

מותו של ר' עקיבא כגיבור עממי במסורת היהודית

בחינות ספרותיות עממיות

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

חבצלת (זלק) לורברבוים

הוגש לסינט האוניברסיטה העברית בירושלים

תשס"ב

עבודה זו נכתבה בהדרכת

פרופ' ג. חזן - רוקם

**THE DEATH OF RABBI AKIVA AS FOLK HERO
IN JEWISH TRADITION: A FOLK LITERARY
PERSPECTIVE**

**Thesis Submitted for the Degree
“Doctor of Philosophy”**

by

Havazelet (Zalk) Lorberbaum

**Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem
2001**

**This work was carried out under the supervision of
Professor Galit Hasan - Rokem**

פתח דבר

ר' עקיבא ומילותיו האחרונות הפכו סמל ודגם למרטיריות יהודית מאז החל סיפור מותו לקבל את עיצובו ועד לימינו אלה. בחינת גלגולו של סיפור זה בספרות העברית, וכן הפרשנות לה זכתה התנהגותו המתוארת בו, הובילו אותי במעין מנהרת זמן אל העבר: אל העבר שבו על פי ארכיאולוגים והיסטוריונים התרחש אותו מעמד שבו הוצא ר' עקיבא להורג, אל העבר שבו חיו אלה שסיפרו את סיפורו מתוך נקודת הראות שלהם, ואל העבר שבו חזרו יהודים והזכירו בצורה זו או אחרת את מותו של ר' עקיבא, וראו בו מופת להתנהגות ראויה בשעת מבחן.

לא הייתי יכולה להגיע לכל מה שהגעתי בלא הנחייתה הברוכה של פרופ' גלית חזן-רוקס, וללא סבלנותה חסרת הגבולות, ועל כך תודתי לה מקרב לב. אם ידעתי להשתמש בכך באופן מושכל – ישפטו האחרים.

לתמיכה, לעידוד ולנתינת הכתף של בן זוגי אברהם ישנו חלק נכבד בכך שמחקר זה הגיע לסיומו.

ברקע נמצאו כל הזמן בני, נעם, זיו וזהר, כאשר בהמשך הזמן הצטרפו כלותי איילת ומרגרט, נכדי טל, עומר ועדן, ונכדותי דניאל, שחר ותרה.

צר לי על שהורי, שפרה לבית קרפודך ושרגא זלק, אינם יכולים לראות את המוגמר ולברך עליו, שכן, מפיהם שמעתי לראשונה, לאור מדורת ל"ג בעומר, את סיפורו של ר' עקיבא.

תוכן העניינים

מבוא

1

19 חלק ראשון - האגדה כמקור היסטורי

- 19 1. ר' עקיבא כאידיאולוג של מרד בר כוכבא - האמנם?
- 22 2. מהו מקור היסטורי
- 26 3. המקור ההיסטורי והיצירה הספרותית
- 29 4. ההיסטוריות של סיפור מותו של ר' עקיבא
- 33 5. הקשר שבין בר-כוכבא לחכמים
- 36 6. ההיסטוריות של המסורות על בר-כוכבא
- 40 7. האגדה ההיסטורית ומקומה בחברה המספרת
- 41 8. תלמידיו של ר' עקיבא, מסעותיו וסיפור מאסרו כמקורות היסטוריים
- 45 9. חוקרים על המדרש לפסוק 'זה אלי ואנוהו'
- 48 10. 'זה אלי ואנוהו' ותורת הגמול
- 50 11. 'זה אלי ואנוהו', הגאולה וקידוש השם
- 52 12. התפתחותו של המושג 'קידוש השם'
- 57 13. תפקידם של הגויים בסיפורי קידוש השם
- 59 14. סיפור מותו של ר' עקיבא כאגדת קודש
- 61 סיכום

65 חלק שני - הסיפורים מן העת העתיקה על מותו של ר' עקיבא

- 65 א. מדוע נדון ר' עקיבא למוות וסיפור עשרת הרוגי מלכות
- 66 א. סיבות הקשורות לרקע ההיסטורי
- 66 1. מותו של ר' עקיבא ומרד בר-כוכבא
- 67 2. ר' נענש על עיסוקו בתורה
- 70 3. הרקע ההיסטורי למשל השועל והדגים
- 77 4. ר' עקיבא וכשלון המרד
- 79 ב. סיבות ללא קשר לאירועים היסטוריים
- 79 5. מותו של ר' עקיבא ושאלת תורת הגמול
- 81 6. מותו של ר' עקיבא כעונש על יחסו אל ר' אליעזר
- 82 7. ר' עקיבא נענש על גילוי סודות שמעבר לפרגוד
- 84 8. ר' עקיבא נענש בגלל ביזוי המושל הרומאי
- 85 סיכום

86 ב - גיבור עממי - בחינתו של מושג בהקשר תרבותי

- 86 1. הגדרת הגיבור ותפקידו בהקשר החברתי
- 97 2. הגדרת הגיבור ותפקידו בהקשר לגיבור המיתי
- 101 3. סממנים מיתיים בסיפור מותו של ר' עקיבא
- 103 4. הגדרת ייחודו של הגיבור-החכם היהודי
- 108 5. הערכת הגיבור במותו- קרבן? מתאבד?
- 112 6. עיצוב סיפור מותו של ר' עקיבא כגיבור-חכם יהודי
- 124 7. הנצחת הגיבור כביטוי למחוייבות חברתית תרבותית
- 128 8. מקום קבורתו של ר' עקיבא
- 133 9. קברה של רחל, אשת ר' עקיבא

139 חלק שלישי - סיפור מותו של ר' עקיבא בימי הביניים

- 140 א. קידוש השם בימי מסעי הצלב - ר' עקיבא והקודמים לו
- 160 ב. קידוש השם בימי מסעי הצלב - ר' עקיבא והעקידה
- 174 ג. קידוש השם וספר יוסיפון
- 183 ד. סיפור מותו של ר' עקיבא בקבצים ובילקוטים

187 חלק רביעי - סיפור מותו של ר' עקיבא בעת החדשה

- 187 קידוש השם בגילגולו החדש
- 189 א. מחזות

204	ר' עקיבא, הגיבור הטראגי ודמות הקדוש
226	ב. קבצים
235	ג. רומנים
246	ד. הסיפור העממי
249	ה. ספרי לימוד ואנתולוגיות לילדים
263	ר' עקיבא וקידוש השם בתקופת השואה

268 ר' עקיבא, משה ודמותו של משיח - המשך וסיכום

268	1. בין גאולה ראשונה לגאולה אחרונה
270	2. קווים עממיים בדמותו של משה
273	3. הגיבור העממי האוניברסלי ומנהיגים מישראל
276	4. אליהו הנביא, משיח בן-יוסף והגאולה
280	5. ר' עקיבא והגאולה
281	6. מקומו של ר' עקיבא כמנהיג
285	7. ר' עקיבא ומשה
294	8. משה ור' עקיבא בספרות של ימי-הביניים ושל העת החדשה
296	סיכום

299

ביבליוגרפיה

מבוא

במחקר זה אני מבקשת לעקוב אחרי גלגול דמותו של ר' עקיבא כגיבור עממי בספרות העברית לדורותיה, תוך התמקדות בנקודת הראות של הספרות העממית. אני מבקשת לבחון את דרכי ההתגבשות של דמותו כגיבור עממי, את השלכותיה של התגבשות זו בתחומי הבעה אחרים כגון כתיבת היסטוריה וספרות יפה, ולבחון עד כמה הושרו המספרים השונים על-ידי הדגם של חיי הגיבור, המוכר בחקר הספרות העממית. דגם זה אובחן ברוב התרבויות, וזאת הסיבה לפוריותה של תבנית זו. רב-הממדיות של עיצוב דמותו של ר' עקיבא במסורת היהודית אכן מאפשרת לראותו כגיבור עממי או 'גיבור תרבות', ועל-כן יהיה בניתוח דמותו לאור מחקרים אלה מפתח פרשני חשוב לתופעה תרבותית זו. מבדיקת הסיפורים עצמם וכן מבדיקת המחקרים התברר לי, כי יהיה זה לא נכון לבחון את סיפור מותו במנותק לגמרי מן הדגם הכולל של חיי הגיבור, וכי עלי לגעת במידה זו או אחרת גם בשלבים מוקדמים יותר של חייו, עד כמה שיש בהם כדי לשפוך אור על האופן שבו עיצבו את סיפור מותו.

לפי תפיסתי, ניתוח של הסיפורים בכלים אלה מעשיר את הדמות המצטיירת מתוכם בכך שהם מגלים בה פנים נוספים, ואלה משקפים את הפנים הפחות ממוסדים של התרבות, אשר בה נוצרים הסיפורים הללו.

מאחר שהעיצוב שקיבלה דמותו של ר' עקיבא בתלמודים ובמדרשים הקדומים משמש בסיס לכל עיבוד והרחבה מאוחרים יותר, יהיה עלי להתייחס אליהם ולבחון כיצד נבנית בהם דמותו. כך ניתן יהיה לראות מה מתוך התמונה המצטיירת התקבל מאוחר יותר ומה נדחה לשוליים, או אף הושמט לחלוטין, מה שדורש, כמובן, תיאור והסברים. אינני מתכוונת לעסוק באגדות חז"ל על ר' עקיבא בכלים שבהם עסקו ועוסקים רבים וטובים, אלא עד כמה שהדבר נראה לי דרוש לניתוח הדמות המצטיירת כגיבור עממי.

ודאי שאין בהתייחסותי אל ספרי היסטוריה משום ראייתם כספרות עממית, כמו גם נשואי מחקר נוספים שאותם אבחנו, כגון מתחום הספרות היפה. התלמודים והמדרשים, שהם המקור הראשון למסורות על ר' עקיבא, בוודאי אינם גם הם יצירות עממיות, ואינם נכללים בהגדרה של ספרות עממית: הם יצירות מלומדות, שמוצאן בבית-המדרש ובחוגים המלומדים והמשכילים ביותר. גם אם נטלו אותם חכמים מן הספרות העממית, הם עיבדוה כך שתתאים להקשרה החדש. עם זאת ישנם בספרות זו סיפורים, שקיימים בהם יסודות עממיים, גלויים יותר וסמויים יותר. אני מבקשת לעקוב כאן אחרי יסודות אלה בסיפורים על ר' עקיבא, ולבחון עד כמה הם מעצבים את דמותו על-פי החוקיות שמתוארת בתבנית הביוגרפית-הבינלאומית של דמות הגיבור. לשם כך אגדיר את היסודות העממיים המצויים בסיפור, וכן אתיחס אל התבנית של דמות הגיבור, כפי שהיא עולה ממחקרים מרכזיים בתחום זה.

ברצוני להדגיש, כי ניתוח דמותו של ר' עקיבא בכלים של הספרות העממית, אין בו ולא כלום משום הטלת ספק בעצם העובדה שלפנינו דמות היסטורית. שכן, גם דמות היסטורית לחלוטין יכולה לעבור 'צביעה' עממית-פולקלוריסטית, ולא תחסרנה לכך דוגמאות גם מימינו אלה.

מאחר שאני עוסקת בדמות היסטורית ובגיגוליה בספרות, ומאחר שבמחקר ההיסטורי המודרני קיימים מחקרים חשובים, המצביעים על הפן הספרותי שבכתיבה ההיסטורית כבעל חשיבות ממדרגה עליונה, אעסוק כאן גם ביחסים אלה שבין הספרות לבין ההיסטוריה. ומבחינת הספרות העממית הרי שעיסוקי הוא בעיקר באגדה ההיסטורית-ביוגרפית. לשם כך אביא את ההגדרות של סיפור עממי ושל התת-סוגות הנובעות ממנו.

ההגדרה המקובלת בחקר הספרות העממית הייתה, שהסיפור העממי הוא סיפור שנמסר בעיקר בעל-פה על-ידי החברה מדור לדור¹. עם התפתחותו והסתעפותו של חקר הספרות העממית נוצר צורך להתאים את ההגדרה הזו לתוצאות המחקרים שהלכו והצטברו. ע. יסיף מראה כי המעבר הבין-דורי שוב אינו הכרחי, כמו גם העברתו בעל-פה. מה שנוותר הוא הקיום של הסיפור בחברה והתקבלותו בחברה, התקבלות הבאה לידי ביטוי בהופעתו של הסיפור בנוסחים שונים. יסיף מכנה זאת כ'קיום המרובה' של הסיפור. את שני הקריטריונים האחרים הוא מבטל מן הטעם הפשוט, שקשה מאוד להוכיח את קיומם ב'תולדותיו' של סיפור. לעומת זאת את קיומו בנוסחים שונים, את 'התקבלותו', ניתן לראות באמצעות הופעתו מחדש, שוב ושוב, תוך עיצובו מחדש².

¹ ד. נוי, צורות ותכנים בסיפור העממי, ירושלים תשל"ט, עמ' 5.

² ע. יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 4-5.

ג. חזן-רוקם מצביעה על תכונה חשובה נוספת של הספרות העממית - 'נטייתה להביע משמעות מורכבת באופני שיח רב-קוליים'. כמו-כן 'הספרות העממית היא על-פי טבעה **קולקטיבית**; יוצריה ומבצעייה מקיימים אותה מתוך זיקה מתמדת לקהילה היוצרת אותה עמם ואין להם זכות בלעדית עליה. היא **מסורתית**, והיא נמסרת מדור לדור. אופן קיומה הראשוני והעיקרי הוא **בעל-פה**, ותכונותיה האמנותיות הינן פרי **היצירה מחדש תוך כדי ביצוע** המאפיינת אותה'.³

את הספרות העממית נוהגים לחלק עוד מימי האחים גרים לשלוש סוגות: אגדה, מעשייה ומיתוס. ג. חזן-רוקם מבחינה בין הסוגות הללו על-פי תפיסת העולם העומדת מאחורי כל אחת מהן. המיתוס, לדעתה, הוא 'תבנית חשיבה כוללת המפרה את מכלול הביטויים התרבותיים של עולמה של תרבות נתונה ואף את תפיסתה את עצמה כקבוצה', ולא סוגה ספרותית, שכן הוא יכול להתממש בצורות ספרותיות מגוונות ושונות. ואם נקבל את ניתוחו של רולאן בארת לגבי המיתוס, הרי שאפשר למצוא את התגלמותו של המיתוס לא רק בהקשר מילולי, אלא גם בהקשר אחר, כגון: הקשר חזותי, ובכך הוא מהווה סוג של תיקשורת. משום-כך ישנה חשיבות רבה לא רק למבע עצמו, אלא לא פחות מכך גם לאופן שבו יקלוט הנמען את המבע הזה. בתפיסה מיתית יתפוס הנמען את המבע כ'סיפור שהוא אמיתי ובלתי ממשי כאחד'.⁴

האגדה מתאפיינת בכך שהיא מציגה עולם שקיומו אפשרי על-פי תפיסת העולם של החברה המספרת, גם מבחינת הזמן המסופר, גם מבחינת המרחב שבסיפור וגם מבחינת הגיבורים המאכלסים אותו. המעשייה, לעומת זאת, מספרת על עולם שמלכתחילה יודעים גם המספר וגם שומעיו שהוא עולם בדוי.⁵

נקודת המוצא של המחקר שלפנינו הן אגדות העוסקות בדמות היסטורית, החיה ברקע של מקום וזמן היסטוריים, לכן המעשייה מלכתחילה איננה נכללת בתחומה, אלא אם כן נמצאים במקורות המשמשים בסיס למחקר זה יסודות האופייניים למעשייה.

מבחינת הסוגה שייכות אגדות אלו לסוגת האגדה ההיסטורית, וכאלו חשוב להציג את מקומה בתרבות: מבחינת אופן הייצוג של העבר רואה ג. חזן-רוקם את האגדה ההיסטורית לא כמטונימיה של העבר, כפי שהיו ההיסטוריונים הפוזיטיביסטיים בוחרים להאמין, אלא כמטאפורה, שהיא 'כלי מתוחכם ועמוק במיוחד לאצירתן של משמעויות הנחשבות כבלתי נתפשות

³ ג. חזן-רוקם, רקמת חיים, תל-אביב 1996, עמ' 16 [ההדגשות במקור].

⁴ רולאן בארת, מיתולוגיות, תרגום: עידו בסוק, תל-אביב 1998, עמ' 235-291.

⁵ ג. חזן-רוקם, שם, עמ' 51-52.

על דרך השיח הייצוגי הישיר... עצם הפיכת האירועים לאגדה הופכת אותם למציאות רוחנית ודאית.⁶

תכונותיה של האגדה מעמידות אותה, לפחות בעיני החברה המספרת, כסיפור היסטוריה במלוא מובן המילה. יתר-על-כן, האגדה משקפת את התגובות של החברה המספרת כלפי האירועים המרכזיים שבחייה ובתולדותיה, ויכולה בכך להעביר גם לדורות הבאים את השקפותיה ואת אופן הבנתה את האירועים הללו. בוודאי אין בה תיאור של האירועים אך ורק לצורך מסירת אינפורמציה, כשם שאגדות שבהן היסוד ההיסטורי מצומצם יותר אינן נמסרות רק לשם שעשוע ולבילוי זמן. הן משקפות את הלקחים שהמספרים והמשמרים מבקשים לחנך לאורם את השומעים, ולחזק בהם ערכים אותם רואה החברה כחשובים לקיומה כחברה.

כעיקרון אני רואה יצירה ספרותית כחלק מויכוח המתנהל בין כוחות שונים בחברה, כאשר רק צד אחד בא לידי ביטוי בצורה ברורה במידה זו או אחרת, ואילו את הצד שכלפיו מכוונים הדברים צריך הקורא-הפרשן לשחזר על-סמך הדברים הנמצאים ביצירה, ועל-סמך חקירותיו וידיעתו את העולם. לעתים אותו צד שכלפיו מכוונים הדברים אינו מצוי בתחום האנושי, ובמקרים אלה נמצא ערעור על עצם הנהגת העולם ועל תפיסות מקובלות באשר לנהגה זו. כתוצאה מכך עלי לבחון את העמדה שמציגה האגדה במרכזה, וכלפי איזו עמדה מנוגדת היא יוצאת. הרב-קוליות של האגדה נראית לי כר מתאים לבחינה זו, והאגדה על מותו של ר' עקיבא בפרט.

מקובל לראות את ההיסטוריה והאגדה בבחינת שני הפכים. ההיסטוריוגרפיה נתפסת כרישום אובייקטיבי של עובדות, כ'אמת', והערכתן באה לצורך הסברתן וסיכומן. וזאת בעוד שהאגדה היא השתקפות המאורעות בעיני מספריה, בעיני העם, ועיקר העיקרים שבה ונקודת המוצא שלה הם בהערכתם של מאורעות אלה. 'האגדה אינה מוסרת את העובדות כפי שהתרחשו, אלא כפי שהיו צריכות להתרחש לפי הערכתה. כי העובדות באגדה אינן באות אלא כדי להצדיק ולהמחיש את הערכתה, והן משמשות לה רק אילוסטרציה'.⁷ כלומר, היא איננה 'אמת'. מכל מקום, נוכל להגדיר על-פי זה את ההיסטוריוגרפיה כ'אמת ארכיאולוגית' ואת האגדה כ'אמת היסטורית', על-פי מינוחו של אחד-העם במסה 'משה'.⁸ מהתפיסה הזו מתקבל גם, שעיקרה של האגדה הוא בדיוק מה שמגדיר אריסטו את הספרות, בהבחנה מן ההיסטוריה.⁹

⁶ ג. חזן-רוקס, שם, עמ' 162.

⁷ א.א. הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית, תל-אביב תשל"ה, עמ' 1-2.

⁸ אחד העם, 'משה', השלח י"ג ב, שבט תרס"ד.

⁹ אריסטו, על אמנות הפיוט, תרגם והוסיף מבוא והערות מרדכי הק, תל-אביב תש"ז, עמ' 49-50.

יש להבהיר כאן נקודה נוספת לעניין ההגדרות, משום השימוש באותו מונח לשתי תופעות, שאמנם הן דומות, אך אינן זהות. אני מתכוונת לשימוש במונח 'אגדה' בספרות העממית מחד ובספרות חז"ל מאידך. אביא לשם כך את דבריה של ג. חזן-רוקס: 'המונח "אגדה" ככינוי לסוגה זו איננו זהה למונח "אגדה" בשמשו לציון אופן הביטוי הספרותי של חז"ל: ספרות האגדה או סיפור האגדה. יש אמנם חפיפה בין שתי הקבוצות, האגדה כסוגה ואגדת חז"ל, שכן האגדה היא הנפוצה ביותר בקרב סוגות הספרות העממית בספרות חז"ל'.¹⁰

האגדות הביוגרפיות המספרות על ר' עקיבא, כמו גם אלו המספרות על חכמי ישראל האחרים בני אותו הזמן, מפוזרות על-פני המקורות התלמודיים והמדרשיים, ואינן מרוכזות לכלל מסכת מסודרת המתארת את חייהם. וזאת בתקופה שבה נכתבות ביוגרפיות, שבין הידועות ביותר בהן אלו הביוגרפיות שכתבו סביטוניוס על 'חיי שנים עשר הקיסרים', דיוגנס - 'חייהם ודיעותיהם של פילוסופים גדולים' או פלוטרכוס על חייהם של גדולי היוונים והרומיים, תוך שהוא מעמידם בצמידים של יווני-רומי לצורך השוואה ביניהם.

פלוטרכוס מציין כי את המקורות לכתבתו אסף ממקורות רבים ומגוונים, חלקם כתובים וחלקם מסורות או עדויות שבעל-פה, ומכאן שכתבה מסודרת ושיטתית על דמויות אלו טרם הייתה לפניו.¹¹ עם זאת, היה לפניו דגם של כתיבת ביוגרפיות של דמויות מרכזיות, דגם שהיה בעצם אוסף של חומר על אותה דמות, כשהוא מאורגן לפי קטיגוריות קבועות: אבותיה של הדמות, חייה לפני עלותה לגדולה, אם היה זה מדינאי - דברים הקשורים לפעילותו כמדינאי, ואם היה זה פילוסוף - דברים הקשורים במשנתו הפילוסופית, תכונותיו האישיות, מראהו ומותו.¹²

אין להימנע מלהעיר כאן, כי תקופתו של פלוטרכוס חופפת בחלקה את זו של ר' עקיבא, וכי אנו עוסקים כאן באיזור שמבחינה גיאופוליטית הוא אותו איזור, האימפריה הרומית. פלוטרכוס מת בשנת 120 לספה"נ בערך, ומרד בר-כוכבא, שר' עקיבא חי ופעל בזמנו, היה בין השנים 132-135 לספה"נ. ידוע בבירור על השפעות הגומלין שהיו בין התרבויות השונות, ולענייננו - בין היהדות לבין העולם היווני-רומי.¹³ יחד עם זאת איננו מוצאים שבעניין זה הייתה השפעה של

¹⁰ ג. חזן-רוקס, רקמת חיים, עמ' 156.

¹¹ פלוטרכוס, חיי אישים, מבוא מאת יוסף ג. ליבס, עמ' 13.

¹² א. א. הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית, תל-אביב תשל"ה, עמ' 3.

¹³ והרחיבו על-כך למשל, י. לוי, עולמות נפגשים; א. א. הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית; א. א. הלוי, אגדות האמוראים.

התרבות היוונית-רומית על כותבי האגדות הביוגרפיות בעם-ישראל. אגדות אלו, כפי שנאמר לעיל, נשארו מפוזרות, ויש לתת את הדעת על הקשרן, כפי שהוא בידינו כיום.

חוקרים בני זמננו שעסקו בדמותו של ר' עקיבא מהיבטים שונים, לא חסכו בתארים מפליגים כאשר ביקשו להראות את ייחודו של אדם זה בכל תחום שהוא. פינקלשטיין מעמיד אותו בשורה אחת עם משה וישעיהו מבין הנביאים ועם הרמב"ם, קרשקש ושפינוזה מבין הפילוסופים¹⁴. ספראי מציין כי כבר חכמים בני דורו 'הפליגו בתיאור גדולתו', והדורות שלאחריו חיזקו לא רק את הרושם שטבעה אישיותו בזכרון הדורות, אלא אף את 'ההערכה שהעריכו החכמים בדורות שלאחר ר' עקיבא את מקומו בתולדות התורה שבעל-פה'¹⁵.

עם זאת, אף שכל אחד מהם מצא לנכון להקדיש לתנא ספר שכולו עוסק בו, וכל אחד מהם מייצג גישה שונה מן האחר, אין הם סוטים מן הניסיון לשחזר את דמותו ולהעריך את תרומתו כמנהיג לדורו ולדורות, ולציירה כדמות ריאלית-היסטורית ככל האפשר, ואין הם מטפלים במקורות שלפניהם בכלים ספרותיים בכלל, ובאלה של הספרות העממית בפרט. מכל מקום, הם מקבלים את המקורות הקדומים כבסיס איתן לתיאור דמותו של ר' עקיבא, כפי שאכן הייתה במציאות. אמנם ספראי ופינקלשטיין מסתייגים מסיפורים שיש בהם משום חריגה מדרך הטבע או מן ההיגיון במקרים מסויימים, והם מציינים את ספרותיותם, אך הגישה העקרונית היא, שאפשר ללמוד מן הסיפורים הללו על המציאות של הגיבורים של אותן אגדות. האגדות שימשו לחוקרים מקור ללמוד על האיש כמנהיג, כפוסק הלכה, כמיסטיקון, וממנו ביקשו ללמוד ככל האפשר גם על החברה שבה חי ופעל ועל תקופתו.

נראה לי, כי בין אם נבחן את סיפור מותו של ר' עקיבא ובין אם נבחן אגדות אחרות המספרות על אירועים שונים בחייו, נגיע לאותה מסקנה, כי לפנינו דמות ששבתה את לבם של ישראל כבר בימי חייה, וקשרו לה כתרים של מנהיג בעל השפעה בתחומי חיים שונים. אם נדמה את החומר הרב המצוי בספרות העברית לדורותיה והמספר על ר' עקיבא לתל, ואת בחינתו לעבודתו של הארכיאולוג, נראה כי באיזו נקודה שנתחיל לחפור ולחשוף את השכבות הנסתרות, נגלה ממצאים שונים ומגוונים, אך כולם יובילו לאותה מסקנה באשר למקום המרכזי שתפס ר' עקיבא בתודעה הקולקטיבית של החברה לדורותיה, ולקשר שלו לשאיפות של אותה חברה בתחומים החשובים לה ביותר לעצם קיומה כחברה בעלת צביון ייחודי משלה.

¹⁴ Louis Finkelstein, Akiba, Scholar, Saint and Martyr, 1936, p.v.

¹⁵ ש. ספראי, ר' עקיבא בן-יוסף, חייו ומשנתו, ירושלים תשל"א, עמ' 9.

אין בדברים אלה כדי לקבוע, שכל אלה שטיפלו בדמותו של ר' עקיבא ובהשפעה הרבה שהייתה לו על שהתרחש בעם-ישראל, היו תמימי דעים באשר להערכתן של פעולותיו, כפי שהן מתפרשות מן האגדות המסופרות עליו ובשמו ומן ההלכות שפסק. הדבר נכון רק לגבי מרכזיותו בעולם היהודי ולמידת השפעתו. שכן, לפחות בעניין אחד התגלעה כבר בעת העתיקה מחלוקת האם נקט ר' עקיבא עמדה נכונה לגביו, וזהו מרד בר-כוכבא, מחלוקת שלא הסתיימה עד לימינו אלה.

על-אף ריבוי המקורות על ר' עקיבא, לא נוכל לצרפם למסכת חיים שלמה, שממנה ניתן יהיה לקבל תמונה מלאה של הדמות. כך, למשל, אין לנו כל מידע על תקופות ארוכות של חייו, וגם כשיש - אין הדברים מפורטים כפי שהיינו מצפים ממקור העושה רושם של מבקש לתעד היסטוריה. למעשה, כך הדבר גם לגבי חכמי ישראל האחרים מן הדורות הקדומים.

פינקלשטיין מסביר את התופעה הזו בכך, שלגבי החכמים בני דורו היה החכם חבר קרוב, ולגבי הדורות האחרים היה דמות שאפשר להעריך, כשם שילדים מעריצים הורים מיוחדים במינם, וכשם שתלמידים מתייחסים אל מורה נערץ. אינטואיטיבית הם חשו בגדולתו, אך לא ניתחו זאת ולא עיצבו זאת כתמונה מלאה. בהיותם קרובים אליו כל הזמן, קיבלו את תרומתו לחייהם ולמחשבתם כמובנים מאליהם, בלא שיכלו להכיר בייחודו ההיסטורי. נימוק אחר שהוא מציע לתופעה זו הוא ההעברה שעשו בישראל לילא תעשה לך פסל וכל תמונה' מן האמנויות החזותיות אל הספרות. תופעה דומה הוא מראה במקרא, המתאר דמויות וכותב היסטוריה, אך הדמויות הללו מופיעות בכתובים רק כסיפורים-סיפורים, ורק עד כמה שהן מהוות דוגמה או רקע למאורעות, ושום דמות לא זכתה לביוגרפיה ממשית.¹⁶

אני מבקשת להראות, כי אפשר להסביר תופעה זו בכלים שמעמידים לרשותנו המחקרים העוסקים בדמותו של הגיבור העממי, וזו נקודה מרכזית ביותר במחקר שלפנינו.

מן המקורות התלמודיים עולה דמותו של ר' עקיבא כדמות רב-גונית. כניסתו בגיל מבוגר אל עולם הלימוד, והפיכתו מבור ועם-הארץ השונא תלמידי-חכמים לגדול שבגדולים, מתוארת בצבעים מופלאים, שההיסטורי והבדיוני משמשים בהם בעירבוביה, עד כי לא תמיד קל להבחין בין האמת ההיסטורית לבין זו הארכיאולוגית, על-פי מינוחו של אחד-העם.

כך גם האגדות המספרות על שינוי מעמדו הכלכלי, שזכה גם הוא להתייחסות מיוחדת. בתוך אלה שזור סיפור אהבה, שיש בו מתכונות הרומנסה: זוג מאוהבים מצליחים לממש את אהבתם לאחר שורה של עימותים עם מוסכמות החברה וההורים, כאשר בסופו של דבר מברכים

¹⁶ פינקלשטיין, שם, עמ' VI-XI.

המתנכלים-לשעבר על הנישואין הללו.¹⁷ שאלה העולה מסיפורים אלה היא, מה מצאו המספרים לספר עליו סיפורים שכאלה, ומה הם מלמדים על המספרים עצמם ועל החברה בה נוצרו הסיפורים ונתקבלו.

המקורות מתארים את ר' עקיבא כדמות מרכזית בעולם ההלכה, בעולם הפרשנות ואף בעולם הפוליטיקה. לדמות המצטיירת מהם ישנה דרך מיוחדת בפרשנות המקרא, במיוחד לשיר-השירים, תוך נטייה ברורה לעולם המיסתורין, כגון המדרש שבו הוא קושר בין הפסוק משירת הים שבשמות טו ב' זה אלי ואנוהו' לבין שיר-השירים ה' י' דודי צח ואדום' ולבין תהלים מד כג, 'כי עליך הורגנו כל היום' (מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בשלח ג, מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 127), וכן כגון פרשנותו לפסוק מבמדבר יד לה 'במדבר הזה יתמו' על דור המדבר, שאין להם, לדעתו, 'חלק לעולם הבא', והוא משקף בכך את אמונתו לגבי הגאולה (סנהדרין ק"ח ע"א). כמו-כן עוסקות האגדות ביחסו אל בר-כוכבא, הן מתארות את תקופת מאסרו ומתמקדות במיוחד בסיפור מותו. בתוך כל אלה הן מבליטות את גישתו החברתית של ר' עקיבא, כאשר מצוקתם של בני השכבות החלשות נמצאה במקום נכבד בסולם העדיפויות שלו, עד כי ראוהו כמייצגם של העניים.

לא פלא שדמות רב-גונית זו גירתה את דמיונם ואת סקרנותם של מספרים ושל חוקרים. היסטוריונים השתמשו באגדות שסופרו עליו ובהלכות שפסק לצורך כתיבת ההיסטוריה של תקופתו.¹⁸ חוקרי זרמים ביהדות אינם יכולים להתעלם ממקומו במיסטיקה היהודית.¹⁹ סופרים ומשוררים, מחזאים ומספרים עממיים, כל אלה עיצבו את דמותו על-פי אותם מקורות, תוך שהם עושים זאת לא במעט מתוך ראייתם שלהם ותפיסת העולם שלהם.²⁰

התקופה שבה חי ופעל ר' עקיבא הייתה אחת החשובות בתולדות עם-ישראל מבחינת עיצוב עולם האמונות והדעות, היחס לארץ-ישראל ולגולה והשקפות חברתיות. ר' עקיבא היה בתקופה זו אחת הדמויות המרכזיות, ולאישיותו ולתפיסותיו יש חלק נכבד בעיצובו של עולם זה.

¹⁷ בויארין, 'הנזיר הנשוי: האגדה הבבלית כעדות לתמורות בהלכה הבבלית', בתוך: י. עצמון (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 77-93.

¹⁸ כגון: ג. אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב תשט"ז; ש. ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים תשמ"ג.

¹⁹ כגון: א.א. אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו; י. דן, המיסטיקה העברית הקדומה, תל-אביב 1989.

²⁰ כגון: ש. וליקובסקי, רבי עקיבא, תל-אביב תרצ"ו; י. אופטושו, המרד האחרון, מרחביה 1953.

הבעיות שהעסיקו אותו ואת חבריו ובעלי הפלוגתא שלו מעסיקות במידה לא מעטה גם את החברה הישראלית של ימינו.

לכאן נכנסת שאלה עקרונית, שהעסיקה היסטוריונים ופילוסופים, והיא - עד כמה יכול בן תקופה אחת להבין ולפרש דברים שנשארו מתקופה אחרת. המרחק שנוצר בין היצירה לבין פרשנה אינו בהכרח רע שאין להימלט ממנו, אלא יכול אף לאותת, כי זו יצירה שעברה בהצלחה את מחסום הזמן, וכבר הוכיחה בכך את חשיבותה. התפיסה הרומנטית, כי יש ביכולתו של פרשן לשחזר את רגע היווצרותה של יצירה, שוב אינה מקובלת. לעומת זאת מתקבלת יותר ויותר העמדה, כי הפרשן משתף בתהליך פרשנותו את כל הידע שהצטבר לגבי נושא מחקרו ואת כל ההשפעות שהיו לנשוא מחקרו, מרגע שיצא לאויר העולם ועד שהחל החוקר לעסוק בו.²¹ אמת, יכול בהחלט לקרות, שקוראים-פרשנים המרוחקים מן הטקסט המקורי בזמן, במקום או בצורת חשיבה, יבינו שלא כהלכה את 'כוונותיו' של יוצר טקסט, ואף יפעלו על-פי הבנה מוטעית זו. אתייחס לכך בהרחבה בפרק על מותו של ר' עקיבא, ועל האופן שבו הבינו יהודים בימי-הביניים פרשה זו.

הטקסטים הקדומים ביותר המספרים עליו, בין אם ראשית עיצובם כבר בימיו ובין אם סמוך למותו, הם בראש ובראשונה טקסטים, ייצוג של מציאות באמצעות הלשון. אנחנו מקבלים אותם לאחר שעוצבו בידי מתווכים, שעשו זאת תוך שהם משקפים את עמדתם שלהם כלפי המסופר. עם זאת יש לציין, כי מקובל שהמקורות הקדומים המספרים על מותו אינם קודמים למאה הרביעית לסה"נ, כך שללא ספק עברו תהליך של עיצוב, 'כתיבה מחדש', בידיהם של אלה ששמרו וחזרו עליהם.

ה'כותבים מחדש' את דמות הגיבור התייחסו אל הדמות כפי שעוצבה במהלך הדורות שבין מותו של ר' עקיבא לבין העלאתם על הכתב בצורתם המוכרת לנו מן המקורות. ואלה שחזרו וסיפרו את דמותו של ר' עקיבא בדורות שלאחר מכן - נטלו מן המקורות הכתובים את הפרטים הדרושים להם, תוך שהם בעצם ממשיכים אותה שיטה של עיצוב מחדש של הדמות, אלא שבשלב זה הם כבר מהווים נדבך נוסף בהתייחסות אל הדמות.

אני טוענת, כי בתודעתם של אותם מעצבים כבר הייתה תבנית מוכרת של דמות מנהיג, וכן זו של צוות מנהיגות, כפי שהכירו מהמסורת הכתובה שקדמה להם - מן המקרא. נוסף על-כך הם עיצבו את דמותו גם על-פי מרכיבים הקיימים בתבנית האוניברסלית של חיי הגיבור, בהיותם נובעים מצרכים אנושיים של האדם באשר הוא אדם, ואין זה משנה אם צרכים אלה נובעים מן

²¹ זאב לוי, הרמנויטיקה, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 106-134.

ההכרח של האדם להתמודד עם קשיים פנימיים-נפשיים או עם קשיים חיצוניים של התמודדות עם תנאי אקלים, השגת מזון והפחד מפני המוות, כפי שהציעו פרשנים שונים להבין את התבנית הזו, ובכך אעסוק ביתר הרחבה בגוף המחקר.

בימי הבית הראשון, ועד לתקופה כל-שהיא גם בימי הבית השני, הכירו בישראל 'מנהיגות משולשת' של מלך-כוהן-נביא, כאשר בדרך כלל נוצרו ביניהם מתיחויות, שבאו לידי ביטוי בעיקר בעתות משבר. מתיחויות אלו נוצרו בינם לבין עצמם ובינם לבין מגזרים שונים בחברה, על-פי אינטרסים והשקפות עולם של הגורמים השונים. ביקורת המקרא מעלה, כי לא אחת מסתבר, שהצגת 'המנהיגות המשולשת' הזו אינה תואמת את הממצאים ההיסטוריים. כך, למשל, כלל לא ברור כי עזרא ונחמיה פעלו בעת ובעונה אחת, אף כי המקרא מציגם כצמד מנהיגים, שאליהם מצטרף נביא מנביאי שיבת ציון. מכאן אני מסיקה, שהיא עוצבה כך בידי הסופרים המקראיים מטעמים שלהם. מכל מקום, לפנינו דגם שהתקבל, וכך רצו לצייר גם את המנהיגות שעמדה בראש החברה בימיו של ר' עקיבא. שתי התקופות, זו של שיבת ציון וזו של מרד בר-כוכבא, מלאות בציפיות משיחיות, וישנם בשל כך קווי-דמיון ביניהן, ועל-כך ארחיב בגוף המחקר. ישנם כאן, אם-כן, יחסים מורכבים בין הספרות לבין ההיסטוריה, אשר יש לבחון אותם.

ליחסים שבין ספרות להיסטוריה ישנה משמעות רבה ביותר בהקשר של ר' עקיבא, משום ההשלכות שישנן לעיצוב דמותו בספרות על חייהם של בני דורות מאוחרים יותר, ובמיוחד נכון הדבר לגבי סיפור מותו. אפשר לראות דרך המעקב אחרי גלגול דמותו כיצד דמות היסטורית מעוצבת בספרות, כאשר אין לנו כל אפשרות להשוות בין עיצוב זה לבין הדמות כפי שהייתה בפועל, אך אותה דמות ספרותית חוזרת ומשפיעה על אירועים היסטוריים ועל תהליכים היסטוריים של חברה. השפעה שונה, אם כי לא מבוטלת, ישנה גם לסיפורים על לימודיו ועל נישואיו.

יהיה עלי לבדוק, כמובן, אותם קטעים רלבנטיים בספרי היסטוריה על תקופת המשנה והתלמוד, העוסקים במנהיגותו של ר' עקיבא. הבדיקה מבקשת לראות עד כמה ניזונים המחקרים מן החומר האגדי, ועד כמה נוצרו יחסי גומלין בין היצירה הספרותית לבין הכתיבה ההיסטורית. בהקשר זה תיבדק גם הספרות המחקרית, העוסקת ביחסי הגומלין שבין האגדה לבין ההיסטוריה, ובבחינות מטא-היסטוריות של הטקסטים. כאן יש מקום לבדוק גם חומר ארכיאולוגי מימי מרד בר-כוכבא, ולבחון האם אפשר להסיק גם ממנו על מקומו של ר' עקיבא ועל השקפותיו בעניין המרד, או שגם כאן באה לידי ביטוי צורת ההבנה של המספרים עצמם את הדמות ואת המתרחש סביבה. כמו-כן כאן המקום לראות את המשך הפולמוס שהתעורר בעם-

ישראל, והנמשך עד היום, בנוגע לשאלת מלחמת מצוה ובוא הגאולה. אפשר לראות התגלגלות של פולמוס זה בצורות הבעה שונות, כגון מאמרים פובליציסטיים, רומנים או מחזות.

יש הרואים את סיפור לידתו של הגבור כמשמעותי ביותר לגבי התקבלות דמות הגיבור בחברה ולגבי השפעתו עליה. עלי מקובל, כי ככל שמוצאו, לידתו, גידולו, פעולותיו ומהלך חייו של גיבור יהיו חשובים ומשמעותיים להפיכתו לגיבור בחברה המספרת עליו, הרי שדווקא לסיפור מותו ישנה משמעות חשובה ביותר בתהליך תרבותי זה. עם כל החשיבות שיש לסיפור מעשיה של הדמות, ועם כל האפקטים המקשטים את סיפור לידתה, הרי שכדי שהדמות אכן תחדור אל עומקה של תודעת החברה ותשפיע עליה, ניתן לראות מדוגמאות רבות, כי דווקא לסיפור מותה של הדמות יש בכך תפקיד מרכזי: לא הרי מותו של אדם כשהוא מבוגר, וכל סימני הזיקנה ניכרים בו, כהרי מותו שלא בדרך הטבע, תוך כדי פעילותו, ובמיוחד כשיש גם לפעילותו וגם למותו קשר הדוק אל האידיאלים המרכזיים של אותה חברה, שבאותה עת נמצאים בראש סדר יומה.

ככל שסיפור מאבקו של הגיבור למען מימוש האידיאלים של החברה יתואר בקיצוניות גדולה יותר, וכך גם סיפור מותו למענו, כך תגבר ההשפעה שלו על החברה. לסיפור מותה של הדמות יש תפקיד רב חשיבות לעצם הפיכתה של הדמות לגיבור תרבות או לגיבור עממי. האם מלחמתו של אדיפוס בגורלו הייתה מביאה אותנו לאותו קטרוזיס, אם לא היה סופו כפי שמתואר בטרגדיה היוונית?

כך אני מבינה את דברי קיקרו ב'על סיווגי הריטוריקה', שאמר: 'אין זה מן הראוי לעבור בשתיקה על מות אנשים, שאנו עומדים לשבח את חייהם, אם יש משהו מיוחד באופן מיתתם או במאורעות שבאו לאחר מותם'.²² וכך מראה וו. בנג'מין כי המשמעות הניתנת לחייו של הגיבור בסיפור נקבעת רק לאחר סיפור מותה.²³

בהקשר לדברים הללו אתיחס לתיאוריות המרכזיות העוסקות בתבנית האוניברסלית של דמות הגיבור בהשוואה למסופר על ר' עקיבא. נוכל לראות, כי בפרטים חשובים קיימת אמנם התאמה בין השלבים של תבנית זו לבין הסיפורים על חייו ומותו של ר' עקיבא, אך בצד השווה קיים גם השונה, ואותו יהיה עלי להסביר. שוני בולט הוא העדר סיפורים על הולדתו, על ילדותו ועל התבגרותו, וכן המקום המרכזי שתופסת אשתו בתהליך התפתחותו כחכם, וכן כגיבור תרבות.

²² קיקרו, על סיווגי הריטוריקה, עמ' 82, על-פי א.א. הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית תשל"ה, עמ' 3, בהערה.

²³ W. Benjamin, *Illuminations*, 1969, p. 83-99.

כפי שצינתי, אני רואה את סיפור מותו של הגיבור כמשמעותי ביותר להפיכתו לגיבור תרבות ולמידת השפעתו על החברה. עם זאת נראה, כי למרות החשיבות הרבה שיש לסיפור מותה של הדמות, נמצא כי בחלקן של היצירות שבהן אדון אין תיאור מותו של ר' עקיבא כלל. יש לציין כאן, כי גם מותו של גיבור טרגדיה יוונית אינו נראה על הבמה, אם מסיבות אסתטיות ואם מסיבות אחרות. מכל מקום, גם היעדרו של הסיפור מן היצירה מצריך עיון ודיון, ועל-כך אדון בהקשרן של אותן יצירות.

לגבי ר' עקיבא רואים, כי המסורת על מותו ב'אחד' ובעינויים קשים בגלל עיסוקו בתורה והוראתה ברבים, היא זו שנפוצה לעומת המסורת על מותו בבית-האסורים ביום הכיפורים, ויש אף המאחדים בין המסורות הללו. בזכרונות המספרים על יהודי חבל הריין בימי מסע הצלב הראשון יש כבר עדויות על הליכתם של יהודים אל מותם ב'אחד'. ההשפעה של סיפור מותו של ר' עקיבא ברורה בהם.

מותו מתקשר אל כישלון מרד בר-כוכבא ואל אבדן העצמאות. אמנם העצמאות אבדה כבר קודם לכן, אך מימי כישלון מרד בר-כוכבא שוב אין היישוב היהודי בארץ-ישראל מראה כל ניסיון ממשי לחדש עצמאות, והציפיות לגאולה נדחות לעידן רחוק. אמנם ישנם הניסיונות של שלמה מולכו, של שבתאי צבי, של דוד הראובני, וכן ניסיון בעל אופי שונה כמו זה של דון יצחק אברבנאל, אך לכלל מעשה רחב היקף לא הגיעו. לעובדה זו ישנה חשיבות, לדעתי, ביחסם של היוצרים בספרות העברית החדשה, הכותבים מתוך פרספקטיבה של זמנם, ומתוך ידיעתם את אשר עבר עם-ישראל מאז ימי מרד בר-כוכבא ועד לימיהם.

אחת הבעיות בהן אעסוק היא השינוי שחל בשנים האחרונות ביחסם של היסטוריונים אל מקומו של ר' עקיבא במרד בר-כוכבא. היסטוריונים וחוקרים שעסקו בדמותו של ר' עקיבא, עד לעת האחרונה, תיארו את ר' עקיבא כגורם רב השפעה במרד, כאידיאולוג של המרד, לצדו של בר-כוכבא, המבצע את הצד הפוליטי והצבאי. את נסיעותיו של ר' עקיבא ברחבי האימפריה הרומית הסבירו כנועדים לאסוף תרומות ומתנדבים למלחמה, או כדי לעודד מהומות במקומותיהם, ובכך לפזר את כוחותיהם הצבאיים של הרומאים. כך מעמידים את הדברים היסטוריונים כגרף ודובנוב, וכן פרנקל, וייס וקרוכמל, וכך גם אופטושו ברומן ההיסטורי שלו. המעניין שבכל אלה הוא, שאין הם מבססים את קביעתם הנחרצת על כתובים מן המקורות הקדומים. את המקום היחידי בו מתייחס ר' עקיבא אל בר-כוכבא הם מפרשים על-פי השקפתם המוקדמת, ומתעלמים מן העובדה, שעד לרמב"ם אין בשום מקור התייחסות לקשר של ר' עקיבא כדמות פעילה אל המרד

עצמו.²⁴ גישה זו מצויה רבות גם ביצירות ספרות המתארות את ר' עקיבא, ובמיוחד בספרות המיועדת לבני-הנעורים ובמקראות לבתי-הספר. זו הסיבה, שהארכתי בפרק העוסק במותו של ר' עקיבא בתיאוריות המפריכות את המסקנות ההיסטוריות שהסיקו מן המקורות הקדומים, ומציעות במקומן סוג אחר של שיקוף היסטוריה.

כשם שהדגם המתאר את המנהיגות שר' עקיבא משתייך אליו אינו חידוש של ימיו אלא הוא גלגול של דגם קדום, תוך התאמתו לתנאים ההיסטוריים שהשתנו, כך נמצא גם שינוי חשוב אחר שחל בימיו של ר' עקיבא ובהקשר אליו. אני מתכוונת לנושא שאינו פחות מרכזי לקיומה של החברה כחברה שונה מאחרות, והמבקשת לשמור על ייחודה, והוא נושא תורת הגמול. גם כאן, לא הרי תורת הגמול של ימי הבית הראשון כהרי זו של ימי חורבן הבית הראשון, ולא כזו של ימי הבית השני, ושל הימים שלאחר מכן. בכל מקרה של שינוי קיצוני בתפיסה, נראה כי הדבר נובע מקטסטרופה שהתחוללה על אותה חברה, וניתצה את כל המוסכמות שנהגו עד אז.

תופעה נוספת המצויה בדמותו של ר' עקיבא כמנהיג קשורה בהקבלה שעורכים בינו לבין משה. נראה לי, כי אין זה מקרה שר' עקיבא נקשר דווקא למשה, שהוא הגואל הראשון ונותן התורה, שכן תקופתו של ר' עקיבא הייתה רווייה בציפיות לגאולה. יש לציין כאן גם את היותו של משה אדון הנביאים, כאשר במשולש המנהיגותי המאוחר יותר תופס, לדעתי, ר' עקיבא מקום זה, וזאת בהתחשב בשינויים שהתחוללו בתפיסת הנבואה, עד שהגיעו לשלב שבו קבעו חכמים, כי מיום שחרב בית-המקדש פסקה נבואה מישראל. נקודה זו תידון בהרחבה בפרק העוסק בהשוואה שבין ר' עקיבא למשה. לצדו של משה אנחנו מוצאים את אהרון הכהן, ובשלב שהדבר מתבקש - את יהושע בן נון. לצדו של ר' עקיבא נמצא את בר-כוכבא ואת אלעזר הכהן, שיש המזהים אותו עם אלעזר המודעי.

בתקופה זו עולה מעמדו של החכם, שכמו הנביא - אינו יורש את מעמדו, ושליחותו נקבעת על-פי אישיותו בלבד. לעומתו המלך והכהן יורשים את תפקידם ואת מעמדם. כך שאין בהקבלה שאני עורכת בין מוסד הנבואה לבין ר' עקיבא משום ניסיון לפרש את הסיפורים עליו כאילו מעצבי דמותו תפסו אותו כנביא, אלא שהראו את מקומו בצוות המנהיגותי כממלא פונקציות, שבימים קדומים יותר מילאו הנביאים.

²⁴ G . S. Alexandrov, 'The Role of 'Aqiba in the Bar-Kokhba Rebellion', in: Revue des Etudes Juives 132 (1973), pp. 65-77 .

נראה לי, כי בהעמדה כזו של ר' עקיבא יש גם מן הרצון לקבוע ביתר חדות את הבחנה שבין היהדות לבין הנצרות: יש כאן שאיפה חזקה ביותר לגאולה, המצפה למשיח, בשונה מן הנצרות. ונראה לי בהקשר זה, כי אין זה מקרה למצוא את השם 'יוסף' כשהוא שם אביו של ישו, זה של אביו של ר' עקיבא וכן את המושג 'משיח בן-יוסף', שאינו תוצר של תקופה זו, אלא של תקופה מוקדמת גם הוא.²⁵

שלושת המנהיגים של דור זה מתו מוות לא טבעי, ואליהם במיוחד. השבר שנגרם בגלל התרחקות הגאולה ומותם של שלושת המנהיגים, חברי הצוות, הוליד את העיסוק הרב בסיפור מותו של ר' עקיבא. אפשר שתרמה לכך גם העובדה שהוא היה האחרון מביניהם שנותר בחיים, לאחר שאלעזר המודעי מת ראשון, ואחריו בר-כוכבא. כך שלאחר שנאשו משניים אלה תלו בו את התקוות לגאולה. אולי נבעה ההתייחסות המיוחדת אליו גם משום שהאריך ימים, וכאילו שידר בכך את עמידתו בפני הזמן החולף. אך משגם הציפיות ממנהיגותו לא התמלאו, גדלה האכזבה ביותר, וסיפור מותו היווה מקור לחזרה אליו בעיתות מצוקה.

מותו של ר' עקיבא מתואר במונחים המתקשרים אל סיפור העקידה, ובוודאי ראו המספרים את מותו כעקידה, ואת עקידתו זו כהתגבשות וסמל של עקידת החברה כולה, על כל הפרטים המרכיבים אותה. למשה התנכלו בשעת הולדתו, כאשר סיפורו מייצג את הקורה לחברה כולה, בעוד שלגבי ר' עקיבא מדובר במוותו. גם כאן יש סמליות: מתנכלים לגואל הראשון בשעת הולדתו והוא מתגבר על-כך, לעומת ר' עקיבא שאינו מצליח לגאול בגלל התנכלויות המביאות למותו. וכפי שנאמר לעיל, עם כשלון מרד בר-כוכבא ומותו של ר' עקיבא - הניסיונות להביא את הגאולה באמצעים ארציים, צבאיים ופוליטיים מעטים וחסרי כוח, עד להתעוררותה של התנועה הציונית. הדבר בולט במיוחד בהשוואה לתקופה שבין המרד הגדול וחורבן הבית לבין מרד בר-כוכבא, שהייתה משופעת במרידות ובהתקוממויות של ישראל. לעתים היו אלו מצומצמות ולעתים נרחבות, לעתים בארץ-ישראל ולעתים בתפוצות, אך לאורך כל התקופה הזו, ולמרות כל הכישלונות, חזרו והתקוממו. לאחר מותו של ר' עקיבא - תופעה זו נעלמה, ואלה שסיפרו על-כך עשו זאת כבר מתוך פרספקטיבה הרואה ויודעת את אחרית הדברים ואת השלכותיהם.

התבנית הביוגרפית-האוניברסלית של הגיבור משמשת כלי מרכזי שבאמצעותו אבחן שלבים בתולדות חייו של ר' עקיבא, עד כמה שהם מצויים בתלמודים ובמדרשים, וכן ביצירות שהתפתחו מן המקורות הקדומים הללו, ועד כמה שהם נוגעים לנושא הנדון במחקר זה. אני

²⁵ על משיח בן-יוסף וגלגוליו במקורות ובמחקר כתבו חוקרים כגון: יוסף היינמן, אגדות

ותולדותיהן, ירושלים, 1974, עמ' 141-131.

מבקשת לבחון כאן עד כמה אפשר לצרף אותן למסכת חיים מגובשת על-פי הדגם המוכר, וכן לתאר ולהסביר סטיות מדגם זה. לשם כך יהיה עלי להתייחס אל המחקרים העוסקים לא רק בתבנית הביוגרפית של חיי הגיבור, אלא גם במאפיינים של דמות הקדוש. אתיחס בשלב זה של המחקר אל הצעותיהם של ד. נוי²⁶ ושל ת. אלכסנדר²⁷, המציעים דגם לחיי הגיבור, כאשר הגיבור הוא חכם יהודי. דגם זה שונה בחלקו מן הדגם האוניברסלי, ונובע מן השוני שבין התרבויות שבהן צמחו הסיפורים. גם דגמים אלה אינם תואמים במלואם את הסיפורים על ר' עקיבא, וכאן יהיה עלי לתאר את הסטייה, ולמצוא לה הסבר.

על מוצאו, הולדתו, ילדותו והתבגרותו כמעט שאין לנו פרטים. ריבוי הפרטים הולך וגדל בד בבד עם התקדמותו בלימוד התורה וכיבוש מעמדו כחכם. כאן נמצא את הסיפורים על לימודיו, על נישואיו ועל ההכרה בה זכה בעולמם של החכמים, כעמוד תווך וכמנהיג. את כל אלה לא נמצא, למשל, בזכרונות ובפיוטים מימי מסעי הצלב, ולעומת זאת נמצא בהם איזכרים ברורים לתיאור מותו על קידוש השם, כשקריאת 'שמע' בפיו. תופעה דומה באותו כיוון נמצא בהתייחסויות אליו מימי השואה. לעומת זאת נמצא פרטים ביוגרפיים אלה בקבצים של אגדות, כאשר הצד הדידקטי עולה מהם בברור.

יצירות המתייחסות אל מכלול אישיותו, על רבגוניותה ועל התפתחותה, מצויות בתקופה החדשה בצורת קיבוץ המסורות עליו תוך שינויי נוסח בהתאם לכותב ולמטרותיו, ואחר-כך במחזות וברומנים. כאן מדגישים הכותבים-המעבדים את הפן הרצוי להם באישיותו, ושוב - בהתאם למטרות כתיבתם, המוצהרות והמובלעות כאחת.

בשירים ובסיפורים שבעל-פה מובן שהיריעה מצומצמת הרבה יותר, ושוב - בדרך כלל מסופר אותו פן הרצוי לכותב או למספר.

התייחסות אחרת קיימת במקראות ובספרי הלימוד, המביאים לעתים את המקורות הקדומים כפי שהם, כאשר הם משובצים באותה יחדות לימוד המתאימה לאותו נושא: סיפור מותו והקשר למרד בר-כוכבא משובצים בפרק העוסק בלי"ג בעומר, וסיפור לימודיו, והנישואין לבתו של בן כלבא שבוע - בפרק העוסק בלימוד ובחשיבותו. אירגון זה של הסיפורים בעצם מחזיר אותם לאירגונם הקדום במקורות התלמודיים והמדרשיים, שם אין הם, כזכור, מסודרים על-פי

²⁶ 'ר' שלם שבזי באגדת העם של יהודי תימן', בתוך: י. רצהבי (עורך), תל-אביב תשכ"ז.

²⁷ "קדוש" ו"חכם" - האר"י והרמב"ם בסיפורי-עם', מחקרי ירושלים בספרות עברית י"ג, תשנ"ב.

סדר כרונולוגי של חיי הגיבור ואף לא במקובץ בסדר אחר, אלא מפוזרים בהתאם להקשרם לנושאים שבהם מטפל אותו מקור.

כמו-כן אבדוק כיצד כל אלה חוזרים ומופיעים בתקופות שונות ובחוגים חברתיים שונים, והאם ניתן להסביר הופעה או אי-הופעה של שלבים אלה ואחרים מתוך הדגם באותן תקופות. גם בהקשר זה ישנן נקודות מגע עם דמותו של משה.

ישנן מסורות המזכירות את ר' עקיבא יחד עם משה, במסורות אחרות ישנן נקודות מגע אחדות בין האופן שבו מצטיירת בתרבות היהודית דמותו של משה, לבין האופן שמצטיירת דמותו של ר' עקיבא. לכאורה אין להשתומם על-כך, שהרי גם דמותו של משה קיבלה את עיצובה באותם כלים כפי שקיבלה דמותו של ר' עקיבא, על-פי התבנית הידועה של דמות הגיבור. יתר-על-כן, משה אף מופיע כאחת הדוגמאות שמביא ראגלן,²⁸ כדי לאושש את הדגם שהוא מציע. מן הראוי להזכיר כאן שוב את מסתו של אחד-העם 'משה', בה הוא מראה את מרכזיותה של הדמות בתרבות של עם-ישראל לדורותיו, באופן שבו העם עיצב אותה לעצמו, בין אם המסופר עליו במקרא הוא 'היסטוריה' ובין אם הוא 'ארכיאולוגיה'. שכן נקודה אחרונה זו כלל אינה בעלת חשיבות לגבי מידת ההשפעה של הדמות, לדעתו.

עם זאת יש לנקודות מגע אלו חשיבות למסקנות לגבי האופן שנקבעה דמותו של ר' עקיבא לדורות, ולכן יוקדש לכך דיון מיוחד. גם אליהו הנביא נזכר בהקשרים שונים בסיפורים על ר' עקיבא, ובוודאי הזכרה כזו נושאת בתוכה משמעות חשובה לגבי עיצוב דמותו של ר' עקיבא במסורת היהודית, ולקשר שלה לגאולתו של עם-ישראל.

קיימת נקודה נוספת המצריכה דיון: המקורות המשמשים בסיס למחקר זה, כאמור, הם אגדות ביוגרפיות-היסטוריות, שתנתחנה לאור התיאוריות המרכזיות של התבנית האוניברסלית של דמות הגיבור. לעומת זאת, התבנית האוניברסלית מתבססת על דוגמאות של דמויות הנתפסות על-ידי חוקרי התבנית כגיבורי מיתוסים ומעשיות, ויעידו על-כך שמות מחקריהם.

למרות זאת, בדוגמאות שהם מביאים ישנם שמות של גיבורים הידועים לנו כדמויות מתוך מיתוסים בצד דמויות היסטוריות ודמויות של קדושים, ללא הבחנה ביניהם. הניידות של דמויות כאלה מתרבות לתרבות קלה יחסית, שכן למעשייה אין כמעט סממנים הקושרים אותה לזמן, למקום ולדמות, מה שיש באגדה, ומה שדומיננטי יותר באגדה ההיסטורית-ביוגרפית. הממצא מראה כי גם דמויות היסטוריות 'נצבעות' ונערכות על-פי הדגם האופייני למיתוס דווקא,

²⁸ The Hero, London 1936.

ומה שעולה מכך הוא היחס שמייחסים 'צובעי' הדמות אל הדמות שהם מספרים עליה: אם הם 'צובעים' אותה כמיתית - סימן שהיא נתפסת אצלם כמיתית.

שאלה נוספת היכולה לעלות כאן היא, עד כמה ניזונו היוצרים המאוחרים גם מיוצרים שקדמו להם, אך אינם הקדומים ביותר. כלומר, עד כמה ניתן למצוא ביצירות המאוחרות גם את עקבותיהם של הזכרונות והפיוטים של יוצרים מימי-הביניים, וכן תוצאות של מחקרים היסטוריים וארכיאולוגיים שנערכו בתקופות החדשות.

השאלה הראשונה שאציב נוגעת לעצם ה'היסטוריות' של המסורות הללו, שזו שאלה מרכזית לעניינו של המחקר שלפנינו. כאן היא תתמקד בדיווחים על מותו של ר' עקיבא, ובמידת ה'היסטוריות' של פרטים שונים הנמצאים במסורות הקדומות ביותר העומדות לרשותנו בנושא זה. בעניין זה ישנן שתי גישות עיקריות: האחת מקבלת את המסורות כמשקפות את המציאות שמסופרת בהן, והשנייה כמשקפת את עולמם של אלה שסיפרו אותן. מכל מקום, יהיה צורך לבחון את יחסי הגומלין שבין ספרות להיסטוריה גם מבחינה תיאורטית וגם ביישומם לגבי המסורות על מותו של ר' עקיבא.

המחקרים ההיסטוריים שנכתבו לאחר שנערכו החפירות הארכיאולוגיות במדבר יהודה, ובעקבותיהם המחקרים על מרד בר-כוכבא, מתייחסים בספקנות כלפי ראיית המסורות המשוקעות בתלמודים ובמדרשים כעובדות היסטוריות, או כמינוחו של אחד-העם - אמיתות 'ארכיאולוגיות'. ואם 'אמת ארכיאולוגית' אין כאן, איזו אמת מעלים הסיפורים?

זאת ועוד: את סיפור מותו של ר' עקיבא בוודאי לא הוא יכול היה לספר. סיפר אותו מי מאלה שראו את עצמם ממשיכי דרכו, מפתחי תורתו. האם היה זה אחד מתלמידיו, שהיו לידו באותה שעה, ניהלו אתו את השיחה האחרונה, ובדרך זו למדו מפיו בפעם האחרונה עוד לקח, עוד דרגה של התפתחות בתורתו? ושמה היה זה? צופה שאיננו משמש גם אחד הגיבורים של ההתרחשות המתוארת? בוודאי עולות שאלות אלו כאשר ממשיכים ומוסרים ומעבדים סיפורים אלה גם בדורות מאוחרים יותר. מכל מקום, הסיפורים מציגים 'קולות' נוספים על אלה המיוצגים בו באופן 'רשמי'. גם 'קולות' מובלעים אלה ראויים לבדיקה מבחינת עמדתם כלפי המסופר.

התייחסתי אל הסיפורים תוך ניסיון להבינם על רקע זמנם, בידיעה ברורה שאין כל אפשרות לשחזר את כוונותיו המלאות של יוצר הסיפור או של המעביר אותו תוך יצירתו מחדש. כמו-כן אני לוקחת בחשבון, כי מה שמצוי בידינו איננו בהכרח הסיפור הראשוני ה'מקורי', בוודאי לא בהקשרו הראשוני, ואין לדעת כמה גילגולים עבר עד שהשתבץ במקומו ובהקשרו שבכתב, ועד כמה שמרו גילגולים אלו על ההבנה ה'נכונה' שלו, והאם בכלל אפשרית הבנה 'נכונה' של יצירה.

אצטט כאן מדבריו של המלחין היהודי מגרוזיה, הפרופ' יוסף ברדנובשווילי, בתוכנית רדיו ששודרה בקול ישראל ביום 13.9.1997: 'לפעמים אני כותב יצירה, ואנשים ששומעים אותה מבינים אותה לא במאה אחוז של מה שאני חשבת. אבל ישנם אנשים ששומעים את היצירה ומבינים אותה במאה וחמישים אחוז'.

היצירה, לאחר שיצאה מרשותו של יוצרה, מקבלת חיים משל עצמה. הקורא-הפרשן קורא אותה בדרך ההבנה שלו, ויכול למצוא בה רבדי משמעויות גם מעבר לאלה שעליהם חשב היוצר עצמו. יתר-על-כן, במהלך גילגוליה קיבלה היצירה משמעויות נוספות, שיוצרה כלל לא יכול היה להעלותן בדעתו, בעוד הן נגישות לפרשן. בוודאי יכולות להיות ביצירה גם משמעויות שהיוצר רק בתת-מודע שלו יכול היה להפיקן, מכל מקום, קשה לומר עליהן שהן תוצר מודע שלו, שילהן התכוון'.

האירוע ההיסטורי המרכזי בתקופתו של ר' עקיבא היה מרד בר-כוכבא. מותו של ר' עקיבא בהקשר למרד וכן השאלה של מידת מעורבותו במרד זה קשורים גם לתפישת מהותו של המשיח ואופיו, כפי שהדברים עולים מתוך אמירות המיוחסות לר' עקיבא והמופיעות במקורות כציטוטים מפיו. מסיבה זו בחרתי לפתוח בפרק העוסק בסיפור מותו של ר' עקיבא בבחינת נקודת הראות של המחקר ההיסטורי, ומצב המחקר בנושא זה כפי שהוא היום.

סדר חלקיו של מחקר זה יהיה כרונולוגי מבחינת המקורות שבהם אדון, במשולב עם התייחסות לתיאוריות הדרושות לאותם הקשרים. החלק הראשון ידון כאמור, בנקודת הראות של המחקר ההיסטורי. החלק השני יעסוק במקורות הקדומים ובהתייחסות אליהם. בחלק השלישי אבחן כיצד מתגלגלים מקורות אלה ביצירותיהם של יהודים בימי-הביניים, וברביעי - בעת החדשה, תוך התייחסות מיוחדת לשילוב סיפור מותו של ר' עקיבא במערכת החינוך. אופיים השונה של המקורות שעמדו לרשותי לגבי התקופות השונות תרם גם למבנה המחקר.²⁹

חלק ראשון

האגדה כמקור היסטורי

²⁹ הערה טכנית: עבודה זו נדפסה בתמלילן WORD 6 וצורתה עוצבה במגבלות תמלילן זה, כולל מיקומן של הערות השוליים, מבנה העמודים וכדומה.

המקורות הקדומים ביותר קושרים את תקופת חייו האחרונה של ר' עקיבא אל רקע היסטורי ברור ומוגדר - ימי הגזירות של הדריינוס, מרד בר-כוכבא (132-135 לסה"נ) ונפילת ביתר. עם זאת, אין הסכמה בין החוקרים לגבי מידת מעורבותו של ר' עקיבא עצמו במרד, ועד כמה כרוך מותו בכישלון המרד, אם אכן נכשל, שכן, גם בעניין זה ישנן דעות שונות.

הדעות נעות בין אלה המסיקים כי ר' עקיבא היה בין יוזמי המרד, ופעל נמרצות בגיוס אנשים ומשאבים למענו, ואף נסע לתפוצות ישראל ברחבי האימפריה הרומית לשם כך, לבין הרואים את כל מעורבותו בכך שלא נכנע לגזירות הדריינוס וראה בבר-כוכבא את המשיח, משהכיר בכוחו הפיזי המופלא של בר-כוכבא.

בדברים שלהלן אתייחס אל מחקרים שעניינם הרקע ההיסטורי של מרד בר-כוכבא ושל מקומו של ר' עקיבא במרד זה, בבחינת מצב המחקר בנושא זה, וכיצד משפיעות השקפותיהם של החוקרים על עמדתם ושיפוטם את נשוא מחקרם. לכאן ייכנס גם הדיון בשאלה עד כמה המקורות התלמודיים והמדרשיים שעליהם מסתמכים אותם חוקרים משקפים 'היסטוריה', ועד כמה הם יצירות ספרותיות, המשקפות את ההשפעה שהייתה לאותם אירועים היסטוריים על מספרי הסיפורים ועל קהל היעד שלהם.

1. ר' עקיבא כאידיאולוג של מרד בר-כוכבא - האמנם?

אלכסנדרוב מונה חוקרים ומחקרים מרכזיים העוסקים במרד בר-כוכבא, המקבלים כמובן מאליו את ר' עקיבא כאידיאולוג ונותן ההשראה של המרד, שאף מצא את מותו בגלל פעילותו בו, בלא שיבדקו את הנחתם המוקדמת הזו.³⁰ כמו-כן הוא מציין, כי גם בערכים אנציקלופדיים ובטקסטים המיועדים לתלמידים בבתי-הספר נמצא אותה העמדה של אירועי התקופה הנדונה, בלא כל הרהור או ערעור על אמיתותה.

תמונה זו של מצב המחקר קיימת למרות העובדה שיהודים שכתבו את סדר הדורות בימי-הביניים, למשל, אינם קושרים כלל את ר' עקיבא אל המרד, ויחיאל היילפרין בספרו סדר הדורות אף חולק על דעת הרמב"ם, שראה בר' עקיבא את נושא כליו של בר-כוכבא, בטענה כי אין

³⁰ G. S. Aleksandrov, The Role of Aqiba in the Bar-Kokhba Rebellion, in: Revue des Etudes Juives 132 (1973), pp. 65-77.

לכך כל ביסוס במקורות.³¹

החוקרים הקושרים את ר' עקיבא ישירות למרד מתבססים בעצם על מקור יחיד, בירושלמי, תעניות ד', ח', שבו נמסר כי ר' עקיבא טען למשיחיותו של בר-כוכבא³²:

תני ר' שמעון בן יוחי: עקיבה רבי היה דורש 'דרך כוכב מיעקב', דרך כוזבא מיעקב. רבי עקיבה כד הוה חמי בר כוזבא הוה אומר דין הוא מלכא משיחא. א"ל ר' יוחנן בן תורתא, עקיבה יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבוא.

הדברים מובאים משמו של ר' שמעון בן-יוחאי, תלמידו הישיר של ר' עקיבא, הידוע בשאיפותיו לפרוק את עולה של רומי מעל ישראל, ובמקור ארץ-ישראלי.

האגדות האחרות עליהן מתבססים החוקרים מספרות על תקופת מאסרו ועל מותו, אין בהן דבר על פעילותו בעניין המרד.

התלמוד הבבלי מביא גם הוא מסורת יחידאית לגבי משיחיותו של בר-כוכבא, אך בלא להזכיר כלל את ר' עקיבא בהקשר זה. בסנהדרין צ"ג ע"ב מסופר:

רבא אמר: דמורח ודאין דכתיב 'ולא למראה עיניו ישפוט' ישפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ'. בר כוזבא מלך תרתין שנין ופלגא, אמר להו לרבנן: אנא משיח. אמרו ליה: במשיח כתיב דמורח ודאין, נחזי אנן אי מורח ודאין, כיון דחזיוהו דלא מורח ודאין - קטלוהו.

חשוב לענייננו האופן שבו מציג הרמב"ם את חלקו של ר' עקיבא במרד בר-כוכבא. הוא רואה זאת דרך האספקלריה של תפיסת מהותם של המשיח והגאולה, תוך שהוא מעדיף את המסורת הארץ-ישראלית, כפי שהיא מתבטאת בתלמוד הירושלמי:

ואל יעלה בדעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים... שהרי ר' עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעוונות. כיוון שנהרג נודע בהם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת (משנה תורה, ספר שופטים, הלכות מלכים י"א ג').

הרמב"ם מציג כאן עמדה, לפיה ניתן לדעת אם אדם הוא המשיח רק לאחר שנודעות תוצאות פעילותו, ולא לפני-כן, ובוודאי אין לקשור אליו תכונות על-טבעיות. וזאת, כמובן, בניגוד

³¹ י. הילפרין, סדר הדורות, ורשה 1878, עמ' I: 159.

³² וכן במקבילה באיכה רבה ד' ה', מהדורת בובר עמ' 101.

להשקפה המובעת בסנהדרין צ"ג ע"ב.

מכל מקום, נראה כי כלפי תכונותיו הפיסיות מתכוון ר' שמעון בר יוחאי, במסרו את הדרשה הקשורה במשיחיותו של בר-כוכבא, שדרש ר' עקיבא כאשר ראה את בר-כוכבא. מתוך כך עולה, כי לפי השקפת ר' עקיבא, התכונה העיקרית הנדרשת ממנהיג כזה היא יכולתו הצבאית. המשיח צומח ופועל במסגרת המציאות ההיסטורית, לפי השקפתו, ולא במסגרת אסכטולוגית. לא נדרשו ממנו לא ייחוס אבות ולא תכונות על-אנושיות, ושוב - בניגוד לנאמר בסנהדרין, וכפי שהבין זאת בדורו גם הרמב"ם.

מדברי הרמב"ם מתברר כי הוא רואה את ר' עקיבא כנוטל חלק פעיל במרד, אם-כי לא ברור בהקשר זה מה היה תפקידו של ר' עקיבא בפועל, על-פי הביטוי 'נושא כליו' של בר-כוכבא. מכל מקום נראה, כי לא הרי מובנו בדברי הרמב"ם כפי שהם בקטע המצוטט כאן כהרי האופן שביטוי זה מתפרש מן המקורות המקראיים, כגון בשמואל א' ל"א 4-7, במיוחד אם נזכור את גילו של ר' עקיבא באותם ימים, גם אם לא נקבל כי מצא את מותו כשהיה בן מאה ועשרים שנה. אני מעלה כאן את האפשרות כי היה לרמב"ם מקור כלשהו שאינו נמצא בידינו, ועל-פיו קשר את ר' עקיבא אל המרד, והמאוחרים יותר השלימו בעזרת המשמעות המקראית של המושג 'נושא כלים' כי אכן השתתף ר' עקיבא במרד השתתפות פעילה. בדיקה של המקורות העומדים כרגע לרשותנו מעלה, כי אין הם מאשרים ואין הם מכחישים כל השתתפות פעילה של ר' עקיבא במרד בר-כוכבא. ומכאן גם שקשה לראות את מותו כקשור להיותו משתתף במרד זה באופן פעיל. אגדות אלו, כמו-גם האחרות המפוזרות בתלמודים ובמדרשים, שימשו מאז ומתמיד בסיס להבנת התקופה, אירועיה והדמויות המרכזיות שבה. ההתייחסות אליהן הייתה כאל מקורות מהימנים, שמהם ניתן לשאוב ידיעות על התקופה, משום שהן בוודאי 'אמת'. ומי שכפר ב'אמת' זו כפר ממילא גם ב'אמיתותם' של הכתובים בשל השקפות, שאינן נובעות מבדיקה מדעית של מהימנותם.

גם כאשר החלו לנתח כתובים הנמסרים במסורות שהתקדשו בתרבויות שונות בכלי ניתוח שאינם מסורתיים, התקבלה מעין חלוקה, כי מה ששייך 'לנו' הריהו 'אמת', ויש לקבל את הכתוב כפי שהוא, בעוד מה ששייך לתרבויות אחרות יכול להימדד בכלים של מחקר הספרות, הפולקלור או האנתרופולוגיה. במה שנוגע להשקפה היהודית, ההשקפה הייתה, כמובן, שחכמי

ישראל לא יביעו דברים שאינם אמת.³³

השוואת גרסאות של מסורות על אותם אנשים ואירועים בהקשריהם השונים הביאה לשינוי בגישה זו. כיום ניתן למצוא בצד החוקרים, הרואים את העובדות המופיעות במקורות כעובדות היסטוריות לכל דבר, את אלה הרואים בהן מסורות ספרותיות, אשר עיקר ההיסטוריות שבהן היא זו המעידה על יוצריהן בבחינת 'היוצר - בצלמו יוצר'.³⁴

כאשר מדובר בניתוח האגדות בכלים פולקלוריסטיים ואנתרופולוגיים הדיכוטומיה חריפה עוד יותר, שכן, לשני ענפי מחקר אלה מתלווה לא אחת גם כיום, בחוגים מסויימים, הקונוטציה של תרבות נמוכה, שנושאה שרויים בדרגת התפתחות ירודה יחסית לעולם הנאור, שאליו משתייך החוקר.

עם השתכללותם של מדעי הפולקלור והאנתרופולוגיה, ועם הפתיחות ההולכת ומתרחבת באשר לאופני ראייה חדשים כלפי הערכים העתיקים והמסורתיים, הולכת ומתרחבת ההבנה, כי מדעים אלה לא רק שאינם 'מחללים' או פוגעים בערכים המסורתיים, אלא שהם מאפשרים לראות ערכים אלה מנקודות ראות נוספות, המעשירות את התפיסה המסורתית ומוסיפות עליה.

2. מהו מקור היסטורי

הגישה הנקוטה אצל חוקרים חדשים אינה מסווגת מלכתחילה את המקורות השונים לפי הקריטריון של 'מקורות היסטוריים' לעומת 'מקורות ספרותיים'. על-פי גישה זו, כל מקור, ולו גם זה הנחשב 'היסטורי', הוא קודם כל סיפור, ויש להתייחס אל כל מרכיביו וכן אל המכלול, ועד כמה שניתן - גם אל הקשריו השונים. דווקא הבנה של המבנה הספרותי ושל המשמעות הפואטית של המקור העומד לרשותנו יכולה לשפוך אור על אירועים או תהליכים היסטוריים, אם-כי לא על אלה של גיבורי הסיפור, אלא על אלה של מספריו.³⁵ שכן, גם אם חלק של המסופר איננו 'אמת',

³³ עוסקים בכך בהרחבה ע. מאיר, סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, תל-אביב 1993; ג. חזן-

רוקם, רקמת חיים, תל-אביב תשנ"ז; A. Dundes, 'The Hero Pattern and the Life of

Jesus', *Interpreting Folklore*, Bloomington and London 1980, pp. 223-262;

H. Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism*, Indiana University Press 1990.

³⁴ כגון הנזכרים לעיל, בהערה 4.

³⁵ ש. צפתמן, בין אשכנז לספרד, לתולדות הסיפור היהודי בימי-הביניים, ירושלים תשנ"ג, עמ'

הרי שהסיפור עצמו הוא יישות ודאית, וככזה יש לחקור אותו. יתר-על-כן, גם הדברים שכותב ההיסטוריון עצמו יכולים לשמש מקור בפני עצמו, הניתן לחקירה ככל מקור אחר.

הבנה זו של הדברים הכתובים הביאה לידי טישטוש הגבול שבין טקסטים 'היסטוריים' לבין אלה ה'ספרותיים', ובאשר לעניינו של המחקר שלפנינו - מאפשרת גישה זו את בדיקתן של האגדות והמדרשים גם בקנה מידה היסטורי וגם בזה הספרותי. מכל מקום, לנקודת הראות של הכותב ישנה חשיבות מרכזית בעיצוב הטקסט שיתקבל תחת קולמוסו. וכך חקירת המקור איננה מצטמצמת בדמויות וברקע המתוארים באותו מקור, אלא מבקשת לחשוף גם את המסתתר מאחוריו ואת ההקשר התרבותי שבתוכו נוצר מקור זה והתקבל.

רבים הם המקורות המדווחים בגוף ראשון, כאשר המספר מעיד על עצמו כי היה עד לאירוע אותו הוא מתאר. כאלה הם אירועים סיפוריים, בהם פונים אל מי שהיה מקורב לגיבור - משרתו, תלמידו וכיוצא באלה - ומבקשים ממנו לספר מעלילותיו. אלא שבדרך כלל מסופרים הסיפורים הללו לאחר מותו של הגיבור, ובפער הזמן שבין התרחשות האירועים עצמם לבין סיפורם, ויהיה פער זה ממושך יותר או ממושך פחות, חל בו תהליך ההתגבשות של הסיפורים, ולתיאורים נכנסים כבר הגורמים שעיצבו את הדמות.

כאשר באים לשחזר היסטוריה, עומדים בפני ההיסטוריון קשיים מהותיים. בספרו העוסק בהיסטוריה הנמסרת בעל-פה בחברה ללא כתב מציין ונסינה, כי לצורך מטרה מסויימת יכול האינפורמנט לסלף בכוונה נקודה זו או אחרת במסורת בשעה שהוא מעביר אותה לנמענים המקשיבים לו. לעתים ישנה האינפורמנט ערכים שונים, כך שאותם ערכים החשובים לחברה שאליה הוא משתייך יעברו אידיאליזציה. לעומת זאת הוא ינמיך אותם ערכים ששוב אינם ראויים בעיני החברה, והיא מבקשת להמעט בחשיבותם.³⁶

כן יש לקחת בחשבון, כי כל מסמך מן העבר, לא רק שהוא משקף רק חלק מן המציאות שהייתה, ואינו מצייר תמונה רחבה, בוודאי לא שלמה, אלא שהוא גם תוצר של מקור שהוא בעל צורת ראייה מיוחדת משלו על המציאות שהוא מייצג, וכך גם יתאר מציאות זו.³⁷ יתר-על-כן, מראש העדות אינה מלאה, גם בגלל הברירה שעורך המוסר הראשון בין פרטי האינפורמציה השונים העומדים לפניו.

³⁶ J. Vansina, Oral Tradition, A Study in Historical Methology, Chicago 1965, p. 111.

³⁷ ונסינה, שם, עמ' 140.

גם לתיפקוד ולמטרה שלשמה נאספת האינפורמציה ונמסרת יש השפעה מכרעת על בחירת פרטים שאכן ייאספו ויועברו הלאה. בוודאי לתפיסות חברתיות ותרבותיות ישנה השפעה על ברירת החומרים מן המציאות וכן על האופן שבו יוצגו. יש לקחת כאן בחשבון גם עיוותים של הפרספקטיבה ההיסטורית והכרונולוגית. כל אלה יכולים להיות תהליכים מודעים ושאינם מודעים כאחד. אם האינפורמציה נמסרת מילולית, ישנה חשיבות גם ליחס האינטימי שבין המוסר לבין עדותו, מה שיקבע את ניסוח העדות. כן יש לצפות במקרים כאלה לווריאנטים שנוצרים כאשר ישנם מספר מוסרים, וגם כאשר אותו אינפורמנט מעביר את מסריו בהקשרים שונים.³⁸

לאחר שהחומר הגיע אל ההיסטוריון, יש לזכור כי גם ההיסטוריון עצמו הוא אדם, וככזה הוא בעל דעות ויכולת שיפוט המיוחדים לו, ובהתאם למטען התרבותי והאישי שלו. מה שיביא ההיסטוריון לקוראיו יהיה שיפוטו האישי, פרשנותו האישית את המאורעות. יתר-על-כן, האינפורמציה שהוא מקבל הרי היא לעולם חלקית ביותר, כך שגם לפרט שכביכול ניתנת לגביו אינפורמציה, עדיין רב החסר על היתר. וכך קביעתו של ההיסטוריון לעולם תישאר בגדר פרשנות אפשרית, ולא קביעה מוחלטת. מכל מקום, בדברים אלה אין הבדל בין היסטוריון המסתמך על עדויות שבעל-פה לבין היסטוריונים הנעזרים במקורות אחרים.³⁹

עקרונות אלה כוחם יפה לא רק לחברה חסרת כתב, אלא גם לחברה שבה ישנו תיעוד בכתב. שכן, לעולם לא ניתן יהיה להקיף את כל האינפורמציה האפשרית לאיסוף, ובוודאי אין לנתק את אישיותו ואת הרקע של מי שמתעד אינפורמציה כל שהיא מן התוצאה של ברירתם של אותם חומרי מציאות.

נראה לי, כי יש להביא בחשבון תהליך זה גם כאשר אנחנו מסתמכים על דבריו של ר' שמעון בן-יוחאי בירושלמי, אשר הובאו לעיל. כך שאף כי נראה על-פניו כי מקור מסוג זה הוא מקור 'היסטורי', 'אמיתי', מפי תלמידו הישיר של ר' עקיבא, אין להימנע מן הקביעה כי הספיק לעבור 'צביעה' כל שהיא, מה עוד, שבמקרה דגן ידועות לנו השקפותיו של המביא את דברי ר' עקיבא וכן יחסו אל רבו.

יתר-על-כן, כאשר המספר מקורב אל גיבור סיפורו, הרי עצם היותו מקורב בוודאי אינה פוסלת את האפשרות ש'יצבע' את הדמות בהתאם לנקודת הראות שלו, וכן בהתאם לאופן שהוא רוצה שיזכרו את הגיבור.

גם במקרה כזה מן הראוי לבחון, האם 'צביעתה' של הדמות התרחשה על-פי מערכת

³⁸ ונסינה, שם, עמ' 108.

³⁹ ונסינה, שם, עמ' 182-186.

כללים המוכרת לנו מן התרבות שבה אנו חיים. מכל מקום, ברור שאין הסיפורים הללו מהווים עדות מהימנה לחיי הגיבור עצמו אלא לדרך שבה עיצבו את דמותו הדורות המאוחרים.⁴⁰

גם כאשר נראה כי הכתובים מנוסחים כמבקשים למסור היסטוריה, הם שבויים בתוך מערכת כללים של הלשון, הספרות, התרבות, ונקודת הראות של המספר משתקפת גם מממד זה של הסיפורים. עובדה זו מחזקת את הגישה המאפשרת להתייחס גם אליהם, כמו-גם אל טקסטים המקובלים עלינו כהיסטוריים לכל דבר, באותה גישה בה אני מתייחסת אל האגדות ואל היצירות הספרותיות שנוצרו בעקבותיהן. שכן, האגדות כפי שהן כרגע בידינו בוודאי מעוצבות בכלים ספרותיים.

באשר לסיפורים על מותו של ר' עקיבא, ישנם כאלה עוד מימי התנאים, משמע, שהחלו להיווצר זמן לא רב לאחר מותו, וניתן אולי לראותם כממוראטיים, ושוב - כגון דבריו של ר' שמעון בר-יוחאי שנזכרו לעיל. מכל מקום, הסיפורים משקפים את האופן שבו הבינו המספרים את משמעותו של האירוע, את הפילוסופיה המקבלת כי לכל אירוע יש מגמה ומשמעות, את הפרשנות שנתנו הם עצמם למציאות שעליה סיפרו. דברים אלה נכונים לא רק לגביהם, שכן, התיאולוגיה היהודית והנוצרית כבר פירשו את המשמעות של התהליך ההיסטורי באימותן של נבואות מסוימות.⁴¹

הקיצוניים שבין מבקרי ההיסטוריונים ועבודתם יכלו אף להגיע למסקנה, כי אף שההיסטוריון מבסס את דבריו על עדויות ממקורות שהוא נשען עליהם, בסופו של דבר מה שעומד מאחוריהם אינם אלא 'הדי הרהוריו שלו. וכיוצא בו קוראיו; הם לא ישמעו אלא את הדי הרהוריהם הם'.⁴² אם להשתמש במושגים שבהם משתמשים היום היסטוריונים - 'כינון' ו'גילוי' - הרי שעד שלא באו אותם היסטוריונים וקשרו את ר' עקיבא לפעילות ממשית במרד ואת סיפור מותו לעונש על השתתפותו זו, לא הייתה זו בגדר עובדה קיימת, לפי גישת ה'כינון'. וכך ה'מכוננים' יאמרו כי היסטוריונים אלה יצרו את העובדה הזו, אמנם על-סמך מקור כתוב, אך המקור עצמו בוודאי אינו מכריז על עובדה זו חד משמעית. אלא שאליבא דהיסטוריונים הנוקטים את שיטת

⁴⁰ ע. יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 87.

⁴¹ י. כץ, 'היסטוריה והיסטוריונים, חדשים כישנים', בתוך: אלפים 12, תל-אביב 1996, עמ' 10.

סקירה ממצה של הזרמים בהיסטוריוגרפיה החדשה וקשריה לספרות - י. מאל, 'הפואטיקה והפוליטיקה של ההיסטוריוגרפיה החדשה - מבוא', בתוך: ר. כהן, י. מאל (עורכים), ספרות והיסטוריה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 9-32.

⁴² כץ, שם, עמ' 30.

הגילוי, יקבלו ייחוס פעילות כזו לר' עקיבא כאל עובדה שהייתה תמיד קיימת, והם רק חשפו אותה.⁴³

3. המקור ההיסטורי והיצירה הספרותית

מנקודת מוצא שונה מגיע ה. ווייט למסקנה, כי קיים קשר הדוק בין ההעללה של ההיסטוריונים לבין זו של הסופרים. בפרק הראשון של ספרו⁴⁴ מראה ווייט, כי גם הטקסטים המוגדרים 'היסטוריים' בנויים על-פי העקרונות של סוגי ההעללה הידועים מן הספרות. כאשר היסטוריון מפרש את האירוע שאותו הוא מתאר כטרגדיה, למשל, הוא יבנה את מהלך העניינים על-פי הדגם של הטרגדיה, גם אם לא בהקפדה יתרה על כל מרכיביה של סוגה זו. מכאן, שלפרשנות האישיית של מספר האירוע כלפי האירוע יש חשיבות ממדרגה ראשונה לגבי האופן שאירוע זה יתואר, וממילא כך יצטייר בפני הקורא. ה. ווייט⁴⁵ מציין, כי האירועים כשלעצמם אינם מכתבים את האופן שבו הם יאורגנו, אלא ההיסטוריון הוא שקובע משיקולים של פרשנות ואסתטיקה את המסגרת העלילתית שבה יעצב אירועים אלה.

לאירועים ההיסטוריים עצמם אין כל עיצוב, וכמו-כן אין כל ברירה בין חשובים יותר או חשובים פחות. ההיסטוריון על-פי שיקוליו והעדפותיו הוא זה שיביא להצנעתם או לשעבודם של אירועים אחדים ולהבלטתם של אחרים, וזאת באמצעות איפיון, חזרה על מוטיבים, שינוי בנימה ובנקודת תצפית, איסטרטגיות תיאור חלופיות, וכדומה. הוא גם זה שיקבע את גבולותיו של האירוע, היכן תהיה ראשיתו והיכן סופו. כלומר, באמצעות כל הטכניקות שברגל אנו מצפים למצאן בעיצובה של יצירה ספרותית, וכך היא מתקבלת גם אצל הקוראים.

ברור, כי בפועל אין להפריד בין תוכן הדברים לבין האופן שבו הם מוצגים לפנינו, והדבר נעשה רק לצורך הדיון. ההשפעה המתקבלת על הקורא נוצרת דווקא ממיזוג ושילוב של השניים גם יחד, ובזה כוחו של נרטיב זה.

לעניין נקודת התצפית של הכותב מותח י. כץ במאמרו שזכר לעיל ביקורת על ווייט,

⁴³ א. וינריב, חשיבה היסטורית, תל-אביב תשמ"ז עמ' 335-388.

⁴⁴ Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe, Baltimore and London 1974.

⁴⁵ ה. ווייט, 'הטקסט ההיסטורי כמוצר ספרותי', בתוך: א. וינריב (עורך), חשיבה היסטורית ב, קובץ מאמרים בפילוסופיה של היסטוריה, תל-אביב 1985, עמ' 305 - 322.

משום שווייט בוחן את נשואי מחקרו בתחום סגנונם בלבד, בלא להתייחס כלל לממצאיהם של ההיסטוריונים הנדונים. כמו-כן שולל כץ את האפשרות כי היסטוריון יטביע חותם ספרותי אחד על כל ממצאיו, וכי לא יעלה על הדעת שההיסטוריונים בעלי שיעור קומה לא יבחינו בתכונות השונות של האירועים שהם מתארים, ויעצבו את כולם באותו לבוש ספרותי. יתר-על-כן, הוא תוהה, אם אכן אין הבדל בין סופר הממציא את תוכן סיפורו בכוח דמיונו הפורה לבין היסטוריון המרכיב את סיפורו מפרטים שאומתו לו במחקרו. שאם כך הוא הדבר, הרי 'ממילא אין תועלת במחקרו של ההיסטוריון, שכן נבצר ממנו להגיע לקביעת העובדות מחמת המחיצה האפיסטמולוגית המפרידה בין ההווה לעבר'.⁴⁶

גם על מסקנה זו הוא מותח ביקורת נוקבת בטענתו, כי אלה שהגיעו אליה לא הבינו את דברי קאנט שהעלה שאלה זו. לטענתו, העלה קאנט את השאלה לא כדי להטיל ספק בעצם התופעה שאנו יודעים עובדות לגבי העבר, אלא לגבי האופן שהן מגיעות אלינו, והאופן שבו אנחנו מוודאים את מידת אמיתותן. שאלה זו אינה חדשה, והיא מעסיקה את ההיסטוריונים מאז ומקדם.⁴⁷

י. יובל מוצא את הקשר שבין הספרות להיסטוריה גם בשימוש שעושים לאחרונה היסטוריונים במושגים הלקוחים מתחום הספרות. הוא מכיר בחוסר היכולת של ההיסטוריון לשחזר את העבר על כל מורכבותו, 'לכן את ההשתוקקות שלנו לפיסת חיים מלאה לא היסטוריון ימלא אלא דווקא דמיונו היוצר של הסופר'.⁴⁸ מכל מקום, מושגים שהיו נחלתם של העוסקים בספרות, כגון: עלילה, דיסקורס, נרטיב, מיתוס, דימויים ועוד, רווחים כיום בכל תחומי המחקר ההיסטורי.⁴⁹

ברוח זו מוסיף א. וינריב על הקשר שבין עבודת ההיסטוריון לזו של הסופר. הוא מתמודד עם השקפות המבטלות לחלוטין את ערכה של עבודת ההיסטוריון, בטענה שהיא תחבולה רטורית אחת גדולה. לעומתם הוא מציין, כי אף שההיסטוריון אכן משתמש בתחבולות המצויות בבדיון

⁴⁶ י. כץ, שם, שם.

⁴⁷ י. כץ, שם, עמ' 31.

⁴⁸ י. יובל, 'שתיקת ההיסטוריון ודמיון הסופר: ר' אמנון ממגנצא ואסתר-מינה מוורמייזא',

אלפיים 15, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 132.

⁴⁹ י. מאלי, שם עמ' 24.

הספרותי, תפקידו איננו רק לוודא את מהיימנותם של המקורות העומדים לרשותו, אלא גם לארגן אותם בתמונת עבר קוהרנטית - בסדר כרונולוגי, בקישורים סיבתיים וכו'.⁵⁰

תופעה מעניינת היא השימוש שעושים היסטוריונים במונחים המוכרים לנו קודם כל מתחומי הספרות והתיאטרון, כגון: דרמה, טרגדיה, תפאורה, מערכה, חזרה כללית, פרודיה, חיקוי, מילוי תפקיד, 'תסריט אפשרי', 'על הבמה ומאחורי הקלעים' ועוד.⁵¹ ביטויים כאלה מאותתים לקורא כיצד עליו להבין את מהלך האירועים. הם גם מדגישים את ההיבט הטקסי-ריטואלי של החיים ואת הקשר שבין ההיבט הריטואלי להיבט הדרמטי שלהם. הטקס מזרז, מכוון ומעצב תהליכים היסטוריים, הדרמה מצמיחה 'דרמה אמיתית' של החיים.⁵²

בין הדעות הנשמעות בנושא זה מביא וינריב גם את זו :

הנראטיב ההיסטורי מתראה כאילו הוא מתאר או מיצג את העבר, ואת זאת הוא עושה באמצעים שאינם נבדלים מאלה הנקטים בסיפורת... הפרשנות וההערכה טבועות בנראטיב ההיסטורי עד בלי יכולת להבחין בינו לבין העובדות. אף יהא מי שיאמר שכל נראטיב הוא כוחני ומבטא קבוצה חברתית, תרבותית או פוליטית. לכל קבוצה הנראטיב שלה, שבן קבוצה אחרת לא ידע לעולם לספרו.⁵³

מן הדברים שנאמרו עד כאן עולה, כי אם המספר ישלב בנראטיב שלו סממנים מיתיים, הרי שהקוראים יבינו אותו כמיתוס, וארחיב בעניין זה בהמשך, בפרק 'הגדרת הגיבור בהקשר לגיבור המיתי'.

לחוסר היכולת לשחזר את העבר מתייחסת ג. חזן-רוקס בהטעימה, כי בעצם אותן תעודות המשמשות את ההיסטוריון אמנם מוצאן מן העבר ומייצגות אותו, אלא שישום סוג שיח מעין אלה איננו אוצר את העבר הממשי. בשל פערי הזמן בין אותן תעודות לבין ההיסטוריון נדרשת תמיד פעולת פרשנות המתווכת בין סוגי השיח **המייצגים** את העבר לבין כתיבת ההיסטוריה, או במלים אחרות, אין בנמצא חומר היסטורי ב"דרגת אפס" - כמושג שטבע רולן בארת לגבי הכתיבה (הבלתי קיימת) ללא דרגות של טרנספורמציה, מיסוך ותיווך.⁵⁴

⁵⁰ א. וינריב, 'נפילתו ועלייתו של הנראטיב ההיסטורי', זמנים 52, תל-אביב 1995, עמ' 29-20.

⁵¹ א. וינריב, שם, עמ' 24.

⁵² א. וינריב, שם, שם.

⁵³ א. וינריב, שם, עמ' 28.

⁵⁴ ג. חזן-רוקס, שם, עמ' 160. ההדגשה במקור.

4. ההיסטוריות של סיפור מותו של ר' עקיבא

במסורות השונות מנוסח סיפור מותו של ר' עקיבא כמבקש להיראות היסטורי, אך יש להתייחס להיסטוריות זו בהסתייגות רבה. אמנם יש בהם התייחסות למקומות גיאוגרפיים המוכרים לשומעי הסיפורים, ובאופן חלקי גם לנו, בני הדורות המאוחרים, וכן יש בהם שמות אנשים הידועים לנו גם ממקורות חיצוניים לתלמודים ולמדרשים, כגון שליטיה הרומאים של יהודה או בר-כוכבא.

מכל מקום, בוודאי לא נדקדק בדקויות של הסתברות היסטורית בפרטים שונים שאגדה זו או אחרת מציגה בפנינו, ולא נדחה עיסוק באגדה אם עולות ממנה תמיהות באשר למהימנות ההיסטורית של פרטים המצויים בה. מובן, שגישה כזו גורמת לכך שהשאלות הנשאלות בהקשר לאגדות אלו תהיינה שונות מאשר השאלות הנשאלות על-פי הגישה המחפשת באגדות את מה שקרה 'באמת'.

אם אכן היו לפנינו טקסטים המוסרים את הדברים כשלעצמם, אם היה הדבר אפשרי בכלל, הרי שבכל הסיפורים היה צריך להצטייר אותו רקע היסטורי, והיו ניתנים אותם תהליכים ואותם הסברים, שגרמו לאירוע המתואר, אך לא היא. עצם העובדה שאפילו סיפור מותו של ר' עקיבא נמסר בגירסאות שונות יכול להעיד על-כך. ושאלה נוספת העולה מכל הנאמר עד עתה היא, שגם אם לפנינו טקסט שנגדיר אותו כהיסטורי לכל דבר, הרי שהוא יכול לשמש כשלעצמו מקור נוסף לחקר התקופה שבה הוא נוצר, ולא דווקא כחומר להבנת התקופה שאותה חוקר אותו טקסט ועליה הוא מספר. שכן, הספקנות לגבי יכולתו של ההיסטוריון להיות אובייקטיבי מעמידה גם את דבריו שלו כמקור לחקירת תקופה, ובמובנים רבים - את תקופתו שלו, ולא דווקא את התקופה שעליה הוא מספר.

דברים ברוח זו מציינת ש. יפת העוסקת, אמנם, בהיסטוריוגרפיה של ראשית ימי הבית השני, אך הם מתאימים גם לכאן. היא מוצאת, כי גם היסטוריוגרפיה היא במפורש סוגה ספרותית, המוגדרת בשלושה גורמים: העובדות הנמנות, דמות המחבר, שדרך נקודת הראות שלו עובדות אלו נתפסות ומוגשות כרצף, והמתודה והטכניקות הספרותיות, שבאמצעותן הוא מגיש את סיפורו לקורא.⁵⁵

כפי שנאמר לעיל, המסורות השונות קושרות את ר' עקיבא לתקופתו של מרד בר-כוכבא

⁵⁵ S. Japhet, 'History and Literature in The Persian Period: The Restoration of The Temple', Scripta Hierosolymitana 33, Jerusalem 1991, pp. 174-188.

ובחלקן אף למרד עצמו. יתר-על-כן, מסורות אלו מהוות חלק חשוב מן המקורות שמהם מבקשים היסטוריונים לשחזר, עד כמה שהדבר ניתן, את התקופה שבה מדובר.

בדיקה של המסקנות שמעלים לאחרונה היסטוריונים כמ. מור מצביעה על ספיקות גדולים באשר לערכם ההיסטורי של הסיפורים על מותו של ר' עקיבא כמסמכים היכולים לתת תשובות חד-משמעיות לגבי נסיבות מותו, לגבי הגורמים לכך, ולתת תשובה לשאלות מי הוציאו להורג, מי היה לידו בשעת מותו, מתי היה זה, היכן נקבר ובידי מי, ועוד שאלות משאלות שונות.⁵⁶ מור מתמודד בספרו גם עם חוקרים שקדמו לו ועם גישותיהם השונות, תוך שהוא עומד על המניעים שהיו לאותם חוקרים בשעה שאמרו את שאמרו.

אחת הגישות הראשונות שעמן הוא מתמודד היא זו של ש. ייבין. ייבין סבר כי שמו של מנהיג המרד היה שמעון בר כוכבא, וקשר את השם 'כוכבא' למקום שבעמק נטופה, בו חיו לדעתו משפחות מבית דוד. את תמיכתו של ר' עקיבא בשמעון זה תולה ייבין באפשרות כי שמעון היה מצד אביו נצר לבית דוד. מצד אמו היה שמעון, לדעת ייבין, נצר לבית חשמונאי. משום כך, לדעתו, דרש עליו ר' עקיבא את הפסוק 'דרך כוכב מיעקב' (במדבר כד יז), וראה בו את מלך המשיח.⁵⁷ מור מפקפק במסקנות אלו, קודם כל משום שהוא מפקפק במהימנותם של המקורות שעליהם הסתמך ייבין. לדעתו עדיף לקשור את שמעון לחורבת כוזיבה, הנמצאת 8 ק"מ צפונית-מערבית לחברון, מקום ששימש מוקד למרד.⁵⁸ שכן, השם 'כוכבא' הוא שמו המקורי של מנהיג המרד, כפי שעולה מן האיגרות שנמצאו במדבר יהודה, ואשר ייבין, בשעה שכתב את ספרו זה, לא יכול היה לדעת את דבר הימצאותן.

כדאי לציין כאן, כי המסורות הארץ-ישראליות אכן משמרות את שמו המקורי של מנהיג המרד, כך בירושלמי תענית ד', ח', וכן באיכה רבה פרשה ב' (מהדורת בובר ע"מ 101-102), בעוד דווקא הבבלי, הדורש את שמו לגנאי, משתמש בכינוי שהוא תוצאה של המדרש של ר' עקיבא על אותו מנהיג.

מ. מור⁵⁹ ו-פ. שפר⁶⁰ מדגישים את העובדה, כי כל הסברות והתיאוריות בדבר ההכרה

⁵⁶ מ. מור, מרד בר-כוכבא עוצמתו והיקפו, ירושלים 1991, עמ' 222-223.

⁵⁷ ש. ייבין, מלחמת בר-כוכבא, ירושלים 1957, עמ' 63.

⁵⁸ מור, שם עמ' 193.

⁵⁹ מ. מור, שם, עמ' 193.

⁶⁰ פ. שפר, 'ר' עקיבא ומרד בר-כוכבא', בתוך: ר. ניר (עורכת), מרד בר-כוכבא, קובץ מאמרים, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 301-309.

במשיחיותו של בר-כוכבא מבוססות בסופו של דבר על מקור יחידאי, המוסר את דברי ר' עקיבא כשהם מצוטטים בידי ר' שמעון בר יוחאי בירושלמי, תענית ד' ח', ואיכה רבה ב' ד' (מהדורת בובר ע"מ 101). במקור שצוטט לעיל טען ר' עקיבא למשיחיותו של בר-כוכבא, אלא שמייד מופיע מולו חכם אחר בן אותו הדור, ר' יוחנן בן-תורתא, המגיב בהצגת עמדה הפוכה.

אני רואה כאן ויכוח בין שני חכמים, המייצגים תפיסות שונות של מהות המשיחיות: ר' עקיבא רואה במלך המשיח דמות מוחשית, עכשווית, בעוד בן תורתא מייחס את מושא הפסוק למשיח מבית דוד. כמו-כן מן הראוי להזכיר, כי מקורות אלה הם מקורות שמוצאם מארץ-ישראל, והם משקפים תפיסה ארץ-ישראלית לגבי אופיו של המשיח. הגישה הבבלית רואה את המשיח כדמות רוחנית, שעיקר כוחה בתכונותיה התרומיות ובכוח האלוהי המושפע עליה, בעוד התפיסה הארץ-ישראלית רואה את המשיח כדמות ארצית. הוא יכול להילחם עם אנשיו את מלחמתם למען הגשמת חלומות לאומיים לעצמאות, ומשיחיותו מתבררת רק בדיעבד, לאחר שהוכיח את יכולתו בשדה הקרב ובפוליטיקה. וכך השאלה אם בר-כוכבא הוא המשיח אם לאו, לפי העמדה שמציג ר' עקיבא, יכולה להיפתר רק לאחר מעשה.

העמדה כזו של הויכוח בין השניים מרחיקה את הדיון מאירוע היסטורי ומדמותו ההיסטורית של בר-כוכבא, והופכת אותו לדיון תיאורטי על מהותם של משיח ושל ימות המשיח. הדיון בירושלמי שבתוכו נמצא ויכוח זה עוסק בענייני צום בתאריכים שבהם ארעו אסונות בעם ישראל החל מנדודיו במדבר, תוך שילוב סיפורים על אותם אסונות, כאשר חורבן ביתר הוא אחד מהם. העמדה כזו ממילא מרחיקה אף את הקשר שבין ר' עקיבא לבין המרד, ובוודאי כל מעורבות ממשית מצדו בשלבי המרד השונים.

א.א. אורבך⁶¹ מציג את המחלוקת שבין ר' עקיבא לבין בר-תורתא מנקודת ראות שונה. הוא מגיע למסקנה, כי על-פי תפיסתו של ר' עקיבא את הגאולה, זו אכן תבוא רק לכשיהיה הדור ראוי לכך, גישה שלמד ר' עקיבא מרבו, ר' יהושע. תפיסה כזו מאפשרת לקרב את הגאולה באמצעות התנהגות הולמת.

לדעתו של אורבך, מתוך האיגרות והממצאים שבמערות מדבר יהודה יכול היה הדור ההוא להיחשב בעיני רבים כדור של בעלי תשובה ושל מקיימי מצוות. יתר-על-כן, ר' עקיבא גרס, לדעתו, בדומה לבעל עזרא הרביעי, שגם בזכות הצדיקים שבאותו דור בלבד אפשר לזכות בגאולה. הוא לומד זאת ממה שאמר ר' עקיבא עצמו על הגאולה ממצרים, שביזכות נשים צדקניות שבאותו דור נגאלו (שמות רבה א). גישה זו הקלה, לדעתו, על יחסו החיובי של ר' עקיבא לבר-כוכבא: את

⁶¹ א.א. אורבך, חז"ל, עמ' 604-606.

עניין הגאולה הלאומית-ארצית ראה ר' עקיבא כההליך פנימי-ריאלי בעולם ההיסטורי. ר' עקיבא לא ציפה מבר-כוכבא ומניצחוננו אלא להגשמת הכתוב בחגי ב ז, ולפי מקור אחר להגשמת דברי זכריה (ח ד) 'עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, ואיש משענתו בידו מרוב ימים'. ר' עקיבא אף לא קשר בגאולה זו את החזרתם של עשרת השבטים ואת התנחלותם בארץ, לא מצא בה תפקיד לאליהו, ולא את הגשמתן של הנבואות על 'יום ה'" ועל 'היום ההוא', ועל אחת כמה וכמה לא גילויים חדשים וחדירה למעשה בראשית ולעולמות העליונים וסוד האלוהות. חשוב לציין פרטים אלה בהקשר זה, שכן, ר' עקיבא אמנם עסק במעשה בראשית ובמעשה מרכבה, והוא היחיד שהעידו עליו, ש'עלה בשלום וירד בשלום', אך נראה שלא היה לכך קשר לגבי תפיסתו את מהותו של המשיח ואת הגאולה.⁶²

לפי גישה זו של אורבך, אכן המחלוקת לגבי משיחיותו של בר-כוכבא חורגת מן התחום של ההתייחסות לאיש ולמרד הספציפיים, ועוברת אל התחום העקרוני הפילוסופי של תפיסת הגאולה. אלה שחלקו על יחסו של ר' עקיבא אל משיחיותו של בר-כוכבא בעצם חלקו על כל תפיסתו את הגאולה, את מרכיביה וסימניה, ואת מהותו של המשיח. התנגדותו של בן תורתא לדברי ר' עקיבא על משיחיותו של בר-כוכבא נובעת אולי מתפיסתו, שעל המשיח להיות מבית דוד, וכן כי עליו להיות ניחן בתכונות מיוחדות, הנזכרות בנבואת ישעיהו על חוטר מגזע ישי. אלא שאין כל צל של ראייה להתייחסותו של בר-כוכבא על בית דוד.⁶³

יחד עם זאת עלי להפנות את תשומת הלב לעובדה, כי גם אם לפי השקפתו המקורית של ר' עקיבא אין בגאולה מסוג זה מקום לאליהו, הרי שבסיפורים על ראשיתו ועל מותו אכן שילבו המספרים את אליהו. המספרים השלימו את התמונה על-פי השקפתם, אף שייתכן שלא תאמה את ההשקפה של זה שאת דמותו רצו לספר. כמו-כן קשרו את הסיפור הזה אל משה, הגואל הראשון, אשר במקורות שונים קושרים בינו לבין הגואל האחרון, כגון בפסיקתא דרב כהנא החודש (מהדורת מנדלבוים ע"מ 92). לקישור שבין ר' עקיבא לבין אליהו ומשה יש, לדעתי, חשיבות ממדרגה ראשונה לצורך הבנת המקום שתפס סיפור מותו בתרבותו של עם-ישראל לדורותיו, וארחיב על כך בפרק ר' עקיבא, משה ודמותו של משיח'.

יש לראות את הדברים גם מנקודת הראות של המסורות הנוצריות, הבאות לידי ביטוי בחזון פטרוס ואחר-כך בכתבי אוסביוס. אפרון מצא כאן ביטוי לרצונם של הנוצרים להתנתק מן היהדות, וזה מה שגרם להם לראות את המרד ומנהיגיו באור שלילי. הם מתייחסים אל בר-כוכבא

⁶² אורבך, שם, עמ' 604-605.

⁶³ אורבך, שם, עמ' 606.

כאל פושע ורוצח, ובוודאי משיח שקר.⁶⁴

גם פ. שפר מקבל את האפשרות שיש למחלוקת האידיאולוגית והמעשית שבין ר' עקיבא לבין ר' יוחנן בן תורתא גם צד אנטי נוצרי, שכן הגישות שמציגים שני החכמים גם יחד מנוגדות לזו הנוצרית באשר לזהותו, לזמנו ולאופן הופעתו ופעילותו של המשיח. הוא מזכיר כי המסורת המצויה בתלמוד הבבלי בסנהדרין צ"ג ע"ב היא מסורת יחידאית, אשר יש בה יסודות שאינם ברוח המסורת שבירושלמי, אלא דווקא ברוח זו הנוצרית, כגון הכרזתו על עצמו כמשיח וכשלונו להוכיח כי יש בו תכונות על-אנושיות, הדרושות לדעתם, שתהיינה למשיח. מסורת זו באה כוויכוח בין ר' אלכסנדר לבין רבא, המזוהה עם רבא בר נחמני, שחי במחצית הראשונה של המאה הרביעית, פרק זמן ארוך ביותר מאז ההתרחשויות עצמן, ולכן כל האמינות ההיסטורית של מסורת זו מוטלת בספק.⁶⁵

5. הקשר שבין בר-כוכבא לחכמים

המרד אמנם נכשל, ואין הירושלמי מטשטש עובדה זו. הוא אף אינו נרתע, בניגוד לבבלי, מלהזכיר את תמיכת החכמים במרד, כשהבולט שבהם הוא ר' עקיבא. הירושלמי מציין שיתוף פעולה בין החכמים לבין בר-כוכבא, למשל באופן הבחירה של הלוחמים. לפי הירושלמי, יבמות ח' א', תוספתא שבת ט"ו ט' וכן במדרש איכה רבה (מהדורת בובר ע"מ 101), קיבל בר-כוכבא את דברי החכמים ללא ערעור עליהם. גם הרמב"ם מבין כך את הקשר הזה שבין בר-כוכבא לבין החכמים: 'ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח'.
בוודאי יש בפרשנות זו העמדה של החכמים' כגוף מונוליטי, הקובע והמנהיג, מה

⁶⁴ י. אפרון, 'מלחמת בר-כוכבא לאור המסורת התלמודית הארצישראלית כנגד הבבלית, בתוך:

א. אופנהיימר, א. רפפורט (עורכים), מרד בר-כוכבא, מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 55. שפע של מקורות מביא לעניין זה י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תרפ"ז.

⁶⁵ פ. שפר, 'הסיבות למרד בר כוכבא', בתוך: ע. פליישר ו-י. פטווחבסקי (עורכים), מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' 74-94. על הקשר שבין המדרש של ר' עקיבא על 'דרך כוכב מיעקב' לבין כוכב בית לחם שקשור לסיפור הולדתו של ישו - ג. חזן-רוקס, שם, עמ' 176-178.

שחקירה היסטורית של הדברים מראה כמציאות מורכבת הרבה יותר.⁶⁶

את כישלון המרד תולה הירושלמי בעיקר ביהירותו של בר-כוכבא ובעוון חוצפתו כלפי שמים. גם כאן אין ניסיון לטשטש עובדות שאינן נעימות. הירושלמי גם אינו משאיר את הכישלון כנוקף כלפי אדם אחד.

גם מנהיג, ולו הגדול שבהם, הוא רק אדם, וקשה לקבל שבגלל עוון של אדם אחד תבוא קטסטרופה נוראה כל-כך, לפי השקפת הירושלמי. ואפשר שזו הסיבה שהוא מדגיש כי עוונות דומים נמצאו גם בלוחמיו של בר-כוכבא וברבים מתומכיהם, ומטיל אחריות קולקטיבית על בני-הדור כולו, אשר לא מיחו בידם. השקפה זו סותרת, כמובן, את הגישה שזכרה לעיל בדברי אורבך, כי אותו דור יכול היה בהחלט להיחשב ראוי לגאולה, ולפחות בזכותם של צדיקים בודדים שהיו בו.

בכל מקרה, לפנינו דוגמה נוספת לפיה טורחים החכמים למצוא אשם כלשהו, איזה שהוא חטא, שאפשר יהיה לתלות בו את האסון שהתרחש. בכך הם קובעים כי העיקרון המסורתי של תורת הגמול שריר וקיים, ואין חולקים עליו או מערערים על עצם קיומו. יש בכך חשיבות ממעלה ראשונה עבורם, משום שבכך הם מוכיחים כי הברית שבין האל לעמו עדיין תקפה, וכשם שעל חטאם הם משלמים בעונש כבד, הרי שישנה תקווה כי אם יהיו ראויים - יזכו בהתאם גם בשכר. על-פי המסורת שבסנהדרין צ"ג ע"ב, משראו חכמים כי בר-כוכבא אינו עומד בקריטריונים שהיסיקו מנבואת ישעיהו לגבי המשיח, כלומר, יכולת לדון על-פי חוש ריח - הרגוהו. אמנם פרשנים פירשו כי החכמים בפסק דינם רק קבעו כי דינו מוות, וכי גויים הרגוהו בסופו של דבר, אך אין פירוש זה עולה מתוך הכתוב. לפי הפשט מתקבל כי החכמים עצמם הם שהרגוהו, ולא במלחמה נהרג.

בנתחה את סיפור מותו של בר-כוכבא מפנה ג. חזן-רוקם את תשומת הלב לניגוד החריף שבין הכוח הפיסי לבין הכוח הרוחני, כאשר את הרוחני מייצג ר' אלעזר המודעי. אני מוצאת נקודה זו חשובה לענייניו של מחקר זה, משום התפקיד שמילא ר' אלעזר המודעי במנהיגות של אותו דור, אליה אתייחס ביתר הרחבה בהמשכו של הדין.

הסיפור משקף את הבעיות העיקריות שהטרידו את החברה המספרת, ובראש ובראשונה שאלת מעמדם של החכמים ותפישת המשיחיות. המדרש של ר' עקיבא על הפסוק 'דרך כוכב מיעקב' מחדיר לסיפור זה ממד אחר באשר לתפקידו של בר-כוכבא, השונה מן המוטיבים

⁶⁶ ישראל ל. לוי, מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד, היבטים היסטוריים,

ירושלים תשמ"ו, בעיקר עמ' 130-132.

הגשמיים, הכוחניים והאנטי-רוחניים שבאמצעותם עוצבה דמותו לפני-כן באותו הטקסט. כמו-כן היא מפנה תשומת-לב לסיפור הולדתו של ישו, שגם בו יש לאותו פסוק משמעות מרכזית, שכן, האמגושים הולכים בעקבות כוכב לבית לחם.⁶⁷

לפנינו, אם-כן, קישור בין סיפור שיש בו לר' עקיבא תפקיד משמעותי ביותר לבין מסורת מרכזית על ישו. בין אם יש כאן ניסיון ליצור מסורת מנוגדת לזו של הנוצרים ובין אם המסורות בעלות מוטיבים משותפים משום שצמחו על רקע דומה, המשותף שבהן מוסיף להן רובד משמעות חדש.

יתר-על-כן, בהקשרו הנוכחי סיפור זה אינו בא רק כדי ללמד אותנו פרשיה היסטורית השייכת למרד בר-כוכבא או לימי הגזירות של הדריינוס, אלא הוא מהווה חלק מדיון מקיף ביותר בהלכות השונות הנוגעות לחייבי מיתות בית-דין, אותם צדדים של התורה שיש בהם מקום להתערבות בית-דין. הקשר זה מעמיד בספק את מידת האפשרות ללמוד ממנו על חלקו של ר' עקיבא במרד.

מ. מור מתייחס בעקבות אפרון הן אל המסורות הנוצריות והן אל המסורת שבבבלי כאל מסורות ספרותיות, המשקפות את השקפותיהם של בעלי המסורות יותר מאשר נתונים היסטוריים. הנוצרים ויהודי בבל שפטו את המאורעות ואת עושיהם לאחר מעשה, ולאור השקפותיהם בדבר טיבו של המשיח, ומשלא תאמו אותו, הכריזו עליו כעל משיח שקר, ודרשו את שמו מלשון 'כזבי'.⁶⁸

בהתייחסותם זו בעצם הלכו חכמי בבל והנוצרים בדרכו של ר' עקיבא, כפי שהרמב"ם מפרשה, האומרת שרק לאחר מעשה ניתן לדעת אל-נכון אם זהו המשיח אם לאו, וזאת בהתאם להצלחותיו או לכישלונותיו. שכן, כלל לא ברור כיצד היו שופטים את בר-כוכבא ונוהגים אם היו חווים התרחשויות אלו על בשרם הם.

מ. מור שולל גם את ההשערה כי דגם האשכול המוטבע במטבעות מימי בר-כוכבא הוא סמל לחכם, וכי על-פי מקורות שונים זהו סמל למנהיג משיחי, או למנהיג-החכם, ור' עקיבא הוא המועמד הטבעי לכך במקרה זה. מסקנתו הסופית מבדיקתו היא, כי אין לראות באשכול סמל לדמות כלשהי, אלא לפרי מפירותיה האופייניים של ארץ-ישראל, שהפך לסמל לאומי ולא דווקא לסמל דתי.⁶⁹

⁶⁷ ג. חזן-רוקס, שם, עמ' 176-178.

⁶⁸ מור, שם, עמ' 198.

⁶⁹ מ. מור, שם, עמ' 199-202.

לכאן מתקשרת גם השאלה של ההתפשטות הטריטוריאלית והדמוגרפית של המרד. גם כאן הדיעות חלוקות, בין אלה הרואים את המרד כמקיף את הארץ כולה ואת הרוב המכריע של האוכלוסיה, גם אלה שאינם יהודים, לבין אלה המצמצמים אותו לדרום הארץ בלבד ולחלקים בודדים באוכלוסיה. גם המרחיבים וגם המצמצמים מתבססים על המקורות התלמודיים ועל החוץ-תלמודיים, כולל ארכיאולוגיים, אלא שקיים קושי רב להכריע לכאן או לכאן.⁷⁰

אכן ייתכן שלהרחקת המשיח מכל מציאות אקטואלית-ריאלית יש מטרה אנטי-נוצרית לא פחות מאשר דתית ופוליטית, בכך שהרחקה כזו שוללת כל אפשרות של הופעת משיח באותו זמן, ובכך שוללת גם כל אפשרות למשיחיותו של ישו. עם זאת, נראה לי כי השאיפות לגאולה, שכאמור, באותה תקופה היו חזקות ביותר, הכתיבו את תיאור המנהיגים בסממנים המתקשרים לתיאורים משיחיים. יש לזכור בהקשר זה גם את התעודות המיוחסות לכת האיסיים, ושנמצאו במערות קומראן, ובמיוחד את מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, כדי לעמוד על הציפיות לגאולה על צורותיה השונות.

התייחסותו של התלמוד הבבלי אל המרד בכלל ואל בר-כוכבא בפרט מובילה לניתוק דמותו של ר' עקיבא מן המרד ככל האפשר. אמנם העידוד שנתן ר' עקיבא להתעוררות המשיחית (סנהדרין צ"ז ע"ב) ואסון כיבוש ביתר (גיטין נ"ז ע"א-ע"ב) נחרתו בתלמוד הבבלי, אך נתלשו בעקיבות מעלילות בר-כוכבא ומהרפתקנות המלך המתחזה כגואל וסופג עונש ראוי משום זדון תרמיתו.⁷¹ לפנינו, אם-כן, 'תיקון' ההיסטוריה, או מה שהובן כהיסטוריה, לאור האידיאולוגיה, וכל זאת לאחר מעשה, ולאחר שהתגבשה אותה אידיאולוגיה.

6. ההיסטוריות של המסורות על בר-כוכבא

חיזוק לגישה המקובלת עלי לעניין ספרותיותם של הסיפורים הקושרים את ר' עקיבא אל מרד בר-כוכבא אני מוצאת גם בסיפורים על בר-כוכבא עצמו, ועל גבורתו הבלתי רגילה.

סיפורים על גיבורים בעלי כוח פיסי בלתי טבעי והמסוגלים לגבור על אויבים היו ידועים בימי הבית השני, כפי שמביא ע. יסיף.⁷² הוא מציין כי דמויות מקראיות זכו בהרחבות המספרות על יכולתן הבלתי טבעית להילחם באויביהן, תוך הפגנת כוח דמיוני והתנהגות גסה ויהירה, והוא

⁷⁰ הרחבה המתייחסת למקורות רבים ומגוונים בספרו של מ. מור, שם, עמ' 190-98.

⁷¹ י. אפרון, שם, עמ' 47.

⁷² ע. יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 99-100.

משווה סיפורים אלה לסיפור הרקולס במיתולוגיה היוונית, ומשער כי . את היווצרותם של סיפורים אלה ואת תפוצתם, וכן את החיבה שרחשו להם הוא מסביר בעובדה, שלאחר חורבן הבית ומרד בר-כוכבא שוב לא היה עוד לעם היהודי כל כוח צבאי או מערכות קרב להן היה שותף. רקע כזה לא יכול היה להצמיח סיפורי קרב וגבורה.

כמו-כן הוא מעלה את האפשרות, כי על גיבורים קרובים כמו המקבים, הקנאים או בר-כוכבא לא סיפרו, בגלל תדמיתם השלילית (בר-כוכבא מתואר תמיד כאנטגוניסט אצל חז"ל, לדוגמה, מדרש איכה רבה ב' ד [מהדורת בובר עמ' 102-101], גיטין נז, א). הוא משער כי אפשר שסיפורי גבורה עליהם היו קיימים בכל זאת במסורות שבעל-פה, כי לא ייתכן שתדמיתם השלילית בעיני חכמים התקבלה אף אצל שכבות העם הרחבות. מכל מקום, עדויות להם לא שרדו בתלמודים ובמדרשים. הצורך הטבעי בסיפורי גבורה, ואולי אף חיקוי של סיפורים מעין אלה שרווחו הרבה בספרות ההלניסטית והפרסית, הביא ליצירתם של סיפורי גבורה יהודיים שעיסוקם בדמויות מקראיות, ולא בגיבורים בני זמנם.⁷³

מאחר שאני רואה בסיפורים חלק מוויכוח, אני מוצאת שאפשר להסביר את ההערכה השלילית לגיבורים כאלה דווקא על רקע של אהדה רבה כלפיהם מצדם של חוגים רחבים בציבור, וכדי להילחם באהדה זו.

אני מסבירה את היווצרותם של סיפורים אלה על אותו רקע גם באמצעות מאפיין של הסיפור העממי, שבו הצד החלש מעמיד את עצמו בסיפורים כחזק וכמצליח. זהו מפלטו של החלש בשעות של מצוקה ומשבר, וכך הוא מעודד את עצמו, ומאפשר לעצמו אתנחתא מקשייו, מה שיאפשר לו לאסוף כוח ותקווה ולהמשיך את עצם קיומו.

כמו-כן אני מעלה את האפשרות, כי אמנם סיפרו על גיבורים מן העבר, אך התכוונו, כפי שגם הנמענים הבינו זאת, כדברים המכוונים אל זמנם שלהם, ודוגמה לכך יכולים לשמש הסיפורים על עושרו של משה, אשר כוונו לאמיתו של דבר אל מנהיגים בני המאה השנייה והשלישית.⁷⁴ וזאת בדיוק כשם שהיום, בין אלה שמעלים מחדש את הוויכוח על בר-כוכבא, ר' ודמותו של משיח - המשך וסיכום.

⁷³ ע. יסיף, שם, עמ' 99-100. נראה לי כי אין לחלק חלוקה דיכוטומית כפי שמחלק ע. יסיף בין ה'חכמים' לבין 'שכבות העם הרחבות', ולנקודה זו אתייחס ביתר הרחבה בפרק י' עקיבא, משה ודמותו של משיח - המשך וסיכום.

⁷⁴ מ. בר, 'עשרו של משה באגדת חז"ל', תרביץ מ"ג, ירושלים תשל"ד, עמ' 70-87.

עקיבא ובן-תורתא, ישנם כאלה שבעצם מתכוונים לזרמים פוליטיים בני זמננו.⁷⁵

בעקבות המסורות של התלמוד הבבלי מסיק דון יצחק אברבנאל (ישועות משיחו, העיון הראשון, חלק ב', פרק ד', קרלסרוא תקפ"ח, דף י"ט), כי החכמים הטילו ספק במשיחיותו של בן כוזיבא והם 'קטלוהו ר"ל דנו אותו שימות... וכך היה שהרגוהו הרומיים כשכדו ביתר'. גבורתו גרמה לכך שבני דורו יראו בו את דמותו של משיח בן יוסף, שאמור להקדים את משיח בן דוד, ובכך מסביר אברבנאל את התייחסותו של ר' עקיבא אליו: 'ולכן היה ר' עקיבא נושא כליו... לעניין המלחמות והנקמות בלבד עשאו משיח אלוקים'.

יש בכך תפיסה המציגה את כישלון המרד במונחים חיוביים דווקא מבחינתם של ישראל, ובוודאי כתשובה אפשרית לבעיה של קיומה במציאות של תורת הגמול או של הפרתה: התוצאה של ניסוח זה היא, שהרומאים הרגו את בר-כוכבא כמוציאים לפועל של גזר-דין שגזרו חכמי ישראל.

אין זו ראייה חריגה, כבר קדמה לה התפיסה המקראית המעמידה עמים גדולים כמוציאים לפועל את העונש שגזר האל על עמו, והדבר נמסר באמצעות הנביאים, כאשר אותם עמים משמשים 'מטה זעם' ביד האל, כגון בישעיהו י' ה': 'הוי אשור שבט אפי ומטה הוא בידם זעמי'.⁷⁶ וגם בסיפור זה המופיע באיכה רבה ב' ד' נאמרים דברים ברוח זו מפי הקיסר.

ר' אברהם בן דוד בן המאה השתיים-עשרה בספרו (ספר הקבלה, סדר החכמים וקורות הימים) נוטל משני התלמודים, תוך שהוא שוזר לכוזיבא בן ושמו רופוס (=אדמוני) ונכד ששמו רומולוס. את כוזיבא הוא מתאר על-פי הדגם של התלמוד הבבלי, ואת נכדו על-פי הדגם של הירושלמי. באופן כזה הוא מחליק את אי-ההתאמות שבין שני התלמודים, ויוצר תמונה אחידה.⁷⁷

⁷⁵ כך למשל הפולמוס שהתפתח בעקבות דברי הרכבי בנושא זה; ועל-כך ארחיב בפרק 'עיצוב סיפור מותו של ר' עקיבא כגיבור-חכם יהודי'.

⁷⁶ קשה להתעלם בהקשר זה מן הדיון על הספר משפטו ומותו של ישו, מאת חיים ה. כהן, תל-אביב תשכ"ח, ומן התגובה של ד. פלוסר על האופן שבו מנתח כהן את העדויות העומדות לרשותו. ישנם בפרשה זו מרכיבים מרכזיים המקבילים לאלה שבסיפור בר-כוכבא, כגון: משיחיות, עימות עם הכובש הרומאי, משפט וגזר דין מוות, ובוודאי מרכיבים המאפיינים את הגיבור העממי. ד. פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב 1982, עמ' 149-120. אלא שדברים אלה חורגים ממסגרתו של המחקר שלפנינו.

⁷⁷ תהליך ליקוט דומה יוצרים סופרים בעת החדשה כשהם באים ליצור יצירות ספרותיות רחבות היקף, ועל-כך אדון בפרקים של מחקר זה, העוסקים בסיפור מותו של ר' עקיבא בספרות החדשה.

הסיפור הבבלי אמנם קושר את מותו של בר-כוכבא לפסק דינם של חכמים, אך אין כל איזכור של ר' עקיבא בהקשר זה. מקובלת עלי כאן עמדתו של אפרון, כי מטרתן של הפרשיות התלמודיות איננה היסטוריוגרפית, ולכן אינן מקפידות על כללים כרונולוגיים. אולם הן נמסרו ונערכו בידי אנשים שהיו עדים למאורעות המסופרים, וחוו את החורבן על כל מוראותיו. באופן שכזה שמרו בבית המדרש את הזכרונות הללו, ושזרו אותם בתלמודם.

מבחינה היסטורית מראה אפרון כי המקורות הבבליים אינם תורמים אלא את השקפתם שלהם בדבר מרידות במלכות ובמשיחיות, ומכאן שערכם רב יותר בתחומי הספרות וההגות מאשר במסירת חלקו של ר' עקיבא במרד. מור מפקפק אף ביכולתו של המקור שבירושלמי לתרום להיבטים ההיסטוריים בכלל ולחלקו של ר' עקיבא במרד בפרט.⁷⁸

אפרון בהקשר זה מצביע על-כך שמטרתן של האגדות הללו היא דידקטית, בעוד שעל-פי השקפתי הן כוללות הרבה יותר, ובכך אדון באופן כולל יותר בהקשר להשוואה שבין ר' עקיבא לבין משה, ובקשר שבין עיצוב דמותו של ר' עקיבא לבין הגיבור החכם היהודי.

דברי ר' עקיבא על בר-כוכבא נמסרו בירושלמי מידי ר' שמעון בר יוחאי, שהיה תלמידו של ר' עקיבא, והיה חדור קנאות ואיבה כלפי רומא. שילוב משפט בארמית בתוך דברי התנא מצביעים על עריכה אמוראית, אמנם, אך עדיין שומרים הדברים על ההתלהבות המלחמתית והמשיחית של הדור שקדם להם.⁷⁹

אפרון מתייחס גם למדרשים שבאיכה רבה ובילקוט שמעוני (האזינו ל"ב, תתקמ"ו), המבליטים גם הם את כוחו הרב של בר-כוכבא בתיאור יכולתו הפיסית: 'מה היה כחו של בן כוזבא, אמרו בשעה שיוצא למלחמה היה מקבל אבני בליסטרא באחד מארכובותיו והיה ניתזת ממנו והולכת והורגת כמה אנשים' (איכה רבה, מהדורת בובר עמ' 101).

תיאור היכולת הפיסית של בר-כוכבא במדרשים שנזכרו כאן הוא בוודאי מוגזם. ספרותיותו מתבררת גם מהחזרה על אותו מוטיב כשהוא מוסב על אבוקא בן גבתריי, או בגרסה אחרת - אביקא בן גבייתי, במדרשים המספרים על ימי נבוכדנאצר. אפרון מסתמך על מדרשים אלה, המופיעים בילקוט שמעוני לאיכה סימן תתר"ט, במדרש זוטא על איכה א' י' (מהדורת בובר עמ' 54) ובפסיקתא רבתי כ"ט-ל' (מהדורת איש-שלום עמ' ק"מ), ואשר הם מאוחרים למדרשים

שבירושלמי ולאיכה רבה הנדונים כאן.⁸⁰

⁷⁸ מ. מור, שם, עמ' 219.

⁷⁹ י. אפרון, שם, עמ' 52.

⁸⁰ י. אפרון, שם, עמ' 57 הערה 52.

נקודת ראות שונה מביא בויארין, המציג כניגוד מקובל את החכם היהודי כדמות אידיאלית עדינה, לעומת הרומאי החזק והאליים בגבריותו. במקרה של בר-כוכבא, מקבל המורד ברומאים את תכונות הרומאים, ובכך נעשה כפסבדו-יהודי, עד כי הוא מתגלה לחכמים כמשיח שקר, 'וגזרו את דינו כיהודי רע וכמשיח שקר שיש להרחיקו'.⁸¹

7. האגדה ההיסטורית ומקומה בחברה המספרת

מהימנותה של האגדה נובעת מעצם היותה מעוגנת בזמן ובמקום ריאליים, ומספרת על דמויות ריאליות. למהימנות זו ישנה חשיבות ממדרגה ראשונה, שכן רק בדרך זו תוכל למלא את תפקידה הדידקטי, בהעברתה את המסרים המוסריים והדתיים של החברה. בתוקף היותה כזו היא מהווה גם כלי ביטוי של המספרים ושל החברה למאורעות העבר, ותורמת לעיצובו של אותו עבר בתודעה הקולקטיבית של החברה. נוסף על-כך היא ממלאת תפקיד רב משמעות 'בתודעת העבר ובתודעת הזהות של הקבוצה המספרת אותה והשומרת אותה במסורתה'.⁸²

במה שנוגע להתקבלות של סיפור מותו של ר' עקיבא כמי שמצא את מותו על קידוש השם נמצא, כי אין הוא בבחינת חידוש גמור באגדה ההיסטורית של עם-ישראל. ע. יסיף מציין, כי כבר בימי הבית השני נוצרו סיפורי קידוש השם בספרות העברית, והם שייסדו צורה ספרותית חדשה זו. סיפורים אלה מהוים את הבסיס לסיפורי מות קדושים של חכמים בספרות התלמודית-מדרשית ולסיפורי קידוש השם בתקופת מסעי הצלב וגזירות ת"ח-ת"ט.⁸³

וכך עולה, שהמסורות על מותו של ר' עקיבא יוצרות מצד אחד מסורת ודגם של התנהגות לדורות הבאים, אך גם ממשיכות מסורת של אופן מסירת סיפורים מסוג זה, ובכך מהוות חוליה חשובה ביותר בשרשרת ארוכה של מסירה.

8. תלמידיו של ר' עקיבא, מסעותיו וסיפור מאסרו כמקורות היסטוריים

המבקשים להוכיח את מעורבותו של ר' עקיבא במרד מביאים הוכחה גם מבראשית רבה ס"א ג': 'שנים-עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לר' עקיבא מגבת ועד אנטיפטריס וכולהון מתו

⁸¹ ד. בויארין, 'תעלולנים, מקדשי השם ופייסנים', בתוך: תיאוריה וביקורת 10, ירושלים 1997, עמ' 145-162.

⁸² ג. חזן-רוקם, שם, עמ' 159; ע. יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 327.

⁸³ י. יסיף, שם, עמ' 68.

בפרק אחד' (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 660). באיגרת רב שרירא גאון מובאים הדברים כך: 'והעמיד ר' עקיבא תלמידים הרבה והוה שמדא על התלמידים של ר' עקיבא'.⁸⁴ חוקרים ראו ב'תלמידים' אלה חיילים שהשתתפו במרד, ושקיבלו את משנתו המדינית של ר' עקיבא.⁸⁵

באשר למספר התלמידים הנזכר בבראשית רבה יש לציין, כי הוא זהה לזה המופיע לגבי מספר תלמידי ר' עקיבא אשר באו אתו אל ביתו לאחר שתים-עשרה שנות לימודו וניתוקו מאשתו. נראה לי, אם-כן, שאין ספק בספרותיותו של המספר, הוא מצטרף בכך אל שורה של מספרים טיפולוגיים המצויים באגדות על ר' עקיבא, כגון משך שנות חייו. מעניין להזכיר, שרב שרירא גאון אינו מציין בהקשר זה כל מספר מדוייק. גם מספר חייליו של בר-כוכבא, ארבע מאות אלף, נראה לי כמספר טיפולוגי, וכבר במקרא מופיע המספר ארבע מאות גם בהקשר של התארגנות לקראת לחימה - בבראשית ל"ב 6; שם ל"ג 1; שופטים כ 2, 17.

בדיקה של המקורות על מותם של תלמידי ר' עקיבא ושל ההתייחסות אל מוות זה מראה, כי רק מתקופת הגאונים החלו לראות במותם ההמוני, נשתרחש בפרק זמן קצר, אירוע היסטורי שיש להתאבל עליו. הסיבה הניתנת למותם היא מחלת האסכרה, ללא כל קשר להשתתפות במרד.⁸⁶ גם גדליה אלון ושמואל אברמסקי אינם מוצאים קשר בין מותם של התלמידים לבין המרד, בעוד שמואל ספראי ואהרון אופנהיימר קושרים קשר הדוק בין שני אלה.⁸⁷ למרות כל המובאות שמהן אין ניתן לדעת אל-נכון מהי סיבת מותם של תלמידי ר' עקיבא, מסיים ליכט את מאמרו במילים אלו: 'אפשר יסכם ולומר, כי דעתם של החוקרים הקושרים את מותם של תלמידי רבי עקיבא למרד בר-כוכבא, נראית סבירה ביותר'.⁸⁸

ניסיון נוסף לקשור את ר' עקיבא לפעילות ממשית במרד נעשה על סמך מקורות

⁸⁴ איגרת רב שרירא גאון, מהדורת לוי, עמ' 13.

⁸⁵ מ. מור, שם, עמ' 220.

⁸⁶ ח. ליכט, על מותם של תלמידי רבי עקיבא, בתוך: טורא, אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל, תל-אביב תשמ"ט.

⁸⁷ ג. אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב תשכ"א, חלק ב', עמ' 43-44; ש. אברמסקי, בר-כוכבא נשיא ישראל, תל-אביב 1961, עמ' 133-134; ש. ספראי, רבי עקיבא בן יוסף חייו ומשנתו, ירושלים 1970, עמ' 27-28; א. אופנהיימר, מבוא, בתוך: א. אופנהיימר (עורך), מרד בר-כוכבא, ירושלים תש"ם, עמ' 15.

⁸⁸ ליכט, שם, עמ' 130.

תלמודיים ומדרשיים המזכירים את מסעותיו של ר' עקיבא בין קהילות ישראל שברחבי האימפריה הרומית ואף מחוצה לה. נזכרים שם שמות כמו רומא, פיוטלי, ברינדיזיום, נהרדע, גינזך, אנטיוכיה, זיפורין, ערביא, גליא ואפריקה.

אורבך משער כי מטרתן של נסיעות אלו היה גביית מסים, יחד עם הפיקוח על אותן קהילות מרוחקות.⁸⁹ ישנם המשערים כי מסעות אלה נועדו לעודד תמיכה במרד, לאסוף כספים ולגייס מתנדבים.⁹⁰ על-פי השערות אלו היה ר' עקיבא לא רק בין התומכים במרד, אלא אף בין יוזמיו ומארגניו, ושותף בו באופן פעיל. בגישה דומה אפשר לקשור גם את המסופר בהגדה של פסח על ההתכנסות הלילית בבני-ברק כקשורה בהכנות למרד, שזוהי מסורת יחידאית בהגדה, תופעה יחידאית כשלעצמה בהגדה של פסח.⁹¹

אפשרות נוספת שעלתה להסברת מסעות אלה היא, שהייתה להם מטרה מיסיונרית, וכי ביקש ר' עקיבא להפיץ את היהדות בקרב האוכלוסיה הנוכרית.⁹² אכן ידוע על תנועה של התגיירות באותה תקופה, אך מכאן ועד לקשירת הדברים הללו למסעותיו של ר' עקיבא עדיין רב המרחק, לפחות ממה שעולה מן המקורות המדווחים על מסעותיו אלה.

מור שולל את ההצעה שמסעותיו של ר' עקיבא באו כניסיון לגייס את יהדות התפוצות למרידה ברומי גם מן הטעם הפשוט, שיהדות התפוצות לא הייתה מסוגלת בכלל, לדעתו, לאחר כישלונה במרד התפוצות שהתחולל בשנים 115-117, להיות שותפה פעילה במרד נוסף, שפרץ תקופה כה קצרה לאחר שנחלה כישלון כה צורב.⁹³

מכל מקום, קשה לקבוע על-פי אלה האם ניצל ר' עקיבא או שלא ניצל נסיעות אלו גם למטרות גיוס יהודי התפוצות.

המסורות קושרות את מאסרו של ר' עקיבא לגזירות הדריינוס. באשר לגזירות הדריינוס, מציין מ.ד. הר כי החוק הראשון שהחיל היה זה האוסר על המילה, משום שהרומאים ראו בה

⁸⁹ א.א. אורבך, 'מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ-ישראל', בתוך: דברי האקדמיה הלאומית למדעים ב', חוברת ד', תשכ"ה.

⁹⁰ פ. שפר, שם, עמ' 114.

⁹¹ ש. ו-ז. ספראי, הגדה של פסח, הגדת חז"ל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 208.

⁹² G.S. Aleksandrov, 'The Role of Aqiba in the Bar Kokhba Rebellion', *Revue des Etudes Juives; Historia Judaica*, 32, 1973, pp. 65-77.

⁹³ מ. מור, שם, עמ' 221-222.

משום סירוס, שהיה אסור בחוק ברומי. הר מסיק מן המקורות, כי גם לאחר מכן, אף בעיצומו של המרד, כאשר התגברו הגזירות, היו אלו רק לגבי מצוות של 'לא תעשה', וגם כאן לא ברור די הצורך אם מדובר בחלקן הגדול של מצוות אלו אם לאו. מכל מקום, לא כך היה לגבי מצוות 'עשה'. ברור שהגזירות עוררו בעיות הלכתיות, שלא לדבר על ההתנגדות העקרונית לעצם הטלתן.

הר מקבל את הנאמר במסורת התלמודית על הקשר של ר' עקיבא אל מרד בר-כוכבא באופן חד-משמעי כעדויות על תמיכתו ועל השתתפותו במרד.⁹⁴ הוא קובע כי ר' עקיבא 'נתפס עוד בתחילת המרד על שום קשריו עם בן כוסבה', ומוסיף כי האגדה שבבבלי, שנתפס על עיסוקו בדברי תורה, היא אגדה מאוחרת. לאחר שנתפס ישב ר' עקיבא על-פי הבבלי במשך שנתיים בבית-הסוהר. שפר לעומתו מסיק, כפי שכבר נדון לעיל, כי המקורות אינם מאפשרים להגיע לקביעה ברורה, לא באשר לסיבות מאסרו, לא לתאריך מאסרו ולא למשך מאסרו. יתר-על-כן, על-פי המסורת שנשתמרה בברכות ס"א ע"ב ומשנה שמחות ח, ט, נאסר ר' עקיבא (ברכות) ואף הוצא להורג (שמחות) עוד לפני פרוץ המרד, וכך אין לסמוך כלל על הניסיונות לתאר אותו כנוטל חלק פעיל במרד עצמו. כך גם באשר לעדות של סנהדרין פ"ב ה"ח, כי ר' עקיבא עיבר בהיותו חבוס בבית-האסורים שלוש שנים בזו אחר זו, נראה כי אין זו עדות היסטורית אלא תבנית ספרותית, אגדתית.⁹⁵

את נסיעותיו של ר' עקיבא אני מסבירה באופן שונה. אמנם גם אני מבססת את דברי על הידוע לנו לגבי הרקע ההיסטורי של אותה תקופה, אך מנקודת ראות שונה בתכלית: בדיקת המקורות הללו מראה כי אינם יכולים להוכיח לעניין המרד דבר וחצי דבר, וכי אין בהם עדות כלשהי שהמסעות היו פוליטיים, ושמטרתם הייתה גיוס אנשים וכסף מקרב יהודי התפוצות לקראת המרד השני. לדעתי, מה שיותר מתקבל ממקורות אלה הוא, שר' עקיבא עסק באותם מקומות בנושאים הלכתיים, כגון קביעת הלוח ועיבור השנה, או שאלת שלטון העצמי של הקהילות השונות.

אני מסבירה את המסורות על פעילות זו של ר' עקיבא על רקע העובדה, שבאותה תקופה החל להתערער מעמדו של המרכז בארץ-ישראל, אולי גם בגלל תוצאות המלחמות, ולעומתו התחזק מעמדו של המרכז בבבל. נסיעותיו אלו של ר' עקיבא כדי לקבוע הלכות ובעיקר את עיבור

⁹⁴ מ.ד. הר, 'גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס', בתוך: מלחמת קודש ומארטרולוגיה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 86. מ.ד. הר, 'גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס', בתוך: ר. ניר (עורכת), מרד בר-כוכבא, קובץ מאמרים 3, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 346.

⁹⁵ פ. שפר, שם, שם.

השנה באו כדי לשמור על ההגמוניה של המרכז שבארץ.

לדעתי, המסורות הללו משקפות את החשש, שאם לא יבוא בר-סמכא כמותו אל אותן קהילות מרוחקות עלול להיווצר בכל אחת מהן מעין מרכז משל עצמו, וקיימת בכך סכנה להיפרדותן של אותן קהילות מן הגוף האחד.

ובאשר לעדות כי עיבר שלוש שנים בזו אחר זו - גם כאן אינני מקבלת את דברי ההיסטוריון, אלא ממשיכה את הכיוון שבו אני מפרשת את מסעותיו. לי נראה, כי קבלת לוח השנה הוא עניין משמעותי ביותר לאחדות העם לתפוצותיו. על-פי לוח השנה קובעים את זמני החגים וראשי החודשים, ואם לא תהיה כאן אחדות - הרי שזהו מתכון בדוק להתפוררות העם. ר' עקיבא היה בין המוסמכים המעטים שהורשו לקבוע לגביו, וניתן להניח שהרגיש את כל כובד המשקל של תפקידו זה המונח על כתפיו. מאוחר יותר אכן ניטש ויכוח לגבי הסמכות של חכמי חוץ לארץ לעבר את השנה, כגון על-פי ברכות ס"ג ע"ב, שם נזכר ר' עקיבא כמי שעיבר את השנה גם בהיותו מחוץ לגבולות ארץ-ישראל. מי שמביא טיעון זה הוא חנניה, בן אחיו של ר' יהושע, ואף כי ניסיון זה נכשל, הרי שהוא מצביע על ערעור מעמדו של המרכז שבארץ-ישראל, ועל ראשית תהליך השקיעה של מרכז זה.

יש בנסיעותיו אלו של ר' עקיבא, אם-כן, לא רק ניסיון לשמור על המרכזיות הרוחנית של ארץ-ישראל לעומת בבל, עניין חשוב מאין כמותו כשלעצמו מבחינה לאומית, אלא דאגה אמיתית לקיומו של העם כעם למרות התנאים של גלות ופיזור. אני קושרת לכאן גם את דבריו של ר' עקיבא על עשרת השבטים, שאינם עתידים לחזור לכשתגיע שעת הגאולה (משנה סנהדרין, יג), ומכאן אני מסיקה על חששו הרב כי כזה עלול להיות גורלן של קהילות רבות נוספות, ויש בדבריו אלה יותר משום קריאת אזהרה מאשר דיון במהותם של ימות הגאולה.

אני מקבלת כי אכן המקורות שעליהם מסתמכים חוקרים רבים אינם אלא אגדות, שנקשרו לרוב למרד השני רק בגלל הזכרת שמו של ר' עקיבא בהן, בעוד שערכן ההיסטורי מוטל בספק. עם זאת, בוודאי קיימת האפשרות שבין לוחמי המרד היו גם חכמים, אשר הזדהו עם הגורמים שהניעו את המורדים לצאת למרד.⁹⁶ מספרי האגדות הללו לא דקדקו בפרטים היסטוריים, משום שמטרתם לא הייתה מסירת היסטוריה, אלא מסירתם של ערכים דתיים-חברתיים. האירועים ההיסטוריים העולים מתוכן נזכרים רק כרקע לעניינים החשובים יותר למספרים, ונראה כי כך היה הדבר גם לנמעניהם.

מקור נוסף היכול להתפרש כקושר בין ר' עקיבא לבין מרד בר-כוכבא הוא סנהדרין צ"ז

⁹⁶ מ. מור, שם, עמ' 223.

ע"ב, כאשר בצורה עקיפה סותר רבי נתן במקור זה את התקוות, שעל-פי הירושלמי תלה ר' עקיבא בבר-כוכבא :

רבי נתן אומר: מקרא זה נוקב ויורד עד תהום: 'כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בוא יבוא לא יאחר' (חבקוק ב ג) - לא כרבותינו שהיו דורשין עד עידן עידנין ופלג עידן, ולא כרבי שמלאי שהיה דורש: 'האכלתם לחם דמעות ותשקמו בדמעות שלישי' (תהלים פ ו), ולא כרבי עקיבא שהיה דורש: 'עוד מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ' (חגי ב ו), אלא מלכות ראשונה - שבעים שנה, מלכות שניה - חמישים ושתים, ומלכות בן כוזיבא - שתי שנים ומחצה.

כלומר, לפסוק מחבקוק ישנה משמעות בין דיונים באשר לחישובי התקופות מתוך רצון לדעת מתי תבוא הגאולה, ומתן הסיבות לכך שלא באה כפי שציפו. בתוך הקשר רחב זה מופיעה גם עמדתו של ר' עקיבא, שתלה תקוות לגאולה בעקבות מרד בר-כוכבא. מכל מקום, נראה לי כי יש בברייתא זו יותר מר' עקיבא המיסטיקן, במיוחד לאור ההקשר שבו נתונים דבריו אלה - חישובי הקץ - מאשר ר' עקיבא כמורד וכלוחם. כן יש לזכור בהקשר זה את ההתעוררות המשיחית האינטנסיבית ששררה באותו זמן. מן הדברים הללו עולה, כי מעטים הכתובים הקושרים את ר' עקיבא לבר-כוכבא ולמרד עצמו, ומתוך אלה הקיימים - לגבי חלקו של ר' עקיבא במרד בעצם אין לנו ידיעות ברורות.

9. חוקרים על המדרש לפסוק 'זה אלי ואנוהו'

מקור נוסף המשמש חוקרים להבנת התקופה בה אנו עוסקים בכלל, ואת נסיבות מותו של ר' עקיבא בפרט, הוא המדרש שדרש ר' עקיבא על הפסוק משמות 'זה אלי ואנוהו' (שמות ט"ו ב). כאן אנו עוסקים במדרש המיוחס לר' עקיבא עצמו, ולא לסיפורים שמספרים אחרים עליו, שבחלק מהם עסקנו לעיל. אלא שאין מדרש זה מתייחס מפורשות אל אירוע או דמות היסטוריים בני תקופתו, כפי שהיה בעניין המדרש שלו על 'דרך כוכב מיעקב'.

יש הרואים במדרש זה השתקפות של מציאות היסטורית ממשית, במובן המקובל של המילה. י. בער רואה בהתייחסותו של ר' עקיבא לפסוק משיר-השירים המופיע במדרש זה, 'דודי צח ואדום' (שיר השירים ה י) השתקפות אקסטטית של המראה שרואה המקדש את השם בשעת עינויו למוות. אין בער מתייחס לשאלה, כיצד קביעתו של ר' עקיבא מתקשרת לפסוק הנדון משמות, 'זה אלי ואנוהו', אלא אל סיפור המדרש עצמו, וכפי שנראה בהמשך, יש בכך חשיבות

ג. אלון מחפש את הרקע ההיסטורי שעליו יכול היה מדרש זה להיווצר, והוא מציע מספר אפשרויות: הוא מציין כי המדרש על הפסוק משמות משקף מציאות היסטורית, זכרונות מהימים שלאחר החורבן, או מתאר מציאות שנוצרה לאחר "הפולמוס של קיטוס", או זו שנוצרה בימי הגזירות שבסמוך למלחמת ביתר.⁹⁸

מ.ד. הר רואה בדיאלוג שבין כנסת ישראל לבין הגויים, כפי שהוא מופיע במדרש, שיקוף של התקופה שלפני מרד בר-כוכבא, עם ראשית שלטונו של הדריינוס. בתקופה זו רבו המתגיירים, והדיאלוג שבמדרש משקף את ניסיונו של הדריינוס להגיע לידי הסכם עם היהדות.⁹⁹

חוקרים אלה מבקשים לקלף את המדרש מן ה'קישוטים הספרותיים' שלו, כלומר, הבדיוניים, ולחשוף את גרעינו ההיסטורי. ובניסוח אחר, הם מחפשים אחר ה'אמת' שבמדרש. גם אורבך טוען ביחס למדרש זה, כי הוא משקף את המציאות שנבעה מגזירות הדריינוס, ומציין שעיקרה היה מות קדושים כביטוי עליון של אהבת היהודי לבוראו. אמנם, הוא מציין, תפיסה כזו של הייסורים הייתה נחלתם של מעטים בלבד.¹⁰⁰

לעומת אלה המבקשים לשחזר את האירועים ההיסטוריים על-סמך מדרש זה, יוסף היינימן, בהתייחסו באופן כללי אל 'הפרשנות האקטואלית' של מדרשים, מטיל בכלל ספק באפשרות להגיע אל הכוונה המקורית של יוצרי המדרש, ולו משום שאין באפשרותו של החוקר לדעת אל-נכון את זמנו של המדרש ואת נסיבות היווצרותו.¹⁰¹

ד. בויארין מגיע למסקנה, כי אכן יש לחפש במדרש זה עובדות היסטוריות, אך במשמעות

⁹⁷ י. בער, 'ישראל, הכנסיה הנוצרית והאימפריה הרומית', ציון כ"א 1956, עמ' 2-3.

⁹⁸ ג. אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב תשט"ז, כרך ראשון, עמ' 327 וכן הערה 25 שם.

⁹⁹ מ.ד. הר, 'מלחמת בן כוסבה', בתוך: מ. שטרן (עורך), ההיסטוריה של ארץ-ישראל, כרך רביעי, ירושלים 1984, עמ' 345-370; וכן: 'גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס', בתוך: ר. ניר (עורכת), מרד בר-כוכבא, קובץ מאמרים, תשמ"ז, עמ' 335-354.

¹⁰⁰ א.א. אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים 1975, עמ' 367.

¹⁰¹ יוסף היינימן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 74.

אחרת של מושג זה, והוא מתפלמס עם הפרשנויות של אורבך, בער, אלון והר.¹⁰²

במחקר עדכני נוסף חוזר בויראין על עמדתו, כי המדרש שלפנינו נערך בסוף המאה השלישית, וגם מסיבה זו הוא אינו יכול לשמש עדות היסטורית במובן המקובל של מושג זה לאירועים שהתרחשו בזמנו של ר' עקיבא.¹⁰³

בעיה נוספת העולה, לדעתו של בויראין, למבקשים לעגן את הסיפור בזמן היסטורי היא, כי אין הפרטים שבמדרש הולמים את סיפור יציאת מצרים, וכי לא הייתה בהיסטוריה של עם-ישראל תקופה שבה היהודים הומתו בהמוניהם בגלל אהבתם את האל, ובו בזמן הייתה תשוקה של הגויים להצטרף ליהדות.

למעשה, היסטוריונים מראים כי אכן הייתה תנועת התגיירות רחבה באימפריה הרומית, התגיירות שהקיפה את כל שכבות החברה, דווקא באותה תקופה בה הגיעה לשיאה גם שנאת ישראל.¹⁰⁴ עדויות ישנן, למשל, על התבוללות של היישוב הכפרי הנוכרי בקרב האומה היהודית, כמו גם כאלה שהשתייכו למעמדות העליונים של האוכלוסיה הארצישראלית, בעקבות מרידות החשמונאים.¹⁰⁵ כמו-כן ניתן להסיק על ריבוי המתגיירים ממספרם הרב של חוקים שחוקקו הרומאים במאות ב' ו' בענייני שמד וגיוור, כאשר מספרם של החוקים לגבי מתנצרים קטן בהרבה מאלה העוסקים במתגיירים.¹⁰⁶

תופעה נוספת באותה מסכת התרחשויות היא ירידתה של הפגאניות. בארץ-ישראל היו שפנו לנצרות, אך בעיקר רבו הפונים ליהדות, בהיותה לאחר ימי המרידות (כלומר, בשפל לאומי-

¹⁰² D. Boyarin, Intertextuality and the Reading of Midrash, Bloomington, 1990, pp. 117-158.

¹⁰³ Boyarin, Dying For God, California 1999, p.112.

¹⁰⁴ מ.ד. הר, שם, עמ' 336-340; ש. ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 39, 43.

¹⁰⁵ מ. שטרן, 'מרד החשמונאים ומקומו בתולדות החברה והדת היהודית', בתוך: א. רפפורט, י. רונן (עורכים), מדינת החשמונאים לתולדותיה על רקע התקופה ההלניסטית, ירושלים-תל-אביב תשנ"ד, עמ' 512-515.

¹⁰⁶ א. לינדר, 'החקיקה כמקור היסטורי', בתוך: י. גפני (עורך), מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים, 1994, עמ' 296.

מדינה) בשיאה הרוחני.¹⁰⁷ התעניינות ביהדות לכל אורך התקופה ניתן למצוא בכתביהם של היוונים והרומאים עצמם, ורבים המחקרים העוסקים בכך.¹⁰⁸

10. 'זה אלי ואנוהו' ותורת הגמול

המדרש בו מדובר נמצא במכילתא דרבי ישמעאל פרשת בשלח ג, ודברי ר' עקיבא מהווים הרחבה ופירוש לדברי ר' יוסי הגלילי:

'ואנוהו', ר' ישמעאל אומר וכי אפשר לבשר ודם להנוות לקונו אלא אנוהו לו במצות אעשה לפניו לולב נאה סוכה נאה ציצית נאה תפלה נאה. אבא שאול אומר אדמה לו מה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון. ר' יוסי הגלילי אומר נינו ושבו להב"ה בפני כל אומות העולם. ר' יוסי בן דורמסקית אומר אעשה לפניו בית מקדש נאה אין נוח אלא בית מקדש שנא' ואת נהו השמו (תהלים ע"ט ח) ואומר חזה ציון קרית מועדינו עיניך תראינה ירושלים נוח שאנן (ישעיה ל"ג כ).

ר' עקיבא אומר אדבר בנאותיו ובשבחיו של מי שאמר והיה העולם בפני כל אומות העולם שהרי אומות העולם שואלין את ישראל לומר מה דודך מדוד שככה השבעתנו (שיה"ש ה ט) שכך אתם מתים עליו וכך אתם נהרגין עליו שנאמר על כן עלמות אהבוך (שם א ג). אהבוך עד מות וכתוב כי עליך הורגנו כל היום (תהלים מד כג) הרי אתם נאים הרי אתם גבורים בואו והתערבו עמנו וישראל אומרים להם לאומות העולם מכירין אתם אותו נאמר לכם מקצת שבחו דודי צח ואדום דגול מרבבה (שיה"ש ה י) כיון ששומעין שכך שבחו אומרים לישראל נלכה עמכם שנאמר אנה פנה דודך היפה בנשים אנה פנה דודך ונבקשנו עמך וישראל אומרים להם אין לכם חלק בו אלא דודי לי ואני לוי וגוי (שם ב טו). אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים (שם ו ג). (מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 127).

¹⁰⁷ י. צפירי, 'בתי-הכנסת בתקופה הרומית', בתוך: י. גפני (עורך), מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים 1994, עמ' 338.

¹⁰⁸ כגון: מ. אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, ירושלים תשכ"ב; א. כשר, ג. פוקס, א. רפפורט (עורכים), יוון ורומא בארץ-ישראל, ירושלים 1989; י. גפני (עורך), מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים 1994; ד. מנדלס, זהות יהודית בתקופה ההלניסטית, תל-אביב 1995.

החל בתקופות קדומות ביותר ועד לימי גזירות השמד של הדריינוס שלטה האמונה, כי סבל וייסורים נגרמים בגלל חטאי האדם, בין אם באופן אישי ובין אם באופן קיבוצי. הדברים הללו מפורשים כבר בחוקי התורה, ומפותחים בדברי הנביאים ובספרות החכמה המקראית, ואף בספרות ההיסטוריוגרפית המקראית. הסבל שנגרם והובן כעונש התקבל לא רק בהבנה, אלא אף בברכה, שכן הוא היווה הוכחה להשגחת האל על עמו, ובמילים אחרות - הוכחה לקיום הברית שבין האל לבין עמו. שהרי אם הברית שרירה ועומדת, לא רק את הרע שבה מקבלים, אלא שבנתונים הפוכים מקבלים גם את הטוב.¹⁰⁹ כמו-כן הכירו בעם-ישראל את האפשרות של צדיק סובל, וניתנו לכך פרשנויות כגון בישעיהו נב-נג ובספר איוב. אך גזירות הדריינוס יצרו מצב חדש, שבו הסבל נגרם דווקא מההתעקשות על קיומן של מצוות, ולא עוד, אלא שעוצמת הסבל והייסורים נראתה גם היא בלתי מוסברת. אורבך מציין, כי ר' עקיבא וחלק מחבריו, אמנם לא כולם, קיימו מצוות מתוך הפגנה והתגרות במלכות,¹¹⁰ והוא מביא מייד לאחר מכן את סיפור מותו של ר' עקיבא לפי גירסת ברכות ס"א ע"ב. הקשר שבין קיום המצוות למרות הגזירות לבין מותו של ר' עקיבא אינו מוטל כאן בספק. עניין תורת הגמול היה מרכזי ביותר בחייהם של בני התקופה בה מדובר, לא רק בגלל גורלם של פרטים שבתוכם, גם אם הם מורמים מעם כר' עקיבא והרוגי מלכות אחרים, או הנהרגים בעקבות המלחמות והמצב שיצרו, אלא בגלל הגאולה שכה ציפו לה, והנה הלכה והתרחקה מהם. הם ציפו כי על-פי עקרון זה אמורה הייתה הגאולה להגיע, ולא כך התרחש במציאות. הם נזקקו לפרשנות חדשה שתפרש את המציאות הזו, והמדרש שלפנינו מציג דוגמה לכך.

11. זה אלי ואנוהו', הגאולה וקידוש השם

הפסוק שעליו נסב המדרש לקוח משירת הים, כלומר, משירת התודה ששרו ישראל לאל באחד השיאים של הגאולה הראשונה. הרקע של הסיפור שבמדרש הוא אסכטולוגי: יש כאן זמן פרדוקסלי, שכן, עבור החכמים מעבר הים היה אב טיפוס גם לגאולה עתידית, שתתרחש כתהליך

¹⁰⁹ דיון מפורט בנושא זה אצל A. Mintz, Hurban, Responses to Catastrophe in Hebrew

Literature, New York 1984, pp.1-48

¹¹⁰ א.א. אורבך, שם, עמ' 389-390.

הפוך לגאולה הקדומה.

גם לתפיסה זו ישנם שורשים כבר במקרא, כגון בנבואותיו של ישעיהו השני, בעיקר בפרקים מ-מח.¹¹¹ ובצורה סמויה יותר - בסיפור יציאת מצרים, המתואר במהופך באותו מסלול שירדו האבות למצרים.¹¹²

חיזוק להבנת הסיפור כאסכטולוגי יש בחזון זכריה (זכריה ח כ-כג), שמצוטט בדברי יבנות ירושלים' שבמדרש. הן אומרות מילים דומות ביותר לאלו שאומרים הגויים העתידיים בנבואה. הטקסט המדרשי עצמו, יחד עם הרבדים המקראיים המהווים לו בסיס, משקפים את עוצמתה של התשוקה לגאולה המובעת בו. בתורה מתואר רגע של שלמות, כאשר אנשים עמדו באיחוד מופלא עם האל, עד כי מה שראתה שפחה על היס, לא ראה איש לאחר מכן: 'ר' אלעזר אומר: מניין אתה אומר שראתה שפחה על היס מה שלא ראו ישעיה ויחזקאל? (מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בשלח ג', מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 126).

המסקנה שבויארין מגיע אליה היא, כי על-פי ר' עקיבא הרגע הגדול של האיחוד עם האל, כפי שעם ישראל חווה בשעת מעבר ים-סוף, יכול להישנות בשתי דרכים: במישור הלאומי - ברגע של האסכטון, ובמישור האישי - במוות על קידוש השם.¹¹³

מה שמניע את היווצרות המדרש אינו חייב להיות, אם-כן, חוויית המקדש את השם, אלא השאיפה הדתית לגאולה, שאיפה שיש בה גם מן המשיחי, ואשר בוודאי שואבת כוח גם מן האירועים של המציאות. כך גם המחלוקות שבין חכמים על השאלה אם יבוא המשיח בניסן או בתשרי, ואם הוא ארצי או שמימי, לא היו ויכוחים אקדמיים אלא שיקפו את השאלות הבווערות של זמנם.¹¹⁴

סיפור מותו של ר' עקיבא, כפי שהוא נמצא בגרסת הירושלמי, ברכות ט' ה', מבטא בצורה הברורה ביותר את הקישור שבין אהבת האל לבין מוות, ובו מיושמת הלכה למעשה הפרשנות החדשה שהובאה במדרש ל'זה אלי ואנוהו':

רבי עקיבה הוה קיים מתדין קומי טונוס רופוס הרשע. רחתת ענת דקרית שמע. שרי קרי קרית שמע וגחך. אייל סבא אי חרש את אי מבעט ביסורין את. אייל תיפח רוחיה דההו גברא. לא חרש אנא ולא מבעט בייסורין אנא. אלא כל ימי קריתי פסוק זה

¹¹¹ דיון מפורט יותר לעניין זה בחלק 'ר' עקיבא, משה ודמותו של משיח'.

¹¹² מ.ד. קאסוטו, מנוח ועד אברהם, ירושלים תשי"ג, עמ' 205-230.

¹¹³ בויארין, שם, עמ' 125.

¹¹⁴ על-כך א.א. אורבך, שם, עמ' 622.

והייתי מצטער ואומר, אימתי יבואו שלשתן לידי. ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך, רחמתיה בכל לבי, ורחמתיה בכל ממוני, ובכל נפשי לא הוה בדיקה לי. וכדון דמטת בכל נפשי והגיעה זמן קרית שמע ולא אפלגא דעתי. לפום כן אנא קרי וגחך. לא הספיק לומר עד שפרחה נשמתו.

גם בסיפור שבאיכה רבה ה' י"ט לדיבור 'על הר ציון ששמים', וכן בספרי עקב פיסקה מ"ג, נזכר צחוקו של ר' עקיבא עצמו. גם כאן זהו צחוקו של אדם הבטוח בפרשנותו את המציאות, בניגוד לפרשנותם של חכמים אחרים, והמבקש באמצעות צחוקו לעודד אותם שיקבלו את פרשנותו, ובכך לחזק את אמונתם.

יש קשר בין צחוק זה לצחוק הנזכר בסיפור מותו על-פי הירושלמי, ולזה שבסיפור מחלתו של ר' אליעזר, בכך שבכולם הוא מגיב בצחוק על שום פרשנותו המיוחדת את המציאות.

על התנהגותו החידתית של ר' עקיבא ומשמעותה המיוחדת בסיפור שבאיכה רבה ה' עומדת ג. חזן-רוקס. היא מצביעה על העובדה, שלכאורה דרשתו של ר' עקיבא את הפסוקים באה לפתור את הבעיה שהעלו אותם חכמים, אך למעשה היא מעלה את הפרדוקס 'שהוא סימנה של דו-משמעות שאינה מתלבנת עד התרתה...עצמתה האמנותית של היצירה המדרשית נושאת בהצלחה את הסתירה הזו, כמו גם סתירות נוספות'.¹¹⁵

אורבך מביא לעניין זה את התגובה על מותו של ר' עקיבא כפי שהיא נמצאת באגדת שיר-השירים, והמקשרת בבירור בין אהבת האל לבין מוות (מהדורת שכטר עמ' 351-353):

יהושע בן יהונתן היה אומר על מי שהרגו טורנסרופוס הרשע: הרבה אהבו

אותך מן הצדיקים הראשונים - "מישרים אהבוך" (שיר-השירים א, ד).

לדעתו של אורבך, תפיסה מיסטית-מארטירולוגית זו של אהבה טוטאלית של האל לא יכלה להיות אלא נחלתם של יחידים בלבד.¹¹⁶ דוגמה להתנהגות כזו של ר' עקיבא מוצא אורבך רק אצל סוקרטס, בדבריו שאמר לפני מותו.¹¹⁷

על רקע אותה מציאות, רק פרשנות כזו יכולה הייתה להשאיר את בני הדור באמונתם,

¹¹⁵ ג. חזן-רוקס, רקמת חיים, עמ' 24.

¹¹⁶ א.א. אורבך, חז"ל, ע"מ 367. יהושע בן יונתן הנזכר כאן הוא כנראה יהושע הגרסי, שהיה תלמידו של ר' עקיבא, ולפי מדרש משלי עסק בקבורתו של ר' עקיבא יחד עם אליהו הנביא (א.א. אורבך, 'דרשות חז"ל ופירושי אוריגינס לשיר השירים והוויכוח היהודי-נוצרי', בתוך: א.א. אורבך, מעולמם של חכמים, קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 151 הערה 12).

¹¹⁷ א.א. אורבך, חז"ל, עמ' 391, וכן הערה *76 שם.

שהרי הפרשנויות המסורתיות לגבי 'צדיק ורע לו, רשע וטוב לו' לא יכלו להתקבל עוד. הליכה למות על קידוש השם הופכת עתה להיות פסגת ההגשמה של אהבת האל, אם כי ברור שעל מה שמרגיש מקדש השם לעולם לא נוכל לדעת, והמספרים על-כך יכולים להעיד רק על השערות של אלה שלא קידשו את השם, אלא נשארו בחיים, ולא כהשקפתו של בער, שנזכרה לעיל.

ר' עקיבא נעשה באמצעות סיפורים אלה מודל למרטיריום, דמות המסמלת בתרבותו של עם-ישראל את המרטיריות היהודית.¹¹⁸ סיפור מותו, אם-כן, חורג הרבה מעבר לסיפור על גורלו של אדם פרטי. אמנם מסופר בו על אדם מסויים, אלא שהוא מהווה צמצום והתגבשות של גורלה של חברה שלמה, ובעיקר הבעיות שנבעו מגורל זה, וכן הוא מהווה דגם ומופת שעל-פיו מתחנכים.

כדי לעקוב אחר התפתחותו של המקום שתפס סיפור מותו של ר' עקיבא בחברה היהודית לדורותיה, יש לעמוד על משמעות המושג 'קידוש השם' והתפתחותו.

12. התפתחותו של המושג 'קידוש השם'

בראשיתו היה 'קידוש השם' מושג שציין את ההיפך מ'חילול השם', ולא הייתה לו כל נגיעה לשאלה של הליכה למוות, בוודאי לא באופן אקטיבי במובן של מרטיריון. כך בהתבטאות הקדומה ביותר המצויה במקורות, בויקרא כ"ב ל"ב: 'ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם'. גם במקומות אחרים במקרא בולט האיסור על חילול השם, כאשר ניגודו הוא קידוש השם. למשל: 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה' (יחזקאל ל"ח כ"ג), וכן בהמשך - 'ויבוא אל הגוים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי באמר להם עם ה' אלה ומארצו יצאו' (שם, ל"ו כ).

א. גרינוולד¹¹⁹, הר¹²⁰ וספראי¹²¹ אינם מפרשים מושג זה במשמעות הכרחית של מוות, אלא בהתנהגות המביאה לפירסום גדולתו של האל ותורתו.

אמנם גם בתקופה שקדמה לתקופתו של ר' עקיבא הייתה קיימת התפיסה של מוות על

¹¹⁸ D. Boyarin, *Dying For God*, Stanford, California 1999, p. 102, 110.

¹¹⁹ א. גרינוולד, 'קידוש השם - ברורו של מושג', מולד כ"ד, תשכ"ח, עמ' 476.

¹²⁰ מ.ד. הר, 'גזירות השמד וקידוש ה' בימי הדריינוס', בתוך: ר. ניר (עורכת), מרד בר-כוכבא, קובץ מאמרים 3, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 335-352.

¹²¹ ש. ספראי, 'קידוש השם בתורתם של התנאים', בתוך: ציון מ"ד, ירושלים תשל"ט-תשמ"א, עמ' 28-42.

קידוש השם, אך היא הייתה שונה ביותר מזו הבאה לידי ביטוי בסיפור מותו של ר' עקיבא. המודל הקודם היה בתקופה החשמונאית, שבה המרטיר סירב לחלל את נאמנותו הדתית, והוא נדון בגלל סירובו זה.

לעומת זאת כעת אנחנו מוצאים מוות על קידוש השם כחיפוש אקטיבי, כהגשמה האפשרית היחידה לצורך נפשי. ובמינוח יהודי קלאסי אפשר לומר, כי בעבר המרטירים סרבו להיטמא בבחינת 'אל תעשה' (באיסור על עבודת אלילים), בעוד עתה הם מגשימים באמצעות מותם את אהבת ה' בבחינת 'עשה'.¹²²

התפתחות משמעותית בתהליך זה של הבנת הייסורים נמצא בספר דניאל, שמקובל לעגן את היווצרותו במחצית הראשונה של המאה השנייה לפנה"ס, בהקשר למסעות המלחמה של אנטיוכוס אפיפנס. כאן נמצא את הסיפור על דניאל עצמו (דניאל ו), וכן על חנניה, מישאל ועזריה חבריו, שהצטיינו בחסידותם ובנכונותם למסור את נפשם על אמונתם (דניאל ג). כאן נמצא גם את ההרחקה של הגמול על חסידותו של אדם לאחרית הימים, כאשר אין עוד אפשרות לגמול לו סמוך לאירוע שבגללו מגיע לו אותו גמול. כך גם הרשעים, שאינם מקבלים מייד את ענשם: 'ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם. והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד' (דניאל יב ב-ג).

בסיפורי מרטירים ידועים כגון של האם ובניה אין משתמשים בהגדרה זו של קידוש השם, שכן, לא כל מעשה של קידוש השם בהכרח מלווה במוות או אפילו בנכונות למות. גם בטקסטים תנאיים שמהם אפשר היה לפרש את המושג 'קידוש השם' כמרטיריון, אין הדברים כה חד-משמעיים.¹²³

בחינת הדברים מציגה תמונה כזו: התהליך שתואר לעיל מקבל משמעות מיוחדת בתקופות של מצבים קיצוניים, שכן במקרים כאלה הספרות עצמה נעשית חלק מן המציאות שמשמעה משיחיות וגאולה: המציאות הקיצונית מולידה את החלום ואת היצירה הספרותית, וזו יוצרת חיים אחרים, ראויים יותר, על-פי האידיאולוגיה. הספרות יוצרת תבנית חדשה של חיים, סדר אחר, ואף מנסה לממש אותם, בכך שהיא מפעילה את האנשים במציאות החיים ההיסטוריים.

כאן גם טמונה ההוכחה לחשיבותן של האגדות הללו בתרבותו של עם-ישראל, כאשר ניתן להניח, למשל, כי יהודי בימי מסעי הצלב, שקרא אגדות אלו, ראה בהן יותר את עצמו מאשר את

¹²² בויארין, שם עמ' 126.

¹²³ ש. ספראי, שם, שם.

גיבורי האגדות, ובהשפעתן קידש את השם.

בויארין מוצא כי המדרש של ר' עקיבא על 'זה אלי ואנוהו' יוצר תפיסה חדשה של המושג 'קידוש השם', ובכך באה לידי ביטוי ההיסטוריות של מדרש זה. אולי אין היסטוריות זו מאפשרת לקבוע במדויק את הרקע ההיסטורי של הטקסט המדרשי הזה, אך היא מאפשרת להבין מתוכו רגע תרבותי-אידיאולוגי מכריע, הרגע שבו נוצרה האידיאה של קידוש השם במשמעות של מוות כערך אמונה חיובי כשלעצמו.

אני מקבלת את עמדתו של בויארין כי לפנינו לא היסטוריה של אירועים אלא היסטוריה של אידיאולוגיה, שהרי המדרש משקף יותר את הבעיה הדתית שהעמידה המציאות ההיסטורית מאשר את המציאות ההיסטורית עצמה, ובכך גם עוצמתו. שכן, מקובל עלי, כי בעיות פילוסופיות הנוצרות בעקבות אירועים היסטוריים לא רק שאינן חשובות פחות לחברה מן האירועים עצמם, אלא שהשפעתן על החברה אף עמוקה ומתמשכת יותר. יתר-על-כן, כאשר אותן בעיות מקבלות את עיצובן בצורה ספרותית - השפעה זו על החברה עולה לאין שיעור.¹²⁴

את התמונה הכללית אני רואה כך: חורבן הבית הראשון והשני בשעתם, או כישלון מרד בר-כוכבא בשעתו, בוודאי גרמו לזעזועים כלכליים, חברתיים, מדיניים וכו', כלומר, שינויים שבדרך כלל מעניינים את ההיסטוריונים. אלה בוודאי נתנו את אותותיהם על כל יחיד ויחיד, שנפגע מכל הבחינות האפשריות והמוכרות בעקבות המלחמה הממושכת, וכן על החברה כולה כתברה. בוודאי נהרסו משפחות, ורבו הנכים, ההרס והאומללות. אך עם כל מה שגרמו אלה בזמנם, הרי שההשלכות הדתיות, הפילוסופיות והתרבותיות שהיו לאירועים אלה על התודעה של עם-ישראל לדורותיו חורגות הרבה מעבר לעובדות ההיסטוריות כשלעצמן, והשפיעו על חייהם של יהודים גם עד לשאלה של להיות או לחדול.

כמו בויארין, גם ד. חשן מסיקה כי אין למצוא במדרש של ר' עקיבא על 'זה אלי ואנוהו' שיקוף היסטוריה במובן המקובל של המילה.¹²⁵ היא מגיעה לכך מחקירת יחסו של ר' עקיבא לייסורים, החל בזעזוע שעבר בראותו את רבו הסובל והאומר 'חביבין ייסורים' (ירושלמי, שקלים ה' ו', וכן בבבלי, תענית כ"א ע"א), דרך אמירתו הוא לר' אליעזר השוכב על ערש דווי אותן מילים (סנהדרין ק"א ע"א-ע"ב), ועד לסיפור מותו, תוך אמירת 'שמע'.

¹²⁴ ר' כהן, 'ההיסטוריה כמשל: פרנץ ורפל ו"הגורל הארמני" בתקופת השואה', בתוך: ר' כהן, 'י מאלי (עורכים), ספרות והיסטוריה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 170-189.

¹²⁵ ד. חשן, 'תורת הייסורים בתפיסת האלוהות של ר' עקיבא', דעת 27, אוניברסיטת בר-אילן, קיץ תשנ"א.

מסקנתה זו של ד. חשן משתלבת עם נושאו של המחקר שלפנינו, הבוחן את היסודות העממיים הקיימים בגלגול סיפור מותו של ר' עקיבא בספרות העברית לדורותיה. מסקנה זו מתיישבת עם ההתמודדות של המיתוסים בבעיית הבעיות של עצם הקיום האנושי, והוא הפרדוקס שהאדם מודע בחייו שסופו למות, ויחד עם זאת נשאר נאמן לדתו ולאמונתו.¹²⁶ הוא מקבל על עצמו חוקים ומגבלות המצרים את צעדיו וגורמים לו במקרים קיצוניים לסבל רב ואף למוות. שכן, עצם קיום הפרדוקס הקושר חיים עם מוות ואהבת האל עם ייסורים ומוות בתוך האלוהות ונוכחותה בעולם, יוצר ומאפשר את האיחוד עם אותה אלוהות המלאה פרדוקסים וניגודים בסיסיים.

את סיפור מותו של ר' עקיבא אני רואה כשיא או צומת, שמתעדים את התפתחות הגישה לייסורים, למוות על קידוש השם, לפרשנות של תורת הגמול. מן הראוי לציין בהקשר זה, כי נקודת שיא קודמת ומקבילה במהפכנותה אני מוצאת בימי חורבן בית ראשון, בנבואותיהם של ירמיהו ויחזקאל. שני נביאים אלה החלו את פעילותם הנבואית לפני החורבן וחוּו אותו, ירמיהו על בשרו בארץ-ישראל ויחזקאל אמנם רק מן השמועה בבבל, אך כנראה חווה על בשרו את חוויית הגלות עם גלות יהויכין, כילד ממשפחת הכהן הגדול. ירמיהו מבטל את האחריות הקולקטיבית לעניין שכר ועונש, ואומר: 'בימים ההם לא יאמרו עוד אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה. כי אם איש בעונו ימות, כל האדם האכל הבסר תקהינה שניו' (ירמיהו לא כח-כט). יחזקאל מתבטא במקביל בצורה דומה: 'מה לכם אתם מושלים את המשל הזה על אדמת ישראל לאמר אבות יאכלו בסר ושני בנים תקהינה... הנפש החטאת היא תמות' (יחזקאל יח ב-ד). אולי דברי הנביאים הללו מהווים תשובה והד לדברים שנשמעו מצד הציבור הסובל: 'אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו' (איכה ה ז).

ניתן לומר, שהנביאים שנזכרו לעיל נתנו את הכלים התיאורטיים לשינוי משמעותי זה בעיקרון של תורת הגמול, ובספר דניאל מיושם שינוי זה הלכה למעשה. משמע, בתקופות של אירועים קטסטרופליים, שבתולדות עמים אחרים הובילו לא אחת להכחדתם, קמו בעם ישראל אנשי רוח בעלי כישורים יצירתיים ואומץ ללכת אפילו בניגוד למסורת, ויצרו תורות חדשות, שאולי לא תמיד עלו בקנה אחד עם המסורת, ואולי אף נגדו אותה, משום שהדבר נראה להם חיוני לעצם קיומו של העם.

שלא כבויארין וחשן, אני רואה את נקודת המוצא של המדרש של ר' עקיבא לא כתוצאה של עיון ופרשנות לעניין אהבת האל והבנה של מהות הייסורים שהובילו להתנהגות מסויימת

¹²⁶ ק. לוי-סטרוס, 'עלילות אסדיוואל', הספרות 20, תל-אביב, אפריל 1975, עמ' 21.

במציאות, אלא בדיוק להיפך: כירמיהו וכיחזקאל בשעתם הבין גם ר' עקיבא, כי אם לא ימצא הסבר חדש שיניח את דעתם של הסובלים, לא יהיה להם שום מנגנון הגנה בפני הפורענויות, והם יאבדו כיחידה חברתית-תרבותית. המדרש איפשר לו, איפוא, לתלות את החידוש המהפכני שלו במקורות קדומים, כדי שיוכל להתקבל על שומעיו.

אני מבססת את השקפתי זו על שני עקרונות: האחד, אני רואה את מעמדם של החכמים בדורות אלה כמקביל לזה של הנביאים בדורות המוקדמים יותר. וכשם שלפי הבנתי את הנבואה, הנביאים פעלו מתוך החברה ובעיותיה ולמען מציאת פתרונות לחברה שבה חיו, וכמובן, הפתרונות שהציעו לא היו תוך ראייה לאותו רגע בלבד, אלא תוך ראייה לעתידה של החברה, כך פעלו גם החכמים, ולענייני - ר' עקיבא.

העיקרון השני, הנובע במידה מסויימת מן הראשון, הוא ההנחה כי המדרש, וכן גם האגדה, כמו דברי הנביאים והסיפורים עליהם, משקפים התמודדות עם עמדה שונה או נוגדת את זו המובעת במדרש או באגדה. אלה מהווים צד בוויכוח, שלא תמיד נשמע גם הצד השני שלו, אך ניתן לשחזרו על-סמך הדברים הקיימים. וזאת בין אם אכן מקורם של הדברים בר' עקיבא עצמו ובין אם יוחסו לו, בין אם בימיו ובין אם מאוחר יותר. שהרי גם דברי הנביאים נערכו בשלב מאוחר לזה שבו פעלו אותם נביאים, אך ניתן להניח כי שמרו על גרעין ובסיס מקוריים.

יש כאן שלב חשוב בהתפתחות המשמעות של המושג 'קידוש השם', הקושר אותו למוות, מה שלא היה הכרחי קודם לכן. יתר-על-כן, זוהי הליכה של המאמין לקראת מותו מתוך שמחה, ומתוך הפגנה כלפי הלא-מאמין. אפשר לראות כאן התפתחות של התופעה שבאה לידי ביטוי בסיפור האם ובניה שבספר המקבים, וכן בניסיונות שעברו דניאל, חנניה, מישאל ועזריה. כך שעם כל ההכרה כי לפנינו שינוי משמעותי ביותר בתולדות המרטיריום היהודי, יש לזכור כי אין כאן בריאת יש מאין, אלא צומת ובו מפגש בין עולם האמונות והדעות של העבר עם אלו שהזמן גרמן.

13. תפקידם של הגויים בסיפורי קידוש השם

גירסת הירושלמי בברכות ט' ה' משלבת בסיפור את דמותו של טורנוסרופוס הרשע כאחד מגיבורי הדרמה. הוא זה הדן את ר' עקיבא למיתה, אך הוא גם זה המדובב את הנידון למוות, ונותן לו מבחינה סיפורית-עלילתית את ההזדמנות לומר את דבריו שנעשו צוואה לדורות. מה גרם לאותו טורנוסרופוס לשאול את שאלתו, דבר זה אינו מבורר בסיפורנו, המקמץ כל-כך במילים. אפשר לקשור זאת לאגדות אחרות המספרות על גויים השואלים חכמים מישראל שאלות בענייני

הדת היהודית, ביניהן גם של טורנוסרופוס עצמו.¹²⁷ כמו-כן אפשר שהיה כאן רצון של המספר להראות סקרנות גרידא, ואולי גם להוסיף את היסוד הדרמטי לסיפור.

אורבך מראה את התפקיד המיוחד שיש לגויים בהקשר זה של קידוש השם,¹²⁸ והדבר נראה לי משמעותי לעניינו של הדיון שלפנינו. במשמעות של מרטיריון מופיע המושג בתלמוד בהקשר למעשה חנניה, מישאל ועזריה המסופר בדניאל (פסחים ע"ג ע"ב), וגם בו מדובר בקידוש השם בהקשר לגויים.¹²⁹

אני רואה בהוספת ההבעה של התפעלות הגורם החיצוני הזה, שהוא הוא האויב, ובהשתוממותו על ההתנהגות הבלתי רגילה של ר' עקיבא, יסוד חשוב בסיפורים מרטירולוגיים. ואכן, נוכל לראות סיפור זה כסיפור מרטירולוגי על-פי הגדרתו, שכן הוא כולל מאפיינים מרכזיים של סוגה זו, כפי שמנתח אותם א. רופא:

המרטירולוגיה היא סיפור שבו המאמין מעיד, תוך-כדי סיכון נפשו, על אלוהיו לפני אלה שאינם יודעים אותו או אינם מכירים אותו. כך יתפרש השם הלועזי הגזור מן המלה היוונית 'מרטיס' שפירושה 'עד'. המונח העברי למרטירולוגיה הוא סיפור על קידוש השם.¹³⁰

רופא מצוין, כי אין הכרח שבכל סיפור כזה יופיעו כל ששת המרכיבים שזכרו, אלא די שאחד או שניים יופיעו בסיפור - ובלבד שיוטעמו במידה כזאת שתעצב את הסיפור כולו - וכבר יהיה אופיו המרטירולוגי ניכר.¹³¹

המרטירולוגיה מניחה את קיומן של שתי מערכות הנמצאות בעימות ביניהן - המאמין, או המאמינים, מן הצד האחד, והם בדרך כלל מעטים וחלשים, והכופרים החזקים והרבים מן הצד השני. בהתמודדות שביניהם גוברים הכופרים על המאמינים ומבקשים לכפות עליהם את

¹²⁷ M.D. Herr, 'The Historical Significance of the Dialogues Between Jewish Sages and Roman Dignitaries', Scripta Hierosolymitana XXII, Jerusalem (1971), pp. 123-150.

¹²⁸ א.א. אורבך, 'קידוש השם', בתוך: מ.ד. הר, י. פרנקל (עורכים), אפרים א' אורבך, מחקרים במדעי היהדות, כרך ב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 511-510.

¹²⁹ א.א. אורבך, שם, שם.

¹³⁰ א. רופא, סיפורי הנביאים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 166-167.

¹³¹ א. רופא, שם, שם.

כפירתם, או לפחות שישלימו בשתיקה עם המצב החדש. המאמינים מתקוממים ומצהירים על אמונתם תוך-כדי הפגנת יחס של זלזול מתגרה בכובשיהם ובמדכאיהם. במשבר שנוצר המאמינים מובלים לעינויים או לטבח, ואם אינם ניצלים ברגע האחרון ממש בהתערבות של כוח פלאי, הרי סופם למות בכל מיתה משונה. דבקותם של המאמינים באמונתם משרה רושם על שונאיהם, הם מכירים בכוחו של האל שחסידי נכוננו למסור למענו את נפשם, ולעתים רושם זה אף גורם לכופרים המרה, והם או בניהם ייפכו לגדולי המאמינים באותה אמונה שביקשו לעקור.

המסורת אכן מספרת על צוררי ישראל שמצאצאיהם יצאו גדולי תורה לאחר שהם או צאצאיהם התגיירו, וביניהם - ר' מאיר, אבטליון ואף ר' עקיבא עצמו: בין צוררי ישראל שמייחסים להם 'חזרה בתשובה' מסוג זה נמצא את נירון קיסר, שאחד מצאצאיו הוא ר' מאיר (גיטין נ"ו ע"א), את נבוזראדן (גיטין נ"ז ע"ב), על אונקלוס ישנה מסורת שהוא בן אחותו של טיטוס, ועל ר' עקיבא ישנן מסורות שהוא מצאצאי סיסרא.¹³²

המגמה בסיפור היא להראות, כי מי שמצטייר כפסגת הרשע מכיר באמיתות היהדות דווקא ברגע השיא של ההתנגשות עמה. יש לציין, כי מסורות אלו אופייניות למקורות הבבליים ואחר-כך לאלה שנוצרו בימי הביניים. מכל מקום, הן אופייניות לאותן קהילות אשר לא יכלו להעלות בדעתן פתרון של גאולה נוקמת, בלשונו של י. יובל,¹³³ אלא פתרון של גאולה מגיירת. הנקמה בהקשר כזה היא רוחנית, מטבע הדברים, ולא מלחמתית.

14. סיפור מותו של ר' עקיבא כאגדת קודש

תוספת הדברים של בת-הקול ושל מלאכי השרת לאגדה מעמידה אותה כאגדת קודש, כאשר כוח הקדושה מתערב ומביע עמדה המצביעה על הגיבור כמי שנוהג כמצופה ממנו בשעתו הקשה ביותר. לאגדות כאלה חלק נכבד בחיזוק הזהות והסולידריות של בני הקבוצה בינם לבין עצמם, כפרטים וכפגלים, וכן בינם לבין המנהיגות שבראשם. ונראה לי, כי גם תכונה זו של האגדות על מותו של ר' עקיבא תרמה להתקבלות ולהשפעה שלהן על החברה היהודית לדורותיה.

ח. בר-יצחק מנסחת את מקומה של אגדת הקודש בחברה כך :

¹³² א. היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 988.

¹³³ י. יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה', ציון נ"ח, א, ירושלים (תשנ"ג), עמ' 90-33; ובספרו שני גויים בבטן, יהודים ונוצרים - דימויים הדדיים, תל-אביב תש"ס, עמ' 108-150.

ייחודה של אגדת הקדושים הוא קודם כול בכך, שהיא הופכת את גיבור האגדה לאובייקט של הערצה, של הזדהות ושל חיקוי, ובאמצעותו היא מחזקת ממילא מוסכמות הקדושה וההתנהגות הנאותה בחברה. זאת ועוד: הואיל והגיבור הקדוש מוכר יותר וקרוב יותר לחברה המספרת, ואילו האלוהות מהווה, לפחות ביהדות, כוח אמורפי, הרי הקדוש משמש אמצעי להזדהות דתית עבור אותם בני קהילה, שאינם מסוגלים להזדהות עם כוח אמורפי, או המסוגלים לכך רק באמצעות המתווך המקודש.¹³⁴

אני רואה גם מנקודת ראות נוספת את התופעה של היווצרות סיפור על פליאה שמביע האויב על כוחו של הנכבש, המצוי גם בסיפור מותו של ר' עקיבא וגם עולה מן המדרש על 'זה אלי ואנוהו' בפרשנות על 'ונבקשנו עמך' משיר-השירים: היא מהווה גם מנגנון למפלטו של החלש, שכן הסיפור מבטא בנקודה זו את המשאלה הכמוסה, יסוד חשוב בסיפור העממי. באמצעותו של מנגנון זה יכול החלש לפחות לדמיין לעצמו את מצבו כנעלה על החזק. הוא מבטא את הקיטוב העמוק שבין המצב המציאותי לבין המצב שהיה בעבר הרחוק, ושעכשיו אפשר רק לחלום עליו ולדמיין אותו באמצעות הסיפור. במובן זה גם סיפור העם וגם המדרש יוצאים למלא אותו 'יתפקוד בחיים'. בניסוח אחר ניתן לומר, כי יש למדרש, שמוצאו בוודאי בחוגי חכמים שבבית-המדרש, גם יסודות עממיים.

לשיטתי, אינני רואה בין שני יסודות אלה ניגוד, אלא השתקפויות של החיים מזוויות ראות שונות, המאירות את העושר ואת המורכבות של חיים אלה. יתר-על-כן, אני רואה בתופעה זו חלק לא מבוטל למידת ההתקבלות של הסיפור בציבוריות היהודית לדורותיה. יש בסיפור מתן עידוד לחברה הסובלת והמושפלת, וכן יש כאן גם גורם מלכד של היחידים שבחברה. הכול שותפים לתחושה שהם הצודקים והנעלים מבחינה רוחנית-מוסרית, אף שכרגע מצבם נמצא ביחס הפוך למה שהיה ראוי שיהיה, וכוחות רשע שולטים בהם באמצעות כוחם, לא באמצעות מוסריותם או רוחם.

בהקשר זה אזכיר כאן, כי הגירסה הבלבית שבברכות ס"א ע"ב אינה מסיימת את סיפור הוצאתו של ר' עקיבא להורג ביציאת נשמתו ב'אחד', אלא במה שאירוע זה מחולל בפמליא של מעלה: 'יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך ב'אחד'. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: זו תורה וזו שכרה? 'ממתים ידך ה' ממתים וגו'". אמנם סמוך לכך יש

¹³⁴ ח. בר-יצחק, 'אגדת קדושים' כז'אנר בסיפורת העממית של עדות ישראל, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', ירושלים תשמ"ז; וכן: ח. בר-יצחק, 'הדמות כאלמנט עלילתי בסיפור העממי', דפים לספרות 7, תשנ"א, עמ' 278.

התערבות של בת-קול, המביעה שביעות רצון מהתנהגותו של ר' עקיבא, אך מייד יש הבעה של ערעור על הסיטואציה כולה מפיהם של מלאכי השרת. לשם הנחת דעתם של המערערים והמהרהרים מגוייסת שוב בת-קול הקובעת, 'חלקם בחיים': 'יצתה בת-קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא'. בכך הקשר שבין המציאות החיצונית לבין זו החווייתית והטקסטואלית ובין החיים לבין המוות נעשה מורכב עוד יותר. ויחד עם זה מתברר, כי גם על הסדר החדש שנוצר ישנו ערעור מצדם של אלה החיים באותה מציאות.

על-פני השטח נראים הדברים כמאורגנים, וכי ההשגות על תורת הגמול כפי שהייתה מוכרת באו על פתרון באמצעות הרעיונות החדשים, אך מסתבר כי עדיין ישנו כוח החותר גם תחת הרעיונות החדשים ואינו מוכן להשלים עמם ועם המציאות הכפויה, והוא חוזר ומביע את מחאתו.

לגבי הלקח שמרביץ ר' עקיבא בעניין פרשנותו את הייסורים אני מוצאת חשיבות לא רק מבחינה דתית-פילוסופית בתולדות תורת הייסורים, אלא גם כמרכיב ענייני וצורני מרכזי בסיפורי מותם של חכמים.¹³⁵

גישה שונה למדרש זה מביא י. גולדין. הוא מתבסס לצורך פרשנותו על דברי ר' עקיבא בתחום ההלכה: ר' עקיבא גורס, כי אדם שאשתו שוב אינה אהובה עליו חייב לגרשה, ואם לא כן, הריהו כעובר על מצוות חשובות מן התורה. ר' עקיבא כלל אינו מביא בדיון הלכתי זה את האפשרות של לקיחת אישה נוספת על זו ששוב אינה אהובה עליו, אף שהדבר היה אפשרי באותם ימים. המסקנה של גולדין היא, כי לפי השקפתו של ר' עקיבא חייבים היחסים שבין בני זוג במוסד הנישואין להתבסס על אהבה טוטאלית, שאינה מותירה מקום לשום דמות נוספת, וכך גם ביחסי ישראל לאלוהיו אין מקום ל'אהבה' נוספת. אין אפשרות לעבוד את אלוהי ישראל וגם אלים אחרים. וכל עוד אומות העולם אינן מבינות זאת, אין הן יכולות להצטרף אל ישראל באמירת יופיו של האל.¹³⁶

גולדין מציין, כי סיפור אהבה של תנא ואשתו יש רק אחד, וזהו סיפורם של ר' עקיבא ובתו של בן כלבא שבוע.¹³⁷ וכך הקשר שבין האוהב לאהובתו שבשיר-השירים, דרך חייו הפרטיים

¹³⁵ הרחבה בעניין זה להלן, בפרק 'הגדרת הגיבור ותפקידו בהקשר חברתי'.

¹³⁶ J. Goldin, 'Toward a Profile of the Tanna Aqiba Ben Joseph', in: Journal of the American Oriental Society 1976, pp. 38-56.

¹³⁷ גולדין, שם, עמ' 45.

של ר' עקיבא וקביעתו בהלכה, מקבלים במדרש משמעות חדשה. אך אפשר, לדעתי, להבין כי היה זה דווקא תהליך הפוך: האופן שבו מבין ר' עקיבא את יחסי ישראל לאלוהיו משתקף גם בחייו הפרטיים, בבחינת יחסי מיקרוקוסמוס-מקרוקוסמוס.

כך מגיע גולדין למסקנה, כי להיבט הארוטי שביחסי האל ועמו ישנו מקום מרכזי בתפיסה העולה מן המדרש על יזה אלי ואנוהו, וכן לתפקיד הנשי שממלא העם ביחסים אלה, כפי שמוצא בויארין, אם כי הגיע לכך מנקודת מוצא שונה.

את סיפור האהבה שבין ר' עקיבא לאשתו אני רואה באופן נוסף, ואף שלכאורה הוא חורג מתחום המחקר שלפנינו, אראה במהלך הדיון את הקשר הקיים בינו לבין סיפור מותו.¹³⁸

הדימוי שנוצר בחברה המספרת לגבי ר' עקיבא הוא שיצר את סיפור האהבה המיוחד הזה, בתהליך דומה לזה שיצר את סיפור מותו. לשני סיפורים אלה הייתה השפעה תרבותית ממדרגה ראשונה על החיים המציאותיים של יהודים בכל הדורות: סיפור מותו מהווה דגם למקדשי-השם לדורותיהם, ובמישור אחר לחלוטין מהווה סיפור אהבתם של ר' עקיבא ואשתו דגם לחיי משפחה של תלמיד חכם. ובניסוח שונה ניתן להראות כאן, כי 'סיפורי הקצוות' של ר' עקיבא, זה שהוא בבחינת ראשיתו - 'הולדתו' - כתלמיד חכם, וזה המספר על מותו, הפכו לאבני יסוד בתרבות היהודית לדורותיה.

סיכום

אף שהמסורות על מותו של ר' עקיבא משקפות יותר את עמדתם של המספרים על אירוע זה מאשר את האירועים ההיסטוריים ששימשו רקע למותו, והן מעוצבות בכלים ספרותיים מובהקים, חשובה בעיני ההתייחסות לרקע ההיסטורי לשם הבנת המרכזיות של סיפור מותו בתרבותו של עם-ישראל לדורותיו.

המסורות שאליהן התייחסתי בפרק זה מעמידות את ר' עקיבא כדמות של מנהיג רוחני בצד בר-כוכבא כעומד בראש הזרוע הצבאית והמדינית, ואלעזר הכוהן, שיש המזהים אותו עם אלעזר המודעי, דודו של בר-כוכבא. העמדה זו מבקשת, לדעתי, ליצור את הדגם של השלישיה המקבילה למלך, כוהן ונביא כמנהיגות בעם ישראל, עם כל המורכבות שביחסים שביניהם, כפי שהיא נזכרת לגבי תקופת הבית הראשון וראשית ימי הבית השני כאידיאל מנהיגותי, גם כאשר העובדות ההיסטוריות לא תמיד מאשרות זאת.

¹³⁸ הקשר יהיה באמצעות דמותו של אליהו הנביא, המופיע בשני סיפורים אלה.

בראשית ימי הבית השני אפשר למצוא תופעה דומה, כאשר מציגים את יהושע בן יהוצדק, זרובבל בן שאלתיאל והנביאים חגי וזכריה, ואולי גם מלאכי, כל אחד בזמנו, וכן את עזרא ונחמיה כמנהיגות דואלית שנוספת לה דמות של נביא. מבחינה מדעית יש חולקים על מידת ההיסטוריות שבהצגת הדברים הללו, ואף מראים כי קשה לקבל שעזרא ונחמיה חיו באותו פרק זמן.¹³⁹

אם נכונה השוואה זו, הרי שלפנינו כאן העמדה סטיריאופיית של מנהיגות אידיאלית, ולא דווקא השתקפות של עובדות היסטוריות. כלומר, גם מנקודת ראות שונה לגמרי מאלו שהוצגו עד כה, יש לראות במסורות הנדונות יותר העמדה ספרותית-אידיאולוגית בבחינת משאלה כמוסה, שהיא כשלעצמה מהווה מרכיב חשוב בסיפור העממי, יותר מאשר הצגת עובדות היסטוריות.

קיים דמיון בין עיצוב דמותו של ר' אלעזר המודעי לזה של ר' צדוק,¹⁴⁰ שמילא פונקציה דומה בימי המרד הגדול, מה שמחזק את הספרותיות של האגדה. הם ביקשו להתאים את תיאור המציאות לדגם האידיאלי של מנהיגות, כמובן, בהתחשבות בשינויים ההיסטוריים. שהרי אין לדבר בתקופה זו על מלך בעם ישראל אלא לכל היותר על מצביא צבאי, וכן אין לדבר באותו זמן על נביא, בגלל התפיסה של הנבואה כפי שהתגבשה אז.¹⁴¹ למרות זאת הפונקציה של הנביא קיימת, והיא מתגלגלת בתפקידו של החכם, שבאותה תקופה מתגבש מעמדו.

אני מסבירה את הרצון להציג סוג כזה של מנהיגות לא רק כהבעת רצון להראות המשכיות ומסורת, אלא גם משום שמנהיגות כזו משקפת תקופה של גאולה ועצמאות - ימי מלכות בית דוד, הכרזת כורש, שיבת-ציון ובניין הבית השני. כאשר כואבים את החורבן ואת הרדיפות, וכאשר חזון הגאולה חזק כל-כך, אין זה מפתיע שמשתמשים בסמלים מתקופה שרוצים להתקשר אליה.

מחקרו של יבין שנזכר לעיל מעניין לגבי הנושא הנדון כאן מנקודת ראות נוספת: נראה לי כי נקודת המוצא של יבין באה להתאים בין דרשתו של ר' עקיבא כי בר-כוכבא הוא המשיח לבין ההשקפה המובעת בדברי בן תורתא, כי על המשיח להיות מבית דוד. מעניין במיוחד הוא הזיהוי שהוא מזהה את בר-כוכבא כצאצא להורים ממוצא מכובד ביותר, ובכך, בידועין או שלא בידועין, הוא מצייר את דמותו של בר-כוכבא בהתאם לדגם של חיי הגיבור, כפי שהוא מוכר בתרבויות

¹³⁹ י. ליוור, ימי עזרא ונחמיה, עיונים, ירושלים תשי"ח, עמ' י"ג-ט"ז.

¹⁴⁰ איכה רבה פרשה א (מהדורת בובר עמ' 65-69).

¹⁴¹ א.א. אורבך, 'מתי פסקה הנבואה?' תרביץ י"ז תש"ו, עמ' 1-11.

המקורות הקושרים את ר' עקיבא למרד, אם-כן, אינם מספקים לנו כל מידע היכול להצביע על מידת מעורבותו במרד. אך הם בהחלט משקפים את השאיפה להיגאל, שאיפה שמן הסתם לא התייחדה למספרי האגדות ושומעיהן אלא בוודאי גם לגיבורן. ואך אירוני הוא, כי מי שהיה תלמידם המובהק של ר' אליעזר ור' יהושע, תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי, שהוציאו את רבם המתחזה למת בארון מתים מירושלים הנצורה בזמן המרד הגדול סמוך לחורבן הבית, מצא את מותו האכזרי בהקשר לכישלון מרד בר-כוכבא, כישלון המנהיג הצבאי שדווקא כוחו הפיסי הוא שגרם לר' עקיבא לראות בו גואל אפשרי.

כפי שראינו, ר' עקיבא ראה את דמות המשיח כמנהיג ארצי, במשמעות המקראית של המושג 'משיח', שיביא לגאולתה של יהודה ולשחרורה מעולה של רומי. השקפה זו מולידה בהכרח פעילות ממשית, שכן כדי לאפשר לו להצליח יש לנקוט עמדה אקטיביסטית: יש לתת לו את ההזדמנות להראות את יכולתו. כלומר, אי-אפשר לדעת אם אדם מסויים הוא אכן המשיח לפני שהוא מתחיל לפעול, אי-אפשר לערוך לו בחינות כדי לברר את מהותו, ורק תוצאות מעשיו - הן ההוכחה להיותו המשיח או לאי-היותו כזה. מכאן, שיש צורך להסתכן באופן רציני ביותר כדי להיווכח ביכולתו. לא כל אדם יהיה מוכן לקחת על עצמו את הסיכון בהולכת עם שלם למרד, אם אין בו מידה גדולה ביותר של אמונה כי ינצח. ומאחר שר' עקיבא ראה את בני דורו כצדיקים, הרי שהם ראויים על-פי תורת הגמול לזכות בגאולה. לעומתו, לפי תפיסת ר' יוחנן בן תורתא - הגאולה והשחרור, ועמם גם המשיח, הם עניין לאחרית הימים, ולכן אין לנקוט כל עמדה אקטיביסטית, אלא לחכות לו ולהיות מוכנים לו מבחינה רוחנית-דתית בלבד. אנשים שתמכו בגישה כזו לא יכלו, כמובן, להצטרף למרד.

כאן המקום לבחון מהו העולם שאותו משקפות האגדות הקושרות את מותו של ר' עקיבא אל מרד בר-כוכבא, אם אין זו המציאות ההיסטורית במובנו המקובל של מושג זה. לשם כך אביא להלן דיון במדרש של ר' עקיבא על הפסוק 'זה אלי ואנוהו' משמות טו, שגם לגביו יש לשאול עד כמה הוא משקף את תפיסתו של ר' עקיבא לגבי הנכונות למות למען אידיאל, במקרה זה - לימוד התורה. שהרי על-פי אחת המסורות נאסר ר' עקיבא ונדון למוות בגלל עיסוקו בתורה, למרות הגזירה שגזר קיסרה של רומי.

¹⁴² פירוט לעניין הדגם בפרק 'הגדרת ייחודו של הגיבור-החכם היהודי'.

הסיפורים מן העת העתיקה על מותו של ר' עקיבא

פרק א

מדוע נדון ר' עקיבא למוות וסיפור עשרת הרוגי מלכות

על-פי העיקרון של תורת הגמול, אדם מקבל את גמולו, לטוב ולרע, בהתאם למעשיו. האגדות על הוצאתו של ר' עקיבא להורג, וכן על הריגתם בעיניים של הרוגי מלכות האחרים, משקפות מצב, שבו העיקרון הזה מתגלה כחסר אחיזה במציאות. ניגוד זה שבין עולם האמונות והדעות לבין המציאות זעזע את החברה היהודית. שוב לא יכלו לתרץ את גורלם בכך שלא קיימו כראוי את מצוות התורה, משום שהפעם הוצאו להורג בדיוק משום שדווקא כן קיימו את מצוות התורה.

האגדות על מותם של ר' עקיבא ושאר הרוגי מלכות מעלות כאן גם שאלה היסטורית, משום שבין היסטוריונים חלוקות הדעות לגבי הסיבות למרד בר-כוכבא: באותה מידה שאפשר לומר כי הגזירות היו עילה למרד, אפשר לטעון כי אותן גזירות עצמן היו עונש על המרד.¹⁴³ יתר-על-כן, מידת ההיסטוריות של סיפור עשרת הרוגי מלכות בעייתית, וכבר עמדו חוקרים על הקשיים הכרונולוגיים ועל אי-ההתאמות באשר לשמותיהם של הנזכרים במסורות השונות.¹⁴⁴ ומאחר שמסורות שונות קושרות את מותו של ר' עקיבא אל כישלון המרד, כיצד יהיה עלינו להתייחס למשל לקביעה, כי הוצא להורג על שלימד תורה למרות האיסור מטעם הקיסר? יתר-על-כן, מסורות אחרות מציעות סיבות אחרות לגמרי לסופו המר, ללא כל קשר לאירועים היסטוריים

¹⁴³ עניין זה נדון ביתר הרחבה בחלק הראשון, 'האגדה כמקור היסטורי'.

¹⁴⁴ כגון: מ. אורבך, 'עשרת הרוגי מלכות', ישורון ד' (תרפ"ג), עמ' 66-60; 88-81. ש. קרויס, 'עשרת הרוגי מלכות', השלח מ"ד (1925), עמ' 22-10; 117-106; 333-321. ש. תודר, 'עשרת הרוגי מלכות - הסיפור ורקעו', האומה ל"ב (תשל"ב), עמ' 206-199; י. דן, הסיפור העברי בימי-הביניים, ירושלים 1974, עמ' 65-64. עניין זה נדון ביתר הרחבה בחלק 'האגדה כמקור היסטורי'.

אלה או אחרים.

אפשר, אם-כן, לחלק את הסיבות שנמנו במקורות הקדומים, במפורש או במובלע, לשתי קבוצות: על-פי האחת קשור מותו לרקע ההיסטורי של התקופה, ועל-פי האחרת - ללא כל קשר לכך.

א. סיבות הקשורות לרקע ההיסטורי

1. מותו של ר' עקיבא ומרד בר-כוכבא

מסורות אחדות קושרות את גזר דינו של ר' עקיבא אל טורנוסרופוס, ומכאן גם אל מרד בר-כוכבא ואל גזירות הדריינוס. חלק ממסורות אלו מספר גם על מאסרו של ר' עקיבא, כמו גם על פסקי הלכה שפסק בעת היותו כלוא. על-פי מסורות אלו לא היה חטאו קשור לעבירה כל שהיא על דיני ישראל, אלא על מה שגזרו גויים על ישראל כדי שלא יקיימו את דיני ישראל. מבחינתו של מוסר סיפור כזה ודאי שאין כאן חטא, נהפוכו, יש כאן משום הערצה לעמידה גאה כלפי הכוח הברוטאלי של כובש זר.

על-פי ברכות ס"א ע"ב נתפס ר' עקיבא ונאסר משום 'שהיה מקהיל קהילות ברבים', אף שיגזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה'. כך ר' עקיבא, באמצעות לימוד התורה, מעמיד את הערך של לימוד התורה כערך שייצור את הזהות הקולקטיבית המיוחדת של הקבוצה, מול הכוח הזר המבקש לעקור את כל מה שמייחד את הקבוצה כקבוצה.

הסיבה למאסרו של ר' עקיבא, לדברי הר¹⁴⁵, היא קשריו עם בר-כוכבא ותמיכתו במרד, ולדעתו המסורת הבבלית כי נאסר על שעסק בדברי תורה היא מסורת מאוחרת. ידועים גם דבריו והתנהגותו של ר' עקיבא לגבי תלמידיו, שלא יעברו על הגזירות כדי שלא ייענשו על כך. הר מדגיש כי מאסרו ומותו של ר' עקיבא בעינינו איננו היו תוצאה של תמיכתו במרד, וכי היה זה עוד לפני סוף המרד. המסקנה הזו עולה, לדבריו, מן המסורת שבשמחות ח' ט', בה נאמר:

וכשבאו רבן שמעון בן גמליאל ורבי ישמעאל גזרו עליהם שיהרגו והיה רבי ישמעאל בוכה ורבן שמעון אמר: אברך, בשתי פסיעות אתה נתון בחיקם של צדיקים ואתה בוכה? אמר לו: וכי אני בוכה על שאנו נהרגין, אלא על שאנו נהרגים כשופכי דמים וכמחללי שבתות. אמר לו: שמא בסעודה היה יושב וישן, ובאה אשה לשאול על נידתה

¹⁴⁵ מ.ד. הר, 'גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס', בתוך: מלחמת קודש ומארטירולוגיה,

ירושלים תשכ"ח, עמ' 86.

על טהרות שלה ואמר לה השמש ישן הוא, והתורה אמרה (שמות כ"ב) 'אם תענה אותו', ומה כתיב 'והרגתי אתכם בחרב'. ויש אומרים רבן שמעון בן גמליאל היה בוכה ורבי ישמעאל השיבו כדברים אלו. וכשנהרג רבן שמעון ורבי ישמעאל באתה השמועה אצל רבי עקיבא ורבי יהודה בן בבא. עמדו וחגרו מתניהם שק וקרעו בגדיהם ואמרו: אחינו ישראל, אילו טובה היתה לעולם, תחילה לא היו מקבלים אלא רבן שמעון ורבי ישמעאל, ועכשיו גלוי היה לפני מי שאמר והיה העולם שסוף פורענות גדול עתיד לבוא לעולם ולפיכך נסתלקו אלו מן העולם (ישעיהו נ"ז) 'הצדיק אבד ואין איש שם על לבי', ואומר (שם) יבוא שלום ינחו על משכבותם. וכשנהרג רבי עקיבא בקיסרין באתה שמועה אצל רבי יהודה בן בבא ואצל רבי חנניה בן תרדיון. עמדו וחגרו שקים את מתניהם וקרעו את בגדיהם ואמרו: אחינו שמעונו, לא נהרג רבי עקיבא על שנחשד על הגזל ולא על שלא עמל בתורה בכל כוחו, לא נהרג רבי עקיבא אלא למופת, שנאמר (יחזקאל כ"ד) 'והיה יחזקאל לכם למופת ככל אשר וגו', וידעתם כי אני ה'". מכאן ועד ימים מועטים לא ימצא מקום בארץ-ישראל שלא יהיו שם מושלכין בו, שנאמר (ירמיהו ט) 'דבר כה נאם ה', ונפלה נבלת האדם כדמן על פני השדה וגו'". אמרו: לא עברו ימים עד שבא בולמוס וערבב את העולם.

ממסורת זו מסיק הר' כי ר' עקיבא 'היה, כנראה, ראשון להרוגים מבין גדולי החכמים, ודומה שנהרג עוד קודם סוף המרד (המעשה בהריגתם של רבי שמעון ורבי ישמעאל - מכילתא דר"י, נזיקין, י"ח ע"מ 313; אדר"ן, נו"א, ל"ט = נו"ב, מ"א; שמחות ח' ח' - אינו ברור די הצורך)'. כן משמש מקור זה דוגמה להרחקה של כל קשר ממשי מצדו של ר' עקיבא אל מרד בר-כוכבא והצגתו כמשמר לימוד התורה, מה שמתקשר אל היותו קודם כל חכם הלכה וממשיך דרכו של רבן יוחנן בן-זכאי בכך. ודאי יש מגמתיות ברורה בהצגתו באופן שכזה, והדבר מעיד בוודאי גם על אלה שטרחו לתארו בצבעים אלה.

בין אם נקבל כי ר' עקיבא היה ראשון למומתים מבין גדולי אותו דור ובין אם לא היה ראשון להם, מקומו ביניהם ודאי וברור לפי מסורת זו. על-פי מסורת זו נהרג ר' עקיבא 'למופת', אות וסימן לבאות ולחכמים האחרים.

אינני בטוחה כי נימוק זה לגורלו של ר' עקיבא יכול היה להניח את דעתם של בני אותו דור. עם זאת, ניסיון למצוא איזה שהוא היגיון במציאות שאיננה עונה על החוקים הידועים והמקובלים, וכן את צידוק הדין - יש למצוא כאן. המתח שבין עולם האמונות והדעות לבין המציאות המציגה את הפרכתו של עולם זה מגיע כאן לאחד משיאיו.

2. ר' עקיבא נענש על עיסוקו בתורה

בסנהדרין ק"י ע"ב נזכרים צדיקים שנהרגו על אמונתם, ור' עקיבא וחבריו - על העיסוק בתורה, למרות האיסור שגזרו שלטונות רומי, בדברים המובאים משמו של רבי יהושע בן קרחה, תלמידו של ר' עקיבא:

'אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבחי' (תהלים נ, ה). לא נאמר פסוק זה אלא כנגד דורות הבאים. 'אספו לי חסידי' אלו צדיקים שבכל דור ודור. 'כורתי בריתי' אלו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן לתוך כבשן האש. 'עלי זבחי' אלו רבי עקיבא וחבריו שמסרו עצמן לשחיטה על דברי תורה.

על עיסוקו של ר' עקיבא בתורה ברבים ועל מאסרו בשל כך מסופר, כאמור, בברכות ס"א ע"ב. במקור זה משולב דו-שיח, שבו מסביר ר' עקיבא לפוס את עמדתו באמצעות משל. ארחיב על-כך משום שיש הרואים במכלול הסיפור הזה, כולל המשל המשולב בו, שיקוף של הרקע ההיסטורי לסיפור מאסרו ומותו של ר' עקיבא:

פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה. אמר ליה: עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות? אמר לו: אמשול לך משל, למה הדבר דומה? לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים, שהיו מתקבצים ממקום למקום. אמר להם: מפני מה אתם בורחים? אמרו לו: מפני רשתות שמביאים עלינו בני אדם. אמר להם: רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? אמרו לו: אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות?! לא פקח אתה אלא טפש אתה! ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מתתנו על אחת כמה וכמה. אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה 'כי הוא חייך וארך ימך' - כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה - על אחת כמה וכמה. אמרו: לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים, ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו. אמר לו: פפוס, מי הביאך לכאן? אמר ליה: אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים.¹⁴⁶

התנהגותו של ר' עקיבא לפי מסורת זו מהווה דוגמה לבחירה ברורה בדרך של חירוף

¹⁴⁶ מקבילות לסיפור זה נמצאות בילקוט שמעוני, ב, תתפז, וכן במדרש תנחומא, ב, פרשת כי

תבא (מהדורת בובר, עמ' 46-47).

הנפש. הוא עבר ביודעין על צו שלטונות רומי בעיקר כלפי חכמים שלא ילמדו תורה, במיוחד ברבים. גם במדרש תנחומא, תזריע, סימן י"א (מהדורת בובר, עמ' 42) קושרים את מאסרו של ר' עקיבא לגזירות מלכות הרשעה, ומתווים בכך דרך למתלבטים כיצד לנהוג: '...על זקן הכבדת עולך מאד" (ישעיהו מ"ז,ו) - זה רבי עקיבא ששעבדה בו מלכות אדום מה שאין סוף'.

היבט נוסף העולה מן הסיפור על ר' עקיבא ופפוס נוגע יותר להקשר החברתי-ספרותי שלו, והוא - שילוב של משל באירוע המתואר, שבו שני אנשים מתדיינים בעניין מהותי ומרכזי ממדרגה ראשונה לגבי אופן ההתנהגות שיבחר לו אדם, שעה שעומדות בפניו שתי אפשרויות, ושתיהן גרועות מבחינתו.

יש כאן, אם כן, לא רק המשל עצמו ונמשלו, אלא גם ההקשר החברתי של ההיגוד שבו משתמש ר' עקיבא במשל כדי להמחיש את עמדתו. משל זה, כמו גם משל הארי והקורא (בראשית רבה ס"ד ט, [מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 712]), ממוקדים על רקע של משברים פוליטיים. הראשון בא לשכנע את יהודי ארץ-ישראל שלא למרוד ברומאים, והשני בא לעודד את לימוד התורה בתקופת רדיפות הדריינוס.¹⁴⁷ על-פי קביעה זו, מקבל ד. שטרן את תיאור ההקשר של ההיגוד המתואר בסיפור זה כמשקף את המציאות שבה אכן התרחש. וזאת על-אף שאירועי היגוד אחרים שמשולב בהם השימוש במשלים, כגון אלה שבהם מתנצחים חכמים זה עם זה, הוא מגדיר כימעשיות'.¹⁴⁸

השועל מציע לדגים הצעה שיש בה כביכול כוונות טובות ודאגה להם, ובכך הוא מראה את צביעותו ודו-פרצופיותו.¹⁴⁹ תכונה זו של השועל ידועה גם ממקורות כגון משלי איסופוס, אך היא מיוחסת במקור הודי גם לעגור, ובאותו מקור נמצא דמיון משמעותי למשל של ר' עקיבא, אף יותר מאשר למשלי שועלים. על-פי המשל ההודי, מנסה העגור לפתות את הדגים שיצאו מן המים, כי כך ייטב להם. 'דאגתו' לדגים כה רבה, עד כי הוא אף 'מתנדב' להעבירם בעצמו למקום מוצלח יותר, שיש בו מים נקיים יותר ומזון רב יותר משיש במקום שבו הם מצויים. כדי לרכוש את אמונם, הוא לוקח במקורו אחד מהדגים, מעבירו למקום אחר, ואחר-כך מחזירו למקומו הראשון. הדגים אמנם מתפתים, וכך מגיעים אל קיצם המר.

¹⁴⁷ ד. שטרן, 'תפקיד המשל בספרות חז"ל', מחקרי ירושלים בספרות עברית ג, ירושלים תשמ"ג, עמ' 90-102.

¹⁴⁸ ד. שטרן, שם, עמ' 92.

¹⁴⁹ א. זינגר, 'עיון במשלי שועלים בספרות חז"ל', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ד, תשמ"ג, עמ' 79-91.

במשל השועל והדגים שמביא ר' עקיבא ישנה סטיה מן העלילה הקיימת במשל העגור והדגים: אצל ר' עקיבא, עצם ההצעה שהשועל מציע לדגים אינה מתקבלת על הדעת. הוא מציע להם כיצד יוכלו להינצל מן הרשתות של הדייגים בכך שיעברו ליבשה, וידורו אתו. זוהי הצעה שאין בה כל היגיון, מאחר שהדגים אינם חוששים מן הרשתות ומבני האדם, ובאותה מידה גם מן השועל, אלא הדבר העיקרי שממנו הם חוששים הוא מן האפשרות שינותקו מן המים עצמם, ממקור חיותם. והרי זו בדיוק הייתה לפי הסיפור מטרתו של ר' עקיבא להראות באמצעות המשל.¹⁵⁰

3. הרקע ההיסטורי למשל השועל והדגים

בדו-שיח המתנהל בין השועל לדגים ישנו כנראה הד לרקע הריאלי של התקופה שעליה מסופר, כאשר גברו הפיתויים לעזוב את דרך התורה ולהימנע בכך מן הגזירות והלחצים של השלטון הזר. על-פי סנהדרין ל"ט ע"א אומר קיסר רומי: 'הבה נהיה כולנו עם אחד'. בסיפור שלפנינו מראה ר' עקיבא באמצעות המשל את חוסר ההיגיון הטמון בהצעה עצמה, ובכך לא רק שמוכיח כי אינה טובה לאלה שלהם היא הוצעה, אלא שהיא אף מסוכנת ביותר. נוסף על-כך היא מראה גם את חוסר ההיגיון של מי שהציע אותה, ומציגה אותו כטיפש. והדגים, לא רק שאינם מתפתים במשל של ר' עקיבא, בניגוד לזה ההודי, אלא שהם אף לועגים לזה שניסה לפתותם, ואומרים לו במפורש שהוא טיפש גמור.¹⁵¹ אין אפילו צורך 'להעניש' אותו, כפי שמסופר במשל ההודי, די בהעמדתו באור מגוחך.

ר' עקיבא, על-פי הסיפור, משתמש במשלו בדימויים מוכרים לשומעיו: התורה המשולה למים ועם ישראל המשול לדגים. לפיכך יכול הוא להיות בטוח שיבינו את העוקץ שבדבריו, ויגיעו לאותה מסקנה שהגיע הוא: עדיף לדבוק בתורה, גם אם מוות פיסי כרוך בכך באותה שעה, על-פני נטישת התורה ומוות רוחני בטוח בעקבותיה.¹⁵²

באותה מידה שהוא משתמש בדימויים מוכרים לשומעיו במשמעותם הידועה להם מן העולם היהודי, הוא משתמש גם בסטיריאוטיפ של השועל, אלא שכאן הוא הופך את היוצרות ומעמיד את השועל כטיפש, ואילו הדגים הם החכמים.

המספר שובר את הציפיות המוקדמות של קהלו, ומשיג בכך לא רק את הקשבתו של קהל

¹⁵⁰ א. זינגר, שם, עמ' 81.

¹⁵¹ א. זינגר, שם, עמ' 82.

¹⁵² א. זינגר, שם, שם.

זה, אלא בעיקר את האופן החדש שעל-פיו יש לבחון את המציאות: גם אלה המבקשים להישמע וללכת בדרכי הרומאים אינם חכמים כפי שהם מציגים את עצמם, אלא חסרי דעה לחלוטין. ואם הם חושבים כי בכך יש להם דרך להינצל, הרי שאינם אלא טועים: דרך זו בוודאי לא תביא להצלה, אלא להיפך - היא תקרב את אובדנם, כפרטים וכעם.

הגכחה כזו של התרבות הזרה גרמה בוודאי קורת-רוח בקרב השומעים, כי היא מעמידה את החזק כחסר דעה, ואת החלשים - כבעלי החכמה האמיתית. העמדה כזו אופיינית לחברה חלשה, הנהנית לשמוע כיצד היא מסוגלת לגבור על החזקים פיזית הלוחצים אותה, וזאת בזכות חכמתה ובזכות דבקותה בערכיה.

המשוואה שועל=חכמה הייתה מוכרת לשומעיו של ר' עקיבא מן הספרות היוונית, שאת התרבות שיצרה אותה ביקשו יהודים באותו זמן לחקות. במקרה זה מדובר במשלי בעלי-חיים בכלל ובמשלי שועלים בפרט. אף שהשימוש במשלים היה מוכר בתרבות היהודית עוד מתקופה קדומה, ומשל יותם או משל כבשת הרש מהווים דוגמה לכך, הרי שבהקשר של הסיפור שלפנינו יש לראות את הרקע התרבותי במסגרת האימפריה הרומית ותרבותה. המשלים המיוחסים לאיסופוס היוו במקרה זה מקור השפעה חשוב, בהיותם מרכיב בעל משקל בעולמו הרוחני של כל בן תרבות זו.¹⁵³

עדות לכך יכולה לשמש המסורת המספרת על ר' מאיר, בן דורו וחברו של ר' עקיבא, שהכיר שלוש-מאות משלי שועלים (סנהדרין ל"ח ע"א). כן מסופר על בר-קפרא, שנקם במארחו בכך שסיפר לאורחים שלוש-מאות משלי שועלים עם כל תבשיל שהוגש, עד כי איש לא טעם מתבשילים אלה (ויקרא רבה כ"ח, ב. מהדורת מרגליות עמ' תרנ"ד). מספרם של המשלים במקרים אלה נראה כמספר נוסחאי, עם זאת הוא מבטא את ההיכרות שהייתה לחכמי ישראל עם סוגה זו ואת השימוש שעשו בה.¹⁵⁴

המשלים המצויים במקרא נוטלים את עולם הדימויים שלהם מעולם הצומח והחי של הסביבה שבה חיו הממשלים, ושועלים לא היו ביניהם.¹⁵⁵ עובדה זו מבליטה את ההשפעה של התרבות ההלניסטית על המשל המיוחס לר' עקיבא. אך עם זאת ניתן לראות בבירור את תהליך

¹⁵³ משלי איסופוס, תרגם מיוונית והוסיף מסה והערות ש. שפאן, עמ' 212-171.

¹⁵⁴ ד. שטרן, 'תפקידו של המשל בספרות חז"ל', מחקרי ירושלים בספרות עברית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 90-102.

¹⁵⁵ אמנם הכירו את השועלים, ואלה משמשים בסיפורי שמשון (שופטים טו, ד) ובדימוי שבשיר השירים ב, טו, אך לא במשלים.

האויקוטיפיזציה שעבר המשל, כאשר לא רק שיש בו היפוך מעמדו של השועל, אלא שיש בו גם שימוש בהמשלת התורה למים ושילוב של פסוק מספר דברים. על דרכי האויקוטיפיזציה של סיפורי-עם בתרבותו של עם-ישראל עמד ד. נוי, וכללים אלה אכן מתאימים גם למשל בו אנו עוסקים כאן.¹⁵⁶

בהעמדת אותה תרבות בצורה מגוחכת מבקש הממשל היהודי להילחם בתרבות הזרה. הוא משתמש כאן בטכניקה המתוחכמת של שימוש בנשק של מתנגדיו כנגד אותם מתנגדים, כלומר בערכים של התרבות היוונית, אבל בדיוק בכיוון ההפוך מזה שבו הם השתמשו בה: המבקשים לחקות את התרבות היוונית-רומית הראו את המשלים היווניים כשיא של חכמה שיש ללמוד אותה וללכת בדרכה, בעוד ר' עקיבא מראה כי דווקא מה שהם מראים כחכמה אינו אלא טיפשות, ואילו החכמה האמיתית היא נחלתם של היהודים, אף שהם עכשיו חלשים פיסית.

שימוש מתוחכם זה מצביע לא רק על היכולת היצירתית והרטורית של הממשל, ובמקרה זה מסופרים הדברים על ר' עקיבא, אלא שהוא מצביע גם על היכולת של שומעיו לקלוט בתוך תהליך ההיגוד את עוקצם של הדברים. הדבר יכול להעיד על האפשרות שהדברים הושמעו לתלמידי חכמים, ואולי אף בבית המדרש, שהרי נאמר כי היה זה כשראה פפוס את ר' עקיבא 'מקהיל קהילות ברבים ומלמד תורה', וזאת, כמובן, אם אכן נקבל שהסיטואציה ההיגודית כאן אינה בדיונית.¹⁵⁷

מבחינה ספרותית לפנינו יצירה המשתמשת בחומרי מציאות אמיתית ותרבותית המוכרים לקורא-שומע, כאשר אינה מותירה אותם כפי שהם מוכרים לנמענים, אלא מפרקת אותם ומרכיבה אותם מחדש באופן מפתיע, ההופך את היוצרות. שבירת הסטיריאטיפים והציפיות של הנמענים והבאתם לראייה מחדשת של המציאות המוכרת להם מעלה את הסיפור מבחינה ספרותית.

ע. יסיף מטיל ספק במהימנות העדות המצויה במשל השועל והדגים לעניין המסגרת ההיגודית המתוארת בו. עם זאת הוא מצייך, כי אין להטיל ספק בכך שחז"ל הכירו בהשפעה שיש לצורה ספרותית זו על התנהגותם של בני אדם, וביכולת להיעזר בכך במצבים קיצוניים. כשטרן

¹⁵⁶ D. Noy, 'The Jewish Versions of the "Animal Languages" Folktale. A.T. 670, Scripta Hierosolymitana XXII, pp. 171-208.

¹⁵⁷ ניתוח ספרותי של משל זה בהקשרו - י. פרנקל, מדרש ואגדה, תל-אביב 1996, עמ' 442-440, תחת הכותרת 'שימוש מושלם של משל בסיפור'.

מסיק גם הוא כי ניתן להניח שחכמים נעזרו במשלים באירועים פוליטיים כדי להציג את עמדתם על הצד המשכנע ביותר, כפי שעולה גם מסיפור המסגרת של משל הארי והקורא.¹⁵⁸

את השימוש במוטיבים מן התרבות היוונית, אם-כי בהיפוכם, מסביר יסיף כרצון להתרחק מתרבות זו ולהפגין התנגדות לה, תוך יצירתו של משל חדש בתכלית המשקף באופן מלא את התפיסות הדתיות והחברתיות של חז"ל. עם זאת שומר המשל החדש על זיקה מובהקת לצורתו ולאופיו של המשל האיסופי.¹⁵⁹

נראה לי, כפי שצינתי לעיל, כי טכניקה זו באה כדי לשמש כלי נשק למלחמה בדיוק באותה תרבות, שכלי נשק זה מהווה בה מרכיב תרבותי מרכזי. מלחמה בנשק של האויב עצמו היא שימוש רב עוצמה גם מבחינת ההנאה של השומעים-התומכים בעמדה המובעת במשל בלבד, החדש, וגם מבחינת תחושת התיסכול העולה בקרב השומעים בעלי השקפת העולם ההפוכה.

הסיפור המופיע בברכות ס"א ע"ב מייד לאחר משל השועל והדגים הוא סיפור הוצאתו של ר' עקיבא להורג בעינויים קשים, תוך שהוא מאריך ב'אחד'.

יש כאן רצף שאפשר להבינו כמבקש להראות קשר בין אירוע לבין התוצאה שלו: ראשית מקהיל ר' עקיבא קהילות ברבים ומלמד תורה, תוך כדי כך פונה אליו פפוס, אתו היה ר' עקיבא חלוק גם בעניינים אחרים, והוא תוהה על התנהגותו של ר' עקיבא. על תהייה זו עונה ר' עקיבא במשל הנזכר. לאחר זמן מוצאים שני גיבורי הסיפור את עצמם בבית הסוהר, אלא שהפעם לא כבעלי פלוגתא: פפוס הספיק בינתיים להכיר כי עמדתו של ר' עקיבא היא הנכונה.

השלב הבא של העלילה הוא גם שיאה: ר' עקיבא מוצא להורג על המעשה שנזכר בראשית העניין. שאלתו של פפוס 'אי אתה מתיירא מפני מלכות' מקבלת כאן את תשובתה האמיתית: 'בכל נפשך - אפילו נוטל את נשמתך, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו באחד'. ר' עקיבא אכן מתיירא מן המלכות, אך השאלה היא לאיזו מלכות הכוונה, ובאיזה מובן יש לקבל את הפועל 'מתיירא'. המלכות היא מלכות שמים, ולא מלכות בשר ודם, והיראה היא יראת האל, השונה כל-כך מיראת אדם, כפי שמוכיח ר' עקיבא בעצם התנהגותו. למען האל ומצוות תורתו הוא עובר על מצוות המלך הארצי, אף שגזר דין מוות בעקבותיו.

בויארין מגיע למסקנה שונה באשר לסיטואציית ההיגוד של המשל. הוא מזהה באותו פפוס יהודי-נוצרי, ואת ה'דברים הבטלים' שבגללם נתפס הוא מפרש כמתייחסים לנצרות ולנוצרים. את הסיטואציה כולה הוא מפרש כמאבק וויכוח בין יהודים ליהודים-נוצרים בנושא

¹⁵⁸ ע. יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים 1994, עמ' 90.

¹⁵⁹ ע. יסיף, שם, עמ' 228.

המרטריריים, כמובן מנקודת הראות של היהדות הרבנית. המשל מראה, על-פי פרשנותו, כי באופן אירוני, יהודים שעברו לנצרות נקלעו לסכנה גדולה יותר מזו שבה נמצאו אלה שנשארו ביהדותם. את השימוש דווקא בדגים בחלק המשלי של הסיפור הוא קושר אל הסיפורים בברית החדשה על השליחים כדייגים הצדים בני אדם. פפוס ה'שועל' הנוצרי מציע לדגים לצאת ליבשה מתוך ים התורה. גם מחוץ לנהר התורה הדגים יכולים להיות נצודים ולהיהרג, ובתוך כך כבר איבדו מראש את מה שהבטיח להם חיים, את המים. פפוס מודה בסוף הסיפור כי הדרך שבה בחר איננה הדרך הנכונה, אלא דרכו של ר' עקיבא: 'אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים'.¹⁶⁰

שורה של ויכוחים בין פפוס לבין ר' עקיבא נמצאת במכילתא, ויהי ו', בהם דורש פפוס פסוקים מן המקרא, ור' עקיבא מבטלם ונותן להם פרשנות המרחיקה כל גשמיות מן האל. כך שגישות מנוגדות בתפיסת עולמם של שניים אלה אינה חדשה, ולא החלה בשעה שראה פפוס את ר' עקיבא מקהיל קהילות ברבים. אפשר גם שעל רקע היכרותם ידע ר' עקיבא מהי תשובה נאותה לפפוס, שתביאהו להכרה בטעותו.

העריכה של שני הסיפורים כרצף באה לגרום לקורא לקשור ביניהם: עצם העיסוק בתורה מביא לעינויו הנורא של אחד מגדולי הדור, אם לא הגדול שבהם. וכל זאת בהיותו בגיל מופלג, בין אם נקבל את המסורת שייחסה לו משך של מאה ועשרים שנות חיים, ובין אם נטיל ספק במהיימנותה הכמותית המדוייקת, ונקבלה כרצון ליצור הקבלה נוספת בינו לבין משה. דבריו של ר' עקיבא המוצא להורג מסבירים את הסיטואציה שבה הוא נמצא בצורה אחרת לגמרי: דווקא ההיצמדות ללימוד התורה, שהיא היא החיים האמיתיים, הביאה למוות אכזרי כל-כך של הדבק בתורה, אך מצד שני היא המאפשרת לו לקיים את הפסוק במלואו, ולבטא בכך את אהבתו השלימה לאלוהיו, בדרגה הגבוהה ביותר האפשרית.

אך מה שעולה מן ההמשך של הסיפור בברכות מצביע על אי נחת מן ההסברים האלה, גם מזה של העריכה, וגם מזה הנאמר מפי ר' עקיבא עצמו: 'יצתה בת קול ואמרה: אשריך ר' עקיבא שיצאה נשמתך ב'אחד'. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: זו תורה וזו שכרה? 'ממתים ידך ה' ממתים וגו'! אמר להם: חלקם בחיים. יצתה בת קול ואמרה: אשריך ר' עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא'.

האמירה 'זו תורה וזו שכרה' נזכרה לעיל כשהיא מיוחסת למשה, התמיה על גורלו של ר'

¹⁶⁰ D. Boyarin, *Dying For God*, pp.103-105.

עקיבא כפי שהראה לו הקב"ה לפני מתן תורה (מנחות כ"ט ע"ב). כאן היא מובאת מפי מלאכי השרת בכבודם ובעצמם. משמע, מה שלא העזו, אולי, לשאול במפורש הנוכחים בשעת ההוצאה להורג או אלה ששמעו על-כך לאחר מכן, או אלה שעיצבו את הסיפור, הם שמים בפי גורם גבוה ביותר. הם מצטטים מן הפסוק בתהלים, בטענתם כי ידו של ה' ממיתה, בעוד שאותה יד הרי יכלה גם להציל. התשובה מלמעלה באה בצורת המשכו של אותו פסוק, 'חלקם בחיים', אלא שאין מדובר כבר בחיים הרגילים עלי אדמות, כי אם בחיים הנצחיים. והשאלה העולה היא, האם תשובה כזאת יכלה להניח את דעתם. לשם כך מגוייסת שוב בת קול, המצרפת את שתי התשובות שניתנו קודם לכן: 'אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא'.

זוהי חדירה של יסוד פלאי, האופייני למעשייה, אל תוך האגדה ההיסטורית, מה שמגביר את המתח שבין היסוד הפנטסטי לזה הקונקרטי, ואשר יכול לתת לאגדה גם פרשנות אופטימית, כפי שקיימים הדברים על-פני השטח.

אם נקבל כי הסיפור על ר' עקיבא ופפוס שבו משולב משל השועל והדגים אכן קשור לסיפור הוצאתו של ר' עקיבא להורג, ולפחות על-פי העריכה הנוכחית כך הוא, הרי שלפנינו שימוש נוסף בצורת המשל: הוא מאפשר למספר להביא דברים קשים, שבדרך אחרת לא היה מביא אותם, בשל היותם בבחינת הטחה כלפי מעלה. שימוש כזה במשל אמנם מוכר בספרות חז"ל, אף-כי אינו נפוץ. ד. שטרן מביא דוגמה של משל כזה, המיוחס לר' שמעון בר יוחאי, בן זמנו ותלמידו של ר' עקיבא, שגם בו מובעת אי-נחת וביקורת על הנהגתו של האל את העולם.¹⁶¹

מותו ב'אחד' הוא הכרזה על האמונה, נקודה מרכזית בסיפורים מרטיריים, וכן - דגם שהיה לעיניהם של מקדשי-השם בדורות שלאחר מכן ועד לתקופה האחרונה. במובן זה אגדה זו מהווה 'אגדת ייסוד'.

על-פי העריכה של שני הסיפורים עולה, כי ר' עקיבא נאסר והוצא להורג בגלל עיסוקו בלימוד תורה ברבים. המסקנה מבדיקת המקורות מעלה, כי רק מקורות מאוחרים יותר מוסיפים וקושרים את מאסרו של ר' עקיבא לגזירות. ומי שמבקש לראות בהתנהגותו של ר' עקיבא קשר גם למרד בר-כוכבא, יכול להוסיף לכאן את המקור מהירושלמי, תעניות ד ס"ח, בו דרש על בר-כוכבא את הפסוק 'דרך כוכב מיעקב'.

והרי פרט למקורות אלה אין בידינו נתונים אחרים המקשרים בין ר' עקיבא לבין המרד והעומד בראשו. משום כך גם אין מקורות נוספים היכולים להסביר את מותו הנורא כעונש על חלקו במרד, ואפשר שהיעדרם של מקורות בעלי אופי כזה נובע מ'צנזורה' עצמית שביקשה

¹⁶¹ ד. שטרן, המשל במדרש, תל-אביב 1995, עמ' 56-57.

להרחיק מר' עקיבא קשרים כאלה.

גם ההסברים שנותנים לסופו הנורא מוציאים ממנו את הקשר למרד ולעומד בראשו. ייתכן שהמקורות המעטים הקיימים והמאשרים קשרים אלו הם שריד לאחרים שהיו ויצונרו, אך באותה מידה של סבירות יכולים היו להיות כתובים שלפיהם אמנם נתן לבר-כוכב את הסיכוי להביא לשינוי המיוחל, אלא שמכאן ועד לתמיכה מעשית במרד עדיין יש מרחק. בכל מקרה יש לחזור ולהזכיר כי באותה עת היה גם בגיל מופלג, כך שהשתתפות של ממש במרד קשה לי לייחס לו.

נראה לי, כי גם העמדת לימוד התורה ברבים כגורם להוצאתו להורג אינה חייבת להתפרש חד-משמעית כתמיכה במרד או כהתגרות לשמה בכובש הזר. אני רואה בהחלטתו זו המשך לתפיסתו את החשיבות העליונה לשמור על הערכים המקודשים והבסיסיים לקיומה של האומה, מעין תפיסתו של רבן יוחנן בן זכאי, שהבין כי רק אלה יצילו את האומה מכיליון לאחר החורבן.

אני מבססת את עמדתי זו על המסורת, המספרת כי שני תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי, שהוציאוהו מירושלים הנצורה בתוך ארון מתים היו ר' אליעזר ור' יהושע, שהיו לאחר מכן רבותיו של ר' עקיבא עצמו. מן הסתם העבירו גם מרוחו של מורם אל תלמידיהם שלהם.

לגודל האירוניה, קושרים היסטוריונים את ר' עקיבא דווקא לתומכים במרד, בעוד שרבן יוחנן בן זכאי הפך לסמל למתנגדים לשימוש באלימות מכל סוג ובכל הקשר. כך שגם אם מבחינה היסטורית לקח ר' עקיבא חלק במרד, דבר שקשה להוכיח, הקרבת עצמו למען לימוד התורה יכולה גם היא להיכלל במסורות המבקשות להרחיק מן הביוגרפיה שלו את הקשר למרד. אלא שסופו של ר' עקיבא היה, כמסתבר, לגמרי לא כזה של רבן יוחנן.

יש לציין כאן, כי נראה שזמן התגבשותן של המסורות על ר' עקיבא וזו על יציאתו של רבן יוחנן בן זכאי את ירושלים הנצורה היה באותה תקופה, המאה הרביעית לספירה, והן משקפות את מה שעמד בראש מעייניהם של החכמים באותו זמן - ביסוס מנהיגותם, לא רק בארץ-ישראל אלא גם בתפוצות. לכאן אני קושרת גם את הסיפורים המעידים על נסיעותיו המרובות של ר' עקיבא ברחבי האימפריה הרומית בין ריכוזים של יהודים, כקשורים ברצון לחזק את מעמדם של חכמי ארץ-ישראל. מכל מקום, גם פרשנות זו מבוססת על מצב היסטורי. וכך סיפור גורלו של אדם יחיד מועבר על גורלה של הקבוצה ככלל. במקרה כזה נוכל לומר כי האגדות הללו הן 'אגדות ייסוד'.

רוב המסורות אכן מתעלמות מן הקשר למרד, ומתמקדות בסיפור ההוצאה להורג,

ובמשמעויות הדתיות והמוסריות העולות ממנה. יחד עם זאת, אפשר לראות קו ברור בהתייחסותם של היוצרים בתקופות השונות אל הסיבות להוצאה להורג.

נראה שפעל כאן הרצון להרחיק מדמותו המופלאה והדומיננטית של ר' עקיבא נקודות שהיו (ואף עודן) שנויות במחלוקת. מכל מקום, גם זה יכול להוות חלק מתהליך ה'צביעה' של דמות הגיבור העממי, המתאים את הדמות ההיסטורית לקווים הנראים ראויים בחברה שאליה הוא משתייך.

4. ר' עקיבא וכשלון המרד

מעניינת ההתייחסות אל ר' עקיבא למרות כישלון המרד, אם נקבל כי אכן היה לו קשר כל שהוא אליו. אין באגדות הללו היווצרות של הנמכה של הדמות, אלא אם נקבל את העימותים שבינו לבין בן תורתא ככאלה. בדומה לכך אין כל ניסיון לקשור אליה שיקולים מוטעים או פגמים באישיות, כפי שקרה לדמותו של בר-כוכבא עצמו, כגון מדרש שמו 'בן כוזיבה'. יתר-על-כן, עושים כל מאמץ לנתק בינה לבין המעשה שנכשל, ולהבליט, לעומת זאת, את תכונותיה ופעולותיה, אשר לגביהן אין מחלוקת. עם זאת, ניתן לראות בעקיפין ביקורת על מנהיגותו, כגון המסורת על הסיבה למותם של תלמידיו 'מפני שלא נהגו כבוד זה לזה' (יבמות, ס"ב ע"ב), כלומר, ר' עקיבא לא הצליח להחדיר בהם את עיקרי תורתו. שהרי הוא עצמו אמר: 'ואהבת לרעך כמוך' (ויקרא יט, יח) - ר' עקיבא אומר: זה כלל גדול בתורה' (ספרא קדושים פרשה ב). יחד עם זאת אפשר לראות איך בני דורות שונים ובעלי השקפות שונות יטרחו וימצאו גם מסורות נידחות ונשכחות, או שביקשו להשכיחן כדי להימנע ממחלוקות, כאשר עולה הדבר בקנה אחד עם השקפתם ומטרתם.

שאלה נוספת העולה כאן היא, מה טעם ראו מאוחרים יותר להעלות ולשמר את הזכר הנשכח והמודחק של הכישלון. בעצם זוהי גם השאלה, מה עושה כישלונות מסויימים נושא להערצה, בעוד כישלונות אחרים מוקעים בתודעת החברה, הרואה בהם תוצאה של פזיזות או של חוסר שיקול דעת, אשר הוביל לאסון נורא גם על אלה שכלל לא היו שייכים לעניין, במיוחד גם לדורות הבאים. לעומת זאת גורל אחר דן כישלונות רבים לשכחה ולהדחקה מתודעת החברה.

נראה כי האפשרות האחרונה שהוזכרה כאן הייתה נחלת היהדות ברובה המכריע במשך דורי דורות ביחסה אל מרד בר-כוכבא, ורק בתקופות של קטסטרופות ומהפכות עלו ובצבצו פנים שונים שלו, ושוב - בהתאם להשקפת עולמם של העוסקים בנושא.

י. זרובבל במחקרה על אנשי מצדה וטרומפלדור מגיעה למסקנה, כי הציבור אמנם מעריך את הגבורה, אך הוא גם אוהב את 'הטעם המלוח' של ההקרבה ושל האכזבה שבטרגדיה, מה שהוא מכיר מחייו הוא. ישנה שאיפה תת-הכרתית שהגיבור לא יהיה חזק דיו ובעל תושיה, בר-

מזל וכזה שאין להכשילו. אנשים בדרך זו מגיעים ליתר תחושה של קרבה והזדהות בינם לבין הגיבור.¹⁶²

אפשר שזו הסיבה שאנחנו מוצאים מספר גדול יחסית של יצירות דרמטיות על נושא זה בכלל, ועל מרד בר-כוכבא בפרט.¹⁶³ מכל מקום, העימות הדרמטי תורם להערצה כלפי הגיבור למרות כישלונו. י. זרובבל מראה כי תופעה זו מוכרת בפולקלור של תרבויות שונות ורחוקות זו מזו, כאשר מדובר בקרב האחרון. כמו-כן יש מבנה משותף להסברים הניתנים. יש רציונליזציה לסיפור ההערצה ולכישלון: מלכתחילה יחסי הכוחות בין שני הצדדים הלוחמים אינם מאוזנים, והסיכויים לנצח את האויב הם אפסיים. הגיבורים לוחמים במיטב יכולתם, אף-על-פי שהם מודעים לסוף הבלתי נמנע של העימות. האויב חזק יותר פיזית, אבל נחות מבחינה רוחנית מהם ומהחברה שבשמה הם לוחמים. נוסף על כך, לעתים האויב גובר כתוצאה של בגידה או של הלשנה, אם של בעל ברית שבגד בבעלי בריתו, ואם של אדם מבפנים שבגד בבני עמו.

ההתנהגות חסרת המוסר של האויב הופכת את הכישלון הפיזי לניצחון מוסרי. העליונות המוסרית-רוחנית של הגיבור והקבוצה שהוא מייצג במערכה חשובה כאן לאין ערוך מחוסר היכולת לנצח במערכה. הגיבור שמת תוך כדי הגנה על אמונתו מגלה בכך את אופיו הטהור, את גבורתו ואת נחישותו להמשיך במערכה למרות הנחיתות של מעמדו, ולמרות ההכרה בסוף הבלתי נמנע.¹⁶⁴

אף שאין מעלימים בתלמודים ובמדרשים הקדומים כי מותו של ר' עקיבא היה על רקע המרד ברומאים, אין המסורות הללו מספרות כיצד ומדוע פרץ מרד זה. נקודה זו חשובה, משום שעל-פי ניתוחים מאוחרים היה כאן מרד שנוי במחלוקת כבר בזמנו, והמספרים, כנראה, רצו לנתק את ר' עקיבא ממחלוקת זו. הד לכך נשאר באיזכור המחלוקת עם בן-תורתא, ובצורה סמויה ועקיפה יותר - בהתייחסות אל בר-כוכבא. הסיפורים מדגישים את הפן הדתי והמוסרי של ר' עקיבא בהבאת פרטים הנוגעים להתנהגותו לפני כליאתו, בשעת היותו בכלא, ועם הוצאתו להורג. בין השלבים הנזכרים כמאפיינים את הגיבור ב'מהדורתו' היהודית נמצא עימותים

¹⁶² Y. Zerubavel, *The Last Stand: On the Transformation of Symbols in Modern Israeli Culture*, Ph.d. diss., University of Pennsylvania, 1980, pp. 292-294.

¹⁶³ על כך אפרט בחלקו של מחקר זה, העוסק בדמותו של ר' עקיבא בספרות החדשה.

¹⁶⁴ י. זרובבל, שם עמ' 294.

במישורים שונים, גם עם יהודים וגם עם נוכרים,¹⁶⁵ וכל זה בשלב המימוש, שהוא השלישי והעיקרי בפעילותו של הגיבור בחברה שאליה הוא שייך. ת. אלכסנדר מונה בהם מספר תת-סעיפים: העימותים בין יהודים לגויים מתפצלים לעימותים דתיים, לעימותים מקצועיים ולעימותים סמכותיים, ובהם הגיבור מנצח בזכות ידיעה וחכמה, בזכות שמים ובזכות יכולת מופלאה. לכל אלה נוכל למצוא דוגמאות במסורות על ר' עקיבא, כאשר אחד מהמרכזיים שבהם הוא זה שבינו לבין הכובש הרומאי ונציגו ביהודה.

עימותים אלה מעצימים גם את היסוד הדרמטי שבמסורות אלו, יסוד המקבל עיצוב מורכב במיוחד כאשר אין חלוקה סכימטית בין ה'מחנות' השונים, אלא ישנם עימותים בהם הצד המתעמת עם הגיבור הוא דווקא מי שבעימות אחר עמד באותו צד של הגיבור. למשל, אותו פפוס שהיה בר-פלוגתא של ר' עקיבא בעניינים שונים (מכילתא מסכת ויהי פרשה ו), נזכר גם בסיפור מאסרו של ר' עקיבא, לאחר שהקהיל קהילות ברבים, והמצוי בברכות ס"א ע"ב. בסיפור זה, שנדון לעיל, הגיעה המחלוקת שביניהם לעניין הגבול שבין המותר לבין האסור בנוגע לדברים שהם שאלת חיים פשוטו כמשמעו. אך לאחר שהשתנה המצב, וגם פפוס מצא את עצמו בבית-הסוהר יחד עם ר' עקיבא, שניהם מצויים בעימות עם הכוח הזר.

עימות אחר שנדון לעיל הוא זה שבין ר' עקיבא לבין בן תורתא, וגם הוא אינו משקף חלוקה ברורה של עמדות. זהו ניגוד בין אלה שהתנגדו להשקפתו של ר' עקיבא לגבי בר-כוכבא והגאולה, אשר בשום פנים לא ראו את עצמם כמתנגדים לעצם השאיפה לגאולה ואשר הייתה בוודאי משאת נפשו של כל אחד מהם באותה מידה, אלא הויכוח ביניהם היה על השאלה, מהי הדרך הנכונה שבה עליהם ללכת כדי לקרב אותה גאולה. העימות לא היה על עצם הצורך לפעול כדי להביא את הגאולה, אלא על הדרך להשגתה, על דרך הפעולה.

ב. סיבות ללא קשר לאירועים היסטוריים

5. מותו של ר' עקיבא ושאלת תורת הגמול

עקרון תורת הגמול עולה בשאלה ששואל משה את הקב"ה במנחות כ"ט ע"ב:
אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו: ריבונו של עולם, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם

¹⁶⁵ ת. אלכסנדר, "קדוש" ו"חכם" - האר"י והרמב"ם בסיפורי עם', מחקרי ירושלים בספרות

עברית יג, ירושלים תשנ"ב, עמ' 33.

יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: ריבוננו של עולם, הראהו לי. אמר לו: חזור לאחורידך. הלך וישב בסוף שמונה עשרה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כוחו. כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני. נתיישרה דעתו. חזר ובא לפני הקדוש ברוך הוא. אמר לפניו: ריבוננו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני. אמר לפניו: ריבוננו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו. אמר לו: חזור לאחורידך. חזר לאחוריו. ראה ששוקלין בשרו במקולין. אמר לפניו: ריבוננו של עולם, זו תורה וזו שכרה? אמר לו: שתוק, כך עלתה במחשבה לפני.

ז. באכר¹⁶⁶ מציין, כי מקור זה נכתב כמאה שנה לאחר שהמרד נכשל. כמו-כן הוא מציין כי את המשפט 'זו תורה וזו שכרה' אנו מוצאים בהקשר למותו של ר' עקיבא במקומות נוספים, אך מפייהם של גורמים אחרים: בברכות ס"א ע"ב אומרים אותו מלאכי השרת, בשעה שסרקו את בשרו של ר' עקיבא במסרקות של ברזל. בירושלמי חגיגה ב' א' - שם אומר זאת בהתרסה כלפי מעלה אלישע בן-אבויה, כשראה את הוצאתו להורג של ר' יהודה הנחתום, שהומת יחד עם ר' עקיבא. אלישע בן אבויה היה בן זמנו וחברו של ר' עקיבא שנכנס עמו לפרדס, והוא הסיק, כידוע, מסקנות משלו על דרכי הנהגת העולם:

ויש אומר ע"י שראה לשונו של ר' יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם.

אמר: זו תורה וזו שכרה. זהו הלשון שהיה מוציא דברי תורה כתיקנן. זה הוא הלשון שהיה יגע בתורה כל ימיו. זו תורה וזו שכרה. דומה שאין מתן שכר ואין תחית המתים.

על-פי מקור זה, לא הכניסה לפרדס גרמה לאלישע בן-אבויה 'לקצץ בנטיעות' אלא אירועים מציאותיים, שסתרו את עקרון תורת הגמול בצורה בוטה ביותר.

גם התשובה שמקבל משה בסיפור שבמנחות כ"ט ע"ב אינה מסבירה את המצב שנוצר: 'שתוק, כך עלתה במחשבה לפני'. אמנם מקור זה מספר על הוצאה להורג באכזריות, אך למעשה בעצם כלל אינו קושר בינה לבין המרד או לגזירות הדריינוס או לכל אירוע היסטורי. מכל מקום, עקרון תורת הגמול עומד כאן למבחן, אך תשובה לשאלה מדוע הגיע לר' עקיבא סוף כזה אינה ניתנת.

על-פי המקור שבמנחות היה סופו של ר' עקיבא ידוע מראש כבר למשה, ולפי מקור אחר, בסנהדרין ל"ח ע"ב (וכן בעבודה זרה ה, ע"א) אפילו לאדם הראשון כבר נודע על סופו, אם כי אין

¹⁶⁶ ז. באכר, אגדות התנאים, ירושלים, ברלין תרפ"ב, עמ' 24.

כאן פירוט אלא רמיזה בלבד :

דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב 'זה ספר תולדת אדם', מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו. כיון שהגיע לדורו של רבי עקיבא שמח בתורתו ונתעצב במיתתו, אמר: 'ולי מה יקרו רעידך אלי'.

הידיעה מראש על סופו של ר' עקיבא, למרות מקומו בתורה, זו הגורמת לאדם הראשון להתעצב ולפסוק עליו את פסוקו, ולמשה לומר 'זו תורה וזו שכרה', מעוררת תמיהה גם מכיוון נוסף. ר' עקיבא היה זה שגרס כי צדקה תציל ממוות, כאשר נוכח בכך על-פי הסיפור בשבת קנ"ו ע"ב. בסיפור זה מסופר כי נגזר על בתו של ר' עקיבא למות ביום נישואיה, ובזכות מצווה שקיימה - גזר זה התבטל. וכלום לא ניתן היה לבטל את שנגזר על ר' עקיבא עצמו, בזכות מצוות רבות שקיים, במיוחד כלפי עניים: אפשר שכאן טמונה גם התמיהה של משה, וכן הנסיונות למצוא סיבות נוספות לגורלו זה של ר' עקיבא.

6. מותו של ר' עקיבא כעונש על יחסו אל ר' אליעזר

ישנן מסורות שמהן עולה הניסיון להשאיר את הפרדיגמה של תורת הגמול בצורתה המסורתית, כלומר, היה מעשה שהצדיק עונש, והעונש אכן הגיע. הויכוח נותר רק לגבי חומרת העונש, וגם כאן ניתן היה למצוא סימוכין מן המקורות המקובלים.

מסורת אחת מסבירה את מותו בייסורים בהקשר לנידוי של ר' אליעזר: בסנהדרין ס"ח ע"א מסופר סיפור מותו של ר' אליעזר. אמנם היה זה בתוך תקופת נידוי, אך אין הנידוי אוסר על המנוחה ללמד ועל תלמידיו ללמוד ממנו. למרות זאת התרחקו החכמים ממנו, ורק משמעו על חוליו, וידעו כי שעתו קרבה, רק אז באו לבקרו. הם אינם אומרים לו את האמת באשר למטרת בואם, אלא משתמשים בתחבולה של 'שקר לבן', כדי שלא לומר לו כי הוא נוטה למות ולהוסיף בכך על עגמת נפשו. ר' אליעזר בכל זאת אינו מרפה מהם, ומכיח אותם קשות:

כיון שראו חכמים שדעתו מיושבת עליו, נכנסו וישבו לפניו מרחוק ארבע אמות. אמר להם: למה באתם? אמרו לו: ללמוד תורה באנו. אמר להם: ועד עכשיו למה לא באתם? אמרו לו: לא היה לנו פנאי. אמר להם: תמיה אני אם ימותו מיתת עצמן. אמר לו ר' עקיבא: שלי מהו? אמר לו: שלך קשה משלהן.

יש מפרשים שכך צפה לו ר' אליעזר את עתידו, משום שהכיר את צדיקותו המופלגת של ר' עקיבא, וידע כי עם צדיקים מדקדקים כחוט השערה. אחרים מפרשים זאת בכך שר' עקיבא היה החרף והחכם שבהם. ואחרים - משום שר' עקיבא עצמו קבע, שמי שאינו משמש תלמידי חכמים

חייב מיתה, ולכן הקפיד עליו ביותר.¹⁶⁷

אני מסבירה את 'נבואתו' של ר' אליעזר באופן נוסף: כאשר שואל ר' אליעזר את החכמים שבאו לבקרו מדוע לא באו קודם לכן, הם עונים לו כי לא היה להם פנאי לכך, ואיננו שומעים דברים שונים מפיו של ר' עקיבא, משמע, גם הוא מצטרף לאותה תשובה. אלא שלגבי ר' עקיבא חמור הדבר במיוחד, יותר מלשאר הנוכחים באותה סיטואציה, משום שהוא עצמו העמיד את מצוות ביקור חולים בדרגה גבוהה של חשיבות:

היה מעשה בתלמיד אחד מתלמידי ר' עקיבא שחלה. לא נכנסו חכמים לבקרו, ונכנס ר' עקיבא לבקרו, ובשביל שכיבדו וריבצו לפניו חיה. אמר לו: רבי, החייתני. יצא ר' עקיבא ודרש: כל מי שאין מבקר חולים - כאילו שופך דמים (נדרים מ ע"א).

בין אם נקבל את הפירוש שר' עקיבא ביקש שינקו ויאווירו את חדרו של החולה, ובין אם נקבל כי הדבר נעשה משום שראו אחרים כי ר' עקיבא מתכוון להגיע למקום ומשום כבודו ניקו את החדר, הרי שהחולה יצא נשכר מכך, ואפשר שזה מה שהביא לרפואתו. כמו-כן אפשר, כי משום שראו את הכבוד שנתן ר' עקיבא לתלמידו החלו לטפל בו, וכך הביאו לרפואתו השלימה. עדין שטיינזלץ למקום זה מצייין, כי באחד מכתבי היד ישנה גירסה, שעל-פיה ניתן להבין שר' עקיבא עצמו הוא שכיבד וריבץ לפני אותו תלמיד חולה, ובכך בוודאי גדלה המצווה שקיים. ואם זה יחסו של ר' עקיבא למצוות ביקור חולים, בוודאי אינו יכול להסתתר מאחורי התירוץ שלא היה לו פנאי לבקר את רבו החולה.

בפסחים ס"ט ע"א נמצא דיון בעניין זבח הפסח שחל בשבת. ר' עקיבא סותר את דברי ר' אליעזר. 'אמר לו רבי אליעזר: עקיבא, בשחיטה השבתני - בשחיטה תהא מיתתו'. אפשר לפרש את דברי ר' אליעזר כנבואה, אך אפשר גם להבינה כנבואה המגשימה את עצמה, על-פי הכלל שקבעו חז"ל, כי קללת חכם - אפילו לחינם - היא מתקיימת.¹⁶⁸

7. ר' עקיבא נענש על גילוי סודות שמעבר לפרגוד

מסורות אחרות קושרת את סופו המר של ר' עקיבא לחטא מסוג אחר לגמרי, המתקשר לתכונתו כמיסטיקן, שסודות העולם גלויים בפניו, או לדרשנותו שאינה יודעת לעתים את הגבולות המותרים:

תנו רבנן: מקושש זה צלפחד, וכן הוא אומר: 'ויהיו בני ישראל במדבר ויצא איש'

¹⁶⁷ על-פי הפירושים שמביא ע. שטיינזלץ למקום זה.

¹⁶⁸ על-פי עדין שטיינזלץ למקום זה, בעיונים.

(במדבר טו, לב), ולהלן הוא אומר: 'אבינו מת במדבר' (במדבר כז, ג) - מה להלן צלפחד אף כאן צלפחד, דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' יהודה בן בתירא: עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין, אם כדבריך - התורה כיסתו ואתה מגלה אותו, ואם לאו - אתה מוציא לעז על אותו צדיק (שבת צ"ז ע"ב).¹⁶⁹

דרשנות דומה, אם כי על דמות אחרת, נמצא בהמשכה של אותה סוגיה. כיוצא בו אתה אומר: 'ויחר אף ה' וילך' (במדבר יב, ט) - מלמד שאף אהרן נצטרע, דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' יהודה בן בתירא: עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין. אם כדבריך - התורה כיסתו ואתה מגלה אותו, ואם לאו - אתה מוציא לעז על אותו צדיק (שבת צ"ז ע"א).

על-פי מסורת זו נענש ר' עקיבא בגלל דברי פרשנות, שבהם ביקש לגלות מה שהקב"ה עצמו ביקש להסתיר. ושמה יש אפשרות לראות כאן הטלת אשמה באדם, במקרה זה צלפחד, באשמה שאיננה נכונה, לצורך פירוש של פסוק? מכל מקום, יש בדרך פרשנותו של ר' עקיבא לפסוק זה מן האופייני לחז"ל, אשר ביקשו להוציא כל דמות אנונימית שבכתובים מאלמוניותה, ולמצוא לה אחיזה בדמות שיש לה זהות ברורה יותר, שיש לה שם.

בניגוד לכך, באבות דרבי נתן נוסח א' פרק ו' (וכן במקבילה שבנוסח ב' פרק י"ב, כשהדברים מיוחסים לר' אליעזר, ובשינויים קלים, מהדורת שכטר עמ' ט"ו) על תחילתו של ר' עקיבא נאמר: 'אמר לו ר' טרפון: עקיבא, עליך הכתוב אומר: "מבכי נהרות חבש ותעלומה יוציא אור" (איוב כח יא). דברים המוסתרים מבני אדם הוציאם ר' עקיבא לאורה'. הדברים נאמרים בהקשר המאפשר להבינם כהבעת עמדה חיובית כלפי תכונה זו של ר' עקיבא, כמי שמסוגל לפרש את הכתובים עד לדרגה גבוהה ביותר, וקשה למצוא בהם נימה ביקורתית כלפיו.

ועוד: אני מוצאת, כי הסמכת העילה הנזכרת בספרי במדבר בין העונש שהוטל על ר' עקיבא לבין המעפילים - אפשר שיש בה האשמה נוספת בצורה עקיפה, והיא נרמזת מן הקישור עצמו: אותם מעפילים היו אלה שלא היו מוכנים לקבל עליהם את הגזירה שנגזרה בעקבות חטא המרגלים.

הם היו נחושים בדעתם למרוד בגורלם, ולמעשה הייתה זו מרידה באל בכבודו ובעצמו. הם בחרו לצאת אל הארץ המובטחת גם אם לא היו להם סיכויים להצליח בכך. הם אכן מצאו כולם את מותם בידי האמורים, והאגדה מתארת אותם כ'מתי מדבר'. עונשם בא להם על שניסו

¹⁶⁹ בספרי במדבר פרשת בשלח פיסקה ק"יג (מהדורת הורוביץ עמ' 122) לדיבור 'וימצאו איש מקושש עצים' ישנה גירסה דומה לאותו סיפור.

לדחוק את הקץ. הם ביקשו להגיע אל הגאולה השלמה למרות הגזירה מגבוה. שאיפתם לגאולה הייתה כה חזקה, עד כי היו מוכנים למרוד לשם כך באל בכבודו ובעצמו ולמות עבורה. הם העדיפו שאם כבר ימותו במדבר, יהיה זה לפחות תוך לחימה על הגשמת חלומם, ולא מוות חסר ערך תוך כדי הנדודים חסרי התוחלת.

האם אין כאן רמיזה לכך, שר' עקיבא דומה להם בנסותו לדחוק את הקץ, ובתשלום ששילם על-כך? אם נכונה השערת זו, הרי שיש לכלול מקור זה בין אלה הקשורים לרקע ההיסטורי.

8. ר' עקיבא נענש בגלל ביזוי המושל הרומאי

סיבה נוספת לעונש שהוטל על ר' עקיבא נובעת מדברים שאמר לטורנוסרופוס הרשע, ואשר הכעיסו את הנציב הרומאי עד כי החליט לגזור את דינו של ר' עקיבא למוות:

מעשה בטורנוסרופוס ששאל את ר' עקיבא. אמר לו: למה הקב"ה שונא אותנו, שכתב ו'ואת עשו שנאתי' (מלאכי א ב-ג). אמר לו: למחר אני משיבך. למחר אמר לו ר' עקיבא: מה חלמת הלילה ומה ראית? אמר לו: בחלומי היה לי הלילה שני כלבים, אחד שמו רופוס ואחד שמו רופינא. מיד כעס, אמר לו: לא קראת שם כלביך אלא על שמי ושם אשתי? נתחייבת הריגה למלכות. אמר לו ר' עקיבא: ומה בינך לביניהם? אתה אוכל ושותה והן אוכלין ושותין, אתה פרה ורבה והן פרין ורבין, אתה מת והן מתין, ועל שקראתי שמם בשמך כעסת, והקב"ה נוטה שמים ויוסד ארץ ממית ומחיה אתה נוטל עץ וקורא אותו אלהים כשמו לא כל שכן שיהא שונא לכם, 'הוי ואת עשו שנאתי' (מדרש תנחומא [הישן], תרומה ג. אינו מופיע במהדורת בובר).

ובקהלת רבה מובא מדרש זה:

'אמרתי אני בלבי את הצדיק ואת הרשע ישפוט האלהים' (קהלת ג, י"ז) - ר' הונא בר פפא ור' סימון ר' הונא אמר 'צדיק כרשע ישפוט האלוהים' - לסטיס עולה לגרודם ור' עקיבא עולה לגרודון. ר' סימון אמר 'צדיק ביד רשע ישפוט האלוהים טרנוס רופוס דן ר' עקיבא (קהלת רבה, ג. מהדורת הירשמן עמ' 311-313).¹⁷⁰

עצם העובדה שישנם נסיונות שונים להסביר את מותו האלים של ר' עקיבא מצביעה על אי הנחת ואי הנכונות של חלקים בחברה לקבל את התשובות המסורתיות, וגם לא את אלו שנוצרו מאוחר

¹⁷⁰ קשה שלא להיזכר בהקשר זה בתיאורו של ישו, שהוקע על הצלב כשלצדו מוקעים לסטים,

אלא שעניין זה חורג מתחומו של המחקר שלפנינו.

יותר. ברובד הגלוי של האגדות ישנה כאן הכרזה כי החוקים שהשליט האל בעולם אכן צודקים ותקפים, והאירועים החיצוניים, על-אף הקיצוניות שבחומרתם, יכולים להתפרש על פיהם. המאמץ להסביר את המציאות בכיוון זה מובנת על רקע הרצון לשמור על המסגרת המחשבתית-דתית, ולמנוע בכך את סכנת הייאוש. מנקודת ראות פסיכואנליטית מנוסחים הדברים אצל רובנסטיין, כפי שהם מובאים אצל ג. חזן-רוקס כד: 'חז"ל העדיפו כנראה האשמה עצמית על פני הכרה ביקום לא-ראציונאלי נעדר כל קשר בין מעשים טובים וגורל טוב'.¹⁷¹ מן הרובד המשתמע, לעומת זאת, עולה אותה אי נחת ועולה חוסר המוכנות להשלים עם המציאות שבה חיו וסיפרו אנשים מישראל את האגדות הללו. המתח הנוצר בין שני רבדים אלה אך מעצים את המצב הבלתי אפשרי שבו אכן היו אותם בני-אדם שרויים. ריבוי האיזכורים של סיפור מותו של ר' עקיבא, בין אם שלו בלבד ובין אם שלו בין הרוגי מלכות האחרים אכן משקף מתח זה.

סיכום

הבעיות הקשות שהיו לפרשנים ולמעבדים לדורותיהם היו היפוך ההיררכיה העולמית, כאשר באספקט הלאומי-כללי עובדי ה' מושפלים בעוד הכופרים בו נמצאים בראש סולם ההצלחה, צדיקים סובלים ורשעים מצליחים. הפער קיים בין המעשה לבין העונש גם כאשר דרשני הדור מצליחים לבנות את הפרדיגמה של הפרת ברית הגוררת בעקבותיה עונש, ובמיוחד כאשר כל זה נעשה לעין כל, ותחושת הבושה בפני הגויים כה גדולה. שאלה זו מצויה גם במדרש של ר' עקיבא על 'זה אלי ואנוהו',¹⁷² וגם בסוף סיפור מרים בת תנחום שבאיכה רבה א נשאלת השאלה הזו. שם משמיעים את הדברים לאחר שמוציאים להורג את צעיר הבנים: 'באותה שעה צעקו כל אומות העולם ואמרו: ומה אלוהיהם של אלו עושה להם כך וכך והם נהרגים עליו בכל שעה'.¹⁷³

כאשר מדובר בגורלו האישי של ר' עקיבא, חוזרת במלוא חריפותה השאלה 'זו תורה וזה שכרה'. שכן, אם תורת הגמול אינה עוד בת-תוקף, הרי שכל העניין של ההשגחה האלוהית אינו עוד בר-תוקף, קיים 'הסתר פנים', ובכך נסתם הגולל על התרבות הקבוצתית כולה. והדוגמה של

¹⁷¹ ג. חזן-רוקס, רקמת חיים, תל-אביב 1996, ע"מ 48.

¹⁷² כפי שפורט בחלק הראשון, 'האגדה כמקור היסטורי'.

¹⁷³ על המורכבות של סיום זה של סיפור מרים בת תנחום עומדת ג. חזן-רוקס, רקמת חיים, עמ'

אלישע בן אבויה תוכיח. ובאשר לציפיות לגאולה - הן לא עמדו במבחן המציאות, והורחקו לעתיד הרחוק. על אלה נוספת הבושה בפני הגויים, והצורך להתמודד עם הרעיון הנוצרי, על-פיו תורת הגמול אכן קיימת ומיושמת במציאות, ובדיוק בגלל זה סובלים ונענשים אלה שאינם מקבלים עליהם את הנצרות.

פרק ב

גיבור עממי - בחינתו של מושג בהקשר תרבותי

ריבוי האגדות על מותו של ר' עקיבא והעיסוק החוזר בהן בתקופות שונות לאורך ההיסטוריה של עם-ישראל מוכיחים על המקום שתפסה דמותו בחברה שסיפרה עליו ומעידים על ההערצה כלפיו.

אי-אפשר להתעלם מהשוואה בין האופן שמספרים על ר' עקיבא לבין זה שמספרים על גיבור עממי, שכן, בצד המיוחד שבסיפורים על ר' עקיבא נמצאות נקודות של דמיון בין אופן עיצוב דמותו לבין האופן שבו מתארים את הגיבור בתרבויות שונות.

השוואה כזו מתבקשת בהקשר זה, וכן המסקנות העולות ממנה, ולשם כך אבחן את התיאוריות המרכזיות המנתחות את עצם התופעה התרבותית הזו. כאן המקום לבחון מושג זה גם מן ההיבטים החברתיים שלו, שכן, ליחסי הגומלין שבין הספרות להיסטוריה מקום מרכזי במחקר זה.

דיון זה יאפשר לי להציע הסבר לשאלה מדוע עיצבו את סיפור מותו של ר' עקיבא כפי שעיצבו, ומדוע אכן קיבל סיפור זה מקום כה מרכזי בתרבותו של עם-ישראל לדורותיו.

1. הגדרת הגיבור ותפקידו בהקשר החברתי

גיבור הוא אדם, שהתנהגותו המושלמת במהלך עמידה באתגר זיכתה אותו בהערצה מצד בני החברה שאליה הוא שייך. מבחינה סוציולוגית-פונקציונליסטית משמש הגיבור סמל מאחד המייצג את החברה. לסמל כזה ישנה חשיבות מיוחדת בתקופות שבהן הקיום של החברה נמצא מאויים, או שהוא עובר מהפכה, ולכן אפשר לראות כי ישנן תקופות שבהן סמלים מסוג זה תופסים מקום נכבד יותר בחברה מאשר בתקופות אחרות.

הגיבור מציע אחד מהמכניזמים התרבותיים לחיזוק האחדות והסולידריות בחברה, ובתור שכזה, אחד המרכיבים החשובים של דמות הגיבור הוא היכולת של הפרטים שבחברה להזדהות אתו. הזדהות זו יכולה להיווצר בכיוונים אחדים. מכל מקום, יש לכך קשר הדוק עם

אישיותו, כפי שהיא מתאפיינת בעיני החברה.

לאיפיון הגיבור אני מביאה כאן את ההגדרה שנותן ד. אוחנה:¹⁷⁴ 'המושג "מיתוס-מנהיג" משמעו מיתוס, שנושאו הוא דמות מנהיגה, המאנישה סיפורי מאורעות, המאופיינים באיכות של קדושה, של סמלים וטקסים דרמטיים, או במערכת אידיאות בעלת משמעות מחנכת...ההאנשה נועדה להקל על הזדהות המאמינים באידיאולוגיה (ולעתים היא אף באה במקומה), מגבירה את נוכחותו של המיתוס ומעצימה את יעילותו.'

כיוון אחד באופן שגיבור מצטייר בחברה הוא ההעדפה הברורה שמעדיף הגיבור מוות על-פני חיים שאינם ראויים, על-פי השקפת העולם שלו, ומקבל על עצמו כל סבל, כל עוד הוא מתאים לתפיסה שלו לגבי גבורה ומוסר. כלומר, חיים הירואיים ממצים ערכים מסויימים, שבלעדיהם חייו אינם חיים. הוא זוכה בגדולתו בזכות העדפתו זו בהשפעה על מרכיבי החברה הודות להוקרה הרגשית, כמו גם זו האינטלקטואלית.

כמו-כן הגיבור הוא מי שמזדהים אתו בזכות היסוד הדרמטי החזק שבבסיס סיפור פעולותיו. הגיבור מוצא את עצמו במצבים של קושי ועימותים, הקיימים בדרמה, והיא מעצימה את המעורבות הרגשית של הפרטים שבחברה כלפיו. העובדה, שהגיבור מסכן את חייו למען הישגים שהחברה רואה כחשובים לה, מתעלת את המעורבות הרגשית לתמוך בגיבור. גם אופיו החזק ונחישותו, אשר מוכחים באמצעות התנהגותו, מאוששים הרגשה זו של הזדהות, ועושים את הגיבור אובייקט ראוי להערצה.

הגיבור הוא נושא להערצה, הפועלת הן על הצד הרגשי והן על הצד ההכרתי-אינטלקטואלי של המעריצים, ואם אחד מהיסודות הללו מתערער, מתערערת גם ההערצה כלפיו. הדברים מגיעים לעתים להתפתחות של הומור סביב דמותו או סביב תכונות מסויימות שלו. תופעה זו מעידה על דרדרור והנמכה במעמדו של הגיבור מן המעמד ההירואי שהיה לו. כדוגמה לכך מביאה י. זרובבל את דמותו של טרומפלדור.¹⁷⁵

במקרה של ר' עקיבא אינני מכירה דוגמה להומור או לבדיחות שנוצרו על בסיס דמותו או

¹⁷⁴ ד. אוחנה, 'בנייתו של "מיתוס-מנהיג": המיתולוגיה הפוליטית של הפוטוריזם' בתוך: ע.

מלכין ו-ז. צחור (עורכים), מנהיג והנהגה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 203-248.

¹⁷⁵ Y. Zerubavel, The Last Stand: On the Transformation of Symbols in Modern Israeli Culture, Ph.d. diss. University of Pennsylvania, 1980, pp. 265-268; Y. Zerubavel, Recovered Roots, Chicago and London 1995, pp.169-177 .

תכונה מתכונותיו, מכל-מקום, ביקורת גלויה או סמויה בוודאי ישנה כלפיו.

לעומת זאת, מן ההיבט ההכרתי-אינטלקטואלי נוצר ערעור על פעילותו של ר' עקיבא, במיוחד בעשורים האחרונים, ערעור שבא לידי ביטוי בפולמוס על התפקיד שמילא ר' עקיבא במרד בר-כוכבא. הנמכת רף ההערצה כלפיו ואיזכורו באים היום לידי ביטוי בכך, שעיקר הקיום של אירועים הקשורים בזכרו בל"ג בעומר, נעשו נחלתם של ילדים בעיקר, וגם כאן - כפי שנראה גם מהסיפורים לל"ג בעומר המשובצים במקראות לתלמידים בבתי-הספר, מתרחקים מן הדמויות ומן הרקע ההיסטוריים-המסורתיים ומתמקדים במדורה ובהווי שנוצר סביבה.¹⁷⁶

לכאן מתקשרת אחת השאלות שבהן מתחבטים היסטוריונים, והיא השאלה כיצד הופך אדם השייך לחברה מסויימת וחי בתוכה כשאר האדם לנערץ על-ידי אותה חברה, העושה אותו לגיבור שלה. שאלה זו קשורה לשאלה עקרונית אחרת - מה יוצר את מה: האישיות את ההיסטוריה או ההיסטוריה את האישיות. גישה אחת רואה את הגיבור כבעל אישיות מיוחדת במינה, היכול בזכות תכונותיו והכריזמה שלו לשנות את פני ההיסטוריה.

הגישה השנייה רואה את צמיחת הגיבור כתוצאה של תנאים היסטוריים. על-פי גישה זו הרקע החברתי המיוחד, צירוף גורמים פוליטיים ואקלים תרבותי - הם המצמיחים את הגיבור, ולא להיפך. הגיבור הוא במקרה כזה תולדת המציאות. אך האם בהיווצרות תנאים מתאימים יצמחו גיבורים אחדים? נראה שיש הכרח גם באישיות שתשכיל להבחין באפשרויות הנוצרות במציאות ולנווט את עצמה ואת החברה בכיוון הנכון. אפשר שהאמת נמצאת באיזה שהוא מקום באמצע, בין שתי הגישות הללו.

ב. דינור מצביע על העובדה, כי האגדה על אישיות מרכזית היא לעולם גם חלק עצמי מדמותה, כי אישיות היסטורית נתפסת ונראית מתוך אספקלריה של האגדה. התופעה הזו נובעת, לדעתו, מכך שהאישיות נתפסת תמיד מתוך פרספקטיבה של מרחק, ואת הדיונים עליה עורכים תמיד מתוך הערכת תוצאות פעולתה והשפעתה, ועל אלה נוספת תמיד השאיפה לפאר את האישיות.

פיאור זה נובע, לדברי דינור, מן 'הרצון לחזק ולבסס את התיקונים והחידושים הקשורים בפעולותיה'. מסיבה זו לעתים קרובות עולה מן ההיסטוריה, כי פיאור האישיות ויצירת האגדה סביבה אינם פרי רוחם של הדורות המאוחרים, כפי שאולי ההיגיון שלנו היה מסביר לנו, אלא דווקא של בני דורה היא. דבר זה נובע, לדעתו, מן הרצון והצורך לחזק בה את יסוד הסמכותיות, ולבצר בכך את השינויים שחוללה.

¹⁷⁶ על-כך בחלק העוסק בסיפור מותו של ר' עקיבא בספרות של העת החדשה.

הוא מונה שלושה יסודות באגדה על האישיות: 'א. יסוד השילוב של האחרית בראשית; באגדה זו ראשיתה של כל אישיות היסטורית נעוצה בסופה; ב. יסוד ההשלמה הדמיונית הבאה "למלא את החסר" בכל פרשת חייה על-ידי צירופים מתאימים ל"דמותה"; ג. יסוד המגמה: האגדה על האישיות היא מגמתית; המגמה מכוונת במידה זו או אחרת את הסיפור.¹⁷⁷ וכך מצטיירת האישיות בתודעת החברה שאליה היא משתייכת כ'אדם גדול בעל סמכות עליונה', וכל זאת בהתאם לשינויים שהיא מבצעת. נוצר כאן שילוב בין המציאות לבין האגדה, כאשר כל אחד מיסודות אלה תורם את חלקו, וכאשר בסופו של התהליך, 'האגדה יוצרת את המציאות... כמובן, אין משמעות הדברים כי אין יסוד של מציאות באגדה זו... אלא שלעיתים קרובות מאוד יסודות ריאליים אלה הם מעבר לתחומה של האישיות, והם שייכים לתחומו של הדור'.¹⁷⁸

הוא גם מביא אנקדוטה היכולה לשפוך אור על התהליך המתואר כאן: 'שאלתי פעם איש בעל השפעה מרובה על ההמונים בדבר מהימנותם של סיפורים מסויימים עליו ועל חייו, ששמעתי מאנשי שלומו, הוא חיך ואמר: "הם - הרבים, ההמונים הכרוכים אחרי - סבורים שכך היו הדברים"'.¹⁷⁹

ישנן סיטואציות חברתיות שבהן הגיבור מהווה מסמן, ביטוי, מכשיר או תוצר של חוקים היסטוריים, ומאידך קיימת האפשרות של טרנספורמציה מתמדת של ההיסטוריה בידי מחדשים בעלי השפעה עצומה על החברה. מכל מקום, דמויות מרכזיות קשורות תמיד לשינויים מהותיים בחברה, בין אם אלה שינויים פוליטיים ובין אם תרבותיים, או שניהם גם יחד. האדם הנכון מופיע בזמן הנכון ובמקום הנכון, ומשאיר את עקבותיו על התפתחויות בחברה, אבל הופעתו כגיבור תלויה, בסופו של דבר, במקריות ההיסטורית. מעשיו קשורים קשר הדוק באישיותו ובאופיו, ובצירוף מקרים יוצאי דופן. אלא שענייננו כאן אינו באופן היווצרות הגיבור כשלעצמו, כי אם בהערצת החברה את הגיבור. לכן השאלה העולה בהקשר זה היא, כיצד הקולקטיב מתמקד בדמות מסויימת ומעריך אותה.

כאשר נמצאים בחברה גורמים המכירים באישיות מסויימת כגיבור פוטנציאלי, דמותו נבנית על-ידם כך שהתמונה תתאים לציפיות מהגיבור. זה השלב שבו מיוחסים לו מעשים ותכונות נוספים על אלה שיש לו מלכתחילה, והולמים את התמונה המתבקשת לגביו, בעוד שתכונות שאינן

¹⁷⁷ ב. דינור, 'האישיות ודורה בהיסטוריה הכללית ובתולדות ישראל', בתוך: האישיות ודורה,

החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 10.

¹⁷⁸ ב. דינור, שם, עמ' 11.

¹⁷⁹ ב. דינור, שם, שם.

מתאימות לו נעלמות מאישיותו, ואחרות - נדחקות לשוליים. התנהגותו המוסרית, חכמתו, יכולתו להתעלות על מתנגדיו, אומץ לבו וייחוס חשיבות מרבית לחייו - אלו נקודות חשובות בתהליך ההיווצרות של דמות הגיבור.

תהליך ה'עריכה' של הדמות נעשה ביודעין ושלא ביודעין, מכל מקום, הוא הכרחי להיווצרות דמות של גיבור. שינויים אלה בעצם יוצרים ממנה סטיריאופ, כאשר מצד אחד גורמים לכך שהגיבור יצטייר כמורס מעם, כבעל תכונות על-אנושיות, אך מצד שני הפרטים השונים בחברה רואים את עצמם דומים לו, או להיפך - רואים אותו כדומה להם - וכך יכולים הם להזדהות אתו.¹⁸⁰

י. זרובבל מצביעה על היבט נוסף בדמותו של הגיבור והוא - 'יכולתה לעבור את "הסף הבין-דורי"'. כאשר הגיבור הופך לסמל הוא יכול להישאר נצחי, אם דמותו חוצה את המחיצה שבין הסתגלות לצורות קבועות של סטיריאופ תרבותי של הגיבור לבין הצביון של אדם מיוחד, בין התהליך של הפיכה לאגדה לבין מזיגה של עובדות מציאותיות. ימי מועד וזיכרון, וכן יצירות אמנות כגון סיפורים, שירים, מחזות, אשר בהם מפארים את דמותו - הם כלי חשוב לשמירה על מעמדו כגיבור.¹⁸¹

שאלה נוספת העולה לדיון עתה היא מהי מידת המהיימנות של הדמות לאחר ש'נערכה' בידי החברה. שהרי אם עברה 'צביעה' ו'עריכה', היא מתרחקת מן המקור ההיסטורי-מציאותי. כאן נוצר גורם חדש, והוא האמונה המתקשרת בסיפור. שאם לא הייתה אמונה כזו, לא הייתה הדמות זוכה במעמד המרכזי בו זכתה.

את מקומה של האמונה במסופר בוחנים כבר מימי האחים גרים. אמונה זו טבועה בקהל המספרים והשומעים, המאמינים בסיפורים שהם מספרים או מקבלים. חוקרים רבים הסכימו כי האגדה היא סיפור אשר מאמינים כי היה באמת. ל. דג ו-א. ואז'וני מציינים, כי אין הכרח באמונה של המספר או של המוסר-מקבל דווקא: 'אין צורך שאמונת המספר או שאמונת המקבל-מוסר תהיה הדבר שאותו אנחנו מחשיבים. עלינו להביא בחשבון את האמונה עצמה המובעת והמורגשת בכל אגדה'.¹⁸²

¹⁸⁰ -Y. Zerubavel, Last Stand, pp. 281-286.

¹⁸¹ י. זרובבל, שם, עמ' 289; Y. Zerubavel, Recovered Roots, pp. 214-237.

¹⁸² L. Degh, A. Vazsonyi, 'Legend and Belief', in: Folklore Genres, American Folklore Society, Texas 1976 pp. 93-123

באופן שכזה יכולה אגדה למצוא נתיבים של מעבר מדור לדור, גם אם משתנות אמות המידה של האמונה ומשתנה היחס אל פרטי מציאות המאכלסים את האגדה. וכן, באופן שכזה גם תהליך היצביעה והעריכה של דמות הגיבור אינם גורעים מן המהימנות של דמות זו. וכך יכול גם דור אחר או קבוצה חברתית זו או אחרת, שאינם חדורי אמונה באמיתות המוחלטת של כל הפרטים המסופרים, להזדהות עם הדמות של הגיבור או עם ערכים שהיא מייצגת, ולראות בהם מופת לחיקוי או לפחות להערצה, ולחנך לאורם. הדבר בא לידי ביטוי במקרה של נושא דיון זה בעיקר בימי הביניים ובספרות החדשה, ועל-כך בפרקים שיבואו להלן במחקר זה.

גם ה. יזון עומדת על כך שיש להבחין בין אמת אובייקטיבית לבין מהימנות של אגדה. גם היא ממקדת את הדברים במהימנות, ומראה כי האמונה באגדות נתונה לשינויים. לכן אין להניח מראש שכל אלה שנוטלים חלק בתהליך ההיגוד של האגדה מאמינים שאכן התרחש המסופר בה במציאות, בדיוק כפי שהוא מופיע בסיפור.

בהתייחסותה אל האופן שבו מגדירים האחים גרים יסוד זה שבאגדה מציינת ה. יזון, כי קנה-מידה זה הוכח כאפיון חשוב של הסיפורים: 'שני הקריטריונים - הזמן והמקום - צריכים להיווצר בנפרד בכל תרבות; וזה השלישי, קריטריון האמונה, מהווה ערך הנובע משני האחרים והוא תוצר של חוק אוניברסלי'.¹⁸³

היבט נוסף בעיצוב של דמות האישיות ובגיבושה נעוץ במילים האחרונות שאומר הגיבור לפני מותו. יש להן חשיבות ממעלה ראשונה בעניין המהימנות של הסיפור בעיני קהל השומעים, והן נעשות מעין צוואה לדורות.

בתרבויות שונות ואף רחוקות זו מזו קיימת התייחסות מיוחדת למילים האחרונות שאומר אדם לפני מותו, ורבות הדוגמאות של מילים אחרונות כאלו שנשמרו לאורך דורות באותן תרבויות. שפע של חומר נאסף ונחקר בנושא זה, כאשר בין הדמויות המצוטטות נמצא דמויות ספרותיות כהמלט, אבות אומה כיעקב אבינו, שאול ודוד, פילוסופים כסוקרטס או שפינוזה, ובוודאי מייסדי דתות כמשה וישו.¹⁸⁴

נעשו נסיונות שונים להסביר את העניין שמגלים בני אדם במילים אלו, ואת היחס

¹⁸³ H. Jason, 'Concerning the "Historical" and the "Local" Legends and Thwir Relatives', in: *Toward New Perspectives in Folklore*, ed. by A. Paredes and R. Bauman, Austin, University of Texas Press 1972, pp. 134-144

¹⁸⁴ C.B., Ruffin, *Last Words, A Dictionary of Deathbed Quotations*, London 1995.

המיוחד לו הן זכות. מקום של כבוד במחקרים, ברשימות ובמילונים מוקדש למרטירים, ורבות נכתב על מילותיו האחרונות של ישו ועל השפעתן. ואף ר' עקיבא נזכר כמי שמילתו האחרונה הייתה 'אחד', כשהוצא להורג.¹⁸⁵

תופעה שזכתה לציון ולמחקר היא שירי מוות שהשאירו אחריהם בני סין ויפן. אלה הם שירים שכתבו בני אצולה, לוחמים או נשים לפני מותם, שירים שבהם הרשו לעצמם לא פעם לשבור מוסכמות ולחצות גבולות, שלא היו מרשים לעצמם בהזדמנויות אחרות. שירים אלה נתפסים גם כצוואה בחברה שאליה משתייכים כותבי השירים הללו.¹⁸⁶

אפשר שהעיסוק הרב במילים האחרונות שאומר אדם לפני מותו נובע בין השאר מן החשש מפני המוות מצד אחד, ומצד שני - מן הידיעה הברורה כי אין שום אדם בעולם שלא יגיע יומו. כמו-כן ישנה תפיסה, שתמצית החיים מתרכזת אצל האדם דווקא ברגעי חייו האחרונים, והמילים שהוא אומר באותם רגעים אכן מבטאות את תמצית אישיותו. כפי שהיה בחייו - כך הוא במותו, ומדבריו האחרונים ניתן ללמוד על כל-כולו.¹⁸⁷

נקודת המוצא של הסבר אחר נעוצה בראיית החיים כיישות בעלת תבנית מסודרת, המצריכה משום-כך גם נקודת סיום, שתהווה גם סיכום של חיים אלה.¹⁸⁸

יש המאמינים, כי אדם לפני מותו מסוגל לראות את מה שצפוי לקרות בעתיד, בהיותו שרוי בעת ובעונה אחת בשני העולמות: עדיין בעולם הזה, אך כבר גם בעולם שמעבר מזה. אמונה זו מוסיפה לדברים שאומר אדם בשעה כזו גם נופך נבואי, ובכך עולה חשיבותם.¹⁸⁹

זיקה זו לשתי רשויות מאפיינת את שלב הביניים, הלימינאלי, שבו נמצא האדם שאמנם, כביכול, משתייך לאותן שתי רשויות, אך למעשה הוא אינו שייך אף לא לאחת מהן. הוא שרוי בתחום מיוחד לו בלבד, מנותק מכל ריבוד חברתי, וככזה הוא מסוגל לחוות חוויות שאינן אפשריות במצב אחר.

קשה שלא להיזכר בהקשר זה של הדברים במסופר בסנהדרין ס"ח ע"א ובאבות דרבי נתן נוסח א כ"ה על מותו של ר' אליעזר, הצופה לפני מותו את מותם של החכמים שבאו לבקרו, 'אם

¹⁸⁵ J., Green, Famous Last Words, London 1997, p. 35.

¹⁸⁶ י. הופמן, אומרי שיר על סף המוות, עמ' 18.

¹⁸⁷ K. S. Guthke, Last Words, New Jersey, 1992, p. 49.

¹⁸⁸ גוטקה, שם, עמ' 50.

¹⁸⁹ גוטקה, שם, עמ' 157.

ימותו מיתת עצמן, וכי מותו של ר' עקיבא יהיה קשה משלהם. הסיפור מעמיד גם את החכמים הללו כמאמינים באפשרות זו, ובמיוחד את ר' עקיבא עצמו, שהיה היחיד, גם לפי הנוסח שבסנהדרין וגם בזה של אבות דרבי נתן, שהפנה שאלה ספציפית בעניין זה אל ר' אליעזר. ובסיומו של מדרש 'אלה אזכרה' שואלים הנוכחים בהוצאתו להורג של בן בבא מה הוא רואה, והוא מתאר ישיבה של מעלה כאשר ר' עקיבא הוא הדמות המרכזית בה.

כאשר מדובר בר' עקיבא יש להזכרת המילים האחרונות שלו משמעות רבה. מן הראוי להזכיר, כי אפשר למצוא בגרסאות שונות של הסיפור אותן מילים כמיוחסות לא ר' עקיבא עצמו אלא לבת-קול, לפמליא-של-מעלה, לאליהו הנביא או שהן משולבות בתיאורים פלאיים. מכל מקום, אמירה זו מקבלת הגבהה רבת עצמה: שוב אין זו אמירה של אדם, גם אם הוא מורס מעם, אלא של נביא מיוחד במינו כאליהו או של כוחות אלוהיים.

המסורת המצויה בירושלמי, ברכות פ"ט י"ד ע"ב, מציינת את שעת מותו של ר' עקיבא כזמן קריאת שמע. כך גם בבבלי ברכות ס"א ע"ב, במדרש תנחומא תבוא סימן ב', מדרש משלי פרק ט' וכן בעיבודים מאוחרים יותר, המסתמכים על מקורות אלו. המסורת של ברכות ס"א ע"ב נראית כמשפיעה ביותר על העיבודים המאוחרים, ולכן אביא אותה כאן:

בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים, אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה: "בכל נפשך" - אפילו נוטל את נשמתך, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: זו תורה וזו שכרה? 'ממתים ידך ה' ממתים וגו'! אמר להם: 'חלקם בחיים'. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא.

מן הראוי להזכיר כאן, כי גם בסיפור מותו של רבן יוחנן בן זכאי נמצא את הסיטואציה של תלמידים הניצבים לפני מורס הנוטה למות, ולומדים מפיו עוד דבר חכמה. בשני הסיפורים נמצאת אותה התבטאות של התלמידים המשתוממים על דבריו ועל התנהגותו של מורס. בסיפור מותו של ר' עקיבא כתוב: אמרו לו תלמידיו: 'רבינו, עד כאן?', ובסיפור מותו של רבן יוחנן בן זכאי: 'אמרו לו תלמידיו: עד כאן?' (ברכות כ"ח ע"ב). ומן הראוי להזכיר, כי גם בבראשית רבה פרשה ק' מציינים את ר' עקיבא עם רבן יוחנן בן זכאי כזוג, במקרה זה משום שישנותיהם

יש לבחון גם יסודות נוספים בסיפורים הללו. סיפור מותו של רבן יוחנן בן זכאי מסתיים בדברי הרב, המצווה על תלמידיו כי יפנו את הכלים 'מפני הטומאה', וכינו 'כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא'. סיפור מותו של ר' עקיבא בגרסת הירושלמי מסתיים בדברי ר' עקיבא: 'אחד'. כלומר, בשני סיפורים אלה הסיום הוא מילותיו האחרונות של הנפטר.¹⁹¹

בדיקתם של סיפורי פטירה של חכמים העלתה, כי לסיפורים אלה ישנה תבנית ספרותית החוזרת על עצמה, וכוללת מספר יסודות קבועים. לא בכל סיפור נמצא את היסודות הללו כולם, אך את חלקם לפחות אכן נמצא.

סלדריני מצא עשרה יסודות מאפיינים כאלה בסיפורי פטירתם של חכמים:¹⁹²

1. ביטוי פותח; 2. התלמידים נכנסים (לביקור); 3. פעולה או שאלה דרמטית המגרה תגובה של התלמידים ולאחריה תגובה של הרב; 4. משאלה ללמוד; 5. דברי הרב; 6. הוראות (במיוחד הוראות קבורה); 7. הטפה; 8. ניבוי; 9. מינוי של יורש; 10. ברכה.

הוא מחלק את סיפורי מותם של חכמים לשני חלקים: האחד - דבריו האחרונים של הרב הכוללים הוראות קבורה, כדברים מובנים של התייחסות אל המוות הקרב; והשני - מעמד מותו ממש, בו הוא משמיע את מילותיו האחרונות. לזה האחרון ישנן וריאציות שונות, כאשר בסיפור מותם של ר' עקיבא ושל חנינא בן תרדיון התלמידים שואלים לגבי סבלם של רבותיהם המומתים. יסוד מרכזי בסיפורי מיתה אלה הוא תשובתם של החכמים או הלך שהם מלמדים את תלמידיהם. הוא מצוין, כי ליסוד ההטפה ישנה משמעות חשובה בהקשר למוות על קידוש השם בתקופת הגזירות שבימי הדריינוס.¹⁹³

ניזונר במאמרו משווה בין סיפורים מן התלמוד על מותם של חכמים לבין סיפור מותו של

¹⁹⁰ בפרק 'ר' עקיבא, משה ודמותו של משיח - המשך וסיכום'.

¹⁹¹ ניתוח של סיפור זה וכן הקשר שלו לסיפור מותו של רבן יוחנן בן זכאי - אצל י. פרנקל, עיונים בעולמו של סיפור האגדה, תל-אביב 1981, עמ' 48-56.

¹⁹² A. J. Saldarini, Last Words and Deathbed Scenes in Rabbinic Literature, in: The Jewish Quarterly Review 68 (1977), pp. 28-45.

¹⁹³ סלדריני, שם, עמ' 42.

ישו בבשורה על-פי מרקוס.¹⁹⁴ הנקודה החשובה ביותר, לדעתו, המאפיינת את סיפורי מותם של חכמים היא הלקח שמשמיע החכם, ובדוגמה שהוא מביא זהו רבן יוחנן בן זכאי. לקח זה מהווה גם סיכום של כל מה שלימד החכם במהלך ימי חייו, המתמצה במילים אלו:

יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם'. וכשאלוהו תלמידיו:
'עד כאן? ענה: 'ולואי! תדעו, כשאדם עובר עבירה אומר: שלא יראני אדם. בשעת פטירתו אמר להם: פנו כלים מפני הטומאה והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא.

ואת הזכרת חזקיהו הוא מפרש כהתייחסות לרעיון של המשיח העומד לבוא.¹⁹⁵

את הדמיון שבין סיפור מותו של ישו לבין זה של רבן יוחנן בן זכאי מוצא ניוזנר רק במבנה הבסיסי של הסיפורים: דבריו האחרונים של הרב ולאחר מכן מותו, מנקודת הראות של יחסי רב-תלמידים. בחינתם של יחסים אלה מגלה בהם שלושה שלבים: השלב שבו מוזמנים התלמידים להגיב, השני - הוראה ולימוד, והשלישי הוא שלב הפרידה והמוות.

סיפור מותו של ר' עקיבא חורג מן התבנית ששרטט סלדריני. סיפור זה אינו מסתיים במילתו האחרונה של המוצא להורג, אלא נוסף אליו דו-שיח בין מלאכי השרת לבת קול.

אל המשמעויות המיוחדות של סיום זה אני מבקשת להציע משמעות נוספת: שלב המיתה של הגיבור מהווה גם סיום-סיכום של חייו, אך גם ראשית. הוא עובר טרנספורמציה ממצב אחד אל מצב אחר, גבוה יותר. המיתה הופכת בסיפור דווקא לעליה בדרגה ובמעמד, הגיבור זוכה בעקבות מותו המיוחד לחיי נצח.

ומנקודת ראות אחרת: דו-שיח זה אמנם מבטא במובלע מחאה על סדרי העולם, מחאה שמספרי הסיפור, שומעיו ומוסריו מדור לדור הביעו בה את ביקורתם. אך ההיסטוריה מראה, כי אכן זכה ר' עקיבא במותו בחיי נצח, לפחות בזכרון החברה שאליה הוא שייך.

בשני הסיפורים, למרות ההבדלים המהותיים שביניהם, מלמדים המורים את תלמידיהם באמצעות לקח ודרך חיים כיצד להתקרב אל האל.¹⁹⁶ בשניהם ישנו ברקע הסיפור הרעיון של הגאולה. אלא שאם בסיפור מותו של רבן יוחנן בן זכאי אפשר למצוא נימה אופטימית, הרי

¹⁹⁴ J. Neusner, 'Death-scenes and Farewell Stories: An Aspect of the Master-Disciple Relationship in Mark and in Some Talmudic Tales', in: Harvard Theological Review 79 (1986), pp. 187-197.

¹⁹⁵ ניוזנר, שם, עמ' 196.

¹⁹⁶ ניוזנר, שם, עמ' 197.

שבסיפור מותו של ר' עקיבא המצב הוא הפוך.

סיפור מותו של ר' עקיבא נמצא מואר עתה באור נוסף: הוא מעוצב במתכונת המבליטה את דבריו האחרונים כצוואה לתלמידיו ולממשיכי דרכו, צוואה שאיננה נשארת בתחום הרעיוני-פילוסופי אלא בזה הדורש התנהגות ברורה לאורך כל חייו של האדם, והיכולה לבוא לידי מימוש במיוחד בשעת מבחן: 'אלא כל ימי קריתי פסוק זה והייתי מצטער ואומר: אימתי יבואו שלושותן לידי: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים ו ה). אהבתיו בכל לבי ואהבתיו בכל ממוני, ובכל נפשי לא היה בדוק לי, ועכשיו שהגיע בכל נפשי והגיע זמן קריאת שמע ולא הפלגתי דעתי, לפיכך אני קורא וצוחק. לא הספיק לומר עד שפרחה נשמתו.' (ירושלמי ברכות פט י"ד ע"ב). הדברים נאמרים אמנם לטורנוסרופוס, אך הסיפור מבליט את הלקח של הרב. ובוודאי מי שסיפר סיפור זה, וכן מי ששמע אותו או העביר אותו לאחרים אכן הבין זאת כצוואה.

אותו עיקרון אך בניסוח שונה נמצא בסיפור שבבבלי ברכות ס"א ע"ב, כאשר הסיפור מעוצב על-פי התבנית: הרב מתנהג באופן מתמיה, הוא מעונה בעיניו קשים ובכל זאת אומר את התפילה שיש לומר באותה שעה של היום, התלמידים שואלים לפרש התנהגותו, והרב עונה, תוך שהוא מקפל בתשובתו את תמצית תורתו, ההופכת בכך לצוואה: 'היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו באחד'.

כפי שנאמר לעיל, הגיבור מהווה בחברה שאליה הוא משתייך כוח מאחד, ובמיוחד נכונים הדברים בתקופות של משבר. כאשר לחץ חזק מאיים לשבור את הסולידריות של הקבוצה, משמש הגיבור כוח מאחד ומעודד למחוייבות לערכי החברה שהוא מייצג. בתקופות כאלו אנשים זקוקים לתימוכין כי אכן צודק עניינם, וראוי לכל מחיר שישלמו עבורו.

במקרה כזה, גיבור שמצא את מותו, תוך שהוא נלחם למען אותם ערכים של החברה, יכול לשמש דוגמה כיצד יש לנהוג במצבים כאלה. נראה לי כי ההיתלות בדגם של סיפור מותו של ר' עקיבא בתקופות של משבר, במיוחד בימי הביניים, מהווה הוכחה לתיאוריה זו.

נראה לי, שזו גם אחת הסיבות לתופעה שמציין ספראי¹⁹⁷, כי על מאסרו ועל מותו של ר' עקיבא הירבו לספר יותר מאשר על כל אירוע מאירועי חייו של איזה שהוא חכם מחכמי המשנה והתלמוד. כמו-כן יש לתת את הדעת לאופן שבחרו לספר עליו, שכן הוא מעיד על עמדת המספרים כלפיו. מסיבה זו חשוב להגדיר את הסוגה של הסיפורים שבהם מספרים עליו בכלל, ולענייננו כאן - על מותו בפרט.

את התפקיד שממלא הגיבור בתקופות של משבר מנתחים פסיכולוגים וסוציולוגים

¹⁹⁷ ש. ספראי, רבי עקיבא בן-יוסף, חייו ומשנתו, ירושלים 1970, עמ' 30.

מנקודות ראות שונות. גם אלה וגם אלה מדגישים את האוניברסליות שבצורך הקיים בחברה לדמות הגיבור. הגישה הסוציולוגית מטעימה את התפקיד שיש לגיבור בחברה באופן כולל, ומתייחסת אליו ביסודו כאל ביטוי קולקטיבי של צרכים חברתיים, אשר מילויים תורם לגיבוש החברתי של הקבוצה, גיבוש שחשיבותו גדולה יותר בעיתות של משבר.

2. הגדרת הגיבור ותפקידו בהקשר לגיבור המיתי

הגישה הפסיכואנליטית מסבירה את המקור הפסיכולוגי לתבנית דמות הגיבור, ומייחסת אותו לביטוי קולקטיבי של צרכים אינדיווידואליים. אביא לשם כך מדבריהם של מספר חוקרים: ראנק, ההולך בעקבות פרויד, קמפבל ההולך בעקבות יונג וראגלן הרואה בפרייזר את מניח היסודות להבנת התופעה.

הבעיה העולה לגבי עניינו של מחקר זה מן התיאוריות של החוקרים שצוינו היא בכך, שלא תמיד ברור אצלם ההבדל שבין ההגדרות של הגיבורים - גיבורים בשר-ודם או גיבורים מיתיים-אלים. נתייחס בהמשך לעניין זה, כמו גם למידת ההתאמה הקיימת בין מסקנותיהם לבין העולה מבדיקת דמותו של ר' עקיבא.

ראנק בספרו על המיתוס של הולדת הגיבור משווה את האגו של הילד אל המיתוס של הגיבור, ומראה כיצד פרטים ביוגרפיים החשובים לבניית דמות הגיבור במיתוס מתקשרים אל האופן שבו הילד הצעיר תופס את מעמדו המשפחתי ביחס להוריו ולאחיו. נקודה זו חשובה, משום שלדעתו יש ללמוד את עולם הדמיון של הילד כדי להגיע להבנה של הדמיון האמנותי בכלל, וזה של הדמיון המיתולוגי המורכב יותר והמאופק יותר בפרט.

בשלב מסויים של חייו מדמה הילד, כי הוריו שאותם הוא מכיר בעצם אינם הוריו האמיתיים, וכי הוא בן להורים שדרגתם ומעמדם גבוהים יותר. חיכוכים עם אחים או אנשים אחרים בסביבתו הקרובה מתפרשים כצרות-עין הנובעת מכך. בדיקה מדוקדקת מגלה את הזהות הפסיכולוגית שבין ההורים ה'נמוכים'-האמיתיים לבין אלה שהם פרי הדמיון והפנטסיה הרומנטית, בדיוק כמו בפנטסיות הילדותיות והנוירוטיות. בהתאם להערכת-היתר של ההורים בילדות המוקדמת, המיתוס פותח בהורים האצילים.

הניסיון להציב במקום האב האמיתי אב מיוחד הוא בעצם ביטוי לגעגועי הילד אל גן-העדן האבוד, כאשר אביו עדיין היה בשבילו האדם החזק ביותר והגדול ביותר, והאם נראתה היקרה והיפה בנשים. הילד מרחיק את האב, כפי שהוא מכיר אותו, אל האב, כפי שהאמין כי כך היה, בשנות חייו הראשונות. דמיונו, לאמיתו של דבר, מציג את הביטוי לצער על הימים

המאושרים שחלפו.¹⁹⁸

ראנק מסתמך על ממצאים של פרויד לעניין הדמיון היוצר של הילד ושל הנוירוטי. הניתוק של המתבגר מהשפעת ההורים הוא ההישג החשוב ביותר, אך גם הכואב ביותר, של ההתפתחות. יש הכרח שהניתוק יתרחש, וההנחה היא שאצל כל אדם נורמלי הדבר הושג עד לגבול מסויים.

התקדמות חברתית מבוססת על הניגוד שבין שני הדורות. ההורים מהווים לילד קודם כל אוטוריטה ומקור לכל אמונה. הרצון העז ביותר של הילד בשנותיו הראשונות הוא להידמות להוריו, כל אחד לבן מינו מבין ההורים. התפתחות אינטלקטואלית מתקדמת מביאה את הילד באופן טבעי והדרגתי להכיר את הקטיגוריות אליהן הוריו משתייכים, ולהשוותם אל הורים אחרים, מה שמביא אותו לעתים לחוסר שביעות-רצון מהם ולשיפוט עמדתו כלפיהם ושלהם כלפיו.

ראנק מראה כי למין יש השפעה חזקה על הגילויים הללו, כי הילד מראה נטיה חזקה הרבה יותר להשתחרר מאביו מאשר מאמו, וכי אצל בנות נראה כושר הדמיון בהקשר זה פעיל הרבה פחות מאשר אצל בנים. הערכת היתר של ההורים נשאר אצל המבוגר הנורמלי בחלומותיו על הוריו, כאשר בהם הוא מדמה את רמי המעלה להוריו. מרד הילד באביו הופך במיתוס להתנהגות עויינת של האב כלפי הבן בתהליך של פרויקציה.

ראנק מנתח את הדברים הללו גם לאור המחקרים העוסקים בפרשנות החלומות, כך למשל נכון הדבר לגבי השימוש בסמלים. סמל חשוב לעניין זה הוא הגילוי שמגלים את הגיבור-התינוק בתיבה הנמצאת במים, שמתפרש כביטוי הסימבולי של הלידה מתוך הרחם המלא מים.

החלומות המצויים במיתוסים עצמם בנויים לפי הידע של ההבנה העתיקה והאוניברסלית של הסמלים, עם ראייה פנימית מעורפלת של יחסים וקשרים, שקיבלו תימוכין בתורת פרויד. מכל מקום, ראנק מצביע במחקרו על האוניברסליות של דמות הגיבור כקשורה בראש ובראשונה אל הדמיונות והיצרים הנמצאים בבסיסו של כל אדם באשר הוא אדם, וכך יכול הוא לציין, כי האגו של הילד מתנהג בהקשר זה כמו הגיבור של המיתוס, ולמעשה הגיבור צריך תמיד להתפרש כאגו הקולקטיבי. באופן דומה הגיבור בבדיון הפואטי בדרך-כלל מייצג את המשורר עצמו, או לפחות צד אחד שבאישיותו.¹⁹⁹

¹⁹⁸ O. Rank, *The Myth of the Birth of the Hero*, New York 1964, pp. 66-72.

¹⁹⁹ ראנק, שם, ע"מ 73-81.

יש לציין, כי ראנק מתייחס לתבנית הביוגרפית של הגיבור רק עד לשלב בגרותו, בו הוא מנתק את עצמו מהוריו ועומד ברשות עצמו. והרי מלכתחילה, כשמו, עוסק המחקר של ראנק בשלבים שסביב הולדתו של הגיבור.

בזהותו את הגיבור כגיבור מיתי, שוב - כשמו של מחקרו, הוא מוצא את תפקידו של הגיבור בפתרון בעיות, בשחרור דחפים מודחקים ובסובלימציה שלהם אצל הפרט והחברה. בהיותו מושפע מפרויד, הוא מסיים אותם עם התבססותו של הגיבור כאישיות עצמאית במחצית חייו.

התייחסות כזו מתאימה לשלבים שעובר ר' עקיבא עד לשובו אל אשתו ופגישתו עם בן כלבא שבוע, וכאלה המספרות על ר' עקיבא בהקשר לתפקידו בחברה, אך לא לתיאור מותו ממש. לסיפורים על מותו הולמת יותר התיאוריה של ראגלן, הכוללת גם את השלבים המאפיינים את אחריתו של הגיבור.

הדגם המקיף ביותר הוא אכן זה שפיתח לורד ראגלן. בכותרת המשנה של ספרו הוא מציין כי זהו 'מחקר במסורת של מיתוס ודרמה'. כלומר, הוא חורג מתחום הסיפור אל תחומים אחרים (מנהג, מחזה ועוד). ראגלן מראה עשרים ושתיים נקודות שעובר הגיבור במהלך חייו, עוד מן השלבים המקדימים את הולדתו ועד לאחר מותו וקבורתו.²⁰⁰ הדגם שהציע ראגלן כולל נקודות אלו: 1. אמו של הגיבור היא ממוצא מלכותי או ממשפחה מיוחסת. 2. אביו מלך. 3. ההורים הם קרובי משפחה. 4. נסיבות הולדתו בלתי רגילות. 5. החברה אינה מכירה את שני הוריו או אחד מהם, שהוא לרוב אל או זר. 6. בשעת לידתו נעשה ניסיון להרגו, לרוב בידי אביו או סבו, 7. הוא ניטש, 8. ניצל, וגדל אצל הורים מאמצים במקום רחוק ממקום הולדתו. 9. איננו יודעים דבר על ילדותו, 10. בהגיעו לבגרות הוא שב אל ארצו. 11. לאחר שהתגבר על מלך, ענק, דרקון או חיית פרא. 12. הוא נושא לאישה נסיכה, 13. הופך למלך, 14. מולך זמן קצר בלבד, 15. מחוקק, 16. אולם האלים או נתיניו מואסים בו. 17. הוא מסולק ממעמדו, 18. מותו מסתורי, 19. קברו בדרך כלל בראש גבעה. 20. צאצאיו אינם יורשים אותו, 21. גופתו אינה נקברת, 22. אולם מצביעים לפחות על מקום אחד כעל קברו הקדוש.²⁰¹

ראגלן קשר בין התבנית של חיי הגיבור לבין הפולחן. כמו פרייזר, מבין ראגלן את המיתוס כמקביל בחשיבותו לפולחן, בכך שהפולחן מבצע את מה שהמיתוס מספר. עם זאת אין הוא מנסה

²⁰⁰ Lord Raglan, *The Hero*, London 1936.

²⁰¹ Lord Raglan, *The Hero*, London 1936, pp. 142-154.

לבחון את המקור לצמיחת הפולחן. גיבורו הוא גיבור משום שהוא משרת את הקהילה שלו בכך שהוא מנצח את המתנכלים לה פיזית. בשובו אליה הוא מעניק לה מענק ממשי, החשוב לעצם קיומה. גם במיתוס וגם בפולחן הגיבורים הם מלכים אידיאליים. כך למשל אדיפוס, כאב-טיפוס של חיי הגיבור, מציל את אנשי תבי בנצחו את הספינקס. בפולחן, לפי ראגלן, משרת הגיבור המיתי את קהילתו בהקריבו את עצמו למענם. עם זאת אין ראגלן מעלה את השאלה כיצד ומדוע נוצר פולחן זה.

באשר לקשר שבין הדמות של הגיבור המיתי לבין גיבורים היסטוריים מציג ראגלן את האפשרות, שכל סיפור על גיבור מיתי יכול להיות מבוסס על דמות היסטורית, אלא שהנקודות המצויות בתבנית האוניברסלית של חיי הגיבור לא תהיינה בהכרח היסטוריות. שהרי חלק חשוב בין נקודות אלו הן נקודות הקיימות רק לגבי יצורים על-טבעיים או אלים, וכן, הקבלה בנקודות כה רבות המשותפות לדמויות רבות כל-כך נראית יותר מדי מתאימה מכדי להיות גם היסטורית. ביניהן הוא כולל את נקודות השיא בחיי הגיבור, שהן: שושלת היוחסין שלו, הולדתו, תורתו ומותו.

חוקר נוסף שעסק בנושא זה הוא ג'וזף קמפבל בספרו על דמות הגיבור.²⁰² הוא חילק את חיי הגיבור לשלוש נקודות בלבד, ובהיותו אנתרופולוג, ראה את השלב המרכזי שבהן כמקביל לשלב החניכה, שבו נקלט הגיבור בחברת המבוגרים באמצעות טקס החניכה, ה'איניציאציה'. קמפבל מוצא את הפרטים הקשורים להולדתו של הגיבור ולילדותו כפרטים שוליים, בעוד ששלב ההתנתקות מסביבתו שבה נולד הוא הנקודה המשמעותית לגבי אישיותו ועיצובו כגיבור. שכן, הגיבור אינו יכול לפעול במקום בו נולד, הוא מנותק ממנו, ורק אם גדל ורכש את נסיונו וידעיותו במקום מרוחק מסביבתו הטבעית יוכל להפוך לגיבור במתכונת האוניברסלית. השלב השלישי הוא שלב השיבה, כאשר הגיבור הבוגר שב אל המקום בו נולד, מעניק לקהילה מתן רוחני ופועל למענה. הוא יכול לעשות מהלך כה חשוב רק לאחר שגילה את הכוח הטמון בו, והוא אוזר אומץ וחוזר אל מקום הולדתו כדי לפעול בו. לפי פרשנותו של קמפבל, הגיבור הוא אחד הארכיטיפים של התת-מודע הקולקטיבי, וככזה הוא ממלא את תפקידו בחברה. כמו-כן יכול הגיבור המיתי מבחינתו להיות גם דמות היסטורית, ואין סתירה בין השניים. חשיבות מיוחדת לענייננו עולה מן המחקר של דנדס על היישום של התבנית הביוגרפית

²⁰² J. Campbell, The Hero with a Thousand Faces, New York 1956.

בחיוו של ישו.²⁰³ חידוש גדול ישנו בעצם ההעזה לטפל בדמותו של ישו בכלי מחקר של הפולקלור, שהרי השתרשה ההנחה, כי מה שהינו פולקלור הריהו בבחינת בדיה ואינו היסטוריה. לעסוק בישו בכלים אלה משמעו, לפיכך, הכרזה כי ישו הינו בדיה ואינו דמות היסטורית. כדבר ראשון מבטל דנדס את המשוואה שמאחורי ההנחה הזו, ומראה כי גם לדמויות שהן ללא ספק היסטוריות, כגון אברהם לינקולן, מסתבר שישנה ביוגרפיה במתכונת דומה. בכך שבר דנדס את המחסום שלא איפשר לחקור בכלים פולקלוריסטיים דמויות שזכו להערצה ולקדושה בחברתן.

העובדה שהביוגרפיה של הגיבור תואמת את התבנית ההודו-אירופית של חיי הגיבור אין פירושה שהגיבור מעולם לא היה קיים. היא מציעה, לעומת זאת, שהעם חוזר ומתעקש שהגירסאות שלו על חיי הגיבורים תהיינה בעקבות קווים מסויימים בחייהם. לכן אם חיי ישו תואמים בדרך כל-שהיא את התבנית המקובלת של חיי הגיבור, אין בכך ולא כלום לגבי הוכחת ההיסטוריות של ישו.²⁰⁴

חשיבות נוספת נודעת למחקרו זה של דנדס בכך שהראה כי התבנית הביוגרפית אמנם בבסיסה תואמת את הגיבורים השונים, אך יש לשים לב לא רק לנקודות הדומות הקיימות בסיפורים על הגיבורים השונים, אלא גם לנקודות השונות שבהם, ולנסות להסביר את החריגות הללו ממנה. הוא מראה כי התרבות המיוחדת שבתוכה צמחו המסורות על ישו גרמה לשינויים מן התבנית האוניברסלית, והוא מנתח שינויים אלה לאור הידוע על תרבות עתיקה זו מנקודת ראות פסיכואנליטית, הבוחנת את יחסיו של ישו עם אביו ואמו ואחר-כך עם נשים אחרות.

3. סממנים מיתיים בסיפור מותו של ר' עקיבא

למושג 'מיתוס' ישנן התייחסויות שונות, וברבות מהן מדגישים את הקשר שבינו לבין הפולחן. מהן עולה, כי בין אם נקבל כי הסיפור המיתי הוא יצירה חפשית, שטקסי הפולחן הם תולדה שלה, ובין אם נקבל כי הפולחן הוא שיצר את הסיפור המיתי, ברור הקשר שבין שני אלה. מתקבל ביותר על הדעת, כי לפנינו שני פנים של אותו עניין: הסיפור המיתי מספר את הפולחן מבצע, או - הוא החלק הדיבורי של הפולחן. בחברות שונות בשעת הפולחן בוצעו פעולות דרמטיות שהמחישו אירועים מחיי הקהילה, בין אם היו אלה אירועים היסטוריים ובין אם היו אלה

²⁰³ A. Dundes, 'The Hero Pattern and the Life of Jesus', Essays in Folkloristics, Meerut 1978, pp. 224-225.

²⁰⁴ דנדס, שם, עמ' 235.

אירועים הקשורים להיבטים מרכזיים אחרים בחייה. בפעולות הדרמטיות יש הזדהות עם העבר, והמרחק שבין העבר לבין ההווה הולך ונעלם, וזאת בעוד שבסיפור המעשה תודעת מרחק זה בעינה עומדת, ואין העבר וההווה מתמזגים.²⁰⁵ בכל מקרה ברור שלמיתוס ישנו תפקיד מרכזי בחיי הפרט והחברה, והגיבור המיתי מגלם באישיותו צרכים שונים בחייהם.²⁰⁶

א. קסירר²⁰⁷ מדגיש את ההיבט של האמונה בהקשר של המיתוס, שכן, בלי אמונה שלימה בממשות האובייקט שלו תישמט הקרקע מתחת לרגלי המיתוס.

גם ע. יסיף²⁰⁸ מציין את מקומה המרכזי של האמונה, המביאה להזדהות מוחלטת בין המאמין לבין המיתוס. נקודה זו חשובה להבנת התנהגותו של המאמין, המאמץ לעצמו את התנהגותו של הגיבור המיתי, כפי שהוא מפרש אותה. האמונה כי הסיפור הוא דיווח אמיתי על מעשה שאירע חשובה ביותר במקרה זה, כי רק כך יוכל לשמש דגם ומופת להתנהגות, ואף כקאזוס להכרעה הלכתית - במקרה של יהודים המקפידים לחיות על-פי ההלכה.

ג. חזן-רוקם מציינת תכונה חשובה בחשיבה המיתית, והיא - הבלטת ניגודים חריפים בין המושגים היסודיים של התרבות, כגון: חיים ומוות, תרבות וטבע, נשיות וגבריות.²⁰⁹ נקודה זו חשובה לענייננו, ועל כך להלן.

אין לדעת אם מלכתחילה נועדו הסיפורים שבהם עוסק מחקר זה לשמש דגם ומופת לדורות, אך גלולם במהלך הדורות בוודאי מראה כי כך הובנו, במיוחד בתקופות של קטסטרופות. בתקופות כאלו נמצא כי מצטיירת בחברה המספרת תמונה של גאולה, שתהיה היפוך גמור למצבה של אותה חברה בהווה שבו היא מספרת. לתוך ניגוד זה בוודאי מצטרפים הניגודים הנוספים שנזכרו בדברי ג. חזן-רוקם, והנובעים מעצם המצב השפל שבו מצויה אותה חברה: סדרי עולם משתנים, חוקי התרבות מופרים בצורה קיצונית, וחיי אדם נעשים הפקר. גם במובן זה ניתן למצוא פריצה של יסודות מיתיים לאגדות בהן אנו דנים כאן.

בהמשך דיונה של ג. חזן-רוקם בסוגת האגדה ההיסטורית היא מציינת, כי כאשר נוצר מפגש בין סוגת האגדה ההיסטורית לבין הרעיון המשיחי נוצרים 'מצד אחד מוטיבים מיתולוגיים

²⁰⁵ י. א. זליגמן, 'מסורת פולחנית ויצירה היסטוריוגרפית במקרא', בתוך: א. פלדמן, מ. שטרן (עורכים), דת וחברה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 41-61.

²⁰⁶ פירוט לעניין הגיבור המיתי - להלן, בפרק 'גיבור עממי - בחינתו של מושג בהקשר תרבותי'.

²⁰⁷ מסה על האדם, תל-אביב תשט"ו, עמ' 86.

²⁰⁸ יסיף, שם, עמ' 148.

²⁰⁹ ג. חזן-רוקם, שם, עמ' 163.

העוסקים בעתיד ברמה הסיפורית (או מוטיבים אסכטולוגיים), ומצד אחר התקשרות לחשיבה בעלת מאפיינים אוטופיים. בין הרמה הסיפורית-המיתולוגית לבין החשיבה האוטופית מתקיים מתח לגבי עיתויה של ההתרחשות המהפכת את ההווה ההיסטורי הבעייתי אם בהווה המידי ואם בקץ ההיסטוריה.²¹⁰ והשאלה העולה לגבי המאמין היא, כיצד עליו לנהוג בפועל בזמן נתון: שהרי במקרים כאלה אין אפשרות להסתפק בדיונים תיאורטיים ואידיאולוגיים, אלא לדון באיזו דרך מעשית ללכת, והאם אף לצאת למאבק ולמלחמה של ממש, כגון בתקופתו של ר' עקיבא, או לחכות לרחמי שמים.

יש להבנה זו חשיבות בהסברת ההשפעה שהייתה לסיפורים על מותו של ר' עקיבא על דורות מאוחרים יותר, ועל-כך יורחב בפרק העוסק בקידוש השם. בני אותם דורות מאוחרים גם התעלמו מן השאלה, האם ההבנה שהייתה להם את האגדות הקדומות בכלל עולה בקנה אחד עם ההבנה ה'מקורית' של מסורות אלו. נקודה זו נראית לי מרכזית ביותר, ואף נוגעת לשאלה של חיים ומוות במלוא מובן המילה. שכן, אם מבינים את מה שקרה לר' עקיבא כציווי וכדרגה עליונה של הגשמת האמונה באל, מתבקש מן המאמין שישתדל גם הוא להגיע למעלה כזו. והרי התנהגות כזו קרובה, לפחות, להתאבדות, האסורה בתכלית האיסור ביהדות.

4. הגדרת ייחודו של הגיבור-החכם היהודי

השוואה בין תבנית דמות הגיבור כפי שהעלו החוקרים שנזכרו לעיל לבין הביוגרפיה של חכמי ישראל, כפי שהיא מצטיירת באגדות הביוגרפיות היהודיות, מצביעה על פער בין התבניות לבין המסופר על החכמים הללו, אם כי ישנן גם נקודות מקבילות. מסתבר כי התבנית שהציעו חוקרים אלה מתאימה לקורפוסים של הסיפורים שעמדו לרשותם, סיפורים שהם ברובם ארוכים ומפותחים הרבה יותר מן העדויות הביוגרפיות הפזורות במקורות חז"ל על חכמי ישראל. עם זאת, הנקודות שהעלה דנדס כמשמעותיות ביותר לאפיונו של ישו כגיבור, אכן תואמות יותר את האופן שבו מצטיירות דמויותיהם של חכמים מישראל. אני מסבירה זאת בדמיון שקיים ברקע החברה שסיפרה על ישו לבין זו שסיפרה על חכמי ישראל במאות הראשונות לספירה, ואשר במידה מסויימת הישרו על המספרים שסיפרו על חכמי ישראל בדורות מאוחרים יותר ובאיזורים תרבותיים וגיאוגרפיים שונים.

בתוקף היותם של הסיפורים ממקור יהודי, והגיבור שבהם הוא גיבור יהודי, חלים בהם שינויים נוספים מן המתכונת האוניברסאלית. על הבעייתיות של התאמת המתכונת לגיבורים

²¹⁰ ג. חזן-רוקס, שם, שם.

במסורת היהודית עמד כבר ד. נוי.²¹¹ הוא מצמצם את מספר הנקודות המאפיינות את התבנית הביוגרפית האוניברסאלית לחמש בלבד, והן:

- א. מעשים שאירעו לפני לידת הגיבור - האגדה הקדם-לידתית.
- ב. מעשים מתקופת חיי הגיבור - האגדה הביוגראפית.
- ג. מעשים שאירעו אחרי פטירת הגיבור, והוא משמש בהם דמות פועלת (גופה, קבורה, חלום וכיוצא-בזה) - האגדה שלאחר המוות.
- ד. מעשים הקשורים בצאצאי הגיבור.
- ה. מעשים הקשורים בחפצי הגיבור.

מתכונת זו הולמת את האגדות שבהן הגיבורים הם חכמים מישראל. הנתונים מראים, כי חלק מן הנקודות היכולות להתאים לגיבורים בני תרבות אחת אינם יכולים תמיד להתאים גם לגיבורים בני תרבות אחרת. כך, למשל, מראה ד. נוי כי מעטות בישראל אגדות קדם-לידתיות. אירועים כגון כיבושים, מלחמות ונישואין עם נסיכה כשלב מקדים לקבלת מלכות על מדינה כל-שהיא, מובן שאינם מתאימים לחכם ולקדוש יהודיים. לעומת זאת מספרות האגדות על שושלת היוחסין שלו, תוך הבלטת הנסים והנפלאות המיוחסים לאבותיו. כמו-כן מרבים לספר על הנסים והנפלאות שעושה החכם עצמו, עיסוקו בריפוי חולים וכן עמידתו בעימותים עם המפקפקים בכוחו, בין אם הם באים מתוך עם-ישראל ובין אם מבני עמים אחרים.²¹²

השלמה לתבנית זו מציע ד. נוי במאמר נוסף,²¹³ בעיקר בנוגע לסיפור פטירתו של החכם. נקודה מרכזית בסיפור זה, לדעתו, היא הקשר שבין הנפטר לא רק לעולמות עליונים אלא דווקא לאדם הפרטי ולחברה הנשארים אחריו עלי אדמות. ככל שחשובה ההיטהרות וחשוב הוידוי לפני הפטירה, חשובה יותר הדאגה לבני אדם חיים. כך נוצרת זיקת גומלין באגדות הללו בין היחסים שבין אדם למקום לבין היחסים שבין אדם לחברו, ואלה קשורים למחזור חיי אדם ולמחזור השנה - נקודות המשבר המשמעותיות. 'במחזור השנה הרי אלה "הימים הנוראים", ובמיוחד יום הכיפורים, במחזור החיים הרי זו המיתה, שעתו האחרונה של האדם בחברתו הארצית'.²¹⁴

²¹¹ ד. נוי, 'ר' שלם שבזי באגדת העם של יהודי תימן', בתוך: י. רצהבי (עורך), בואי תימן, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 106-131.

²¹² ד. נוי, שם, שם.

²¹³ ד. נוי, 'פטירת רבי שלם שבזי באגדת-העם התימנית', בתוך: י. טובי (עורך), מורשת תימן, עיונים ומחקרים, ירושלים תשל"ז, עמ' קלב-קמט.

²¹⁴ ד. נוי, שם, עמ' קמ"ז.

חשוב להזכיר כאן, כי לגבי ר' עקיבא ישנו קישור בין השניים, שהרי לפי המסורת שנתמרה במדרש משלי ט הוצא להורג ביום-הכיפורים,²¹⁵ ואירוע זה נזכר במוסף של יום-הכיפורים.

באגדה הביוגרפית נכללים 'שבחי צדיקים מלידתם ועד לפטירתם. אלא שלרוב אין אגדות הקודש מתרכזות דווקא מסביב לנקודות המשבר במחזור חיי אדם (לידה, התבררות-נישואין, מיתה), כי אם בתקופת העמידה, הבגרות הבשלה, של הגיבור המקודש...זו גם תקופת כוחו האלוהי וסגולותיו העל-טבעיות'.²¹⁶

כאן אנחנו נדרשים להגדרת אגדת קודש. אגדת קודש היא תת-סוגה של האגדה. ד. נוי מגדיר בשם 'אגדת קודש' אותן אגדות הגיבורים, שבמרכזן עומדות דמויות גיבורים המקודשות בעיני העם ומעשיהן יונקים מתחום החשיבה הדתית של תפיסת הקודש הנורמאטיבית'.²¹⁷ ה. יזון מוסיפה להגדרה זו את האופן הנסי ואת מרכיב היראה.²¹⁸

ח. בר-יצחק מראה את ייחודה של אגדת הקדושים בכך, שהיא הופכת את גיבור האגדה לאובייקט של הערצה, הזדהות וחיקוי, ובאמצעותו היא מחזקת ממילא את מוסכמות הקדושה וההתנהגות הנאותה בחברה. זאת ועוד, 'הואיל והגיבור הקדוש הוא מוכר יותר וקרוב יותר לחברה המספרת, ואילו האלוהות מהווה לפחות ביהדות כוח אמורפי, הרי הקדוש משמש אמצעי להזדהות דתית עבור אותם בני קהילה, שאינם מסוגלים להזדהות עם כוח אמורפי, או המסוגלים לכך רק באמצעות המתווך המקודש'.²¹⁹

יש באגדות אלו כל המרכיבים הדרושים להגדרת האגדה: הם מספרים על דמויות היסטוריות, מעוגנים בזמן ובמקום מוגדרים, מתייחסים למציאות קיימת ומתקבלים בדרך-כלל בקבוצת ההתייחסות שלהן כאירועים שאכן אירעו במציאות. ואף שיש באגדה יסודות על-טבעיים, אין הם דומיננטיים בה, אלא הם משולבים בסיפור הריאליסטי באופן שלא יפגע

²¹⁵ יידון להלן, בחלקו של מחקר זה, העוסק בסיפור מותו של ר' עקיבא בימי הביניים.

²¹⁶ ד. נוי, 'ר' שלם שבזי באגדת העם של יהידי תימן', בתוך: י. רצהבי (עורך), בואי תימן, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 106-113.

²¹⁷ ד. נוי, שם, עמ' 107.

²¹⁸ ה. יזון, ספרות עממית - פרקי מבוא, תל-אביב, תשל"ג.

²¹⁹ ח. בר-יצחק, "אגדת קדושים" כז'אנר בסיפורת העממית של עדות-ישראל, חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", ירושלים 1987; וכן: ח. בר-יצחק, 'הדמות כאלמנט עלילתי בסיפור העממי', דפים לספרות 7 (תשנ"א), עמ' 278.

באמינותו, וכך נשמרת האמונה במסופר. בהיות גיבורי האגדות הנדונות כאן חכמים או קדושים, הרי שלפנינו 'סיפורי-שבח', הגיוגרפיה.

לבעית היחס שבין התבנית האוניברסלית של חיי הגיבור לבין סיפורי קדושים מעם ישראל נדרשת גם ת. אלכסנדר, והיא מפתחת תבנית ביוגרפית מפורטת על בסיס המסורות העוסקות באר"י הקדוש וברמב"ם.²²⁰ החלוקה שהיא מציעה כוללת שלושה שלבים עיקריים, המתחלקים כל אחד לסעיפי משנה, ולהלן הצעתה:

א. השלב המקדים; ב. שלב ההכנה; ג. שלב המימוש. בשלב הראשון נכללים סיפורים ובהם פרטים על הורי הגיבור, על לידתו ועל ילדותו. בשלב השני נכללים סיפורים על יציאתו מביתו, לימודיו ונדודיו. השלב השלישי כולל סיפורים על שיבתו אל הקהילה, ובהם סיפורים על נסים שהוא מחולל בתחומים שונים, הכרת הקהילה באישיותו המיוחדת, חכמתו, יצירותיו ואמירותיו, עימותים פנימיים וחיצוניים, הצלחה בעימותים אלה, קשרים עם רעים ותלמידים, עליה לארץ או ניסיון לעליה. כאן היא כוללת גם את הסיפורים על מותו וקבורתו, וכן אירועים שונים המתרחשים לאחר מותו, וביניהם קדושת מקומות וחפצים הקשורים בו וסיפורים על יורשיו. מבחינת סעיפי המשנה, השלב הראשון והשלישי כוללים סעיפים רבים בהרבה מזה האמצעי.

ניתוחה את תבנית דמותו של הגיבור-החכם היהודי מעלה קווי דמיון לאלה שראינו לעיל, לגבי אופן היווצרותה של דמותו של הגיבור בחברה, גם מנקודת המוצא החברתית וגם מזו המיתית.

היא מצביעה על ריבויים של סיפורים מסוג זה, ומסיקה מתפוצתם על 'הצורך האנושי העז לספר ולשמוע סיפורים כאלו'. הם מבטאים משאלות כמוסות של מיעוט חלש ונרדף לבואו של מושיע בעל יכולת מופלאה, שיוכל גם לרפא את חוליו ולעזור לנזקקיו. ביהדות נוסף לתכונות אלו גם הכושר להרחיק איומים מסוגים שונים מצדם של גויים. סיפורים על קדושים מספקים לחברה את הצורך בתיווך שבין האדם לבין אלוהיו, ובנוסף הם מחזקים את הסולידריות של בני הקבוצה. בהקשר זה אפשר למצוא קדושים מקומיים או עדתיים, וכן קדושים כלל-יהודיים.

ת. אלכסנדר מציינת, כי הקשר שבין המסופר בסיפורי קדושים לבין האמת ההיסטורית הוא קשר אמביוולנטי. האגדה עשויה להתבסס על אירוע היסטורי, אך המספר בוחר את העובדות ואת אופן הצגתן בהתאם למגמתה. יתר-על-כן, האגדה מפליגה מן המציאות העובדתית אל הנס

²²⁰ ת. אלכסנדר, "קדוש" ו"חכם" - האר"י והרמב"ם בסיפורי-עם, מחקרי ירושלים בספרות

עברית י"ג, ירושלים תשנ"ב, עמ' 29-64.

וחוזרת אל המציאות כדבר המובן מאליו. ומבחינה פולקלוריסטית - האוניברסליזציה של הדגם הביוגרפי מעוררת שאלות בדבר הייחודיות של הדמויות הפועלות והמהימנות של הדיווחים על האירועים. לכן קשה לבני הקבוצה המאמינים במסופר לקבל מקבילות לסיפורים שהם מכירים על הגיבור 'שלהם'.

ההגיגורף אינו מתעניין בהיסטוריה, אלא הוא מעצב את פרטי הסיפור כראות עיניו. לכן אי-אפשר להתייחס אל סיפורי קדושים בכלים של ניתוח היסטורי: לממד הזמן אין חשיבות בהגיגורפיה, שהיא על-זמנית. עם זאת נמצא הזכרה של אירועים היסטוריים בסיפורים, אך הם ייזכרו, כמסתבר, רק עד כמה שיש בכך חשיבות למטרת הסיפור, כגון רקע לנס שחולל הקדוש. מצד שני, ההגיגורפיה מתבססת על הכרונולוגיה, כך שאי-אפשר להתעלם מן הקשר שביניהן. אפשר לקבל כאן את הגישה הרואה את ההיסטוריה והפולקלור כמשלימים זה את זה ולא כסותרים זה את זה.

לאגדה מאפיינים של זמן, מקום ודמות מוכרים, ולכן היא יותר קשורה לתרבות מסוימת, ומקבלת את צבעה, שלא כמו המעשייה, שהיא יותר אוניברסלית. כך יכולה האגדה להיות גם יותר היסטורית, וזאת בצד מאפיינים כלליים של הסוגה, כגון שלעתים משתלבים בה אף יסודות פנטסטיים. ככל שהדמות מרכזית יותר בתודעת החברה במהלך ההיסטוריה, כך היא סופחת אליה יותר סיפורים, שישלימו את הדגם הספרותי-הסטריאוטיפי על מחזור חייה של הדמות. מצד שני, ככל שהסיפור קרוב יותר לאמת ההיסטורית, הוא יהיה, כמובן, פחות נייד.

בהתייחסותה אל דמויותיהם של האר"י והרמב"ם מראה ת. אלכסנדר, כי גם כאשר הגיבור הוא דמות של חכם ופילוסוף כמו הרמב"ם, אין זה מפריע להגיגורף לספח אליו סיפורים, אשר לא רק שאינם עולים בקנה אחד עם הידוע עליו מן ההיסטוריה, אלא אף כאלה הסותרים לחלוטין את העובדות ההיסטוריות. וכך נוצר לגבי דמותו תהליך כפול: גם הסתגלות אל הקשר התרבות היהודית-הייחודית וגם אל תבנית דמות הקדוש. מסופרים על הרמב"ם סיפורי נסים וידיעה מופלאה, אם-כי הדומיננטה היא עדיין חכמתו הריאלית והרציונלית בריפוי ובפתרון בעיות.

הדגם של חיי הגיבור כופה את עצמו על הדמויות ההיסטוריות, ומעביר מוטיבים מדמות לדמות בהתאם למעמדה בתודעת הקבוצה. ככל שרבים הסיפורים על דמות כלשהי, כך נוכל להסיק על מידת ההערצה שזכתה לה. ככל שדמות כזו גם מייצגת רעיון - כך נדע על מרכזיותו של רעיון זה בקרב בני הקבוצה. במיוחד חשובים סיפורים כאלה לאותן קבוצות שאינן יכולות

להשמיע את עמדתן, את מצוקתן ואת משאלותיהן בצורה גלויה.²²¹

ע. יסיף, העוסק גם הוא בשאלה עקרונית זו, מראה כי בעיקר בולט מקומם של הסיפורים על 'ראשיתם' של החכמים. ובאשר לסעיפים א', ד' ו-ה', לפי החלוקה של ד. נוי שהובאה לעיל, הדוגמאות לסיפורים היכולים להשתייך אליהם מעטות ביותר. בין המפורסמים שעליהם מסופרים סיפורי 'ראשית' כאלה הוא מונה את הסיפורים על 'ראשיתם' של הלל הזקן, של ר' אליעזר בן הורקנוס ושל ר' עקיבא, ולדעתו תפקידם בתבנית הביוגרפית מקביל לזה של הלידה במתכונת האוניברסלית.²²²

מכל מקום, שלב המיתה והאירועים שאירעו לאחר פטירתו של הגיבור גם הם מהווים באגדה הביוגרפית נושא שהרבו לספר עליו, סעיף ג' בסכימה שהציע ד. נוי. ואם ניקח בחשבון כי ככל שהדמות נערצת בחברה ובתרבותה, וככל שהרעיון שהיא מייצגת מרכזי בה, כך גם יספרו עליה יותר - נסיק שוב כי לר' עקיבא ולאופן מותו מקום מרכזי ביותר בתרבותו של עם-ישראל במהלך הדורות.

5. הערכת הגיבור במותו - קרבן? מתאבד?

מותו של ר' עקיבא מתקשר אל הליכה למוות בצורה מודעת, כאשר במודע הוא עובר על חוקים-גזירות של השלטונות. ללא ספק ידע כי במעשיו הוא גוזר במו ידיו את דינו למוות. שאלה העולה מכך היא, כיצד יש להעריך התנהגות זו. לשם כך יש לבחון את האופן שבו חברה מעריכה את גיבוריה.

ראינו כי הגיבור משמש מודל להתנהגות החברה, היות שהוא פועל בהתאמה לערכים החברתיים שלה, על-אף הקשיים הכרוכים במציאות שבתוכה הוא פועל, ויש להדגיש, שיסוד חיוני בהערכת החברה את הגיבור הוא ביחסה אל נושא המאבק שלו. בניגוד להרפתקן, הגיבור גייס את תכונותיו התרומיות למען החברה. דבקו בחברה ובערכיה הם כה גדולים, עד כי הוא נכון לבצע איבוד לדעת למען הכלל, מוות מרצון ומתוך הכרה. הגיבור משמש במקרה כזה דגם ליתר מרכיבי החברה, הודות לסמליות של מעשה ההקרבה שלו.

בהתייחסה אל אנשי מצדה ואל יוסף טרומפלדור מציינת י. זרובבל, כי אהדת החברה כלפי הגיבור גוברת והולכת בזכות הקרבתו את עצמו למענה, תוך שאין הוא מצפה לשום פרס, ומתוך ידיעה כי קלושים סיכוייו לשרוד בעקבות פעילותו. נקודה חשובה נוספת היא הבחירה

²²¹ ת. אלכסנדר, שם, עמ' 63.

²²² ע. יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים 1994, עמ' 124.

המודעת של הגיבור בדרכו, למרות כל המכשולים ולמרות הסיכוי המועט להישרד. וכאן עולה השאלה, כיצד עלינו להתייחס אל נכונות כזו של אדם לוותר על חייו.²²³

כבר אפלטון בדיאלוג שלו מבחין בין חוסר פחד לבין גבורה, בכך שגבורה מחושבת ישנה למעטים בלבד, בעוד שפזיזות ללא מחשבה היא תכונה נפוצה למדי.²²⁴ ההחלטה ביודעין לסכן חיים למען מטרה מיוחדת היא נקודה מרכזית בהערכת המעשה ההירואי, בין שהגיבור מאבד את חייו במהלך מעשיו ובין שהוא שורד. מה שחשוב הוא - העזתו ונכונותו לסכן את חייו, כאשר בכך הוא מוכיח את היצמדותו הבלעדית למטרה הקיבוצית.

י. זרובבל מוצאת כי קיים דמיון בין יסוד ההקרבה של הגיבור לבין ההקרבה הדתית. ההקרבה, לפי מסקנתם של חוקרי פסיכולוגיה חברתית, מתווכת בין ה'מקריב', כלומר, הפרט או הקבוצה שלמענה בוצעה ההקרבה, לבין האלוהות, יסוד הקדושה. גם המושגים 'קרבן' ו'הקרבה' משותפים לאקט הדתי ולזה ההירואי. מותו של הגיבור נתפס בהקשר זה כקרבן לתועלת הכלל, וכהוכחה לאופי המקודש של המטרה הקולקטיבית, שלמענה הקריב את עצמו. קשר זה מחזק את המחוייבות של הקבוצה אל אותה מטרה קולקטיבית-אידיאולוגית, ומהווה בכך גם גורם מאחד עבור הפרטים המרכיבים את החברה כחברה. כאן באה לידי ביטוי הבחנה חשובה בין הקרבן הדתי לבין זה ההירואי: הקרבן הדתי נדחף לקראת סופו ללא רצון משלו וללא מודעות, בעוד הגיבור מתנדב למלא את תפקיד הקרבן, ובכך מתחזק הקשר שלו אל החברה, וכן המחוייבות של החברה כלפיו.²²⁵

לי נראה, כי כאשר מדובר במרטירים, ש' עקיבא הוא אחד מהם, ומן הדמויות המרכזיות שביניהם, אנחנו יכולים לראות כי בכל זאת קיים חיבור בין היסוד הדתי לבין זה ההירואי. ר' עקיבא במודע מקריב את עצמו למען הכלל, מחד, אך גם כדי להתאחד עם האל, ולהכריז על יחידותו. המודעות של ר' עקיבא למעשהו ולתוצאותיו הקשות יוצרות קשר גם בין מאפיינים של סיפור מותו לבין הטראגדיה.²²⁶

לדעת פרייזר, הקרבת הגיבור בחברה המודרנית היא הד לטקס שהיה קיים בימים עתיקים, לטקס הקרבת האל. בפרק העוסק בדיוניסוס הוא מתייחס אל התופעה של מוות ותחיה

²²³ Y. Zerubavel, Last Stand, pp. 254-275; Y. zerubavel, Recovered Roots, pp. 39-47.

²²⁴ אפלטון, פרוטאגורס, מיוונית: א. סימון, ירושלים תש"י, עמ' 141-148.

²²⁵ Y. Zerubavel, Last Stand, pp. 279-280.

²²⁶ על-כך בפרק 'ר' עקיבא, הגיבור הטראגי ודמות הקדוש'.

מחודשת של אלים, אותה הקבילו הקדמונים לכמישה ולפריחה של השדות. פולחן אלים המשקף אמונה זו היה קיים במזרח, בבבל, בסוריה, בפריגיה ובמצרים, וכלל יסודות של מגיה סימפאתטית.

לדעתו, אין הכרח לשער דרכי מעבר והשפעה שהעבירו באמצעותם את האמונה והטקסים הללו ממקום למקום, מן המזרח למערב. מתקבל יותר על הדעת, שלפנינו תגובות של בני-אדם כלפי אירועים משמעותיים המתרחשים סביבם. בהיותם בני-אדם, הם מגיבים בצורה דומה כלפי תופעות דומות. כן הוא מראה זהות תבניתית בין התופעות התרבותיות הללו, הכוללות הערצה, נאמנות ואשמה.²²⁷

לעניינו של מחקר זה עלינו לבחון כאן גם את ההבדל שבין הגיבור המקריב את עצמו לבין המתאבד. יש להבחנה זו חשיבות יתרה בגלל הפרשנות המיוחדת שפירשו יהודים בימי-הביניים את כל עניין קידוש השם, כאשר קיימת האפשרות לראות באותם מקדשי השם מתאבדים, ובימי-הביניים - אף רוצחים.

נכונותו המודעת של הגיבור למות אינה בהכרח דומה לזו שאפשר למצוא אצל המתאבד. בעוד שהגיבור מוכן למות למען האחרים, כאשר מטרתו היא טובת האחרים הללו, ולא המוות עצמו, הרי שהמתאבד רואה את המוות כמטרה, ואת עצמו כנקודת מוצא. המוות עבור המתאבד מהווה בריחה, מפלט מבעיות אישיות, ומוכיח אגואיזם.

כאשר פעולתו של הגיבור כרוכה גם בידיעתו כי במעשיו הוא עלול להביא על עצמו את מותו, עולה שוב שאלת ההבחנה בין גיבור לבין מתאבד. אברהמס רואה גם במוות הירואי יסוד של התאבדות, אשר מתועל במקרה זה לכיוון שהחברה מוכנה לקבל, ואף זוכה לתהילה. המוות ההירואי מווסת במידה מסויימת, לפי תיאוריה זו, את הדחפים להתאבדות, ובכך מוביל לתהילה במקום לביזוי. עם זאת אי-אפשר להתעלם מהמניע להתאבדות שישנו כאן, היות שהמיועד למות יודע שהוא הולך לקראת מותו, ועושה זאת בשמחה, בהשתוקקו לסוף הירואי.²²⁸

אני מוצאת כי בנקודה זו דומה הגיבור המקריב את עצמו לקדוש באגדת קדושים, למרטיר המקבל את גורלו בשמחה, ולא רק לתופעה שנזכרה לעיל, של אלו המתאבדים כאקט של מחאה והפגנה פוליטיות או חברתיות.

²²⁷ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1963, one-volume, p. 386.

²²⁸ R. D. Abrahams, 'Some Varieties of Heroes in America', *Journal of Folklore Institute* 3, 1966. עמ' 277. מצוטט אצל י. זרובבל, שם, עמ' 277.

דוגמה לתופעה של הגיבור המשליך את נפשו מנגד ישמש כאן מחקר שנערך בשנים האחרונות על נושא ההקרבה העצמית למען הכלל, כאשר נושא המחקר הם המתנדבים לשייטת 13 בצה"ל. ראובן גל, הפסיכולוג שמייך את המועמדים לשרת בשייטת, מצא מאפיינים הדרושים לתפקיד זה, ושאכן מצויים בהם. על בניית הפרופיל של אנשים אלה העיד :

אם הייתי מוסר את הפרופיל הזה לבדיקת פסיכולוג ובמקום המלה 'לוחם' הייתי רושם 'אדם', הייתי מקבל ממנו תשובה שאני מחפש פשוט אדם פסיכוטי. שהרי אדם רגיל נרתע מסכנות, והוא מכניס את עצמו למצבים בלתי אפשריים רק אם יש לו נטיות התאבדותיות. ידעתי כמובן שהיו צבאות זרים, כמו ליגיון הזרים למשל, שגייסו פסיכופתים ופושעים. אי-אפשר היה ללמוד דבר מהדוגמה שלהם.²²⁹

בהמשך תהליך הבדיקה התברר לפסיכולוגים שמיינו את לוחמי השייטת, כי אצל לוחמים רבים התגלו חריגות כגון קשיים בחיי המשפחה, קשיים בהסתגלות לחיים האזרחיים לאחר השחרור, וקשיים ביצירת מערכת-יחסים עמוקה עם חברים.²³⁰

כך יכולנו לנבא שכחמישים אחוזים מהם לא ינהלו חיי משפחה רגילים ולא יהיו להם חברויות יציבות...מצאנו אצל הלוחמים גם קווים התאבדותיים קלים, שהיו רחוקים כמובן מאוד ממצב של מחלה. במהלך הזמן הכרתי גם את אנשי המילואים של השייטת, ויכולתי לראות את הקשר העמוק שלהם לשייטת, את חוסר המנוחה שלהם בחיים האזרחיים שטלטל אותם מקבע לאזרחות וחוזר חלילה, ואת הקשיים שהיו להם במשפחה ובחברה הסובבת אותם. כל אלה חיזקו את דעתי שמדובר בזן מיוחד של אנשים שאם השייטת לא הייתה קיימת, היה צריך להמציא אותה כדי שיהיה להם אפיק מתאים להתבטא בו...למרות הכל - קשה לאפיין ולאתר לוחם-שייטת. תוכו אינו כבר ואצל רבים מהלוחמים אתה רואה משהו שמתחתיו יש עולם אפל ומסתורי.²³¹

לעומת גישה זו של הפסיכולוג מביא מחבר הספר, מייק אלדר, גם דעה אחרת :

היו שטענו כי כמה מקביעותיו של ראובן (גל) קיצוניות מדי וכי הלוחמים אינם מכניסים את עצמם למצבי סכנה עקב נטייה התאבדותית אלא עושים זאת לצורך בחינה עצמית וכדי "למתוח את החבל" עד הסוף מתוך תחושת ביטחון שלהם לא יקרה

²²⁹ מ. אלדר, שייטת 13 - סיפורו של הקומנדו הימי, תל-אביב 1994, עמ' 428.

²³⁰ בדברי הפסיכולוג ניתן למצוא פרשנות מעניינת לסיפורים על הליכתו של ר' עקיבא ללמוד,

תוך שבכך נוצר נתק בינו לבין משפחתו, אלא שעניין זה חורג ממסגרתו של מחקר זה.

²³¹ מ. אלדר, שם, עמ' 430.

האם נוכל להגדירם, במקרה כזה, כהרפתקנים?

בפעולת הגיבור אין רואים את המוות כמטרה, אלא כמעשה שיביא לעזרה לאחרים. הגיבור מעלה את עצמו קרבן עבור החברה. מותו של הגיבור מתרחש למען משהו, בעוד מותו של המתאבד הוא חסר תועלת.

כאן, כמובן, חשובה הפרשנות של אלה המנתחים את מותה של הדמות. הגבול שבין שני המקרים מבחינה מעשית הוא לעתים מטושטש, שכן, בשני המקרים אדם בוחר במוות מתוך הכרה ברורה. אלא שמבחינת הפרשנות וקבלת הדברים בחברה הגבול ברור יותר.

מן הראוי להזכיר בהקשר זה את התופעה של מתאבדים לצורך מחאה, כגון בשנים האחרונות בסין ובהונגריה. אמנם הם ביצעו כאן אקט של התאבדות, אך זוהי התאבדות למען אידיאל, למען החברה, וההיפך הגמור מאגואיזם. ובאשר לתוצאות המשפיעות על החברה, אולי הן מעטות מכפי שרצו אותם מתאבדים, אך התהודה שזכו לה, אפשר שגם השפיעה במשהו באותו כיוון שאליו התכוונו.

6. עיצוב סיפור מותו של ר' עקיבא כגיבור-חכם יהודי

אמנם אהדת החברה נתונה לגיבור, בין היתר, גם בגלל נכונותו להקריב את חייו למען החברה ללא כל ציפיה לגמול כל שהוא, אך מסתבר שהחברה מתקשה לקבל כי אכן לא יזכה בשום גמול. במקרה של ר' עקיבא - וכן על-פי ההשקפה הדתית - הגמול יהיה בעולם הבא. נראה שקשה למאמינים בתורת הגמול לקבל הקרבה כזו ללא כל גמול אישי בצדה, ומאחר שאין אפשרות לגמול כזה בחייו של ר' עקיבא, הרחיקו את הגמול לעולם הבא, למחוזות שאין באפשרותנו לאמת את המתרחש בהם, והדבר נותר בגדר עולם האמונות בלבד.

המצדדים בערך שלמענו הקריבה הדמות את עצמה רואים בה גיבור, ובמובן המתאים לר' עקיבא - מוות על קידוש השם. וזאת בעוד אלה שאינם מצדדים בערך זה, או שהם מתנגדים לאופן שבו מצא הגיבור לנכון לפעול כדי להשיג את המטרה, רואים במעשהו חוסר אחריות, המוביל לאסון לפרט ולכלל. ניתוח ממצה של נקודה זו מנהל יהושפט הרכבי.

אני מתייחסת אל דברי הרכבי כאל מקור נוסף, מאחר שבאופן ברור הוא משתמש בחומרים המוקדמים לו באותם כלים שבהם השתמשו מחבריהם, המוקדמים יותר והמאוחרים יותר כאחד, וכן, מאחר שהתפתח בעקבותיהם פולמוס רב משתתפים, שוב - כפי שקרה לקודמיו.

²³² מ. אלדר, שם, עמ' 430.

לאחר שהוא סוקר את הסיבות שמונים היסטוריונים למרד בר-כוכבא הוא מגיע למסקנה, כי המניע למרד היה בעצם התקווה שיצליח. בהמשך ניתוחו הוא אומר:

יכול אדם לטעון שלו היה בר כוכבא צופה את תוצאות המרד ובכל זאת היה מחוללו - בכך היה משום פשע. אלא שבר כוכבא טעה בתחזיתו. בטענה זו יש משום הסכמה שגרימת פורענות היא פשע לאומי...הביקורת נגד בר כוכבא היא על שלא היה שקול וזהיר כאשר אפשרות שואה עמדה על הפרק כפי ששומה היה עליו לעשות, כחובתו של מנהיג...מרד בר כוכבא איננו סתם שגגה. לכן הדגישו חז"ל שבר כוכבא ימת בעוונות. היש עוון גדול יותר לאדם מישראל מלהמיט שואה איומה על עמו?²³³

ואם מנהיגו הצבאי של המרד זוכה כאן לביקורת נוקבת כל-כך, ברור שיש להחילה גם על מי שנתפס כמנהיג הרוחני של המרד, ר' עקיבא, שגם לו חלק באותו עוון.

יש לשים לב לשימוש שעושה הרכבי במושג 'שואה' בהקשר זה, וקושר בכך, ביודעין או שלא ביודעין, בין שני המאורעות. בהכרח יוצר הקורא קשר זה, ומעצים בכך את הביקורת כלפי בר-כוכבא וכלפי כל מי שנטה אחריו. אלא שכאן נראה לי כי השיפוט של הרכבי מצריך ביקורת. עלי להזכיר כאן, כי המקורות שהגיעו לידינו על המאורעות הקשורים למרד בר-כוכבא אינם משקפים את ההתרחשויות ממש ברגע התרחשותן, אלא כפי שנוצרו בתודעתו של עם ישראל במשך השנים. מה שנוצר באגדות שלפנינו הוא האופן שבו הצטיירו אותם מאורעות, כולל הפרשנות לגביהם, וזאת כמובן לאחר מעשה, ולאחר בחינת המעשה ותוצאותיו.

ריבוי האסונות והעיסוק הרב בנסיונות להבין אותם, וכן חוסר הצורך בדייקנות מדעית היסטורית לשם כך, גרמו לטישטוש בין האסונות. לא פחות מכך תרם לתופעה זו גם הרצון לטשטש במכוון את הדמויות ההיסטוריות ממניעים פוליטיים. וכך אפשר למצוא שמספרים על אסון אחד כאשר מתכוונים לאחר, ומציינים את שמו של צורר אחד כאשר מתכוונים לאחר. דוגמה לכך הם הסיפורים על מקוטעי אצבעות בצבאו של נבוכדנאצר, בעוד הכוונה היא לצבאות רומי ובר-כוכבא.²³⁴

על הגרעין העובדתי נוספו במשך הזמן שכבות של מוטיבים פולקלוריים, שאולי גרמו להתרחקות מן ה'אמת הארכיאולוגית', אך הם משקפים ללא ספק את ה'אמת ההיסטורית', על-פי הגדרתו של אחד-העם במסתו 'משה'. אמת זו משקפת את הדרך שבה גיבשה לעצמה התודעה

²³³ י. הרכבי, בתוקף המציאות, ירושלים תשמ"א, עמ' 47.

²³⁴ ש. קרויס, 'חיילותיו של בר-כוכבא', בתוך: ספר היובל לאלכסנדר מארכס, ניו-יורק תש"י, עמ' שצ"א-שצ"ט.

ההיסטורית העממית את האמת שלה על עברה.

הסיפור על חורבן ביתר בירושלמי, תענית ד' ח' ובאיכה רבה ב' ד' כולל בתוכו מוטיבים מרכזיים המצויים גם באגדות על חורבן טור-מלכא, כפי שהן מופיעות בגיטין נ"ז ע"א.

על חורבן טור מלכא מסופר :

אתרנגולא ותרנגולתא חריב טור מלכא, דהו נהיגי כי הו מפקי חתנא וכלתא מפקי קמייהו ותרנגולא ותרנגולתא, כלומר פרו ורבו כתרנגולים, יומא חד הוה קא חליף גונדא דרומאי, שקלינהו מינייהו, נפלו עלייהו מחונהו, אתו אמרו ליה לקיסר מרדו בך יהודאי, אתא עלייהו. הוה בהו ההוא בר דרומא דהוה קפיץ מילא וקטיל בהו, שקליה קיסר לתאגיה ואותביה אארעא, אמר ריבוניה דעלמא כוליה אי ניחא לך לא תמסריה לההוא גברא לדידיה ולמלכותיה בידיה דחד גברא. אכשליה פומיה לבר דרומא ואמר הלא אתה אלוהים זנחתנו ולא תצא אלוהים בצבאותינו (גיטין נ"ז ע"א).

ובהמשכו של אותו טקסט מסופר על חורבן ביתר :

אשקא דריספק חריב ביתר, דהו נהיגי כי הוה מתיליד ינוקא שתלי ארזא, ינוקתא שתלי תורניתא. וכי הו מינסבי קייצי להו ועבדו גנא, יומא חד קא חלפא ברתיא דקיסר, אתבר שקא דריספק, קצו ארזא ועיילו לה. אתו נפול עלייהו מחונהו, אתו אמרו ליה לקיסר : מרדו בך יהודאי, אתא עלייהו.

באיכה רבה ב' ה' מסופר כך על חורבן ביתר :

רבי היה דורש הקל קול יעקב והידיים ידי עשו (בראשית כז כב), קולו של יעקב צווחת ממה שעשו ידי בביתר, ור' יוחנן היה דורש קול אדריינוס קיסר שהרג בביתר שמונים אלף ריבוא. ואמר ר' יוחנן שמונים אלף זוגות של תוקעי קרנות היו צרים על ביתר, וכל אחד מהם היה ממונה על כמה חיילות, והיה שם בן כוזיבא והיו לו מאתים אלף מטיפי אצבע, שלחו [חכמים] ואמרו לו עד מתי אתה מעמיד בעלי מומין בישראל, א"ל ואיך אעשה לבדקן, שלחו לו ואמרו כל מי שאינו תולש ארז מן לבנון אל תכתבהו באסטרטיא, שלח עבד כן, והיו לו מאתים אלף מכאן ומאתים אלף מכאן, ובשעה שיוצא למלחמה היה אומר ריבון כל העולמים לא תסעדינן ולא תכספינן, הה"ד (תהלים ס יב) הלא אתה אלוהים זנחתנו ולא תצא אלוהים בצבאותינו.

מה היה כחו של בן כוזבא, אמרו בשעה שיוצא למלחמה היה מקבל אבני בליסטרא באחד מארכובותיו, והיה ניתזת ממנו והולכת והורגת כמה אנשים [בנדפס : ועל זה אמר ר' עקיבא כך].

א"ר יוחנן כד הוה חזי ר' עקיבה לבן כוזבא הוה אמר דרך כוכב מיעקב (במדבר כד יז), דרך כוכבא מיעקב, זה מלך המשיח, א"ר יוחנן בן תורתא עקיבא יעלו עשבים בלחייך, ועדיין בן דוד אינו בא.

שלוש שנים ומחצה עשה אדריינוס מקיף בביתר, והיה ר' אלעזר המודעי יושב בשק ומתפלל ואומר ריבו כל העולמים אל תשב בדין היום, כיון שלא היה יכול לכבשה, ביקש לחזור לו, הוה עימיה חד כותי א"ל הארך רוחך יומא הדין ואנא עביד לך כביש ליה, אלא כל יומא דתרנגולתא יתבא על פרחיא ועל שקא ועל קיטמא לית את יכיל כביש לה, אמר ההוא שמדיה מה דאמר ובא על ליה למדינתא, אשכח ר' אלעזר קאים ומצלי, עבד גרמיה לחיש באודניה, ולא ארגיש ביה ר' אלעזר, אזלו ואמרון לבר כוזבא חבירתך בעא ממסר מדינתא, שלח ואתייה ההוא שמדיא, א"ל מאי אמרת ליה, אמר אי אנא אימא לך אנא מפרסם מיסטורון דמלכא, ואי אנא לא אימא לך את קטיל יתי, טב דתקטל יתי מדקטלנני מלכא ולא נפרסם מיסטורין דמלכותא, אעפ"כ סבר בדעתיה ממסר מדינתא, כיון דחסל ר' אלעזר מצלי, שלח ואייתיתיה, א"ל מה אמר לך הדין, א"ל לא חמיתי בר נש הדין, בעטו והרגו, באותה שעה יצתה בת קול והיתה מכרזת ואומרת (זכריה יא יז) הוי רועי האליל עוזבי הצאן חרב על זרועו ועל עין ימינו זרועו יבוש תיבש ועין ימינו כהה תכהה, אמר הקב"ה שברת זרוען של ישראל וסימית עין ימינו, לפיכך האיש ההוא זרועו יבוש תיבש ועין ימינו כהה תכהה, [בנדפס: מיד גרמו עונות] מיד נכבשה ביתר ונהרג בן כוזבא, אזלין טעינין ראשו גבי אדריינוס, אמר מאן קטיל הדין, אמרין חד גונתיי קטליה, לא האמין להון, אמר להון אזלון אייתון לי פטומי, אזלון ואייתון ליה פטומי ואשכח (חבינא) [חכינא] כריכא על ארכובתיה, אמר אילולי אלהא דהדין קטליה מאן הוה יכיל ליה, קיים מה שנאמר אם לא כי צורם מכרם והי' הסגירם (דברים לב ל). (מהדורת בובר עמ' 103-100).

בניתוחה סיפור זה מראה ג. חזן-רוקס כי המאבק המתואר כאן חורג מן התחום האנושי אל התחום האלוהי. הוא הפך להיות מאבק בין מלכותו של הקיסר לבין מלכותו של האל. במישור העלילתי של הסיפור ניצחה מלכותו של הקיסר, 'אולם הקיסר עצמו מספק את הפירוש המשאיר את הניצחון בידי האל. גם בסצינת הסיום, שבה נחשפת האמת על מותו של בן כוזבא, נועד תפקיד חשוב לזר, בדמות החייל שהרג את הגיבור'.²³⁵

בהמשכו של אותו טקסט מסופר על האחים מכפר חרוב, כאשר ברור הקשר שבין סיפור

²³⁵ ג. חזן-רוקס, רקמת חיים, עמ' 179.

זה לבין הסיפור על נפילת ביתר :

תרין אחין הוון [בכפר] חרובא, הוה אדריינוס משלח גייסין עליהון ומקטלא להון, ואינון נפקין ומקטלין להון אמרין כל סמא [דמלתא] נלבישינן כלילין, ונעבדינן מלכין, כיון שגרמו העוונות אמרו נדבוק, אף אחר זמן שלח גייסות עליהון, כיון שיצאו על הגייסות פגע בהון חד סב, אמר להון אלהכון יסעדונכון, אמרון לא יסעד ולא חטף, כיון שגרמו העוונות יצאו ונהרגו, אזלון טעינין ראשיהון לגב אדריינוס, ואשכח חכינייא על צואריהון, אמר אילולי אלההון דאילין דקטלינון, מה הוה יכיל קטיל להון, לקיים מה שנאמר אם לא צורם מכרם (דברים לב ל). (מהדורת בובר עמ' 105).

אני מביאה כאן גם את נוסח הנדפס, משום שאלה שעיצבו את צורתו כפי שהיא כרגע בידינו כללו בו איזכורים נוספים על אלה שבנוסח של בובר, ובכך קשרו יותר את סיפור שני האחים מכפר חרוב אל סיפור בר-כוכבא וביתר. ולעניינו של המחקר שלפנינו - יש כאן עיבוד בהתאם לכללי הסיפור העממי :

שני אחין היו בכפר חרובא ולא הוון שבקין רומאי עבר תמן דלא קטלי יתיה אמרי כל סמא דמילא ניתי כלילא דאדריינוס וניתיב בראשו של שמעון דהא רומאי אתון. מן דנפקין פגע בהון חד סבא, אמר להון, ברייא בסעדיכון מן אליון, אמרו ליה לא נסעוד ולא נכסיף. מיד גרמו עוונות ונהרגו ואייתיא רישיהון לגבי אדריינוס. אמר : מאן קטיל אילין? אמר ליה חד גונתאי : אנא קטילת להון. אמר ליה : זיל אייתי לי פיטומייהו. אזל, אשכח עכנא כריכא על צואריהון. אמר : אילו אלההון דאילין לא קטיל להון מאן הוה יכיל למיקטלינון? וקרא עליהן אם לא צורם מכרם.

על-פי שתי האגדות, זו המספרת על חורבן טור מלכא וזו המספרת על חורבן ביתר, פורץ הסכסוך האלים בגלל חוסר הרגישות וההבנה של השליטים אל מנהגי המקום. בולט בסיפורים התיאור של מנהיגים בעלי כוחות פיזיים לא רגילים, עד כדי מיתולוגיזציה של דמויות אלו. מנהיגים אלה ראו את כוחם הפיזי כחזות הכל והעזו פנים כלפי מעלה, באותן מילים עצמן ששמו המספרים בפי בר-דרומא מטור-מלכא ובר-כוכבא בביתר, וגם סופם היה באמצעות נחש. גם לגבי שני האחים משתמש הכתוב במילים 'מיד גרמו העוונות' וכו'. כך גם הפסוק משירת האזינו המסיים את שני הסיפורים, כשהוא מושם בפי הקיסר הרומאי דווקא. ספרותיותן של אגדות אלו ברורה, מה שלא ברור הוא היסוד ההיסטורי שבהן.

שני הסיפורים משקפים את התפיסה העממית, האומרת כי מבחינה צבאית ופוליטית, ומבחינת המנהיג הגיבור שהאל חנן אותו בכוחות על-טבעיים, שלא לדבר על-כך שגם מבחינת

הצדק, יכלו אנשי יהודה לנצח במלחמתם ברומאים גם בטור-מלכא וגם בביתר. רק הגאווה וההסתמכות על הכוח הפיזי בלבד, בלא להכיר כי מקור העצמה הוא רוחני, אלוהי, גרמו לכישלון הנורא. תפיסה זו תואמת את האופן הפשוט של הבנת העיקרון של תורת הגמול, ללא ראייה עמוקה יותר ורחבה יותר של מורכבותה.

לפי הסיפורים הללו אכן היו ראויים לעונש, היה מגיע להם שייכשלו, יש כאן זיקה ברורה בין החטא לבין העונש, 'גרמו העוונות'. וכאן אני מציעה נקודת ראות נוספת לגבי אותו חטא: החטא יכול להתפרש כאן בעצם מעשה המרידה ברומי. שכן, אם אכן תורת הגמול עדיין בתוקף, הרי הלחץ של הרומאים צריך להיות מובן כעונש על חטאים, ובמקרה כזה המרידה ברומי היא חטא חמור. החטא שבו מדובר הוא חטא הגאווה, אשר לגביו נזכר כבר לעיל כי נחשב בעם-ישראל לחטא חמור ביותר כבר מן העת העתיקה, ויש בו מן ההיבריס שבו לוקה הגיבור הטראגי. מסקנה זו, כמובן, אינה עולה בקנה אחד עם זו של הרכבי, המפרש את 'גרמו העוונות' כעוונותיו של בר-כוכבא עצמו, בעוד על-פי הכתובים מדובר בעוונות הכלל. כמו-כן אין לראות בבר-כוכבא גיבור טראגי, משום שחסר בו מרכיב הכרחי לכך, והוא ההכרה של הגיבור בטעותו. שכן, בשום מקום בסיפור אין הזכרה כי אכן הכיר בר-כוכבא בטעותו, במשגה הגורלי שלו.

ברצוני להוסיף כאן, כי סופו של בר-כוכבא, כמו-גם סופם של האחים מכפר הרוב כעונש על הגאווה כלפי שמים עולה גם מן הפסוק משירת האזינו, החותם את שני הסיפורים הללו. בפסוקים הקודמים לפסוק זה מתוארת התוצאה של כעסו של האל על עמו, משום שחטאו לו, לאחר שהוא השפיע עליהם את טובו.

כפיות הטובה של ישראל מתבטאת בשירה במילים אלו: 'וישמן ישרון ויבעט, שמנת עבית כשית, ויטש אלוה עשהו וינבל צור ישועתו' (דברים לב טו), וזאת לאחר שהאל טיפח והשגיח על עמו כנשר על גוזליו.²³⁶ את העונש אמורים לבצע הגויים, אך האל נמנע מכך משום חששו שאותם גויים ייחסו את נצחונם על ישראל לעוצמתם הם ולא הבינו כי היו רק שליחים לביצוע שליחותו שלו. ובמילות השירה: 'לו חכמו ישכילו זאת, יבינו לאחרייתם. איכה ירדף אחד אלף ושנים רבבה, אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם?' (שם, כט-ל).

משילוב הפסוק בסיפורים על חורבן ביתר וטור מלכא עולה, כי הקיסר הרומאי מכיר בתפקידו כשליח האל להעניש את אלה שהאל החליט להענישם, שלא כאותם גויים הנזכרים בשירה. וכך באופן אירוני נמצא מעמדו המוסרי של קיסר רומי גבוה מזה של קרבנותיו. לפי ניתוחה של ג. חזן-רוקס, התמונה האחרונה שבסיפור חורבן ביתר, שבה מובא ראשו הכרות של

²³⁶ על דימוי הציפור-האם ומשמעותו בסיפור זה עומדת ג. חזן-רוקס, שם, עמ' 179.

בר-כוכבא אל הקיסר, מעמידה את גיבורי הסיפור בהשוואה לגליית הפלישתי ולדוד. בכך שוב נוצרת הקבלה בין הקיסר הרומאי לבין דמות הנתפסת במסורת היהודית כדמות חיובית, בעוד שבר-כוכבא מקביל לדמות של אויב, של מאיים להחריב.²³⁷

בצד הביקורת השלילית על מנהיגי המרד מסתבר כי ישנן גישות אחרות אל תוצאות המרד, המראות כי הן לא היו שליליות בלבד, וכי המרד דווקא הצליח.

מ. אבי-יונה מציין, כי 'בסופו של דבר, לאחר מלחמת בר-כוכבא היו ההבנה וההתחשבות ביהודים גדולים יותר מאשר לפני'. אמנם חלק מתוצאה זו הוא מסביר בשינויים שחלו בעולם המחשבה הדתית של הרומאים ובמלחמותיהם של הרומאים בפרתים, אך היה קיים אצלם גם שיקול נוסף: העובדה שהעם היהודי הקטן העז לצאת פעמיים, תוך תקופת זמן קצרה, למלחמה מרה וחריפה נגד השלטון הרומי, הביאה ברבות הימים ליחס חדש אליו, שהייתה עמו יראת-כבוד.²³⁸

אין אבי-יונה מציין את המקורות שעליהם הוא מסתמך בהסקת מסקנותיו, אך מעניין כי ברשימה של שלוש סיבות שהביאו לשינוי היחס של הרומאים ליהודים - דווקא את עניין הכבוד שרחשו הרומאים לעוז רוחם של היהודים הוא מביא כסיבה ראשונה ברשימה. הוא מניח, כי אחת הסיבות ששוב לא יצאו למאבק נוסף היא העובדה כי אכן הונח להם לזמן מה מן הגזירות שניחתו עליהם לפני-כן. רק מאוחר יותר, כאשר הלכו והתרבו הגזירות והמסים הכבדים, ניצלו היהודים הזדמנות בימי גאלוס, ומרדו שוב ברומאים. גם מרד זה דוכא, ועל יהודי ארץ-ישראל ניחתו גזירות נוספות.

גישה דומה מציג מ. בן-דב.²³⁹ הוא מתפלמס עם הרכבי, ולדעתו טעה הרכבי בשעה ש'העמיד את בר כוכבא תחת שבט הסופר והמבקר, והוציא פסק דין קטלני'. לדעתו של מ. בן-דב, מרד בר-כוכבא היה מוצדק מבחינת הקריאה של המצב הבינלאומי וכן מבחינת הסיבות לפריצת המרד. ואם רצה הרכבי להדגים ממרד קדום על התוצאה ההרסנית של קנאות - היה צריך לעשות זאת על סמך המרד הגדול דווקא.

לדעתו של מ. בן-דב יש לשפוט את תוצאות המרד על-פי המטרות שהציבו לעצמם מחולליו. הוא מצדד בעמדתם של היסטוריונים הרואים את גזירות הדריינוס כגורם למרד, ולא

²³⁷ ג. חזן-רוקס, שם, עמ' 280.

²³⁸ מ. אבי-יונה, 'ארץ - ישראל ממרד בר - כוכבא ועד הכיבוש הערבי', בתוך: י. רפל (עורך),

תולדות ארץ-ישראל, תל-אביב 1984, עמ' 325.

²³⁹ מ. בן-דב, 'בין מרד ראשון למרד שני', 'הארץ' מיום 27/8/1993, עמ' 4.

כתוצאה שלו, ובכך הרי עצם קיומו של העם כיישות בעלת צביון מיוחד היה מאויים בהכחדה. יתר-על-כן, בראש המרד לא עמדה חבורת קנאים, כבמרד הגדול, אלא 'ההנהגה היא שהחליטה על היציאה למרד'.

גם תוצאות המרד מצביעות על הצלחה: 'הגזירות אכן בוטלו, והקיסרים שבאו אחר אדריאנוס לא הפריעו ליהודים להמשיך לחיות לפי אמונתם. בגליל קמה הנהגה חדשה, הסנהדרין ושאר מוסדות ההנהגה היהודית המשיכו להתקיים, ובכבוד, ולבני העם היהודי הותר אפילו לבנות בתי כנסת מפוארים'.²⁴⁰

מכל מקום, הסיפור על חורבן ביתר משקף תחושה עזה של כישלון, ואף משובץ בו הסבר לכישלון זה. ובאשר לעניין הכתיבה והסיפור של המאורעות, הרי שאין הבדל עקרוני בין האופן שכותב היסטוריון את הדברים לבין האופן שהתודעה העממית עושה זאת: בשני התהליכים יש ברירה של החומרים העומדים לרשותו של הכותב, והוא מעצב אותם ומגבש אותם לעלילה סיפורית על-פי תפיסתו והשקפת עולמו.

אין בסיפורים על מותו של ר' עקיבא כל ניסיון לנתח את המאורעות הקשורים לראשיתו של המרד מבחינה פוליטית, כלכלית או צבאית, ועד כמה היה חלקו של ר' עקיבא דומיננטי במרד זה. אין לדעת מהם דבר וחצי דבר בנושאים אלה, שכן, מספריהם לא ראו בגורמים אלה חשיבות לעניין. וכך קרה, שהם אינם מסבירים את הכישלון בכך שלא העריכו נכונה את עוצמתם מול עוצמת הרומאים, כלומר - בכלים צבאיים ואיסטרטגיים, אלא בכלים מתחום ההתנהגות וההתנשאות של מנהיגות המרד.

מבחינת המספרים יכול היה המרד להצליח אם לא היה בר-כוכבא מתנשא ומורד באל ובחכמים, כאשר ביזויו והריגתו בבעיטה של ר' אלעזר המודעי היוו את שיא התנשאותו.²⁴¹ מנקודת הראות הספרותית-פולקלוריסטית יש לציין כאן את המוטיבים המצויים גם בתרבויות אחרות על גיבורים בעלי עצמה פיזית אדירה, שגאוותם היתרה היא אשר הובילה אותם להשפלתם. זהו הטיפוס הסיפורי א"ת 836, ורבים הסיפורים הבנויים עליו. אפשר למצוא כאן נקודות דמיון לגיבור הטראגי בעניין ההיבריס, המוביל למעשה המביש, ובסופו של התהליך - לסופו המר של הגיבור.

את מדיניותו של בר כוכבא מגדיר י. הרכבי כ'מדיניות הרהב', המציגה מטרות שהן מעבר ליכולתו ולכוחו, המזלזלת במכשולים, מאמינה בחוזק הרצון העצמי וביכולתו לחולל את השינוי

²⁴⁰ מ. בן-דב, שם, שם.

²⁴¹ ע. יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 151-153.

כגורם יחיד, וקובעת דרך-פעולה שאינה אופציה מעשית. כהמשך לטענה זו הוא מראה כיצד דווקא מדיניות בלתי מציאותית ובלתי אחראית זו הפכה למיתוס:

טענה מקובלת בישראל היא שמעשים גדולים נעשים דווקא מתוך גישה בלתי מציאותית. הראיה המוצגת בגאווה היא שישראל עצמה הוקמה לכאורה בתוקף גישה בלתי-מציאותית. מכאן אך כפסע להערצת אי-המציאות כערך, לסנגוריה על בר כוכבא. כאילו כל המפליג מן המציאות לעולם הדמיון הריהו משובח... כך מעצבים את אי-המציאות למיתוס.²⁴²

ובהערת שוליים מציין הרכבי: 'רק טבעי שהאקלים הרוחני של תנועת התחיה הציונית ושל הערצה לכל גילוי של מאבק עצמאות וגבורה יהודית יוליד בראייתנו ההיסטורית נטיה לגרוע מחומרת פורענות בר כוכבא, והאידיאלים הלאומיים שבמרד זה ייחשבו כמכפרים על סבלותיו, שמזמן נשכחו'.²⁴³

יש להביא בהקשר זה את דברי י. כץ²⁴⁴, לפיהם 'חוקרי הטבע [יכולים] לנבא את אשר עומד להתרחש כאשר יחזרו הנתונים שהולידו את התוצאות בראשונה. ההיסטוריונים כנגד זה מציינים אמנם סיבות להתרחשויות, אך אין אלה סיבות הנשענות על חוקים כלליים ועל-כן לא ניתן לנבא על-פיהן את העתיד'.²⁴⁵

במקום אחר באותו מאמר מפנה י. כץ את תשומת-הלב לעובדה, ש'ההיסטוריון בוחן את אירועי העבר תוך ידיעת מהלכם עד תומם, לרבות תוצאותיהם המרחיקות לכת. יכולת זו מקנה לו את הסגולה המיוחסת לו... לשמש דיין ועד על מעשי בני-אדם'. לעומת עמדה זו של ההיסטוריון, עומדת גישה אחרת הקובעת כי ההיסטוריון צריך להתעלם מידיעתו את המאוחר, 'ולעשות עצמו שותף לשיקוליהם ולהכרעותיהם של בני הזמן, לפי נתוני המציאות ומידת המידע שעמד לרשותם באותה שעה'.²⁴⁶

מן הדברים שנאמרו לעיל לגבי האופן שבו מעצבת התודעה ההיסטורית העממית את עברה ראינו, כי לפילוסופיה המונחת מאחורי תודעה זו יש משקל כבד בעיצוב הדברים. מכאן, שההשקפה הדתית גם של גיבורי ההתרחשות וגם של אלה שסיפרו עליה קובעת במידה רבה את

²⁴² י. הרכבי שם, עמ' 69.

²⁴³ י. הרכבי, שם, עמ' 42.

²⁴⁴ י. כץ, 'היסטוריה והיסטוריונים, חדשים כישנים', בתוך: אלפיים 12, 1996, עמ' 9-34.

²⁴⁵ י. כץ, שם, עמ' 21.

²⁴⁶ י. כץ, שם, עמ' 18.

התוצאות.

בלא השקפה דתית מתאימה לא היה בר-כוכבא יוצא למרד, ר' עקיבא לא היה דורש עליו את שדרש, והמספרים שסיפרו על כל אלה לא היו מספרים את סיפוריהם באותה רוח שסיפרו. ומכאן נגזרת גם ההתייחסות אל הדמויות הפועלות והאופן שבו עלינו, המאוחרים, לשפוט את הכרעותיהם. בכל מקרה, סופם של האירועים מכתוב את אופן ההתייחסות אל המהלך כולו. אם נחזור אל דמותו של הגיבור ואל תפקידו בחברה, נמצא גם כאן גישות שונות. י. כץ במאמרו הנזכר מציין, כי נתוני המציאות הם המכתיבים לפרט את האתגר לפעול. כיצד יעשה זאת - הדבר תלוי כבר באופיו ובאישיותו. אלא שגם בעניין זה לא פעם חלוקות הדעות, האם הייתה כאן בחירה של הגיבור לפעול ובאיזה אופן לפעול, או שמא נאלץ לעשות את שעשה מכורח הנסיבות. ובמילים אחרות, עד כמה יש לפרט חופש בחירה, ועד כמה הוא פועל שלא מרצונו החופשי אלא מאילוצים וכפייה.

נראה לי שמן הראוי לחזור ולהזכיר כאן את הסיפור שבתלמוד הירושלמי, בברכות ט' ה', שנזכר לעיל בעניין 'מבעט בייסורים'. למרות חסכנותו הרבה במילים, יכול סיפור זה לשמש דוגמה לתיאוריות השונות שנזכרו כאן. בחלק מן העיבודים לסיפור זה, וכן במחקרים היסטוריים או הערכות פוליטיות המסתמכים עליו, רואים המחברים את התנהגותו של ר' עקיבא במקרה הטוב כשגיאה פטאלית.

דוגמה בולטת להערכה שלילית כלפי יחסו של ר' עקיבא אל מרד בר-כוכבא על כל ההשלכות שיש לכך אפשר למצוא קודם כל במקור העיקרי בן אותה תקופה וזו שמייד לאחריה, בירושלמי, תעניות פ"ד סח ע"ד, במחלוקת שבין ר' עקיבא לבין רבי יוחנן בן תורתא באשר למדרש של ר' עקיבא לפסוק 'דרך כוכב מיעקב'.

באיכה רבה ב' ה' לפסוק 'בלע ה' ולא חמל את כל נאות יעקב' מובאת אותה מחלוקת בתוספת המדרש על שמו של בר-כוכבא: 'א"ר יוחנן כד הוה חזי ר' עקיבא לבן כוזבא הוה אמר דרך כוכב מיעקב (במדבר כד יז), דרך כוכבא מיעקב, זה מלך המשיח, א"ר יוחנן בן תורתא עקיבא יעלו עשבים בלחייך, ועדיין בן דוד אינו בא' (מהדורת בובר עמ' 101). במהדורת הדפוס ישנה תוספת הדורשת את שמו של מנהיג המרד לשלילה, תוך שילוב מדרש זה בתוך אותה מחלוקת, ושם כתוב: 'אמר ר"י ר' היה דורש (במדבר כד יז) דרך כוכב אל תקרי כוכב אלא כוזב. ר' עקיבא כד הוה חמי ליה להדין בר כוזבא הוה אמר היינו מלכא משיחא. אמר לו ר' יוחנן בן תורתא: עקיבא, יעלו עשבים בלחייך ועדיין אינו בא'. אלא שתוספת זו מובאת משמם של חכמים מאוחרים יותר, שיכלו לשפוט את האירועים ואת האנשים המעורבים בהם ממרחק של זמן ועל-פי

תוצאותיהם, ושוב - גם על-פי האופן שבו הבינו הם את הדברים.

לפי מדרש זה, כאמור, דברי ר' עקיבא בדבר משיחיותו של בר-כוכבא נוגעים ליכולתו הפיזית ולכוחו הפיזי בלבד, ובכך הם עולים בקנה אחד עם תפיסתו את מושג המשיחיות כמבטא שינויים ארציים-פוליטיים, ולא כמושג אפוקליפטי, כפי שמקובל להבינו היום, ונראה שכך הבין אותו גם הרכבי.

גם את הנסיונות לחשב את משך הזמן עד לבוא הגאולה, הנמצאים בסנהדרין צז ע"ב, ניתן לפרש כמותחים ביקורת על ניסיונו של בר-כוכבא לדחוק את הקץ. מכל מקום, מקורות אלה מסתייגים מבר-כוכבא, מן המרד כולו ומתמיכתו של ר' עקיבא בשניהם.

הרכבי לשיטתו מסביר גם את התמיכה הבלתי מסוייגת שתמך ר' עקיבא בבר-כוכבא:

אם הקל בר-כוכבא ראש בעזרת הבורא, כיצד יכול היה רבי עקיבא לראות בו את שליחו - המשיח? רבי עקיבא היה גדול בתורה, אולם לתבונה מדינית כמורהו רבי יהושע בן חנניה לא זכה, וגרר את ישראל לצרה הצבאית-המדינית הגדולה ביותר שעברה עליהם. אולי זיקנתו באותם ימים היא שפגמה בכוח הנהגתו, ולא הבין שאין השעה יכולה 'לשחק' לישראל במרד. סופו שמת בעינויים גדולים משסרקו את בשרו במסרקות ברזל ומת על קידוש-השם, כגדול הרוגי המלכות עליהם נאמר שאין מעלה על מעלתם, ולא נעמוד במחיצתם. לא לנו לערוך עמו חשבונות.²⁴⁷

הרכבי מקבל כאן את הגישה של אותם היסטוריונים המתייחסים אל הסיפורים כמשקפי היסטוריה במובן המקובל של המושג, וכמשקפים את העמדות של גיבוריהן, מה שהועמד בסימן שאלה גדול בפרק העוסק בכך.²⁴⁸ יתר-על-כן, הוא מייחס לר' עקיבא חוסר הבנה מוחלט בתהליכים ההיסטוריים, בלא לקחת בחשבון כי בין השיקולים המרכזיים של בני העת העתיקה יכלו להיות שיקולים שאדם מודרני ורציונליסטן לא יוכל לקבלם. ניתן לומר, כי גם דבריו של הרכבי, כמו גם של המתפלמסים אתו, נוסחו במידה לא מועטה בהתאם לעמדתם-אמונתם.

י. אלדד, המתפלמס עם הרכבי, מעיד על עצמו בעניין זה: 'לא אני האיש שיתפוס את יריבו בפירושו של העבר על-פי כוונותיו המדיניות היום. שכן, כל הפוסל במומו פוסל. וזהו גם "מומיי", שאני קורא מהעבר שלנו ומוציא ממנו את מה שנדרש לי כדומה ומאפשר לקח וגזירה שווה להווה'.²⁴⁹

²⁴⁷ י. הרכבי, שם, עמ' 35.

²⁴⁸ 'האגדה כמקור היסטורי'.

²⁴⁹ י. אלדד, פולמוס: החורבן ולקחיו, ירושלים 1982, עמ' 3.

כזכור, גם אפרון במחקרו מראה כי ההתייחסות למרד בר-כוכבא ולקשר של ר' עקיבא אל מרד זה בתלמוד הבבלי מוכיחה יותר על כותבי המאמרים ודעותיהם מאשר על ההתרחשויות שהיו בעת המרד, וזאת לאור התוצאות העגומות של מרד זה.²⁵⁰

ההתייחסות נוספת אל דברי הרכבי ומסקנותיו נמצאת בדבריו של ד. רוקח, המונה אחת לאחת את טענותיו של הרכבי, ומצביע על העובדה כי הרכבי ברר לעצמו את המקורות לביסוס עמדתו בצורה סלקטיבית ביותר, והתעלם ממקורות רבים וממחקרים רבים.²⁵¹

יתר-על-כן, מדברי אלדד מתברר, כי בהסתמכו על מקורות חז"ל נעזר הרכבי באותם מקורות כפי שהם נמצאים בספר האגדה של ביאליק ורביניצקי, ובכך קודם כל נתלשו מהקשרם. עלי להוסיף כאן, כי ביאליק ורביניצקי אף לא תמיד הביאו את האגדות כפי שהן מופיעות במקורן, אלא צירפו גירסאות שונות של אותו סיפור ממקורות אחדים לכלל אגדה אחת, כך שהרכבי אינו מסתמך, למעשה, על המקורות עצמם אלא על עיבודים שלהן, שגם הם, מן הסתם, משקפים את פרשנותם של המעבדים.

לענייננו כאן ניתן לומר, כי הרכבי ממשיך את גלגול סיפור מותו של ר' עקיבא, וספרו מהווה בעצם עוד ערוץ בחלחול הסיפור אל המציאות בת זמננו. ספר האגדה של ביאליק ורביניצקי ממלא תפקיד חשוב בתהליך זה.

השלכה נוספת לאפשרות לראות את מקדשי השם כמתאבדים נמצא אצל ב. הלר במאמרו 'מצדה והתלמוד', המסביר את ההתעלמות של התלמוד מן הפרשה המסעירה של אחריתו של המבצר.²⁵² הוא רואה בכך הבעה רבת עוצמה להתנגדותם הנחרצת לכל סוג של התאבדות, לכל ביטוי של עבירה על קדושת הנפש. כניגוד לכך הוא מביא את הדוגמה של מרד בר-כוכבא, שקיבל את תמיכתו של ר' עקיבא. לעניין ההתנגדות החריפה לכל סוג של התאבדות הוא מציין את העובדה, שהסטואים של אותה תקופה ראו בהתאבדות מוצא כאשר המציאות מתאימה לכך. ההתנגדות של היהדות יכולה להתפרש כאן גם כהתנגדות לפילוסופיה הזרה, אשר באותו זמן

²⁵⁰ על-כך בחלק הראשון, 'האגדה כמקור היסטורי'.

²⁵¹ ד. רוקח, 'עיון היסטורי, המרידות בפרספקטיבה היסטורית', בתוך: י. אלדד, פולמוס: החורבן ולקחי, ירושלים 1982, עמ' 87-122.

²⁵² B. Heller, 'Masada and the Talmud', Tradition: A Journal of Orthodox Thought 10, 1968, pp. 31-34.

מכאן, שהזכרה או אי-הזכרה של אירועים שונים, הבלטתם או הבלעתם של פרטים שונים של אירועים אלה, תלויה במידה לא מעטה ביחסם של הכותבים על אותם אירועים, ואלה נקבעים על-פי השקפת עולמם ועל-פי המציאות של תקופתם הם. על רקע של מציאות שונה, יחסי כוחות שונים ובעיות שהזמן גרמן, גם ההתייחסות אל אירועים אלה תהיה שונה, ושוב - בהתאם להשקפת עולמו של הדובר. במיוחד אמורים הדברים כאשר דובר זה מביא את הסיפורים כדי להילחם בעמדות שהוא מתנגד להן, ושהן רווחות בזמנו ובמקומו.

7. הנצחת הגיבור כביטוי למחויבות חברתית-תרבותית

מחויבות החברה כלפי הגיבור מתעצמת לנוכח העובדה שהגיבור, בכך שמת בתוך פעולתו להשגת מטרתו, אינו יכול לקבל שום פיצוי על מעשיו. התיקון היחיד שיכול להיות למצב כזה הוא בתהילה ובהערצה כלפיו, בהזכרתו בתאריך קבוע ובמקום קבוע, ובמילים אחרות - קבלתו כמוקד לטקס בעל מרכיבים משותפים לטקס דתי, גם אם אין הגיבור גיבור דתי, המטרה שבשמה מסר את נפשו - גם היא אינה דתית, וכן גם החברה שאליה הוא משתייך. מטרה זו יכולה להיות לאומית, מעמדית, תרבותית וכו'. במקרה של ר' עקיבא, ואלה שראו את עצמם כממשיכי דרכו בקידוש השם במשמעותו הקשורה למוות, נוספת לכך גם הבטחה של גמול בעולם הבא.

קרוב לוודאי שנוספת מצד החברה תחושה של אשמה כלפי הגיבור, מאחר שהאחרים מרגישים את עצמם אשמים על שלא יכלו או שלא רצו ללכת בעקבות הדוגמה שהגיבור הכתיב, עד כדי תחושת אשמה על שנשארו בחיים.

האספקט הדתי כלפי הגיבור משתקף בהערצת הגיבור. גיבורים לעתים מוצגים כחיים לעד, ונראים כיצורי-על. הם מתוארים בצורה מטאפורית כבני-אדם שהפכו לדמויות סימבוליות, קדושות, בעלות ממדים מיתולוגיים, ולעתים המטאפורה מתממשת והופכת יישות ריאלית, המתפקדת בריאליה של היצירה. דוגמאות לכך נמצא בצורה ברורה בספרות החדשה, ועל כן אפרט בחלקו השלישי של מחקר זה.

יש לראות הזכרות ספרותיות כאלו כריטואל של הנצחה. מתי-העבר הופכים לגיבורים החדשים של היום. לא אכנס לשאלה האם יש כאן השפעה של יסודות תרבותיים קיימים, היוצרים את התבנית החשיבתית הזו, או שתבנית זו קיימת בנו מתוקף היותנו בני המין האנושי. אסתפק בעובדה, כי אכן קיים מעבר של אותה דמות מדור לדור, אך בשינויי הדגשים המגיעים גם

²⁵³ ב. היר, שם, עמ' 33-34.

להתעלמות מהדגשים אחרים ולניפויים.

חיי-העד של הגיבור מונצחים גם בתאריכים המוקדשים להם, כאשר אלה מלווים במעשים. בעקבות המסורת שר' עקיבא מצא את מותו בערב יום הכיפורים, במחזור ליום הכיפורים נמצא שאכן מזכירים שזהו יום מותו. במוסף ליום כיפור בפיוט 'אלה אזכרה' שבסיומו ישנו האקרוסטיכון 'יהודה חזק', מתאר הפייטן את גורלם של עשרת הרוגי מלכות תוך התייחסות הדוקה אל מדרש 'אלה אזכרה'. בין יתר התיאורים ישנו תיאור הוצאתו של ר' עקיבא להריגה.

פקידים נהרגו מאחרי שבת בתי כנסיות. / מלאי מצות כרמון וכזויות. / והוציאו

את רבי עקיבא דורש כתרי אותיות. / וסרקו בשרו במסרקות פיפיות.

עם זאת, ההנצחה הפומבית שלו מתקשרת ל"ג בעומר דווקא. נוצר המנהג לצאת אל מחוץ למקומות היישוב בקשת ובחצים, תוך הזכרת ר' עקיבא ותלמידיו שלחמו בצבאו של בר-כוכבא. את ימי ספירת-העומר מנמקים גם כימי אבל על תלמידים אלה של ר' עקיבא, שנפלו במהלך המרד, ורק ב"ג בעומר פסק ההרג בהם, אם אכן נפרש את המושג 'שמדא' כהרג. מעניינת הבחירה בתקופה זו של השנה, בה היום מתארך והולך, והלילה מתקצר והולך. זו תקופה של התייבשות הצמחיה ומקורות המים, המקבילה לתקופה שבה נהגו באיזור האקלימי של ארצות הים-התיכון לקיים פולחנים של מות התמוז או של אלים הדומים לו בתיפקודם, ואשר קבלה בישראל את האופי של ימי אבל.

אפשרות נוספת להסביר את הנוהג שלא לקיים אירועים שמחים בימים אלה נוגע כנראה גם לנעשה בשדה, כשהחברה היא חברה חקלאית, ואין לה זמן לקיים אירועים שאינם נוגעים ישירות לעונה הבוערת מבחינתם. ההנמקה ההיסטורית לציון ימי האבל הללו נראית לי מאוחרת ומשנית, לאחר שהנוהג של אי-קיום אירועים שמחים היה כבר מושרש עמוק בחייו של עם-ישראל, ונוצר צורך להסבירו.

תופעה נוספת שיש לתת עליה את הדעת היא, כי גם על תקופת מאסרו של ר' עקיבא ישנם סיפורים רבים, מהם כאלה שאינם מנוסחים כמבקשים לספר על עצם עובדת מאסרו, אלא על פעילותו בשמירה על הלכות בתחומו הפרטי ובענייני הציבור בתוך תנאים מגבילים אלה, ולמרות אותם תנאים. גם תופעה זו נראית לי משמעותית לעניין עיצוב סיפור מותו ולהנצחתו של ר' עקיבא כגיבור עממי, ולכן אביא להלן דוגמאות אחדות לכך, ולאחריהן את פרשנותי לה.

חלצה בשניים או בשלושה ונמצא אחד מהן קרוב או פסול, חליצתה פסולה. רבי

שמעון ורבי יוחנן הסנדלר מכשירין. מעשה שחלצה בינו לבינה בבית האסורין ובא

מעשה לפני רבי עקיבא והכשיר.

בבית האסורים היה מעשה ולבית האסורים בא המעשה. רבי יוחנן הסנדלר עשה עצמו רוכל. יום אחד עבר לפני בית החבישה של רבי עקיבה והיה מכריז: מי מבקש מחטים? מי מבקש צינוריות? חלצה בינו לבניה מהו? הציץ רבי עקיבה מן החלון, אמר לו: יש לך כושים? יש לך כשר (ירושלמי, יבמות י"ב ה).

כן מסופר בתוספתא סנהדרין ב, ח, כי בעת שבתו בבית האסורים עיבר שלוש שנים זו אחר זו. המכנה המשותף לסיפורים אלה הוא הצורך בפסיקות בהלכות שונות כאשר התנאים אינם אלה המקובלים, אלא תנאי מצוקה, כגון אישה הצריכה חליצה בעוד הגבר המהווה צד שני לטקס חבוש בבית האסורים. ובאשר להתנהגותו האישית בעניין השמירה על מצוות התורה יכול ללמדנו הסיפור שבערובין כ"א ע"ב.

תנו רבנן: מעשה ברבי עקיבא שהיה חבוש בבית האסורין, והיה רבי יהושע הגרסי משרתו בכל יום והיו מכניסין לו מים במידה. יום אחד מצאו שומר בית האסורין, אמר לו: היום מימך מרובין, שמא לחתור בית האסורים אתה צריך. שפך חציין ונתן לו חציין. כשבא אצל רבי עקיבא, אמר לו: יהושע, אין אתה יודע שזקן אני וחיי תלויין בחייך, סח לו כל אותו המאורע. אמר לו: תן לי מים שאטול ידי. אמר לו: לשתות אין מגיעין, ליטול ידיך מגיעין? אמר לו: מה אעשה, שחבירי חייבו עליהן מיתה, מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חבירי. אמרו: לא טעם כלום עד שהביא לו מים ונטל ידיו. כששמעו חכמים בדבר, אמרו: מה בזקנותו כך, בילדותו על אחת כמה וכמה.

י. פרנקל מצביע על המתח שנוצר בסיפור בין הבנת תפקיד המים כפי שהבין אותו יהושע הגרסי, וכפי שהבינו אותו מן הסתם גם השומעים את הסיפור, לבין האופן שמבין ר' עקיבא את תפקידם של מים אלה. הגרסי מבין כי ר' עקיבא מתכוון לכמות מים שתספיק לו לנטילה ולשתייה, בעוד שהסברו של ר' עקיבא מעמיד את הדברים על מקומם: מוטב ליטול ידיים מבלי לאכול ולשתות דבר, מלטעום דבר בלי נטילת ידיים.²⁵⁴ ובאיכה רבה ג (מהדורת בובר עמ' 137) ישנו סיפור על תופעה על-טבעית הקשורה בו בעת מאסרו, סיפור המביע השלמה עם גורלו המר של ר' עקיבא:

סכות בענן לך מעבור תפלה, ר' עקיבא היה עומד ונידון לפני טורנוסרופוס הרשע, מיד ירד הענן והקיפן, והיה שם ר' יהושע הגרסי עומד ומשמשו, אמר דומה לי שלא ירד הענן אלא כדי שלא יקובל תפלתו של רבי.

²⁵⁴ י. פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 273-274.

אני רואה בריבוי הסיפורים על תקופת מאסרו כסיפורים המהווים הכנה לשיאו של התהליך, מעין הכנה לטקס הקרבתו את עצמו בשם העדה כולה. הסיפורים הללו כוללים גם ויכוחים עם שוביו בדבר עליונותה של תורת ישראל, ובעיקר הקפדה על קיום המצוות למרות הקשיים. אלה אמורים להתוות את דרכם של תלמידיו אחריו, לאחר שהוא עצמו כבר לא יוכל לפסוק עבורם.

נקודה זו, יחד עם העדות על עיבור שלוש שנים בבת-אחת, עולה בקנה אחד עם המאפיינים של תבנית חיי הגיבור החכם היהודי, כפי שהראה ד. נוי, בדבר הדאגה לנשאים אחריו.²⁵⁵

כל ההכנה הזו תקבל חיזוק רב עוצמה אם נזכור כאן גם את הסיפורים על הוצאתו להורג, גם אלה בהם מסופר עליו בלבד וגם אלה בהם הוא נזכר עם הרוגי המלכות האחרים.

נראה לי, כי יש כאן דוגמה לטקסי מוות וקבורה בתרבויות שונות, כפי שמראה ואן גינאפ.²⁵⁶ המעבר ממגזר החיים אל עולם המוות כרוך בשהייה באזור שהוא מבחינת המעמד החוקתי שלו מבודד את הנדון מעולם החיים, אף שמבחינה פיסיוולוגית עדיין חי הוא. הקשר שהיה לו עם בני-אדם מצטמצם והולך, חלות עליו מגבלות של התנהגות אנושית בכך שנמנעים ממנו תנאים שונים של חיי היום-יום שבהם היה רגיל כל עוד היה חופשי. בהדרגתיות הוא כאילו מתפשט ממנהגי האדם החי והולך ומתקרב אל עולם המתים. הדבר בא לידי ביטוי גם מבחינה מרחבית בכך שנמנעת ממנו יציאה אל מקומות שונים, והוא כלוא במקום סגור למחצה, עד לשלב שבו יעבור אל מקום סגור לחלוטין, אל מקום קברו.

מאחר שהמוות נתפס כשלב מעבר מצורת קיום אחת אל צורת קיום אחרת, הרי שיש להוסיף אל כל המכלול הזה גם את הקבוצה שאליה מצטרף הנפטר. למעמדו החברתי, הכלכלי, הדתי, המיני, הלאומי וכן כל הקשר אחר של חייו ישנה משמעות חשובה בעיצוב צורת הקיום שלאחר המוות הצפויה לנפטר. לכן אין זה מפתיע כי למשל במדרש 'אלה אזכרה' מתארים את ר' עקיבא יושב בקרבה יתרה אל האל בכבודו ובעצמו, על מושב עשוי זהב, וגדולי החכמים שומעים תורה מפיו. יש כאן צירוף של מעמדו כגדול התורה של הדור, מנהיג דתי ולאומי, מיסטיקון שהגיע לעולמות העליונים ולקרבה אל האל עוד יותר מאשר לה זכה משה רבנו, וכן מעמד כלכלי גבוה במיוחד.

²⁵⁵ ד. נוי, 'פטירת רבי שלם שבזי באגדת-העם התימנית', שם, עמ' קמ"ז.

²⁵⁶ A. van- Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago 1960, pp. 1-25, 146-166

הקישור של סיפור מותו של ר' עקיבא אל יום הכיפורים ואל ל"ג בעומר נראה לי כיכול להתפרש בהקשר זה גם על הרקע של חילופי העונות. כשם שהגיבור עובר משלב של מי ששרוי בעולם החיים אל חברת המתים, כך העונה בטבע עוברת משלב של קיץ אל חורף - כאשר מדובר ביום הכיפורים, שלב קריטי באקלים ההפכפך מבחינת גשמים של ארץ-ישראל, או משלב של חורף לשלב של הקיץ היבש, אשר כפי שכבר נזכר לעיל, היה כרוך בטקסים של מותם של אלים. והרי הקיץ בארץ-ישראל הוא העונה היבשה, המתה, לעומת החורף, האמור להביא חיים. איוב, למשל, מכנה את ימי נעוריו 'ימי חרפי' (איוב כט ד). מותו ביום הכיפורים יכול על-פי זה להתפרש כקרבן למען העדה, כדי שהשנה הקרבה תהיה גשומה.

האזכור התקופתי במחזוריות השנה תורם לשימור הסטאטוס הסימבולי, ומונע את הידרדרותו במהלך הזמן. הדמות ההירואית של המת מורמת-על, ומודגשות תכונותיה הטהורות, ונכונותה להקריב את עצמה למען יעד חשוב. הטקס החוזר על עצמו מחזק את החשיבות הסימבולית של הדמות, ואת התחושה של המחוייבות המוסרית של הקהילה כלפיה. אנדרטה לזכרו משמשת אלמנט מוחשי המייצג אותו, היא סמל ויזואלי לגיבור המת. מיקומה המוגבה מסמל את מעמדו הרם של הגיבור, ותופעה זו עולה בקנה אחד עם הנקודה העוסקת בכך בתבנית האוניברסלית של דמות הגיבור. לכן נראה לי שכאן המקום לדון במקום קברו של ר' עקיבא.

8. מקום קבורתו של ר' עקיבא

הזכרתי לעיל, כי תבנית חיי הגיבור שהציע רגלאן היא המקיפה את כל שלבי חיו, וגם מעבר לכך - בקצוות - לפני הולדתו ולאחר מותו. כאן ברצוני לדון במסורות הקשורות לקבורתו של ר' עקיבא, על-פי המאפיינים בדגם של רגלאן. חלק מן המאפיינים בתבנית של רגלאן אכן תואמים את המסורות על מקום קבורתו. לגבי אופן קבורתו ואירועים שונים המתקשרים אל מותו וקבורתו, ניתן למצוא התאמה בפיתוח שפיתחה ת. אלכסנדר את הדגם של חיי הגיבור-החכם היהודי. נבחן את המסורות הקשורות לקבורתו של ר' עקיבא לאור תיאוריות אלו, כאשר ברקע מהדהדים דברי דנדס, שיש לבחון לא רק את קווי הדמיון אלא גם את הנקודות השונות מן התבנית, ולנסות להסביר את השוני.

ישנן מסורות שונות על מקום קבורתו של ר' עקיבא. חלקן מסתמכות על מסורות עממיות, וחלקן על מחקרים היסטוריים וארכיאולוגיים. מכל מקום, רוב המקומות שמציעים לזהותם עם מקום קבורתו אכן נמצאים על הר, או על מקום בולט אחר מבחינה טופוגרפית. מאפיין זה הולם את המסקנה שאליה הגיע רגלאן כאחד המהלכים המאפיינים את מותו של

הגיבור העממי. הוא מצא כי מותו של הגיבור העממי אפוף מסתורין, לרוב על פסגת הר, צאצאיו - אם ישנם כאלה - אינם יורשים את מעמדו, גופתו אינה נקברת, ואף-על-פי-כן מציינים לפחות קבר קדוש אחד שלו.²⁵⁷

המקורות הקדומים מציינים את קיסריה כמקום מאסרו והוצאתו להורג, ואת מקום קברו כמקום סמוך לקיסריה, או שקשור אליה באופן כל שהוא, כגון על דרך ראשית המובילה אליה. כך נזכרת אנטיפטריס של קיסריה, גם בשיבושים שונים של שם זה, בתוך מערה, כמקום קבורתו. במדרש משלי פרק ט, שעיצובו הסופי הוא מימי הביניים, בהמשך לסיפור הוצאתו של ר' עקיבא להורג, מסופר על אליהו הנביא שהצטרף אל יהושע הגרסי ושניהם מטפלים בקבורתו:

...והיו מוליכין אותו כל הלילה עד שהגיעו לטרפילון של קיסרין. כיוון שהגיעו לשם עלו שלוש מעלות וירדו שלוש מעלות, ונפתחה המערה לפניהם, וראו שם כיסא וספסל ושולחן ומיטה ומנורה, והשכיבו לרבי עקיבא ויצאו. כיוון שיצאו נסתמה המערה, ודלקה הנר על המיטה. וכשראה אליהו זכור לטוב כן, פתח ואמר: אשריכם צדיקים ואשריכם עמלי תורה ואשריכם יראי שמים שגנוז לכם וטמון לכם ומשומר לכם מקום בגן עדן לעתיד לבוא. אשריך רבי עקיבא שנמצא לך מקום בגן עדן לעתיד לבוא. אשריך רבי עקיבא שנמצא לך מלון טוב בשעת מתתך.

למרות ציונים מפורשים אלה ישנן מסורות, החל מן המאה השלוש-עשרה, המצביעות דווקא על טבריה כעל מקום קבורתו, ומצביעים על מקום גבוה שם, אף שהעיר עצמה שוכנת במקום נמוך מבחינה טופוגרפית.

פינקלשטיין עורך הקבלה בין מקום קבורתו של ר' עקיבא לבין זה של משה, על הר המשקיף על-פני מרחבי ארץ-ישראל. הוא מציינ, כי קביעת מקום קברו של ר' עקיבא בטבריה היא מפוקפקת, אף שמראים שם את קברו עוד מן המאה השלוש-עשרה. הוא מקבל את ההצעה כי קברו של ר' עקיבא נמצא על הר, ואף הכתיר את הפרק העוסק בנושא זה בספרו על ר' עקיבא בשם 'הקבר על הפסגה'.²⁵⁸

בוודאי מעניינת גם ההשוואה שעורך פינקלשטיין בין מקום קברו של ר' עקיבא לבין זה של משה. הוא מוצא לנכון להטעים, כי הדמיון העממי ראה בר' עקיבא התגלות מחדש של נותן

²⁵⁷ רגלאן, שם, עמ' 173-185.

²⁵⁸ L. Finkelstein, Akiba, Scholar, Saint and Martyr, Massachusetts 1936, p. 3-5.

החוקים הראשון, ולכן זיהו את מקום קבורתו כמקום המשקיף על מרחבי ארץ-ישראל.²⁵⁹ פינקלשטיין אמנם השווה בין מקום קבורתו של ר' עקיבא לזה של משה, אך הוא עשה זאת משום המעמד המרכזי שיש לשתי הדמויות הללו בתולדות ההתפתחות של התרבות של עם ישראל בעיקר מבחינת מתן תורה ומרכזיותה בעם. לשיטתנו כאן, במחקר זה, נאמר כי הדמיון בין המסורות על מקום קבורתם של שני אישים אלה תואם את התבנית האוניברסלית של חיי הגיבור, גם אם אלה שסיפרו פרט זה עשו זאת ללא שהיו מודעים לכך. עמדתו של פינקלשטיין הופכת בכך למקור נוסף על אלה שהצטברו במהלך הדורות, ומשתלבת בהם.

המסורת המזהה את קברו של ר' עקיבא בטבריה היא כנראה מסורת עממית. ואכן, באסעי' ישנו סיפור שמספרו 16897, אותו רשמתי מפיו של אהרון פרידמן, וגם הוא יודע לספר על קברו של ר' עקיבא במקום גבוה בטבריה. מר פרידמן נולד בטבריה 'בימי השולטן עבדול חאמיד', כלשונו, והוא מציין את מקום קברו של ר' עקיבא על ההר בטבריה, על הר הצופה אל פני העיר העתיקה של טבריה ממערב.

מסורת זו, כמסתבר, הייתה ידועה כבר לאשתורי הפרחי, והיא נזכרת בספרו כפתור ופרח.²⁶⁰ מכאן, שלפחות מימיו של אשתורי הפרחי נוספת טבריה לרשימת המקומות שאליהם מתקשרת המסורת בדבר מקום קבורתו.

מן הראוי להזכיר כאן את מאמרו של ש. אפלבוים. אפלבוים הולך בעקבות המסורת המאוחרת של ילקוט שמעוני, בה נזכרת אנטיפטריס של קיסריה כמקום קבורתו של ר' עקיבא. לאחר דיון שבו הוא מתייחס אל דברי קודמיו בחקר ההיסטוריה והגיאוגרפיה של ארץ-ישראל, וכן לממצאים ארכיאולוגיים חדשים ביותר, הוא מגיע למסקנה כי יש לחפש את קברו של ר' עקיבא בעמק חפר, בין קקון מדרום, חורבת מגדל מצפון וביר-אל-עביד מצפון מערב.

שטח זה, לפי מסקנתו מממצאים שנמצאו בו, היה באותו זמן מקום שבו קברו בני משפחות חשובות את מתייהם, והיה תחת שלטון הרומאים. לטעמו, הבחירה נפלה על מקום זה דווקא גם משום שהיה שמור היטב בידי הרומאים, כך שהקבר לא היה יכול להנזק פיזית, וגם משום שלמקום כזה לא יגיעו עולי רגל מעם ישראל, ולא ילבו מחדש את הרגשות הלאומיים,

²⁵⁹ ל. פינקלשטיין, שם, שם.

²⁶⁰ י. זיו, "חוטם הכרמל" - ציון מקום קבורתו של ר' עקיבא?, קתדרה לתולדות ארץ ישראל ויישובה, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, ניסן תשמ"ו (כרך 39) עמ' 44-55.

שיכולים היו לגרום להתקוממות נוספת.²⁶¹

זהו קו מחשבה הדומה לזה המסורתי לגבי מקום קבורתו של משה, כפי שהוא מוצג בסוטה י"ג-י"ד, הגהות הב"ח. שם מוסבר, כי מקום קבורתו של משה אינו ידוע 'מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שעתיד בית המקדש ליחרב ולהגלות את ישראל מארצם, שמא יבואו לקבורתו של משה באותה שעה, ויעמדו בבכיה, ויתחננו למשה, ויאמרו לו: משה רבינו, עמוד בתפילה בעדנו. ועומד משה ומבטל את הגזירה מפני שחביבים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם'.

לעומת אפלבאום מציע זיו לזהות את מקום קבורתו של ר' עקיבא ב'חוטם הכרמל', גם הוא תוך הסתמכות על מקורות קדומים וניסיונות שיחזור של שמות קדומים על בסיס שמות עכשוויים. אמנם בסיום המאמר הוא מציע כמקום הזיהוי שדה קבורה עתיק הנמצא לרגלי 'חוטם הכרמל', אך באותה מידה של מהיימנות הוא מדבר גם על מקום הנמצא מעליו או בסמוך לו. בהערה האחרונה שבשולי המאמר הוא מציין, כי התגלה מבוא חצוב בסלע, המוביל אל מערת קבורה נוספת, שטרם נחשפה, והוא מסיים את המאמר במילים אלו:

חוטם-הכרמל צופה על מרחבי נוף - על מישור חוף הכרמל ועל ים-התיכון מזה, על בקעת-הנדיב שלרגליו מזה, עם רמות מנשה והרי שומרון מעבר לה מזרחה, ועל כל צפונו של השרון. מטבע הדברים נשקף ה'חוטם' גם על קיסרי הסמוכה, והוא גורם הנוף הבולט והמרשים ביותר במזרחה של ז'ו.²⁶²

בין אם זיהויו של זיו קולע למטרה ובין אם לאו, בלי משים מחפש אף הוא את מקום קבורתו של ר' עקיבא בנקודה גבוהה, הצופה על-פני מרחבי ארץ ובולטת מבחינה טופוגרפית. ואם עוסקים כאן גם בדמיון למסורות על מקום קברו של משה, הרי גם לגביו נאמר כי נראים ממנו מרחביה של ארץ-ישראל. יש בכך התאמה לתבנית שהציג ראגלן, ואל התבנית הביוגרפית האוניברסלית של גיבורים עממיים בכלל. וכך יוצר גם הוא, בעצם, ואולי מבלי משים, חוליה חדשה במסורת העתיקה, ובדיוק על-פי אותה מתכונת.

עלייה לקברי קדושים ידועה כבר מימי הבית השני, כך שאפשר שגם מקום קבורתו של ר' עקיבא היה מקום עלייה כזה. עם זאת, ידיעות מפורשות על-יכך אין בידינו. מכל מקום, נוסעים

²⁶¹ S. Applebaum, 'The Burial Place of Rabbi Aqiva' בתוך: דברי הקונגרס העולמי

השביעי למדעי היהדות, כרך ג', ירושלים תשמ"א, עמ' 37-47.

²⁶² י. זיו, שם עמ' 48.

מאוחרים מעידים על מקום קברו של ר' עקיבא בטבריה, ועל עלייה לרגל אליו.

הרמאן פון פיקלר-מוסקאו, נסיך שלזי חובב נסיעות, מתעד כי בשנת 1837 הגיע לטבריה, והוא מתאר את מקום קברו של ר' עקיבא במילים אלו: 'בקבר הנמצא בגבעה ירוקה הנישאה על-פני קברות האחרים טמון רבי עקיבא שחי עוד לפני זמנו של ישו [כך!] ושהיו לו אלפיים וארבע מאות תלמידים'.²⁶³

פליכס באווה, בן המאה התשע-עשרה, שגם הוא ערך מסע לארץ-ישראל, חוקר תנ"ך משווייץ, מתעד בשנת 1858 את ביקורו ליד קברו של ר' עקיבא במילים אלו: 'מצבה זו נמצאת הרבה יותר למעלה, על מורד ההר'.²⁶⁴

מ. איש-שלום מציין, כי למסורת המזהה את קברו של ר' עקיבא בטבריה אין בעצם על-מה שתסמוך, משום שככל הנראה נקבר בקיסריה. מכל מקום, 'מסורות-הקברים, עוד מתחילת המאה הי"ג, מציינות את קברו בטבריה. נוסע אחד מודיע שבטבריה ישנה "מערה בראש ההר לר' עקיבא ותחתיו בית הקברות לתלמידיו... ושם נקברים כ"ד אלף תלמידים שהיו לר' עקיבא ומתו מן פסח ועד העצרת"... והנוסע האלמוני משנת רפ"ב (1522) מספר: "שנפלה פי המערה, ואי-אפשר להכנס בה, ובאותו ההר, סביב, אומרים, כי נקברו כ"ד אלף תלמידים". הוא גם מוסיף, שבטבריה ישנו מסגד לערבים "עם מגדל גדול לבן, אומרים כי שם נקברה רחל אשת ר' עקיבא, בתו של כלבא-שבוע וקוראים לה "הזקנה". בלי"ג בעומר, באותו יום שבו פסקה המגפה בין תלמידיו של ר' עקיבא, עולים אנשי טבריה והסביבה להתפלל על הקבר'.²⁶⁵

התופעה של הערצת דמויות בשר ודם שנתעלו והפכו - בחייהן או לאחר מותן - למושאי פולחן והערצה ולעלייה אל מקומות קבורתן מוכרת היטב בדתות רבות.²⁶⁶

א. ריינר מנתח תופעה זו, שהיא דתית ביסודה, על בסיס התיאוריות של טרנר ואליאדה. אמנם מחקרו מתמקד בעלייה לרגל בימי הביניים, אך ניתוח התופעה נוגע גם להיבט העקרוני שלה, ובכך הוא מתאים גם לעניינו של המחקר שלפנינו. מסקנתו של א. ריינר היא, כי עולה הרגל מתרגם בתודעתו את הרעיונות הדתיים

²⁶³ מ. איש-שלום, מסעי נוצרים לארץ-ישראל, תל-אביב 1965, עמ' 483.

²⁶⁴ מ. איש-שלום, שם, עמ' 714.

²⁶⁵ מ. איש-שלום, מקומות קדושים ומקומות היסטוריים בארץ ישראל, ירושלים תרצ"ב, עמ' 714.

²⁶⁶ י. בילו, 'פולחני קדושים ועליות למקומות קדושים כתופעה אוניברסלית', ר. גונן (עורכת), אל קברי צדיקים, עליות לקברים והילולות בישראל, ירושלים 1998, עמ' 14.

לכדי מיתוס בעזרת המקום הקדוש והמסלול השלם. לכל מקום קדוש או למכלול של מקומות שכאלו, נודע תפקיד בעיצוב תודעת עולה הרגל, המבטאת באמצעים פשטניים את הרעיון היחודי העומד מאחורי המסע. תודעת העלייה לרגל נוצרת אפוא מתוך המתח שבין רעיון העלייה לרגל לבין האתר שבמסלולו. המקום הקדוש ממחש ומפרש, באמצעים סימבוליים האופייניים לדרכי המחשת הרעיון הדתי בימי הביניים, את הרעיון הדתי העומד ביסוד המסע.

לעומת זאת, ריטואל העלייה לרגל הוא מימושו הפולחני של רעיון העלייה לרגל - בעצם ההליכה למקום הקדוש, בהגעה אליו, בתפילה, בטכס או בפעולות ספיריטואליות שונות.²⁶⁷

י. בילו עומד על תפקידו של המסע אל המקום הקדוש, ומוצא בו מאפיינים של טקסי מעבר ושלבים לימינאליים. העידן המודרני, מציע לעולה הרגל אמצעי תעבורה נוחים ומהירים, ואלה משנים את אופיה של העלייה לרגל, בכך ששוב אין למסע זה אותו אופי כפי שהיה לו בטרם הגיעה המודרניזציה. כמו-כן מיטשטש בכך ההבדל שבין העלייה לרגל לבין התיירות. טישטוש הבדלים זה מתבטא גם בביקורים של אנשים חילוניים בקבריהם של נפטרים שהיו לדמויות מרכזיות, שאפשר לפרשם כצלינות חילוניות.²⁶⁸

9. קברה של רחל, אשת ר' עקיבא

כפי שנזכר לעיל, נוסע מן המחצית הראשונה של המאה השש-עשרה מצוין בטבריה את מקום קברה של רחל, אשתו של ר' עקיבא. אף שיש כאן סטייה מן הנושא המרכזי של מחקר זה, נראה לי כי מן הראוי להתייחס גם אל מסורת זו, משום שהיא שופכת אור נוסף על האופן שבו התקבל גם סיפורו של ר' עקיבא בתרבותו של עם-ישראל.

לאשתו של ר' עקיבא, שמסורת מאוחרת יותר הצמידה את השם 'רחל', ישנו תפקיד משמעותי ביותר כתלמיד חכם. לדעתי היא ממלאת בסיפור ראשיתו של ר' עקיבא את הפונקציה שבתבנית הביוגראפית הבינלאומית של הגיבור העממי ממלאת האם, ולא האישה. אפשר שזו הסיבה שהמסורת העממית קשרה בין מקומות קבורתם.

אמנם מבחינה טופוגרפית שני קברים אלה אינם סמוכים זה לזה, מכל מקום, שניהם

²⁶⁷ א. ריינר, עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099-1517, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור

לפילוסופיה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 161-160.

²⁶⁸ י. בילו, שם, עמ' 24-20.

נמצאים בטבריה. אני מעלה כאן את האפשרות, כי היה זה ניסיון לקרב בין קברי איש ואשתו, מה שמזכיר את המסורת על זוגות האבות שנקברו במערת המכפלה. קברה של רחל אשת יעקב אבינו אינו נמצא במערת המכפלה, ולפי המקרא נקברה 'בדרך אפרתה הוא בית לחם' (בראשית ל"ה י"ט). לפי הכתוב בשמואל א' י' ב' יש לחפש את מקום קברה של רחל האם 'בגבול בנימין בצלצח'. גם האיזכור של רחל המבכה על בניה ממקם אותה במקום המצוי בגבול שבט בנימין, ברמה (ירמיהו ל"א י"ד).

הזיהוי של ימינו, על-פיו בית-לחם שביהודה היא מקום קברה של רחל האם, נראה לי כי גם בו יש מן הרצון לקרב בין קבריהם של איש ואשתו. יתר-על-כן, הדמיון שבין השמות 'עקיבא' ו'יעקב', וכן ייחוס השם 'רחל' לאשתו של ר' עקיבא, יחד עם סיפור האהבה המופלא של שני זוגות אלה, כל אלה אינם נראים לי מקריים: כשם שהמסורת קרבה בין דמויותיהם של ר' עקיבא ומשה מן הטעמים שבהם עוסק פרק מיוחד במחקר זה, כך נראה לי שעשתה גם לגבי דמותו של יעקב. אלה גרמו, לדעתי, לזיהוי שזיהו יהודים כבר במאה השש-עשרה את קברה של 'רחל' בטבריה.

נוסף על כל אלה, סביב אתר זה נוצר סיפור, שמטרתו המוצהרת היא לספר על התפתחותו של האתר, אך בעצם הוא משלב בתוכו את ר' עקיבא על-פי המתכונת של גיבור חכם יהודי. נראה לי כי יש בכל אלה הצדקה להקדיש סעיף מיוחד למקום זה.

בא' דחול המועד פסח תשנ"ה נחנך בטבריה בניין באתר המזוהה עם קברה של אשת ר' עקיבא, המכונה במסורת 'רחל'. בהקשר לכך התפרסמה חוברת שכותרתה 'אוהל רחל', ובה דברי הסבר על תולדות המקום, הסבר על מנהגי ההשתטחות והתפילה על קברי צדיקים וסיפורים על רחל עצמה. האתר נמצא צמוד לבית-קברות מוסלמי, וכפי שאותו נוסע אלמוני הגדירו -- הוא מסגד לערבים. מנהל האתר מציין בדברי הפתיחה לחוברת, כי 'היו נסיונות לטשטש ולסלף את העובדות' כדי להעלימו מיהודים ולהשכיחו מהם. לאחר דברי הפתיחה מודפסת בחוברת תפילה שיש לאמרה ליד הקבר, כאשר הדברים המתארים את רחל עצמה מנוסחים כך שמבליטים את מסירת נפשה למען התורה הקדושה. את ההשתטחות על קברי צדיקים מתארים בחוברת כמנהג שנהג בישראל 'מימות עולם', במטרה לעורר רחמים על המשתטח עצמו ועל כלל ישראל. הכותב (בלא ציון שמו) קושר מנהג זה עוד לכלב בן יפונה, מהמרגלים ששלח משה. זוהי פרשנות שמובאת משמם של רבא, מדרש בראשית רבה, דברי המהרי"ל, ספר חסידים והזוהר. על מידת המהימנות של זיהויים אלה ארחיב להלן.

בהקשר זה מצטט כותב הדברים את המסופר במסכת סוטה על מקום קברו של משה, שהוסתר מעיני בני אדם כדי שלא יוכלו בני-ישראל להתחנן לידו בבקשה שמשו יצילם מן ההליכה

לגלות, שהרי 'חביבין צדיקים במיתתן יותר מבחייהם'. הוא חוזר ומדגיש כי התפילה אל הצדיקים הקבורים אינה בשום פנים בקשה מהם עצמם לעזרה, אלא רק כדי שישמשו מתווכים בין המתפללים לבין האל, שהוא המהווה את מקור העזרה, ולא המתים.

אפשרות אחרת שהוא מעלה היא, שהתפילה מלכתחילה תופנה אל האלוהים, והצדיקים הקבורים נזכרים רק משום שבזכותם מבקש המתפלל את בקשותיו. מכל מקום, לפנינו דוגמה נוספת לקישור המתמשך לאורך הדורות ועד לימינו בין דמותו של ר' עקיבא לבין דמותו של משה. עמותת 'בני מרדכי', שלקחה על עצמה את שיפוץ המקום ואחזקתו, מציינת בחוברת כי היא גם זו הדואגת לקיום ההילולה המסורתית על ציון קברו של ר' עקיבא.

בעניין זיהוי האתר מציין הכותב, כי הדבר עבר במסורת לאורך כל הדורות, והוא מביא גם עדויות של נוסעים מימי הביניים: ר' משה סולה, נולד בשנת 1480 בפיזארו שבאיטליה, מספר בספרו 'מסעות ארץ-ישראל' שביקר בטבריה בשנת 1522, והוא כותב: 'אומרים כי שם נקברה אשת רבי עקיבא, בתו של כלבא שבוע, וקוראים לה הזקינה'. כותב החוברת 'אהל רחל' מסביר בהקשר זה, כי במשך השנים השתבש השם בערבית ליסכינה'.

עדות מאוחרת יותר הוא מביא מבעל 'חבת ירושלים', 1832: 'אומרים כי שם נקברה אשת רבי עקיבא, בתו של כלבא שבוע, וקוראים לה הזקינה, ויש עתה בניין אחד הנקראת על שם הזקינה'.

האתר נמצא לרגלי הר בריניקי, סמוך לשכונת אחוה שבטבריה, והמבנה עצמו עשוי אבן בזלת שחורה. לפי עדות הכותב, מצאו אנשי רשות העתיקות שעבדו באתר גם סמלים יהודיים חקוקים בסלע, מנורת שבעת הקנים, שופר, לולב ואתרוג. שרידי המבנה מעידים גם הם, לדעת הכותב, על מקורם היהודי, שכן הוא מאורגן כמקום תפילה יהודי, המחולק לשניים, אגף גדול לגברים ואגף קטן לנשים, וקיר מפריד ביניהם. המצבה עצמה בנויה מתחת לקשת הנמצאת בין שני האגפים.²⁶⁹

חיפשתי חומר תיעודי ארכיאולוגי שיאושש את הטענה למקורו היהודי של מבנה זה, ולא מצאתי. ישנה אמנם התייחסות למבנה, אך ללא כל קשר למוצאו היהודי: 'אל-סת סכינה - מאוסוליאום שתוארך על פי כתובות שהוסרו ממנו בעבר לשנת 1295 לסה"נ - ממוקם בתוך בית הקברות המוסלמי הישן שבשולי העיר. המבנה כולל שני חדרים מלבניים אשר נפתחו לחצר ובהם

²⁶⁹ אוהל רחל, עמ' 7.

שרידי תמשיחים. שרידי הגג מצביעים שכל אחד מן החדרים נשא כיפה.²⁷⁰

יתר-על-כן, ר. גונן מביאה קבר זה כדוגמה לתופעה מוכרת בתרבויות, כאשר בני תרבות אחת 'מאמצים' לעצמם קבר קדוש של תרבות שכנה.²⁷¹

היא מביאה עדויות על זיהוי הקבר כקברה של אישה מוסלמית, אלא שגם כאן חלוקות הדעות גם בין המוסלמים לבין עצמם. הנוסע יאקות אל-חמאווי בעדות משנת 1225 טוען, כי הזיהוי של המוסלמים המקומיים בטבריה, כי זהו קברה של סית (גברת) סכינה (קרי: סוכינה), איננו נכון, וכי אותה גברת, בת משפחה קרובה של מוחמד, אינה קבורה בטבריה אלא במדינה. דמות נשית ססגונית זו מוכרת, וידוע כי אכן חייתה במדינה, ונפטרה בה בשנת 745.

כפי שמציינת ר. גונן, 'לא ברור כיצד הועתק מקום קבורתה ממדינה לטבריה. עם זה, נראה שהמסורת הייתה חזקה דיה, עד כי בשנת 1295 בנה מושל צפת במקום בניין חדש וקבע בו לוח שיש משובח ועליו כתובת הקדשה בעלת אופי אימפריאלי המצטיינת ביפי הכתב.'

כמו-כן מזכירה ר. גונן, כי אשתורי הפרחי מספר בספרו כפתור ופרח (1322) על ביקורו במבנה של קבר זה, תוך איזכור הכתובת שעליו, אך כלל אינו קושר בינו לבין רחל אשת ר' עקיבא.

272

כנראה מאז ועד למלחמת השחרור היה זה מקום שאליו נהגו אנשי טבריה המוסלמים להיאסף לחגיגות ולתהלוכות לכבודה של סית סכינה, ורק לאחר מכן נזנח המקום ונחרב.

את 'ייהודו' של הקבר קושרת ר. גונן לקו הולך ומתמשך מאז קום המדינה של מגמה דומה לגבי מקומות נוספים, והיא מסבירה זאת כ'ביטוי למאמץ המוסדי והפרטי להוכיח בעלות יהודית על הארץ מקדמת דנה, ולחזק את האחיזה היהודית בה', וכל צד במאבק זה טוען לבעלותו על אותו אתר מקודש. כעת ישנם מקומות לא מעטים, ובעיקר קברי האבות בחברון, קבר רחל בבית-לחם וקבר יוסף בשכם, שבהם מתנהל פולחן של יהודים ומוסלמים כאחד, כאשר אל הפן

²⁷⁰ 'טבריה - סקר מבנים מוסלמיים', א"ג סימפסון, ו' ברני ומ' מילרייט, על סקר שנערך בקיץ 1989 בטבריה, ובו נסקרו ונמדדו ארבעה מבנים מוסלמיים. הסקר נערך בניהולה של א"ג סימפסון, מטעם בית הספר הבריטי לארכיאולוגיה בירושלים. הרשימה מופיעה ב'חדשות ארכיאולוגיות' צ"ו, ירושלים 1991, עמ' 3.

²⁷¹ ר. גונן 'כיצד נוצר קבר יהודי קדוש: מקרה קבר רחל אשת ר' עקיבא', בתוך: ר. גונן (עורכת), אל קברי צדיקים, ירושלים 1998, עמ' 75-85.

²⁷² ר. גונן, שם, עמ' 75.

הדתי שבתחרות על ההגמוניה על אותו מקום נוסף הפך הלאומי.²⁷³

ממאמרה של ר. גונן עולה, כי גם הזיהוי של המוסלמים את המקום הזה כקברה של סית סכינה כלל אינו ודאי. משום כך אני מעלה כאן את האפשרות, שגם המוסלמים 'אימצו' לעצמם קבר מקומי, שהיה מקודש מסיבה זו או אחרת למקומיים שקדמו להם, ואולי אף היה זה במקורו קבר יהודי. שכן, אם זו תופעה מוכרת בכל הזמנים ובכל התרבויות, הרי שגם כיוון כזה אינו בלתי אפשרי. עם זאת, מכאן ועד לזיהוי המקום כמקום קברה של רחל אשת ר' עקיבא - עדיין רב המרחק.

התופעה שישנם מקרים שבהם אותו מקום מקודש לבני יותר מאשר דת אחת²⁷⁴ מאפשרת, לדעתי, מעבר נוח למאמינים בני דתות שונות 'לאמץ' לעצמם מקום קדוש של בני דת אחרת. ייתכן שלכך נוספת האמונה כי לאותו מקום ישנן סגולות מיוחדות, ואם בני אמונה אחת יכולים לזכות בהן, מנסים זאת גם בני הדת האחרת.

גם האופן שבו התקבל הכסף למימון השחזור, השיפוץ והאחזקה של האתר מעניין לענייני של מחקר זה: תייר יהודי מאנגליה נקלע למצוקה ולסכנת חיים בלב הכנרת, והוא נדר לתרום לשיפוץ הקבר אם יינצל מטביעה. אכן הוא ניצל, ובאותו לילה 'נגלה אליו בחלום רבי עקיבא זיע"א, ובקשו לפעול לגילוי קברה של רחל ע"ה'.²⁷⁵

אפשר לראות כאן גם מרכיב הקיים בתבנית הביוגרפית של הגיבור החכם היהודי, כאשר הגיבור ממשיך ופועל גם לאחר מותו. במקרה שלנו הוא הופיע בחלום, ציווה על מעשה, ואכן המעשה התגשם במציאות.

אל האירוע המציאותי משתרבב רובד נסי, הקשור באמונתו של המספר, והמוסבר על-פי הקריטריונים הנובעים מאמונה זו. עצם העיסוק בקברה של אשת ר' עקיבא מוכיח על המקום המרכזי של ר' עקיבא עצמו בתודעתם של המעורבים במלאכה זו.

המסורות המוקדמות ביותר על מקום קברה של רחל אשת ר' עקיבא הן, אם-כן, מימי הביניים. בתקופה זו אנטנו מוצאים את התופעה, שיהודים מספרים על קבורתם של אישים מרכזיים כמו הרמב"ם ור' יהודה הלוי בארץ-ישראל, מצביעים על מקומות מוגדרים כעל מקום הקבר, ועולים אליו לרגל על כל הכרוך בכך. ואכן, בכך הם ממשיכים מסורת ארוכה, הידועה לנו

²⁷³ ר. גונן, שם, עמ' 76-77.

²⁷⁴ א. ריינר, שם, ע"מ 252-255.

²⁷⁵ אוהל רחל, עמ' 7.

עוד מימי הבית השני, לפקוד את קברי האבות, קברי נביאים, תנאים ואמוראים.²⁷⁶

יש להביא כאן את מסקנתו של א. ריינר, שהזיהוי שמזהים יהודים בגליל דמויות מן המקרא ומן התלמוד עם קברים קדושים באיזור זה נובע פעמים רבות מגילויים של אי הבנה במסורת זו. זיהוי הקדושים נעשה בתהליך מכאני, 'שמשמעו למעשה אינטרפרטציה חופשית לעצם מציאותה של דמות במתחם המקודש, והוא למעשה תוצאת הצורך במרכיב זה בפולחן המקום הקדוש'.²⁷⁷

הזכרתי לעיל את הקשר שבין רחל, אשת ר' עקיבא, לבין רחל האם, אשת יעקב. לעניין זה חשובה הערתה-שאלתה של ר. גונן, המעלה את האפשרות, כי במשך הזמן יתחרה קברה של רחל שבטבריה בקברה של רחל שבבית-לחם, גם משום הסמיכות של הקבר שבית-לחם אל האוטונומיה הפלסטינאית. האם במקרה כזה 'עתידה רחל אשת ר' עקיבא לתפוס גם היא מקום חשוב כאם האומה באמונה העממית?²⁷⁸

עיקר העלייה לרגל מתרחשת בליג בעומר, וכך נוצר קישור בין ציון של מקום לציון של זמן כדי להעלות את זכרו של הגיבור. בכך גם נוצר המנגנון המאפשר את המעבר הבין-דורי של הגיבור, ואת יכולתו לשמור על מקומו בפנתיאון התרבותי של החברה. בתור שכזה הוא עתיד ללוש פנים ולשנות פנים במתכונת התבנית של גיבור תרבות, כפי שנראה להלן.

²⁷⁶ ע. יסיף, שם, עמ' 353-354.

²⁷⁷ א. ריינר, שם, עמ' 271.

²⁷⁸ ר. גונן, שם, עמ' 80.

סיפור מותו של ר' עקיבא בימי-הביניים

בדברים שלהלן אבחן את גלגול סיפור מותו של ר' עקיבא בימי-הביניים. לא אכנס לשאלת התיחום הכרונולוגי של תקופה זו. אני הולכת כאן בדרכי אלה הקובעים את ראשיתם של ימי-הביניים בעולם היהודי במקביל לכיבושי המוסלמים, וממילא לחלוקה שנוצרה בעם היהודי, כאשר חלקים ממנו חיו תחת שלטון והשפעה מוסלמיים, ואחרים תחת שלטון והשפעה נוצריים.²⁷⁹

כבכל תופעה תרבותית, ותהיה מהפכנית ככל שתהיה, גם בתרבות היהודית של ימי-הביניים נמצא יסודות רבים וחשובים ששורשיהם שתולים בתקופות קודמות. ע. יסיף מראה מודל משולש שמרכיביו הם: המשך, פיתוח וחידוש, השותפים לתהליך השימור, המסירה וההתקבלות של סיפור העם.²⁸⁰ ולעניינו של המחקר שלפנינו נבחן היכן עומדים הדברים באשר לסיפור מותו של ר' עקיבא.

בחלק העוסק בסיפורים מן העת העתיקה על מותו של ר' עקיבא ראינו כי בנקודות המרכזיות מבחינה תרבותית, אף שנמצאו חידושים מרחיקי לכת, לא היו אלו מהפיכות או יצירת יש מאין. עם כל החידוש שבגישה לתורת הגמול, למשל, עצם נטילת הרשות של ר' עקיבא לחולל בה שינוי רב משמעות לא הייתה בריאה של יש מאין, שכן קדמו לו בכך נביאים כירמיהו ויחזקאל. כך גם באשר לרעיון הגאולה, ששורשיו מצויים כבר במקרא.

יתר-על-כן, בתוך המקרא עצמו ניתן לראות כיצד נביא מתקופת שיבת ציון מבסס את דברי העידוד שלו לקראת הגאולה על המסורת של יציאת מצרים, המצויה בוודאי גם היא במקרא, ואף אותה גאולה ראשונה מתבססת, אמנם בצורה סמויה יותר, על המתרחש בתקופת האבות. מכל מקום, ניתן כאן לראות בבירור אחד מן המאפיינים של הסיפור העממי, והוא השילוב שבין הרצון והצורך לשמר את מורשת העבר, בצד הרצון ליצור ולחדש.

כבסיס לדיון ישמשו אגדות ומדרשים שנוצרו בימי-הביניים, או שעובדו בתקופה זו

²⁷⁹ ע. יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים 1994, עמ' 271-272.

²⁸⁰ ע. יסיף, שם, עמ' 4-6.

וקיבלו בה את עיצובם, תוך שיוצריהם משקיעים באגדות ובמדרשים אלה את עולם האמונות והדעות שלהם עצמם. כן נבחן כאן את העולה בעניין זה מן הכרוניקות והפיוטים שנוצרו בעקבות מסעי הצלב, שכן גם בהם נמצא התייחסות אל סיפור מותו של ר' עקיבא. כפועל יוצא מדיונים אלה תעלה משמעותו החדשה של המושג 'קידוש השם', כפי שהובן למקדשי השם בימי הביניים. מאחר שהיצירות שנוצרו בימי הביניים תוך זיקה ברורה לסיפור מותו של ר' עקיבא מתמקדות בפן של קידוש השם, עולה כי סיפורים אחרים הקשורים במותו, כגון הקשורים בזמן מאסרו, או הקשר לבר-כוכבא ולמשה - לא יעלו לדיון כלל בחלק זה.

פרק א

קידוש השם בימי מסעי הצלב - ר' עקיבא והקודמים לו

בכרוניקות של ימי הביניים מתוארים מעשי הקרבה של יהודים, המקריבים את עצמם באופן אקטיבי על קידוש השם תוך אמירת המילים האחרונות של ר' עקיבא, ותוך איזכורים ברורים שלו. יתר-על-כן, באותן כרוניקות מתוארת אף נטילת חייהם של יקיריהם הקרובים ביותר, תוך אמירה כי הם נאלצים למות על קידוש השם, וקושרים את מעשיהם בר' עקיבא. תופעה זו מעוררת תמיהות עקרוניות: ר' עקיבא לא נטל את נפשו בכפו, אלא הוצא להורג בידי הרומאים. אמנם, בגלל התרסה כלפי השלטונות, תוך שהוא מפר בפרהסיה את הצו האוסר על לימוד תורה ברבים. וכן, במעשיהם של אותם יהודים בימי הביניים נמצא, כי לא רק איבוד לדעת יש כאן, שהוא אסור כשלעצמו ביהדות, אלא אף רצח פשוטו כמשמעו, שלגביו בוודאי אין חילוקי דעות.

כיצד זה קרה, שיהודים מאמינים הגיעו לידי מעשים שכאלה? שהרי ודאי שלא היו מעלים בדעתם לנהוג כפי שנהגו, אם לא היו בטוחים שבכך לא רק שאינם עוברים על מצוות התורה בבחינת 'לא תעשה', אלא ברור שהם ראו את עצמם כמי שמוסרים את נפשם למען אותה תורה, שהיא ראש מעייניהם. זוהי התפתחות משמעותית במרטירולוגיה היהודית, ומן הראוי לבחון את שורשיה. לשם כך יש צורך לבחון את מה שהבינו אותם יהודים בימי הביניים כקידוש השם, על-פי המקורות שהכירו.

סיפור המעלה על נס התנהגות של מקדשי שם, שבוודאי הכירו דרך המקורות מימי חז"ל, הוא סיפור האם ושבעת בניה. לגבי סיפור זה יש מקום לשאול גם את השאלה, כיצד בכלל הגיע אל תקופת חז"ל. אפשר שהיה זה באמצעות חכמים שקראו בספרי המקבים והעבירוהו לבני דורם,

ואולי היה סיפור זה סיפור עם מלכתחילה, עוד מימי מרד החשמונאים, ובבוא צרות חדשות - יישמוהו עליהן. אין לשאלות אלו תשובה חד-משמעית, ואפשר כי שני ערוצי העברה אפשריים אלה פעלו בעת ובעונה אחת.²⁸¹

סיפור האם ובניה מצוי בנוסחים שונים, שבחלקם היה בוודאי חלק מנכסי צאן ברזל בתרבותם של היהודים בימי-הביניים, כגון בגיטין נ"ו ע"ב ובאיכה רבה א' (מהדורת בובר עמ' 84-85), מקורות מוכרים ונגישים עבורם.²⁸²

בדיקת הסיפור בנוסחיו השונים מראה, כי סיפור זה אינו יכול לשמש דוגמה ליהודים של ימי-הביניים ללקיחת החיים במו ידיהם יותר מזו שיכול להורות זאת סיפור מותו של ר' עקיבא, שכן גם כאן הבנים אינם מתאבדים אלא מוצאים להורג בידי הקיסר, ובוודאי אינם נוטלים את חייהם של זולתם. כמו-כן אין כל סימן לכך שבכלל רצו בגורלם זה, או שהמיטו אתו על עצמם בכוונה, אלא קיבלוהו בלית ברירה, והתנהגותם באותו מצב של חוסר ברירה היא המוצגת בסיפור.

הדמות היחידה שאכן מתאבדת היא האם, אך הכתוב מסביר זאת בכך, שצערה של האם העביר אותה על דעתה, והוא שגרם לה למעשה האסור, אך המתקבל גם מבחינה הלכתית במקרה של אי-שפיות.

אמרו לאחר ימים נשתטית האשה ההיא, ועלתה לראש הגג והשליכה עצמה ומתה וקראו עליה: 'אם הבנים שמחה' (תהלים קי"ג, ט) ורוח הקודש אומרת 'על אלה אני בוכיה' (איכה רבה א. מהדורת בובר עמ' 85).

ניסיון נוסף שנעשה בימי-הביניים כדי להבין את דרכי ההשגחה האלוהית עולה במדרש משלי ט, המעבד ומרחיב את סיפור מותו של ר' עקיבא, ומשלב בתוכו גם את תלמידיו (על-פי חלק מכתבי היד, בובר עמ' ל"א). כמו רבם בשעתו, כשראה בסבלו של רבו ולא יכול היה להבינו, גם הם אינם מבינים את יחסו לייסורים, והם שואלים: 'רבינו, עד כאן? קשה לדעת אם תשובתו הניחה את דעתם, שכן, אם כך היה, לשם מה צריך היה הסיפור לגייס את בת-הקול, שתאשר את המצב ותראה בו חיוב, ולא עוד, אלא שבסופו של המדרש אומר אליהו הנביא דברים ברוח דומה:

אשריכם צדיקים ואשריכם עמלי תורה ואשריכם יראי שמים, שגנוז לכם ומשומר לכם מקום בגן עדן לעתיד לבוא. אשריך ר' עקיבא שנמצא לך מלון טוב בשעת מיתתך. (כך על-פי המהדורות הרגילות וחלק מכתבי היד. מהדורת ויסוצקי, עמ' 67-69).

²⁸¹ ע. יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 111.

²⁸² דיון נרחב בסיפור זה אצל ג. חזן-רוקס, רקמת חיים, תל-אביב 1996, עמ' 128-135.

גם סיום הסיפור על מרים בת תנחום מציג שתי תגובות סותרות: מצד אחד קראו עליה את הפסוק מתהלים 'אם הבנים שמחה', ומצד שני - 'רוח הקודש אומרת, על אלה אני בוכיה'.
ג. חזן-רוקם מתייחסת אל הסיום הכפול הזה של הסיפור, אשר בו 'כביכול הוטל אבלה של האם האנושית על רוח הקודש, ואילו זו הראשונה שמחה עתה להיות גיבורה של עלילת קידוש השם'. בהמשך היא מציינת, כי נוסחה זו של סיום סיפורים אלה שבאיכה רבה משקפת 'אותה מורכבות רבת-פנים ולפעמים אפילו מלאת סתירות, האופיינית למפגש הטעון שבין אידיאולוגיה, אמונה ורגשות אנושיים במסגרת הפואטיקה התמציתית של סיפורי האגדה של חז"ל'.²⁸³
בנוסחי הסיפור על האם ובניה כפי שהם מופיעים בחשמונאים ב ז ובחשמונאים ד ה-י"ח ישנה השפעה של סיפור העקדה, באופן שבו התגלגל והורחב בתודעה העממית.²⁸⁴ בזה האחרון אף כתובים הדברים במפורש. המספר מציין כי התנהגות האם שואבת מזו של קודמיה, בדברים שהוא שם בפיה. כן יש לשים לב לאופן שהאם מגדירה את המעמד שבו יעמדו בניה, 'כשתדרשו להעיד בעד עמכם', שהרי זהו בדיוק מרכזו של העניין המרטירולוגי. בחשמונאים ד ט"ז ט"י-כ"א מסופר:

הלא כאשר נתפשת יחד עם בניך עמדת וראית בעינוי אלעזר ואמרת לבניך בלשון העברית: בני, הקרב הוא נעלה כשתדרשו אליו להעיד בעד עמכם הלחמו בלב מרומם על תורת האבות. יען לחרפה יהיה אם הישיש ישא את היסורים על יראת אלהים ואתם הצעירים ממנו תחתו מפני הענויים. זכרו כי מידי אלהים נפל לכם חבל בעולם וחלק בחיים. ובעבור זה חייבים אתם לשאת כל עמל בעד האלהים. בעדו גם אברהם אבינו מהר לשחט את בנו את יצחק אבי לאמים וזה לא נבהל כראותו את יד אביו עם המאכלת יורדת עליו. וגם דניאל הצדיק השלך אל האריות וחנניה ועזריה ומישאל השלכו לתוך כבשן אש וסבלו למען אלהים. (חשמונאים ד ט"ז טו-כא).

דוגמה נוספת של קידוש השם שהכירו הוא סיפורם של הכוהנים בזמן חורבן הבית הראשון, שאף כי לא נדרשו במקרה זה לעזוב את אמונתם, בחרו במוות.

תנו רבנן: משחרב הבית בראשונה נתקבצו כיתות כיתות של פרחי כהונה ומפתחות ההיכל בידן, ועלו לגג ההיכל ואמרו לפניו: ריבוננו של עולם, הואיל ולא זכינו להיות גזברין נאמנים יהיו מפתחות מסורות לך, וזרקום כלפי מעלה. ויצתה כעין פיסת יד וקיבלתן מהם, והם קפצו ונפלו לתוך האור. ועליהן קונן ישעיהו הנביא 'משא גיא

²⁸³ ג. חזן-רוקם, שם, עמ' 133.

²⁸⁴ ד. נוי, 'העקדה כאב טיפוס של קידוש השם', מחניים ס תשכ"ב, עמ' 140-144.

חזיון מה לך אפוא כי עלית כלך לגגות תשאות מלאה עיר הומיה קריה עליזה חלליך לא
חללי חרב ולא מתי מלחמה' (ישעיהו כ"ב א-ב). אף בהקדוש ברוך הוא נאמר 'מקרקר
קר ושוע אל ההר' (תענית כ"ט ע"א).

שתי הדוגמאות שהובאו כאן אינן חופפות את המצב שאליו נקלעו אותם יהודים בימי-
הבינים, אשר נדרשו לעזוב את אמונתם ולקבל עליהם את הנצרות, והם העדיפו למות במו ידיהם
ובלבד שלא לעבור על דתם.

מסורת נוספת שבוודאי הכירו היא זו המספרת על השלכתו של דניאל אל גוב האריות
ואת השלכתם של חנניה, מישאל ועזריה אל האש, ואשר בזכות צדקתם הרבה ואמונתם השלימה
באלוהים הצילם האל, להפתעתם ולהשתאותם של צורריהם. אם לא הכירו מסורת זאת דרך
ספרי החשמונאים, שעניין זה צוטט מהם כאן, הרי שיכלו לקבלה קודם כל מן המקרא, וכן מן
ההרחבות שבמדרש, שהרי גם בסיפור האם ובניה שבאיכה רבה א הם נזכרים, בשאלתו של
הקיסר ובדבריו של צעיר הבנים :

א"ל אם יש לו כל המידות הללו, מפני מה לא הציל אתכם מידי כשם שהציל
חנניה מישאל ועזריה, א"ל חנניה מישאל ועזריה היו זכאין ונפלו בידי מלך זכאי, אבל
אנו חייבים, ונפלו בידי מלך חייב ואכזרי, כדי שיתבע דמנו, כי הרבה דובים והרבה
נמרים יש לו לקב"ה שיפגע בנו, ולא מסרנו הקב"ה אלא בידך בשביל שהוא עתיד לתבוע
את דמנו מידך, מיד ציוה עליו להרגו. (מהדורת בובר עמ' 85).

ובשמות רבה ט"ו מסופר :

וכן מצינו כשהושלך דניאל לגוב אריות לא ניזוק שנאמר 'אלהי שלח מלאכה
וסגר פום אריותא ולא חבלוני' (דניאל ו). חנניה מישאל ועזריה הושלכו לכבשן האש ולא
ניזוקו שנאמר (שם, ג) 'ושער ראשהון לא התחרך וריח נור לא עלה בהון, אלא האירו
לעולם כשחר שהוא מאיר לעולם, לפיכך הנשקפה כמו שחר. ועשו לגויים להכיר
להקב"ה ולקלסו. שכן נבוכדנאצר אמר כשיצאו חנניה מישאל ועזריה מן הכבשן (שם)
'ברוך אלההון די שדרך מישך ועבד נגו עבדוהי די אלהא עילאה. וכן דריוש אמר כשנפל
דניאל לגוב האריות (שם, ו) 'להוון זיעין ודחלין מן קדם אלהא די דניאל די הוא אלהא
היא', לכך כתיב 'מי זאת הנשקפה כמו שחר'. (שמות רבה טו).

בסיפורים על בני האם שקדשו שם שמים, וכן על פפוס ולוליינוס שנהרגו בידי טריאנוס,
מזכירים גיבורי הסיפורים את קדמוניהם שעמדו בניסיון וניצלו, והם משמשים בכך מופת
להתנהגותם של גיבורי סיפורים אלה. וגיבורים אלה עצמם הופכים תוך כדי כך למופת לאחרים

בדורות הבאים אחריהם. אמנם הכתובים האלה רואים את ההליכה אל מוות על קידוש השם כניסיון וכהזדמנות לאל להראות את גדולתו, אך כשם שיכלו להזכיר את סיפור העקדה מתוך פרשנות הגורסת, כי אם ניסיון בלבד התקבל על האל, הרי מעשה של ממש יתקבל על-אחת-כמה- וכמה, כך יכלו לפרש גם סיפורים אלה.

סיפור נוסף שהכירו הוא זה שקיבל את הכינוי 'עשרת הרוגי מלכות', בגירסותיו המצויות בתלמודים ובמדרשים הקדומים. הוצאתם להורג של גדולי חכמי הדור מצויה במקורות כגון סנהדרין י"ד ע"א, עבודה זרה ח' ע"ב מכילתא משפטים י"ח מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 313), בירושלמי שמחות ועוד.

י. דן²⁸⁵ מצביע על העובדה כי הסיפור, כפי שהוא מוכר לנו ממדרש 'אלה אזכרה', קיבל את גיבושו בימי הביניים. מגבשיו ערכו אותו תוך שהם מנסים ליישב בין אי-ההתאמות שבמסורות השונות של אגדה זו, כדי להתאימה למציאות ההיסטורית של הדמויות הנזכרות בה. ניסיונות אלה לא עלו יפה, ועדיין ישנם בה הבדלים וסתירות בין קורות חייהם של הנזכרים במדרש לבין קורות חייהם כפי שנמסרו לנו בתלמודים. בין אותם שניסו ליישב אי-התאמות אלו הוא מזכיר חוקרים כגון ש. קרויס ול. פינקלשטיין, שהנחת היסוד שלהם הייתה, שסיפור זה אכן משקף מציאות היסטורית.

י. דן מסכם את הניסיונות ליישב ולתאם הבדלים וסתירות אלו בכך שאין לנו בעצם לחפש למעשה המסופר הזה ביסוס היסטורי, אלא יש להתייחס אליו 'כאל חיבור ביניימי קדום, השייך לזרם רחב יותר של יצירה סיפורית, זרם היונק ממקורות קדומים, מן הספרות התלמודית-מדרשית, אך מפתח את ענפיו בכיוונים מיוחדים לו המשקפים את העולם הרוחני ואת המציאות הפנימית, הנפשית, של יוצרים בני ימי הביניים'.²⁸⁶

מסקנות אלו עולות בקנה אחד עם המסקנות שעלו מבדיקתן של המסורות הקדומות יותר על מותו של ר' עקיבא, ואשר משמשות בסיס לעיבוד הביניימי: יותר משיש לחפש במסורות אלו עדויות היסטוריות על האירועים הקשורים בהוצאתו של ר' עקיבא להורג בימי המחצית הראשונה של המאה השניה לספירה, יש בהן עדויות ברורות יותר או מוצנעות יותר על עולמם של יוצריהן ומוסריהן. עם זאת עולה השאלה, מה ראו בני התקופה המאוחרת לברור לעצמם דווקא סיפורים אלה ולעבד אותם לפי רוחם, ולא סיפורים אחרים, או אף ליצור בעצמם סיפורים משל עצמם באותו עניין, כך שיתאימו בוודאי לצרכיהם המיוחדים.

²⁸⁵ י. דן, הסיפור העברי בימי הביניים, ירושלים 1974, עמ' 62-68.

²⁸⁶ י. דן, שם, עמ' 64-65.

לעניין היצירה העצמאית נראה לי, כי המגמה השלטת להיתלות באילנות גבוהים היא המפתח להבנת התופעה. חכמי ישראל לדורותיהם מציגים את עצמם כמפרשים ומסבירים של החכמים שקדמו להם, ומשתדלים להיראות כממשיכי דרך ולא כיוצרים חדשים. זה מסביר גם את היווצרותן של יצירות חדשות במסווה של קדומות, כגון: משלי בן סירא, ספר הזוהר או ספר יוסיפון, שעליו יורחב להלן. לכל היותר הם מציגים את יצירותיהם כפירושים לדברי הקדמונים, כגון ספרות הפשרים. לעניין זה מן הראוי לחזור ולהזכיר את המודל המשולש של ע. יסיף, שמרכיביו הם: המשך, פיתוח וחינוך בסיפור העממי, מרכיבים החשובים לשיקוף הצרכים, הקונפליקטים, השאיפות ומערכת היחסים המורכבת הפועלת בתוך החברה התרבותית היוצרת סיפור זה.²⁸⁷

מדרש משלי, מדרש תהלים ומדרש איכה רבתי כוללים שמות של עשרה חכמים שהוצאו להורג בידי הרומאים, אם כי בשינויים. מדרשים אלה הם מדרשים שעריכתם מאוחרת. על-פי קביעתו של י. דן, עורכיהם הכירו את ספר היכלות רבתי וממנו שאבו יסודות שונים, כמו את הנתון שמדובר בעשרה חכמים, אם כי לא את שמותיהם. בספר היכלות רבתי נזכרים בשמותיהם ארבעה חכמים בלבד, ור' עקיבא אינו נמנה עמם.²⁸⁸ מוטיב זה אכן קדום, וניתן למצוא כבר בפיוט של יניי:²⁸⁹

אז במאסי דברות עשרה / הופשטו מני עדיים עשרה / בולעו מני אבירים עשרה /
ושתיתי כוסות עשרה. / ... נכרתו שמעון וישמעאל מחכמי דתי... / ופס יהודה בן
הנחתום זקיני... / חובל חוצפית התרגמן... / כנע בן בבא מחכמי ישיבתי... / כנע ישבב
מזקני חבורתי... / כנהרג משיבה חכמי עקיבה / וכפס בן עזיי במכת שאייה... / כנרצח
מעדתי חנניה בן תרדיון... / טרפון משרי מלמדי. (פיוטי יניי, מהדורת זולאי, תרצ"ח, עמ' שע"ד-שע"ה).

בפיוט זה אמנם נזכרים שמותיהם של מקדשי-השם, ור' עקיבא הוא אחד מביניהם. הוצאתם להורג מתוארת בהקבלה לעבירות על עשרת הדברות, כאשר לכל הוצאה להורג של חכם קודמת הזכרה של דיבר, שהפייטן, הדובר בשם הציבור, מעיד על עצמו כי עבר על הנאמר בו. כלומר, נמשך הקו המסביר את מותם כעונש, אמנם עבור העדה כולה - אך בהתאם לעיקרון של

²⁸⁷ ע. יסיף, שם, עמ' 4-6.

²⁸⁸ י. דן, שם, עמ' 66.

²⁸⁹ על הניסיון לתארך פייטן זה ראו ע. פליישר, שירת-הקודש העברית בימי-הביניים, ירושלים 1975, עמ' 10-11.

תורת הגמול.

הריגתם של חכמי ישראל משמשת בסיפור בגלגולו הקדום יותר עדות לחורבנה העתיד של רומי, כעונש על אכזריותה הרבה. סיפור זה, שנוצר בסוף תקופת התלמוד ובראשית תקופת הגאונים, כבר מונה כמקדשי השם עשרה מחכמי ישראל. השלב הבא בהתגבשות הסיפור קושר את מותם של עשרת החכמים בחטא מכירת יוסף, כפי שהדברים קיימים במדרש משלי. בשלב שהביא את הסיפור לצורתו הנוכחית נוספו לו מוטיבים כמו אשמתם של פריצי הדור והוויכוחים שבין הנידונים לבין הקיסר. ויכוחים אלה שיקפו מציאות היסטורית של פולמוס בין יהודים לגויים להצדקת מוות על קידוש בשם. המתכונת הסופית כוללת, אם-כן, פרספקטיבה אסכטולוגית שלמה: מותם בהווה של החכמים הוא כפרה על חטאי ישראל בעבר והבטחת גאולתם בעתיד.²⁹⁰

על-פי עיבוד זה, ר' עקיבא ממלא את תפקידו של הקרבן למען העדה כולה. הקישור אל יום-הכיפורים אך תורם למעמדו זה, ולכן אך טבעי הוא הקשר אל האב-טיפוס של סיפור הקרבן - עקדת יצחק.

המסורות הקושרות את מותו של ר' עקיבא למעשה עשרת הרוגי מלכות, נותנות למלחמת היהודים ברומאים נימוקים דתיים, ומעצימות את הדרמה הנוצרת סביב דמות הגיבור, תוך הדגשת תפקידו כקרבן. מסורות אלו מדגישות בצורה קיצונית את הרמה הרוחנית, ושוב - המוסרית והדתית גם יחד, של גיבורי הדרמה. המאבק העיקרי כבר אינו בין מעצמה אדירה לבין פרובינציה קטנה וחלשה, כלומר, במישור האנושי בלבד, אלא בין כוחות ארציים לבין הצדק האלוהי.

מכל מקום, על פי מסורות אלו הוצאו חכמי ישראל להורג כעונש, כלומר, עקרון תורת הגמול מתקיים ועומד, ויותר מזה - יש בכך הוכחה כי הברית שנכרתה במעמד הר סיני בין עם ישראל לאלוהיו שרירה וקיימת, ההשגחה האלוהית לא סרה מעל עמו, ולכן גם התקווה לגאולה - יש לה על מה להסתמך. ועם כל זאת אי-אפשר שלא להבחין בנימוקים הכבדים כל-כך שהוצרכו לכאן, כדי שאפשר יהיה להצדיק עונש כזה.

גם אלה שבכל מחיר היו מוכרחים להצדיק את המתתם האכזרית של ר' עקיבא וחבריו, לא הצליחו למצוא בהם פגם כל שהוא, ולכן הרחיקו מהם את החטא שגרם לעונש, ותלוהו בחטאי דורות קדומים. אין בדרך פרשנות זו משום חידוש, שכן גם לאחר חורבן בית ראשון עלו שאלות דומות, והטענה הייתה כי 'אבות אכלו בוסר ושני בנים תקהינה'. נביאי אותו דור, ירמיהו בארץ-

²⁹⁰ י. דן, שם, עמ' 68.

ישראל ויחזקאל בבבל, כל אחד על-פי דרכו, התייחסו אל הטענה הזו. ירמיהו אמר כי אכן אין צדק בשיטת הענשה זו, ולכן - בימים ההם לא יאמרו עוד אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה, כי אם איש בעונו ימות, כל האדם האכל הבסר תקהינה שניו' (ירמיהו ל"א כ"ח-כ"ט). יחזקאל אומר כי אכן לא הדור הסובל הוא זה שחטא, אך הוא גם לא טיהר את עצמו מחטאי הדורות שקדמו לו, ולכן באה עליו הצרה הנוראה הזו (יחזקאל י"ח).

בכל המקרים מסתבר שהבעיה העיקרית היא למצוא אישוש לפרדיגמה העתיקה, התולה את ההשגחה האלוהית על עם ישראל בקיום הברית, ועל פיה, אם ישנה צרה הרי היא עונש על חטא שעם ישראל התחייב בפני אלוהיו שלא יחטא, ויש רק למצוא באיזה חטא מדובר. מובן, שגם על רקע זה מתגלעות מחלוקות, כפי שקרה כבר בעת העתיקה. הנביאים תלו את האסונות שהתרחשו בחוסר הקפדה על המצוות שבין אדם לאדם, בעוד הכוהנים, מן הסתם, תלו אותם באי הקפדה על המצוות שבין אדם לאלוהיו. אמנם אין בידינו דברי אותם כוהנים, אך הם מסתברים מן הדברים שאומרים הנביאים כלפי המצוות הפולחניות, ומן ההנחה כי הראשונים שמעוניינים בקיומן הם הכוהנים. ניתן גם להניח, כי חלק ניכר של המחזיקים במשרות שלטוניות חשובות נטו לקבל את עמדת הכוהנים ולא את זו של הנביאים, על-פי המושגים של התפיסה הדתית המוכרת לנו.

בעתות של מצוקה יוצאת דופן כמו חורבן הבית הראשון, חורבן הבית השני וחורבן העצמאות בימיו של ר' עקיבא, גברה הסכנה כי ימצאו רבים שיבינו את האירועים הללו כאות להסתר פנים, ובכך יאבדו את הטעם לסבלם ואת התקווה לגאולה. מסקנות חמורות כאלו היו מביאות לאבדנו של העם כעם בתוך זמן קצר. גדולי הרוח של אותם דורות הבינו זאת, ומכאן המאמצים הנואשים כמעט למצוא בכל מחיר אישוש לפרדיגמה שעליה מבוססת הברית שבין העם לאלוהיו, גם אם לא תמיד נראים הדברים עין בעין לבני תקופות אחרות או לבעלי השקפות אחרות.

על-פי אחת האפשרויות שמציעים המקורות, החטא הוא חטאם של אחי-יוסף, אשר מכרוהו לישמעאלים. נימוק זה נמצא בשתי גירסאות של מדרש 'מעשה עשרת הרוגי מלכות', במדרש 'אלה אזכרה', במדרש 'עשרת הדברות' ובמדרש משלי.

במדרש 'אלה אזכרה' ובשתי הגירסאות של מדרש 'עשרת הדברות' נזכר גם קיסר רומי, מה שקושר את החטא הקדום לביצוע העונש במאוחר. על-פי מדרש 'אלה אזכרה' נובע העונש גם בגלל חטאם של בני אותו הדור, והוא חטא הגאווה של 'פריצי הדור'. מדרש זה פותח במשל האילנות שהתגאו בקומתם עם בריאתם, ומשנוכחו לדעת כי הברזל, העתיד לכרות אותם, נברא

סמוך לבריאתם הם, שחה קומתם. מייד לאחר מכן בא הנמשל: 'כך אחר חורבן הבית היו פריצי הדור מתגאים ואמרו: מה הפסדנו בזה שנחרב הבית? הרי יש בינינו תלמידי חכמים שמדריכין את העולם בתורתו ובמצוותו'. (א. ילינק, בית המדרש, חדר שני עמ' 64).

כמבצע גזר הדין נבחר קיסר רומי, שעליו מסופר כי 'נתן הקב"ה בלב הקיסר של רומי ללמוד תורת משה מפי חכמים וזקנים. והתחיל בספר בראשית, והיה לומד עד שהגיע ל"ואלה המשפטים". וכיוון שהגיע לפסוק גונב איש ומכרו וגו' מיד צווה למלאות פלטירו מנעלים ושלח לקרוא לעשרה חכמי ישראל ובאו לפניו והושיבן בקתדראות של זהב'. אותם חכמים שנדונו שולחים את ר' ישמעאל למרום כדי לברר אם אמנם נכונים דברי הקיסר. ר' ישמעאל ממלא את שליחותו, ומתברר כי אכן כך נגזר. ר' ישמעאל חוזר אל שולחיו ומדווח להם כי הם אלה שנבחרו ע"י הקב"ה להיפרע מהם על אותו עוון של מכירת יוסף בידי אחיו, חטא שרביץ על עם ישראל כולו מאז, וזאת משום שעד לדורם שלהם לא נמצא דור שיהיו בו צדיקים הראויים למלא תפקיד זה. ולא עוד, אלא שעתידה רומי לשלם תשלום כבד על רשעותה.

כאשר שמעו זאת החכמים הצטערו ושמחו. הצטערו על שנגזרה גזרה קשה כזו, ושמחו 'על ששקלן הקב"ה בצדיקות ובחסידות נגד כל השבטים' (א. ילינק, שם, עמ' 66).

באופן ברור משמשים כאן גיבורי הדרמה המתחוללת כקרבן עבור העדה כולה, והפעם לא רק לגבי אותו הדור, אלא בעצם לבני העדה מאז היווצרותה בעידן הקדום ביותר שבתולדותיה. באופן כזה מקבל המדרש פרספקטיבה אסכטולוגית - מותם בהווה הוא כפרה על חטאי ישראל מן העבר, ויש בו משום הבטחת גאולתם בעתיד. גם המרחב בו מתרחשת עלילתו של המדרש חורגת מן הגבולות הטבעיים והמקובלים, כאשר הגבולות שבין העולם המציאותי לעולמות העליונים נחצים הלך ושוב בידי גיבוריו. כל האמצעים הללו מגוייסים למען מתן הסבר לזוועות שניחתו על מייצגי החברה, המקפלים בגורלם את גורל החברה כולה.

אמנם ר' עקיבא הוא אחד מבין עשרה הרוגי מלכות הנזכרים במדרש זה, אך נועד לו כאן מקום מיוחד: על אחרון המוצאים להורג, ר' אלעזר בן שמוע, מסופר כי הוצא להורג ביום הכיפורים, שעל-פי מסורת אחרת זהו יום מותו של ר' עקיבא. תלמידיו של ר' אלעזר בן שמוע שואלים אותו מה הוא רואה, והוא עונה להם:

אני רואה ר' יודא בן בבא שמשיאים את מטתו ואת מטת ר' עקיבא בן יוסף סמוכה אצלו והם מתווכחים בדבר הלכה יחד זה עם זה. אמרו לו: ומי מכריע ביניהם. אמר להם: ר' ישמעאל כהן גדול. אמרו לו: מי מנצח. אמר להם: ר' עקיבא על שטרח בכל כוחו בתורה. אמר להם: בני, רואה אני עוד שנשמת כל צדיק וצדיק מטהרת את

עצמה במי השילוח כדי ליכנס היום בטהרה בישיבה של מעלה לשמוע את דרשות ר' עקיבא בן יוסף שידרוש להם מעניינו של יום וכל מלאך ומלאך מביא קתדראות של זהב לכל צדיק וצדיק לישיב עליו בטהרה. צווה הקיסר להרגו. ויצאה בת קול ואומרת: אשריך ר' אלעזר בן שמוע שהיית טהור ויצאה נשמתך בטהרה (א. ילינק, בית המדרש, חדר שני, עמ' 71-72).

במובלע אפשר שלפנינו מקור נוסף הרואה את סיבת מותו של ר' עקיבא בהיותו עוסק בתורה. מכל מקום, גדולתו בתורה כפי שהיא באה לידי ביטוי במדרש זה עולה בקנה אחד עם הידוע לנו גם ממקורות אחרים על החשיבות העליונה שקבע ר' עקיבא ללימוד התורה, באופן שמייחד אותו מבחינה זו אף מגדולי החכמים שבישראל.

מדרש ימי-ביניימי זה, הכולל יסודות מוקדמים עוד מן התלמוד וכן יסודות עממיים, היה בעל השפעה רבה על היווצרות המרטירולוגיה היהודית בימי הביניים, ועדים הזכרונות והפיוטים המבטאים זאת.

מובע בסיפורים הללו הרצון להסביר מצב קיים בדרך ישנה-חדשה, מאחר שלא יכלו להצביע על חטא ספציפי שבגללו באו עליהם ייסורים כאלה. הם פרשו את סבלם כנובע ממעשי הדורות שקדמו להם, ולכן הפתרון אינו נתון בידיהם, אלא בידי האל.

אני מבקשת להוסיף על-כך גם את המסורת הסיפורית של הויכוחים בין נציגי העם היהודי לבין הנציג של השלטון הזר בסיפורי קידוש השם שנזכרו לעיל בפרק זה.

הסיפור הקושר את הוצאתו של ר' עקיבא להורג עם הביטוי 'מבעט ביסורים' מביא לבעיה שהעלינו לעיל פתרון מסוג אחד, אך השאלה עדיין נשארת, והיא - האם פתרון זה אכן התקבל על לב רבים. סיומו של הסיפור מאפשר הבנה כי אכן לא הכל קיבלוהו בלב שלם.

אפשרות אחרת היא, כי הסיפורים על מותו יכלו לגרום לאנשים באותה עת לראות גם את האחרים שמצאו את מותם במיתות ממשיות משונות כצדיקים, ולא דווקא ככאלה שמצאו את מותם כעונש על חטאים. היה הכרח לתת פורקן לתחושות הקשות הללו, בצד ניסיונות לפרש את המציאות בפרשנות חדשה, כדי שלא ייגרם בחברה היהודית שבר על שבר.

כמו-כן נראה לי, כי אכן אפשר היה לפרש את הכישלון כעונש על-כך שמרדו ברומי, ולא הסיקו את המסקנה המתבקשת. שהרי אם אמנם נכשלו ושועבדו תחת עולה של רומי, וגם המרד הגדול בשעתו לא עלה יפה אלא רק המיט כאב רב יותר, היה עליהם להסיק כי כך רצונו של האל, וכל ניסיון למרוד ברומי מהווה למעשה מרידה בסדר האלוהי ובכוונה האלוהית. ניסיון לדחוק את הקץ נחשב לחטא חמור ביותר, כחטאם של אותם מיוצאי מצרים שהעפילו ועלו בהר (במדבר יד

מ-מה; דברים א מ-מו). יש בו גם מחטא הגאווה, שהוא כשלעצמו, כפי שכבר נזכר לעיל, נחשב בעם ישראל כבר מתקופות קדומות לאחד החטאים החמורים ביותר.

בשלב מאוחר יותר של התפתחות הסיפורים, כאשר שולבו ופותחו במוטיב של עשרת הרוגי מלכות, השתלב סיפור מותו של ר' עקיבא במסגרת הסיפורים על הרוגי המלכות האחרים. תופעה בולטת היא, כי גם בתיאורים כלליים אלו של עשרת הרוגי מלכות, מהווה תיאור מותו של ר' עקיבא היסוד העיקרי בסיפור. נוסף על-כך, ברובד הסמוי מכילים סיפורים אלה מסורות ורעיונות על קידוש השם, על השגחה עליונה, על מידת הדין וצדקתה, ויש בהם אף מן ההטחה כלפי מעלה על מידת הדין הקשה שפגעה בחסיד ובחכם שבכל הדורות.

באיזכורים לכך בפיוטים לא תמיד נזכר דווקא הוא, אלא הנהרגים באופן כללי. עם זאת, כאשר מזכירים שם של אחד מתוך העשרה, ר' עקיבא הוא הנזכר.²⁹¹ במקורות אחרים נזכרים בשמותיהם שניים בלבד מן הנהרגים, ואחד מהם הוא ר' עקיבא.

י'צודה ציד' אין כתוב אלא י'צודה לי ציד' (בראשית כ"ז ג). אמר ר' ברכיה:

אמר לו: צדיקים כיוצא בו אתה עתיד להרוג, כגון ר' עקיבא וחביריו, ר' חנניה בן תרדיון וחביריו. (מדרש הגדול לבראשית כ"ז ג, מהדורת מרגליות, עמ' תס"ז).

מקור דומה נמצא במדרש ילמדנו, בבתי מדרשות לוורטהיימר, בית ראשון, עמ' מ"ג. בסדר אליהו רבה נזכר בשמו ר' עקיבא בלבד.

י'בכה תבכה בלילה' (איכה א, ב). וכי בלילה הן בוכין וביום אינן בוכין? אלא מאותה שעה נתרועעו דליותיהן של ישראל, שנגזרה גזירה על רבי עקיבא וחביריו. (סדר אליהו רבה, פרק ל, מהדורת איש-שלום, עמ' 154).

אפשר שהבסיס לראייה את ר' עקיבא כנציגם של מקדשי השם בדורו נעוץ עוד במקורות התלמודיים. ברור גם הקישור שקושרים כאן אל מקדשי השם בדורות קודמים: י'אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח' (תהלים נ, ה). לא נאמר פסוק זה אלא כנגד הדורות הבאים. י'אספו לי חסידי' אלו צדיקים שבכל דור ודור. י'כורתי בריתי' אלו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן לתוך כבשן האש. י'עלי זבח' אלו רבי עקיבא וחביריו שמסרו עצמן לשחיטה על דברי תורה. (סנהדרין ק"י ע"ב).

ובמסכת ראש השנה כ"ג ע"א נאמר:

ואמר רבי יוחנן: אוי להם לאומות העולם שאין להם תקנה, שנאמר: י'תחת

²⁹¹ ש. ספראי, שם, עמ' 30-31.

הנחשת אביא זהב ותחת הברזל אביא כסף ותחת העצים נחשת ותחת האבנים ברזל'
(ישעיהו ס, י"ז). תחת רבי עקיבא וחביריו מה מביאין? ועליהם הוא אומר: 'וניקיתי
דם לא ניקיתי' (יואל ד, כ"א).

כלומר, דמותו של ר' עקיבא עולה כאן כאחד מגדולי התנאים כשהיא מנותקת מכל מה
שקשור למרד בר-כוכבא, ומותו לא בא כתוצאה של השתתפותו במרד זה, אם אכן היה בכלל
קשור אליו. לעומת זאת סיפורים אלה באים לגדל את דמותו כמקדש את השם הממשיך מסורת
של קודמיו וכמופת לדורות.

מכל מקום, התנהגותו ואופיו כפי שעולים מן הסיפורים והמסורות אכן יכולים להחשב
בחברה, שאליה השתייך ושסיפרה אותם, להתגשמות נעלה של הערכים המרכזיים שהם נחלתה
של אותה חברה.

יש כאן תיפקוד של דמות באופן העולה בקנה אחד עם תיפקודה של דמות הגיבור בחברה,
וכך גם נקודה זו עושה את דמותו לדמות של גיבור תרבות, המעדיף מוות על-פני חיים בלתי
ראויים. שכן, הוא מוכן לסבול ואכן סובל בחייו משפטים וצרות מצרות שונות כל עוד חיים אלה
מתאימים לתפיסה שלו לגבי גבורה ומוסר.

אנחנו עדים כאן לתהליך שבו המסורת על מותו ב'אחד' הפכה את ר' עקיבא להיות דגם
ומופת למקדשי השם, אף שמבחינה היסטורית, כפי שראינו, אין פרטים מדוייקים על מאסרו,
כגון: באיזה שלב של המרד נאסר, באיזו אשמה נאשם, מהו משך הזמן שישב בבית-האסורים עד
ליום מותו, האופן שבו הוצאה גווייתו מבית-האסורים והובלה לקבורה, וכן מקום קבורתו.

על-פי ההקשר של סיפור עשרת הרוגי מלכות הנזכר כאן, ניתן לפרש כי נועד לר' עקיבא
תפקיד עוד מקדמת דנא²⁹², ומותו ימשיך להיות בעל משמעות במשך דורות לאחר מכן, גם לעניין
הענשתה של רומי, וגם לעניין גאולת ישראל.

יש בנקודה זו חשיבות לעניינו של מחקר זה במה שנוגע לתבנית הביוגרפית של הגיבור-
החכם היהודי. כפי שהראה ד. נוי במאמרו על ר' שלם שבזי, תבנית זו פותחת באירועים הקשורים
בגיבור עוד לפני הולדתו, ומסיימת באירועים הנמשכים גם לאחר מותו.²⁹³

העיסוק הרב בסיפור מותו של ר' עקיבא, הבא לידי ביטוי גם בריבוי כתבי היד למעשה

²⁹² כפי שעולה גם מידיעתם של אדם הראשון ומשה על מיתתו של ר' עקיבא.

²⁹³ ד. נוי, 'ר' שלם שבזי באגדת העם של יהודי תימן, בתוך: י. רצהבי (עורך), בואי תימן, תל-
אביב תשכ"ז, עמ' 106-131.

עשרת הרוגי מלכות,²⁹⁴ משקף את מצוקתם של בני הדורות שסיפרוהו, והוא משאיר שאלות מרכזיות בלתי פתורות. העיקרית שבהן בעצם מחזירה אותנו למדרש של ר' עקיבא על 'זה אלי ואנוהו'. בויארין מפנה את תשומת-הלב לבעיה המרכזית שעולה ממנו²⁹⁵: אם אתה אוהב אותנו ומשגיח עלינו, איך זה שאתה הורג אותנו? האם אין פרדוקס בעצם העלאת הרעיון, שכדי להגיע לשיא ההגשמה של האמונה באלוהים צריך למות דווקא, וזאת בשעה שאלה שאינם בני-ברית חיים ומצליחים בכל דרכיהם? האם המוות הוא תכלית הקיום בעולם, או שהוא רע הכרחי, שיש לדחותו ככל האפשר? והרי האפשרות השנייה שהועלתה כאן מנוגדת ביותר לרוח היהדות, הפוסלת איבוד לדעת ולעומת זאת מקדשת את החיים.²⁹⁶ המציאות של אותם יהודים לא יכלה לתת להם תשובה מניחה את הדעת לשאלות קיומיות אלו, ובסיפורים הם מעלים בצורה ברורה יותר או סמויה יותר את מה שבאמת מציק להם.

ד. נוי מפנה את תשומת-הלב למסגרת הספרותית של שתי הגירסאות של מעשה עשרת הרוגי מלכות, זו שבמדרש 'אלה אזכרה' וזו שבמדרש 'מעשה עשרה הרוגי מלכות' (נוסח ב'), הכוללת את משל הברזל והאילנות, כפי שנזכר לעיל. מוטיב זה מוכר בספרות העממית במסגרת המוטיבים העוסקים במוצא האדם ובסדרי חייו כמוטיב A1432-1 מוצא הברזל. הנוסח הקדום של מוטיב זה בספרות האגדה של עם ישראל נמצא בבראשית רבה סוף פרק ה'.²⁹⁷

ד. נוי מציין במאמרו זה, כי בראשית תקופת הגאונים מופיע הסיפור בצורה מורחבת, והמדובר במדרש כונן, שנערך אמנם בתקופת הגאונים, אך הוא כולל שרידים קדומים ביותר. מטרתו במתכונתו זו היא הוקעה של תכונת הגאווה. הברזל נברא כדי להעניש את הגאווה כשם שאומות העולם נבראו כשוט או 'מטה זעם' להענשת ישראל. פיתוח נוסף לכיוון זה מצוי במדרש 'אלה אזכרה', כאשר היסודות הסיפוריים שבו מצטמצמים ולעומת זאת מובלט יותר היסוד המוסרי, וכך הופך הסיפור 'לאחד הסיפורים הרבים הקשורים באגדת ישראל בשכר ועונש'.

סיפור זה הוכר בקרב בני המרחב התרבותי שאליו משתייך גם עם ישראל, והוא עבר

²⁹⁴ י. דן, שם, עמ' 257, בהערה 19.

²⁹⁵ התייחסות נרחבת לניתוחו זה של בויארין בחלק 'האגדה כמקור היסטורי'.

²⁹⁶ וידועים גם סיפורים על חכמים שדחו את מלאך המוות, לעתים אף מהולים סיפורים אלה בהומור, וללא ספק הם רואים במוות רע הכרחי, כגון בכתובות ע"ז ע"ב.

²⁹⁷ ד. נוי, 'הסיפור על בריאת הברזל', בתוך: הסיפור העממי בתלמוד ובמדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 69.

כסיפור עממי מדור לדור וממקום למקום, והתאים את עצמו למספרים ולשומעים השונים, כאשר המספרים מישראל הבליטו, כאמור, את עקרון העונש על גאוה והתנשאות.²⁹⁸

במקרה זה נראה לי, כי סיפור זה בהקשרו החדש לא בא רק כדי לחנך לצניעות ולנמיכות הרוח, בניגוד לגאוה הנתפסת כחטא, אלא כהסבר שבא לאחר מעשה, ומנסה לתת נימוק רטרואקטיבי למצב קיים, וכי בצד המטרה הדידקטית קיים הרצון להסביר מצב נתון לפי הפרדיגמה של תורת הגמול. שכן, בני אותם דורות לא קישרו בין חטאים ספציפיים שחטאו ועליהם הם נענשים, ולכן חיפשו הסברים אחרים לצרות הנופלות עליהם.

ע. יסיף מסביר את השינויים שחלו בפרטים שונים בסיפורים עממיים בימי הביניים בשינויים שחלו בתודעה ההיסטורית והחברתית של יהודי התקופה. הם פירשו את הסבל שהם סובלים כנובע ממעשי הדורות הקודמים, והכירו בכך שהפתרון למצבם אינו יכול להיות בתחום הכוחות הריאליסטיים וההיסטוריים, אלא בידי ההשגחה האלוהית.²⁹⁹

יש להזכיר כאן את הכרתם את דברי ירמיהו ויחזקאל לעניין תורת הגמול, הסותרים את הרעיון של 'אבות יאכלו בסר ושני הבנים תקהינה' (יחזקאל י"ח 9-1).

עדות לתפיסה זו מפי בני אותם דורות עצמם ניתן למצוא בדברי הזכרונות מימי גזרות

תתנ"ו:

למה שמים לא קדרו וכוכבים לא אספו נגהם וצר ואור למה לא חשכו בעריפתם, אשר נהרגו ונשחטו ביום אחד...אלף ומאה נפשות קדושות, כמה עוללים ויונקים שלא פשעו ושלא חטאו ונפשות אביונים נקיים. האל אלה תתאפק יי!³⁰⁰

גם בפיוטים שנתחברו בעקבות אותם מאורעות נזכרים הנהרגים כאשר שמות תואר מציינים את נקיון כפיהם ונפשם: 'נשים רחמניות', 'נפשות נקיים', 'איש חסיד וצדיק מגדולי הדור', 'חסידי עליון', 'לומדי תורה', 'יראי חטא', 'אנשי מעשה וזיו החכמה וטהרה ופרישה וזיו הכהונה ואנשי אמנה וגודרי פרץ ומשביתי גזירות רעות וזעם של יוצרים', 'מיום שחרב בית המקדש שני לא היו כמותם'.³⁰¹ מכל מקום, הילדים והתינוקות - ודאי שלא חטאו, ולא היה מגיע להם סוף כזה.

²⁹⁸ ד. נוי, שם, עמ' 78.

²⁹⁹ ע. יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 308.

³⁰⁰ א.מ. הברמן, ספר גזרות אשכנז וצרפת, דברי זכרונות מבני הדורות של תקופת מסעי הצלב

ומבחר פיוטיהם, ירושלים תש"ו, עמ' ל"ב, ובשינויים - עמ' ע"ה.

³⁰¹ א.מ. הברמן, שם, שם.

הדוברים באותם זיכרונות מתארים את ניסיונותיהם להתגבר על הרוצחים בהתנגדות אקטיבית, תוך שהם משתמשים בכלי נשק מאולתרים, ומנסחים את הסיבה לכישלונם במילים 'וגרמו העוונות', מילים המזכירות את המסורת על נפילת ירושלים במרד הגדול ועל כישלון מרד בר-כוכבא. השימוש במילים 'גרמו העוונות' מפקיע את גורלם מידיהם, ומטיל אותו על כוח בלתי ניתן לשליטה. נקודה זו חשובה לעניינו של מחקר זה, משום שהיא מציגה את היהודים באותם מקומות כמוכנים לעמוד על נפשם ולהתגונן בנשק, למרות מצבם הפוליטי והחברתי שלא איפשר התגוננות כזו.

עם זאת, בתיאורי התנהגותם של היהודים בגולה, כפי שהיא מתוארת בספרי לימוד ובספרות יפה שנכתבה בעת החדשה, מתעלמים מן ההתגוננות האקטיבית הזו, כמו גם מדומות לה. הם מציגים את יהודי הגולה כמובלים על כרחם לגורלם ולא כמי שגם עושים מעשה.³⁰²

א. גרוסמן עומד על הנזק שנגרם לקהילות בעקבות מסעי הצלב, ומציין את העובדה שרבים מאנשי הרוח המרכזיים נספו, ולאחר חורבן שני המרכזים, בוורמייזא ובמגנצא, עברו בני אשכנז ללימוד בישיבתו של רש"י.³⁰³

באשר לשאלה כיצד אפשרו בעלי הלכה מובהקים לא רק שלא למנוע, אלא אף לעודד את בני עדתם לעשות מעשים המנוגדים לכאורה ליהדות, הוא מקבל את האפשרות שאותם חכמים התייחסו אל דברי אגדה כאל 'חלק אינטגרלי של מקורות ההלכה'. כמו-כן מזכיר גרוסמן את האירוע על שלושת החכמים מאוטרנטו שבאיטליה, אשר קידשו את השם בהרגם את עצמם במו ידיהם, כפי שעולה ממכתב שנשלח אל חסדאי אבן שפרוט, בערך באמצע המאה העשירית. גם לספר יוסיפון הייתה השפעה על אותה הסקת מסקנות של היהודים בימי הביניים, ועל כך להלן, בפרק 'קידוש השם וספר יוסיפון'.

י. יובל בוחן את נכונותם של יהודים למסור את נפשם על קידוש השם מנקודת מוצא שונה לחלוטין. הוא מנתח את הדברים מתוך בדיקתם של היחסים המורכבים שבין יהודים לנוצרים, וכיצד הבין ופירש כל צד את התנהגותו של הצד שכנגד.

מסקנתו של יובל היא, כי קידוש השם כפי שהתפתח בימי הביניים קשור לעלילות הדם. הנוצרים הגיעו למסקנה, כי כשם שהיהודים אינם נרתעים במקרים מסויימים מנטילת חייהם שלהם במו ידיהם, ואף את חייהם של בני משפחתם הקרובים להם, הרי שכך הם מתנהגים

³⁰² פירוט בעניין זה להלן, בפרק 'קידוש השם בגלגולו החדש'.

³⁰³ א. גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', בתוך: 'י' גפני, א' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוץ הנפש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 99-130.

בוודאי גם כלפי הנוצרים. וכך העלילו על יהודים כי רצחו ילדים נוצרים, ואותם ילדים הפכו לקדושים בעיניהם של הנוצרים. מן היהודים הנחקרים סחטו הודאות, לא רק כדי להוכיח את אשמתם, אלא כדי להוכיח את היותו של הילד הנרצח מרטר. בשני המקרים, בסיפור על היהודי שהעלילו עליו עלילת דם ועל הילד שנרצח, 'מדובר ב"עלילות" במשמעות הלטינית של המושג (gesta), כלומר בסיפורים הבאים לרומם ולפאר את גיבוריהם'.³⁰⁴

מסקנותיהם של י. דן ושל ד. נוי מובילות לראיית מדרש עשרת הרוגי המלכות כאגדה, הכוללת יסודות עתיקים, וביניהם יסודות עממיים מובהקים ומוכרים. על יסודות אלה נוספו במשך הדורות פרטים מפרטים שונים, בהתאם למתבקש באותן תקופות. בשלב מסויים צורף אליו שמו של ר' עקיבא, והיה לאחד מחכמי ישראל שנבחרו בידי הקיסר של רומי לקיים את הגזירה שנגזרה, לכפר על חטא מכירת יוסף בידי אחיו. בכך מתעשרת דמותו כפי שהצטיירה בתודעתו של עם ישראל במות קדושים.

התהליך אינו מסתיים בכך. כשם שהמציאות המשתנית השפיעה על השתנות האופן שהדמות הצטיירה, כך הדמות שהצטיירה השפיעה בצורתה המועשרת על התנהגותם של השומעים עליה. היוצר בצלמו יצר, והציור שהתקבל המשיך והשפיע על הדורות הבאים. על-כך אפשר ללמוד מן המסורות ומן המחקרים על מקדשי השם בעיקר בימי הביניים ובעת החדשה.

יש להזכיר לעניין זה את מאמרו של ש. אשכנזי, הקובע כי הדגם של ר' עקיבא היה זה שגרם לקביעת הברכה שצריכים מקדשי השם לברך, והוא מביא דוגמאות שתועדו בפיוטים, במכתבים, בקינות לט' באב או בסליחות, תוך ציון הזמן, המקום והאומר.³⁰⁵

רבות העדויות על הליכה למות על קידוש השם בשמחה, שכללה אף שירים ומחולות. ניתן לראות בכך פיתוח של המסופר על ר' עקיבא ששחק בעת הוצאתו להורג, וכתשובה לתמיהה שהביע טורנוסרופוס ענה ר' עקיבא את אמירתו 'כל ימי קריתי פסוק זה והייתי מצטער...ועכשיו שהגיע...ולא הפלגתי דעתי, לפיכך אני קורא ושוחק' (ירושלמי, ברכות ט י"ד).

בקינה לט' באב מאת ר' אברהם הלוי נאמר: 'וראו פליאה נשגבה גדולה / בני הולכים לאש בשירים ובמחולה / לייחד ולקדש בוראם ושמו להללה'. עדויות נוספות לאותה תופעה הוא מוצא לכל אורך ימי-הביניים, כגון בשנת 1420 בוניה, כאשר העלילו על יהודי העיר כי חיללו את

³⁰⁴ י.ג. יובל 'הנקם והקללה, הדם והעלילה', ציון נ"ח א, ירושלים (תשנ"ג), עמ' 90; שני גויים

בבטנך, יהודים ונוצרים - דימויים הדדיים, תל-אביב 2000, עמ' 108-150.

³⁰⁵ ש. אשכנזי, 'קידוש השם בימי הביניים', בתוך: מחניים מ"א עמ' 148.

לחם הקודש החליטו היהודים למות על קידוש השם ובלבד שלא ליפול בידי הגויים. הם ביצעו שחיטה הדומה לזו המסופרת על אחרוני המצדה, עד כי 'השומרים, שכל הלילה לא שמעו שום בכיה עד הרגע האחרון ושמעו רק שירה בוקעת מבית הכנסת, ולא יכלו לחשוך בדבר הזה' (שם, עמ' 153).

על השאלה של קידוש השם בקהילות ישראל לאורך ימי הביניים נכתבה ספרות מחקרית עשירה, המנתחת את השינויים שעברה תופעה זו ואת השלכותיהם של שינויים אלה. י. כץ הראה, כי בניגוד למציאות של ימי מסע הצלב הראשון, 'במציאות של הדורות הסמוכים לת"ח-ת"ט... לא הייתה לה לתביעה של קידוש השם משמעות אקטואלית לא ביהדות פולין ולא ביהדות גרמניה'.³⁰⁶ י. הקר מצייך, כי כץ ביסס את קביעתו על שלוש תופעות עיקריות, שמהן עולה כי היה הבדל משמעותי בין התפיסה של קידוש השם בקהילות אשכנז לזו שבקהילות ספרד. שכן, בניגוד לחכמי אשכנז הקדומים, ובהתאמה לפסיקת הרמב"ם וממשיכיו, חל איסור גמור על איבוד עצמי לדעת ועל הריגת אחרים. ממילא איסורים אלה מונעים קידוש שם ספונטני.

שינוי עקרוני נוסף חל במעקק של המצוות קידוש השם מן המציאות הדתית-ריאלית אל תחום הרוח. אפשר שהדבר נבע משינוי בתנאים, שבהם לא הייתה סכנה ממשית של שמד, שכן מאורעות ת"ח-ת"ט לא היו מעיקרם גזירות שמד.³⁰⁷

באיגרת של ר' יונה גירונדי, שחי באמצע המאה השלוש-עשרה בספרד, מוצא הקר אמירה המלמדת על תפיסתו של הכותב, כי 'גם אנשים שאינם נהרגים על קידוש השם נחשבים מקדשי השם, אם כיוונו לבם, שעבדו מחשבתם והתחייבו לכך בשעת קריאת שמע'.³⁰⁸

המשך להבנה זו של הדברים מוצא הקר אצל ר' אברהם סבע, שמדבריו עולה כי ייחוד השם בשעת קריאת שמע משמש לאדם בסיס ליכולת לעמוד בניסיון לכשיגיע לכך. דברים דומים הוא מוצא בכתובים נוספים של יהודים משלוניקי. ובדברים שהוא מצטט משלמה לבית הלוי ישנה אמירה ברורה המקשרת בין אותם מקדשי השם לבין ר' עקיבא:

...והנה מי הוא שחיו יותר יקרים מר' עקיבא וחבריו... ובעבור שזה לא יבא

ליד האדם אלא לעתים רחוקים אז"ל [אמרו זכרונם לברכה] שבהיות האדם גומר זה במחשבתו בכל יום פעמים בעת אמרו 'בכל נפשך' וכו', הרי הוא חשוב כאלו מסר נפשו

³⁰⁶ י. כץ, 'בין תתניו לת"ח-ת"ט', ספר יובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 337-318.

³⁰⁷ י. הקר, 'כלום הועתק קידוש השם אל תחום הרוח', בתוך: 'י' גפני, 'א' רביצקי (עורכים),

קדושת החיים וחירוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 232-221.

³⁰⁸ י. הקר, שם, עמ' 224.

על קדושת ה'. ועל זה נאמר 'כי עליך הורגנו כל היום', לפי שהיה קשה כי מי שנהרג פעם
א' איך חוזר להיות נהרג פעם אחרת'.³⁰⁹

העברה זו של קידוש השם מתחום המעשה אל תחום הרוח שהודגמה כאן מוצאה
מקהילות יהודי ספרד, והגיעה באמצעות חכמים שנדדו ממקומם אל יהודי אשכנז. אין בה הוצאה
של קידוש השם בפועל מכלל מימוש, אלא 'היא מעידה על נסיונם של חכמים באשכנז להחדיר
מרוח החסידות הדתית של חסידים ומקובלים מקדשי השם אל ארצות אשכנז'.³¹⁰
הבנה כזו של התפקיד שממלאת קריאת שמע בעצם עולה בקנה אחד עם המקור
שבירושלמי ברכות ט יד ובברכות ס"א ע"ב.

ח"ה בן-ששון בדבריו על מקדשי השם בגזירות תתנ"ו מציון, כי 'הם ראו עצמם קרבן
עולה, השה הנבחר בשל שלימותו. הם לא היו מתאבדים מיאוש. הנקמה שציפו לה, ומסרוה
בשם אלה שנשארו אחריהם, הייתה חרטת הצלבנים, הלוחמים המאמינים הטועים, לכשיוכחו
בטעותם'. ויש לשים לב, כי את מאורעות אותה תקופה הוא מכנה 'שואה'.³¹¹

באשר להבדלים שבין האופן שהתנהגו יהודים בתפוצות שונות בשעת שמד מציון ח.
סולוביצ'יק, כי גם בארצות האסלאמיות וגם באלו הנוצריות רבים היו שמתו על קידוש השם, אך
היו גם רבים שהמירו את דתם. כתגובה להמרה זו מוצאים בין יהודי ספרד הלקאה עצמית, בעוד
שבארצות האסלאם אין מוצאים הלקאה עצמית כזו.³¹²

לגבי מקדשי השם הוא מקבל כי הייתה כאן השפעה של היהדות על הנצרות, בראיית
המרטריות כביטוי הנשגב ביותר של אדם להביע בו את אהבתו ונאמנותו לאלוהיו. אמנם גם
באסלאם יש ציווי למות למען אלה, 'אבל ציווי זה מתייחס למוות בקרב למען התפשטות הדת
האמיתית'.

בזמן רדיפות דת חל העיקרון שעל פיו יכול אדם להעמיד פנים כאילו המיר את דתו,
ובשעת כושר יחזור אל מנהגי דתו המקורית. אפוא כזו יכולה להסביר את התנהגותם של יהודים
במקומות אלה. לעומת זאת בספרד העלו את המארטריות על נס, וראו בצעד זה את הצעד הנעלה

³⁰⁹ י. הקר, שם, עמ' 228.

³¹⁰ י. הקר, שם, עמ' 232.

³¹¹ ח"ה בן-ששון, תולדות עם ישראל, כרך שני, תולדות ישראל בימי הביניים, עמ' 44-43.

³¹² ח. סולוביצ'יק, 'בין חבל ערב לחבל אדום', בתוך: גפני י', רביצקי א' (עורכים), קדושת החיים
וחירוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 149-152.

ביותר של המאמין.³¹³

צו הגירוש של יהודי ספרד נועד לנתק לחלוטין את החברה הנוצרית מזו היהודית. כמרים עודדו יהודים להמיר את דתם, ואכן רבים, אם מעינויים ואם מחוסר כוח לעמוד בפני התלאות, לא עמדו בפיתוי. עם זאת נפוצה החזרה ליהדות במידות שונות של פומביות.³¹⁴

ובאשר לתקופה מאוחרת יותר, מביא בן-ששון פרטים על האכזריות האימה של הקוזקים כלפי היהודים בזמן גזירות ת"ח-ת"ט. חורבן של קהילות הפך רבים לפליטים, שיצרו בעיות גם בקהילות שלא נפגעו ישירות מן הקוזקים. יהודים רבים הובאו כשבויים אל שוקי תורכיה, ושם נפדו בידי יהודים אחרים, מה שהגביר את תחושת השותפות ואת הקשרים בין יהודי התפוצות.³¹⁵

אני חוזרת על עמדתי, בהקשר זה, כי חורבן של קהילות שלימות וסבלם הרב של יהודים כפרטים, איש איש וסבלו, ככל שהיו קשים ופגעו בכל תחומי החיים ובחיים עצמם, הרי שעיקר ההשפעה של אירועים אלה התרחשה בפגיעה באותם עקרונות, שערערו את יסודות האמונה, ובאו לידי ביטוי בדברים שכתבו אותם יהודים. הקינות שנכתבו בעקבותיהם נתנו ביטוי ספרותי לתחושותיהם. עצם התקבלותן כפי שנתקבלו, הישר אל הקנון היהודי, וככאלו עברו מדור לדור, מוכיחה כי כאן טמונה עוצמתן.

גירוש ספרד גרם לערעור התפיסה העצמית של היהדות כפי ששררה מזה מאות שנים בספרד, ודרש פתרונות חדשים וכיוונים אחרים. במיוחד הציקה להם החולשה שהביאה לכך, שכה רבים, ובעיקר המשכילים והאמידים, לא עמדו בניסיון הגירוש וקיבלו את גזירת ההמרה. י. דן מביא לעניין זה את הסברו של יעבץ, בן אותו זמן, על-פיו העדפת הפילוסופיה על-פני המצוות המעשיות היא הגורם להחלשות זו.³¹⁶

הזעזוע שפקד את יהודי ספרד גרם לפקפוקים כבדים ולערעור על מקובלות. רבים נזעקו 'לחזק את בדיקי אמונת צאן מרעיתם, אך הם אינם יכולים שלא לתת ביטוי לסדקים שנפערו בנפשותיהם שלהם...אירועי הגירוש...הוסיפו לרגשות האשם, הבושה והתסכול גם את הזעם,

³¹³ ח. סולוביצ'יק, שם, שם.

³¹⁴ ח. ביינארט, גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 232-275.

³¹⁵ ח"ה בן-ששון, שם, עמ' 258-259.

³¹⁶ י. דן, 'המהפכה בספרות המוסר העברית העקבות הגירוש', בתוך: עסיס י"ט, קפלן י' (עורכים), דור גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ט, עמ' 247-257.

התהייה והטרזוניה כלפי האל על יחסו כלפיהם.³¹⁷

תיאורים של גזירות ת"ח-ת"ט נמצאים בכרוניקות 'צוק העתים' של מאיר בן שמואל משברשין, 'יון מצולה' של נתן נטע הנובר, 'מגילת עיפה', 'פתח תשובה', 'טיט היון', 'צער בת רבים', רשימות משפחתיות וזכרונות מידי יהודה בן ניסן כץ מקראקא. נראה ש'צוק העתים' ו'יון מצולה' נתחברו בידי עדי ראה, והן 'מאפיינות את הכרוניקה היהודית המסורתית בזה שעיקר מטרתן איננו הסיפור ההיסטורי, אלא ההטפה המוסרית-דתית. הן נכתבו כדי לשמש מופת לקידוש השם, לעורר לתשובה ולהודיע לניצולים מהו גורל קרוביהם'.³¹⁸

גם אלה שנטבחו בלא שנתנה להם כל אפשרות בחירה לגבי גורלם נתפסים בכתביהם של בני תקופה זו כמתים על קידוש השם. אין בדבריהם העמדה של חטא כלשהו כסיבה אפשרית לסבלם. יתר-על-כן, ב'יון מצולה' אף נמצא שבחים לבני אותו דור של יהודי פולין, כאשר ר' נתן משתמש בתארים מפרקי אבות כדי לפאר בהם את הנרצחים. יש כאן אידיאליזציה של הציבור שבו מדובר בדומה לזו שנמצא לגבי אנשי ירושלים לפני החורבן.³¹⁹

'ליון מצולה' נמצא הדים רבים המעידים על התקבלותה של כרוניקה זו בקהל. יצירות רבות אחרות מניחות בתשתיתן כרוניקה זו, ומאלצות את הקורא לקשור בין הדברים. מה שנשאר בזכרון הקולקטיבי מגזירות אלו הוא הסיפורים הנמצאים בתשתית הכרוניקות, על צעירות יהודיות שהעדיפו ליטול נפשן בכפן, ובלבד שלא להילקח בידי הקוזאקים.³²⁰ כדוגמאות לכך בספרות החדשה אזכיר את קידוש השם מאת ש. אש,³²¹ ובת הרב מאת ש.

טשרניחובסקי.³²²

תאריכים ושמות מקומות שבהם חלו אותם אירועים הפכו למושגים נושאי משמעות בהיסטוריה ובתרבות היהודית, ומחברים אותם לשרשרת אחת ארוכה, כאשר כל דור כזה מוסיף על קודמיו: -586, 70, 135, 1096, 1492, 1648, ובתקופה החדשה - 1881, 1903 ותקופת השואה.

³¹⁷ י. הקר, 'תגובות המגורשים לגירוש ספרד ולשמד פורטוגלי', בתוך: עסיס י"ט, קפלן יי

(עורכים), דור גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ט, עמ' 223-245.

³¹⁸ מ. רוסמן, ספורי הגזרות בשנות ת"ח ות"ט, ירושלים תשמ"ב, עמ' ט.

³¹⁹ A. Mintz, Hurban, New York 1984, p. 102-105.

³²⁰ מינץ, שם, שם.

³²¹ ש. אש, קידוש השם, תרגום: י.ה. ייבין, תל-אביב תרצ"ט.

³²² ש. טשרניחובסקי, שירים, ירושלים-תל-אביב תשי"ט, עמ' 438-441.

פרק ב

קידוש השם בימי מסעי הצלב - ר' עקיבא והעקידה

בכרוניקות מימי הביניים משתלב בסיפורם של הנהרגים על קידוש השם בצורה בולטת גם מוטיב העקידה. גם כאן אין הם מחדשים, שהרי כבר האם שבניה הוצאו להורג מזכירה את עקידת יצחק. היא עורכת השוואה בינה לבין אברהם, כאשר המסקנה מהשוואה זו אף מעמידה אותה בדרגה גבוהה יותר של נכונות להקרבה. אם כן, יש לחפש את המקור להתנהגותם של היהודים באותה תקופה באופן שבו הבינו הם בתקופתם את פרשת העקידה. לשם כך יש לבחון את דבריהם של פרשנים מימי הביניים על פרשה זו, ועל-כך להלן.

פרשנים בימי הביניים התלבטו בשאלה, מדוע אין נזכר יצחק כמי שסופד לשרה לאחר מותה יחד עם אברהם, וכן מדוע אין הוא נזכר בסיפור שליחותו של העבד שהביא לו את רבקה לאישה, עד שלא הגיעה רבקה אל ארץ-כנען. רוב הפירושים מנסים למצוא לכך תשובה על דרך הפרשנות המקובלת, אך ישנו גם פירוש אחר, הנוגע לענייננו. לפי פירוש אחד, עלה יצחק לגן-עדן, ושם ישב שלוש שנים (מדרש הגדול כב, יט, מהדורת מרגליות ע"מ ש"ס). הרחבות אחרות של מקום זה מסבירות על-פי דרכן את הסיבה לאירוע מופלא זה: 'והמלאכים הוליכוהו לגן עדן שם שהה ג' שנים לרפאותו עבור אותה החבורה שעשה בו אברהם בשעת העקידה' (ילקוט ראובני פי' וירא). ובמקום אחר נאמר במפורש כי אברהם החל לשחוט את בנו, וגרם לו לחתך. עלייתו לגן העדן נועדה שישב שם עד שיחלים מן החתך הזה.

ש. שפיגל מביא כדוגמאות גרסאות יותר קיצוניות ופחות קיצוניות לגבי מידת הנזק שנגרם ליצחק. פרשנות זו, מכל מקום, מצאה לעצמה הד בציבור בימי הביניים, ונראה שהד זה נפוץ היה עד כדי כך, שראב"ע התייחס אליה כדי לסתור אותה: 'וישב אברהם ולא הזכיר יצחק וכו', והאומר ששחטו ועזבו ואחר-כך חיה אמר היפך הכתוב'.³²⁴

עולה השאלה, מה ראו חכמי ימי הביניים לפרש בצורה כה נועזת את סיפור העקידה, ועל

³²³ מיינץ, שם שם.

³²⁴ ש. שפיגל, 'מאגדות העקדה', בתוך: ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, חלק עברי, ניו-יורק תש"י עמ' תע"א-תקמ"ו.

סמך מה הרשו לעצמם לפרשה פירוש כה רחוק מפשוטו של מקרא. ש. שפיגל מביא הוכחות כי למסורת זו שורשים עתיקים, וכבר הדור הראשון של האמוראים הכיר מסורת שלפיה נשרף יצחק, ואפרו היה מושלך על הר המוריה.³²⁵

סימנים לקיום מוקדם עוד יותר מוצא שפיגל למסורת המספרת על שחיטתו של יצחק, אמנם שחיטה חלקית, אלא שהאל חמל וחנן את יצחק והחייהו מחוליו או ממותו. מסקנתו של שפיגל היא, כי 'ישן-נושן עיקרה של האגדה, ולא בימי הביניים נולדה'.³²⁶

פרשנות מקובלת בחקר המקרא היא, כי המקרא ביקש באמצעות סיפור העקידה להילחם ביסודות האליליים שנפוצו בעם ישראל, ותלו באברהם עצמו, אבי האומה, את האיסור בקורבן אדם, ובהבאת קורבן חיה תמורתו. 'בני ישראל צריכים להיות מוכנים, ולמעשה הם מוכנים, למסור את נפשם בעד אלוהיהם ואינם נופלים בזה מן הגויים המקריבים את בניהם לאלוהים שלהם, 'אבל ה' אלוהי ישראל אינו רוצה בקרבנות ממין זה'.³²⁷ עם זאת מסתבר, כי מתחת לפני השטח המשיכו לזרום זרמים מחתרתיים, אשר ביקשו לשמר את המסורת העתיקה של הקרבת קורבן אדם בשעה של קטסטרופה, כפי שהיה נהוג בעמי קדם אחרים.

הקרבת קורבן אדם הוכרה בעת העתיקה כאפשרות הנעלה ביותר שמוכן אדם, בדרך כלל רם מעלה, להקריב למען הציבור שאליו הוא שייך. טקס מסוג זה נערך בעתות מצוקה קיצונית לאותו ציבור, כגון בצורת ממושכת, מגפה או מלחמה קשה. לסיפורי הקרבה כאלה קודם דבר האלים, אם בחלום ואם באמצעות נביא או כוהן. מן התרבות היוונית ידועים ביניהם הסיפורים על לאיוס בן אורפיאוס, שבעת רעב כבד הקריב את שלוש בנותיו, ואכן הציל בכך את ארצו. נכונותן של הבנות להישחט למען הכלל הפכה סמל לנכונות להקרבה עצמית. נכונות כזו של איפיגניה בת אגממון זכתה במקום מרכזי בתודעה הציבורית של היוונים, והייתה לנושא ליצירות גם בעת החדשה.

שפיגל מפנה את תשומת הלב לכך, שבחלקם של הסיפורים הללו מודגשת העובדה כי הבן או הבת שהוקרבו היו בכורים להוריהם, וכן כי בחלקם מסופר על נס שקרה, ולפני ההקרבה עצמה שלחו האלים בעל חיים (איל או סוסה) שבו המירו את קרבן האדם. מתבקש כאן הדמיון לסיפור העקדה המקראי, אך לא פחות מכך גם לצו המחייב כל אדם מישראל לתת לאלוהים כל בכור,

³²⁵ ש. שפיגל, שם, עמ' תע"ג.

³²⁶ ש. שפיגל, שם, עמ' תצ"ג.

³²⁷ מ.ד. קאסוטו, ערך 'יצחק', אנציקלופדיה מקראית, עמ' 754. (הדגשות שלי, ח.ז.ל.).

שרידים לקיומה של אמונה זו בעם-ישראל אני מוצאת בסיפורים המקראיים על בת יפתח, וכן על אחז ומנשה. על אחז מלך יהודה נאמר: 'וילך בדרך מלכי ישראל וגם את בנו העביר באש כתועבות הגוים אשר הוריש ה' אתם מפני בני ישראל' (מלכים ב' ט"ז ג). גם על מנשה מלך יהודה נאמר: 'והעביר את בנו באש' (שם, כ"א ו). את סיפור בת יפתח כפשוטו ניתן להבין כמספר על הקרבה של ממש, שאף הפכה למרכזו של פולחן שקויים על-ידי בנות ישראל: 'מימים ימימה תלכנה בנות ישראל לתנות לבת יפתח ארבעת ימים בשנה' (שופטים יא מ).

אפשר גם שזהו סיפור איטיולוגי, שבא להסביר אותו פולחן של בנות ישראל. מכל מקום, הסיפור משקף את האמונה, כי המעשה כשלעצמו נתפס על-ידי המספר הקדום ונמעניו כאפשרי על רקע תרבותו של עם-ישראל. והרי כמסופר, יפתח אכן ניצח את העמונים, והושיע את ישראל. יתר-על-כן, יכלו אותם אנשים בימי-הביניים ללמוד קל וחומר לגבי עצמם, שאם קורבן שהועלה רק כביכול וכבר פעל את פעולתו, הרי קורבן שיוקרב ממש - לא כל שכן. גם השפעה נוצרית מוצא שפיגל במסורות אלו, אשר ללא ספק, גם אם אין מקורן קדום כל-כך, מצאו קרקע נוחה בלבותיהם של אותם יהודים שהמיתו את עצמם על קידוש השם בימי מסעי הצלב.

אפשר שיש כאן השפעה נוצרית גם מכיוון אחר - השפעה שמקורה בפרשנות שפרשו הנוצרים את מעמדו של עבד ה' על-פי ישעיהו נ"ב-נ"ג.

לעניין הקשר שבין המרטירולוגיה היהודית לבין זו הנוצרית יש להביא כאן את מחקרו של ד. בויארין. בהתייחסו אל המדרש של ר' עקיבא על 'זה אלי ואנוהו' הוא מגיע למסקנה, כי מי שעומד מול ישראל אינם הפגאנים אלא הנוצרים, וזאת משום שיש לקבל שהמדרש משקף את הבעיות של זמן היווצרותו, המאה הרביעית לספירה, ולא את זמנו של ר' עקיבא. המרטיריום נוצר על רקע תרבותי-היסטורי, כאשר אין להפריד בצורה חדה בין הקבוצות המרכיבות את החברה באימפריה הרומית, ואין לשאול אם היהודים השפיעו על הנוצרים או להיפך. הגבולות בין קבוצות האוכלוסיה היו מטושטשים, הזהות מבחינה זו לא הייתה ברורה, ושתי הקבוצות גם יחד נרדפו בידי השלטון הרומאי.³²⁹

יש להוסיף בהקשר זה, כי במאות הראשונות לספירה 'כלל לא היו לנוצרים קדושים, והכנסיה לא קידשה אתרים ומקומות. תחילה הסתופפו המבקרים ועולי הרגל ליד קברי

³²⁸ ש. שפיגל, שם, עמ' תצ"ח-תצ"ט.

³²⁹ D. Boyarin, *Dying For God*, California 1999, pp.97-121.

מרטירים, במקום שבו נערכו טקסים בעלי אופי עממי.³³⁰

רק בשנות העשרים של המאה הרביעית, לאחר נצחונו של קונסטנטינוס בשנת 313 וביקורה של אמו בארץ-ישראל, הוכרה הנצרות כדת הרשמית של האימפריה הרומית. בתקופה זו החלו הנוצרים לקדש מקומות, חפצים ומרטירים והקשור בהם, אלא שמכאן ואילך נמצא התפצלות גם בתוך הנצרות עצמה, כאשר לא הכל מסכימים על דרגת חשיבותו של מקום זה או אחר, וכו'.³³¹

גם בניתוחו את משל השועל והדגים, המשולב בעימות שבין פפוס לר' עקיבא, מגיע בויארין למסקנה כי המדובר באותם יהודים-נוצרים, כמו גם בסיפור על ר' אליעזר, שנאסר בגלל נצרות (עבודה זרה י"ז ע"ב), ושוב - מדובר במסורות מן המאה הרביעית.³³² ואותו פפוס, שהוצא להורג בגלל 'דברים בטלים', היה על-פי צורת ראייה חדשה זו גם הוא מרטיר, אם כי בוודאי לא מנקודת הראות של היהדות הרבנית.

הקרבה הפיזית שבין יהודים לנוצרים גם בימי הביניים מהווה גם היא מקור לפרשנות של צד אחד את התנהגותו של הצד השני, פרשנות שהביאה להתנהגות במציאות, כפי שהראה י. יובל במאמרו ובספרו שנזכרו לעיל.

כפי שכבר נזכר כאן, סיפור העקידה המקראי מתפרש אצל פרשני מקרא מודרניים כסיפור שבא להרחיק מעם ישראל כל שמץ של מחשבה על הקרבת קרבן אדם, מה שהיה מקובל כל-כך בתרבויות העתיקות, ולכן מדהים לראות איזה מרחק עברה המסקנה העולה מן הסיפור המקראי ועד שהגיעה אל הפרשנות של ימי-הביניים. בדור שני של אמוראי ארץ-ישראל נמצא מדרש זה:

ויצחק היכן הוא? השיב ר' יוסי בר חנינה: ראה אביו שנתרחש בו נס, "שלחו בלילה מפני עין הרע" שלא תשלוט בו' (ב"ר סוף פנ"ו). 'אמר ר' אלעזר בן פדת: אף על פי שלא מת יצחק, מעלה עליו הכתוב כאילו מת ואפרו מוטל על גבי המזבח, לכך נאמר "וישב אברהם אל נערו" (מדרש הגדול ס' בראשית כ"ב י"ט, מהדורת מרגליות ירושלים תש"ז, עמ' שס).

כלומר, את העובדה שיצחק נשאר בחיים רואה האגדה כנס, אמנם, אך עניין העקידה

³³⁰ ו. צפיריס, 'לתולדות המקומות הקדושים לנוצרים בארץ-ישראל', בתוך: ג' ברקאי, א' שילר

(עורכים), הכנרת וסביבתה במסורת הנוצרית, ירושלים 1999, עמ' 14-26.

³³¹ ו. צפיריס, שם, שם.

³³² ד. בויארין, שם, שם.

עצמה אינו נתפס בה כדבר הנורא ביותר שיש להלחם בו, אלא כקרבת רצוי, שאפרו נשאר על המזבח כסימן לדורות המשקף את נאמנותו של אברהם לאלוהיו. למעשה נראה כי גלגול של רעיון זה והתפתחותו מרחיקים לכת בימי הביניים מן הסיפור המקראי עוד יותר.

מובן, שפרשנים רבים פירשו את אי-הזכרתו של יצחק בפרשות הנזכרות בפירושים העולים בקנה אחד עם המסר העיקרי של הסיפור המקראי, אלא שלענייננו כאן נתעכב על הממשיכים את הקו שצויין לעיל, שכן הוא הנוגע למחקר זה, והוא המעורר כאן עניין, כיצד זה נשתמרה מסורת הסותרת את המסופר בתורה, בצד אלו המתיישבות אתה.

ש. שפיגל מצביע על הקשר שבין עקדת יצחק לבין קרבן הפסח בעזרת מקורות שהוא מביא, וביניהם לבין המסורת העתיקה, לפיה ראש השנה הישראלי היה בניסן, בראשית האביב, הוא ראש השנה של הרועים. כך יתקשר דמו של יצחק עם הדם שנצטוו ישראל לתת על מזוזותיהם ערב היציאה ממצרים. באופן כזה מהווה דמו של יצחק שנשפך הצלה וכפרה על ישראל בדורות המאוחרים יותר, כמו שנמצא בתחינות המאוחרות עוד יותר, מימי הביניים, את הזכרת אפרו של יצחק היכול להשפיע על האל שיזכור את עמו לטובה.³³³

בסיום סיפור העקידה כתוב 'וישב אברהם אל נעריו ויקומו וילכו יחדו אל באר שבע וישב אברהם בבאר שבע'. לאחר מכן מופיעה רשימה גיניאלוגית של הענף הארמי של משפחת אברהם, סיפור מות שרה וקניית מערת המכפלה. בכל הפרשה הזאת אין נזכר כלל שמו של יצחק.

יתר-על-כן, כאשר נזכר האבל על שרה נאמר: 'ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה. ויקם אברהם מעל פני מתו וידבר אל בני חת לאמר', כך שגם בכל שלבי האבלות על שרה אין יצחק נזכר כלל. פרשנים תהו, כאמור, היכן היה יצחק באותה שעה, והציעו לכך הצעות שונות.

אגדה זו נשתמרה, לדעת שפיגל, למרות המאמצים להרחיק כל שמץ של מנהג אלילי קדום זה, בתקופות שבהן סדרי עולם משתבשים ומתהפכים, ובמקום ערכים תרבותיים שנבנו במאמצי דורות רבים שבים לשלוט אינסטינקטים שאינם נשלטים על ידי בעליהם, גם אגדה כמו הקרבת יצחק יכולה לעלות מחדש על פני השטח, לצבור כוח, והמדהים מכול - אף לגרום לבני דת משה לפעול על-פי המסופר בה. שכן, מסורת זו נתפסה בחוגים אחדים כמופת שיש ללמוד ממנו.

עלי להזכיר כאן, כי סיפור מותו של ר' עקיבא נקשר גם הוא אל סיפור העקדה באמצעות עצם היותו קרבן, וכן בגלל התאריך שבו על-פי המסורת מצא את מותו - יום הכיפורים.

כפי שציינתי בראשיתו של חלק זה של המחקר, סיפור מותו של ר' עקיבא היווה גם הוא, במקביל לסיפור העקדה, יסוד חשוב במרטירולוגיה של היהודים בימי-הביניים. לשם ברור עניין

³³³ ש. שפיגל, שם, עמ' תצג-תצז.

זה נבחן את דבריהם של אותם יהודים עצמם, כפי שהם מופיעים בזכרונותיהם.

א.מ. הברמן מביא את שלוש הגירסאות של 'גזרות שנת ד'תתנו'. זו הנחשבת לקדומה שבהן מתוארכת לשנת 1140, כלומר, כחמישים שנה לאחר ההתרחשות עצמה, וכבר בה ישנה עדות כי הנרצחים והשולחים יד בנפשם על קידוש השם יהיו צועקים "שמע ישראל יי אלוהינו יי אחד".³³⁴

עלינו לקחת בחשבון אותן חמישים שנה שחלפו בין ההתרחשויות עצמן לבין התאריך של כתיבתן. זהו זמן ארוך למדי כדי שמסורות אלו תקבלנה את עיצובן על-פי עמדותיהם של המוסרים והמתעדים גם יחד, וכן יש לזכור בהקשר זה גם את קהל היעד של תעודות אלו.

לגבי העיבוד הפייטני של אותה מציאות נוראה של היהודים מעיר הברמן:

ראו ישראל שאין להם על מי להשען אלא על אביהם שבשמים ותפסו אומנות אבותם, תפילה ותחנונים. ומרובים הם המקוננים, שכן, צרות ישראל העלו כל גדול בישראל גם למדרגת פייטן והיה יוצא ליתן ניב וביטוי לענות עמו. באותם הזמנים לא היו בני הקהילות בודקים ביותר אם רוח שירה נוססה בקינותיהם של פייטנים אם לא...יש וגם בדברי הפרוזה של הימים ההם רוח פיוטית נושבת, הן מצד רמת הלשון והן מצד הנשגב שבתוכן, ואפשר שהיא נשמת חייהם.³³⁵

הוא מביא גם התייחסויות של צונץ ושל המשורר יעקב שטיינברג אל המורשת הכתובה של אותם יהודים בימי הביניים ועל הרושם העז שהיא מותירה בלבותיהם של הקוראים גם בימינו. באופן מיוחד קושר הברמן בין מאורעות אותם זמנים אל ימי מלחמת העולם השנייה:

בספרנו זה עוברות לעינינו שלוש מאות שנות גלות וסבל של עמנו באשכנז ובצרפת, והדורות עצמם מדברים אלינו בשפתם-שפתנו.

ודווקא בימינו שומה עלינו לשוב ולקרוא דברים קדומים אלה. אנחנו לא פיללנו כי ימי הביניים יחזרו ויבואו שוב. חשבנו: מה שהיה אי אפשר שיקרה גם בימינו. והנה נתאכזבנו מרה. ימי הביניים חזרו, וביתר שאת ויתר עוז.

אמנם חושנו לדברי היסטוריה הבריא בנו, אבל עדיין לא ניתן ביטוי למה שקרה בדורנו; ומסתבר שמוקדם עוד לעשות זאת. מי שמתו מוטל לפניו ולבו כואב אינו נתון לסיכום והספד, ואפילו הוא רוצה ואפילו הוא צריך.

³³⁴ א.מ. הברמן, שם, עמ' כה.

³³⁵ א.מ. הברמן, שם, עמ' X-XI.

נתעמק בינתיים בדפים הקדומים שלפרקים קרובים נשמע מתוכם הד אף למה שנתרחש ובא על דורנו. נשאב מתוכם גם כוח לשאת את הכאב ונחמה פורתא להמשך ולבניין: אויבנו רצו לכלותנו ואנחנו חיים וקיימים, כאז כן עתה.

מבית תענוגיה סכתה ומלונה/ מגורשת עדתך לכל-רוח ופנה./ נחלתך נלאה עגומה וענוגה/ נושאת עיניה לעזרתך הישנה.

אבל תקוות כנסת ישראל לגאולה חזקה ונתחזקה ואין בידי שום צר ואויב להשתיקה.

תשיב המלוכה ומבור זה תוציא/ שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי. (א.מ.)

הברמן, גזירות אשכנז וצרפת, עמ' XI).

שוב לפנינו אותה שלשלת של מסירה, כאשר התעודות מימי הביניים מהוות בה חוליה בגלגולה של מסורת המרטיריום הקדומה, והחוקר בן זמננו עצמו קושר אליה גם את מאורעות ימיו וגם את מחקרו.

יתר-על-כן, הברמן מתייחס בדבריו אל חוסר היכולת של יוצרים ליצור יצירה שתביע את מצוקתם כאשר האירועים קרובים כל-כך ועוצמתם גדולה כל-כך. בכך הוא בעצם גם מסביר בעקיפין מדוע המקור הקדום ביותר שהוא עצמו מביא לגזירות שאותן הוא חוקר נכתב רק כחמישים שנה לאחר ההתרחשויות. אנחנו יכולים להוסיף על-כך גם את המקורות הקדומים המספרים על מותו של ר' עקיבא, שלא נכתבו מייד לאחר האירוע. בוודאי יש בריחוק זה של היצירה מזמן התרחשותה תרומה לאופן שבו קיבלה את עיצובה הסופי. מכל מקום, לפנינו דוגמה מובהקת לתהליך אותו אני בודקת במחקר זה, והברמן במפורש גם מציין אותו וגם מהווה דוגמה לו.

במאמר 'גזירת תתנ"ו' מציין י. בער לגבי העדות המצויה אצל הברמן, כי המושגים שבהם השתמש מחבר העדות היו מקובלים כבר במרטירולוגיה העברית, אלא שהם הובאו כאן 'בפתוס היסטורי חדש ובאופן היסטורי שאין דוגמתו מקודם'.³³⁶

בהערה לקטע מתוך אותה עדות על הגזירות מצביע בער על פרטים אחדים המצויים גם במסורות הקדומות על ר' עקיבא וחבריו:

אמנם דברים כאלה מקורם במסורת הקדומה על ר' עקיבא וחבריו. השווה

³³⁶ י. בער, גזירת תתנ"ו, בתוך: מ. ד. קאסוטו, י. קלוזנר, י. גוטמן (עורכים), ספר אסף, קובץ

מאמרי מחקר, מוגש לכבוד הרב פרופ' שמחה אסף, ירושלים, תשי"ג, עמ' 126-140.

מכילתא משפטים י"ח: "וכשנהרגו רבי שמעון ורבי שמעאל, אמר להם ר' עקיבא לתלמידיו התקינו עצמכם לפורענות, שאילו טובה עתידה לבוא בדורנו... אלא גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שפורענות גדולה עתידה לבוא בדורנו וסילק אלה מבינותינו" וכו'. ועיין באיכה רבתי ג' עה"כ סכות בענן לך מעבור תפילה: "שלא ירד הענן אלא כדי שלא יקובל תפלתו" של ר' עקיבא. (הרעיון הועבר בגזירת תתנ"ו על כל קהילות ישראל). המושג "נגזרה גזירה" מקורו אמנם בתלמוד ובמדרש, אבל כסימן מובהק לפורענות היסטורית-מרטרולוגית נמצא המושג - עד כמה שמצאתי - בפעם הראשונה במדרש "אלה אזכרה".³³⁷

ברשימות שהותירו אחריהם רושמי הזכרונות מימי גזירות תתנ"ו קיים קשר ברור אל סיפור מותו של ר' עקיבא, לא רק בשימוש בביטויים המזכירים סיפור זה, אלא גם בהזכרה מפורשת של ר' עקיבא וחבריו. אביא כאן מספר ציטוטים מתוך גזרות שנת ד'תתנ"ו לרבי שלמה ב"ר שמעון, כפי שפרסם הברמן, ובמקביל להם מקורות המספרים את מותו של ר' עקיבא.³³⁸ ר' שלמה מתאר את המצוקה שפקדה את קהילת וורמיישא, שבעקבותיה זעקו אל ה'.

וצעקו והשמיעו צעקה גדולה ומרה, ולא ענם אביהם וסתם תפילתם ויסך בענן
לו מעבור תפילתם וימאס אהלם ויסירם מעל פניו, כי היית גזירה מלפניו מ"ביום
פקדיו"; זה הדור הוא נבחר לפניו להיות לו למנה.³³⁹

ובאיכה רבה, פרשה ג' (מהדורת בובר עמ' 137) כתוב:

רבי עקיבה היה עומד ונידון לפני טורנוס רופוס הרשע. מיד ירד הענן והקיפן,
והיה שם רבי שמעון הגרסי עומד ומשמשו. אמר: דומה לי, **שלא ירד הענן אלא כדי
שלא יקובל תפילתו של רבי.**

לאחר תיאור מפורט של גורל הנרצחים והאופן שבו מצאו את מותם, נושא עליהם ר' שלמה קינה, בה הוא מזכיר את מעשה העקדה, ובצד שימושים שהוא עושה במובאות מקראיות, הוא מקונן בזו הלשון:

אז נפלו לומדי תורה. אז בטלו האשכולות. אז נפל כבוד התורה... ופסקו יריאי
חטא, ואז בטלו אנשי מעשה וזיו החכמה וטהרה ופרישה וזיו הכהונה ואנשי אמונה
וגודרי פרץ ומשביתי גזירות רעות וזעם של יוצרם, ונמעטו נותני בסתר ותהי האמת

³³⁷ י. בער, שם, עמ' 135, הערה 38.

³³⁸ ההדגשות בכל המקורות הן שלי, ח.ז. ל.

³³⁹ א.מ. הברמן, שם, עמ' כ"ה.

נעדרת ובטלו הדורשנים ונפלו נשואי פנים והדר שיבה, ביום זה שמצאנו צרות רבות ואין דרך לנטות ימין ושמאל מפני חמת המציק, כי מיום שחרב בית המקדש שני לא היו כמותם בישראל ואחריהם לא יהיה כן, כי קידשו ויחדו את השם **בכל לבנם ובכל נפשם** **ובכל מאודם**.³⁴⁰

ההתייחסות לסיפור מותו של ר' עקיבא כפי שמסופר בברכות, גם בגירסת הבבלי וגם בגירסת הירושלמי, נראית כאן ברורה. נוסף על-כך, ההתבטאות של המקונן בקטע זה בוודאי מושפעת גם מן המשנה האחרונה שבמסכת סוטה. לענייננו יש לציין, כי בין הנזכרים בשם כמי שעם מותם תם יסוד חשוב בחייו של עם ישראל מופיע גם ר' עקיבא: 'משמת רבי עקיבא בטל כבוד התורה' (משנה, סוטה, ט', טו).

נראה לי, כי בתודעתו של המקונן של ימי מסע הצלב הראשון נמצא גם המשכה של אותה משנה, המדברת על התרת כל המגבלות וההידרדרות המוסרית שתלווה לחורבן, וזאת בעוד שאם ינהגו כפי שעליהם לנהוג, כי אז

...ויראת חטא מביאה לידי חסידות, וחסידות מביאה לידי רוח הקודש, ורוח

הקודש מביאה לידי תחית המתים, ותחית המתים באה על ידי אליהו זכור לטוב, אמן.

סיום המשנה מקהה את חריפותם של הדברים שנכתבו לפני-כן. מה עוד שמדובר בסימנים שיבשרו את ימות המשיח, שגם אם חלקם הראשון מצביע על הידרדרות - הרי שבסופם מובטחת הגאולה.

גם תיאור הגזירות מסתיים באווירה מפוייסת משהו: המושל חמל על הנשאים, נתן להם מקום בטוח לשבת בו עד שחזרו לעירם, וגם את בית הכנסת שיקמו והכניסו לתוכו ספרי תורה. בסיום מביע ר' שמעון את התקווה: 'השם יזכנו לראות בבניינו במהרה בימינו, לחזות בנועם יי ולבקר בהיכלו וינחמנו מאבלנו. אמן'.³⁴¹

במקומות אחדים מציין כותב הזכרונות, כי הנהרגים על קידוש השם עשו זאת בשמחה ובאהבה, כאשר הפסוק 'שמע ישראל' על שפתם:

וירב בבת יהודה תאניה ואניה. ויקומו עליהם האויבים ויהרגו טף ונשים נער וזקן ביום אחד, פני כהנים לא נשאו וזקנים לא חננו, על עוללים ויונקים לא חמלו, על עוברות מלאות לא ריחמו, עד לא הותירו שריד כי אם ככותבת, עד שנים או שלושה גרעינין, כי כולם **איו לקדש שם בוראם**, וגם בבוא האויב עליהם צעקו כולם בקול רם

³⁴⁰ א.מ. הברמן, שם, עמ' ל"ב.

³⁴¹ א.מ. הברמן, שם, עמ' ס.

בלב אחד ופה אחד: שמע ישראל יי אלוהינו יי אחד.³⁴²

בקטע אחר בזכרונות על גזירות שנת תתנ"ו משבץ הרושם בתיאור אירועי זמנו בזה אחר זה שני פסוקים מתהלים, האחד - ממזמור מ"ח, 'על כן עלמות אהבוך', והוא מתייחס לפרשנות על פסוק זה וממשיך: 'עד מוות אהבוך'. מייד לאחר מכן הוא מביא את הפסוק ממזמור מ"ד - 'כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה'.

קשה שלא לקשר כאן בין דברי הרושם לבין המדרש של ר' עקיבא על הפסוק בשמות, 'זה אלי ואנוהו', עליו הרחבתי בפרק 'האגדה כמקור היסטורי'. מה עוד, שבאותו קטע של הזכרונות הוא ממשיך ומזכיר את ר' עקיבא במפורש, כשהוא מוסיף ומתאר את השמחה שבה הלכו הנהרגים אל מותם, אם בידי אויביהם, ואם בידי בני משפחותיהם, ואם בידיהם עצמם:

אבל נגזרה גזירה ונעשית כמין מחבת נחושת בנינו לאבינו שבשמים וסתם תפילתנו, ולא מצאנו מליץ יושר אחד מיני אלף. ואף כי לנסות את הדור בא האל, להודיע לכל חיבתם ובפמליא של מעלה, וכן אמר דוד המלך 'על כן עלמות אהבוך', עד מות אהבוך, וכן אמר 'כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה'. ופתח ואמר החסיד איש אמונים, הכהן הגדול מאחיו אל העדה המסובין אצלו על השולחן: נברך ברכת המזון לאל חי, לאבינו שבשמים... ונקריב עצמנו את קרבן ה' כעולת כליל לגבוה, הקרבה על מזבח ה', ונהיה בעולם שכולו יום בגן עדן באיספקלריא המאירה ונראהו עין בעין, בכבודו ובגדלו, וינתן לכל אחד ואחד עטרה של זהב בראשו ובה קבועות אבנים טובות ומרגליות, ונשבה שם בין יסודי עולם ונסעד בחבורת הצדיקים בגן עדן, ונהיה מחבורת ר' עקיבא וחביריו ונשב על כסא של זהב תחת עץ החיים ונורהו כל אחד ואחד ממנו באצבעו ונאמר: הנה אלהינו זה קיוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו.

סיום זה מזכיר את סיום המדרש של ר' עקיבא על 'זה אלי ואנוהו', הזיקה שבין שני הטקסטים ברורה, כמו גם המשמעות שהפיקו היהודים בימי-הביניים ממדרש זה כלפי עצמם. כן יש כאן זיקה לסימונו של מדרש 'אלה אזכרה', שהוא מדרש ימי-ביניים, בו צופה ר' אלעזר בן שמוע במה שמעבר לזה, ורואה את ר' עקיבא דורש בחברת צדיקים, יושבים כולם על קתדראות של זהב שהביאו להם המלאכים.

נמצא בקטע זה את הקישור שבין ההווה של הדוברים לבין ההתגלות של האל, המתממשת מתוך הטקסט רק לאחר המוות. עבור אותם אנשים, המסופר בטקסט והמובן מן המדרש של ר' עקיבא איננו מילים בלבד, אלא פוטנציאל להתממשות המתרחשת לאחר המוות על

³⁴² א.מ. הברמן, שם, עמ' ל"ב-ל"ג.

קידוש השם.

בהתייחסותי אל מחקרו של ד. בויארין, העוסק במדרש של ר' עקיבא על 'זה אלי ואנוהו', ציינתי את המשמעות שמוצא החוקר לשימוש בצורת הדאיקסיס 'זה', ולהשלכות הפרשניות שיש לו. חיזוק לטענתו של בויארין אפשר למצוא בדברים של בעלי הזכרונות מימי גזרות תתנ"ו, בתיאור של מקדשי השם שהבאתי לעיל: הרושם מציין, כי המתים על קידוש השם מוצאים את מקומם בגן-העדן, בחבורה אחת עם ר' עקיבא וחבריו, וכולם יחד קרובים אל האל, עד כי הם יכולים להצביע עליו באצבע.

התבטאות נוספת המבטאת את ההליכה בשמחה אל המוות על קידוש השם תוך אמירת 'שמע' נמצאת בהמשכו של אותו קטע.

ויהי כאשר קמו מן השולחן אמר להם אותו החסיד: אתם בני אל חי, אמרו בקול רם פה אחד 'שמע ישראל יי אלוהינו יי אחד' והם עשו כן, ועתה אל תעכבו עוד יותר כי באה העת לעשות, להקריב קרבן נפשינו לפניו. ובערב שבת בין השמשות הקריבו עצמם קרבן לפני יי במקום תמיד של בין הערביים ונעשו בעצמם כתמיד של השחר. וכאשר יגיל מוצא שלל בשללו, וכשמחת קציר, כן היו ששים וגילים לעבוד עבודת אלוהינו ולקדש שמו הגדול והקדוש. ובאו כולם ששים ושמחים לפני אל רם ונישא, כיוצא בהם נאמר 'כחתן יוצא מחופתו ישיש כגבור לרוץ אורח', כך היו שמחים לרוץ ולהכנס לפני ולפנים בחדרי חדרים בגן עדן, ועליהם ניבא הנביא 'עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכים לו'... והצדיקים הללו איוו לקדש את השם הנכבד והנורא בשמחה ובטוב לבב כאדם ההולך לבית המשתה, וליחדו כאיל העורג על אפיקי מים... וקידשו כולם את השם הגדול והנורא באהבה ובחיבה.³⁴³

המסורות על מותו של ר' עקיבא שוב אינן סיפורים שקוראים ולומדים אותם, אלא מציאות שאותה הם חיים בפועל, או ליתר דיוק - מקריבים עליה את חייהם בפועל. אין כאן עיסוק תיאורטי בבעיות אקדמיות אלא מימושן על בשרם, וזוהי המשמעות העמוקה ביותר של המיתוס.

זכרונות אלה הם חוליה חשובה בשרשרת החיבורים המהווים את הבסיס לתודעה הקולקטיבית של עם ישראל, יחד עם סיפורי המקרא, כמובן, וכן סיפורי חז"ל המספרים על מרד החשמונאים, על חורבן הבית השני, על מרד בר-כוכבא ועל ההליכה לגלות. בימי-הביניים נוספו עליהם חיבורים אשר עזרו לרכז ולגבש את הזיכרון ההיסטורי הקולקטיבי של החברה. חכמים

³⁴³ א.מ. הברמן, שם, עמ' נב, וכן במקומות נוספים במהלך רשימת הזכרונות.

הכירו בחשיבותו של מנגנון זה לעיצוב התודעה ההיסטורית של החברה, והם הפיצו את הסיפורים הללו באופן שהיו אלה נחלתם, וחלק אינטגרלי ממודעותם של כל מרכיבי החברה, ולא של העלית המשכילה בלבד.³⁴⁴

כך קרה, שבזכרונות על גזירות תתנ"ו שיבצו המחברים אמירות הקושרות אותם ואת אירועי זמנם אל גיבורים ואל תקופות מן העבר המשותף שלהם. כאשר הם מזכירים את העקדה, את האם ושבעת בניה או את ר' עקיבא ושאר הרוגי מלכות, הם מעוררים את הזיכרון הקולקטיבי של החברה היהודית כולה. ובעצם פעילות זו גורמים הם לכך, שדבריהם שלהם נעשים חלק נוסף באותו זיכרון קולקטיבי, שייזכר וישמש את הדורות הבאים.³⁴⁵

אם נקבל כי האגדות משקפות תהליכים היסטוריים ותרבותיים שעוברים על החברה המספרת אותן, וכן את תגובותיהם הפסיכולוגיות על תהליכים אלה, ולא דווקא את האירועים כפי שהתרחשו במציאות, נוכל לראות כי גם לגבי דמותו של הגיבור באותן אגדות חלים אותם כללים.

לכן נראה לי שמקורות אלה מצביעים על הקריטריונים שזכרו לעיל לגבי דמותו של הגיבור: רושם הרשימות יצר קשר ברור בין המודל שראו לנגד עיניהם אותם מקדשי-השם לבין המסופר במקורות התלמודיים והמדרשיים הקדומים על מותו של ר' עקיבא. לכל הפחות רושמי הרשימות בוודאי ראו לנגד עיניהם את המודל של ר' עקיבא, שהרי נאמר כבר כי הדברים נרשמו כתמישים שנה לאחר המאורעות עצמם.

ברור שהדמות חצתה את המחיצה הבין-דורית במקרה זה, הדמות הפכה לסמל ולמודל לחיקוי, והאמונה תופסת כאן מקום מרכזי ביותר: לגבי מקדשי-השם אין כל ספק בדבר המהימנות של המסורת על מותו של ר' עקיבא, וכי מוות זה הוא גם הוראה לדורות. וכך גם ההיבט הדידקטי בא לידי ביטוי בתיפקודו של הסיפור. יתר-על-כן, רק במוות כזה יכולה להתגשם ההתקרבות היתרה לאל, משאת נפשו של המאמין. המוות והייסורים הכרוכים בו מתנתקים מן האירועים ההיסטוריים ונעשים אקט של ביטוי לאמונה השלמה של מקדשי-השם, ובכך הם בעצם מממשים את מלוא משמעותו של מושג זה.

לא רק בזכרונות בני התקופה, אלא גם בפיוטים של ימי מסע הצלב הראשון ישנם ביטויים המקשרים בין הפייטנים וקהלם לבין העת העתיקה. דוגמה לכך מצוייה בפיוט 'אדברה בצר רוחי' שכתב רבי אברהם. עליו אומר הברמן כי 'אין ספק שעד לגזירות תתנ"ו מדבר כאן'.

³⁴⁴ ע. יסיף, שם, עמ' 329-331.

³⁴⁵ י. יסיף, שם, שם.

הפייטן מעיד בדרכו הפיוטית על אמירת 'שמע' בעת ההליכה למות על קידוש-השם: 'ילדים רכים כנגדו ענו קול אחד/ שמע ישראל יי אלהינו יי אחד'.³⁴⁶

פייטן אחר בן אותו זמן, ר' קלונימוס ב"ר יהודה ממגנצא, בפיוט 'את הקול קול יעקב', משלב גם הוא את אמירת 'שמע' בפי הנהרגים על קידוש-השם, ומציין כי נעשה הדבר בשמחה ובאהבה לאל, תוך שהוא משתמש במילים המתקשרות גם למדרש של ר' עקיבא על 'זה אלי ואנוהו':

עד מות אהבנוך... ומתאשרים להשמיע "שמע ישראל" בקריאתם/ נוהם פיהם

בברכת זבחתם/ יחד אבות ובנים וכלותם/ ממהרים לטבח כבאפריון חופתם'.³⁴⁷

בתיאור גזירות תתניו שנכתב מאוחר יותר, ומסתמך ברובו על המקור הקדום שמתוכו צוטט לעיל, מקונן המחבר, ר' אליעזר ב"ר נתן (חי במגנצא, לפחות עד 1152), בזו הלשון: 'אלי עדה / המיוחדה/ אשר יחדה צורה/ כהרוגי מלכות עשרה'.³⁴⁸ ההידבקות בדגם של ר' עקיבא ובמדרש שלו ברורה גם כאן מעל לכל ספק.

בטקסט הנראה להברמן כגרסה הקדומה ביותר של זכרונות גזירות תתניו אפשר כבר למצוא התבטאויות של הליכה בשמחה אל מוות על קידוש השם, ושל אמירת 'שמע' בפי הנרצחים עם צאת נפשם. ישנה גם ההבנה של מעשה ההקרבה העצמית כהמשך להקרבת הקרבנות בבית המקדש, וכהמשך לדגם של עקדת יצחק, כפי שהתפרש במדרשים המקבלים כי אכן נעשה מעשה ביצחק, מי המרבה ומי הממעיט.

וכאן המקום להזכיר את שילובו של סיפור מותו של ר' עקיבא במוסף ליום הכיפורים, בפיוט המתאר את גורלם של עשרת הרוגי מלכות תוך התייחסות הדוקה אל מדרש 'אלה אזכרה'. ועל ר' עקיבא נאמר בו: 'והוציאו את רבי עקיבא דורש כתרי אותיות / וסרקו בשרו במסרקות פיפיות'.

התקשרות אחרת של בני התקופה אל העת הקדומה היא בראיית מעשה חנה ושבעת בניה כמופת לדורות. בעל הזכרונות האנונימי מעיד על אישה ששחטה את ארבעת ילדיה הקטנים, וישבה וקוננה עליהם, עד אשר באו הגויים והרגוה עליהם. והוא מוסיף על-כך את דבריו שלו:

ועליה נאמר "אם על בנים רוטשה". והיא מתה עליהם כאשר מתה אותה צדקת

³⁴⁶ א.מ. הברמן, שם, עמ' סא.

³⁴⁷ א.מ. הברמן, שם, עמ' סה.

³⁴⁸ א.מ. הברמן, שם, עמ' ע"ג.

על שבעת בניה. ועליה נאמר "אם הבנים שמחה".³⁴⁹

טקסטים מאוחרים יותר, המספרים גם הם על אותן גזירות, בוודאי ממשיכים קו זה של התייחסות אל סיפור מותו של ר' עקיבא, ומשבצים בכתיבתם ביטויים הקושרים את אירועי זמנם למסורות העתיקות. כך גם טקסטים המבטאים את מצוקתם של בני הדורות הבאים אחריהם, אלא שאלה כבר הולכים בדרך התבטאות שהחלה ונסללה בידי קודמיהם.

השאלה העולה עתה היא, האם התנהגותם של בני התקופה של גזירות תנ"י נובעת מהיכרותם את הטקסטים הקדומים בלבד, או שעמדו לרשותם מקורות מאוחרים יותר שחזיקו את אמונתם בנכונות דרכם.

נראה לי שיש לקשור לכאן את 'ספר יוסיפון העברי', אשר י. בער ציין את מעמדו המיוחד בקרב יהודי אשכנז בימי-הביניים. ד. פלוסר במאמרו מגיע למסקנה, כי הספר חובר בדרום איטליה בשנת 953 לספ"ה.³⁵⁰ הוא זכה להעתיקות נוספות בתקופות שלאחר מכן, מה שמעיד על העניין שמצאו בו יהודים קוראי עברית, ואף ניתן למצוא השפעות של קטעים מתוכו על כותבי הזכרונות ועל פייטנים שקוננו בימי מסעי הצלב, כפי שיפורט להלן.

באשר לשאלה מדוע בחרו מתוך האוצר העצום של מקורות שעמד לרשותם דווקא את סיפור הוצאתו של ר' עקיבא להורג, נראה לי כי הסיבה נעוצה בכך שסיפור זה עונה על צרכים רבים של ציבור השומעים ושל המספרים כאחד. ר' עקיבא הוא דמות מרכזית מהבחינה הרוחנית-הלכתית לא רק בממדים של תקופתו, אלא גם בהשוואה לגדולים שבחכמי ישראל בכל הדורות. לא לחינם ישנן הקבלות לא מעטות בינו לבין משה, נותן התורה לעם ישראל והאב-טיפוס של הנביאים.

ובמה שנוגע להיסטוריה של עם ישראל, הרי שתקופתו של ר' עקיבא היא תקופה משמעותית ביותר, לאחר יציאת מצרים, שכן בתקופה זו בעצם עוצבה דמותו של עם ישראל מבחינה תרבותית ולאומית, במובן של הקשר הבלתי ניתן לניתוק שבין היות האדם בן לעם ישראל לבין היותו שייך לדת ישראל, והיחסים המורכבים כל-כך בינו לבין אלוהיו ולהיסטוריה. גורם חשוב ביותר לעניין זה הוא צמיחת הנצרות והתחלת תהליך ההתבדלות של היהדות הנורמטיבית ממנה, נקודה שהתייחסתי אליה לעיל, לאור מחקרו של בויארין. אותן נורמות ואותן תפיסות שהחלו להיווצר באותה תקופה, בשינויים ובהתפתחויות שהוצרכו במהלך הדורות הרבים שעברו מאז, הן אותן נורמות המדריכות את עם-ישראל במובן המכליל שלו עד ימינו אנו.

³⁴⁹ א.מ. הברמן, שם, עמ' ק"ב.

³⁵⁰ ד. פלוסר, 'מחבר ספר יוסיפון, דמותו ותקופתו', ציון י"ח, ירושלים תשי"ג, עמ' 109-126.

נוסף על-כך, תקופתו של ר' עקיבא היא תקופה של קטסטרופה, והדורות המאוחרים יותר יכלו לראות בהתנהגותו על רקע זה דגם להתנהגות בתקופות שכאלו. יתר-על-כן, בתוספתא שבת סוף פרק ט"ו מייחסים לר' עקיבא את קביעת שלושת הדברים שעליהם ייהרג ובל יעבור, והם: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. מסורת זו מחזקת את התמונה המתקבלת לגבי ר' עקיבא כדגם לנכונות למות על קידוש השם.

פרק ג

קידוש השם וספר יוסיפון

מחבר ספר יוסיפון מוסיף לעתים פרטים מרחיבים למקורות שמהם שאב את החומר לספרו. אלה משקפים לא אחת את המציאות של ימיו שלו, ואת ההשקפות של ימיו שלו, ולא דווקא את אלה של התקופה שאותה הוא מתאר במוצהר. י. בער במאמרו³⁵¹ מציין את זמנו ואת ההשפעה שהייתה לספר זה בימי מסע הצלב הראשון: 'אין זכר ליוסיפון בספרות העברית אלא מזמנו של רש"י (ובני דורו הערוך ובעל לקח טוב) ואילך, ולכלל השפעה על מהלך הרוחות הגיע בימי מסע הצלב הראשון'.³⁵²

לענייננו חשוב כאן הדיון בדברים ששם בעל היוסיפון בפי יוסף בן מתתיהו ביודפת, בנסותו להצדיק את התנהגותו, ובפי אלעזר בן-יאיר במצדה, בעודדו את הנצורים לטרוף את נפשות יקיריהם ואת נפשותיהם הם, ובלבד שלא ליפול חיים בידי הרומאים.

לדעת בער, המחבר בוודאי אינו נאמן כאן למקור של יוסף בן מתתיהו. לדעתו שאב בעל היוסיפון רעיונות אלה ממקורות קדומים, מן המסורת היוונית, מן הספרות הרומית וכן מן המסורת העברית. על-פי יוסיפון, עונים הנצורים לטיטוס על הצעתו שיכנעו במילים אלו: טוב לנו למות ברעב ובאש חפשים על מקדש ה' ועל היכלו, ולא נסבול את עול הרומיים עלינו, כי מה יתרון יהיה לנו לחיות מעט זמן מימים מועטים ולראות אבדן היכל אלוהינו, הלא טוב לנו למות בצרה הזאת **ללכת לאור הגדול** לאור באור חיי העולם

³⁵¹ י. בער, 'ספר יוסיפון העברי' בתוך: י. בער ואחרים (עורכים), ספר דינבורג, ירושלים תש"י,

עמ' 178-205.

³⁵² י. בער, שם, עמ' 178.

על-סמך דברים אלה מגיע בער למסקנה כי מחבר ספר יוסיפון הכיר את כתבי קיקרו, שהיה חביב על בני דורו והיה נקרא בלוויית פירושו של מאקרוביוס, בן המאה הרביעית. האיסור החמור על התאבדות מוכר היטב למחבר היוסיפון, ואינו עולה בקנה אחד עם הערצתו את הנכונות למות גם שלא בידי אחרים, ובלבד שלא לאבד את החירות. כדי להתגבר על סתירה זו הוא שם בפי יוסף תפילה. את דברי התפילה הזו מסביר י. בער בכונתו של בעל היוסיפון 'להרים את קולו נגד בולמוס ההתאבדות שרווח בזמנו בין אנשים שאין להם כוח לעמוד בפני הפורענויות המתרגשות או שמיהרו ודחקו את עצמם לקדש את השם ע"י הריגה הדדית, אפילו בשעה שלא נתברר עדיין לעין כל, כי כך נגזרה הגזרה'.³⁵⁴

חידוש נוסף של בעל היוסיפון הוא שם בפי אלעזר בן יאיר במצדה:

ועתה התנדבו נא לחמול על נשיכם וטפכם וזקניכם ובניכם ובנותיכם - ללא חמלה אשר ילכו בשבי ויאנקו ביד שוביהם ואין מושיע כי תאבדון גורלם מן החיים, אך חמלו עליהם אשר תהרגון אותם בידכם ויהיו נחשבים לקרבן עולה לרצון ליי ולא תתחלל תרומת הקודש בנידת הגויים (ספר יוסיפון, ההדיר וערך ד. פלוסר, ירושלים 1978, כרך ראשון, עמ' 429. ההדגשות שלי, ח.ז.ל.).³⁵⁵

אלא שספר יוסיפון נתן ליהודי הריין אסמכתא נוספת ללגיטימיות של התנהגותם, באמצעות הקישור שיצר בין המתתם של בני המשפחה בידי אחד מתוכה, ובלבד שלא ליפול בידי זרים, וזאת למרות מטרתו ההפוכה בדיוק לעניין זה, כפי שמבין אותה בער, כנזכר למעלה. פרשנויות סותרות אלו מעלות מחדש את השאלה של התייחסות אל טקסט רחוק, כאשר הפרשן שופך על הטקסט אור על-פי ההווה שבתוכו הוא חי, והוא אכן מתייחס לכך.

בער קושר התייחסות זו להתאבדות מצדם של היהודים בימי מסעי הצלב להבדל שיש בין התאבדות לבין מוות על קידוש השם, בציינו את העובדה כי אין בידינו להכריע בשאלה איזו מבין העמדות המוצעות בטקסטים הנזכרים כאן היא הקרובה ביותר לעמדתם של היהודים של סוף ימי הבית השני, האם זו עמדתו של יוסף בן מתתיהו, או זו של יוסיפון העברי. מכל מקום הוא מציין,

³⁵³ י. בער, שם, עמ' 194. ההדגשות של בער.

³⁵⁴ י. בער, שם, עמ' 199.

³⁵⁵ הבנת הנוטלים את נפשם בכפם כי מקבילים הם לקרבן עולה דומה לייחוס הכינוי Holocaust (=קרבן עולה) לשואה בימינו באמריקה.

כי 'נוסח היוסיפון נותן ביטוי שלם ומוחלט להרגשתם של היהודים בני דורו'. כמו-כן הוא מציין, כי בני אותו דור חידשו את רעיון המוות על קידוש השם, וכי 'בכל הספר כולו נפתחת ועוברת הסתירה הזאת בין תורת ההכנעה לאומות העולם ובין ההתלהבות למעשי הגבורה של לוחמי החירות, ורק תורת קידוש השם הדתית באה להוציא את האדם מן הסבך הזה, אלא שלא כל הדורות ולא כל הזמנים ראויים לכך'.³⁵⁶

גם ד. פלוסר במאמרו מצביע על ההשפעות הנוצריות על מחבר הספר. הוא מביא אמונה נוצרית הקובעת, כי המוות במלחמת-קודש נחשב לכופר לחטאות הנופלים, ולא עוד, אלא שאף יזכו הנופלים בשכר חיי עולם על נפלים במלחמת מצווה. לאמונה זו נודעה חשיבות מרכזית בתעמולת מסע הצלב הראשון, ונראה שמחבר ספר יוסיפון שמע זאת משכניו הנוצריים הנלחמים בערבים. כאשר הגיע לתאר את מלחמת המצווה הגדולה, היא מלחמת היהודים ברומאים שבמרכזה השמירה על מצוות התורה ועל ייחוד האלוהים, נראו לו דיעות אלה כמתאימות לנושא שאותו תאר.³⁵⁷

בהערה למקום זה מביא פלוסר עדות נוספת לכך שרעיונות אלה היו נפוצים בעולם הנוצרי עוד לפני מסע-הצלב הראשון: 'בשנת 966 ניסה ניקיפורוס פוקאס, מלך ביזאנטיון, להעביר חוק כי אלה אשר נפלו במלחמה הם מארטירים ויש לכבדם בהתאם לכך'.³⁵⁸ שוב עולה השאלה אם יהודים השפיעו בעניין קידוש השם על הנוצרים או שהיה זה תהליך הפוך, ושוב יש לציין, כי הדו-שיח התרבותי שהיה קיים בין היהדות לבין הנצרות מן העת העתיקה יצר מצב שבו רעיונות אלה משותפים בשתייהן.

מחבר היוסיפון משליך על בני הדורות הקודמים את השקפותיו, ומציע לקורא העברי לבוש שונה של העבר ושל גיבוריו. רושמי הזכרונות הושפעו מיוסיפון יותר מאשר מן המקורות שיוסיפון משתמש בהם במוצהר או שלא במוצהר, וכך לפנינו נדבך נוסף בהשתלשלות התהליך של כתיבת היסטוריה, תוך הסתמכות על מקורות בהתאם לעולם האמונות והדעות של המחבר. המחבר מפרש את המציאות של ימיו על-פי עולם זה, ומשליך פרשנות זו על ההיסטוריה הרחוקה. וכהמשך לתהליך זה של יחסי הגומלין שבין כתיבת הדברים לבין המציאות, נגלית לפנינו השפעה הלכה למעשה של הדברים הכתובים ביוסיפון על התנהגותם של היהודים בימי מסעי-הצלב, עד כדי מסירת נפשם ונפשות יקיריהם.

³⁵⁶ י. בער, שם, עמ' 202-203. ההדגשות שלי, ח.ז.ל.

³⁵⁷ ד. פלוסר, 'מחבר ספר יוסיפון, דמותו ותקופתו', ציון י"ח, ירושלים תשי"ג, עמ' 109-126.

³⁵⁸ ד. פלוסר, שם, עמ' 118.

לעניין ההשפעה הנוצרית על המרטירולוגיה היהודית קובע י. יובל, בניגוד לפלוסר, כי זו הנוצרית לא צידדה בהתאבדות או בהריגת הזולת, ובהערה לעניין זה הוא מוסיף: 'תופעות של מרטירולוגיה מרצון, היינו של נוצרים שביקשו את מותם מידי הרומאים, רווחו אמנם פה ושם, אך לא מצינו הרג עצמי ובוודאי לא הריגת אחרים'.³⁵⁹

כמו ההלכה היהודית, רואה גם המרטירולוגיה הנוצרית את שיא החובה הדתית בנכונותו של המאמין לדבוק באמונתו, אפילו במחיר הריגתו בידי אחרים, אך לא במחיר הריגתו את עצמו או את קרוביו ויקיריו. להתנהגות המיוחסת למקדשי השם בתנ"ו אין לדעתו אח ורע במסורת הנוצרית, ובוודאי גם ההלכה היהודית אינה מכירה סוג כזה של ריטואל דמים.³⁶⁰

הוא מגיע למסקנה, כי ההתאבדויות שמתוארות על רקע מסע הצלב הראשון באו לשם כפרה אישית, ורק מאוחר יותר נוספה להן שכבה ובה פרשנות שלאחר מעשה, ו'ביקשה "לנצל" את המוות לשם המרצת האל לנקום את נקמתו'. לגבי אותם יהודים לא הייתה בהכרח סתירה בין שתי הפרשנויות, שכן, אפשר להבין את הכפרה כביטוי אישי ופרטי של רעיון הנקמה. הכפרה היא גאולת האדם, ואילו הנקמה היא גאולת העולם. ללא ספק האמינו אותם יהודים כי קרבנם רצוי, שכן אין להעלות על הדעת שיעשו מעשים ללא אמונה כזו. הרי עצם נכונותם למעשים כה קיצוניים הייתה מוכתבת קודם לכל על-ידי אמונה מוחלטת שעליהם לשמור בכל מחיר על דתם.

בני הדור שלאחר תנ"ו פירשו את מעשי ההריגה וההתאבדות כניסיון להניע את האל בהנהגתו את העולם. יש בפרשנות זו, לדעת יובל, 'קורטוב של מחאה "פוליטית" נגד הנהגת האל את העולם'. לגבי המקור לתפיסה זו מקבל יובל את קביעתו של גרוסמן בדבר מקורות קדומים, איטלקיים וארץ ישראלים, וכי 'את מעשיהם של מקדשי השם אין לראות רק "כפרי אמוציות רגעיות", אלא כתוצאה של אידיאולוגיה דתית שלמה ובעלת מסורות קדומות'. אלא שמסורות אלו מצויות, על-פי יובל, לא בהלכות קידוש השם אלא בהלכות משיח.³⁶¹

למרות כל האפשרויות הללו נראה לי, כי גם אלה שחיו את המאורעות הללו חשו כי מעשיהם אינם עולים בקנה אחד עם ההלכה, ונוזקו להתלות באילן גבוה, גם לגבי שליחת יד בנפשם, ויותר מזה - שליחת יד בנפש זולתם. ברצוני להציע כאן תהליך אפשרי שיקשור את ההווה של ימי מסעי הצלב הראשון אל ימי ר' עקיבא: כפי שראינו לעיל, מצאו בני התקופה קווים

³⁵⁹ י. יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה', בתוך: ציון נ"ח, א, ירושלים תשנ"ג עמ' 33-90. וכן

- שני גויים בבטנך, תל-אביב 2000.

³⁶⁰ י. יובל, שם, עמ' 66.

³⁶¹ י. יובל, שם, עמ' 66-67.

משותפים בינם לבין אנשי מצדה. נפילת מצדה הייתה השלב האחרון של חורבן הבית השני. נקשרו אליו סיפורים שנזכרו בהקשר ליוסיפון. אלא שגם האם שלא נכנעה למלך למרות הוצאתם להורג של כל שבעת בניה, וגם אלעזר בן-יאיר מפקד מצדה, לא היו בעלי הלכה. הם שיקפו רעיונות שצמחו מלמטה, ואף התפרשו במקרה של מצדה כהתאבדות, ולא זכו להילה של כבוד במסורות של התלמוד.

לעניין זה נראה לי, כי סיפור מותו של ר' עקיבא בידי הרומאים הוא זה שנתן להם גושפנקא הלכתית למוות על קידוש השם. אני לומדת זאת מן האיזכורים לסיפור מותו המשובצים בדברי הזכרונות של אותם יהודים. סיפור מותו של ר' עקיבא קשור לרומי, היא אדום, היא הסמל של הנצרות, שכה סבלו עתה מהתגשמותו בדמות מסעי הצלב. כאשר לא נותר עוד כל סיכוי לעמוד בפני האויב, הלכו אל מותם תוך שהם לומדים ומלמדים את המשמעות העמוקה ביותר של אהבת האל, ושל מסירת הנפש על אהבה זו. יש כאן הליכה למוות מתוך אהבה לאל, ולא מתוך אמונה כי הם נענשים על חטאים כל-שהם. ואם ר' עקיבא, גדול ההלכה מימי התנאים נהג כך, משמע שמן הראוי שינהגו כמוהו.

הם קישרו בין צורות ההתנהגות בשעת מצוקה קיצונית שמצאו במקורות הקדומים, בתלמודים ובמדרשים, בפרשנות של פרשת העקידה, כאשר יוסיפון, שסיפר להם על העת העתיקה במושגים שהיו בעצם מושגי תקופתם שלהם, משמש זרז לקישור זה. וכל התהליך הזה לא יכול היה להתרחש ללא התודעה הקולקטיבית של בני החברה בהבנת ההיסטוריה של עצמם כתברה, כפי שהצטיירה והתעבתה ברבדים הולכים ומצטברים באותה תודעה במהלך הדורות.

אלא שגם בסיפור על מותו של ר' עקיבא, אף שקישרו אותו דרך רומי אל הנוצרים של ימיהם, אין עדיין מתן גושפנקא הלכתית לגרימת מותם של יהודים בידיהם הם, ובוודאי לא לגרימת מותם של בני משפחתם או קרוביהם האחרים. שהרי ברור כי ר' עקיבא לא התאבד, ובוודאי לא שלח ידו בנפשותיהם של אחרים. והרי מעשה התאבדות, ולא כל שכן מעשה רצח, מקומו לא יכירנו בהלכה היהודית, נהפוכהו.

כאן אני מסיקה, כי אפשר שכל הצינורות הללו נפתחו בימי מסעי הצלב, ולהצטברות של כולם גם יחד הייתה ההשפעה הסוחפת, שאת תוצאותיה עברו על בשרם יהודי אותה התקופה. לאחר שקיבל קידוש השם את צורתו שבאה לידי ביטוי במאורעות תתנ"ו, התפתח סביבו פולחן שלם, תוך שנוספו ברכות ותפילות שעל המתים על קידוש השם לומר בשעתם האחרונה. תפילות וברכות אלו נלמדו בעל-פה, כדי שיוכלו מקדשי השם לאמרן בשעה שיוצאו להורג. קיימות עדויות על מקדשי-שם שאמרו כמילותיהם האחרונות את 'שמע ישראל'.

נוסח של וידוי מצוי בספר 'יוסף אומץ' מאת רבי יוסף יוזפא, פרנקפורט דמיין תרפ"ב. סעיף תפ"ג בו הוא וידוי, אותו צריך לומר מי שמוצא להורג על קידוש השם. בין היתר נאמר שם: 'ואם חס ושלום יתגבר האויב יאמר באחריתו בשמחת ר' עקיבא לקיים הפסוק ואהבת את ה' וגו'. בסעיף תפ"ה כתוב: 'בשם הזוהר דצריך כל אדם לקבל על עצמו מסירת נפשו על קידוש השם באריכות ד' דאחד וכן באמרו בכל לבבך ובכל נפשך'. הקשר לסיפור מותו של ר' עקיבא בברכות ס"א ע"ב וכן בירושלמי ברכות ט' ה' נראה בשני סעיפים אלה בברור.

מוטיבים מסיפור האם ושבעת בניה, שהוא מן הנפוצים והידועים שבסיפורי קידוש השם, נמצאים לא אחת בפיוטים שנתחברו לזכר אותם מקדשי השם, בצד מוטיבים של סיפור העקדה וסיפור מותו של ר' עקיבא. הדבר מתאפשר גם משום שישנם מספר קוים משותפים בין סיפור האישה ושבעת בניה בגרסתו שבאיכה רבה פרשה א לבין סיפור מותו של ר' עקיבא בירושלמי ברכות ט, וכן במדרש משלי ט.

סיפור מותו של ר' עקיבא מציג עימות בין ר' עקיבא לבין השליט הנוכרי, אשר אמנם אינו מציב לקרבנו שורה ארוכה של שאלות, כמסופר על צעיר הבנים בסיפור מרים בת תנחום, אך יש בדבריו התייחסות המוכרת לנו ממה שלמד ר' עקיבא מרבו נחום איש גמזו בדבר קבלת הייסורים. בשני הסיפורים מקבלים הגיבורים בגבורה ובקבלת הדין את הייסורים בידיעה שסופם מוות, גבורה היוצרת את הרושם שבעצם נכוונתם להתעמת עם הנציג הבכיר של השלטון הזר יש התרסה כלפי הכוח הברוטאלי. תופעה דומה ישנה גם בסיפורים הנוצריים מסוג זה. הם מעמידים את הגיבור מול שופטיו בכעין דיון משפטי, שבו מעיד הגיבור על אמונתו ועל נכוונתו להקריב אף את עצמו כדי להוכיח את אמיתותה, והרי מכאן גם כינויו של הגיבור - 'מרטיר', מלשון 'מרטיס', כלומר 'עדי'. הגיבור בוחר בדרכו בצורה מודעת, וזאת לאחר שמנסים לערער את אמונתו בה. גם עינויים נפשיים וגופניים אינם משכנעים אותו לפקפק בדרכו, והוא אכן מוצא להורג.

על-פי העיקרון בסיטואציות אלו, אם היה הגיבור בוחר בדרך שמציעים לו, לא רק שלא היה מעונה ומומת, אלא אף היה זוכה בחיים הנראים לצד השני כטובים יותר. זהו הקו העלילתי ברובד הגלוי של הסיפור, הבא לאשר את אמיתותה של האמונה. מאפיין נוסף של סיפורים מסוגה זו הוא האישור למעשהו ולהתנהגותו של הגיבור גם באמצעות אירוע על-טבעי, כגון בת-קול או היעלמות פלאית של גווייתו. שני מוטיבים אלה אכן מצויים בסיפורי מותו של ר' עקיבא, כפי שהובאו בפרקים קודמים.

אלא שבדוגמאות שלפנינו נמצא כי ברובד הסמוי יותר, זה שאינו שייך לעלילה הממשית שלהם, ישנו קו משותף הסותר בעצם את הקו ה'רשמי' של הסוגה, הקו שדווקא מפקפק

באמיתותה של האמונה. אפשר שהתופעה הזו נובעת מן העובדה שסיפורים אלה לא נוצרו רק כדי לעודד מאמינים, ובוודאי לא למשוך מאמינים בכוח אל האמונה שבה מדובר בסיפורים, כמו-כן אין אלה סיפורים שנוצרו כדי לבסס או לפאר דמויות מן העבר לצורך חינוכי או פולחני. הם נוצרו על רקע היסטורי מוכר וידוע, וגם אם אין כל אחד מן הפרטים המתוארים בהם הם 'אמת ארכיאולוגית', הרי שהם משקפים מציאות ידועה לנו מן ההיסטוריה: סיפור האם ושבעת בניה קשור בחורבן הבית והמרד הגדול, וסיפור מותו של ר' עקיבא קשור במרד בר-כוכבא ובגזירות הדריינוס. בין אם היו גזירות אלו גורם למרד ובין אם היו עונש עליו, הרי הקשר שבין המאורעות נשאר כשהיה ממילא.

היסוד ההיסטורי כה חזק בסיפורים, עד כי נוכל לומר על סיפורי קידוש השם היהודיים כי הם אגדות היסטוריות. יסיף בספרו מפנה את תשומת לבנו לעובדה, כי האגדות על האם ושבעת בניה מופיעות במקורות השונים בהקשר לאגדות חורבן אחרות, ובכך מדגישות את הקשר ההיסטורי וממחישות את גודל האסון שהביא החורבן. וכן, סיפורי מותם של ר' עקיבא והרוגי המלכות האחרים באים להראות שלאחר כישלון מרד בר-כוכבא החלו החכמים במלחמתם לשמירת גחלת התורה. הסיפורים מציגים את הגיבורים לא כגיבורי מלחמה, הם אינם נהרגים כי הם יהודים (כמו בסיפורים הנוצריים לדוגמה), אלא 'כיוון שהם מרביצים תורה ברבים ומעמידים את הדור הבא של הנושאים בעול התורה'.³⁶²

תופעה שנראה לי כי יש לשים לב אליה היא, שאף כי הסיפורים המרטירולוגיים, שנושאים הוא קידוש השם, אינם מהווים סוגה נפוצה בתלמודים ובמדרשים,³⁶³ הרי לפחות אלה שבהם דן מחקר זה זוכים בגרסאות רבות חוזרות ונשנות, וציטוטים או הרמזים להם מצויים במדרשים, פיוטים ויצירות ספרות מאוחרות יותר. מתקבל הרושם, כי לאחר הפרשנות האגדית של סיפור העקדה, סיפור האם ושבעת בניה וסיפור מותו של ר' עקיבא עם הרוגי המלכות האחרים, שוב אין צורך ביצירה חדשה, כי הדברים המזעזעים ביותר כבר נמצאים בהם, וכל דור סובל יכול למצוא בהם ביטוי למצוקתו. והרי אופייני לסיפור העממי שיזכה בהתעוררות מחודשת כאשר נוצרים התנאים המתאימים לכך.³⁶⁴

העיסוק הרב בסיפורים אלה מוכיח מעל לכל ספק את הטראומה שעבר עם ישראל בשני האירועים המשמעותיים ביותר לגביו מבחינה היסטורית - חורבן הבית וכשלונו מרד בר כוכבא -

³⁶² ע. יסיף, שם, עמ' 161.

³⁶³ ג. חזן-רוקס, רקמת חיים, 1996, עמ' 128.

³⁶⁴ ע. יסיף, שם, שם.

ואין צורך בשום תעודה 'היסטורית' נוספת כדי להוכיח זאת.³⁶⁵

מאמרו של ישראל י. יובל שנזכר לעיל זכה למספר גדול של מאמרי תגובה, וכרך שלם של 'ציון' אכן מוקדש לכך, בתוספת מאמר של תגובה על תגובות מאת יובל עצמו. ג. כהן במאמרו המתפרסם באותו כרך של 'ציון' מזכיר מקורות, שלפיהם פרעו הצלבנים ביהודים שניקרו בדרכם למזרח רק משום שהם יהודים, ואינם מאמינים בישו.³⁶⁶ בהמשך המאמר קושר גם הוא את הכרוניקות של גזירת תתנ"ו למקורות יהודיים קדומים, כגון רמיזות למסורות חז"ליות שקדמו לכרוניקות, ואולי גם למוטיבים נוצריים מתקופת מסעי הצלב. נוסף על-כך, הוא מעלה את השאלה, האם ניתן להוכיח שבידי יהודי אשכנז היו כל הספרים שבהם מוצאים כיום את המקבילות המוצעות. לעניין זה הוא מעיר, כי ממחקרים אכן עולה, שרוב אוספי המדרש המצוטטים להלן נמצאו באשכנז בצורה זו או אחרת במאה הי"ב.³⁶⁷

בין המקורות הללו הוא מזכיר את המדרש על גדולי ישראל שקפצו לים מספינות של אספסיאנוס, על-פי איכה רבה א, וכן גיטין נז ע"ב. לעניין זה משמש גם מעשה האישה ושבעת בניה, והמדרש בתנחומא על הפסוק בשיר-השירים א' המזכיר יונים. בכל המדרשים הללו יש התייחסות מרכזית לפסוק 'כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה' (תהלים מד, כג), המופיע גם בכרוניקות של גזירות תתנ"ו. קדמותם ברורה, והקשר שלהם למוות על קידוש השם בדורות השונים מזדקר לעין.

כמו-כן בולט כאן התהליך של קליטת מקורות מן התקופות השונות וגיבושם לכלל זיכרון אחד, כך שביצירות המאוחרות יותר נמצא את הרבדים השונים הללו משולבים זה בזה ובתוך היצירה החדשה. יש כאן גם מן המקרא, גם מן המאורעות שסביב חורבן הבית הראשון, גם מימי חורבן הבית השני וגם מימי החורבן שלאחר מרד בר-כוכבא. כל אלה מעמידים בצורה מורכבת את הזכרונות והפיוטים של היהודים בימי מסעי הצלב.

השימוש שעושים בני הדורות המאוחרים יותר במקורות הקדומים בוודאי אינו מצטמצם לתחום ההשפעה הספרותית והמוסכמות הספרותיות, המבססות התבטאויות ספרותיות על יצירות קודמות. ע. פליישר במאמר תגובה למאמרו של י. יובל מגדיר את תרבות ישראל

³⁶⁵ ע. יסיף, שם, עמ' 159.

³⁶⁶ ג. כהן, 'גזירות תתנ"ו - המאורעות והעלילות', ציון נט, כרך ב-ג, ירושלים תשנ"ד, עמ' 173-172.

³⁶⁷ י. יובל, שם, עמ' 175-176.

כיתרבות של זיכרון לאומי, והתפילה היהודית, שהיא כמובן חלק מן התרבות הזאת, כמו-גם הפיוט הנכלל בתפילה, מבטאים את הזיכרון הלאומי לדורותיו. הפיוט מהווה מעין מראה, המשקפת את מודעותה של האומה לתולדותיה, ואת רצונה לקיים בהווייתה הרוחנית את זכרון עברה. הפייטנים שואבים רעיונות מעולם האגדה, בהמשיכם את מנהגם הידוע לשאוב רעיונות ומקורות מדרשיים איש מיצירות קודמיו.

בדברי הפייטן המתבסס על הכרוניקות של גזירות תתנ"ו רואה פליישר גילוי נוסף של תופעת החיקוי הידועה לנו מעולמה של השירה הפייטנית. לעניין הקללה של ר' שמעון בר יצחק הנזכר, המקלל את אדום תוך כדי כך ומבקש שה' יתן [בו] נקמתו לעינינו, הרי שהפייטן נותן טעם לדבר בפסקת השיר ההיא עצמה, ולדעת פליישר אין ללמוד מכאן את מה שלמד יובל על 'צמאון הנקם והדם של יהודי אשכנז עוד קודם למאורעות תתנ"ו, אלא על מקרים של הריגת יהודים ושפיכת דמם בידי הגויים קודם לעת הזאת'.³⁶⁸

אותה חוקיות אינטרסקטואלית נמצאת בכרוניקות אלו גם לגבי ההזכרות של הוצאתו של ר' עקיבא להורג. לעתים נעשה הדבר בצורה מפורשת תוך הזכרת שמו, ולעתים בצורה עקיפה, תוך הזכרת ביטוי בולט או מוטיב מרכזי מן המסורות העתיקות המספרות על אירוע טראומטי זה, כפי שאפשר למצוא בציטוטים מן הכרוניקות הללו ומן הפיוטים שנוצרו סביב גזירות תתנ"ו. כדי שהשפעה כזו תתקיים, חייבת להיות אמונה באמיתותם של הסיפורים, וכן בהיותם מופת לדורות. אצל מאמינים כאלה לא עלתה כלל השאלה אם יש דיוק היסטורי במסורות השונות אם לאו. שהרי מעצם הקיום של מסורות אלו כאגדות ביוגרפיות והיסטוריות, מרכיב האמונה באמיתותן כלל אינו עולה לדיון, אלא מובן מאליו.

ראיית הסיפורים כאות וכמופת לדורות מקנה להם ממד חינוכי. בהתאם לכך אפשר למצוא הרחבות או תוספות שהצטברו על הסיפורים הקדומים, כאשר אחת הבעיות הקשות שכנראה באו לפתור הייתה השאלה של תורת הגמול, של שכר ועונש, כפי שנדון בפרקים קודמים. מבחינה זו אפשר לראות את הסיפורים הללו כחוליה נוספת בשרשרת ארוכה של נסיונות להסביר היפוך בלתי אפשרי זה שבין המציאות כפי שהיא אמורה להיות לבין המציאות כפי שהיא בפועל. הריבוי הבולט של העיסוק בסיפור זה, והגרסאות הרבות המצויות לו בדורות השונים, רק מלמדים על חריפות הבעיה.

מן הראוי להוסיף כאן את ההתייחסות הטוטאלית של דורות מאוחרים יותר, שהאמינו

³⁶⁸ ע. פליישר, 'יחסי נוצרים-יהודים בימי הביניים בראי עקום', ציון נט, חוברת ב-ג, תשנ"ד, עמ'

בערך החינוכי של המקורות, ובהיותם מופת לדורות הבאים בבחינת מעשי אבות סימן לבנים. בני דורות אלה ראו את המקורות של הדורות שקדמו להם לא רק כאגדות היסטוריות, המבטאות את מצוקתם של בני אותם דורות. עבור הדורות המאוחרים יותר היו אלה סיפורים שהציבו דגם להתנהגות במציאות החדשה שהתרגשה ובאה על אותם קוראים ולומדים: בני דור תתנ"ו התייחסו אליהן כאל דגם התובע ממאמיניו גם מעשים. עבורם היו ר' עקיבא וחבריו מופת להתנהגות, כפי שדמויות של גיבורי תרבות אכן מתפקדות בחברה.

הבאתי לעיל צורות ראייה עיקריות של הגיבור העממי, גם מן הבחינה המיתית. ברצוני להוסיף כאן על אלה את גישתו של מ. קונפניו לנושא זה.³⁶⁹ אמנם מאמרו נסב על פטר הגדול, אך יש בו התייחסות אל התהליך שבו 'ערכת' ו'נצבעת' דמות בשר ודם, ההופכת בתוך התהליך הזה לדמות מיתית. את תפקידו של המיתוס בחברה הוא רואה כביטוי לשאיפות ולצרכים אנושיים, אינדיבידואליים וקולקטיביים גם יחד. התפקיד שיש למיתוס בחברה עושה אותו ראוי לחקירה היסטורית. המיתוסים מבטאים כיסופים וחרדות של חברה נתונה, והם מוגדרים במסגרת של זמן ומקום, ואינם - כפי שנדמה לפעמים - הפשטות בלתי-ברורות המרחפות בעולמה הרוחני הפרוץ של אנושות "בכלל". בתור שכאלה הם 'ממלאים חלל מסוים - ולפעמים "החלל הקריטי" - בחיי הרוח של חברה מסויימת או של חלקים ממנה. במובן זה הם אובייקט לחקירה היסטורית, באשר הם נותנים עדות על מבנה חיי הרוח, על המנטליות, על הדימויים ועל המושגים של אותה חברה'.

פרק ד

סיפור מותו של ר' עקיבא בקבצים וילקוטים

בימי-הביניים עולה תופעה ספרותית שיש לעמוד עליה, והיא חיבורם של קבצים וילקוטי אגדות. ע. יסיף מוצא לתופעה זו שני מקורות עיקריים, האחד מתוך המסורת היהודית והאחר כהשפעה של הסביבה התרבותית שבתוכה ישבו המחברים. את המקור במסורת היהודית הוא מוצא בקבצי סיפורים דומים המצויים בתלמודים, וההשפעה של הסביבה נובעת מן ההיכרות של קבצי סיפורים כגון כלילה ודימנה, משלי סינדבד וגירסאות מוקדמות של אלף לילה ולילה.³⁷⁰

³⁶⁹ מ. קונפניו, 'פטר הגדול: אגדה ומציאות', בתוך: האישיות ודורה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 156-

135.

³⁷⁰ ע. יסיף, שם, עמ' 272-273.

קובץ כזה הוא ילקוט שמעוני, שהוא ליקוט ממקורות רבים מספרות המדרש, לפי סדר המקרא, שאינו קדום למאה הי"א. חשיבותו בכך שהוא מציין את מקורותיו, ומביא מהם כלשונם. בין המקורות הללו ישנם גם הרבה מדרשים, מהם קדומים, שלא הגיעו לידינו.³⁷¹ עיון בקבצים כאלה מעלה את ההשערה, כי לפנינו אוספים הבנויים בעיקרם מסיפורים המצויים ברבדים קודמים של יצירות התרבות היהודית לדורותיה. יסיף מסביר את ההבדלים שבין המקורות התלמודיים של הסיפורים לבין ניסוחם בקבצים החדשים בכך, שבין כתיבתם הראשונה לבין זו האחרונה התגלגלו סיפורים אלה כספרות עממית, כסיפורים שסיפרו בעל-פה בהזדמנויות היגוד האופייניות לספרות שבעל-פה. בהקשר זה יש לקחת בחשבון את בעיות הלשון שבה דיברו אותם יהודים, ומעברים מלשון ללשון. בשלב כל-שהוא הועלו הסיפורים על הכתב ונאספו לקבצים בידי מחברים, בעיקר אנונימיים.³⁷²

י. אלבוים סוקר את תופעת הילקוטים בימי הביניים, ומעלה גם הוא את האפשרות של השפעה מן הסביבה שבה שכנו אותם יהודים, שערכו ילקוטים אלה וקיבלו אותם כקהל קוראים. עם זאת הוא רואה כאן גם המשכיות ישירה של מדרשי רבה, וכן אין הוא רואה לה סיום עם תום התקופה. גם בעת החדשה ישנה המשכיות לכך, למשל ביכל אגדות ישראלי של לבנר, 'ממקור ישראלי של ברדיצ'בסקי, וביספר האגדה' של ביאליק ורבניצקי.³⁷³

כשם שקשה לקבוע את תאריך תחילתה של תופעה זו, כך קשה לקבוע את תאריך סיומה, אם בכלל אפשר לעשות זאת. במיוחד מחריפה שאלה זו בגלל היכולת של סוגה זו ללוש צורות ולהתחדש. מכל מקום, אם המדרש ענה על הצורך להגיש ולקבל את אגדות חז"ל המפוזרות והבלתי זמינות לחלק גדול של הקהל, הרי שגם בימי הביניים מסתבר שהיה קיים בציבור היהודי אותו צורך. ועובדה היא, שגם לאחר המצאת הדפוס והנגישות הגבוהה יותר אל הכתובים, עדיין נשאר מקום לילקוטים מסוג זה.³⁷⁴ אחד מן האוספים הללו הוא מה שמקובל כיספר המעשיות מהדורת גאסטר.

גאסטר מציין בהקדמה לקובץ כי הוא בנוי מאוסף של סיפורי אכסמפלה, שקדמו

³⁷¹ י. היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 203.

³⁷² ע. יסיף, שם, עמ' 276.

³⁷³ J. Elbaum, 'Yalkut Shim'oni and the Medieval Midrashic Anthology', Prooftexts, vol.17 no. 2, May 1997, pp.133-151.

³⁷⁴ י. אלבוים, שם, שם.

למרביתה של הספרות התלמודית-מדרשית, וכי חז"ל נטלו ממנו את החומרים שבהם השתמשו. כיום מקובל כי התהליך היה הפוך: הקובץ בו מדובר נערך בימי-הביניים, בסוף תקופת הגאונים או מעט אחריה, והוא בנוי ממקורות תלמודיים-מדרשיים. גם מקביעתו כי אלה הם סיפורי אכסמפלה ישנה הסתייגות, שכן רק חלק קטן מן הסיפורים שבקובץ זה עונים על הנדרש מסיפורים המבקשים לחנך ולחייב את הקורא ללכת בעקבותיהם.

סיפורים על מאסרו ועל מותו של ר' עקיבא הועתקו גם הם בין סיפורים אחרים, ויש לראות את הבחירה בהם ואת המאמצים לשמירתם במסגרת העמדתם כאות ומופת להתנהגות רצויה בשעת מבחן. אביא כאן כדוגמה את סיפור הוצאתו להורג של ר' עקיבא כשהוא משולב במשל השועל והדגים, כפי שהוא מופיע בספר המעשיות שההדיר גאסטר.

ההבדלים שבין הנוסח של הסיפור אצל גאסטר לבין המקור בברכות ס"א ע"ב מעטים ובלתי משמעותיים לעניינו של מחקר זה. מה שמשתנה כאן הוא ההקשר: בברכות ההקשר הוא הדיון במשנה האומרת כי חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה, כאשר הבסיס לרעיון זה נלקח מן הפסוק 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וכו'". נוסף על כך גם הקשר ספרותי - גם התניא הקודמת לסיפור מותו של ר' עקיבא מסתיימת בהבטחת העולם הבא לצדיק הראוי לכך, במקרה זה זהו ר' חנינא בן דוסא.

ההקשר החדש שבו משובץ סיפור זה הוא של סיפורים על עימותים בין יהודים לבין שליטים זרים ונציגיהם, והקרבת יהודים את עצמם למען הצלתם של יהודים. הסיפור הבא מייד לאחר סיפורו של ר' עקיבא הוא הסיפור על האחים מלוד שהקריבו את עצמם למען הצלת הקהילה כולה מכליה, והסיפור שלאחר מכן הוא סיפור הריגתם של פפוס ולוליינוס, שהזכירו להורגיהם את חנניה, מישראל ועזריה.³⁷⁵

את הסיפור על מותו של ר' עקיבא בבית האסורים בערב יום הכיפורים משבץ העורך בין הסיפור על פרעה הנמשל לחמור, ועל העונש שיבוא עליו על שהכביד עולו על ישראל, לבין הסיפור על המלך שלמה, לאחר שהודח ממלכותו, ומצא נחמה בארוחת ירק אצל העני.³⁷⁶ גירסה זו אינה מכירה הוצאה להורג בעינויים, אלא רק את העובדה שהיה אסור באותו זמן. אין גם כל הסבר למאסר זה. בולטת ההרחקה של סיפור מותו זה של ר' עקיבא מן הסיפור המקביל לברכות ס"א ע"ב, והדבר נעשה, כנראה, בגלל הרצון לשמור על עקרון השרשור שבעריכה.

מה שמודגש בסיפור הוא התערבותם של גורמים בלתי טבעיים: השינה המופלאה של

³⁷⁵ מ. גאסטר, ספר המעשיות, ניו-יורק 1968, עמ' 15-18.

³⁷⁶ מ. גאסטר, שם, עמ' 161-164.

שומרי בית האסורים, השתתפותו של אליהו הנביא בהוצאת גוייתו של ר' עקיבא משם ובהולכתה אל מקום קבורתה, ופתח המערה שנפתח לפניהם, כאשר בתוך המערה נמצאו כיסא, שולחן, מיטה ומנורה.

הפרטים הללו מצויים גם בגירסת הסיפור שבמדרש משלי ט, וכן במדרש אלה אזכרה ובילקוט שמעוני משלי תתקמ"ד. מדרש אלה אזכרה אף מוסיף על היסודות הבלתי טבעיים את תגובתם של מלאכי השרת על מותו של ר' עקיבא, ואת הובלתו בידי אליהו הנביא לישיבה של מעלה, אל בין נשמותיהם של צדיקים וחסידים.

העריכה של הסיפורים שביספר המעשיות' בנויה על עקרון השרשור, כפי שמצא גאסטר, ובכך ייחודו³⁷⁷. עריכה זו מצביעה בפירוש על גישה ספרותית, ויש בכך תרומה חשובה לז'אנר זה. כן יש להוסיף כאן את הערתו של י. דן, כי גאסטר הוסיף לקובץ סיפורים רבים מתוך כתבי יד אחרים, חלקם הביא בעברית, ורבים יותר בתרגום לאנגלית. אותם מקורות שמהם לקח הם מקורות מאוחרים, בוודאי לא מימי התלמודים והמדרשים הקדומים, אלא מסוף ימי-הביניים ואף מן הזמן החדש.³⁷⁸

בחינת ההופעה של סיפור מותו של ר' עקיבא והשפעתו על יהודים בימי הביניים מצביעה על הליכה בשני כיוונים: שמירה על המסורת הקדומה מצד אחד, ושינויים, לעתים מרחיקי לכת, מצד שני. לא אחת נוצר מתח רב עצמה בין שני כיוונים אלה.

מתח זה מבטא את המתח הקיים במציאות שאותה חיו בני אותם הדורות, אשר ביקשו להמשיך מסורת אבות אך נתקלו במציאות שדרשה פתרונות אחרים, שאבותיהם לא שיערו מראש. שכן, כפי שכבר נאמר לעיל, הפתרונות שעמדו לרשותם שוב לא התאימו למצב שהשתנה. עם זאת נראה, כי גם אותם פתרונות לא היו מהפכניים עד כדי התנתקות ממקורם. וכשם שבעת העתיקה ידעו גדולי הדור להתאים את הפתרונות למצב החדש שהתהווה, כדי להציל את מה שנותר עוד להציל מן המבוכה, כך פעלו, במידה כזו או אחרת של הצלחה, גם בדורות הבאים: ר' עקיבא עצמו בדורו וחכמי ישראל נוספים איש איש במקומו ובזמנו. מתח זה שבין חידוש למסורת הוא גם אחת מאבני היסוד של הספרות העממית, כפי שכבר עלה לא אחת במהלך הדיונים במחקר זה.

³⁷⁷ גאסטר, שם, עמ' 45 ואילך.

³⁷⁸ י. דן, הסיפור העברי בימי-הביניים, ירושלים 1974, עמ' 94-91, וכן הערה 3 לפרק תשיעי, בעמ' 258.

סיפור מותו של ר' עקיבא בעת החדשה

קידוש השם בגילגולו החדש

בחלק זה של המחקר ברצוני להראות כיצד מתגלגל סיפור מותו של ר' עקיבא ביצירות של העת החדשה, ושוב - תוך בדיקת המרכיבים האופייניים לגיבור העממי, וכיצד מתפתחים יחסי הגומלין שבין הדמות שבמסורת לבין המציאות המשתנית. לשם כך אבדוק את סיפור מותו של ר' עקיבא במחזות, ברומנים, בסיפורים עממיים וכן בספרים המיועדים לילדים ולבני הנעורים, במקראות ללימוד בבתי-הספר ובאנתולוגיות לחגים ולימי-מועד. לא אכנס כאן לשאלה מאימתי מתחילה הספרות החדשה, האם מרמח"ל, ה'מאספים' או אחרים.³⁷⁹

המקורות הקדומים מנוסחים כך שנוצר רושם של מסירת דיווח על האירועים כפי שאכן התרחשו, כלומר - כהיסטוריה. רושם זה מתערער כאשר לוקחים בחשבון את אפשרויות הקריאה השונות של כל אחד ממקורות אלה, ובמיוחד כאשר לוקחים בחשבון את השינויים שחלו במאה העשרים בהתייחסות לעבודתו של ההיסטוריון מחד, ולהבנה החדשה של ה'היסטוריות' של האגדה מאידך.³⁸⁰ גם נקודה זו תורחב בהמשך הדיון, כאשר נראה כי ברירת העובדות המתוארות נעשית במועד לצורך חברתי או פוליטי, או שניהם גם יחד.

בחרתי להדגים את גלגול סיפור מותו של ר' עקיבא כגיבור עממי קודם כל באמצעות מחזות שנכתבו על התקופה שבה חי ופעל. לשם כך אבחן מחזות שבהם ר' עקיבא הוא הגיבור

³⁷⁹ דיון בכך אפשר למצוא אצל א. בן-אור (אורינבסקי), תולדות הספרות העברית החדשה, כרך א', תל-אביב 1951; י. קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך ראשון, ירושלים תשי"ב; ש. הלקין, מבוא לספרות העברית, מפעל השכפול, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשט"ו; פ. לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, תל-אביב תשט"ו; ב. קורצווייל, ספרותנו החדשה - המשך או מהפכה? ירושלים-תל-אביב תש"ך.

³⁸⁰ דיון מפורט לעניין זה בחלק 'האגדה כמקור היסטורי'.

הראשי, וכן כאלה שבהם הוא דמות משנית. מטבע הדברים, דמות מרכזית בכל אלה היא דמותו של בר-כוכבא. לאחר מכן אבחן סוגות אחרות - רומנים, קבצים, סיפורים עממיים, ספרי לימוד ואנתולוגיות לילדים. דיון מיוחד יוקדש לתפיסת צוואתו של ר' עקיבא לדורות כפי שהיא באה לידי ביטוי אצל יהודים בתקופת השואה.

אותם יוצרים בעת החדשה, שנטלו את דמותו של ר' עקיבא כדמות מרכזית ביצירתם, כבר מצאו דמות המורכבת מרבדים שנוספו לה לאורך הדורות. בין אם השתמשו ביצירות קדומות יותר לצורך עיצוב דמותו, ובין אם הייתה מאחורי כתיבתם דמותו שעלתה ממקורות מאוחרים יותר, ניתן להניח כי לכל הרבדים הללו הייתה השפעה כזו או אחרת על העיצוב הסופי שנתר ביצירה. גם אם ויתרו היוצרים על רובד זה או אחר, או על פן זה או אחר באישיותו, גם לכך יש לתת את הדעת ולמצוא מניעים.

מכל מקום, כאן אתרכז בסיפור מותו, ואם תהיינה חריגות לתקופות אחרות של חייו, יהיה זה באותם מקרים שבהם נראה לי כי יש בכך כדי לשפוך אור נוסף על סיפור מותו.

תופעה ראויה לציון שחוזרת על עצמה בחלק לא מבוטל מן היצירות מן העת החדשה המספרות על ר' עקיבא היא הטישטוש או ההתעלמות מסיפור מותו, התעלמות הבאה לידי ביטוי בדרגות שונות. יש שזו התעלמות מוחלטת, ויש שמשלבים באותם תיאורים ביטויים מן המקורות, כך שרק מי שמכיר את הקשר המקורי יבין במה המדובר, ויגלה רובד נוסף המעניק ליצירה משמעות נוספת.

דווקא באותו חלק של היצירה, שבו היה מתבקש להזכיר ולתאר את מותו של ר' עקיבא והיינו מצפים לכך כקוראים, לאור ידיעתנו את המקורות המספרים את סיפור מותו, תיאור זה מתברר כחסר באופן שיטתי בחלק גדול של היצירות, וזאת על אף שרבות מהן מרחיבות את היריעה לגבי הקשר שהיה לר' עקיבא אל מרד בר-כוכבא. העדר זה אומר דרשני, וזוהי הסיבה שכללתי את הדיון ביצירות הללו במחקר העוסק בסיפור מותו של ר' עקיבא.

קשה להתעלם מכך שרבות מן היצירות מן העת החדשה העוסקות בנושא הנדון כאן כתובות בסגנון המתאפיין בפתוס. סגנון זה הלם את נושא הכתיבה, לפי השקפתם וטעמם של הכותבים, ולפחות גם של חלק לא מבוטל מן הקוראים, משום שהמציאות של אותו עבר המתואר ביצירות הללו נתפסה כמרוממה ונשגבה. וכך גם הסגנון שהמחברים בחרו להלביש בו את העלילה שכתבו היה של פתוס שירי.

פירוש המילה היוונית 'פתוס' הוא 'סבל', אך על-פי שימושו בספרות אין לייחדו לסבל

ולייסורים גרידא. הפתוס הספרותי אומר אחד מן השניים:

א. דרך כתיבה שבה מגולם יסוד- הרגשה והתפעלות מעוצמים, חזקים, מוגזמים, ועל-כן היסוד הזה שואף, מדעת ושלא מדעת, לעורר בלב הקורא גם הוא יסודות אלה כשהם מעוצמים, חזקים ולפעמים מוגזמים.

ב. הצד השני של הפתוס הספרותי אומר שהיוצר מגלם בתוך כתיבתו יסוד שכולו אומר רגש עדין דווקא: רחמים, תוגה וצער.³⁸¹ במחזה בכלל ובזה ההיסטורי בפרט נמצא את הפתוס כדרך להשפיע על הקהל,³⁸² ועל כך להלן.

ריבוי היצירות מן העת החדשה היכולות להיכלל בחלק זה של המחקר אינו מאפשר דיון מפורט בכולן, ואסתפק כאן בדוגמאות בלבד. את הדיון אחלק לפרקים בהתאם לסוגותיהן של היצירות הנדונות, וכן לתת-פרקים, שבהם אדון בבעיות מיוחדות העולות באותו הקשר.

פרק א

מחזות

בחרתי לפתוח במחזות, משום שהמחזות העוסקים בנושא הנדון כאן היו היצירות הראשונות כרונולוגית שהופיעו בספרות העברית החדשה, עוד לפני הופעתן של יצירות מסוגות אחרות. אמנם קדמו להם עיבודים בקבצים לקוראים הצעירים, אך אלה ביקשו להביא את האגדות המסורתיות באופן שיתקבל ביתר קלות על-ידי הקוראים הצעירים מאשר בשעה שהן מפוזרות במקורות רבים, ובלשון שלא תמיד יכול הקורא להבינה. אמנם קבצים של אגדות מוכרים לנו החל במדרשים של העת העתיקה ודרך הילקוטים של ימי הביניים, אך בעת החדשה נוצרו צרכים נוספים ומניעים נוספים, ועיבודים-קבצים אלה באו למלא אותם.³⁸³

³⁸¹ ש. הלקין, שם, עמ' 322.

³⁸² ג. שקד, המחזה העברי ההיסטורי בתקופת התחייה, נושאים וצורות, ירושלים 1970, עמ' 19-

20.

³⁸³ על תכונה זו של הילקוטים - במאמרו של י. אלבוים, אליו התייחסתי בחלקו השני של מחקר זה, העוסק בסיפור מותו של ר' עקיבא בימי הביניים. התייחסות לקבצים אלה תבוא להלן.

המחזות בהם אדון כאן הינם מחזות היסטוריים, וקיים קשר הדוק בין החלטתם של היוצרים לכתוב דווקא בסוגה זו לבין צמיחתה של התנועה הלאומית העברית. מסתבר כי תופעה זו משותפת ללאומים שונים, ולכן מן הראוי לעמוד על שורשיה.

העבר מהווה לתנועות הלאומיות לגיטימציה של ההווה, ולכן תנועות חברתיות ופוליטיות לעתים מנסות לצייר את שורשיהן ההיסטוריים בעבר, ובכך להדגיש את רעיון ההתמשכות ההיסטורית של תולדותיהן. וכמובן, הבחירה בחומרי היסטוריה שיעלו על-פני השטח ויקבלו מעמד גבוה תהיה על-פי האידיאלים שרווחו באותה תקופה בתנועה החברתית שבה מדובר.³⁸⁴

כל חברה יוצרת לעצמה דרכים משלה לתיאור עברה. לרבדים שונים שבחברה ישנם מודעות היסטורית וידע היסטורי בהתאם למידת ההשכלה וליכולת הניתוח של מרכיביה. עם זאת לחברה כחברה יש תחושה משותפת לגבי ההיסטוריה עצמה, ודרך מיוחדת להצגת העבר בצורה מסודרת וקטיגורית. הבנה היסטורית זו איננה תוצאה של בחינה מדעית של העבר, אלא היא נובעת מאמונות עמוקות באשר לטבעה של ההתפתחות ההיסטורית וחשיבותה לכלל, והיא מועברת מדור לדור כמורשת תרבות של אותה חברה. רמה כללית כזו של מודעות היסטורית זכתה, כפי שמציינת י. זרובבל, בכינוי 'היסטוריה עממית'.

ל'היסטוריה העממית' הזו יכולים להיות תימוכין מדעיים ויכולים שלא להיות כאלה, מכל מקום, היא קיימת והיא עוזרת לעיצוב הרעיונות והאמונות הפוליטיים של החברה. החברה גם בונה לעצמה תבנית להיסטוריה זו, ותוחמת את התקופות השונות ואת המאפיינים שלהן בהתאמה לערכים שלה עצמה, על-פי קנה-מידה שיצרה לעצמה. כתוצאה מכך מתקבלת חלוקה של העבר לתקופות היסטוריות שאיננה החלוקה האפשרית היחידה, וגם איננה בהכרח חלוקה לוגית. חלוקה זו מושתתת על הבנה כללית של אותה חברה את ההיסטוריה של עצמה, והיא תואמת אספקטים אחרים של אמונותיהם ושל ערכיהם המשותפים של כלל מרכיבי החברה.³⁸⁵

כדוגמה לעניין 'ההיסטוריה העממית' בהקשרו של מחקר זה עלי להעיר כאן, כי עובדתית-היסטורית הרומאים לא הגלו הגליה המונית ושלמה את יהודה, וכך היה גם בזמן גלות בבל. בשני אירועי החורבן הללו, ככל שהיו טראומטיים, לא הייתה הגליה מן הסוג שהיה, למשל, נהוג בידי

³⁸⁴ Y. Zerubavel, *The Last Stand: On the Transformation of Symbols in Modern Israeli Culture*, Ph.d. diss., University of Pennsylvania, 1980, p. 305. *Recoverd Roots*, Chicago and London 1995.

³⁸⁵ Y. Zerubavel, *Recoverd Roots*, pp. 214-237. י. זרובבל, שם, עמ' 302. וכן:

האשורים שהגלו את ממלכת ישראל, והושיבו במקומם בני עמים אחרים, שגם אותם הגלו מארצותיהם. למרות זאת, ה'היסטוריה העממית' של עם-ישראל רואה את גלות בבל ואת גלות רומי כגלויות שלמות, ולנקודה זו ישנה חשיבות לגבי הדיון ביצירות מן הספרות החדשה.

גם המחזה ההיסטורי מפרש את העבר מתוך נקודת ראות של ההווה. בהיותו מחזה הוא פונה גם אל החושים, הוא מוצג בפני קהל, וכך נוצרת דינמיקה קבוצתית, שהשפעתה בחברה רבה מזו של יצירה שהיא כתובה בלבד. בגלל המעורבות של הקהל בשעת הצפייה במחזה, מבקשים היוצרים להגביר באמצעותו את השפעתם על הקהל, ולהטמיע בו את האידיאולוגיה שלהם.

במחזה ההיסטורי העברי החל משנות השמונים של המאה התשע-עשרה, עצם הבחירה בלשון העברית כלשון הכתיבה כבר מעידה על האידיאולוגיה של מחבריו, המבקשת להראות באמצעות השימוש הלשוני את תחייתו של הלאום העברי כישות עצמאית. תנועות שחרור לאומיות פונות מטבע הדברים אל עברן, כדי לשאוב ממנו ערכים שונים שיצדיקו את עמדתן ואת דרישותיהן בהווה, והלשון הלאומית היא היסוד לכל חיפוש של העבר. דוגמאות לכך אינן חסרות גם מתקופתנו אנו, כגון בהתפרקותה של ברית-המועצות ללאומיה, ועוד.

תחיית הלשון מעידה על תחייתו של הלאום הדובר אותה. יתר-על-כן, החייאת הלשון הרי שואבת את עצם היותה מיצירות תרבותיות קדומות של אותה חברה, וממילא צף על-פני השטח הקישור שבין ההווה של אותה חברה לבין העבר שלה. ואותן יצירות, שמהן שואבים את היסודות הלשוניים ואת אוצר הדימויים, הם הם ממילא גם אותם מיתוסים ושירות עלילה, המכילים בתוכם ערכים היכולים ליצור מכנה משותף וללכד את הקבוצה הלאומית לכלל גדול אחד.

מצד שני, הלשון היא גם הגורם המייחד את הקבוצה ומבדיל אותה מקבוצות אחרות. זוהי התקופה הרומנטית של אותו לאום, בה שולטים פרצי רגשות לאומיים והתרפקות על העבר, אותו הם מציירים לעצמם ולאלה שכלפיהם מכוונים הדברים בצבעים התואמים את האידיאולוגיה שלהם.

על תפקידו של המחזה ההיסטורי העברי בתקופת התחייה עומד ג. שקד, והוא מציין בין היתר, כי המחזה, יותר מכל סוג ספרותי אחר, מתכוון לקהל צופים בלתי-אמצעי שעליו הוא מבקש להשפיע במישרין, ומתקשר ממילא במידה מרובה יותר בהלכי הרוח של התקופה. וכאן הוא מוצא את הקשר החזק של המחזאות העברית לתנועה הלאומית העברית. במיוחד נכונים, לדעתו, דברים אלה כאשר מדובר במחזה ההיסטורי, שנפוץ באותה תקופה יותר מאחרים. בכך מצטרף המחזה ההיסטורי אל הספרות ההיסטורית בכללותה ביצירת זיקה ממשית בין ההווה של

העם לבין העבר שלו, מתוך ההנחה הפנימית שהעבר הוא בעל ערך חיוני גם כלפי ההווה, ו'העתיד מצטייר לעתים קרובות כשיבה אל העבר'.³⁸⁶

נוסף על-כך, אי-אפשר להתעלם מן המתרחש בתרבות האירופית בתקופה שביצירותיה אדון כאן, שכן קיימים קשרים של קבלה, דחייה וביקורת לגבי ערכים שונים שפרחו באותה עת בתרבות אירופה.

אני גורסת, כי סיבה נוספת ליכולת של המחזה ההיסטורי ללכד ציבור מבחינה לאומית קשורה גם בקווי דמיון אחדים המשותפים לגיבור העממי ולגיבור הטראגי. אשתדל להוכיח זאת בהסתמכי על ניתוחה של ד. קרוק את דמותו של הגיבור הטראגי, תוך התייחסות לקווי דמיון משותפים לשני אלה. ומאחר שאני מתמקדת כאן בדמותו של ר' עקיבא, אתייחס גם לדמות הקדוש. אם נזכור כי ראשיתו של המחזה נעוצה בפולחן הדתי, נוכל להוסיף על יכולת ההשפעה שלו על הקהל.

הבחירה במחזות היסטוריים מקשרת גם בין דמות הגיבור העממי והגיבור הטראגי לבין המאפיינים מבחינת ה'היסטוריה העממית' שקיימים בתקופה שבה נכתבו מחזות אלה, ובכך יש התאמה וחיזוק לטענה, כי אכן התהליך שעברה דמותו של ר' עקיבא תואם את תהליך העיצוב של הגיבור העממי.

לשם ביסוס הדבר נבחן עתה את המאפיינים של התקופה שבה נכתבו מחזות אלה, כפי שהובנו והתקבלו על-ידי כותביהם.

השאיפה לחירות מדינית ורוחנית כרוכה בעם ישראל באופן ברור בעימות חריף ואלים בין יהודים לגויים, כך לפחות עולה מן העלילה של המחזות שנכתבו בתקופה זו, כאשר אותם גויים מגולמים באוייב מבחוץ ההולם את התקופה שהם מתארים במחזות. לענייננו כאן אלה הם הרומאים, שהרי אני בודקת את המחזות ההיסטוריים שנכתבו בתקופת התחייה על ר' עקיבא ובר-כוכבא.

אלא שבמקביל כרוכה שאיפה זו גם בעימות חריף לא פחות, ומכאיב אולי הרבה יותר, בין תפיסות עולם שונות הרווחות בתוך עם ישראל פנימה. עמדו על-כך הוגי-דעות יהודים, היסטוריונים, סופרים ומבקרי ספרות, וביניהם בלטו הדמויות המרכזיות שנטלו חלק בעיצוב התרבות היהודית של התקופה, כמו ברדיצ'בסקי, קלוזנר, אחד-העם, ביאליק, ברנר ואחרים. היה על הלאומיות היהודית להתמודד עם תנועות, זרמים ואופנות שרווחו באירופה של אותה

³⁸⁶ ג. שקד, המחזה העברי ההיסטורי בתקופת התחייה - נושאים וצורות, מוסד ביאליק, ירושלים

התקופה, ואשר נטעו ביהודים יאוש מצד אחד, או תקווה להצלה לאו דווקא באמצעות הרעיון הלאומי מצד שני.

ברדיצ'בסקי מייצג לעניין זה את העדפת השימוש בכוח הזרוע והנשק על-פני כניעה וויתור על החירות למען ערכים אחרים, בהצביעו בבירור על העדפתו את הביריונים שנלחמו על ירושלים בימי המרד הגדול על-פני רבן יוחנן בן-זכאי שיצא את העיר בארון מתים.³⁸⁷

ודוגמה מיצירות ביאליק - בפואמה 'בעיר ההרחה', בבית השני של הפואמה, מעביר הדובר את הנמען במקומות שבהם נטבחו יהודים, ובהם תינוקות. הילד שנקרע עדיין אינו יודע כי ישנה מסורת, הקובעת מה על יהודי לומר בשעת מותו, וכך כותב המשורר:

ומעשה בילד שנקרע ויצאה נשמתו ב"אמיי"!

והנה גם עיניו פה, שואלות חשבון מעמיי. (ח.נ. ביאליק, שירים, תל-אביב תשכ"ו, עמ' שני"ב).

ניסוח הדברים מחזיר אותנו אל סיפור מותו של ר' עקיבא, שם נאמר 'ויצאה נשמתו ב'אחד'.

ביאליק מעמיד באירוניה חריפה זה מול זה את ר' עקיבא בן המאה ועשרים, האב טיפוס של המרטירים היהודים לדורותיהם, הפונה לאלוהיו ואומר 'שמע' בשעת מותו על קידוש השם, ואת הילד, שבצר לו הוא יודע לפנות רק אל אמו. ולפי המשכה של הפואמה, גם אם היה הילד נשאר בחיים, היה גדל ונוכח לדעת כי אין צפויה לו כל ישועה מן השמים. האל ירד מנכסיו, ואינו מסוגל לשלם לנאמניו את שכרם. תורת הגמול אינה קיימת. אין אפשרות להסביר את הסבל, מן הסיבה שאכן אין לו כל הסבר.³⁸⁸

ידועה ההשפעה הרבה שהייתה לפואמה זו, במיוחד לאחר שנתרגמה לרוסית בידי ז'בוטינסקי, על התארגנותם של צעירים יהודים להגנה עצמית, וכן להתעוררות בכיוון של הציונות.

י.ל. לנדא, בר-כוכבא

י. ל. לנדא פרסם את מחזהו 'בר-כוכבא' בשנת 1884, ולענייננו הוא המוקדם במחזות ההיסטוריים בספרות העברית המוגדרת 'חדשה'. הוא מגדיר מחזה זה כ'שיר חזיון תוגה', המונח

³⁸⁷ מ. י. ברדיצ'בסקי, פירושים, הרהורים, מאמרים, עם-עובד תשי"ב, עמ' מ"ז.

³⁸⁸ ח.נ. ביאליק, שירים, תל-אביב תשכ"ו, עמ' שנ-שס.

המשכילי לטרגדיה. לנדא עצמו בהקדמה למחזה 'בר-כוכבא' מעלה על נס את מסירות הנפש של בר-כוכבא למען החירות הלאומית והדתית של עם ישראל. את בר-כוכבא ואת ר' עקיבא הוא רואה כדמויות הצריכות לשמש מופת לבני דורו שלו, כי אף שנכשלו - מילתם האחרונה הייתה 'תקווה'. הדברים שהוא כותב בהקדמה זו משמעותיים ביותר לאור הדברים התיאורטיים שנאמרו לעיל, ולכן אצטט מהם:

לשמעה [של המילה 'בר-כוכבא'] יעלו על לבנו ויתייצבו בצבעים נאמנים כמו חי כל המחזות מימים מקדם. גויות אנשים לרבבות מאחינו אנשי בריתנו, שלחמו בעד נס הדרור, בעד ארצם ודתם, אנשים אשר התנוסס בקרבם לב תמים עם יהודה ואלוהיו, ובעדו יצאו ללחום על מרוצי שדה-קטל לשפוך דמם כמים למען הצל דגל חפשמ לבל יעפר בעפר, ואור תורתם לבל יעיבו נגהו ענני-זעם ועבי-אפל...ומחזות אלה די און ועצמה בקרבם להפיח רוח חיים באף בני עמנו המתהלכים כצל בין עמי-הנכר. מחזות אלה יעירו ויעוררו את האהבה, יגדילו רשפיה, יחיו את מתי יהודה, אשר כבר נשכח כמת זכר עמם, וזכרון ארץ הקדושה...ולכן בחרתי לי גם אני את קורות הימים האלה להלבישם מחלצות החזיון, בעת ההיא ובזמן הזה.

בהמשך הוא קושר בין התקופה שבה חי הוא עצמו לבין התקופה שאותה הוא מתאר, בעיקר בגלל שני גורמים שהוא רואה בהם סכנה חמורה לעצם קיומו של עם ישראל:

שני שעירים חדשים עלו הפעם מתפתה להכות בתה(!) שדמות ישרון...ולהביא עלינו שואה ומשואה. "אנטיסעמיטיזמוס" "ואסימילאציאן"...הראשון...ישים בנו שמות מחוץ...והשני הוא היותר רע, כי מקרבנו יצא ובשם עמנו דובר ובשם אלהים יקרא. בעת אשר בחוץ תאכל חרב האנטיסעמיטיזמוס...הבנים מלקטים עצים והאבות מבערים את האש והנשים לשות בצק לעשות כוונים למלכת האסימילאציון..."היו אשכנזים!" "היו רוססים!" "היו פולנים!" "היו רומאנים!" נשמע קול גדול אשר ירעם באזנינו...רבות דברתי במכתבי-העתים, ובהמקרא "השכלה חדשה" אשר קראתי לפני שנה באזני אנשי-לבוב. אולם רוממה עוד ידה. לכן שרתי את שיר-חזיון-תוגה זה והפחתי בקרבו רוח לאומי, אולי יצלח בידי לעורר על ידו את האהבה הקדושה לישרון בלבות האנשים אשר רוחם זר לו בימים אלה...בן-כוכב יפול, ר' עקיבא ימות במכאובים רעים ונוראים, אולם מלתם האחרונה היא: רוח ותקוה!-במו(!) יחיה יהודה!-. (י.ל. לנדא, שם, אין מיספור של העמודים.)

בעמדו על-כך שבדרך של כתיבת מאמרים לא יצליח לשכנע, מסביר לנדא כי פנה אל דרך השיר והמליצה, בהכירו כי השפעתם גדולה יותר. ומן הראוי לציין, כי באותה עת בה כתב את 'בר-כוכבא' היה עדיין צעיר לימים, בן שמונה-עשרה שנים בלבד, וזאת לאחר ששנה קודם לכן כבר פירסם בלמברג את עבודתו הספרותית הראשונה, 'ההשכלה החדשה', שהייתה בעצם הכרזת מלחמה נגד ההתבוללות.³⁸⁹

לנדא הושפע מכיוונים שונים במהלך שנות נעוריו ולימודו. הוא הושפע מן הגדולים שבסופרי צרפת וגרמניה ומהוגי הדעות של תרבויות אלו. לא פחות מהם הושפע מן המקורות היהודיים, בעיקר מן הנביאים, וכן מסופרים עבריים בני זמנו, ובעיקר מפרץ סמולנסקין. סמולנסקין לחם למען תרבות יהודית-מסורתית, בלא שתזניח גם את הצד הלאומי, אלא תדגיש אותו הדגש היטב. רעיונות אלה עלו בקנה אחד עם אלה של לנדא, ששאב מהם.

לנדא היה ער למתרחש בתיאטרון האירופי, והתמלא קנאה על שאין בישראל תרבות תיאטרון. פעילותו זו לא נשאה חן מלפני אביו, שרצה כי בנו יקדיש את כל זמנו ללימודיו, וכמוכן עוררה את חמתם של שמרנים, ובעיקר חסידי בלזא, שבקשו להפריע לו כאשר נערכו ההכנות להעלאת מחזהו 'יש תקוה'. וכך, חדור בהכרת הערך הרב של מעשהו, נאלץ לנדא הצעיר להתמודד עם מכשולים מכיוונים רבים ושונים, ולא נרתע מהם.³⁹⁰

העובדה שהיהדות לא הייתה מעולם מונוליטית, וכן היותה פתוחה לשינויים, לעתים משמעותיים ביותר, בעקבות השתנות המציאות, איפשרה לנדא למצוא גם בתוך היהדות את אשר חיפש. וכך יכול היה גם הוא למצוא בתוך עולם המסורת תימוכין להשקפותיו ולמטרותיו, בדיוק כפי שעשו מתנגדיו. על הבעייתיות של הסתמכות על העבר כותב י. כהן, כי כל צד במחלוקת לגבי עניינים שונים ביהדות יכול למצוא לעצמו מקורות שיצדיקו את עמדתו.³⁹¹

³⁸⁹ ש. רפפורט, 'סופר והוגה', בתוך: רב, משורר ומחזאי, יהודה ליב לנדא, עורכים: יהודה פרידלנדר ורפאל וייזר, ירושלים תש"ן, עמ' 50-37.

אני מודה לבנו של י. ל. לנדא, כבוד השופט אשר לנדא ז"ל, על שזיכני בעותק של ספר זה

בהקדשתו, לאחר ששמע על עבודתי זו, וכי אני כותבת בה על אביו.

³⁹⁰ י. אורן, 'י"ל לנדא ומחזהו 'יש תקוה'', בתוך: רב, משורר ומחזאי, עמ' 82-71.

³⁹¹ J. Cohen, 'If Rabbi Akiba Were Alive Today...' or The Authenticity Argument',

Judaism 37 vol. 1, Winter 1988, pp. 136-142.

גישה כזו אל מורשת העבר עולה בקנה אחד עם ההבנה של ההיסטוריה כבלתי ניתנת לשחזור, וגם אותן עובדות שהכל יסכימו לגבי עצם היותן חלק מאותו עבר, הרי שהן פתוחות לפרשנויות שונות, לעתים סותרות. ואם לבחור עובדות מן העבר על-מנת להמשיכן אל ההווה - מדוע יש לבחור בעובדות מסויימות ולא באחרות, ובכך לקבל ולשקף תמונת עולם שונה? הבחירה בערכים מן העבר נעשית על-פי הצרכים של ההווה, איש וצרכיו המיוחדים לו, חברה וצרכיה המיוחדים לה.

לנדא מצהיר בהקדמה למחזה כי בחר בצורת המחזה דווקא, משום הבנתו כי לצורה אמנותית זו יש השפעה גדולה יותר על החברה מאשר לצורות כתיבה אחרות, והצר על כי באותם ימים לא היו עדיין בתי-תיאטרון שיוכלו להעלות את מחזהו על במתם, אף כי התרבות היהודית הכירה באותה עת את התיאטרון, ואף העלו מחזות באידיש.³⁹²

מאחר שהמניע של לנדא בכתיבת המחזה הזה היה בפירוש דידקטי, ולמטרה פוליטית-חברתית מוצהרת, אין זה מפתיע כי רבה בו ההטפה, וה'תיאטרוניות' שלו יוצאת נפגמת. אך אפשר שהדבר נובע גם מן העובדה שהיה עדיין כה צעיר לימים וחסר ניסיון בכתיבת מחזות, שכן במחזותיו המאוחרים יותר משתפר צד זה שביצירתו.

כמו-כן ניתן להניח, כי העובדה שלא ראה מחזה זה עולה על הבמה לא איפשרה לו לשפרו לאותו כיוון, מה שכן עשה בין כתיבת מחזהו 'יש תקוה' לבין העלאתו על הבמה, במהלך החזרות. וכן אפשר, שהתפרסותו על-פני שטחים רבים של התעניינות ולימודים, כאשר הנטיה שהכריעה את הכף הייתה בסופו של דבר הרבנות, גם היא לא איפשרה לו להתפתח יותר בכיוון המחזאות. אני מרחיבה את הדיבור לגביו בגלל ראשוניותו.

נוח לפתוח בלנדא גם משום שראשית כתיבתו מעוגנת מבחינת תולדות הציונות בתקופת 'חייבת ציון', והוא שופך את זעמו על ספיחיה של תנועת 'חכמת ישראל', כפי שעולה מן הדברים שצוטטו מן ההקדמה ל'בר-כוכבא', כשם שהוא לוחם באלה שרוח היאוש שרתה עליהם.

עבור כותבי העברית תקופת הגלות היא תקופה של נסיגה ארעית מן המצב הטבעי של העם היהודי בארצו, סטייה שהחלה לאחר חורבן הבית השני והסתיימה עם התחלת הגשמתו של המפעל הציוני. עדויות ארכיאולוגיות, היסטוריות ואפיגרפיות חותכות המראות כי חלוקה זו של ההיסטוריה של עם ישראל לשלוש תקופות אינה החלוקה הלוגית האפשרית היחידה - אינן משנות את התפיסה הבסיסית שלהם. לפנינו, אם-כן, השתקפות של 'היסטוריה עממית' הרוויה בביקורתיות כלפי הגלות, ובעיקר כלפי מוות של יהודים בידי גויים בגולה. לאחד-העם.³⁹² י. ל. לנדא, בר-כוכבא, לבוב התרמ"ד, 'אל הקוראים' [אין מספור של העמודים].

ולברדיצ'בסקי הייתה השפעה חזקה על העצמת הכיוון הזה בהיסטוריוסופיה היהודית, והיא באה לידי ביטוי ביצירות ספרות רבות.³⁹³

ובאשר לקביעת הגבולות של תקופות ואירועים, הרי שבעצם כל תיאור פנורמי קובע את גבולות הזמן והמרחב של האירוע המתואר, וכמובן כל ראייה אחרת של התיאור הפנורמי עלולה לשנות את איתורו של האירוע בזמן ובמרחב האלה. יוצא איפוא שלאירוע נתון, שתיאורו הפנורמי שנוי במחלוקת, אין בעצם גבולות קבועים. ההבחנה בין אירוע לבין תקופה מדגישה את אופיו הסלקטיבי של התיאור הפנורמי, הבורר רק חלק מבין כל התיאורים-מקורב הנכונים לגבי תקופה.³⁹⁴ והרי אפילו על השאלה היכן לקבוע את ראשיתה של הספרות העברית החדשה חלוקות הדעות, כפי שציינתי במבוא לחלק זה של המחקר.

על השפעות הגומלין שבין הספרות לבין ההיסטוריה עומד גם ש. הלקין, והוא מתווכח עם הטוענים כי לסופרים ולאנשי הרוח ישנה השפעה על תהליכים היסטוריים. לדעתו ההשפעה הגדולה היא זו של תהליכים כלכליים, ולתיעוש הקפיטליסטי ישנה השפעה חזקה ביותר על שהתרחש באירופה במאה הי"ט. על הטענות כלפי אחד-העם לגבי חלקו בקטסטרופה שחלה בספרות העברית הוא מגיב במילים אלו:

הפילוסופים שלנו טוענים טענות סרק: 'לולא אחד-העם, היה העם יותר יהדותי, אחד-העם החריב את היהדות.' אחד-העם היה זה שהיה אחד מן הראשונים שכתב את הפסוק: 'עם כי יחרב' - הוא שהחריב את העם, הוא שנטל ממנו את נשמתו היהודית-היהודית!...אותם פרוצסים היסטוריים הכרחיים...אלה הם המתגלים בחייהם של מליונים מישראל...אין אדם יוצר תקופה ויהיה סופר גדול שבגדולים! עצם ההנחה ההיסטורית הספרותית, שספרות יוצרת את החיים, היא מופרכת!³⁹⁵

שלא כעמדתו זו של הלקין, מקובל עלי כי אכן ישנם יחסי גומלין בין הספרות לבין התרחשויות היסטוריות המתגלות בחברה, ולספרות ישנו חלק נכבד בעידודם של תהליכים. בעניין זה מקובלת עלי עמדתה של ר. כהן, המציינת את הכוח הרב הטמון ביצירה הספרותית והיכול לחולל שינויים בתפיסתם של אנשים את המציאות ולהניעם למעשים בהתאם לכך.³⁹⁶ יתר-על-כן,

³⁹³ ג. שקד, שם, עמ' 42.

³⁹⁴ א. וינרב, חשיבה היסטורית, א', האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב 1987, עמ' 65.

³⁹⁵ ש. הלקין, מבוא לסיפורת העברית, עמ' 381-382.

³⁹⁶ ר. כהן, 'ההיסטוריה כמשל: פרנץ ורפל וה"גורל הארמני" בתקופת השואה', בתוך: ר. כהן ו-י.

מאלי (עורכים), ספרות והיסטוריה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 171-189.

במחקר זה אני עוקבת אחרי יחסי הגומלין שבין הספרות לבין המציאות, כאשר סיפורים על מותו של ר' עקיבא הניעו יהודים לנהוג כפי שהבינו את התנהגותו-צוואתו, עד כדי הליכה בשמחה אל מותם על קידוש השם.

לנדא עצמו היה בטוח כי למילים המתפרסמות ישנו כוח מניע לפעולתם של אנשים, שאם לא כן לא היה טורח כל-כך בכתיבתן ובפירסומן, למרות קשיים ומכשולים שנערמו על דרכו. כפי שהבאתי לעיל, במבוא למחזהו 'בר-כוכבא' מציג לנדא עמדה הרואה את הספרות כמכשיר רב עוצמה בעיצובה של חברה, בניגוד לעמדה שמציג מאוחר יותר הלקין. ובאשר לגבולותיה של תקופה - הריהו קושר, כדרך אחרים בעלי השקפה דומה לשלו, בין ההווה של ימיו לבין העבר הרחוק של עמו, ואשר ממנו הוא מנסה עתה ליצור המשכיות טבעית, כאילו לא היה נתק של מאות רבות של שנים בין שני קצוות אלה.

לצורך הקישור הזה בורר לנדא במודע אירועים מן העבר הרחוק, ולעתים תוך התעלמות ממקורות הסותרים את עמדתו ותוך תוספות המיישבות פרטים שאינם עולים בקנה אחד עם מטרתו המוצהרת, הדידקטית, המנוסחת במבוא למחזה. עם זאת, בנאמנותו למקורות ולפרשנויות לגביהם, ובגלל יושרו האינטלקטואלי, הוא מעיר הערות במקרים כאלה, מה שיוצרים אחרים ראו כחירותו של היוצר ביצירתו כלפי החומרים שהוא בוחר, בלא שיתנצלו על-כך ובלא שיסבירו את מניעיהם.

לנדא בוודאי עמד על המקום המרכזי שהיה לסיפור מותו של ר' עקיבא במסורת העברית לדורותיה. אם לא מתוך הכרה ברורה, הרי לפחות מתוך אינטואיציה, ניתן להניח כי הכיר בכוח השפעתו של סיפור זה על הציבור היהודי, ואפשר שמשום כך בחר לכתוב את מחזהו על שני המנהיגים הללו. אמנם בר-כוכבא לא זכה בהערכה אוהדת במקורות ישראל, אך העמדתו כמנהיג המרד, כאשר ר' עקיבא ורחל מעודדים אותו, מאפשרים לנדא לרקום סביבם את רעיונותיו. ואת העימות שנתגלע ביניהם ניתן לפרש כעימות שבין שתי הזרועות הקדומות של המנהיגות המסורתית - המלך והנביא.

לענייננו נדגים כאן מן המחזה בקטעים המתייחסים לחלקו של ר' עקיבא במרד בר-כוכבא ולמותו.

במערכה האחרונה, החמישית, תמונה שלישית, עולה על הבמה 'איש חיל', והוא מספר על התבוסה בקרב, וכי רבים הנופלים והשבויים מקרב היהודים. אלא שכל קטע של דבריו מסתיים בדברים המביעים דווקא תקווה. אמנם בקרב זה נכשלו, אך אין זה סוף פסוק. ואליבא דלנדא, גם אם המשך הקרב והניצחון יתרחשו רק כעבור אלפיים שנה, אין בכך כדי לסתור את העיקרון.

דברי 'איש החיל' מאורגנים בשלוש סטרופות בנות שמונה שורות, המתחרזות בחריזה של א א א ב ג ג ג ב, ובסופה של כל אחת מהן שתי שורות נוספות, שחריזתן זהה, שכן השורה האחרונה של כל סטרופה חוזרת על עצמה. מבנה זה מזכיר את המבנה של שירי האזור שנהגו בימי הביניים. מכל מקום, בחר לנדא לעניין זה צורה שירית שהיא מסורתית ומורכבת.

דברי החייל משובצים במליצות, אך במיוחד יש לשים לב לשורה החוזרת על עצמה, אותה בחר לנדא להדגיש: 'כי אך יהודה עוד יחי! יהודה עוד יחי!'. בשתי הסטרופות, הראשונה והשנייה, מתאר החייל העומד בשדה הקטל אל מול גוויות של חיילים יהודים ורומאים את זוועות הכישלון. בסטרופה השלישית באה לידי ביטוי האמונה כי לא אבדה עדיין כל תקווה:

אחי ירדו שאולה, / גם ילכו בגולה, / אתם שם אפולה, / על שדה המלחמה. / אולם עד דור
ודור / בעבור חופש ודרור, / בעבור תורה ואור, / מלחמה ונקמה! / קוי בת עמי, מחי דמעה
מלחי! / כי יהודה עוד יחי! יהודה עוד יחי! - (י.ל. לנדא, בר-כוכבא, לבוב התרמ"ד, עמ' 104).

לשתי דמויות נשיות שבמחזה, דבורה, בתו של יוחנן בן תורתא, וחנה שפחתה, מספר החייל, שוב בסגנון נמלץ וגבוה, פרטים נוספים על שהתרחש. הוא מדגיש את עמידתם של אנשי יהודה מעטים מול רבים, ובתוכם ר' עקיבא עצמו.

'הן בני עמנו עוד רוחם בקרב, / עד נטף דם אחרון יאחזו החרב, / גם ר' עקיבא
בראש עשרים וארבעה אלף, / מול שטף חיל רומא כמו נטף כמו דלף. / יחדש את רוחם
בחרבו המורטה, / ומלחמה איומה תלהט שם עתה. / גם בן-כוכב שמה כמלאך ד' צבאות
יגעש ירעש אף ירעם נוראות. / אולם תקוותנו תשאר הה! מעל, / נלחמו לנו הכוכבים
ממעל. - (י.ל. לנדא, שם, עמ' 105-106).

הכישלון המוחלט התרחש עקב מזימה. מתנגדים למרד העלילו על בן-כוכב כי הרג את יוחנן בן תורתא, אביה של דבורה אהובתו. דוד, דמות נוספת במחזה, ובנו של ר' אלעזר המודעי, מאוהב גם הוא בדבורה. הוא מנצל הזדמנות לנקום בבן-כוכב על שגרם למות אביו של דוד, וכן על יחסיו עם דבורה, ודוקר את בן-כוכב למוות.

התרחשות זו היא פרי דמיונו היוצר של לנדא עצמו, ולא רק שאין הדברים מתוארים כך במקורות, אלא שיש בעיבודו היפוך גמור של המסופר במקורות. בהיותו מודע לשינויים שערך, הוא מסביר אותם בסוף המחזה, בהערות למקומות אלה. הוא מביא הסברים לעמדתו כי לא בר-כוכבא ור' עקיבא אשמים בכשלון היהודים במלחמתם ברומאים, וכן הוא מביע תמיהה על קלמן שולמן, 'אשר תאר את ר' אלעזר המודעי לאויב בן-כוכב ור' עקיבא ודורש שלום הרומאים, ואנוכי

לא אדע מאין לקח זאת'. כמו-כן הוא מציין, כי לאחר שכבר נדפסה יצירתו קרא 'שיר-חזיון אשכנזי מכונה בשם "רפוס", מדבר גם כן ממלחמת בר-כוכבא, שלא הוטב בעיניו. 'המחבר בחר לו דרך אחרת בשירו זה, ולא פה המקום לדבר אודותיו'.³⁹⁷

אף שישנם בבר-כוכבא יסודות הקיימים גם בגיבור הטראגי אין הוא כזה, על-פי המדרש, וגם במחזה של לנדא לא נמצא את הנקודה החשובה של ההכרה באשמתו שלו לגבי כל מה שהתרחש. המחזאי מפאר את בר-כוכבא, ומציין כי נכשל במלחמה שלא באשמתו. בר-כוכבא נהרג בידי צעיר המקנא לאהובתו, וללא כל המורכבות המצויה במדרש, עליה עומדת ג. חזן-רוקם בניתוחה מדרש זה.³⁹⁸

בר-כוכבא נרצח בגלל התפרצות יצריו של רוצח, שהוא 'גילוי שלילי של המתבולל האנטי-לאומי', התפרצות יצרים שגם הגיבור עצמו אינו נקי ממנה: בגללה הרג את אלעזר המודעי בבעיטה, בלי להאזין לטענותיו, ומתוך הנמקה לאומית קיצונית בלבד.³⁹⁹ מן הראוי לשים לב למונחים שבהם משתמש לנדא גם בהערותיו למחזה, ולהשוואות שהוא עורך בין גיבורים של עמים אחרים לאלה שלו:

מדברי רבן גמליאל נחזה מישרים כי לא בבר-כוכבא האשם, בכל המלחמות האיומות והעצומות אשר להטו בינו ובין הרומאים, לבנו בנו יתפלא על עוצם רוחו על עזו ותקפו. כדמות ברענוס או חאניבאל "בן ברק" תתיצב לפני עינינו, אשר לשמם וזכרם אחזה אז שמה כל צבאות רומא. אולם מן-הכוכבים נלחמו עם בר-כוכבא, וכל הבוגדים ביהודה דורשי שלום אויבתם הם היו הסבה למפלתו. "העוונות גרמו".⁴⁰⁰ ההתמודדות של בר-כוכבא אינה רק נגד אויבי העם מבחוץ, נגד הרומאים, אלא גם מבפנים. וגם כאן - ישנם הכותים, שהם מעין חציו אוהב חציו אויב, ישנם בעלי הפלוגתא האידאולוגיים וישנם המתנגדים מסיבות אישיות שאינן תמיד קשורות לעניין המרכזי. כך גם יכול היה לנדא להציג את שהציק לו במיוחד במאבקו, והוא הצורך להילחם בעת ובעונה אחת במתנגדים לפעילותו מכיוונים שונים, כפי שזכר לעיל.

בהערה שלאחר מכן מביא לנדא את המסופר על התנהגותו של ר' אלעזר המודעי במשך ימי המצור על ביתר כהוכחה שלא בגד בעמו. עם זאת אין המודעי נקי לגמרי בהתנהגותו, בכך

³⁹⁷ י.ל. לנדא, שם, עמ' 112.

³⁹⁸ ג. חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 172-181.

³⁹⁹ ג. שקד, שם, עמ' 24.

⁴⁰⁰ י.ל. לנדא, שם, עמ' 113, הערה 6.

שלא עצר בעד התנהגותו הבלתי ראויה של בנו. בכך מעמיד לנדא את מעשהו הפזיז של בר-כוכבא כפחות בוטה ממה שעולה מן המדרש, ומאפשר יותר הבנה להתנהגותו.

נקודה זו חשובה לו ביותר, משום שהוא רואה בבר-כוכבא מנהיג ראוי, ובהמשך אף שם בפי בר-כוכבא מונולוג, המשקף את רעיונותיו של המחזאי. באופן כזה בוודאי לא יעמיד אותו כדמות שלילית. את השינויים שערך בתיאור מהלך העלילה הוא מסביר כך:

מזה נראה כי ר' אלעזר המודעי לא דרש שלום רומא, ולא בא בסוד בוגדים, רק המעשה דחד כותאי, ושבעט בו בר-כוכבא, אשר הציג המדרש לשים בזה אשם נפש איש הגיבור הזה, ולדבר עליו תעה, שמתני לאל בתארי את ר' אלעזר המודעי כאיש פוסח על שתי הסעיפים, ועל אשר לא שם מתג בשפתי בני דוד, בשמעו דבת תעה על משיחו ומלכו. - בזה לא דברתי סרה על ר' אלעזר המודעי וכבוד בר-כוכבא הצלתי.⁴⁰¹

הדברים שאומרים הגיבורים במחזה לא תמיד נובעים מן ההתרחשות או כפועל יוצא של אישיותם כפי שעוצבה במחזה. הם נושאים דברים שהם בעצם המסר של המחזאי עצמו. הסבל הפרטי של הדמויות שבמחזה הוא הסבל של כלל הציבור שהם חלק ממנו. לנדא מצטרף במחזה זה לשורה ארוכה של מעבדים-מספרים, שניסו כל אחד על-פי אמונתו ותקופתו להסביר את סבלם של יהודים.

השכלתו ואישיותו של לנדא מאפשרים לו לראות את הדברים בפרספקטיבה רחבה ביותר, תוך שהוא אינו מייחס לאירועים חשיבות מעבר לזמנם. הגיבורים של האירועים הללו שופטים אותם ואת עצמם מנקודת ראות צרה, ולכן קשה להם לקבל את ההסבר לסבלם. לעומתם היוצר רואה את הדברים תוך ראייה של תקופתו שלו כפרק נוסף של אותו תהליך היסטורי, שבו יכול להתרחש מפנה לטובה, בתנאי שיתעשתו בני הדור, וישמעו לדבריו. את הרעיונות הללו הוא שם בפי גיבורי המחזה.

לענייננו, לפני מותו עולה בן-כוכב על הבמה, ובמונולוג שהוא נושא הוא מזכיר רפי-לב ורפי-רוח אשר מרפים גם את ידיהם ואת רוחם של אחרים, דבר הגורם להיחלשות עמידתם של חייליו בקרב. הוא שוטח את ה'אני מאמין' שלו, שהוא בעצם ה'אני מאמין' של לנדא עצמו:

אלה הפתאים! נמוגי לב ורוח! בא קץ יהודה - יאמרו - יומו יפוח, /... יען ארצו אדמתו היו לשמה, / נשרף ההיכל - מי ידע עד כמה? / בעמים יתבולל, - עצה נמהרה! / לרפות ידי עמנו להוליכו סרה, / הה, גם ר' עקיבא ילך שבי עתה, / נפלו אנשי חילי, גם ידי מטה, / וכעת אין עוד תקוה - עמי ישווע, / עיפה נפשו להורגים, והוא גווע. / הטרם תדע

⁴⁰¹ י.ל. לנדא, שם, עמ' 113-114.

כי לא אדמה לא ארץ, נתנו לך חיים, שמרו אותך מפרץ, / תבל ארצך, אתה תחיה ברוח, /
בה תהיה עם אחד, תשקוט תנוח. / אם גיבוריך חכמיך נפלו, / אתה לא מת, תקוותיך לא
כלו. / עם מלך ומחוקק וזרוע נטויה, / לא ימות עם יהודה, לא ירד נשיה, / במות משה
המחוקק לא קם כמוהו, / לא אבד ישורון, לא עלה בתוהו. / גם עם ר' עקיבא לא אבדה
תוחלת, / "דור הולך ודור בא" הם דברי קהלת. / ואם הפעם יד אויבנו גוברת, / עוד יגבור
יהודה - ובעת אחרת. / קוה עמי!!! בעמים אל תתבולל!!! / הם בילעו דרכך הוליכוך
שולל! - (י.ל. לנדא, שם, עמ' 107-109).

במהלך דו-שיח בין רופוס לבין אחת מן הדמויות הנשיות שבמחזה, אסתר, בתו של בר
דרומא, לפני שהוא הורג אותה, מתייחס רופוס אל ר' עקיבא:

ואתה עקיבא, נשיא ישראל וקדושו! / ממך משפטו יצא, תעמוד בראשו, /
לפקודתו ישמעו ישישים ובני-נעורים, / כאל דברי נביא ופקודת האורים (שם, עמ' 49).
בדברים אלו מייחס לנדא לר' עקיבא את מעמדו של הנביא, כפי שאמנם נראים הדברים מפיו של
הגורם הזר, וכפי שהעליתי לעיל לעניין 'המנהיגות המשולשת' כאידיאל שלטוני.⁴⁰²
בתחילת המערכה השלישית נושא ר' עקיבא מונולוג ארוך בפני תלמידיו, ובין היתר הוא
עורך הקבלה בין השליחות שהטיל האלהים על משה, אותו לקח מאחרי הצאן כדי לרעות את
העם, לבין השליחות שלו עצמו.⁴⁰³

האל קרא למשה מתוך עדר צאנו, / מסנה בוער במקום אפס ובוהו, / להציל עדר
עמו, כי פרעה בזדונו / יענם לאבדם, כי יעלו בתהו, / ויוציאם משה חפשי בשם אדונו, /
ויהי לנביא, אחריו לא קם כמוהו. / הוא קרא גם אותי מאחרי הצאן, / בפי שם דברו,
ובידי חרב ואון. (י.ל. לנדא, שם, עמ' 56-57).
השוואה נוספת בין ר' עקיבא ומנהיגותו לבין משה ומנהיגותו נמצאת בדבריו של בר-
כוכבא, או כפי שלנדא מכנה אותו - בן כוכב. נקודה חשובה במנהיגות זו היא השפעתה לדורות
הבאים, גם אם יעברו עד שיגיעו אפילו אלפיים שנה:

במות משה המחוקק לא קם כמהו, / לא אבד ישורון, לא עלה בתהו. / גם עם ר'
עקיבא לא אבדה תוחלת, / 'דור הולך ודור בא' הם דברי קהלת. / ואם הפעם יד אויבנו
גוברת, / עוד יגבור יהודה - ובעת אחרת. / ממנו לעולם לא יסור השבט, / להיות לאום

⁴⁰² בחלק 'האגדה כמקור היסטורי'.

⁴⁰³ השוואה זו מהווה דוגמה מן הספרות החדשה לתופעה שאליה אני מתייחסת ביתר פירוט בפרק
'ר' עקיבא, משה ודמותו של משיח - המשך וסיכום'.

נולד, לא לעמים עבד. / **קוה עמי אם גם אלפים שנה**, / רק חזק ואמץ בעוז ורוח נאמנה.
/ קוה עמי!!! בעמים אל תתבולל!!! / הם בלעו דרכך הוליכוך שולל!- (י.ל. לנדא, שם,
עמ' 109-108).

התיאור האחרון של ר' עקיבא במחזה כולל פרטים אחדים הידועים לנו ממקורות
קדומים כקשורים למותו של ר' עקיבא, אף כי מותו ממש אינו נזכר במחזה זה כלל.
הדברים המסיימים את המחזה מושמים בפי ר' עקיבא, וכדאי לשים לב גם להוראות
המחזאי:

'קול תופים ישמע, אנשי חיל יתפרצו אל מקום המחזה, בראשם רפוס. בתוך ילך
ר' עקיבא אסור בכבלי ברזל, יהודים רבים שבויי חרב. ר' עקיבא ילך חשוף חצי גוו. בידי
אנשי חיל אחדים **משרקות ברזל**.

ר' עקיבא: **שמע ישראל!** שמעו אחים אהובים! חזקו אל תראו מפני בן-אדם/
נגד אל אחד כלמו רק זבובים, גבורתם מאפע וכקש און ידם. אשרי שם מבטחו יושב
הכרובים! אשרי העם יודעים כי ד' עמדם! - / חכה נא עמי! חכה רגע כמעט! / שמע
ישראל, ד' אלהינו ד' אחד!!! - - (המסך יפול ארצה). (י.ל. לנדא, שם, עמ' 111.
ההדגשות שלי, ח.ז.ל.).

מותו אינו מתואר במחזה, אך ישנם בתמונה האחרונה תיאורים וביטויים, שכל מי
שמכיר את המקורות יבין כי בכך המדובר. את ההסבר לכך שלנדא לא הציג את תמונת העינויים
והמוות על הבמה ניתן למצוא בכיוונים אחדים: אפשר שסמך על הידע ועל יכולת הסקת
המסקנות של הקהל גם בלא צורך להראות זאת ממש על הבמה.

נוסף על-כך, לנדא הרי הכיר את מסורת המחזה הקלאסי, שגם הוא אינו מציג את
שפיכות הדמים עצמה על הבמה, ואפשר שהושפע ממנו. כמו-כן ניתן להניח כי פעל כאן חוש
אסתטי, שהדריך את המחזאי להסתפק ברמיזות, היכולות להשפיע על הקהל עוד יותר מאשר
הראייה מפורשת, בגלל התהליך של מילוי הפערים שהקהל בעצמו צריך למלא. היותו 'שותף'
להשלמת היצירה עושה את הצופה מעורב יותר בנצפה, ובכך משיג המחזאי את מטרתו. כלי חשוב
לעניין זה משמש לו העיקרון של אחדות המקום שבמחזה הקלאסי, כך שאפשר רק לספר על מה
שמתרחש במקום אחר, ואין בכך כל פגימה במחזה.

כגיבורי הטראגדיה הקלאסית, גם גיבורי מחזהו של לנדא נמנים על מעמד חברתי-
השכלתי גבוה, ובכך משלב לשון הדיבור שלהם גבוה אף הוא. מעמדם זה מתיישב גם עם אחד
המאפיינים של גיבורי הטראגדיה, ועל כך בהמשך.

ג. שקד מציין את העקביות של לנדא בהצגת התפיסה שלו לגבי ההיבט הרוחני של עם ישראל וההיסטוריה שלו, בצד העובדה שלא תמיד הגשים את הצד הדרמטי של המחזה.⁴⁰⁴

ובאשר ליכולתם של המחזות העבריים ההיסטוריים שנכתבו באותה תקופה להגשים את מטרת יוצריהם הוא אומר: 'המחזה העברי נשא על כתפיו הצנומות את המשא הלאומי, שסוגים אחרים פרקו מעליהם, והיצירה הצעירה לא יכלה לעמוד בעומס שנטלה עליה. המחברים לא מצאו את דרכם בין ספרות לתיאטרון וסופם שיצאו קרחים מכאן ומכאן'.⁴⁰⁵

עם זאת נראה לי, כי המחבר הרגיש כי החומר הסיפורי הקיים במסורת הקדומה יכול לספק לא רק את ההיבט האידיאולוגי העולה בקנה אחד עם זה שלו, אלא שהוא כולל גם יסודות היכולים לפרנס טראגדיה, 'חזיון-תוגה', בלשונו. מסיבה זו אני מבקשת לבחון כאן את יסודות הטרראגדיה בהשוואה ליסודות הקיימים במסורות אלו. בהקשר זה יש לשים לב כי קיימת חפיפה חלקית בין מאפייני הגיבור העממי לבין אלה של הגיבור הטרראגי. בגלל הדמיון בין יסודות אחדים מאלה לבין יסודות המאפיינים את אגדת הקדושים, אעסוק גם בהם בהקשר זה.

ר' עקיבא, הגיבור הטרראגי ודמות הקדוש

ד. קרוק מציגה את הסכימה של הטרראגדיה, ובתוך כך גם את המאפיינים של הגיבור הטרראגי. על-פי אלה הגיבור הטרראגי מייצג את האנושות כולה בהיותו שונה ביותר מן האנושות הרגילה. יש באמירה זו משום פרדוקס, שכן, אם הגיבור הטרראגי מייצג את האנושות כולה, כיצד זה ייתכן שהוא יכול להיות שונה מן האנושות הרגילה. ההסבר הוא בכך, שהוא מייצג את האנושות כולה משום שמצויה בו תכונה אנושית המצויה אצל בני אדם, והקיימת בטבע האנושי, והיא חוסר יכולתו לסבול עיוות צדק, ושאיפתו לראות את הצדק מושב על כנו. כמו-כן, הסבל שהוא עובר, וכן ידיעת הסבל העובר עליו משותפים לו ולשאר בני האדם. יחד עם זאת הוא שונה מבני אדם רגילים בכך שהוא מיוחד בתכונה אחת המשתלטת עליו, והיא - הקיצוניות.

בטרראגדיות היווניות ובאלה של שקספיר הגיבור הוא גם בן למשפחה מיוחסת, בן מלך או מלך בעצמו. גם בכך יהיה שונה מבני אדם רגילים ונעלה עליהם. הוא בעל סמכות, עשיר, זוכה בחינוך מעולה, ויש לו יתרון רב על-פני אלה שהם בני אדם רגילים.

⁴⁰⁴ ג. שקד, 'המחזה העברי ור' יהודה ליב לנדא', בתוך: רב, משורר ומחזאי - יהודה ליב לנדא,

הוצאת מאגנס, ירושלים תש"ן, עמ' 57.

⁴⁰⁵ ג. שקד, המחזה העברי ההיסטורי בתקופת התחייה, עמ' 206.

העובדה שהוא חשוף לתהפוכות הגורל, שהוא עלול ליפול, להתייטר ולסבול, ולהגיע בסופו של התהליך אל אובדנו, היא בעלת ערך דרמטי וגורמת לאדם הרגיל להזדהות אתו ולהרגיש, שגם אם הוא 'שונה מן האנושות הרגילה' הוא 'מייצג את האנושות הרגילה', ומפני שמעמדו גבוה, נפילתו מודגשת יותר.

עוצמת האישיות היא תכונה נוספת, הבאה לידי ביטוי בדמותו של הגיבור הטראגי, שהוא בעל אופי מיוחד, הרוח המפעמת בקרבו היא רוח מיוחדת, ולעתים קרובות הוא בעל קסם אישי. אומץ לב ואצילות הן תכונות חשובות ומרכזיות אצל הגיבור הטראגי. אומץ הלב הוא העוז, שאפלטון מעמידו בין כוח התאוה, זה היסוד הנמוך ביותר שמקורו בצד הרגשי-היצרי של האדם, לבין ההיגיון, שהוא היסוד הגבוה ביותר. וכך מוצא הגיבור הטראגי הסבר הגיוני לתאוות היצר שלו, ונוטע בו אומץ לבצע את פעולותיו.

הגיבור הטראגי הוא גם מלא חרון. חרונו בא לידי ביטוי בסערת הרגשות הספונטאנית שלו, בזעמו חסר הפרשות, שהופך להיות גם הפגם הטראגי שלו.

מוסריותו נעלה, וכך ניתן להתבונן בגיבור הטראגי כמו בדמות, שאומץ הלב שלה נובע מן המוסריות שלה. הוא רודף אמת ודורש לגלותה בכל מחיר, משום שרגישותו המוסרית גבוהה. מתוך רגישות מוסרית זו הוא דבק במטרתו בקיצוניות המאפיינת אותו.

סבלו של הגיבור הטראגי מוביל אל הידיעה, כאשר בדרמה המודרנית היא נובעת מהתודעה העצמית הגבוהה שיש לגיבור, וידיעת הסבל היא אחת מתכונותיו.

לסיכום, הגיבור הטראגי מגלם דמות שהיא משכמה ומעלה, בעלת עוצמת אישיות מיוחדת, בעלת אומץ לב, אצילות ורמת מוסריות נעלה. היא נוקטת פעולה מיידית ללא היסוס ברגע שנראה לה שיש צורך להגיע אל מה שנראה לה כצדק. מטבעה, בגלל קיצוניותה, היא סובלת, ובעקבות הסבל היא מגיעה לאובדנה. חייבת להיות מודעות של הסביבה או של הדמות עצמה לסבל זה.

ד. קרוק עומדת על האופן שבו גורל הגיבור הטראגי גורם לקורא או לצופה את האפקט הקאתארטי, שהוא מרכיב מרכזי ביותר במהות הטראגדיה, כפי שקבע אריסטו, והנוצר בעזרת ההשוואה שיוצר הקורא-צופה בינו לבין הגיבור: 'משום שאין לי אף אחת מסגולותיו לעמוד בפני אימי גורל-האדם...אני חשוף חשיפות נוראה עוד יותר לכוחם ההרסני'.⁴⁰⁶

אם אכן ניתן להחיל על דמותו של ר' עקיבא, כפי שעוצבה בתהליך גלגולה, את כללי הסכימה של הגיבור הטראגי, יובן איך מצד אחד ראו בו אישיות מורמת מעל, המשמשת מוקד

⁴⁰⁶ ד. קרוק, יסודות הטראגדיה, הוצאת הקיבוץ המאוחד 1971, עמ' 37-59.

ליצירות רוח, ומצד שני - אם לה יכול היה לקרות מה שקרה, וכך התנהג, הרי שהוא משמש מופת התנהגותי לדורות הבאים, כפי שצויין לעיל, בדיון בקידוש השם. ובכך אין הוא רק גורם לאפקט הקתארטי, אלא הוא גם בעל משמעות מעשית-דידקטית.

קו חשוב בדמותו של הגיבור הטראגי הוא מוצאו רם המעלה של הגיבור. רבים מן הגיבורים הטראגיים הם מלכים, נסיכים, אצילים על-פי מוצאם וייחוסם. בכך מושג אפקט כפול: ראשית, מעמדו הגבוה מהווה סמל למעלותיו התרומיות ולגודל נפשו. ושנית, הגיבור נעשה בכך ביתר הבלטה מייצג ונציג של ממש של ציבור שלם, בהיותו במעמד של שליט ומנהיג, ונושא באחריות כלפי הכפופים לו.

מעמדו הרם של הגיבור גורם לתוצאה נוספת, והיא - הקרבה שיש לגיבור אל מנעמי החיים והאושר הרב ביותר הנכון לו מעצם מעמדו. והנה דווקא מי שיכול היה לחיות את החיים הנעימים ביותר עלי אדמות, באושר ששום אדם פשוט לא יוכלו אפילו להעלותו בדמיונו, דווקא אותו אדם מגיע לסבל משפיל כל-כך ולסוף נורא כל-כך.

יכולה לעלות כאן השאלה של הקשר שבין טראגדיה לבין יצירה דתית, ונקודה זאת חשובה לדיונו כאן, בהיותם של המקורות הקדומים המספרים על מותו של ר' עקיבא יצירות דתיות. ד. קרוק מצביעה על האפשרות לראות את איוב ואת ישו, גיבורי יצירות דתיות לכל הדעות, גם כגיבורים טראגיים. מסקנתה היא, כי כל עוד הגיבור סובל סבל שהוא נתעב, מכוער ומשפיל, וכי 'הכוח הגואל שבו אינו מעביר ומבטל, ואינו מפחית אף כהוא זה את הנתעב שבו ואת יכולתו להשפיל ולהרוס את הסובל',⁴⁰⁷ אכן זהו גיבור טראגי.

מן הראוי לציין כאן, כי הטראגדיות היווניות, שד. קרוק מנתחת כבסיס לתיאוריה שהציגה, הינן קודם כל יצירות שהתפתחו מן הפולחן הדתי, והן יצירות מאוד דתיות, והנה דווקא הן משמשות בסיס לניתוח הטראגדיה. כך שלא הפך הדתי שביצירה הוא זה שצריך לקבוע אם תהיה זו יצירה טראגית או יצירה שהגדרתה אחרת.

שונה הדבר כאשר הגיבור מתואר כאדם שימן ההתחלה ועד הסוף שמח ולעתים אפילו מתענג על סבלו, בראותו בו מחיר לא-מופרז בעד גאולתו. במקרה כזה יהיה לפנינו סיפור על פרשיות בקורות-חייהם של קדושים, או חיבור דתי במתכונת ספרותית, אך לא טראגדיות, וזאת משום שאין בהן 'הקריטריון הרלבנטי ביותר בהקשר הזה, שלפיו חייבים הידיעה והאישור

⁴⁰⁷ ד. קרוק, שם, שם.

לנבוע מחזיון-סבלו של יצור אנושי, אשר סבלו יוצג, ואף יוכר במלוא העוצמה, כמתועב או מאוס, משפיל והרסני.⁴⁰⁸

בפרק 'גיבור עממי - בחינתו של מושג בהקשר תרבותי', הבאתי בעקבות חוקרים את התבנית האוניברסלית של חיי הגיבור. השוואה בין תבנית זו לבין המאפיינים של הגיבור הטראגי מראה על קווי דמיון. ישנם בין הגיבורים הללו תכונות משותפות, העושות אותם נעצים על החברה. מכל מקום, הימצאותם של יסודות אלה במקורות עצמם מקנים למחזאי את החומרים שהוא מבקש באמצעותם להשפיע על הקהל. לשם כך אדגים כאן מסיפורים על מותו של ר' עקיבא, ואבחן עד כמה הם תואמים את מאפייני הגיבור הטראגי ודמות הקדוש.

בהשוואה למאפיינים של דמות הקדוש, נראה לי כמתבקש כאן להביא את המקור הנמצא בירושלמי, ברכות ט י"ד, שבו תמיה טורנוס רופוס על ר' עקיבא המוצא ליהרג כשהוא שוחק. על שאלתו של טורנוס רופוס את ר' עקיבא אם הוא מכשף או מבעט בייסורים עונה ר' עקיבא, כי אין הוא לא זה ולא זה, אלא 'כל ימי הייתי מצטער ואומר: אימתי יבואו שלושתי לידי: ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך (דברים ו', ה'). אהבתי בכל לבי ואהבתי בכל ממוני, ובכל נפשי לא היה בדוק לי, ועכשיו שהגיע בכל נפשי והגיע זמן קריאת שמע ולא הפלגתי דעתי, לפיכך אני קורא וצוחק. לא הספיק לומר עד שפרחה נשמתו'.⁴⁰⁹

יש במסורת זו קרבה בין תיאור דמות הקדוש לתיאור התנהגותו של ר' עקיבא. על-פי הגדרתה של ד. קרוק, ההכרה בסבל ובמשפיל והנורא שבו יכולה להתעורר לאו דווקא בגיבור עצמו, אלא בקרב הסובבים אותו. מה שחשוב הוא, שחזיון הסבל יביא לידיעת הגורל האנושי, או אחד מן האספקטים הבסיסיים שלו, לאו דווקא את הגיבור עצמו, אלא אותנו, הקוראים או הצופים. על הגיבור הטראגי לסבול עד גבול יכולתו של אדם לסבול, ועל סבל זה להיות מודע, משום שסבל מודע הוא גם אינטנסיבי ביותר.

מה שחשוב לא פחות הוא, שגם אם הגיבור מגיע לשלמות אידיאלית של הבנה, הרי שנותר פער בין הבנתו לבין הבנתו אנו, הקוראים והצופים, ובין אופן ראייתו לבין אופן ראייתנו אנו. גם כאן נראה לי סיפורו של ר' עקיבא תואם את הסכימה: אמנם ר' עקיבא מלמד כי יש טעם בייסורים על-פי דרך ניתוחו את הדברים, אך עדיין נשארות בעומקם של דברים שאלות אחרות: אם אכן תורת הגמול קיימת, הרי שהרומאים נשלחו על-ידי האלוהים כדי להעניש את ישראל.

⁴⁰⁸ ד. קרוק, שם, עמ' 200.

⁴⁰⁹ לפי תרגום של ש. ספראי, ר' עקיבא בן-יוסף, עמ' 113.

ואם אכן כך הדבר, הרי שמרידה ברומאים היא פשע, היבריס, מרד באל. ומרד כזה מראש נדון לכישלון.

גם האגדה שבספרי עקב מ"ג, שנזכרה לעיל, והמספרת על ר' עקיבא שהגיע עם חכמים לרומי וראוה כשהיא במלוא יופיה, מצביעה על אספקט טראגי. ר' עקיבא מסביר מדוע בניגוד להם הוא צוחק: כשם שתתגשם הנבואה על גאולתה של ירושלים, כך תתגשם גם הנבואה על חורבנה של רומי. ר' עקיבא מוצג כאן כדמות אופטימית, ומהדברים שהוא משמיע נשמעים דברי נחמה. אגדה זו מצויה באיכה רבה כטקסט הסיפורי האחרון שבמדרש זה. כפי שמציינת ג. חזן-רוקס, התופעה שדברי הנחמה מופיעים בסופה של היצירה היא מוסכמה מקובלת בספרות המדרש כולה.⁴¹⁰ עם זאת עולה ממנה, כי חורבנה של רומי יגיע רק כאשר יחליט על-כך האלוהים בכבודו ובעצמו, ואל לו לאדם לנסות ולקיים בעצמו את מה שהאל צריך לעשות.

אם נקבל את האפשרות שר' עקיבא אכן השתתף במרד באופן כלשהו ובמידה כלשהי, הרי שלפי ניתוח זה בדיוק זהו המעשה המביש, שגרם לכל השתלשלות האירועים הטראגית. מכל מקום, בוודאי כך הם פני הדברים במה שנוגע למחזה של לנדא: מאחר שלנדא אכן מתאר את ר' עקיבא כקשור בטבורו אל המרד, הרי שעל-פי תפיסתו ממלא ר' עקיבא אחר הדרישות של הגיבור הטראגי, אותן הכיר בוודאי מהיכרותו את כתבי אריסטו.

הבאתי במהלך הדיונים תיאוריות על התבנית הביוגרפית של חיי הגיבור העממי, זו של הגיבור הטראגי וכן זו של הקדוש. ד. קרוק מביאה את ישו כדוגמה לגיבור טראגדיה, בעוד דנדס מביא במחקרו על ישו הוכחות לאפשרות לראותו כגיבור עממי. ראנק, קמפבל ורגלאן מביאים דוגמאות שהם מנתחים כגיבורים שחלה עליהם התבנית הביוגרפית הבינלאומית, ומתייחסים אל גיבורים מיתיים, היסטוריים או קדושים. רגלאן לקח את דמותו של אדיפוס כאב-טיפוס, שעל-פיו מודדים את כל שאר הגיבורים, והרי אדיפוס איננו רק גיבור עממי, הוא ללא ספק לא פחות מכך גיבור טראגי, העומד במרכזן של טראגדיות קלאסיות. ישנם, אם-כן, מרכיבים חופפים בין המרכיבים המרכזיים של הגיבור העממי, הגיבור המיתי, הקדוש, וזה ההיסטורי - כפי שהחברה מעדיפה לזכור אותו.

היכולת לנתח דמות כגיבור עממי, כקדוש או כגיבור טראגדיה אינה צריכה לפגוע ולו במעט בקביעה של היות הדמות הנדונה דמות היסטורית. שכן, דמויות היסטוריות מקבלות לא אחת את עיצובן לא רק כתוצאה של מה שהן בפועל, אלא לא פחות מכך בשל מה שמייחסים להן

⁴¹⁰ ג. חזן-רוקס, רקמת חיים, עמ' 24. סיום בטוב אינו תופעה מיוחדת למדרש, והיא מצויה גם

במקרא.

מעריציהן. יתר-על-כן, 'ככל שרב רישומה של הדמות הביוגראפית במהלך ההיסטוריה, כן יידבקו אליה יותר ויותר סיפורים, שישלימו את הדגם הספרותי-הסטריאוטיפי על מחזור חייה של הדמות'.⁴¹¹

עם זאת אפשר שהתהליך יהיה גם בכיוון ההפוך: רישומה ההיסטורי של הדמות נוצר כתוצאה מריבוי הסיפורים עליה.

בגירסה שבירושלמי, המביעים את הזעזוע מן הסבל וההשפלה הם הסובבים את ר' עקיבא, המוצא להורג בייסורים נוראים. יש להוסיף על-כך את גילו המופלג ואת המודעות למטרה שלמענה פעל ובגללה נתפס ונדון, כדי להעצים סבל והשפלה אלה. הוא הרי עשה את הדברים החשובים ביותר למען עמו ודתו, וב"תמורה" קיבל סבל ומוות.

נראה לי, כי בגירסה המקבילה שבבבלי ברכות ס"א ע"ב יש בדמותו של ר' עקיבא יותר מן הגיבור הטראגי מאשר מן הקדוש, בגלל האופן של העמדת הייסורים. מכל מקום, יש במסורת זו גם סממנים של אגדת קדושים. וכן נראה לי, כי לפחות בספרות שנכתבה בדורות האחרונים אכן הבליטו הסופרים את היסודות הטראגיים שבדמותו של ר' עקיבא, ולא את אלה המתקשרים לאגדות קדושים. כן באים לידי ביטוי בסיפורים עליו שורה של עימותים מכיוונים שונים, כאשר אותו נציג בעימות אחד יכול להפוך לבעל ברית בעימות אחר. בכך מתאפשר למחזאי ליצור דמויות מעניינות יותר, וכפועל יוצא מכך, גם מחזה מעניין יותר.

על-פי המסורת שבמנחות כ"ט ע"ב הייתה כבר תוכנית אלוהית לסופו זה של ר' עקיבא, כך שכבר למשה, בשעה שקיבל את התורה, נודע עליה. תגובתו של משה לנוכח החזון שנגלה לו - גם היא מבטאת את ההשפלה ואת הזעזוע מן הסבל שעובר על הגיבור: 'זו תורה וזו שכרה?!'. והתשובה שאינה יכולה להניח את דעתו של איש היא: 'שתוק! כך עלתה במחשבה לפני'.

המעשה נתפס כבלתי מובן, אם לא כשרירותי, כגזרה שנגזרה עליו מאות שנים לפני הולדתו, או ידיעה מראש שכאלה יהיו פני הדברים.

אם התהליכים המתרחשים במציאות היו אכן מתנהלים על-פי העיקרון המיוחס לר' עקיבא כי צדקה תציל ממוות, הרי שמעשיו של אדם יכולים לקבוע את אשר יקרה לו, ולא הגורל

⁴¹¹ ת. אלכסנדר, 'קדוש' ו'יחכם' - האר"י והרמב"ם בסיפורי-עם', מחקרי ירושלים בספרות עברית

י"ג, ירושלים תשנ"ב, עמ' 59.

שנקבע מראש, ושאינו לשנותו בשום דרך.⁴¹² והרי מלחמה אבודה מראש בגורל היא מן המאפיינים החשובים של הטראגדיה היוונית ושל הגיבור הטראגי, ולא של העמדה שמייצג ר' עקיבא. כאן המקום להבהיר את הקשר שבין הגיבור הטראגי לבין גיבורה של אגדת קדושים. בסיפורי קדושים מדגישים במיוחד את ההיבט האכסמפלארי של האגדה, כלומר, הצד הדידאקטי המעשי מהווה גורם חשוב ממדרגה ראשונה, שאמנם חשוב הוא בכל סיפור עממי, אך במיוחד כאן. להיבט זה ישנן השלכות המקויימות גם הן במישור המעשי, כגון חזרה על היגוד האגדות בהזדמנויות שונות, עלייה לקברו של הקדוש, כדי שישמש מתווך בין המבקר לבין האלוהות, וכן סיפורי נסים המתקשרים אל הקדוש.

בין הקדוש לבין קהילתו נוצרים יחסי גומלין, שבהם הקדוש מעניק לקהילה כולה או ליחידים שבתוכה רווח והצלה מן המצוקות שאליהן נקלעו, ובתמורה החברה יוצרת סביב הקדוש פולחן, גם בחייו וגם לאחר מותו. הוא גם מהווה חוליה מקשרת בין המאמינים לבין יישות אלוהית מופשטת. נראה לי כי הקשר שבין הקדוש לבין המאמינים בו הוא אחד ההיבטים המבדילים דווקא בינו לבין הגיבור הטראגי, גיבור שנשאר יותר סמל מאשר דמות ממשית. כמו הגיבור הטראגי, גם הגיבור העממי מורס מעם, בעל תכונות מיוחדות, עשוי ללא חת, ועם זאת איננו מושלם. צירוף נדיר של תכונותיו ודרך חייו למן הולדתו, ואף לפני-כן, ועד למותו, מובילים אותו אל סופו המר, בלא שיוכל לשנות סוף זה, אף שהוא צפוי לו עצמו ולסובבים אותו. אני מגיעה למסקנה, כי חפיפה זו של מאפייני הגיבורים המרכזיים בתרבות, כך שהגיבור יכול להימדד בקני-מידה שונים בעת ובעונה אחת כגיבור עממי, מיתי, קדוש והיסטורי - היא היא המאפשרת להזדהות אתם כל-כך, ונראה לי כי יש לחפש כאן את שורשי החזרה אל אותן דמויות שוב ושוב בתרבותן של החברות הקשורות בהן. ולענייני של מחקר זה - בדמותו של ר' עקיבא.

ש. טשרניחובסקי, בר-כוכבא

דוגמה נוספת לעיבוד דרמאטי של סיפור ר' עקיבא מצויה במחזה 'בר-כוכבא' מאת ש.

טשרניחובסקי.⁴¹³

⁴¹² כגון על-פי הסיפור על בתו של ר' עקיבא, שכלדאי ניבא את מותה מהכשת נחש ביום כלולותיה,

שבת קני"ו ע"ב.

⁴¹³ בתוך: כתבי ש. טשרניחובסקי, כרך חמישי, תל-אביב תרצ"ב. המחזה עצמו נכתב בשנים 1923

- 1925 .

חלק חשוב של המחזה נסוב סביב חורבן ביתר. טשרניחובסקי משלב בסיפור החורבן דמות של אישה מפתה ושל אביה המדיח כדי לגלות את סודות המבצר, ורק בגלל חוסר הזהירות מצד המנהיג ובגידת האהובה מתרחש הסוף הנורא. מה עוד, שהבוגדים אינם מעם ישראל, אלא הם כותים. לתיאור זה יש סימוכין באיכה רבה, והמשורר עושה בהם שימוש כפי שהוא עושה גם במקורות נוספים העומדים לרשותו, פעמים ביתר חרות שהוא נוטל לעצמו ולעתים בפחות. כפי שראינו, גם לנדא מייחס את הכישלון לחוסר זהירות בגלל אימון יתר של המנהיג באנשים הסובבים אותו, וגם אצלו כרוך האירוע בהסתבכות עם אישה.

טשרניחובסקי ידוע היה בדעותיו הלאומיות, ובהזדהותו עם דמויות וקבוצות שהשתמשו בכוח להשגת מטרותיהן הלאומיות, ודווקא לא אלו הדתיות.⁴¹⁴ נראה לי, כי זו הסיבה שגם ר' עקיבא, דמות שכה רבות העדויות על פועלה בתחום ההלכתי-הדתי, מופיע במחזה זה במנותק מעולם ההלכה, ולעומת זאת מובלט חלקו בתכנון המרד ובהנהגתו. כלומר, מובלט דווקא אותו צד המופיע לגביו במקור אחד בלבד, שלגמרי לא ברור ממנו עד כמה אכן היה ר' עקיבא מעורב במרד עצמו, ואם בכלל היה מעורב בו מעשית.

טשרניחובסקי הושפע מאוד מן ההשקפות הניטשיאניות, שעיקרן בניגוד שבין היהדות לבין היוונות, אך גם מן התפיסה ההיסטורית של ניטשה. הפנייה אל העבר כדי להבין באמצעותו את ההווה, וכן כדי להתוות על-פיו את העתיד, גם אלה היו מן ההשפעות של ניטשה, אך גם מן ההשפעות של התנועות הלאומיות האחרות של אירופה, וכן מן ההתעוררות בתוך עולם היהודי פנימה.⁴¹⁵

טשרניחובסקי שוזר במחזה איזכורים של מקורות לא מעטים הקשורים לתקופת מאסרו של ר' עקיבא, אך הם הוצאו מהקשרם ושובצו בהקשרים חדשים: בעלילה השנייה, מעמד ראשון, מושל ר' עקיבא את משל השועל והדגים בשעת אסיפה של חכמים המתכנסים בביתו. לאחר מכן אומר חכם שני את משלו של יהושע בן-חנניה על הארי והקורא, אותו משל שעל-פי המקורות נשא ר' יהושע בבקעת בית רימון, כאשר תכננו את המרד. עובדה זו אף נזכרת בשולי הדף בהערה.⁴¹⁶ דוגמה נוספת לשיבוץ שעושה טשרניחובסקי היא במילותיו האחרונות של ר' עקיבא לפי ברכות ס"א ע"ב ובירושלמי ברכות ט' ה'. באותה אסיפה אומר ר' עקיבא גם את דבריו באשר לנכונות למות תוך קיום מה שנאמר 'בכל נפשך ובכל מאודך': 'כלום לא הצטערנו כל ימינו /

⁴¹⁴ למשל, י. קלוזנר, ש. טשרניחובסקי, ירושלים תש"ז, עמ' 261-260.

⁴¹⁵ י. קלוזנר, שם, עמ' 71-85.

⁴¹⁶ ש. טשרניחובסקי, שם, עמ' ל"ז.

למצווה זו אם תבוא לידנו / ונקיימנה? - עכשיו כשהיא באה / לא נקיימנה? (ש. טשרניחובסקי, שם, עמ' מ"א-מ"ב).

קלזנר מציג את כתיבתו של טשרניחובסקי כהעמדת הניגוד שבין היהדות לבין היוונות, כאשר טשרניחובסקי נוטה לצד היוונות דווקא.⁴¹⁷ אלא שכאן עלי להראות את הבעייתיות שנוצרה לגבי טשרניחובסקי בבואו לעצב את דמותו של ר' עקיבא. לפי המקורות, ר' עקיבא הוא קודם כל דמות יהודית במלוא מובן המילה ומתנגד חריף ליוונות, ולרומאים, שבימי ר' עקיבא נושאים את דגלה של אותה יוונות ותרבותה. ומשל השועל והדגים הוא אחת ההתבטאויות המובהקות לכך.

כיוון שכך הדבר, הרי שהיה על המשורר לעצב את דמותו במחזה כך שתתאים לאידיאולוגיה שלו, ומצד שני לא תתנגש עם המקורות. במובן זה מלאכתו הייתה קשה מזו של לנדא, אשר מראש פסל את היוונות, אף שנטל ממנה, לפחות לעניין הצד האסתטי של מחזהו. לשם כך בנה טשרניחובסקי גם את דמותה של רחל, אשתו של ר' עקיבא, כדמות בעלת שאיפות לאומיות חד-משמעיות, ומר' עקיבא הוא מרחיק את הפן של פוסק ההלכות הדתי שבו.

ר' עקיבא בעיצובו של טשרניחובסקי מצדיק את המרידה למרות יחסי הכוחות, בהזכירו את התקדים שגם החשמונאים הצליחו, אף שעמדו מעטים נגד אימפריה גדולה, ומדבר יותר כמדינאי המכיר את הנעשה באימפריה הרומית. שוב לפנינו דוגמה כיצד מחזאי-משורר בעל אידיאולוגיה מעצב דמות מן ההיסטוריה באופן שתתאים לצרכיו האידיאולוגיים בהווה.

הפעם האחרונה שבה מופיע ר' עקיבא במחזה היא התמונה שלפני האחרונה. דבריו נאמרים לאחר כישלון המרד, ורבים הם ההרוגים. חיילים רומאים מוצאים את ר' עקיבא ושובים אותו, אך חייל יהודי חותך בחרבו את החבלים, ומאפשר לשבוי להימלט. אפשר שיש כאן השפעה של דעה האומרת כי ר' עקיבא נאסר פעמים מספר לפני מאסרו האחרון, שבו גם הוצא להורג. ר' עקיבא נושא את דבריו, ובהם הוא עורך מעין סיכום של חייו, כמשה וכשמואל בשעתם, וכמוהם הוא ממשיך בדימוי המנהיג-הרועה, שאמנם מתאים לו גם על-פי המסורת על ראשיתו:

רועה רע אני, פעמיים / נטשתי עדרי, עדר צאני וצאן אדם.

לאחר מכן הוא אומר:

לו יכולתי לקלוט / לתוך בשרי לי כל לונכיות וצור חרבות, / שנעצו בכם לגיונות רומא. /

לו דרסו עיט-ההרים כדרסם / את בשרכם אתם, לו עוניתי ושבעתי / את עינויכם

ונשאתי את פצעכם כולם.

⁴¹⁷ י. קלזנר, שם, שם.

בהמשך הוא מתוודה כי תש כוחו, וכי ברצונו לשוב אל דרום הארץ, אל מקום מושבם של רבותיו, כדי להמשיך בלימוד התורה. עם זאת הוא יודע כי האסון היורד על הארץ הוא כבד ביותר, וכי אסון זה עבורו הוא גם אסון אישי:

כל אשר בניתי נהרס. / ואם נצחני בן-חנניה - והיה / נצחונו זה גם נצחוני שלי. (יוצא).

(ש. טשרניחובסקי, שם, עמ' קל"ג-קל"ה).

תמוה כי שם המשורר בפי ר' עקיבא בקשה לעינויים בלונכיות, כמסופר על האופן שבו נהרג יהודה בן-בבא, אמנם אף הוא מעשרת הרוגי מלכות, ולא נאמר שהוא מבקש שיענוהו במסרקות של ברזל, כפי שמסופר על הוצאתו של ר' עקיבא עצמו להורג.

כפי שנזכר כבר לעיל, במחזה זה, כמו גם במחזה של לנדא, עצם הוצאתו להורג אינה מתוארת כלל. תיתכן גם כאן השפעה של המחזה היווני הקלאסי, שבו האירועים האכזריים ביותר מתרחשים מחוץ לבמה, שהרי ידועה הכרתו המעמיקה של טשרניחובסקי בתרבויות עתיקות בכלל, ובזו היוונית בפרט. יש להוסיף כאן, כי בתרבות הקלאסית הגליה אינה פחות חמורה ממוות, ואפשר שגם נקודה זו יכולה להסביר את העדר תמונת המוות בסוף המחזה.

אפשרות נוספת להסברת התופעה יכולה להיות גם החשש, כי אותה תמונה, האמורה להיות שיא מאין כמוהו ליצירה הדרמאטית, עלולה לגלוש למלודרמטיות במקרה הטוב, וליצירת גיחוך במקרה הגרוע יותר, אם לא ידייקו המחזאי, הבמאי, השחקנים וכל מי שקשור בהעלאת המחזה, ובכך יגרמו לתוצאה הפוכה מזו שרצו להשיג. כדי להימנע ממכשלה זו העדיף המחזאי לסמוך על ידיעתם של הצופים את סופו של ר' עקיבא, ולא להיקלע לסיטואציה כזו.

מן הפן המסורתי ממשך כאן טשרניחובסקי בהצגת אותה 'מנהיגות משולשת', ששורשיה מצויים כבר במקרא, כפי שראינו, ומרכיביה הם בר-כוכבא, ר' עקיבא ואלעזר המודעי. שכן, גם לאלעזר המודעי הוא נותן מקום נכבד בהתפתחות העלילה. בחינה של דגם זה של מנהיגות מעלה גם פוטנציאל למתחים ולניגודי אינטרסים ותפיסות עולם, כפי שאכן היו ביניהם על-פי המקורות המקראיים, אלא שטשרניחובסקי לא ניצל אותו ליצירת מתחים דרמאטיים, שיכלו להעלות את רמתו של המחזה מבחינה זו, שהיא כל-כך מהותית עבורו.

אידיאולוגיה דומה לזו הבאה לידי ביטוי במחזה 'בר-כוכבא' ניתן למצוא גם בשירתו של טשרניחובסקי, כגון בשירו 'מנגינה לי'. בשיר זה מונה הדובר דורות של עם ישראל לתולדותיו, תוך שהוא מביע את מידת ההזדהות שלו עם כל אחד מהם. למרות היחס האוהד שמביע טשרניחובסקי לר' עקיבא ולדרכו הלאומית, עולה מן הציטוט שיובא כאן יחס אחר:

מי אתם דמי רותחים בי? דמי מתים באחד?

אני נואשתי מאלוהים, ועם אלי איני רד,

וספוגי צמר על הלב נתרוקן מאלוהיו

בכדי למי שצנה לו ובחרבו עליו רב'. (ש. טשרניחובסקי, שירים, הוצאת שוקן,

ירושלים ותל-אביב תש"ן, עמ' 277-278).

אפשר להבין את שינוי העמדה של המשורר מתוך בחינת היצירות עצמן: דורס של הרוגי מלכות נזכר בשיר בין הדורות של 'מקדשי השם על מוקדי אש בספרד זו ובימים ההם', לבין דור המכבים. על מקדשי השם אומר הדובר בהמשך אותו בית: 'אינני שה כי אובל כך לטבח ובסך, - את-ראשך נפץ אל הקיר ולא יראו צרים בך!' ועל המכבים אומר הוא דברים אלה:

מי אתם דמי רותחים בי? דם המכבים? לא!

עצבי שיש קדושים לי במלחמת גוי וגוי.

מתוך שנים-עשר פצעים זב דמי גם כיום, -

לא על קרקעי דמי בא, ואם תאדים התהום'. (שם, שם).

בשיר זה בא לידי ביטוי יחסו של המשורר אל דת ישראל בצביונה שקיבלה מהממסד הדתי במהלך הדורות, וממנו הוא מסתייג, במיוחד בהשוואה לתרבות יוון הקדומה, שאותה ואת עצמתה הוא מעריץ (למשל בשירו 'לנוכח פסל אפולו'). הדור שאתו מזדהה הדובר בשיר 'מנגינה ל'י הוא 'דור המדבר', דור 'כובשי כנען':

מי אתם דמי רותחים בי? דמי דור המדבר? כך!

דם כובשי כנען דמי הוא, קולח ואינו נח.

שוב קורא לי השיר העז, מנגינת דם ואש:

עלה בהר ורעץ הכר, כל-מה-שתראה - רש!'. (שם, שם).

בעצבו את דמותו של ר' עקיבא במחזה, אכן מצניע טשרניחובסקי את הפן של הקרבתו של ר' עקיבא על קידוש השם, ומבליט ביותר את הפן של קידוש העם, העצמאות והארץ. גישה זו עולה בקנה אחד עם הנאמר לעיל בנוגע לתפיסה של התנועה הציונית את ההיסטוריה של עם-ישראל. כמו-כן בולטת כאן המגמתיות של היוצר, המעצב את האירועים ההיסטוריים ואת הדמויות ההיסטוריות על-פי השקפת עולמו, בתוך ההתפצלות של התפיסות השונות בתנועה הציונית גופא.

עם זאת מעניין לציין, כי בשיר אחר מפגיש טשרניחובסקי שוב את המכבים עם ר' עקיבא, והפעם הוא אף מזכירו בשמו, ולא רק כאחד מ'מקדשי את השם' על מוקדי אש בספרד זו ובימים ההם', או כמי שמת ב'אחד', כבשיר 'מנגינה ל'י'.

אני מתכוונת לשיר 'אומרים ישנה ארץ', המופיע בקובץ שיריו השלישי של טשרניחובסקי, שבשלושת בתיו האחרונים מציין הדובר דו-שיח בין ר' עקיבא לבין כל מי שיכנס לאותה ארץ:

ארץ - בה יקוים
כל אשר איש קיוה,
נכנס כל הנכנס -
פגע בו עקיבא.

"שלום לך, עקיבא!
שלום לך, רבי!
איפה הם הקדושים,
איפה המכבי?"

עונה לו עקיבא,
אומר לו הרבי:
"כל ישראל קדושים,

אתה המכבי!" (שם, עמ' 431-432).⁴¹⁸

י. קלוזנר מצר על כי המחזה לא הוצג על הבמה העברית, והוא תולה זאת בחוסר ההבנה של הקהל: 'היא טובה מדאי בשבילינו, עמוקה מדאי בשביל "דור המדבר" שלנו, שלא נתעלינו עליו אפילו כיום הזה, כשהשחר הולך ובוקע מעל להרי-יהודה ושוב יש בישראל מקריבי-נפשם על מזבח העם, ארצו ותורתו'.⁴¹⁹

ג. חנוך פירסם מאמר ממחזור שיחות בחוגים לדרמה עברית, שהתנהל, לפי הערת שוליים, עוד לפני מותו של המשורר.⁴²⁰ באותו מאמר מבקר חנוך את המחזה משתי בחינות

⁴¹⁸ יש להעיר כאן כי טשרניחובסקי כתב שיר נוסף הפותח בצורה דומה, אך ר' עקיבא והמכבים כלל אינם נזכרים בו (שם, עמ' 395-397). מתבקשת השוואה בין שני שירים אלה, שנכתבו שניהם

בברלין, וללא ציון תאריך כתיבתם, אך היא חורגת מתחומו של המחקר שלפנינו.

⁴¹⁹ י. קלוזנר, שאול טשרניחובסקי, עמ' 220.

⁴²⁰ ג. חנוך, "בר-כוכבא" לטשרניחובסקי, במה תש"ד, א, [מ"א], עמ' 14-20.

הנוגעות למחקר זה: מבחינת שיקופו של המחזה את הבעיות המרכזיות של דורו של המשורר באספקלריה של ההיסטוריה העתיקה של עם ישראל, וכן מבחינת הרמה האמנותית של היצירה, בהיותה כתובה בצורת מחזה, האמור לעלות על קרשי הבמה.

לדעתו, גם מחזה שאין בו עלילת מעשים וניתוק מן החיים הממשיים יכול באמצעות בימוי מוצלח להתקבל על הצד הטוב ביותר, בזכות ההתפתחות שעבר התיאטרון בארץ מאז ראשיתו.

באשר למחזהו של טשרניחובסקי, מונה חנוך את צד האקטואליות שלו כגורם מרכזי שיש לקחת בחשבון כאשר בוחרים רפרטואר לתיאטרון. הוא מדגיש כי המחזה נכתב שנים ספורות לאחר מלחמת העולם הראשונה (ויש להזכיר כי המאמר הנדון נכתב בסוף מלחמת העולם השנייה, וכארבע שנים לפני מלחמת העצמאות), ומציין את הראייה הנבואית המשתקפת ממנו. חנוך מראה עד כמה נכונה הייתה דרישתו של טשרניחובסקי באמצעות גיבוריו לבנות כוח צבאי שיפעל תחת פיקוד משותף לכל חלקיו, יאחד את הכוחות ובכך גם יחזק אותם. 'לא כנופיות של פרטיזנים, בלשונו, כי אם "אסטרטיא אחת"', מה שאנו קוראים בלשון המדיניות הצבאית של היום: פיקוד אחיד. אך זו הפרובלימה המרכזית במחזה, ודומני כי האקטואליות שבסיסמא זו עתידה לעלות עוד יותר בתוכנו. ואם תרצו הרי זו אחת מבעיות היסוד של בנין העצמאות היהודית למחר ולמחרתים!⁴²¹

חנוך מסכים כי הבעיה העיקרית בהעלאה של מחזה זה על הבמה נובעת ממיעוט הפעולה שבו, ומכך שגם הקונפליקטים המעטים שאפשר למצוא בו אינם מפותחים כראוי למחזה. למשל, כאשר יש כבר ניגוד בין השקפת עולמו של בר-כוכבא לבין זו של ר' עקיבא, אין טשרניחובסקי מרחיבו כלל, משום שהדבר איננו לפי השקפת-עולמו האפיקורית, אלא משאיר את 'כל השלישיה הנלבבת הזו של הגיבור המצביא, הרב המנהיג ורחל הטובה ומיטיבה מעין גוף אידיאי אחד הפועל לטובת ענין קדוש אחד של מרד אנושי.'⁴²²

גם ג. שקד עומד על 'הניגוד הפנימי שבין רעיונותיה המוצהרים של היצירה לבין הרעיונות המשתמעים מפעולתה', ניגוד שבין אמירה להצגה, והוא שיצר 'את הסוג הדראמאטי האופייני ביותר למחזה העברי ההיסטורי במאה העשרים: המילודרמה האידיאית.'⁴²³

עימות נוסף שטמון בו פוטנציאל דרמטי ואין המשורר מנצלו ומפתחו הוא העימות שנוצר

⁴²¹ ג. חנוך, שם, ע"מ 16.

⁴²² ג. חנוך, שם, שם. (ההדגשות במקור).

⁴²³ ג. שקד, שם, עמ' 134.

סביב הריגתו של ר' אלעזר המודעי. האפיזודה היחידה הזוכה לפיתוח דרמטי גדול יותר היא דווקא סיפורה של חביבה השומרונית, שאביה מכניסה בערמה לבית המצביא כמרגלת. היא מתאהבת בבר-כוכבא, אך אין בכך כדי למנוע בעדה מלבגוד באהובה ולמסור סודו לאוייב, הד החוזר ונשנה במחזות קלסיים רבים למעשה שמשון ודלילה. סצינה זאת מדגימה את היכולת הדרמטית של טשרניחובסקי, - אך אין היא אלא אפיזודה צדדית, שאינה קשורה כמעט בהתפתחות המאורעות, בייחוד אלה שקדמו לה.⁴²⁴

באותו מאמר מציין חנוך את העובדה, כי ש. טשרניחובסקי תרגם את 'הלילה השנים עשר' לשקספיר ואת 'החולה המדומה' למולייר, מחזות שהועלו על קרשי הבמה העברית, וכי תרגם גם את 'אדיפוס' לסופוקלס.⁴²⁵

גם מכך אני מסיקה, כי אין צורך לשער מה מידת היכרותו של טשרניחובסקי את הקלאסיקה בתחום הדרמה ומקומה בתיאטרון הרפרטוארי, ואת המרכיבים הנדרשים בדרמה כדי שתהיה ראויה לעלות על במה רצינית. מה גם שהכיר את כל אלה באופן בלתי אמצעי בהיותו איש אירופה ותרבותה.

גם יכולתו השירית אינה מוטלת בספק, והיא מצויינת ככזו גם במאמרו זה של חנוך. עם זאת מעניין להצביע על העובדה, כי כאשר בא המשורר לכתוב מחזה על נושא הקרוב אליו מבחינה אידיאולוגית, במודע או שלא במודע הוא נסחף להציג את הפן האידיאולוגי שאתו הוא מזדהה, נסחף לכיוון הדידקטי וההצהרתי, ואינו מפתח את הצדדים שאינם עולים בקנה אחד עם השקפותיו ואמונותיו. בכך הוא אינו מביא את יצירתו אל מעבר לשגרה מלודרמאטית.

יוחנן בן תורתא מעלה שאלה מוסרית ממדרגה ראשונה: 'השווה חופש בנזק כל הדם?' (ש). טשרניחובסקי, מחזות, תל-אביב תרצ"ב עמ' 18. והרי טמון בדברים אלה פוטנציאל שערכו רב לפיתוח עימות דרמטי ואף טראגי, אלא שגם הוא מוחמץ כאן.

י. קלוזנר מציין גם את לאומיותו היתרה של המחזה ושל כותבו כסיבה לכך שנמנעים מלהעלותו על הבמה העברית.⁴²⁶ בין אם נקבל פרשנות זו ובין אם לאו, לוקה המחזה באותם סממנים שמנה חנוך גם במחזות אחרים, אשר אכן לא עלו גם הם על הבמה. אלא שלגבי המחזה הנדון כאן מציע חנוך להיעזר באמצעי בימוי חדשים, ולהוסיף עליהם מוסיקה, ריקוד ותפאורה

⁴²⁴ ג. חנוך, שם, עמ' 19.

⁴²⁵ ג. חנוך, שם, עמ' 18.

⁴²⁵ ג. חנוך, שם, עמ' 19.

⁴²⁶ י. קלוזנר, שאול טשרניחובסקי, עמ' 184.

גדולה, ואלה יראו דרך חדשה להעלאה של יצירה שירית על הבמה.⁴²⁷

מכל מקום, ר' עקיבא של טשרניחובסקי משווה בין מצבו של עם-ישראל בהווה לבין מצבו בעתיד, ומדגיש שכל החוליות בעתיד תלויות בכל חוליה שבעבר. זו היא חוויה מרכזית מאוד בעולמו של טשרניחובסקי, שניסה להגשים את מה שניבאו גיבוריו ביצירתו. הוא ביקש 'לעצב מחדש עיצוב משמעותי את ההתרחשות ההיסטורית כתורת חיים שלומד ההווה מן העבר'.⁴²⁸ והרי זה בדיוק מה שעשה ר' עקיבא לגבי ההיסטוריה שהייתה מוכרת לו בימיו באמצעות המדרש שלו על 'זה אלי ואנוהו', וביישומו על בר-כוכבא בהווה שלו, כתקווה לעתיד.

מבחינה ספרותית ישנה כאן תופעה החוזרת על עצמה גם ביצירות האחרות של הספרות החדשה. ההיסטוריה העממית של עם-ישראל עיצבה את האוייב על-פי מודל קבוע: הרומאים, הצלבנים, כובשי הארץ השונים, הינם תמיד דמויות סטיריאוטיפיות של אויב כובש ודורס, ללא כל תכונה מאשכול תכונות אחר. היהודים הם תמיד הצודקים, הנדכאים והטובים. פעמים רבות הם גם בעלי צורה חיצונית מרשימה.

ואכן, נראה לי כי נקודת התורפה מבחינה ספרותית היא באופן שבו מעצב המשורר את הדמויות. הדמויות המעוצבות ביצירות הספרותיות, המאפיינות את מה שנכתב באותה עת ברוח התנועה הציונית, משקפות את המודל הסטיריאוטיפי ללא סטיות. הקורא בא אל הטקסטים כאשר בתודעתו מצויים קודים של מערכת נורמות, הנובעת מן הידע שלו את העולם. אלה בונים אצלו מערכת של סטיריאוטיפים, העוזרת לו לארגן את המציאות שבה הוא קיים, גם אם אין היא 'מאורגנת' כלל וכלל מטבע בריאתה.

מיצירה ספרותית טובה אנחנו מצפים שתשבור את המוסכמות המוקדמות הללו, תערער אותן ואת הביטחון שלנו בהן, ותציע לראות את המציאות המתוארת בצורה שלא חשבנו עליה קודם לכן. אנחנו מצפים לראות את גיבורי היצירות לא כסטיריאוטיפים העולים בקנה אחד עם המוסכמות, אלא כדמויות הפועלות על-פי ההכרח וההסתברות, כמו שעלולות היו להיות, כלשונו של אריסטו.⁴²⁹

לעומת זאת, ביצירה הנדונה כאן כל דמות פועלת בדיוק כפי שהיינו מצפים ממנה שתפעל, בהתאמה לאותן מוסכמות. כמעט שאפשר לנחש את המשך הסיפור ללא עזרתו של המספר. כדי להסביר תופעה זו עלינו לקחת בחשבון את הרקע של היוצרים באותה תקופה ואת

⁴²⁷ ג. חנוך, שם, עמ' 19.

⁴²⁸ ג. שקד, המחזה העברי ההיסטורי בתקופת התחייה, ירושלים 1970, עמ' 44-45.

⁴²⁹ אריסטו, על אומנות הפיוט, תרגום: מרדכי הק, תל-אביב תש"ז, עמ' 49-50.

המניעים שלהם בבחירת הנושא.

היוצרים ראו את מאורעות תקופתם כדרמטיים ואת הדמויות הפועלות באותה מציאות כגיבורים, שדי לתארם כפי שהם, והדרמה הגדולה תשתקף מהם ממילא. היוצרים מלאים בהכרה כי תקופתם היא הזדמנות חסרת תקדים וחד פעמית לתקומת ישראל ולגאולתו, ואם תוחמץ - תהיה זו בכיה לדורות.

הם ראו את עצמם כמעט כנביאים בשעתם, שקראו לציבור לפעול במהירות ובנחישות להשגת המטרה, ומשלא נענו באותה התלהבות שפיעמה בהם - ראו בכך אסון לאומי.⁴³⁰ הקריאה לפעול, נסיונות השכנוע, החרדה מפני ההחמצה הגדולה, כל אלה הגבירו ביצירות את הפאתוס, שאיננו תורם לערכן הספרותי.

ולעניין ראייתם של יוצרים את עצמם כממלאי שליחות ציבורית מן המעלה הראשונה, כמעט כנביאים בשעתם, אצטט כאן מדבריו של ואסילי קאנדינסקי, אמן שאיננו סופר אלא צייר, אך הדברים שכתב נכונים לגבי תחומי האמנות השונים. על 'האמנות לשם אמנות' הוא כותב: 'אמנות זו, שאיננה נושאת בקרבה מאומה מכוחות העתיד, ושעל-כן היא רק בת-זמנה ולעולם לא תתעלה להיות אם העתיד, היא אמנות סריסה. ימיה קצרים, ומבחינה מוסרית בא קצה ברגע שנשתנתה האווירה שיצרה אותה'.

מייד בהמשך הוא משווה בינה לבין 'האמנות האחרת': 'האמנות האחרת, המסוגלת להתפתחויות נוספות, אף היא מושרשת בתקופתה הרוחנית, אבל יחד עם זה היא לא רק הדה ובבואתה, אלא יש לה גם כוח נבואי מעורר, היכול לפעול הרחק והעמק'.⁴³¹ את הכישרון האמנותי את הכישרון האמנותי מגדיר קאנדינסקי במילה 'מתת', כפי שהיא מופיעה במשמעותה המקובלת בברית החדשה.⁴³² כך שהקשר שהוא יוצר כאן בין האמן לבין שליח האל נראה ברור.

גם את תופעת האינטרטקסטואליות נמצא כאן. היוצרים משלבים ביצירותיהם מטבעות לשון ודימויים מן המקורות הקדומים. אין הם מחדשים בכך, שכן ראינו כיצד ההתבטאויות של היוצרים מן העת העתיקה שימשו לאחר מכן בסיס ליוצרים בימי-הביניים. אלה תיארו את מאורעות זמנם במושגים שנטלו מן המוכן בספרות שקדמה להם. אופיה של ספרות הקינות והזכרונות בימי-הביניים ועקרונותיה דרשו ממנה המשכיות והיתלות באילנות הגבוהים שקדמו

⁴³⁰ ואכן, בנמצא התבטאויות של יוצרים חשובים בני אותה תקופה המקבילות ממש לאלו של

הנביאים, עד כדי תיאורי התגלות, כגון אצל ח.נ. ביאליק ו-א.צ. גרינברג.

ו. קאנדינסקי, על הרוחני באמנות בייחוד בציר, תרגום: ש. שיחור, ירושלים תשמ"ד, עמ' 24.⁴³¹

ו. קאנדינסקי, שם, שם, בהערה 2.⁴³²

להם. ככל שיכלו להסמיך את התבטאויותיהם והתנהגותם לדורות שלפניהם, וככל שיכלו להצביע על מקורות קדומים יותר ומפורסמים יותר, היה זה אך להבלטת הליכתם בדרך המסורתית. גם העובדה שהקינות נאמרו בהקשר של התפילה גרמה לכך שתיכתבנה על-פי הדגם המסורתי. כך שגם בעניין לשוני זה נמצא המשכיות בצד החידוש.

ש. וליקובסקי, ר' עקיבא

ש. וליקובסקי כתב את מחזהו 'ר' עקיבא' בשנת תרצ"ו, והוא קושר קשר אמיץ בין כשלוך מרד בר-כוכבא לבין מותו של ר' עקיבא.

התמונה השתיים-עשרה במחזה חסרה כל דו-שיח, והרי זהו המאפיין המרכזי שהיינו מצפים למצוא במחזה, שהוא קודם לכל יצירה דרמטית. ההוראות של המחזאי הן אלו:

הריסת ביתר. אנשים רצים, נשים מיללות וצועקות: מסרו את המבצר בידי הרומאים. בר-כוכבא עומד ומפקד והכל נשמעים לפקודותיו. מסתערים אילי ברזל. לפידי אש. הכוכבים כבו ע"י העשן בכל אופק השמים. המאמצים האחרונים של האומה הישראלית לחרוטה הולכים וכלים. הנשר הרומאי תקע את צפרניו בגב האומה. השמים חשכו. רואים זקן כפוף לוקח מקלו בידו, בוכה ומקונן איכה ישבה בדד - זה ר' עקיבא. עם ישראל הולך לגלות של אלפי שנה עד אשר ירחם ד' את ציון. ור' עקיבא הולך בראש המחנה ומקונן בניגון של איכה. (ש. וליקובסקי, 'בר-כוכבא', מחזה בשלש עשרה תמונות, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 22).

המחזאי משתמש בתמונה המקראית של ירמיהו ההולך עם הגולים כתשתית לעיצוב דמותו של ר' עקיבא ההולך בגלות, וכך גם התיאור של אמירת 'איכה' מפי ר' עקיבא בהקשר זה, שכן המסורת מייחסת את חיבורה לירמיהו. מעניינת כאן ההקבלה בין ר' עקיבא לירמיהו, שכן באופן כזה, במודע או שלא במודע, מעמיד המחזאי את ר' עקיבא כממלא את הפונקציה של הנביא בתוך ה'מנהיגות המשולשת'.

בולטים בתמונה זו ביותר שילוב דעותיו וידיעותיו של המחבר אל תוך הטקסט. ביטויים כגון 'הנשר הרומאי תקע את צפרניו בגב האומה', וכן 'עם ישראל הולך לגלות של אלפי שנה עד אשר ירחם ד' את ציון' מבטאים אותן בביטויים דברים אלה הם הגיגיו של היוצר, ואינם באים בחשבון להצגה חזותית. כמו-כן, ביטוי כגון 'עם ישראל הולך לגלות של אלפי שנה' אינו יכול לבוא מנקודת ראות של מי שחי את המאורעות המתוארים, אלא של מי שיודע את מה שהמשיך והתרחש במשך אותן אלפי שנה. תופעה דומה הראיתי אצל לנדא, גם היא לגבי פרט זה בדיוק.

אין זה צריך להפתיע ביותר, שהרי לפי ה'היסטוריה העממית' של התנועה הציונית אכן רואה תנועה זו את התקופה שבין כשלון מרד בר-כוכבא לבין ראשית הציונות כאלפיים שנות גלות, אף שלא היו אלו אלפיים שנה, ואף שעם ישראל לא יצא לגלות לאחר חורבן ביתר. אמנם הוא איבד את עצמאותו המדינית, אך יצר באותה תקופה כמה מיצירות הפאר של התרבות היהודית בארץ-ישראל, בעיקר בגליל.

התמונה האחרונה במחזה ממקמת את ר' עקיבא בבית-האסורים. לפי הוראות המחזאי, הוא יושב 'אסור בנחושתיים'. מאחורי החלון עומדים תלמידיו ומקשיבים לכל הגה היוצא מפיו. מתנהלת שיחה בין ר' עקיבא לבין תלמידיו, תוך שהוא מסביר להם את מהות האלוהות במילים המזכירות את העיקרים של הרמב"ם, מה שבוודאי אינו הולם את תקופתו של ר' עקיבא: 'ר' עקיבא: (כלפי תלמידיו בקול רועד) -- אל אחד בראנו. אחד, שאנו מעריצים ומקדישים, אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ואין לו שום דמות בכלל'. מכאן ואילך מתנהלת השיחה תוך התמקדות במסקנות העולות מ'בכל נפשך'.

ר' עקיבא מבקש לקיים את המשמעות העיקרית של הפסוק, ולקדש 'את הרעיון של ד' אחד ברבים - את אל אחד בראנו', וזאת משום שהוא מבקש באופן זה להפיץ את רעיון המונותיאיזם בעולם, ובכך ייפסקו המלחמות: 'אולי יבינו כל העמים מי הוא אביהם ובוראם ולא ילחמו איש ברעהו'. גם את פיזורם של ישראל בגלות רואה הוא כצדקה שעשה הקב"ה עם ישראל, 'למען ישפיעו מרוחם זה, רוח הנביאים, על כל העמים'.

אל תוך השיחה נכנס תלמיד אחר, ושאלתו נוגעת לתורת הגמול, אותה הוא מעלה באמירה הישירה: 'יש צדיק ורע לו, ורשע וטוב לו'. תשובתו של ר' עקיבא קצרה ביותר: 'למען לא יהיה צדיק על מנת לקבל פרס, ויהיה צדיק במעשיו אם יהיה טוב לו או רע לו'. כאן נכנס לתמונה תלמיד נוסף, השואל את רבו כיצד זה איננו ירא את המוות. גם כאן תשובתו של ר' עקיבא קצרה.

בשלב זה נכנס שר בית הסוהר ומנהל גם הוא שיחה בענייני אמונה עם ר' עקיבא: 'אם אלוקיכם אוהב עניים, מפני מה אין הוא מפרנסם?'. ר' עקיבא אינו עונה לשאלה זו, ושר בית הסוהר ממשיך בדבריו:

אני שמעתי, אתה אמרת כי אינך ירא את המות. אומרים עליך כי מכשף אתה.. נראה. (קורא לתליין ומפקד): הוציאו אותו החוצה וסרקו את עור בשרו במסרקות של ברזל, ונשמע מה ידבר. (מוציאים את ר' עקיבא קשור בנחושתיים החוצה ומתחילים לסרוק את עור בשרו במסרקות של ברזל והוא קורא בכוח): - ד' אחד, אל אחד בראנו, ד' אחד! (ונשמתי יוצאת בקריאות אלה).

והמחזה מסתיים כך :

כל הקהל שנאסף קורא גם הוא : - ד' אחד! - בקול יללה, ובת קול משמים

נשמעה : 'גזרה היא מלפני, קבלוה, בני!'. (שם, עמ' 23-24. ההדגשות במקור).

במילים אחרונות אלו של המחזה משלב המחזאי רמיזות למקורות שבהם טיפלנו במהלך הדיון במהלכו של המחקר. אך למרות הריבוי של רעיונות ושל בעיות מרכזיות העולות בתמונה זו, כשכל רעיון מן הרעיונות שנזכרו כאן יכול לשמש גרעין לפיתוח דרמאטי מאין כמוהו, אף לא אחד מהם זוכה בפיתוח כל-שהוא, לא דרמאטי ולא רעיוני או ספרותי. יש כאן מעין ראשי פרקים, רשימת נושאים, ולא מה שהיה כל-כך מתבקש במחזה בכלל, ובזה העוסק בנושאים אלה בפרט. אם היו למחזאי כוונות להשפיע באמצעותו של מחזה זה, קשה להניח שאכן מילא אותן.

המחזות הנזכרים כאן משקפים במידה מסויימת תהליך, שאותו ראינו גם במקורות הקדומים, והוא הצורך להתמודד עם פער בין השאיפות והאמונה לבין המציאות, אשר טופחת על פניהם של המקווים לגאולה מהירה. מאחר שבמציאות המרד דוכא, והכישלון יכול להתפרש לא רק ככישלון צבאי-זמני אלא ככישלון של דרך ושל עקרונות, לא נותר לגיבורים אלא להעתיק את מושא שאיפתם אל עתיד רחוק, ולהתנחם בנצחונם המוסרי ובצדקתם. לאויבים נתונה הארץ ואשר עליה, לגיבורי המחזות - התקווה לעתיד, ולצופים - הסיפור על גבורתם של גיבורי העבר, שממנו הם שואבים תקוות לעתיד.

מכל מקום, רעיון הגאולה הוא הרעיון המרכזי במחזה זה, ואף כי היחסים שבין ר' עקיבא לאשתו וחזונו כלבא שבוע נמצאים במרכז המחזה, הרי שהוא מוצג בו כלוחם למען הגאולה הרוחנית של עמו, בניגוד לבר-כוכבא, שמלחמתו היא מלחמה על הצד הגשמי של החירות. את הרעיון של הפצת דעת וספר לכל האנושות הוא רואה כמשימה חשובה של עם-ישראל, משום שזו הדרך הנכונה להביא לשיפור בחייהם של בני אדם בעולם כולו.

בגלל דעותיו אלו לא יכול היה ר' עקיבא, לפי וליקובסקי, להמשיך ולתמוך בבר-כוכבא, במיוחד לאחר שזה האחרון הרג את אלעזר המודעי. וליקובסקי מראה במחזה זה את שני הצדדים של החירות, החירות הרוחנית וזו הארצית. בעצם הוא מנסה כאן לגשר על שתי תפיסות של תולדות ישראל ושל המאבקים לגאולתו.⁴³³

המחזות שנסקרו כאן מהווים דוגמה לתפיסת החירות ולמקומה של מלחמת החירות. באשר לטשרניחובסקי, אפשר לראות תפיסה דומה גם בבלדות שכתב על המלך שאול, אשר גם

⁴³³ ג. שקד, המחזה העברי ההיסטורי, עמ' 46.

מהן עולה ההשקפה כי גם אם הוכרע הקרב והמלך וכל צבאו הובסו, אין לראות זאת כחורבן אלא כהפסד זמני בלבד.

יתר-על-כן, שאול יוצא לקרב נגד הפלישתים לאחר ששמע משמואל באמצעות בעלת האוב על סופו הצפוי של הקרב: 'מחר אתה עמי, גם אתה גם עמך'. מלך אחר אולי לא היה יוצא כלל לקרב, כאשר הוא יודע מראש שהתבוסה תהיה נוראה גם במישור האישי שלו וגם במישור הלאומי, והיה מחכה לשעת כושר נוחה יותר. אך שאול יוצא בכל זאת אל הקרב האחרון שלו, כי מה שחשוב בעיניו אינו עצם מותו, אלא האופן והסיבה למותו. הוא מוכן למות למען חירות עמו, כי הימנעות מן המלחמה פירושה כניעה, וזאת אין הוא יכול לשאת.

משמעותם של חייו גם ברגעים אחרונים אלה שלו חשובה לו ביותר. ובניסוח אחר - מותו למען אותה מטרה שלשמה בעצם נבחר למלך, להציל את עמו מיד פלישתים, וחוסר נכונותו להתפשר עליה, ישליכו על כל הערכתם של חייו למראשיתם. והרי זהו אחד המרכיבים החשובים הקיימים ביכולת של חברה להזדהות עם גיבוריה, גם אם כשלו בהשגת משימתם, ולהפיכתם לגיבורים עממיים.

מסתבר, כי הבעיה של העלאת מחזה על במה בארץ-ישראל בסוף המאה התשע-עשרה ובתחילתה של המאה העשרים לא הייתה רק עניין של הבנת הקהל, כדעת קלוזנר, או סיבות פוליטיות. לא פחות מכך הייתה זו הבעיה, שהמחזאים כתבו את מחזותיהם ללא מסורת של תיאטרון חי, והכתיבה אל הנייר שונה בתכלית מן הכתיבה לשחקנים חיים ולקהל צופים פעיל, כפי שמעיד על-כך לנדא.

פ. רוקם מנתח תופעה זו מבחינות נוספות.⁴³⁴ הוא מונה בין הקשיים שעמדו בפני התיאטרון העברי בארץ באותה תקופה גם קשיים כלכליים. בכל מקרה, האילוצים החברתיים, האידיאולוגיים והאסתטיים-אומנותיים חלים על התיאטרון יותר מאשר על כותב היצירה שלא נועדה להעלאה על הבמה. מכל מקום, גם הוא מטעים, כי יוצרי התיאטרון 'ראו לנגד עיניהם קודם כל מטרה חינוכית - ללמד את השפה העברית באמצעות התיאטרון וליצור תרבות עברית מקומית, ומטרה אידיאולוגית - להציג מחזות העוסקים בהתהוות ובחיי היישוב היהודי בארץ-ישראל והמלבנים את הקונפליקטים של העם היהודי בגולה, ובעיקר במזרח אירופה'.

כמו-כן מטעים רוקם, כי רוב המחזות שהעלו בראשית המאה העשרים בארץ היו במסגרת של בתי-ספר, וכי מבחינת הסוגה היו אלה מחזות היסטוריים.⁴³⁵ עצם היותם מרכיב במערכת

⁴³⁴ פ. רוקם, 'ראשית התיאטרון העברי בארץ-ישראל', הספרות 29, 1979, עמ' 76-81.

⁴³⁵ פ. רוקם, שם, עמ' 76-78.

החינוך רק מבליט עוד יותר את המגמה הדידקטית של מחזות אלה, ואת התפקיד שמילאה מערכת החינוך בהטמעת האידיאלים שהתנועה הציונית העמידה בראש מעייניה בעיצובו של העברי החדש.⁴³⁶

אותם עיבודים המשלבים את ר' עקיבא בפועל במלחמה מוסיפים בעיצוב דמותו פרטים על חלקו בתכנון המרד ובביצועו, ודוגמאות לכך אפשר לראות גם במחזות שנסקרו לעיל. לאחר שכבר שילבו היוצרים את ר' עקיבא במלחמה, ממשיכים הם וממלאים את העלילה ואת התיאורים בהתאם לצרכים החדשים. מאחר שאי-אפשר להתעלם מן הסוף המר של המרד ושל הלוקחים בו חלק, ולענייננו - מסופו של ר' עקיבא, נכנסים בשלב זה ליצירות אותם יסודות אשר יעצבו את דמותו כדמות של גיבור עממי ושל גיבור טראגי.

התופעה הזו נראית לי אפשרית, משום שגם המקורות הקדומים על מותו של ר' עקיבא יכולים לספק ליוצרים החדשים את הנדרש להם לעיצוב הדמות: הם מציעים גם את הפן של מוות על קידוש השם וגם את הפן של הגבורה המתועלת לאפיקים הלאומיים, ושסופה מוות למען החירות הלאומית. כך יכול כל יוצר לברור לו את העולה בקנה אחד עם השקפתו.

גם אם לא תמיד הצליחו המחזאים ליצור יצירות בעלות איכות אמנותית אשר תבאנה את הקוראים-צופים לכלל קתארזיס, הנדרש מן הטראגדיה, הרי שלפחות ניתן לראות כי הם השתדלו לשלב ביצירותיהם, במודע או שלא במודע, את היסודות האמורים ליצור אותו. זאת עשו באמצעות מילוי פערים שהשאירו המקורות הקדומים, בעצבם את מרכיבי המחזות על-פי המאפיינים של הטראגדיה.

ש. הספרי, מתן תורה ב- 6

מחזה נוסף המעמיד את ר' עקיבא בנקודת מוצא להתרחשויות המתפתחות בו הוא המחזה מתן תורה ב- 6 מאת שמואל הספרי.⁴³⁷ המחזה פותח בתמונה שבה מתנהל דו-שיח בין משה, שעלה למרום כדי לקבל את התורה, כמסופר במנחות כ"ט ע"ב, לבין הקדוש-ברוך-הוא המתעכב בגלל קשירת הכתרים לאותיות:

משה: ריבונו של עולם, שש מאות אלף בני ישראל עומדים למרגלות הר סיני

ומחכים לקבל את התורה, ואתה מתעכב?

⁴³⁶ אתייחס לכך ביתר הרחבה בפרק 'ספרי לימוד ואנתולוגיות לילדים'.

⁴³⁷ ש. הספרי, מתן תורה ב- 6 (ללא ציון מקום ותאריך של ההוצאה).

קול: אמר לו הקדוש-ברוך-הוא:

הקב"ה: ומה אעשה? אדם אחד יש בעוד אלפיים שנה, ורבי עקיבא בן יוסף שמו, והוא קפדן גדול ומעמיס תלי תלים של פירושים והלכות וסייגים בלי סוף על כל קוץ וקוץ, כל תג ותו מאותיות התורה. במלאכה כזאת אסור להתרשל, זה ברור, לא?

משה: אדם כזה? הראהו לי בבקשה.

הקב"ה: ולא תתחרט?

משה: לא אתחרט.

הקב"ה: מבטיח?

משה: מבטיח.

הקב"ה: אתה רוצה להיכנס לבית מדרשו של רבי עקיבא.

משה: רוצה אני.

הקב"ה: או.קיי. אני מקווה שנצליח. (תקיעה). ואל תשכח - מתן תורה בשש!

(רעשים, פיצוצים, אור נדלק וכבה, משה מתרוצץ ומחפש את הכניסה.)

אמנם ירד משה אל בית המדרש בבני ברק, אך לא אל התקופה הנכונה, ובמקום למצוא שם את ר' עקיבא הוא מוצא את יואלי"ש, דן עם יושבי בית המדרש בסוגיית תנורו של עכנאי והלבנת פנים. בהמשך מתברר, כי אין זו סוגיא בעלמא עבורם: דמויות העבר וההווה מתערבבות בצורה מתוחכמת זו בזו, כאשר הבעיה העיקרית העומדת על הפרק קשורה להלבנת פנים ברבים. המחזה מעלה את הבעייתיות של שמירה על ההלכות כשהמציאות מסתבכת, והצורך לשנות ולתקן אותן מעת לעת. מסקנת גיבורי המחזה בסופו היא, כי עדיף כבר לשבור את הלוחות... אף שהסיפור במנחות על עליית משה למרום לקבל את התורה כולל את סיפור הוצאתו של ר' עקיבא להורג ואת העלאת השאלה 'זו תורה וזה שכרה', אין במחזה כל התייחסות לכך. מחזה זה מצטרף לשורה של יצירות הנוגעות ואינן נוגעות בסיפור מותו של ר' עקיבא. כל מי שמכיר את סיפור עלייתו של משה למרום בוודאי יזכור בהקשר זה גם את סיפור מותו של ר' עקיבא, ואת הבעיות המוסריות והדתיות שהוא מעלה. זיכרון זה יעלה במיוחד, משום שגם לר' עקיבא ישנו תפקיד במחזה זה. ושוב עולה התמיהה, מדוע קוטע המחזאי את המקור ממנחות ומתעלם מסופו של ר' עקיבא, הממלא תפקיד כה חשוב במקור תלמודי זה.

יסוד חשוב מן האגדה הקיים במחזה זה, שהוא משמעותי ביותר למחקר שלפנינו, הוא הקישור שבין ר' עקיבא לבין משה. קישור זה חשוב קודם כל לגבי הפן של משה כנותן התורה, ושנית - כאבי הנביאים, וכדמות המרכזית בגאולה הראשונה.⁴³⁸

פרק ב

קבצים

י.ה. גאסטפריינד, תולדות רבי עקיבא התנא האלוהי

יצחק הלוי גאסטפריינד מציין ב'ראשית אמר' של ספרו כי 'רבה מאד התועלת אשר תצמח מידיעת תולדות התנאים והאמוראים', וזוהי הסיבה שהוא בא 'לתאר בחרט באר היטב תכונת ר' עקיבא התנא אלהי ותהלוכותיו המדיניות, מעשי תקפו ופרשת גדולת מפעלותיו תחת קיסרי רומי...מצב חביריו ותלמידיו רק באופן אשר יפוזו זה-הרי-הוד עליו וקרניים מידם לו'.⁴³⁹

גאסטפריינד, ומאוחר יותר גם קוליץ, כותבים את ספריהם במתכונת המבקשת להיות מדעית, לשיטתם, ומנקודת מוצא, לפיה כל מה שכתבו המקורות הרי הם אמת שאין להרהר אחריה.⁴⁴⁰

כמעט מחצית הספר עוסקת בדמותו של ר' עקיבא בהקשר לשלטון הרומאים בארץ ולנסיונות להשתחרר משלטון זה, ובעקבות כל אלה בא קיצו כשהוצא להורג. פרק אחד מפרקי הספר הוא 'מפעלותיו במרידה', הפרק שאחריו הוא 'תקוותו בגאולת המשיח', והאחרון הוא 'אחריתו מות ישרים'. לכל פרט שמביא המחבר הוא מצמיד את המקור או את המקורות מהם שאב אותו. הספר כולל גם הערות רבות וארוכות, שיחד עם מראי-המקומות, המצויינים מייד ליד הכתוב, יוצרות את הרושם שלפנינו ספר מדעי, ולא ספר קריאה. בהערות אלו הוא מסתמך על היסטוריונים מישראל ומעמים אחרים וכן על מקורות שונים. גם תופעה זו מגבירה את הרושם שלפנינו ספר המבקש להיות מדעי ומדוייק.

⁴³⁸ על קישור זה - בפרק 'ר' עקיבא, משה ודמותו של משיח - המשך וסיכום.

⁴³⁹ י.ה. גאסטפריינד, תולדות רבי עקיבא התנא האלוהי, לבוב 1871, עמ' שני, אינו ממוספר.

ח. קוליץ, ראש לחכמים, ר' עקיבא בפולמוס בר-כוכבא וקידוש השם, תל-אביב 1980, עמ' ⁴⁴⁰

198-202; עמ' 175-184.

אף כי אין הוא מצהיר על כוונתו לייעד את ספרו לקוראים הצעירים דווקא, נראה לי כי הדברים שהוא כותב בהקדמה, ושצוטטו לעיל, מניחים כי הנמען הוא אכן קורא צעיר, בעיקר בגלל הנימה הדידקטית שבהם.

גם אצל גאסטפריינד ישנה הנטייה להבליע את תיאורי ההוצאה להורג. את מותו של ר' עקיבא הוא מתאר בקיצור נמרץ, תוך שהוא מבליט את רעיון קידוש השם ואת גדולתו של ר' עקיבא בתורה ובהפצתה. והרי לפי חלק של המסורות, כפי שכבר ראינו, מייחסים את הוצאתו להורג לעונש על שלימד תורה. עם זאת הוא משלב בכך גם את השתתפותו במרד, ומיישב את שני הנימוקים בכך, שבגלל תמיכתו של ר' עקיבא בבר-כוכבא חיפשו הרומאים אחריו כדי להפלילו בהוראת התורה. כמו-כן מדגיש המעבד את ההשפעה הרבה שהייתה להתנהגותו על הדורות הבאים אחריו:

י'מכל האמור ישכיל כל מבין כי כבוד י"י אספהו בהלו נרו עלי ראשו! - כי הי' חכם חרשים, הון ועושר בביתו. גבור כארי לעשות רצון קונו, והצנע לכת בענות צדק, משכמו ולמעלה גבוה מכל העם. אולם כאשר בנטות השמש לערוב עוד יפוזו קרניה מבין ערבות, עוד יופיעו ויזהירו בעריפיה להאיר הארץ ולדרים עליה. ככה גם ר' עקיבא גם באחריתו לא יסף מלפעול טוב נצחי ומועיל בלתי מוגבל, כי בזאת אשר הערה למות נפשו בעד תורת טהורה, ממנו היתה נסיבה להשרישה ולהצמיחה עמוק עמוק בחדרי-לב אחיו, אשר ביתר שאת ויתר עז החזיקו בה לנטלה ולנשאה בצוק העתים בימי הבינים עד ימי עולם' (שם, עמ' ל).

ח.ע. קוליץ, ראש לחכמים

קוליץ מונה את שבחיו של ר' עקיבא בזו הלשון: 'התנא הגדול רבי עקיבא בן יוסף, גר הצדק, הוא איש סגולה יחיד ומיוחד בכל שלושת הממדים: לעומק, לגובה ולכובד. אי-אתה מוצא משלו וכמשקלו בקרב חכמי ישראל בכל הדורות. לא נתקררה דעתם של חז"ל עד שיצאו ואמרו, שראוי היה שהתורה תנתן על ידו'.⁴⁴¹

קוליץ רואה כמהימנה את המסורת הרואה בתלמידיו של ר' עקיבא את החיילים שהוביל ללחום ברומאים, וכן כי בר-כוכבא הכריז על עצמו כעל משיח לקראת סוף המרד כדי לעודד את לוחמיו, לאחר שהחכמים נטשו אותו בגלל הפקרתו את ירושלים.

⁴⁴¹ חיים ע. קוליץ, ראש לחכמים, תל-אביב תש"ס, עמ' 13.

קוליץ מקדיש לפרשת מותו של ר' עקיבא שישה פרקים, החל בעימותים שהיו לו עם טורנוסרופוס, וכלה במסורת שנוצרה סביב מותו כמקדש השם. לשיטתו, הוא מקבץ פרטי אינפורמציה ממקורות שונים המפוזרים בתלמודים, במדרשים, בקבצים מתקופות שונות, והוא משלב בהם פרשנויות משל אחרים ומשלו. לכל פרט שהוא מביא הוא מציין את מקורו, ומנסה בכך לשוות לספרו אופי מדעי. עם זאת ברור הכיוון של קבלת כל אלה כאישור למציאות שאין לפקפק באמיתותה ההיסטורית.

מקום נכבד מקדיש קוליץ להשפעה שהייתה לסיפור מותו של ר' עקיבא על הדורות הבאים של מקדשי השם, בימי-הביניים ובתקופת השואה. פרק נוסף הוא מקדיש לסיפור עשרת הרוגי מלכות, וכמובן לקשר שהיה לר' עקיבא לכל אחד מהם. כן הוא דן בעניין הקדיש, ומציין את המסורת הקושרת את ר' עקיבא אל קדיש היתום, על-פי הסיפור על ר' עקיבא והמת הנווד.

קוליץ חותם את הספר בנימה אישית ביותר, בה הוא מספר על שנותיה האחרונות של אמו. בשכבה על ערש דווי, כאשר 'הרופאים חדלו להתעניין ולהתייחס אליה, ופרט להחלפת מנת הגלוקוזה שוב לא טיפלו בה', היא ניעורה באופן בלתי צפוי לחלוטין וסיפרה לבנה, כותב הספר, שהיה היחיד לידה באותה שעה, על חווייה שעברה:

הייתי תחת כיפת-השמים; הגעתי עד לצוהר של 'עשרה הרוגי מלכות', רבי עקיבא וחבריו. דע לך בני, שכל תפילות ישראל עולות ומתקבלות דרכם ובזכותם אנו קיימים, והוסיפה: שמעתי שם מתלחשים על ביאת הגואל ובמעמד זה ביקשתי על ישועת כלל ישראל, על צאצאי שיחי' שתהא בלבם אהבתו ויראתו ושיזכו לגאולה, ועל עצמי שאחזור לכאן, לחיים. והפטירה, שמעתי אומרים שהוסיפו לי שנות חיים אחדות ('אפאר יאר לעבן'), ובכן חזרתי.⁴⁴²

יש בסיפור זה מרכיבים המאפיינים את התבנית של חיי הגיבור-החכם היהודי, כפי שמצא ד. נוי, ואשר נדונה לעיל בפרק 'הגדרת ייחודו של הגיבור-החכם היהודי', וכן בפרק 'קברה של רחל, אשת ר' עקיבא'. בסעיף ג' בתבנית של ד. נוי נמצא: 'מעשים שאירעו אחרי פטירת הגיבור, והוא משמש בהם דמות פועלת (גופה, קבורה, חלום וכיוצא בזה) - האגדה שלאחר המוות'.

קוליץ מכתיר יחידה זו בכותרת 'חלומה של אמא'. עם זאת, בגוף הסיפור אין הוא מזכיר את המילה 'חלום', ומתאר את הדברים כהתרחשות מציאותית. רק לקראת סיומו, כשהוא מתאר את פטירתה שנתיים בדיוק, כולל התאריך והיום בשבוע שחזרו על עצמם, הוא מתאר את הדברים

כך:

⁴⁴² שם, עמ' 296.

ביום ה' לשבוע, לי בשבת תשל"ד, בערוב היום, במלאות שנתיים ימים מחלומה, באותה שעה, עת החמה מסתלקת מראש האילנות, התעוררה אמא מחלומה והכריזה פתאומית ובכל כוחה: 'ריבונו של עולם, שלח כבר את המשיח' ('שיק שוין משיח-ן'), ויצתה נשמתה במשיח.

השפעתו של סיפור מותו של ר' עקיבא ברורה כאן, אם-כי אין זה מפתיע כסיום לספר שהוקדש כולו לר' עקיבא.

בדבריה מזכירה האם את ר' עקיבא כאחד מעשרת הרוגי מלכות, שדרכם עוברות תפילותיהם של ישראל ובזכותם הן מתקבלות. גם אירוע נסי מובהק ישנו כאן. לא רק ההתגלות כשלעצמה, אלא ממש נס רפואי, כאשר האם, שהרופאים חדלו כבר לטפל בה משום שאמרו נואש מכל אפשרות לעזור לה, התעוררה לפתע, ללא כל סימן לחולי, עד כי הרופאים שיחררוה מייד לביתה. יתר-על-כן, יש כאן לא רק בקשה למען המשפחה הקרובה, אלא בשורה לציבור כולו, בדבר גאולה שתבוא.

בן-יהודה שז"ל, תולדות וגדולת התנא רבי עקיבא זצ"ל

בשנת 1908 פרסם בן-יהודה שז"ל את ספרו 'תולדות וגדולת התנא רבי עקיבא זצ"ל, ובמוצהר הוא מייעד אותו לבני הנעורים, כפי שמצויין הדבר בעמוד השער של הספר: 'למקרא לילדי ישורון ולתת לבני הנעורים מוסר השכל', וההדפסה של הסיפורים שבקובץ היא באותיות גדולות ובניקוד.

הסיפור האחרון המעובד בקובץ זה איננו סיפור מותו של ר' עקיבא, אלא הסיפור על ר' עקיבא שנאלץ ללון מחוץ לעיר בגלל צרות עין של תושביה, ובזכות החמור, התרנגול והנר שהיו ברשותו, התברר כי כל העניין התנהל אך לטובתו. ובסיום הסיפור מגיע ר' עקיבא למסקנה כי 'הכל לטובה'. (על-פי ברכות ס ע"ב). לאחר סיומה של אגדה זו, הוא מוסיף באותיות קטנות ובלא ניקוד את תולדות חייו של ר' עקיבא, בהביאו את פרשת מותו בקיצור נמרץ, ובלא לקשור בינו לבין כל מעשה של הוצאה להורג ושל אכזריות:

ונהרג בחורבן ביתר ביום הכיפורים, בשנת ג"א תת"פ ליצירה נ"ב אחר החורבן כי ר' עקיבא האמין בבר כוכבא שמרד במלכות רומא שהוא משיח ה' והוא יושיע את ישראל. ולדעת הרמב"ם היה ר' עקיבא נושא כליו.

לאחר מכן מברר המעבד-מספר את מקור שמו של כלבא שבוע ואת שושלת היוחסין שלו, ובכך מסיים את ספרו.⁴⁴³

מספרים ומעבדים של אגדות מותו של ר' עקיבא בעת החדשה מעצבים את עיבודם כאשר הקשר שבין משה לבין ר' עקיבא מופיע בהם לעתים במפורש ולעתים במובלע. למשל, האמירה 'זו תורה וזה שכרה', שבמנחות מיוחסת למשה, מופיעה אצל גאסטפריינד מפי תלמידיו של ר' עקיבא, 'שנבהלו ונהו נהי תמרורים', ומשה עצמו אינו נזכר במפורש.⁴⁴⁴

י.ש. צורי, ר' עקיבא

י.ש. צורי כותב: 'כן ארכו יסורי מותו והיתה מיתתו קשה ממתת כולן (סנהדרין ס"ח). והיה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצתה נשמתך באחד. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: זו תורה וזו שכרה! - אמר להם: חלקו בחיים (ברכות ס"א).'⁴⁴⁵

מן הראוי לשים לב לתופעה, שהתהייה לגבי קיום במציאות של תורת הגמול מובלטת גם בהקשר זה. ובהמשך הוא מספר:

והאגדות על מיתת רבי עקיבא מלאו את הלבבות בדור ההוא ובדורות הבאים, כי להיותו מתקרב באורחותיו אל משה אצלו לו מכבודו בשעת קבורתו...ואנו מוצאים עקבותיהן באגדות רבי יהודה, תלמידו המובהק ביותר של רבי עקיבא ושתורת רבו בפיו, על מיתת משה, לאות כי נסתמל בעיניו דמות רבו בדמות משה'. הוא ממשיך ומביא את האגדה משמו של ר' יהודה על פטירתו וקבורתו של משה, ומציין כי נשיאת גופתו של משה וכן הזכרת מיטה מוצעת ונר דולק קיימים גם בסיפור קבורתו של ר' עקיבא. צורי מדגיש את הקשר שיוצרת המסורת בין ר' יקחבא לבין משה, אך אינו מסיק כל מסקנה מכך.

י.ב. לבנר, בר-כוכבא

⁴⁴³ בן יהודה שז"ל, ספר תולדות וגדולת התנא רבי עקיבא זצ"ל, עמ' 98.

⁴⁴⁴ גאסטפריינד, שם, כ"ט ע"ב.

⁴⁴⁵ י.ש. צורי, ר' עקיבא, ירושלים תרפ"ד, עמ' 132-135. (ההדגשות במקור).

י.ב. לבנר אסף בספרו 'בר-כוכבא' אגדות על בר-כוכבא ור' עקיבא, ועיבד אותן למה שהוא הגדיר 'סיפור היסטורי מימי הריסות ביתר'. הוא קושר בצורה ברורה את ר' עקיבא למרד בר-כוכבא ולהוצאתו להורג, וכן את עניין עיסוקו בתורה. את הוצאתו של ר' עקיבא מתאר לבנר בפרטים הלקוחים מן המקורות, תוך שהוא מוסיף עליהם. לענייננו אציין את הדברים שהוא מוסיף לאחר מותו של ר' עקיבא ב'אחד'.

הרומאים העומדים מסביב מתפעלים מהתנהגותו של ר' עקיבא ומעומק אמונתו, והמספר מדגיש זאת בהצמידו לתיאור זה את תיאור התנהגותם של פפוס הכותי ושל טורנוס רופוס, המוצאים להורג גם הם באותה שעה. את הספר הוא מסיים לא בתיאור זה, אלא בתיאור של הגליה. החיילים הרומאים אינם מסתפקים במכות שהם מכים את הגולים, הם גם מנסים להשפילם ולדכא את רוחם:

- עוד מעט ואבדה יהודה כלה! - קוראים הרומיים איש לרעהו: שם ישראל ימחה ולא יזכר עוד!..

- עוד לא אבדה תקותנו! - נשמע קול במחנה השבויים: תורת אלהינו אשר למדנו, ור' עקיבא בן יוסף מורנו ורוח בר-כוכבא יהיו המלאכים אשר ישמרנו בכל דרכינו. אחים! דרכנו רחוקה וארוכה, מלאה חתחתים ואבני נגף, אולם נחזק ונאמץ, נבטח בה' וקוינו לו, הוא יושיענו מכל צרותינו וישיבנו אל ארץ אבותינו.⁴⁴⁶

האם אין כאן גם רמיזה להימנון, ל'התקוה' של אימבר, אותה משבץ המעבד בפי הגולים? קשה שלא להתרשם שאכן כך הדבר. נקודה זו עולה בקנה אחד עם הקשר שיוצרים המחברים בין העבר הרחוק לבין תקופתם שלהם, תוך שהם מגייסים את העבר למען שאיפות בהווה להגשמתן בעתיד.

ש. סקולסקי, אגדות רבי עקיבא

ש. סקולסקי מסיים את ספרו 'אגדות רבי עקיבא' בסיפור מותו של ר' עקיבא, בו הוא משלב את המסורות על מותו ב'אחד', את האמירה 'זו תורה וזה שכרה', ובעיקר את סיפור קבורתו המופלאה על-פי מדרש משלי. הוא מוסיף על המסופר במדרש, כי לאחר שיצאו יהושע הגרסי ואליהו הנביא מן המערה נסתמה זו מאחוריהם 'בעוד הנר נשאר דולק במנורה ולא כבה

⁴⁴⁶ י.ב. לבנר, בר כוכבא, ורשה (ללא תאריך), עמ' 115-116.

עוד'. ומייד לאחר מכן הוא מסיים את הספר במשפט הלקוח מסוטה מ"ט ע"ב: 'משמת רבי עקיבא - בטלו זרועי תורה ונסתתמו מעינות החכמה'.⁴⁴⁷

כאחרים גם ש. סקולסקי קושר את ר' עקיבא ישירות אל מרד בר-כוכבא, בעיקר בעידודו את המורדים ובאיסוף כספים במקומות אליהם הגיע במסעותיו. עם זאת את מאסרו ואת הוצאתו להורג הוא קושר להיותו של ר' עקיבא מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה. התפעלותו של האויב על גודל האמונה של המוצא להורג בעינויים מצויה גם בעיבוד זה, יסוד חשוב בסיפוריהם של מארטירים. מהיכרות אישית עם הסופר ידועות לי השקפותיו הלאומיות, שבוודאי השקיען בעיצוב דמותו של ר' עקיבא, הלוחם לעצמאות עמו וארצו.

א.ש. פרידברג, זכרונות לבית דוד

גם בעיבוד של א.ש. פרידברג ביזכרונות לבית דוד' משולבים הדברים שנאמרו על-פי המסורת מפי משה, לאחר שהראהו הקב"ה את אחריתו של ר' עקיבא. כדרך סדרה זו של סיפורים, כתובים הדברים כזכרונות אישיים של דמויות ידועות, שחיו בסמוך לדמויות המרכזיות, המהוות מוקד לסיפורים. הסיפור שלפנינו מעוצב כמגילה שכותב יהושע הגרסי לבנו, ובה הוא מגולל את הקורות אותו ואת בני משפחתו, כשהם משולבים במאורעות הזמן, ונקשרים לדמויות המרכזיות של הזמן. וכך משמש ר' עקיבא אחת הדמויות המרכזיות בזכרונות אלה.

הסיפור ערוך פרקים-פרקים, ולכל אחד מהם כותרת. דבר מותו של ר' עקיבא נמצא בפרק 'הרוגי מלכות', וקבורתו - בפרק 'למתנדבים בעם'. אף-כי הכותרת רומזת להרוגי מלכות בכלל, בעצם מתואר מותו של ר' עקיבא בלבד, וחכמים אחרים שנהרגו נזכרים רק בקצרה. בנסותו לתאר רצף של אירועים בעלי קשרים מסוגים שונים, משתמש פרידברג באגדות שונות ששאב ממקורות שונים, ומטבע הדברים - שייכים לתקופות שונות. עובדות אלו אינן מפריעות לו ליצור את הרצף העלילתי של הסיפור. תופעה דומה נמצא בכל היצירות של העת החדשה שבספרות הכתובה שבדקתי, בשונה מן המסורות העממיות, בהן הצירופים של אגדות מצומצמים ביותר.⁴⁴⁸

באשר לאיזכורים של משה בעיבודו של פרידברג, חלקם בולטים יותר וחלקם מובלעים יותר. האמירה 'זו תורה וזה שכרה', המיוחסת במנחות כ"ט ע"ב למשה, מיוחסת כאן ליכוחות

⁴⁴⁷ ש. סקולסקי, אגדות רבי עקיבא, תל-אביב 1956, עמ' 124.

⁴⁴⁸ א.ש. פרידברג, זכרונות לבית דוד, רמת-גן 1971, עמ' 175-154.

עליונים', כפי שמסופר בברכות ס"א ע"ב. לאחר שהוא מספר על מותו של ר' עקיבא ב'אחד', הוא מספר:

רוח סערות התחוללה ותעל עננים מקצה הארץ ושפעת חול מפאת ים, ויהי רעש וסופה וחזיון קולות וילל ושימון. ים קיסריה היה כמרקחה וגליו השחורים המו ויחמרו בשאון, התרוצצו בשצף כמו התנשאו לבלוע עיר הדמים. והאדמה רגזה ממסגרותיה - כמו תשמענה אזנינו מכל עברינו קול גדול ונורא, קול אדירים משברי ים, קול האיתנים מוסדי ארץ, קול הרוחות מלאכי עליון, יחד היו לקול אחד, קול גדול ולא יסף: רבונו של עולם: זו תורה וזה שכרה?!⁴⁴⁹

על-פי המסופר כאן, הדברים כמו הדהדו באזני הנוכחים, כאילו היה זה קולו של היקום וקולם של המלאכים. ללא ספק לפנינו תיאור פלאי, המשלב בהתרחשות את איתני הטבע. התרחשות זו היא פלאית במיוחד, אם גם נזכור כי היא מתרחשת על-פי הסיפור ביום שלאחר יום הכיפורים, ובארץ-ישראל, וזהו יום שבדרך כלל אין צפויות בו רוחות סערה.

בקטע אחר, בו מסופר על ההספדים שספדו לר' עקיבא חבריו, הם הזכירו אירועים מימי חייו, ודאי כאלה המשבחים את מעלותיו. בין ההספדים ישנו זה המתקשר למדרש על הפסוק 'תחת האבנים ברזל'. הספד זה הוא עיבוד ותוספת על הנאמר בראש השנה כ"ג ע"א לדברי ר' יוחנן, במשולב עם שיר-השירים רבה, פרשה א, המספר על ראשיתו של ר' עקיבא בבית המדרש: 'אבן אחת הייתה שם מיוחדת לשיבה לר' עקיבה. פעם אחת נכנס ר' יהושע מורו, וינשק את האבן ויאמר: "האבן הזאת דומה להר סיני, וזה שישב עליה דומה לארון הברית" - ותחת האבן הנה ראו עינינו מסרקות של ברזל!⁴⁵⁰

הקבצים שנזכרו כאן, כאמור, מיועדים בעיקרם לקוראים הצעירים. ברובם הם מנוקדים, ובולט הצד הדידקטי שבהם. עם זאת הם משלימים את התמונה של הימנהיגות המשולשת, את ההשוואות למשה, את התפעלותם של הרומאים מעומק האמונה עליה מעיד ר' עקיבא ואת הידיעה כי סופה של הגאולה לבוא, גם אם לאחר תקופה ממושכת ביותר. בחלק של היצירות קיימת התפיסה כי הרומאים גללו את היהודים מארצם, אף שעובדתית, כפי שכבר נאמר לעיל, לא כך היה הדבר.

⁴⁴⁹ א.ש. פרידברג, שם, עמ' 172.

⁴⁵⁰ א.ש. פרידברג, שם, עמ' 172. (ההדגשות במקור).

קבצים מן העת החדשה, הממשיכים את סוגת הילקוטים, הם כל אגדות ישראל של לבנר, ממקור ישראל של ברדיצ'בסקי, ספר האגדה של ביאליק ורבניצקי, ילקוט האגדה של הלוי, תורה תמימה של אפשטיין ותורה שלימה של כשר.⁴⁵¹

לעניין סיפור מותו של ר' עקיבא אדגים כאן מן הקובץ ממקור ישראל, המוגדר בכותרתו כימעשיות וסיפורי-עם.

בהקדמה מבחין ברדיצ'בסקי בין האגדה לבין המעשייה, תוך שהוא מציין כי המטרה כאן היא איסוף המעשיות. כאגדות הוא מגדיר את 'מבחר השירה והמחשבה של אנשי התורה והחכמה בישראל בדורות התנאים והאמוראים; תמצית יצירותיהם הספרותיות של החכמים, שהשתמשו אף הם ביצירות העם, בדברי המשלים שלהם והסיפורים שלהם... לעומת זה בא האוסף הזה לכנס את הסיפור העברי העממי... כאן לא ה'מדרש' הוא העיקר אלא ה'מעשה'.⁴⁵²

את סיפור מותו של ר' עקיבא הוא משבץ בפרק 'גזירות/סיפורי ארץ-ישראל', שבחלקו הראשון של הספר, 'סיפורים לאומיים', כאשר הבסיס לסיפור הוא מדרש 'אלה אזכרה', הכולל את משל הברזל והאילנות, את שילוב חטאם של אחי יוסף ואת עלייתו של רבי ישמעאל למרום, כדי לברר שם את עניין הגזירה וסיבתה. ר' עקיבא מוצא להורג לאחר רבן שמעון בן גמליאל ור' ישמעאל. וזו גרסתו:

ואחריו הוציאו את רבי עקיבא בן יוסף הדורש כתרי אותיות ומגלה פנים בתורה, כמו שנמסרו למשה מסיני. וכשהוציאוהו להריגה, בא מכתב לקיסר, שמלך ערביא מתפשט בארצו, והיה נחוץ ללכת; וציוה לחבוש את רבי עקיבא בבית האסורים, עד שישוב מן המלחמה.

וכשבא מן המלחמה, ציוה להוציאו, וסרקו את בשרו במסרקות של ברזל; ובכל סריקה וסריקה שהיו סורקים, היה אומר רבי עקיבא: צדיק הוא ה', 'הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא'. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא, שהיית צדיק וישר ויצאה נשמתך בצדיק וישר.

⁴⁵¹ J. Elbaum, 'Yalkut Shim'oni and the Medieval Midrashic Anthology', Prooftexts, vol. 17, no. 2, May 1997, pp. 133-151.

VII (ההדגשות במקור).⁴⁵² מ"י בן-גריון (ברדיצ'בסקי), ממקור ישראל, תל-אביב תשכ"ו, עמ'

וכשנפטר בא אליהו הנביא הזכור לטוב ונטלו על כתפו ונשאו חמש פרסאות. ופגע בו רבי יהושע הגרסי; אמר לו: וכי אינך כהן? אמר לו: גופו של צדיק אינו מטמא. והלך עמו רבי יהושע הגרסי, עד שהגיע למערה אחת יפה מאד. וכיון שנכנסו שם, מצאו מיטה יפה ונר דולק. נטלו אליהו זכור לטוב דרך מראשותיו ורבי יהושע דרך מרגלותיו, והשכיבוהו על אותה מיטה, והיו מלאכי השרת בוכים עליו שלושה ימים ושלושה לילות. ואחר כך קברוהו באותה מערה. וביום שלמחרת נטלו אליהו זכור לטוב והביאו בישיבה של מעלה לדרוש שם בכתרי אותיות. והיו מתקבצות כל הנשמות של הצדיקים והחסידים לשמוע מדרשותיו. (שם, עמ' קל"ז-קל"ט).

נוסח זה של הסיפור כולל את היסודות של המקורות התלמודיים בדבר משה שעלה למרום ומצא את הקב"ה קושר כתרים לאותיות, ואת הגורל לו נדון ר' עקיבא דורי דורות לפני שנולד. ניתן להניח, כי אלה ששמעו וסיפרו נוסח זה זכרו את שאר פרטיו של אותו מקור תלמודי, לפיו ראוי היה ר' עקיבא לתת את התורה לישראל, וכי מעמדו דומה לזה של משה.

פרק ג

רומנים

הרומנים ההיסטוריים מדגישים גם הם את פעילותו של ר' עקיבא כקשורה למרד בר-כוכבא, לא פחות מאשר את עיסוקו בתורה. ש. רוזנברג בהקדמה לרומן שלו 'רבי עקיבא' מציין במפורש את הקשר שבין בני דורו המגשימים את רעיונות התנועה הציונית לבין בני דורו של ר' עקיבא. את ימי ההתמוטטות של הנאצים, שבהם כתב את הרומן, הוא משווה לתקופת הגזירות בימי ר' עקיבא. כן הוא מציין, כי דמותו של ר' עקיבא עמדה לנגד עיניהם של היהודים בכל התקופות שבהן סבלו מגזירות - ימי מסעי הצלב, האינקוויזיציה וכל יתר הפורענויות עד למלחמת העולם השנייה. את מרד בר-כוכבא ואת המרידות של היהודים באותה תקופה, כגון בקפריסין ובקירני, הוא משווה למרד גיטו ורשה. אני רואה בהשוואה שהוא עורך ביטוי לתופעה, שההתפוררות של עולם יהדות אירופה הביאה לחיפוש יציבות בארץ-ישראל. כן יש כאן גלגול של המושג 'קידוש השם', המתנתק מן ההקשר הדתי המסורתי שלו, ומתקשר אל ההיבט הלאומי שהציגה התנועה הציונית.

אף הוגה הדעות ש.ה. ברגמן קושר את קידוש השם במתכונתו החדשה אל התנועה הציונית.⁴⁵³ המאמר שהתפרסם בעברית במחניים, חנוכה תש"ך, הוא בעצם תרגום ממאמר שכתב ופרסם בגרמנית בשנת 1913, בקובץ 'על היהדות', שהוציאה אגודת סטודנטים ציונים 'בר-כוכבא' בפראג. בהערה מציין ברגמן כי אמנם שוב אינו מזדהה עם כל ביטוי שבו השתמש אז, אך יעיד המאמר על עצמו וגם בדברים שבסוף המאמר על תקופת הזוהר של הציונות שבה נכתב. בסוף המאמר ישנה פסקה, שזו לשונה:

חובתנו היא לחדש ולהחזיר ליושנה את עטרת התפארת של מלים אלו: קדוש השם. את הדרך תורה לנו התנועה המוסרית בישראל בזמננו. זרו הלאה מכם כל חצאיות ופשרה והייתם שלמים בדרככם; התחדשו ושאתם מרוח הקודש ויהיה לכם האל, האחד והנשגב, את אשר היה למשה: אש אוכלה, עמוד אש. הציונות היא קדוש השם שלנו.

כפי שראינו, יוצרים מן העת החדשה מנתקים את הפן הדתי מקידוש השם של ר' עקיבא ומעבירים אותו אל הפן הלאומי. עם זאת, הם ממשיכים להשתמש בטרמינולוגיה המסורתית. הדברים הללו אינם נחלתן של יצירות הספרות במנותק מן החיים שמסביב. אנחנו מוצאים שימוש זה גם בהקשר של התייחסות אל מותם של יהודים בגלל עצם היותם בארץ-ישראל, במטרה לבנות בה חיים לאומיים וחברה חדשה. מושגים כגון 'קרבן', 'מוות על קדושת הארץ' או 'על מזבח המולדת' מצויים בדברי הספד רבים.⁴⁵⁴

דוגמה שירית לעניין זה מהווה שירו של ש. טשרניחובסקי 'ראי אדמה'. בבית האחרון של השיר הוא מציין את היותם של הנופלים במאורעות תרצ"ח-תרצ"ט קרבן, וכקרבן הם מהווים כופר לעדה כולה, שבזכותו תזכה היא לחיות בהוד:
ואת תכסי על כל אלה. יעל הצמח בעתו!
מאה שערים הוד וכח, קדש לעם מכורתו!
ברוך קרבנם בסוד מות, כפר חיינו בהוד...
ראי, אדמה, כי היינו בזבזנים עד מאד! (ש. טשרניחובסקי, שירים, ירושלים ותל-אביב תש"ו, עמ' 642).

⁴⁵³ ש.ה. ברגמן, 'קידוש השם', מחניים, חנוכה תש"ך.

⁴⁵⁴ דוגמאות לכך ניתן למצוא אצל צבי שוע, אריה בן-גוריון (עורכים), 'ילקוט אבלות', בית-

השיטה 1990.

בין אם מדובר במוות על קידוש השם בארץ-ישראל בעת העתיקה או בימי-הביניים באירופה, ובין אם מדובר במוות למען קדושת הארץ בעת החדשה, עולה בעיה נוספת, והיא - שאת רגע ההתעלות שאין למעלה ממנו יצרו דווקא האויבים. אלה הם אותם אויבים, אשר לא רק שלא כיוונו לכך שבמעשיהם יגרמו לתחושות של התעלות ושליחות, אלא בוודאי רצו את ההיפך, להשפיל ולבזות את זולתם ובכך להעלות את ערך עצמם בעיניהם שלהם ובעיני אותם שנלחמו בהם.

יש כאן קידוש השם שמושג באמצעות מי שנתפס כאוייב מבחינה לאומית, מדינית ודתית כאחד. לפי תפיסה זו, הפירוש של דברי ר' עקיבא 'כל ימי הייתי מצטער' וכו' מתקבל כאילו אמר משהו היכול לעורר תמיהה: כל ימי חיכיתי לרגע שבו יגיע אסון כללי, שבו אוכל להגשים את אהבתי לאל. לא מצאתי בעיבודים השונים בספרות החדשה התייחסות לאפשרות הבנה זו את הדברים.⁴⁵⁵

כפי שכבר נאמר לעיל, תופעה החוזרת על עצמה בסיפורי מותו של ר' עקיבא שבספרות החדשה היא ראייה של האירוע שבו מצא הגיבור את מותו רק כחלק מתהליך ארוך, כאשר בסופו - הצד שאותו מייצג הגיבור אכן ינצח. ידיעתו של היוצר את ההיסטוריה בוודאי משפיעה כאן, ומבחינה ספרותית נראה לי הדבר כפגם. עצמתו של הסבל פוחתת, כאשר בצדו ישנה ידיעה ברורה כי הוא זמני בלבד, גם אם זהו זמן ממושך. כאשר רואים את סופו ואת הגמול שיבוא - שהוא הגשמת המטרה החשובה כל-כך - קל יותר לשאת אותו.

החברה המספרת מבינה את התנהגות הגיבור כהקרבת עצמו קרבן לאידיאלים של החברה, אשר פניהם לא רק כלפי העבר, אלא גם כלפי העתיד. בכך מראה הגיבור את נכונותו רק לתרום, בלא לקבל כל תמורה עבור הקרבתו. הגמול היחיד שאפשר שזכה בו הוא אמונתו כי במעשהו תרם למען עתיד טוב יותר לחברה שבה הוא חי, ואתה הוא מזדהה הזדהות מלאה. ביטוי לכך ניתן לראות, למשל, בציטוט שהבאתי לעיל משירו של טשרניחובסקי 'ראי אדמה'.

התנהגות כזו מגבירה את תחושת המחוייבות המוסרית שחשה החברה כלפי הגיבור, וכן כלפי הרעיונות שלמענם נלחם. הגיבור אמור להאמין כי הדברים יתקיימו, אך ידיעה של ממש אין כאן. ידיעה כזו היא נחלתו של הסופר היודע את ההיסטוריה, וכי במקרה מסויים זה אכן התגשמו התקוות.

אנחנו רואים כיצד יוצרים מזדהים עם העבר הרחוק של עמם הזדהות עמוקה, הנובעת מן האופן שהם מבינים את ההווה של עצמם. הם רואים את הספרות על סוגותיה השונות ככלי ⁴⁵⁵עניין זה נדון בחלק 'האגדה כמקור היסטורי', כאחד מן המרכיבים של סיפורים מרטרולוגיים.

המוצלח ביותר להפיץ את השקפותיהם, ואת עצמם הם רואים כשליחים לעידוד ולהפעלה של הציבור. כלומר, שוב אנחנו רואים את יחסי הגומלין שקיימים בין הספרות לבין ההיסטוריה, ובין הספרות לבין העולם של תקופתה, גם מן הצד הספרותי-תרבותי וגם מן הצד הפוליטי. ושוב עולה כאן גם השאלה, עד כמה יש ליצירה הספרותית השפעה על החיים המציאותיים, כאשר עמדתו היא שאכן גדול כוחה, בניגוד לעמדתו של הלקין, שהובאה בראשיתו של חלק זה שבמחקר שלפנינו.

אל תוך המערכת ההיסטוריוסופית שהזכרנו לאורך הדברים שנאמרו עד כה יש להוסיף גם את ההיבט הסוציאלי. המטרה שעמדה לנגד עיניהם של סופרים אלה הייתה הקמתה של חברה חדשה, שהיא היפוכה הגמור של זו הגלותית. וכך גם החברה הגלותית 'זכתה' בצביעה מתאימה, כפי שהחלו בה עוד בימי משוררי ההשכלה וסופריה, כגון יהודה לייב גורדון, קלמן שולמן ואחרים.

בשני הכיוונים מוצאים הגזמה, גם בכיוון של שלילת הגלות וגם בכיוון של פיאור התקופות של הקיום היהודי בארץ-ישראל - זה של התקופה העתיקה וזה של העת החדשה. בעיקר העלו את האקטיביות כמאפיין הדומיננטי של היהודי היושב בארצו לעומת הפסיביות המאפיינת את היהודי הגלותי.⁴⁵⁶

הזיכרון הקיבוצי של התנועה הציונית רואה את תקופת הגלות כנסיגה זמנית, שבה נתדלדה רוח הלאומיות העברית, בעוד מקובלת ההנחה, כי קיימת המשכיות סמלית ישירה בין העת העתיקה לבין עידן הלאומיות המתחדשת. הליכה בדרכי הארץ ואימוץ מנהגי תושבי המקום התקבל כחלק מן ההתקשרות אל העבר.⁴⁵⁷

אולי זו הסיבה להתעלמותם של יוצרים מן העת החדשה מן המקורות הימי-ביניים הקשורים לנושא הנדון במחקר זה, ולעומת זאת הם נוטלים את החומרים ליצירותיהם מן המקורות הקדומים. עם זאת הם לוקחים גם מן המקורות הבבליים וגם מן הארץ-ישראלים, אף שישנם שינויי תפיסה ביניהם, ואלה הבבליים קרובים יותר לתפיסה הגלותית.

כל אלה מובילים להזדהות יתרה עם העבר הרחוק, תוך "דילוג" על תקופה ארוכה ביותר. זו גם הסיבה שהוסיפו לגיבורי העבר תכונות ושאיפות, שלא תמיד עלו בקנה אחד עם רעיונות ⁴⁵⁶ ביטוי ספרותי אפשר למצוא לכך במקומות רבים, אחד מהמפורסמים הוא נאומו של יודקיה ב'הדרשה' של חיים הזו.

⁴⁵⁷ י. זרובבל, 'מסע במרחבי הזמן והמקום - ספרות אגדית כמכשיר לעיצוב זיכרון קיבוצי',

תיאוריה וביקורת 10, קיץ 1997, עמ' 70.

העולם העתיק. מכל מקום, גם תפיסה היסטוריוסופית זו השפיעה על חיפוש שורשים בעבר הרחוק, ועל העלאה של דמויות ממנו לצורך הזדהות. וכשם שאפשר להוסיף תכונות לדמויות אלו על-מנת להקל על תהליך ההזדהות עמן, כך אפשר לנטרל ולהצניע תכונות שאינן מתיישבות עם התפיסה החדשה. והרי זהו בדיוק התהליך שעוברת דמותו של גיבור עממי עד לעיצובה בתרבותה של החברה שבה הוא מקובל.

במיוחד אפשר להבחין בגבורה הבאה לידי ביטוי במלחמה על קיום לאומי כמושא הערצה, וזאת כניגוד לפסיביות ולסבל מן הגויים, שהיו מנת חלקם של היהודים במשך תקופת הגלות. התנהגות הירואית וגאה אל מול סכנה ואויב נעשתה למופת שיש לאמץ.

בהתאם לתפיסה זו גם ר' עקיבא שוב איננו רק זקן היושב בבית-המדרש ולומד או פוסק הלכות, או זה שמצטטים מדבריו כאשר נהרגים על קידוש השם, אלא הוא הופך להיות נביא המרד, בין אם תואם הדבר את העובדות ההיסטוריות ובין אם לאו. וכך משתנה גם היחס אל מוות על קידוש השם. הספרות חוזרת אמנם אל האב-טיפוס של מקדשי השם, אל ר' עקיבא, אבל לא על-פי הדגם שהשתרש במסורת ה'גלותית', אלא כפי שהתפרש מחדש בתקופה החדשה על-סמך מקורות העבר.

היחס השלילי כלפי הגולה מגיע עד כדי כך, שגם מוות של יהודים בגולה בידי גויים, גם אם היהודים הללו נלחמו על נפשם ולא הלכו כצאן לטבח, כמו המקרה של יהודי מיינץ בשנת 1096, נחשב בספרות החדשה כמוות חסר תועלת ותוחלת, בעוד שמוות דומה בארץ-ישראל נחשב לבעל ערך.

נוצר הבדל בין מוות למען ארץ-ישראל ועם ישראל לבין מוות, ולו גם הירואי, למען האמונה הדתית ולמען הישרדות כבנים נאמנים לעם-ישראל. כך עולה, למשל, בשיריו של טשרניחובסקי שצוטטו לעיל בהקשר למחזה 'בר-כוכבא'; אך יש לציין כאן כי נמצא אצלו גם עמדה של הזדהות עם בת הרב, בשירו הנושא שם זה, שאליו התייחסתי בחלקו השני של מחקר זה, בהקשר לתגובות על גזירות ת"ח-ת"ט. אני מעלה כאן את האפשרות שהזדהות זו נובעת מעמידתה הגאה של הצעירה היהודיה, שהייתה נכונה למות - ובכבוד - תוך שהיא מהתלת בגוי. השימוש בצורת הבלדה תורם גם הוא ליכולת להזדהות עם דמותה.

כאשר הסופר מתאר דמויות מן העבר, הוא מגייס אמנם לשם כך את הידע שיש לו על אותו עבר, אך גם ידע זה אינו חף מנקודת התצפית של ההווה. הוא הדין גם באופן ההבנה של הדמויות, מה שמשפיע על עיצובן ביצירה החדשה. כאשר אנו עוסקים בחכמי המשנה והתלמוד, ולענייננו כאן בר' עקיבא, הבעיה קשה עוד יותר, כי אין עליהם כמעט פרטים ביוגרפיים, וגם אלה

שישנם אינם ערוכים בצורה שתוכל להצביע על התפתחות כל שהיא. הם מפוזרים פירורים- פירורים, והדבר אינו מאפשר מעקב מסודר אחריהם. מצד שני - עובדה זו מותירה לסופר חופש דמיון רב יותר.

ג. שקד מציין, כי המציאות שבה חיו ויצרו סופרים ומחזאים אלה נראתה להם דרמאטית כשלעצמה, ולכן ראויה להיכלל ביצירה דרמאטית, ותיאורה של אותה מציאות כמות שהיא תספק ממילא את הדרישות של היצירה האמנותית. נטייתה של ספרות ההתיישבות (בניגוד למה שמכנה אריסטו 'האמנות') היא להציג את הדברים כפי שהיו. היא מנסה להעלות דברים לאשורם ולייצג בדרך מהימנה ככל האפשר מציאות של ממש. חלק גדול מספרות זו נוטה לכתיבה רפורטאז'ית בהנחה ש'המציאות' עצמה דרמאטית והירואית יותר מכל בדיון אפשרי.⁴⁵⁸

ש. רוזנברג, רבי עקיבא

דוגמה לראייה כזו את המציאות מצויה ברומן 'רבי עקיבא' מאת שלמה רוזנברג. בהקדמה לרומן, אותו מגדיר המחבר כרומן היסטורי, הוא מציין במפורש את הקשרים שהוא מוצא בינו ובין שאר בני דורו לבין ר' עקיבא ובני דורו.

הוא פותח את ההקדמה שבראש ספרו במילים אלו:

'ספור זה נכתב קרוב לזמן תמוטתם של הנאצים, אויביו הגדולים ביותר של העם היהודי. יש בכך משום סמל, כי התקופה בה חיו ופעלו ר' עקיבא וחבריו, דומה מבחינות הרבה, לתקופת ממשלת הזדון של היטלר שחיק עצמות. ר' עקיבא, שבימי נעוריו ראה בחורבן ירושלים ובית-המקדש, באבדן עצמאותו של העם, לבו דאב לגורל עמו.

בדבריו חוצבי הלהבות הוא קורא לבני עמו להתקומם נגד מלכות רומי הרשעה; סומך ידיו על בר-כוכבא וקורא עליו את הפסוק: "דרך כוכב מיעקב". הוא נודד מארץ לארץ וקורא לעם לתמוך בכסף ובאנשים במרד שעורר. בימיו של אדריינוס קיסר ועושה-דברו, הנציב ביהודה, טניאוס רופוס (שהוסב שמו בפי העם ל"טורנוס" רופוס) נשפך דם יהודי כמים. באכזריות חימה הוצאו להורג מורי העם, גדולי התורה, כר' ישמעאל בן אלישע, ר' חנינא בן תרדיון, ר' חוצפית המתורגמן ולבסוף ר' עקיבא עצמו.

⁴⁵⁸ ג. שקד, 'לבנות ולהיבנות בה', על רומן ההתיישבות, דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי

היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 518.

היהודים נלחמו בעוז במלחמת בר-כוכבא, ואף אחר-כך התמרדו נגד מדכאיהם, גם בארץ וגם מחוצה לה... למרידות אלה, הן בתוקף ההעזה והן בתוצאה הטראגית, אפשר לדמות רק את המרד בגיטו וורשה.

סיפור חייו של ר' עקיבא וחבריו צריך לשמש לנו - הממשיכים זה קרוב לאלפים שנים את מלחמת הגבורה בעד תקומת העם בארץ אבותינו - כנטפי נחמה על לבותינו הדוויים:

רומי, המלכות שמשלה בכיפה, כיום קיימת היא בספרי דברי הימים בלבד, והעם היהודי הקטן חי וקיים ומחדש כנשר נעוריו; העם הרומי, משעבדו של עם יהודה - עבר מן העולם תחת "מהלומות" רוחו של עם חרמו, עם יהודה, ששועבד על ידו. וכה אמר ר' עקיבא: "את גופנו הם יכולים לכלות אבל רוחנו תבלה אותם!". אולם, לב העמים לב אבן הוא - לא ישכילו ולא ילמדו את לקח ההיסטוריה!

בכתיבת סיפור זה השתמשתי במקורות הקיימים ובו נמסרו המאורעות ההיסטוריים כפי שהם ידועים לנו. נוסף לכך שולבו בתוך הספור הרבה אגדות שהעם רקמן סביב לגיבורי רוחו, ר' עקיבא וחבריו.

כתיבת סיפורי זה הוקל (!) בהרבה על ידי חיי בארץ, שנים מספר, כחלוץ, שבאתו ומעדרו עזר להחיות את שממתה ולהפרותה. באותן השנים גם ביקרתי בכל המקומות, בהם התהלכו, חיו, פעלו וקידשו את שם ישראל גבורי הסיפור, ר' עקיבא וחבריו. כמה מחשבות עוררה בי העובדה, כאשר בסביבת טבריה, בשעת בניית גשר, חשף אתי גולגולת אדם: אולי, חשבתי, היא משל אחד מגיבורי יהודה הקדומים, שנפל בהגנו על עמו מפני האויב הרומי; ואולי היא משל האויב המשעבד, שחרבו של קנאי השיגתו...

שאפתי לתוכי את אוירה של ארץ-ישראל; ספגתי לתוכי את אורו המכסיף המקסים של הירח, את גונם השחום הלוהט של סלעי הרי יהודה, את לובן השלג שעל פסגת החרמון, את תכולו השקט של ים כנרת ואת זרמו החרישי של הירדן. דרכתי על אדמתה של ביתר הספוגה דמם של גיבורי ישראל, טיילתי בין קברי הקדושים שבסביבות טבריה, ביקרתי על קברו של ר' שמעון בן יוחאי במירון ושפכתי לבי בשיח תפילה על-יד הכותל המערבי.

תקופתו של ר' עקיבא יכולה לשמש כמורה דרך לעם ישראל, עם העולם, אשר בילה את אדריינוס קיסר, את עושה דברו, איש הדמים, טורנוס רפוס, את מסעי הצלב, את האינקוויזיציה ואת כל יתר השחיתות והרעות ובסוף גם את ממשלת הזדון והרצח

של גדול צוררינו, היטלר ימח שמו וזכרו.

ההיסטוריה היא כגלגל החוזר: עם עולה על במותיה, משעבד ומדכא עמים אחרים - ומעט קט והיה לאבק אדם, לאבק פורח, וכל גדלו ותקיפותו כלא היו. יהי רצון שקוראי סיפור זה, המתאר את התקופה הגדולה ורבת החשיבות בתולדות עמנו - התקופה שלאחר חורבן הבית ואבדן העצמאות, ימצאו תנחומים וילמדו לדעת כי לא אלמן ישראל, והוא יבלה את כל אויביו שבסתר ובגלוי, אמין.⁴⁵⁹

לא יקשה על המעיין בדברים הללו למצוא בהם קווי דמיון לדברים שכתב יהודה ליב לנדא שבעים שנה לפני רוזנברג, בהקדמתו למחזה 'בר-כוכבא'. בשתי הדוגמאות חשים היוצרים כי גורל עמם באותה שעה שבה הם כותבים נתון בסכנה גדולה לעצם קיומו. הם פונים אל קהל הקוראים בקריאה נרגשת ללמוד את לקחי עברו של עם-ישראל, ולראות בקדמוניו מורים מתווי דרך לדורות, כאשר ר' עקיבא משמש כאן מופת שממנו יש לראות וכן לעשות.

אמנם הסכנה שצפה לנדא הייתה טמיעה רוחנית של עם ישראל, בעוד הסכנה שחזה רוזנברג הייתה של השמדה פיסית. מכל מקום שני היוצרים דאגו ביותר לעצם קיומו של עם-ישראל. ומעניין, כי בעת שכזאת מצאו לנכון להעלות דווקא את דמותו של ר' עקיבא, יחד עם בר-כוכבא, כדי לעורר בציבור היהודי רגשות לאומיים ואקטיביזם.

אני מוצאת, כי החיפושים אחר שורשים בעבר הרחוק נובעים לא רק מתוך ראיית העבר בעיני ההווה, כפי שפורט לעיל, אלא גם משום שבמקביל להתפתחותה של התנועה הציונית חל תהליך משמעותי אחר, והוא - התפוררות העולם היהודי המסורתי במרכז אירופה ובמזרחה. השינויים שחלו בעקבות תנועת ההשכלה, התנועה הציונית והתנועות שאינן ציוניות לא היו בגלל תהליכים פנים-יהודיים בלבד, אלא גם בגלל תהליכים חיצוניים, בעיקר האורבניזציה שבאה בעקבות המהפיכה התעשייתית, ושעברו הארצות שבהן חיו אותם יהודים.

אלה שהתאכזבו מן ההשכלה ובקשו לחזור אל עולמם הישן לא יכלו לעשות זאת, גם משום שחל נתק בינם לבין עולם זה, ושוב לא היו תמימים בהתייחסותם כלפיו, וגם משום שעולם זה כבר היה בתהליך של התפוררות.⁴⁶⁰ יש להוסיף לכך גם את ההגירה הגדולה לאמריקה ואת

⁴⁵⁹ ש. רוזנברג, ר' עקיבא, רומן היסטורי, מסדה, תל-אביב תשי"ד, מאידיש: יצחק ספיבק. (ללא

ציון מספרי עמודים).

⁴⁶⁰ כדוגמה לכך מן הספרות ניתן לראות בסיפורו של י.ד. ברקוביץ' 'תלושי', שהפך מושג לאיפיונם של יהודים אלה.

תהליך החילון שעברה החברה כולה, היהודית וזו שאינה יהודית, כדי שכל מה שניתן היה להיאחז בו אחיזה ממשית כל שהיא התגלה כרופף וארעי.⁴⁶¹

אחיזה במשהו יציב התאפשרה באמצעות ההתחברות אל העבר, שייצג עבורם יציבות, ומבחינה פוליטית לענייננו כאן - אל התנועה הציונית ואל האידיאולוגיה שלה.

וכך כאשר מגיע רוזנברג לתאר את סיפור מותו של ר' עקיבא הוא מביאו במפורט, תוך שימוש רב במקורות, וכמובן תוך מילוי פערים על-פי הבנתו ודמיונו היוצר. הוא משלב בתמונה זו את העיניניים במסרקות הברזל, את דברי טורנוס רופוס המשתומם על התנהגותו של ר' עקיבא בשעה זו, את שאלתם של תלמידיו על קריאת 'שמע' וגם את דברי הבת-קול ומלאכי השרת. כדי להעצים עוד יותר את התמונה הזו, מוסיף רוזנברג כי אגדה נקשרה לפרשת קבורתו של ר' עקיבא, והוא מספר את הדברים על-פי המסופר במדרש 'אלה אזכרה', כאשר בוודאי ניתן למצוא בהם את ההשלכה שהוא עושה לימיו שלו:

ר' עקיבא לא נבהל כשנכנס אליו התליין. מתוך סקרנות הסתכל באדם זה, שלא

היה בו דמיון רב לצלם אלוה ופניו הביעו צמאון-דם ואכזריות של חית טרף.

- קום, יהודי!

וידיו האיומות של רב הטבחים תפסו בר' עקיבא. אל התא נכנס רופוס, שביקש

להשביע את תאוות הנקם של רוחו השפלה במראה עינוייו של ר' עקיבא.

אולם ר' עקיבא גם לא נאנח, קיבל יסורים בגבורה.

רופוס נותרתח. האמנם עד כדי כך מגיעה גבורת רוחם של היהודים? האמנם

לעולם לא יזכה לטעום טעמה של נקמה, שיתפלש שונאו לרגליו ויבקש רחמים ממנו?

ציווה להגביר את העינויים, והתליין נטל מסרק של ברזל והתחיל סורק בו את

בשרו של ר' עקיבא. היה הדם ניתז, אך על כל סריקה וסריקה היה התנא הגדול אומר:

הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט. אל אמונה ואין עוול, צדיק וישר הוא. - - -

שוב קרב התליין, וחידש את מלאכת הדמים שלו. סרק את בשרו במסרק של

ברזל מלובן. וכשנראה היה שקרוב הקץ של הגוויה המעונה והחכם הזקן לא צעק אפילו

צעקה אחת, ניגש אליו רופוס ואמר: האמנם אין אתה חש כאב? הבאתי אחד מן

הנוראים שברבי-הטבחים, **ברבר גרמני (!)**, ועדיין רוחך איתנה? - - -

⁴⁶¹ דיונים בקשר שבין תהליכים אלה לבין המתרחש בספרות העברית אצל ש. הלקין, מבוא

לספרות העברית, ירושלים תשט"ו; ב. קורצווייל ספרותנו החדשה - המשך או מהפכה? ירושלים-

תל-אביב תש"ך.

וכאן עצם ר' עקיבא עיניו וקרא בקול גדול: "שמע ישראל ד' אלוהנו ד' אחד".(ש).

רוזנברג, שם, עמ' 278-279 בדילוגים. ההדגשה שלי, ח.ז.ל.)

אף שעלילת הרומן מסתיימת בתיאור קשה כל-כך, אין הסופר מסיים כאן את יצירתו. טורנוס רופוס מעניש את עצמו: לאחר שאשתו התגיירה ונישאה לר' עקיבא, ולאחר שנסיונו להחזירה אליו הסתיים בהתאבדותה לנגד עיניו, הוא מחליט להתאבד. במכתב שהוא משאיר הוא מסביר את מעשהו בכך, שרוחו ואמונתו של ר' עקיבא רודפים אותו, עד כי אינו יכול עוד לשאתם. יש בתיאורים אלה של ר' עקיבא יותר מתכונות הקדוש ופחות מאלו של הגיבור הטראגי, גם בצורת התנהגותו וגם בהשפעה שהייתה לה על הסובבים אותו, מבני עמו ודתו ומבין האויבים. גם מבחינת המשך של מפעלו של ר' עקיבא, עליו נתן את חייו, יש סיום אופטימי במידה מסויימת: הארץ רגועה, וחיי הרוח ולימוד התורה עולים ופורחים. עם זאת מובעת אי-שביעות רצון מגורלו של ר' עקיבא, והמילים המסיימות את הרומן הן התשובה שקיבל משה לשאלתו 'זו תורה וזה שכרה' - 'שתוק, כך עלה במחשבה לפני...'

תופעה מעניינת בתפיסתו של רוזנברג את עמדתו של ר' עקיבא היא בכך, שר' עקיבא מתאכזב מבר-כוכבא ומההסתמכות על הכוח, ורואה ברוחניות ובלימוד התורה את היסוד הקיומי של עם-ישראל. הדברים הללו אינם עולים בקנה אחד עם ההצהרה שבהקדמה, אך הם מתיישבים עם השילוב של המקורות מן התלמודים. מה עוד, שלפי מקורות אלה, כפי שכבר נאמר לעיל, כלל לא ברור חלקו של ר' עקיבא במרד. לעומת זאת ברור הוא ביותר בעניין לימוד התורה והעיסוק בהלכה.

רוחו של ר' עקיבא רודפת גם לאחר מותו את רופוס, עד כדי כך שהוא מודה בכך במכתב ההתאבדות שהוא משאיר אחריו, מרכיב שכבר עמדנו עליו לעיל, מבין המרכיבים של תבנית דמותו של הגיבור-החכם היהודי.

את הפתוס שבו מנסח רוזנברג את דבריו אני מסבירה באופן ראייתו את המציאות של ימיו, שהייתה בעיניו הירואית, בוודאי כאשר תיאר אותה בכלים של תיאור העבר, אם נישאר נאמנים להשקפה, שתיאורי העבר נובעים מאופן ההסתכלות על ההווה, כאשר שני אלה מתווים את החלומות והציפיות מן העתיד.

י. אופטושו, המרד האחרון

יוסף אופטושו כתב רומן היסטורי, 'המרד האחרון', שהוא יצירה רחבת יריעה, הבנויה משני חלקים. החלק הראשון, 'ר' עקיבא', הוא בן 351 עמודים, והשני - 'בר-כוכבא' - בן 366 עמודים. למרות זאת אין ביצירתו שום תיאור של מותו של ר' עקיבא.

החלק הראשון של הרומן מסתיים בטקס בחירתו של בר-כוכבא למנהיג-משיח, ומתאר את חלקו של ר' עקיבא בראיית בר-כוכבא כגואל, והחלק השני מסתיים במותו של בר-כוכבא. אופטושו בחר לסיים את הרומן בתמונה בה גופתו של בר-כוכבא מוטלת במערה שבה הסתתר שאול מפני דוד, וגיסו של בר-כוכבא מניח את ידו על הגופה 'משל אומר לו: "בר-כוכבא, מערכה אחת בלבד הפסדנו, לא יותר מכך"'. (י. אופטושו, בר-כוכבא, עמ' 366.)

נראה לי, כי בכך מתמצה גישתו של הסופר אל מרד זה. עם זאת, יש להתייחס גם לשם שבחר אופטושו לרומן היסטורי זה, 'המרד האחרון'. כלומר, למרות התקוה הקיימת במשפט האחרון, יש כאן גם הידיעה כי היה זה בעם-ישראל גילוי אחרון של ניסיון להשיג עצמאות למשך של קרוב לאלפיים שנה.

בחלקו הראשון של הרומן של יוסף אופטושו, 'רבי עקיבא', ישנם איזכורים רבים המקשרים בין ר' עקיבא לבין משה, ואביא כאן אחדים מהם.

כאשר מטייל ר' עקיבא עם דמות אחרת בקרטיגני, חנן העשיר, מזכיר חנן את משה רבנו, 'שעד שלא נכנס לעיר מצא נערות יוצאות לפניו והצליח בדרכו ועלה לגדולה'. לאחר מכן פוגש ר' עקיבא את תיאודוטוס, מי שעתיד כעבור זמן קצר להיקרא שמעון בר-כוכבא, ור' עקיבא משווה בין תחילתו של משה לזו של בר-כוכבא: 'ר' עקיבא מציע לתיאודוטוס את השליחות הגואלת לעם ישראל, אך הצעיר מסרב במילים אלה:

'לא מצא המקום אלא מי שמרוחק מאחיו ושבוין הגויים שהגלו את ישראל

ושרפו בית מקדשו... כלום אין לו למקום אחר זולתי?'

ובהמשך מסופר כך:

'ציית ר' עקיבא לדברים הללו ולא היו חדשים עליו:

'קולו של מי הוא שומע?'

'שמא של משה!'

'...מי אנוכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים?'. (י. אופטושו, ר' עקיבא, עמ' 344.)

אמנם מי שממלא את מקומו של משה לפי קטע זה נראה כבר-כוכבא, ולא ר' עקיבא, אך יש כאן העמדה של ר' עקיבא כמי שמכתיר את בר-כוכבא למנהיג, ובדברים שאומר אחר-כך ר' עקיבא לבר-כוכבא הוא בפירוש משווה את בר-כוכבא גם לדוד. והרי מי שהכתיר את דוד, ולפניו את שאול, היה נביא, וכן גם בהכתרת שלמה היה מעורב נביא.

בסיום הרומן, בדיון על זמנו של המשיח הגואל, מתנהלת שיחה המשווה בין ימיהם לבין ימות יציאת מצרים :

ר' עקיבא, מה טעם חלים ימות המשיח עכשיו, חמישים שנה לאחר החורבן?

תאמר, על שום שהיינו תועים ארבעים שנה במדבר? '

ולדבריד, יש מקום לדרוש, שאין המשיח בא אלא לסוף ד' מאות שנה, כנגד

שעבוד מצרים?.'

אחד מן הנוכחים באותה פגישה לא קיבל את מנהיגותו של תיאודוטוס כמובנת מאליה, והוא דרש אות, כי אכן זה הוא המנהיג הרצוי :

אות, ר' עקיבא, אות אני דורש, להוכיח שתיאודוטוס גואל צדק הוא. לדבריד

שמשיח הוא, היכן צנצנת המן? היכן צלוחית של שמן המשחה? איה מקלו של אהרון? '

ר' עקיבא התמלא בצער על קטני האמונה, והמספר שם בפיו מלים המשוות בין מעשיו של

משה לבין מעשיו הוא, ובכך מניח את דעתם של המפקפקים :

ויאמר ה' אל משה השב את מטה אהרון (במדבר י"ז, כ"ה) הוא המטה שהיה ביד

יהודה, הוא המטה שהיה ביד משה. ואותו המטה היה ביד כל מלך ומלך, עד שחרב בית

המקדש ונגנז. ואותו מטה עתיד להיות ביד מלך המשיח במהרה בימינו, שנאמר : "מטה

עוזך ישלח מציון, רדה בקרב אויביך" (תהלים ק"י, ב') - התקרב שמעון מבית דוד,

מחזיר אני לך מקלו של אהרון!'. (י. אופטושו, רבי עקיבא, עמ' 351-345)

לא רק הקבלה בין ר' עקיבא לבין משה ראינו כאן, אלא גם את הקשר שיצר אופטושו בין

גאולה ראשונה לבין האופן שבו מבינות הדמויות ברומן את זמנן ואת תפקידן. השאלה העולה

היא, מה טעם ראה לספר רומן זה בימיו שלו. האם יש בכך אזהרה מפני תקוות משיחיות של בני

זמנו? האם רצה לעורר תחושות לאומיות וציפיות לגאולה קרובה? מכל מקום, הבעיה היהודית

הטרידה אותו גם ביצירות אחרות שלו.

אפשר לקשור לכאן את העובדה שיבמרוצת הזמן הובלט המוטיב הלאומי-היהודי על ידי פנייתו של אופטושו אל העבר העברי הרחוק, כמו ב'מרד האחרון' (1948), העוסק בתקופת ר' עקיבא ובר-כוכבא'.⁴⁶²

כתיבת הרומן ופרסומו סביב ימי הקמתה של מדינת ישראל נראים לי במקרה זה בעלי משקל רב.

פרק ד

הסיפור העממי

עד כאן הבאתי דוגמאות לגילגול סיפור מותו של ר' עקיבא בספרות הקנונית החדשה, וכעת ברצוני להביא דוגמה לשימוש בסיפור זה גם בהיבטים עממיים, והפעם באמצעות גרסה דומה מאוד לזו שבמנחות.⁴⁶³

'כשעלה משה רבנו עליו השלום להר סיני, הראהו הקב"ה דור דור ודורשיו. ומכיוון שהגיע לדור ר' עקיבא, וראה מה שעושים לו, זעק משה רבנו: - זו תורה וזו שכרה? - אמר לו הקב"ה: שתוק! ומקשין: - מה זה "שתוק"? והלא כבר שאל משה רבנו את שאלתו: "שתוק" אמרים לתינוק שעה שמדבר הוא דבר שאינו מהוגן. האב יודע מראש מה עלול התינוק לדבר, ולכן יאמר לו, בשעה שעלול הוא להזיק: "שתוק"! ואם כל אב כך - הקב"ה על אחת כמה וכמה. והלא יודע הוא מראש מה יאמר אדם ומה יחשוב, לא כל שכן משה רבנו, הניצב לפניו בהר סיני, ואז צריך היה הקב"ה לומר למשה "שתוק" עוד בטרם פצה את פיו. ואם תאמר: "לשון גערה כאן?" תהא התשובה לא! אין כאן לשון גערה, אלא "שתוק"! זוהי התשובה לדברי משה: "זו תורה וזו שכרה?" שהטעם בדברי הקב"ה הוא כזה: "כלום רוצה אתה, משה רבנו, שאסביר לך גם את זה? מדוע כך יעלה בגורלו של ר' עקיבא? לא! אי-אפשר הדבר! עליך, משה, להסתפק במה שאתה יודע ולמדוד אמונתך בקב"ה במידת החסידות. צריך להאמין בשם! וזאת האמונה שלך. ולכן - שתוק!!!".

מוסיף כאן הרושם, יפרח חביב, את מסיבות ההיגוד:

⁴⁶² א. שאנן, מילון הספרות החדשה, תל-אביב 1959, עמ' 16.

⁴⁶³ הסיפור לקוח מתוך האוסף שבאסעי, ומספרו הוא 14668.

יוכאשר סיים יהודה הרמן את סיפורו, ואשתו ניצבת לידנו, ומר אלמן, אביו של זאב אלמן, מזכיר בית-קשת היום, אף הוא במחיצתנו, הוסיף יהודה הרמן:

- תרשום, בבקשה, את הפרטים הבאים.
- את מסיבות ההיגוד - נתחייכתי.
- כן, כן, את מסיבות ההיגוד. שמעתי את הסיפור הזה בוורשה, לפני מלחמת העולם השנייה, מפי ר' יצחק בריטער, מחסידי ברסלב, בשלוש הסעודות, בשבת קודש. הוא היה דורש ברבים, וסיפר ברוח חסידי ברסלב על מידת החסידות והאמונה בקב"ה, כפי שאדם צריך להאמין, ועד איזה גבול. נזכרתי בזמן האחרון בסיפור הזה, ואני מספרו לך היום, ואתה, כדרכך בקודש, תעביר ממפית הנייר שאתה כותב עליה היום אל הנייר, מועתק לנקי, ותשלח לאסע"י בחיפה, ונקווה, כי יבינו את הסיפור וילמדו ממנו לקח'.

יש בסיפור זה גם מן האמונה, גם ההיבט החינוכי, ומעל לכל פרושה השאלה הגדולה שאין לה מענה, היכול להניח את דעתו של הסובל.

סיפור אחר על מותו של ר' עקיבא והמצוי באסע"י מדגיש כי מותו האכזרי הוא עונש על חטא, וזהו מקור אחד בין מקורות אחרים, המנסים למצוא על איזה חטא נדון ר' עקיבא. מקור זה קושר בין המסורת שמוצאה במנחות כ"ט ע"ב לבין סיפור הנידוי של ר' אליעזר, ולאחר מכן הסיפור על הביקור שערכו לו חכמים כאשר שכב ר' אליעזר על ערש דווי, המופיע בסנהדרין ס"ח ע"א.

להלן חלק מן הסיפור כפי שהוא מופיע באסע"י.⁴⁶⁴

'זאת אומרת עבור עבירה שכזאת, קטנה שכזאת, הקב"ה מחמיר עם ר' עקיבא עד כדי כך, שכשמשנה רואה את סופו של ר' עקיבא הוא רואה שסורקים את בשרו של ר' עקיבא במסרקות אש ואת בשרו מוכרים בכל חנויות הבשר, האיטליזים למיניהם, במחיר היקר ביותר כבשר משובח. ככה זה היה גם בהיסטוריה של ר' עקיבא. ורק על העונש(!) שהוא לא התקרב ולא בא ונישק את ר' אליעזר לאחר שלושים שנה. ואז משה הבין שהקב"ה עד כדי-כך מחמיר עם צדיקים כחוט השערה ואפילו יותר, על עונש(!) כזה קטן. וכך משה הבין שר' עקיבא נפלה עליו גזירה ולא קיבל את התורה'.

מעניין, כי המספר רואה את עונשו של ר' עקיבא בסיפור זה לא במותו האכזרי, אלא

בעובדה שלא על-ידו ניתנה התורה לעם-ישראל, כי אם על-ידי משה.

⁴⁶⁴ מספרו 16628, רשמה איילת אטינגר מפי דניאל כהן.

המספר מעיד כי שמע את הסיפור מפי בן משפחתו, דוד בן-חמו, שסיפר אותו במפגש תנחומים לקרובת משפחה שנהרגה. כלומר, שוב ההקשר ההיגודי מגיע לניסיון ללמוד פשר של סבל, שבאופן המקובל אינו מקבל הסבר המניח את הדעת. ושוב ישנה לפנינו הדוגמה של ר' עקיבא דווקא. משמע, אם אפילו לגביו זה היה הגורל, מה לנו כי נלין. ניסיון לפרש את המציאות יש כאן. אם גם תנחומין - קשה לדעת.

יש חשיבות לעובדה ששני המספרים מצאו לנכון להזכיר את ההקשר של השמעת הסיפורים. האחד - ערב מלחמת העולם השנייה, והשני - ביקור במשפחת אבלים. עולה שאלה שאין לי תשובה עליה, והיא - האם המספר הראשון ציין את ערב מלחמת העולם השנייה כעובדה המשמשת ציון תאריך בלבד, או שבתודעתו קשר את הסיפור והסיטואציה כולה לאסון, שרק בדיעבד ניתן היה לדעת עליו.

הקשר של אסון הוא הקשר שבו באופן טבעי מנסים להסביר מדוע אדם קרוב הלך לעולמו שלא בעתו ושלא בדרך הטבע. במקרים כאלה עלולות לעלות על-פני השטח גם שאלות היכולות להתפרש ככפירה בתורת הגמול ובמידת הצדק הנהוגה בעולם. נראה לי, כי בשיבוץ הסיפור על מותו של ר' עקיבא בהקשר של ניחום אבלים יש גם מן הרצון לרמוז על צדיקותה של הנפטרת, בסיפור השני.

משתי הדוגמאות של סיפורי אסעי"י אלה מתברר, כי נסיבות ההיגוד משפיעות על בחירת הפרטים אותם יבליטו המספרים, לעומת פרטים אחרים שיבליעו או שישמיטו. במקרים שלנו - ישנה הבלטה של עניין האמונה דווקא בהקשר של מוות, אף כי היה צפוי על-פי העיקרון של תורת הגמול, כי גמולו של צדיק יהיה חיים ארוכים יותר, ולא מוות שלא בעתו.

שתי הדוגמאות מאסעי"י מצביעות על תופעה של שימוש בסיפורים מן המקורות, אך אין הם נקראים מן המקור עצמו, וההקשר ההיגודי שלהם אינו לימוד בבית-המדרש או בבית-הכנסת. יש כאן תהליך של לקיחת מקור קנוני והפיכתו לעממי. עומד על תהליך זה ע. יסיף, והוא מציין כי הניסוח והסגנון של הסיפורים הללו קרוב מאוד לניסוחם במקור החז"לי.⁴⁶⁵

הוא מסביר זאת בכך, שהמספרים קראו את הסיפורים במקורם, או ששמעו אותם מפיו של רב או דרשן, למשל בדברים הנישאים לאחר תפילת השבת או בסעודות מצווה, הזדמנויות שבהן נוהגים לשלב סיפורי חז"ל המתקשרים לענייני השעה.

⁴⁶⁵ ע. יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 448.

יסיף מציין, כי נוהג של היגוד סיפורים שהוצאו מן המסגרת של בית-הכנסת או בית-המדרש אל המסגרת העממית מוכר בעיקר כאשר המספרים הם 'גברים בני עדות מסורתיות (תימן, עירק, פרס, מזרח אירופה)'.⁴⁶⁶

במקרה של המספר בבית קשת, הסיפור הגיע אמנם לאסע"י באמצעות יפוח חביב, הרושם, אך המספר מעיד על עצמו כי שמעו מפי חסיד מחסידי ברסלב, והוא מעבירו לרושם לצורך התייעוד יחד עם מסיבות ההיגוד.

פרק ה

ספרי לימוד ואנתולוגיות לילדים

את הסיפורים על מותו של ר' עקיבא במקראות ובאנתולוגיות המיועדות לתלמידים, לקוראים הצעירים ולהורים הקוראים לילדיהם נמצא בעיקר בהקשר למרד בר-כוכבא, וזאת במסגרת סיפורים ושירים ל"ג בעומר. עם זאת ישנם קבצים שמטרתם שונה, ובהתאמה גם עריכתם שונה.

האנתולוגיה הראשונה של אגדות בעת החדשה היא 'ספרי ישרון' של יצחק מרגליות, אותו פרסם בשנת 1877. אני מרחיבה לגביו בגלל ראשוניותו.

הסיפורים על ר' עקיבא מופיעים בספר זה בפרק 'סיפורי אנשי השם', אות ע'. ישנה כאן סדרה של י"ט סיפורים הלקוחים ממקורות שונים, שגיבורם הוא ר' עקיבא. את סיפור מותו בחר לצרף לפרק 'סיפורי חורבן בית אלוהינו'. (י. מרגליות, סיפורי ישרון, ברלין 1877, עמ' 114-115).

מרגליות מביא את סיפור מותו של ר' עקיבא על-פי ברכות ס"א ע"ב בשינויים קלים בלבד. כאן גם לא הצטרך לתרגם, מאחר שבמקורם כתובים הדברים בעברית. השינויים העיקריים באים להדגיש את המיוחד שבר' עקיבא, שגם בשעה שעונה עינויים נוראים 'לא התחנן למשופטיו, ויקבל עליו עול מלכות שמים'. כבר בתחילת הסיפור המעובד מדגיש מרגליות את האופי המרדני של ר' עקיבא, שכתגובה לגזירות הנוראות 'שגזרו המוקדונים על ישראל, הורה לבני ישראל בימים ההם, כי יהרגו על קדושת שם ה' הגדול והנורא, ולא יעברו על תורתו. ויקהל ר' עקיבא קהל גדול, ויטף להם אמרים ישרים, למען יחזקו בתורת ה"'. (י. מרגליות, שם, שם).

⁴⁶⁶ ע. יסיף, שם, שם.

בהקדמה לספר מצביע מרגליות על כוונותיו, ועל היחס המזלזל בו זכו האגדות בדרך כלל בעם ישראל. לשם כך הוא מעלה את תרומתו החשובה כל-כך של הסיפור העממי ואת מרכזיותו בתרבותם של עמים, ומצר על-כי לא נמצא בעם-ישראל מי שיעשה להעלאתם על הכתב ולהפצתם של סיפורי האגדה מן המקורות היהודיים בין הצעירים. כדי למלא חסרון זה פנה אל התלמודים ואל המדרשים, אסף מהם את שנראה לו מתאים, ותרגם ועיבד את האגדות כך שגם הקוראים הצעירים יוכלו להבינן ולהפיק מהן את התועלת שהוא מבקש שיפיקו.

אלא שכאן עולה הבעיה, שאותה בעצם רצה לפתור, והיא - היחס של קהל הנמענים אל התלמוד בכלל ואל האגדה בפרט. ב'אסיפת חכמים' הסוציאליסטי הביקורת על הספר הייתה נוקבת ביותר, ראשית משום עצם העובדה של הבאת אגדות לילדים צעירים, הנראית לבעל המאמר שלילית, משום שהדבר 'יטע בהם פנאטיזמוס'. ושנית, משום שעיבודן לא פתר את הבעיות שביקש לפתור - פירושן באופן שיתקבלו על השכל וההיגיון. בסוף המאמר מציע הכותב, בן-נץ, כי ייטיב המחבר אם ישב לכתוב את מאמריו בנושאי הטבע, כתחום עדיף על זה של האגדות.⁴⁶⁷

בהיות מרגליות פתוח לעולם המתחדש, פרסם מאמרים בנושאי המדע וההשכלה, וראה את ההשפעה שהייתה בתרבויות העתיקות והמתחדשות לתרבות העממית. בהיותו יהודי מאמין ודתי, התנגד לתיקונים בדת, כפי שהציעו המשכילים, וכך יצא מותקף מכל הכיוונים. שכן, מצד שני תקפו אותו י.ל. גורדון וליליינבלום בגלל מאמריו החריפים נגד התיקונים בדת.⁴⁶⁸

וכך התגלגלו פני הדברים, שגם אם היה ב'סיפורי ישורון' משום חידוש, שהיה יכול להתקרב לרעיונות המשכיליים, לא זכה באהדתם: במלחמת הזרמים, כפי שהתנהלה אז, קשה היה לבודד מעשים ולהתייחס אל כל אחד מהם בנפרד, כפי שהיה מן הראוי לעשות. ואם עיקר פעולתו של אדם מתקבלת בשלילה בחוגים מסוימים, ואף ניהלו מלחמה נגדו, הרי שיתקשו אלה למצוא משהו 'חיובי' במעשיו, והם שוללים את כולו מכל וכל. הוא שימש מטרה ונושא לסאטירות עוקצניות, עד כי נאלץ להגר לאמריקה בגלל הרדיפות אותו.

כל אלה, ונוסף עליהם גם מותו בגיל צעיר, השפיעו כנראה לא מעט על כך שספרו לא זכה

לתפוצה רבה ולא למהדורה נוספת.

⁴⁶⁷ ב"צ בן-נץ (וינצ'בסקי), 'הלנו אתה או לצרינו', בתוך: אסיפת חכמים 3, קניגסברג, שנה

ראשונה, 1878, עמ' 33.

⁴⁶⁸ א. אופק, ראשיתה של ספרות הילדים העברית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה,

ירושלים 1976, עמ' 284.

שימושים דומים בסגנון וכן מניעים דומים לאלה שישנם אצל לנדא וטשרניחובסקי אפשר למצוא גם אצל בן זמנם זאב יעבץ, שאסף ועיבד אגדות מן התלמודים והמדרשים, אותן יעד במוצהר לקוראים הצעירים. על מטרותיו הוא אף מעיד בהערה לתיאורו את מותו של ר' עקיבא. הדבר בולט אצלו באופן מיוחד, מאחר שיתר הסיפורים-עיבודים שערך על-פי אגדות ומעשיות מהתלמודים ומהמדרשים כתובים פרוזה, בעוד תיאור זה כתוב שירה.

את הסיפורים על ר' עקיבא שבקובץ זה הוא מארגן כקבוצה אחת, ובה עשרה עיבודים, כאשר הראשון שבהם מתבסס על מנחות כ"ט ע"ב, על משה שעלה למרום, ולאחר מכן נעשה כאן ניסיון לשמור על סדר כרונולוגי.

הבסיס לעיבודו של יעבץ לסיפור מותו של ר' עקיבא הוא ברכות ס"א ע"ב, הכולל את העימות עם פפוס ואת משל השועל והדגים. קודם לו סיפור חורבן ביתר, כאשר ברור ליעבץ כי ר' עקיבא עצמו היה קשור למרד בעודדו את תלמידיו ובנתינת אוצרותיו למימון המלחמה. את תיאור הוצאתו של ר' עקיבא להורג פותח יעבץ במילים: 'מה קול המון בחצות קיסרי מדוע נגש העם / מקצה כל העם נזעקו בשחר בטרם בקר'. והוא מסיים בתמיהה על דברי תלמידיו, השואלים אם עדיין רוחו נכונה:

יום שקויתי מצאתי ובקרבי לא תכון רוחי: / היום בקחתו נפשי בנפשי אלי
אעבודה / ועתה שמע ישראל שמע עמי ואעידה: / ה' אלהי אבותינו אלהינו עולם ועד /
מלך כל הארץ ה' אחד ושמו אחד: / ותצא נשמתו באחד ותחד עם אל אחד: / ויקוננו בני
ישראל ויאמרו / בטלו זרועי תורה בטלו / נסתמו מעיני חכמה נסתמו: (ז. יעבץ, שיחות
ושמועות מני קדם, לונדון 1927, עמ' 176).

שירה זו מעוצבת בצורת תקבולות, במתכונת השירה המקראית, תכונה העושה תיאור זה למרומם ולנשגב עוד יותר. הוא מסביר את צעדו בהערה לסיפור זה ב'להעיר אוזן' שבסוף הספר: 'העניין הנעלה והנשגב של שמועות רע"ק מכאן ואילך, השונות מן הראשונות, הצריכנו לשינוי הסגנון הזה הנעלה. בשמועות חרב וחורב שיוינו את האדם הגדול הזה בגנוז את החרב ובהנבאו עליה ובהוכיחו לתלמידיו כי כח ישראל יצוק בתורתו'.⁴⁶⁹ בייחסו לר' עקיבא שינוי עמדה פוליטית לקראת סופו בעצם יוצר יעבץ העצמה של הסבל שסובל הגיבור וכן מודעות טראגית לסבל זה, כך שבעיבוד זה אפשר לראות ייחוס תכונה מרכזית של גיבור טראגי, לפי הסכימה שניסחה ד. קרוק.

⁴⁶⁹ ז. יעבץ, שיחות מני קדם, לונדון 1927, עמ' 220.

ליעבץ הייתה מודעות רבה למתחולל באותה עת בתרבות האירופית, ובהקדמה לקובץ האגדות והמעשיות שלו הוא מציין במפורש כי ברצונו להציע באמצעותו לילדי ישראל חומר קריאה, במקום שיפנו לקרוא במעשיות שפרסמו האחים גרים. פרט להיותו רב והיסטוריון, היה יעבץ מורה ואיש חינוך, שראה לעצמו כמטרה לחנך את בני הדור הצעיר ברוח השיתוף שבין ההשכלה האירופית לבין המסורת היהודית והציונות.

אידיאולוגיה זו גרמה לכך שינודה מן המעמד שהיה ראוי לו, משום שהחרדים התנגדו לו בגלל השקפותיו הפתוחות והציוניות, והציונים - משום חרדיותו. עם זאת שימש תקופת מה כמורה במושבות בארץ, ובצד המפעל הגדול שלו בכתיבת ההיסטוריה של עם-ישראל מראשיתו ועד לעת החדשה, כתב ספרים לילדים, ספרי לימוד וספרי קריאה, כמובן ברוח השקפותיו. וזאת עד שנאלץ לעזוב את הארץ משום שלא איפשרו לו למצוא כאן מקור פרנסה, והוא עבר ללונדון, בה חי והמשיך בפעילותו התרבותית עד לפטירתו.

מבחינה אישית דומה גורלו לזה של מרגליות, אך מבחינת ההתקבלות של עיבודיו לאגדות שפר עליו גורלו. ספרו זכה להדפסות נוספות ולקהל קוראים רחב, ואף השפיע על אחרים שילכו באותה דרך. ההשפעה הידועה ביותר מבחינת תוצאותיה באה לידי מימוש באגדות המעובדות של ביאליק, שכונסו בקובץ 'ויהי היום'.⁴⁷⁰

באשר לספרים הקשורים ישירות ובמוצהר למערכת החינוך בדקתי 167 מקראות, וכן 37 ספרים המסווגים כביבליוגרפיה בנושא חגים ומועדים, כאשר מטבע הדברים בחרתי את אלה שנושאים הוא ל"ג בעומר. מתוך המקראות שבדקתי, ב - 41 אין כל התייחסות להיבטים ההיסטוריים והדתיים של ל"ג בעומר בכלל, ולסיפור מותו של ר' עקיבא בפרט.

ובאשר למקראות שבהן אכן ישנה התייחסות לכך, הרי שנמצאות גם כאן אותן תופעות שצינתי לעיל לגבי יצירות מן העת החדשה המספרות על מותו של ר' עקיבא. נמצא במקביל התייחסות מפורטת אל סיפור ההוצאה להורג על-פי המקורות, תוך ראיית מותו של ר' עקיבא כהתנהגות הירואית בשעת מבחן, לעומת התעלמות מוחלטת.

יתר-על-כן, ישנן דוגמאות רבות בהן כאשר מספרים על המרד, על בר-כוכבא ועל ר' עקיבא, מסיימים את היצירה בניצחון דווקא. מסירת אמת חלקית במקרים כאלה הופכת אותה, למעשה, על-פניה. אביא כאן מספר דוגמאות.

⁴⁷⁰ על ההשפעות של 'שיחות ושמעות מני קדם' בתוך: ח. לורברבוים, אגדות חז"ל בעיבודם של יצחק מרגליות וזאב יעבץ לאור חיבוריהם 'ספורי ישורון' ו'שיחות ושמעות מני קדם', עבודת גמר לקבלת תואר שני בחוג לספרות עברית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 32.

בספר הכיתה ב' ישנם שני סיפורים, האחד 'בר-כוכבא' והשני 'רבי עקיבא', בלא ציון המחברים, ואביא אותם להלן.

בר-כוכבא

לפני שנים רבות חיו היהודים בארץ-ישראל חיים טובים. באו הרומאים, כבשו את הארץ ושרפו את בית המקדש. רע מאוד היה ליהודים, הרומאים הציקו להם וגזרו עליהם גזרות רעות.

אז קם גיבור נפלא, שמעון בר-כוכבא שמו, וקרא את העם למלחמה ברומאים. שמעו גיבורי יהודה ובאו מכל קצות הארץ אל בר-כוכבא.

רבי עקיבא

בימים ההם היה חכם גדול בישראל, רבי עקיבא שמו. ולרבי עקיבא תלמידים רבים, כולם חכמים, כולם גיבורים. לקח רבי עקיבא את כל תלמידיו, ובא אל בר-כוכבא לעזור לו להילחם ברומאים. כאריות נלחמו היהודים, כנמרים נלחמו ברומאים וגרשו אותם מירושלים.

בליל לג-בעומר היה ניצחון גדול לבר-כוכבא ולגיבוריו והם הדליקו מדורות אש על כל ההרים מסביב.

לזכר הניצחון הזה חוגגים כל הילדים את החג לג-בעומר ושרים ורוקדים מסביב למדורה.⁴⁷¹

במקראות אחרות מביאים העורכים אגדות מן המקורות, לעתים מן המקור עצמו, ובתרגום לעברית כאשר המקור נכתב בארמית, כגון במקראה 'פסיעות' לכיתה ז'. כאן הם מביאים את המקור מיבמות ס"ב על תלמידיו של ר' עקיבא שמתו מפסח ועד עצרת, ומן הירושלמי תענית ד' על נפילת ביתר. במקראה זו ישנו שער מיוחד לנושא הגבורה וקידוש השם, ובו, פרט לסיפורי מרד בר-כוכבא, גם על עשרת הרוגי מלכות ועל גזירות תתנ"ו.⁴⁷²

מספר שירים, סיפורים ומחזות חוזרים במדויק או בשינויים קלים במקראות אחדות, לעתים נמצא גם עיבוד ברמה לשונית גבוהה יותר של אותו סיפור כאשר מעבירים אותו למקראה המיועדת לתלמידים בכיתה גבוהה יותר. סיפור החוזר ונדפס במקראות שונות הוא 'המרד' מאת זאב, שגם בו ר' עקיבא שותף פעיל במרד, והסיפור מסתיים בניצחון, ובקשר שבין לוחמי העבר

⁴⁷¹ לוינסון, קיפניס, בוכנר (עורכים), ספר הכיתה ב', תל-אביב תשכ"ז, עמ' 242-243.

⁴⁷² מ.צ. אפרתי, נ. מלומד (עורכים), פסיעות ז', תל-אביב תשט"ז, עמ' 355. מיועד למלכת-דתי.

למקימי מדינת ישראל. סיפור זה נמצא, למשל, במקראות ישראל חדשות ד', 1986; י. פיטר, מקראה חדשה ה', ירושלים 1962.

כמו-כן ישנו שימוש ביצירות שנועדו לקורא המבוגר, כגון נטילת קטעים מן המחזה של טשרניחובסקי או מן הרומן של אופטושו, וכן מן הספר של לבנר, כאשר הם מוצעים במקראה לקורא הצעיר.

לא מצאתי קו היכול להצביע על מגמה ברורה של התרחקות מן המקורות ופנייה אל סיפורי מדורה המנותקים מן המאפיינים המסורתיים וההיסטוריים של ל"ג בעומר, אם-כי באופן ברור ישנה התייחסות רחבה יותר אל המקורות התלמודיים והמדרשיים בספרים המיועדים לבתי-הספר הממלכתיים דתיים. אני משערת כי לעתים נובע הדבר מן הסיבה שמוציאים לאור או עורכים המשיכו להוציא בשינויים קלים בלבד את המהדורות הישנות של הספרים הישנים, ששיקפו עוד עמדות שהיו פופולריות במחצית הראשונה של המאה.

יצירות לא מעטות יוצרות קשר אמיץ בין לוחמי בר-כוכב לבין לוחמים או מגינים בימי המאבק של היישוב או כבר בימי המדינה. למשל, קטעים משירו של פנחס אלעד, 'בר-כוכב בין הרי ביתר', קושרים בין כיתת לוחמים במלחמת העצמאות המנסה להגיע לירושלים הנצורה לבין לוחמי בר-כוכב. הם מצליחים לשבור את מלתעות האוייב בזכות בר-כוכב, שהורה להם את הדרך וכן איך לפגוע היטב באוייב.⁴⁷³

עקיבא בן יוסף במעין מקאמה של משה בן מנחם היה רועה אמיץ:

בחור בן חיל, עז נפש וחסון/ אין כמוהו במלאכתו מהיר, / כל תל וכל שביל בארץ
לו נהיר. / פחד לא ידע ולכל סכנה הוא לועג, / ראשון הוא לקום על אריה שואג,
וממלתעותיו החדות את הטרף יציל!

הוא משתתף באסיפות רועים במחותרת, ושם הוא מנהיג את הכל לקראת המרד.

ובאשר לסופו -

ואת שנאתו לאויבי עמו זכר ושמר! / ואת מעגל חייו במלחמה גמר. / ומה שעשה ופעל
בימי מרוד/ המורדים ובר-כוכבא - מלא עוז ונורא הוד! / והוא כתוב בכתב אמת ובדם/
על גוילים קדומים - ובלב העם!⁴⁷⁴

הצגתו של ר' עקיבא על-פי הסטיריאוטיפים של העברי החדש יחד עם דימויו של המנהיג הרועה, המציל את היצור החלש ממלתעות הארי, כדוד המלך בהיותו עדיין רועה, וכל זאת בסגנון

⁴⁷³ בתוך: רבקה גלעד, מכלול, ירושלים 1977, עמ' 188-189.

⁴⁷⁴ משה בן מנחם, 'עקיבא בן יוסף', בתוך: ב. ברנשטיין, ניר ד', תל-אביב 1960, עמ' 303-304.

מרומם ונמלץ, עולים בקנה אחד עם האופן שבו מצטיירת דמותו של ר' עקיבא ברוחה של החברה והאידיאלים שלה. ומן הראוי לזכור כי קטע זה מיועד לילדים שהם בסך-הכל בכיתה ד' של בית-הספר היסודי.

יוצרים אחדים משתמשים בצורה של סיפור בתוך סיפור כדי לשלב בין ההווה לבין העבר. כך יכול ילד קטן להירדם ליד מדורת ל"ג בעומר, ולחלום כי הוא משתתף עם ר' עקיבא ובר-כוכבא במלחמה, ואף תורם לניצחון, בעיבוד לסיפור 'בר-כוכבא' מאת ישראל גולדברג. מעניין גם השילוב של משה רבנו בסיפור זה, וכן אמירת 'שמע ישראל' שאומר הילד כאשר הוא מרגיש פחד, ופחדו נעלם מייד לאחר שהוא אומר זאת.⁴⁷⁵

במחזה 'ל"ג בעומר' מאת י. האזרחי, מוצגת תמונת ר' עקיבא, בר-כוכבא, ר' יהושע ור' חנניה המדברים ביניהם, ומתוך שיחתם מתבררים פרטים על המניעים למרד. לבסוף מתברר, כי כל זה הוא מחזה בתוך מחזה, אותו מציגים תלמידים בארץ-ישראל. בסופו של המחזה רואים הצופים בו ילדי בית-ספר והמורה לידם, וכל אחד מהם מספר את שסיפר לו סבו על עימותים בין יהודים לגויים בעיירה, כאשר הילדים היהודים ניצחו את ילדי הגויים בזכות ידיעתם כי הם נינים לבר-כוכבא. מובן שאת מילות הסיכום שומעים מפי המורה, המחזק את עניין הקשר שבין הדורות ואת הקרבה שבין יום העצמאות לבין ל"ג בעומר.⁴⁷⁶

העמדה פיוטית של הויכוח בין ר' עקיבא לבין בן תורתא נמצא במחזה של יצחק למדן 'דרך כוכב', תוך שהוא משלב איזכורים מן האגדה על ר' עקיבא והחכמים ברומי ועל הר הבית, את היותו של ר' עקיבא מרפא חולים, את ביטחונו במשיחיותו של בר-כוכבא ואת הדימוי של המנהיג הרועה. מסיים את המחזה מונולוג ארוך של ר' עקיבא, המלא אמונה בגאולה ובכוחן של התורה והאמונה באלהים.⁴⁷⁷

י. זרובבל מקדישה מאמר לתפקידה של ספרות אגדית בעיצוב זיכרון קיבוצי, כאשר נשוא מחקרה הוא אגדות שנכתבו לילדים, ואשר מציגות בצורה קלה להשגה את הרעיון המורכב

⁴⁷⁵ י. גולדברג (עיבוד לסיפורו) 'בר-כוכבא', ניו-יורק 1946.

⁴⁷⁶ י. האזרחי, 'ל"ג בעומר', בתוך: מ.צ. אפרתי, נ. מלומד, פסיעות ז', תל-אביב תשט"ז, עמ' 356.

362.

⁴⁷⁷ י. למדן, 'דרך כוכב', בתוך: ב. דה-פריס, י. טברסקי, הליכות ח', תל-אביב תשט"ז.

והמופשט של ההמשכיות הסמלית שבין העם העברי שחי על אדמתו בעת העתיקה לבין הישוב הציוני והחברה הישראלית המודרנית.⁴⁷⁸

הסיפורים הללו 'מחדירים לילדים מונחי יסוד של הזיכרון הקיבוצי כבר מגיל רך, כך שהם מתקבלים כמובנים מאליהם'. הם כתובים במתכונת של סיפורי עם, ולמרות תדמיתן הנאיבית הן שימשו, ועדיין משמשות מכשיר פוליטי-חינוכי שנועד להעביר מסר פטריוטי בשירות האידיאולוגיה הלאומית.⁴⁷⁹

כפי שציינתי, מראש חיפשתי סיפורים על מותו של ר' עקיבא בספרי לימוד ומקראות לתלמידים דרך הנושא 'ליג בעומר'. למעשה פועלת כאן מערכת הנצחה, המבוססת על מעבר סמלי מזמן היסטורי ספציפי אל זמן מיתי.⁴⁸⁰

ציון החג בתחילת הסיפור תורם לקישור בין העבר להווה של גיבורי הסיפור, שהוא בדרך כלל גם ההווה של נמעניו של הסיפור. מקום ההתרחשות ההיסטורי תורם גם הוא לטישטוש הגבולות שבין אירועי העבר לבין הווה, וטיול בחג מהווה רקע הולם לאירוע. מיזוג כזה קיים בסיפור בו מדריך חבורת הצופים מתאר את מרד בר-כוכבא, כאשר הם נמצאים בביתר.⁴⁸¹ והרי טיולים כאלה מהווים מציאות אמיתית בהווי של התלמידים במערכת החינוך, גם זו הפורמאלית וגם בזו שאינה פורמאלית.

המחזה 'ליג בעומר' מאת י. האזרחי שנזכר לעיל משלב בין העבר הרחוק לבין ההווה של הילדים-הגיבורים ונמעניהם עבר נוסף, קרוב יותר, והוא העבר של אבותיהם וסביהם של אותם גיבורים. עבר זה מתואר גם הוא על-פי האידיאולוגיה של התנועה הציונית, הדוגלת בהתנגדות אקטיבית להתגרות הגויים. מה עוד, שמשמע מן הסיפור כי אותו סב הסיק את המסקנה המתבקשת, והיא - לעלות לארץ-ישראל.

צויין לא אחת במהלך הדיון, כי להיבט הדידקטי ישנה השפעה חזקה על אופן עיצובן של העלילה והדמויות ביצירות של העת החדשה, וכי היוצרים במודע משתמשים ביצירותיהם כדי להשפיע על הציבור שיקבל את האידיאולוגיה המובעת ביצירותיהם.⁴⁸²

⁴⁷⁸ י. זרובבל, 'מסע במרחבי הזמן והמקום - ספרות אגדית כמכשיר לעיצוב זיכרון קיבוצי',

תיאוריה וביקורת 10, קיץ 1997, עמ' 69-80.

⁴⁷⁹ י. זרובבל, שם, עמ' 70.

⁴⁸⁰ י. זרובבל, שם, עמ' 71.

⁴⁸¹ י. זרובבל, שם, שם.

⁴⁸² ועל השימוש שעשו במחזות במערכת החינוך ראינו לעיל.

המנהיגות של התנועה הציונית הייתה מודעת לחשיבותו של היבט זה ולכוח הטמון ביצירות הללו, ולכן יצרו אנשיה את הקישור בין הדברים בצורה המתבקשת ביותר במקרה כזה. כלומר, הם רתמו את מערכת החינוך שהייתה תחת השפעתם לאותה מטרה. דוגמה בולטת למגמה זו ראינו לעיל בהתייחסות אל המחזה כאל מנגנון חשוב להשגת אותה מטרה.

לעניין רתימת העבר לצורך ההווה במערכת החינוך אני מסתמכת בעיקר על מחקרה של ר. אלבוים-דרור, המביאה בצד מסקנותיה שפע של מסמכים.

דברים ברורים ברוח זאת אפשר למצוא אצל מתווי הדרך בחינוך העברי בארץ בראשיתה של המאה העשרים, ואביא דוגמאות אחדות לכך. השלטת השפה העברית, ההתקשרות אל דורות העבר שחיו חיי עם חופשי על אדמתו מחד גיסא, וההתנתקות מכל מה שריח של גלות נודף ממנו מאידך גיסא - מאפיינים את התבטאויותיהם, שלעתים הן בוטות באופן מיוחד.

מקור שממנו ניתן לשאוב התבטאויות של אנשי חינוך ובהן השקפותיהם וציפיותיהם ממערכת החינוך הוא הפרוטוקולים של אסיפות המורים בארץ. רחל אלבוים-דרור הסיקה מתוכם על המגמות ועל חילוקי הדעות ששררו בין המורים בינם לבין עצמם, פרט לחילוקי הדעות שבינם לבין זרמים משכיליים וחרדיים. בצד הלימודים הכלליים שלמדו התלמידים החלו לשלב במערכת הלימודים גם שיעורי התעמלות, טבע וחקלאות. תוך שהיא מצטטת מתוך אותם פרוטוקולים מציגה אלבוים-דרור את הדברים כך:

קריטריון ההצלחה החינוכית של בתי-הספר העבריים בעיני מנהליהם הייתה הצלחתם לטעת בתלמידים גאווה לאומית. 'מטרת החינוך הגבוהה', מטרת-על שלאורה התאחדו המורים באסיפותיהם, הייתה 'לחנך דור עברי לאומי, ולהלעיטם ברוח עבריה, פטריוטיזם יהודי'. ואף-על-פי שתכנית הלימודים בחינוך העברי נותרה שמרנית הרוח שפעמה בה, הסמלים והערכים שבשמשם חינכו המורים העברים נעשו סמלי הקוממיות והגאווה הלאומית.⁴⁸³

את אלה שהמשיכו בדרך החיים המסורתית תיארו בביטויים כגון: מלחכי פנכה, ריקבון, נמושות, טפילים, חולים הזקוקים להבראה ולתיקון, גזע קבצנים מנודה, גבות כפופים ומוחות עקומים ועוד. העברי החדש, לעומת היהודי הישן, הוא דמות הפוכה.

⁴⁸³ ר. אלבוים-דרור, החינוך העברי בארץ-ישראל כרך ראשון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 365.

למסקנה זו מגיעה רחל אלבוים-דרור במאמרה "הוא הולך ובא, מקרבנו הוא בא העברי החדש" - על תרבות הנוער של העליות הראשונות,⁴⁸⁴ בניגוד למסקנות שהסיקו חוקרים אחרים, כמו אניטה שפירא, כי ראשיתה של תרבות זו מאוחרת יותר. התנועה הציונית ביקשה לגדל בארץ דור חדש, שלא ידמה לדור הוריהם בכל אותן תכונות שנחשבו בעיניהם כגלותיות. לשם כך הדגישו את טיפוח העוצמה הגופנית של בני הנוער, וחינכו אותם מגיל צעיר ללכת בדרכי הארץ, ולהכיר אותה באמצעות הרגליים והעיניים. הכרת הארץ ונופיה, הארכיאולוגיה שלה, החי והצומח שבה, כל אלה היו חלק מתכנית הלימודים של בני הנוער. אך לא רק חומר לימודים היה זה, הוא עלה לדרגת פולחן. לימדו אותם לרכב על סוסים ולירות בכלי נשק, וכל זה בא על חשבון הרוחניות, שנחשבה גלותית.

ר. אלבוים-דרור מציינת כי במערכת החינוך הזו לא לימדו את התרבות שנוצרה בעם-ישראל באותה תקופה של גלות, כפי שעולה מדיווחים של אחד העם ויוסף קלוזנר, אשר גילו זאת במהלך ביקוריהם בבתי-ספר עוד בעשור הראשון של המאה. החילון בחיי בני הנוער בארץ יצר יחס שונה אל העבר, כאשר בדילוג על מאות רבות של שנים התקשרו הצעירים דווקא אל העבר הרחוק של ההיסטוריה של עם-ישראל, והזדהו עם היסודות האטביסטיים הפרימיטיביים שבתנ"ך, עם דוד המלך כגיבור נועז ולא עם דוד הקורא פרקי תהלים.⁴⁸⁵ נקודה שיש להדגיש כאן היא, שצעירים אלה בעצם עשו מה שהתנועה הציונית עשתה וברוח זו חינכה את הצעירים הללו, כלומר - העלו את מיתוס העבר והחיו אותו כדי להצדיק את אחיזתם במקום שבו הם יושבים.

אלבוים-דרור מביאה ציטוטים מדברים שכתבו בני הנוער של התקופה וגיבורים מן הספרות של אותו זמן, מכולם עולה אותה רוח, ובעניין זה אין הבדל בין התנועות שנטו לשמאל לבין התנועות שנטו לימין.⁴⁸⁶ כמו-כן היא מציינת, כי 'בד בבד עם הנוסטלגיה כלפי גיבורים ישראלים קדומים, הולכות ונוצרות בראשית המאה אגדות חדשות, מתבטל פער הזמן ונטוים סיפורים ומיתוסים סביב דמויות גיבורים עכשוויים המשתלבים עם הגיבורים הקדומים והופכים

⁴⁸⁴ ר. אלבוים-דרור, "הוא הולך ובא, מקרבנו הוא בא העברי החדש" - על תרבות הנוער של

העליות הראשונות, בתוך: אלפיים 12, 1996, עמ' 104-135.

⁴⁸⁵ ר. אלבוים-דרור, שם, עמ' 121.

⁴⁸⁶ אלבוים-דרור, שם, עמ' 129.

לחטיבה אחת של אפוס לאומי. במיוחד נערץ על הנוער מוטיב הגבורה וההקרבה למען הרעיון הלאומי, וההליכה עד הסוף.⁴⁸⁷

לא ייפלא, איפוא, שלא רק עם דוד הגיבור ועם שמשון ויפתח ובר-כוכבא יזדהו אותם צעירים, אלא גם עם זקן ואיש הלכה כמו ר' עקיבא, משום שמצאו כי אפשר לייחס לו השקפת עולם הזוהה להשקפתם שלהם. כמו-כן לא ייפלא, כי את הצדדים של איש ההלכה שבו המעיטו או שדחקו בכלל, ולעומת זאת הבליטו את הצד של אהבת הארץ, עבודת האדמה והמרעה, שבאמצעותם נקשר אל האדמה בקשר ללא פשרות.

האפשרות לקשור את ר' עקיבא אל בר-כוכבא ואת מותו למוות למען העם והמדינה, וכן המסורות על היותו רועה צאן, הקלו ואף היקרו הזדמנות ליוצרים בעלי האידיאולוגיה הציונית להיאחז בדמותו של ר' עקיבא כדי לתלות בו אידיאולוגיה זו, כפי שצינתי לעיל, בנוגע למחזות, לרומנים ולעיבודים המיועדים לבני הנוער.

עלי לציין בהקשר זה, כי גם בתכניות הלימודים של משרד החינוך והתרבות של מדינת ישראל במקצוע הספרות מציינים בין יתר המטרות גם את המטרה: 'חיזוק זיקת התלמידים לארץ ולמורשת התרבותית והלאומית'. וכן - 'הרחבת שליטתם של התלמידים בשפה העברית ושיפור כושריהם הלשוניים בכתב ובעל-פה'.⁴⁸⁸

האגף לתכניות לימודים של משרד החינוך בשיתוף עם המכון להוראת המדעים ולשיפור דרכי ההוראה באוניברסיטת חיפה ובית הספר לחינוך של התנועה הקיבוצית אורנים פרסם חוברת מיוחדת לנושא ל"ג בעומר. חוברת זו מיועדת לשיעורי התורה שבעל-פה הנלמדים בבתי הספר הממלתיים. החוברת מציעה לתלמידים דרכי הבנה שונות ליום זה, כולל הניסיון לתהות על מקורו. בצד הסברים קצרים והנחיית התלמידים בלימוד החומר, יש בחוברת זו מגוון של קטעי קריאה, החל מקטעים מן המקרא, דרך התלמודים, המדרשים, חכמי ימי-הביניים, היסטוריונים, ארכיאולוגים ואישים מן הציבור הישראלי. היחידה האחרונה עוסקת בל"ג בעומר בעת החדשה, ונראה לי כי הדברים המצויים כאן מדברים בעד עצמם:

למדנו, כי מקורו הקדום של ל"ג בעומר נסתר מאתנו, וקיימות רק השערות לגביו. לעומת זאת יש בידינו עדויות המצביעות על שתי **תחנות בהתפתחותו** של ל"ג בעומר.

⁴⁸⁷ אלבוים-דרור, שם, עמ' 130.

⁴⁸⁸ ישראל, תכנית לימודים בספרות לחטיבת הביניים בבית הספר הממלכתי, משרד החינוך

והתרבות, התשנ"ב, עמ' 6.

תחנה ראשונה: מקור היסטורי הקושר את ל"ג בעומר למותם של תלמידי רבי עקיבא ולמרד בר-כוכבא.

תחנה שנייה: מקור קבלי הקושר בין רשב"י לבין ל"ג בעומר.

אך הייתה גם תחנה שלישית, היא התחנה של התנועה הציונית. תנועה זו, שפעלה רבות למען שיבת עמנו לארצו, ראתה בחגים ערך לאומי מרכזי, ולכן הוסיפה להם ערכים שנראו לה חשובים. בין שאר החגים שהתנועה הציונית הזדהתה אתם היה גם ל"ג בעומר, שכן ל"ג בעומר התקשר בתודעת העם למרד ששולבו בו גבורה רוחנית וגבורה פיסית. משום כך הפכה אותו התנועה הציונית לחג בעל תוכן לאומי: המאבק לעצמאות, הגבורה הצבאית ותקוות הגאולה.

בתחנה הרביעית ל"ג בעומר מגיע לארץ-ישראל. לפניכם שורה של קטעים ואיורים הקשורים ליום זה בחיי הארץ. לאחר עיון כתבו סיכום בנושא זה: "מהי המסורת שהתנועה הציונית רצתה להמשיך ולטפח בל"ג בעומר?"

ומתחת לדברים הללו, המיועדים להפעלת התלמידים, מביאים העורכים שלושה תאריכים:

1. **הפלמ"ח**: בל"ג בעומר תש"א (15.5.1941) החליטה המפקדה הארצית של ההגנה על הקמתן של תשע פלוגות מחץ.

2. **הגדנ"ע**: בל"ג בעומר תש"א (15.5.1941), לאחר תקופה ארוכה של 'בישולי', פירסם המטה הארצי של ההגנה את 'פקודת הנוער'.

3. **פקודת צבא ההגנה לישראל**: בישיבת הממשלה הזמנית בייז באייר תש"ח (26.5.1948) אישרה הממשלה הזמנית את 'פקודת צבא ההגנה לישראל'.⁴⁸⁹

הפרק השני בחוברת שמו 'רבי עקיבא, בר-כוכבא והמרד'. לאחר דברי פתיחה קצרים

נכתב כך:

עבודה א': רבי עקיבא

בשנים קודמות למדת ודאי על תולדות חייו של רבי עקיבא, על השקפותיו ועל מעמדו המרכזי בין יוצרי התורה שבעל-פה. בחוברת זו נלמד אך ורק על הקשר של רבי עקיבא אל המרד ואל בר-כוכבא.

⁴⁸⁹ ישראל, משרד החינוך והתרבות, ל"ג בעומר, חוברת לתלמיד, ירושלים התשמ"ז. ההדגשות

במקור.

רבי עקיבא היה ידוע כתומך נלהב במרד בר-כוכבא. בשל פעילות זו הוא אף נאסר והוצא להורג בעינויים קשים. בעזרת האגדה שלפנינו ננסה להבין, מה הביא את רבי עקיבא לנקוט עמדה כה פעילה לגבי המרד.⁴⁹⁰

וכמקור שממנו אמורים התלמידים להגיע למסקנה כי ר' עקיבא אכן נקט 'עמדה כה פעילה במרד' מביאים העורכים את המקור מברכות ס"א על ר' עקיבא שהיה מקהיל קהילות ברבים למרות הגזירה של מלכות הרשעה, ומשל פפוס והדגים. הציטוט מסתיים בדברי פפוס, 'אשריך, ר' עקיבא, שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים', ואין כל התייחסות אל סיפור מותו מעבר לכך.

והרי אגדה זו מדגישה דווקא את עניין לימוד התורה בכל מחיר, ולא את המרד והמלחמה. יתר-על-כן, בעקבות מחקריו של בויארין ראינו כי האגדות משקפות יותר את עולמם ובעיותיהם של יוצריהן מאשר את עולמם של הגיבורים שעליהם הן מספרות, כלומר, הן משקפות את עולמם של יהודים במאה הרביעית, ולא של אמצע המאה השנייה.

בעבודה נוספת מתבקשים התלמידים להגיע למסקנה כי ר' עקיבא תמך 'לא רק במרד אלא גם במנהיגו, בר-כוכבא', ועל המחלוקת שהייתה לו בעניין זה 'עם אלה שהטילו ספק במנהיגותו של בר-כוכבא', וזאת על-פי המדרש של ר' עקיבא על 'דרך כוכב מיעקב', בירושלמי, תענית ד' ה'. בין המקורות שעל התלמידים להיעזר בהם ישנם קטעים מן הפולמוס בין י. הרכבי לבין י. אלדד, אם כי הקטע שנבחר לייצג את העמדה המנוגדת לזו של הרכבי הוא מתוך מאמרו של ד. רוקח בספר התשובה לטענותיו של הרכבי.⁴⁹¹

אפשר היה לראות גם בפירסום זה אותם קווים עקרוניים שראינו במהלך הדיון בגלגול סיפור מותו של ר' עקיבא בספרות מן העת החדשה.

מבחינה עקרונית יש כאן אותו כיוון של הצגת הדברים, כפי שהם מצויים במקורות הקדומים: גם שם ראינו, כי הצד הדידקטי של האגדות הללו הוא אחד המרכיבים המרכזיים שבהם. ה'צביעה' של סיפור מותו של ר' עקיבא מוכתבת על-ידי האופן שבו מבינים ומפרשים המספרים את הסיפור מתוך ההווה של עצמם, ומתוך ההשוואה שהם עורכים בין ימיו של ר' עקיבא לבין ימיהם שלהם. בכך הם עקרונית ממשיכים גם את הקו שהכתיב ליהודים בימי-

⁴⁹⁰ ישראל, משרד החינוך והתרבות, שם, עמ' 10. ההדגשות במקור.

⁴⁹¹ ישראל, שם, עמ' 17-12. התייחסות נרחבת יותר לפולמוס זה בפרק 'מדוע נדון ר' עקיבא

למוות וסיפור עשרת הרוגי מלכות'.

הביניים את האופן שבו הבינו הם את המשמעות של סיפור מותו של ר' עקיבא, אף שכאמור, בחרו בפן הצבאי-לאומי שבמסורות על ר' עקיבא, ולא באלו המתארות אותו כשומר על לימוד התורה. בשתי התקופות הללו לא היה בקו פרשנות זה רק משום דיון אקדמי או תרבותי, אלא גם צוואה מפורשת שמשמעותה ליישם את הדברים במציאות. ופירושו של יישום זה הוא לא אחת הקרבתו של אדם מישראל את חייו: בימי-הביניים - על קידוש השם, ובעת החדשה - על קידוש העם והמולדת.

ייחוד של זמן ומקום להנצחת הגיבור מהווה מנגנון רב עוצמה לשימורה של הנצחה זו. לעניין זה קשה להבחין בין הנצחה ממניעים מסורתיים-דתיים לבין זו החילונית.

י. בילו מתאר ומסביר טישטוש תחומים בין היבטים חילוניים-תיירותיים לבין צלינות מודרנית, כאשר מדובר במקומות קדושים. הוא גם מציין, כי ניתן לאפיין סוגים מסויימים של תיירות כקרובים למסע הצלייני. הוא רואה זאת מתוך בחינה של תופעת הביקורים במקומות כמו המאוזוליאום של לנין בכיכר האדומה, ב'יד ושם' ובקבר רבין שבהר הרצל, וכן אחרים.⁴⁹² התהליך אותו תיאר בילו חל על מקומות, ונראה לי, כי תהליך דומה התרחש לעניין הזמן, כאשר מדובר ב'יג בעומר. נשאר היחס המיוחד אל יום זה, אם כי התכנים יכולים להשתנות. וכך יכולה המדורה להפסיק להיות זכר לבר-כוכבא ור' עקיבא, ולהפוך הזדמנות לקלוט ילד עולה חדש. החג יכול להפסיק את תפקידו בקישור אל עבר רחוק, ולהפוך לחג עלייה בשכבות לחניכי תנועת נוער, כפי שהדבר קורה ב'שומר הצעיר'. לפנינו מצטייר כאן התהליך של דרדר במעמדו של הגיבור בד בבד עם התערערות ההזדהות חסרת הפקפוקים בדרכו ובסולם העדיפויות שלו. מפתיעה העובדה, כי למרות ההזדהות של מערכת החינוך בשעתה עם ר' עקיבא בהדגשת הפן של הקרבה למען העם והארץ, התואם את רוח התנועה הציונית, לא הדגישו עם זאת גם את הפן של 'יד עניים' באישיותו של ר' עקיבא, מה שיכול היה להשתלב עם הרעיונות החברתיים של תנועה זו.

לא אחת עלה במהלך הדיונים כאן המושג 'מיתוס'. בפרק 'הגדרת הגיבור ותפקידו בהקשר לגיבור המיתי' שבמחקר זה אף התייחסתי ביתר פירוט למחקרים בנושא זה.⁴⁹³ מכל

⁴⁹² י. בילו, 'פולחני קדושים ועליות למקומות קדושים כתופעה אוניברסלית', בתוך: ר. גונן

(עורכת), אל קברי צדיקים, עליות לקברים והילולות בישראל, ירושלים 1998, עמ' 11-25.

⁴⁹³ דיון המתייחס אל נסיונות שונים להגדיר את המיתוס נמצא במחקרה של דינה שטיין, יסודות

עממיים במדרש המאוחר: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, חיבור לשם קבלת

תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 304-324.

מקום, החשיבה המיתית מאפשרת מעברים בין מרחב וזמן מיתיים למרחב וזמן היסטוריים, והריטואל המתלווה אליו מאפשר קישור זה. באמצעות מנגנון זה יכול היה ר' עקיבא להתקשר אל הגאולה הראשונה ולמצוא בה גם את זו העתידית, יהודי בימי הביניים יכול היה באמירת 'שמע' להתקשר אל העבר והעתיד גם יחד, וילד ליד מדורת ל"ג בעומר יכול להתקשר עם דמויות העבר, המבטיחות לו עתיד ראוי.

ר' עקיבא וקידוש השם בתקופת השואה

מהעת החדשה יש בידינו עדויות על קשר הדוק בין התנהגותם של יהודים בתקופת השואה לבין המסורת על הרוגי המלכות בכלל, ועל מותו של ר' עקיבא בפרט.

מ. פייקאז' מביא ציטוטים מדרשות שנשאו רבנים בתקופה בה הוא דן, ובהן הם קושרים בין המתרחש בזמנם לבין המסורות העתיקות. כדוגמה הוא מביא דרשה של הרבי מפיאסצ'נה, שפרש את מותם על קידוש השם של עשרת הרוגי מלכות פירוש קבלי, כמיתת כפרה שבאה למנוע שבירת כלים חדשה.

הדברים באים כדי להצדיק את הדין ולהסביר את המתרחש. יש כאן אותו קו רעיוני שמצא רובנסטיין בהיסטוריוסופיה החז"לית, שבא להצדיק את החורבן: 'החכמים העדיפו כנראה את ההאשמה העצמית על פני האפשרות של עולם אי-רציונלי שבו אין התאמה בין מעשים טובים וגורל מוצלח'.⁴⁹⁴ בדרשה אחרת משתמש הדרשן בסיפור מותו של ר' עקיבא כדי להוכיח ממנו על כוח האמונה והראייה לעתיד, שמאפשר לאדם לעמוד בעינויים קשים.⁴⁹⁵

באותה דרשה ישנה הסתמכות על מדרש שמו של ר' עקיבא, המצוטט על-פי הספר 'אור זרוע', מאת רבינו יצחק ב"ר משה מוינא, זיטאמיר תרכ"ב: 'כפל הלשון "עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו", מבואר שם על-פי מה שכתב האור הזרוע, דסופי תיבות של אורי' זרוע' לצדיק' ולישרי' לבי שמחה' (תהלים צ"ז, י"א) הוא ר' עקיבה'.⁴⁹⁶

י. גפני מביא אותה דרשה בהקדמה לספר קדושת החיים וחירוף הנפש, כאשר גם סיפור

העדות הוא סיפור מופלא:⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ מובא אצל ג. חזן-רוקס, רקמת חיים, עמ' 146.

⁴⁹⁵ מ. פייקאז', חסידות פולין בין שתי המלחמות, עמ' 308.

⁴⁹⁶ מ. פייקאז', שם, שם.

⁴⁹⁷ י. גפני, א. רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 5.

עם פינוי ההריסות של גיטו ורשה לאחר מלחמת העולם השנייה, מצא באקראי אחד הפועלים כד ובתוכו כתב היד של דברי תורה שנשא אדמו"ר חסידי בפני שומעיו בגיטו מדי שבת ומועד, בין השנים ת"ש-תש"ב... והנה, בשבת פרשת עקב אנו מוצאים את האדמו"ר - ר' קלונימוס שפירא מן העיר פיסצ'נה - יושב לפני שומעיו ומבקש להסביר להם את פשר הדו-שיח שבין רבי עקיבא לתלמידיו סמוך להוצאתו להורג, כפי שנמסר בבבלי ברכות ס"א ע"ב.... ומסביר האדמו"ר: 'צריכים להבין מה שאלו אותו "רבנו עד כאן", האם היה הדבר תלוי בו ומה היה לו לעשות בשעה זו שלא יהרגוהו, כי אם בשביל מכירת יוסף נהרג, כל שכן שלא היה בידו מה לעשות, ואם בשביל שלמד תורה גם כן לא היה לו לעשות בשעה זו, כיון שבשביל העבר הרגוהו, על שלימד בעבר עם תלמידים... לכן צריכים לומר שלא על ההריגה שאלוהו, רק על שקיבל עליו עול מלכות שמים והיה מאריך ב"אחד" כמו שכתוב בגמרא, ולא שהקשו לו, רק שאלה שאלוהו, **איך אפשר לו לכוון דעתו בקרית שמע וקבלת עול מלכות שמים ולכוון ב"אחד" בצרות כאלו**, שהיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והשיב להם: **כל ימי הייתי מצטער** וכו' אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו, לא רצון לבד היה לי, רק גם הייתי מצטער, והרצון עם הצער פעלו שממרום ימשך עלי כל כך אור עד **שגם בשעת היסורים** לא אתבלבל ואוכל לקבל עלי עול מלכות שמים ולכוון מה שצריכים לכוון (ספר אש קודש, ע"מ קיא). (ההדגשות של י. גפני).

בהמשך הדברים מציין י. גפני את הקשר שבין הדרשה לבין המציאות של הדרשן:

'איננו יודעים אם השומעים ירדו לסוף דעתו של דרשן זה, אך דומה שבתשובתו טמונה הייתה הרבה יותר מאשר פרשנות לאגדה תלמודית; זו הייתה הדרכה-הכשרה למה שעתיד להתרחש לאותם השומעים עצמם. שהרי אומר להם ר' קלונימוס: גם זמננו למות על קידוש השם הולך וקר, ואם בשעת האמת נרצה להכריע ולנהוג כפי שנדרש מאתנו, הרי שהסוד בקידוש השם איננו במעשיו של האדם סמוך למותו בלבד - אלא בכל אורח חייו עד לאותו רגע, וכדברי ר' עקיבא, המסביר שאם הצליח לכוון ב"אחד" גם תחת היסורים ולא להתבלבל, הרי זה מכיוון ש"כל ימיו" היו מעין הכנה לאפשרות שיצטרך לעמוד ביסורין ולקדש את השם. (לאחר מרד גיטו ורשה הועבר ר' קלונימוס מפיסצ'נה למחנה ריכוז בקרבת לובלין, והוצא להורג ביום ד' במרחשוון תש"ד)' (ההדגשות במקור).

עדות אחרת של ניצול שואה מציעה פרשנות נוספת ל'קבלת עול מלכות שמים' של ר'

עקיבא. לפי פרשנות זו, קידוש השם בא לידי ביטוי בהתעלמותם של יהודים מן הסובב אותם, והיאחזות ככל הניתן בהמשכת שגרת החיים היהודיים, גם בתנאים בלתי אפשריים. זוהי עדותו של אליעזר ברקוביץ, המתאר את התנהגותם של יהודים שעות ספורות לפני הובלתם להשמדה בטרבלינקה:

קבוצה של חסידים צעירים, ששמותיהם נשתמרו, הובאו אל כיכר הגירוש, שמשם יובילו אותם אל טרבלינקה...קרונות הבקר עדיין אינם מוכנים. עדיין יש שהות. השעה - שעת מוצאי שבת, שעה שיהודים סועדים "סעודה שלישית". אחד מהם מוציא פרוסת לחם וקצת מים. במים הם נוטלים ידיהם, והם יושבים לאכול את סעודת השבת. הם שרים כמנהגם תמיד "אתקינא סעודתא דמהיימנותא שלימתא חדוותא דמלכא קדישא..." ואומרים "ה' רועי לא אחסר". כל זה נעשה ברוח מעשהו של ר' עקיבא - בוז למציאות שאינה ראויה אפילו לתגובה. השעה הייתה במקרה שעת סעודה שלישית, כשם ששעתו של ר' עקיבא הייתה במקרה שעת "קריאת שמע". אלו לא התפעלו מגרמניה הנאצית וזה לא התפעל מרומא של אדריאנוס. הם המשיכו את "שגרת" חייהם כיהודים.

גם זה קידוש השם הוא, ומקרים רבים כאלה היו לא רק בגטאות ובנקודות האיסוף והשילוח אל מחנות ההשמדה, אלא גם במחנות, לנוכח תאי הגז. (אליעזר ברקוביץ, 'קדוש השם על ידי התעלמות מן הסובב', מתוך: אמונה לאחר השואה, עמ' 74-75).⁴⁹⁸

נקודה מרכזית בסיפור מותו של ר' עקיבא ובמדרש שלו על 'זה אלי ואנוהו' היא האמונה למרות הסבל, הניתוק שבין הסבל לבין מעשיו של אדם על-פי העיקרון של תורת הגמול, והבנת הסבל דווקא כסימן לאהבת האל. ביטוי ספרותי לכך נמצא בסיפור 'יוסל רקובר מדבר אל אלוהים' מאת צבי קוליץ.⁴⁹⁹ גיבור הסיפור מבין כי נשאר אחרון בגיטו ומותו קרוב, והוא פונה אל אלוהיו במכתב. את המכתב הוא מתכנן להטמין בבקבוק, שמתוכו ישפוך על עצמו בנוזין ויצית את עצמו, כדי שלא למות בידי הגרמנים. לקראת סוף דבריו הוא כותב:

אני מת בשלום, אך לא בסיפוק, חבול אך לא משועבד, מריר אך לא מאוכזב, מאמין אך לא מתחנן, מאוהב באלוהים אך לא אומר-אמן עיוור שלו.

דבקתי בו אפילו כשהרחיק אותי. שמרתי את מצוותיו אפילו כשייסר אותי על

⁴⁹⁸ אני מודה לפרופ' יהודה איזנברג מירושלים, שהפנה את תשומת לבי למקור זה.

⁴⁹⁹ צ. קוליץ, יוסל רקובר מדבר אל אלוהים, תרגום: עדה פלדור, הוצאת משרד הביטחון, תש"ס.

כך. אהבתי אותו, הייתי ונשארתי מאוהב בו, אפילו כשהשפיל אותי עד עפר, עינה אותי עד מוות, שם אותי ללעג וקלס (יוסל רקובר מדבר אל אלוהים, עמ' 23).
מוטיב חשוב בסיפור מותו של ר' עקיבא על-פי גרסת הירושלמי בברכות ט הוא השחוק, המעורר את טורנוס רופוס לשאול ולתמוה עליו, ולר' עקיבא - לפרוש את משנתו. מוטיב זה קיים גם בסיפור שלפנינו:

אותו לגלוג זועק בעיקר מפניו של הילד הקטן, השוכב כנרדם ליד ידי הימנית. פיו הקטן פשוט בחיך, ממש כאילו הוא צוחק. ולי - שעודני חי ומרגיש וחושב כבשר-ודם - לי נדמה שהוא שוחק עלי. צוחק עלי באותו צחוק שקט אבל נוקב, הרה-משמעות, האופייני לאנשים שידועים הרבה, כשהם מדברים על ידיעה עם אנשים שאינם יודעים דבר אך חושבים שהם יודעים הכול. הוא כבר יודע הכול עכשיו, הילד הזה, הכול כבר נהיר לו. הוא אפילו יודע למה נולד אם היה צריך למות כל-כך מהר, ולמה מת עכשיו, כשרק חמש שנים מלאו להולדתו. ואפילו אינו יודע למה, הוא יודע לפחות שלידעה או אי-הידיעה הזאת אין כל חשיבות או משמעות, לאור ההתגלות של היפעה האלוהית בעולם הטוב יותר שהוא נמצא בו עכשיו - אולי בזרועות הוריו שנרצחו, ואליהם שב עתה (שם, עמ' 17-18).

המונולוג של יוסל רקובר, שהוא הסיפור כולו, מסתיים באמירת 'שמע', כשהיא מופיעה כציטוט, בין גרשיים:

"שמע ישראל! ה' אלוהינו ה' אחד. בידך ה' אפקיד רוחי" (שם, עמ' 23).

ואני תוהה: את מה הוא מצטט? אפשר כי זוהי אמירתו, כפי שהוא מכיר מן המסורת, כדברים האחרונים שאומר יהודי בשעת מותו, והציטוט הוא מן התורה. אני מרשה לעצמי לפרש במקרה זה כי הציטוט ייתכן גם כמתייחס אל סיפור מותו של ר' עקיבא, וכממשיך את הידוע לנו על התנהגותם של יהודים בימי-הביניים בעת שמצאו את מותם על קידוש השם.

נוצרה במסורת היהודית מתכונת שהלכה והתגבשה סביב מוות על קידוש השם, כאשר בין הדמויות המרכזיות שמשמשות מופת לדורות שולב בתקופה מסויימת גם ר' עקיבא.

ניתן להניח שלא היה נבחר לשם כך דווקא הוא, אלמלא המסורות העתיקות המשוקעות בתלמודים ובמדרשים הקדומים, שסיפרו על המתתו בעינויים קשים, ואלמלא האפשרויות לפרש את סיפור מותו גם בהצדקת הדין. נקודה זו נראית לי משמעותית, משום ההתנגדות שעוררה גישה זו של הצדקת הדין, למשל אצל ביאליק, כפי שמשמעם הדברים בפואמה 'בעיר ההרחה', שנזכרה לעיל.

המסורות על מותו של ר' עקיבא מציגות דרך לאחרים כיצד יש לנהוג במצבים קיצוניים, ואכן רבות הדוגמאות המוכיחות זאת. הגירסאות של מעשה הרוגי מלכות מציגות את ר' עקיבא, יחד עם החכמים האחרים, כאלה שנתנו את נפשם למען הציבור כולו, ואף למען הדורות הבאים, בלא שיקבלו כל גמול על-כך. כך מתעוררים סביב הגיבור רגשות חזקים של הערצה ואהדה להתנהגותו ההירואית, שנסתיימה בצורה טראגית ביותר. בהצגת מעשים אלה כהקרבה, שבסופו של דבר נועדה לשרת את החברה כולה, מודגשים הרגשות של מחוייבות מוסרית כלפי הגיבור. נכונותו למות ללא כל תנאי מעלה את חשיבותם של הרעיונות שלמענם הוא נלחם ומת, והופכת את התבוסה ואת כישלון המרד ברומאים לניצחון מוסרי.

ההשלכה שיצרו הנספים בגיטאות לגבי עצמם בעניין זה הופכת גם אותם למנצחים ניצחון מוסרי, ואף קרבן למען הכלל. והרי המונח Holocaust משמעו 'קרבן עולה'. שוב אין זה מוות חסר תוחלת, ואף לא 'הסתר פנים' או עיוות של תורת הגמול.

גם אם נקבל כאן את ההשקפה כי לר' עקיבא לא היה חלק ממשי במרד, כפי שמעלים היסטוריונים מן התקופה האחרונה, ולמותו אין כל קשר לכישלון המרד, עדיין נותרה האפשרות הסבירה בהחלט כי לפחות נאסר, ואולי אף הוצא להורג, בהקשר לגזירות הדריינוס. בתור שכזה הפך מופת לדורות, על-פי התהליך ההופך גיבור עממי לדמות סמלית, ואת הסיפורים עליו ל'אגדות ייסוד'.

ר' עקיבא, משה ודמותו של משיח - המשך וסיכום

אני מוצאת, כי ככל שקשרו את מנהיגותו של ר' עקיבא לגאולה, כך השפיע מותו בלא שהצליח להביא גאולה זו על עיצוב סיפור מותו. כדי להוכיח זאת עלי לחרוג מן המסגרת של תקופת חייו האחרונה וסיפור מותו, ולגעת גם בסיפורים הקשורים לתקופת חייו של ר' עקיבא הקשורה למנהיגותו. אעשה זאת רק עד כמה שהם נוגעים בבעיה הנדונה. הקשר שיצרו הסיפורים בין ר' עקיבא לבין משה מהווה עמוד שדרה ומפתח לעניין זה, ולכן אני מייחדת לכך פרק זה.

1. בין גאולה ראשונה לגאולה אחרונה

דמותו של ר' עקיבא במקורות הקדומים התפתחה בשני מסלולים אשר יש ביניהם נקודות מגע, אך גם נקודות שקיימת בהן שאיפה להתרחקות ולהתנגדות, ואשר השפעתם רבה על האופן שעוצב, בסופו של דבר, גם סיפור מותו.

מסלול אחד הוא זה המאפיין את היהדות הנורמטיבית, שמיוצגת בעניין זה בעיקר באמצעות המקורות הבבליים. כאן מצטייר ר' עקיבא כאחד מן הגדולים שבבעלי ההלכה ומורי הדור, שקבע לא רק לדורו. הוא מצטייר כדמות מופתית לדורות, כמנהיג רוחני, עד כדי כך שראו אותו ראוי לתת את התורה לישראל, לפחות במעמדו של משה. בתכונות אחרות הוא מקביל למשה, ולעתים אף עולה עליו.

המסלול השני הוא זה המאפיין את התרבות העממית, שהוסיפה לדמותו של ר' עקיבא פרטים העולים בקנה אחד עם המתכונת הביוגרפית של הגיבור העממי. מובן שאין בחלוקה זו חפיפה לחלוקה שבין המסורות השונות, ובמציאות - במסורות עצמן - ניתן לראות מרכיבים כאלה ומרכיבים אחרים.

בכל מקרה, יש לקחת כאן בחשבון את העובדה שר' עקיבא חי ופעל בתקופה שהייתה רוויה בשאיפות לגאולה קרובה, ומרד בר-כוכבא, שאליו מתקשר סיפור מותו של ר' עקיבא, היה אחד הביטויים המובהקים לכך.

קישור אחד למשה נובע מן המדרש של ר' עקיבא על 'זה אלי ואנוהו', אשר נדון בהרחבה בפרק 'האגדה כמקור היסטורי'. שכן אם הוא מתקשר לגאולה הראשונה, ממילא הוא מתקשר גם לגואל הראשון, למשה, ובכך מובעת בו האמונה בגאולה קרובה.

קישור בין הגאולה הראשונה לבין תקופה מאוחרת יותר, מתוך מטרה לעודד את הציבור בגאולה קרובה, אינו חידוש של ר' עקיבא. קדם לו בכך הנביא המכונה ישעיהו השני. נביא זה היה עד להשפעות של מצב החורבן, הכיבוש והגלות על הציבור: חלקו התייאש משינוי לטובה, מה שגרם להתרופפות האמונה, 'למה תאמר יעקב ותדבר ישראל נסתרה דרכי מה' ומאלהי משפטי יעבור... וקוי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים ירצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו' (ישעיה מ כ"ז-ל"א, בהשמטות), וכנראה גרם גם לנטייה לאמונה באלוהי הבבלים. אמנם אין הדברים נאמרים בנבואותיו במפורש, אך אחרת קשה להבין את נבואות הלעג שלו כלפי אותם אלים, ואת התיאורים האירוניים של אופן עשיית הפסילים ועבודתם (שם, מ י"ז-כ"ד; מ"ד ט-כ"א). כנגדם הוא מראה את גדולתו ואת כוחו של אלוהי ישראל בבריאת העולם ובהנהגתו בכלל, ואת עם-ישראל בפרט.

בין אם נקבל כי בהזכרת מעשיו הגדולים של האל בעבר הכוונה היא אכן ליציאת מצרים, או שהכוונה היא לנבואות שכבר התגשמו, וגם כאן ישנן אפשרויות אחדות לפירוש הדברים, ברור כי הנביא מנסה לעורר את שומעיו כי אכן הגאולה קרובה, ועליהם להסיק מכך מסקנות מעשיות: לחזור ולהאמין באלוהי ישראל, ולהיות מוכנים לרגע הנטישה של בתייהם שבבבל ולעלייתם לציון. אותו נביא זכה, כנראה, לראות בגאולה, ואולי אף בהכנות לבניית בית-המקדש.⁵⁰⁰ לגבי ר' עקיבא המצב שונה: סיפור מותו דווקא קוטע ומקלקל את האופטימיות והנחמה, שיכלו להשתמע מן המדרש על הפסוק משירת הים 'זה אלי ואנוהו'. לפי זה המשמעות של המדרש משדרת אופטימיות, ובוודאי לא מוות על קידוש השם.

באשר לויכוח שנתגלע בין חכמים, האם עתיד העולם להיגאל בניסן או בתשרי, הרי מי שחושב כי עתידה הגאולה לבוא בניסן מראה בכך את הקשר הקיים, לדעתו, בין גאולה ראשונה לזו האחרונה, וממילא קושר גם בין דמויותיהם של הגואלים. יתר-על-כן, ישנו מדרש משמו של ר' עקיבא, ובו הוא מצהיר מפורשות את העדפתו של חודש ניסן כחודש הגאולה:

ד"א 'מוציא אסירים בכושרות' (תהלים סח ז), מהו בכושרות, אלא כיון שיצאו ישראל ממצרים לא יצאו בכושרות. אמר ר' עקיבא: לא הוציאם אלא בחודש כשר לצאת. לא בתמוז מפני השרב, ולא בטבת מפני הצנה. אלא בניסן שהוא כשר לצאת בו [לדרך], לא חמה קשה ולא צנה קשה. ואם תאמר תשרי, הרי יש בו עונת גשמים, הוי בכושרות (במדבר רבה, פרשה ג, ו. מהדורת מירקין עמ' 55)

המזמור, ממנו מצוטט הפסוק שבעקבותיו המדרש, מהלל את האל שהוציא את ישראל ממצרים, והנהיג אותו במדבר אל הארץ היעודה לו. במדרש עצמו ניתן לראות רמיזה לפלוגתא לגבי מועד הגאולה, בתשרי או בניסן, אם כי אין הדברים מפותחים.

משום היותו של משה הגואל הראשון, נמצא מסורות הקושרות אותו גם אל תיאורי הגאולה העתידית, בכך שמשווים בין שתי הגאולות ושני הגואלים.⁵⁰¹ במדרש רות רבה ה, ו (מהדורת לרנר עמ' 134), נמצא את דברי ר' ברכיה בשם ר' לוי:

כגואל הראשון כך הגואל השני. מה גואל הראשון נגלה וחזר ונכסה, כך גואל השני. וכמה הוא נכסה מהם? ר' תנחומא אמר, שלשה חדשים, הה"ד ויפגעו את משה ואת אהרן (שמות ה: כ). אף הגואל השני חזר ונכסה מהם. וכמה הוא נכסה מהם? ר'

⁵⁰⁰ מ. הרן, בין ראשונות לחדשות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 81-102.
⁵⁰¹ י. קלויזנר, הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תרפ"ז, עמ' 14, וכן: שם, עמ' 272-273; יהודה אבן שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים -תל-אביב תשי"ד, עמ' ט"ו-ס"ד; ד. נוי, דמות המשיח כגיבור עממי, מחניים קכ"ד (שבט תש"ל), עמ' קי"ד-קכ"ה; א.א. אורבך, חז"ל, ירושלים תשל"ו, עמ' 603.

תנחומא בשם ר' חמא בר' חנינא, ארבעים וחמשה יום, הה"ד ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ שומם ימים אלף מאתים ותשעים אשרי המחכה ויגיע לימים אלף שלש מאות שלשים וחמשה (דניאל יב יב-יג).⁵⁰²

הדברים שנזכרו לעיל, המובאים משמו של ר' עקיבא במדבר רבה, מבטאים את תפיסתו של ר' עקיבא לגבי הגאולה והמשיח. הוא קושר בדברים הללו בין גאולה ראשונה לבין זו העתידית, וממילא בין המשיח העתיד לבוא לבין משה, וניתן להניח כי לא רק שאלה של מזג האויר באותו חודש של גאולה עמדה לנגד עיניו.

מן הראוי, אם-כן, לבחון את המסורות שבהן באים לידי ביטוי הקשרים שבין דמותו של ר' עקיבא לבין זו של משה, וכן כיצד משתבצים הם בהתבטאויות הקשורות לגאולה בכלל ולמשיח בפרט.

2. קווים עממיים בדמותו של משה

כאשר בוחנים את דמותו של משה כפי שהיא עולה מן המקורות, מתברר הדמיון הקיים בין מהלכים ותחנות בחייו לבין אלה הקיימים בתבנית דמותו של הגיבור העממי. עמד על-כך כבר ראגלן, שלפי שיטתו קיימות במתכונת הביוגרפית של הגיבור העממי 22 נקודות, כאשר בביוגרפיה של משה הוא מצא 21 מהן.⁵⁰³ כלומר, דמותו המצטיירת של משה היא כמעט כמתכונת המושלמת של דמותו של הגיבור העממי.

אם אמרנו קודם כי הגואל לעתיד לבוא מתואר במושגים של הגואל הראשון, כי אז יהיו קווים דומים בין תבנית דמותו של משה לבין זו של המשיח. ואם נאמר לעיל כי דמותו של משה בנויה על-פי המתכונת האוניברסלית של חיי הגיבור, הרי שממשוואה זו ניתן להסיק, כי זה המצב גם לגבי עיצוב דמותו של המשיח. אלא שכאן אין הדברים פשוטים כל-כך, ואת ההסבר לכך מביא ד. נוי. הוא מציין, כי בחינת ממד הזמן באגדה העממית, שבמרכזה עומדת דמותו של הגיבור העממי, מספרת על מאורעות שאירעו בעבר, והיא נפסקת בנקודה כל-שהיא בהווה. לעומתה אגדת המשיח האופיינית למספר מישראל פונה לעתיד דווקא, שכן 'המשיח על-פי היהדות טרם התגלה. האגדה מספרת על תקופה ארוכה ביותר, שבה המשיח שרוי בחזקת נעלם לגבי החברה המחכה לו. רק כאשר תסתיים תקופת ההתכסות יתרחשו האירועים שהם בינתיים בגדר של משאלות ותקוות לעתיד, ואפשר יהיה לספרם כאגדות בלשון עבר 'ולכלול בהן את מעשי ("שבחיי") גבורתו וצדקתו

⁵⁰² יש כאן קו המזכיר מסורות על ישו, אך עניין זה חורג מתחומי המחקר שלפנינו.
⁵⁰³ Lord Raglan, *The Hero*, London 1936.

ואת שאר פעולותיו של המשיח, כנהוג באגדת-עם ביוגראפית.⁵⁰⁴

גם י. פרנקל מתייחס לממד הזמן שבאגדה על המשיח, והוא מציין כי המשיח על-פי התפיסה היהודית קיים בינתיים בסתר, בשמים או במקום אחר, ויתגלה רק בבוא הזמן הנאות לכך, בעתיד כל-שהוא.⁵⁰⁵ כלומר, הזמן שבו עוסקות האגדות על המשיח הוא זמן אסכטולוגי.

במאמר זה מבחין ד. נוי בין חוגים עממיים לבין חוגי החכמים לעניין יצירת האגדה על אופיו ומהותו של המשיח. נראה לי, כי את ההבחנה שבין שתי ההתייחסויות למשיח אין לחלק על-פי הקריטריון של חוגים עממיים לעומת חוגי חכמים, אלא באופן שונה.

נראה לי, כי השוני שבין שתי התפיסות המונחות בתשתיתן של ההתייחסויות אלו איננו נובע מהיותם של המביעים אותן והמקבלים אותן משכילים יותר או משכילים פחות, אלא מתפיסת עולמם, המונעת יותר ממבנה נפשי ואף מהשקפות פוליטיות. אין בתקופה שעליה אנחנו מדברים חלוקה ברורה בין עולם בית-המדרש לבין עולם בית-הכנסת, מה עוד שגם מבחינה גיאוגרפית ושימוש במבנים לא הייתה ביניהם חלוקה ברורה.⁵⁰⁶

החכמים לא היו מנותקים מסביבתם, וה'עם' לא היה מנותק מן החכמים עד כדי-כך שלא יכול היה להיות בין הקבוצות השונות של האוכלוסיה איזה שהוא רב-שיח.⁵⁰⁷ לעניין זה עומד א. שנאן על השילוב שנוצר בספרות חז"ל בין הפעילות המדרשית, מעשה ידיהם של החכמים בבית המדרש, לבין היצירה העממית, שמקורה בחוגים הרחבים של עם ישראל. הוא לומד זאת מן העובדה, שלא רק מוטיבים עממיים שילבו חז"ל ביצירתם הספרותית, אלא גם משלים, סיפורי עם, מרשמים של רפואה עממית ועוד.⁵⁰⁸

כמו-כן מתקבל על הדעת, שהיו לא מעט אנשים שהשתייכו מבחינות שונות לקבוצות התייחסות חברתית שונות, כפי שהדבר קיים בכל קבוצה אנושית שהיא. מכל מקום, חלוקה דיכוטומית בין חלקי אוכלוסיה אינה נראית לי מעשית. כך יכלו לתאר את ר' עקיבא גם כחכם וכמלומד הפוסק הלכות בפן אחד של אישיותו, וגם כאיש ה'עם' בפן אחר של אישיותו.

דווקא ריבוי זה של פנים, שאינם מתיישבים עם סכימות מקובלות אלא חוצה קוים, עושה את אישיותו המצטיירת מן המקורות מורכבת יותר ומעניינת יותר. כך גם יכלו בני דורות שונים ורחוקים כל-כך זה מזה, כגון היהודים בחבל הריין בימי מסעי הצלב והחלוצים בני העליות

⁵⁰⁴ ד. נוי, 'דמות המשיח כגיבור עממי', מחניים קכ"ד (שבט תש"ל), עמ' קי"ח.

⁵⁰⁵ י. פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב 1981, עמ' 158.

⁵⁰⁶ אני מודה לפרופ' י. צפריר מירושלים, שהפנה את תשומת-לבי למידע זה. כך עולה מהמסופר

בויקרא רבה ט' על ר' מאיר. י. פרנקל, מדרש ואגדה, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 87-88.

⁵⁰⁷ על-כך בהרחבה ישראל ל. לוין, מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים

תשמ"ו.

⁵⁰⁸ א. שנאן, עולמה של ספרות האגדה, תל-אביב 1987, עמ' 77-85; י. פרנקל, שם, עמ' 469-470.

הראשונות, ליטול מדמותו פנים שונים בהתאם לתפיסת עולמם, ולפתחם ביצירות ספרות באופן שהפכו למופת התנהגותי.

גם בין חכמים לבין עצמם ניתן להבחין בין השקפות שונות לגבי מהותו של המשיח, ובעקבות זה, כמובן, גם לגבי אופיה, מהותה וזמנה של הגאולה, כגון המחלוקת שבין ר' עקיבא לבין ר' יוחנן בן תורתא, שנזכרה לעיל.⁵⁰⁹ כך שגם לפי מחלוקת זו נראה כי החלוקה בין בעלי ההשקפות השונות אינה חייבת להיות על בסיס מעמדי-השכלתי.

אותה מחלוקת שבין ר' עקיבא לבין בן תורתא בירושלמי תענית ד' ח' מצויה בתוך דיון לגבי תאריכים שבהם מתענים ישראל. לעניינו של הדיון שלפנינו כאן מן הראוי לציין, כי הלכה זו פותחת בכתוב 'וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי', שזהו ציטוט משמות כד טז, ומיד לאחר מכן - 'ויעל משה', והתייחסות אל מעשה העגל. כך שישנו כאן קישור עקיף ונוסף אל דמותו של משה, הגואל הראשון.

3. הגיבור העממי האוניברסלי ומנהיגים מישראל

בתבנית האוניברסלית של האגדה הביוגרפית של הגיבור מיוחס לגיבור מוצא משפחתי נעלה ביותר. לא קשה למסורות יהודיות לאמץ לעצמן נקודה זו גם לגבי המשיח, שכן היא מצויה במקורות של עם ישראל כבר בעת העתיקה, כגון בנבואת ישעיהו על 'חוטרי מגזע ישי' (ישעיהו יא א) ועוד הזכרות בכיוון זה, המייחסות את מוצאו של המשיח, או הגואל לעתיד לבוא, על בית דוד. נקודה חשובה שנייה קושרת אל הגיבור סיפור לידה יוצא דופן, שאליו מתוסף איום רציני על עצם קיומו של הרך הנולד, וכן הצלה מאיום זה, אך גם ניתוק ממקום הולדתו וממשפחתו, וכתוצאה מכך - גידולו וחינוכו במשפחה זרה. פרטים על ילדותו ונעוריו אינם ידועים, אך בהגיעו לגיל הבגרות הוא חוזר אל מקום הולדתו ואל הוריו, או יוצא אל הממלכה המיועדת לו.⁵¹⁰ א. דנדס במאמרו על חייו של ישו, לאור התבנית של חיי הגיבור, מציין בצד נקודות הדמיון שביניהם גם את נקודות השוני, ועומד על משמעותן המיוחדת.⁵¹¹ ד. נוי עושה דבר דומה באשר לתבנית חייו של המשיח במסורת היהודית במאמרו שנזכר לעיל. במאמר אחר מתווה ד.

⁵⁰⁹ בראשיתו של הפרק 'האגדה כמקור היסטורי'.

⁵¹⁰ בציון נקודות אלו במתכונת הביוגרפית של הגיבור העממי הסתמכתי על הדגם של רגלאן, שנזכר לעיל. השוואה ודיון בהצעות של האן, ראנק וראגלן: A. Dundes, *The Hero Pattern and the Life of Jesus, Interpreting Folklore*, Bloomington and London (1980), pp. 223-262.

⁵¹¹ ראה ההערה לעיל.

נוי את קוויה של תבנית מיוחדת לגיבור החכם היהודי, תבנית שאותה מפתחת ת. אלכסנדר.⁵¹² להתפתחות זו בחקר תבנית דמותו של הגיבור העממי ישנה חשיבות רבה לעניינו של המחקר שעסקתי בו, ולכן אדון בכך כאן.

אני מתעניינת כאן לא רק במשותף שבין התבנית הביוגרפית האוניברסלית של דמות הגיבור לבין זו של הגיבור החכם היהודי בכלל ובזו של ר' עקיבא בפרט, אלא גם בנקודות החורגות ממנה. אלו נראות לי לא פחות חשובות ומעניינות לבדיקה, והן מצריכות גם הסבר.

אנחנו מוצאים כי במסורת היהודית מספרים על מוצאו של המשיח דווקא ממשפחה ענייה, בניגוד לצפוי על-פי המתכונת האוניברסלית של חיי הגיבור, המציינת מוצא ממעמד נעלה. אפשר שזהו פיתוח של הכתוב בזכריה ט, ט: 'גילי מאד בת-ציון, הריעי בת-ירושלים, הנה מלכך יבוא לך, צדיק ונושע הוא, עני ורוכב על חמור ועל עיר בן אתונות'. אלא שהמדובר בנבואת זכריה בוודאי במלך מבית דוד, שהרי זרובבל בן שאלתיאל, בו מדובר כנראה בנבואה זו, הוא צאצא לבית דוד, שתלו בו בתקופתו תקוות רבות לגאולה ולחידוש מלכות בית דוד. והמושג 'עני' שבפסוק זה בא במשמעות של עניו, צנוע, ולא במשמעות של מצב סוציו-אקונומי ירוד.⁵¹³

לנדאו במאמרו מציין את המיוחד במתכונת הביוגרפית של הגיבור העממי היהודי, בהיותו בן להורים ממעמד נחות. הוא מסביר זאת באנומליה של היות החברה המספרת עצמה שבויה באותה אנומליה, של ראייתם את עצמם כעם עבדים וכעם נבחר בעת ובעונה אחת. כדוגמאות למנהיגים מקראיים שמוצאם נחות הוא מביא את משה, יפתח, שמשון, שאול, דוד, אליהו ואף את המשיח העתיד לבוא על-פי האופן שהוא מעוצב בישיעיהו נ"ג ג.

אני מסתייגת מקביעה זו, משום שלדעתי הכרה של המציאות שהיוותה את הרקע להיווצרותם של הסיפורים המקראיים אינה מאפשרת עלייה כה מהפכנית במעמדם של אנשים. וכן, אם נבדוק את שושלות היוחסין של אותן דמויות שאכן ישנם לגביהם נתונים לכך, ניווכח כי הם צאצאים למשפחות מיוחסות ביותר. לגבי שאול - שושלת היוחסין שלו מוליכה ישירות אל בנימין, הבן האהוב, בנה הצעיר של האישה האהובה שמתה בלדתה אותו, ובהמשכה של אותה שושלת יוחסין נמצא כי אבי סבו היה אישיות חשובה (דברי הימים א, ח' א-ל"ג). לגבי דוד - דוד נמנה ישירות על משפחת יהודה, כאשר אחד מאבותיו הוא נחשון (רות, ד, י"ח-כ"ב).

⁵¹² ד. נוי, 'ר' שלם שבזי באגדת העם של יהודי תימן', בתוך: י. רצהבי (עורך), בואי תימן, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 106-131; ת. אלכסנדר, "'קדוש' ו'חכם' - האר"י והרמב"ם בסיפורי-עם", מחקרי ירושלים בספרות עברית, ירושלים (תשנ"ב), עמ' 29-64.

⁵¹³ י. זקוביץ, "'עני ורוכב על חמור" (זכריה ט: ט-י)', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום כ"ד-כ"ה בכסלו תשל"ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 7-17. ובהרחבה: ל. לנדאו, 'עם עבדים, עם נבחר וגיבורי תרבות', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יט-כ, ירושלים (תשנ"ח), עמ' 111-124.

את ההתבטאויות של המנהיגים הפוטנציאליים המצוטטות ממשה, גדעון, שאול וכן צורת התבטאויות של ישי על בנו דוד אכן אינן נראות כהצטנעות, כפי שמנסח זאת לנדאו, אך גם לא כשיקוף של מציאות שאכן נחותים הם, אלא כביטוי שגור של נימוס.

גם לגבי דמותו של המשיח העתידי על-פי נבואת ישעיהו נ"ב-נ"ג אין הדברים כה חד-משמעיים, ורבות הפרשנויות אפילו לגבי השאלה מי עומד מאחורי הדימוי באותו פסוק.⁵¹⁴ פרשנויות חשובות כלל אינן רואות את הדמות הזו כדמות אינדיבידואלית, אלא כדמות קיבוצית של עם-ישראל כולו או של קבוצה מתוכו.

ניתן להניח כי ברקע תמונת המנהיג נמצאת המסורת הרואה את מנהיגי העם המרכזיים כרועים, כאלה שבאים להנהיג מאחרי הצאן, החל באבות, ואחר-כך במשה, ואולי גם בדמותו של שאול, המלך הראשון, ובוודאי בזו של דוד. כל אחת מדמויות אלו היא בעצם גם דמות מייסדת: משה - מעצב העם, גואלו ונותן תורתו, שאול - מייסד מלכות אפרים (שבטי יוסף) ודוד - מייסד מלכות יהודה. קשה שלא להיזכר בהקשר זה במשיח בן יוסף ובמשיח בן דוד.

אני רואה את דימויים לרועים כביטוי פיוטי ומטאפורי המתייחס בנוסטלגיה אל התמונה המרכזית בתיאור העם את עצמו בעברו הרחוק, כפי שנמצא מאוחר יותר בתיאורו של ירמיהו את בני רכב (ירמיהו ל"ה). דימוי המנהיג כרועה מהווה קישור תרבותי ממדרגה ראשונה להיותו של המנהיג קשור בטבורו אל עמו, וכן אל הנאמנות וטוהר המידות הנדרשים ממנהיג.

כמו-כן ניתן לראות בדימוי זה קשר אל סיפור קין והבל, שיש הרואים בו מיתוס הבא להסביר, בין היתר, את עליונותם של הרועים על יושבי הקבע.

דוגמה לתופעה זו מכיוון אחר ניתן לראות בהתבטאויות פיוטיות לגבי בית-המקדש כאוהל, זכר לתקופת הנדודים והמרעה, אף שמדובר בבית מפואר מזה זמן רב לפני שאותם ביטויים נכתבו. בתהלים ט"ו א' נאמר: 'ה', מי יגור **באהלך** מי ישכן **בהר קדשך**'.⁵¹⁵ וכן: 'אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש, שבתי **בבית ה'** כל ימי חיי לחזות בנעם ה' ולבקר **בהיכלו**. כי יצפנני **בסכה** ביום רעה יסתירני **בסתר אהלו**, בצור ירוממני' (שם, כ"ז ה-ו). בפסוקים אלה מופיעים זה בצד זה האוהל והבית הבנוי גם יחד, מה שממחיש עוד יותר את עובדת היות השימוש ב'אוהל' שימוש פיוטי, הנושא בתוכו מטען תרבותי עשיר.

מכל אלה אני מסיקה, כי למרות הדימוי של רועים והתבטאויות של הנמכת המנהיג לעתיד, אין לראות בכך חריגה משמעותית מן הדגם האוניברסלי של חיי הגיבור העממי, אלא גיוון שלו בצבעים מקומיים. זהו שלב התחלתי בהתפתחותו של המנהיג, שלב שבו עליו להתגבר על

⁵¹⁴ י. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, תל-אביב תשט"ז, כרך רביעי, עמ' 108-134; מ. הרן, שם, עמ' 33-37, במיוחד הערה 38. וכן: אנציקלופדיה מקראית ערך: 'עבד ה'.

מכשולים, להוכיח את יכולותיו, עד שיגיע למעמדו כמנהיג.

יש לציין, כי האב כמעט שאינו קיים באגדות אלו, אלא רק האם, מה שיכול להגביר את תחושת חוסר האונים, אם גם נזכור את מעמדה של האישה בחברה ובכלכלה באותה תקופה. לאלה יש להוסיף את האיום המרחף על ראשו של התינוק-המשיח, שגם הוא מהווה בעצם השתקפות של האיום על קיומה של החברה. המחסור בו שרויה המשפחה מקביל למחסור הכללי, לחורבן. אלה עומדים בניגוד מוחלט לציפיות מן הגיבור, שכרגע הוא עצמו תינוק המצריך הגנה כה רבה עליו, ובוודאי חסר כל יכולת להגן על עצמו או על אחרים. כאלו הן האגדות על הולדתו של המשיח, המופיעות בירושלמי ברכות ב, ד, ובאיכה רבה א, ט"ז (מהדורת בובר עמ' 89-90).⁵¹⁵

ד. נוי במאמרו על דמותו של המשיח כגיבור עממי מצביע על נקודות משותפות לגיבור העממי ולדמותו של המשיח בעם-ישראל, כפי שהן מצטיירות באגדות על המשיח. ברור כי התנכלות לתינוק המיועד לתפקיד הרם נקשרת במסורות היהודיות אל נסיונות ההתנכלות אל עם ישראל, העתיד להיגאל בידי אותו יילוד. ושוב, רעיון זה מפותח ביותר גם במקורות הקדומים לגבי הולדתו של משה, כפי שמסופר בראשית ספר שמות. המסקנה מכך היא, כי מצד אחד שומרת האגדה היהודית המספרת על המשיח על המתכונת האוניברסלית של אגדות הגיבורים, אך מצד שני מוסיפה האגדה היהודית פרטים שונים ה'מייחדים' את המתכונת האוניברסלית הזו. עם כל החשיבות של סיפור ראשיתו של הגיבור, נראה לי כי לסיפור מותו ישנה חשיבות רבה יותר על האופן שבו תתקבל דמותו בחברה המספרת.

4. אליהו הנביא, משיח בן יוסף והגאולה

אל אגדות המשיח מצטרף לעתים קרובות אליהו הנביא, בעיקר כמבשר בואו של המשיח, או כמי שיודע את סוד מקומו ושעת התגלותו של המשיח, כגון באגדה על ר' יהושע בן לוי בסנהדרין צ"ח ע"א. י. פרנקל קושר בין הסיפור על הולדתו והיעלמותו של המשיח, כפי שהוא מסופר בירושלמי ברכות ב, ד ובאיכה רבה א (מהדורת בובר עמ' 89-90), לסיפור עלייתו של אליהו בסערה השמימה. הוא מצביע על שימוש במילה הארמית 'עלעול' גם בתרגום הארמי למלכים ב, ב, יא 'וסליק אליהו בעלעולא לצית שמיא', וגם במקור שבירושלמי ברכות ב, ד, 'אתון רוחין ועלעולין', על היעלמותו של התינוק-המשיח ברוח הסערה. ובאותה הערה הוא מעלה את

⁵¹⁵ י. פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב 1981, עמ' 158-163; ג. חזן-רוקם, רקמת חיים, היצירה העממית בספרות חז"ל, תל-אביב 1996, עמ' 167.

האפשרות, כי 'אולי רומז מספרנו שהמשיח נמצא מאז במקום שנמצא אליהו וישוב אתו'.⁵¹⁶

ג. חזן-רוקם ממשיכה אותו קו ומציינת את העובדה, כי קשר מוטיבי זה שבין המשיח לבין אליהו הנביא משמש 'ציר עלילתי מרכזי בנראטיב המשיחי היהודי לתקופותיו'.⁵¹⁷

דמותו של אליהו הנביא מתקשרת גם אל חלק מן הסיפורים על מותו של ר' עקיבא, כבסיפור הנמצא במדרש משלי ט' (מהדורת בובר, ע"מ לא), ועניין זה נראה לי חשוב ביותר בעיצוב סיפור מותו של ר' עקיבא.⁵¹⁸

כן נזכר אליהו הנביא במסורת שבנדרים נ ע"א, בה מסופר על ראשיתו של ר' עקיבא, כאשר נתגלה אליהו אל עקיבא ואשתו בדמות עני, שאפילו מעט תבן לשים תחת אשתו הכורעת ללדת אין לו. לאחר מפגש זה יוצא עקיבא ללימודים, מה שמהווה את ראשיתו-לידתו כגיבור חכם יהודי. כלומר, לאליהו הנביא יש תפקיד משמעותי ביותר ב'סיפורי הקצוות' על ר' עקיבא - ראשיתו וסופו.

אני מוצאת, כי על-פי הדגם של חיי הגיבור-החכם היהודי - שלב זה בחייו של ר' עקיבא מקביל לשלב יציאתו של הגיבור מרשות הוריו בדגם הבינלאומי. שכן, זהו השלב שבו על הגיבור להתנתק מדמות נשית, שעל-פי הדגם הבינלאומי, וכן על-פי הדגם של הגיבור החכם היהודי שמצאו ד. נוי ות. אלכסנדר, זוהי אמו. עליו להתנתק ממנה, לצאת אל העולם הגדול, ולעבור מבחנים שיכשירו אותו לתפקידו. במקרה של ר' עקיבא ממלאת תפקיד זה אשתו, השולחת אותו ללמודיו. אם יתאפשר לי, אפרט על-כך באכסניה אחרת.

דמות נוספת המופיעה לא אחת באגדות הגאולה היא דמותו של משיח בן יוסף, הקודם לבואו של משיח בן דוד, או המצטרף אליו.⁵¹⁹ יש בדמותו מן הכיסופים לגאולה שלמה, שתכלול גם את עשרת השבטים, אשר בית יוסף נחשב למייצגם בממלכת ישראל, בנבדל מממלכת יהודה, המיוצגת בידי בית דוד, ולעניין הגאולה - בידי משיח בן דוד. שהרי לפי המסורת המקראית, ראשיתה בסיפורי יוסף שבספר בראשית, יוסף הוא אבי ממלכת ישראל, ואחיו יהודה, שממנו יצא דוד, הוא אבי ממלכת יהודה, ודוד עצמו - אבי השושלת הוא. כל אלה מצטרפים לתשבץ אחד, שרעיון הגאולה, בדמות השיבה למצב קדום, בראשית, אידיאלי, עולה מכל פרט שבו. אם כי יש לציין כאן, כי ר' עקיבא, בדברים המיוחסים לו, דווקא שלל את האפשרות שגם עשרת השבטים ייגאלו בבוא עת הגאולה, ובכך הוא ממשיך את הקו הריאליסטי-ארצי של הגאולה:

עשרת השבטים אינן עתידין לחזור, שנאמר: 'וישלכם אל ארץ אחרת כיום הזה'

⁵¹⁶ י. פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, עמ' 163 הערה 19.

⁵¹⁷ ג. חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 171.

⁵¹⁸ בפרק 'מקום קבורתו של ר' עקיבא'.

⁵¹⁹ יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 143-131.

(דברים כט, כז). מה היום הזה הולך ואינו חוזר, אף הם הולכים ואינם חוזרים, דברי ר' עקיבא. רבי אליעזר אומר: מה היום מאפיל ומאיר, אף עשרת השבטים שאפל להן, כך עתיד להאיר להן (משנה, סנהדרין י, ג; וכן בשינויים: ירושלמי סנהדרין י, ו; סנהדרין קי"ב ע"ב).

וזאת בניגוד לדעתו של ר' אליעזר, הדורש מפסוק אחר את היפוכו של הדבר.

לעניין שנדון כאן ברצוני להוסיף נקודת ראות מזווית אחרת, בה אני קושרת גם את עניינו

של משיח בן יוסף אל ר' עקיבא.

שם אביו של ר' עקיבא הוא יוסף, כגון לפי יבמות ט"ז ע"א, כאשר הוא מכונה עקיבא בן יוסף. השם 'יוסף' הוא אחד השמות הנפוצים ביותר בימי הבית השני. במדגם של שמות גברים יהודים מראשית התקופה ההלניסטית ועד לסוף תקופת המשנה - שנת 200 לספירה - מצאה ט. אילן, כי השם 'יוסף' הוא השני בתפוצתו, ונופל אך במעט מן השם 'שמעון'. שם שלישי בתפוצתו הוא 'יהודה'. שמות קרובים בתפוצתם לשני השמות הללו הם ישוע וחנניה.⁵²⁰

אף שמות אלה מתבררים כנפוצים ביותר באוכלוסיה היהודית של התקופה בה חי ופעל ר' עקיבא, נוכל לראות לפנינו צירוף דחוס של שימוש באותם שמות בהקשר של הגאולה, ודבר זה אינו נראה לי מקרי: שמו של אביו של ר' עקיבא, יוסף, מתקשר למשיח בן יוסף ולישוע בן יוסף, וגם דמיון זה אינו נראה לי מקרי. כך שגם אם אכן אלה בדיוק היו שמותיהם של הגיבורים הריאליים של אותה מציאות בימיו של ר' עקיבא, מה שאיננו יכולים, כמובן, לבדוק, הרי שיכלו בני אותו דור לראות גם בכך סימן מגבוה. ובאשר לשמו של משיחם, ישוע בן יוסף, הרי שלפנינו שוב שימוש באותו מאגר מצומצם של שמות, המתקשרים אל שאיפות לגאולה מכל סוג שהוא. אין, לדעתי, לנסות ולבדוק האם המסורת הנוצרית נטלה מן המסורת היהודית או להיפך, אלא לקבל זאת כהתפתחות של תופעה בחברה ובתקופה, שבהן טרם חל הפיצול לשתי קבוצות נבדלות ואף עוינות.

ג. חזן-רוקם מראה כיצד מוטיבים וכן פרטים סיפוריים כגון שמות גיבורים מקשרים בין מסורות משיחיות שרווחו בציבור הכמה לגאולה, ולעניין זה שותפים סיפורים המשתייכים לציבור היהודי ולמיעוט הנוצרי כאחד. תופעה זו מהווה דוגמה מובהקת למסורות עממיות המשותפות ליהודים ולשכניהם אלה.⁵²¹ וכך גם פרט זה, היכול להתקבל כשולי ומקרי בלבד, מתקשר גם הוא אל הפסיפס היוצר את דמותו של ר' עקיבא. עם זאת יש לציין, כי השם 'עקיבא' עצמו כלל אינו

⁵²⁰ ט. אילן, 'שמות החשמונאים בימי בית שני', בתוך: א. רפפורט, י. רונן (עורכים), מדינת החשמונאים, ירושלים-תל-אביב תשנ"ד, עמ' 479-486.
⁵²¹ ג. חזן-רוקם, שם, עמ' 166.

מופיע במדגם של ט. אילן. ישנו שם קרוב, 'עקביה', שלו חמישה נציגים בלבד.⁵²²

אנחנו רואים כי ישנם פרטים רבים הקשורים במשיח, במשה ובאופן ראיית הגאולה, וכן בנקודות המאפיינות את הגיבור העממי, כשכולם מתקשרים בדרך זו או אחרת אל ר' עקיבא. אלה מצביעים על-כך, שלפנינו דמות מרכזית ביותר בתקופתה ואף מעבר לתקופתה, שהמספרים עליה דאגו לעצב אותה כמרכיב מרכזי במנהיגות היכולה להביא את הגאולה. וזאת אף בלי להתייחס כלל למעמדו בהלכה.

רושם זה יכול רק להתחזק, אם נוסיף לכך את המסורת המספרת על מה שדרש ר' עקיבא לגבי בר-כוכבא, את עיסוקו הרב בתורת הנסתר, המתקשרת גם היא אל סוד מקומו וזמן התגלותו של המשיח, וכן את המסורות המתארות את יחסו לשלטונה של רומי על ישראל ואת ביטחונו בנפילתה.

אוסף לכל אלה את המסורת על מוצאו של ר' עקיבא, שבא ממשפחת גרים וממעמד נחות מבחינה סוציו-אקונומית, דבר המרחיק אותו ממקומו שבו ידוע כי פעל. למרות מסורות אלו, ישנה גם המסורת הקושרת אותו אל סיסרא, אמנם דמות של צורר, אך בוודאי ממעמד מכובד, פרט המקשר בין דמותו של ר' עקיבא לבין התבנית האוניברסלית של דמות הגיבור. יש בכך סתירה למסורות המייחסות את מעמדו ומוצאו לרבדים הנמוכים של החברה, שבה דנתי לעיל, אך תופעה דומה ניתן למצוא גם בסיפור הולדתו של המשיח שבירושלמי ברכות ב' ד' ובאיכה רבה שנזכרו כאן. גם באלה מצד אחד מסופר כי האם ענייה, אך מצד שני ישנו רמז לבית דוד בכך שמסורות קדומות שברקע הסיפור קושרות את המשיח לבית דוד, והאירוע כולו מתרחש בבית לחם.⁵²³

אפשר לפרש את המצב הנחות כמצב זמני בלבד, כמקשר בין עבר מפואר לבין עתיד מפואר, כאשר ממד הזמן מתרחב ומקבל אופי אסכטולוגי.

יחד עם זאת אין האגדה יכולה להתעלם מן העובדות ההיסטוריות, גם כאשר היא משלימה את עיצוב דמות הגיבור על-פי המתכונת האוניברסלית. זוהי אחת הסיבות שבגללן אנו מוצאים חריגות מן המתכונת שנזכרה לעיל. ר' עקיבא לא הצליח להביא את הגאולה לעמו, בשונה ממשח, והוא עצמו מת בבית-הסוהר, ובייסורים נוראים. מעובדה זו אין האגדות יכולות להתעלם, וכך נמנע מן הסיפור הסיום הטוב, הנסי, הנפוץ בסיומם של סיפורי-עם, אמנם בעיקר במעשיות.

⁵²² ט. אילן, שם, עמ' 480.

⁵²³ ג. חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 165.

5. ר' עקיבא והגאולה

מקורות שונים קושרים את ר' עקיבא לגאולה. בתקופה זו רבו ציפיות משיחיות, שסבבו סביב בר-כוכבא. אלא שבר-כוכבא נעשה למשיח שקר שיש להרגו, ור' עקיבא - ממנו הרחיקו את כל אלה, והשאירוהו כחכם הלכה. העובדה שנהרג על קידוש השם, וכן האכזבה מבר-כוכבא, גרמו לייאוש.

המקורות הבליים השאירו את הקשר שבין ר' עקיבא לבין משה לעניין גדולתו בתורה ובהפצת התורה, ולא לעניין הגאולה. עם זאת נמצא, כי מוסיפים לטפל בדמותו בהקשר לגאולה גם בתקופות מאוחרות יותר. האם אין בכל אלה כדי להסביר גם את ריבוי הסיפורים על מותו? אני מעלה אפשרות זו לנוכח העובדה שמציין ש. ספראי, כי הסיפורים על מותו של ר' עקיבא מרובים מכל אפיזודה בחייו של כל חכם אחר מחכמי התלמוד.⁵²⁴ אני משערת, כי עצם הקשרים שקשרו את סיפורו של ר' עקיבא אל משה, גם מצד המספרים וגם מצד הנמענים, יצרו בהכרח, גם אם לא במודע, קשרים אל משה כגואל. שהרי מתן תורה כשלעצמו מהווה חלק מרכזי של הגאולה: התורה הרי היא העדות המרכזית לברית שנכרתה בין עם-ישראל לאלוהיו, והלוחות נקראים גם 'לוחות הברית' ו'לוחות העדות'.

אוסף לרעיון זה את המתכונת המשולשת של האידיאל המנהיגותי בעם ישראל, מתכונת המורכבת ממנהיג לאומי-צבאי, מנהיג רוחני במובן הנבואי וכוהן. על נביא אי-אפשר היה לדבר בתקופה זו, מאחר שתפקיד זה יועד רק לעתיד לבוא ורק לאלהו הנביא, כנראה גם משום הרצון להרחיק כל אפשרות של ראיית הנביא והגואל בדמותו של ישו. א.א. אורבך מסביר את התופעה של הרחקת הנבואה לסוף ימי הבית הראשון, או לכל היותר את האפשרות לקבל קיומה של נבואה בראשית ימי הבית השני, כחלק מוויכוח עקרוני בין היהדות לבין הנצרות. הרחקה זו כללה גם המעטה בהתייחסות אל בת-קול, אף כי עדיין היו שקיבלו את קיומו של הקשר שבין האל לבין בני אדם באמצעות בת-קול.⁵²⁵ שלילת בת-הקול מובלטת בסיפור תנורו של עכנאי שבבבא מציעא נ"ט ע"ב, שם נאמר במפורש כי 'אין אנו משגיחין בבת-קול, שכבר כתבת בהר סיני "אחרי רבים להטות" (שמות כג)'.⁵²⁴

בהקשר זה יש לציין, כי לגבי ר' עקיבא עצמו ישנה אגדה המספרת כי זכה בגילוי, אמנם לא של בת-קול אלא בצפייה ברוח-הקודש, אגדה המצויה בבראשית רבה צ"ה (מהדורת תיאודור-אלבק ע"מ 1232), וכן מקבילתה בויקרא רבה כ"א ז' (מהדורת מרגליות ע"מ קצ"א-קצ"ב). שם

⁵²⁴ ש. ספראי, ר' עקיבא בן-יוסף, חייו ומשנתו, ירושלים 1970, עמ' 30.
⁵²⁵ א.א. אורבך, 'מתני פסקה הנבואה?', תרביץ י"ז תש"ן, עמ' 11-1.

צופה ר' עקיבא ברוח הקודש כי הגיעה בתו הבוגרת של אחד מתלמידיו לפרקה, ואביה התעלם מכך.⁵²⁶ א.א. אורבך מסביר ייחוס זה לר' עקיבא בהבנה וחכמה של החכם, ולא דווקא בצורה של התגלות.⁵²⁷ אם כי יש להזכיר כאן את מדרש 'אלה אזכרה', שבו נזכרת בת-קול בהקשר למיתתו של ר' עקיבא, במסורת שאינה מכירה את מותו ב'אחד':

'וכל סריקה וסריקה שהיו סורקין היה אומר ר' עקיבא: "צדיק הוא ה', הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט, אל אמונה ואין עול, צדיק וישר הוא" (דברים לב, ד). יצתה בת-קול ואמרה: אשריך, רבי עקיבא, שהיית צדיק וישר ויצתה נשמתך בצדיק וישר'. (מדרש אלה אזכרה, בית המדרש ב, עמ' 66-68).

6. מקומו של ר' עקיבא כמנהיג

אני רואה חיזוק לטענתי לגבי מעמדו של ר' עקיבא כממלא בסיפורים אלה את הפונקציה שמלא הנביא בעת העתיקה במסגרת 'המנהיגות המשולשת' גם ביחס אל בת-הקול שזכרה בסעיף הקודם: הציבור עמד בפני מציאות, שבה נסתתמו כל הערוצים המסורתיים אל האל, ובתקופה של מצוקה - חסרון ערוצים אלה הורגש במיוחד, והעצים את המצוקה. שהרי נתון ידוע הוא, שהחברה שבה אנו עוסקים היא חברה דתית במלוא מובן המילה. לטענתי, הם ראו בר' עקיבא את מי שעדיין שערי שמים פתוחים בפניו, והמסורות המייחסות לו ירידה במרכבה ויכולות מופלאות, כגון הצפייה ברוח הקודש, רק מחזקות זאת.

על תופעה דומה באותו מרחב תרבותי כותב פ. בראון. במאמרו העוסק בתפקידו של הקדוש בשלהי העת העתיקה הוא מציין את ירידת קרנו של האורקל בדלפי כגורם מרכזי בעלייתו של הקדוש ובמקום המרכזי שתפס בחברה. הקדוש הוא זה המהווה מכאן ואילך צינור לקשר עם כוחות על-אנושיים, אליהם פונים אנשים כדי לפתור את בעיותיהם.⁵²⁸ הרקע התרבותי למחקרו הוא האימפריה הרומית בשקיעתה. ייחוס כוח כזה לר' עקיבא משתבץ, איפה, ברקע התרבותי הכללי של היווצרות הסיפורים. מה עוד, שבתקופה שבה עוצבו הסיפורים על מותו של ר' עקיבא, המאה הרביעית, יורדים ממעמדם, על-פי בראון, גורמים שהיו עד כה בעלי השפעה בחברה המשנה את פניה. כך קרה, למשל, לנשים העוסקות ברפואה עממית, כאשר הקדוש תופס גם את מקומו.

⁵²⁶ אגדה זו מופיעה בכתובות ס"ב ע"ב בגירסה שאיננה מכירה בבת-קול, ואף אין בה כל התייחסות אל ר' עקיבא.

⁵²⁷ א.א. אורבך, חז"ל, עמ' 516.

⁵²⁸ P. Brown, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity', in: Society and the Holy in Late Antiquity, Berkeley and Los Angeles 1982, pp.103-152.

ד. פלוסר מציין, כי ספרות ימי הבית השני שלאחר המקרא, וכן זאת שלאחר מכן, מדברת על שני משיחים, והם מלך וכוהן. אמונה זו לא אבדה עם חורבן הבית השני, אלא המשיכה להתקיים גם לאחר מכן, והיא באה לידי ביטוי בכתבי כת מדבר יהודה, וכן בספרות התלמודית. לדעתו יש לפרש את העובדה שעל מטבעות בר-כוכבא מוזכר לא רק בר-כוכבא עצמו אלא גם אלעזר הכהן בכך, ש'אלעזר זה היה כנראה עתיד להיות הכהן של בית-המקדש כשהוא יקום מחורבנו'.⁵³⁰ וזאת בניגוד לתורתם של הנוצרים הראשונים, שראו בהתגלותו של ישו התגלות של נביא אמת, המבטלת את 'שלושת הכתרים' המקובלים בזמנם, והם הנבואה, המלוכה והכהונה.⁵³¹ השמירה על המסורת של 'שלושת הכתרים' הללו מהווה, אם-כן, גם פולמוס עם הנצרות. אלא שהדברים, כמסתבר, מורכבים עוד יותר. שכן, מן הכתבים של אנשי כת מדבר יהודה עולה, כי הם התנגדו לצורת פעילותו של בית-המקדש בזמנם ולכהנים המשמשים בו, בראותם את הכהנים משושלת בית צדוק כראויים לכך, בעוד שבפועל היו אלה כוהנים מבית חשמונאי.⁵³² בתקופה בה אנו עוסקים שוב אין בית-המקדש עומד על תלו, והוא בבחינת חלום לעתיד, אם-כי כנראה עתיד קרוב, לדעתם של בר-כוכבא ותומכיו, אם נתייחס לממצאים הארכיאולוגיים בעיקר. שהרי הסיפורים אמנם מדברים על תקופה זו, אך גובשו, כאמור, רק במאה הרביעית. יתר-על-כן, נמצאו חוקרים שראו בכוהנים של אותו זמן גורם מדרבן להכרזת המרד, גורם שנתן למרד את ממדיו האידיאולוגיים הדתיים. יש אף שקשרו את אלעזר הכהן, הנזכר במטבעות מימי מרד בר-כוכבא, אל הכהנים של כת קומראן.⁵³³

לדעת מור, אין לחפש חוגים מסויימים שיהיו השראה למרד, אלא אותה כוונה של הדרייננוס להפוך את ירושלים לעיר נוכרית והגזירה על המילה עוררו את התנגדותם של חוגים שונים, ונמצא להם מנהיג כריזמטי שיעמוד בראשם. אכן, היה גם כוהן שהשתתף בהנהגת המרד, כפי שעולה מן המטבעות, אך מכאן ועד לחיפוש אחר אותה השראה כוהנית רב המרחק.⁵³⁴

אין בראיית המלך והכוהן כמשיחים משום חידוש, שכן זהו המשך לדברים המופיעים כבר בנבואות הנביא זכריה, בפרקים ג-ד. אמנם המילה 'משיח' אינה מופיעה בנבואות אלו, אך מתוארים יהושע בן יהוצדק וזרובבל בן שאלתיאל כנמשחים בשמן המשחה בטקס הכתרתם. בויקרא ד, ג נאמר במפורש 'אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם והקריב על חטאתו אשר חטא

⁵²⁹ פ. בראון, שם, עמ' 150-151.

⁵³⁰ ד. פלוסר, האמונה המשיחית בימי הבית השני, מחניים קכ"ד תש"ל, עמ' ס"ח-ע"ד.

⁵³¹ ד. פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב 1986, עמ' 407.

⁵³² ר. אליאור, ראשיתה של המיסטיקה היהודית הקדומה - שלושה מקדשים ושלוש מסורות כוהניות-חזיוניות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 41.

⁵³³ מ. מור, מרד בר-כוכבא, עוצמתו והיקפו, ירושלים 1991, עמ' 211-218.

⁵³⁴ מ. מור, שם, עמ' 218.

פר בן בקר תמים לה' לחטאת'. וכשמדבר דוד על שאול הוא אומר 'כי משיח ה' הוא' (שמואל א כד ו, י), ועוד רבים. במקרא, אם-כן, נקראים הכוהן הגדול והמלך 'משיחים' מן הטעם הפשוט, על שום היותם נמשחים בשמן המשחה.

את השאיפה המשיחית שהתפתחה לאחר מכן אני רואה כרצון לחזור אל ימים שבהם היה העם עצמאי בארצו. אלא שכאן יש להזכיר, שבתנ"ך עצמו מתוארות תקופות בהיסטוריה של עם-ישראל כאשר מוסדות השלטון המסורתיים המקובלים ממשיכים לתפקד, כאילו מדובר במדינה עצמאית, וזאת בשעה שלמעשה המדינה נשלטת בידי האשורים ומעלה להם מסים, כגון בימי חזקיהו מלך יהודה וסנחריב מלך אשור (מלכים ב יח, יג-טז). כך שלא תמיד כאשר תיארו צורת שלטון ומנו את הנוטלים בו חלק, אכן תאמו התיאורים מציאות ממשית, אלא תיארו יותר משאת נפש ודגם אידיאלי.

מכל מקום, יש כאן חיזוק לאופן בו אני רואה את ה'מנהיגות המשולשת' של מלך, כוהן ונביא, מה עוד אם נזכיר כי באותן מטבעות מכונה בר-כוכבא 'נשיא', כמו גם במכתבים שלו. תואר זה מעורר בעיה, הכרוכה במעמדה של הנשיאות מאז חורבן הבית, ואף לפני-כן עוד מימי החשמונאים. כמו-כן עולה כאן השאלה, עד כמה אכן הייתה רציפות בקיומו של מוסד זה. מ. מור מסכם את המחקרים שעסקו בנושא זה.⁵³⁵ אפשרות מתקבלת על הדעת היא, כי נטילתו של בר-כוכבא לעצמו את התואר 'נשיא' מתקשרת לנבואתו של הנביא יחזקאל על אחרית הימים, שעל פיה המלך מבית דוד שישלוט בארץ ישא את התואר 'נשיא' (יחזקאל לד, כד; שם לו, כב-כה). אפשר גם שהשפעה זו הגיעה בתיווכה של כת קומראן, שבעקבות יחזקאל מכנה את המלך 'נשיא'. מכל מקום, נטילתו של תואר זה לעצמו אין בה ולא כלום עם האפשרות שבר-כוכבא הוכר כמנהיג כלל ארצי, וגם את התמיכה שכן זכה לה קיבל בזכות הכריזמטיות שלו וכוחו הרב, תכונות חשובות למנהיג בתקופת משבר.

י. דביר ניסה למצוא במקורות חז"ל ובמגילות מדבר יהודה סימוכין לכך, שאכן בתקופה בה מדובר כאן פעלו הדמויות המרכזיות הנדונות כשילוש מנהיגותי.⁵³⁶ מור שולל כל אפשרות לכך, שכן לדעתו חלק מן האסמכתות שעליהן מסתמך דביר אינן מקובלות עליו כמהימנות, ולגבי חלק אחר הוא מראה, כי קשה מאוד להסיק מהן מסקנות לכאן או לכאן.⁵³⁷

מסקנתו זו של מור מחזקת שוב את עמדתו, כי אף שהמציאות ההיסטורית לא תמיד תאמה את האידיאלים של החברה, לא הפריע הדבר לאותה חברה לצייר לעצמה את המציאות

⁵³⁵ מ. מור, שם, עמ' 210-203.

⁵³⁶ י. דביר, בר-כוכבא האיש והמשיח, באור חז"ל והמגילות הגנוזות, ירושלים 1964.

⁵³⁷ מ. מור, שם, עמ' 208.

הזו על-פי אותם אידיאלים. יתר-על-כן, אפשר שגם דביר עצמו ביקש להוכיח מבחינה מדעית את מה שהדמיון והאידיאלים שהכיר ציירו. וכך אנחנו מוצאים התייחסות של הסיפורים אל הדמויות הפועלות כאל שילוש מנהיגותי, גם אם הבסיס העובדתי לכך במציאות רופף ביותר.

השאלה הצריכה להישאל בהקשר לכך היא מדוע עשו כן, והתשובה לשאלה זו נעוצה, לדעתי, בשני מישורים: ישנו כאן הרצון לפאר מנהיגים במתכונת המוכרת מן הספרות העממית, וכן - הרצון להיגאל ממצב היסטורי קשה של חורבן גורם לקשור את ההווה אל עבר אידיאלי.

הסיפורים על חורבן ביתר משקפים חוויה קשה של כישלון. בר-כוכבא מוצא את מותו באמצעות הנחש, המשמש כאן כשליח האל, בגלל יוהרתו.⁵³⁸ נותר לבני הדור, הממאנים לנטוש את אמונתם בבוא הגאולה בימיהם, להאמין ב' עקיבא, שנותר יחיד מן הצוות המנהיגותי, כתקווה אחרונה למימוש כיסופי הגאולה שלהם. ומשום כך מותו לפני בוא הגאולה יצר מעורבות נפשית-קיבוצית כה גדולה, וסיפור מותו היה ביטוי לכך. זו אולי גם הסיבה שבדורות הבאים שוב קשרו את הזכרת מותו על קידוש השם בכל פעם שרבו הצרות, או כאשר הזכירו את הצרות, כגון ביום הכיפורים, שהוא גם יום מותו של ר' עקיבא לפי אחת המסורות, וכן בתשעה באב.

ריבוי צרות רמז, על-פי האמונה, על חבלי משיח. לכן אפשר שקמו גם מתנגדים לציפייה המשיחית, והם הזהירו את הציבור הנסחף מפני ציפיות מוגזמות. וכך היה בהזכרת מותו של ר' עקיבא גם משום ניסיון להזהיר את הציבור מפיתוח של ציפיות מוגזמות מצדם של אלה שלא האמינו בגאולה קרובה, אך מתחת לפני השטח יש בסיפורים אלה גם הבעת משאלה לגאולה: מתחת לשלטון השכל המנסה להרחיק את הציבור מכל אמונה היכולה לגרום למעשים שאינם שקולים, ולכן גם מסוכנים, חילחלה תמיד גם אמונה משיחית במלוא מובנו ומשמעותו של המושג.

7. ר' עקיבא ומשה

סיפור המקשר בצורה ברורה ביותר בין ר' עקיבא למשה מצוי במנחות כ"ט ע"ב, ומסופר בו על משה שבא לקבל את התורה בהר סיני, ומוצא את הקב"ה קושר כתרים לאותיות.⁵³⁹

ישנן נקודות נוספות המקשרות בין ר' עקיבא לבין משה, כגון במספר שנות חייהם. בבראשית רבה פרשה ק' (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 1294-1295) מצויין:

ששה זוגות שנותיהם שוות, רבקה וקהת, לוי ועמרם, יוסף ויהושע, שמואל ושלמה, משה והלל הזקן, רבן יוחנן בן זכאי ור' עקיבא. משה עשה בפלטין של פרעה

⁵³⁸ ג. חזן-רוקס, רקמת חיים, עמ' 176-177.

⁵³⁹ סיפור זה נדון בפרק 'מדוע נדון ר' עקיבא למוות וסיפור עשרת הרוגי מלכות'.

ארבעים שנה, ובמדן ארבעים שנה ושימש את ישראל ארבעים [שנה]. הלל הזקן עלה מבבל והוא בן ארבעים שנה, ושימש חכמים ארבעים שנה, ושימש ישראל ארבעים שנה]. רבן יוחנן עשה פרוגמטיא ארבעים שנה, ולמד תורה ארבעים שנה, שמש את ישראל ארבעים שנה. ר' עקיבא עשה בור ארבעים שנה ולמד ארבעים שנה ושימש את ישראל ארבעים שנה.⁵⁴⁰

מסורות אלו קושרות את ר' עקיבא אל גדולי האומה הקרובים לתקופתו - רבן יוחנן בן זכאי והלל - ולאבי הנביאים והאב-טיפוס של המנהיג האידיאלי - משה. הן עושות זאת גם לגבי משך חייו, מאה ועשרים שנה, וגם לגבי החלוקה הסכימטית של ארבעים-ארבעים-ארבעים שנה. כמו אצלם היה הפרק הראשון של חייו מעין תרדמה מבחינה רוחנית ולאומית, הפרק השני היה פרק הלימודים, וזה השלישי - פרק השליחות והמנהיגות.

נאמר כי 'אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאוותו בידו' (קהלת רבה א' הנדפס).⁵⁴¹ ר' עקיבא ומשה נפטרו מן העולם כאשר עיקר תאוותם לא התמלאה, ולא זכו לראות בגאולת ישראל, אף כי לכך הקדישו את מיטב חייהם הבוגרים. לגבי ר' עקיבא המצב קשה עוד יותר: משה לפחות זוכה לשמוע כי מטרתו אמנם מתגשמת, ורק עליו אישית נגזר שלא להגיע אליה. אלוהים העלה אותו אל מקום גבוה שממנו יוכל לראות את הארץ המובטחת, אבל - 'מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא אל הארץ אשר אני נתן לבני ישראל' (דברים לב, נב), וכן - 'זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר לזרעך אתננה, הראיתך בעיניך ושמה לא תעבר' (שם, לד), (ד).

ר' עקיבא, לא זו בלבד שלא יראה בגאולת עמו, אלא שגם אינו שומע כי גאולה כזו בכלל צפויה. אם היא קיימת, הרי זה רק באמונתו הרבה של ר' עקיבא עצמו, כפי שבאה לידי ביטוי למשל בסיפור המצוי בספרי עקב פיסקה מ"ג (מהדורת פינקלשטיין בהשתמשות עזבונו של הורוביץ עמ' 94-95), המספרת על הסקת המסקנות שלו לגבי גורלה של רומי, וכן בסיפור המופיע מייד לאחריו על ההליכה ליד המקדש החרב, ששועלים מהלכים בין חורבותיו.

מוות בגיל מאה ועשרים נתפס במסורת שלנו כהשלמה של מעגל חיים אידיאלי. והנה, למרבית האירוניה, מבחינתו של משה אין הדבר כך, אף כי דווקא נקודה זו שבחייו התפתחה והייתה דגם לברכה השגורה 'עד מאה ועשרים'. לגבי ר' עקיבא יש הקצנה גם בנקודה זו: לא די בכך שמותו קטע את פעילותו למען גאולת ישראל, כפי שנתפסה ונתפרשה בהיסטוריה העממית

⁵⁴⁰ גרסה דומה מצויה בספרי דברים פיסקה שני"ז (מהדורת פינקלשטיין בהשתמשות עזבונו של הורוביץ ע"מ 429), ובמדרש תנאים (מהדורת הופמן עמ' 226).
⁵⁴¹ במהדורת הירשמן עמ' 113: 'אדם יוצא מן העולם וחצי תאוותו בידו'.

של האומה, אלא אף הייתה זו הוצאה להורג של זקן בא בימים, ובאכזריות רבה, ולא מוות טבעי. סיפור מותו משקף כאן מתח בין השלמה פורמאלית של מעגל חיים לבין אי-השלמה תיפקודית של מעגל זה.

המסורת היהודית ביקשה להצניע את דמותו של משה כאדם, בהבליטה את הערך של תורתו במנותק מאישיותו. כבר האיזכור המוקדם ביותר של מקום קבורתו מציין כי 'לא ידע איש את מקום קבורתו עד היום הזה' (דברים לד, ו), והאגדה תוהה: 'סימן בתוך סימן ואפילו הכי "ולא ידע איש את קבורתו?"' (סוטה י"ג ע"ב-י"ד ע"א). הנימוקים לכך הם:

ואמר ר' חמא בר' חנינא: מפני מה נסתתר קבר של משה מעיני בשר ודם? מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שעתיד בית המקדש ליחרב ולהגלות את ישראל מארצם. שמא יבואו לקבורתו של משה באותה שעה ויעמדו בבכיה ויתחננו למשה ויאמרו לו: משה רבינו, עמוד בתפילה בעדנו, ועומד משה ומבטל את הגזירה מפני שחביבים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם (הב"ח, לפי המופיע בעין-יעקב).

יש להזכיר כאן את המסופר באיכה רבה פתיחתא כד (מהדורת בובר עמ' 25-28) על האל האבל על חורבן עמו. האל שולח את ירמיהו, המקונן הגדול שאמר 'קול ברמה נשמעי וגו', ומי שחיבר על-פי המסורת את מגילת איכה, להזמין את האבות ואת משה כדי שיזכירו את זכויותיהם, ובכך יביאו לגאולת ישראל. איש מהם אינו מצליח לשנות את הגזירה, גם לא משה, ורק רחל בכוחה הנשי-האמהי מצליחה לזעזע את האל.⁵⁴² על-פי סיפור זה נכשל משה כאשר ניסה לגאול את ישראל פעם נוספת, כשם שגאלם לראשונה, בניגוד לנאמר לגבי הסיבה להסתרתו של קברו של משה.

המהר"ל מפרש באופן שונה את הסתרתו של מקום קברו של משה:

משה זכה להגיע למעלת צורה נבדלת, ומשום כך אף קברו אינו שייך למקום מסויים, ולכן אלה שהיו למטה ראוהו למעלה וכו'. ובבן יהודע כתב, שכיוון שקברו של משה נמנה במסכת אבות בין הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, שרובם דברים נסיים העומדים בתחום שבין החומר לבין הרוח, לכן אף קברו של משה אינו מצוי ממש בתחום המקום' (לפי עדין שטיינזלץ לסוטה י"ג-י"ד).

נראה לי שיותר מכך יש כאן הרצון להרחיק פולחן אישיות או פולחן קברים מדמות, שעל-פי כל הנתונים שלה הייתה אמורה לשמש מוקד לפולחן כזה, ובכך גם להרחיק ממנו את עניין הגאולה, כהמשך לקו שמתווים בעלי התלמוד הבבלי.

⁵⁴² הרחיבה על-כך ג. חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 136-140.

לעניין זה יש להוסיף את העובדה המתמיהה, שאין כל הזכרה של משה דווקא ביצירה שבה היינו מצפים למצאה בדחיסות רבה, בהגדה של פסח. א. שנאן מסביר זאת באופן שבו ציירו דורות שונים את דמותו של משה, בהם יהודים, נוצרים ושומרונים, מה שגרם לחוגים שבהם נוצרה ההגדה לדחות דמות זו מכל וכל כפולמוס עם אותם זרמים.⁵⁴³

כפי שמשמע מן הנוסח של דברי ר' חמא בר' חנינא לכתוב "ולא ידע איש את מקום קבורתו", בניגוד לצפוי, לגבי משה אין גם שום ציון של פולחן הקשור אל זמן או מקום. וגם זה הקיים - מבחינת הזמן - לא הפך ליום מועד כללי, אלא ליומם של הקברנים דווקא. במשך הזמן התפתח בקהילות שונות מנהג של קברנים לערוך סעודות, בחלקן אף ברוב פאר והדר, ביום ז' באדר שהוא לפי המסורת יום פטירתו של משה.⁵⁴⁴ מסיפור מותו של משה למדו את חשיבותה של גמילות חסד של אמת, שהרי האלוהים בכבודו ובעצמו עסק בקבורתו. אמנם אנו מציינים יום זה כיום זיכרון לאלה שמקום קבורתם לא נודע, אך אין בו ולא כלום עם האדרת שמו של משה.

יש מן הדמיון גם בין ציון מקום קבורתו של ר' עקיבא לבין זה של קברו של משה בכך שאין המקום ברור, ומצביעים עליו במקומות שונים. עם זאת ראוי לציין, כי יש המצביעים על מקום גבוה דווקא, מבחינה טופוגראפית, מקום המשקיף על-פני מרחבים גדולים.⁵⁴⁵ גם כך וגם כך, עולים הדברים בקנה אחד עם המהלכים שמנה רגלן בקשר למותו של הגיבור, כחלק מן התבנית האוניברסלית של חיי הגיבור.⁵⁴⁶

מסורת נוספת הקושרת בין ר' עקיבא למשה, והמתייחסת גם היא אל מותו של ר' עקיבא, מוצאת את המכנה המשותף שביניהם בעניין מסירת התורה לעם ישראל.⁵⁴⁷ מקור זה, כמו גם המקורות האחרים על מותו של ר' עקיבא, אינם קודמים למאה הרביעית לספירה.⁵⁴⁸ מכאן, שהסיפור כבר קיבל את עיצובו על-פי האופן שבו ראו המספרים את המציאות.

על-פי מסורות אלו משתווה ר' עקיבא למשה בגדולתו בתורה, ומשה עצמו תמיה על הקב"ה על שלא מסר את התורה לישראל על-ידיו. אך ישנה כאן האפשרות שר' עקיבא אף עולה בעיני המספר על משה: בהיבט העלילתי משה אינו מסוגל להבין את הדברים הנאמרים בבית מדרשו של ר' עקיבא, בעוד ר' עקיבא בוודאי מבין גם את הכתוב בתורת משה וגם את ההתפתחויות שעברה מאז נתינתה למשה. מן המישור המובלע עולה, כי בעצם משה קיבל את

⁵⁴³ א. שנאן, 'מדוע לא נזכר משה רבנו בהגדה של פסח?', עמודים, ניסן תשנ"א, עמ' 174-172.

⁵⁴⁴ ב. לנדוי, 'פטירתו של משה', מחניים קט"ו (אייר תשכ"ז), עמ' קנ"ו-קס"ו.

⁵⁴⁵ פירוט לעניין זה בפרק 'גיבור עממי - בחינתו של מושג בהקשר תרבותי', בסעיף 'מקום קבורתו של ר' עקיבא'.

⁵⁴⁶ רגלן, שם, עמ' 142-157.

⁵⁴⁷ מסורת זו מצויה במנחות כ"ט ע"ב, והובאה בפרק 'מדוע נדון ר' עקיבא למוות וסיפור עשרת הרוגי מלכות'.

⁵⁴⁸ ד. בוירין, בדברים שנשא בכנס בירושלים, וכן - Dying For God, p. 105.

הטקסט המגובש, בלא שהייתה לו כל נגיעה לכתוב בו, אפילו עד לכתרים ולקוצים שבראשי האותיות. הוא ממלא תפקיד של שליח העושה רצון שולחו, ואף נאלץ לחכות עד שהקב"ה יסיים את 'עבודתו', כדי שהוא, משה, יעשה את המוטל עליו. לר' עקיבא יש חלק נכבד בפרשנות הטקסט, עד כדי כך, שלעתים גם חבריו החכמים רואים בפירושים אלה התרחקות מוגזמת מן המקור (חגיגה י"ד ע"א). מכאן, שלר' עקיבא ישנו גם הכוח היצירתי, הבא לידי ביטוי בפרשנותו ובמדרשיו על התורה, מה שאינו קיים אצל משה.

האגדה, אם-כן, מעמידה ברובד המובלע את ר' עקיבא במעמד גבוה מזה של משה. בהכללה אפשר להבין העמדה כזו של שתי הדמויות כהעמדה של הניגוד שבין נביא לבין חכם: החכם הוא אדם יצירתי, לעומת הנביא שהוא מעין צינור להעברת דבר האלוהים. נכון, לנביא ישנו קשר בלתי אמצעי עם האל, אך לחכם ישנן תכונות חשובות שאינן לנביא. משה קיבל את התורה בעל-פה, כאשר האל דובר אותה ומשה כותבה מפיו. ר' עקיבא קיבל את התורה כתובה, והוא אחראי על פיתוחה כתורה שבעל-פה. תפקידו של הנביא יוצא מן הכוח אל הפועל באמצעות הדיבור, ושוב - הפה מהווה כאן דימוי מרכזי. עם זאת, ישנן אגדות שמהן עולה כי קיים קשר אינטימי בין ר' עקיבא לבין האל, ועל-כך להלן.

הבנה כזו את דמויותיהם של משה ושל ר' עקיבא באגדה זו מקבלת חיזוק, אם נזכור את ריבוי ה'נביאים' באותה תקופה, מצד אחד, ואת הרצון להתנתק מן הכיתות של המאמינים באותם מתנבאים, ולהראות את עליונות הזרם הרואה את החכמים כקובעים בענייני הלכה וכן את מעמדם כמנהיגים מן הצד השני.

בכל המסורות הללו עולה בניסוח זה או אחר השאלה 'זו תורה וזה שכרה'. כלומר, הסיפורים הללו מציגים את הפער הבלתי ניתן לגישור שבין האמונה בתורת הגמול לבין המציאות הסותרת אמונה זו.

וכאן נראה לי, כי הקישור אל משה נעשה באופן כזה: המספרים מעמידים את הניגוד שבין תורת הגמול לבין יישומה במציאות לעומת הניגוד שבין גורלם של משה ושל ר' עקיבא. משה זכה לתת את התורה לעם-ישראל ולהנהיג אותו בתקופה המשמעותית ביותר בתולדותיו, תקופת לידתו של העם כעם. עד לימי משה לא היה זה עם אלא משפחות, שבטים, ערב-רב, ומכאן ואילך זהו עם בעל חוקה ועתיד משותפים.

ר' עקיבא אמנם אינו מקבל את התורה מן האל עצמו, אך הוא עושה אותה למשהו שונה לגמרי מזו שקיבל משה, עד שמשם עצמו אינו מבין על-מה מדברים ר' עקיבא ותלמידיו. ואף-על-פי שאין הוא מבחינה זו במעמדו של משה, הריהו בכל זאת מתואר כמי שנותן תורה חדשה

בתוקף פרשנותו אותה ובתוקף חלקו המרכזי בתורה שבעל-פה. בכך גם ר' עקיבא מייצג שלב משמעותי ביותר של יצירת זהות קבוצתית, אם ניקח בחשבון את התפקיד החברתי שיש לפעילות תרבותית מסוג זה ובהיקף שכזה.⁵⁴⁹

מכל מקום, סופו של משה, אף שלא זכה להגיע לארץ כנען, היה טוב מזה של ר' עקיבא. יש כאן, אם-כן, העמדה של שני זוגות של ניגודים, כאשר הזוג השני פחות בלתי אפשרי מהראשון. העמדה כזו מאפשרת "לחיות" עם המצב הנתון למרות הקושי. העמדתם של ניגודים כה בסיסיים אף מעצימה את היסוד הדרמטי של הסיפורים.

הדבר העיקרי שברצוני להדגיש כאן הוא, כי במתכונתם המסורה לנו יש בסיפורים אלה הצדקת האל, כפי שקובעת הנורמה המקובלת על החכמים בבית-המדרש, אף כי נמצא לא אחת גם התבטאויות קשות בעניין זה. כאן אין הם יוצאים במוצהר נגד נורמה זו, אך אין להניח שהעולם שמחוץ לבית-המדרש היה זר להם. כל אחד מהם, מי פחות ומי יותר, היה חשוף לדברים הנעשים והנאמרים בבית, ברחוב, בשוק ובכל מקום בו יכלו לבוא במגע עם קבוצות אוכלוסיה אחרות, כפי שצינתי לעיל בהקשר לאגדה על ר' מאיר. כך סגנונם מכיל סממנים עממיים, וכך הם כוללים גם עמדות שאינן מוכנות לקבל את הנורמות הקובעות את העמדות המוצהרות, ואינן מניחות להשתיק את המצוקה ואת הביקורת, שיש בהן גם משום הטחה כלפי מעלה.

בדיקתן של המסורות שבהן עוסק מחקר זה מראה, כי הן משלבות בתוכן במידה זו או אחרת רבדים מוקדמים יותר של התרבות אשר אליה משתייכים מוסרי המסורות. בעיקר בולט הרובד המקראי, וגם זאת במישורים שונים: המישור הבולט ביותר בקריאה ראשונה הוא ההיצמדות לפסוקים מן המקרא, מישור אחר הוא איזכור דמויות ואירועים שעליהם מספר המקרא, ובצורה סמויה יותר נמצא עקרונות פילוסופיים המופיעים במקרא, ואותם מביאים המספרים, גם כדי להתמודד עמם. תופעה זו מעשירה את הסיפורים ברבדי משמעות ובבעיות הנוספות בכל דור שצריך להתמודד עם בעיות קיומיות ממדרגה ראשונה.

קישור נוסף בין ר' עקיבא למשה, שאף מראה את עליונותו על משה, נמצא בפסיקתא רבתי י"ד (מהדורת מנדלבוים עמ' 72), וכן בפסיקתא דרב כהנא פסקה ד: 'אמר ר' אחא: דברים שלא נגלו למשה נגלו לר' עקיבא, וכל יקר ראתה עינו (איוב כ"ח ט) - זה ר' עקיבא' (מהדורת איש-שלום עמ' ס"ד ב). אפשר שמדובר כאן ביכולתו של ר' עקיבא בתורת הנסתר, ויש בכך ציון הידיעה המופלאה, שהיא אחד המרכיבים בדמותו של הגיבור-החכם. מעניין לציין, כי בלא קישור אל משה אמר ר' טרפון דברים דומים בסיפור על תחילתו של ר' עקיבא, באבות דרבי נתן נוסח א'

⁵⁴⁹ נראה לי כי לפנינו נקודה שמן הראוי להשוות גם לגביה בין ר' עקיבא לבין ישו. בכך נעשה הקשר שבין שתי דמויות אלו מעניין ומורכב.

פרק ו', ור' אליעזר אומר זאת עליו באבות דרבי נתן נוסח ב' פרק יב. כאן הציטוט הוא מאיוב:
אמר לו ר' טרפון, עקיבא עליך הכתוב אומר, מבכי נהרות חיבש ותעלומה יוציא אור (איוב כ"ח
י"א), דברים המסותרים מבני אדם הוציאם ר' עקיבא לאורה (אבות דרבי נתן, נוסח א', מהדורת
שכטר, עמ' ט"ו).

המסורת רואה את משה כאדם שהגיע לדרגה הגבוהה ביותר שאליה יכול בן-תמותה
להגיע בקרבה לאלוהים, כגון ביבמות מ"ט ע"ב ונדריים ל"ח ע"א, לדיבור יולא קם נביא עוד
בישראל כמשה' (דברים לד ז):

תניא, כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, שנאמר: 'וביד הנביאים
אדמה' (הושע יב, יא), משה רבנו הסתכל באספקלריא המאירה, שנאמר: 'ותמונת ה'
יביט' (במדבר יב א). חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכלם נתנו למשה בסיני חסר
אחד, שנאמר: 'ותחסרהו מעט מאלהים' (תהלים ח ו).

ר' עקיבא ידוע מן המקורות כמי שנכנס לפרדס, והיחידי שגם יצא משם בשלום, על-פי
ירושלמי חגיגה ב, ז (וכן בבבלי חגיגה י"ד ע"ב-ט"ו ע"ב ובשיר-השירים רבה א [מהדורת דונסקי
עמ' כז]).

ארבעה נכנסו לפרדס: אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע, אחד הציץ וקיצץ
בנטיעות, אחד נכנס בשלום ויצא בשלום. בן עזאי הציץ ונפגע, עליו הכתוב אומר: 'דבש
מצאת אכול דייד' (משלי כה טז). בן זומא הציץ ומת, עליו הכתוב אומר: 'יקר בעיני ה'
המוותה לחסידיו' (תהלים קטז טו). אחר הציץ וקיצץ בנטיעות. מי הוא אחר? אלישע בן
אבויה, שהיה הורג רבי תורה...רבי עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום, עליו הכתוב אומר:
'משכני אחריו נרוצה' (שיר-השירים א ד).

על שניהם, על משה ועל ר' עקיבא, נאמר כי הקרבה הרבה שלהם כבני אדם אל האל
נתפסה בעין רעה אצל מלאכי השרת, ורק בהתערבות האלוהים בכבודו ובעצמו זכו במעמדם
המיוחד.

במסכת שבת פ"ח ע"ב מסופר על עלייתו של משה למרום:

ואמר ר' יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני

הקדוש ברוך הוא: מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא.

ועל ר' עקיבא מסופר בחגיגה ט"ו ע"ב:

ר' עקיבא עלה בשלום וירד בשלום. ועליו הכתוב אומר "משכני אחריו נרוצה".
ואף ר' עקיבא בקשו מלאכי השרת לדוחפו, אמר להם הקדוש ברוך הוא: הניחו לזקן זה,
שראוי להשתמש בכבודי.

אם-כן, גם בקרבה אל האל והעלייה למרום ישנו קו משותף בין דמותו של משה, כפי
שהיא הצטיירה במסורת, לבין המסורת על ר' עקיבא.⁵⁵⁰

מקורות תלמודיים ומדרשיים מציינים את תפקידו המרכזי של ר' עקיבא באיסוף, במיון
ובעריכה של המשנה. ספראי מגיע מהם למסקנה, כי 'אין חכם שלמשנתו היתה השפעה כה רבה על
עריכתה הסופית של המשנה כלמשנתו של רבי עקיבא'.⁵⁵¹

תהליך האיסוף של החומר ההלכתי הקודם קשור לחורבן הבית, מתוך רצון לשמר ככל
האפשר את מה שהיה עד כה כחומר שעבר בעל-פה, וגם אם היו דברים כתובים, ניתן להניח כי
במהלך המלחמה והחורבן הלך חלק ממנו לאיבוד. אך מצד שני, תהליך איסוף כזה משמש לא
אחת גם מנוף להתפתחותן של ציפיות לגאולה: מוכרת התופעה של הופעה בו-זמנית של פנייה אל
מקורות העבר בחברה כל-שהיא יחד עם התעוררות לאומית, המובילה לא אחת למלחמת
עצמאות. לימוד אותם מקורות מעורר בחברה הנדונה התרפקות על אותו עבר, תוך ראייה
נוסטאלגית שלו, המעודדים את הבלטת המיוחד שבאותה חברה בנבדל מחברות אחרות. גם
השימוש בשפה המיוחדת לה גורמת לאותה התבדלות. לגיבורים עממיים מן העבר, המועלים
באמצעות העיסוק בחומרי העבר של אותה חברה יכול להיות כאן חלק נכבד בהתעוררות זו. כך
אני רואה את הייחוס של עיסוק כזה לר' עקיבא עצמו במקורות, שמהם הסיק ספראי את מסקנתו
לגבי מקומו של ר' עקיבא בעיצובה של התורה שבעל-פה, ואת הקישור של המקורות המקשרים
בין ר' עקיבא לבין משה, נותן התורה.

צירוף של כל אלה אל תחושות הנגד שהתפתחו כלפי היוונות יוצר תמונה של חברה
המלאה בתחושות לאומיות חזקות ביותר. תהליך זה תרם, לדעתי, גם הוא את תרומתו, בצד
גורמים נוספים שנדונו בפרק 'האגדה כמקור היסטורי', לפריצתו של מרד בר-כוכבא.

התקשרותם של הסיפורים על ראשיתו ועל סופו של ר' עקיבא אל דמויות המצויות
בצמתים החשובים ביותר בנרטיב של עם ישראל באשר לקיומו כעם, אל משה, יוסף, דוד ואלהו,
אינה נראית לי מקרית. הם קושרים את ר' עקיבא אל המסורות המספרות על הבסיס הקיומי

⁵⁵⁰ לעניין העלייה למרום נדרש מ. אידל, שנקודת המוצא שלו היא חקר החסידות, ומראה דמיון
בין משה, לר' עקיבא ולבעל-שם-טוב. מ. אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, ירושלים-תל-
אביב 2000, עמ' 148. מעניין להשוות גם בנקודות נוספות בין הסיפורים על ר' עקיבא לבין
סיפורים על הבעש"ט, אך הדבר חורג מתחומו של המחקר שלפנינו.
⁵⁵¹ ש. ספראי, ר' עקיבא בן יוסף, חייו ומשנתו, ירושלים 1970, עמ' 40.

הקדום של החברה המספרת, ובכך מבטלים את פער הזמן שבין המסופר על אותן דמויות לבין ההווה שעליו מסופרים הסיפורים, ובכך הם כוללים יסודות מיתיים. גם הדמויות הנזכרות מעוצבות כדמויות מיתיות, וכך נקבל כי סיפורי התורה מהווים את המיתוס של עם ישראל על ראשיתו כעם, ועל-כך להלן.

פרט למשה, שדמותו ומנהיגותו כגואל עולים מכל פסוק שבספרי התורה החל בספר שמות, הזכרתי במהלך המחקר בהקשר למנהיגותו של ר' עקיבא גם את יוסף ואת דוד, כמייסדי ממלכות מצד אחד, מנקודת הראשית שלהם, וכטעונים במטענים משיחיים לעתיד לבוא - משיח בן יוסף ומשיח בן דוד.

נראה לי חשוב להאיר נקודה זו מכיוון נוסף: אם נעקוב אחרי הכותרת 'אלה תולדות' בתורה ולאחריה נגלה, כי קיימת לפנינו תבנית המציגה תכנית אלוהית המכוונת מראש את האירועים, החל מבריאת העולם ועד לתכלית - בניית המוסדות השלטוניים של מלך-כוהן-נביא בעם ישראל.

על-פי תכנית זו, בכל שלב של התפתחות והתפצלות של האנושות מראשית בריאתה נבחר להמשיך את התכנית האלוהית לאו דווקא הבכור, אלא מי שנמצא ראוי לאותה תכלית, גם אם הוא הצעיר והנראה כבלתי מתאים לתפקיד שנועד לו בשלב ראשוני של הופעתו, כגון יוסף, שאול ודוד.⁵⁵² הכותרת מובילה אותנו מ'אלה תולדות השמים והארץ' (בראשית ב, ד) אל 'אלה תולדות נח' (שם, ו, ט), 'ואלה תולדות בני נח' (שם, י, א), 'אלה תולדות שם' (שם, יא, י), 'ואלה תולדות תרח' (שם, יא, כז), 'ואלה תולדות ישמעאל' (שם, כה, יב), 'ואלה תולדות יצחק' (שם, כה, יט), 'ואלה תולדות עשו' (שם, לו, א, ט), 'אלה תולדות יעקב' (שם, לז, ב), 'ואלה תולדות אהרן ומשה' (במדבר ג, א), 'ואלה תולדות פרץ' (רות, ד, יח).

כלומר, כותרת זו מהווה מעין מדריך, המוביל אותנו מן השלב שבו מתפצלת משפחת האדם, תוך התמקדות באלה שמהם יצאו אבות האומה, ולאחר מכן אבי מלכות אפרים, אבי מלכות יהודה, אבי הנבואה ואבי הכהונה. במילים אחרות אפשר לומר, כי לפנינו נפרש סיפור המיתוס של עם-ישראל, המספר את מוצאו ואת האופן שבו קיבל את עיצובו המוכר לנו מן התקופה ההיסטורית שלו, מבחינת המבנה המנהיגותי שלו.⁵⁵³

⁵⁵² מעניין לציין בהקשר זה, כי גם ישמעאל ועשיו זוכים בכותרת 'אלה תולדות', אך דיון בכך יחרוג ממסגרתו של מחקר זה.

⁵⁵³ הד לאותה גישה נמצא בדבריו של הנביא ירמיהו בפרק לג, בו הוא מעמיד את עצמו כנביא מול הגופים השלטוניים האחרים, תוך התייחסות למוצאם מתוקף הברית עם האל, ורמיזה להיותם יורשים את תפקידם כשייכים לשושלת משפחתית. אפשר להעיר כאן, כי אמנם ירמיהו הוא נביא, אך מוצאו ממשפחת כוהנים חשובה, כנראה זו שהוגלתה לענתות בימי שלמה.

אני רואה את התבנית הסיפורית זו של 'אלה תולדות' כדגם שבא לתת לגיטימציה למבנה מנהיגותי זה, כאשר המניעים לכך יכולים להיות דתיים, תרבותיים, מעמדיים ואף פוליטיים. קיים כאן הקשר שבין זכרונות מן העבר לצורך שמירה על זכויות בהווה, כאשר את העבר מתארים באופן סלקטיבי על-פני רצף, כאשר רצף זה גם הוא נושא משמעות כשלעצמו, ובכך ההיסטוריות של הטקסט כבר אינה נושאת משמעות היסטורית בלבד. מכאן ואילך זהו סיפור שהוא בעצם מיתוס-היסטוריה.⁵⁵⁴ יש לקחת כאן בחשבון גם את העובדה, כי אף שבוודאי ישנם במקרא חומרים קדומים ביותר - העריכה הסופית של המקרא מאוחרת הרבה יותר, ולר' עקיבא אף מיוחסת הכללתו של שיר-השירים בו. כך שמוסדות שהתקיימו בימי הבית השני ולאחריו בוודאי נתנו את אותותיהם בעריכה זו.

נוכל להוסיף על-כך את סיפור גאולת ישראל ביציאת מצרים, שבו הדמות המרכזית היא משה, כמיתוס של לידת העם.⁵⁵⁵ והרי אל כל אלה קשרו מספרי קורותיו של ר' עקיבא את גיבור סיפורם, ואני רואה בכך ביטוי לאופן שבו הם שיבצו את מקומו באותה מנהיגות משולשת.

8. משה ור' עקיבא בספרות של ימי הביניים ושל העת החדשה

קישורו של ר' עקיבא אל בר-כוכבא, כפי שנסקר בפרק 'האגדה כמקור היסטורי', מתברר כמעורר בעיות. לעומתו הקישור אל משה בסיפורים משמעותי וברור. עם זאת, בספרות שנוצרה בימי הביניים נמצא כי המחברים נטלו מן המקורות המספרים על ר' עקיבא את אלה המבליטים רק את היותו מקדש השם. מכאן, שזהו הפן שיכלו להזדהות אתו.

הדבר יכול לעורר תהייה, משום שתעודות היסטוריות מוכיחות, כי למרות מצבם הקשה של היהודים בארצות הריין בימי מסעי הצלב, הם גילו התנגדות פיזית מרשימה כלפי תוקפיהם, למרות יחסי הכוחות ביניהם לבין הפורעים. לאור התנגדות פיזית מרשימה זו הייתי מצפה לראות, שבזכרונותיהם מאותם אירועים יביעו הזדהות עם גילויי התנגדות מן העת העתיקה, כפי שעשו לגבי מוות על קידוש השם, ולא היא. אני מפרשת התייחסות זו של יוצרים מן העת החדשה בכך, שגם גילויים מסוג זה, אם נעשו בהקשר של שמירה על יהדותם של אותם יהודים בימי-הביניים ללא כל קשר ללאומיותם, ובוודאי לא למען משהו הקשור לאידיאלים שבהם דגלה התנועה הציונית - לא נחשב ראוי להיות נושא להזדהות.

לעניין ההליכה למות על קידוש השם, גם בצורה אקטיבית, ולא רק פסיבית, הושפעו

⁵⁵⁴ E. Leach, *Genesis as Myth and other essays*, London 1969.

⁵⁵⁵ ניתוח מרתק בעניין זה: א. פרדס, 'הביוגרפיה של עם ישראל: לידה, בתוך: ר. כהן ו-י. מאל (עורכים), ספרות והיסטוריה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 45-61.

יהודים אלה כנראה מן המסופר בספר יוסיפון, וכן מן הפרשנות על פרשת העקידה, כפי שפירטתי בחלקו של מחקר זה, העוסק במסורת על מותו של ר' עקיבא בספרות של ימי הביניים. לגבי ההזדהות עם גילויי התנגדות מן העת העתיקה אני מעלה את האפשרות, שהמקורות הארץ-ישראליים, שבהם ניתן למצוא את הקשר שבין ר' עקיבא לבין בר-כוכבא, לא היו משוקעים בתודעתם של היהודים באשכנז בימי הביניים, לעומת המקורות הבבליים, שכנראה היו מודעים להם יותר. במקורות הבבליים, כפי שראינו בפרקים העוסקים בעת העתיקה, מורחקת דמותו של בר-כוכבא מר' עקיבא כמו גם כל מה שיכול לרמוז על מרד ועל שימוש בכוח צבאי.

בספרות של העת החדשה, לעומת זאת, ההדגשה היא דווקא על ההיבט הצבאי ועל המרד, ועל עיטורו של בר-כוכבא כמצביא המבקש להביא גאולה לעמו ככל לוחם חירות. המקורות הארץ-ישראליים, המקשרים בין ר' עקיבא לבין בר-כוכבא ולמרד, מקבלים כאן פיתוח אף מעבר למה שמקורות אלה יכולים לספק, בבחינת 'היוצר בצלמו יוצר'.

מעניין, כי גם סופרים אלה מצאו לנכון לשבח מן המקורות איזכורים ותיאורים הקושרים גם בין ר' עקיבא לבין משה. במודע או שלא במודע, הם מייחסים באופן כזה תכונות נוספות לר' עקיבא, תכונות העולות בקנה אחד עם מה שביקשתי להראות בעניין ה'מנהיגות המשולשת' והקשר לגאולה. הדוגמאות רבות, ואדגים לעניין זה ממחזה ומרומן.

לנדא במחזהו 'בר-כוכבא' שם בפי ר' עקיבא דברים שהוא נושא בפני תלמידיו, ובין היתר הוא אומר: 'האל קרא למשה מתוך עדר צאנו...להציל עדר עמו...ויוציאם משה חפשי...ויהי לנביא, אחריו לא קם כמוהו. הוא קרא גם אותי מאחרי הצאן'.⁵⁵⁶ ולעניין היותו נותן התורה: 'במות משה המחוקק לא קם כמוהו, לא אבד ישורון, לא עלה בתוהו. גם עם ר' עקיבא לא אבדה תוחלת, "דור הולך ודור בא" הם דברי קהלת'.⁵⁵⁷ בא כאן לידי ביטוי גם הדימוי של המנהיג כרועה, עליו הרחבתי לעיל, בסעיף 'הגיבור העממי האוניברסלי ומנהיגים מישראל' שבפרק זה.

ברומן של י. אופטושו 'המרד האחרון', אף שסיפור מותו של ר' עקיבא כלל אינו מופיע למרות מקומו המרכזי במקורות, דווקא את הקישור למשה נמצא במקומות רבים. הוא אף מפתח את ההשוואה בין ימי יציאת מצרים לימיו של ר' עקיבא, ואת סיפור המטה שפרח, כאות להתגשמות הדברים.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ י.ל. לנדא, בר-כוכבא, לבוב התרמ"ד, עמ' 56-57.

⁵⁵⁷ שם, עמ' 108.

⁵⁵⁸ י. אופטושו, המרד האחרון חלק א', ר' עקיבא, תל-אביב תשט"ז, עמ' 195; 303-306; 336; 343-351, ועוד.

סיכום

פתחתי את הדיון בסיפור מותו של ר' עקיבא בשאלה, עד כמה האגדות על מותו, וכן מדרשים המיוחסים לר' עקיבא עצמו, אכן משקפים מציאות היסטורית, כפי שחוגים שונים, וכן ההיסטוריונים הפוזיטיביסטיים היו רוצים לראות. המסקנה הייתה, כי אם כבר משקפים הם מציאות היסטורית, הרי שעובדות ממשיות ישנן מעטות בלבד, ותרומתן העיקרית של האגדות היא בכך שהן משקפות את ההשפעה שהייתה לאותם אירועים היסטוריים על מספריהן של האגדות ועל שומעיהן.

מאחר שמקובל עלי כי חברה זוכרת את מה שמשמעותי בשבילה לזכור,⁵⁵⁹ הרי שניתן לומר כי האגדות הללו משקפות גם את עולמה של החברה לדורותיה, אם כי בעקבות שינויים יכולים להעריך באופן שונה את המסופר. כמו-כן יכולים לשנות נקודות התמקדות בפן זה או אחר של דמות או של אירוע, וכן להפוך לחלוטין את צורת ההתייחסות, כגון מה שמשקף בפולמוס סביב דברי הרכבי.⁵⁶⁰

בחנתי את האפשרות שבתהליך עיצובן, בצד המיוחד לתרבות ולהיסטוריה של עם-ישראל, עוצבו האגדות גם על-פי המתכונת של חיי הגיבור העממי, כפי שהיא מוכרת בתרבויות השונות. יש לכך השלכה על התקבלות סיפורה של הדמות בתרבות ובחברה המספרת כדמות מרכזית, והעיסוק בו בתקופות שונות עד לימינו אלה מוכיח זאת.

את עיקר ההתמקדות בדמות ובסיפור, בנוסף לעת העתיקה, נמצא בצמתים משמעותיים ביותר בתולדות עם-ישראל: מסעי הצלב והגזירות שנגזרו על היהודים בעקבותיהם, השואה, כאשר למילים האחרונות המיוחסות לו מתייחד מקום מרכזי, וכן במקביל להתעוררות הציונית. אלו תקופות שבהן האירועים החיצוניים העמידו בפני היהדות שאלות בסיסיות הקשורות לעצם קיומה.

תופעה נוספת שבחנתי היא האופן שבו עיצבו את דמותו של ר' עקיבא כחלק ממנהיגות, וכאן בלט הקישור אל משה. במיוחד בולט הקישור בין משה כנותן התורה ור' עקיבא כמפרשה לבין הוצאתו להורג בייסורים קשים, כפי שהוא מצוי במנחות כ"ט ע"ב. סיפור זה מעלה את עיקרון תורת הגמול לדיון, בלא שתינתן לבעיה תשובה המניחה את הדעת. גורלו האישי של ר' עקיבא בעצם משקף כאן את גורלה של החברה המספרת, אשר אינה מוכנה לקבל את הפתרון

⁵⁵⁹ ליץ, שם.

⁵⁶⁰ התייחסות לכך לעיל, בפרק 'גיבור עממי - בחינתו של מושג בהקשר תרבותי', בסעיף 'עיצוב סיפור מותו של ר' עקיבא כגיבור-חכם יהודי'.

האידיאולוגי המוצע בסיפור.⁵⁶¹ סיפור כזה משקף אי-נחת מן הפתרון הרשמי וחרדה קיומית ממשית גם יחד.

קישור זה של סיפור מותו של ר' עקיבא אל משה, וכן הקישור באגדות אחרות אל אליהו, מאפשרים להבין כי אלה שיצרו קשרים אלה, אם לא במודע הרי שלפחות בתת-מודע שלהם, קישורו אל הגאולה. המדרש של ר' עקיבא על 'דרך כוכב מיעקב' רק מחזק זאת, וכן גם עיסוקו הרב בתורת הנסתר, במקומם של עשרת השבטים עם בוא הגאולה ופרשנותו המיוחדת לשיר-השירים.

מפלטו של החלש, ככל שמצוקתו גוברת, נמצא בחלומות על עתיד שהוא היפוכו של ההווה. ואם ניתן הדבר - גם לתיאורים של עבר מזהיר, ואל דמויות שהוכיחו את יכולתן לגאול בצד דמויות העתידות לגאול. משה ואליהו בהחלט יכולים למלא תפקידים כאלה.

לתמונה מתקשרים רמזים למלוכות ישראל ויהודה מן העבר, וכל אלה נזכרים בסיפורים על ר' עקיבא, ולדעתי - לא במקרה.⁵⁶²

הסיפורים מעמידים את ר' עקיבא בצד בר-כוכבא ואלעזר המודעי כחלק ממנהיגות. יש בכך שימוש בתבנית מוכרת מן המקרא, ודרך שינויים שמתבקשים בגלל שינויים בתקופות ובמצב הגיאוגרפי - יש בכך גם ניסיון לראות בהם מנהיגות המסוגלת להחזיר את החברה למצבה הזוהר ששרר, על-פי תודעתה, בעבר. משה השואל 'זו תורה וזה שכרה' ומקבל את התשובה 'שתוק, כך עלתה במחשבה לפני', ואליהו מבשר הגאולה לעתיד לבוא המשתתף בקבורתו של ר' עקיבא, משקפים תמונה שונה לחלוטין. זו וגם זו מעמידות את הניגודים החריפים כל-כך, המרכיבים את סיפור מותו של ר' עקיבא. ובכך כוחו.

ABSTRACT

I intend in this research to trace the story of the death of Rabbi Akiva as a folk hero in Hebrew literature through the ages. The oldest texts that mention Rabbi Akiva are found in the ancient Talmudim and Midrashim, and they seem to already have started to take shape in his time or close to the time

⁵⁶¹ ג. חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 43; 56; 63.
⁵⁶² אפשר להזכיר כאן גם דמיון בהיבטים שונים אל דמותו של ישו, וביחוד אל סיפור מותו, אלא שהדבר חורג מתחומו של מחקר זה, כפי שצינתי בהערות במהלך המחקר.

of his death. As is true for the other Rabbinic sages, these texts are also scattered throughout these sources and are not organized in a continuous way which would give the reader a fuller picture of his character although biographies and biographers existed during this period in the geo-political area to which Israel belonged – the Roman Empire.

I have found that many of the legends about Rabbi Akiva are actually “foundation legends” reflecting the establishment of cultural institutions which influenced later generations no less than contemporary generations. I am of the opinion that the story of a hero’s death has a central influence on the way it is perceived by society, and that the story of Rabbi Akiva’s death specifically was and is central to the culture of the Jewish people.

The Story of Rabbi Akiva’s Death in Ancient Times

It is commonly held today by researchers that the ancient texts mentioning the death of Rabbi Akiva do not precede the fourth century AD. Since the time of his death, which was around 135 AD, these texts have undergone a process of formation. The creators of these texts had a familiar conception of leadership from the Bible. This was the “tri-leadership” concept of king-priest-prophet. Biblical criticism has found on more than one occasion that this presentation of leadership does not fit historical facts, since it was created by the biblical scribes for their own purposes.

Leadership in Rabbi Akiva’s time was molded according to this model, with Bar Kochba at his side as the parallel of the king and Elazar Hamoda’i

who was identified with Elazar Hacoheh, appearing on coins from the days of Bar Kochba. It appears that Rabbi Akiva is the parallel of a prophet. I am not claiming that Rabbi Akiva was indeed a prophet, rather that he fulfilled the prophet's functions in this tri-leadership. The status of the sages rises in Rabbi Akiva's time. As the prophet, the sage does not inherit his position or his role, and his mission is determined only according to his personality. In addition, the sage is even higher than the prophet is since the prophet serves as a channel for the words of the Lord, over which he has no control, while the sage is creative.

The three leaders of this period died unnatural and especially violent deaths. The crisis that followed the distancing of the redemption and the deaths of the three leaders led to extensive preoccupation with the story of the death of Rabbi Akiva. Perhaps this was due to the fact that he was the last of the leaders to remain alive so that the people hung their hopes on him after losing all other hopes for redemption. Perhaps such preoccupation was due to the fact that Rabbi Akiva lived to such an old age, and so to speak signaled to the people his fortitude in facing afflictions of time and place. But when this steadfastness failed, disappointment grew among the people and the story of his death became a source to which they turned in times of suffering.

The creators of the story of his death did so from the perspective of one who already knew how things happened and what the results were. This knowledge had significant implications on the way in which they chose to describe his death. In other words, although the stories were intended to be historical descriptions, they used entirely literary tools.

The oldest sources which connected Rabbi Akiva to the Bar Kochba revolt were individual texts and there is no agreement amongst the researchers regarding the extent of Rabbi Akiva's involvement in the revolt. Opinions range from those who see him as the organizer and initiator of the revolt who acts extensively in and out of Israel in order to recruit people and resources for himself, to those who see his involvement merely in his refusal to give in to Hadrian's decrees and saw Bar Kochba as a messiah after recognizing his marvelous physical strength. However these should be seen in their context: they appear as part of the argument between sages regarding the nature of the Messiah. Rabbi Akiva sees the Messiah as an earthly being whose role is military and political in restoring independence to the Jewish people. This opposes the opinion that Bar Tortah represents, according to which the Messiah has to come from the House of David, a spiritual futuristic figure that will miraculously change reality.

Another indirect tradition connecting Rabbi Akiva to the Bar Kochba revolt is found in the context of a discussion about the length of the exile and the coming of the redemption. It seems to me that there is more of a reflection here of Rabbi Akiva the mystic than Rabbi Akiva the warrior and rebel. One should remember that Rabbi Akiva lived to a ripe old age, even if we don't accept the fact that he lived to be 120 years old.

Rabbi Akiva's death is connected to the deaths of the Ten Martyrs, and created an unprecedented religious problem: obeying all the commandments and studying the Torah cause suffering and death. A new interpretation was

needed for the whole theory of retribution and this interpretation was found in Rabbi Akiva's Midrash of the phrase **זה אֱלֹהֵי וְאֲנֹכֶהוּ**. This is my God, and I will beautify Him (Exod. 15:2).

Some scholars see this Midrash not as a reflection of events rather of a cultural process: by means of the Midrash Rabbi Akiva makes a connection between the first redemption, the exodus from Egypt and the future redemption. He offers a new and revolutionary meaning to suffering – suffering and subsequent death are the extreme expressions of the believer's love for God. Without this interpretation, many people might believe that there is a disconnection between them and God, and to conclude that the promise between them doesn't exist. The result of such a conclusion leads to destruction of the nation. The motive for creating the Midrash is not merely for study purposes, or for the purpose of delving into the theory of suffering, but rather the strong wish for redemption, a wish which is Messianic and is undoubtedly created due to actual reality.

Some may see the death of Rabbi Akiva in the name of studying of the Torah as a provocation against foreign rule or as a sign of rebellion against such rule. I believe that there is a continuation of his perception of the importance of studying the Torah. He thereby continues the perception of Rabban Yochanan Ben Zakai, who understands that the nation can continue to exist without Jerusalem, but without studying the Torah, the nation can't exist as a distinct group. Modern researchers claim that both these two traditions, those of Rabbi Akiva and Rabban Yochanan Ben Zakai, were created during the same period,

the fourth century AD. I am of the opinion that they should be connected to the trend that raises the status of the sages in the leadership hierarchy of the Jewish nation of that time. I see the traditions which tell of the travels of Rabbi Akiva throughout the Roman Empire not as trips for the recruitment of people and resources for the rebellion, but rather as the laying down of the leadership of the arch-Israeli leadership of the sages, where the spiritual center in Israel weakened compared to the Babylonian center. Through the fate of a single person, these trips reflect the overall historical-cultural process of the relationship between Israel and the Diaspora, a process that has stimulated fundamental arguments to this day. In this respect they are foundation legends.

The story of the death of Rabbi Akiva in “Yerushalmi Brachot” 9:14 and in Bavli Brachot 61b tells of his death in “One”. The typical elements of martyrological stories are found in this story and the great effect he had on the martyrs in the times of the Crusades is known. This story is therefore a foundation legend.

The sources offer additional reasons for the death of Rabbi Akiva, according to which he sinned and his death by suffering was a consequent punishment.

Another explanation is that Rabbi Akiva died as a result of his extreme righteousness, in order to prevent his remaining on earth during times of even greater suffering. Some may conclude from this source that Rabbi Akiva found his death even before Bar Kochba’s failed rebellion.

The Story of Rabbi Akiva's Death in the Middle Ages

The Jews in the Middle Ages understood that their suffering stemmed from the sins of the generations before them, since they could not point to any specific sin for which they deserved to suffer. In addition, in the chronicles and *piyutim* they wrote they emphasized the righteousness of the murdered victims and the babes who certainly did no wrong. They explained their failures during their physical confrontations with the rioters using the expression “causes of evil”, an expression which appears in the context of the fall of Jerusalem in the days of the great revolt and the fall of Beitar.

In this variation the story makes a connection between the legendary adaptation of the sacrifice of Isaac and the Talmudic traditions of the Ten Martyrs. A foundation was laid for Medieval Jewish martyrology. In addition, this is a work having an eschatological perspective for their present deaths are atonement for past sins and there is a promise of a future redemption.

They chose Rabbi Akiva as a representative model for themselves and one who is a source of authority for them because he was versed in halacha, because of the things he set as absolute conditions, because he was connected with Moshe as one who deserves to receive the Torah and as a prototype of the prophets. They also found that his period was similar to theirs with regard to the threat to the survival of the community. These are in addition to the arguments with the Christians in justifying martyrdom.

I have hitherto shown the references to the character of Rabbi Akiva

which is nourished by tradition and by the world of Jewish-Israeli beliefs and opinions. Following is an account of how Rabbi Akiva's image was formed according to the model of the cultural heroes in other cultures.

Researchers have come to the conclusion that the hero is admired for his behavior during times of trial. He becomes a uniting symbol which represents the society and his importance is important in periods in which society's survival is endangered. If we add to this the fact that the story of a hero's death affects the way he is perceived as a hero in a major way, then we get the answer to the question why the story of Rabbi Akiva's death was told more than any other event in anyone's life among the sages of the Mishna and the Talmud.

The choice in the way the story is told shows the narrators' attitude to him in general and to his death in particular. We may define these stories as historical legends since they include elements of time, place and familiar characters. It has been made clear that the more central the character is in society, the more elements it "annexes" from the universal paradigm of the hero and the more stories there are about him..

Society tends to immortalize the hero by means of defined time and place. Rabbi Akiva is generally mentioned on Lag Ba'omer, although the date of his death, according to one of the sources, is the Day of Atonement. In fact he is mentioned in the prayers for the Day of Atonement. I believe that Lag Ba'omer was chosen for its connection with natural phenomena which are typical of the season of the year during which it falls and with the work in the

fields which is carried out and because no weddings are held during this period of the year.

The hero's place of burial is the natural and logical place for immortalizing him. Ancient sources mention Ceasaria as the place of Rabbi Akiva's death and Antipatris in Ceasaria as his place of burial or by confusing this name, in a cave. Despite these specific marks, starting from the 13th century, people indicate a high place in Tiberias as his place of burial. Archeologists point to certain places as possible places of his burial. Some specifically point to a topographically high place. In this way archeologists apply the cultural principles of the burial site of a hero as being a high place as Lord Raglan shows in his paradigm of a hero's life. Lag Ba'omer has become a day on which people go up to that place in Tiberias in order to immortalize Rabbi Akiva. His wife Rachel's place of burial is also thought to be in Tiberias, once again according to medieval tradition.

The hero's personality is seen in the perspective of time and its actions. Most important changes are appreciated after their results and the effects of the hero's actions are felt. Add to these the wish to glorify it, due to the wish to strengthen and establish the changes that it has brought about. In the case of Rabbi Akiva there is a change in the status of the sage, and at a further stage in the understanding of central concepts about the Jewish people - martyrdom, the theory of retribution, redemption and the nature of the Messiah. So we may assume that already in his time the character was starting to be molded as a cultural hero, certainly by those who supported the changes he made and so as

to quieten opposing factors or at least to argue with them. In this sense we may see these stories as part of an argument whose other side it is not always easy to find clearly.

The hero must possess qualities and behaviors that stimulate the imaginations of the public to create stories about him. Despite the changing and coloring of the character, his existence is believed exactly as he is described in the stories. At this stage deeds are attributed to him and features that match his character, even if they are not true to reality. On the other hand, inappropriate facts and features are suppressed. A stereotype is created: the hero is better than other people, possesses super-human qualities and society identifies with him. This characteristic exists in tragic heroes too. Perhaps it is easiest for playwrights, authors and poets to use such characters in their works.

Two different approaches place Rabbi Akiva in his time: the one in the Babylonian Talmud which despises rebellion and the other in the Jerusalem Talmud which does not hesitate to deliver Rabbi Akiva's words as saying that Bar Kochba was a Messiah.

Another important quality of the image of the hero is his ability to cross the inter-generational boundary and to be perceived as a symbol in later generations.

The hero's last words before dying are very important since they are taken as a last will to future generations. In Rabbi Akiva's case, great importance is placed on the tradition which states that his last words were "Hear O Israel!" since these words are associated with the last words of

martyrs in later generations. Significant too is the way in which they interpreted the actual deed of martyrdom.

In medieval chronicles we find descriptions of Jews who died as martyrs whilst saying the last words associated with Rabbi Akiva at the time of his death and making clear references to him. However there is a distinct difference: Rabbi Akiva was executed, while they committed suicide or even killed others, including women and children, and so doing they considered themselves perpetuators of Rabbi Akiva's way. This is a significant change in Jewish martyrology. It seems as though they based their actions on the story of Masada as it appears in the Book of Yossippon and on the story of the mother and martyred sons as it appears there and in older texts. The same applies for the story of the suicides of the priests during the destruction of the second Temple, although in this case they were not being forced to abandon their faith.

The Jews of the Rhinelands during the Crusades may have received this interpretation of martyrdom from the variation of the story of the sacrifice, in which Isaac was slaughtered on the altar. They learned about themselves from this interpretation and perhaps hoped that they, like Isaac would eventually be resurrected. Perhaps there are Christian influences here as they interpreted the status of God's servant in Isaiah 52-53. Some people disagree to this, claiming that Christian martyrology forbade suicide or homicide. Yuval interprets the behavior of the Jews during the Crusades as a protest against the way God led the world, protest which led him finally to rule justice in his world.

Some people connect the story of the sacrifice with the Paschal Sacrifice, the date of the ancient Israeli New Year, the New Year of the Shepherds. Others connect it with the New Year and the Day of Atonement. According to one tradition, Rabbi Akiva indeed died on the Day of Atonement..

During the Middle Ages Jews added to the story of the sacrifice the story of Rabbi Akiva's death and so created a chain of martyrological stories which are an account of different periods in the history of the Jewish people. These stories became thicker and thicker with the various layers that were added to them throughout the ages. The collective historic memory of the society is formed in the same way. Sages understood the uniting force of this mechanism and spread the stories throughout all the levels of society, not only to the scholars. And indeed, in the earliest chronicle of the Crusades, the memory of Rabbi Akiva is bound side by side with the Sacrifice, the Mother and her Sons and the other martyrs. So the transfiguration of the death of Rabbi Akiva is actually a story of the incarnation of the history of Jewish martyrology through the generations.

The story of the death of Rabbi Akiva could have influenced the behavior of Jews not only for the above reasons, but also because it was connected to the Roman Empire, Edom, which is reinterpreted as the Christianity of the Crusader period. All of these are expressed in these chronicles and poems whose authors found expression for their suffering in the sources not only using stylistic-intertextual means but through awareness that

they are in fact a link in a long chain of identical links and the behavior of former generations serve as a behavioral model for them.

Once this form of martyrdom was accepted, an entire ritual developed which included all the preparations and the things the martyr should say and do during the last moments of his life. The generation of the first Crusade regarded Rabbi Akiva and his friends as a myth that demands actions of his followers. And so traditions more literary than historical become a central motive for concret actions in the actual present and become a fundamental question of life and death in the most basic sense.

The Story of Rabbi Akiva's Death in Modern Literature

The historical play is chronologically the first genre written by modern Hebrew playwrights. This genre enabled a link between the society's past and its present. In the following paragraph I base myself on three plays in which Rabbi Akiva is the main or central hero – the plays of Landa, Tchernikovsky and Vilikovsky.

Each society creates for itself its own ways of describing the past, through historical awareness and knowledge. This understanding of the past is not necessarily a result of scientific examination and so it is passed on through the generations as that society's cultural legacy. It is obvious that such a "folk history" brings back from the past those values that suit that society's present ideals and they depict the future as a return to the past. Plays serve as an efficient medium for transferring a message to a wide public, because they

appeal to the senses and their appearance before an audience creates group dynamics which the playwright can manipulate according to his views.

The choice of Hebrew for writing the plays also constitutes an ideological message owing to the close connection between national awakening and the awakening of the language of that nation. This should be seen on the background of national revival in Europe together with anti-Semitic events which sped up the process and the Enlightenment and urbanization processes which caused vast changes in European Jewish society. The similarity between the folk hero and martyr and between the tragic hero facilitated the taking of such a character from the past and changing it to become a character in a historical play. Some of the modern playwrights specifically admit to their national and didactic intentions.

A phenomenon which appears time and again in modern works is the avoidance of description of the death of Rabbi Akiva in plays, novels or stories, in the very places whether we would expect to find him. At this point of my research I include these works too for the reason that the very absence of his death story in them places deserves special study. However, reference is made to his death in these works, and it is possible that the creators took into account that their intended audience could manage very well with mere references in their understanding of the writer's intention. Perhaps there were aesthetic considerations, or compliance with the dictates of the classic tragedy in which death on stage was not shown. In addition, in classic culture, exile was considered no less of a punishment than death, for example in Oedipus. My

opinion is that for at least some of the writers an equally significant consideration was that they wanted to see their heroes as winners and not as losers. Another possibility was that the intended audience may have included some of the younger generation, and that their feelings could have been hurt by showing death on stage.

Playwrights continue presenting the tri-leadership. Among the three of them Bar Kochba failed, not having been aware of the plots being devised around him. His failure was also a result of the unequal balance of few against many.

Playwrights change certain details, omit and add others, or change their contexts so as to suit the sources to their views. The fact that the sources are scattered and not organized into a tractate enables the later creators to devise any contexts they wish for various legends.

The works reflect the Zionist ideology which rejected death in the Diaspora even if it is accompanied by heroic behavior. Such death is perceived as pointless as against death in the Land of Israel. This may be the reason why modern writers turn to the ancient sources and ignore those of the Middle Ages. The events are retold using their own knowledge of the continuation of the history of the Jewish nation, and so they are able to end the plays on an optimistic note despite the known outcome of the revolt. This once again expresses the “folk history” of the Jewish people. This is true for the scope of the revolt: historians indicate a limited scope whilst modern literary works describe it as having encompassed the whole country.

Rabbi Akiva is associated with the revolt in novels as well as in the plays. Once again revolt is the center of the work and anything that happens to the heroes happens in this context. In this chapter I address the novel by Opatosho “The Last Revolt” and on the novel “Rabbi Akiva” by Rosenberg. Rosenberg directly declares that his contemporaries who materialize the ideas of Zionism are actually continuing the generation of Rabbi Akiva. He parallels the Nazi’s deeds with those of the Romans and Bar Kochba’s revolt to the uprising of the Warsaw Ghetto. He describes Rabbi Akiva’s death explicitly making use of the sources. He presents the unnatural events as legends told by his admirers because of their relationship with him and his contribution to society. He ascribes to Rabbi Akiva disappointment with Bar Kochba and his dependence on strength as against the centrality of studying the Torah. Similarly, the shepherd aspect of Rabbi Akiva’s personality is emphasized in meeting with the ideal of the Zionistic movement.

Opatosho does not mention the death of Rabbi Akiva at all although the novel ends in the failure of the revolt and the death of Bar Kochba. The name of the novel, “The Last Revolt” apparently reflects the folk history which claims that the establishment of the State of Israel was the first attempt at independence since the time of the Bar Kochba revolt.

Various adaptations of the tale of Rabbi Akiva also appear in collections of legends. Some of these collections devote the whole collection to legends about Rabbi Akiva, while others have collections of legends about various people and subjects.

Even when it is not specifically stated, it is obvious that some of these collections are specifically intended for youth. The story of the death of Rabbi Akiva has two opposing directions: one is educational and the other attempts to subdue it as much as possible, I believe, with the aim of not exposing the young readers to the shock.

In other collections the story of Rabbi Akiva's death is highly detailed and includes many references from the Talmudim and Midrashim. Unnatural events in the story are told as miracles that happened, as things that are taken for granted or as a metaphor for reality. Some of them may have accepted the theory prevalent amongst educators that children should not be offered stories that are not reasonable and oppose reality. However, they don't lay aside the legends, and thereby they subconsciously sustain the universal model requirements of the hero's life.

In both plays and novels there are references to Moses creating an indirect comparison between Exodus and the authors' present: their period is one of movement towards redemption, and even if the redeemer himself does not actually see the results of his endeavors, these results still exist. The stories of Moses and of Rabbi Akiva both constitute a reflection of the fate of the whole society and therefore there is potential for identification with the heroes.

Contents

Preface	1
Part One – The Legend as a Historical Source	19
a. Rabbi Akiva as an ideologist of the Bar Kokhba rebellion – indeed?	19
b. What is a historical source?	22
c. The historical source and the literary work	26
d. The historicity of the story of the death of Rabbi Akiva	29
e. The connection between Bar Kokhba and the sages	33
f. The historicity of the traditions regarding Bar Kokhba	36
g. The historical legend and its place in the society that tells it	40
h. The disciples of Rabbi Akiva, his travels and the story of his arrest as historical sources	41
i. Researchers on the Midrash of the verse “This is my G-d, and I will beautify Him”	45
j. “This is my G-d, and I will beautify Him” and the law of retribution	48
k. “This is my G-d, and I will beautify Him”, the redemption and Kiddush Hashem	50
l. The development of the term “Kiddush Hashem”	52
m. The role of the nations in the stories of Kiddush Hashem	57
Conclusion	61
Part Two – The Stories of Rabbi Akiva’s Death in Ancient Times	65
a. Why was Rabbi Akiva sentenced to death and the story of the ten martyrs	65
a. Reasons connected to historical background	66
1. Rabbi Akiva’s death and the Bar Kokhba rebellion	66
2. The Rabbi is punished for studying the Torah	67
3. The historical background for the parable of the fox and the fish	70
4. Rabbi Akiva and the failure of the rebellion	77

b.	Reasons unconnected to historical background	79
5.	The death of Rabbi Akiva and the law of retribution	79
6.	The death of Rabbi Akiva as a punishment for his attitude to Rabbi Eliezer	81
7.	Rabbi Akiva is punished for revealing secrets from behind the curtain	82
8.	Rabbi Akiva is punished for his contempt of the Roman ruler	84
	Conclusion	85
b.	Folk Hero – An analysis of the concept in a cultural context	86
1.	The definition of the hero and his function in a social context	86
2.	The definition of the hero and his function in the context of mythical heroes	97
3.	Mythical signs in the story of the death of Rabbi Akiva	101
4.	The definition of the uniqueness of the Jewish sage-hero	103
5.	Evaluation of the hero's death – victim? suicide?	108
6.	The formation of the story of the death of Rabbi Akiva as a Jewish sage-hero	112
7.	The perpetuation of the hero as an expression of a cultural and social commitment	124
8.	Rabbi Akiva's burial place	128
9.	The burial place of Rachel, Rabbi Akiva's wife	133

Part Three – The Story of Rabbi Akiva's Death in the Middle Ages 139

a.	Kiddush Hashem in the Crusade period - Rabbi Akiva and his predecessors	140
b.	Kiddush Hashem in the Crusade Period – Rabbi Akiva and the sacrifice of Isaac	160
c.	Kiddush Hashem and Yosippon	174
d.	The story of the death of Rabbi Akiva in Anthologies and Yalqutim.	183

Part Four – The Story of Rabbi Akiva’s Death in Modern Literature	187
Kiddush Hashem in its new form	187
a. Plays	189
Rabbi Akiva, the tragic hero and the saint	204
b. Anthologies	226
c. Novels	235
d. The folk narrative	246
e. Text books and children’s anthologies	249
Rabbi Akiva and Kiddush Hashem in the Holocaust	263

**Rabbi Akiva, Moses and the Image of the Messiah – continuation
and conclusion**

268		
a.	Between the first and the last redemption	268
b.	Folk elements in the image of Moses	270
c.	The universal folk hero and leaders from Israel	273
d.	The prophet Elijah, Messiah ben Yosef and the redemption	276
e.	Rabbi Akiva and the redemption	280
f.	Rabbi Akiva’s role as a leader	281
g.	Rabbi Akiva and Moses	285
h.	Moses and Rabbi Akiva in medieval and modern literature	294
	Conclusion	296

Bibliography

רשימה ביבליוגרפית

1. אבי-יונה מ', 'ארץ ישראל ממרד בר-כוכבא ועד הכיבוש הערבי', בתוך: רפל י' (עורך), תולדות ארץ ישראל, תל-אביב 1984, עמ' 313-365.
2. אבן שמואל י', מדרשי גאולה, ירושלים -תל-אביב תשי"ד.
3. אברמסקי ש', בר-כוכבא נשיא ישראל, ירושלים 1961.
4. אברמסקי ש', 'מרד בר-כוכבא לאור הגילויים האחרונים', מחניים נ"ט (תשכ"א), עמ' 17-20.
5. אברמסקי ש', 'ארבעת המינים בימי בר-כוכבא', מחניים ס"א (תשכ"ב), עמ' 23-25.
6. אוהל רחל, קונטרס, עמותת 'בני מרדכי', טבריה תשנ"ה (ללא שם מחבר או עורך).
7. אוחנה ד', 'בנייתו של "מיתוס-מנהיג": המיתולוגיה הפוליטית של הפוטוריזם', בתוך: מלכין ע', צחור ז' (עורכים), מנהיג והנהגה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 203-248.
8. אויערבך מ', 'עשרת הרוגי מלכות', ישורון ד' (תרפ"ג), עמ' 60-66 ; 81-88.
9. אופטשוו י', תרגום: א. בן-ישראל, המרד האחרון, מרחביה 1953.
10. אופנהיימר א' (עורך), מרד בר-כוכבא, ירושלים תש"ס.
11. אופנהיימר א' ואחרים, 'דיון: הישוב היהודי בגליל בתקופת יבנה ומרד בר-כוכבא', קתדרה 4, (תמוז תשל"ז), עמ' 51-83.

12. אופנהיימר א' ואחרים, 'דיון: בר-כוכבא נשיא ישראל, מעמדו בראש האומה לאור המקורות', קתדרה 29, (תשרי תשמ"ד), עמ' 4-28.
13. אופק א', ראשיתה של ספרות הילדים העברית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, 1976.
14. אורבך א"א, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו.
15. הנ"ל, 'מתי פסקה הנבואה?', תרביץ י"ז (תש"ו), ע"מ 1-11.
16. הנ"ל, 'קידוש השם', בתוך: הר מ"ד, פרנקל י' (עורכים), מחקרים במדעי היהדות כרך ב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 510-519.
17. אורון מ', 'נוסחים מקבילים של סיפור עשרת הרוגי מלכות ושל ספר היכלות רבתי', אשל באר-שבע ב (1981), עמ' 81-95.
18. אורטנר נ', 'עשרה הרוגי מלכות', מורשה ו (תשל"ג), עמ' 38-45.
19. אורן י', 'י"ל לנדא ומחזהו "יש תקוה"', בתוך: פרידלנדר י', וייזר ר' (עורכים), רב, משורר ומחזאי, יהודה ליב לנדא, ירושלים תש"ן, עמ' 71-82.
20. אחד העם, 'משה', השלח י"ג ב (שבט תרס"ד).
21. אידל מ', החסידות בין אקסטזה למאגיה, ירושלים-תל-אביב תשס"א.
22. אילן ט', 'שמות החשמונאים בימי בית שני', בתוך: א. רפפורט, י. רונן (עורכים), מדינת החשמונאים לתולדותיה על רקע התקופה ההלניסטית, ירושלים-תל-אביב תשנ"ד, עמ' 479-486.
23. משלי איסופוס, תרגום מיוונית: ש. שפאן, ירושלים תש"ד.
24. איש-שלום מ', מסעי נוצרים לארץ-ישראל, תל-אביב 1965.
25. איש-שלום מ', מקומות קדושים ומקומות היסטוריים בארץ-ישראל, ירושלים תרצ"ב.
26. אלבוים-דרור ר', החינוך העברי בארץ-ישראל, כרך ראשון, ירושלים תשמ"ו.
27. אלבוים-דרור ר', "הוא הולך ובא, מקרבנו הוא בא העברי החדש" - על תרבות הנוער של העליות הראשונות, בתוך: אלפיים 12 (1996), עמ' 104-135.
28. אלדד י', פולמוס: החורבן ולקחיו, ירושלים 1982.
29. אלדר מ', שייטת 13 - סיפורו של הקומנדו הימי, תל-אביב 1994.
30. אלון ג', תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב תשט"ז.

31. אליאור ר', ראשיתה של המיסטיקה היהודית הקדומה - שלושה מקדשים ושלוש מסורות כוהניות-חזיוניות, ירושלים תשנ"ח.
32. אלכסנדר ת', 'קדוש' ו'חכם' - האר"י והרמב"ם בסיפורי עם', מחקרי ירושלים בספרות עברית יג, ירושלים (תשנ"ב), עמ' 29-64.
33. אפלטון, פרוטגורס, תרגום מיוונית: א. סימון, ירושלים תש"י, עמ' 141-148.
34. אפרון י', 'מלחמת בר-כוכבא לאור המסורת התלמודית-הארצישראלית כנגד הבלית, בתוך: אופנהיימר א', רפפורט ר' (עורכים), מרד בר-כוכבא, מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 47-105.
35. אפרתי מ"צ, רבי עקיבה, חייו ומפעליו, דבריו ואמרותיו, תל-אביב תש"ך.
36. אש ש', קידוש השם, תרגום י"ה ייבין, תל-אביב תרצ"ט.
37. אשכנזי ש', 'קידוש השם בימי הביניים', בתוך: מחניים מ"א (תשכ"ב), עמ' 148-155.
38. בארת י', מיתולוגיות, תרגום: ע. בסוק, תל-אביב 1998.
39. בן-דב מ', 'בין מרד ראשון למרד שני', הארץ, 27/8/93, עמ' 4.
40. בילו י', 'פולחני קדושים ועליות למקומות קדושים כתופעה אוניברסלית', בתוך: גון ר' (עורכת), אל קברי צדיקים, עליות לקברים והילולות בישראל, ירושלים 1998, עמ' 11-25.
41. ביינרט ח', גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ה.
42. בן-גריון (ברדיצ'בסקי ע', ממקור ישראל, תל-אביב תשכ"ו.
43. בן-נץ (וינצ'בסקי) ב"צ, 'הלנו אתה או לצרינו', אסיפת חכמים 3, קניגסברג (1878).
44. בן-אור (אורינבסקי) א', תולדות הספרות העברית החדשה, כרך א', תל-אביב 1951.
45. ברגמן ש"ה, 'קידוש השם', מחניים מ"א, חנוכה תש"ך.
46. ברקוביץ א', 'קדוש השם על ידי התעלמות מן הסובב', בתוך: אמונה לאחר השואה.
47. ב.ז. בכר ב"ז, אגדות התנאים, ירושלים תרפ"ב-תרפ"ה.
48. בן-יהודה שז"ל, ספר תולדות וגדולת התנא רבי עקיבא זצ"ל, פיעטרקוב תרס"ח 1908.
49. בן-ששון ח"ה, תולדות עם ישראל, כרך שני, תולדות ישראל בימי הביניים, תל-אביב תשכ"ט.
50. בער י', מבוא, בתוך: א.מ. הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תש"ו.

51. הנ"ל, 'ספר יוסיפון העברי', בתוך: י. בער ואחרים (עורכים), ספר דינבורג, ירושלים תש"י, עמ' 178-205.
52. הנ"ל, 'גזרות תתנ"ו', בתוך: מ.ד. קאסוטו, י. קלוזנר, י. גוטמן (עורכים), ספר אסף, קובץ מחקרים לכבוד הרב פרופ' שמחה אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 126-140.
53. הנ"ל, 'ישראל, הכנסיה הנוצרית והאימפריה הרומית', ציון כ"א (1956).
54. בר מ', 'עושרו של משה באגדת חז"ל', תרביץ מ"ג, ירושלים (תשל"ד), עמ' 70-87.
55. ברגמן ש"ה, 'קידוש השם', מחניים מ"א (חנוכה תש"ך).
56. ברדיצ'בסקי מ"י, 'פירורים, הרהורים, מאמרים, תל-אביב תשי"ב.
57. בר-יצחק ח', 'אגדת קדושים' כז'אנר בסיפורת העממית של עדות ישראל, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', ירושלים תשמ"ז.
58. ברקוביץ א', 'קידוש השם על-ידי התעלמות מן הסובב', בתוך: אמונה לאחר השואה, תרגם: אביב מלצר, ירושלים, יד-ושם, תשמ"ז.
59. הנ"ל, 'הדמות כאלמנט עלילתי בסיפור העממי', דפים לספרות 7, תשנ"א.
60. ברס צ' ואחרים (עורכים), ארץ-ישראל מחורבן בית-שני ועד הכיבוש המוסלמי, ירושלים תשמ"ב.
61. ברסלבי י', 'מלחמה והתגוננות של יהודי ארץ-ישראל עד מסעי הצלב', מחניים מ"א (חנוכה תש"ך).
62. גונן ר', 'כיצד נוצר קבר יהודי קדוש: מקרה קבר רחל אשת רבי עקיבא', בתוך: גונן ר' (עורכת), אל קברי צדיקים, עליות לקברים והילולות בישראל, ירושלים 1998, עמ' 75-85.
63. גסטפריינד י', 'תולדות רבי עקיבא התנא האלוהי, לבוב תרל"א.
64. גאסטר מ', ספר המעשיות, ניו-יורק 1968.
65. גפני י', בתוך: י. גפני, א. רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחרוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, הקדמה, עמ' 3-7.
66. הנ"ל, 'לביור יחוסו של בר-כוכבא', מחניים נ"ט (תשכ"א), עמ' 48-52.
67. הנ"ל, 'הגילויים הראשונים של קידוש השם', מחניים ס (תשכ"ב), עמ' 145-147.
68. גרוסמן א', 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', בתוך: גפני י', רביצקי א' (עורכים), קדושת החיים וחרוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 99-130.

69. גרינוולד א', 'קידוש השם - ברורו של מושגי, מולד כ"ד (תשכ"ח).
70. דביר י', בר-כוכבא האיש והמשיח, באור חז"ל והמגילות הגנוזות, ירושלים 1964.
71. דינור ב', 'האישיות ודורה בהיסטוריה הכללית ובתולדות ישראל', בתוך: האישיות ודורה, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשכ"ד, עמ' 9-13.
72. דן י', הסיפור העברי בימי-הביניים, ירושלים 1974.
73. הנ"ל, 'המהפכה בספרות המוסר העברית בעקבות הגירוש', בתוך: עסיס י"ט, קפלן י' (עורכים), דור גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ט, עמ' 247-257.
74. הברמן א"מ, ספר גזרות אשכנז וצרפת, דברי זכרונות מבני הדורות שהתקופת מסעי הצלב ומבחר פיוטיהם, ירושלים תש"ו.
75. הופמן י', אומרי שיר על סף המוות, גבעתיים 1985.
76. היימן א', ספר תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשכ"ד.
77. היינמן י', אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974.
78. הלקין ש', מבוא לסיפורת העברית, ירושלים תשט"ז.
79. הספרי ש', מתן תורה ב-6, קבוצת התיאטרון הפשוט (ללא מקום ותאריך של ההוצאה).
80. הקר י', 'כלום הועתק קידוש השם אל תחום הרוח לקראת העת החדשה?', בתוך: גפני י', רביצקי א' (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש, ירושלים תשנ"ג.
81. הנ"ל, 'תגובות המגורשים לגירוש ספרד ולשמד פורטוגאל', בתוך: עסיס י"ט, קפלן י' (עורכים), דור גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ט, עמ' 223-245.
82. הר מ"ד, 'גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס', בתוך: ניר ר' (עורכת), מרד בר-כוכבא, האוניברסיטה הפתוחה תשמ"ז, עמ' 335-353.
83. הנ"ל, 'מלחמת בן כוסבה', בתוך: מ. שטרן (עורך), ההיסטוריה של ארץ-ישראל, כרך רביעי, ירושלים 1984, עמ' 345-370.
84. הרכבי י', בתוקף המציאות, ירושלים תשמ"א.
85. הרן מ', בין ראשונות לחדשות, ירושלים תשכ"ג.
86. וינרב א', חשיבה היסטורית א', תל-אביב 1987.
87. הנ"ל, 'נפילתו ועלייתו של הנראטיב ההיסטורי', זמנים 52, אביב 1995, עמ' 20-28.
88. וליקובסקי ש', 'רבי עקיבא', תל-אביב תרצ"ו.

89. זיו י', "חוטם הכרמל" - ציון מקום קבורתו של ר' עקיבא? , קתדרה 39, ירושלים (ניסן תשמ"ו), עמ' 44-50.
90. זינגר א', 'עיון במשלי שועלים בספרות חז"ל', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ד (ירושלים תשמ"ג), עמ' 79-91.
91. זליגמן י"א, 'מסורת פולחנית ויצירה היסטוריוגרפית במקרא', בתוך: א. פלדמן, מ. שטרן (עורכים), דת וחברה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 41-61.
92. זקוביץ י', "עני ורוכב על חמור" (זכריה ט: ט-י), בתוך: הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, כ"ד-כ"ה בכסלו תשל"ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 7-17.
93. זרובבל י', 'מסע במרחבי הזמן והמקום - ספרות אגדית כמכשיר לעיצוב זיכרון קיבוצי', תיאוריה וביקורת 10, קיץ 1997, עמ' 69-80.
94. חזן-רוקס ג', רקמת חיים, היצירה העממית בספרות חז"ל, תל-אביב 1996.
95. חנוך ג', "בר-כוכבא" לטשרניחובסקי, במה תש"ד 1 [מ"א], עמ' 14-19.
96. חשן ד', 'תורת הייסורים בתפיסת האלוהות של ר' עקיבא', דעת 27 (תשנ"א), עמ' 5-33.
97. טשרניחובסקי ש', 'בר-כוכבא', בתוך: כתבי ש. טשרניחובסקי, כרך חמישי, תל-אביב תרצ"ב.
98. הנ"ל, שירים, ירושלים-תל-אביב תשי"ט.
99. ידן י', החיפושים אחר בר-כוכבא, ירושלים תשל"א.
100. יגאל י', 'כת מקדשי השם', מחניים מ"א (חנוכה תש"ד).
101. יובל י"י, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה', ציון נ"ח, א, ירושלים (תשנ"ג), עמ' 33-90.
102. הנ"ל, 'שתיקת ההיסטוריון ודמיון הסופר: ר' אמנון ממגנצא ואסתר-מינה מוורמייזא', אלפיים 15, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 132-141.
103. הנ"ל, שני גויים בבטנך, יהודים ונוצרים - דימויים הדדיים, תל-אביב תש"ס.
104. ר' יוסף יוזפא, יוסף אומץ, פרנקפורט דמיין תרפ"ב.
105. יזון ה', ספרות עממית - פרקי מבוא, תל-אביב תשל"ג.
106. ייבין ש', מלחמות בר-כוכבא, ירושלים 1957.
107. פיוטי ינאי, יוצאים לאור על ידי מנחם זולאי, ירושלים תרצ"ח, עמ' שע"ד-שע"ה.

108. יסיף ע', סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ג.
109. יעבץ ז', שיחות מני קדם, ורשה 1887.
110. ישראל-טרן ע', אגדות החורבן, תל-אביב 1997.
111. כהן ג', גזירות תתנ"ו - המאורעות והעלילות, ציון נ"ט ב-ג, ירושלים (תשנ"ד), עמ' 172-176.
112. כהן ר', 'היסטוריה כמשל: פרנץ ורפל וה"גורל הארמני" בתקופת השואה', בתוך: כהן ר', מאלי י' (עורכים), ספרות והיסטוריה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 171-189.
113. כץ י', 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט', בתוך: ספר יובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 318-337.
114. הנ"ל, 'היסטוריה והיסטוריונים, חדשים כישנים', בתוך: אלפיים 12 (1996), עמ' 9-34.
115. לבנר י"ב, בר-כוכבא, ורשה (ללא תאריך).
116. לוי ז', הרמנויטיקה, תל-אביב 1986.
117. לוי-סטרס ק', 'עלילות אסדיוואל', הספרות 20, תל-אביב, אפריל 1975, עמ' 8-28.
118. לוי ישראל ל., מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד, היבטים היסטוריים, ירושלים תשמ"ו.
119. לחובר פ', תולדות הספרות העברית החדשה, תל-אביב תשט"ו.
120. ליבס י', חטאו של אלישע, ירושלים תשמ"ו.
121. ליכט ח', 'על מותם של תלמידי רבי עקיבא', טורא, אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל, תל-אביב תשמ"ט, עמ' 119-134.
122. לנדא י"ל, בר-כוכבא, לבוב 1884.
123. לנדוי ב', 'מלחמת בר-כוכבא בראי הדורות', מחניים נ"ט (תשכ"א), עמ' 25-31.
124. הנ"ל, 'פטירתו של משה', מחניים קט"ו (אייר תשכ"ז), עמ' קנ"ו-קס"ג.
125. מאיר ע', סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, תל-אביב 1993.
126. מור מ', מרד בר-כוכבא - עוצמתו והיקפו, ירושלים 1991.
127. מרגליות י', סיפורי ישורון, ברלין 1877.
128. נוי ד', 'ראש השנה ועקידת יצחק', מחניים נ"ט (תשכ"א), עמ' 40-47.
129. הנ"ל, 'העקידה כאב טיפוס של קידוש השם', מחניים ס (תשכ"ב), עמ' 140-144.

130. הנ"ל, 'ר' שלם שבזי באגדת העם של יהודי תימן', בתוך: י. רצהבי (עורך), בואי תימן, תל-אביב 1967, עמ' 106-133.
131. הנ"ל, 'דמות המשיח כגיבור עממי', מחניים קכ"ד (תש"ל), עמ' קיד-קכה.
132. הנ"ל, 'פטירת רבי שלם שבזי באגדת-העם התימנית', בתוך: טובי י' (עורך), מורשת יהודי תימן, ירושלים תשל"ז, עמ' קל"ב-קמ"ט.
133. הנ"ל, 'הסיפור על בריאת הברזל, בתוך: הסיפור העממי בתלמוד ובמדרש, ירושלים תשמ"א.
134. סובול ל', בר-כוכבא, תל-אביב (ללא תאריך).
135. סולוביצ'יק ח', 'בין חבל ערב לחבל אדום', בתוך: גפני י', רביצקי א' (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש, ירושלים תשנ"ג, עמ' 149-152.
136. ספראי ש', ר' עקיבא בן יוסף, ירושלים 1970.
137. הנ"ל, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים תשמ"ג.
138. סקולסקי ש', אגדות רבי עקיבא, תל-אביב 1956.
139. פייקאז' מ', חסידות פולין בין שתי המלחמות, ירושלים תש"ן.
140. פינקלשטיין א"א, הפרושים ואנשי כנסת הגדולה, ניו-יורק תש"י.
141. פלוסר ד', 'קידוש השם בספר חשמונאים ב', מחניים מ"א (חנוכה תש"ד).
142. הנ"ל, 'מרד בר-כוכבא ותוצאותיו', מחניים נ"ט (תשכ"א), עמ' 21-24.
143. הנ"ל, 'האמונה המשיחית בימי הבית השני', מחניים קכ"ד (תש"ל), עמ' ס"ח-ע, ד.
144. הנ"ל, 'מחבר ספר יוסיפון, דמותו ותקופתו', ציון י"ח, ירושלים (תשי"ג), עמ' 109-126.
145. הנ"ל, ספר יוסיפון, כרך ראשון, ירושלים 1978.
146. הנ"ל, יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב 1986.
147. פליישר ע', שירת-הקודש העברית בימי-הביניים, ירושלים 1975.
148. הנ"ל, 'יחסי נוצרים-יהודים בימי הביניים בראי עקום', ציון נ"ט, ב-ג, ירושלים (תשנ"ד), עמ' 267-316.
149. פרידברג א"ש, זכרונות לבית דוד, רמת-גן 1971.
150. פרנקל י', עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשמ"א.
151. הנ"ל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991.

152. צורי י', ר' עקיבא, ירושלים תרפ"ד.
153. צפיריס, ו', 'לתולדות המקומות הקדושים לנוצרים בארץ-ישראל', בתוך: ברקאי ג', שילר א' (עורכים), הכנרת וסביבתה במסורת הנוצרית, ירושלים 1999, עמ' 14-26.
154. צפריר י' (עורך), ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, ירושלים תשמ"ב.
155. צפתמן ש', בין אשכנז לספרד, לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים, ירושלים תשנ"ג.
156. קויפמן י', תולדות האמונה הישראלית, תל-אביב תשט"ז.
157. קוליץ ח"ע, ראש לחכמים, תל-אביב 1980.
158. קונפינו מ', 'פטר הגדול: אגדה ומציאות', בתוך: האישיות ודורה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 135-156.
159. קורצווייל ב', ספרותנו החדשה המשך או מהפכה? ירושלים-תל-אביב תש"ך.
160. קלוזנר י', הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תרפ"ז.
161. הנ"ל, שאול טשרניחובסקי, ירושלים תש"ז.
162. הנ"ל, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך ראשון, ירושלים תשי"ב.
163. קסירר א', מסה על האדם, תל-אביב תשט"ו.
164. קרויס ש', 'עשרת הרוגי מלכות', השלח מ"ד (1925), עמ' 10-22; 106-117; 321-333.
165. הנ"ל, 'חילותיו של בר-כוכבא', בתוך: ספר היובל לאלכסנדר מארכס, ניו-יורק תש"י, עמ' שצ"א-שצ"ט.
166. קרוק ד', יסודות הטראגדיה, תל-אביב 1971.
167. רוזנברג ש', רבי עקיבא, תל-אביב תשי"ד.
168. רוסמן מ', ספורי הגזרות בשנות ת"ח ות"ט, ירושלים תשמ"ב.
169. רופא א', סיפורי הנביאים, ירושלים תשמ"ג.
170. רוקח ד', עיון היסטורי, המרידות בפרספקטיבה היסטורית, בתוך: אלדד י', פולמוס: החורבן ולקחיו, ירושלים 1982, עמ' 87-122.
171. רוקס פ', 'ראשית התיאטרון העברי בארץ-ישראל', הספרות 29, תל-אביב (1979), עמ' 76-81.
172. ריינר א', עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099-1517, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשמ"ח.

173. רפפורט ש', 'סופר והוגה', בתוך: פרידלנדר י', וייזר ר' (עורכים), רב, משורר ומחזאי, יהודה ליב לנדא, ירושלים תש"ן, עמ' 37-50.
174. שוורצבאום ח', 'דמותו של משיח בפולקלור', מחניים קכ"ד (תשל"ל), עמ' קל"ד-קמ"ז.
175. שוע צ', בן-גוריון א' (עורכים), ילקוט אבלות, בית-השיטה 1990.
176. שטיין ד', 'יסודות עממיים במדרש המאוחר: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"ח.
177. שטרן, ד', 'תפקיד המשל בספרות חז"ל', מחקרי ירושלים בספרות עברית ג, ירושלים (תשמ"ג), עמ' 90-102.
178. הנ"ל, המשל במדרש, תל-אביב 1995.
179. שנאן א', 'מדוע לא נזכר משה בהגדה של פסח?', עמודים, ניסן תשנ"א, עמ' 172-174.
180. הנ"ל, עולמה של ספרות האגדה, תל-אביב 1987.
181. שפיגל ש', 'מאגדות העקדה', בתוך: ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, חלק עברי, ניו-יורק תש"י, עמ' תע"א-תקמ"ו.
182. שפר פ', 'ר' עקיבא ומרד בר-כוכבא', בתוך: ניר ר' (עורכת), מרד בר-כוכבא, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 301-309.
183. הנ"ל, 'הסיבות למרד בר-כוכבא', בתוך: פליישר ע', פטווחבסקי י' (עורכים), מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' 74-94.
184. שקד ג', המחזה העברי ההיסטורי בתקופת התחיה - נושאים וצורות, ירושלים 1970.
185. הנ"ל, 'לבנות ולהיבנות בה"', על רומן ההתיישבות, דברי הקונגרס הששי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 517-527.
186. הנ"ל, 'המחזה העברי ור' יהודה ליב לנדא', בתוך: פרידלנדר י', וייזר ר' (עורכים), רב, משורר ומחזאי, ירושלים תש"ן, עמ' 51-70.
187. תודר ש', 'עשרת הרוגי מלכות - הסיפור ורקעו', האומה ל"ב (תשל"ב), עמ' 199-206.

188. Abrahams, R.D., 'Some Varieties of Heroes in America', Journal of Folklore Institute 3, 1966.

189. Aleksandrov, G.S., 'The Role of Aqiba in the Bar Kokhba Rebellion', *Revue des Etudes Juives*; *Historia Judaica* 32, 1973, pp. 65-77.
190. Applebaum, S. 'The Burial Place of Rabbi Aqiva העולמי הקונגרס בתוך: דברי הקונגרס השביעי למדעי היהדות, כרך ג', ירושלים תשמ"א, עמ' 37--47.
191. Benjamin, W., *Illuminations*, 1969.
192. Boyarin, D., *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington, 1990.
193. Boyarin, D., *Dying For God*, Stanford, California 1999.
194. Brown, P., 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity', *Journal of Roman Studies*. LXI 1971, pp. 88-101.
195. Campbell, J., *The Hero with a Thousand Faces*, New York 1956.
196. Cohen J., 'If Rabbi Akiba Were Alive Today...' or The Authenticity Argument', *Judaism* 37 no. 1, Winter 1988, pp. 136-142.
197. Degh, L., Vazsonyi, A., 'Legend and Belief', *Folklore Genres*, American Folklore Society, Texas 1976, pp. 93-123.
198. Dundes, A., 'The Hero Pattern and the Life of Jesus', *Essays in Folkloristics*, Meerut 1978, pp. 223-262.
199. Elbaum, J. 'Yalkut Shim'oni and the Medieval Midrashic Anthology', *Prooftexts*, vol.17 no. 2, May 1997, pp. 133-151.
200. . Finkelstein, L., *Akiba, Scholar, Saint and Martyr*, Massachusetts 1936.
201. Frazer, J.G., *The Golden Bough*, London 1963, one-volume.
202. van Gennep, A., *The Rites of Passage*, Chicago 1960.

203. Goldin, J., 'Toward a Profile of the Tana Akiba Ben Josph', *JAOS* 96 1976, pp. 38-56.
204. Green, J., *Famous Last Words*, London 1997.
205. Guthke, K.S., *Last Words*, New Jersey 1992.
206. Heller, B., 'Masada and the Talmud', *Tradition: A Journal of Orthodox Thought*, pp. 31-34.
207. Herr, M.D. 'The Historical Significance of the Dialogues Between Jewish Sages and Roman Dignitaries', *Scripta Hierosolymitana XXII*, Jerusalem 1971. pp. 123-150.
208. Japhet, S., 'History and Literature in The Persian Period; The Restoration of The Temple', *Scripta Hierosolymitana XXXIII*, Jerusalem 1991, pp. 174-188.
209. Jason, H., 'Concerning the "Historical" and the "Local" Legends and their Relatives', *Toward New Perspectives in Folklore*, Texas 1972, pp. 134--144.-
210. E. Leach, *Genesis as Myth and other essays*, London 1969.
211. Mintz, A., *Hurban, Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*, New York (1984).
212. Neusner, J., 'Death-Scenes and Farewell Stories: An Aspect of the Master-Disciple Relationship in Mark and in Some Talmudic tales', *Harvard Theological Review* 79 (1986), pp. 187-197.
213. Noy, D., 'The Jewish Versions of the "Animal Languages" Folktake. A.T. 670)', *Scripta Hierosolymitana XXII*, pp. 171-208.
214. Lord Raglan, *The Hero*, London 1936.
215. Rank, O., *The Myth of the Birth of the Hero*, New York 1964.

216. Ruffin, C.B., *Last Words, A Dictionary of Deathbed Quotations*, London 1995.
217. Schafer, P., `Rabbi Akiba and Bar-Kokhba`, *Br. Js.* 9 1980, pp. 113-130.
218. Saldarini, A.J. `Last Words and Deathbed Scenes in Rabbinic Literature`, *The Jewish Quarterly Review* 68 (1977), pp. 28-45.
219. Taylor, A., `The Biographical Pattern in Traditional Narrative`, *J.F.I.* 1964, pp. 114-129.
220. Vansina, J., *Oral Tradition, A study in Historical Methodology*, Chicago 1965.
221. White, H., *Metahistory*, Baltimore & London, 1974.
222. Zerubavel, Y., *The Last Stand: On the Transformation of Symbols in Modern Israeli Culture*, Ph.d. diss., University of Pennsylvania, 1980.
223. Zerubavel, Y., *Recovered Roots*, Chicago and London, 1995.