

אוניברסיטת תל אביב
הפקולטה למדעי - הרוח ע"ש לסטר וסאלי אנטין
בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג
החוג להיסטוריה של עם ישראל

קידוש השם בארץ ישראל

בעת העתיקה

מגזירות אנטיוכוס ועד גזירות הדריינוס

חיבור לשם קבלת תואר
"דוקטור לפילוסופיה"

מאת

איה ברסקי אלישב

הוגש לסנאט של אוניברסיטת תל אביב

אייר תשס"ז, מאי 2007

העבודה הוכנה בהנחיית

פרופ' אהרון אופנהיימר

פרופ' בן-ציון רוזנפלד

פרופ' אופנהיימר ופרופ' רוזנפלד הדריכו אותי בסבלנות אין קץ,
ליוו אותי בדרך חתחתים ארוכה ולעתים מייגעת ומייאשת,
עליהם ניתן לומר בלב שלם "שלי ושלהם : שלהם הוא". (ר' כתובות סג ע"א)

כל המילים הנרדפות במילון אינן מספיקות להודות לשניהם על
אורך הרוח, הבינה והידע שחלקו עימי
בזמן כתיבתה של עבודה זו.

תודות

פרופ' דינה פורת, ראש בית הספר למדעי היהדות באוניברסיטת תל אביב, ופרופ' אהרון אופנהיימר, טרחו, יגעו והשתדלו רבות נוכח מכשולים מימסדיים ובירוקרטיים, ועשו הכל, על מנת לאפשר לי לסיים את כתיבת העבודה.

האוניברסיטה הפתוחה שהיא ביתי האקדמי שנים רבות, איפשרה לי באמצעות מילגה מקרן אסיאו, ושתי מילגות מטעם רשות המחקר לפנות זמן למחקר ולסיים סוף סוף את כתיבת העבודה.

פרופ' אורה לימור, ד"ר רם בן שלום וד"ר אברי בר לבב, ראשי המחלקה להיסטוריה, פילוסופיה ומדעי היהדות תמכו בעת הצורך. ד"ר אורנה בן נתן, ד"ר איריס שגריר וד"ר יאיר שליין, סייעו הרבה בעצות נבונות, בענייני ניסוח ותוכן. מר משה שפרבר וד"ר רז מוסטיגמן סייעו בענייני מראי מקום ומקורות וד"ר רבקה ניר חלקה עמי את ידיעותיה בשפה היוונית. חברי הטובים במחלקה, ובמחלקות אחרות, היטו אוזן קשבת וגם כתף להישען עליה לעתים מזומנות.

הספרניות בספריית האוניברסיטה הפתוחה עשו נפלאות על מנת לסייע בידי במציאת מאמרים וספרים שנדרשו לי במהלך כתיבת העבודה. גם הספרניות במכללת בית ברל גילו אורך רוח, הבנה וסבלנות במשך שנים רבות.

גבי ענת קדם טרחה בסבלנות אין קץ, על העיצוב הסופי של העבודה.

עם אבי ילדי גילגלתי לא מעט רעיונות וניסוחים שמצאו דרכם בסופו של דבר לעבודתי; ילדי בוודאי כבר קצו מזמן ברעיון קידוש השם, אבל בסופו של דבר הילדים הם תמצית קיומו וקיומנו.

לכולם נתונה תודתי מקרב לב, לולא העזרה שהושיטו לי לא הייתי מצליחה להביא את עבודתי לכלל סיום; ולוואי שלא נצטרך לעמוד בפני הבחירות שעמדו בה הדורות הנידונים בעבודה.

תוכן העניינים

מבוא	1
א. המקור - "קידוש השם" במקרא	1
ב. השינוי - המושג "קידוש השם" מימי החשמונאים	2
ג. הדגמים העיקריים של גילויי קידוש השם	4
1. התנגדות פעילה [=אקטיבית]	4
2. התנגדות סבילה [=פאסיבית]	5
3. התאבדות	6
ד. פרקי העבודה	8
ה. המקורות העיקריים שנעשה בהם שימוש בעבודה	9
ו. קידוש השם לעומת מרטירולוגיה	11
ז. מחקרים קודמים בנושא	12
ח. סיכום - קידוש השם הדינאמי	17

פרק א: התקופה החשמונאית

גזירות אנטיוכוס - 167 לפני הספירה	19
מבוא	19
א. עדות ספר מקבים א	22
1. הנשים שמלו את בניהן	25
2. בחירת ה"רבים" במוות על פני חילול השם	26
3. קידוש השם הפעיל של מתתיהו החשמונאי	26
4. מותם של מבקשי הצדק - התגובה הפאסיבית לגזירות	29
5. ההכרעה בעניין המלחמה בשבת והמשך פעולות ההתנגדות	31
6. צוואת מתתיהו	33
ב. עדות ספר מקבים ב	35
1. הגזירות	35
2. הנשים שמלו את בניהן	36
3. ה"אחרים" שנמלטו למערות	37
4. אלעזר הזקן	38
5. האם ושבעת בניה	41
6. התאבדות כצורה של מוות על קידוש השם:	
תיאור התאבדותו של רוזיס (מקבים ב יד, 37 - 46)	48
ג. עדותו של יוסף בן מתתיהו	52
1. הגזירות והתגובות הראשוניות להן	53
2. תגובת מתתיהו	54

55	3. מותם של הנמלטים למדבר
56	4. צוואת מתתיהו
58	ד. העדות מספרות חז"ל
58	1. יוסי בן יועזר ויקים איש צרורות

פרק ב: התקופה הרומית

63	מהכיבוש הרומי עד חורבן הבית ונפילת מצדה
63	מבוא
64	א. ימי הורדוס
65	1. פרשת הזקן בארבל
71	2. פרשת נשר הזהב (ניסיון התקוממות שהביא למוות על קידוש השם)?
76	ב. ימי טיבריוס וקליגולה
76	1. פונטיוס פילאטוס
81	2. קליגולה וגזירת הצלם
91	ג. המרד הגדול [=מרד החורבן]
93	1. האיסיים
95	2. גמלא
98	3. ידפת
100	4. ירושלים
104	ד. ספיחי המרד
104	1. הילדים שקפצו לים
106	2. מצדה

113	פרק ג: מירושלים לביתר
113	מבוא
115	א. נמנו וגמרו בעליית בית נתזה
118	ב. פפוס ולוליאנוס
121	ג. מרד בר כוכבא
121	1. קודמות למרד
124	2. גזירות השמד והתגובות להן
126	3. גילויי התנגדות אנונימיים
127	4. ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון
139	5. "הפייסנים"
144	6. "התעלולנים"
145	(א) ר' אלעזר בן פרטא
149	(ב) אלישע בעל כנפיים

פרק ד : קידוש השם בתפוצה ההלניסטית רומית:

153	מקרה מבחן: אלכסנדריה של מצרים	153
153	מבוא	153
154	א. רדיפת יהודים בתקופה הטרום רומית	154
154	1. קידוש השם בספר מקבים ג	154
160	2. גירסת יוספוס - על רדיפת יהודי אלכסנדריה	160
	ב. רדיפת יהודים בתקופה הרומית	
164	1. המאורעות באלכסנדריה בתקופת נציבותו של פלאקוס	164
170	ג. עם כישלון מרד התפוצות	170
177	סיכום	177
178	א. ימי מרד החשמונאים	178
179	ב. התקופה הרומית עד חורבן הבית השני ונפילת מצדה	179
181	ג. מחורבן הבית השני עד מרד בר כוכבא	181
182	ד. דוגמאות לקידוש השם מחוץ לתחומי ארץ ישראל	182
185	ביבליוגרפיה	185

ABSTRACT

א. המקור – "קידוש השם" במקרא

צמד המילים "קידוש השם" נושא עמו מטען רגשי ונפשי של אסוציאציות, זיכרונות ומשמעויות רבים ושונים עבור כל יחיד ויחיד בחברה היהודית ועבור החברה בכללה. במחקר זה נתמקד במשמעויותיו של הביטוי "קידוש השם" בארץ ישראל, בהתפתחויות ובשינויים שעבר מושג זה ברצף הכרונולוגי שבין מחצית המאה השנייה לפני הספירה (ליתר דיוק משנת 167 לפני הספירה - גזירות אנטיוכוס ומרד החשמונאים) ועד קרוב למחצית המאה השנייה לספירה 132 – 135/6 לספירה – מרד בר כוכבא וגזירות הדריינוס). לשם חידוד הנושא נשלים בפרק האחרון את תמצית החשיבה היהודית ביחס לקידוש השם גם בפזורה ההלניסטית. בבואנו לדון, בתקופה המוגדרת לעיל, עלינו לחתור להבנה ראשונית ובסיסית של מושג קידוש השם במסגרת הכרונולוגית האמורה ולהשתדל להתחמק ממהמורות הזמן המאוחר יותר והרבדים הרבים שנוספו לבסיס הראשוני ומשמעותו לאחר התקופה הנידונה כאן.

מטבע הלשון "קידוש השם", מופיע לראשונה בספרות חז"ל ולא קודם. יוצא איפוא, שהגדרתו מאוחרת לחלק מן התופעות שהעבודה דנה בהן. כלומר, נקודת המוצא של העבודה היא שתופעות, ביטויים וגילויים של קידוש השם לסוגיו, היו קיימים ביהדות בימי הבית השני, עוד לפני שהוגדרו ככאלה, ואחת ממטרות העבודה היא לברר ולמייין את הצדדים וההתפתחות ההיסטורית של התופעות על רקע הרצף הכרונולוגי שהוצג לעיל, למרות שעוד לא נתכנו בשם הכולל קידוש השם.

למרות שהמושג איננו נזכר במקרא, מקורו ושורשיו מעוגנים כבר בתורה ובלשון ציווי:

וּשְׁמֵרְתֶם מִצְוֹתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה'
וְלֹא תַחֲלְלוּ אֶת-שֵׁם קִדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם

ויקרא כב, לא-לב¹

מכאן ששורשי המושג נעוצים באידיאולוגיה ובתביעה הדדית: של העם לאלוהיו ושל האל לעמו. על ידי התחייבות בסיסית ועקרונית לקיום המצוות, מתייחדת החברה היהודית המונותאיסטית מחברות זרות, עובדות אלילים, בסביבתה. מתבדלת מהן ומביעה נאמנות מוחלטת לאלוהיה, שממנו קיבלה את המצוות, החוקים והמשפטים. על ידי כך האל נקדש בתוך עמו, ומתוך שהוא נקדש בתוך עמו הוא גם מקדש את העם. לפנינו אם כן מערכת של התניות, אם צד אחד אינו מקיים את חלקו בהתקדשות ההדדית הרי שהתקדשות זו מופרת ובטלה.

¹ השוו גם ויקרא יט, ב, כ, כו; במדבר טו, מ; דברים ז, ו, יד, כא. ר' גם גרינברג, ערך החיים; הלוי, קדושת החיים; גרינוולד, קידוש השם.

ראוי לשים לב כי למרות שאנו מוצאים כבר בתורה את התביעה להתקדשות ההדדית כאמור לעיל, אין כל איזכור לכך שהיא כוללת גם תביעה למסירת הנפש. ההדגשה היא דווקא על החיים ברוח המצוות, החוקים והמשפטים שהנחיל האל לעמו², הם הם תמצית הקשר והתחייבות המקודשים שבין האל לעם.

אם כן הרעיון המרכזי של קידוש השם הוא עשיית כל מעשה שיש בו כדי לפאר, לרומם, להלל ולשבח את האל³. היפוכו של דבר הוא חילול השם, דהיינו, אי קיום המצוות הגורר המטת קלון על האל וכתוצאה מכך גם על העם, שכן אלה מחסרים מגדולת האל וקדושתו ובכך נפגמת גם ההתקדשות ההדדית שבין הצדדים⁴.

ב. השינוי - המושג "קידוש השם" מימי החשמונאים

במשך הדורות עברו היהודים תהפוכות היסטוריות רבות של חורבן וגלות בית ראשון, התרחבות הפזורה, בניין הבית השני וחורבנו. כל אלה גם נתנו את אותותיהם בהרבה ערכי יסוד שעברו שינויים בהתאם לנסיבות ומצוקות העיתים. גם קידוש השם המקראי עבר טרנספורמציה ניכרת עקב האירועים ההיסטוריים. דומה שעיקר השינויים החל מימי החשמונאים כאשר החברה היהודית בארץ ישראל נאלצה לעמוד כנגד תופעה של גזירות דת שלא היו מקובלות בעת העתיקה. הגזירות הובילו למצבים שבהם עמדה החברה לפני בחירה של נורמת התנהגות דתית: האם למסור את נפשה עבור אמונתה או לא? משמע החל שלב חדש שהרחיב את המשמעות המקראית והוסיף עליה מימד חדש: קידוש השם היה מעתה לא רק בחיים אלא גם נמדד מול המוות. מימד חדש זה של המוות על קידוש השם הוא מחידושי העבודה.

יש לציין שאף בתפוצות התרחב מושג זה לאחר שכבר נהג בארץ ישראל וגם הקהילה היהודית בתפוצות הגיבה באופנים שונים לגזירות ולרדיפות. הדבר ראוי לציון משום שחלק מהמקורות הנידונים בעבודתנו מוצאים מהתפוצות והשקפתם שונה מאלה שמוצאים ארצישראל, אך גם הם עוסקים ברעיון קידוש השם ולכן יש להם מקום בעבודתנו.

² ר' ויקרא יח, ה: "...וּשְׁמַרְתֶּם אֶת-חֻקֵי תִי וְאֶת-מִשְׁפָּטַי, אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אִתְּם הָאֱלֹהִים וְחֵי בָהֶם: אֲנִי ה' ". ור' על כך סנהדרין עד ע"א: "...ת"ל וחי בהם ולא שימות בהם...". ר' עוד עבודה זרה כז ע"ב, שם, נד ע"א. ר' גם יהזקאל כ, יא, יג, כא; נחמיה ט, כט. השו"י, ירושלמי שביעית פ"ד ה"ב לה ע"א – ע"ב טור 189 – 190. בירושלמי מודגש הציווי על קידוש השם תוך השוואה בין ישראל לבין הגוי אבל חסר הפירוט הבבלי. ר' גם אצל גרינוולד, קידוש השם; גולדין, **עלמות אהבוד**, במיוחד פרקים 3, 11.

יוצאת דופן מכלל האמור היא כמובן הפרשה של עקידת יצחק, שבה נתבע אברהם לוותר על בנו יחידו אשר אהב, כאות למסירתו לאל, אם כי בסופו של דבר לא הוצרך לעמוד בניסיון עד תום. עקידת יצחק יכולה להתפרש כסמל המובהק ביותר לנכונות לקידוש השם ומסירת הנפש, וכקריאה לשלילה טוטאלית של התופעה. ור' על כך, שפיגל, אגדות העקידה; שפיגל, **הניסיון**; אגוס, **עקידת יצחק**. ר' גם קובץ המאמרים שערכו י' רוזנסון, ב' לאו, **עקדת יצחק לזרעו**, תל אביב תשס"ג. דיון נוסף בנושא זה ר' להלן בפרק א

³ קיום המצוות או כל מעשה אחר שעונה לדרישות הללו, במיוחד באורה פומבי ובמיוחד מול גויים ונוכרים, מאדיר את שם האל ומוסיף לו. לדיון ודוגמאות ר' אצל גולדין, **עלמות אהבוד**, עמ' 270 ואילך. ר' גם אצל פארמר, **מקבים**, עמ' 64 ואילך, 177 ואילך; גרינברג, ערך החיים, עמ' 51 – 53.

⁴ כך החילול, הטומאה והשיקוץ פוגעים בקדושה ההדדית ומחלל הקודש - נענש. ר' למשל ויקרא יא, לה - מה, ויקרא יט, כט - ל; במדבר טו, לח - מא; תהילים פט, ל ואילך, ועוד. ר' גם אצל מרכוס, מחלל הקודש. כמו בקידוש השם גם בחילולו יש היבט פומבי, מרכזי וחשוב במיוחד בהתנהלות מול הגויים והנוכרים.

תיחום הזמן של מחקר זה משמעו שהוא יעסוק ברעיון קידוש השם מימי מרד החשמונאים ואילך: ברעיון המורחב, בהבנת הקווים העיקריים המרכיבים את מושג קידוש השם, תופעות קידוש השם ופרשנותם, אך ורק במצבי המשבר שנכפו על החברה היהודית בארץ ישראל⁵; כאן נפרשת היריעה המורכבת מעבר להגדרה הראשונית של עשיית כל מעשה שיש בו כדי לפאר את שם האל לתופעות של נאמנות חסרת פשרות לאל ולמצוותיו. מורכבות הרעיון באה לידי ביטוי במיגוון צורות: גילויי קנאות, נכונות לצאת למאבק אלים בשלטון הזר למען האפשרות לקיים נאמנות זו, נכונות למסירת הנפש בפועל, בין במאבק אלים בין באופנים אחרים - ועד נכונות למות על קידוש השם, ללא התנגדות וללא מאבק, אלא באופן פאסיבי.

בצד תופעות אלה יש גם תופעה נוספת של איבוד עצמי לדעת, של יחידים ושל קבוצות. התאבדות במצבים כאלה נובעת מההרגשה שהוויתור על החיים במצבי משבר שאין להם פיתרון אחר, אף הוא מעשה של קידוש השם אלא שכאן ההחלטה והביצוע אינם נתונים בידי השלטון הזר אלא בידי המתאבדים עצמם: מתי ובאילו נסיבות לשים קץ לחייהם⁶.

לשיטתנו, שני תנאים עקרוניים מרכזיים כרוכים בתופעות אלו של מושג קידוש השם המורחב ודומות להן: הראשון הוא לחץ מבחוץ המופעל על החברה היהודית על ידי שלטון זר, אנושי וארצי, ועומד בסתירה למערכת האמונות והדעות של החברה היהודית. בדרך כלל מתבטא הלחץ הזר בגזירות שונות שתכליתן לפגוע לצמיתות בתשתית הקיום היהודי וביהדות בכלל⁷.

השני הוא יסוד הבחירה המתלווה לתגובה בכל מקרה של רדיפות וגזירות. בכל פעם היחיד והקבוצה יכולים לבחור ולהחליט מחדש על סוג התגובה בהתאם לנסיבות הזמן, המקום והשקפת העולם שלהם⁸. על מנת שהקונפליקט בין השלטון למושאי הרדיפה יהפוך לאירוע של קידוש השם צריך להתקיים בו אקט של בחירה⁹. ללא אפשרות של בחירה לא ייתכן אירוע או גילוי של קידוש השם מכל סוג שהוא.

נקודות מוקד מרכזיות, אם כן, הן גם אלה שקבעו את תיחום מסגרת הזמן של העבודה.

⁵ להלן תתפרש כוונת הדברים ביתר בהירות.

⁶ ר' על כך אצל ח"ה בן ששון, **פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים**, תל אביב 1969, עמ' 172 – 180. על הגדרת ההתאבדות בכלל וכמעשה של קידוש השם בפרט ר' עוד להלן.

⁷ ר' להלן בדיונים המפורטים על גזירות אנטיכוס, גזירת הצלם, גזירות השמד של הדריינוס ועוד. למרות השינויים משליט לשליט ומתקופה לתקופה מטרת הגזירות זהה בדרך כלל: תביעה לציות לחוק האנושי שמוחל על ידי השליט במקום לחוק האלוהי.

יש להזכיר עם זאת כי, התביעה האנושית העומדת בסתירה לציווי האלוהי, איננה מיוחדת רק ליהדות או לתקופה מסוימת בלבד בתולדותיה, שורשיה נעוצים ומתועדים בתולדות העולם העתיק עוד ביצירות ההומריות המפורסמות, האייליאס והאודיסיאה, בטרגדיה היוונית, כגון "אנטיגונה" ובתולדות עמנו, כאמור, עוד בתורה. ר' גם מרמור, **מסירת הנפש**, עמ' 34 ושם ביבליוגרפיה נוספת; בארטון, גאולה, עמ' 53 – 54; לוינסון, אנטי גיבור.

⁸ על סוגי תגובות של התנגדות, וקבלת החלטות קבוצתיות בתנאי משבר ר' אצל: דאובה, **אי-ציות אזרחי**, פרק 5 וכן באינדקס שם; הורסלי, **ספירלת האלימות**, עמ' 24 – 26, 28; סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 12 – 26; ר' עוד אצל פארמר, **מקבים** עמ' 93 ואילך; לנושא של קבלת החלטות בקבוצה ר': ג'ניס - מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 25 – 29, 43 – 59, 122 ואילך; שייך, **תרבות הארגון**, פרק ראשו; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 – 19; ועוד. ר' גם ג'רוויס, **תפיסה**, עמ' 19 – 28, 32 – 35, 39, 44 – 62 ואילך ועוד; וכן אש, דינמיקה קבוצתית, עמ' 225 ואילך.

⁹ בכל מקרה ניתן לבחור בין שיתוף פעולה עם השלטון הזר ועושי דברו לבין סירוב לשיתוף פעולה כאמור, ובכל מקרה בחירה כלשהיא תגרור אחריה תגובת שרשרת. מטבע הדברים העבודה עוסקת בתופעות ותגובות של התנגדות ולא של שיתוף פעולה. עם זאת, גם שיתוף פעולה עם השלטון הזר הוא סוג של בחירה שחלק מהאוכלוסייה בחר בו בשעת משבר מתוך מערכת השיקולים שלו, הן בארץ ישראל והן בתפוצות. למרות שהעבודה אינה עוסקת בבחירה זו באופן ישיר, חלק מתגובות ההתנגדות, מכוונות גם נגד משתפי הפעולה עם השלטון הזר כפי שנראה בהמשך. על אקט הבחירה ר' למשל אצל יסיף, **סיפור העם**, עמ' 160.

ראשיתה בגזירות אנטיכוס (167 לפני הספירה) - תקופה שבה נמצא גיוונים שונים של מסירות הנפש - וסופה בכישלון מרד בר כוכבא (135/6 לספירה) - עת ניתכו גזירות דת על החברה היהודית בארץ ישראל, גזירות שהיו דומות מעיקרן לגזירותיו של אנטיכוס אבל גם שונות מהן וכך גם התגובות להן. כאמור בעקבות מרד בר כוכבא נוצק ועוצב המונח "קידוש השם" ועל כן יש הצדקה עניינית לסיים בפרק זמן זה את מחקרנו שפותח כיווני מסירות נפש מגוונים ומסיים בתקופת העיצוב ההיסטורי של משמעותו במרד בר כוכבא. ולא רק זאת אלא גם מרד זה מסיים פרק בתולדות ארץ יהודה, שבימי החשמונאים היוותה את ערש המרד החשמונאי ובה אירעו ראשוני ניצני מסירות הנפש, וסיום המחקר בחורבן יהודה שקידוש השם במחוזותיה היה גם פרפורי הנטישה שיהודיה נהרגו בה בהמוניהם, נמכרו לעבדות, נמלטו על נפשם או נאלצו לנטוש. כהשלמה לדיוננו העוסק ביהודי ארץ ישראל נעסוק בפרק ד בעיקרי התפתחות רעיון קידוש השם וגילוייו המעשיים בתפוצות תוך מיקוד תשומת הלב המחקרית בתפוצה המרכזית – העיר אלכסנדריה של מצרים שכידוע המידע על הקהילה היהודית בה, הוא רב יחסית ומאפשר לשחזר את התפתחות המושג קידוש השם והשינויים בו על רקע האירועים בעיר בפרק הזמן המקביל לדיוננו עד חורבן הקהילה בשנות מרד התפוצות (115 – 117 לספירה)¹⁰.

תקופה זו נחלקת לשלוש תקופות משנה שכל אחת מהן נידונה בנפרד.

ג. הדגמים העיקריים של גילויי קידוש השם

בכל תקופה הנידונה כאן ברצף הכרונולוגי המוצע קיים דפוס דומה של מצבי משבר, גזירות, רדיפות דתיות וסוגי התגובות להן¹¹. התגובות השונות למצבי משבר מעין אלו נגזרות ממרכיבים רבים ושונים, כגון, אידיאולוגיה, אמונה, גיל, מין, מקום מגורים, מצב משפחתי, ועוד. בצד הדפוס הדומה של ההתנהגות והתגובות מתפתחים גם דפוסי תגובה והתנהגות שונים מתקופה לתקופה. אחדים מהדפוסים הדומים הללו נעלמים כליל לקראת סוף התקופה הנידונה, אחרים משתנים ולובשים אופי אחר, ולבסוף מופיעים דגמים חדשים ולא מוכרים כפי שנראה בהמשך.

סוגי הדפוסים הדומים הם:

1. התנגדות פעילה [=אקטיבית]

ההתנגדות האקטיבית מאפיינת בדרך כלל קבוצות גבריות שבתקופות משבר ורדיפות לאומיות ודתיות יצאו למאבק אקטיבי, לוחמני נגד הכוח (=השלטון) שהטיל גזירות אלו¹². למרות שאין אפשרות לקבוע את מוצאן ואת שיוכן החברתי והאידיאולוגיה של קבוצות אלו במדויק, ניתן לומר בהכללה כי, אלו קבוצות לוחמים המונהגות על ידי אישים כאריזמטיים, בעלי אידיאולוגיה

¹⁰ אלכסנדריה נבחרה כדוגמה הודות לריבוי המקורות המתעדים שם את תופעת קידוש השם במקביל לגילוייו הארצישראליים.
¹¹ על דפוסי ההתנהגות ותסריטים גלויים ונסתרים ר' אצל סקוט, **שליטה**. ר' גם אצל גופמן, **הצגת האני**. לסיווג התגובות ומיון ר' אצל: דאובה, **אי ציות אזרחי**, במיוחד פרק 5 וכן במפתח הנושאים שם; ר' גם סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 12 – 26.
¹² ר' למשל: פארמר, **מקבים**, עמ' 66 – 70, 122 – 123, 177 – 183 ועוד; הנגל, **הקנאים**, עמ' 217 – 271; שטרן, **המנהיגות**; שטרן, אלעזר. ר' גם אצל כשר, מבוא; בן שלום, **בית שמאי**.

מרדנית מושרשת, יכולת צבאית, כושר ארגון וכושר שכנוע בולטים¹³. האידיאולוגיה שלהם ינקה ממעשה הקנאות של פנחס בן אלעזר בן אהרון הכהן¹⁴, ששימש לא אחת מודל לחיקוי ומושא הערצה לקבוצות של לוחמי חירות במשך כל התקופה הנידונה בעבודה¹⁵.

2. התנגדות סבילה [=פאסיבית]¹⁶

סוג תגובה זה הוא פחות הומוגני מהתגובה האקטיבית. הוא מאפיין יחידים וקבוצות גם יחד. יחידים או קבוצות אלה, מסרבים לשתף פעולה עם השלטון הזר ולמלא אחר גזירותיו. בשל מגבלות פיזיות כגון גיל או מין, או מגבלות טכניות ומתוך הכרה ברורה בצדקת דרכם הם מביעים את התנגדותם בדרך של התנגדות לא אלימה, בידיעה ברורה שההתנגדות עלולה לעלות להם בחייהם ובנכונות מלאה לוותר על חייהם אך לא על אמונתם¹⁷.

ניתן לחלק קבוצה זו לארבע קבוצות משנה שהמשותף לכולן הוא חוסר הרצון או חוסר היכולת לצאת למאבק אקטיבי¹⁸.

א. חסרי ישע:

בדרך כלל יחידים: זקנים, נשים וטף, דמויות שהנאראטיב מציג אותן מראש ומלכתחילה כחסרות כוח פיזי להילחם בפועל.

ב. קבוצות הנוקטות בשיטת ההתנגדות הסבילה, הפאסיבית:

בדרך כלל קבוצות גדולות של מתנגדים לגזירות השלטון, היוצאות להביע מחאה פומבית, המונית, אך מקפידות להדגיש שהמחאה היא פאסיבית ואיננה אלימה¹⁹.

ג. יחידים בדורם, אנשי רוח, אנשי מופת, מנהיגים ואישי ציבור:

בדרך כלל דמויות מפתח בחברה היהודית בכל דור, אנשים המסרבים במפגיע ובגלוי לשתף פעולה עם השלטון הזר במילוי גזירותיו למרות שמוצע להם לעתים גמול חומרי מפתח ביותר. אנשים אלה מביעים לעתים מחאה מילולית לא אלימה, בוטה ופומבית, בהתאם לצרכי השעה. הם אינם נמלטים מזירת האירוע וכשהם נתפסים אינם נלחמים וגם אינם מבקשים רחמים. בדרך כלל מובילה תפיסתם להוצאתם להורג, בפומבי ומול קהל וכך מתעצמת הדרמה: הכותב מעלה את הרעיון למרום שיאו הטראגי, הספרותי וכמובן הרעיוני²⁰. מקום ההוצאה להורג הופך לזירת התגוששות אידיאולוגית בין הכוח הכובש והמשעבד לבין המתנגד הפאסיבי

¹³ שטרן, סיקאריים וקנאים ושם ביבליוגרפיה נוספת, עמ' 265 – 266; בן שלום, **בית שמאי**; בן שלום, **החסידים**, במיוחד פרקים 2 – 4. ר' גם אצל קופל, **הקנאה לדת**.

¹⁴ במדבר כה, א – יד. ר' גם דברים לב, נא. מעשה הקנאות של פנחס שעליו נרחיב בהמשך, התרחש כאשר ההנהגה הממוסדת הייתה אובדת עצות נוכח חילול שם בוטה ונתעב. פנחס בקנאותו לאל ובמעשה הקנאות שלו השיב את חמת האל מעל בני ישראל וקנה לעצמו ולצאצאיו ברית שלום וכהונת עולם.

¹⁵ כך בצוואת מתתיהו לבניו: מק"א ב, 49, 53, 63 – 67. לדוגמאות נוספות ר' אצל פארמר, **מקבים**; הנגל, **הקנאים**. ר' גם אצל מאק, קנאות; פלדמן, **זכור**, עמ' 193 ואילך.

¹⁶ ר' אצל פארמר, **מקבים**, עמ' 93 – 97; דאובה, **אי ציות אזרחי**; סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 12 – 26. לשיטתנו, התנגדות פאסיבית היא כל צורה של התנגדות שאין בה אלמנט של תגובה כוחנית.

¹⁷ ר' ההערה הקודמת.

¹⁸ נמנו כאן הקבוצות המרכזיות והאופייניות ביותר, הכלולות בסוג התגובה הזה. יחד עם זאת, בעבודה יוצגו גם דגמים אחרים, המייחדים ומאפיינים רק תקופה מסוימת. סיטואציה מסוימת או דמות מסוימת.

¹⁹ ר' להלן דוגמאות בפרקי העבודה השונים. למשל: תגובתם של יהודי אלכסנדריה לגזירתו של תלמי; תגובתם של יהודי ארץ ישראל למעשיו של פילאטוס ותגובתם לגזירת הצלם של קליגולה.

²⁰ הקהלה הצופה והמתבונן הוא אלמנט חשוב ביותר, במיוחד בקבוצה זו. ר' על כך אצל גופמן, **הצגת האני**; סקוט, **שליטה**; בוארוסק, **מרטיריות**. ר' גם אצל אולריק, החוקים האפיים; בארטון, גאולה; קולמן, משחקים גורליים; לוינסון, אתלט האמונה. יש לציין שלעתים הקהל או צופים בודדים הופך בעצמו מצופה פאסיבי במחזה ההוצאה להורג לשחקן ומשתתף פעיל המכתיב דפוסי פעולה.

והכנוע²¹. ההוצאה להורג עצמה מעבירה מסר כפול: אצל השלטונות היא משמשת כהתראה וכאזהרה "למען יראו וייראו" ואילו הקורבנות מבקשים לראות ולהראות את עצמם כמופת חינוכי, סמל להתנהגות ראויה ונכונה לא רק בדורם ובשעתם אלא גם ובעיקר לדורות הבאים²².

ד. המתחמקים מקבלת החלטה:

קבוצות או יחידים, המתרחקים, נמלטים ממרכז ההתרחשויות שהוא בדרך כלל גם מרכז הפורענות, אל מקומות מסתור מרוחקים מן המרכז, בסרבם לקחת חלק פעיל במאורעות או לקבל החלטה כל שהיא. פעולה זו מבוססת על תקווה שבמקום מרוחק לא יאלצו לקחת חלק פעיל בהתרחשויות ומתוך כך תימנע מהם ההתלבטות באיזו גישה לנקוט וימנע מהם הצורך להחליט ולהכריע. בפועל, לא תמיד ההתרחקות ממקום ההתרחשות הוכיחה את עצמה כפיתרון יעיל²³.

3. התאבדות

התאבדות מוגדרת כהריגת האדם את עצמו ביוזמתו ובכוונה תחילה. המונח "התאבדות" (suicide) הוא מונח מאוחר, כמעט מודרני, שלא היה בשימוש לפני מחצית המאה השבע-עשרה. עד אז שימשו בערבוביה מונחים שונים שנגזרו מיוונית ולטינית כגון: "הרג עצמי", "מוות וולונטרי", "voluntary death", "self-killing", "self-inflicted death" ועוד²⁴.

בעת העתיקה אין להתאבדות קונוטציה שלילית, מעשה ההתאבדות אינו נתפס כמעשה שלילי. לעתים הוא דווקא נתפס כמוצא ופתרון של כבוד מסיטואציות קשות ומכל מקום אין כל הערכה או שיפוט ערכי של המעשה, והיחס כלפיו הוא בדרך כלל יחס ענייני אם לא אוהד.

הבחירה בהתאבדות כמוצא ופתרון למצבי משבר של רדיפות וגזירות אינה דומה לבחירה ולהחלטה שנעשו לגבי שני המאפיינים הקודמים שהוזכרו.

מעשה ההתאבדות מאפשר ליחידים או לקבוצות לשים קץ לחייהם במו ידיהם, במקום ובזמן שיבחרו, לעתים עוד לפני הקונפליקט הממשי או הצפוי עם השלטון הזר או עם עושי דברו. ההתאבדות מאפשרת מניעת כל מגע עם האויב, חשיפה לגזירות ולעינויים שמטרתם חילול השם או מאבק אקטיבי שתוצאותיו מסופקות.

²¹ ר' לעיל בהערה הקודמת.

²² אלה הם סוגים שונים של תסריטים גלויים ונסתרים כפי שמראה סקוט, **שליטה**. אותם אישים ודמויות שהמסורות והזיכרון הקולקטיבי הלאומי שימרו, הפכו אכן מופת, סמל ומודל לחיקוי לדורות הבאים. ר' על כך אצל זרובבל, **שורשים**. למיתוס ולזיכרון קולקטיבי בכלל ר' אצל: האלבווס, **זכרון**; ירושלמי, **זכור**, לואיס, ההיסטוריה.

²³ מקום המסתור המועדף הוא בדרך כלל המדבר. ר' למשל מק"א ב, 29 – 37 ובמקומות נוספים. על המשמעות הסימבולית של המדבר ר' אצל פארמר, **מקבים**, עמ' 116 – 122; הנגל, **הקנאים**, עמ' 249 ואילך. ר' גם אצל שוורץ – שפנייר, מדבר שומרון ושם גם הפניות נוספות. לעתים מסתתרים במערות (הזקן בארבל, טקסו).

תקווה זו לא תמיד הוכיחה עצמה. לעתים גם בריחוק מן המרכז, נאלצו נמלטים אלה להחליט על סוג תגובה לגזירות, רדיפות או אימים אחרים על עצמם, קיומם, דוגמה בולטת לכך היא מבקשי הצדק שנמלטו אל המדבר ומתו על קידוש השם בשבת, ר' להלן בפרק א.

²⁴ ר' הגדרת האנציקלופדיה למדעי החברה, ב, 1969 עמ' 271 – 275.

למקצת מן המחקרים בנושא זה ר': דורקהיים, **התאבדות**; דאובה, **התאבדות**; גריפין, **התאבדות ברומא**; ואן הוף, **הרג עצמי**; ורסנל, **הקרבה עצמית**; כץ – שיבאן, **התאבדות**. ר' גם אצל אלוארו, **האל האכזר**, וויינר – וויינר, **המארייר**.

על היחס להתאבדות ולמתאבדים ביהדות והקודיפיקציה של דיני האבלות ר' אצל היגער, מסכת שמחות, עמ' 14 ואילך; רובין, **דפוסי האבל**, במיוחד פרקים ד – ז; גד, **ההתייחסות למוות**, עמ' 139 – 149. בתקופה הנידונה בעבודה זו טרם נקבעו כללי ההתייחסות אל המתאבדים וממילא ננקט כלפיהם יחס ענייני ולא שיפוטי ערכי.

לשיטתנו, ההתאבדות היא סוג משנה של התנגדות פאסיבית, כפי שצינו לעיל, במקום להתנגש עם השלטון בוחר המתאבד לסיים את חייו ולכלות את גופו בעצמו. לעתים, ההתאבדות היא פתרון שנוצר לאחר שההתנגדות האקטיבית לא צלחה, ואת מקומה תפסה ההתנגדות הסבילה בדמות ההתאבדות.

תיאוריות רבות ושונות הוצעו בניסיון להסביר את תופעת ההתאבדות כתופעה חברתית אוניברסלית ששורשיה בדת, בחברה, באידיאולוגיה פוליטית ובאישיותו של היחיד²⁵. החל מן המאה התשע עשרה ואילך, התמקדו ההסברים והתיאוריות בתחום מדעי החברה, הפסיכולוגיה²⁶ והסוציולוגיה. בתחום האחרון ראוי להזכיר את עבודתו של דורקהיים²⁷, בה הדגיש את הקשר שבין שיעור ההתאבדות בקבוצה מסוימת לערכיה, לשון אחר – שיעור ההתאבדות הוא פונקציה של הלכידות הקבוצתית. דורקהיים מציג, מקטלג ומאפיין מספר סוגי התאבדות. ביניהם, הסוג החשוב לענייננו – ההתאבדות האלטרואיסטית²⁸. סוג התאבדות זה אופייני לקבוצות שרמת הלכידות של חבריהן היא גבוהה ביותר. היחיד קשור בקשר הדוק לקבוצה ומפנים את ערכיה. הוא מציב את האינטרסים של הקבוצה לפני אלו שלו, חייו נחשבים לפחותי ערך לעומת מטרות העל ושאיפותיה של הקבוצה. במקרים מסויימים יהיה היחיד מוכן לקפד את חייו במו ידיו אם הדבר יביא תועלת לקבוצה כולה²⁹. לעתים תבחר הקבוצה כולה בפתרון של התאבדות קולקטיבית כדי למנוע את הקונפליקט עם השלטון הזר כפי שהוצג לעיל. במקרה של התנגשות בין המציאות לערכי הקבוצה, מטרותיה והאידיאולוגיה שלה מחד, והכרת חברי הקבוצה כי לא יוכלו להגיע לפתרון משביע רצון מבחינתם מאידך, תיחשב הבחירה בהתאבדות למוצא מכובד מן הסיטואציה הבלתי אפשרית שלהם בעוד שהבחירה בהמשך החיים תישא עמה קלון ובושה צורבים ותיחשב לפחותת ערך.

כפי שנראה להלן, ניתן יהיה לכלול את רוב מעשי ההתאבדות שנידונים בעבודה בהגדרת ההתאבדות האלטרואיסטית, בין אם מדובר בהתאבדותם של יחידים³⁰ ובין אם מדובר בהתאבדות קבוצתית, קולקטיבית³¹, וממילא ניתן יהיה להגדירם כמוות (או התאבדות) על קדושת שמו.

יתר על כן, המתאבד, או המתאבדים הבוחרים בדרך זו, מחליטים עליה מתוך חשיבה דתית צרופה, השוקלת את מצבם על רקע מכלול ערכיהם הדתיים. לבסוף כשהחליטו על כילוי הגוף הם מתייחסים לכך כאל צו ריבון העולם או שכך עליהם לנהוג כחובתם לבוראם. כלומר, בעיני מקדש השם מסוג זה, המוות הוא מצוות-על ומעין טיהור מוחלט של הגוף.

²⁵ ר' בקיצור נמרץ אצל לוי – ולנסי, התיאוריה, וכן בספרות הרשומה בהערה הקודמת.

²⁶ ר' אצל כץ – שיבאן, **התאבדות**.

²⁷ ר' לעיל הערה 24.

²⁸ אלטרואיזם (= זולתנות), מוגדר כאינטרס לא אנוכי בעזרה לזולת; פעולה או מעשה לרווחת ולטובת האחר (או הקבוצה), בהתעלמות מרווחתו של היחיד והאינטרס הפרטי שלו. במקרים שלפנינו האלטרואיזם בא לידי ביטוי במעשי ההתאבדות (בעיקר אלה הקבוצתיים), כפי שנפרט בהמשך.

²⁹ ר' ארונסון, **היצור החברתי**, עמ' 28 – 40; ברסלאור, גויאנה. ר' גם אצל דרוז'ה – תאבור, **מוות נאצל**, עמ' 10 – 12; ואן הוף, **הרג עצמי**; וויינר – וויינר, **המארטיר**.

לסקירות כלליות על התאבדות כמוצא מכובד אחרון ממצבי משבר בעולם העתיק ובחברות לא יהודיות ר' אצל: מאייר, התאבדות; גריפין, התאבדות ברומא; ורסנל, הקרבה עצמית; כהן, מצדה; וידל – נאקה, **רוצחי הזכרון**, עמ' 280, 285 והערה 84 שם; שטרן, אלעזר.

³⁰ לתיאורי התאבדות של יחידים ר' למשל: התאבדותו של רויס, התאבדותו של יקים איש צרורות; התאבדותה של אם שבעת הבנים לפי חלק מן המקורות; התאבדותו של הזקן בארבל. מקרים אלה ייבחנו במפורט בפרקי העבודה.

³¹ להתאבדויות קבוצתיות ר' למשל: תיאורי ההתאבדויות בידפת, גמלא, ירושלים, מצדה. כמו כן התאבדותם של הכהנים בירושלים, ושל הילדים שנישבו לקלון, בטביעה. גם כאן יובאו הפירוט והדיון בפרקי העבודה.

ד. פרקי העבודה

כפי שציינו לעיל גילויי קידוש השם באים לידי ביטוי בפרק זמן זה של כשלוש מאות שנים שנחלקות לשלוש תקופות משנה. כל אחת נידונה בנפרד ומהווה פרק בפני עצמו בין פרקי העבודה.

1. התקופה החשמונאית

הדעה המקובלת במחקר היא כי הפעם הראשונה שנכפו על החברה היהודית בארץ ישראל גזירות דת לא קדמה לתקופת שלטונו של אנטיוכוס הרביעי אפיפנס (175 - 164 לפני הספירה)³². הדיון ייסוב על גזירות אנטיוכוס והתגובות להן בארץ ישראל³³.

2. התקופה הרומית

מכיבוש פומפיוס (63 לפני הספירה) ועד חורבן ירושלים ונפילת מצדה (70-73 לספירה)

ראשיתה של התקופה עומדת בסימן תום תקופת השלטון היהודי העצמאי של בית חשמונאי בארץ ישראל ותחילת שלטון הכיבוש הרומי, וסיומה בחורבן ירושלים, שריפת בית המקדש, נפילת מצדה ומעבר ההנהגה החדשה (הנהגת החכמים) מירושלים ליבנה. התקופה מאופיינת (בין היתר), בהתנגשויות חוזרות ונשנות בין יהודי ארץ ישראל, לשלטונות רומי ועושי דברם, ששיאן בפרוץ מרד החורבן³⁴.

3. התקופה הרומית

מחורבן בית המקדש השני (70 לספירה) ועד כשלון מרד בר כוכבא (135/6 לספירה)

תקופה זו עומדת בסימן האסונות הלאומיים הגדולים שהתרחשו על החברה היהודית בארץ ישראל ובפזורה: מרד החורבן, מרד התפוצות (115 – 117 לספירה) ומרד בר כוכבא (132 – 135/6 לספירה). כשלון מרד החורבן הביא לשינוי בהנהגה ובאורחות החיים של יהודי ארץ ישראל; כשלון מרד התפוצות גרם לשקיעתן של הקהילות היהודיות המרכזיות והחשובות מחוץ לתחומי ארץ ישראל, בראש ובראשונה במצרים³⁵, וכשלון מרד בר כוכבא הביא להתמעטות היישוב היהודי בארץ ישראל, לעלייתה של הקהילה היהודית בבבל ולמעבר הנהגת האומה מיהודה לגליל. משעברה ההנהגה לגליל שוב לא חזרה ליהודה.

4. דוגמאות לגילויי קידוש השם מחוץ לתחומי ארץ ישראל - אלכסנדריה במצרים

פרק זה מאגד דוגמאות המקבילות לתקופות שנסקרו לעיל לגילויי קידוש השם מחוץ לתחומי ארץ ישראל - באלכסנדריה. הקהילה היהודית באלכסנדריה נבחרה מתוך מחשבה שהיא מייצגת את כלל החברה היהודית בתפוצות (וגם מפני שהיא מתועדת בהרחבה בקורפוס עשיר של מקורות). התייעוד העשיר מאפשר לראות כיצד הקהילה היהודית בתפוצות מבינה ומיישמת את קידוש השם בהשוואה לגילויי קידוש השם בארץ ישראל.

³² ר' אופנהיימר, ההלכה. לעומתו ר' בר כוכבא, מלחמות החשמונאים. ר' גמ מרמור, מסירת הנפש, עמ' 34.
³³ תוצאות התגובות האקטיביות לוחמניות לגזירות אנטיוכוס כפי שיפורטו להלן, היתה בין היתר: מרד החשמונאים, מלחמתם לשחרור מעולה של הממלכה הסלווקית וכינונה של מדינה יהודית עצמאית בהנהגת בית חשמונאי. דגם העצמאות החשמונאית משמש, כפי שעוד נראה, בסיס ודוגמה לחיקוי למופעים רבים של שאיפה לעצמאות לאומית וגם של קידוש השם לסוגיו בתקופות מאוחרות יותר. בצד התגובות הללו, היו גם גילויים פאסיביים של קידוש השם ברצף הכרונולוגי כולו.
³⁴ ר' כשר, מבוא; בן שלום, בית שמאי. ר' גמ אצל פארמר, מקבים; הנגל, הקנאים; הורסלי, ספירת האלימות.
³⁵ אף שמרד התפוצות אינו מעניינה הישיר של העבודה הוא נידון בה בהקשר למקורות הספרותיים המתעדים את גילויי קידוש השם באלכסנדריה בתקופה זו. ר' להלן.

ה. המקורות העיקריים שנעשה בהם שימוש בעבודה

העבודה מבוססת על ההנחה כי קידוש השם עבר גלגולים אידיאולוגיים ומעשיים המשקפים את השינויים שחלו בחברה היהודית בכללה במשך התקופה ההלניסטית - הרומית. מעשי קידוש השם וגילוייו מתועדים במקורות ספרותיים, היסטוריוגרפיים ותלמודיים הנבדלים אלה מאלה במהותם, במגמותיהם, במקומות כתיבתם ובזמן חיבורם³⁶. בלי ספק, סוגי המקורות, מוצאם, זמנם, מגמות הכתיבה המונחות ביסודם, והאידיאולוגיה שהם משקפים הכתיבו את גישתם לתיאורי מעשי קידוש השם וגילוייו, ועלינו להתחשב בכך בבדיקה ובניתוח של כל סוגי המקורות המובאים בעבודה³⁷.

מוצא המקורות, זמנם וטיבם, מעלים את שאלת השפעת הסביבה החיצונית ובפרט זו של התרבות והפילוסופיה היוונית והרומית, על גילויי קידוש השם ודרך תיעודם במקורות היהודים. כבר הוכח במחקר כי, הכתיבה היהודית לסוגיה, הושפעה לא מעט מדרכי הכתיבה בעולם היווני רומי בן התקופה וכן מהשקפות עולם, דעות, אמונות והשקפות פילוסופיות שרווחו באותה עת³⁸. כך ניתן להסביר, בין היתר, את דרכי התיאור והתיעוד השונות לאותו אירוע במקורות השונים³⁹, ואת הבדלי הגישות והאידיאולוגיות בין סוגי המקורות השונים.

המקורות העיקריים המשמשים בעבודה הם בראש ובראשונה יהודיים פנימיים:

ספרי מקבים א וב כמקורות העיקריים לניתוח תופעות וגילויי קידוש השם בתקופת החשמונאים. ספר מקבים א הוא יצירה ארצישראלית, לשונה עברית ומחברה היה מקורב אל בית חשמונאי⁴⁰. הוא משקף את ההווייה הארצישראלית הלוחמנית ולענייננו – את קידוש השם האקטיבי. לעומתו, ספר מקבים ב כפי שמוכר לנו כיום, הוא תקציר של יצירה יהודית הלניסטית שנתחברה בידי יאסון איש קירני. ספר מקבים ב הוא יצירה גלותית, הוא משקף תכנים ואידיאולוגיה שונים מאלה שעמדו לנגד עיני מחבר ספר מקבים ב והדבר בא לידי ביטוי גם בתיאורים של גילויי קידוש השם הפאסיביים לעומת אלה האקטיביים שמעמיד מחבר מקבים א⁴¹.

שימוש נרחב נעשה במכלול יצירתו של יוסף בן מתתיהו הוא יוספוס פלביוס, **קדמוניות היהודים**, **תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים** וכן לפי הצורך גם בספרו האפולוגטי, **נגד אפיון**. יוספוס חי ופעל בעיקר במחצית השנייה של המאה הראשונה לספירה. הוא עצמו נטל חלק במרד הגדול

³⁶ ר' אפרון, מלחמת בר כוכבא; הר, תפיסת ההיסטוריה; רובין, זמן; שוורץ, מהמקבים למצדה; שוורץ, החזרה להיסטוריה. ³⁷ ראוי לזכור עם זאת, כי מקור הנחשב קרוב בזמן ובמקום לאירוע שהוא מתאר יכול להיות חד צדדי, מגמתי ובלתי נאמן למאורעות ההיסטוריים, בעוד שדווקא המקור המרוחק בזמן ובמקום מן האירוע עשוי להיות בהיר, תמציתי ומהימן. במלים אחרות זמנו של המקור ומקום מוצאו אינם קובעים בהכרח את טיבו ואת מידת מהימנותו ההיסטורית, אם כי הם צריכים להיות מדדים לקביעת ההתייחסות כלפיו.

³⁸ ר' ההערה הקודמת. ר' גם אצל: גפני, לדרכי שימוש; שוורץ, מהמקבים למצדה; שוורץ, החזרה להיסטוריה; וייצמן, יוספוס; כהן, מצדה; פלדמן, מצדה; לאדוסר, מצדה; שטרן, אלעזר. וגם: ליברמן, הרוגי קיסריה; ליברמן, רדיפה; בווארין, **מוות**. ³⁹ לדוגמא: אופי התיעוד של מרד החשמונאים בהיסטוריוגרפיה היהודית - הארצישראלית לעומת יחסם של המקורות היהודים - ההלניסטיים למרד זה; יחסם של המקורות הארצישראלים לבית חשמונאי לעומת יחסם של אלה הבבליים; יחסם של המקורות הארצישראלים מדגישים על פי רוב, אך לא תמיד, את הפן האקטיבי לוחמני של ההתנגדות וקידוש השם, בעוד שהמקורות שנכתבו מחוץ לתחומי ארץ ישראל מדגישים לעתים קרובות דווקא את סוגי התגובה וקידוש השם הלא - אלימים. אבל ר' שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 35 והערה 16 שם: "היושב בארצו עשוי לכתוב באופן גלותי והיושב מחוצה לה עשוי לכתוב באופן שאינו גלותי, אף אם הכלל הפוך".

⁴⁰ להרחבה ופירוט נוסף ר' בפרק א להלן.

⁴¹ להרחבה, פירוט והפניות נוספות ר' להלן בפרק א.

נגד הרומאים ואף היה מפקד המרד בגליל, אך סופו שנכנע לרומאים ובילה את שארית חייו כבן חסותם של הקיסרים הפלאביים כפי שמשמע משמו. כהיסטוריון יהודי שחי וכתב ברומא היה יוספוס נתון כל חייו תחת האילוץ הכפול: כתיבת היסטוריה של החברה היהודית בארץ ישראל בלי לתת לגיטימציה לכוחות המרדניים והקנאיים שהביאו לחורבן ירושלים ושריפת בית המקדש ועם זאת, להוות שופר תעמולה לקיסרות הרומית בכלל ולמשפחה הפלאבית בפרט מבלי לאבד את נאמנותו ליהדות⁴². בכתיבתו של יוספוס יש אלמנטים גלותיים טיפוסיים ובכך היא דומה ליצירות גלותיות אחרות שנידונו בעבודה בהדגשת הפן הפאסיבי של קידוש השם, אולם, לעתים אין הוא יכול להתעלם או להסתיר את הגילויים האקטיביים והקנאיים של קידוש השם כפי שיתברר במהלך העבודה⁴³.

כן נעשה שימוש ביצירתו ההיסטורית של פילון האלכסנדרוני, נגד פלאקוס והמשלחת אל גאיוס, אמנם פילון היה היסטוריון ופילוסוף יהודי שחי באלכסנדריה, בעיקר במחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה, אך כתיבתו ההיסטורית תורמת גם להבנת הסיטואציה בארץ ישראל (בפרק העוסק בגזירת הצלם של קליגולה)⁴⁴ ובמיוחד בפרק העוסק בדוגמאות לגילויי קידוש השם מחוץ לתחומי ארץ ישראל⁴⁵. בפרק זה נעשה גם שימוש נרחב בספר מקבים ג אף הוא יצירה יהודית הלניסטית המתארת את הצרות שבאו על הקהילה היהודית באלכסנדריה ואת ההצלה הפלאית שלה⁴⁶.

בכל פרק השתמשנו, במידת האפשר, במקורות מספרות חז"ל, אמנם ספרות חז"ל איננה מקור היסטורי ולעתים קרובות המקורות מתעדים אירועים שהתרחשו זמן רב לפני שהועלו על הכתב⁴⁷. למרות זאת, גם ספרות זו מעשירה את ידיעותינו על גילויי קידוש השם בתקופות השונות וניתן לדלות ממנה מידע היסטורי חשוב בנושא.

אף בשימוש במקורות מספרות חז"ל נקטנו את עקרון הרצף הכרונולוגי כפי שעשינו בכל העבודה. מקורות מימי המשנה קדמו למקורות מתקופת התלמוד ואף בתקופה זו הקדמנו שימוש בירושלמי שהוא מקור ארצישראלי לתלמוד הבבלי שנערך מחוץ לתחומי ארץ ישראל. בשלב שלישי נעשה שימוש גם במדרשי האגדה, ואף מיונס נערך על פי החלוקה הכרונולוגית ועל פי טיבו הספרותי כפי שנקבע במחקר ההיסטורי – תלמודי.

במידת האפשר נעשה שימוש גם במקורות לא יהודיים, לפי אותו עיקרון כרונולוגי אם כי הללו, כלומר, היסטוריונים לא יהודיים, ממעטים להקדיש לנושא תשומת לב ובקושי מתעדים אותו⁴⁸.

שיטת העבודה היא זו המקובלת בדיסציפלינה ההיסטורית, דהיינו סקירה וניתוח מקורות על הרצף הכרונולוגי, עיבודו וארגונו לכלל מחקר ביקורתי מסודר, תוך השוואת המקורות

⁴² לנושא זה ר' קובץ המאמרים שבעריכת סיוורס ולאמבי, יוספוס וכן ר' בקובץ שבעריכת אדמונדסון, מאסון, ריווס, יוספוס. אילוצי ומגמות הכתיבה של יוספוס עוד יידונו בהמשך.

⁴³ ר' להלן גם בדיון על התקופה החשמונאית ובעיקר בדיון על המרד הגדול.

⁴⁴ ר' להלן בפרק ב דיון נרחב בנושא זה.

⁴⁵ ר' להלן בפרק ד.

⁴⁶ ר' חכם, מק"ג ודיון נוסף בפרק הרלוונטי. כמו כן נעשה שימוש בפרק זה בקטעים רלוונטיים מיצירתו של יוספוס.

⁴⁷ ר' אצל מוסטיגמן, מהר המשתה, עמ' 3 ואילך. דיון נוסף על ערכה ומגבלותיה של ספרות חז"ל כמקור היסטורי ר' עוד להלן.

⁴⁸ יוצאת מכלל זה היא כמובן הספרות הנוצרית הקדומה הדנה במרטירולוגיה אך כפי שהגדרנו לעיל יש להבדיל בין קידוש השם ביהדות לבין מרטירולוגיה שאינה מענייננו כאן. משום כך לא נעשה בספרות זו כל שימוש.

והסתייעות בספרות המחקר לשם ליבונה של כל סוגיה בפני עצמה. עם זאת נעשה שימוש גם בתוספת התייחסות בינתחומית, כגון זו הפסיכולוגית, הסוציולוגית, האנתרופולוגית, הספרותית. הגישה הבינתחומית מובילה להגדרות מרחיבות וברורות יותר של המושג קידוש השם כפי שבא לידי ביטוי בספרות המחקר ובמיוחד בכל הקשור לביטוייו בארץ ישראל. השימוש בשיטות מחקר בינתחומיות שאינן בהכרח מתחום הדיסציפלינה ההיסטורית דווקא, עשוי לתרום להבנת תופעות וגילויי קידוש השם הרבה מעבר לראייה ההיסטורית לבדה.

1. קידוש השם לעומת מרטרולוגיה

קיימת אי-בהירות בסיסית בהגדרת המונחים קידוש השם ומרטרולוגיה והשימוש בהם. לא אחת משתמשים בכינוי אחד אך כוונת הדברים היא בעצם לאחר⁴⁹. הערבוביה והבלבול בין המושגים ופרשנותם, נובעים בחלקם הגדול מהעיסוק המרובה של המחקר במרטרולוגיה בנצרות במאות הראשונות לקיומה⁵⁰, ובשאלת הקשר והשפעות הגומלין בין היהדות לנצרות בנושא רב חשיבות זה.

שתי תיאוריות מרכזיות ואחת ממצעת מוצעות להסבר ופרשנות של הופעת המרטרולוגיה בנצרות: לפי התיאוריה המקובלת והרווחת, הורנו ולידתו של המרטריון הנוצרי בחיק היהדות של תקופת הבית השני, אלא שהנצרות המשיכה ושיכללה את הדגם היהודי הראשוני ליצירה נפרדת⁵¹. נקודת המוצא של התיאוריה הזו, אם כך, היא שהמרטרולוגיה היא יצירה יהודית אימננטית ליהדות ומשם הועתקה החוצה. התיאוריה האחרת טוענת שאין למרטריון הנוצרי דבר וחצי דבר עם התרבות היוונית ועם היהדות. הורנו, לידתו והתפתחותו היו אך ורק על מצע התרבות הרומית האלילית. לאחר שהתפתח, העתיקו אותו היהודים מהנוצרים. לפי תיאוריה זו אם כך, אין המרטריון יצירה יהודית כל עיקר ואף שורשיו אינם יהודיים כלל; ההיפך הוא הנכון, שורשיו מחוץ ליהדות והיהדות היא שאימצה אותו מאוחר יותר אל חיקה⁵². שיטה ממצעת בין השנים מציעה שהגבולות בין היהדות לנצרות במיוחד במאות הראשונות לספירה היו גמישים בהרבה ממה שמקובל לחשוב והיתה השפעת גומלין בין שתי הדתות. השפעה זו הביאה לצמיחת מודל חדש, יהודי - נוצרי של מרטרולוגיה, או מוות על קידוש השם ובמודל זה שולבו אלמנטים ויסודות חדשים שלא היו קיימים קודם לכן⁵³.

יש להבהיר כי בניגוד למרטריון הנוצרי, המקדם את המוות על מזבח האמונה, בברכה, בשמחה ואפילו בהתלהבות אקסטטית, היהדות מקדשת קודם כל את החיים, מקפידה בראש ובראשונה לקיים את התביעה "וחי בהם!". אין ביהדות, כפי שהראינו לעיל, תביעה מקדמית למסירת הנפש, למוות. אמנם יש נכונות למות אם אין אפשרות אחרת, אך קודם כל הרצון הוא לעשות מאמץ

⁴⁹ ר' למשל אצל דרווה' – תאבור, **מוות נאצל**, עמ' 3–4, 143 ואילך, 172 ואילך; וויינר – וויינר, **המארטיר**, עמ' 9–30.
⁵⁰ בהוראתו הראשונית ה"מרטיר" martyr, μάρτυρ, הוא "עד" ובמקרה שלפנינו "עד אמונה". אדם המוכן למות ובלבד שלא להתכחש לאמונתו ולעתים אף מחפש אחר הזדמנות נאותה להוכיח את דבקותו הרבה באמונתו כדי שיתר לו למות למענה. על המרטרירים ר' למשל: מאנסון, מארטיר; בוארסוק, **מרטריריות**; ראז'אק, מוות; ואן הנטן, **המרטרירים**, ובמיוחד הקריטריונים שהוא מציע בעמ' 6 ובהערה 14 שם. ר' גם שפקארו, **מרטרירים יהודיים**.

⁵¹ זוהי דעתם של פרנד, **מרטריריות**; ואן הנטן, **המרטרירים**, ומחזיקים בה גם חוקרים נוספים.

⁵² זוהי דעתו של בוארסוק, כפי שמציע במחקרו, **מרטריריות**. ר' על סיכומו וביקורתו של בויארין, תולדות.

⁵³ זוהי שיטתו של בויארין במחקריו, ר' למשל: בויארין, **מרטריריות**; בויארין, **מוות**; בויארין, תולדות; וייצמן, יוספוס.

עקרוני, ריאלי, אמוני, מטאפיזי, להישאר בחיים ומכאן שעצם מטרת קידוש השם ביהדות הוא נרחב וכוללני הרבה יותר מן המרטיריון הנוצרי. הוא שונה בשני אספקטים: קידוש השם המקראי המקורי מתייחס לפעולות האדם בחיים באמצעות אמונתו וקיום המצוות, וכאמור רק מימי הבית השני דבק בו האלמנט הנוסף המורחב של הצורך, לאו דווקא הרצון, למות על קידוש השם. גם אז המוות הוא רק בדיעבד. הרעיון העיקרי היה קידוש החיים המקורי הראשוני, שהוא הוא קידוש השם. הנכונות למות על קידוש השם היא תוצר של הנסיבות המשתנות והלחץ החיצוני, אך אין כאן התלהבות ואין כאן שמחה.

אף זאת, גילויי קידוש השם ביהדות הם רבים ומגוונים, המוות על קדושת שמו הוא רק מבע אחד במכלול, לצד מבעים וגילויים נוספים. ההתמקדות במרטיריון לבדו איננה משקפת ואינה מאפיינת את הגיוון והריבוי של גילויים אלה ביהדות, בתקופה שהעבודה עוסקת בה. זאת ועוד, אלה שמסרו את נפשם באופנים שונים ובשיטות שונות על קידוש השם, לא הפכו ביהדות, לקדושים אחרי מותם, ולא התפתח כל פולחן מתים לכבודם.⁵⁴

אף כי במהלך בתקופות הנידונות בעבודה מתפתח מוטיב קידוש השם בצורות מורכבות ודינאמיות המשתנות מתקופה לתקופה כפי שהזכרנו לעיל, יש לחזור ולהדגיש כי עבודתנו עוסקת אך ורק בגילויי קידוש השם ביהדות בתקופה הנקובה לעיל ואין עניינה כל עיקר בגילויי המרטירולוגיה הנוצרית בתקופה זו.

ז. מחקרים קודמים בנושא

המבקש לעקוב אחר מחקרים קודמים שנעשו ונכתבו בנושא רחב זה יגלה רשימה עניפה ומסועפת ביותר של מחקרים, אבל כפי שכתב כץ כבר לפני כמה עשרות שנים: "למרבה הפלא אין בידינו מחקר ממצה על התפתחות רעיון קידוש השם ולא על הפונקציות שלו בדורות השונים"⁵⁵, כלומר אין מחקר שיטתי הבודק את מיכלול תופעות קידוש השם הן על פני הרצף הכרונולוגי המוצע בעבודתנו והן על פני הרצף הדתי, הלאומי והתרבותי, של התקופה האמורה. מכאן גם שקשה להציג את "תולדות המחקר" בתחום זה אם כי ניתן להציג סוגים שונים של מחקרים המדגישים היבטים שונים של המושג והתופעה, או חלקים מהם בהתייחס לתקופה מסויימת על פני הרצף שהוצג בפתח הדברים או בהתייחס לחלק מביטויי קידוש השם בחלק מן התקופה. למרות ריבוי המחקרים בנושא ניתן לכל היותר לדבר על מקטעים בתוך הרצף. המחקר המוצע כאן מבקש לפרוש את המקטעים לרצף אחד שיכלול את גילויי קידוש השם הרבים והשונים בתקופה הנידונה כולה, מתוך מחשבה שקידוש השם הוא אחת מחוליות החיבור החשובות ביותר בתהליך הגיבוש שעבר העם היהודי בארצו בתקופה הנידונה.

⁵⁴ גם זאת בניגוד לנצרות. בראשית דרכה של הנצרות היו נוצרים רבים שהצהירו במפורש ובכוונה רבה על נצרותם והוצאו להורג בדרכים אכזריות שונות, לעתים בזירות קרב מול חיות טרף או גלדיאטורים; על פי רוב מול קהל, ולאחר מותם בייסורים הפכו לקדושים וזכו להיי נצח. ר' על כך בין היתר: פרנד, *מרטיריות*; בוארסק, *מרטיריות*; בארטון, גאולה; קולמן, משחקים גורליים; לוינסון, אתלט האמונה. ר' גם ואן הנטן, *המרטירים*, עמ' 4 – 6 וגם במקומות אחרים במחקריו המותח ביקורת על החוקרים הטוענים שהיהדות היא דת מרטירולוגית. לשיטתנו טענה זו אינה מדוייקת.
⁵⁵ כץ, "בין תתנו לת"ח – ת"ט", ש' אטינגר (ואחרים, עורכים), *ספר יובל ליצחק בער במלאת לו שבעים שנה*, ירושלים תשכ"א, עמ' 32 והערה 10 שם.

1. מחקרים כלליים

בשל רוחב היריעה נציג רק מקצת מהסתעפויות המקטעים של "תולדות המחקר" בנושא, ובפרקי העבודה נרחיב ככל שהדבר יידרש:

העת העתיקה בכלל ותקופת ימי הבית השני בפרט היו מאז ומתמיד מוקד לדיוניהם ועיוניהם של חוקרים רבים כגון גרץ⁵⁶, ווייס⁵⁷, הלוי⁵⁸, דובנוב⁵⁹, בארון⁶⁰, ואחרים. כאמור, חוקרים אלה עסקו, בהרחבה בתולדות ישראל בכלל ובשל רוחב היריעה של כתיבתם לא הקדישו מקום נרחב לתולדות ישראל בימי הבית השני ובתקופת המשנה ומכאן גם שלא נעשה ניסיון רציני לבאר ולברר את מושג "קידוש השם". החוקרים לעיל משתמשים במושג זה או בחלופות כגון "מסירת הנפש על קדושת שמו", "מסרו נפשם על אמונתם", "הערו נפשם למות", התאמצו למסור נפשם על התורה" ואפילו "המרטירולוגיה הישראלית"⁶¹, בעיקר ביחס לתיאורי המוות על קידוש השם במרוצת התקופה הנידונה אך הם אינם נותנים את דעתם ואינם מכלילים במסגרת זו תופעות וגילויים אקטיביים, קנאיים ומיליטנטיים שלדעתנו יש לכלול אף אותם במושג "קידוש השם". לעומתם שירר⁶² שהקדיש את ספרו הגדול להיסטוריה של היהודים בזמנו של ישו, כפי שמציינת הכותרת, אינו מתייחס למקדשי שם אלא ל"מרטירים יהודיים" וגם זאת רק בתקופתם של אנטיוכוס והדריינוס.

הגדרות ראשוניות להגדרת "קידוש השם" באופן שיטתי על רבדיו ומשמעיו בתקופותיו השונות, ובחלקן אף תוך הנגדת קידוש השם לחילולו, ניתן למצוא אצל פרידמן⁶³, אורבך⁶⁴, גרינוולד⁶⁵, הר⁶⁶, ספראי⁶⁷, בלידשטיין⁶⁸ ואחרים. במחקרים אלה כבר ניתן לראות את ההדגשה על משמעות ומהות העשייה והמעשה כקידוש השם, ועל החיים תוך מילוי הציווי האלוהי לצד המוות למען ציווי זה, כמאפיינים שונים של אותו מושג עצמו.

מאמרו של גרינוולד, המרחיב ומפרט היבטים שונים של המושג, מדגיש אמנם את המעשה החיובי ולאוו דווקא את המוות כביטוי לקידוש השם, אך אינו מתמקד בהיבטים היסטוריים של התופעה. מאמריו של הר, אף שמובאות בהם הגדרות לקידוש השם במקורו והגלגולים שעבר המושג, מתמקדים בסופו של עניין בגזירות השמד של הדריינוס והתגובות להן בציבוריות היהודית; ספראי מציע במאמרו, יסודות שנוספו למושג זה בעיקר בתקופה שלאחר חורבן הבית, כלומר תקופת יבנה ומצביע על "יסוד האהבה כאחד היסודות המרכזיים הקשורים לקידוש השם והם תרומתם הייחודית של חכמי יבנה ל"קידוש השם"⁶⁹. בויארין, מרחיב את שיטתו של ספראי וגורס

⁵⁶ גרץ, דברי, למשל חלק שני עמ' 224, 252 – 253, 255 – 256 ועוד.
⁵⁷ ויס, דור דור, חלק ראשון, עמ' 97, 102, חלק שני, עמ' 115 – 116, 118 – 119.
⁵⁸ הלוי, דורות הראשונים, חלק ראשון, כרך ה, עמ' 628, 640 – 644.
⁵⁹ דובנוב, דברי ימי, חלק ב' עמ' 30, 243, 247, חלק ג, עמ' 30 – 31 ועוד.
⁶⁰ בארון, היסטוריה, כרך א, עמ' 24, 44, כרך ב, עמ' 20 – 23, 93, כרך ג, עמ' 38, 73.
⁶¹ כך דובנוב, דברי ימי, כרך ב עמ' 30: "מסירות הנפש ונכונות לקידוש השם..." וכן משתמש במונח "המרטירולוגיה הישראלית", שם בהמשך. טרמינולוגיה זו איננה מקובלת עלינו בעבודה זו.
⁶² שירר, היסטוריה, למשל, כרך א, עמ' 155 – 156, 551 – 552 ועוד.
⁶³ פרידמן, קידוש השם.
⁶⁴ אורבך, חז"ל, עמ' 91, 308 – 312 ועוד.
⁶⁵ גרינוולד, קידוש השם.
⁶⁶ הר, גזירות השמד; הר, רדיפות.
⁶⁷ ספראי, קידוש השם.
⁶⁸ בלידשטיין, קידוש השם.
⁶⁹ ר' ספראי, קידוש השם, עמ' 32 – 36.

כי לא זו בלבד שהתנאים הציעו את יסוד האהבה אלא אף הפכו את המוות על קידוש השם ל"ערך חדש חיובי של מות על קידוש השם כביטוייה של האהבה לאל"⁷⁰.

מחקרים אלה ואחרים, עוסקים אמנם בהגדרות חשובות של המושג "קידוש השם" ובמאפיינים שנוספו לו במרוצת הזמן אולם חסרה בהם ההתייחסות ההיסטורית הרציפה והביקורתית ואף הם משקפים את המקטעים על פני הרצף כולו. כמו כן נעדרים מן הדיון בכללו מספר יסודות שאף הם נכללים לדעתנו בהגדרה הרחבה והכוללת של המושג כפי שהזכרנו לעיל⁷¹, לכן רק שימוש בכל היסודות עשוי לתת תמונה מלאה ומקיפה של המושג וגילוייו.

2. מחקרים המתייחסים לקידוש השם הפעיל [=האקטיבי]

מחקר המקטעים החשובים של קידוש השם נגע בסוגיות שונות. קבוצה גדולה של מחקרים עסקה ביסוד האקטיביסטי, לוחמני, המבטא את הנכונות להתנגד התנגדות פעילה ולהילחם למען האמונה והמצוות בידיעה ברורה שהמאבק עלול להסתיים במוות⁷². כאמור, יסוד זה קשור קשר הדוק במורשת הכוהנית – הקנאית ששורשיה נעוצים עוד במעשה הקנאות של פנחס בן אהרון הכהן⁷³. מעשה הקנאות של פנחס שימש מודל לחיקוי למתתיהו הכהן במודיעין, והמורשת החשמונאית הלוחמנית הפכה בעצמה למודל לחיקוי ומושא הערצה בדורות הבאים, עד כשלון מרד בר כוכבא. הקשרים בין תנועות הקנאות השונות ליסודות האקטיביסטיים המיליטנטיים הללו נבחנים ומתפרשים אצל פארמר⁷⁴, הנגל⁷⁵, אפרון⁷⁶, שטרן⁷⁷, כשר⁷⁸, בן שלום⁷⁹, בן שלום⁸⁰, שחר⁸¹ ואחרים. המסקנה העולה היא כי קיימת במשך כל התקופה הנידונה שאיפה עזה לחירות דתית, לאומית ופוליטית ותנועת ההתנגדות לשלטון הזר, בין אם זה השלטון ההלניסטי ובין אם זה השלטון הרומי (או עושי דברו) ממשיכה להתקיים ולהשפיע כל העת. המורשת החשמונאית הלוחמנית והמרדנית מלווה את החברה היהודית לדורותיה והשפעתה נמשכת גם לאחר חורבן הבית. כחוט השני עוברת אידיאולוגיה זו, בקבוצות לוחמי החירות השונות ובגוונים שונים עד מרד בר כוכבא.

3 מחקרים המתייחסים לקידוש השם הסביל [=הפאסיבי]

היסוד הפאסיבי, הלא - אלים מתבטא לפי הגדרתם של חוקרים שונים, בעיקר כ"מוות על קידוש השם", "מרטירולוגיה" ואף "מרטירולוגיה ישראלית, יהודית"⁸², כלומר התנגדות סבילה, לא

⁷⁰ בויארין, המדרש והמעשה, עמ' 116.

⁷¹ כגון ביטויי ההתנגדות האקטיבית, המורשת הקנאית-כהנית, התנגדות סבילה, ועוד.

⁷² ר' סיוורס, החשמונאים, עמ' 12 – 26; דאובה, אי ציות אזרחי, במיוחד פרק 5. ר' גם אצל קופל, הקנאה לדת.

⁷³ ר' לעיל הערות 14, 15.

⁷⁴ פארמר, מקבים.

⁷⁵ הנגל, הקנאים.

⁷⁶ אפרון, חקרי; אפרון, מלחמת בר כוכבא.

⁷⁷ שטרן, המנהיגות; שטרן, אלעזר ובמחקרים נוספים שלו.

⁷⁸ כשר, מבוא.

⁷⁹ בן שלום, תהליכים; בן שלום, תמיכת החכמים; בן שלום, בית שמאי.

⁸⁰ בן שלום, חסידיים.

⁸¹ שחר, מלחמת; שחר, יהושע בן צפיה.

⁸² ר' לעיל הערה 62. כמו כן ר' למשל: פרנד, מרטיירות; ניקלסבורג, תחיית המתים; וויינר - ווינר, המארטיר; דרוז'ה - תאבור, מוות נאצל; ואן הנטון, המרטיירים שפקארו, מרטיירים יהודיים ועוד. כפי שצינו לעיל, השימוש במונח "מרטירולוגיה" בהקשר לתופעות קידוש השם ביהדות אינו מקובל בעבודה זו.

אלימה, לגזירות השלטון⁸³. שורשי התופעה מצויים, כאמור, בתיאורי ההתנגדות הלא אלימה של אלעזר הזקן, האם ושבעת בניה בספר מקבים ב ובתיאורים דומים לגזירות ורדיפות דתיות. התגובה של השלטונות להתנגדות פאסיבית מעין זו היא הוצאתם להורג של המתנגדים בייסורים קשים ובדרך כלל מול קהל⁸⁴. גילויי קידוש השם הפאסיביים הלא אלימים, גם של יחידים וגם של קבוצות הולכים ונמשכים באופנים שונים, במשך כל תקופת הבית השני⁸⁵ עד תיאורי ההתנגדות הלא אלימים לגזירות השמד בימי הדריינוס⁸⁶. מכאן נובעת גם הגדרתם של הטקסטים המתעדים סוגים שונים של התנגדות לא אלימה כ"טקסטים מרטיריים"⁸⁷.

ואן הנטן מציג מספר קריטריונים המאפיינים, לדעתו, "טקסט מרטירי":

1. השלטון הזר גוזר גזירות שעבירה עליהן גוררת גזר דין מוות⁸⁸;
2. תוכן הגזירות ומהותן אינם מאפשרים ליהודים להישאר נאמנים לאלוהיהם, דתם ואורח החיים היהודי שנהגו בו עד הגזירות;
3. כאשר היהודים נאלצים לבחור⁸⁹ ולהחליט בין ציות לגזירות השלטון לבין ציות לחוקי אלוהיהם ומצוות דתם, לשון אחר, לבחור בין המשך החיים על פי הגזירות לבין מוות על אמונתם הם מעדיפים את הבחירה במוות ובלבד שלא ייאלצו לשתף פעולה עם השלטון הזר;
4. בחירה זו באה לידי ביטוי במשך החקירות שהיהודים נאלצים לעבור והעינויים שמתלווים אליהן על פי רוב;
5. תמיד מובא בפירוט רב תיאור העינויים וההוצאה להורג, באופן פומבי ונוכח קהל צופים⁹⁰.

לדעת ואן הנטן ניתן לכלול בהגדרת "טקסט מרטירולוגי" טקסטים יהודים רבים ושונים למרות שלא כולם עונים להגדרת כל הקריטריונים שנימנו לעיל, אולם ניתוח זה ודומים לו⁹¹ מתמקדים

⁸³ לסוג התנגדות זה ר' אצל: סוורס, **החשמונאים**, עמ' 12 – 26; דאובה, **אי ציות אזרחי**, במיוחד פרק 5. ר' גם אצל סקוט, **שליטה**, עמ' עמ' 18 – 19, 55 – 56, 138 – 140, 150 ועוד. כמו כן ר': ג'ניס - מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 25 – 29, 43 – 59, 122 ואילך; שיין, **תרבות הארגון**, פרק ראשון; היכל **קבלת החלטות**, עמ' 9 – 19; ועוד. ר' גם ג'רוויס, **תפיסה**, עמ' 19 – 28, 32 – 35, 39, 44 – 47, 62 ואילך ועוד; וכן אש, דינמיקה קבוצתית, עמ' 225 ואילך.

⁸⁴ לפי ההשקפה הנוצרית אלעזר, האם ושבעת בניה הם מן הפרוטו-מרטירים הראשונים ומכאן נובעות מרכזיותם וחשיבותם באמונה הנוצרית. ר' למשל: אוברמן, המרטירים; שאטקין, המרטירים; דוראן, המארטיר ועוד. אבל ר' אצל בוארסוק, **מרטיריות**.

⁸⁵ למשל: ההתנגדות ההמונית הפאסיבית למעשיו הפרובוקטיביים של פונטיוס פילאטוס; ההתנגדות ההמונית, הלא אלימה, לגזירת הצלם של קליגולה. ר' בהרחבה בפרק ב של העבודה.

⁸⁶ הבולטים בתיאורים אלה הם התיאורים הקשורים בדמויותיהם של ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון. ר' על כך להלן בפרק ג.

⁸⁷ ר' ואן הנטן, **המרטירים**, במיוחד במבוא; ואן הנטן, מרטיריון. ר' גם הערה 83 לעיל.

⁸⁸ לנושא זה ר' להלן בדיונים המפורטים על גזירות אנטיוכוס, גזירת הצלם, גזירות השמד ועוד. למרות השינויים משליט לשליט ומתקופה לתקופה מטרת הגזירות זהה בדרך כלל: תביעה לציות לחוק האנושי שמוחל על ידי השליט במקום לחוק האלוהי.

יש להזכיר עם זאת כי, התביעה האנושית העומדת בסתירה לציווי האלוהי, איננה מיוחדת רק ליהדות או לתקופה מסוימת בלבד בתולדותיה, שורשיה נעוצים ומתועדים בתולדות העולם העתיק עוד ביצירות ההומריות המפורסמות, האיליאס והאודיסיאה, בטרגדיה היוונית, כגון "אנטיגונה" ובתולדות עמנו, כאמור, עוד בתורה. ר' גם מרמור, **מסירת הנפש**, עמ' 34 ושם ביבליוגרפיה נוספת; בארטון, גאולה, עמ' 53 – 54; לוינסון, אנטי גיבור.

⁸⁹ בכל מקרה ניתן לבחור בין שיתוף פעולה עם השלטון הזר ועושי דברו לבין סירוב לשיתוף פעולה כאמור, ובכל מקרה בחירה כלשהיא תגרור אחריה תגובת שרשרת. על אקט הבחירה ר' למשל אצל יסיף, **סיפור העם**, עמ' 160.

על סוגי תגובות של התנגדות, וקבלת החלטות קבוצתיות בתנאי משבר ר' אצל: דאובה, **אי-ציות אזרחי**, פרק 5 וכן באינדקס שם; הורסלי, **ספירת האלימות**, עמ' 24 – 26, 28; סוורס, **החשמונאים**, עמ' 12 – 26; ר' עוד אצל פארמר, **מקבים**, עמ' 93 ואילך; לנושא של קבלת ההחלטות בקבוצה ר': ג'ניס - מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 25 – 29, 43 – 59, 122 ואילך; שיין, **תרבות הארגון**, פרק ראשון; היכל **קבלת החלטות**, עמ' 9 – 19; ועוד. ר' גם ג'רוויס, **תפיסה**, עמ' 19 – 28, 32 – 35, 39, 44 – 47, 62 ואילך ועוד; וכן אש, דינמיקה קבוצתית, עמ' 225 ואילך.

⁹⁰ ר' למשל מק"ב ו, 18 – 31 – ז; ברכות סא ע"ב; עבודה זרה יז ע"ב – יח ע"א; ר' גם אולריק, החוקים האפיים; גופמן, **הצגת האני**, עמ' 25, 29, 35 ועוד.

⁹¹ ר' למשל: ראז'אק, מוות; בווארין, מרטיריות; בווארין, מוות.

בתופעות של מוות או נכונות למוות על קידוש השם, ובכך מצטמצמת המשמעות של קידוש השם לפרשנות הפאסיבית, הלא אלימה של המושג בלבד, בעוד שמותם של מקדשי שם אלה בכל הזמנים ניצב, במקורות, לדעתנו, בצד תופעות של התנגדות אקטיבית, ודרכי התנגדות אחרות וביניהן דרכי התמודדות מתוחכמות ביותר של החברה הנשלטת עם השלטון הזר והמשעבד בלא שתף עימו פעולה ובלא לוותר על המשך החיים כיהודים.⁹²

יוצא איפוא, שגם אם לא ניתן להתעלם ממרכזיותו וחשיבותו של היסוד הפאסיבי והשלכותיו המרטרולוגיות לעתיד לבוא, יש בכוונתנו להגביל את הדיון לאירועים שעברו על החברה היהודית בפרק הזמן הנידון בלבד ולא להרחיבו למקומות אחרים ולזמנים מאוחרים. הבעיה בכך היא, כפי שכתב בווארין: "הריגת יהודים על ידי נוכרים, עובדה היא; מוות על קידוש השם הוא יצירה תרבותית היכולה לסמן דברים שונים בתקופות שונות"⁹³. היא הנותנת, אכן, שבתקופות שונות בתולדות עמנו נתפרש המושג פירושים שונים באופנים שונים.⁹⁴

4. מחקרים העוסקים בהתאבדות

מן היסוד הפאסיבי נגזר פעמים רבות גם הדיון המחקרי בתופעות ההתאבדות, הן של יחידים הן של קבוצות. לדעתנו, ניתן להגדיר את ההתאבדות בתנאים מסויימים כצורה של מוות על קידוש השם, ומכאן שניתן לומר גם כי הבחירה בהתאבדות כפתרון מכווץ למצב של משבר עמוק, צצה בדרך כלל בהעדר פיתרון אחר. לעתים מתוך גילוי אקטיבי של קידוש השם יש ניסיון של הקבוצה, או של היחיד, להתחמק מהגורל הצפוי אבל בהמשך, הקבוצה או היחיד מיצו את האפשרויות שעמדו לפניהם ולא הצליחו להימלט, או להמשיך בגילויי ההתנגדות האקטיביים והפאסיביים, כאן קידוש השם האקטיבי הופך לפאסיבי, ואת מקום ההתנגדות תופס האיבוד העצמי לדעת. במצב זה (שנתפס ומתפרש בפסיכולוגיה כ - no alternative mentality situation), מחליטים היחיד או הקבוצה לשים קץ לחייהם במו ידיהם ובכך גם לשים קץ למצבם הקשה בכלל⁹⁵. מרבית⁹⁶ תיאורי ההתאבדות משוייכים לתקופה הרומית עד חורבן הבית או מעט לאחריו, ורובם ככולם נשמתרו בעדותו של יוספוס⁹⁷, כך גם מרבית המחקרים על תופעה זו בתקופת הבית השני

⁹² תופעה זו מיוחדת למעשה רק לתקופה של גזירות השמד בעקבות כשלונו מרד בר כוכבא והיא הניסיון לקיים את המצוות שנגזר עליהן שלא יתקיימו, בשינוי עד כמה שהדבר ניתן, לנושא זה ר' למשל אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 94 ואילך. תופעה אחרת שנתייחדה גם היא רק לתקופת גזירות השמד של הדריינוס היא הופעתם של התעלולנים. על הטופוס הספרותי של התעלולנים ר' אצל תומפסון, **מפתח**, בדגש על: K – תרמויות ובמיוחד סעיפים K500 – K600, כרך 5; L, במיוחד L310 – נצחונם של החלש על החזק כרך 5 וכן X – הומור, באותו כרך. ר' גם אצל נוי, **מבוא**, עמ' 43 – 47, 93. ר' גם אצל שטיינברג, תעלולנים. לתופעת התעלולנים ביהדות בעקבות גזירות השמד של הדריינוס ר' אצל בווארין, תעלולנים, בעקבות סקוט, **שליטה**; לוינסון, טיטוס. להרחבה ופירוט ר' להלן בפרק ג.

מכאן גם עולה "הקול האחר" החלש, "קולו של מי שאינו מזוהה לגמרי עם העמדה הסמכותית" אבל גם לו זכות ביטוי כפי שקובע הירשמן, קידוש השם, עמ' עו – עז. ר' גם חזן-רוקם, **רקמת חיים**, עמ' 126 – 135.

⁹³ בווארין, המדרש והמעשה, עמ' 115; ר' גם יסיף, **סיפור העם**, עמ' 160.

⁹⁴ יש לשים לב כי ככל שהמסגרת הכרונולוגית מתקדמת אל סוף העת העתיקה וראשית ימי הביניים ומקום ההתרחשות מועתק מארץ ישראל אל מחוצה לה, מגוון המבעים והגילויים של קידוש השם במשמעותו האקטיביסטית המיליטנטית מצטמצם והולך עד היעלמו ואת מקומו תופסים גילויים ואיפיונים אחרים.

⁹⁵ לנושא זה ר' ההפניות לעיל.

⁹⁶ מקורות מועטים עוסקים בתופעה בהקשר למרד החשמונאים. ר' להלן בהערה הבאה.

⁹⁷ בחברה הרומית של המאה הראשונה לספירה ההתאבדות היתה מוצא מכווץ ביותר לכל מיני מצבים לא נעימים (הן פוליטיים כלליים והן אישיים משפחתיים, ר' הרחבה בפרקי העבודה השונים). יוספוס מתאר התאבדויות קבוצתיות גם בידפת, גמלא וירושלים להרחבה ופירוט ר' להלן בפרק ב של העבודה.

מתמקדים בניתוח תיאורי ההתאבדות הקבוצתית במצדה⁹⁸. מבין אלה חשובים ביותר מחקריהם של לאדוסר⁹⁹, כהן¹⁰⁰, פלדמן¹⁰¹ ושטרן¹⁰² המציעים נקודת מבט היסטורית וביקורתית. מחקריהם של לואיס¹⁰³, בן יהודה¹⁰⁴, וידל נאקה¹⁰⁵, זרובבל¹⁰⁶, פאין¹⁰⁷ ואחרים, מציעים נקודת מבט סוציולוגית אנתרופולוגית ביקורתית על התיאור ועל האירוע ושימורו בזיכרון הקולקטיבי. שילוב סוגי המחקרים השונים יחד, על רקע ידיעה מוקדמת והכרה של תופעות דומות בעולם העתיק בכלל, וברומא בפרט¹⁰⁸, מאפשר לקבל תמונת מצב שלמה ומפורטת יותר של דפוס התנהגות זה¹⁰⁹.

ח. סיכום – קידוש השם הדינאמי

הפנומן ההיסטורי של האירועים הביא לשינויים בתפיסת העמידה על קידוש השם. שכן האסונות הלאומיים הגדולים שעברו על החברה היהודית בארץ ישראל ומחוצה לה, במאה הראשונה ובראשית המאה השנייה לספירה כתוצאה מהתנגשויות חוזרות ונשנות עם השלטון הרומי, הביאו עמם גם גילויים רבים ושונים של מוות או נכונות למוות על קידוש השם.

בין שתי המרידות הגדולות בארץ ישראל, מרד החורבן ומרד בר כוכבא ובסמוך למרידה הגדולה מחוץ לתחומי ארץ ישראל - מרד התפוצות, נתנו חכמים דעתם על מה שאירע, ובבקשם לקדם אולי גם רעה עתידית, הגדירו לראשונה בצורה ברורה ומפורשת, את הגבולות ההלכתיים והמשפטיים למסירת הנפש וסייגו אותם לשלוש עבירות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים כמובא בירושלמי:

”...ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק
נמנו בעליית בית נתזה בלוד על התורה מניין
אם אמ' גוי ליש' לעבור על אחת מכל מצות

מן התקופה של גזירות אנטיוכוס מוכרות שתי עדויות על התאבדות של יחידים: התאבדותו של רזיס, המובאת במקבים ב והתאבדותו של יקים איש צרורות המובאת במדרש בראשית רבה; לא מוכרות עדויות על התאבדויות קבוצתיות. לדיון בשני מקרי התאבדות אלה ובמקורות המציגים אותם, ר' בפרק א בעבודה.
מראשית תקופת המשנה עד כישלון מרד בר כוכבא לא מצאנו כל עדויות להתאבדות כפתרון של מוצא מכובד ממצב משברי של רדיפות וגזירות דת. ר' על כך להלן בפרק ג.
⁹⁸ נדגיש כי בדיון בשאלת התייחסות ההלכה להתאבדות ולמתאבדים אינו רלוונטי לדיוננו, שכן בתקופה בה עוסקת העבודה טרם נקבעו כללי ההתייחסות הללו.

לתיאור ההתאבדות הקבוצתית במצדה קודמים תיאורי התאבדות שכאלה בגמלא, ידפת וירושלים שאף הם נידונים לא מעט במחקר, ר' להלן בפרק ב.

⁹⁹ לאדוסר, מצדה.

¹⁰⁰ כהן, מצדה.

¹⁰¹ פלדמן, מצדה.

¹⁰² שטרן, אלעזר.

¹⁰³ לואיס, ההיסטוריה.

¹⁰⁴ בן יהודה, מצדה; בן יהודה, אמת.

¹⁰⁵ וידל נאקה, רוצחי הזכרון.

¹⁰⁶ זרובבל, המעמד האחרון; זרובבל, מות הזכרון; זרובבל, שורשים.

¹⁰⁷ פאין, מצדה.

¹⁰⁸ ר' למשל, גריפין, התאבדות ברומא; גריפין, פילוסופיה; לוז, נאום; וייצמן, יוספוס; שוורץ – קפלן, יהדות ועוד.

¹⁰⁹ מעניין לציין כי, מכישלון מרד החורבן ותיאור ספיחי המרד כמובא בפרק ב, בתקופת המשנה עד כישלון מרד בר כוכבא לא מצאנו כל עדויות להתאבדות כפתרון של מוצא מכובד ממצב של רדיפות וגזירות דת. ר' על כך להלן בפרק ג.

האמורות בתורה חוץ מע"ז וגילוי עריות
ושפיכות דמים יעבור ואל יהרג..."

ירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ג כא ע"א טור 1281¹¹⁰

בכינוס הזה אם כך היתה החלטה הלכתית ומשפטית מפורשת וברורה על מה יש למסור את הנפש, ובכל זאת גילויי קידוש השם במרד בר כוכבא, היו גם בהקשר למצוות אחרות, ולא רק שלוש העבירות החמורות שהוצבו על ידי החכמים בעליית בית נתזה, כגון קריאה בתורה, מילה, שבת, לולב. כל אלה כמובן בנוסף ללוחמה האקטיבית של בר כוכבא ולוחמיו, שלפי דעת חוקרים פרץ עקב גזירות הדריינוס¹¹¹. מכאן שלמרות שהחכמים סייגו והגדירו, את גבולות מסירות הנפש, התפיסה העממית הסוציולוגית הרחבה, היתה מוכנה ליותר מכך, וכך ניתן לראות את התפתחותו הדינאמית ומעצבת הזהות הלאומית הקולקטיבית של רעיון קידוש השם בחברה היהודית בארץ ישראל, הרעיון השתרש בקרב שכבות נרחבות בחברה היהודית. רבים היו מוכנים למסור נפשם אף על הרבה פחות משלוש המצוות עליהן פסקו חכמי הדור.

מכל מקום, מלאחר המרד, הולכים ומצטמצמים גילויי האקטיביים, המרדניים והלוחמניים של קידוש השם בארץ ישראל, אם כי אינם נעלמים לחלוטין, ואת מקומם תופסים דגמי התנהגות חדשים, כתולדה של הצורך המחודש להתמודד עם גזירות ורדיפות.

עבודתנו פותחת בגזירות אנטיוכוס ומסיימת בגזירות השמד של הדריינוס. אלה הן שתי תקופות משבר, שני צמתים מרכזיים, שהותירו חותם בל יימחה בתיעוד ההיסטורי ובזיכרון הקולקטיבי של העם היהודי. בין שני צמתים אלה נסקרים ונבחנים גם תקופות וצמתי משנה שאף בהם רבו גילויי וביטויי קידוש השם.

בדיקה מחודשת ושיטתית של כל התקופה בהשתקפותה במקורות השונים¹¹² מעלה תמונה ברורה ומקיפה יותר של התופעה שהפכה לסמל ומופת ביהדות לא רק בדורה ובזמנה אלא גם לאורך ההיסטוריה היהודית כולה. היא מאפשרת הבנה טובה יותר של מושג קידוש השם ותרומוה לגיבוש זהותו התרבותית, הלאומית והדתית של העם היהודי במולדתו ההיסטורית ובארצות הפזורה.

¹¹⁰ לנושא זה ר' הרחבה ודיון בפרק ג להלן.

¹¹¹ לדיון בסיבות לפרוץ מרד בר כוכבא כמו גם המרד עצמו ר' בפרק ג. עם זאת יש לזכור שמרד בר כוכבא כלשעצמו אינו נושא העבודה והוא יידון רק בהקשרים הישירים של נושא עבודתנו.

¹¹² שחלקם לא נבדקו בהקשר לקידוש השם כלל קודם לכן, ר' להלן בגוף העבודה.

פרק א – התקופה החשמונאית

גזירות אנטיוכוס – 167 לפני הספירה

מבוא

התקופה ההלניסטית¹ בארץ ישראל, כמו במזרח בכלל, החלה עם כיבושיו של אלכסנדר מוקדון שהביא את הדת והתרבות היוונית לאיזור, לקראת סוף המאה הרביעית לפני הספירה. לאחר מותו היתה ארץ ישראל לזירת התגוששות בין יורשיו² בשורת מלחמות הידועות בשם הכולל "המלחמות הסוריות"³ תחילה נשלטה ארץ ישראל על ידי בית תלמי אך בשנת 198 לפני הספירה עברה לידי השלטון הסלווקי⁴.

בפרק זמן זה נחשפו היהודים בארץ ישראל כמו שאר עמי המזרח, לתרבות ההלניסטית ולביטוייה השונים ובוודאי אף הושפעו ממנה בדרגות שונות. סביר להניח ששכבות העלית בחברה היהודית ובכלל זה גם הכוהנים הירושלמים, הושפעו ואימצו חלק מהיבטיה של התרבות החדשה כגון שפה, לבוש, התנהגות, אוריינטציה פוליטית וגיוונים אחרים⁵, כפי שניתן ללמוד מהדוגמה המובהקת של בית טוביה⁶ אבל רוב החברה היהודית כנראה לא נטה באמת אחרי התרבות החדשה ונשאר נאמן לדת האבות. השלטונות התלמיים והסלווקיים, המשיכו בדרך כלל בקווי המדיניות של השלטון הקודם, הפרסי, לא פגעו באוטונומיה של החברה היהודית בארץ ישראל ואיפשרו לה להמשיך ולחיות לפי חוקי האבות⁷.

לראשונה חל שינוי במצב הדברים בתקופתו של אנטיוכוס הרביעי (אפיפנס) שהחל שלטונו בסוריה בשנת 175 לפני הספירה⁸. אנטיוכוס עלה לשלטון באימפריה שסועה, מפולגת ומאויימת על ידי כוחה המתגבר של רומא מבחוץ וכוחות ילידיים מקומיים ששאפו להשתחרר מן השלטון הסלווקי

¹ על התקופה ההלניסטית ואלכסנדר ר' למשל, וולבאנק, **העולם ההלניסטי**; גולן, **תולדות העולם ההלניסטי**; ר' גם אצל מנדלס, **לאומיות**, עמ' 16 ואילך וכן הערה 9 עמ' 28 והערה 35 עמ' 32; ספרות מחקר רבה מוזכרת אצל גליקליך, **הרקע**, הערות 3 – 7, עמ' 161. ר' גם אצל רפפורט, **מקבים א**, עמ' 55 – 56. על היחסים בין היהדות וההלניזם ר' בהרחבה אצל הנגל, **יהדות והלניזם**.

² מבין יורשיו (=הדיאדוכים) של אלכסנדר מוקדון הכוונה היא לסלווקוס הראשון ותלמי הראשון. לטענת סלווקוס השתלט תלמי על ארץ ישראל שלא כדין. המאבק שהחל בין השניים נמשך גם בימי יורשיהם.

³ בשם זה מכונות חמש המלחמות שניהלו ביניהם יורשי סלווקוס הראשון ותלמי הראשון על השליטה בארץ ישראל.

⁴ השליט הסלווקי שהשתלט על ארץ ישראל בשנת 198 לפני הספירה היה אנטיוכוס השלישי ור' על כך עוד להלן.

⁵ ר' מנדלס, **לאומיות**, עמ' 24; קולינס, **הלניזציה**, עמ' 2 מדגישה: "...the concept of Hellenism is quite ambiguous, and covers a range of phenomena from the use of the Greek language to the practice of athletics, to the worship of Greek gods..". עמ' 6 והערה 24; ר' גם עמ' 6 והערה 24; ר' גם אצל גליקליך, **הרקע**, עמ' 160 – 162.

⁶ על בית טוביה ר' אצל ד' גרא, "לאומיות קורות בני טוביה", א' כשר (ואחרים, עורכים), **יוון ורומא בארץ ישראל**, ירושלים 1989, עמ' 68 – 84. בית טוביה וצאצאיו נזכרים גם פעמים אחדות בספרי מקבים א ומקבים ב. דוגמה נוספת היא זו של בית בילגה, ויש להניח שהיו גם דוגמאות אחרות.

⁷ אנטיוכוס השלישי אף עיגן מצב דברים זה באיגרת שנשלחה אל המנהיגות הארצישראלית בירושלים. ר' קדמ' יב, 138 – 144, ושם בהמשך 145 – 146. ר' גם פרשנותו של שטרן, **התעודות**, עמ' 32 – 42, 47.

⁸ על אנטיוכוס הרביעי ר': מרקוולם, אנטיוכוס הרביעי.

מבפנים⁹. מעמדו הפוליטי, המדיני, הכלכלי והאישי היה מעורער ביותר מלכתחילה והוסיף להתדרדר לאחר שנאלץ לסגת מכיבושיו במצרים בפקודת רומא בשנת 168 לפני הספירה¹⁰. בתקופתו של אנטיוכוס אפיפנס העמיק תהליך ההתייוונות בירושלים. לראשונה חל שיבוש בסדר הורשת הכהונה הגדולה מאב לבן והשלטון הסלווקי נעשה מעורב במינוי לתפקיד זה כפי שעולה מעדות ספר מק"ב על יאסון ומנלאוס¹¹. יאסון גזל את התפקיד מאחיו חוניו השלישי¹² בהבטיחו לאנטיוכוס סכום נכבד כשחזר אם ימנה אותו לכהן גדול ומלבד זאת הבטיח למלך סכום נוסף: "אם יינתן לו לייסד בסמכותו גימנסיון ואפביאון ולרשום את האנטיוכיים אשר בירושלים"¹³.

ייסוד הגימנסיון בירושלים מראה עד כמה כבר חדרה ההתייוונות לחוגים מסויימים בירושלים ובמיוחד לחוגי הכהנים אשר העדיפו, לפחות לפי גירסת בעל מקבים ב, את התחרויות בגימנסיון על פני השירות בקודש:

"כך הוא שש לייסד גימנסיון מתחת לאקרופוליס עצמה ושם הכפיף את החזקים ביותר מבין האפבים תחת כובע השמש.
היה מין שיא של יוונות והתקדמות של נכריות... (הדגשה שלנו)
כך שהכהנים כבר לא התלהבו ביחס לעבודת המזבח אלא בבוזם למקדש ובהסחת דעתם מן הקרבנות הם התלהבו להשתתף בהספקת הציוד פורעת החוק שבזירת ההיאבקות
לאחר הזימון על-ידי הדיסקוס,
בשומם לאל את ערכי האבות
ובחשבם את הכיבודים היווניים ליפים ביותר..."

מקבים ב ד, 12 – 16 מהדורת שוורץ¹⁴ (בהשמטות)

בניית הגימנסיון כשלעצמה אולי איננה מנוגדת לחוקי האבות¹⁵, אבל היא מקפלת בתוכה את תמצית ההווייה היוונית הלניסטית ובכך היא מאיימת על הסדר החברתי הקיים של היהודים,

⁹ על המצב באימפריה הסלווקית ר': מנדלס, **לאומיות**, עמ' 25 ואילך, עמ' 83 ואילך ועוד; רפפורט, **מקבים א**, עמ' 15. כמו כן ר' אצל מרקוולם, אנטיוכוס הרביעי.

¹⁰ על מסעי מלחמה של אנטיוכוס הרביעי למצרים וההתערבות הרומאית בפוליטיקה המזרחית ר' אצל מרקוולם, אנטיוכוס הרביעי; שוורץ, **מקבים ב**, בפירושו לפרק ה, עמ' 139 ואילך. ר' גם אצל שצמן, **הרפובליקה הרומית**, עמ' 178, 179, 190, 191 ושם הפניות לספרות מחקר נוספת.

¹¹ ר' מק"ב ד, 7 ואילך.

¹² ר' מק"ב ד, 8: "יאסון אחי חוניו נישל (את חוניו) מן הכהונה הגדולה דרך שחיתות, בהבטיחו למלך... שלוש מאות ושישים כיכר כסף ועוד...". אמנם העדות על המתרחש בירושלים בתקופה הזו מובאת רק בספר מקבים ב בצורה מפורטת אולם עובדה זו בלבד אין בה כדי לשלול את מהימנותה מכל וכל.

¹³ מק"ב ד, 10. לפרשנויות השונות על "רישום האנטיוכים אשר בירושלים", ר': שטרן, ייסוד הגימנסיון; הימלפרב, מק"ב; קולינס, **הלניזציה**; שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 296 – 297 והערה 1 שם; רפפורט, **מקבים א**, עמ' 18 – 19 והערות 14, 15 שם; גליקליך, **הרקע**, עמ' 176 והערה 31 שם.

¹⁴ השווה מק"א א, 14 שם מובא בקיצור נמרץ: "ויבנו גימנסיון בירושלים כחוקות הגויים" ר' על כך: שטרן, ייסוד הגימנסיון; שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 122 ואילך; קולינס, **הלניזציה**; הימלפרב, מק"ב; גליקליך, **הרקע**, עמ' 160 ואילך.

¹⁵ ר' גליקליך, **הרקע**, עמ' 170 והערה 17 שם. לגימנסיון היה מקום מרכזי ביותר בחיים הציבוריים בפוליס ובדרך כלל היה צורך לעבור חינוך בגימנסיון (וגם באפביון), כדי להיכלל בחבר אזרחי הפוליס. מובן שרק אזרחים יכלו לקבל חינוך זה. ר' על כך אצל שטרן, ייסוד הגימנסיון. ר' גם אצל קולינס, **הלניזציה**, עמ' 10 והערה 37 שם וכן עמ' 19.

מסיטה את תשומת ליבם של המשרתים בקודש לעניינים אחרים, ומציבה את תרבות הגוף הפיזי, הגשמי, במרכז, כערך חשוב בפני עצמו, דבר זה לא יכלה היהדות המסורתית להכיל ולסבול, ולא בכדי מציג בעל מקבים ב דווקא כאן את היהדות (יודאיסמוס) והיוונות (הלניזמוס) כשני הפכים ורואה דווקא בבניית הגימנסיון את שיא היוונות¹⁶. הגימנסיון מייצג את מערכת הערכים של העולם היווני ההלניסטי שהיהדות מתנגדת לה בכל תוקף, לכן ריצתם הנלהבת של הכוהנים אל הגימנסיון במקום אל השירות בקודש נתפסת בעיניו כבזויה וראויה לגינוי חריף ביותר.

נוסף לכל אלה שלח יאסון לתחרות ה"ארבע שנתית" שנערכה בצור שליחים ובידם עוד סכום נכבד כקורבן להראקלס, אולם הללו מסרו בסופו של דבר את הכסף עבור הוצאה אחרת כי לא מצאו לנכון ולראוי להשתמש בו לקרבן לעבודה זרה¹⁷.

לאחר תקופה של שלוש שנים נושל יאסון על ידי מנלאוס¹⁸ שהציע לאנטיוכוס שוחד גדול מזה שהציע לו יאסון¹⁹. כתוצאה מכך נאלץ יאסון להימלט מחוץ לירושלים והעיר היתה כמרקחה. נוסף לכל, התפשטה בירושלים שמועה על מותו של אנטיוכוס הרביעי במצרים²⁰, והדבר רק הוסיף לחוסר השקט שכבר שרר בעיר מזה זמן, ובוודאי לא שיפר את מצב רוחו של אנטיוכוס כאשר חזר ממצרים, עבר דרך ירושלים, טבח בתושביה וחזר לאנטיוכיה.

כעבור זמן קצר, בשנת 167 לפני הספירה גזר אנטיוכוס את גזירות הדת הידועות. במחקר נעשו ניסיונות לא מעטים למציאת הסבר למניעי אנטיוכוס לגזור את הגזירות בצעד יוצא דופן זה אבל קשה למצוא הסבר מניח את הדעת לתופעה זו²¹.

עיקרן של גזירות הדת הוא התביעה של אנטיוכוס מן היהודים לציית ללא-תנאי לחוקיו (או לגזירותיו) ומיוסדת על גזירות "עשה" ו"אל תעשה", שיש ביניהן התאמה ברורה כפי שיפורט להלן. משמעות הגזירות היא שהיהודים נדרשים לוותר בעצם על זהותם היהודית. דרישה זו

¹⁶ מן הראוי להדגיש שהמונחים יהדות (=יודאיסמוס) והלניזם (=הלניזמוס) וההנגדה החריפה ביניהם מופיעים לראשונה בספר מקבים ב בדיוק בתיאור התקופה הזו. ר' על כך אצל הנגל, יהדות, עמ' 2 – 3; הימלפרב, מק"ב; קולינס, הלניזציה, עמ' 2; שוורץ, מקבים ב, עמ' 95, 124.

¹⁷ מק"ב ד, 19 – 20. הכסף ששלח יאסון שימש בסופו של דבר להכנת טרירמות, ומכאן ששליחיו של יאסון לא היו נחרצים כמוהו בשאיפתו להידמות לגויים, ואפילו אם היו מתיוונים החזיקו בדעות מתונות משלו.

¹⁸ מנלאוס היה אחיו של שמעון שנזכר בפרק ג, 4 והיה אחראי לחלק מן המהומות שהתעוררו בעיר כבר קודם לכן. הסברה המקובלת היא שהאחים הללו הם ממשמר בילגה כפי שנרמז לעיל, ובכל מקרה הם אינם שייכים לבית הכהונה הגדולה הלגיטימי. למעשה מנלאוס רק נהג לפי התקדים שיצר יאסון ולפי שיטתו אין בכך חידוש, אלא ניצול הזדמנות.

¹⁹ מק"ב ד, 23 ואילך. מנלאוס נשלח על ידי יאסון להביא את הכספים שהובטחו למלך, הוא ניצל את ההזדמנות ונהג כלפי יאסון כפי שזוהה נהג כלפי אחיו, חוניו השלישי. כאמור, כאן כבר יש הסלמה ממשית בשחיתות: לא רק שתפקיד הכהונה הגדולה נקנה בשוחד, אלא גם הוא נמכר לכל המרבה במחיר ובמקרה הזה לאדם שאיננו ממשלת הכהונה הגדולה כלל. לאחר שהדיח את יאסון מן הכהונה הגדולה, דאג מנלאוס גם לחיסול אחיו, הכהן הגדול הלגיטימי, חוניו השלישי שנמלט על נפשו ומצא מקלט בדפני שבאנטיוכיה. צאצאי חוניו השלישי נמלטו למצרים, הקימו שם את בית חוניו, וזכו למעמד מועדף בעיני השליטים התלמיים. על בית חוניו עצמו בממשל וכסמל ר' ינקלביץ, בית חוניו, ושם הפניות נוספות.

²⁰ מק"ב ה, 5.

²¹ אין ידיעות על גזירות ורדיפות שהוסבו על קבוצות אתניות לא יהודיות או אפילו על קבוצים יהודיים מחוץ לתחומי ארץ ישראל. להסברים שונים על הסיבות לגזירות ר' אצל צ'ריקובר, גזירות אנטיוכוס; הנגל, יהדות; מנדלס, לאומיות, עמ' 124 ואילך; קולינס, הלניזציה, עמ' 17, 19; רפפורט, מקבים א, עמ' 17 – 19 ושם הפניות לספרות מחקר נוספת.

עומדת בסתירה לחוק האלוהי הנלמד מן התורה. החברה היהודית נדרשת להגדיר לעצמה קוד חדש של התנהגות מוסרית ודתית על פי חוקי המלך ותרבותו ההלניסטית²². המקורות העיקריים לתיאור התקופה שקדמה לגזירות אנטיוכוס, הגזירות עצמן ודרכי התגובה להן ובכלל זה תופעת קידוש השם הם ספר מקבים א וספר מקבים ב, עליהן נוספה עדותו של יוספוס ועל אלה - העדות מספרות חז"ל²³. בהמשך הפרק יובאו המקורות וייסקרו לפי סדרם הכרונולוגי וכמובן לפי ההקשר לנושא העבודה.

א. עדות ספר מקבים א

ספר מקבים א הוא לכל הדעות יצירה ארצישראלית מובהקת, לשונו עברית והיא מזכירה בסגנונה את לשון ספרי המקרא האחרונים ובמיוחד את ספר דניאל. גם הרעיונות המובעים בו הולמים את קרקע המכורה, ורוב החוקרים כיום מסכימים כי הוא בעל ערך היסטורי גבוה ונתחבר כנראה על ידי היסטוריון החצר של המשפחה החשמונאית או אדם המקורב לה ביותר²⁴.

הספר מייצג גישה אקטיבית לוחמנית העולה בקנה אחד עם המציאות ההיסטורית של זמנו ועם מגמות הכתיבה של מחברו. בעצם הוא שיר הלל למשפחה החשמונאית ולמנהיגותה הלאומית, זו המשפחה שהובילה את החברה היהודית להתנגדות פעילה לגזירות לאנטיוכוס, למרד, למלחמה ובסוף התהליך גם לעצמאות לאומית. עם זאת, ולמרות העובדה שספר מקבים א הוא המייצג הבולט של קידוש השם האקטיבי כפי שבא לידי ביטוי באקטיביזם החשמונאי, הרי שגם בספר מקבים א באים לידי ביטוי סוגים שונים של תופעות קידוש השם כפי שנראה להלן ולא רק זה האקטיבי.

הספר פותח בסקירה היסטורית קצרה מאוד של ראשית השלטון ההלניסטי במזרח בכלל ובארץ ישראל בפרט, נושא שהמחבר מקדיש לו מקום מועט למדי בשל רצונו להגיע לנושא העיקרי שהוא גזירות אנטיוכוס והתגובות להן²⁵.

²² אנטיוכוס ביקש להעמיד עצמו כשווה ערך ואולי אף נעלה לאלוהי ישראל. הוא ביקש לבטל את אלוהי ישראל ולהפוך עצמו אלוה במקומו. תביעתו להפוך למושא פולחן והערצה במקום אלוהי ישראל, תביעה שעומדת בסתירה לציווי האלוהי, איננה מיוחדת רק ליהדות או לתקופה זו בתולדותיה, שורשיה נעוצים ומתועדים בתולדות העולם העתיק עוד ביצירות ההומריות המפורסמות, האיליאס והאודיסיאה, בטרגדיה היוונית, כגון "אנטיגונה" ובתולדות עמנו, כאמור, בתורה. ר' גם מרמור, **מסירת הנפש**, עמ' 34 ושם ביבליוגרפיה נוספת; בארטון, גאולה, עמ' 53 - 54. לא רק היהודים סירבו למלא פקודה מהסוג הזה, גם אחרים לא היו מוכנים להיכנע לגחמות של שליטים שביקשו לעצמם כבוד אלים.

²³ יש גם מקורות נוספים המזכירים את הגזירות ואת המרד אולם לא כל המקורות המזכירים את המרד קשורים ישירות לנושא העבודה.

²⁴ ר' על כך אצל שטרן, **התעודות**, עמ' 13-18; אפרון, **חקרי**, עמ' 21-24, 40-54; גולדשטיין, **מקבים א**, עמ' 12 ואילך; ניקלסבורג, הספרות היהודית **היהודית**, עמ' 114-117; שירר, **היסטוריה ג**, עמ' 180-184, אבל ר' פלוסר, מאי חנוכה, עמ' 58-59. לדעת פלוסר "מתחיל לאט לאט להתפורר המבנה הסולידי לכאורה של הסיפורים המושכים שבספר חשמונאים א ... וכבר היום מתחילים להעדיף כאמין יותר את מה שמסופר בספר חשמונאים ב". ר' גם שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 32-40.

²⁵ על אנטיוכוס וגזירותיו ר' אצל צ'ריקובר, גזירות אנטיוכוס ובעיותיהן עמ' 156-177; מרקוולם, אנטיוכוס הרביעי, עמ' 278-291 ושם ספרות נוספת; ג'ונס, אנטיוכוס אפיפנס, עמ' 263-290.

וכך אומר הכתוב:

"ויכתוב המלך לכל ממלכתו להיות כולם לעם אחד ולעזוב איש את חוקיו, ויאותרו כל העמים לעשות כדבר המלך וירצו רבים מישראל בעבודתו ויקריבו לפסילים ויחללו את השבת..."

מקבים א א, 41 – 43, מהדורת רפפורט

לפי האמור שאף המלך לאחד את כל ממלכתו ל"עם אחד", ושלח צווים ברוח זו לכל רחבי ממלכתו²⁶. עמים רבים קיבלו עליהם את הצו הזה ואף רבים²⁷ מישראל בחרו בכך לפי עדות הכתוב, והתייוונו, עוד לפני הטלת הגזירות. כפי שראינו, התייווונותם באה לידי ביטוי בבניית הגימנסיון בירושלים, משיכת ערלתם, עבודת אלילים וחילול השבת (שם, 14 – 15, 44). כלומר, על-ידי התכחשות ליהדותם ושיתוף פעולה עם אנטיוכוס – הם חיללו את השם, לפי תפיסת בעל מקבים א. למעשה חילול השם אינו עניין סובייקטיבי כאן אלא תיאור המצב: אלה ששיתפו פעולה עם אנטיוכוס דעתם בוודאי היתה שונה מזו של מחבר הספר, מטרתם היתה כנראה להישאר בחיים, אלא שהשגת המטרה בדרכים הללו נגדה לחלוטין את השקפתו ומגמותיו של רוב הציבור כפי שמייצג אותן המחבר. בהמשך מתוארת תביעתו האולטימטיבית של אנטיוכוס שנשלחה אל החברה היהודית בארץ ישראל ב"ספרים" (=איגרות) לזנוח את חוקי האבות:

"...ללכת אחרי חוקים זרים לארץ ולהשבית עולות וזבח ונסך מן המקדש ולחלל שבתות וחגים ולטמא מקדש וקדושים ולבנות במות, היכלות ופסילים ולזבוח חזירים ובהמות טמאות ולהניח את בניהם ערלים ולשקץ את נפשם בכל טומאה ותועבה כדי שישכחו את התורה וימירו את כל החוקים (הדגשה שלנו).

שם, 44 – 49, מהד' רפפורט

כפי שנאמר, גזירות אנטיוכוס מתייחסות אל מצוות "עשה" ו"אל תעשה" בהתאמה. כל היהודים, בלי הבדל גיל, מין ומעמד, נצטוו להתחיל לציית למערכת חוקים חדשה, המקיפה את כל תחומי החיים גם של הקבוצה וגם של היחידים בתוך הקבוצה. כך: תביעה להפסקת הפולחן בבית המקדש; לא לקיים שבתות וחגים, לטמא את בית המקדש; להקים במות לשיקוצים; לזבוח בעלי

²⁶ למרות זאת, לא נמצאו, כאמור לעיל, עדויות על ניסיונות האחדת הפולחן וכפייתו על כלל תושבי האימפריה הסלווקית, מעבר להתייחסות הספציפית ליהודה. ר' רפפורט, **מקבים א**, עמ' 112 – 113.

²⁷ לעניין ה"רבים", והגדרתם ר' אצל רפפורט, **מקבים א**, עמ' 113 – 114: "רבים או מעטים הם מושגים יחסיים...". ור' שם גם הפניות נוספות.

חיים טמאים; לא למול את הבנים הנולדים; לא לשמור על דיני הכשרות ואף לא להחזיק ספרי תורה. כל זאת במטרה שיתנכרו לתורה ויחליפו את מערכת חוקי האבות בחוקיו של המלך כלומר שיפסיקו להיות יהודים בכלל²⁸.

הצווים האלה מדגישים במפורש כי מי אשר לא יציית – אחת דינו למות.

למרות שראינו גילויי התייוונות במשך התקופה שקדמה לעליית אנטיוכוס לשלטון והתייוונות מואצת בזמן שלטונו, העמדה הכללית של החברה היהודית שללה את ההתקרבות ליוונות²⁹ וגזירות אנטיוכוס היו בבחינת קו אדום שאין לחצותו. מטרת הגזירות היתה הכרתת הקיום היהודי בארץ ישראל בדרך של התבוללות וטמיעה. בעוד שחלק מן האוכלוסיה העירונית התקרב במידה כזו או אחרת להלניזם הרי שחלקים נכבדים של החברה היהודית, בעיקר זו הכפרית שעליה נמנתה מרבית האוכלוסיה, סירבו לחצות קו זה ולשתף פעולה עם אנטיוכוס.

מכיוון שגזירות אנטיוכוס הקיפו את כל תחומי החיים היהודיים היה צורך להגיב אל המכלול, התייחסות אל חלק מן הגזירות או תגובה למקצתן אינה מעלה ואינה מורידה. כאן הונחה לפני החברה היהודית, היחידים והקבוצה, דרישה להכרעה חד משמעית, על המשך דרכם במסגרת הכללית של היהדות. התביעה להחלפת חוקי התורה בחוקיו של אנטיוכוס, נתפסה בעיני היהודים כתביעה להחלפת החוקים האלוהיים בחוקי אנוש. מקבלת עול התורה וקיום מצוותיה נגזרות כל יתר הפעולות שכעת נאסר קיומן, ומכאן חוסר הפשרה, חוסר ההבנה וחוסר הנכונות של היהודים לקבל את הגזירות.

החברה היהודית, כקבוצת התייחסות, נאלצה איפוא, להחליט על דרכי תגובתה לגזירות, וגם כל יחיד ויחיד, כחבר בקבוצת התייחסות זו, צריך היה לתת דעתו ולהחליט על אופי תגובתו.

חלק מן החברה בחר בהתייוונות, או במראית עין של התייוונות, עוד לפני הטלת הגזירות. כפי שראינו המתיוונים ששו אל הגימנסיון ומה שהוא מסמל והם לפי בעל מקבים א (כמו גם בספר דניאל), "בני בליעל", "מרשיעי ברית" ועוד כיוצא באלה³⁰. אולם, כאמור, אלה כנראה, היו המיעוט³¹ מרבית החברה כפי שצינו, לא שיתפה פעולה עם אנטיוכוס ועם עושי דברו והתנגדה התנגדות עיקשת, באופנים שונים לגזירות³².

²⁸ מק"א א, 45 - 49, ור' גם אצל פארמר, **מקבים**, עמ' 50 - 56. על התורה כ"ספר הספרים" של העם היהודי ר' אצל רפפורט, **מקבים א**, עמ' 119 ושם גם הפניות לספרות נוספת בנושא. השו"ג גם קדמ' כ, 115 - 116.

²⁹ עם זאת יש להעיר כי היו בחברה היהודית רמות שונות של הלניזציה, וגם המתיוונים לא כולם היו מעור אחד. ר' קולינס, **הלניזציה**, עמ' 2 והערה 7 שם. ההתייחסות ל"קו האדום" מסתמכת על דבריו. כך או כך, יש לזכור כי אפשרות הבחירה היתה קיימת וניתן היה לעשות בה שימוש.

³⁰ כך למשל דניאל יא, ל, לב ועוד. אולם ייתכן שבשלב מאוחר יותר כאשר הרים מתתיהו את נס המרד, היו גם כאלה מבין המתיוונים שהצטרפו אליו, ר' קולינס, **הלניזציה**; רפפורט, **מקבים א**, עמ' 114, ר' עוד אצל גליקליך, **הרקע**, עמ' 177 ואילך. כך או כך, אלמנט הבחירה צריך להתקיים. למרות העוינות הברורה כלפי המתיוונים בספר דניאל ובספר מקבים א, העובדה שהיו כאלה שבהרו בחיים, במחיר התייוונות כמובן, מלמדת באופן ברור ביותר על אפשרות הבחירה. כפי שהצבענו במבוא, ללא אפשרות בחירה לא יכול להתקיים לדעתנו, קידוש השם.

³¹ למרות השימוש של מחבר מקבים א ב"רבים", כפי שמראה רפפורט, הגדרת ה"רבים" היא סובייקטיבית. ייתכן שהשימוש בהגדרה זו נועד להעצים את תגובתו של מתתיהו ואת התמיכה לה זכה מאוחר יותר. על ה"רבים" ר' גם להלן.

³² על סוגי תגובות של התנגדות, וקבלת החלטות קבוצתיות בתנאי משבר ר' אצל: דאובה, **אי-ציות אזרחי**, פרק 5 וכן באינדקס שם; הורסלי, **ספירת האלימות**, עמ' 24 - 26, 28; סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 12 - 26, הגישה של סיוורס שמציג שמונה סוגי תגובה שונים החל משיתוף פעולה וכלה בהתנגדות אלימה היא גישה שבנויה בחלקה על מודלים סוציולוגיים. כמו כן, נשען סיוורס (כמצויין בהערה 77 שם), על ניתוחו של הילברג, **שואת יהדות אירופה**, עמ' 22 - 27. ר' עוד אצל פארמר,

1. הנשים שמלו את בניהן

הדוגמא הראשונה להתנגדות סבילה לגזירות נלמדת דווקא מהעונש הכרוך בה, הכוונה היא לתופעה של הנשים אשר מלו את בניהן על אף שידעו מה הסיכון הכרוך בזה. כפי שאומר הכתוב:

”וימיתו את הנשים לפי הפקודה אשר מלו את בניהן”

מק"א א, 60³³

עניין המילה תפס מקום מרכזי בתודעה היהודית ללא הבדל פילוח סוציו אקונומי בדרך כלל ולכן גם היה מרכזי בגזירות אנטיכוס. מכאן שנשים אלה, שמוצאן מעמדן החברתי והכלכלי אינם ידועים, עברו בידועין על הגזירות בכך שהתעקשו על מילת היילודים, בין אם מלו את התינוקות בעצמן או שדאגו לכך שיימולו. מן הכתוב אפשר להסיק שהנשים הן שכנאה ביצעו בפועל את המילה ולכן הומתו. מן ההמשך עולה, שהאימהות, העוללים ואלו שסייעו להן, האבות או גברים בני משפחה, במילה, הוצאו להורג³⁴.

הדוגמא הזו חשובה משתי סיבות:

הסיבה הראשונה היא מקומן של הנשים בהתנגדות לגזירות ובפעולה שהן נוקטות בה. פעולה זו יש בה בפירוש קריאת תיגר על השלטונות וגם הדגשת מקומן של נשים במסגרת ההתנגדות לגזירות. יש להניח שהנשים הן שיזמו את המעשה, ומלשון הכתוב אפשר להניח שגם היו המבצעות. אחריותן אינה פחותה (ואולי אף גדולה יותר- מפני שהן היוזמות), מזו של הגברים (אם נקבל את הסברה שהן רק היוזמות ולא המבצעות בפועל). בקבלתן את ההחלטה לביצוע המילה הן כבר לוקחות בוודאי בחשבון את הסיכונים ואת התוצאות של החלטה זו, וכמוהן גם הגברים (כאמור, אם נקבל את ההנחה שלא עשו זאת בעצמן ונשארו היוזמות). ובכל זאת, למרות שכל המעורבים במעשה, יודעים כי מרה תהא אחריתם, הם אינם מהססים.

הסיבה השניה היא האחריות הקולקטיבית; גם אם ההחלטה הנרמזת פה נראית כהחלטה ספונטנית, של אחדות או של רבות (ועימן גם יחידים, מעטים או רבים) בעקבות המעשה בא עונש קולקטיבי. כל מי שמעורב או קשור באופן כלשהוא במעשה המילה דינו הריגה, באופן אכזרי ופומבי – למען יראו וייראו. שני הצדדים – הנרדפים והרודפים עושים מעשיהם בציבור מול קהל. אלה - כדוגמא אישית לדרך ההתנהגות הרצויה, כלומר, קידוש השם. אלה- כעונש וכהרתעה³⁵.

מקבים, עמ' 93 ואילך; לנושא של קבלת ההחלטות בקבוצה ר': ג'ניס - מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 25 - 29, 43 - 59, 122 ואילך; שייך, **תרבות הארגון**, פרק ראשון; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 - 19; ועוד. ר' גם ג'רוויס, **תפיסה**, עמ' 19 - 28, 32 - 35, 39, 44 - 47, 62 ואילך ועוד; וכן אש, דינמיקה קבוצתית, עמ' 225 ואילך.

³³ אמנם במהדורת רפפורט בה עשינו שימוש בדרך כלל, התרגום הוא: "וימיתו את הנשים אשר מלו את בניהן לפי הפקודה" אולם כאן הלכנו לפי המקור ביוונית והתרגום הוא תרגום מילולי כדי להראות את תפקידן של הנשים ואחריותן על המילה ובתוך כך בהתנגדות הלא אלימה לצו איסור המילה שכבר היה קיים.

³⁴ ר' גם מק"א א, 61. על המילה ומשמעותה הדתית והלאומית, ר' סיכום ממצה אצל רובין, **ראשית החיים**, עמ' 77 - 85, 170 - 175; ר' גם אצל גולדשטיין, **מקבים א**, עמ' 138 - 139, 227 - 228. גולדשטיין מציע שבתקופת אנטיכוס אפיפנס האחריות למילת היילוד הייתה מוטלת על האם אף שבפועל היא לא ביצעה זאת בעצמה, רובין מרמז לאפשרות שהיו נשים שאכן ביצעו את טקס המילה בעצמן. כך סבורה גם אילן, אשנב, עמ' 54. ר' עוד, וילק, כפיית המילה, עמ' רפכ - רפד. השו: ג'ניס-מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 29, 43 ואילך; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 - 19, 23 - 25. אף שהנשים והגברים בקבוצה זו הם אנונימיים ואולי גם לא רבים אין ספק שהדברים תופסים אף לגביה. לתפקידן החשוב של נשים בתופעות קידוש השם ר' גם אצל רוזנפלד, שפרה ופועה.

³⁵ על הפומביות והפירסום שבמעשה ר' אצל גופמן, **הצגת האני**, עמ' 25, 29, 35. אירוע זה, כמו גם אירועים אחרים שידונו בהמשך עונה גם לקריטריונים של אולריך, החוקים האפיים, ובפרט לחוק של "שנים על הבמה", אף כי כאן "השנים" אין משמעם שני יחידים אלא שתי קבוצות.

2. בחירת ה"רבים"³⁶ במוות על פני חילול השם:

מן התיאור הפרטי של גילויי ההתנגדות הנשיים שבאו לידי ביטוי בעבירה על גזירת המילה עובר הסיפור להכללה שעניינה התנגדות הרבים:

"...רבים מישראל התאמצו ולבלתי אכול טמא ויבחרו למות

פן יטמאו במאכלים ויטמאו ברית קודש וימותו"

מקבים א א, 62 – 63, מהדורת רפפורט

במקרה זה התביעה של השלטון מהציבור היהודי היא אכילת מזונות משוקצים. גם כאן כמו למילה, יש משמעות מיוחדת לשמירה על דיני הכשרות והיא חוצה מעמדות חברתיים וכלכליים. אכילת המזונות המשוקצים נתפסת כחילול השם³⁷. מכאן שלא רק על העבירות החמורות אנשים מוכנים היו למסור נפשם, אף על עבירות קלות, היתה נכונות למסירות הנפש, כך שנכונות זו היא כוללת, ומקיפה גם שכבות נרחבות בציבוריות היהודית וגם תחומי חיים רחבים כפי שנראה להלן.

מן האמור לא ברור אם מדובר באירוע יחיד או במספר אירועים קונקרטיים, או שיש כאן תמונת מצב מקדימה המכינה את הרקע הספרותי והרעיוני להופעתו של מתתיהו. מכל מקום ברור שחלק נכבד מהחברה היהודית בחר בשלב זה בדרך של התנגדות לא פעילה כתגובה לגזירות ואף היתה מוכנות גדולה לוותר על החיים ובלבד שלא לחלל את השם. לפנינו אם כן, ביטוי ראשוני של נכונות סבילה למוות על קידוש השם³⁸.

על אף כל אלה מסיים המספר את התיאור בצינו כי, היה קצף גדול מאוד על ישראל. חמת האל לא שככה למרות הנאמנות של חסידיו ונכונותם להקרבה עצמית על מזבח אמונתם וקיום המצוות³⁹.

3. קידוש השם הפעיל של מתתיהו החשמונאי

מבחינה ספרותית ואידיאולוגית נבנתה העלילה עד עכשיו סביב הציר הכפול של: בחירה בהשארות בחיים, שהם לפי הקבוצה שעמדה בניסיון, חי קלון, או בחירה במוות תוך שמירה על האמונה. המתח בין שני קטבים אלה גובר בהתמדה, עד לתפנית והתפתחות העלילה, תפנית המכשירה את הקרקע להופעתו ופעולתו של מתתיהו.

³⁶ ר' לעיל הערה 31.

³⁷ על הסמליות שבאכילת מאכלים מסויימים, והימנעות ממאכלים אחרים, ר' אצל דוגלאס, סמלים, עמ' 59 - 62 וכן האריס, פרות קדושות, עמ' 54 - 71. ר' גם ראז'אק, מוות, עמ' 126 ואילך. יש לשים לב שגם כאן משתמש המחבר במושג "הרבים" הכוללני והסובייקטיבי.

³⁸ מרמור, מסירת הנפש, עמ' 32 מציין כי "לפנינו התגובה הקבוצתית הנשמרת הראשונה בתולדות ישראל לצורך להכריע בין קיום לצרכי הישרדות לבין מצוות התורה". גם רפפורט, מקבים א, עמ' 121, קובע כי "זהו הגילוי הקדום ביותר המתועד בבירור של התופעה הקרויה 'קידוש השם' ומרחיב עוד בנושא זה כאן. אולם כפי שצינו לעיל, פרשת הנשים שמלו את בניהן קדמה לתיאור הזה. גם בפרשה היא מדובר בתגובה לא אלימה ואף במודעות ובנכונות לוותר על החיים במחיר קיום המצווה. אם כך, למרות גישתו האקטיביסטית לוחמנית של מחבר הספר הוא מציג בחיוב גם את סוג התגובה הזה, אם כי אינו מרחיב ומפרט כפי שעושה בעל מק"ב.

³⁹ מקבים א א, 30, ור' אפרון, חקרי, עמ' 50 - 51. כאן יש מידה כנגד מידה: "רבים" התיוונו ו"רבים" נשארו נאמנים לדת האבות, הכף לא נטתה לצד זה או לצד זה ולכן היה קצף גדול על ישראל כדברי המחבר.

מתתיהו הוא צאצא למשפחת כוהנים מכובדת השייכת למשמר יהויריב, מושבו במודיעין (לפחות בזמן ההתרחשות המתועדת) שהיא עיר או עיירה המיושבת בכוהנים והוא אב לחמישה בנים⁴⁰. למוצאו הכהני של מתתיהו משמעות כפולה: ככהן שאינו יושב דרך קבע בירושלים בירושלים הוא עשוי היה להתנגד לנהירה ההמונית של רעיו למעמד, לגימנסיון, הוא בחל בהשלטת העבודה הזרה וחילול בית-המקדש ובתחילה הוא אף נוהג מנהגי אבלות⁴¹. מאוחר יותר, מוצאו הכהני הוא שמעניק לו את הלגיטימציה לפעולה האקטיבית הקנאית ברוח רעיון הקנאות המקראית. על יסוד זה מובאת תביעת החשמונאים לכהונה הגדולה, והצדקתה בעיני מחבר מקבים א, שהוא כאמור, תומך נלהב של השושלת החשמונאית⁴².

דמותו של מתתיהו משורטטת, לפי קוויה הקדמונים של דמות קנאית ראשונית – פנחס הכהן המקראי שהוא אב הטיפוס של כל המקנאים לאלוהים ולתורה בכל הדורות⁴³. כזכור, פנחס בן אלעזר בן אהרון הכהן היה זה שנקט תגובה פעילה, מיליטנטית, קנאית כאשר ישבו בני ישראל בשטים והחלו לזנות אל בנות מואב, בזמן שההנהגה הממוסדת היתה אובדת עצות נוכח עבודת האלילים. פנחס נקט במה שייקרא לימים "דיני קנאים" ודקר ברומח שבידו את איש ישראל ואת המדיינית שבא אל קובתה. בשכר זה העניק לו האל "ברית שלום וברית כהונת עולם":

פִּינְחָס בֶּן-אֶלְעָזָר בֶּן-אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן, הִשִּׁיב אֶת-חַמְתִּי מֵעַל בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל,
בְּקִנְאוֹ אֶת-קִנְאָתִי, בְּתוֹכָם; וְלֹא-כִלִּיתִי אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, בְּקִנְאָתִי. לָכֵן,
אָמַר: הִנְנִי נֹתֵן לוֹ אֶת-בְּרִיתִי, שְׁלוֹם. וְהָיְתָה לוֹ וּלְזָרְעוֹ אַחֲרָיו, בְּרִית
כְּהֻנַּת עוֹלָם--תַּחַת, אֲשֶׁר קִנְאֵה לְאֱלֹהֵיו

במדבר כה, יא - יג⁴⁴

מחבר הסיפור במקבים א, בונה מלכתחילה קווי דמיון בולטים הן במוצא הכהני, הן במחשבה, הן במעשה והן בגמול בין פנחס לבין מתתיהו⁴⁵.

אך לא רק קנאותו של פנחס משמשת דגם לחיקוי בעיצוב דמותו של מתתיהו, גם דמותו של אליהו הנביא נמצאת ברקע תיאור דמותו של מתתיהו. אליהו הנביא, מתעמת עם נביאי הבעל, מוכיח

⁴⁰ על האב והסמליות שבמספר בניו, השוו עם סיפור האם ושבעת בניה. ור' עוד בפרק ב על הזקן בארבל ועל טקסו ושבעת בניו. ר' גם דרווה-תאבור, **מוות נאצל**, עמ' 83 הערה 54; גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 299 - 300, אבל לעומת זאת ר' דעתו של אולריק, החוקים האפיים, עמ' 133 - 134, שם מייחס משקל רב יותר למספר 3 ולעתים למספר 4, שיחד נותנים כידוע – 7. אם המשפחה אינה נזכרת כלל ולא בכדי, בפעילות אקטיבית לוחמנית, כזו שבעל מקבים א מצדד בה, אין מקום לנשים.
⁴¹ ר' אצל גולדשטיין, **מקבים א**, עמ' 5-8, כמו כן אדי, **המלך מת**, עמ' 214 ואילך. מובן גם שמתתיהו מוצג כאנטי-תזוה לאלו מן הכוהנים שבחלו בעבודת הקודש ומיהרו אל הגימנסיון עם הישמע האות.
⁴² שטרן, **התעודות**, עמ' 15; אפרון, **חקרי**, עמ' 24, 50 - 51; גולדשטיין, **מקבים א**, עמ' 21, 24 - 26; סלאנד, **אלימות**, עמ' 51 ואילך.

⁴³ ר' פלדמן, פנחס; פלדמן, אליהו; פלדמן, **זכור**, עמ' 193 ואילך; ור' להלן עוד בדיון על גירסת יוספוס לפרשה זו.
⁴⁴ השוו תהילים קו, ל: "ויעמד פנחס ויפלל ותעצר המגפה ותחשב לו לצדקה". יש לשים לב שכאן אין הפועל ק.נ.א נזכר כלל; ר' גם בן סירא מה, 23: "וגם פנחס בן אלעזר בגבורה נח[ל כהונה]; בקנאו לאלוה – ויעמוד בפרץ עמו". ר' גם פלדמן, **זכור**, עמ' 193 ואילך.

⁴⁵ למקצת מן המחברים המצביעים על קרבה ודמיון משפחתיים ואידיאולוגיים בין מתתיהו לפנחס ר' אצל ברטלט, **מקבים א - מקבים ב**, עמ' 35 - 36; גולדשטיין, **מקבים א**, עמ' 7 ואילך (שם פורש קווי דמיון לא רק בין מתתיהו לפנחס, אלא גם בין מתתיהו לדמויות מקראיות נוספות); אדי, **המלך מת**, עמ' 215, מציע דעה קצת יותר ביקורתית על מתתיהו ושאיפותיו; פארמר, **מקבים**, עמ' 178; קופל, **הקנאה לדת**, עמ' 34 - 48. הנגל, **הקנאים**, עמ' 149 - 154; בן שלום, **בית שמאי**, עמ' 157 - 158, הערות 3, 4, שם; טרן, **מלחמת החורבן**, עמ' 19 - 20 והערות 7, 8, עמ' 344 - 345; מאק, קנאותו של פנחס; פלדמן, **זכור**, עמ' 193 - 217; ר' גם אצל ובר, **על הכאריזמה ובנית המוסדות**, ירושלים תש"ם, עמ' 11 - 13, 31, 33; סלאנד, **אלימות**, עמ' 50 ואילך.

להם את עצמתו וכוחו של אלוהים על פני אל השקר שלהם, מוציא אותם להורג בנחל הקישון ונאלץ להימלט בשל כך אל המדבר⁴⁶. אליהו גם הוא מודל של קנאות אקטיבית במאבק נגד העבודה הזרה.

קנאותם של פנחס ואליהו, הכהן והנביא, הפכה עם חלוף הזמן למופת וסמל⁴⁷ של הקנאות לדורותיה. מחבר מקבים א הכיר יפה את שתי הדמויות ועשה שימוש מתוחכם במודל הקנאות המקראי כאשר תיאר את דמותו של מתתיהו הכהן החשמונאי.

המתח הספרותי והאידיאולוגי שנבנה בהדרגה מגיע לשיא כאשר מגיעים למודיעין שליחיו של המלך בתביעה לקיים את פולחן העבודה הזרה, באופן פומבי, במקום מרכזי בעיר. לפי השתלשלות העניינים ברור כי התנגשות תהיה בלתי-נמנעת⁴⁸.

השליחים פונים ישירות למתתיהו, שהוא אדם מכובד בעירו, בבקשה לשיתוף פעולה. אם יעשה כמבוקש וישתף פעולה, מובטח לו ולבניו גמול חומרי נאה, כסף, זהב ומתנות (מק"א ב, 18). אבל מתתיהו, מסרב לשתף פעולה ומכליל בסירוב גם את בניו. לדעתו, גמול חומרי נאה בעולם הזה, אינו סיבה מספקת כדי לוותר למענו על נאמנות לתורה ולמצוותיה. הוא מקרין דוגמא אישית ומנהיגות מופתית, בדבקתו בברית האבות. כל זאת לפי הדגם המקראי הטיפוסי של פנחס ואליהו כמוזכר לעיל.

במקום מתתיהו, התייצב מתנדב אחר, שהיה נכון לשתף פעולה עם השלטונות ולעשות מה שמתתיהו סירב לעשות. נכונות זו לבוא במקום מתתיהו מעידה על מידת התייוונותו וסטייתו מתורת האבות.

תגובתו של מתתיהו להופעת המתנדב הזה היא חריפה, דרמטית, קיצונית ומתוארת על פי דגם הקנאות האקטיבית שנטבע במעשיהם של פנחס ואליהו⁴⁹:

"... וירא מתתיה ויקנא, ויזועו כליותיו ותעלה חמתו כמשפט וירוף וישחטו על הבמה.
ואת איש המלך הכופה לזבוח הרג בזמן ההוא ואת הבמה הרס.
ויקנא מתתיה לתורה, כאשר עשה פנחס לזמרי בן שלום..."

מקבים א ב, 24 – 26 מהד' רפפורט⁵⁰

⁴⁶ ר' מל"א יח; ר' גמ מל"א יט, יד "קנא קנאתי לה' אלהי צבאות..." ר' גמ מל"ב ב, והשווה גם בן סירא מז, 1 - 8, שם נזכרת גם כן קנאותו של אליהו. ר' עוד פלדמן, אליהו.

⁴⁷ ר' למשל אצל בן סירא מד, מז.

⁴⁸ אולריך, החוקים האפיים; ווייט, מטא-היסטורי, עמ' 7 ואילך, 426 - 434. לעומת זאת קובע ברטלט, מקבים א - מקבים ב, עמ' 36 כי "The author perhaps dramatizes the occasion a little..."; ברוח זו נכתבו גם דברי אדי, המלך מת, עמ' 215 ואילך.

⁴⁹ על הקנאות ר' אצל פארמר, מקבים, עמ' 47 ואילך; שטרן, סיקאריים וקנאים; אפרון, חקרי, עמ' 71; הנגל, הקנאים, עמ' 59 ואילך, 146 ואילך ועוד; קופל, הקנאה לדת, עמ' 34 - 48 ועוד; מאק, קנאות; סלאנד אלימות, עמ' 50 ואילך.

⁵⁰ השוו במדבר כה, ז - ט, וכן שכרו של פנחס (שם י - יג) "כהונת עולם לו ולזרעו". החזרה המרובה על השרש "קנא" הן במעשה פנחס והן במעשהו של מתתיהו איננה מקרית אלא מכוונת, כפי שמציע רפפורט, בפירושו למקום, עמ' 126 - 127. התרגום במהד' כהנא הוא: "... וישתונן כליותיו, וישלח חרונו כמשפט וירץ ויזבחהו על הבמה, ואת איש המלך המאלץ לזבוח המית בעת ההיא, ואת הבמה הרס. ויקנא לתורה כאשר עשה פנחס לזמרי בן שלום". ור' הנגל, הקנאים, עמ' 147, 151, 154, 160 ואילך; סלאנד, אלימות, עמ' 53 ואילך. ר' גמ אצל פלדמן, זכור, עמ' 193 - 217.

בקנאותו וקנאתו, נוקט מתתיהו, בדיוק כמו פנחס ואליהו לפניו, במה שייקרא לימים "דין קנאים"⁵¹, הוא נוטל את החוק לידיו. בפעולה מהירה אחת (לפחות לפי דרכי התיאור הספרותי, מרובה הפעלים), הוא רץ אל הבמה, שנועדה כזכור לביצוע אקט של עבודה זרה, וטובח את המתיוון שהיה מוכן להקריב קרבן לעבודה זרה. דין הקנאים שהוא מקיים במתיוון, משתמע מאותה תורה עצמה שהיא סיבת הקנאה והקנאות שלו וגם הלגיטימציה למעשהו. מה שנועד להיות אקט של אימון ושיתוף פעולה עם השלטונות, הופך באחת, לסמל של קנאות, סרבנות ומרדנות.

ניתן להניח שבשעה קשה זו כאשר. לא היתה הנהגה מוסכמת לחברה היהודית לא הפעיל מתתיהו מערכת מתוחכמת של שיקולים בקבלת החלטה זו וביצועה לאלתר. עם זאת, לא מן הנמנע, שכמו במקרה של הנשים שמלו את בניהן - גם הוא הבין כי במעשה ספונטני זה הוא הופך באחת את הקערה על פיה, מכאן ואילך שוב לא ישובו הדברים לקדמותם, ואת הנעשה אין להשיב⁵². כזכור, עצר פנחס במעשה הקנאות שלו את המגפה, והושיע את ישראל, וזאת בזמן שההנהגה הממוסדת לא תיפקדה ולא ידעה איך להגיב. אליהו במעשיו פעל למיגור העבודה הזרה, כוהניה ונביאיה. גם מתתיהו במעשה הקנאות שלו הגיע לתוצאות דומות. מאוחר יותר, ובהמשך ישיר לפעלו של מתתיהו הגיעה השושלת החשמונאית לא רק לשלטון הרשמי, הממוסד, אלא גם השיגה לחברה היהודית בארץ ישראל עצמאות פוליטית⁵³.

דרכו של מתתיהו היא המלחמה על קדושת השם שהתבססה על שילוב הקנאות הדתית, האקטיביזם הלוחם והמורשת הכוהנית של פנחס. ניכר שבעל מקבים א, הכיר וידע לנצל היטב את שלושת האלמנטים הללו לתיאור דמותו ופעלו של מתתיהו⁵⁴. דמותו של מתתיהו נבנית כדמות מלאה, רבת גוונים ומבעים, ולא כדמות שטוחה המתייחדת במעשה אחד, אלא בכמה רמות ובכמה רבדים, כאשר בכלם שולט האספקט הקנאי, הלוחמני⁵⁵. כך מקדם המחבר את התפתחות מרד החשמונאים בתיאור ההיבט האקטיבי של מתתיהו ושותפיו לרעיון – הקנאות לתורה ולמצוותיה.

4. מותם של מבקשי הצדק – התגובה הפאסיבית לגזירות

מתתיהו ושותפיו לרעיון ההתנגדות האקטיבית, הלוחמים, נמלטו אל ה"הרים" בכוונה להמשיך את המאבק משם, לעומתם, היו "רבים" אשר נמלטו אל ה"מדבר" במטרה לשבת שם:

עם זאת, יש הבדל בין הדגם המקורי לבין מעשה מתתיהו, כי לפי הכתוב במקרא, פנחס ואליהו קינאו לאלוהים, ומתתיהו במקומו מקנא לתורה.

⁵¹ השוו סנהדרין פ"ט מ"ו: "הגונב את הקסוה והמקלל בקוסם והבוועל ארמית – קנאין פוגעין בו". ור' הנגל, **הקנאים**, עמ' 151; בן-שלום, **בית שמאי**, עמ' 158 והערה 7 שם; סלאנד, **אלימות**, עמ' 53 ואילך, 62 ואילך; מאק, קנאות.

⁵² ר' אצל ג'אניס-מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 45 - 47, 57 ואילך; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 ואילך; אולריק, החוקים האפייניים. חשוב להזכיר כי מעשהו של מתתיהו נעשה מול קהל צופה, בפומבי (חוק שנים על הבמה, חוק הניגוד ועוד) ושני הצדדים בעצם אינם יכולים/או אינם רוצים לסגת מעמדותיהם. ר' גם גופמו, **הצגת האני**, עמ' 25 - 26, 30, 47, 58 ועוד; הורסלי, **ספירת האלימות**, עמ' 28; סקוט, **שליטה**, עמ' 214 ואילך.

⁵³ מנדלס, **לאומיות**, פרקים 4, 5, 6.

⁵⁴ על ההקשרים האידיאולוגיים הללו ר' למשל: פארמר, **מקבים**; הנגל, **הקנאים**, עמ' 151 - 154; בן-שלום, **בית שמאי**, עמ' 3 - 4; סלאנד, **אלימות**, עמ' 50 - 54. ולעומת זאת, ר' אד', **המלך מת**, עמ' 216 - 217 וברטלט, **מקבים א - מקבים ב**, עמ' 36 - 37.

⁵⁵ ר' גולדשטיין, **מקבים א**, עמ' 12 ואילך; רפפורט, **מקבים א**, עמ' 128; בן-שלום, **בית שמאי**, עמ' 157 - 160; מרטולה, **שעבוד**, עמ' 216 ואילך.

”אז⁵⁶ ירדו רבים, בבקשם צדק ומשפט אל המדבר לשבת שם הם
ובניהם ונשותיהם ומקניהם כי כבדו הרעות עליהם”

מקבים א ב, 29 ואילך, מהדי רפפורט⁵⁷.

העובדה כי נטלו עמם אל המדבר את משפחותיהם ורכושם, מלמדת כי אנשים אלה ביקשו ככל הנראה להמשיך ולחיות על-פי אמונתם ומצוותיה, בלא ליטול חלק פעיל במלחמה, לכן בחרו להתרחק אל המדבר⁵⁸. ניתן לומר שהם החליטו לפי שעה, לא לנקוט כל עמדה, אלא להתרחק מזירת ההתרחשויות. ככל הנראה קיוו כי, במדבר יונח להם לנפשם.

לכאורה נראה כי קבוצה זו נוקטת בגישה הפאסיבית, מסרבת לקיים את הגזירות ובה בעת גם מסרבת או אינה מסוגלת לנקוט בקו האקטיבי הלוחמני. גם העובדה כי בקבוצה נכללים נשים, ילדים, רכוש, דבר המקשה על תנועותיה מרמזת לאופייה הפאסיבי, אך מסתבר, לפחות על-פי שיטתו של המחבר, כי המצב מסובך למדי: משנדע לאנשי הצבא דבר הירידה, או המנוסה אל המדבר, רדפו אחרי הנמלטים ”ויערכו נגדם מלחמה ביום השבת”⁵⁹. מכאן אפשר להסיק, כי בהכירם את חשיבותה ומרכזיותה של השבת ביהדות החליטו מראש להתקיף דווקא ביום הזה⁶⁰. לפנינו איפוא, עוד גזירה שחלק מן הציבור בחברה היהודית מסרב לקבל: חילול השבת, במחיר הישארות בחיים. כמו המילה גם השבת היא אחת המצוות החשובות ביותר ביהדות והנמלטים, שהוצעה להם כמו לקבוצות אחרות בציבור היהודי, האפשרות להישאר בחיים במחיר הוויתור על היהדות לאו דווקא בהקרבת קרבן לעבודה זרה אלא על-ידי חילול השבת, סירבו לעשות כן. הסירוב כאן הוא כפול, לא רק להישאר בחיים במחיר וויתור על היהדות, אלא גם להישאר בחיים במחיר המלחמה בשבת⁶¹. לפי השקפת עולמם, נראה שאין הבדל על מה מחללים את השבת כי התוצאה היא אחת בכל מקרה. ההישארות בחיים במחיר חילול השבת שכמוהו כחילול השם, אינה יאה ואינה הולמת את עיקרי אמונתם:

...ויאמרו נמות כולנו בתומונו, עדים עלינו השמים והארץ כי בלא משפט

ישמידונו.

⁵⁶ לפי הניסוח, הכוונה ב"אז" לאחר האירוע במודיעין, ור' להלן דיון באירוע דומה במק"ב.
⁵⁷ השימוש ב"רבים" כאן מקביל לשימוש ב"רבים" שבאו זמן מה קודם למתואר כאן למודיעין לראות איך יפול דבר בהתנצחות שבין מתתיהו לשלוחי המלך. סביר להניח, כי מאחר שההתרחשות היתה פומבית, כיוון מתתיהו את דבריו ופעולותיו בה בשעה גם לשלוחי המלך וגם לפוסחים על שתי הסעיפים מקרב בני עמו. ר' גופמן, **הצגת האני**, עמ' 25, 35, 39 ועוד. על ה"רבים" בכלל ר' אצל רפפורט, מקבים א, עמ' 113 – 114. השווה מק"ב ו, 11 ור' עוד להלן בדיון על עדות מק"ב.
⁵⁸ על המדבר כמקום מסתור לפליטים מכל הסוגים ובכל התקופות, ר' גולדשטיין, **מקבים א**, עמ' 234 – 235; שוורץ-שפנייר, מדבר שומרון; הנגל, **הקנאים**, עמ' 252 ואילך; סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 22 – 23, 31 – 32, ובקומנטרים האחרים לספרי מקבים א וב.
⁵⁹ מק"א ב, 32. זו אינה פעם ראשונה שבה אויבים עורכים מלחמה על היהודים בשבת דווקא, מה שמלמד ששמירת השבת אצל היהודים היתה מוכרת וידועה בעולם הסובב. ר' על כך אצל רפפורט, **מקבים א**, עמ' 129. על המלחמה בשבת בכלל ר' עוד להלן.

⁶⁰ ר' שוורץ-שפנייר, מדבר שומרון; הרינגטון, **המרידה החשמונאית**, עמ' 65 – 66; כשר, **עליית משה**, עמ' 45.
⁶¹ על המלחמה בשבת והשלכותיה ר' מ"ד הר, לבעית הלכות מלחמה בשבת; אופנהיימר, ההלכה בספרי החשמונאים; בר-כוכבא, **מלחמות החשמונאים**, עמ' 331 ואילך; גולדשטיין **מקבים א**, עמ' 235 – 237; הרינגטון, **המרידה החשמונאית**, עמ' 66 – 67; סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 32 – 34; רפפורט, **מקבים א**, עמ' 129 – 130.
אופייה, שיוכה הכיתתי, מעמדה הסוציו-אקונומי של הקבוצה הזו אינם ניתנים לזיהוי. הקבוצה היא אנונימית. במקרה המתואר, ניתן להסיק רק שהיא מאוחדת סביב עקרון שמירת השבת בכל מחיר ועקרון זה, הוצה גבולות חברתיים ומעמדיים.

ויקומו עליהם למלחמה בשבת וימותו הם ונשיהם וטפם ומקניהם...”

מקבים א ב, 37 – 38 מהד' רפפורט

המחבר מעריך את מספר הנספים באלף⁶².

זוהי תופעה ברורה של נכונות לקידוש השם במובנה הפאסיבי ביותר, נכונות זו מובילה את הקבוצה למוות קולקטיבי על קידוש השם.

במקרה זה מדובר במותה של קבוצה שלמה על אמונתה. יש כאן, לפי התיאור, מידה עצומה של שכנוע עצמי ולכידות פנימית. בלא יוצא מן הכלל, מוותר כל הציבור הזה, על חייו למען אמונתו. לאחר קריאת התיגר של מתתיהו בחרה הקבוצה הזו בירידה אל המדבר כמוצא של התחמקות ואי החלטה, בסופו של דבר נאלצה להגיע להכרעה. חברה אינם מתחמקים עוד מהחלטה, על כל הכרוך והמשתמע ממנה, והתוצאות ידועות מראש. לפי התיאור ברור שלא ייתכן כי יהיו בקבוצה זו אנשים שיעדיפו להישאר בחיים, כי גם במקרה זה כמו במקרה של הנשים שמלו את ילדיהן, יש ערך למעשה ההקרבה העצמית רק אם הקבוצה כולה נוטלת בו חלק. אם מי מבין חברי הקבוצה מסרב לשתף פעולה, הקבוצה כולה עלולה להתמוטט, ומכאן התיאור של הלכידות הפנימית הגבוהה של הקבוצה⁶³.

אנשים אלה עמדו בניסיון וסירבו להתפתות. הם מתו שלמים ותמימים באמונתם, בה החזיקו עד מותם ולמענה מסרו את חייהם⁶⁴. לדידם, חיים ללא אפשרות של קיום ושמירה על אמונה יהודית הם חיים חסרי טעם, חיי קלון, לכן עדיף מבחינתם המוות תוך קיום שלמות האמונה, וגם אם מותם בא בלא צדק ומשפט.

יש להדגיש כי למרות שהמחבר מזכיר את מותם של מבקשי הצדק באהדה והערכה, ההחלטה שלהם, ונכונותם למות בעבור החלטה זו, כלומר קידוש השם פאסיבי, אף שהיא מכובדת, איננה הפתרון המועדף בעיניו. הוא נוטה בכל מקרה לצד התגובה הפעילה, הקנאית, מתוך כך הוא מעלה שוב את דמותו של מתתיהו, מייסד השושלת החשמונאית והחלטתו בדבר המלחמה בשבת כגישה הנחוצה והעדיפה בזמן הזה⁶⁵.

5. ההכרעה בעניין המלחמה בשבת והמשך פעולות ההתנגדות

מותם של "מבקשי הצדק" בסרבים להילחם ולהציל את חייהם בשבת זיעזע את מתתיהו ואנשיו ולאחר האבל והצער הראשוניים הוחלט שאין להסס עוד בעניין המלחמה בשבת⁶⁶.

החלטה זו היא סימן דרך במלחמתם של החשמונאים לעצמאות. היא מנומקת בכך שעדיף להילחם גם בשבת ולא לקיים חלק מן המצוות, כדי להציל את החיים, כך שאפשר יהיה בבוא העת לקיים

⁶² מספר הנספים בהחלטתם מתאים להגדרת "רבים", ר' גולדשטיין, **מקבים א**, עמ' 237 הערה 34; וילק, ולא זרקו אבן; שפקארו, אחרי מות, עמ' 5 - 6 והערה 16 שם. במקור המקביל במק"ב לא נזכר מספר הנספים ור' על כך להלן.

⁶³ ר' אש, דינמיקה קבוצתית, עמ' 225 ואילך.

⁶⁴ ר' רפפורט, **מקבים א**, עמ' 130; פארמר, **מקבים ב**, עמ' 73 ואילך; הרינגטון, **המרידה החשמונאית**, עמ' 66; סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 31 - 33; שוורץ-שפנייר, מדבר שומרון; וילק, ולא זרקו אבן; שפקארו, אחרי מות, עמ' 5 - 6; וכן ג'ניס - מאן, **קבלת החלטות**, עמ' 25, 42, 220 - 222, 249 ואילך; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 23 - 25.

⁶⁵ ר' רפפורט, **מקבים א**, עמ' 129 - 130.

⁶⁶ ר' הספרות הרשומה בהערה 61 לעיל וכן: אפרון, **חקרי**, עמ' 26, והערה 55.

את מכלול המצוות, ולא להיספות תוך שמירת חלקן. החלטה זו מאפיינת שוב, את דרכו ומגמתו של הספר כמסמל את רוח האקטיביות הלוחמת. מתתיהו ואנשיו אינם יושבים בחיבוק ידיים ומצפים להצלה שמיימית, הם נוטלים את המאבק לידיהם, אך עם זאת, ברור וידוע להם שהמפתח להצלחתם והצלחתם נמצא בידי האל.⁶⁷

לא מקרה הוא כי דווקא בנקודה זו בתיאור לאחר שכבר התקבלה ההחלטה העקרונית שלא להימנע ממלחמה בשבת, בחר המחבר לצרף למתתיהו את קהל החסידים גיבורי החיל. ללמדך שהלחימה האקטיביסטית מקבלת כעת משנה תוקף, לא רק בהחלטה שלא להימנע מלהילחם בשבת, אלא גם בגיבוי מאסיבי של אנשי רוח ההופכים לכוח לוחם, המוגדר ומאופיין כ"חסידים". כוח צבאי זה מוכן ללכת בדרכו של מתתיהו, להילחם למען האמונה והדת אפילו בהסתכנות של אובדן חייהם.

יש להדגיש כי זהו כבר שלב חדש במאבק, החסידים מצטרפים לאקטיביזם הלוחם בשלבו השני של המרד, ואולי כבר במעבר משלב המרד לשלב המלחמה. ניתן לשער שהחסידים התגייסו לכוח הלוחם שבפיקוד מתתיהו על-פי חוקי התורה האמורים בדברים כ (פרשת "כי תצא למלחמה על אויבך")⁶⁸. ואם כן, היו אלה אנשים בגיל המתאים ללוחמה, אשר באו לשדה הקרב ללא הנטל של משפחה, ילדים ורכוש. מדובר בקבוצת אנשים צעירים וכשירים יחסית שמבחינה אידיאולוגית ומעשית היו מוכנים לקחת חלק ממשי במלחמה, בידעה ברורה של הסיכונים הכרוכים בכך. רק ציבור כזה היה מסוגל לקדש את השם באופן אקטיבי במלחמה, ובמאבק.⁶⁹

פעולותיו של מתתיהו ותומכיו ("אוהביו"), נמשכות באותו קו קנאי – אקטיבי. הם רודפים את המתיוונים (אשר חלקם נס ומבקש מקלט אצל הגויים), הורסים את הבמות לעבודה זרה, ומלים את הבנים אשר לא נימולו עד עתה.⁷⁰ הם מנסים להשיב, לפחות בצורה חלקית, את הסדר על כנו. כזכור היה איסור המילה אחד האיסורים המרכזיים בגזירות אנטיוכוס, ובגין קיום מצווה זו היו אף הוצאות להורג. ניתן להניח שבמהלך תקופת הרדיפות היו משפחות שהעדיפו שלא למול לפי שעה את בניהן, כדי להישאר בחיים.⁷¹ עם זאת, אין ללמוד מכך שגם בתחומים אחרים שיתפו פעולה עם אנטיוכוס. לדעת וילק, "הילדים הערלים מישראל לא השתייכו לבתים של מתיוונים קיצונים... אלא למהססים שחששו לצאת נגד הסלוקים ועל כן הישהו את מילת ילדיהם עד יעבור זעם"⁷².

מתתיהו ואנשיו בתעוזה האופיינית למאבקם, נקטו אף כאן דרך חד-משמעית והחליטו עבור הפוסחים על שתי הסעיפים מהו המעשה הנכון והיאה לעשותו, זאת בהתאם לגישתם הקנאית

⁶⁷ ר' קופל, **הקנאה לדת**, עמ' 41 והערות 22 - 24 שם.

ראוי לציין שהצלחתם הביאה בסופו של דבר לכינון המדינה החשמונאית העצמאית והיא שהיוותה את הדגם, המודל והמופת לחיקוי לתנועות הקנאיות והמרדניות בתקופות מאוחרות יותר, תחת הכיבוש הרומי. כך לדעת פארמר **מקבים**, עמ' 203; הנגל, **הקנאים**, ובן-שלום, **בית שמאי**, עמ' 12 - 13. אף ראוי לזכור כי ספר מקבים ב מתעלם כליל מהחלטה זו. ר' צייטלין-טדש, **מקבים ב**, עמ' 69 - 70; סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 32.

⁶⁸ כך נהג מאוחר יותר גם יהודה המקבי לפני קרב אמאוס. ר' מק"א ג, 53 - 56.

⁶⁹ על החסידים בכלל ובמרד החשמונאים בפרט, יש ספרות רבה, אין הכוונה כאן, לזהות, להגדיר או לסווג אותם בצורה מעמיקה. בקווים כלליים ר' אצל אפרון, **חקרי**, עמ' 27 - 30, 51 ואילך; בר כוכבא, **מלחמות החשמונאים**, עמ' 67, והערה 46 שם, 335 ועוד, וכן שוורץ, חסידים, ושם סקירה של המחקר בנושא. ר' גם אצל רפפורט, **מקבים א**, עמ' 132 - 134.

⁷⁰ על המילה ר' אצל: הנגל, **הקנאים**, עמ' 197; רובין, **ראשית החיים**, עמ' 77 - 85, 170 - 175; וילק, כפיית המילה.

⁷¹ ר' סיוורס, **החשמונאים**, סוג התגובה השלישי והשישי עמ' 22 - 25 ובמקביל אם כי בצמצום גישתו של דאובה, **אי ציות**

אזרחי, פרק 5.

⁷² וילק, כפיית המילה, במיוחד עמ' רפג והערה 6 שם.

שאין מקום להשהות עוד ביצוע המילה. אפשר שבעשותם כן, שיכנעו את האוכלוסיה ההססנית לא רק לשוב ולקיים את מצוות המילה אלא גם להצטרף למלחמה. התיאור מתרכז במתניהו ואנשיו ולא בתוצאות ובהשלכות של מעשים אלה לטווח הארוך, למעט הציון שהתורה נגאלה מיד הגויים ומיד המלך (מק"א ב, 47). במקומות בהם פעלו מתניהו ואנשיו בוודאי השליטו את גישתם האקטיביסטית לוחמנית גם על אוכלוסיה שלא העזה לפעול ישירות נגד השלטון הסלווקי. פעילותו של מתניהו אמנם מתרחבת לתחומים נוספים מעבר למודיעין וגופנה, אך עם זאת יש לזכור שהוא עצמו לא הגיע לכלל עימות ישיר עם השלטונות. מתניהו הניח את היסוד לתעוזה החשמונאית, לקידוש השם האקטיבי וברגע שהחל התהליך הזה – שוב לא ניתן היה לעצור אותו. אבל מתניהו גם היה מודע למגבלות כוחו וזמנו, וגם למקומו בתהליך ההיסטורי, על כן הוא היה נחרץ מאוד בצוואתו לבניו, הן בקשר לעבר ההיסטורי המשותף והן בקשר לעתיד האומה.

6. צוואת מתניהו

צוואת מתניהו (מק"א ב, 48 - 68), המושמעת לפני בניו כאשר קרבו ימיו למות, היא למעשה נאום בו באים לידי ביטוי הגיגיו, השקפותיו ורעיונותיו לעתיד לבוא. בולטים מאוד האלמנטים הקנאיים והאקטיביזם הלוחמנית יחד עם מסר לאומי קולקטיבי לעם כולו ולהמשכיות השושלת החשמונאית. צוואתו רוויה דוגמאות מן המקרא כולו:

”עתה בנים קנאו לתורה
ותנו את נפשותיכם על ברית אבותינו...
פנחס אבינו בקנאו קנאה לקח ברית כהונת עולם...
אליהו בקנאו קנאת תורה
עלה השמים...”

מקבים א ב, 50 - 54 מהד' רפפורט (השמטות)

פרט לציווי האקטיבי הכוללני לבניו "קנאו לתורה", מוצמד המוטיב הקנאי לפנחס שהוא "אבי" השושלת החשמונאית – "אבינו" בפי מתניהו. כאן טמונה תביעתם של החשמונאים לקבלת תפקיד הכהונה הגדולה. היות שעשו מעשה כפנחס הם זכאים לקבל שכר זהה לשכר שקיבל – "ברית שלום וברית כהונת עולם"⁷³. מוטיב הקנאות מוצמד גם לאליהו הנביא, אשר "הועלה השמימה" כשכר קנאותו⁷⁴. גם דמויות אחרות, בנאמנותן, תומתן ועמידתן בניסיון קיבלו גמול יאה: כך היה יהושע לשופט, כלב קיבל ארץ נחלה ודוד קיבל את המלוכה.

⁷³ מעניין לציין שמתניהו מציין רק את כהונת העולם ואינו מזכיר את ברית השלום.

השוו שבה אבות עולם אצל בן סירא, מה, 23 – 24: "פנחס ... בקנאו לאלוה כל ויעמוד בפרץ עמו, אשר נדבו לבו ויכפר על בני ישראל; לכן גם לו הקים חק ברית שלום לכלכל מקדש אשר תהיה לו ולזרעו כהנה גדולה עד עולם" ר', הנגל, הקנאים, עמ' 147 ואילך; סלאנד, אלימות, עמ' 51 - 53. אך ר' על כך: מאק, קנאותו של פנחס. ראוי לציין, שדמותו של פנחס משמשת להדגשת הקנאה וברית שלום כאחד גם אצל בן סירא המשכיל והמלומד וגם אצל מתניהו שחיו ופעלו בתקופות שונות לחלוטין ועל רקע פוליטי שונה לגמרי.

⁷⁴ השוו שבה אבות עולם אצל בן סירא מה, 1 – 9: "עד אשר קם נביא כאש ודבריו כתנור בוער; וישבר להם מטה לחם ובקנאו המעיטם...הגלקח בסערה מעלה ובגדודי א[ש מרום]". גם כאן מזכיר בן סירא את אליהו הנביא ומדגיש את קנאותו לא פחות ואולי אפילו יותר ממתניהו.

המשותף לדמויות אותן מזכיר מתתיהו בצוואתו לפי בעל מקבים א הוא האקטיביזם וכך הוא שוזר את תחנות הגבורה של מקדשי השם החל מאברהם אבי האומה ועד חנניה, מישאל, עזריה ודניאל בני דור הגזירות וראשית המרד. בצוואתו קובע מתתיהו תחנות מרכזיות בהתהוות הזהות הלאומית הקולקטיבית היהודית בתקופות משבר ומעיד על חשיבות הנאמנות הקנאות, כמו גם החסד והתום.

מתתיהו דובר בקול ברור והחלטי, הוא תובע מבניו לקנא לתורה ובעת הצורך גם למסור את נפשו על ברית האבות. משתמע מדבריו כי יש להעדיף בכל מקרה את המעשה, את האקטיביות ולא את הפאסיביות, הישיבה בחוסר מעש או חוסר התמודדות. המעשה מביא לתוצאות, התוצאות לגמול ולהשבת לב האל על עמו. כפי שעולה מן הדוגמאות המקראיות המשובצות בנאומו האחרון⁷⁵. האקטיביזם הוא המרכיב העיקרי בקידוש השם המיוחס למתתיהו על ידי בעל מקבים א, וזו גישתו העקבית לאורך כל הספר (גישה ארצישראלית טיפוסית). מקבים א מעלה בתיאוריו, על נס את ההתנגדות האקטיבית הלוחמנית, אמנם גם מקומה של ההתנגדות הפאסיבית לא נפקד, אבל היא הרבה פחות מודגשת ומוערכת.

ההתנגדות לגזירות אנטיוכוס יכולה להתבטא בשני אופנים: התנגדות אלימה או התנגדות פאסיבית. בכל מקרה היא משקפת את חוסר הנכונות העקרוני והמעשי לשתף פעולה עם השלטון. כל סוג של התנגדות לגזירות לגיטימי בעיני המחבר.

בהקשר זה, יש להזכיר כי בספר מקבים א אין דיון ואין רמז לאמונה בתחיית המתים, בשכר ועונש בעולם הבא, כמפורט בספרות היהודית - הלניסטית. גם האנשים או הקבוצות שמתים על מזבח אמונתם בלי מאבק אקטיבי אינם מתנחמים בעניין הזה. אמנם, לגבי הקבוצה שברחה למדבר מופיע הנושא של תומתם ושלמות אמונתם, אך לא כתנאי או כשאיפה לנחמה בעתיד לבוא אלא כציון עובדה עניינית. השכר והעונש, גם למקדשי השם וגם למחללי הקודש, אינם מרכז הדיון. ההתעלמות אינה מקרית אלא מכוונת והיא נגזרת מהשקפותיו ומהאידיאולוגיה האקטיביסטית של המחבר כפי שיפורט להלן.

⁷⁵ מן הצוואה/ הנאום לא משתמעת תביעה מקדמית למסירת הנפש באופן ראשוני. האפשרות או הבחירה של מסירת הנפש היא המוצא האחרון.

על הפרשנויות לצוואת מתתיהו וההקשרים ההיסטוריים: ר' אצל אפרון, חקרי, עמ' 1; פישל, מקבים א, עמ' 2 - 31, פארמר, מקבים, עמ' 177 - 178; ברטלט, מקבים א - מקבים ב, עמ' 42 ואילך, גולדשטיין מקבים א, עמ' 6 - 8, 239 - 242; סיוורס, החשמונאים, עמ' 35 - 36; מרמור, מסירת הנפש, עמ' 34; סלאנד, אלימות, עמ' 51 - 53.

ב. עדות ספר מקבים ב

ספר מקבים ב הוא לדעת רוב החוקרים יצירה יהודית הלניסטית מובהקת⁷⁶. לשון חיבורו אינה עברית במקורה אלא יוונית. היצירה המוכרת כיום בשם זה היא תקציר (המקצר אינו ידוע) של הספר המקורי שהיה חיבור בן חמישה ספרים מאת יאסון איש קיריני. ספר מקבים ב הוא גם זה שמוסר תיאור מפורט של מהלך האירועים בירושלים לפני הטלת הגזירות על ידי אנטיוכוס, נושא, שמקבים א מתעלם ממנו כמעט לחלוטין כפי שראינו לעיל. אם ספר מקבים א הוא שיר הלל לקנאות הארצישראלית האקטיבית הקולקטיבית הרי שספר מקבים ב מתרכז ביחיד המתמודד לבדו עם עולם זר ומנוכר ותוך כדי כך מגבש לעצמו אמונה שונה מזו הלוחמנית הארצישראלית. מקבים ב משלב גם בין רעיון היחיד הנאבק לשמור על זהותו, לרעיון הקבוצה והקהילה היהודית המורכבת מאוסף של יחידים שכאלה⁷⁷. אפילו הגיבור המרכזי של מקבים ב הוא היחיד, יהודה המקבי, והוא מתרכז בהאדרת דמותו, פעלו והישגיו מבלי להזכיר כלל את אביו מתתיהו.

קרקע המוצא השונה, היא שמכתיבה את המגמות וההדגשות השונות מאלו של ספר מקבים א, ניתן לראות זאת לכל אורך היצירה, המוגדרת כשייכת לזרם הפאתטי או הטרגי⁷⁸. התיאורים הם מליציים, סוחפים, לעתים סוחטי דמעות, אפופים מעשי נס ופלא. להשגחה ולהתערבות האלוהית יש נוכחות דומיננטית ביותר. לדרכי התגובה הסבילה, הפאסיבית, להלכי הרוח הגלותיים האופייניים ליהדות הפזורה יש ביטוי מרכזי וביסוס אידיאולוגי. לעומת זאת האקטיביזם הפעיל, הקנאי, הלוחם הארצישראלי, המודגש כל-כך במקבים א, אינו ממלא פה כל תפקיד מרכזי, ההיפך הוא הנכון⁷⁹.

מורגשת ביצירה זו היכרות בלתי אמצעית עם זרמים פילוסופיים, תרבותיים וספרותיים של העולם הלניסטי הסובב ושימוש מושכל במרכיבים אלה במהלך היצירה ועיצוב הדמויות מבלי לוותר על האופי היהודי שלה.

1. הגזירות

הרקע לתיאורים כאן, כמו בספר מקבים א, הוא גזירות אנטיוכוס וכפייתן על היהודים. הממונה על ביצוע הגזירות הוא "זקן אתונאי"⁸⁰, כלומר אדם יחיד ולא משלחת צבאית שנשלח מטעם המלך לשכנע את היהודים לסור מתורת האבות "ולבלתי לכת בחוקי האלוהים, לטמא את בית המקדש" (מק"ב, ו, 1 - 2). לפי דברי המחבר כבר "אי-אפשר היה להיקרא בשם יהודי בכלל" (מק"ב ו, 10). המספר מדגיש שהיהודים "באילוץ חמור ... נסחבו לאכילת קרבי זבחים ביום

⁷⁶ לקומנטרים על ספר מקבים ב', ר' אצל שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 66 - 67. ר' עוד: ואן הנטן, **המרטירים**, עמ' 51.
⁷⁷ לדוגמאות של קידוש השם מחוץ לתחומי ארץ הקדשנו פרק נפרד. ר' להלן פרק ד. מקבים ב הוא אמנם יצירה יהודית הלניסטית אך הוא מתעד אירוע שהתרחש בארץ ישראל.

⁷⁸ בנוסף לקומנטרים שצוינו כבר לעיל ר' עוד: מצגר, **אפוקריפה**, עמ' 139 ואילך; מומיליאנו, ספר מקבים ב; דוראן, היסטוריה טראגית; בר כוכבא, **מלחמות החשמונאים**, עמ' 148 - 153.

⁷⁹ על ערכו של ספר מקבים ב' כמקור היסטורי בהשוואה לערכו של ספר מקבים א' ר' למשל אצל שטרן, **התעודות** עמ' 21 - 22; אפרון, **הקרי**, עמ' 25 - 26; גולדשטיין במבוא ל**מקבים ב**. לעומת זאת ר' דעתו של פלוסר, מאי הנוכה.

⁸⁰ מונח זה מתפרש באופנים שונים בין שם ובין כינוי למשל: ר' מופאט מתרגם: on old Athenian, וכך גם כהנא "זקן איש אתונה". בגירסת ציטלין-טדש, **מקבים ב**, עמ' 150 - 151: "On old Antiochean"; ברטלט, **מקבים א - מקבים ב**, עמ' 263 מציע מגוון פירושים; גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 271 מציע: "Geron the Athenian" כלומר שמו של האתונאי ולא דווקא גילו הכרונולוגי. ר' גם כשר, אתונאים, עמ' 537 - 542; ואן הנטן, **המרטירים**, עמ' 87 והערה 5 שם; שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 151 קובע: "גרון האתונאי (ולא 'זקן אתונאי' או 'אתנאיוס הזקן' וכדומה)".

ההולדת החודשי של המלך". (מק"ב ו, 7) ואף מוסיף ש"נאלצו להשתתף – בנשאים מטות עטופי קיסוס – בתהלוכות לכבוד דיוניסוס" (שם, 8). חג דיוניסוס הוא בעל משמעות רבה בעולם ההלניסטי והקיסוס הוא סמל החג הזה וקדוש לדיוניסוס⁸¹. היהודים ודאי לא לקחו חלק בתהלוכות פולחניות אלה מרצונם החופשי, אלא הוכרחו לעשות כן, ונראה שאפשר להגדיר את התנהגותם כ"שיתוף פעולה מאונס"⁸². אין הדברים אמורים פה במתייוונים דוגמת יאסון ומנלאוס ששיתוף הפעולה שלהם עם השלטונות הוא רצוני ואינו מוטל בספק, ובוודאי הם מייצגים נאמנה של שכבת העילית המתיוונות, אלא באנשים שנאלצו לכך מכורח הנסיבות ומחוסר ברירה. מכאן שלפחות חלק מן הציבור בחר⁸³ לחלל את השם ולהישאר בחיים אף אם הוכרח לעשות כן בתהלוכה הסמלית לדיוניסוס, והרי שכאן חילול השם בולט יותר מחד וקל יותר לביצוע מאידך. יחד עם זאת, אפשר להניח כי, גם כאן, רוב הציבור, בדומה למתואר במקבים א, לא שיתף פעולה עם השלטון.

שניים מן התיאורים של התנגדות לא אלימה שנזכרו בספר מקבים א מופיעים גם בספר מקבים ב.

2. הנשים שמלו את בניהן

התיאור הראשון הוא של נשים שמלו את ילדיהן אלא שכאן מצטמצם מספרן לשתיים בלבד. זאת אומרת שהמחבר מכיר את הפרשה אבל מסיבות השמורות עמו צימצם את היקפה והעמיד את מספר הנשים האנונימיות על שתיים בלבד:

"...שתי נשים נעצרו מאחר שהן מלו את בניהן..."

מקבים ב ו, 10 מהדי' שוורץ

פה מוזכרות רק נשים ללא גברים או בני משפחה אחרים, גם לא נזכרת כל עזרה שהושיטו להן. האחריות והאשמה לביצוע מוטלות עליהן לבדן. מאחר שנזכרות פה רק שתי נשים אפשר להניח שאלמנט האחריות הקולקטיבית חסר פה ולכן גם מדובר במעשה אינדיווידואלי ולא במעשים של קבוצה, שכל חברה שותפים למעשה ולתוצאה⁸⁴.

העונש, מוקצן בהתאמה למגמות ולעיצוב הספרותי של מקבים ב, לעומת האמור במקבילה הארצישראלית: את הנשים עצרו, את העוללים תלו משדיהן ולאחר שהובילו אותם לראווה בעיר השליכו אותם מן החומה⁸⁵.

⁸¹ על המשמעות המיוחדת של פולחן דיוניסוס במזרח בתקופה ההלניסטית ר' נילסון, **מיסטריות**, עמ' 11 ואילך, וולבאנק, **העולם ההלניסטי**, עמ' 210 ואילך; הדס, **התרבות ההלניסטית**, עמ' 183 ועוד. ר' גם אצל חכם, **מק"ג**, פרק א. דיון נוסף בנושא זה ר' להלן בפרק ד.

⁸² "שיתוף פעולה מאונס", יכול להתפרש גם כ"שיתוף פעולה תחת לחץ", כפי שמגדיר סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 22 - 25; דאובה, **אי ציות אזרחי**, פרק 5. ור' גם הורסלי, **ספירת האלימות**, עמ' 24.

⁸³ אם כך לפנינו שוב, אלמנט הבחירה, ייתכן שמשמעותו סמלית וקלה לביצוע ובכל זאת ההחלטה אינה קלה. ר' ג'ניס-מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 29, 43 ואילך; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 - 19, 23-25. ור' לעיל ההערה הקודמת.

⁸⁴ על כן אין אנו יכולים לדון במעשה זה ובתהליך קבלת ההחלטות של המבצעות כמעשה קבוצתי, אלא כמעשי יחידים. עם זאת, אפשר לשער שהנשים הנזכרות כאן הן אולי נציגות של קבוצה גדולה יותר; השוו מק"א א, 60, ב, 29 - 37. בכל מקרה יש כאן התנגדות לגזירות בדיוק כמו במקבים א, והמובילות והמבצעות הן נשים.

⁸⁵ ר' שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 155 - 156 ושם גם הפניות נוספות. השוו גם מק"ב ג, 19. מאחר שמדובר רק בשתי נשים נראה האפקט הדרמטי של הסיפור מוגזם.

3. ה"אחרים" שנמלטו למערות

בהמשך מופיע הסיפור על "אחרים" המקבילים אולי, למבקשי הצדק שנמלטו אל המדבר אלא שכאן הם הסתתרו במערות, בדומה לשינויים שהוכנסו בפרשת הנשים, גם פה התיאור שונה:

"...ואחרים, אשר התכנסו יחד במערות הקרובות (לעיר)

כדי לנהוג בסתר את היום השביעי..."

מקבים ב ו, 11 מהד' שוורץ

לפי המסופר בספר מקבים א, הנמלטים אל המדבר עשו זאת לאחר קריאת התיגר הנחרצת של מתתיהו במודיעין, הם לקחו עמם את משפחותיהם ורכושם במגמה ברורה, להתרחק ככל האפשר מזירת המאורעות, לא לנקוט עמדה חד-משמעית ולהמשיך בשגרת חיים ככל שניתן. מטרת העל של ספר מקבים ב - לקיים בסתר את יום השבת - לא נזכרת בגירסת מקבים א. לעומת זאת, במקבים ב לא נזכרו מתתיהו ומעשה הקנאות שלו, ומטבע הדברים נעלמת גם האקטיביות הלוחמת שהוא דוגל בה. הרקע לחיפוש המסתור במקבים ב הוא רק השאיפה לקיים את יום השבת בסתר, מאחר שבגלוי הדבר אינו בר-ביצוע. מכאן שאפשר אולי להציע ש"אחרים" אלה שהו במהלך השבוע בירושלים⁸⁶, ויצאו את העיר רק כדי לקיים את מצוות השבת⁸⁷, לאן נמלטו והיכן הסתתרו אנשים אלה לא נמסר, אך סביר להניח שמקום המסתור היה קרוב לירושלים (אם מדגישים את נושא שמירת השבת ואת היציאה מן העיר כדי לקיים את המצווה הזו), ולא הכרחי שנמלטו דווקא אל המדבר. שלא כמו בגירסת מקבים א, כאן אין פירוט לגבי משפחה ורכוש ואולי שאר בני המשפחה נשארו בירושלים?

בהמשך התיאור לא נמסר גם על כל דו-שיח או ויכוח בין החיילים ההלניסטיים למסתתרים. ברור רק שגם בגירסה זו סירבה קבוצת האנשים הנמלטים לעמוד על נפשה בשבת, וחבריה,

"נשרפו יחד לאחר שהולשן עליהם בפני פיליפוס כי הם

נשמרו מלעזור לעצמם⁸⁸ עקב כבוד היום הנערץ ביותר."

מקבים ב ו, 11 מהד' שוורץ

בגירסת מקבים א אמנם נמסר שמבקשי הצדק נספו בתומם בשמירה על השבת אך לא נמסר כי רק לשם קיום מטרה זו נמלטו מן העיר, וגם מותם לא היה בשריפה⁸⁹ כפי שמובא כאן. בספר מקבים ב נזכרים רק "אחרים" ולא נאמר כי נמלטו למן העיר עם בני משפחה ורכוש. כאמור, בספר מקבים ב לא נמסר על כל דיאלוג או ויכוח ואמירה של הנמלטים עם רודפיהם ומאחר שאין דיאלוג, לא הוצעה להם הבחירה בחיים באמצעות חילול השבת.

⁸⁶ ואולי אף שיתפו למראית עין פעולה עם השלטון, כדי שיתאפשר להם לצאת מן העיר לקיים את השבת, או שפשוט השתדלו שלא להיקרות על דרכם של המתיוונים ושל החיילים הסלווקים עד כמה שהדבר היה אפשרי. הצעה מרחיקת לכת, שאין לה ביסוס בכתובים היא לראות ב"אחרים" אלו דגם ראשוני של אנוסים, ששיתפו למראית עין פעולה עם השלטון אך בסתר שמרו על יהדותם. יודגש כי אין להצעה זו סימוכין.

⁸⁷ השבת היא מצווה החביבה ביותר על מחבר מקבים ב, כפי שהעיר שוורץ.

⁸⁸ מן התיאור לא ברור כיצד נשמרו מלעזור לעצמם, האם לא עמדו על נפשם? האם לא נלחמו? האם ביום אחר כן היו עוזרים לעצמם? וכיצד היו עושים זאת? מה משמעות "נשמרו" כאן?

⁸⁹ על המוות בשריפה ר' להלן בגירסת יוספוס. מספר הנספים לא נמסר, ר' אצל גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 279 - 280.

מספרם של הנספים כאן לא הוזכר, ולא במקרה. לא מספר הנספים הוא שחשוב למחבר אלא הסיבה בגינה נספו.

קווייהם העיקריים, החיצוניים, של שני הסיפורים אמנם נשמרו אבל התוכן קוצר וחלק מהפרטים החשובים שהופיעו בגירסה הארצישראלית ובעיקר האלמנטים הלוחמניים וההדגשה על הקבוצה, כגוף מקבל החלטות, הושמטו⁹⁰. במקום ההדגשים האקטיביים של מקבים א הובאו כאן הדגשים ותכנים אחרים שמאפיינים את דרך המחשבה היהודית הגלותית, הפאסיבית. המחבר מדגיש את הנאמנות לתורה ולמצוות, את המילה ואת השבת אבל ההדגשה באה דרך יחידים, בודדים, "אחרים". אמנם הוא מזכיר אותם ואת ההתנגדות הפאסיבית שלהם אבל המטרה שלו היא להגיע לסיפורים מזעזעים באמת, שכמותם עוד לא נשמעו.

כאן פונה המחבר אל ציבור הקוראים באתנחתא חינוכית, מבקשם לאזור אומץ ועוז לקראת העתיד להתרחש, לנוכח שפע הצרות הצפויות. בעזרת אתנחתא זו, הוא בונה בהדרגה את הרקע לקראת שיאו של הסיפור. הוא עובר כאן מן התיאורים האנונימיים, שלהם יש מקבילה במקבים א (או שהם המקבילה למקבים א), לסיפורים חדשים, פרטניים שאין להם מקבילה ביצירה הארצישראלית, וגם יוספוס אינו מכיר אותם⁹¹. סיפורים אלה מייצגים, בין היתר, גם מודלים של התנהגות יחידים וקבוצות במצבי משבר, התנהגותם, נאומיהם ונכונותם למסור עצמם למוות על קידוש השם. גיבוריהם הופכים סמל למקדשי השם הפאסיביים (לעומת קידוש השם האקטיבי של מקבים א), של היחיד ושל הקבוצה, השואבים עידוד מן הנחמה לעתיד לבוא של היחיד ושל הלאום, צירוף מרכיבים שמאפיין את היצירה היהודית ההלניסטית.

4. אלעזר הזקן

יש להקדים ולציין כי אין כל וודאות או ידיעה באשר למקום התרחשות האירועים. בעוד שבספר מקבים א, מצויינים במפורש מקומות התנגשות עם באי כוחו של השלטון הסלווקי (כמו מודיעין, ההרים או המדבר), כאן מקום האירוע אינו מצויין במפורש, אין כל אפשרות לבדוק היכן התרחשו הדברים, האם בארץ ישראל? בירושלים? מחוץ לתחומי ארץ ישראל? באנטיוכיה?⁹²

גיבורו של הסיפור הראשון הוא אלעזר. כמו מתתיהו גם הוא דמות ייצוגית – הוא היה "אחד הסופרים הראשיים" (מק"ב ו, 18. כך אצל שוורץ, ואצל כהנא "אחד הסופרים הראשונים"), אדם מכובד בקהילתו, מנהיג רוחני חשוב ואיש בא בימים⁹³. האמצעים הספרותיים שבהם

⁹⁰ על העובדה ששני הסיפורים חוזרים בשני המקורות ראה אצל גולדשטיין **מקבים ב**, עמ' 37 - 41. אפשר להציע שיש פה סכימה של מקור משותף או סיפור עממי שעבר בעל-פה (ולא כמסורת ספרותית כתובה) מדור לדור וגם ממקום למקום, אבל במהלך המעבר נשמטו ממנו פרטים שונים ונשתמרה רק המסגרת החיצונית הכללית שאותה התאימו המחבר והמקצור למגמות הכתיבה שלהם. ר' עוד וילק, ולא זרקו אבן; רפפורט, **מקבים א**, עמ' 128 - 130; שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 155 - 156.

⁹¹ ר' פונקנשטיין, היסטוריה, עמ' 208. הסיפורים האלה הופכים להיות הציר המרכזי בעלילת ספר מקבים ד שדן ביתרון התבונה על יתר הרגשות אולם יצירה זו איננה נכללת באופן ישיר בנושא עבודתנו ולכן איננה נידונה בפני עצמה. במידת הצורך יש הפניות למראי מקום ומקבילות.

⁹² כהנא, **מקבים ב**, עמ' קצ"ז; גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 282: "...the writer believed that Jerusalem was the scene of Eleazar's Martyrdom" אבל ר' צייטלין-טדש, **מקבים ב**, עמ' 154 - 155. ניתוח מפורט אצל ואן הנטן, **המרטירים**.

⁹³ במקבים ב' אלעזר הוא סופר, ואין הוא כהן במוצאו כמו מתתיהו. במקבים ד' נוסף לו כבר גם הייחוס השיוכי של הכהונה. אבל ר' גולדשטיין **מקבים ב**, עמ' 284. יש לציין כי השם אלעזר היה אחד השמות הפופולאריים ביותר בתקופת הבית השני

מעוצבת דמותו מוליכים אותו לקראת גורל שונה מאוד מזה של מתתיהו, כפי שנראה להלן. בעוד שאצל מתתיהו הדרישה האולטימטיבית של השלטונות היא להעלות קורבן לעבודה זרה בפומבי, כאן הדרישה היא לאכול בשר חזיר⁹⁴. בשני המקרים התגובה היא כמובן סירוב, אבל כאן הדגם הוא של "סירוב פאסיבי" או "אי-שיתוף פעולה פאסיבי"⁹⁵. על אלעזר, שלא כמו על מתתיהו, נאמר במפורש שהוא אדם זקן (לפי האמור במק"ב ו, 24, היה אלעזר בן 90), ומכיוון שכך הוא לא יכול להפגין התנגדות אקטיבית לוחמנית מבחינה פיזית. לא נאמר דבר על קשרי משפחה או על בנים, הכתוב מרמז שהוא בעצם יחיד חסר ישע. זוהי התמונה הקלאסית של היחיד הנרדף על אמונתו שנאלץ להתמודד עם עולם זר, מנוכר ומדכא, ומביע תוך כדי כך את עיקרי אמונתו.

לכאורה אפשר להניח שהיחיד, אלעזר במקרה זה, יבחר להיכנע ללחץ השלטון המדכא, ישתף פעולה ויישאר בחיים, אבל אלעזר אינו משתף פעולה למרות שהוא יודע במה כרוך הסירוב והוא מוכן לקבל את התוצאות. בשיקול של בחירה בחיים בקלון, כלומר כניעה לתכתיב המשעבד, או סירוב תוך שמירה על ערכי היהדות, לא מופיעה כלל האפשרות של התנגדות אקטיבית לוחמת דוגמת זו של מתתיהו במקבים א'. היהודים בגלות הם מיעוט חסר ישע, אין להם צבא ואין להם כוח פיזי, לכן בחר המחבר מלכתחילה לעצב את דמותו של אלעזר בצורה כזו שיתברר במהרה כי כל מה שיכול אלעזר לעשות בכבוד הוא – למות⁹⁶. יש לזכור שאלעזר הוא דמות ציבורית, סמלית, מעשיו ודבריו נאמרים על במה, לנוכח ציבור. הוא מרשה לעצמו רק קוד התנהגות מסויים – ומשום כך מודגשים הנושאים, המובאים בתשובתו. על-אף ניסיונות הסובבים אותו, להשפיע על אלעזר לדבוק בחייו, אפילו בתרמית, אין הוא מתרצה ודוחה את כולם בנאום (שהוא בעצם סוג של צוואה) שמדגיש את הטענות הבאות:

א. הדבר אינו ראוי לשנותיו, אינו רוצה להעטות על עצמו חרפה וקלון בגילו המופלג וזקנתו המפוארת (ו, 25 – 26);

ב. גם אם יישאר בחיים בחסדי מלך בשר ודם לא יימלט מזעמו של מלך העולם לא בחייו ולא במותו (ו, 27);

ג. אינו רוצה להוות דוגמא רעה לדור הצעיר (ו, 28);

ד. מוות בגבורה משאיר "דוגמה אצילה" וישמש מופת וסמל לדורות הבאים (שם).

בנאום כולו מודגש הנושא הציבורי, הפומבי והסמלי. אם אלעזר הוא דמות ציבורית, מרכזית וידועה בקהילה, הוא צריך להתוות את דפוס ההתנהגות הראוי ולהוות מופת וסמל לבני דורו וגם

ובתקופת המשנה, והוא רווח מאוד בין הכהנים. עם זאת, אין להסיק בהכרח, בכל מקרה, על ייחוסו הכהני של נושא. ר' על כך: חכלילי, שמות, עמ' 188, 192 ועוד; אילן, מחקר, עמ' 12; אילן, שמות, עמ' 480 – 485; שוורץ, מקבים ב, עמ' 159, מפנה לשטרן, מחקרים, עמ' 97, הערה 119, שטרן מביא שם דוגמאות רבות של כוהנים ששמו אלעזר וקובע: "אמנם השם אלעזר לא היה מיוחד לכוהנים בלבד אך בעיקר נקראו הם בשם זה". כך או כך השם אלעזר היה פופולרי מאוד בימי הבית השני בוודאי לא מעט בשל השיוך הכהני. האלמנט של הגיל המופלג גם הוא חשוב להדגשת הסמליות במעשה הסירוב הפומבי של אלעזר. ר' גם אצל ואן הנטן, המרטיירים, עמ' 96 – 100.

הסירוב של אלעזר הוא סירוב של יחיד, אבל אפשר לשער או להניח שבמקרה זה היחיד מייצג קבוצה. לדיון על זיקת סיפור אלעזר לספר מקבים ב בכלל ר' אצל שוורץ, מקבים ב, עמ' 22.

⁹⁴ על הסימבוליות של אכילת חזיר ר' הערה 37 לעיל. ר' עוד דוגלאס, טהרה, צייטלין-טדש, מקבים ב, עמ' 47; גולדשטיין, מקבים א, עמ' 158-157, הנ"ל מקבים ב עמ' 286-287; רפפורט, מקבים א, עמ' 115; שוורץ, מקבים ב, עמ' 159 - 160. השווה מק"א א, 62 – 63, אך שם נאמר שנשמרו בבלתי אכול טמא ולא צויין במפורש שהכוונה לאכילת חזיר דווקא.

⁹⁵ ר' סיוורס, החשמונאים, תגובה 7, עמ' 24; דאובה אי ציות אזרחי. ר' גם פרנד, מרטייריות, עמ' 46 – 47; גולדשטיין, מקבים ב, עמ' 283; שוורץ, המקורות, עמ' 136 ואילך.

⁹⁶ לענין זה יפים דבריו של שוורץ, המקורות, עמ' 139: "ברור איפוא שהמחבר חי בהקשר יהודי שאיננו נתון לו הזדמנות להילחם כיהודי אלא רק למות כיהודי". אילון זה משתקף היטב בשרטוט דמותו של אלעזר. ואן הנטן, המרטיירים, עמ' 97 ואילך; ר' גם סלאנד, אלימות, עמ' 83 - 84. הנימוק של ה"כבוד" חוזר ומופיע לא אחת בתיאור. על הקודים המאפיינים את התנהגותו של אלעזר ר' גם אצל סקוט, שליטה, עמ' 113, 117, 205 ועוד סמית, שוטים, עמ' 55.

לדורות הבאים, במיוחד לצעירים שבהם. עליו להיות מייצג מהימן ואמין של הנאמנות לתורה ולמצוותיה והסירוב להתכחש להן עד מוות פשוטו כמשמעו⁹⁷.

ניתן לראות כאן עיבוד ספרותי ואידיאולוגי המבוסס מן הסתם על מסורות וסיפורים שרווחו זמן מסוים בחברה היהודית-הלניסטית, תחילה בעל-פה ואחר-כך הועלו על הכתב⁹⁸. במעבר הזה בין הדורות, וקרוב לוודאי גם בין קהילות שונות, נעזר המחבר היהודי הלניסטי של מקבים ב הרבה מאוד במחשבות וברעיונות מן העולם היווני-הלניסטי. כך למשל מודגשים בדברי אלעזר היכבודי (honor=), הדוגמה הגברית והדוגמה האצילית להתנהגות נאותה, אלה ישמשו מודל לחיקוי לדורות הבאים. הוא הולך בשמחה לקראת מותו כגבר וכגיבור אמיתי, והמוות מוצג כמוות נאצל למען החוקים הקדושים. אלה הם כמובן רעיונות שמאפיינים את המחשבה היוונית והמחבר עשה בהם שימוש מתוחכם לעיצוב דמותו של הגיבור היהודי שלו. בתוך כך הוא העלים את היסוד האקטיביסטי לוחמני שהודגש וגובש בעיצוב דמותם של מתניהו ובניו ושל כלל הלוחמים בסיפור הארצישראלי⁹⁹ ויצר גיבור מסוג אחר.

יש יסוד להניח שמחבר ספר מקבים ב הכיר היטב את הסיפורים על חייו ובעיקר על מותו של סוקרטס הפילוסוף היווני הגדול. אפשר לשער גם שתיאור דמותו, הגותו ומותו של סוקרטס, שימשו לו מקור השראה בעיצוב דמותו של אלעזר ומכאן אפשר ללמוד, שוב, על מקורות ההשפעה של יצירתו ודרכי העברת המסר מהעולם ההלניסטי אל החברה היהודית פנימה.

המקורות והידיעות על סוקרטס באים בעיקר מאפלטון¹⁰⁰, ממנו ניתן לצייר פחות או יותר תיאור של מהלך חייו עד משפטו ומותו. במשפטו המפורסם הואשם סוקרטס בהשחתת המידות של בני הנעורים, אך הוא טען כי מגיע לו פרס ולא עונש על התנהגותו. השופטים פסקו לו עונש מוות וכאשר הציעו לו תלמידיו להימלט מבית האסורים סירב בטענה שכך הוא מצדיק למעשה את ההחלטה שניתנה לגביו. הוא איננו יכול להימלט מפני שאז באמת יראה דוגמה לא נאותה לבני הנוער. עליו להישאר ולשתות את קובעת התרעלה עד תומה, אלה המופת והסמל שהוא מבקש להנחיל לדורות הבאים.

גם סוקרטס גם אלעזר, היו כבר באים בימים בזמן מותם, מכובדים, ומפורסמים בקהילתם. שניהם סירבו סירוב פומבי להתכחש לאמיתותיהם ולעקרונותיהם כדי להישאר בחיים, ושניהם העדיפו, כל אחד מסיבותיו שלו, לקדם בברכה מוות מכובד על פני המשך חיים מכובדים פחות¹⁰¹.

אלעזר נקלע לעימות אידיאולוגי ומעשי חריף עם השלטונות, עימות שהביא עליו את קיצו. וכמו סוקרטס ואחרים בעולם היווני, הקריב את חייו על מזבח של אידיאל נעלה. בחייו, ועוד יותר מזה במותו, הוא הפך לסמל "דוגמה של אצילות ומזכרת שלמות" (מק"ב ו, 31). ההתנגדות הפאסיבית של היחיד זוכה פה לתהילה ולתשבחות והופכת מופת וסמל לדורות הבאים¹⁰².

⁹⁷ ר' פרנד, *מרטיריות*, עמ' 46 - 47; מרמור, *מסירת הנפש*, עמ' 37; ואן הנטן, *המרטירים*, עמ' 97 ואילך, 127 ואילך, 187 ואילך, 211 ועוד. ר' גם גופמן, *הצגת האני*, עמ' 25, 35, 39 - 40, 204.

⁹⁸ ר' יסיף, *סיפור העם*, עמ' 31, 64 - 66.

⁹⁹ ר' גולדשטיין, *מקבים א*, עמ' 33 - 34. שוורץ, המקורות, עמ' 136 - 140.

¹⁰⁰ ר' גולן, *העולם ההלניסטי*, עמ' 411 ואילך. הפניות וספרות נוספת עמ' 412 בהערה 4.

¹⁰¹ על כך ר': גולדשטיין, *מקבים ב*, עמ' 285; מרמור, *מסירת הנפש*, עמ' 41; הרחבה נוספת אצל הדס, *מקבים ד*, עמ' 116 ואילך 173, 179 - 182. ואולם בחלק מהקומנטרים למשל מופאט וכהנא אין כל איזכור למודל של סוקרטס, ר' עוד: גוטמן, האם ושבעת בניה; הר, רדיפות, עמ' 104 - 106 והערה 69 שם. ר' גם הימלפרב, מק"ב.

¹⁰² ר' מרמור, *מסירת הנפש*, עמ' 41 ואילך; דרוז'ה-תאבור, *מוות נאצל*, עמ' 73, והערה 59 עמ' 83 - 84; וויינר-וויינר, *המארטיר*, עמ' 44 - 45; סמית, *שוטים*, עמ' 55 ואילך; שוורץ, המקורות, עמ' 139; ואן הנטן, *המרטירים*, עמ' 210 ואילך. ר' גם אצל גולדין, *עלמות אהבוך*.

בתיאור דמותו של אלעזר, שהוא אולי המקבילה היהודית-הלניסטית למתתיהו הארצישראלי, מתבלט ומתבטא השוני הגדול שבין מחברי שתי היצירות ומקורות השראתם.

בעוד שמקור ההשראה של בעל ספר מקבים א הוא יהודי - פנימי במובהק, המקרא, ועיצוב דמותו של מתתיהו נשען על דמויותיהם של פנחס ואליהו (כמו גם דמויות מקראיות נוספות אבל במידה פחותה), מה גם שמצעו האידיאולוגי הוא ארץ ישראלי; הרי מקור ההשראה העיקרי של בעל מקבים ב הוא חיצוני, גלותי, כיאה ליהודי משכיל החי ומתגורר מחוץ לתחומי ארץ ישראל, המודע למסגרת הקבוצתית שאלה הוא משתייך, קבוצת מיעוט הנתונה לחסדי השלטון ואין לה אפשרות לעמוד על עקרונותיה אלא בדרך הפאסיבית. סביב לציר הריאלי הזה יכול המחבר לרקום הגיגיו וגיבוריו הספרותיים, באלה הוא משלב את האוירה התרבותית בה הוא פעיל, התרבות היוונית והוא כמי שמכיר ויודע היטב את נתיבי הפילוסופיה, התרבות והיצירה הספרותית היוונית מעצב כך את ספרו. על-כן המודל לעיצוב דמותו של אלעזר לא בא מתוך ההווייה היהודית הפנימית אלא מהסביבה הריאלית – תרבותית החיצונית בה פועל המחבר ומן החוץ הוא מיישם ויוצק לתבניתו הספרותית היהודית.

יש להדגיש כי באמונתו היהודית של המחבר אין פגם, נאמנותו לתורה ולמצוותיה היא ללא רבב, אבל הטכניקה הספרותית ודרכי העיצוב של הדמות שעונות על העולם היווני-הלניסטי. באמצעות התיאור הזה משיג המחבר את המטרה המבוקשת¹⁰³, הוא בונה דמות אידיאלית, של אדם ששמר על אמונתו, ובה בעת נמנע מעימות אקטיביסטי לוחמני עם השלטונות, אם כי אינו משתף פעולה עמם. זוהי למעשה צורת ההתנגדות המאפיינת את החברה היהודית בתפוצות – קידוש השם הפאסיבי, עקב המסגרת הקיומית בה נתונים היהודים וחוסר האפשרות להביע צורת התנגדות אחרת.

ה"כבוד" הגלום בנכונותו של אלעזר למות על קידוש השם הפאסיבי, הוא ערך ומעשה שגם העולם ההלניסטי וגם היהודים שהחיים בעולם זה יכולים לתפוס, להבין, לכבד ולהעריך.

5. האם ושבעת בניה

סיפור האם ושבעת בניה הוא סיפור ידוע שנשמר במורשת היהודית ובזיכרון הקולקטיבי דורות רבים. בטקסט של מקבים ב, אין קשר וזיקה בין סיפור אלעזר לסיפור זה, פרט לזיקה הרעיונית, המקשרת ביניהם. הסיפורים מובאים זה אחר זה פשוט כדי לתמוך באותו רעיון של מסירות הנפש, אך לא ניכר מן הטקסט שאלעזר היה מוכר לשבעת האחים ואמם, או להפך, וכי במעשיהם הושפעו בצורה זו או אחרת אלה מאלה¹⁰⁴.

גולת הכותרת של התיאורים ופרשנותם היא כמובן סיפור אמונתם, עינוייהם ומותם של האם ושבעת בניה, סיפור שהפך אולי יותר מכל סיפור יהודי אחר בעת העתיקה למאפיין של תגובה לגזירות ורדיפות, למופת, לדגם של חיקוי ואפילו למיתוס נערץ. הסיפור הזה משמש גם כאבן בוחן, צומת לדיסציפלינות מחקריות רבות כגון: ההיסטורית, הסוציולוגית, התיאולוגית, הספרותית, והפולקלוריסטית, בשל ריבוי המשמעויות, הרבדים והתכנים שהוא מכנס בתוכו. זהו

¹⁰³ ר' אצל פונקנשטיין, היסטוריה, עמ' 208 - 209, וכן גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 6, 284, 285; ואן הנטן, **המרטירים**, עמ' 119 ואילך, 127 ואילך, 210 ועוד.

¹⁰⁴ ר' גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 283; שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 165. לדיון והפניות נוספות בדבר זיקת סיפור האם ושבעת בניה לספר מק"ב ר' אצל שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 22.

אחד מהסיפורים העממיים הנפוצים ביותר בעולם היהודי והנוצרי¹⁰⁵, עם זאת איננו סיפור עם פשוט, אלא סיפור מורכב בעל מגמות חינוכיות, תיאולוגיות ופילוסופיות ברורות. שורשי התהוותו נעוצים כנראה, בתקופת הגזירות ומשקפים דרך תגובה ייחודית, בין אם אכן התרחש או אם מדובר בעיבוד ספרותי למסורת עממית רווחת¹⁰⁶.

לפנינו סיפור מעשה בשבעה אחים¹⁰⁷ ואמם¹⁰⁸, אבי המשפחה נעדר, ומכאן שאין מי שיגן עליהם¹⁰⁹. האם והאחים הם אנונימיים, לא ידוע עליהם כל פרט מזהה. ייתכן שאנונימיות זו באה להראות שגילויי קידוש השם הפאסיביים באו מכל שכבות האוכלוסייה, בלא הבדל בין מכובדים לבין פשוטי עם או שהם סמל, דוגמה לאחרים כמוהם. שמם, ייחוסם, מקום מושבם, מוצאם, מקום התרחשות האירוע אינם נרמזים ואינם ברורים¹¹⁰. מה שברור הוא הכורח "לאכול מבשר החזיר", וכנראה שזה אחד המוטיבים המקשרים בין סיפור אלעזר לסיפורם (מק"ב ז, 1), כמו גם הסירוב ההחלטי להיענות לאילוץ הזה שאינו משתמע לשתי פנים (שם, 3). הפעם – הסירוב הוא קבוצתי, ולא סירוב של יחיד כמו במקרה של אלעזר¹¹¹. גם דמויות האם ושבעת בניה (ובמיוחד חסרון האב) נבחרו ועוצבו מלכתחילה בצורה שתשרת את מגמת המחבר, דהיינו להעלות על נס את הציות לחוקי התורה מבלי לקרוא תיגר באופן אקטיבי לוחמני על מלך בשר ודם. המשפחה חסרת האונים, מסמלת את הנאמנות הקבוצתית והלאומית לחוקי האבות ומוכנה לשלם על כך כל מחיר¹¹².

¹⁰⁵ ר' בן עמוס, מגמות; בן עמוס, קאטגוריות; יסיף, **סיפור העם**, עמ' 65 - 66. לסברת יסיף נתהווה ז'אנר זה כז'אנר יהודי מקורי ואומץ בתקופות מאוחרות יותר, על ידי הנצרות והאיסלם. ר' גם ברטלט, **מקבים ב**, עמ' 269. ר' גם יאנג, מסורות, במיוחד עמ' 67; שורץ, **מקבים ב**, עמ' 165.

¹⁰⁶ על הסממנים והמאפיינים של סיפור עם ר' אצל אולריך, החוקים האפיים; מבחינה זו סיפורם של אלעזר ושל האם ושבעת בניה מהווה יחידה ספרותית אחת; בן עמוס, מגמות: בן עמוס, קטגוריות; יאקובסון, **סמיוטיקה, בלשנות פואטיקה**, עמ' 277; על הפרשנות של סיפור זה כסיפור עם, ר' אצל יסיף, **סיפור העם**; חזן-רוקם, **רקמה**, עמ' 128, 132. לדעת צייטלין-טדש, **מקבים ב**, עמ' 19, סיפור האם ושבעת בניה לא נכלל כלל בסיפורו המקורי של יאסון. לסקירת הדעות בנושא זה ר' אצל שורץ, **מקבים ב**, עמ' 22. ר' גם הרקונסטרוקציה של ניקלסבורג, תיארוך, עמ' 35 ואילך.

¹⁰⁷ למספר 7 משמעות מיסטית בקרב כל העמים ובכל הזמנים ו"הוא מצוי הרבה יותר מכל מספר טיפולוגי אחר בסיפוריהם של כל עמי תבל", א"מ, כרך ה' עמ' 184 ואילך. ר' עוד על הסימבוליות של המספר 7, אצל אולריך, החוקים האפיים; שימל, **מספרים**, עמ' 127 - 155; צייטלין-טדש, **מקבים ב**, עמ' 50; גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 299 - 301; ניקלסבורג, **תחיית המתים**, עמ' 106 ואילך מציג תיאוריה לפיה האב ובניו במקבים א' הפכו לאם ובניה במקבים ב', ועוד זאת שדמות האם היא משנית בסיפור ונוספה מאוחר יותר, אולם נראה לנו שדמות האם היא אימננטית לסיפור ומהווה אלמנט ספרותי ואידיאולוגי חשוב בתיאור ההתנגדות הפאסיבית נגד הכוח הזר. ר' חזן-רוקם, **רקמה**, עמ' 128. ר' גם צייטלין-טדש, **מקבים ב**, עמ' 83. כאמור, סיפורי אלעזר והאם ושבעת בניה, לא רק שאינם נזכרים בספר מקבים א', אלא אף יוספוס איננו מזכיר אותם. עם זאת ר' דעתו של שפקארו, **מרטירים יהודיים**, עמ' 43 ואילך.

¹⁰⁸ עיצוב דמותה של האם האנונימית מושתת על השילוב שבין "יולדת השבעה" בירמיהו ט, ט ובין "אם על הבנים" כנוכר בבראשית לב, יב והושע י, טו. ר' גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 296 ואילך; שורץ, **מקבים ב**, עמ' 22, 165 ואילך. ר' גם אגוס, **עקידת יצחק**, עמ' 11 - 16; ואן הנטן, **המרטירים**, עמ' 103 - 106.

¹⁰⁹ במשפחתו של מתתיהו החשמונאי חסרה דמות האם, זה מאפשר לחשמונאים לבטא את קידוש השם האקטיבי במאבק הלוחמני בלי מחויבויות משפחתיות מכבידות ומיותרות; כאן – מדגיש המחבר את חסרון האב על מנת לבסס את קידוש השם הפאסיבי.

¹¹⁰ צייטלין-טדש, **מקבים ב**, עמ' 49, וגולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 296 ואילך, מחזיקים אמנם בדעה שהאירוע המתואר התרחש בירושלים, ואולם אחרים מניחים שהאירוע התרחש מחוץ לתחומי ארץ ישראל. כך כהנא, **מקבים ב**, קצט, מציע שהדבר היה באנטיוכיה, וכך גם גוטמן, האם ושבעת בניה, עמ' 36-37; וכן נוי, **מבוא**, עמ' 116. נוי כבר מכנה את האם בשם "הנה", שזהו כידוע שמה באגדות ובעיבודים המאוחרים יותר כמו בספר יוסיפון; שאטקין, המארטירים, עמ' 98 ואילך; יאנג, מסורות; לפרשנות השם ר' חזן-רוקם, **רקמה**, עמ' 128 - 131. ר' עוד אצל שורץ, **מקבים ב**, עמ' 22, 165; באומגרטן-קושלבסקי, **אם הבנים**.

¹¹¹ זאת אומרת שההתמודדות עם העולם הזר והנוכרי היא גם של יחידים ובודדים וגם של קבוצות. גם במקרה של הקבוצות ההתנגדות אינה יוצאת מגדר הדגם הפאסיבי.

¹¹² ר' אולריך, החוקים האפיים, ובעיקר "חוק שנים על הבמה" ו"חוק הניגוד"; גופמן, **הצגת האני**, עמ' 25, 35, 40, 171; דוראן, המארטיר; סמית, סיפורים, עמ' 332 - 333 והערה 2 עמ' 341. ר' גם יאנג, מסורות, עמ' 67 - 72; ואן הנטן, **המרטירים**, עמ' 106 - 109.

בגלל חוסר הנכונות וחוסר היכולת לציית למלך האנושי ולשתף עימו פעולה, ובשל הנאמנות לתורה ולמצוותיה, מובלים כל השמונה אל הפתרון היחיד המעשי – אל מותם. זהו מוות על קידוש השם והוא למעשה האפשרות היחידה שפתוחה בפניהם (בעצם בפני המחבר), כדי לפתור את הבעיה המשותפת לכלל הקהילות היהודיות בתפוצה ההלניסטית-רומית: הנאמנות לתורה, מחד, וחוסר היכולת לפעולה אקטיבית מאידך, תוך הצגת הדמויות הפאסיביות, כמודל הראוי לחיקוי של גיבורים¹¹³.

הבחירה הספרותית והאידיאולוגית בפתרון של מוות כצורה של קידוש השם, היא בחירה אידיאלית בשביל המחבר (והמקצר), שעל השקפותיו ודעותיו, וכן על הסביבה שבה כתב וממנה הושפע, כבר עמדנו לעיל. זו אינה בחירה מקרית, בדיוק כשם שהבחירה בשבעה אחים ואמם דווקא, היא לא מקרית, אלה ואלה שלובים זה בזה ואחוזים בסביבה התרבותית ובמרקם הספרותי והאידיאולוגי כאחד.

היות שמדובר בקבוצה יש לקחת בחשבון גם את נושא הלכידות הקבוצתית והלחץ הקבוצתי, בצורת התגובה לגזירות. לכאורה, לכל יחיד בקבוצה יש אפשרות בחירה: לציית לשלטונות ולהישאר בחיים, או להעדיף מוות בעיניים וייסורים ולהישאר נאמן לתורת אבות. אבל למעשה בגלל עקרון הלחץ הקבוצתי והלכידות הקבוצתית, אפשרות הבחירה נשאר תיאורטית ולא באה לביטוי מעשי,¹¹⁴ דבר העולה מדברי כל אחד מן האחים וכמובן מדברי אמם שהיא הכוח המניע העומד מאחוריהם. כולם כאחד מקבלים עליהם את הייסורים באהבה ובהכנעה ובלבד שלא יצטרכו לעבור על תורת האבות¹¹⁵.

כל אחד מחברי הקבוצה (כולל האם שלמעשה מדברת פעמיים) נושא דברים בהגיע תורו להתעמת עם המלך¹¹⁶. בנאומים אלה, שהם אולי תוספת של המחבר ולא היו חלק מהסיפור העממי המקורי, באים לידי ביטוי אמונות ודעות גלותיים טיפוסיים¹¹⁷. ראוי אף להזכיר שחלק מן הרעיונות המובעים בנאומים האלה, כמו בפרשת אלעזר הוא לא בהכרח יהודי מקורי, ובהחלט לא יהודי - ארצישראלי מקורי. חלק מן הרעיונות שהמחבר שילב בדברי הגיבורים שאוב, בלי ספק, מן הפילוסופיה היוונית – הלניסטית,¹¹⁸ ועבר שינוי והתאמה ליהדות התפוצות וצרכיה.

נאומי האחים ואמם פשטניים לכאורה ועיקר תמציתם: עדיף למות בגאווה על עקרון האמונה והזהות היהודית מאשר לוותר ולהמשיך בחיי פשרה, שלא לומר – קלון¹¹⁹. המחבר מדגיש את

¹¹³ ר' גישה 7, 8, אצל סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 24 ודאובה, **אי-ציות אזרחי**, פרק 5; שוורץ, המקורות, עמ' 136 - 139; סלאנד, **אלימות**, עמ' 84; סמית, **שוטים**, עמ' 55 ואילך; ואן הנטן, **המרטירים**, עמ' 105 ואילך, 163 ואילך ועוד.

¹¹⁴ ר' ג'ניס-מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 42 - 49; ג'רוויס, **תפיסה**, עמ' 81 ואילך, 100 - 107; אש, דינמיקה קבוצתית, עמ' 225 ואילך.

¹¹⁵ על נאומי האחים והאם ותפקידם ר' אצל יסיף, **סיפור העם**, עמ' 65 - 66, 110 - 111.

¹¹⁶ רבים מהחוקים האפיים של אולריק מתקיימים במעמד זה: חוק הקונטרסט; חוק שנים על הבמה, התאומים ועוד. ר' יסיף, **סיפור העם**, עמ' 65 - 66.

¹¹⁷ ראוי לציין שרישומם על הנצרות בראשיתה ועל היהדות המאוחרת הוא כבר בולט ודומיננטי למדי.

¹¹⁸ ר' אצל גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 303 ואילך, על טענתו של גולדשטיין שספר מקבים ב הוא תעמולה אנטי-חשמונאית, ר' ביקורתה של גרדנר, מקבים ג' מקבים ד' בנספח עמ' 299. ר' גם, שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 39 - 40; מרמור, **מסירת הנפש**, עמ' 36 ואילך.

¹¹⁹ על נאומי האחים ואמם ר' אצל גוטמן, האם, עמ' 29 - 32; כהן, מעשה חנה; דוראן, המארטיר, עמ' 200 - 201; צייטלין-טדש, **מקבים ב**, עמ' 49 ואילך; גולדשטיין **מקבים ב**, עמ' 299 ואילך, לטענת גולדשטיין שמקבים ב נכתב כ"היסטוריה שכנגד" להיסטוריה של בית חשמונאי המתועדת בחיוב רב בספר מקבים א נמצאו אמנם חיזוקים רבים, ואלם כפי שציין כבר

קידוש השם הפאסיבי ונוקט בגישת הנחמה והגמול לטווח ארוך, באמצעות רעיון תחיית המתים. בה בשעה הוא מנסה (ובוודאי גם מצליח), לשכנע את קוראיו או מאזיניו שקרבנם של הגיבורים הפאסיביים הללו לא היה לשווא, אלא למען מטרה נעלה, ולכן גם יבואו על שכרם בעתיד לפי מידת הסבל שסבלו.¹²⁰

את עיקרי הדברים המובעים בדברי האחים ניתן להעמיד על שנים: א. האמונה בתחיית המתים¹²¹, ובשכר ועונש לכל יחיד, בעולם הבא לפי התנהגות הפרט בעולם הזה:

”אתה, נוקם, משחרר אותנו כעת מן החיים, אולם מלך העולם יקים אותנו, לאחר שמתנו על חוקיו, אל תחייה נצחית לחיים...”
”...עדיף להיפטר מבני האדם בציפייה לתקוות מאת האלוהים להיות מוקם שוב על ידיו; ואילו לך הרי אכן לא תהיה תחייה לחיים...”

מקבים ב ז, 9, 13 – 14, מהדורת שוורץ

כאן מדגישים הדוברים כי אף שאנטיוכוס הוא המלך והוא יכול בהינף יד לצוות להוציאם להורג, הרי שאינו אלא בשר ודם כמוהם ממש. בחשבון האחרון תהיה ידו על התחתונה ובסופו של דבר בעימות עם מלך העולם הוא יקבל את העונש הראוי לו, ואילו האחים ואמם, אלה שמייצגים את הפרטים השונים בחברה, יקבלו שכר כראוי להם.

ב. גם אם למראית עין מתקבל הרושם כי האל נטש את עמו בזמן הזה בזעם, וכי מות האחים ואמם הוא תוצאת הזעם הזה, הרי שבמותם הם מכפרים על החטא (=מות כפרה), ובכך ישיבו את חרון אפו של האל:

”...אל תחשוב שעמנו ננטש על ידי האל, אלא אתה – החזק נא מעמד ותראה את כוחו הגדול, כאשר יענה אותך ואת זרעך...”

מקבים ב ז, 15 – 18, מהדורת שוורץ¹²²

למעשה פה יש טיעון יחידאי, קבוצתי, קיבוצי ולאומי, העונש השכר והגמול יבואו על כלל ישראל, האחים ואמם – הפרטים, הם מייצגיו של הכלל.

כהן, יוספוס, עמ' 44 - 47, בשיטתו של גולדשטיין פירכות וסתירות רבות. ר' עוד אצל יסיף, סיפור העם, עמ' 64 - 66; ואן הנטן, המרטירים, עמ' 108 - 115.

מדברי האחים ואמם עולים רעיונות נוספים המשמשים אחר-כך כאמור, אבן יסוד לרעיונות המרטירולוגיה הנוצרית (אשר על-כן הם מכונים אצל לא מעט חוקרים גם פרוטו-מרטירים).

¹²⁰ ר' על כך: אצל פרנד, מרטיריות, עמ' 44 ואילך; ניקלסבורג, תחיית המתים, עמ' 93 ואילך. לניתוח סוציולוגי ר' אצל וויינר ו-וויינר, המארטיר, עמ' 29, 33 ואילך. ר' עוד, סמית, סיפורים, עמ' 333; ואן הנטן, המרטירים, עמ' 171 - 182.

¹²¹ השו: דניאל יב, ב, יג. הדיון בנושא האמונה בתחיית המתים הוא רחב ביותר ולא כאן המקום לפרט. לעיון ראשוני ר' אצל ניקלסבורג, תחיית המתים; גולדשטיין, מקבים ב עמ' 293 ואילך; וויינר ו-וויינר, המארטיר, עמ' 39 ואילך. האמונה בתחיית המתים היא יסוד מוסד באמונה הנוצרית.

¹²² לעניין זה יש להשוות עם התיאורים המקבילים במק"א, כמו למשל מיתת הנשים שמלו את בניהן או מותם של מבקשי הצדק שירדו אל המדבר, שם חסר לגמרי מוטיב זה, ואין רמז לכך שהאנשים שמסרו נפשם על קדושת האמונה בצורה הפאסיבית תרמו לשיכוך זעם האל או קיוו לשכר הולם בעתיד לבוא.

טענה נוספת עולה מדברי האם וכאן יש שוב חזרה אל חיי היחיד והפרט: לאיש בעצם אין שליטה על חייו של אדם אחר. האל הבורא הכל הוא זה הנותן חיים לבני האדם. ברצונו הוא מעניק חיים וברצונו - יטלם (מק"ב ז, 23)¹²³, כך שהחלטה הסופית בעניין החיים והמוות בעצם איננה של המלך אנטיוכוס אלא של מלך העולם.

למעשה, הדיאלוג שמנהלים הבנים והאם עם המלך הוא בעצם דו-שיח המבוסס על אי הבנה מתמשכת. מערכת ההגדרות והסמלים בה משתמש כל צד אינה מובנת לצד האחר, וכל צד מפרש את האירועים בהתאם לקודים שהוא רגיל אליהם. נוצרת אס כך, מערכת של תסריטים גלויים ותסריטים סמויים. מצד אחד סבורים כנראה המלך ופמלייתו (כפי שמוצגים הדברים בסיפור), כי יצר החיים חזק מכל יצר אחר ולפיכך יעשו מרבית האנשים המאויימים כל דבר כדי להישאר בחיים¹²⁴. במיוחד אמורים הדברים לגבי יצר ההגנה האימהי, שהרי איזו אם תיתן לבניה למות אם קיים סיכוי להצילם? כלומר, הציפייה של המלך והתחזית שלו היא שהאם תעשה הכל על-מנת להציל את ילדיה. מצד שני, האמונה היהודית המסומלת כאן בסירוב לאכול בשר חזיר, מציגה סולם ערכים שונה לגמרי, שבו האמונה חזקה מקשר הדם ומהרגש האימהי. לכן מעדיפים הבנים למות וגם האם עצמה מעדיפה לראות את בניה מומתים, אחד אחד בשומרם על ערכים אלה. למרות שהניסיון להסביר למלך את מערכת האמונה הזו ואת מה שהיא מסמלת בשביל העם היהודי, נכשל כישלון חרוץ, מתנחמים גיבורי הסיפור, כפי שציינו, בנחמה הפרטית לטווח הארוך, באמונה בתחיית המתים.

הנחמה הזו היא אחד מן המרכיבים ההכרחיים של הסיפור. בלעדיה אין ערך לקרבן החיים של כל הקבוצה, ומותם נעשה מוות סתמי, ריק מתוכן וממשמעות¹²⁵. לכן גם יש חשיבות רבה ללכידות הקבוצתית ולחזית האחידה שמציגה הקבוצה בפני הצר והנוגש. ערך הקרבן מורגש ומודגש פה, בהיותו קרבן קולקטיבי. כוחה של הקבוצה כאן בליכודה ובחזית האחידה שהיא מפגינה מול האויב¹²⁶.

במסגרת המשפחתית והקבוצתית שמור לאם מקום מיוחד, וכך גם מציג אותה המחבר¹²⁷. בהעדר האב, לוקחת על עצמה האם את האחריות לא רק לגידול ולחינוך בניה אלא גם את האחריות המוסרית על גורלם, ואת ההכרעה בין המשך חייהם למותם. אמנם צויין לעיל שהעדפת המוות על פני החיים הייתה החלטה משותפת, אבל ברור שהאם היתה הדמות הדומיננטית והיוזמת בקבלת החלטה זו, עם האחריות והידיעה מה תהיינה התוצאות. העובדה שהחלטה היא משותפת

¹²³ והשוו בראשית כב, ב "קח נא את בנך את יחידיך אשר אהבת..."; לעניין זה ר' אצל אגוס **עקדת יצחק**, עמ' 11 – 32. כאן נתבע אברהם במפורש לוותר על חיי בנו. לויתור מסוג אחר ר' נדרה של חנה עוד לפני שנולד לה הבן המיוחל: שמואל א, א, יא. ר' עוד איוב ג, כא, וכן מדרש משלי פל"א מהד' בובר ווילנא תרנ"ג עמ' 108 – 109.
¹²⁴ ר' למשל אצל סקוט, **שליטה**, עמ' 2, 10, 27, 35, 77, 114 ועוד.
¹²⁵ ר' אצל גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 292 – 296; יסף, **סיפור העם**, עמ' 65 – 66; וויינר ו-וויינר, **המאורטיר**, עמ' 45; ר' גם חזן-רוקם, **רקמה**, עמ' 132.

¹²⁶ ר' ג'ניס-מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 25, 42, 45 – 49, 76 ועוד; אש, דינמיקה קבוצתית, עמ' 225 ואילך; גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 292 ואילך. לעובדה שכאן הקבוצה זהה לתא המשפחתי יש כמובן חשיבות יתרה, אך יש לזכור שגם על משפחה חלים הכללים של הקבוצה, ודווקא בגלל ההקשר המשפחתי הם בעלי משמעות והדגשה רבות יותר.
¹²⁷ כמובן, במידה רבה המקום הזה שמור לה בגלל היעדרו של אבי המשפחה מהתיאור. בהיעדרו נוטלת על עצמה האם את תפקיד האב והאם כאחד ומכאן החשיבות הרבה שמייחס לה המחבר.

וכוללת את כל חברי הקבוצה - משפחה היא אם כך תולדה של החינוך והערכים אשר הקנתה לבניה¹²⁸.

תולדה זו משתקפת גם בציון שאחד הבנים וגם האם עצמה משתמשים ב"שפת האבות" במהלך הוויכוח עם המלך למרות שמן התיאור אפשר לשער שרוב הוויכוח התנהל בשפה היוונית.

בפעם הראשונה נזכרת שפת האבות, לאחר שהוציאו את הבן הראשון להורג והביאו את השני:

"...שאלוהו: האם תאכל בטרם ייענש הגוף (שלך) איבר איבר. אך הוא

ענה בשפת האבות ואמר: **לא**¹²⁹ (הדגשה שלנו)..."

מקבים ב ז, 8 מהד' שוורץ

בפעם השנייה נזכר שימוש בשפת האבות בתיאור התנהגותה של האם. היא עודדה כל אחד מבניה בשפת האבות (שם, 21) ובשיחתה עם הבן השביעי והאחרון:

"...התכופפה לקראתו ובהתלה בעריץ האכזרי דיברה... בשפת האבות..."

מקבים ב ז, 27 מהד' שוורץ

השימוש בשפת האבות בתיאור בא להדגיש שוב, לא רק את ההתנגדות למלך שבנויה רובה ככולה על רטוריקה ולא על מעשה אלא גם את הצהרת הנאמנות המוחלטת לתורת האבות ומצוותיה. אמנם הסירוב, בן המילה האחת, **לא**, המתבטא בדברי הבן השני הוא קל להבנה גם אם לא נאמר בשפה השגורה על פי המענים אותו, אבל דברי האם לבניה ולבנה הצעיר במיוחד, הם בעצם שני נאומים בהם היא פורשת לפני הבנים, אך לא לפני העריץ, את מחשבותיה והאידיאולוגיה שלה בשפה שמובנת רק להם. המסר של ההתנגדות הוא ברור וגלוי למרות או אולי דווקא מפני שהוא מושמע בשפה אחרת.

השפה משמשת גם היא חלק מקידוש השם – יש לה משמעות דתית עמוקה. הקרבן מדגיש שהוא מדבר בשפתו כי זה בסיס המורשת התרבותית שלו. מכאן שקידוש השם מורכב מפסיפס של אלמנטים – וביניהם קיום מצוות קלות כחמורות, וגם נאמנות לשפת האבות שהרי היא לשונו של ספר הספרים, התורה שקיבל משה מסיני¹³⁰ וכמובן השפה בה דיבר ה' עם משה.

הדגשת השימוש בשפת האבות כאן מראה פן נוסף של היחיד המתמודד לבדו עם עולם זר ומנוכר ותוך כדי כך מגבש לעצמו אמונה שונה מזו הלוחמנית הארצישראלית.

אגב כך, פורש המחבר את הערכתו הרבה לאם שהפגינה בדבריה ובהתנהגותה אצילות גברית מעוררת כבוד ולא ניכרה בה כלל חולשת בנות מינה¹³¹.

¹²⁸ על דמות האשה והאם ר' אצל דוראן, המארטיר; גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 292 ואילך; וויינר וויינר, המארטיר, עמ' 43 ואילך; בר אילן, נשים; ובהרחבה ר' גם אצל חזן-רוקם, קול; חזן-רוקם, **רקמה**, עמ' 128 - 132. ר' גם גולדין, **עלמות אהבוד**, עמ' 328: " (בסיפור האשה ושבעת בניה דמות האב חסרה עד להתמיהה)". (הסוגרים מובאים כך בטקסט של גולדין); ואן הנטן, **המרטירים**, עמ' 233: "... a father figure is missing in 2 macc. 7..."

¹²⁹ סביר להניח שהמלך לא נזקק לתרגום התשובה הנחרצת של הבן.

¹³⁰ על איפיון העם היהודי כעם הספר כבר עמדנו לעיל.

¹³¹ ר', הימלפרב, מקבים ב; שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 170 - 171. המוטיב הזה של "גבריות" האם חוזר ומופיע גם בתיאורים בספר מקבים ד בהדגשה יתירה. ר' על כך גם אצל באומגרטן-קושלבסקי, האם והבנים, עמ' 311 והערה 39 שם.

בתיאור דמותה של האם ובניה בולטים קווי הדמיון (וגם ההבדלים) בין סיפור הקרבתה פה לבין התביעה האולטימטיבית מאברהם להקריב את בנו על מזבח אמונתו¹³². בסיפור המקראי ה' מנסה את אברהם, בעוד שלשרה אמו של הילד אין כל ידיעה מה עובר על בעלה ועל בנה והיא מודרת לחלוטין מהנעשה. כאן האם היא הגיבורה המרכזית והאב הוא הנעדר כך שהאם היא למעשה ממלאת מקומו אם ואב כאחת. בסיפור המקראי העיצוב הספרותי של הפרשה עובר מן הקל אל הכבד אל הבלתי אפשרי, אבל אברהם אינו מסרב ועומד בניסיון לפי הציווי:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, אֲבִרְהָם וַיֹּאמֶר הַנְּנִי. וַיֹּאמֶר קַח-נָא אֶת-בְּנֶךָ,
 אֶת-יְחִידְךָ אֲשֶׁר-אֶהְבֶּתָּ,
 אֶת-יִצְחָק...
 ... וְהַעֲלֵהוּ שָׁם, לְעֹלָה, עַל אֶחָד הַהָרִים, אֲשֶׁר אִמַּר ..
 וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל-אֲבִרְהָם אָבִיו... וַיֹּאמֶר, הִנֵּה הָאֵשׁ וְהַעֲצִים, וְאַיִה הֵשֶׁה,
 לְעֹלָה...
 וַיֹּאמֶר, אֲבִרְהָם, אֱלֹהִים יִרְאֶה-לוֹ הֵשֶׁה לְעֹלָה, בְּנִי...
 ... וַיַּעֲקֹד, אֶת-יִצְחָק בְּנוֹ,
 וַיִּשֶׂם אֹתוֹ עַל-הַמִּזְבֵּחַ...
 וַיִּשְׁלַח אֲבִרְהָם אֶת-יְדֹו, וַיִּקַּח אֶת-הַמַּאֲכָלֹת, לְשַׁחֵט, אֶת-בְּנוֹ.
 וַיִּקְרָא אֱלֹהִים מְלֶאֶךְ יְהוָה, מִן-הַשָּׁמַיִם, וַיֹּאמֶר, אֲבִרְהָם אֲבִרְהָם
 וַיֹּאמֶר, הַנְּנִי.
 וַיֹּאמֶר, אֶל-תִּשְׁלַח יְדְךָ אֶל-הַנַּעַר...
 כִּי עֲתָה יִדְעֵתִי, כִּי-יִרְאֶה אֱלֹהִים אֶתְּךָ, וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת-בְּנֶךָ אֶת-יְחִידְךָ,
 מִמְּנִי.

בראשית כב, ב -יב בהשמטות

אברהם עמד בניסיון, הוא היה מוכן לוותר על בנו יחידו, אשר אהב, אשר נולד לו ולשרה לאחר שכבר התייאשו מלממש את חוויית ההורות. בזכות האמונה הגדולה שלו לא הוכרח בסופו של דבר להקריב את יצחק¹³³.

גם האם האנונימית עמדה בניסיון, אבל היא הקריבה על מזבח אמונתה בפועל את שבעת בניה. להם לא נעשה נס, לא כיחידים ולא כקבוצה. ברגע האחרון לא הופיע מלאך שעצר את המאכלת המונפת, האם והבנים עמדו בניסיון עד הסוף ועד סופם. יתרה מזאת – אף האם עצמה קיפדה את חייה על מזבח האמונה. כאן כבר יש בסופו של דבר שמונה מזבחות ולא שבעה¹³⁴.

¹³² בראשית כב. ר' על כך למשל אצל אגוס, עקידת יצחק; שפיגל, אגדות העקידה; יובל, שני גויים בבטנך, עמ' 172 - 174.
¹³³ פרשת העקידה היא מצד אחד סמל לנאמנותו הבלתי מתפשרת של אברהם לאלוהיו אבל מצד אחר היא מעוררת שאלות ותמיהות קשות על התביעה להוכחת נאמנות זו ובכלל זה שאלת הקרבת קורבן אדם בכלל והקרבת ילדים בפרט. ספרות המחקר על העקידה היא רבה ביותר ואנו לא נתעכב כאן על פרשה זו ולא על פרשנותה, למרות שברור כי דגם ההתנהגות של אברהם היה מוכר למחבר מקבים ב. אולם דגמים כאלה היו מוכרים גם בעולם היווני, כך למשל הקריב אגממנון את בתו איפיגניה לפני הציאה למלחמה על טרויה.

¹³⁴ השוו מקבים ד טז; איכ"ר פ"א (מהד' בובר ע"ע 84 ואילך) ושם שמה מרים בת תנחום ור' גם להלן בדיון על חורבן ירושלים) גיטין נו ע"ב; ר' על כך גם אצל גוטמן, סיפור האם ושבעת בניה; כהן, מעשה חנה ושבעת בניה; יסיף, סיפור העם,

מעניין לציין כי אין התייחסות בסיפור לדרך מותה של האם. בניגוד לתיאור המפורט של עינויי הבנים מסתפק המחבר באמירה הקצרה ש"לבסוף באה אם הבנים עד קצה" (מק"ב ז, 41)¹³⁵. לא נרמז כיצד מתה, ואם גם מותה שלה כמו של בניה בא בייסורים קשים. בהיעדר מידע אחר, אפשר לשער כי היא לא עונתה עד מוות, אלא רק חזתה בהוצאתם להורג של בניה וגם זה עינוי בפני עצמו. כאן נותר כר נרחב לדמיונם של השומעים והקוראים להעלות השערות מדוע מתמעטת דווקא בסוף המעשה דמותה של האם למרות מרכזיותה בסיפור כולו בהשוואה למקום של בניה. האם ייתכן שהמחבר עירפל את סוף הסיפור בכוונה כדי ליצור יתר תוקף לדמותה בחייה?¹³⁶ אחרי הכל היא הצליחה ללא ספק במשימתה החינוכית – כל בניה בחרו במוות וסירבו להפנות עורף לאמונת אבותיהם זה די והותר.

6. התאבדות – כצורה של מוות על קידוש השם

תיאור התאבדותו של רזיס (מקבים ב יד, 37 - 46)

כאמור לעיל, ההתאבדות מוגדרת כהריגת האדם את עצמו ביודעין ומתוך כוונה לשים קץ לחייו מסיבות שונות¹³⁷. המונח עצמו הוא מאוחר ולא היה קיים בשימושו הנוכחי לפני מחצית המאה השבע-עשרה. עד אז שימשו בערבוביה מונחים שונים שנגזרו מיוונית ולטינית כגון: "voluntary", "self-killing", "self-inflicted death", "to die by one's own hand" בעת העתיקה, בתרבויות היוונית, הלניסטית, רומית, ואף ביהדות, ההתייחסות להתאבדות היתה עניינית ולא שיפוטית ואילו ההתאבדות עצמה לא נתפסה בתרבויות אלו כמעשה שלילי וראוי לגינוי, אלא כדרך לגיטימית ומכובדת לסיום החיים במצבי משבר מסוגים שונים¹³⁸. יתרה מכך, מותם של המתאבדים התפרש פעמים רבות כ"מוות נאצל" והובא כדוגמה וסמל הראויים לחיקוי. אסכולות פילוסופיות, כמו הסטואה ואחרות, עודדו ושיבחו את ההתאבדות¹³⁹ וברומא של המאה הראשונה לספירה הפכה ההתאבדות למושא הערצה בפני עצמו¹⁴⁰. תחת שלטונם של הקיסרים במאה הראשונה לספירה נאלצו להתאבד רבים וטובים מסיבות שונות וחלק מהם בחר להיפרד מחייו בדרך פומבית, בנשף, בשיחה עם חברים קרובים, בשתייה בחברותא וכו'¹⁴¹.

בתיאורי התגובות השונות לגזירות ולרדיפות בתקופת אנטיוכוס אפיפנס מוזכר מקרה אחד של התאבדות יחידאית: פרשת התאבדותו של רזיס. פרשה זו מובאת רק בספר מקבים ב ואין לה

עמ' 65, 66, 111 ועוד, ר' גם אצל שפקארו, **מרטירים יהודיים**, עמ' 28 ואילך; באומגרטן-קושלבסקי, האם והבנים, עמ' 306 ואילך.

¹³⁵ השוו לדרך מותה במקורות הנזכרים בהערה הקודמת. במקבים ד השליכה עצמה אל האש, בספרות חז"ל היא בדרך כלל משליכה עצמה מן הגג בדעה צלולה או מרוב צער, כך או כך איבדה עצמה לדעת.

¹³⁶ ר' שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 171, באומגרטן-קושלבסקי, האם והבנים, עמ' 306 ואילך והערה 39 עמ' 311.

¹³⁷ למושג ראשוני וכולל של הגדרת ההתאבדות, ר' אנציקלופדיה למדעי החברה כרך ב' 1969 עמ' 271 - 275, לפירוט נוסף ר' לעיל במבוא. כפי שציינו לעיל, כלי הניתוח וההגדרות הראשונות ששימשו במבוא, כוחם יפה לכל התקופות ולכל תופעות ההתאבדות הנסקרות.

¹³⁸ על התפתחות המושג "התאבדות" מבחינה לשונית ותרבותית בשפות ובתרבויות שונות, ר' אצל דאובה, התאבדות; על היחס להתאבדות ולמתאבדים ביהדות ר' אצל היגער, **מסכת שמחות**, עמ' 14 ואילך; ר' עוד: גריפין, התאבדות רומאית; גריפין, התאבדות ברומא, ווארן, התאבדות סוקרטית; הר, רדיפות; שטרן, אלעזר. כמו כן ר' לעיל במבוא.

¹³⁹ ר' סיכומם של דרז'ה-תאבור, **מוות נאצל**, עמ' 17 ואילך; ווארן, התאבדות סוקרטית.

¹⁴⁰ כך אצל נוק, **המרת דת**, עמ' 197.

¹⁴¹ כך התאבדותו של סנקה שנאלץ להתאבד בהוראת הקיסר נירון וגם אחרים בתקופתו. קודם לכן במאה הראשונה לפני הספירה התאבד קאטו הזקן, יריבו של יוליוס קיסר בצורה פומבית ומעוררת הערצה; גם אנטוניוס וקליאופטרה התאבדו. ולא חסרות דוגמאות נוספות. ר' על כך אצל גריפין, התאבדות ברומא; גריפין, פילוסופיה.

מקבילות. היא יכולה לשמש אבן בוחן לאפשרות נוספת של תגובה בחברה היהודית למצבי משבר ורדיפות שניתן להגדירה כסעיף נוסף במסגרת של קידוש השם. ובמקרה זה תגובתו של אדם יחיד, שבחר בפתרון של ההתאבדות בשעת ההכרעה. הפרט נוטל את חייו במו ידיו מתוך בחירה, לשם קיום אמונתו.

מבחינה ספרותית זו היא אפיזודה שולית במהלך התיאור. היא באה כבר אחרי ההצלחה הצבאית הראשונית של המרד החשמונאי וקשורה לימיו של יהודה המקבי. היעדרה מן המסגרת הסיפורית הכוללת לא היה גורע דבר ממהלך העלילה ותיאורה, ומרבית החוקרים מזכירים אותה בקיצור נמרץ, במקרה הטוב¹⁴². למרות זאת, מן הראוי להתעכב על הפרשה הזו, מפני שהיא מהווה, כאמור, סוג תגובה נוסף, ולגיטימי לרדיפות וגזירות בעיתות משבר.

על-פי המסופר בפרק יד מוגדר רזיס כאחד מהזקנים הנכבדים בירושלים,¹⁴³ אוהב עמו (=פטריוט), אשר:

"ועל ראזיס, אחד מזקני ירושלים, הולשן בפני ניקנור, והוא איש אוהב אנשי עירו ושמעו טוב ביותר, ומתוך אהדה מכונה היה 'אבי היהודים' כי בזמני המחלוקת שהיו הוא הביא הכרעה למען היהדות, ובמלוא המסירות היה מסכך¹⁴⁴ גוף ונפש למען היהדות..."

מקבים ב יד, 38 מהד' שוורץ¹⁴⁵

לא ברור מדוע כעס כל כך ניקנור על רזיס ומדוע שלח חמש מאות (!) אנשי צבא לתפוס אותו. לא ברור גם, במה בדיוק היתה חשיבותו של רזיס בירושלים ומדוע, אם היה דמות כל כך מרכזית בירושלים לא נתפס קודם לכן. ייתכן ששמו (רזיס, הבא מן השפה הפרסית = רז, סוד) מסמל או מרמז למקצועו, לתפקידו בירושלים או לקירבתו ליהודה המקבי¹⁴⁶, ולפיכך הניסיון לתפסו נועד ללחוץ או לאיים על יהודה המקבי באמצעות אחד האנשים המקורבים אליו. אבל רזיס, למוד

¹⁴² זאת בהשוואה לדיונים הארוכים והמפורטים באלעזר ובאם ושבעת בניה. כך למשל, הרינגטון, **המרידה החשמונאית**, עמ' 53; צייטלין-טדש, **מקבים ב**, עמ' 237 - 239; גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 491 - 493; דרוו'ה-תבור, **מוות נאצל**, עמ' 74; אצל ניקלסבורג אין דיון בפרשת רזיס, ואצל פרנד היא נזכרת רק בהערת שוליים (הערה 81 עמ' 73). למשמעות ופירוש אפשרי של השם רזיס ר' אצל גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 492; שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 271.

¹⁴³ מק"ב יד, 37; ר' מופאט, מקבים ב', עמ' 152; צייטלין-טדש, **מקבים ב**, עמ' 230; גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 473, 491. יש לציין כי לרזיס לא מיוחס מוצא כהני (כמתתיהו ואלעזר בספרי מקבים ג' ומקבים ד') ואין לו תפקיד מוגדר (שלא כאלעזר במקבים ב' שהיה סופר), אבל ייתכן שחסר זה מתמלא ע"י ההגדרות והתארים של "זקן", שהוא תואר מימסדי, "אבי היהודים", ו"פטריוט", ר' שטרן, אלעזר בן יאיר, עמ' 385. ר' גם אצל שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 271.

¹⁴⁴ רזיס קידש את השם גם בחייו, קודם כל ולפני הכול הוא רצה לחיות, הוא לא שאף למות. אבל כשנאלץ לכך היה מוכן למסור גופו ונפשו למען העם ועשה זאת כפרט בתוך קבוצת ההשתייכות שלו. הבחירה הראשונה היא בחיים, כפי שכבר ראינו אבל כשלא ניתן לחיות חיים יהודיים מלאים הבחירה היא במוות על קידוש השם.

¹⁴⁵ במהדורת כהנא הנוסח הוא: "לפנים בימי מחלוקת היה על צד היהדות ועל היהדות מסר את בשרו ואת נפשו בכל כוח". כאן מתעוררת, כפי שמציין גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 492 סתירה פנימית, שכן אם בעבר כבר נאשם בנאמנות ללא סייג ליהדות והיה מוכן למסור גוף ונפש למענה, היאך זה נמלט מגורלם של אלעזר ושל האם ושבעת בניה ונותר בחיים? ור' אצל שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 271 - 272. ר' גם ואן הנטן, **המרטיריים**, עמ' 93 - 94; 116 - 117, 119 ואילך.

¹⁴⁶ ר' אצל גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 491 - 495. גולדשטיין מפנה לישעיהו כד, טז - יח. בהסתמך על ההנחה שמקור השם רזיס הוא מן השפה הפרסית ומשמעותו רז, סוד, ר' גם אצל שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 271 המפנה למאמרו של ר' צדוק. בהנחה ששמו באמת מרמז למקצוע או תפקיד, ניתן אולי להציע שרזיס היה מרגל ועסק באיסוף מידע מודיעיני בשביל יהודה המקבי, נפילתו בשבי עלולה היתה לסכן את יהודה או את המקורבים לו ורזיס לא רצה לסכן אותם והעדיף להתאבד. ר' גם ההערה הבאה.

הניסיון, ואיש המקצוע העדיף לקפד את חייו במו ידיו בצורה מכובדת ולא ליפול בידי אלה אשר יתעללו בו בצורה משפילה ומבזה¹⁴⁷, ומכאן באה החלטתו להתאבד:

”...ברצותו למות באצילות ושלא ייפול לידי החוטאים ותחולל אצילותו באופן שאינו ראוי...”.

מקבים ב יד, 42 מהד' שוורץ

תחילה ניסה ליפול על חרבו, אבל בגלל חפזו לא צלח ניסיון זה ואז, מאחר שהיה לכוד במגדל מבוצר קפץ ממנו למטה¹⁴⁸. אולם גם בקפיצה זו לא הצליח לשים קץ לחייו, אלא נותר בחיים פצוע ושותת דם. אז קם ממקום נפילתו טיפס על סלע תלול, עקר את בני מעיו במו ידיו והשליכם כלפי ההמון שצבא עליו, ותוך שהוא קורא לאל אדון הנפש והחיים כי יחזיר לו את אלה, גווע ו**נצט'אין** שאף פה כמו באפיזודות הקדומות שנבחנו, אחד היסודות החשובים בסיפור הוא נוכחות ציבור המשקיף על האירוע. רזיס פועל מול קהל מסויים והקהל מגיב למעשיו בדרך מסויימת. התגובה הציבורית והעדות לפעולתו האחרונה של רזיס דהיינו – התאבדותו, או המתת עצמו על רקע דתי¹⁵⁰, הן חשובות ביותר להבנת תהליך קבלת ההחלטה של רזיס וביצועה. לולא רצה המחבר להדגיש את הערכתו למעשה זה יש להניח שהיה מצניע אותו או מתעלם ממנו לגמרי. לכאורה לא נרמז בסיפור כי התאבדותו של רזיס נובעת מרדיפות וגזירות דתיות ושטרן אף קובע כי רדיפתו של רזיס על-ידי ניקנור הייתה אקט פוליטי וצבאי ונועדה ”לחסל את אחד המתנגדים הבולטים למדיניותו של ניקנור”¹⁵¹. אך מן האיזכור על עברו של רזיס ודבקו ללא חת ביהדותו בעיתות סכנה, ניתן בהחלט להבין את חששותיו ואת סירובו למסור עצמו חי לידי רודפיו. על רקע זה אפשר להבין את החלטתו להתאבד, החלטה שהמחבר של ספר מקבים ב אינו מגנה אלא להיפך, מכבד ומעריך¹⁵².

התאבדותו של רזיס היא תגובה למשבר וסכנה מאיימת, במקום לחכות ולראות מה יהיו מהלכיו של הצד השני (=האויב), הוא נוטל אחריות על חייו ועל סיומם¹⁵³. הוא איננו רוצה שזיקנתו תבייש את נעוריו. מבחינה זו יש דמיון בינו לבין אלעזר, אולם בעוד אלעזר מוסר עצמו לידי האויב למיתה¹⁵⁴, מבצע רזיס את המתתו במו-ידיו וחושך מעצמו לא רק את ההשפלה והייסורים

¹⁴⁷ כך או אחרת, רזיס העדיף להתאבד ולא להיות קלף מיקוח בידי ניקנור. כלומר משלא נתאפשר לו יותר לחיות על קידוש השם העדיף למות על קידוש השם וליטול את חייו במו ידיו. ר' גם ההערה הקודמת.

¹⁴⁸ לשאלות ותמיהות נוספות כגון: מדוע נרדף דווקא רזיס? מדוע היה צריך חמש-מאות לוחמים לתפוסו, וכיצד מצא עצמו לכוד במגדל זה, אין הנמקות בסיפור עצמו. ר' אצל גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 492 - 493; שטרן, אלעזר בן יאיר, עמ' 385.

¹⁴⁹ צייטלין-טוש, **מקבים ב**, עמ' 238; גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 491; אף שנרמזת כאן האמונה בתחיית המתים היא הרבה פחות מפורטת, מנומקת ומבוססת מזו המופיעה בספורי אלעזר, והאם ושבעת בניה.

¹⁵⁰ ר' נוק, **המרת דת**, עמ' 197; פארמר, **מקבים**, עמ' 69, מגדיר זאת כ: "Religious Self-Destruction".

¹⁵¹ שטרן, אלעזר בן יאיר, עמ' 385. אם נקבל את ההסבר שרזיס היה מאנשי סודו של יהודה המקבי מובן מדוע נרדף. עם זאת

ר' הסברו של שפקארו, **מרטירים יהודיים**, עמ' 27 - 30. אפשר בהחלט לקבל שרזיס היה מנהיג חברתי פוליטי.

¹⁵² פארמר, **מקבים**, עמ' 69 ואילך; גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 492 - 493; שטרן, אלעזר בן יאיר, עמ' 386; הגל, **הקנאים**, עמ' 262; וידאל-נאקה, **רוצחי הזיכרון**, עמ' 39. אצל דרווה-תאבור, **מוות נאצל**, עמ' 74, אין התייחסות ערכית לסיפור

אלא רק ציון הפרטים.

¹⁵³ ר' לענין זה ג'ניס-מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 17, 25, 42 ואילך, 182 ואילך, ועוד; ג'רוויס, **תפיסה**, עמ' 35 - 48,

81 - 82 ועוד; גופמן, **הצגת האני**, עמ' 25, 35, 39 - 40.

¹⁵⁴ סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 24 - 25; דאובה, **אי-ציות אזרחי**, פרק 5; שוורץ, **מקבים ב**, עמ' 272: "ראזיס רצה שמותו לא יבייש את חייו ולא יעיב על שמו הטוב, כמוהו כאלעזר (ו כד - כה). אולם אלעזר בחר לא להיטמא באכילה ונתן לאחרים להרגו, ואילו כאן דווקא המוות בידי אחרים נחשב כמטמא ולפיכך בחר ראזיס בהתאבדות".

שהיו עלולים להיות מנת חלקו לו נפל בידי אויביו, אלא גם את ההמתנה למצב הזה, בהנחה שהמשך החיים במצב זה פירושו השפלה וזלזול מידי האויב, דבר שאינו מתקבל על דעתו¹⁵⁵. סוג תגובה זה הוא לגיטימי ומכובד הן בעיני המספר הן בעיני הקהל השומע או הקורא, לא רק בדור האמור אלא גם בדורות מאוחרים יותר. מהרבה בחינות יש פה יסוד אקטיבי חזק מאוד, אך יסוד זה איננו מכוון כלפי אויב אלא כלפי האדם הפועל עצמו. במקום יציאה למלחמה או המתנה פאסיבית – מכוון האדם (היחיד או הקבוצה), את פעילותו האלימה כלפי עצמו. רזיס הוא המחליט מה תהיה דרכו, ואינו נותן לגורמים חיצוניים להשתלט על גופו ונפשו. בחירה זו היא בהחלט לגיטימית, אם כי לא נפוצה.

ניתן בהחלט לומר, אם כן, כי בשלב זה אנחנו יכולים להגדיר מעשה התאבדות כצורה מוכרת ולגיטימית של מוות על קידוש השם. עוד ניתן לומר כי בתיאור הספרותי וההיסטורי אין צורת מוות זו יוצאת דופן, אף שהיא נדירה למדי, ואיננה נתפסת ומתפרשת באופן שלילי או מצונזרת. הגישה המתמייחת בשלילה להתאבדות היא מאוחרת הרבה יותר לאירועים הנידונים¹⁵⁶.

לשלוש האפיזודות של מוות על קידוש השם שנסקרו כאן: של אלעזר, של האם ושבעת בניה, והתאבדותו של רזיס משותפת ההדגשה שמותם הוא מוות נאצל, מוות מכובד, דוגמה וסמל לדורות הבאים. הם מסמלים סוגים שונים של יחידים או קבוצות שבמצב הנתון, אינם יכולים או אינם רוצים לשתף פעולה עם השלטון ובוודאי אינם יכולים או אינם רוצים לנקוט התנגדות אקטיבית כלפי הגזירות. הדרך היחידה הפתוחה בפניהם היא זו של וויתור על החיים. וויתור זה נעשה במודע ובמתכוון. הפיתרון שנמצא למצב המשבר שנקלעו אליו, מאפשר להם גם לסיים את חייהם כיהודים הנאמנים לתורה ולמצוות וגם לעשות זאת באופן מכובד ואצילי. זאת ועוד, שהוא עולה בקנה אחד עם האידיאולוגיה הלא לוחמנית של מחבר הספר, זו שמדגישה את ההיבט הפאסיבי של קידוש השם ואף מדגימה את התמודדותו של היחיד עם העולם ההלניסטי, הזר, המנוכר, הרודף והשונא יחד עם שילוב האלמנט של מוות נאצל המוכר ומקובל במחשבה היוונית הלניסטית. ההתמודדות הזו מסתיימת במוות, אבל נלווית אליה התקווה והנחמה לעתיד לבוא. לקידוש השם יש גם היבט נוסף כאן והוא שמירה על הזהות היהודית בכל מחיר – מחויבות מוחלטת של כל יחיד לקבוצת ההשתייכות שלו, המושג של הנאמנות והמחויבות מובן בחברה הזרה ההלניסטית, למרות שמערכת הערכים שמייצגת נאמנות זו והנכונות למות למענה אינן מובנות לסובבים.

¹⁵⁵ ר' למשל אצל פארמר, **מקבים**, עמ' 69; שטרן, אלעזר, עמ' 385; ואן הנטן, **המרשירים**, עמ' 117 - 119.

¹⁵⁶ שטרן, שם; וידאל-נאקה, **רוצחי הזיכרון**, עמ' 39, 65; ברודי, מבוא; בן-יהודה, **מצדה**, עמ' 45 - 46.

ג. עדותו של יוסף בן מתתיהו

יוספוס מזכיר את גזירות אנטיוכוס והתגובות להן בשנים מספריו¹⁵⁷. תיאור קצר ותמציתי בספר המלחמה ותיאור ארוך ומפורט יותר, עליו יתבסס הדיון – בקדמוניות. שני התיאורים מבוססים על המסופר בספר מקבים א, ואולי גם על מקורות יהודיים פנימיים אחרים¹⁵⁸, אבל שונו בתוכנם בהתאם למגמות הכתיבה והאילוצים של ההיסטוריון¹⁵⁹. יוספוס כתב את ספריו בתקופה שלאחר חורבן הבית השני, ברומא ובחסות הקיסרים הפלאביים¹⁶⁰, אולם בזיכרון הקולקטיבי ובוודאי גם בזיכרונו שלו, עוד נשתמרו הדי "גזירת הצלם" של קליגולה¹⁶¹ וימיו של הקיסר נירון קודם לפרוץ המרד הגדול. בכתיבתו על אירועי העבר מושפע יוספוס בוודאי גם מאירועי תקופתו, על אחת כמה וכמה כשהדברים אמורים ברדיפות וגזירות דתיות.

כידוע, ייחס יוספוס למרד החשמונאים שהביא לתקומת מדינה עצמאית, חשיבות רבה בתולדות ישראל. יוספוס עצמו היה צאצא של משמר יהויריב, המשמר אליו השתייכו החשמונאים ובעצם היה גם צאצא שלהם (מצד אמו) וציין זאת בכתיבתו, יחד עם זה חייב היה להיזהר בפרשנות מאורעות העבר ותייעודם על רקע התקופה והנסיבות בהן חי, כתב ופעל הוא עצמו ומכאן ניתן להבין לפחות חלק מהאילוצים שגרמו לו לעצב מחדש את תיאור האירועים¹⁶².

תיאורו של יוספוס את האירועים המקדימים לגזירות איננו מדויק ומופיע רק בקדמוניות; לדבריו חוניו הכהן הגדול מת ואז ניתנה הכהונה הגדולה לישוע אחיו, אולם זו נשללה ממנו בכעסו של אנטיוכוס וניתנה לאחיו הצעיר ממנו, שגם שמו היה חוניו אלא שאחר כך שינה את שמו למנלאוס (קדמ' יב, 237 ואילך). תיאור זה אינו תואם את המסופר במקבים ב. לדברי יוספוס, תומכי מנלאוס הם שביקשו מאנטיוכוס לבנות גימנסיון בירושלים:

”הם ביקשו איפוא רשות שתינתן להן רשות לבנות גימנאסיון
בירושלים...”

ונטשו בכלל כל מנהגי אבותיהם וחקיקו את מעשיהם של גויים אחרים”.

קדמוניות יב, 241

¹⁵⁷ מלח' א, 34 ואילך; קדמ' יב, 253, 256, 265 ואילך.

¹⁵⁸ אין ספק כי יוספוס נשען בתיאורו על ספק מקבים א ממנו שאב את עיקר האינפורמציה שלו. ר' על כן, פלדמן, **יוספוס – מחקר**, עמ' 219 - 226, 916 - 917, ושם פירוט רב מאוד. נוסף לכך ר': כהן, **יוספוס**, עמ' 44 - 47 ובמיוחד הערה 77 שם. וכן גפני, לדרכי שימוש של יוספוס, עמ' 81 - 84; דרוז'ה-תבור, **מזות נאצל**, עמ' 88 - 89. לדעת רוב החוקרים, יוספוס כנראה לא הכיר את ספר מקבים ב ומכיוון שכך גם לא יכול היה לעשות בו שימוש, אך ר' גולדשטיין **מקבים ב**, עמ' 56 ואילך והביקורת של כהן וגפני על דעה זו. סיכום ממצה ר' אצל וויליאמס, **מקבים ד**, עמ' 7 ואילך. לדעה שונה בנושא ר' אצל שפקארו, **מרטירים יהודיים**, עמ' 41 ואילך, אך דעתו אינה משכנעת.

¹⁵⁹ הדיונים בסגנון הכתיבה של יוספוס, מגמותיו, דרכי עבודתו, מקורותיו ועוד הם כה נרחבים שמיותר למנות כאן אפילו מקצת הספרות העוסקת בנושא זה. בהכללה ר' אצל אטרידג', **יוספוס**, והספרות הרשומה אצל, כהן, גפני ופלדמן לעיל. ר' גם אצל פוצ'י, **הקשרים**, עמ' 127 - 129.

¹⁶⁰ לנושא זה ר' קובץ המאמרים שבעריכת סיוורס, לאמבי, **יוספוס** ובמיוחד מאמריהם של אסון פרייס. וכן ר' קובץ המאמרים שבעריכת אדמונדסון, מאסון, ריווס, **יוספוס**.

אילוצי ומגמות הכתיבה של יוספוס נזכרו כבר במבוא ועוד יידונו בהמשך.

¹⁶¹ על אירועים אלה רק להלן בפרק ב.

¹⁶² ר' על כך אצל פארמר, **מקבים**, עמ' 21 - 25; גפני, לדרכי שימוש של יוספוס, עמ' 93 והערות 43 - 44 שם. שפקארו, **מרטירים יהודיים**, עמ' 41.

1. הגזירות והתגובות הראשוניות להן

לאחר מכן מקדיש יוספוס תיאור קצר למלחמה של אנטיוכוס במצרים, להתעללות ביהודים עוד לפני הגזירות ומכאן עובר לפירוט הגזירות עצמן כפי שהוא מכיר אותן או מצא לנכון לפרט לפני קהל הקוראים:

”והוא הכריח אותם לזנוח את עבודת אלוהיהם ולעבוד את האלים שהוא האמין בהם, להקים להם מקדשים בכל עיר וכפר ולבנות מזבחות ולהקריב עליהם חזירים בכל יום. אף הוא גזר עליהם שלא למול את בניהם ואיים לענוש אם ימצא איש שיעשה (דבר) נגד הפקודות האלה”.

קדמוניות יב, 253 – 254

יוספוס אינו מזכיר את מכלול הגזירות כפי שמופיעות בספרי המקבים. אצלו מופיע רק חלק מן הגזירות: חילול בית המקדש, הקמת מזבחות לעבודה זרה והקרבת חזירים גם בהם וגם בבית המקדש דבר יום ביומו וכן איסור על המילה¹⁶³. אין הרחבה ופירוט לגבי גזירות נוספות כמו קריאה בתורה ושמירת השבת¹⁶⁴.

גם אצל יוספוס מודגש הניגוד החריף בין הציות לחוק המלך - החוק האנושי לבין הציות לחוק האלוהי, שמשמעותו נאמנות לתורה ושמירה על חוקי האבות, ניגוד שמעורר קונפליקט קשה. אולם, בעוד שבספר מקבים א (א, 62) המסרבים לשתף פעולה מוצאים להורג הרי בתיאורו של יוספוס עונשם של ”אצילי נפש” המתנגדים לגזירות (קדמ' יב, 255), אינו הוצאה להורג פשוטה, אלא גם כרוך בהתעללות ממושכת ואכזרית לפני המתתם. יוספוס מרחיב בתיאור העונשים על סוגי העבירות השונות וניכר כי אהדתו נתונה למקדשי השם המעונים, תוך שהוא מדגיש את הפאסיביות שבהתנגדותם לגזירות:

”...היו מייסרים אותם בשוטים ומתעללים בגופם ועודם חיים ונושמים היו צולבים¹⁶⁵ אותם, ואת נשיהם ובניהם שמלו למורת רצון המלך היו חונקים ותולים (את הילדים) על צווארי הוריהם הצלובים. וכל ספר קדוש וספר תורה באשר נמצא, הושמדו המסכנים, שאצלם נמצא (הספר) הומתו גם הם מיתה מנבלת”.

קדמוניות יב, 256

¹⁶³ השו: מק"א א, 44 - 50. שם לא נזכר שהמלך ציווה להקריב קרבנות חזיר בבית המקדש עצמו, ר' אצל מרקוס הערה a לקדמ' יב, 253, עמ' 130 - 131.
¹⁶⁴ למרות זאת, נושא הנאמנות, התורה והשמירה על השבת עד מוות עולה בדרך אחרת כפי שנראה להלן.
¹⁶⁵ צורת הוצאה להורג זו אינה מוכרת לבעל ספר מקבים א ר' מרקוס, הערה c עמ' 131, אבל היא מוכרת היטב מן התקופה הרומית, ר' פלדמן, יוספוס – מחקר עמ' 916. ר' גם אצל שפקארו, מרטיירים יהודיים, עמ' 41. ר' להלן גם בדיון על יוסי בן יעזר ויקים איש צרורות.

2. תגובת מתתיהו

לא רק הגזירות, התגובות להן והעונשים שונו בתיאורו של יוספוס גם תיאור דמותו של מתתיהו ופעולותיו שונו אצלו בהתאם לכוונותיו, מגמותיו ותפיסת עולמו. יוספוס מקפיד להדגיש את ייחוסו של מתתיהו למשמר יהויריב, (גם הוא עצמו, כאמור, נמנה עם צאצאיו של משמר זה), הוא מציין את מקום מושבו, את מספר בניו ושמותיהם ואת תגובתם למתרחש בירושלים (קדמי' יב, 265 - 266). המסגרת הספרותית החיצונית המוצגת בספר מקבים א לא השתנתה פה, אבל התכנים הפנימיים השתנו בהתאם למגמות הכתיבה.

כך, מתיאור קינתו של מתתיהו על חילול הקודש וסממני האבל שנקט בהם בעקבות חילול הקודש (מק"א ב, 7 - 14), נותר משפט פרוזאי אחד אצל יוספוס (קדמי' יב, 267), ושאלתו - קינתו של מתתיהו בגירסת מקבים א "למה לנו עוד חיים?" הופכת אצל יוספוס לקביעה פסקנית ונחרצת "נוח להם **למות** על חוקי אבותיהם מלחיות חיים של חילול קודש כזה"¹⁶⁶. מכאן, שוב, הדגשת העדפת המוות על פני החיים בצורתם זאת. ככלל מצניע יוספוס בתיאורו את דמותו הקנאית הלוחמנית של מתתיהו ומדגיש פנים אחרים של חסידות, בנוסח המתאים לדרכו ולאילו ציגים שנכפו עליו.

כאמור, בקוויה הספרותיים הכלליים דומה פרשת מודיעין בתיאורו של יוספוס לתיאור במקבים א, אולם השינויים ובעיקר ההשמטות הם בעלי חשיבות רבה לענייננו¹⁶⁷:

"וכשבאו לכפר מודיעין האנשים שנתמנו על יד המלך להכריח את היהודים לקיים מה שגזר, וציוו על אנשי המקום להקריב כפקודת המלך ודרשו ממתתיהו לפתוח בהקרבת הקרבנות בגלל הכבוד שרחשו לו מטעמים שונים וגם בגלל בניו המצוינים, שכן (אמרו), אחריו ילכו גם בני העיר ועל כך ינחל כבוד מאת המלך, סירב מתתיהו לעשות (זאת) ואמר, שאפילו יישמעו כל העמים לפקודת אנטיוכוס, אם מתוך פחד ואם מתוך (רצון), למצוא חן, הוא ובניו לא יתפתו לעולם לעזוב את דת אבותיהם. וכשנשתק ניגש אחד היהודים והקריב לעיני הכול (את הקרבן) לפי פקודת אנטיוכוס. **נתמלא מתתיהו חימה ורץ אליו יחד עם בניו ובידיהם חרבות והרג את האיש ההוא**". (הדגשה שלנו)

קדמוניות יב, 268 - 270

לכאורה, התיאור זהה: השליחים שנשלחו לאכוף את הגזירות הגיעו למודיעין, פנו למתתיהו, שהוא דמות מכובדת ומוכרת במקומו ודרשו ממנו (לעומת הפנייה המנומסת במקבים א), לשתף עמם פעולה. גם התגובה לתביעה זו דומה לתגובתו במקבים א, מתתיהו עונה שדבר לא יצליח לשכנע אותו ואת בניו לסטות מנאמנותם לחוקי האבות. עם זאת, תגובתו למעשה של המתיוון שונה כאן. בתיאורו של יוספוס לתגובת מתתיהו למעשה הנכונות להשתתף באקט של עבודה זרה,

¹⁶⁶ קדמי' יב, 267 בהשוואה למק"א ב, 13. ר' גפני, לדרכי שימושו של יוספוס, עמ' 98. ר' גם שפקארו, **מרטירים יהודיים**, עמ' 43, 51.

¹⁶⁷ בספר המלחמה, תיאור ההתנגשות בין מתתיהו לעושי דברו של המלך, התביעה להקרבת חזיר ונכונותו של המתיוון לעשות כן, חסרים.

נעדר לגמרי מוטיב הקנאות לתורה ובמקומה מופיעים כעס וחימה על המעשה. במקום דין הקנאים שמבצע מתתיהו לבדו במתייוון על-פי האמור במקבים א, בגירסת קדמוניות הורגים (פועל מרוכך לעומת שרשרת הפעולות המובאת במקבים א), הוא ובניו את המתיוון בפעולה משותפת ובחרבות (קדמי יב, 270).

בהמשך להצנעת מוטיב הקנאות לתורה ולמצוותיה מהרג המתיוון מנתק יוספוס בנאראטיב שלו את מתתיהו מהמורשת המשפחתית הכוהנית הקנאית המודגשת כל כך במקבים א. בגירסתו, ההקשרים האידיאולוגיים והרעיוניים לדגם הקנאות של מעשה פנחס שעל-פיו מעוצבים דמותו ומעשיו של מתתיהו במקבים א', אינם קיימים. בעצם הניתוק הזה שומט יוספוס בעקיפין את הצידוק האידיאולוגי וההיסטורי למעשה הקנאות של מתתיהו מבלי לומר זאת באופן מפורש¹⁶⁸. החלפת מוטיב הקנאות והקנאה בכעס כתגובה על מעשה המתיוון איננה מקרית ויש לפרשה בזיקה למאורעות ימיו של יוספוס ובמיוחד לתקופת המרד הגדול, ובהכרח של יוספוס לתת לגיטימציה מצד אחד למרד החשמונאים בלא לעשות כן, מצד אחר, לגבי המרד של ימיו. יוספוס מנסה להצניע את קידוש השם האקטיבי ומבליט אלמנטים אחרים של קידוש השם, בכל מקום שהדבר אפשרי מבליט אלמנטים פאסיביים של קידוש השם. כאן במקום הקנאות מבליט את הכעס. במקום פעולה של יחיד יש פה פעולה של קבוצה – האב ובניו.

האזכור היחיד לקנאה או לקנאות המופיע בטקסט של יוספוס נמצא בקריאתו של מתתיהו לכל המקנאים לתורה ולמצוותיה (ובגירסת יוספוס – חוקי אבות ודת אלוהים) לבוא אחריו (קדמי יב, 271)¹⁶⁹. יוספוס אינו מוסר מה הייתה תוצאת קריאה זו ומסתפק בציון בריחתם של מתתיהו ובניו אל המדבר. ניתן לשער שרבים באו בעקבותיהם אך הדבר אינו מפורש בגוף הסיפור. כשם שהוא מתעלם מהמורשת הכוהנית הקנאית של פנחס כך הוא מצניע גם את קווי הדמיון לקנאותו של אליהו הנביא בפרשת נביאי הבעל, כלומר שתי הדמויות העיקריות עליהן נשען בעל מקבים א בבואו לתאר את מעשה הקנאות של מתתיהו נעלמו לגמרי בגירסת יוספוס ואיתן כמובן גם האידיאולוגיה והמורשת הקנאית שהן מייצגות.

3. מותם של הנמלטים למדבר

בהמשך מתאר יוספוס את בריחתם של רבים אחרים עם נשיהם וילדיהם אל המדבר להסתתר שם במערות:

¹⁶⁸ שיתופם של הבנים בהרג המתיוון "בחרבות קצרות" הוא תוספת של יוספוס שאינה מופיעה במקבים א, ר' גולדשטיין, **מקבים א**, עמ' 232 - 233; סלאנד, **אלימות**, עמ' 59 - 62.

השוו: קדמ' ד, 152 - 155 לעומת במדבר כה, ז ואילך. ממעשהו של פנחס עצמו שבתורה מתואר כמעשה קנאות - קנאה, נותר בתיאורו של יוספוס רק הכעס על חוצפתו של זמרי, כלומר, גם מהדגם הראשוני על פיו שורטטה דמותו של מתתיהו שמת יוספוס את אלמנט הקנאות, ולא במקרה. לעומת זאת, נותן יוספוס בגירסתו, אפשרות לזמרי להביע את הביקורת שיש לו על מנהיגותו של משה, כסיבה לתגובתו של פנחס, דבר שאיננו קיים בגירסת המקור המקראית. גם בגירסת יוספוס למעשי אליהו נשמט לגמרי אלמנט הקנאות והקנאה: השוו קדמ' ה, 319 - 350 לעומת מל"א א, פרק יח. יוספוס לא מזכיר אפילו פעם אחת את קנאותו של אליהו. גירסת המקרא גם בפרשת פנחס וגם בפרשת אליהו מדגישה את מוטיב הקנאות בהתנהלותם, וכך גם בן סירה ב"שבע אבות עולם", אך אצל יוספוס הושמטה הקנאות לגמרי. ר' סלאנד, **אלימות**, עמ' 160 - 161; פלדמן, **זכור**, עמ' 193 ואילך.

¹⁶⁹ בשונה מן האמור במקבים א שם נמלטים מתתיהו ולוחמיו אל ההרים, בגירסת יוספוס הבריחה היא אל המדבר, ור' גפני, לדרכי שימושו של יוספוס, עמ' 88.

בגירסת מלחמת חסר אפילו האיזכור הזה ושם נאמר כי "מתתיהו בן חשמונאי, כהן מכפר שנקרא מודיעין יצר חבורה מזוינת יחד עם בני ביתו, כי היו לו חמשה בנים, והרג את בקידיס (הוא שליח המלך בגירסה זו) בגרזנים ומפני שהיה מתיירא מן הכוח הרב של חיל המצב, עמד וברח להרים..." (מלח' א, א, 36 - 37) בתרגום חגי, ובתרגום שמחוני "במאכלת". על יחסו של יוספוס לחבורות האוחזות בנשק בזמן מרידה ר' להלן בדיון על התקופה הרומית.

"...וכן עשו גם אחרים וברחו עם ילדיהם ונשיהם למדבר וישבו במערות. כיון ששמעו זאת שרי הצבא של המלך, לקחו את החיל... ורדפו אחרי היהודים המדברה. וכשתפשו ניסו תחילה לשדלם (בדברים) שיחזרו בהם ויבחרו בדרך הטובה להם... אולם משלא קיבלו (היהודים) את הדברים ועמדו במרדם... התנגשו אתם כדי (לעשות אתם) מלחמה ביום השבת ושרפום במערות כמות שהם, והם לא התגוננו, ואף לא חסמו את המבואות. הם נמנעו מהתגונן מפני (קדושת) היום ולא רצו לעבור על כבוד השבת אפילו בשעת צרה..."

קדמוניות יב, 272 – 275 (בהשמטות)

זוהי גירסה מקבילה לתיאור ירידתם של "מבקשי הצדק", "האחרים" מספרי המקבים אל המדבר. גם פרשת מותם של אלה בשל סירובם להלחם בשבת דומה באופן כללי לתיאור בספרי מקבים א וב¹⁷⁰, גם פה זהו קידוש השם פאסיבי של קבוצה גדולה, אבל שלא כמו בספרי המקבים אין כאן ביטויי הערכה מופלגת לנמלטים¹⁷¹. כאן יש תיאור של מה שקרה, מעין הערכת מצב, תוצאת המוות הזה – ההחלטה הקיבוצית במקבים א להלחם בשבת הופכת בגירסת יוספוס להחלטה ולהוראת יחיד - של מתתיהו בלבד ולא להחלטה קבוצתית (קדמי יב, 276 ואילך)¹⁷².

4. צוואת מתתיהו

הצנעת היסוד האקטיבי בקידוש השם, השוני הבולט, המכוון והמודגש ביותר בגירסת יוספוס לאירועים מופיעים בצוואת מתתיהו לבניו:

"...ותשמרו את מנהגי האבות ותחזירו ליושנו את משטר החיים הקדום הנתון בסכנת מוות ולא תתנו יד לבוגדים בו, אם מרצון ואם מאונס... ותתקינו עצמכם ברוח (להיות נכונים) בשעת הצורך, **למות על החוקים** (הדגשה שלנו). תנו דעתכם על כך שאלוהים אשר יראה אתכם (מוכנים) כך לא יעלים עין מכם, ומתוך הוקרת מידותיכם הטובות יחזור ויתן לכם את חוקיכם וישוב ויכונן את חירותכם (שלכם)... רצוני שתאהבו, ותרדפו את התהילה הנאוהה ותשאפו לגדולות ולא תהססו למסור נפשכם עליהן..."

קדמוניות יב, 280 – 283 בהשמטות¹⁷³

¹⁷⁰ אמנם אצל יוספוס הופכים "מבקשי הצדק" ל"אחרים", אולם בשאר הפרטים אין הבדלים משמעותיים כולל הסירוב להילחם בשבת והמוות שבא כתוצאה מסירוב זה, אם כי המוות בשריפה נזכר רק במקבים ב ולא במקבים א ומכיוון שיוספוס לא הכיר כנראה, את מקבים ב, ניתן להניח שהיתה לפניו מסורת נוספת על השתלשלות האירועים.

¹⁷¹ כפי שראינו אהדתו של יוספוס נתונה לאלה שהוצאו להורג בעינויים קשים. אלה שנמלטו וסירבו להילחם ביום השבת מזכירים כנראה יותר מדי אישים ומאורעות בני זמנו, הוא מכבד את החלטתם להימנע ממלחמת הגנה, אך אינו רוצה להרחיב את הדיבור על כך יתר על המידה.

¹⁷² ר' כהן, **יוספוס**, עמ' 47 הערה 81.

פעולותיו של מתתיהו ואנשיו לאחר החלטה זו דומות גם כן למתואר במקבים א: הרס המזבחות, רדיפת המתיוונים, מילת התינוקות וכו'.

¹⁷³ בתוך נאום - צוואה זה מעלה יוסף מוטיב נוסף המתאים ביותר לתקופתו ולנאראטיב שהוא טווה, אך ספק אם מקומו יכירנו בצוואת מתתיהו: "גופינו הם בני תמותה וחלוף ואילו על יד זכר מעשים (טובים) אנו זוכים למעלת אל-מוות" (שם 282). ר' עוד בנושא זה בדיון על נאומו של אלעזר בן יאיר במצדה

בניסוחו של יוספוס נעלמת לגמרי המגמה המקורית של בעל ספר מקבים א. מורשת הקנאות של אנשי המופת המקראיים המפורשים בשמותיהם במקבים א והשכר, שזכו לו בחייהם בעבור קנאותם, חסרים לחלוטין בגירסת יוספוס, כאן נזכרים רק "מנהגי האבות" באופן כללי. הצוואה בכללה מגלמת את רוח תקופתו של יוספוס, ומודגשים בניסוחו רוח החסידות וקידוש השם הפאסיבי יחד עם אלמנטים של תהילה ושאיפה לגדולות שמובנים לחברה ההלניסטית הסובבת. כאמור, ההתעלמות ממוטיב הקנאות איננה מקרית. במקום הגישה הלוחמנית וההתנגדות האקטיבית שמחבר מקבים א מצדד בהן בכל לב, באה כאן גירסה פשרנית שמחליפה את הנכונות להילחם למען התורה ומצוותיה בנכונות למות למען¹⁷⁴. דבר זה מסתבר בצוואת מתתיהו: המורשת האידיאולוגית והקשר הרעיוני הקנאי לאבות האומה נעלמו ובמקומם באה תביעה למסירת הנפש. יוספוס הפך כאן, במתכוון, את דגם ההתנהגות האקטיבי לדגם התנהגות פאסיבי. הוא מעלה על נס את הנכונות למות למען התורה, מצוותיה וחוקיה אבל לא את קידוש השם האקטיבי הכרוך בכך. כך באה לידי ביטוי הערצתו של יוספוס לחוגים שהיו מוכנים למסור נפשם על קידוש השם, ללא מאבק, לא רק בדורו של אנטיוכוס אלא גם בדורות הבאים, ובדורו שלו בפרט. בדרך זו היה יכול יוספוס להתעלם מן הפן האקטיבי-לוחמני של קבוצות החירות למיניהן, להצניעו ולדחוק אותו לקרן זוית¹⁷⁵. את מקום היסוד האקטיבי תופס היסוד הפאסיבי שמשמעותו היא הנכונות למות על קדושת המצוות והנאמנות לתורת האבות ולא דווקא נכונות להילחם למען. הקנאות נעלמת כמעט לחלוטין בגירסה זו וממילא מאבדת מן הלגיטימיות שלה כסוג תגובה לגזירות ומצבי משבר ואת מקומה תופס קידוש השם הפאסיבי.

ניתן לומר אם כן, כי מסגרת התיאור של יוספוס את פרשת מתתיהו במודיעין, כמו התיאור של התגובות האחרות במקבים ב בעיקר, לגזירות אנטיוכוס, מצמצמת את משמעות המושג "קידוש השם" ותוחמת את כוונתו בעיקר לעניין הפאסיבי של מסירת החיים והנפש¹⁷⁶. יוספוס מגלה יותר אהדה למעונים, לנמלטים ולנהרגים על אמונתם מאשר לאלה שנלחמו על האפשרות להמשיך ולקיים אותה. הוא מדגיש את הנכונות למות על קידוש השם ומשבח אותה (במידה), אבל מתעלם מלוחמי החירות. הוא מדגיש את הנאמנות לחוקי האבות, לתורה למצוות, לשבת ולמילה ובעיקר את הנכונות למות למען כל אלה. לפנינו אם כן, דוגמה של כתיבה גלותית, למרות שהמחבר במקורו הוא יליד ארץ ישראל וצאצא של החשמונאים, הלך רוח גלותי ובעיקר – שיקוף של המציאות הגלותית – דהיינו נכונות לקידוש השם הפאסיבי, הן של היחיד הן של הקבוצה. אפילו קידוש השם האקטיבי של מתתיהו במקבים א, הופך בגירסת יוספוס להעתק חיוור של המקור. היסודות הקנאיים נעלמו ובמקומם הובלטו יסודות של חסידות בנוסח קידוש השם הפאסיבי בהתאמה למגמות ואילוצי הכתיבה של יוספוס ותקופתו.

¹⁷⁴ גולדשטיין, **מקבים א**, עמ' 56 והערה 9; גפני, לדרכי שימושו של יוספוס, עמ' 90 והערות 36 - 37, מבחינה זו דומה מתתיהו של יוספוס יותר לאלעזר הזקן הפאסיבי בגירסת מקבים ב, מאשר למתתיהו האקטיבי המתואר במקבים א. ר' גם שוורץ, מהמקבים למצדה, עמ' 33 והערה 10 שם.

¹⁷⁵ ייתכן בהחלט שיש כאן השתקפות של מאורעות זמנו של יוספוס, ושל התנגדותו הנחרצת למתן לגיטימציה לקבוצות הלוחמים הקנאיות השונות שפעלו בימיו. על-ידי הפיכת הגישה המיליטנטית לגישה פאסיבית משיג יוספוס את מטרותיו האידיאולוגיות והספרותיות כאחת.

¹⁷⁶ כפי שנראה בהמשך גם בתיאורי התגובות ל"גזירת הצלם" ומאורעות טראומטיים אחרים בתקופה הרומית, מצניע יוספוס את ההיבט האקטיבי ומבליט את הפאסיביות, של יחידים או של קבוצות.

ד. העדות מספרות חז"ל¹⁷⁷

1. יוסי בן יועזר ויקים איש צורות

ספרות חז"ל לפי טיבה וטבעה איננה מקור היסטורי כפי שפורש לעיל במבוא, עם זאת היא מביאה לא אחת סיפורים עמומים שמשמרים הדים רחוקים ובהם טמונה המסורת ההיסטורית שהיתה בידי חז"ל. נכון הוא, שספרות זו מאוחרת בהרבה לאירועים הנידונים כאן, אך אם האירועים הללו מתאשרים על ידי מקורות אחרים, קדומים יותר, ניתן למקם גם את העדות מספרות חז"ל בתוך הדיון על המקורות הקודמים להם בנושא קידוש השם. עם זאת, יש להשתדל להפריד, עד כמה שניתן בין מגמות זמנם של המקורות מספרות חז"ל לבין הסיפור שהם מביאים. כפי שנראה להלן בסיפור על יוסי בן יועזר ויקים איש צורות, זוהי עדות מאוחרת המשמרת זיכרון למאורעות הקשים מתקופת אנטיוכוס ומובאת במדרש בראשית רבה:

"ויקים איש צורות היה בן אחותו של ר' יוסי בן יועזר איש צרידה והיה רכיב סוסיה, אזל קמי שריתא אזל למצטלבה, אמר ליה חמי סוסי דארכבי מרי וחמי סוסך דארכבך מרך, אמר ליה אם כך למכעיסיו קל וחומר לעושי רצונו, אמר לו ועשה אדם רצונו יותר ממך, אמר לו ואם כך לעושי רצונו קל וחומר למכעיסיו, נכנס בו הדבר כארס של חכנה, הלך וקיים בו ארבע מיתות בית דין סקילה שריפה הרג וחנק... נתנמנס יוסי בן יועזר וראה את מיטתו פורחת באויר, אמר בשעה קלה קידמני זה לגן עדן..."

בראשית רבה, פס"ה, תיאודור אלבק עמ' 741 - 744¹⁷⁸ (בהשמטות)

בלשון המדרש צוינה קירבת משפחה בין שני האישים: "ויקים איש צורות היה בן אחותו של יוסי בן יועזר איש צרידה"¹⁷⁹. ואולם, כפי שעולה מן הסיפור שלפנינו, לא די בקירבת משפחה כדי לרמוז על קירבה ושיתוף בהשקפות עולם ובאידיאולוגיה. כאן ההיפך הוא הנכון. יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן היו הזוג הראשון, הם פעלו בתקופה המקבילה לגזירות אנטיוכוס ופרוץ מרד החשמונאים והם אלה ש"גזרו טומאה על ארץ העמים"¹⁸⁰. לייחוס גזירת הטומאה על ארץ העמים

¹⁷⁷ על השימוש בספרות חז"ל כמקור היסטורי והבעייתיות הכרוכה בכך ר' לעיל במבוא. לניתוח סיפור זה כדי למצוא בו רמזים היסטוריים ר' אצל קמפניינו, יקים איש צורות, עמ' 106 והערות 4, 5 שם, ר' גם ההפניה שם למאמרו של ע' הכהן העוסק גם הוא באותו נושא אך "מתעלם ביודעין מן ההיבט ההיסטורי". ר' גם עמ' 117 שם.

¹⁷⁸ השווה: ילקוט שמעוני לתורה ס' קטו; מדרש הגדול לבראשית מהד' מרגליות ירושלים תשכ"ז, עמ' תעו - תעז; מדרש תהלים שוחר-טוב מהד' בובר ירושלים תשכ"ז עמ' 103 - 104. על זמנם של מקורות אלה ר' אצל צונץ, **הדרשות בישראל**, בערכיהם, יש לשים לב כי סיפור זה לא נשתמר בתלמודים.

¹⁷⁹ לעתים יוצרת ספרות חז"ל לא רק קירבת משפחה, אלא גם קירבה ברעיונות ובדעות בין אישים מסוימים, כך היה בן בטיח או אבא סיקרא לבן אחותו של ריב"ז ואילו אלעזר המודעי היה לדודו של בר כוכבא. ר' אפרון, מלחמת בר כוכבא, עמ' 61, 92 והערות 67, 215 - 216 שם; ספרא, מעשי חכמים, עמ' 177 - 180; חזן-רוקם, **רקמה**, עמ' 188 ואילך; קמפניינו, יקים איש צורות, עמ' 108.

¹⁸⁰ ר' עליהם; אבות פ"א מ"ד: חגיגה פ"ב מ"ב; סוטה פ"ט מ"ט ועוד. לגזירת הטומאה על ארץ העמים ר' ירושלמי פסחים פ"א ה"ו כז ע"ד טור 502; ירושלמי שבת פ"א ג ע"ד טור 372; שבת טו ע"ב ועוד. על החכמים עצמם ר': היימאן, **תולדות תנאים ואמוראים**, בערכיהם; גרין-שפר, **דברי ימי ישראל**, חלק ראשון עמ' 371; 106 ואילך 101; אלון, **מחקרים** א, עמ' 144; אורבך, **חז"ל**, עמ' 507, 520; אורבך, **ההלכה**, עמ' 15, 43, 57; אפרון, **חקרי**, עמ' 53, 163 - 164; כשר, **כנען**, עמ' 252 והערה 131 שם; בן-שלום, **בית שמאי**, עמ' 174.

דווקא לזוג הראשון יש חשיבות רבה לא רק מעצם המעשה המשקף את הלך הרוח של חוגי החכמים בתקופת גזירות אנטיוכוס ואת השקפת עולמם בקשר להתייונות. ניתן לומר שפסיקתם משלימה את קשת התגובות לגזירות מן הצד המוסרי - הלכתי ונותנת לגיטימציה לפעולתו הקנאית של מתתיהו¹⁸¹. גם העובדה שהמסורת על גזירה זו נשתמרה לדורות אמנם לא במשנה, אלא רק בתלמודים, מרמזת שגם בדורות מאוחרים ראו חכמים בחיוב את הגזירה המיוחסת לזוג הראשון, ושימרו אותה בכתובים.

יוסי בן יועזר, הוא החכם "החסיד שבכהונה" ולעומתו מוצג יקים, כרשע גמור. יקים זה מזוהה במחקר עם אלקימוס המתיוון שהתמנה לכהן גדול בתמיכת השלטון הסלווקי לאחר מות אנטיוכוס אפיפנס והיה אחראי להוצאתם להורג של ששים מן החסידים מבקשי הצדק שבאו לדבר שלום אל בקחידס¹⁸². יקים מתואר כאדם שבחר להתיוון בשל טובות הנאה חומריות, ארציות. כלומר, בחר לוותר על יהדותו, להישאר בחיים (בניגוד גמור לדודו החסיד הפאסיבי באגדה, למתתיהו הכהן הלוחם ולמתנגדים פאסיביים אחרים), ולשתף פעולה עם השלטון הסלווקי.

המפגש ביניהם מתרחש בעת שיוסי בן יועזר צועד לקראת מותו בצליבה¹⁸³ ויקים בא לקראתו רכוב על סוסו¹⁸⁴. "אמר ליה (יקים ליוסי בן יועזר) "חמי סוסי דארכבי מרי וחמי סוסך דארכבך מרך". דבריו של יקים הם קריאת תיגר בוטה על דודו ואמונתו, והם מלמדים כי יקים בחר לנטוש את אמונת אבותיו כדי לזכות בתמורה נראית בעין. בכך ניתן למצוא איזכור, ושימור המסורת האמורה בספרי המקבים על אותם שהתיוונו, זכו לגמול חומרי ואפילו להשתלבות בהיררכיה של המימשל הסלווקי. מבחינה זו אין יקים – אלקימוס(?) יוצא דופן, קדמו לו כבר אחרים ממוצא כהני כמו יאסון ומנלאוס. לעומת זאת - דודו הדבק באמונת אבותיו ובזהותו היהודית, זה שאינו עומד על נפשו ואינו מתנגד לרודפיו - סופו מוות מידי השלטונות. הדברים שיקים משמיע באוזני דודו הם במישור המעשי של ההישרדות, הישארות בחיים, וויתור על האמונה היהודית והם מקבילים לגמול החומרי שמציעים שליחי המלך למתתיהו בגירסת מקבים א', או לאלעזר ולאם ושבעת בניה במקבים ב'. אצל יקים, לפי התיאור, לא קיימת כלל התלבטות בין ההישמעות לצו האנושי לעומת הנאמנות המוחלטת לציווי האלוהי, היענותו היא לצו האנושי, צו המלך. גם אצל יוסי בן יועזר אין התלבטות. הוא מסמל את שלמות האמונה והנאמנות ללא תנאים וסייגים, לתורה ולמצוותיה. פועל יוצא מכך היא כמובן הנכונות למסירת החיים כאמצעי לשמירה על

¹⁸¹ ר' אורבך, **ההלכה**, עמ' 15; אפרון, **חקרי**, עמ' 255; בן-שלום, **בית שמאי**, עמ' 174.
¹⁸² מק"א ז, 5 ואילך. לזיהוי ר' גם קדמ' יב, 385: "אלקימוס שנקרא גם יקים", שם כ, 235 – 237. אבל ר' רפפורט, **מקבים א**, עמ' 207: "בשל התאמתה זמן ודמיון השמות רואים בו רבים את אלקימוס; אין גם ספק שהוא מוצג בסיפור כרשע וכחוטא, אולם יש לזכור כי אין עלילת הסיפור היסטורית וקשה להפיק ממנה מידע היסטורי". גם מותו של אלקימוס כפי שמוצא במק"א ט, 54 – 56 ואצל יוספוס בקדמ' יב, 413 אינו תואם את מותו של יקים איש צרורות כפי שנראה להלן.
יש הגורסים שבין האנשים שאלקימוס דן למיתה היה גם דודו ואולם הדבר לא עולה במפורש מהכתוב, ר' פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 138.

אם כך יש אי הסכמה באשר לזיהוי של יקים ואפשר שנלקחה דמות סטיראוטיפית מימי החשמונאים והיא יכולה לייצג את הכהן הגדול המתיוון. לנושא זה ר' אצל קמפניינו, יקים, עמ' 107 – 109.
¹⁸³ הצליבה היתה הוצאה להורג של מורדים בשלטון הרומי, טבעי שהמקור מספרות חז"ל יתייחס לצורת הוצאה להורג זו אם אכן יוסי בן יועזר הוא מורד במלכות. ר' גם, הכהן, עיון, עמ' 62 והערה 7 שם; קמפניינו, יקים, הערה 38 עמ' 111.
¹⁸⁴ הרכיבה על סוס כשלעצמה נתפסת בשלילה בעיני חז"ל. ר' על כך אצל בר, "רכיבה על סוסים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", **קתדרה** 60 (תשנ"א), עמ' 17 – 35; הכהן, עיון, עמ' 62; קמפניינו, יקים, עמ' 109 והערה 27 שם.

נאמנות זו,¹⁸⁵ דבר המתבטא בתשובתו המורכבת: "אמר ליה (=יוסי ליקים) אם כך למכעיסיו - קל וחומר לעושי רצונו... ואם כך לעושי רצונו - קל וחומר למכעיסיו"¹⁸⁶. יוסי בן יועזר מקבל עליו את הדין באהבה¹⁸⁷. תגובתו לגזירות איננה של שיתוף פעולה עם השלטון אחרת מה הטעם להוציאו להורג? תגובתו היא של התנגדות פאסיבית, סבילה¹⁸⁸. בשום מקום לא נזכר בסיפור מפורשות, הגורם הזר, השלטון הסלווקי שהעלה את יקים לגדולה והוציא את יוסי להורג. בשום מקום גם אין וויכוח ישיר של יוסי עם השלטון הזר, דבריו מכוונים ליקים לבדו¹⁸⁹. משמעותם ברורה: אם כך נוהג הקב"ה במאמיניו, לאלה שזנחו את אמונתם צפוי גורל גרוע הרבה יותר, ומכיוון שכך ראוי לו ליקים להסיק את המסקנות המתבקשות ולא להתפאר בגמול הממשי, החומרי, שקיבל מ"מרו" כי לעתיד לבוא יקבל כל אחד מהם שכר בהתאם להתנהגותו¹⁹⁰.

שמע יקים את התוכחה בדברי דודו ו"נכנס בו הדבר כארס של חכנה (=מין נחש ארסי), הלך וקיים בעצמו ארבע מיתות בית דין: סקילה, שריפה, הרג וחנק"¹⁹¹. דבריו של יוסי בן יועזר פעלו את פעולתם, חילחלו עמוק לליבו של האחין הסורר שהתחרט מרה ושם קץ לחייו במו ידיו - התאבד. כדי להמחיש את גודל החרטה מטעים הכתוב כי יקים קיים בגופו את כל ארבע מיתות בית הדין היהודי. קיימת התאמה בתיאור, בין חומרת מעשיו של יקים לבין גזר דין המוות המרובע שגזר על עצמו ואף ביצע במו ידיו.

כפי שעולה מסוף הסיפור, בהחלטתו לשים קץ לחייו, כיפר יקים על כל חטאיו בעולם הזה, זכה למחילה גמורה ואף הקדים בשעה קלה את דודו בדרכו לגן העדן¹⁹². אהדת השומע והקורא נתונה מלכתחילה ליוסי בן יועזר הצועד לקראת המוות הידוע מראש שנגזר עליו על ידי השלטון הזר, בהכנעה וברצון, ואילו יקים המתיוון הוא הדמות השלילית, אובייקט של כעס ואיבה. התיאורים של החרטה, החלטתו הפתאומית לשנות מדרכו, פעולתו המהירה והתאבדותו, מזכים אותו בעיני השומעים ומקנים לו אהדה שהוא זכאי לה מתוקף הנסיבות החדשות¹⁹³.

¹⁸⁵ ר' אפרון, **חקרי**, עמ' 255.

¹⁸⁶ השווה, מכילתא דרבי ישמעאל בשלה פ"ב, הורוביץ-רבין עמ' 123; ספרי דברים מג, מהד' פינקלשטיין עמ' 92, ועוד.
¹⁸⁷ לתגובה דומה של צידוק הדין ר' להלן גם בדיון על התגובות לגזירות השמד של הדריינוס ובמיוחד תגובתו של ר' חנינא בן תרדיון.

¹⁸⁸ ר' אצל סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 21, 24, ודאובה **אי-ציות אזרחי**, פרק 5.
¹⁸⁹ פה פועלים אחדים מהחוקים האפיים של אולריק כגון: "חוק שנים על הבמה", "חוק הניגוד" ועוד. במקרה שלפנינו מייצג יקים את השלטון הזר בחינת (בהשאלה) "שליחו של אדם כמותו" (ברכות לד ע"ב) אבל השלטון עצמו נזכר רק כ"מר" = אדון ולא מוגדר כשלטון בעל שם ומהות שניתן לזהותם.

¹⁹⁰ והשווה נאומי אלעזר והאחים בספר מקבים ב: לעתיד לבוא יקבל כל יחיד בקבוצה את השכר המגיע לו לפי מעשיו בעולם הזה, הם כמובן יקבלו גמול הולם על סבלם, לפי אותו מפתח יקבל יוסי שכר הולם ויקים שכר אחר לגמרי. יש מן החוקרים המבקשים לראות בחילופי דברים אלה הד לוויכוח בין הפרושים לצדוקים על הישארות הנפש והשכר והעונש בעולם הבא, ר' אצל קמפנינו, יקים עמ' 112 – 114 ולפי טיבה של האגדה גם זו אפשרות. יוסי בן יועזר כמו אלעזר והאחים האנונימיים מדגיש רק את עינה הפקוחה של ההשגחה העליונה על הכול, המסקנות של יקים הן אלה שמובילות אותו להחלטה להתאבד.

¹⁹¹ ר' על כך ווייס, **דור-דור ודורשיו**, עמ' 101; פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 137 – 138 והערה 101 שם; בן שלום, **חסידי**, הערה 56 עמ' 377; גד, **ההתייחסות למוות**, עמ' 144. ר' גם בארטון, גאולה עמ' 50 ואילך.

חוקרים כבר הצביעו על כך שלא כמו יוסי שמוצא להורג על פי חוק השלטון הזר, יקים איש צרורות מאבד עצמו לדעת על פי ארבע מיתות בית הדין היהודי.

¹⁹² על התאבדות כצורת ביצוע של מיתת בית-דין המכפרת על עוונות, ר' אצל ברודי, מבוא, עמ' 45 – 46; פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 136 – 138 והערות 94 – 98 שם.

¹⁹³ התאבדותו של יקים איש צרורות אינה תואמת כאמור את הידיעות על מותו של אלקימוס משבץ. ר' לעיל הערה 182, אבל יש לזכור שכל הסיפור כאן אינו היסטורי במהותו.

עם זאת, יש לציין כי התאבדותו של יקים איננה ההתאבדות האלטרואיסטית של היחיד הבוחר בפתרון זה כמוצא של כבוד. היא איננה דומה להתאבדותו של רזיס שהעדיף לחיות על קידוש השם ורק משנוכח לדעת שכלו כל הקיצין בחר בפתרון של ההתאבדות על קידוש השם¹⁹⁴. בחירתו של יקים בהתאבדות היא בחירה של יראה, של פחד, לאחר שדברי דודו נכנסו בלבו כארס, ואז באקט של הקצנה בלתי אפשרית הוא מתאבד בהתאבדות מרובעת¹⁹⁵. אמנם דבריו של יוסי בן יועזר הם שגורמים לו לבחור בהתאבדות אבל אין כאן דבקות באמונת אבות מלכתחילה ואין כאן מסירות נפש על אמונה זו. למרות זאת גם כאן לא נרמזים כל גינוי או התייחסות שלילית להתאבדות כשלעצמה. אדרבא, מאחר שיקים חזר בתשובה, הוא ראוי להערכה גדולה, לא פחות, ואולי אף יותר מזו שראוי לה דודו. דרך מותו - ההתאבדות - כדרך של חזרה בתשובה וכפרת חטאים, אין לגנותה¹⁹⁶.

הסיפור המדרשי המאוחר הזה מקפל בתוכו רמזים לשלושה סוגי תגובה לגזירות, אף שהגזירות עצמן אינן נזכרות כאן במפורש. גם השלטון ההלניסטי עצמו לא נזכר אלא רק עושה דברו – יקים.

הסוג הראשון הוא, כפי שהגדרנו, שיתוף פעולה עם השלטון - משמעו התייוונות ששכרה גמול חומרי בעולם הזה. זוהי דרכו של יקים איש צרורות, המייצג במקרה זה את ציבור המתיוונים, או לחילופין, את משתפי הפעולה עם השלטון לדורותיהם.

הסוג השני הוא קידוש השם הפאסיבי שמשמעו התנגדות פאסיבית ואי-ציות לגזירות. זוהי דרכו של יוסי בן יועזר, המשקפת במידה רבה את דרכם ותגובתם של הנשים שמלו את בניהן, אלעזר הזקן (מקבים ב); האם ושבעת בניה ואחרים שלא שיתפו פעולה עם השלטון אבל לא יצאו למאבק אקטיבי נגדו.

הסוג השלישי הוא ההתאבדות. אמנם כאן נעשה הדבר לא כתוצאה מגזירות, רדיפות או איומים קיומיים כמו במקרה של רזיס, אלא כתוצאה מהבנה כי שיתוף הפעולה עם השלטון הזר עלול לגרום בעקבותיו עונש מידי שמים. גם פה ההתאבדות משמשת כמוצא מועדף בדומה לפתרון שבחר לעצמו רזיס, אבל מנקודת מוצא שונה. במקרה שלפנינו גם היהודי המתיוון, שסטה מהנורמה, מההתנהגות המקובלת, אדם שחילל את השם¹⁹⁷ יכול לחזור בו ולתקן את דרכיו, ואז הוא מוצג כמי שעבר תיקון ומצליח להגיע לגן עדן אפילו לפני החסיד הגמור, הנאמן בכל מאודו לתורה ולמצוות.

בהתאם להתנהגות נמדד השכר, לא בעולם הזה אלא לעתיד לבוא בעולם הבא, כך אומרים שבעת הבנים לשליט, כך האם מנחמת את בניה ומתנחמת בעצמה וכך אומר יוסי בן יועזר לאחינו, לא השכר החומרי כאן ועכשיו הוא החשוב אלא זה שלעתיד לבוא. בהמשך לכך יש להדגיש כי, לצורת

¹⁹⁴ ר' לעיל בדיון על התאבדותו של רזיס ובהגדרות הראשוניות על התאבדות במבוא.
¹⁹⁵ ר' אצל קמפנינו, יקים. השווה פלוסר, הרוגי מצדה. מבחינה טכנית ברור שיקים לא יכול היה להתאבד ארבע פעמים והמדרש מדגיש את תהליך ההתאבדות המואץ שלו כדי להעצים את תהליך שעבר.
¹⁹⁶ שטרן, אלעזר, עמ' 386; פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 137 ואילך, וכן הדיון בהתאבדותו של רזיס, לעיל.
¹⁹⁷ יש להניח כי ההערכה לחזרתו בתשובה התאבדותו של יקים כבר קשורה לזמנו של המדרש ולא לזמנם של האירועים אותם הוא משמר.
¹⁹⁷ כמובן אם יקים הוא אלקימוס אין ספק שחרג מהכללים המקובלים וחילל את השם באופן עקבי.

התגובה האקטיביסטית – המיליטנטית לגזירות, המיוצגת במקבים א על ידי מעשיו של מתתיהו, בניו ולוחמיו, אין מקום וזכר במקור זה¹⁹⁸.

הן יוסי בן יועזר והן יקים איש צרורות במסורת המדרש מסמלים דמויות היסטוריות של אישים שחיו ופעלו על רקע גזירות אנטיוכוס ומרד החשמונאים, והגיבו איש איש בדרכו לאירועים. במדרש שונתה דמותו של יקים (אלקימוס?) ועוצבה בהתאם למגמה אחרת מזו שעמדה לנגד עיני בעל ספר מקבים א, אך הדברים אינם מעלים ואינם מורידים לענייננו, שכן גם המדרש בדרכו האופיינית שימר סוגי תגובה מסויימים לגזירות, השמיט אחרים ולא במקרה, ולא נמנע אף משיפוט ערכי חיובי כשהדבר התבקש¹⁹⁹.

פתחנו בניגוד שבין שתי הדמויות הסטיריאוטיפיות שמציג המדרש: יוסי בן יועזר החסיד ההולך ליצלב מזה ויקים איש צרורות המתיוון, הרוכב על סוסו מזה. החכם החסיד מייצג את הנאמנות ללא סייג לתורת האבות ואת הנכונות למות למענה אם אין אפשרות לחיות למענה, כלומר את קידוש השם הפאסיבי. בשום מקום בטקסט לא נרמזת טרוניה או התמרמרות של יוסי בן יועזר על גורלו; מודגשים צידוק הדין, והאמונה בשכר ועונש בעולם הבא. יוסי בן יועזר דבק באמונתו ואינו סוטה ממנה כך חי וכך ימות. מי שעובר מהפך הוא יקים. מאדם חומרני, המתנכר לאמונת אבותיו וחושב על שכר בעולם הזה, הוא מבין פתאום מה צפוי לו בעולם הבא ומבין גם שכל שכר בעולם הזה כל כמה שנראה מפתה אינו ראוי לאבד על ידו את שכרו בעולם הבא ועל כן הוא משתנה בבת אחת²⁰⁰, חוזר בתשובה, ומאבד עצמו לדעת בארבע מיתות בית דין. בסופו של הסיפור מצטמצם הפער שבין שתי הדמויות כי שני הגיבורים צפויים להגיע לגן העדן אבל כל אחד מסיבה אחרת: יוסי בן יועזר קיבל שכר כ"עושה רצונו", היה חסיד שבכהונה, ונאמן לאמונתו היה נכון למות על קידוש השם. יקים שעבר מהפך אישי ותיאלוגי וחזר בתשובה אף הוא היה זכאי לקבל גמול הולם בעולם הבא, אך זה אינו שכר של מקדשי השם. למרות דבריו של יוסי, נראה שדווקא החסיד שדבק באמונתו לאורך כלה דרך הוא שצריך לעמוד במדרגה גבוהה יותר מן הרשע שחזר בתשובה.

¹⁹⁸ לענין זה ר' אלון, **מחקרים א**, עמ' 15 - 25; אפרון, **חקרי**, עמ' 32 - 34; פלוסר, מאי חנוכה; גפני, "החשמונאים בספרות חז"ל", ד' עמית, ח' אשל (עורכים), **ימי בית השמונאי**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 261 - 276.

¹⁹⁹ על אופני המעבר, ר' אצל יסף, **סיפור העם**, עמ' 83 - 86, 104 - 122.

²⁰⁰ השינוי כמובן אפשרי באגדה ובמדרש כי זה טיבו של הסיפור והמסר שהוא מבקש להעביר.

פרק ב – התקופה הרומית

מהכיבוש הרומי עד חורבן הבית ונפילת מצדה

מבוא

כידוע, העניין הרומי במזרח בכלל ובמצרים בפרט והמעורבות הרומית באיזור החלו כבר בראשית המאה השניה לפני הספירה אבל כיבוש המזרח בפועל היה מאוחר יותר - במאה הראשונה לפני הספירה. הכיבוש הרומי בארץ ישראל חיסל את תקופת העצמאות הפוליטית היהודית בהנהגת השושלת החשמונאית וסימל בצורה ברורה ובוטה את אובדן הריבונות היהודית. כעת היתה יהודה במעמד של מדינה וסאלית והורקנוס השני וסאל של השלטון הרומי. למרות שהורקנוס נשאר בשלטון, ראתה עצמה החברה היהודית הארצישראלית כנועה ומשועבדת לרומא. ככלל, החברה היהודית בארץ ישראל לא קיבלה מעולם את השלטון הרומי כשלטון לגיטימי וראתה ברומא מאז ומעולם "מלכות הרשעה"¹. ניתן לומר שתנועת ההתנגדות לרומא צמחה בד בבד עם הכיבוש הרומי והקיפה שכבות רבות בחברה היהודית. בתחילה היו מנהיגי ההתנגדות מצאצאי בית חשמונאי² אך לאחר שחוסלו אלה צמחו במקומם מנהיגים אחרים, חלקם מוכרים יותר וחלקם פחות, כאשר המשותף לכולם הוא השאיפה לשחזר את דגם העצמאות החשמונאית פעם נוספת. במשך כל התקופה בה עוסקת העבודה היו קיימים בארץ ישראל תחושות וגילויים של נאמנות דתית ולאומית אם כי במידות ובמינונים שונים³. הרצון למגר את שלטון רומי באמצעים שונים לא נגזז במשך כל התקופה למרות ששינה פניו בהתאם לשינויים הפוליטיים, החברתיים, הכלכליים שעברו על החברה היהודית בתקופה זו.

יחד עם השאיפה לחידוש העצמאות בארץ ישראל וביטוייה המעשיים אנו עדים גם לגילויים ותופעות של קידוש השם, שנילוו לאירועים השונים בארץ ישראל באותה תקופה. בשנותיה הראשונות של הנוכחות הרומית בארץ ישראל המשיכה להתקיים, כפי שצינו, לפחות למראית עין, שליטה חשמונאית בחסות ובפיקוח השלטון הרומי על ארץ ישראל, אך מצב זה לא האריך ימים שכן הרומאים נוכחו לדעת שהחשמונאים מסמלים בעיני החברה היהודית את הריבונות והעצמאות שאבדו ומקץ זמן לא רב הוחלפו צאצאי החשמונאים בהורדוס. מינויו של הורדוס לשליט על ארץ ישראל בא לאחר שהוא ומשפחתו הוכיחו את נאמנותם לרומא לא פעם ולא פעמיים⁴. הרומאים ידעו שהורדוס ישרת את האינטרסים שלהם במסירות ובנאמנות אולם החברה היהודית בארץ ישראל ראתה בו, כמו בשלטון הרומי בכלל, שליט לא לגיטימי, "עבד כי

¹ ר', כשר, המרד הגדול, עמ' 13; בן שלום, בית שמאי, עמ' 12 ואילך.

² כאן צריך לציין כמובן את הופעתו של מתתיהו אנטיגונוס בארץ ישראל ועלייתו לשלטון בתמיכת הפרתים ובחסותם, אם כי כידוע שלטונו העצמאי לא האריך ימים. ר' על כך גם אצל פוצ'י, הקשרים.

³ ר' מנדלס, לאומיות, עמ' 199 – 200, 215, 217, 301 ואילך ועוד.

⁴ אחת הדוגמאות הבולטות לנאמנות זו היא הוצאתם להורג של חזקיה ואנשיו ה"לסטים", הגליליים ללא משפט, קדמ' יד, 160 ואילך. על הליסטים ר' הנגל, הקנאים, עמ' 41 ואילך, 316 ואילך; הורסלי, הבנדיטים; איזק, ליסטים; בן שלום, בית שמאי, עמ' 33 – 34 והערה 50 שם, עמ' 306 – 308; שו, בנדיטים, במיוחד עמ' 21. ור' עוד להלן הערה 10.

דוגמה זו כמו רבות אחרות מוכיחה כי הורדוס בחר להעמיד את האינטרסים הרומאים תמיד לפני אלה של העם היהודי בארץ ישראל.

ימלוד" וגילתה כלפיו עוינות רבה במשך כל תקופת שלטונו⁵. תקופת שלטונו של הורדוס, היא תקופת מעבר בין שלטון רומי עקיף (באמצעות נציג מקומי, וסאל, במקרה זה הורדוס עצמו) לבין שלטון רומי ישיר (באמצעות נציב רומי, כפי שקרה לאחר מות הורדוס). מבחינת החברה היהודית נראה היה שאין הבדל גדול בין שני סוגי השלטון, ותנועת ההתנגדות לרומא ולעושי דברה היתה קיימת כל הזמן.

א. ימי הורדוס

כאמור, ימיו של הורדוס כשליט בחסד רומא בארץ ישראל⁶ משופעים בתופעות של התנגדות כלפיו. התנגדות זו מופיעה בעיקר בראשית תקופת שלטונו בזמן שהוא מנסה להשתלט על חלקי הארץ שנמסרו לו לשליטה על ידי הרומאים ובסוף ימיו כאשר שלטונו מתחיל להתרופף. ההתנגדות הזו מבוססת, בין היתר, לא רק על זיכרון העבר החשמונאי העצמאי אלא גם על דרך ההתנהלות של הורדוס מול החברה היהודית בארץ ישראל, על ניסיונותיו להכחיד כל זכר לבית חשמונאי, הפיכת מעמד הכהונה הגדולה למעמד של פקידות התלוי בו לחלוטין, העדפת היסוד ההלניסטי בתחומי ממלכתו על פני היסוד היהודי, קידום אלמנטים לא יהודיים בחצר מלכותו ועוד. מובן אם כן שהתנהגותו של הורדוס עוד מן התקופה ששירת את הרומאים כנציגם בגליל עוררה כלפיו התנגדות נמשכת והולכת.

בתוך מכלול תופעות ההתנגדות להורדוס ולשלטונו יש מקום מיוחד לתופעות השונות של התנגדות עד כדי נכונות למסירות הנפש כפי שבאות לידי ביטוי בתקופה זו בתוך תנועת ההתנגדות לשלטון רומא בכלל ולשלטונו של הורדוס כבא כוחה, בפרט.

בשנת 40 לפני הספירה חזר הורדוס לארץ ישראל, לאחר שנעדר ממנה שנים אחדות כשליט בחסד רומא⁷; חזרתו לארץ מלווה במאבקי כוח ובהתנגדות נמרצת מצד קבוצות רבות באוכלוסיה היהודית. מוקדי התנגדות חשובים ומרכזיים היו בגליל ובירושלים⁸ ולא מקרה הוא כי שתי

⁵ אלון, עמדת הפרושים. במקרים מסויימים כפי שעוד נראה, אף הישוו את התנהגותו כלפי החברה היהודית בכלל וכלפי הכהונה הגדולה בפרט, לזו של אנטיוכוס אפיפנס. למרות שניקולאוס ניסה ל"תפור" להורדוס ייחוס אצילי, ניסיון זה לא צלח. ר' אצל ינקלביץ, ייחוס.

⁶ על הורדוס בכלל ועל ימי שלטונו בארץ ישראל בפרט ר' שליט, הורדוס המלך, ג'ונס, בית הורדוס; נאור (עורך), המלך הורדוס ותקופתו; מ' אבי-יונה, (עורך), תקופת בית הורדוס, ושם ביבליוגרפיה נוספת; כשר, מבוא, עמ' 20 ואילך.

⁷ זכור, הורדוס נאלץ להימלט מארץ ישראל לאחר שהוציא להורג את חזקיה ואנשיו "הליסטים" הגליליים בלא משפט בשנת 47 לפני הספירה. ר' על כך קדמ' יד, 159 ואילך. בפרשה זו חברו יחד כמה אלמנטים שכבר מנינו: מקום האירוע הוא בגליל, חזקיה ואנשיו הם גליליים והם אינם ליסטים במובן המקובל של המילה אלא מסמלים בהתנהגותם התנגדות פוליטית אקטיבית לרומא ולהורדוס, הוצאתם להורג בלא משפט מאפיינת את דרך ההתנהלות הרומאית ומעידה על נאמנותו של הורדוס בראש ובראשונה לאדונו הרומאיים ולא לחברה היהודית. זעמה של החברה היהודית (ושל בני משפחת ההרוגים בפרט), אילץ את הורקנוס השני לזמן אותו למשפט, אבל הורדוס הצליח להיחלץ בלא פגע ונמלט אל הנציב הרומי בסוריה. על הליסטים ר' עוד להלן הערה 10.

בפרק הזמן בו שהה הורדוס מחוץ לתחומי ארץ ישראל שלט בארץ מתיהו אנטיגונוס החשמונאי, בחסות הפרתים וזכה לתמיכה ואהדה רבה, אולם תקופה זו לא האריכה ימים. ר' על כך בקצרה אצל כשר, המרד הגדול, עמ' 26 – 27 והפניות נוספות שם בהערות 53, 57. ר' גם אצל פוצ'י, הקשרים, עמ' 126 ואילך. בסופו של דבר גבר הורדוס, שהיו לו תומכים רבים ברומא על השמרנות הרומאית, והצליח לקבל את תפקיד השליט, המלך בארץ ישראל ואת התמיכה הצבאית הדרושה להשגתו. ר' קדמ' יד, 385 ואילך. את תפקיד המלך קיבל באישור הסנאט הרומי לאחר שאנטוניוס שימש לו מליץ יושר.

⁸ על הגליל ר' אצל פריין, גליל. על מרכזיותה וחשיבותה של ירושלים בתודעה הציבורית הלאומית היהודית ר' למשל, י' עמיר, "העלייה לרגל נוסח פילון", א' אופנהיימר (ואחרים, עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ירושלים

הדוגמאות המוצגות כאן התחוללו האחת בגליל (בראשית ימי שלטונו) והאחרת בירושלים (בסוף ימיו) ומסמלות באופן מובהק את תופעת ההתנגדות הלאומית האקטיבית יחד עם התופעה של הנכונות למסירות הנפש.

1. פרשת הזקן בארבל

בתיאורו של יוספוס את השתלטותו המחודשת של הורדוס על ארץ ישראל (בין השנים 40 – 37 לפני הספירה) הוא טורח להדגיש כי "הגליל כולו חוץ ממעטים התחבר עימו" (קדמי' יד, 395),⁹ ואכן הורדוס לא זכה לשיתוף פעולה כל כך נלהב מצד יושבי הגליל והיה עליו להכניע מקומות מסויימים בכוח. בין היתר מזכיר יוספוס את "הליסטים"¹⁰ שהתנגדו לו ולחמו בו ממקומות מחבוא הרריים וממערות נסתרות. בהקשר לכך הוא מספר כי הורדוס מצא דרך מחוכמת להכניע ליסטים אלה על ידי ששילשל מראש מצוק הארבל תיבות ובהן לוחמים שהכניעו ליסטים אלה (קדמי' יד, 422 ואילך). להלן הוא ממשיך ואומר:

"... (היה שם) זקן אחד, שנלכד בפנים עם שבעת בניו ועם אשתו, ואף על פי שהתחננו אליו שירשה להם לצאת ולהיכנע לפני האויבים, ניצב בפי (המערה) והרג כל אחד מן הבנים שיצא, עד שהרג את כולם, ואחר-כך (המית) גם את האשה, ולאחר שהטיל את הגוויות אל התהום השליך לבסוף גם את עצמו למטה והעדיף לשאת את המוות מאשר את העבדות. אך קודם לכן הרבה לחרף את הורדוס על שפלותו..."

קדמוניות יד, 429¹¹

אפיזודה זו מזכירה את הפרשה של האם ושבעת בניה, את סיפור התאבדותו של רזיס מהתקופה ההלניסטית וגם את סיפור טקסו ובניו¹², וכן היא מעלה כמובן את השאלה העיקרית והעקרונית האם יש לראות במעשהו זה של הזקן גילוי של מסירות הנפש ובלשון אחר – קידוש השם?

תשמ"א, עמ' 154-165; ג' פלדמן, "חויית השיתוף ואישוש הסמכות", א' לימור, א' ריינר, (עורכים), עלייה לרגל, יהודים, נוצרים, מוסלמים, תל אביב תשס"ה, עמ' 88 – 109.

⁹ ג'ונס, בית הורדוס, עמ' 44; כשר, מבוא עמ' 26 והערות 53 – 54 שם; לעומת זאת ר' שליט, הורדוס המלך, עמ' 55. על הגליל בכלל בתקופה זו ר' אצל פריין גליל, עמ' 63 ואילך. לתיאורו זה של יוספוס, ר' גם אצל שורץ, החזרה להיסטוריה.¹⁰ על "ליסטים" אלה ר': שליט, הורדוס המלך, עמ' 56 ואילך; הנגל, הקנאים, עמ' 41 ואילך, 316 ואילך; שו, בנדיטים; הורסלי, הבנדיטים; איזק, ליסטים; בן שלום, בית שמאי, עמ' 33 – 34 והערה 50 שם, עמ' 306 – 308.

ניסיונו של יוספוס להציג ליסטים אלה כפורעי חוק, שודדים, גנבים וגזלנים הוא מגמתי. יש לקבל את הדעה הרואה בהם מתנגדים פוליטיים אקטיביים לשלטון רומא ועושי דברה בארץ ישראל גם אם שיוכם וזיהוים האידיאולוגיים שנויים במחלוקת במחקר. על תופעת הליסטים החברתית – פוליטית באופן כללי ר' אצל הובסבאום, בנדיטים.

¹¹ השו: מלח' א, 312 – 313, בגרסת מלח' חסרה הקביעה כי הזקן העדיף לשאת את המוות מאשר את העבדות. ר' גם קדמי' יח, 23 ואילך. אחד מקווי האופי של "הפילוסופיה הרביעית" כפי שמתואר אצל יוספוס הוא "אהבת החירות והסירוב לכנות שום אדם בשם אדון". מוטיב זה חוזר אחר כך בצורות שונות גם כאפיון של הסיקאריים. לביטוי קיצוני של גישה זו ר' להלן בפרשת מצדה. עיין גם הנגל, הקנאים, עמ' 262 – 263, 316; שטרן, אלעזר, עמ' 386; ניוול, התאבדות; ניוול, תיאורי התאבדות; לופטוס, הזקן בארבל; וייצמן, יוספוס, עמ' 231 ואילך.

¹² לדיון בפרשת האם ושבעת בניה והתאבדותו של רזיס ר' לעיל פרק א. על טקסו ובניו ר' להלן. לניתוח תיאורי ההתאבדות של הזקן בארבל ר': לופטוס, הזקן בארבל; פריין, גליל, עמ' 66; ניוול, תיאורי התאבדות, עמ' 279 – 283. על ההתאבדות כפיתרון לגיטימי במקרה של מצבי משבר ר' לעיל במבוא וכן ר' להלן.

הזקן בארבל בתיאורו של יוספוס כמו האם בספר מק"ב הוא אנונימי וחסר-שם. לשניהם שבעה בנים שאף הם אנונימיים¹³, כלומר כולם דמויות טיפולוגיות, אלא שבניגוד לסיפור על האם המציג יחידה משפחתית חסרה, בסיפור זה של יוספוס מוזכרת משפחה שלמה: אב, אם ושבעת בניהם, אבל האם והבנים אינם יכולים להשפיע על החלטותיו ומעשיו של האב והוא עושה כרצונו. קודם הוא הורג את כל בני משפחתו ולבסוף מאבד עצמו לדעת בקפיצה מן הצוק. בגירסת מקבים ב חזתה האם בעינויים קשים של בניה מידי האויב, כפי שהראינו לעיל אך סופה שלה אינו נמסר ואין לדעת אם היא עצמה הוצאה להורג בעינויים¹⁴.

מול שתי הדמויות הטיפולוגיות הללו מציג חלק מן החוקרים את דמותו של טקסו, המופיעה בפרק התשיעי של הספר עליית משה. זוהי יצירה קטנה, קטועה וחסרה בתוך הספרים החיצוניים והיא מעוררת שאלות ותהיות רבות באשר למוצאה, זמן חיבורה, זהות מחברה ועוד¹⁵.

עיון קצר ביצירה זו ובפרשנותה מעלה כי עיקר הדברים נעוץ בתקופה סוערת בתולדות ישראל בימי הבית השני וחובק שני מעגלים היסטוריים לפחות: גזירות אנטיוכוס ותקופת שלטונו של בית הורדוס¹⁶. על רקע התקופה האחרונה מופיעה באמור, בפרק התשיעי דמותו המסתורית והעמומה של טקסו¹⁷.

לפי המסופר טקסו הוא משבט לוי וגם לו יש שבעה בנים, (הפעם האם אינה נזכרת ולכן לפנינו יחידה משפחתית לא שלמה) כמו לאם בספרי המקבים ולזקן בארבל¹⁸. אם הוא לוי אולי יש לו איזה תפקיד מוגדר או מעמד חברתי משפיע אך הדבר אינו נאמר במפורש בטקסט. גם הרקע

¹³ לופטוס, הזקן בארבל, עמ' 213 ואילך. על המספר 7 ר' אצל אולריק, החוקים האפיים; שימל, **מספרים**, עמ' 127 – 155; הדס-בלב, **פילון**, עמ' 175 – 176.

¹⁴ בגירסת מק"ב ז, 41 נאמר רק "ואחר הבנים מתה האם", במקבילה שבגירסת מק"ד יד, 1 נרמז כי האם התאבדה בטרם תוצא להורג או תחולל תומתה: "התנפלה אל תוך האש לבלתי נגוע איש בבשרה". במקורות מספרות חז"ל נמסר כי האם איבדה עצמה לדעת ור' לעיל בדיון בפרק הקודם. על סמל האש ר' עוד להלן.

¹⁵ על ספר עליית משה ר' אצל צ'רלס APOT II, עמ' 407 – 413; כהנא, הספרים החיצוניים א, עמ' שיד – שטז; פריסט, **עליית משה** (אצל צ'ארלסוורת' כרך א), עמ' 919 – 929; ניקלסבורג, הספרות היהודית היהודית, עמ' 80 – 83; סטון, **היצירה היהודית**, עמ' 344 – 349; שירר, **היסטוריה ג I**, עמ' 278 – 288; כשר, **עליית משה**, עמ' 1 – 7. קובץ מקיף ביותר העוסק באספקטים שונים ביצירה זו הוא הקובץ **G W E Nickelsburg, Studies on the Testament of Moses** (ed.).

Cambridge 1973, כמו כן עסקו בו בהרחבה גם טרומפ בספרו **עליית משה**, ו-Laperousaz עיקרה של יצירה זו הוא כביכול דברים שנשא משה לפני יהושע טרם הסתלקותו מן העולם ועלייתו לעולמות עליונים, כלומר רקונסטרוקציה או שיכתוב של פרקים לא – לג בספר דברים. היות שהיצירה מקוטעת וחסרה ניתן לשער שחסר בה הסוף – סיפור מותו של משה ור' על כך עוד אצל טידי, דמותו של משה, עמ' 86 – 92.

על הבעייתיות הכרוכה ביצירה זו וביחסה ליהדות בכלל ר' עוד להלן ובעיקר הערה 30. מוצאה היהודי של יצירה זו אינו וודאי והוא מעורר שאלות רבות במחקר.

¹⁶ מדרך הטבע קשורים שני מעגלים היסטוריים אלה לניסיונות החוקרים לאתר הן את התקופה בה נכתבה יצירה זו והן את התקופה אותה היא מתעדת. ביבליוגרפיה לנושא זה ר' בספרות הרשומה בהערה הקודמת.

¹⁷ ההצעות והניסיונות לזיהויו של טקסו הם רבים ומגוונים. חלק מן החוקרים מנסה לזהותו לפי גימטריות מסוגים שונים, כך למשל: טוריי, טקסו; לאטי, ציפיה אינו מזהה את טקסו עם דמות פרטיקולרית אלא עם דמות המשיח הסובל באופן כללי; צ'ארלס, עליית משה, מזהה אותו עם אלעזר; כהנא, **הספרים החיצוניים**, עמ' 203; אולם קלוזנר עצמו, בספרו **ישו הנוצרי**, בהסתייגות, מזהים אותו עם מתתיהו, כך גם קלוזנר, **הרעיון המשיחי**, עמ' 203; אולם קלוזנר עצמו, בספרו **ישו הנוצרי**, מציע לזהות אותו דווקא עם הזקן בארבל; ר' גם סטון, **היצירה היהודית**, עמ' 346 והערה 100 שם; ליכט, טקסו, מציע לראות בו בעל תפקיד "מחוקק", "מסדר" כפי שמופיע בסרך היחד; לסיכום הדעות השונות ר' אצל לופטוס, הזקן בארבל, עמ' 219 והערה 21 שם; לביקורת על רוב ההצעות הללו ר' אצל כשר, **עליית משה**, עמ' 37 – 40; רוליי, אפוקליפסה עמ' 149 – 155; שירר, **היסטוריה ג I**, עמ' 280 – 287 והערה 6 שם; הנגל, **הקנאים**, עמ' 361, הערה 17; בוירין, **מוות**, עמ' 192

¹⁸ על המשמעות הסימבולית של המספר 7 ר' שימל, **מספרים**, עמ' 127 – 155; על שבעת בניו של טקסו בהשוואה לשבעת הבנים בספרי המקבים ובניו של הזקן בארבל ר' עוד להלן.

להופעתו אינו מעוגן באירוע היסטורי קונקרטי או במשבר של אמונות ודעות כפי שרואים בהקשר לדמויות אחרות שכבר בחנו (כגון, מתתיהו, אלעזר הזקן, האם ושבעת בניה, רזיס). אפילו הקהל, הצופה, המתבונן והמגיב ומשמש מרכיב חשוב ביותר בסיפורים על דמויות אלה – נעדר כאן. במקום אלה מופיע כאן חזון אפוקליפטי-משיחי, על מקומי ועל-זמני שבו נועד ליחידה משפחתית חסרה זו חלק מסויים בתהליך קירוב הגאולה¹⁹.

בדברו אל בניו מצביע טקסו על הרעות שכבר באו על העם ועל אלו שעוד עתידות לפקוד אותו, על נאמנות האבות שנזכרים באופן כללי (לא פורשו שמותיהם) לאל ולמצוותיו וסירובם לעבור על מצוות אלו ומציע פתרון משלו:

”נצומה שלושת ימים וביום הרביעי נבוא אל המערה אשר בשדה, כי טוב מותנו מעברנו מצוות אלהי האלוהים אלהי אבותינו ואם כזאת נעשה ומתנו דמנו יקם לפני ה'...”

עליית משה ט, 1 מהד' כהנא²⁰

דבריו של טקסו לבניו משקפים אלמנטים מוכרים וידועים: הצום, האבל, המספד, חיפוש המסתור במערה וכמובן השמירה על המצוות בכל תנאי ובכל מצב²¹, אבל כפי שהערנו כבר לעיל, האבל, הצום והמספד פה הם סמליים יותר משהם מעוגנים במציאות קונקרטית או מהווים תגובה על אירוע ממשי. יתרה מכך, קולם של בניו לא נשמע כלל וזאת בניגוד לשבעת הבנים שבספרי מק"ב שם יש להם תפקיד מרכזי ובולט בעיצוב העלילה. קולו של כל בן נשמע בתורו, בהביעו רעיון מסויים או חלק ממנו וביחד מתגבשים דברי כולם לשלמות אחת. גם בניו של הזקן בארבל משמיעים את קולם, אם כי קולם פה הוא קול המחאה, הם מבקשים כי אביהם יחוס עליהם ויאפשר להם להיכנע להורדוס ולהציל את חייהם אך האב אינו שועה להם. הנה, איפוא, עיצוב ספרותי אחר. לאב ולבנים דעות שונות, אין אחדות דעים רעיונית במשפחה זו, האב הוא המחליט, הקובע והמבצע, אך יש להדגיש כי יוספוס מקפיד להשמיע את מחאתם של הבנים. בניו של טקסו אינם אומרים דבר, הם אילמים, כלומר גם אם לפנינו יחידה משפחתית המתפקדת כקבוצה אידיאולוגית, אין חברה, למעט האב (שהוא גם ראש הקבוצה), משמיעים קולם, וממילא איננו יכולים לדעת מה היתה עמדתם לגבי הצעת האב.

בהצעתו של טקסו לבניו יש שלושה אלמנטים: צום, הסתתרות במערה, המתנה למוות.

¹⁹ ר' כשר **עליית משה**, עמ' 6, 31, 41 – 42; שפקארו, אחרי מות, עמ' 13 – 14. ר' גם גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 295.

²⁰ על דברי טקסו לבניו ר' אצל כשר, **עליית משה**, עמ' 41 – 46.

²¹ כך למשל מתתיהו ובניו התאבלו כראשית תגובה לגזירות אנטיוכוס, מקבים א ב, 14; מבקשי הצדק נמלטו אל המדבר ומתו בלא מאבק ביום השבת לפי האמור במקבים א ב, 29 – 37 והמקבילה בספר מקבים ב ו, 11; אף הליסטים שרדף הורדוס ובהם הזקן ובניו נמלטו והסתתרו במערות ובנקרות צורים מקום שקשה לאויב להשיגם, אפילו יוספוס עצמו הסתתר במערה בזמן המצור על יודפת בזמן מרד החורבן (על כך ר' עוד להלן). ר' צ'ארלס, **עליית משה**, עמ' 421; כשר, **עליית משה**, עמ' 42 והערות 1 – 2 שם; פריסט **עליית משה**, עמ' 91; יובל, **שני גויים**, עמ' 112; ואן הנטן, **המרטירים**, עמ' 212 והערה 121 שם; ראז'אק, מוות, עמ' 106.

לדעת ליכט יש לראות בהתנהגותו של טקסו יותר מאשר צורת תגובה פאסיבית, את דמותו ואת התנהגותו יש לפרש על הצד האקטיבי²², ואולם נדמה שהתנהגות והתנגדות אלו יותר משהן מעשיות ואקטיביות הן סמליות. חיזוק לסברה זו ניתן למצוא בעמדתו העקרונית השוללת כל סוג של מאבק ומלחמה, למרות שייתכן כי לפחות חלק מבני משפחתו כשיר למאבק אקטיבי. תחת זאת מוצע הפתרון הפאסיבי לחלוטין של המתנה למוות במערה. פתרון זה מוצע למעשה, עוד לפני שמתעורר עימות ממשי ומעשי עם האויב²³.

זאת עוד, מתוך הצגת הדברים פה לא נמנעת ההשערה כי טקסו ובניו ימותו ברעב, כלומר יאבדו עצמם לדעת על מזבח אמונתם בלא שיוכרחו למעשה לעשות כן. כלומר - גם ההצהרה על הנכונות להסתתר במערה עד המוות היא בעצם אקט סמלי, מפני שבפועל אין כל הוכחה שטקסו ובניו אכן נרדפו, אף אין בידינו תיאור כיצד התרחשו הדברים; בוודאי אין תשובה לשאלה האם נדרשו טקסו ובניו להגשים את נכונותם העקרונית למסירות הנפש או שזו נותרה ברובד האידיאלי הבלתי ממומש.

מותם של טקסו ובניו נקיי הכפיים והטהורים נועד לעורר את נקמת האל²⁴, האלמנט הזה נעדר מן הסיפורים הקודמים שבדקנו. אמנם בחלק מהסיפורים האלה מובלטת עובדת מותם של חפים מחטא (כמו למשל מותם של מבקשי הצדק במדבר, של אלעזר, של האם על שבעת בניה) אבל מותם איננו משמש לזירוז הקץ. לכל היותר משמש מוות זה בחלק מן הסיפורים כמות כפרה לרבים. האם ובמיוחד שבעת בניה ההולכים אל מותם מצדיקים את הדין ומתנחמים בנאומים ארוכים שבעתיד לבוא יבוא האל חשבון עם כל צד ואז יקבל כל אחד שכר כגמולו²⁵, והמלך הרשע יבוא על עונשו²⁶. כאן לעומת זאת, אלמנט הנקמה הוא יותר מרכזי ובלוט במארג הספרותי והאידיאלי.

יותר מפעם אחת מתעורר, אם כך, הרושם כי דמותו הספרותית של טקסו נבנית משילוב היסודות המשולש שהוזכר לעיל: מתתיהו - אלעזר - האם²⁷, עם הדגשה מיוחדת של הסירוב לנקוט פעולה אקטיביסטית - לוחמנית ובמקומה הדגשה על קידוש השם הפאסיבי. עם זאת, מסתבר גם שהדמיון הוא בעיקר צורני בעוד שהתכנים שונו כך שיתאימו למגמות הכתיבה של המחבר האלמוני. אמנם טקסו הוא משבט לוי אך מקום מושבו לא נודע; הוא דובר ופועל בחלל ריק, לא מול קהל ולא בתוך קהילה מוגדרת. הוא מזכיר את נאמנות האבות למצוות אך אינו מפרט לאילו אבות ומצוות כוונתו²⁸. בניו מספרם אמנם שבעה, אך תפקידם בסיפור הוא מזערי; הסתתרות

²² ליכט, טקסו, עמ' 96 והערה 7 שם; ר' על כך כשר, **עליית משה**, עמ' 42; ר' גם קולינס, בעיות, עמ' 42; רודס, עליית משה, עמ' 55 – 56 והערה 11 שם.

²³ ליכט, טקסו, עמ' 99; רודס, עליית משה, עמ' 56; כשר, **עליית משה**, עמ' 45; ראז'אק, מוות, עמ' 106 והערה 25 שם; שפקארו, **אחרי מות**, עמ' 14; שפקארו, **מרטירים יהודיים**, עמ' 52 – 54.

²⁴ ליכט, טקסו, עמ' 96 – 97, 100; כשר, **עליית משה**, עמ' 44; שפקארו, **מרטירים יהודיים**, עמ' 52 – 54.

²⁵ כשר, **עליית משה**, עמ' 43 – 44.

²⁶ ר' לעיל הדיון בפרק א, אך כפי שהראינו שם זוהי נחמה לטווח ארוך, והנאומים הם בעצמם סוג של צוואה על פי מגמות הכתיבה והאידיאולוגיה של המחבר.

²⁷ כשר, **עליית משה**, עמ' 40 ואילך; לופטוס, הזקן בארבל, עמ' 222 – 223; ניקלסבורג, **תחיית המתים**, עמ' 100; ניקלסבורג, תיארוך עמ' 35 – 36.

²⁸ ר' שפקארו, **מרטירים יהודיים**, עמ' 53 – 54.

במערה היא אמנם דרך להתמודד עם הרעות אך אצל טקסו היא גם חלק מן "המעשה המחושב בתוך תהליך הקצ"י"²⁹. בעיקר, לא ברור מדוע נאלצים טקסו ובניו להימלט ולהסתתר במערה.

בסיפור זה חסרים ההסבר הריאלי והסיבה בגינם נמלטים טקסו ובניו למערה, הסבר שהוא חיוני להבנת תהליכי התגובה וקבלת החלטות בתנאי משבר, יסוד שקיים באופן כזה או אחר בכל הסיפורים שבחנו לעיל (ועוד ייבחנו בהמשך). כאן, שאלת הזהות היהודית המובהקת והאחיזה העקשנית בה לנוכח מצבי המשבר שהיא הלזו של סיפורים אלה היא חמקמקה למדי ולכן נראה שיש להתייחס בזהירות ליצירה זו ולתכניה, למרות יסודות הדמיון הצורני לתכנים אחרים שכבר בחנו. הדמיון הוא חיצוני וטכני, המהות - שונה³⁰.

נשוב כעת אל פרשת הזקן בארבל:

פרשה זו, על אף הקיצור שבו היא מובאת, מעוגנת במציאות הארצישראלית הגלילית של המאה הראשונה לפני הספירה. הזקן ומשפחתו הם מן ה"ליסטים"³¹ שפעלו נגד הורדוס בגליל. הפעילות שלהם היא אקטיביסטית-לוחמנית (כאן, באופייה זוהי מלחמת גרילה) והיא שואבת מן האידיאולוגיה המרדנית שלהם, ששורשיה נטועים ושלובים במרד החשמונאים ובתקופת עצמאותם הפוליטית³² ונמשכים לאחר מכן במאבק נגד הכיבוש הרומי. מערות המסתור שלהם נמצאות במקום ידוע³³, הם אינם נמנעים ממאבק פנים-אל-פנים באויביהם, וגם אינם ממתניים בחיבוק ידיים לישועה פלאית מחד או למוות בידי זדים מסתוריים מאידך³⁴.

שלא כמו בסיפורים מן התקופה החשמונאית, בפרשה זו דווקא מתגלעים חילוקי דעות בין חברי הקבוצה – המשפחה, בהגיע רגע ההכרעה, ודווקא חילוקי דעות אלה מקנים לתיאור הספרותי יותר אמינות. אמנם, הורדוס הכריע והכניע בכוח את האוכלוסיה היהודית המרדנית, אך לא העביר אותה על דתה (הוא עצמו אף נחשב, לפחות בעיני הרומאים, יהודי)³⁵, כך שתחנוני הבנים והאישה בפני אבי המשפחה שירשה להם לצאת ולהיכנע לפני האויבים הם בהחלט אפשריים, שכן פה הבחירה היא בין שעבוד לחיי קלון למרות שלא מדובר בתביעת השלטון לוותר על האמונה. אולם הזקן עומד בצורה נחרצת על דעתו ואינו שועה לתחנונים³⁶, הוא הורג כל אחד מן הבנים, אחר כך את אמם, היא אשתו, מטיל את הגוויות למטה אל התהום ולבסוף מאבד עצמו לדעת בקפיצה אל אותה תהום, בהעדיפו את המוות על פני כניעה להורדוס (שהיא בעצם כניעה

²⁹ כשר, **עליית משה**, עמ' 45.

³⁰ כאמור זוהי יצירה בעייתית. אם נקבל את גישתם של כשר וחוקרים אחרים כי לפנינו יצירה נוצרית לא כאן המקום להתייחס אליה במסגרת זו של דיון בקידוש השם ביהדות הבית השני בארץ ישראל.

³¹ איזק, ליסטים, עמ' 9 והערה 27 שם, ר' עוד הספרות הרשומה לעיל בהערה 10.

³² ר' פארמר, **מקבים**, עמ' 60 ואילך; הנגל, **הקנאים**, עמ' 257, 310; בן שלום, **בית שמאי**, עמ' 303.

³³ לזיהוי המקום ר' שירר, **היסטוריה א**, עמ' 282 והערה 6 שם.

³⁴ יש כאן אם כך דמיון רב למקדשי השם האקטיביים מימי גזירות אנטיוכוס למרות שכאן אין ממש תקופת רדיפות וגזירות שמד אלא תקופה של אובדן ריבונות ועצמאות פוליטית.

³⁵ אף שהוא עצמו פעל פעמים רבות בלא התחשבות בחוקי האבות.

³⁶ על קבלת החלטות בתנאי משבר ר': ג'ניס-מאן, **קבלת החלטות**, עמ' 45 – 46; 57 ואילך; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 ואילך; ר' גם גרינוולד, מסוקרטס עד ר' עקיבא, עמ' 12 – 13.

לרומא)³⁷. טרם מותו הוא מרבה לחרף ולגדף את הורדוס על שפלות מוצאו³⁸ ומטיח בו עלבונות קשים.

במצבו כעת, הוא כבר איננו יכול ליישם כאן בגופו את המאבק האקטיבי, אך גם איננו רוצה להיכנע להורדוס ולשתף עמו פעולה ולכן האפשרות היחידה הפתוחה בפניו היא האיבוד העצמי לדעת, ובתוך זה נכללת הריגתם של בני משפחתו.

האם מעשהו של הזקן בארבל הוא אקט של קידוש השם או שזוהי מחאה פוליטית?

מאחר שקשה מאוד להפריד בעולם העתיק בין העניין הפוליטי לעניין הדתי, הרי הגישה המקובלת במחקר רואה במעשהו של הזקן בארבל מעשה של מסירות נפש מובהק. ההתנגדות היא התנגדות כוללת לרומא ולעושי דברה, אפילו אם אין כאן עניין של רדיפות וגזירות, יש כאן אובדן החירות והעצמאות הפוליטית כפי שמיוצגות על ידי הורדוס. גישה אחרת, מעשית יותר, אולי, טוענת שיש כאן התאבדות על רקע פוליטי, בדיוק בגלל העובדה שאין כאן רדיפות וגזירות על רקע דתי. בחירתו של הזקן במוצא של ההתאבדות - אולי יש בה הסממנים החיצוניים של מסירות הנפש אבל בעצם זהו אקט פוליטי בלבד, במיוחד נוכח העובדה שהורדוס הבטיח לו בעצם חסינות, שלא יפגע בו לרעה אם ייכנע. הזקן הזה פשוט לא יכול היה מבחינת השקפת עולמו ואמונתו, להיכנע להורדוס ובחר במוצא המכובד של ההתאבדות במקום בכניעה.

לדעתנו, יש לראות בהתאבדותו של הזקן בארבל גילוי של מסירות נפש – מוות על קידוש השם באופן פאסיבי.

אמנם בראשיתה מבטאת הפרשה גילוי אקטיבי של קידוש השם: נעשה כאן ניסיון פעיל להתחמק מהורדוס וחייליו ולהסתתר במקומות שקשה להגיע אליהם, מבחינה סוציולוגית יש כאן ניסיון של הקבוצה בראשות המנהיג להתחמק מהגורל הצפוי לה. בהמשך, הקבוצה שהיא גם משפחה מיצתה את האפשרויות שעמדו לפניה ולא הצליחה להימלט מהורדוס, גם לא הצליחה להמשיך בהתנגדות האקטיבית, אז מפעיל ראש הקבוצה שהוא גם אבי המשפחה את הדרך האלטרנטיבית ומחליט בשביל כל חברי הקבוצה על השינוי. כאן קידוש השם האקטיבי הופך לפאסיבי, ואת מקום המאבק תופס האיבוד העצמי לדעת³⁹.

מעשה זה משמש הקדמה לבאות הן במשך תקופת שלטונו של הורדוס, הן תחת שלטון הנציבים והן במרד החורבן⁴⁰.

³⁷ מעשה פומבי זה של התאבדות מזכיר את ניסיון ההתאבדות של רזיס בקפיצה ממקום גבוה, אך כזכור רזיס לא הצליח בניסיונו, נותר בחיים לאחר הקפיצה מגבוה ונאלץ לסיים את מעשה ההתאבדות בדרך אחרת. התאבדותו של הזקן כמו זו של רזיס, נעשית מול קהל שומע ומגיב ובכך היא עונה על הקריטריונים של החוקים האפיים של אולריק לפחות בחלקם. ר' גם ורסנל, הקרבה עצמית; מרמור, **מסירת הנפש**, עמ' 52. ר' עוד כשר, "עבד כי ימלוך...", רגש הנחיתות של הורדוס והשפעתו על חייו ופועלו", ד' גרא, מ' בן זאב (עורכים), **אוהב שלום, מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן שלום בהגיעו לגבורות**, באר שבע, תשס"ה, עמ' 188 והערה 30 שם.

³⁸ ר' ינקלביץ, הייחוס. וכשר בהערה לעיל.
³⁹ אם כי לא לגמרי, בהתאבדות עצמה יש עוד היבט אקטיבי, המתאבד מפעיל בעצמו שיקול דעת ובוחר את הזמן והמקום, הוא מסיים את חייו בעצמו במקום להמתין שהאויב יעשה זאת במקומו. ר' דיון בהתאבדות לעיל במבוא ובפרק א. אבל בווייתור על המשך החיים ובהחלטה על סיומם יש היבט פאסיבי, הדרכים האקטיביות של ההתנגדות לא צלחו והמוצא המכובד האחרון שנותר הוא ההחלטה העצמאית על סיומם החיים.

⁴⁰ ר': כשר, מבוא, עמ' 26 והערה 55 שם; בן שלום, **בית שמאי**, עמ' 303 והערה 7 שם; על תופעות דומות במרד החורבן ר' להלן.

2. פרשת נשר הזהב

(ניסיון התקוממות שהביא למוות על קידוש השם)

פרשה זו, שאולי אפשר להגדירה גם כניסיון התקוממות שלא צלח, התרחשה ממש בימי שלטונו האחרונים של הורדוס והיא מתועדת אצל יוספוס בשתי גירסאות: בספר המלחמה (א, 640 – 655) ובקדמוניות (יז, 150 – 167). מבחינת האידיאולוגיה והפעילות הדתית הכרוכים בה, יש בה אלמנטים ברורים של קידוש השם על כן היא כלולה בעבודתנו.

גיבורי הסיפור הזה הם שניים מחכמי היהודים בני התקופה, יהודי בן ציפורי ומתתיהו בן מרגלות שגזרו להוריד את נשר הזהב הגדול שהציב הורדוס מעל לשער בית המקדש⁴¹, כאשר התפשטה שמועת שווא על מותו.

בוודאי אין זה מקרה ששנים מהחכמים החשובים בדורו של הורדוס נקראו בשם מתתיהו ויהודה⁴², ממש כמו החשמונאים שהובילו את המרד נגד גזירות אנטיוכוס. אמנם כאן הם אינם לוחמים בפועל אבל האקטיביות שלהם באה לידי ביטוי בדעות ובאידיאולוגיה שהם מביעים ומעבירים לדור הבא. מבחינתם כאמור, נשר הזהב מסמל עבודה זרה, אין להתייחס אליו בסובלנות ויש להשמידו:

”...היו (שם שני אנשים) יהודה בן ציפורי ומתתיהו בן מרגלות גדולי חכמי היהודים ומטובי המפרשים של מצוות האבות, אנשים שהיו גם חביבים על העם הואיל והיו מחנכי בני הנעורים⁴³...
כשנודע להם לאלה שאי אפשר לרפא את מחלת המלך, עוררו את הצעירים שיהרסו את כל המפעלים שעשה המלך בניגוד לתורת האבות ויקבלו שכר חסידותם מאת החוקים....
ואמנם היו כמה מעשים שעשה הורדוס נגד התורה...
...המלך עשה מעל לשער הגדול של בית המקדש מתנת קודש יקרה מאוד, נשר גדול של זהב. אולם התורה אוסרת על אלה, שקיבלו על עצמם לחיות על פיה לחשוב על הקמת איקונין ולתת את הדעת על העמדת (צורות) בעלי חיים כלשהם. וכך גזרו החכמים להוריד את הנשר.”

קדמוניות יז, 149 - 152

⁴¹ על נשר הכסף שבחר מאריוס להיות הנס של הלגיון ר' שצמן, הרפובליקה, עמ' 370; ר' גם מלח' ג, 123. על המשמעות הסמלית של נשר הזהב ר' אצל ג'ונס, בית הורדוס, עמ' 148; הנגל, הקנאים, עמ' 322; כשר, מבוא, עמ' 30 והערה 69 שם; בן שלום, בית שמאי, עמ' 108 והערות 182 – 183 שם. ר' גם אצל לוינסון, טיטוס, עמ' 43 – 44.
⁴² חכמים אלה נזכרים רק אצל יוספוס ואינם מוכרים מספרות חז"ל, אך עובדה זו אין בה כדי לפגוע באמינות הסיפור המשקף את עמדת הפרושים כלפי הורדוס. לנושא זה ר' אלון, עמדת הפרושים; בן שלום, בית שמאי, עמ' 108 ואילך; הנגל, הקנאים, עמ' 322 והערה 58 שם. ר' גם פישל, מארטיר, עמ' 378; הורסלי, ספירת האלימות, עמ' 71 – 77; ואן-הנטן, מרטיריון, עמ' 133. יש לשים לב שהשמות מתתיהו ויהודה לצד השם אלעזר, הם מן השמות הפופולריים ביותר בחברה היהודית בימי הבית השני, ר' אצל, חכלילי, שמות; אילן, מחקר, עמ' 19 ואילך. ר' גם אצל שפקארו, מרטירים יהודיים, עמ' 43.
⁴³ בתיאור זה של יהודה ומתתיהו בולט המוטיב של הזקנים והחכמים כמחנכי הדור הצעיר ומתוויו הדרך להתנהגות נאותה, מודל וסמל לדורות הבאים, כפי שראינו כבר אצל אלעזר (לפי הדגם של סוקרטס) ורזיס. בדרך כלל, הזקנים והחכמים הם אלה שמלמדים את הדור הצעיר.

חכמים אלה, בהכירם את הלך הרוח הציבורי, קראו נכוחה את המפה הפוליטית של זמנם וקראו לפעולה אקטיביסטית – קנאית בעת שנדמה היה להם שהשעה כשרה לכך. הם לא יצאו נגד הורדוס בגלוי כאשר היה בשיא כוחו, אלא רק כאשר סברו (ובדיעבד הסתבר כי טעו) כי הוא כבר הלך לעולמו⁴⁴.

ההחלטה של יהודה ומתתיהו לפעול להורדת וניתוך נשר הזהב נעוצה כמובן בדיבר המקראי האוסר הקמת כל פסל ותמונה (שמות כ, ד)⁴⁵, עם זאת ברור שהחלטתם הושפעה גם מהעובדה שהנשר היווה גם אחד מסממני וסמלי השלטון הבולטים של רומא. במובן זה ההחלטה להורדת הנשר היא המשך נאמן למחשבת החוגים שהובילו כבר לפניהם את תנועת ההתנגדות נגד הכיבוש הרומי. במלים אחרות, המניע הדתי – אמוני הוא זה שהיווה את הדבק המלכד של תנועת ההתנגדות לרומא והוא זה אשר העניק לה את השכנוע הפנימי וכוח הרצון להוריד את נשר הזהב, מעשה בעל מאפיינים פוליטיים לאומיים ודתיים מטבעו אשר מקפל בתוכו גם את המשמעות הכפולה האקטיבית והפאסיבית כאחת של הנכונות לקידוש השם.

ההמתנה לשעת הכושר, מבחינתם – מותו של הורדוס, מרמזת להשקפה מפוכחת וריאלית מצידם, דהיינו לאו דווקא סיכון עצמי על קידוש השם, בזמן שלטונו של הורדוס אולם כשחשבו שהגיעה העת היו נכונים לפעולה. עם זאת, בעת הצורך היו החכמים ומקצת תומכיהם מוכנים למסור נפשם על אמונתם בנימוק ש :

”אף שיש בדבר משום סכנה, דבר גדול הוא למות למען תורת השם”

מלחמת א, 650

יש לשים לב שיוספוס מדגיש בכתבתו את הנכונות למות או אפילו את המוות על קידוש השם עצמו, אבל במיוחד מדגיש את הצד הפאסיבי שלו כפי שהראינו כבר לעיל בפרק הקודם ומצניע את ההיבטים האקטיביים, למרות שכאן בתיאור משולבים גם היבטים אקטיביים.

הוא מוסיף עוד :

”...אם (אמנם) יש סכנה כלשהיא להיות צפוי למיתה, הרי החסידות

שאדם קונה לעצמו נראית עדיפה בהרבה מתענוגות החיים לאלה

שמתעתדים למות על הצלת חוקי האבות ושמירתם שהרי הם קונים

לעצמם שם תהילה לנצח, ישתבחו בשעתם וישאירו את חייהם לזכר

עולם (לדורות) הבאים...

שכן מוות מתוך מעשים טובים, שהסכנה מעוררת אותם, מביא הקלה

רבה והתהילה הבאה ממעשים אלה מביאה בעת ובעונה אחת תועלת

⁴⁴ מלח' א, 650; קדמ' יז, 155. ר' בן שלום, **בית שמאי**, עמ' 109; שחר, יהושע בן צפאי, עמ' 248, 250 – 251.
⁴⁵ ר' גם אצל א"א אורבך, "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית", **אריך ישראל**, ה (תשי"ט), עמ' 189 – 205. בני הדור הסבירו שזה כולל גם דמויות בעלי חיים. רק בתקופות מאוחרות יותר כפי שמראה אורבך, הקלו מסיבות שונות.

לבניהם של הללו וגם לאנשים ונשים בני משפחתם, שיישאר
אחריהם..."

קדמוניות יז, 152 – 154⁴⁶

דברי שני החכמים כפי ששם בפיהם יוספוס, מעלים בזיכרון את נאומו של אלעזר הזקן בספר מקבים ב'⁴⁷ וחלק מדברי שבעת האחים מחד, וגם את תביעתו של מתתיהו לשמירה על חוקי האבות מאידך⁴⁸. יתר על כן, אפשר להניח, שהם קיוו כי ההחלטה של הורדת וניתוץ נשר הזהב תביא לתוצאות דומות להריסת הבמה על ידי מתתיהו וקריאתו המפורסמת: "כל המקנא לתורה והעומד בברית יצא אחרי"⁴⁹ ההבדל הוא, כאמור, בכך שהחכמים הללו המתינו בסבלנות וציפו לשעת כושר פוליטית להוציא לפועל את האידיאולוגיה שלהם, וכאשר זו נודמנה לידיהם, אך לא קודם לכן, שיכנעו את תלמידיהם הצעירים, הנאמנים והכשירים לעלות ולהוריד את הנשר:

"...ובעצם היום, בשעה ששהו רבים בבית המקדש עלו והורידו את
הנשר וגידעוהו בקרדומות..."

קדמוניות יז, 155

שני החכמים עצמם לא יכלו מחמת זיקנתם לעלות בעצמם ולהוריד את הנשר שהוא עצמו מורכב מכמה רבדים סמליים (סמל לעבודה זרה, סמל של רומא, סמל הנאמנות ההרודיאנית לרומא) ולכן הם מגלמים בדמותם ופעלם את דגם ההתנגדות הפאסיבית; תלמידיהם שהם אנשים צעירים וכשירים מגלמים בהתנהגותם את דגם התנגדות האקטיבית. אלה ואלה מוכנים לשלם בגופם ובנפשם, כפי שנראה, את מחיר האידיאולוגיה שלהם⁵⁰.

בדיעבד הסתבר כי ניסיון המרד הזה התרחש מוקדם מדי, הורדוס עוד היה בין החיים, והאיסטרטגוס שלו הגיב למעשה הקנאות הזה בחומרה ובתקיפות רבה. ייתכן שתגובתו נבעה מהחשש שאין מדובר כאן באקט חד פעמי שנועד לפגוע רק בנשר הזהב אלא בהתקוממות כוללת נגד הורדוס. מכל מקום "הוא תפס לא פחות מארבעים אנשים צעירים שחיכו באומץ לב לעולה עליהם... וגם את מעוררי המעשה הנועז, יהודה ומתתיהו" (שם, 157)⁵¹, אבל שאר ההמון, שצפה,

⁴⁶ המקור הובא בהשמטות. השוו למלח' א, 650, הקודם בזמן, שם מובאים הדברים בקיצור רב. ר' גם טיעוניו של שפקארן, **מרטיריים יהודיים**, עמ' 43 ואילך. הצגת הדברים אצל יוספוס מותאמת לקהל קוראים לא יהודים, כך שגם הטיעונים המובאים פה מתאימים לא רק לשומעים יהודיים וההדגשות הן אוניברסליות, רק על כך גם בקובץ המאמרים בעריכת אדמונדסון, מאסון, ריוס, **יוספוס**.

⁴⁷ וביתר הדגשה גם בנאומו המפורט יותר בספר מקבים ד.
⁴⁸ ר': צוואת מתתיהו לבניו מק"א ב, 48 ואילך. השוו: מק"א א, 29 – 37 על מבקשי הצדק שירדו אל המדבר ושם נספו בנאמנותם לחוקי האבות. כזכור נאמנות ושמירה על המצוות מוזכרות גם בספר עליית משה. בתקופתו של הורדוס אמנם אין רדיפות וגזירות דת אך הורדוס העריץ היה שנוא ביותר בחברה היהודית הארצישראלית, ואף לא כיבד את חוקי האבות כראות, ולכן החכמים חיכו לשעת כושר כדי להשמיד אחד מסמלי השלטון המובהקים ביותר שלו. ר' גם ואן-הנטן, **מרטיריון**, עמ' 133 – 134; שחר, **יהושע בן צפאי**, עמ' 250 – 251 והערה 24 שם.

⁴⁹ מק"א ב, 27. מובן שיוספוס לא יכול היה להרשות לעצמו להרחיק בתיאור עד כדי כך מתוקף האילוצים שעמדו עליהם כבר ולכן הפן האקטיבי של הדברים רק נרמז כאן, אולם הזיכרון והדמיון קיימים.

⁵⁰ ר': שחר, **מלחמה**, עמ' 77 – 78; ואן-הנטן, **מרטיריון**, עמ' 133 – 134.

⁵¹ יוספוס עצמו איננו מסתייג מהמעשה עצמו ומתאר אותו אפילו במעין התפעלות זהירה.

כנראה, בהתלהבות במעשה, כל עוד הניח שהורדוס כבר אינו בין החיים, פנה עורף והעדיף לברוח ולהימלט על נפשו כשהסתבר שהשמועה אינה נכונה.

אירוע זה כולל כמה סוגי תגובות שהוצגו כמכלול פעילותי מסודר מראשיתו ועד סופו. עיון בהצגת הדברים מעלה כמה סוגי פעילות של קבוצות שונות בהקשר למעשה המרכזי של הורדת הנשר ותוצאותיו: בראשית המעשה יש קריאה והתעוררות לפעולה קנאית בדומה למעשה הקנאות של מתתיהו במודיעין⁵²; בהמשך, כאשר הנסיבות משתנות (=התברר שהורדוס לא מת עדיין), משתנה גם התגובה: רוב הציבור הצופה במחזה כקהל, אוהד אמנם, אך אינו פעיל, בוחר במנוסה בהגיע שעת העימות החזיתי עם עושי דברו של השלטון⁵³, אבל כמה עשרות אנשים צעירים, כנראה מתלמידיהם של שני החכמים ואלו הם שטיפסו למעלה והרסו את הנשר, וכמובן, החכמים עצמם, אינם נמלטים כמו השאר, וגם אינם נכנסים לעימות לוחמני אקטיביסטי עם החיילים, אלא מפגינים התנגדות פאסיבית, וכשהם נתפסים על ידי חייליו של הורדוס ומובאים לפניו הם מוכנים לתת את הדין על מעשיהם ולמות למען עקרונותיהם ללא כל פקפוק, ערעור או וויכוח. הם אינם משתפים פעולה עם השלטון, אף אינם נאבקים, אלא ממתינים ללא מורא ופחד למותם. כאן מודגש קידוש השם הפאסיבי, לאחר שהפעולה הקנאית האקטיבית נכשלה⁵⁴.

הורדוס המלך, שבפניו הובאו מעוררי המעשה הנועז ומבצעיו, מוצג ופועל באירוע זה כמלך הלניסטי זר, עויין ומתנכר, נחוש בדעתו להעניש את הפושעים "המועלים בקודש"⁵⁵, אולם ה"פושעים" הללו מקבלים את הדין בשלווה, כשם שלא נמלטו קודם מפני החיילים. הם הצדיקו את המעשה בנאמנותם לחוקי האבות ואת נכונותם למות בידיעה שהמוות בא עליהם "לא עקב מעשי רשע אלא בגלל אהדת החסידות" (שם, 160).

מבחינת התיאור, אם כן, דומים החכמים ותלמידיהם בנאמנותם ללא סייג לחוקי האבות, לאם ושבעת בניה, ההולכים לקראת מותם ברצון, ואפילו בשמחה⁵⁶. עם זאת, שלא כמו רזיס או הזקן

⁵² כשר, מבוא, עמ' 30; בן שלום, **בית שמאי**, עמ' 108 – 109; כזכור מעשה קנאות זה מבוסס על דגם הפעולה של פנחס בן אלעזר בן אהרון הכהן המשמש אב דגם לקנאים לדורותיהם כפי שהוסבר כבר לעיל. ר' גם הורסלי, **ספירת האלימות**, עמ' 71 – 73; פלדמן, **זכור**, עמ' 193 ואילך.

⁵³ ר': סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 21 – 26; דאובה, **אי ציות אזרחי**, פרק חמישי. אמנם כעת ההמון אינו מוכן לשלם את מחיר האידיאולוגיה בגופו אבל יותר מאוחר באירועים אחרים ההמון כבר לא יוכל להימלט או להישאר שווה נפש, אלא יצטרך לבחור ולהחליט, לקחת חלק או לנקוט עמדה.

⁵⁴ שוב נראה כאן אותו דגם פעולה כמו אצל הזקן בארבל, בתחילה דגם פעולה אקטיבי (הצעירים המונעים על ידי החכמים), אך כשהם נתפסים הם הופכים למקדשי שם פאסיביים ומוכנים למסור נפשם על אמונתם ללא כל מאבק אקטיבי.

⁵⁵ "מחלל הקודשים" הוא כמובן הורדוס עצמו, אך בדבריו אל החכמים ותלמידיהם הוא הופך את היוצרות. ר' גם ואן-הנטן, **המרטירים**, עמ' 90 והערה 14 שם; האמנם הורדוס באמת אינו מודע לכך שפגע ברגשות הלאומיים והדתיים? האם נאמנותו לרומא האפילה לחלוטין על מודעות זו, או אולי זה רק סוג של ריטוריקה ריקה ממשמעות? בלי ספק הורדוס ידע היטב מה הלך הרוחות בקרב האוכלוסיה היהודית בתחומי שלטונו, ולא ניסה להסתיר גם את נטייתו הבולטת לצד ההלניסטי-רומי בממלכתו. הניסוח של יוספוס כאן מרמז פעם נוספת גם למקורות שמהם שאב את האינפורמציה שלו שאינם בהכרח מקורות יהודיים פנימיים וגם לקהל הקוראים המיועד שלו. ר' ואן-הנטן, **מרטיריון**, עמ' 133 – 134 המותח קווי דמיון בין הורדוס לבין אנטיוכוס ובין התלמידים הצעירים של יהודה ומתתיהו לשבעת הבנים. על קווי הדמיון בין הורדוס לבין אנטיוכוס ביחס לכהונה הגדולה בתודעה היהודית הצבענו כבר בפרשת הזקן בארבל. יוספוס הדגיש זאת פעמים אחדות. ר' למשל קדמ' טו, 41: "...הראשון הפר את החוק אנטיוכוס אפיפנס, כשנטל (את המשרה) מישוע ושם את חונו אחיו (תחתיו), השני... והשלישי, הורדוס, החזיר את המשרה...". קדמ' יז, 164. אמנם האינפורמציה של יוספוס לגבי אנטיוכוס והכהונה הגדולה אינה מדויקת כפי שהראינו בפרק א, אך הזלזול של שני השליטים במשרה החשובה ביותר ליהדות ניכר ובוטל בעדותו ולא סתם הוא חוזר ומשווה ביניהם בנושא רגיש וחשוב זה.

⁵⁶ לנושא זה ר': לוינסון, **אתלט האמונה**; ואן הנטן, **המרטירים**, עמ' 125 ואילך; השווא: נאום אלעזר הזקן מק"ב ז. ההוצאה להורג בשריפה מלווה בייסורים קשים ולעתים ממושכת מאוד. יש לזכור שבגירסת מק"ב לפחות אחד מן האחים הוצא להורג בשריפה ובספר מק"ד יז, 1 התאבדה האם עצמה בקפיצה אל האש. במרד הגדול התאבדו הכהנים בקפיצה אל האש והוצאה

בארבל, הם אינם מתאבדים לפני העימות הסופי אלא ממתניים כמו בתיאורי התנגדות פאסיבית אחרים לעימות המילולי האידיאולוגי עם השליט או בא כוחו. בעימות זה הם שוטחים את עיקרי אמונתם, מציגים לכידות קבוצתית גבוהה ומצהירים על נכונותם למות על קדושת אמונה זו. הם אינם מבקשים רחמים, אינם מתמקחים עם השליט וכמובן אינם נמלטים מההתנגשות ותוצאותיה⁵⁷.

האקט הסופי של המוות בא עליהם בייסורים קשים – הוצאה להורג בשריפה, מידי אנשיו של הורדוס; העובדה שמוותם צפוי מראש, והוא יבוא עליהם בייסורים קשים אינה מרפה את ידיהם של החכמים ותומכיהם.

מנקודת מבטם של החכמים כמייצגי האידיאולוגיה הקנאית, המרדנית אנטי-רומית במוצהר, אין הבדל עקרוני בין סוגי השלטון השונים. לשיטתם השלטון הזר, המדכא, המנוגד לרוח היהדות ומצוותיה של אנטיוכוס, אינו שונה במהותו מזה של הורדוס בפרט ושל רומא בכלל. יש להתנגד לשלטון זה בכל דרך שהיא; אולם בניגוד להתנגדות הגורפת של ימי אנטיוכוס ששורשיה נעוצים ברדיפות דתיות ולאומיות קשות הרי שתנועת ההתנגדות בימיו של הורדוס מהווה מעין סוג ביניים שהתפתח ונע מההתנגדות האקטיבית (כפי שראינו בימי החשמונאים) לקידוש השם הפאסיבי. תחילתה בגילויי התנגדות אקטיביים קבוצתיים (הזקן בארבל, הורדת הנשר) אך כאשר נתיב התנגדות זה מגיע למבוי סתום הוא הופך לקידוש השם בצורתו הפאסיבית (התאבדות, נכונות למוות ללא מאבק). אולי מפני שהורדוס פקח עין צופיה וחשדנית על נתיניו היהודיים בארץ ישראל, אבל אולי גם מפני שככלות הכול, לא ביקש להעבירם על דתם⁵⁸.

שתי האפיזודות הללו האחת מראשית מתקופת שלטונו של הורדוס והאחרת מסוף ימיו, מסמלות כל אחת על פי אופיה, את תנועת ההתנגדות לשלטון הזר ואת הביטוי הסוציולוגי - הגיאוגרפי - המעשי (תחילתו בגליל על ידי "ליסטים" וסופו בירושלים על ידי חכמים) להתנגדות זו: הנכונות למסירות הנפש על מזבח האמונה. מסירות נפש זו באה לידי ביטוי באופנים שונים, והיא שבה ומופיעה בכל פעם שהחברה היהודית נקלעת לעימות אידיאולוגי ומעשי עם השלטונות כפי שכבר ראינו וכפי שעוד נראה להלן.

להורג בשריפה נזכרת גם בגזירות השמד של הדריינוס כפי שעוד נראה להלן. ר' גם אצל חשן, **סמל האש**. כאן מוציא הורדוס את שני החכמים להורג בצורה זו במכוון, למען יראו וייראו.

⁵⁷ לפנינו אם כן, החלטה קבוצתית שמחייבת את כל חברי הקבוצה. ר' גם אצל: ג'ניס-מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 29, 43 ואילך; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 – 19, 23 – 25.

⁵⁸ יש לציין עם זאת, שמיד לאחר מות הורדוס בשנת 4 לפני הספירה, פרצו מהומות קשות, לא מאורגנות, ברחבי ארץ ישראל, ולא רק בגליל ובירושלים, ללמדך שלמרות שהורדוס לא ביקש להעביר את האומה היהודית על דתה הוא נקט אמצעי דיכוי אלימים ואכזריים שנועדו להכרית כל שאיפה לעצמאות וחירות לאומית והחברה היהודית נטרה לו על כך. הקריאה של החכמים להוריד את נשר הזהב מפני שסברו כי כבר מת, מלמדת על קריאה מפוכחת של המפה הפוליטית בזמנו, אך מסתבר כי לא דייקו בעובדות, הקדימו את המאוחר ושילמו על כך בחייהם. המהומות שפרצו לאחר מות הורדוס ידועות בשם "פולמוס וארוס". מהומות קשות פרצו גם בשנת 6 לספירה כאשר הוחלט להפוך את יהודה לפרובינקיה רומית ולהפסיק את שלטון בית הורדוס וצאצאיו. לא נרחיב בנושא זה שאינו מעניינה הישיר של העבודה.

הטופוס של התנגדות אקטיבית שהופכת להתנגדות פאסיבית, לקידוש השם פאסיבי ולהתאבדות שראשיתו כאן חוזר ונשנה במשך כל התקופה הגידונה בפרק זה ובמיוחד בא לידי ביטוי במרד הגדול. ר' עוד להלן.

ב. ימי טיבריוס וקליגולה

1. פונטיוס פילאטוס

כדי להבין את מלוא המשמעות של המאורעות הטראומטיים מימי קליגולה יש לפתוח באירועי התקופה שקדמה לעלייתו לשלטון, כלומר בתקופת שלטונו של טיבריוס (14 - 36 לספירה), כמאורעות מקדימים ומכוננים לאירועים של ימי קליגולה. יש להתייחס לאירועים שהתרחשו בארץ ישראל תחת נציבותו של פונטיוס פילאטוס, שמונה לתפקיד הנציב בידי טיבריוס, ולהתרחשויות הסוערות במצרים בתקופת נציבותו של פלאקוס שם (שאף הוא מונה לתפקידו בידי טיבריוס), כאל יחידה היסטורית וסוציולוגית אחת שממנה ניתן ללמוד על ההתפתחות וההבנייה של מושג קידוש השם וביטויו הלכה למעשה⁵⁹. זאת, עוד לפני שדנים באירועים של ימי קליגולה. תיאורי האירועים הטראומטיים של תקופת קליגולה נשענים במידה רבה על תיאורי המאורעות מן התקופה הקודמת ויחד עימם יוצרים את יחידת הדיון השלמה.

סקיטוס מציין באמירה לקונית כי "בימי טיבריוס היתה שלוה" (דברי הימים ה, ט, בתרגום ש' דבורצקי)⁶⁰, ואולם כבר במבט חטוף, ניכר כי קביעה זו אינה מדויקת, בלשון המעטה⁶¹. במיוחד ניכר הדבר בארץ ישראל שם סערו הרוחות דרך קבע למן הכיבוש הרומי את ארץ ישראל בשנת 63 לפני הספירה עבור בשנות שלטונו של הורדוס כפי שראינו לעיל וכלה בתקופת הנציבים. הגדיל לעשות הנציב החמישי ששלט בארץ ישראל, פונטיוס פילאטוס, שהתסיס את הרוחות, כנראה במזיד, כבר מהימים הראשונים של נציבותו ופגע, כנראה, בכוונה תחילה ברגשותיהם הדתיים והלאומיים של היהודים בארץ ישראל⁶².

ההתנגשות הראשונה בין פילאטוס ליהודים התחוללה על רקע מזימתו של הנציב להכניס לירושלים את הפרוטומות שהיו צמודות לניסי הצבא (יוספוס, מלח' ב, 160; קדמ' יח, 55 - 59). מזימה שניכר בה רצון מכוון לפגוע בערכי הדת היהודית⁶³. היות שידע שמעשה זה נוגד את המנהג היהודי העביר פילאטוס את הניסים והפרוטומות לירושלים באישון לילה. אולי סבר שאם היהודים יוצבו בפני עובדה מוגמרת הם יקבלו עליהם את הדין בבחינת "את הנעשה אין להשיב", ואולם היהודים סברו ונהגו אחרת; תגובתם במקרה זה היתה מיידית, ספונטאנית, קולקטיבית

⁵⁹ על אף האמור לעיל, האירועים במצרים בתקופת פלאקוס יידונו בפרק נפרד שעניינו קידוש השם מחוץ לתחומי ארץ ישראל ומטרתו להראות את הקירבה הרעיונית והאידיאולוגית בין יהודי ארץ ישראל והתפוצות בנושא זה.

⁶⁰ השו' פילון, משלחת, 8.

⁶¹ על טיבריוס ר' בקיצור אצל יעבץ, **טיבריוס וקליגולה**, עמ' 15 ואילך וביבליוגרפיה נרחבת שם עמ' 298 ואילך; עמית, **הקיסרות**, עמ' 245 - 269; לקביעתו זו של טקיטוס ר' בארנט, **טיבריוס**, עמ' 567 ואילך; על טיבריוס ויהודי התפוצות ר' אצל סמולוד, **היהודים**, עמ' 202 ואילך; עמית, **הקיסרות**, עמ' 266 - 267.

⁶² ספרות המחקר על פילאטוס היא עשירה למדי, בעיקר בשל הקשר לפרשת צליבתו ומותו של ישו הנוצרי שאיננה מעניינה של עבודה זו. על תקופת נציבותו בארץ ישראל ר' למשל: כשר, מבוא עמ' 53 - 59; מקלארן, **כוח ופוליטיקה**, עמ' 81 - 87; בן שלום, **בית שמאי**, עמ' 132 - 133; בונד, **פונטיוס פילאטוס**, והביבליוגרפיה המקיפה שהיא מביאה שם עמ' 208 ואילך. עמית, **הקיסרות**, עמ' 268 והערה 42 שם, הערה זו כוחה יפה גם לעבודה זו. ר' גם אפרון, **ראשית הנצרות**, עמ' 162 והערות 156 - 158 עמ' 325.

⁶³ על פרשה זו ר' קריילינג, אפיזודה; סמולוד, **היהודים**, עמ' 161 - 162; הנגל, **הקנאים**, עמ' 105, 191, 208; כשר, זיקה, עמ' 137; שוורץ, פונטיוס פילאטוס; מקלארן, **כוח ופוליטיקה**, עמ' 81 - 85; בונד, **פונטיוס פילאטוס**, עמ' 79 ואילך. שחר, יהושע בן צפאי, עמ' 249.

והמונית, ובו בזמן מילולית ולא אלימה. הם באו למקום מושבו של הנציב בקיסריה והתחננו אליו ימים רבים כי יסלק את הניסים מירושלים,

”...ויתן כבוד לחקי תורתם.

וכאשר השיב פילאטוס את פניהם נאספו מסביב לביתו ונפלו לארץ וכה שכבו חמשה ימים וחמשה לילות ולא משו ממקומם.”

מלחמת ב, 170 - 171⁶⁴

”...נפלו על פניהם וחשפו את צוואריהם ואמרו שיקבלו (על עצמם) מיתה ביתר עונג משיעזו לעבור על חכמת חוקיהם...”

קדמוניות יח, 59⁶⁵

כפי שניתן לראות מהתיאורים אצל יוספוס, בנוסח של קדמוניות נוספה ההדגשה, על הנכונות למות ובלבד שלא לעבור על החוקים. ההוספה בקדמוניות שהיא כנראה תוספת פרשנית ברורה של יוספוס מדגישה את מגמתו להראות את הצדדים הפאסיביים של קידוש השם. כאן יש נכונות לקידוש השם קבוצתי, המוני, ובכל זאת פאסיבי לגמרי, כפי שמרמזת חשיפת הצוואר, בעוד שבגירסת מלחמת התיאור הוא קצר, פשטני ואמפתי פחות.

בשתי הגירסאות (אם כי בגירסת קדמוניות מובע בפירוט רב יותר), נוסף מימד מתפתח שיוספוס מדגיש: רבים מאוד היו היהודים שהיו נכונים למסור נפשם. כלומר העניין הדתי של קידוש השם הפאסיבי, הוא אלמנט חברתי רחב ביותר והוא תופעה חברתית מתפשטת, משמע הוא מלמד על עומק קיונו רעיון קידוש השם גם (או בעיקר) תחת הכיבוש הרומי ועל הדרך האפשרית להביעו ולממשו כפי שמציג יוספוס, בדרך ההתנגדות ההמונית, הפאסיבית הלא אלימה כפי שהוצגה והוגדרה לעיל.

התיאור הזה גם עולה בקנה אחד עם המגמות האפולוגטיות והדידקטיות של יוספוס. רצונו להדגיש שמחאה אקטיבית ומיליטנטית לא תישא פירות, אולם מחאה פאסיבית ולא אלימה עשויה להשיג את התוצאה הרצויה⁶⁶. לפי תיאור זה מדובר בהתכנסות המונית וספונטנית של ציבור המביע מחאתו בקול ואף מוכן ליהרג ובלבד שלא יחוללו קדשו, אבל איננו תופס נשק ואיננו מעמיד בפני הנציב איום מיליטנטי ממשי. יש כאן הדגשה ברורה וחדה על הנכונות למות למען קידוש השם אך לא לאחוז בנשק למען קידוש השם. אף שאין בתיאור הספרותי כל רמז למחאה אקטיבית ואלימה יש כאן כבר ראשיתו של דפוס התנהגות שיחזור ויישנה⁶⁷.

⁶⁴ ההתכנסות המונית והספונטנית בקיסריה מתוארת אצל יוספוס כהתכנסות לא אלימה ולכן היא יכולה להתאים להגדרת התנגדות אזרחית לא אלימה, ר' דאובה, **אי ציות אזרחי**, במיוחד פרק 5; סקוט, **שליטה**, במיוחד עמ' 92 – 96, 214 – 215; בונד, **פונטיוס פילאטוס**, עמ' 55 – 56; ר' גם מקלארן, **כוח ופוליטיקה**, עמ' 84.

⁶⁵ לנושא זה ר' שוורץ, מהמקבים עמ' 32; ואן הנטן, **המרטירים**, עמ' 107 – 108 והערה 83 שם. שפקארו, **מרטירים יהודיים**, עמ' 48 – 49. לדעת שפקארו היהודים נעשו מודעים לטקטיקה הפרדוקסלית שנקטו בה במאבקם הדתי: למרות שמאבקם האקטיבי עלול היה להוביל אותם להתאבדות קבוצתית, האיום במימוש או בכניעת הקולקטיבית להתאבדות שכוו, מנע בעצם את מותם הקבוצתי.

⁶⁶ ר': בונד, **פונטיוס פילאטוס**, עמ' 50 – 52, 62, 64 ושם גם הפניות נוספות; שוורץ, מהמקבים למצדה, עמ' 32 ואילך וגם שם הפניות למחקרים נוספים.

⁶⁷ על כך ר' למשל קלוזנר, **היסטוריה ד**, עמ' 204; וויצמן, יוספוס, עמ' 240 – 241.

רק לאחר שנוכח פונטיוס פילאטוס המשתאה לדעת עד כמה חזקים ונחושים היהודים באמונתם, נענה לבקשתם, הפך את עורו, הסיג את הניסים מירושלים והחזירם לקיסריה, מקום מושבו הקבוע של הנציב בארץ ישראל⁶⁸.

אפיזודה אחרת מובאת אצל פילון⁶⁹. לפי דברי פילון (המשלחת לגאיוס, 299 ואילך), ניסה פילאטוס להערים על היהודים ולהכניס לארמון הורדוס בירושלים מגינים מוזהבים שהוקדשו לכבוד טיבריוס. המגינים היו חפים מצלם ותמונה ורק כתובת הקדשה לקיסר היתה חרוטה עליהם. ובכל זאת, פילון מדגיש שהמעשה הזה היה בבחינת "חידוש מהפכני" ועורר זעם רב בקרב כל שכבות האוכלוסיה⁷⁰:

"הלה הקדיש מגנים מצופי זהב לארמון המלך הורדוס בעיר הקודש לא כל כך למען למען כבוד טיבריוס אלא יותר כדי להקניט את הציבור [היהודי]. אך כאשר הבינו זאת הרבים, לאחר שהמעשה כבר הפך לשיחה בפי כל, בחרו לדובריהם את ארבעת בני המלך⁷¹.... וכן את שאר צאצאי המלך וגם את בעלי השררה שבתוכם. הללו פנו [אל פילאטוס] בבקשה לבטל את חידוש המהפכני של המגינים שלא לחלל מנהגי אבות שנשמרו לאורך כל הדורות... אך משסירב להם בתוקף... צעקו לעברו: 'אל נא תחרחך ריב! אל תעורר מלחמה! ואל תשבית את השלום!...'"

המשלחת לגאיוס, 299 - 301, בהשמטות

כפי המתואר אצל פילון ההתנגדות למעשהו של פילאטוס היתה גורפת והקיפה, כנראה, קבוצות רחבות בציבוריות היהודית ללא הבדל מוצא ושיוכיות חברתית וכלכלית. קבוצות אלו עשו יד אחת בניסיון לבטל את רוע הגזירה, לא באופן אלים, אבל באופן די מאיים אם נקרא בין השורות את האיום המרומז הטמון בצעקותיהם⁷². הפעם עקפו היהודים את הנציב, נטשו גם את הנכונות לקידוש השם הפאסיבי ופנו לגישה הדיפלומטית על ידי גישה ישירה אל הקיסר. רק התערבותו של הקיסר בפרשה הביאה להעברת המגינים מירושלים לקיסריה⁷³.

⁶⁸ ר': מלח ב, 174; קדמ' יח, 57; גם פה יש הבדלים בין שתי הגירסאות אולם אלה אינם הבדלים משמעותיים. פרשה זו נסתיימה לפי התיאור בלא שפיקוח דמים. ר' גם מקלארן, **כוח ופוליטיקה**, עמ' 83.
⁶⁹ היות שיש דמיון רב בין המסופר אצל יוספוס על האפיזודה הראשונה שהובאה כאן לבין המובא אצל פילון על האפיזודה שלהלן, רבו חילוקי הדעות במחקר בשאלה האם מתועדים כאן שני אירועים שונים או אירוע אחד המתואר פעמיים. לדיון בסוגיה זו ר' אצל שוורץ, פונטיוס פילאטוס; כשר, זיקה עמ' עמ' 141 והערה 22 ושם ביבליוגרפיה נוספת; בונד, **פונטיוס פילאטוס**, עמ' 37 ואילך; ר' גם אצל סמולוד, פילון עמ' 302; כשר, בפרשנותו לפילון, המשלחת לגאיוס, 299 והערה 439 עמ' 135; בן שלום, **בית שמאי** עמ' 134 והערה 52 שם, עמ' 116 הערה 135. וייצמן, יוספוס, עמ' 241 - 242 והערות 29, 30 שם. העבודה שבכאן מתייחסת לתיאורים כאל שני תיאורים נפרדים של שני אירועים נפרדים.
⁷⁰ לעניין זה השוו נשר הזהב שהציב הורדוס בשער בית המקדש: מלח' א, 648 - 661; קדמ' יז, 149 - 167 והדיון בנושא זה לעיל. ר' גם בונד, **פונטיוס פילאטוס**, עמ' 38. "חידושים מהפכניים" נתפסו לשלילה לא רק בקרב החברה היהודית אלא גם בקרב החברה הלא יהודית, ובכלל זה החברה הרומית, ועל כך תעיד תגובתו של הקיסר בנידון.
⁷¹ ר': פילון, המשלחת לגאיוס, 299, "ארבעת בני המלך", לזיהויים של אלה ר' סמולוד, פילון עמ' 303; כשר - פילון, המשלחת עמ' 135 הערה 422, עמ' 116 הערה 339. ר' גם מקלארן, **כוח ופוליטיקה**, עמ' 85; בונד, **פונטיוס פילאטוס** עמ' 43.
⁷² האיום כאן הוא כפול: מצד אחד מאיימת סכנה על משרת הנציב שיועבר ממשרתו אם לא ישמור על השלום והשקט בפרובינקיה. מצד שני אם תפרוץ מהומה ביהודה היא עלולה להתפשט ברחבי האימפריה ואולי אפילו להגיע עד פרתיה האויבת הנצחית של רומא במזרח, שם ישבה קהילה יהודית גדולה שהיתה לה השפעה על השלטון, וממילא הנציב ביהודה יואשם בהתפרצות המהומות.
⁷³ פילון, המשלחת לגאיוס, 305.

התערבותו של הקיסר לטובת היהודים, מחזקת את עדותו של פילון שמעשהו של פילאטוס אכן נחשב למהפכני ומזיק לא רק בעיני היהודים אלא גם בעיני בני דורו הרומאים ואפילו בעיני הקיסר עצמו.⁷⁴

בהתערבותם של בני המעמדות הגבוהים בניסיון לבטל את רוע הגזירה יש כבר יותר מאשר רמז לתפקיד שימלאו שכבות אלו במצבי משבר לעתיד, ולכך שבעיתות משבר עושות כל שכבות האוכלוסיה יד אחת נגד האיום הכוחני מבחוץ. האיזכור של משפחת המלוכה ההרודיאנית ותפקידה בפרשה זו אינו מקרי, ואף הוא משמש יותר מאשר רמז לתפקידה של משפחה זו בעתיד.⁷⁵

באפיזודה נוספת הקשורה בתקופת נציבותו של פילאטוס, נמסר על כוונתו להתקין אמת מים חדשה לירושלים, תוך שימוש בכספי הקורבנות שהופקדו בבית המקדש.⁷⁶ כאן כבר, לפי התיאור, יש ניסיון מכוון של הנציב הרומי לפגוע בקדושתו וביוקרתו של בית המקדש.⁷⁷

מכיוון שצפה מראש התנגדות המונית לשימוש שלא כדין בכספי ההפקדות, פיזר פילאטוס חיילים חמושים, אך בלבוש אזרחי, בין ההמון וציווה עליהם להפליא מכותיהם בהמונים על-פי פקודה ממנו.⁷⁸ בניגוד לאירוע הקודם, כאן נרמז במפורש כי פילאטוס למוד הניסיון, צפה התנגדות אלימה ולכן ערך והכין את חייליו בהתאם.

גם הפעם לא איחרה תגובת היהודים לבוא, אלא שבמקום לנהור לקיסריה, התאספו היהודים בירושלים למחות על המעשה שפגע בקדושתיהם וברגשותיהם:

”...העם שהיה מיצר על המעשה הזה הקיף את הבימה שעליה ישב פילאטוס שביקר בירושלים והיה מצעק. פילאטוס שראה את המהומה... נתן את הסימן מן הבימה. יהודים רבים נספו, מהם מן המהלומות ומהם שנדרסו למוות על ידי חבריהם במנוסה שבה מיד, היהודים שנבהלו נוכח גורל אחיהם עמדו דמומים...”

מלחמת ב, 176 – 176, (בהשמטות) תרגום חגי

גם במקרה זה, מוסיף התיאור בקדמוניות פרשנות ודברי הסבר:

”...היהודים לא היו מרוצים וצעקו כנגדו שיפסיק (את המעשים) שבכוונתו לעשות, ואחדים עלבו את האיש (בדברי) גידופים, כדרכו של ההמון לעשות. ופילאטוס... גזר (על ההמון) לחזור. וכשיצאו בגידופים

⁷⁴ כאן יש השוואה בין טיבריוס (שלא לומר שליטים קודמים), לבין קליגולה במסגרת הרעיונית הבאה לידי ביטוי במכתב שכתב אגריפס לקליגולה בניסוחו של פילון, בניסיון לשכנעו לחזור בו מגזירת הצלם. ר' על כך להלן.

⁷⁵ הכוונה כמובן לתפקידו של אגריפס בניסיונות לביטול גזירת הצלם של קליגולה ר' עוד להלן.

⁷⁶ מלח' ב, 175 – 177; קדמ' יח, 60 – 62. לניתוח מפורט של הפרשה ר' אצל בונד, פונטיוס פילאטוס, עמ' 59 ואילך, 85 ואילך.

⁷⁷ פילאטוס לקח את הכסף על דעת עצמו, גם אם נועד לרווחת תושבי ירושלים והעולים לרגל, ייתכן שזה הסבר אחד להתמרמרות שגאתה כנגדו; הסבר אחר טמון בכך שפילאטוס התערב בהסדרים הכספיים של בית המקדש ויצר בכך תקדים מסוכן של התערבות הנציבים בכספי הקודש. כך או כך התנהגותו הראתה שאין בכוונתו לכבד את רגשותיהם הדתיים של היהודים, והוא הכין את כוחותיו הצבאיים בהתאם לכך.

⁷⁸ מלח' ב, שם; קדמ' יח, שם.

נתן פילאטוס לחיילים את הסימן שהוסכם עליו מראש, והללו הנחיתו (בהם) מהלומות רבות בהרבה משציווה (אותם) פילאטוס, וענשו במידה שווה את הצועקים ואת אלה שלא (צעקו). והיהודים לא נהגו כלל במורד-לב, עד כי רבים מהם מתו בו במקום ואחרים נסוגו כשהם פצועים, מאחר שנתפסו כשהם בלתי-מזויינים על-ידי אנשים שהשתערו (עליהם) לאחר שהתכוננו לכך".

קדמוניות יח, 60 – 62 (בהשמטות)

מהתיאור עולה שהמחאה ההמונית הפעם היתה בירושלים, לשם הגיע הנציב, אולי באחד החגים, הרגלים, או בנסיבות אחרות.⁷⁹ מסתבר שפילאטוס הסיק הפעם את המסקנות והחליט להפעיל אלימות כנגד המחאה ההמונית. על אף העירפול בדברי יוספוס אפשר להסיק מן התיאור שהמחאה, לפחות בחלקה, היתה אלימה, ומכיוון שכך, לפי האידיאולוגיה שלו, כמובן לא עלתה יפה, הסתיימה בשפיכות דמים ובאבידות בנפש מרובות. בנקודה זו יש סתירה בין התיאור המובא במלח' לבין זה המובא בקדמ' ⁸⁰: על פי האמור במלח' נפגעו יהודים רבים חלקם ממהלומות קטלניות של החיילים וחלקם שנרמסו תחת רגלי אחיהם הנסים מפני החיילים הרומאיים. עם זאת, מהתיאור הזה לא משתמע במפורש (או אפילו במרומז) שהיהודים השיבו מלחמה שערה או שהיו מוכנים למאבק אלים. לעומת זאת מהתיאור בקדמ' עולה האפשרות שהיהודים (לפחות חלקם) היו מוכנים להתגונן ולהילחם אלא שלא היה הסיפק בידיהם להתכונן כהלכה למאבק ולכן נפגעו כה רבים מהם ⁸¹. זאת אומרת שכאן, בהשוואה לאירוע הקודם, יש נכונות עקרונית לקידוש השם אקטיבי, ויוספוס אף איננו מצניע זאת, אלא שנסיעות הזמן והמקום לא איפשרו גילוי ממשי לנכונות זו. ההמון היהודי נרמס ונקטל בין מידי הרומאים ובין במנוסת אחיו ולא הספיק לאחוז בנשק. תיאור זה מסייע ליוספוס להראות שהגישה האלימה לא תביא לחברה היהודית תועלת, אלא רק תגרום נזק נוסף. לעומתה, הגישה הלא אלימה, זו הדוגלת בקידוש השם הפאסיבי, דווקא היא יכולה להביא לתוצאות חיוביות ⁸².

מהסתירות שבין שני התיאורים עולה השאלה שעוד תחזור ותעלה לא אחת במרוצת ההתפתחות ההיסטורית העתידית, האם ניתן לשער מה מבין התיאורים קרוב יותר להתרחשות האמיתית? האם התיאור של התגובה הפאסיבית המילולית הוא הקרוב או אולי דווקא הנאראטיב המרמז על נכונות לתגובה אקטיבית אלימה, אחיזה בנשק אם יהיה צורך, ומלחמה ממש, הוא הקרוב יותר למציאות ההיסטורית של התקופה?

⁷⁹ חוקרים אחדים סבורים שהשימוש שעשה פילאטוס בכספי ההקדש היה על דעתה של האצולה הירושלמית או מקצתה. אפשר שאותם אנשים שהשתייכו לשכבה זו נתנו ידם בסתר, או אפילו בגלוי, לשימוש זה שלא כדין בכסף. אם הדברים נכונים אזי, שכבה זו כמובן התנגדה למחאה הציבורית ההמונית וניסתה למנוע אותה או להשקיט אותה. ר' מקלארן, **כוח ופוליטיקה**, עמ' 85 והערה 2 שם; בונד, **פונטיוס פילאטוס**, עמ' 85 ואילך.

המחאה ההמונית המובעת בשני התיאורים מתאימה לחוקים האפיים של אולריק וביניהם כמובן "חוק הניגוד" "חוק שניים על הבמה" ועוד, מה גם שפילאטוס עצמו ישב על במה מוגבהת והיה בעצמו במאי, צופה ושחקן כאחד.

⁸⁰ ר' על כך, כשר, מבוא, עמ' 54 והערה 148 שם; כשר, זיקה, עמ' 140; מקלארן, **כוח ופוליטיקה**, עמ' 86 – 87; בונד, **פונטיוס פילאטוס**, עמ' 86 – 87 והערה 112 שם.

⁸¹ השו: מלח' ב, 177: "רבים מהם מתו מן המכות ורבים נרמסו ברגלי אחיהם בדרך המנוסה", ולעומת זאת בקדמ' יח, 62 "והיהודים לא נהגו כלל במורד לב... רבים מהם מתו בו במקום ואחרים נסוגו כשהם פצועים מאחר שנתפסו כשהם בלתי מזויינים..."

⁸² ר' אצל סקוט, **שליטה**, עמ' 3-14, 28-37, 63 ובמקומות נוספים; שפארן, **מרטירים יהודיים**, עמ' 48 – 49.

אמנם יוספוס משתדל להדגיש ככל שניתן את הנכונות לקידוש השם הפאסיבי ואת התגובה ההמונית הלא אלימה, אולם מבלי משים, מבין השורות מבצבצת לעתים גם תמונה אחרת שיוספוס אינו מצליח להעלים אותה, תמונה של אלימות כבושה, מרומזת, תמונה זו עולה גם מתיאורו של פילון, אף שהרושם הכללי שהשניים משתדלים להעביר הוא הרושם של תגובה פאסיבית, של נכונות למות על קידוש השם אך לא להילחם למענו.

2. קליגולה וגזירת הצלם

גזירת הצלם של קליגולה ומה שבא בעקבותיה מתועדים בשלושה מקורות היסטוריים עיקריים: ספרו של פילון "המשלחת לגאיוס", ושני ספריו של יוספוס "מלחמת" ו"קדמוניות"; זכרה בא גם במגילת תענית, ליום כ"ב בשבט עם הפרשנות בסכוליון למגילה, וכן היא נזכרת בקיצור רב אצל טקיטוס. שלושת המקורות העיקריים נבדלים אלה מאלה בפרטים שונים, חלקם מהותיים ועקרוניים וחלקם מעוטי ערך.

לפי המקורות כאשר עלה קליגולה לשלטון במקום טיבריוס בשנת 37 לספירה הוא התקבל באהדה רבה על ידי תושבי האימפריה⁸³. קליגולה היה חביב על הציבור ועלייתו לשלטון במקום טיבריוס השנוא, יצרה אצל נתיניו ציפיה לשינוי ולעתיד טוב יותר.

בתקופה הראשונה לשלטונו אכן הגשים את הציפיות שתלו בו, אך לאחר זמן קצר נפל למשכב בשל מחלה מיסתורית וכשקם ממיטת חוליו, כבר היה לאדם אחר כפי שמגדיר סוטוניוס: "עד כאן דובר עליו כעל קיסר; מכאן ואילך יש לספר עליו כעל מפלצת"⁸⁴.

המקורות מפליגים בתיאור שגעונו ואכזריותו של קליגולה ובחלק נכבד מהם באה בפירוט רב, שאיפתו לזכות בכבוד אלים, בעודו בחייו; תאוות הגדלות הבלתי מרוסנת שלו ורצונו להידמות לאלים⁸⁵. על רקע זה ניתנים פירושים שונים לגזירת הצלם, היות שהמקורות היהודיים מציעים סיבות שונות להחלטתו זו של קליגולה.

לפי תיאורו של פילון (חסר אצל יוספוס בשתי גירסאותיו), החלטת הקיסר באה כתגובה על האירועים ביבנה, עיר שאוכלוסייתה מעורבת, אם כי כנראה רוב תושביה היו יהודים. יהודי העיר הרסו מזבח לעבודה זרה שבנו הנוכרים תושבי העיר בשביל המוביל לפתחו של בית הכנסת, כפרובוקציה מכוונת, (פרובוקציות כאלה של אוכלוסייה לא יהודית בערים שאוכלוסייתן מעורבת ידועות גם ממקומות אחרים בתקופה זו ובתקופה שקדמה לפרוץ המרד הגדול)⁸⁶. הפרוקוראטור של העיר, הרניוס קאפיטו, מיהר ושלח אל הקיסר תיאור מפורט של המקרה. בתגובה לכך החליט

⁸³ על קליגולה ר': בלסדון, קליגולה; בארט, קליגולה; פריל, קליגולה; יעבץ, טיבריוס וקליגולה, עמ' 114 ואילך; הארלי, קליגולה, במבוא; עמית, הקיסרות, עמ' 269 - 270; הדס-לבל, פילון, עמ' 89 - 91. על קליגולה והיהודים ר' להלן.

⁸⁴ סוטוניוס, קאליגולה 22 בתרגום א' שור.
על מחלתו המסתורית ועל השינוי שחל באישיותו בעקבותיה (או אולי כבר קודם לכן נראו ניצנים להפרעה נפשית באישיותו?) ר': בלסדון, קליגולה, עמ' 36; בארט, קליגולה, עמ' 213 ואילך; פריל, קליגולה, עמ' 103 - 105, 137; ברנדון, ישו, עמ' 84; עמית, הקיסרות, עמ' 272.

לסיכום דעות החוקרים בנושא טירופו של קליגולה ר' הארלי, קליגולה, במבוא; יעבץ, טיבריוס וקליגולה, עמ' 131 - 143; 277 - 280, אך לעומת זאת ר' בילדה, קליגולה, עמ' 73 - 84.

⁸⁵ סוטוניוס, קליגולה, 22; פילון, המשלחת לגאיוס, 162, 198, 205. ר' עוד: בלסדון, קליגולה, עמ' 124.
⁸⁶ פילון, המשלחת לגאיוס, 199 ואילך; על פרובוקציה זו ודומות לה בערים המעורבות בארץ ישראל ר': כשר, זיקה; ג'ונס, בית הורדוס, עמ' 197; ברנדון, ישו, עמ' 84; סמולוד, פילון ויוספוס, עמ' 120.

קליגולה להעניש את כל היהודים וגזר להציב את פסלו בבית המקדש כדי ללמד לקח ליהודים העקשנים. פילון מגדיר החלטה זו של הקיסר כהכרזת מלחמה וכ"חידוש מהפכני", בדומה למה שעשה פילאטוס בירושלים זמן קצר לפני כן.⁸⁷ בתיאורו של יוספוס חסרה האפיזודה הזו,⁸⁸ והסיבות להחלטת הקיסר נובעות ממקור אחר לגמרי: לפי מלח' סיבת החלטה נעוצה בשאיפתו של קליגולה לזכות בכבוד אלים בעודו בחיים, שכן גם ברומא וגם במקומות אחרים באימפריה הרומית כבר נבנו לכבודו מקדשים ובהם הוצבו פסליו.⁸⁹ לפי המתואר בקדמ', נועדה תכניתו להענשה קולקטיבית של היהודים בגלל כעסו על המשלחת היהודית - האלכסנדרונית ששהתה באותה תקופה ברומא בעקבות האירועים הקשים שהתחוללו באלכסנדריה בזמן נציבותו של פלאקוס.⁹⁰ בתיאורו הקצרצר של טקיטוס אין איזכור של סיבה.

ההוצאה לפועל של גזירת הצלם הוטלה, על פטרוניוס שזה לא כבר התמנה לתפקיד הנציב הרומי בסוריה.⁹¹ כזכור, היתה סוריה פרובינקיה קונסולארית ובאותה תקופה שהו בה ארבעה לגיונות. קליגולה שלח, איפוא, איגרת אל פטרוניוס (ולא אל הנציב הרומי בארץ ישראל שממילא לא עמדו לרשותו לגיונות אלא חילות עזר בלבד), וציווה עליו לדאוג לבניית הפסל, להעברתו לירושלים ולהצבתו בבית המקדש. במקרה של התנגדות מצד היהודים הורה קליגולה כי יש להפעיל נגדם כוח צבאי.

בכל המקורות נרמז כי קליגולה חזה מראש אפשרות של התנגדות אקטיבית מאסיבית מצד היהודים, "שלא יבליגו אלא יגנו על התורה ויילחמו בחירוף נפש על מנהגי אבותיהם"⁹², וכדי לקדם את פני הרעה, הורה להקצות לשם כך מחצית מן הכוח הצבאי ששהה באותו זמן בסוריה, ועמד לרשות פטרוניוס.⁹³ הוראה זו עומדת בסתירה להדגשה המאוחרת יותר של המקורות היהודיים בדבר התנגדות יהודית פאסיבית בלבד, ומרמזת לכך שהשלטון היה מודע לאפשרות שיהיו מוכנים לאחוז בנשק ולהתנגד באופן אקטיבי לביצוע הצו הקיסרי.⁹⁴

⁸⁷ פילון המשלחת לגאיוס, 208: "לבטח לא נעשה הדבר מבלי לדעת את התוצאות האפשריות של החידוש המהפכני לחלל את המקדש...". ר' : ברנדון, ישו, עמ' 84 - 85; סמולוד, המשלחת לגאיוס, עמ' 264 - 265; סמולוד, היהודים, עמ' 174 - 175; בילדה, קליגולה, עמ' 70 - 72, 74 - 75; שורץ, אגריפס, עמ' 92 - 93.

כאן שוב יש הדגשה על "החידוש המהפכני" כפי שהיה במעשהו של פילאטוס, אבל מאחר שכעת הוגה החידוש המהפכני הוא הקיסר עצמו, אין לפני מי להתלונן, ובמיוחד שהקיסר האמור הוא הפכפך, ולא כל כך יציב בנפשו בלשון המעטה. ר' על כך: יעבץ, טיבריוס וקליגולה, עמ' 131 ואילך.

⁸⁸ ר' שורץ, אגריפס, עמ' 93 - 96.

⁸⁹ מלח' ב, 184 ור' גם בילדה, קליגולה, עמ' 70; גודמן, שכבה שלטת, עמ' 2, 11 ועוד; סמולוד, היהודים, עמ' 174; יעבץ, טיבריוס וקליגולה, עמ' 127; בארט, קליגולה, עמ' 191.

⁹⁰ קדמ' יה, 260 - 261 ור' בנוסף לספרות הרשומה בהערה הקודמת גם: מוסורילו, עלילות, עמ' 95 - 98; שורץ, אגריפס, עמ' 92 - 93. דיון נוסף בפרק הדין בדוגמאות לקידוש השם מחוץ לתחומי ארץ ישראל, בתקופת נציבותו של פלאקוס באלכסנדריה בעקבותיהן הגיעה המשלחת לרומא.

⁹¹ על פטרוניוס ר': כשר - פילון, המשלחת לגאיוס, הערה 316 עמ' 112; סמולוד, היהודים, עמ' 173 - 174; כשר, מבוא, עמ' 60 - 62; שטרן, אהדה ליהודים; עמ' 163 - 164; כשר, זיקה, עמ' 149; פריל, קליגולה, עמ' 147. עמית, הקיסרות, עמ' 277. הלהן עוד תידון תדמיתו של פטרוניוס.

⁹² פילון, המשלחת לגאיוס, 207; מלח' ב, 185; קדמ' יה, 261.

⁹³ בנושא זה יש סתירה בין שתי גירסאותיו של יוספוס: על-פי מלח' ב, 186 לקח פטרוניוס שלושה לגיונות מסוריה ואילו על-פי גירסת קדמ' יה, 262 לקח עימו שנים בלבד. ור' הערת כשר, פילון, המשלחת לגאיוס, הערה 317 עמ' 112 והפניה לטקיטוס, דברי הימים ד, ה; ר' גם בילדה, קליגולה, עמ' 75 - 76. בספרו, כנען, פלשת יוון וישראל, (ירושלים 1988), עמ' 226, כותב א" כשר כי פטרוניוס קיבל הוראות מפורשות מקליגולה "ליטול עמו מחצית צבאו (שני לגיונות)...".

⁹⁴ פילון, המשלחת לגאיוס, 208, 226 והערה 343 עמ' 117.

בכל הגירסאות ממלא פטרוניוס תפקיד חשוב ומרכזי בהשתלשלות העניינים ודמותו מוצגת כמקבילה הרומית לדמותו ופעילותו של אגריפס היהודי. למרות זאת, יש הבדלים בין הגירסאות באשר למידת חשיבותו ומרכזיותו.

בתיאורו של יוספוס, על שתי גירסאותיו, תופס פטרוניוס מקום של כבוד, הוא מוצג כ"ירא אלוהים", הרוחש כבוד רב ליהודים וליהדות, חסיד ממש, שאינו שש (בלשון המעטה), למילוי התפקיד שנכפה עליו⁹⁵. אצל פילון מוקצה לו תפקיד קצת פחות מרכזי⁹⁶, למרות שגם אצלו מודגש מקומו של הנציב בניסיון לפשר בין הצדדים ולשכנע את היהודים לקבל עליהם את גזירת הקיסר⁹⁷. נראה שהשוני במשקל שהוענק לדמותו של פטרוניוס אצל שני הכותבים נובע ממטרות אפולוגטיות, מתודולוגיות ודידקטיות שונות בכתבתם⁹⁸.

על אף העובדה ששני המספרים מעניקים, משקל שונה לפטרוניוס ומעשיו, אין הם חולקים על כך שהוא הועמד בפני משימה קשה ביותר, והיה מודע מראש לקשיים שעתידיים להתייצב בדרכו.

פטרוניוס עזב את סוריה ויצא לביצוע המשימה שהטיל עליו הקיסר. תחילה שם פעמיו, לפי דברי יוספוס אל פתולמאס (=עכו), ואילו לדברי פילון יצא אל "פיניקיה", שם נפגש עם נכבדי היהודים והביא לפנייהם את תכניתו של הקיסר⁹⁹. יש לציין, שאף כאן, ההנהגה הרשמית של החברה היהודית בארץ ישראל, נוטלת חלק פעיל בתגובה לגזירות לצד גילויי התנגדות עממית, ספונטנית ומאורגנת כאחד; מוטיב זה עתיד לחזור ולהופיע פעמים נוספות לאורך הסיפור.

בהיודע דבר הגזירה ברבים, מיהרו היהודים ונהרו ברבבותיהם אל פטרוניוס לנסות להניאו מהוצאת הגזירה אל הפועל. כל המקורות מדגישים את מספרם העצום של היהודים שנהרו לחלות את פני פטרוניוס. לפי פילון נחלקו המוחים לשש קבוצות לפי גיל ומין; אצל יוספוס נזכר מספרם העצום אך חסרה החלוקה; גם בסכוליון למגילת תענית נרמז מספרם העצום של המוחים¹⁰⁰. שוב עולה מכאן הרושם של תגובה לא מאורגנת, אנונימית, המונית וספונטנית ויחד עם זאת פאסיבית לחלוטין ללא כל רמז למחאה אלימה ואקטיבית.

המספר הגדול של היהודים המוחים עורר אצל אנשי פטרוניוס חשש מפני מלחמה, אולם כל המקורות היהודיים מדגישים את הנאראטיב של התנגדות המונית לא-אלימה, אף חוזרים ומדגישים את טענת היהודים שאין בכוונתם לפתוח במלחמה אם כי אינם מוכנים לצייט לגזירת הקיסר¹⁰¹.

⁹⁵ ר' למשל: מלח' ב, 201; קדמ' יח, 280 - 283, 286. התיאור החיובי של פטרוניוס מוצג בניגוד חריף לזה של פונטיוס פילאטוס בפרשיות הקודמות כלומר פטרוניוס הנאור והסבלני הוא כל מה שפילאטוס לא היה במערכת יחסיו עם היהודים.

⁹⁶ עם זאת גם פילון מצביע על קירבה מסויימת של פטרוניוס ליהדות: "דומה שפטרוניוס סיגל לעצמו ניצוצות אחדים מן הפילוסופיה והאמונה היהודית". המשלחת אל גאיוס, 245. האיזכור הזה מסביר את השכר שזכה לו פטרוניוס בעבור התנהגותו בפרשה זו כפי שנראה בהמשך. ר' גם הדס-לבל, פילון, עמ' 91 ואילך.

⁹⁷ פילון, המשלחת לגאיוס, 213. לענין זה ר' בילדה, קליגולה, עמ' 76 - 79; בונד, פונטיוס פילאטוס, עמ' 58 - 59; שטרן, אהדה, עמ' 513 - 514; מקלארן, כוח ופוליטיקה, עמ' 121; עמית, הקיסרות, עמ' 277.

⁹⁸ שטרן, אהדה, שם.

⁹⁹ מלח' ב, 188; קדמ' יח, 262; פילון, המשלחת אל גאיוס, 225 ור' גם כשר בהערה 342 על אתר; ר' גם סמולוד, פילון ויוספוס, עמ' 121; שוורץ, אגריפס, עמ' 90 - 91; נעם מגילת תענית, עמ' 285 ואילך.

¹⁰⁰ פילון, המשלחת אל גאיוס, 225; מלח' ב, 192; קדמ' יח, 263; הסכוליון למגילת תענית לכב בשבט, נעם, מגילת תענית, עמ' 286 - 290.

¹⁰¹ פילון, המשלחת לגאיוס, 226. ר' על כך דבריה של הדס-לבל, פילון, עמ' 94: "זהו האזכור ההיסטורי הראשון המוכר לנו להפגנת המונים לא-אלימה". אך הפגנה דומה (אם כי בקנה מידה קטן יותר) נרשמה כבר בימיו של פילאטוס ר' גם: דאובה, אי

התמונה המצטיירת היא, אם כך, דוגמא יפה להפגנת ענק פאסיבית של המון עצום ורב וזאת בהתאם למגמה הדידקטית והתיאולוגית של יוספוס, ולדעה שביטא לא פעם, שבאלימות לא ישגו היהודים דבר בעוד שבדרך התגובה הפאסיבית הלא אלימה יש סיכוי טוב שיצליחו להשיג את מבוקשם. עם זאת, בקריאה ביקורתית, בין השורות ניתן להבחין ברמזים ברורים של אפשרות לתגובה אלימה ולוחמנית של היהודים, אפשרות שכאמור הוצנעה בטקסט, אבל ניתן להעלותה ממצב העניינים בכללותו¹⁰².

דווקא אצל טקיטוס¹⁰³, ההיסטוריון הלא יהודי, באיזכור הקצרצר שלו לאירועים, נאמר במפורש שהיהודים "בחרו לתפוס בנשקם", (טקיטוס, היסטוריה, ה, ט בתרגום ש' דבורצקי), וייתכן מאוד שדווקא האמירה הקצרה הזו אצל המתעד הרומי, היא זו שמשקפת תמונה היסטורית יותר שקולה. בעוד פילון ויוספוס, לא יכלו או לא רצו, לתעד את המגמה הלוחמנית האקטיביסטית ובחרו להדגיש דווקא את אופן התגובה הפאסיבי, יכול היה טקיטוס החופשי ממגמות הכתיבה הללו, (ובהתאם למגמות הכתיבה שלו), לתת פתחון פה לרחשי הלב האמיתיים של הציבוריות היהודית, או לפחות של חלקים נכבדים ממנה, ולשקף נכונה את המצב.

השיח בין נציגי העם היהודי ובין פטרוניוס מתנהל בשתי רמות של הכרה ותודעה¹⁰⁴. היהודים מדגישים בפנייתם לפטרוניוס את העובדה שאנשי שלום הם, אין בכוונתם להכריז מלחמה על הקיסר, להיפך: נתינים נאמנים הם לקיסר ומקריבים לשלומם קרבנות בכל יום. הם מבקשים מפטרוניוס שיציית לחוק האלוהי ולא יחייב אותם לראות בחילול בית מקדשם על-ידי הצבת פסל הקיסר בו. אבל אם בכל אופן עליו להעדיף את החוק האנושי, חוק הקיסר, על-פני החוק האלוהי, הם מוכנים ומזומנים למסור נפשם על מזבח אמונתם, ובלבד שלא יהיה עליהם להיות עדים לחילול בית מקדשם:

"...מוכנים ומזומנים אנו להושיט צווארינו בשמחה לשחיטה¹⁰⁵. מי יתן ויהרגונו, יטבחנו ויקרעונו לגזרים בלא קרב ושפיות דמים ויבצעו בנו את כל מעשי המנצחים! לשם מה איפוא נחוץ צבא? נקריב את הקורבנות אנו עצמנו, הכוהנים המעולים, כהורגי נשים נביא למקדש את נשינו, כהורגי אחים את אחינו ואת אחיותינו, וכרוצחי ילדים את בנינו ובנותינו... ונערב את דמנו בדמם לאחר שנהרוג עצמנו עימהם;

ציות אזרחי, פרק 5; סוורס, **החשמונאים**, עמ' 29 ואילך; ברנדון, **ישו**, עמ' 87 - 88; צייטלין, אגריפס, עמ' 24; סקוט, **שליטה**, עמ' 32 - 33, 63, 92, 96, 150 ועוד.

ייתכן גם שההדגשה על התגובה הפאסיבית נבעה גם מתיאור גישתו של פטרוניוס שלפי כל המקורות היסס מלכתחילה ביחס לקיום הגזירה, היסוס זה אולי נתן ליהודים תקווה שהגזירה לא תצא אל הפועל או הוריד מן המתח, ולכל הפחות איפשר לכותבים (בוודאי ליוספוס שכבר כתב לאחר זמן), ראייה רטרופקטיבית של הדברים.

¹⁰² ר' פילון, המשלחת אל גיוס, 207, 226; מלח' ב, 196, 202; ר' על כך: פארמר, **מקבים**, עמ' 61 ואילך; ברנדון, **ישו**, שם; ר' גם קדמ' יח, 269, 271, אך ר' שוורץ, **אגריפס**, עמ' 93 והערה 58 שם; מקלארן, **כוח ופוליטיקה**, עמ' 116, 124. בהכללה לגבי התסריט הסמוי ר' אצל סקוט, **שליטה**, עמ' 14 - 18, 28 - 37, 63 ואילך ועוד.

¹⁰³ על טקיטוס ר' אצל עמית, **הקיסרות**, לפי מפתח השמות בעמ' 919.

¹⁰⁴ לעניין זה ר': סקוט, **שליטה**, עמ' 18 - 19, 55 - 56, 138 - 140, 150 ועוד; בוירין, תעלולנים; שפקארו, אחרי מות, עמ' 7 ואילך.

¹⁰⁵ מוטיב הושתת הצוואר לשחיטה כאן מוכר כבר מההפגנה ההמונית הפאסיבית בזמן נציבותו של פילאטוס. ר' גם אצל שפקארו, **מרטירים יהודיים**, עמ' 49 ואילך.

ואחר מותנו תקויים הגזירה. גם אלוהים לא יטיל בנו דופי על כוונתנו
הכפולה: לתת כבוד לקיסר ולציית לחוקינו המקודשים...”

פילון, המשלחת לגאיוס, 234 - 236, (בהשמטות)

גם יוספוס מדגיש כבר בשלב המפגש הראשוני, את נכוונתם הבלתי מסוייגת של היהודים למות
ולא לראות את קדשיהם מחוללים:

”...קרא העם קול גדול כי הוא נכון לכל סבל על חקי האבות... אולם
אם ירצה להציג בהיכל את הצלמים, הנה מטל עליו לשחוט את כל עם
היהודים לראשונה, כי ברצון ימסרו את נפשותיהם לטבח עם טפם
ונשיהם...”

מלחמת ב, 195 - 196¹⁰⁶ תרגום שמחוני

נכוונות זו באה לידי ביטוי גם בסכוליון למגילת תענית: ”... אמרו נמות ולא תהא זו...”¹⁰⁷.

המקורות היהודיים, אם כן, מדגישים כולם את הצד הפאסיבי שבקידוש השם. בכולם יש הדגשה
יתרה על כך שהיהודים נכונים למות על קידוש השם, אך אינם מוכנים להילחם למענו. הביטוי
הוא ביטוי פאסיבי לא אקטיבי.

הנכוונות למסירות הנפש באה לידי ביטוי בשתי רמות: העקרונית – עצם הנכוונות למסור עצמם
למיתה ובלבד שקודש הקודשים לא יחולל, והמעשית – הנכוונות לקפד את החיים בעצם ידיהם
אם יהיה הדבר נחוץ, כלומר ברמה המעשית מובעת פה הנכוונות להתאבדות המונית בעת הצורך,
כדי לפתור את המשבר שפרץ¹⁰⁸. ברמה האידיאית, היהודים שבכאן, מוכנים לקיים בגופם את
היפוך תבנית מעשהו של מתתיהו במודיעין, שם טבח את המתיוון במקום קורבן לעבודה זרה, פה
מוכנים הם להקריב את עצמם בעצמם כקורבן, במקום לראות עבודה זרה במקום מקדשם¹⁰⁹.

מובן שיש הבדל בין מעשהו של מתתיהו לבין הנכוונות של הרבים כאן. שם היה זה ביטוי לתחושת
יחיד, כאן ביטוי לרחשי לב של רבדים רבים בחברה היהודית. ההיבט הספונטני מעיד על אחיזה
סוציולוגית עמוקה של היסוד הדתי השולל מכל וכל עבודה זרה, ומעיד על מוכנות נפשית לקיים
את העיקרון הדתי של קידוש השם בצורתו הפאסיבית לפי התיעוד במקורות היהודיים ואולי אף
בצורתו האקטיבית לפי דברי טאקיטוס.

¹⁰⁶ השו: קדמ' יח, 267 ואילך.

¹⁰⁷ ר' אצל נעם, **מגילת תענית**, עמ' 286 – 290.

¹⁰⁸ ר': פארמר, **מקבים**, עמ' 62 – 63; שטרן, הקנאים והסיקריקים, עמ' 311; שטרן, אלעזר, עמ' 331; השו: בלסדון,
קליגולה, עמ' 137 – 138 והערת בילדה, קליגולה, עמ' 79 הערה 31. יש להעיר כי הרמה המעשית כביכול נשארת גם היא
ברובד האידיאי בסופו של דבר ואינה צריכה להפוך לפרקטיקה, כלומר נשארת בגדר של הצהרת כוונות. עם זאת, ברור מכאן,
כי הקבוצה, כקבוצת התייחסות הפנימה את ערכיה הדתיים והאידיאולוגיים ומוכנה למות למות למענם. ר' ג'ניס – מאן, **קבלת
החלטות**. עמ' 25, 42, 49, 122, 152 – 159, 182 ועוד; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 – 19;
¹⁰⁹ בנושא זה ר' טיעוני שפקארו, **מרטירים יהודיים**, עמ' 49 ואילך.

פטרוניוס מצידו, מדגיש את העובדה שהוא איננו קובע את המדיניות אלא רק מבצע אותה. כשם שהיהודים חייבים על-פי מצוות אמונתם בנאמנות ללא סייג לאלוהיהם כך חייב הוא עצמו בנאמנות דומה לקיסר ולפקודותיו, אף אם הדברים עומדים בסתירה לאמונתם של היהודים, משל שני הצדדים הם שחקנים במחזה, נוכח קהל צופה, מביט ושומע, כל צד מבטא את דעותיו ועמדותיו וממתין לראות איך יגיב על כך הצד האחר¹¹⁰. למרות הטיעונים המנומקים היטב של פטרוניוס, דבקו היהודים בעמדתם הבלתי מתפשרת. הם חזרו והדגישו את נכונותם למות למען אמונתם מחד ואת עובדת היותם נתינים נאמנים לקיסר מאידך. דבקות זו העלתה אמנם את ערכם בעיני פטרוניוס וידידיו, אך על אף זאת, דבק הנציב כפי שהוא מחוייב, בנאמנותו וצייתנותו לקיסר ולפקודותיו¹¹¹.

לאחר זמן מה, השאיר פטרוניוס את צבאו בעכו והלך עם פמלייתו לטבריה, להתייעץ שם עם נכבדי היהודים¹¹².

בהיותו בטבריה, באו אליו "אריסטובולוס אחיו של אגריפס המלך וחלקיה הגדול ושאר חשובי המשפחה הזאת ואתם ראשי (העם)", לבקש ממנו שיפעל אצל הקיסר למען ביטול רוע הגזירה¹¹³. יש לשער שיוספוס, או המקור ממנו שאב, התכוון להדגיש את מעורבותו של בית הורדוס בכללו ואת התגייסותו לביטול רוע הגזירה הן בארץ ישראל והן ברומא, כהקדמה להצגת אגריפס ותפקידו המרכזי בפרשה זו.

מהלך זה של שכבת ההנהגה היהודית הרשמית, הן מבית הורדוס, והן מקרב הכהונה¹¹⁴, מראה את אחדות ואחידות הדעים ששררו בקרב כל שכבות החברה היהודית בזמן הזה. הבדלים חברתיים ומעמדיים נשכחו לעת צרה; כל שכבות העם התלכדו ופעלו יחד, על מנת לעשות כל שביכולתן כדי לבטל את גזירת הקיסר¹¹⁵. המוני העם נקטו במדיניות התגובה הקיבוצית הפאסיבית ובאי-ציות אזרחי. הם הודיעו לפטרוניוס כי אמנם לא יילחמו (אם כי כאמור לעיל, ניתן לקרוא בין השיטין, איום מיליטנטי מרומז), אך ישבשו את העבודה החקלאית, לא יאספו את היבולים ויגרמו לרעב בארץ. לאיום זה היתה חשיבות רבה מכיוון שקליגולה תיכנן לבקר במצרים בעתיד הקרוב והיבול החקלאי של ארץ ישראל היה אמור להיות חלק מן האספקה שנועדה לו ולפמלייתו¹¹⁶. נכבדי העם נקטו בטקטיקה פוליטית - דיפלומטית של משא ומתן כיאה לתפקידם ומעמדם בקרב החברה היהודית - הארצישראלית; אלו טקטיקות שונות למען אותה מטרה.

¹¹⁰ ר' מלח' ב, 195; קדמ' יח, 265. תשובתו של פטרוניוס חסרה אצל פילון, השוו נעם, **מגילת תענית**, עמ' 287 – 288. ¹¹¹ לפנינו אם כן דוגמה ברורה של תסריט גלוי ותסריט נסתר. כל צד דובר בשני קולות, הקול הרשמי, הברור, המוכר והידוע, והקול הסמוי, הנסתר המובן לעתים רק לחברי הקבוצה, לכן מובן מדוע שני הצדדים אינם מצליחים להגיע להסכמה ולהידברות ממשית, מכיוון שכל צד מחוייב לעמדותיו, לאמונתו ולנאמנותו. ¹¹² קדמ' יח, 279. מהלך זה חסר הן במקבילה במלח' והן בגירסת פילון, גם לא נתברר מדוע עזב את איזור החוף והלך לטבריה. ר': בארט, **קליגולה**, עמ' 189 – 190 ור' גם אצל קולמן, משחקים גורליים. ¹¹³ קדמ' יח, 273; איזכור המשפחה ההרודיאנית ותפקידה כאן חסר לגמרי אצל פילון; בגירסת מלח' ב, 199 נזכרים בקיצור "טובי היהודים".

¹¹⁴ לנושא זה ר': דאובה, **אי ציות אזרחי**, עמ' 92 – 93; כשר, מבוא, עמ' 62; גודמן, **שכבה שלטת**, עמ' 77, 174; מקלארן, **כוח ופוליטיקה**, עמ' 116, 121 – 122; בארט, **קליגולה**, עמ' 189 – 190; שחר, יהושע בן צפיה, עמ' 248 – 250. ¹¹⁵ אפילו אם הרובד העשיר והמקורב לשלטון הרומי סבר אחרת יכול היה להבין נוכח ההתנגדות הציבורית שאינו יכול להציג חלופה מתאימה כנגד רצונו החד משמע של הקיסר, כך או כך, כל שכבות הציבוריות היהודיות פעלו יחד בניסיון לשכנע את פטרוניוס שלא להוציא אל הפועל אל גזירת הקיסר. ¹¹⁶ פילון, המשלחת לגאיוס, 249; יוספוס, קדמ' יח, 272.

פטרוניוס נפעם כל כך מדבקותם של היהודים באמונתם¹¹⁷, עד שהחליט בסופו של דבר להסתכן ולא למלא את פקודת הקיסר כלשונוה. הוא כינס את ההמונים בטבריה, נשא לפנייהם נאום נלהב, והבטיח להם שישתדל אצל הקיסר ויעשה כל מה שביכולתו לביטול הגזירה, אפילו במחיר חייו שלו¹¹⁸. בכך הפך, להלכה, אם לא למעשה, לאדם הנכון בעצמו לוותר על חייו למען האמונה של העם היהודי ובעצם הפנים את ערכי הקבוצה הנשלטת במקום להכתיב לה את ערכי הקיסרות [שהיא הקבוצה השלטת] רק זאת ביקש "מאת העומדים בראשם, שיתנו דעתם על עבודת השדה ויפישו את לב העם בתקוות טובות" (יוספוס, קדמ' יח, 284), בזמן שהוא כותב לקיסר את כל הדברים האלה. משמעות החלטתו של פטרוניוס, כפי שמצטיירת אצל יוספוס ופילון, היא למעשה אקט של מרידה במלכות על כל המשתמע מכך, הן כלפי עצמו והן כלפי היהודים. פטרוניוס החליט לסייע ליהודים ולמנוע את ביצועה של החלטת הקיסר בידיעה ברורה שהקיסר עלול להוציא אותו להורג. על החלטה זו מזכה אותו יוספוס בתיאור חיובי, אידיאלי ונאצל, אף פילון משבח אותו. יתרה מזו, ניסיונו של פטרוניוס לשכנע את הקיסר לבטל את הגזירה מזכה אותו, לפי המקורות היהודיים, ביחס המתבקש מצד הקב"ה וכשם שצוררי ישראל באים על עונשם כצפוי, כך בא פטרוניוס, מאוחר יותר על שכרו, אף זאת כצפוי ובהתאם למגמות ולאידאולוגיה של המחברים¹¹⁹.

במשך הזמן בו נשא ונתן פטרוניוס עם יהודי ארץ ישראל, שהה המלך אגריפס הראשון ברומא. לפי תיאור השתלשלות האירועים אצל שני המספרים, עולה כי אגריפס יצא לרומא, כנראה בטרם נודעה ביהודה החלטת הקיסר וכי הגיע לרומא ללא שמץ מושג על האיום החדש המאיים על העם היהודי¹²⁰. כזכור, היה אגריפס מקורב בנעוריו לקליגולה ובזכות קירבתו זו אף הוענקה לו המלכות על חלק מיהודה כשעלה קליגולה לשלטון. פילון כותב כי אגריפס הגיע לרומא כדי לברך את הקיסר כמקובל (המשלחת לגאיוס, 261), יוספוס אומר רק כי נזדמן לו לשבת ברומא באותו זמן (קדמ' יח, 289 ואילך). מכאן ואילך מתפצלים שני נאראטיבים שונים:

לפי המסופר אצל פילון, אגריפס לא ידע דבר על המתרחש ביהודה ואף התכתובת עם פטרוניוס לא היתה ידועה לו. הוא השתומם מאוד לראות את ארשת פניו הזועמת של קליגולה והלה הסביר לו כי הוא כועס על בני עמו [=של אגריפס], משום "הם היחידים מכל עמי הגזע האנושי שאינם מכירים בקליגולה כאל" (המשלחת לגאיוס, 263), ומזמינים על ידי כך את מותם הקרב. בהמשך מספר לו הקיסר על החלטתו להציב את פסלו בבית המקדש בירושלים ועל מריים וסרבנותם של היהודים, חלחלה עזה אחזה באגריפס והוא נפל מתעלף. עלפון חושים זה נמשך מספר ימים,

¹¹⁷ פילון, המשלחת לגאיוס, 243 ואילך. בתיאורו של פילון נוסף להתפעמות גם תהליך רציונלי של מחשבה ושיקול דעת. כאן מוסיף פילון כפי שהוזכר לעיל, שפטרוניוס סיגל לעצמו ניצוצות מן האמונה היהודית, שם, 245. ומכאן אפשר להבין מדוע סברו חוקרים אחרים שהיה "ירא אלוהים". ר' גם: מלח' ב, 201 ואילך; קדמ' יח, 277 ואילך; יש להשוות התנהגות זו להתנהגותו של פילאטוס בפרשת הנסים. הניגוד בין תיאור שתי דמויות מייצגות אלו של המימשל הרומי הוא חד וברור בעליל. מובן שגם השכר (או העונש) שיקבלו הוא בהתאם להתנהגותם של הנציבים כלפי היהודים.

¹¹⁸ מלח' שם; קדמ' יח, 281 - 282

¹¹⁹ לנושא זה ר': בלסדון, קליגולה, עמ' 138; בילדה, קליגולה, עמ' 147 - 148; כשר, זיקה, עמ' 149 והערה 52 שם; פריל, קליגולה, עמ' 147 - 148; סמולוד, פילון ויוספוס, עמ' 121 ואילך; שוורץ, אגריפס, עמ' 96 - 97 הדס-לבל, פילון, עמ' 208.

¹²⁰ כשר - פילון, המשלחת אל גאיוס, 261 והערה 386 שם עמ' 126; סמולוד, פילון, עמ' 288; קדמ' יח, 289; לא נזכר כלל במלח' ר': בלסדון, קליגולה, עמ' 138 - 139; ג'ונס, בית הורדוס, עמ' 201; צייטלין, אגריפס, עמ' 25; בילדה, קליגולה, עמ' 83 ואילך; סמולוד, היהודים, עמ' 178; סמולוד, פילון ויוספוס, עמ' 123; כשר, זיקה, עמ' 148; שוורץ, אגריפס, עמ' 97 - 98; יעבץ, טיבריוס וקליגולה, עמ' 127 - 128.

ומשהתעורר אחז בקולמוסו והריץ אל הקיסר איגרת ארוכה שבה סקר את תולדות היחסים שבין היהודים לשליטים הרומאים עד ימיו של קליגולה בצירוף דוגמאות רבות ליחסם האוהד של שליטים רומאים קודמים ליהודים וליהדות (המשלחת לגאיוס, 276 – 330). בסוף האיגרת מבקש אגריפס מן הקיסר שיבטל את רוע הגזירה, לשם כך הוא מוכן לשוב אל מר גורלו הקודם ובלבד שלא יופרו מנהגי אבותיו. לפי האמור כאן, אגריפס מוכן לוותר על הכבוד והשררה הפרטיים שהוענקו לו ובלבד שיעלה בידו להציל את עמו מהרעה הקולקטיבית המתרחשת לבוא¹²¹.

לפי תיאורו של יוספוס התרחש הסיפור בזמן משתה מפואר שערך אגריפס לכבוד הקיסר מיטיבו. כטוב ליבו של הקיסר בנשף הפציר באגריפס לבקש ממנו ככל העולה על רוחו. למרבה ההפתעה לא ביקש אגריפס דבר למען עצמו, אלא הפיל תחינתו לפני הקיסר שלא יוציא לפועל את הקמת ההצבת הפסל בירושלים¹²².

למרות ההבדלים בגירסאותיהם של פילון ויוספוס יש ביניהם תמימות דעים בהדגשת מקומו וחשיבותו של אגריפס בניסיון לבטל את גזירת הצלם. אגריפס שבצעירותו היה הולל, בזבזן שחב ממון רב לנושים מרובים, וחי חיים רחוקים מאוד מהיהדות הארצישראלית, שינה את עורו, לפי המקורות, במידה רבה משנעשה שליטם של היהודים בארץ ישראל. הוא מתואר כשליט נאמן ומסור לאוכלוסיה היהודית בממלכה עליה היה מופקד. אגריפס זה מוכן כעת לסכן לא רק את הסטאטוס והמעמד אליהם הגיע אלא אף את חייו למען אוכלוסיה זו.

בכך מצטרף אגריפס ונעשה ראש וראשון למנהיגיה הרשמיים של החברה היהודית בארץ ישראל שהפגינו חזית אחידה בשיחם עם פטרוניוס, בניסיונם לשכנעו שלא לבצע את גזירת הקיסר. אגריפס מייצג את עמדת ההנהגה הרשמית, ועמדת האומה כולה ומוליך אותה אל הקיסר עצמו, הוא בא כוחו של הציבור היהודי כולו. בקשתו מן הקיסר היא בקשתם של היהודים כולם.

יתר על כן, אישיותו המורכבת של אגריפס שהיה בעצם יהודי הלניסט כסבו הורדוס, בנורמות ההתנהגות שלו, אף כשליט, ייחודית גם מנקודת המבט של קידוש השם. דווקא המנהיג שאינו חלק אינטגרלי מהקבוצה, כלומר מהחברה היהודית הארצישראלית, שהרי הוא חיצוני לה, ואף אמונתו הדתית היא גמישה למדי, דווקא הוא מפנים את ערכי קבוצתו בנושא הדתי הרגיש ביותר בצורה האבסולוטית. כלומר הזהות האתנו-חברתית שלו מופגנת כלפי חוץ בסיטואציה מאוד רגישה ומסוכנת במפגש עם הקיסר, ידידו מנוער, שנעשה כעת הכוח הלוחץ החיצוני, בעוד שאגריפס נעשה מקדש השם פאסיבי ובכך מביע הזדהות מוחלטת עם הקבוצה אותה הוא מנהיג ומייצג – העם היהודי. הזדהות זו מפגינה עמידה נחרצת גם של יחיד וגם של קבוצה המוכנה למסור נפשה למען החוקים, כלומר מציגה קידוש השם פאסיבי בכל שדרות החברה היהודית¹²³.

¹²¹ ר' פילון, המשלחת אל גיוס, 325; בלסדון, קליגולה, עמ' 139; ג'ונס, בית הורדוס, עמ' 202; צייטלין, אגריפס, עמ' 25 ואילך. לדעת צייטלין האיגרת בנוסחה זה לא יצאה מתחת ידי אגריפס אלא פילון הוא שכתב מסמך זה בהתאם להשקפת עולמו ומטרותיו התיאולוגיות. אבל ר' פילון – כשר, הערה 399 עמ' 129; ר' גם סמולוד, היהודים, עמ' 178 – 179 והערה 120 שם; סמולוד, פילון ויוספוס, עמ' 123 ואילך; בילדה, קליגולה, עמ' 83 – 84 והערה 34 שם; שוורץ, אגריפס, עמ' 98 והערה 76 שם, 212 – 214; פריל, קליגולה, עמ' 148.

¹²² קדמ' יח, 289 – 297; בילדה, קליגולה, עמ' 83 – 86 צייטלין, אגריפס, עמ' 26 – 29, 31, לדעת צייטלין, אגריפס לא יכול היה לנאום נאום כזה והנאום משרת את מטרותיו של יוספוס ואת מגמות כתיבתו. ר' גם: סמולוד, פילון ויוספוס, עמ' 123 – 124; שוורץ, אגריפס, עמ' 98; עמית, הקיסרות, עמ' 277.

¹²³ בכך הוא כמובן מוצג במקורות היהודיים כשונה בתכלית השינוי מסבו, שהבדיל עצמו לחלוטין מהחברה עליה שלט כפי שראינו לעיל בפרשת נשר הזהב וזו רק דוגמה אחת. ר' על כך בן שלום, בית שמאי, עמ' 135 – 138.

לעיל אמרנו שהמספרים מסכימים ביניהם על תפקידו המרכזי של אגריפס בניסיון לשנות את החלטתו של קליגולה ובכך אין הבדל בין גירסאותיהם, אולם בסיפוריהם קיימים הבדלים נוספים שתחילתם בתיאור פנייתו של אגריפס לקיסר והמשכם בתיאור תגובתו של הקיסר.

על-פי המסופר אצל פילון נענה אמנם הקיסר לבקשתו של אגריפס ואף כתב אל פטרוניוס שלא יערוך כל שינויים בבית המקדש של היהודים. אך פילון מוסיף שבסתר זמם קליגולה לבנות ברומא עצמה פסל אחר ולהביא אותו בחשאי לירושלים בזמן מסעו המתוכנן למצרים, ולהקים אותו במפתיע בבית המקדש מבלי שהעם היהודי יראה וידע מה מתרחש. אם כך הרי היתה הבטחתו לאגריפס מן השפה ולחוץ ולא התכוון כלל לעמוד בדיבורו¹²⁴.

יוספוס מספר כי קליגולה כתב אל פטרוניוס (עוד לפני שהגיע אליו מכתבו של הנציב ובו פירוט הסיבות שגרמו לו שלא לבצע את פקודת הקיסר): "אם הקדמת והקימות את הפסל – יעמוד, ואם ההקמה לא נעשתה אל תטרח עוד... שכן אינני רוצה עוד בהקמת הפסל..." (קדמ' יח, 301). ואולם, לאחר שקיבל קליגולה את מכתבו האמור של פטרוניוס, כעס עליו כעס גדול, האשים אותו שלקח שוחד מן היהודים וציווה עליו לאבד עצמו לדעת כפי שצריך לעשות מי שאינו מצייט לקיסר¹²⁵. דווקא הפרט הזה חסר בגירסת פילון ומכיוון שכך מעלה פקפוק כלשהוא באשר לאמינות גירסת יוספוס.

למרבה המזל, נרצח קליגולה בידי קושרים ברומא בטרם הגיעה הוראה זו אל פטרוניוס, ובכך הוסר איום כבד הן מהאומה היהודית כולה והן מפטרוניוס מיטיבה¹²⁶.

הרצח של קליגולה חתם למעשה, את פרשת גזירת הצלם, אך הדי פרשה זו לא נמוגו וזכרם המשיך להתקיים בזיכרון הקולקטיבי של החברה היהודית עוד שנים ארוכות לאחר מעשה¹²⁷.

כפי שראינו בתיאור פרשה זו, בתגובה לגזירת הצלם, הדגישו המקורות היהודיים את ההתנגדות ההמונית, הקולקטיבית, האנונימית, הפאסיבית בלבד, ואת הנכונות למות למען קודשי האומה, ובכלל זה גם הנכונות לפשיטת הצוואר לשחיטה המונית או התאבדות קולקטיבית – ציבורית. הם השתדלו מאוד למחוק כל זכר לנכונות להתנגדות אקטיבית (זאת בניגוד לעולה מדבריו הקצרים של טקיטוס), ובכך נמשך הרצף התיאורי שכבר ראינו בפרשת פילאטוס בארץ ישראל. הקו המודגש הוא של נאמנות לתורה ולמצוותיה יחד עם נאמנות לקיסר. מכיוון שבמקרה זה הקיסר מבקש לפגוע באופן ברור ובזוהר באמונה היהודית, והיהודים אינם מוכנים להתמרד כנגדו בגלוי, הם מדגישים את הנכונות למסירות הנפש על מזבח האמונה¹²⁸. לאחר שימותו כולם באופן זה, ניתן יהיה להוציא אל הפועל את תכניתו של הקיסר ונמצאו כולם נשכרים. המחברים הוציאו מן הנאראטיב כל גילוי של התנגדות אקטיבית או אחיזה בנשק, והדגישו את ההתנגדות האזרחית

¹²⁴ פילון – כשר, המשלחת אל גיוס, 337 והערה 495 שם המתייחסת לדעת בלסדון, קליגולה, עמ' 139; פריל, קליגולה, עמ' 148; סמולוד, פילון ויוספוס, עמ' 124. הדס-לבל, פילון, עמ' 95: "תכנית כזו הלמה את אופיו העיקש והנקמני של הרודן".

¹²⁵ מלח' ב, 203; קדמ' יח, 304.

¹²⁶ מלח' ב, 203; קדמ' יח, 305. חסר בגירסת פילון. במגילת תענית לכב שבט נזכר שנהרג.

בסופו של דבר, פטרוניוס, בא על שכרו, כשם שקליגולה בא על עונשו. ר' גם אצל מרכוס, מחלל הקודש. לסיכום פרשה זו ר': בלסדון, קליגולה, עמ' 139 – 140; ג'ונס, בית הורדוס, עמ' 202 – 203, 216; סמולוד, פילון ויוספוס; בארט, קליגולה, עמ' 190 – 191; בילדה, קליגולה, עמ' 92 – 93; פריל, קליגולה, עמ' 148; שוורץ, אגריפס, עמ' 98 ואילך; יעבץ, טיבריוס וקליגולה, עמ' 128.

¹²⁷ ר' כשר, זיקה עמ' 151.

¹²⁸ ר' הדס-לבל, פילון, עמ' 97 – 98.

הלא אלימה שבאה לידי ביטוי בהפגנות ההמונים ובאיום להזנחת היבולים. הדגשה חוזרת ונשנית זו של רדיפת השלום היהודית, אומרת דרשני, וספק רב אם זו היתה המציאות ולא כסות עיניים בלבד. מבין השיטין מבצבצת, כפי שרמזנו, נכונות להרים ולאחוז בנשק אם יהיה בכך צורך. אלא שהמגמות האפולוגטיות, התיאולוגיות והדידקטיות של פילון ויוספוס, מונעות מהם לומר כאן את הדברים במפורש, ולכן זכרם בא במעומעם בלבד.

כפי שהדגשנו בפתיחת הדברים, מכלול האירועים של סוף שנות ה-30 וראשית שנות ה-40 של המאה הראשונה לספירה, חוזר על תופעות ותהליכים שכבר ראינו כמוהם בתקופה ההלניסטית, אם כי הפעם עוצמת התגובה היא כפולה ומכופלת, משום שהדגש בתיאור הוא על התגובה הקיבוצית – אנונימית וכמעט שאין מקום לפעילות של יחידים, להוציא כמובן את אגריפס מזה, ואת פטרוניוס מזה. בתיאורים שלפנינו אין גיבורים עממיים (וודאי שאין נשים מוזכרות כפועלות על דעת עצמן) דוגמת ימי החשמונאים, אין דמויות של יחידים שפעולתם או היעדרה מודגשים ומובחנים, יש רק תגובה המונית קולקטיבית לא אלימה מצד אחד ופעולה של המנהיג הרשמי מצד שני.

באירועים המרכזיים שנסקרו בימי הורדוס, פילטוס וקליגולה יש צד שווה לעומת שוני ממאורע למאורע: בתקופתו של הורדוס כפי שראינו תחילתם של האירועים בקו אקטיבי, פעיל שהופך, מחוסר ברירה, לקידוש השם פאסיבי וביטוי – התאבדות מחד (הזקן בארבל) או התנגדות עקרונית לכל גילוי של עבודה זרה ונכונות פאסיבית למות על קידוש השם כפי שראינו בפרשת נשר הזהב. נכונות זו היא הקו המוביל בשתי התקופות הבאות שנסקרו: ימי פילאטוס וימי קליגולה. פילאטוס, כפי שראינו, גרם בפרובוקציות מכוונות לסערת רגשות בקרב החברה היהודית בארץ ישראל, אך למרות זאת, לפי המקורות היהודיים, התגובה לא חרגה מביטוי של קידוש השם הפאסיבי. היהודים, כאיש אחד היו מוכנים ליהרג על קדשי אמונתם, אך לא להילחם למענם¹²⁹. רושם זה מתחזק עוד מבחינה סוציולוגית כאשר בוחנים את התיעוד היהודי לפרשת גזירת הצלם: שוב מדגישים המקורות, את הנכונות היהודית, להושטת הצוואר לשחיטה, אך לא להושטת היד לנשק, כלומר הדגשת הנכונות לקידוש השם הפאסיבי ובכלל זה הדגשת חלקו של אגריפס המלך והצנעת כל רמז להתנגדות אקטיבית לוחמנית בשונה לגמרי מתיעוד התגובות לגזירות אנטיוכוס ומרד החשמונאים¹³⁰.

מעניין לחזור ולציין שדווקא טקיטוס, ההיסטוריון הרומי שאינו חשוד באהבת ישראל יתרה, מתעד כנראה את המצב לאשורו כאשר הוא כותב ובקיצור נמרץ:

”...משנצטוו היהודים על ידי גאיוס קיסר להעמיד את צלמו בבית

מקדשם בחרו לתפוס בנשקם, אך מות הקיסר שם קץ להתקוממות.”

טקיטוס, דברי הימים, ה, ט, תרגום ש' דבורצקי

¹²⁹ בעניין זה ראינו הבדלי גירסאות בפרשת אמת המים בין מלח' לקדמ'. הבדלים אלה מרמזים על כך כנראה, שתיאורי הביטוי הפאסיבי של קידוש השם לא תמיד אכן מבטאים נכוחה את רחשי לבה של כל האוכלוסייה.
¹³⁰ על הסיבות להדגשת הצד הפאסיבי בקידוש השם בכתיבתם של פילון ויוספוס ר' לעיל במבוא וכן בפרק ד' בדוגמאות לגילויי קידוש השם מחוץ לתחומי ארץ ישראל. אמנם גם במקורות המתעדים את התגובות לגזירות אנטיוכוס מודגשת תגובה פאסיבית אך היא מובאת לצד תגובה אקטיבית לוחמנית. הצד הזה של הדברים חסר כאן.

כידוע, החברה היהודית בארץ ישראל לא קיבלה מעולם את השלטון הרומי או את עושי דברו כצורה של שלטון לגיטימי. דברי ימי בית שני רצופים ניסיונות התקוממות נגד שלטון זה. מובן מאליו שניסיונות אלה מקפלים בתוכם גם גילויים רבים של קידוש השם על פניו האקטיביים והפאסיביים. נדמה שדווקא דבריו הקצרים של טקיטוס, ההיסטוריון הרומי שאינו מחוייב בנאמנויות שונות וסותרות כמו פילון ויוספוס הם שמשקפים כנראה את פניו המציאותיים של האירוע מתקופת קליגולה. למרות ניסיונותיהם של ההיסטוריונים היהודיים להדגיש את הצד הפאסיבי של קידוש השם, מציג טקיטוס גם צד אחר, פעיל, אקטיבי ולוחמני שכנראה הושתק מתוקף הנסיבות והאילוצים על ידי המחברים היהודיים.

מכאן שסוגי המקורות הספרותיים מכתיבים לא פעם את אופי התייעוד והתיאור של גילויי קידוש השם. בעוד שהמקורות היהודיים מקפידים להציג ולהדגיש את הפן הפאסיבי של קידוש השם, ואת גילוייו הקיבוציים, בארץ ישראל, מגלה ההיסטוריון הרומי פן אחר, מעשי, אקטיבי, מיליטנטי.

אלה ואלה לא הוכרחו להוציא לפועל את נכונותם עד תומה מכיוון שקליגולה נרצח כידוע. מותו של קליגולה, הציל את פטרוניוס מהצורך להתאבד ובכך בא על שכרו "ירא אלוהים" זה בהתאם למגמות הכתיבה והתיאולוגיה של פילון ויוספוס; האומה היהודית ניצלה מהצורך להוכיח את נכונותה להתאבד התאבדות קולקטיבית או להושיט את צווארה לשחיטה קולקטיבית, אך הסרת האיום היתה זמנית בלבד, עוד יבואו גזרות נוספות גם על החברה היהודית בארץ ישראל וגם על זו שבתפוצות.

ג. המרד הגדול [=מרד החורבן]

המרד המכונה "המרד הגדול", פרץ בשנת 66 לספירה והיה שיאו של המאבק הממושך בין החברה היהודית בארץ ישראל לבין השלטון הרומי. מאבק שראשיתו ושורשיו נעוצים, כפי שהזכרנו, כבר סמוך לאחר הכיבוש הרומי את ארץ ישראל במחצית המאה הראשונה לפני הספירה¹³¹.

מבחינת מחקרנו זוהי גם אחת מנקודות השיא בתופעות ובגילויי קידוש השם בימי הבית השני. המקור העיקרי לידיעותינו על תקופה זו הוא, כמובן, יוספוס, אשר על טיב כתיבתו, איפיונייה הספרותיים, מידת מהימנותה ההיסטורית¹³² וכו', מתפרסמים מחקרים חדשות לבקרים ותקצר כאן היריעה למנות אפילו מקצתם¹³³.

¹³¹ ספרות המחקר על המרד הגדול, הסיבות לפריצתו, מהלכו, הנהגתו ותוצאותיו היא ענפה ביותר ולא כאן המקום והזמן לפרטה. לביבליוגרפיה ר' אצל: שירר, **היסטוריה א**, עמ' 484; סמולוד, **היהודים**, עמ' 293 ואילך; כשר, מבוא; רפפורט, **יהודה ורומא מרידות היהודים**; בן שלום, **בית שמאי**, עמ' 231 ואילך.

¹³² עם זאת, כבר צוין שהיו ליוספוס מגמות שונות ומגוונות בכתיבתו, ולא תמיד הוצגה האמת ההיסטורית כראוי. עובדת היותו המקור המרכזי לתקופה זו, ולצורך הדיון כאן, אף המקור הבלעדי לאירועים הקשורים בגילויי קידוש השם, מחייבת אותנו להשתמש ביצירתו כמקור היסטורי ולהשתדל לשחזר עד כמה שניתן את היסודות ההיסטוריים בכתיבתו. אך עלינו להיות מודעים למגבלות הכתיבה. ר' גם אצל פוצ'י, הקשרים, עמ' 117, 128 – 129.

¹³³ אין כוונת העבודה לעסוק בנושא זה באריכות ובפירוט: לרשימת מחקרים וביבליוגרפיה ר': פלדמן, **מחקר**; פלדמן, **יוספוס** - **ביבליוגרפיה**; ראז'אק, **יוספוס**; כהן, **יוספוס**; אטרידג', **יוספוס**; בומבסטאד; **רעיונות**; רפפורט, **יוסף בן מתתיהו**; סיוורס ולאמבי, **יוספוס**; אדמונדסון, מאסון, ריווס, **יוספוס**.

העבודה אינה עוסקת כמובן בכל תיאורי המלחמה של יוספוס אלא רק בהיבטים שסברנו שיש בבסיסם חשיבה דתית ברורה, המובילה בדרכה לגילויים ברורים של קידוש השם בכתיבתו של יוספוס, לעומת תיאורים אחרים בהם אין בהירות בנושא זה או שיש בהם הדגשה על הצד הפוליטי, החברתי או הצבאי בלבד. נושאים אלה הוצאו מתחום הדין והוא נתחם רק לאירועים בהם יש עדות ברורה של התנהגות דתית שניתן להכלילה במסגרת של קידוש השם.

בתיאוריו של יוספוס שזורים אלה באלה לבלי הפרד מקומות המלחמה והקרבות, פשוטי העם ולעומתם קבוצות הקנאים השונות, יחסן לרומא, יחסן לאוליגרכיה הכוהנית והמעמדות הגבוהים בחברה היהודית, יחסן למלחמה ואף נכונותן למסירות הנפש על מזבח אמונתן.

הקו המנחה בכתיבתו של יוספוס בתיאורי קידוש השם בזמן המרד הגדול מוליך באופן ברור לכיוון ההתאבדות כפי שנראה בהמשך ובמיוחד לכיוון ההתאבדות הקבוצתית. לדעתו, מי שמעז להתנגד באופן אקטיבי לרומאים טועה טעות מרה, זוהי האומה השלטת ואי אפשר לגבור עליה. מי שמנסה, ייכשל, ומכיוון שכך, עדיף כבר לבחור בפתרון המכובד של ההתאבדות. מבחינת יוספוס – כל מקדשי השם – ימותו בסופו של דבר, ובדרך כלל יבחרו בפיתרון של ההתאבדות שזה אומר שהם הם אלה הבוחרים את המקום והזמן של סיום החיים. הוא אמנם בחר בפיתרון אחר כידוע, ונשאר בחיים כדי לספר את סיפורה של האומה היהודית, אך מי שלא בחר בדרך זו, שהיא בעצם דרך הכניעה, אין לו מוצא זולת המוות.

יוספוס מוליך איפוא את קהל הקוראים בדרך היסטורית – סוציולוגית מנותבת היטב אל המסקנה היחידה מעוררת הכבוד במצב הזה: זוהי סיטואציה שאין ממנה אלא מוצא מכובד אחד שהוא גם קידוש השם וגם סיום החיים כיהודים גאים, כלומר השקפת עולם דתית שמובנת ליהודים וללא יהודים גם יחד, כפי שנרחיב בהמשך.

אין ספק שעדותו של יוספוס בכל הנוגע לאירועי המרד היא מגמתית, על אחת כמה וכמה כך הם פני הדברים בנוגע לתיאורי ההתאבדות ומסירות הנפש, ואולם בהעדר מקורות אחרים שומה עלינו לדלות מעדותו את האינפורמציה הנוגעת לנושא, בהתחשב במגמתיות ובמגבלות האמורות כפי שצינו לעיל¹³⁴.

לבד מעדותו של יוספוס ניתן למצוא איזכורים לגילויי מסירות הנפש במרד החורבן גם בספרות חז"ל, ובמיוחד בקובץ הסיפורים המוכר בשם הכולל "אגדות החורבן". אנו ניחד דיון למסורות הקשורות לנושא העבודה בלבד ולא לכל מכלול האגדות הקשור בחורבן ירושלים ובית המקדש.

אצל ההיסטוריונים הרומאים לא נמצאת התייחסות לתופעה זו, אם כי ההיסטוריונים סוויטוניוס, טקיטוס ודיו-קסיוס מזכירים את המרד עצמו בקיצור רב¹³⁵.

¹³⁴ לעניין זה אנו מקבלים את דבריו של א' רפפורט: "עלינו לחזור ולציין שאין בהפרכת פרטים רבים ושונים בתיאורים שתיאר יוסף את הנעשה בירושלים – ואף לא במקומות אחרים בספרו "מלחמת היהודים", כדי לבטל את ערכו כמקור ההיסטורי העיקרי העומד לרשותנו בפרשה זו. דבריו התמציתיים של טאקיטוס, השרידים המקוטעים פרי עטו של דיו קאסיוס והאגדות התלמודיות אינם בשום פנים תחליף לתיאורו השיטתי והמפורט של יוספוס". א' רפפורט, "המרד הגדול ומהלכו", **יהודה ורומא – מרידות היהודים**, עמ' 56.

¹³⁵ מובן שיש לזכור שגם ההיסטוריונים הרומאיים כותבים מתוך מגמות ואידיאולוגיות משלהם והדבר בא לידי ביטוי בכתיבתם בדיוק כשם שכתבתו של יוספוס מבטאת את האידיאולוגיה שלו. הדבר מובלט ביותר בכתיבתו של טקיטוס שאיבתו ליהודים וליהדות ידועה והוא גם קרוב יותר בזמן לאירועים אותם הוא מתאר ואף הושפע מהם באופן אישי. קסיוס דיו כבר כתב בתקופה מאוחרת יותר ומתוך מגמות שונות. על שניהם ר' אצל שטרן, **מחברים**, בערכיהם. סוויטוניוס וקסיוס דיו הכירו

כידוע, שימש יוספוס, לפי עדותו, כמפקד הגליל מטעם הממשלה המתונה בירושלים, בזמן המרד; הגליל כלל בשטחו גם את הגולן בתקופה זו, ואף העיר גמלא שבגולן נכללה בתחום שיוספוס הופקד עליו¹³⁶. מתוקף תפקידו היה יוספוס אחראי לביצור הגליל, הקמת מוסדות שיפוט וגיוס צבא¹³⁷. עוד ידוע, כי ההכנות המדוקדקות לא הועילו והגליל נאלץ להיכנע בפני הגייסות הרומיים. היו יישובים שנכנעו ללא תנאי ולא נפגעו כמו ציפורי, ואחרים שגילו התנגדות וכיבושם עלה לרומאים במאמץ רב וכתוצאה מכך סבלו הרס וחורבן. בין היישובים המתנגדים לצבא הרומאי מונה יוספוס את גמלא ויודפת. בתארו את עמדתם הנחרצת של הלוחמים במקומות הללו, הוא מדגיש את נכונותם להילחם עד מוות, ובלבד שלא להיכנע לרומאים¹³⁸, או בשעת הצורך, נכונותם לאבד עצמם לדעת למען אותה מטרה, כלומר טופוס של התנגדות אקטיבית שהופכת בשלב מסויים של המאבק לטופוס של התנהגות פאסיבית והתאבדות מכורח הנסיבות.

1. האיסיים

במסגרת התיאור הכללי של המרד מקדיש יוספוס תיאור חשוב בדבר הנכונות למסירות הנפש אצל האיסיים, וזאת בתוך הדיון הכללי בשלוש הפילוסופיות המרכזיות ביהדות¹³⁹:

”המלחמה עם הרומאים חשפה את כח נשמתם, אשר לא שב מפני כל. כי כאשר נדוש בשרם בגלגל ונמתחו כל אבריהם, כאשר נשרפו חיים או נשחקו עצמותיהם וכל כלי רצח עברו עליהם, ומעניהם נטלו עליהם לקלל את שם מחוקקם¹⁴⁰ או לטמא את בשרם בדבר אשר לא יאכל, עמדו בנסיון ולא עשו אף אחת מאלה, גם לא התחננו אל מעניהם ולא שפכו דמעות לפניהם, רק נשאו את יסוריהם באור-עינים ולעגו לאנשים אשר הקריבו אליהם את כלי המשחית ובשמחה השלימו את נשמותיהם לאלהים כי הוא ישיבן להם [לקץ הימין].”

מלחמת ב, 152 – 153, תרגום שמחוני

שניהם את סיפורו האישי של יוספוס ונבואתו לאספסינוס על התקשרותו, ר' שטרן, **מחברים**, ב, 313, עמ' 122 – 123; 429, עמ' 371. מכל השלושה רק קסיוס דיו מתייחס ישירות לנושאנו.

העדות של שניהם עוסקות בעיקר בירושלים, עיקרי דבריהם יובאו בהקשר זה, להלן.
¹³⁶ מלח' ב, 568 ואילך; השו: חיי יוסף, 28 ואילך. ר' עוד: כהן, **יוספוס**, עמ' 200 ואילך; ראז'אק, **יוספוס**, עמ' 144 ואילך; פריין, **גליל**, עמ' 81 ואילך

¹³⁷ מלח' ב, 572 ואילך; חיי יוסף, 77 ואילך. כהן, **יוספוס**, עמ' 114 ואילך; שחר, **מלחמה**, עמ' 109 ואילך; על פי עדותו נתקל יוספוס בעוינות ואופוזיציה חריפה בעיקר מצד יוחנן מגוש חלב ויוסטוס איש טבריה, ר' דן, יוסף בן מתתיהו, עמ' 69 – 70 והערה 25 שם. ר' גם פריין, **גליל**, עמ' 229 ואילך; ראז'אק, **יוספוס**, עמ' 152, 162 ועוד; שחר, יהושע בן צפאי.

¹³⁸ נכונות זו שכבר עמדנו עליה בדיון באירועים קודמים היא מסימני ההיכר של השאיפה הקנאית לחירות והיא מאפיינת קבוצות שונות בציבוריות היהודית בתקופה זו ולא רק את לוחמי החירות הגליליים. ר' גם שחר, **מלחמה**, עמ' 84 והערה 42 עמ' 98, וסיכומו של פריין, שם.

¹³⁹ מובן שאיזכור הפילוסופיות הללו בחברה היהודית בא להסביר לקורא הלא יהודי משהו על החלוקה הכיתתית החברתית היהודית ואין כוון ייצוג הולם ואמיתי של פניה של חברה זו.

¹⁴⁰ השו גם מלח' ב, 145. המונח $\nu\omicron\mu\theta\acute{\epsilon}\tau\epsilon\varsigma$ בספרות היהודית ההלניסטית מכוון בדרך כלל למשה. התביעה הרומית מקבילה לתביעה לחילול השם, דבר שהאיסיים אינם מוכנים כלל להעלות על הדעת היות שמבחינה דתית האיסיים לא יכלו כמובן לשאת את שמו לשווא. ר' גם פילון, על חיי משה א, 1, 11, 188 ועוד; על חיי משה ב, 8 – 11. השו גם יוספוס, נגד אפיון א, 279. ר' גם אצל הדס-לבל, **פילון**, עמ' 51, 131, 150 – 153 ועוד.

בתיאורו מדגיש יוספוס את כושר הסבל של האיסיים בהקשרו הדתי והפוליטי. דבר זה מלמד בראש ובראשונה כי האיסיים נטלו חלק פעיל במאבק נגד הרומאים בזמן המלחמה וזאת בניגוד להשקפה שהיו פציפיסטים וישבו בחיבוק ידיים בזמן שקבוצות אחרות נאבקו מאבק אקטיבי נגד השלטון הזר, מכאן אפשר להסיק שמאבק זה לא נגד כלל ועיקר את מערכת האמונות והדעות הפוליטיות, החברתיות והדתיות שלהם, אלא השתלב בתוכה.

מן המידע שמוסר יוספוס על האיסיים מתברר, לפחות מהאמור כאן, שמדובר בגברים בלבד, לכן ניתן להניח שהרומאים, אלה שמענים אותם, תפסו אותם על עוול בכפם, כלומר יש כאן תגובה רומאית על התנגדות אקטיבית¹⁴¹, הדבר מוביל למסקנה שהאיסיים נטלו חלק פעיל במאבק נגד הרומאים, כמו קבוצות לוחמים אידיאולוגיות אחרות. אולם משנתפסו, הם עוברים לנהוג בשיטת התנגדות פאסיבית. כלומר עוברים מדרך ההתנגדות האקטיבית שלא צלחה, אל ההתנגדות הפאסיבית המוחלטת¹⁴². העינויים נוגעים בדיוק בנקודות האמונה החשובות להם, החוק, חילול השם (וחילול שם המחוקק), הטומאה והטהרה, ובכל זאת לא רק שהם עומדים בניסיון, אף אינם מבקשים רחמים ואינם מגלים חולשה ומורד לב. למרות כל העינויים הקשים שהם עוברים, הם נושאים את הכול בסבלנות וסובלנות ומתנחמים בהישארות הנפש לעתיד לבוא¹⁴³.

לפינו אם כן, באותו טקסט עצמו, כפי שראינו אצל יוספוס כבר מספר פעמים ועוד נראה בהמשך את קידוש השם הפאסיבי שבא בעקבות התנגדות אקטיבית. הפן האקטיבי אינו מתפרש בהרחבה, אבל ברור שהיה קיים, אחרת מדוע תפסו הרומאים ועינו דווקא את האיסיים? מדוע התעקשו דווקא על חילול שם המחוקק? ומדוע מדגיש יוספוס דווקא אצל האיסיים את כושר הסבל ונכונותם לעמוד בייסורים קשים מנשוא? בוודאי יש לעמוד כאן על אמונתם הדתית האיתנה ונכונותם למסור נפשם עליה בהיותם חלק מקבוצת ההשתייכות הגדולה והרחבה שהתנגדה לרומאים כל עוד אפשר היה בכל האמצעים שעמדו לרשותה.

עם זאת יש להדגיש, כי בניגוד להתנהגותן של קבוצות אחרות במרד הגדול, אין האיסיים שולחים יד בנפשם. הם אינם מתאבדים, אלא נושאים את העינויים בכבוד ובאורך רוח בדומה למקדשי השם הפאסיביים בתקופת גזירות אנטיוכוס, דורות קודם לכן. הפן הפאסיבי מקבל כאן ביטוי רחב והערכה חיובית בהתאם למגמות הכתיבה הגלותיות והאידיאולוגיה של יוספוס. כאשר פסה תקווה להצלה בדרך ההתמרדות האקטיבית, הם מתנחמים בנחמה הקולקטיבית לאחרית הימים, וכל העינויים שעוברים עליהם כאן ועכשיו אינם נחשבים בעיניהם כלל.

נכונותם של האיסיים למות על אמונתם מתפרשת בתיאורו של יוספוס כחלק ממערכת האמונות והדעות הכללית שלהם אבל היא גם חלק בלתי נפרד מההתפתחויות הכלליות הדתיות, הפוליטיות והחברתיות של האירועים המרדניים עליהם הוא עומד בהרחבה בספרו. ההתנהגות של האיסיים כמתואר כאן מהווה מעין חיבור וגישור בין התנועות הקנאיות והמרדניות שנקטו בפעילות אקטיבית לבין סוגי התגובה הפאסיביים למיניהם.

¹⁴¹ ר' סקוט, שליטה, עמ' 113 – 124.

¹⁴² השוו פרשת הורדת נשר הזהב לעיל מהתנגדות אקטיבית להתנגדות פאסיבית ונכונות לשאת בעינויים קשים, ללא תלונה וללא בקשת רחמים. גם כאן – ללא הפיתרון של התאבדות.

¹⁴³ נושא זה ראינו כבר במקבים ב במיוחד אצל האם ושבעת בניה, גם הפאסיביות המוחלטת וגם הנחמה לעתיד לבוא. כמוכן אצל האם ושבעת בניה חסר החלק הראשון – ההתנגדות האקטיבית שהופכת להתנגדות פאסיבית מתוקף הנסיבות. במקרי התנגדות אחרים למשל בתקופת שלטונו של הורדוס ראינו גם את סוג התגובה הזה, ר' הדיון בתקופתו של הורדוס לעיל.

מכיוון שהדיון והמחקר בקבוצות הקנאיות האקטיביסטיות המיליטנטיות השונות הוא רב ונכבד¹⁴⁴, אנו לא נתמקד בהן אלא נייחד את הדיון דווקא לביטויים האחרים של המלחמה, דהיינו: הנכונות למסירות הנפש הבאה לידי ביטוי דווקא בהתנגדות הפאסיבית הלא אלימה וההתאבדות ובעיקר זו הקבוצתית, ובלבד שלא להיכנע לרומאים. ההתנגדות העיקשת לכניעה למרותו של כל אדם שהיא מקווי ההיכר הבולטים ביותר של לוחמי החירות ותנועת ההתנגדות לרומא והיא מאפיינת גם את התנהגותם של המורדים שהחליטו לשלוח יד בנפשם כדי שלא ייאלצו להיכנע¹⁴⁵.

2. גמלא¹⁴⁶

אף שגמלא נמצאת בגולן, היא היתה כאמור, בתחום פיקודו של יוספוס כמפקד הגליל, במסגרת ההכנות לקראת המלחמה והיתה הישוב המרוחק ביותר שאותו כבשו הרומאים בגליל ובגולן.

לפי עדותו של יוספוס, יושבי העיר לא ששו אלי קרב עם הרומאים אולם היה שם "איש אחד בשם יוסף בן המיילדת", אשר שיכנע מספר צעירים נועזים להתחבר אליו ולהתקומם למרות התנגדות פנימית חריפה בעיר¹⁴⁷.

גמלא הצליחה להחזיק מעמד מול האיום הרומאי, בזכות ביצוריה הטבעיים והחומות שבנה יוספוס. תחילה עמדה במצור שהטיל עליה אגריפס השני [= בנו של אגריפס הראשון הזכור מפרשת גזירת הצלם], ששיתף פעולה עם הצבא הרומאי בארץ ישראל, ואחר כך הצליחה לעמוד אף בפני אספסינוס. אולם היתרון שהקנו לה מיקומה הגיאוגרפי וביצוריה הטבעיים, לא יכול היה לכסות על מספר הלוחמים המועט שהיה בעיר¹⁴⁸. למרות מיעוט מספרם נלחמו אנשי גמלא בהנהגת יוסף וחארס בגבורה, עיכבו את החיילים הרומאים וגרמו להם לאבידות קשות¹⁴⁹. לאחר מאבק ממושך נסוגו החיילים הרומאים מן העיר ואספסינוס פנה "כהסחה קטנה מן המצור", להכניע את כובשי התבור¹⁵⁰.

¹⁴⁴ על קבוצות הקנאים ולוחמי החירות במרד הגדול ר' הפניות בספרות הרשומה בהערה 131 לעיל. בנוסף לכך ר': פארמר, **מקבים**; הנגל, **הקנאים**; פלדמן, **יוספוס – ביבליוגרפיה**.

כאמור הדיון בעבודה לא יעסוק בנושאים הקשורים ישירות ללוחמים ולמלחמה עצמה, אלא אך ורק לאירועים שהם לרוב תוצאות המלחמה או קשורים אליה בצורה כזו או אחרת ויש בהם עדות ברורה להתנהגות דתית שניתן להכלילה במסגרת קידוש השם, הפאסיבי, ובדרך כלל – התאבדות.

¹⁴⁵ בנושא זה ר': הדיונים המפורטים אצל: פארמר, **מקבים**; הנגל, **הקנאים**; בן שלום, **בית שמאי**; שחר, **מלחמה**.
¹⁴⁶ מלח' ד, 1 – 8; לסיכום ההשערות השונות על מיקומה של גמלא לפני התפירת הארכיאולוגיות ר' בר- כוכבא, גמלא; לאחר שהחלו החפירות ר': גוטמן – רפל, **גמלא**, עמ' 17 – 40; אדן – בויבין, ערי חומה, עמ' 464 – 469 והערה 81 שם. גמלא נמנית במשנת ערכין פ"ט מ"ו כמו גם ידפת, ר' להלן; ר' שיאון, זיהוי גמלא, שיאון – יבור, גמלא; שיאון, גמלא; רוזנסון, המקום, עמ' 62 – 64. יוספוס מציין כי גמלא היא עיר הולדתו של יהודה (הגולני) אשר יחד עם צדוק הפרושי עורר את העם להתנגד למפקד קויריניוס בשנת 6 לספירה (קדמ' יח, 4 ואילך) והיה מנהיגה של "הפילוסופיה הרביעית" (מאוחר יותר זיהה יוספוס מפלגה זו עם סיעת הסיקאריים), שם יח, 23. על יהודה הגלילי, ר' בן שלום, **בית שמאי**, עמ' 126 – 131, 146 – 147, 157 ועוד; שחר, **מלחמה**, עמ' 84 ואילך. מוצאו של יהודה והאידיאולוגיה שהחזיק בה מאששים את הטענה שהאידיאולוגיה המרדנית האנטי רומית קנתה לה שבתה בגלילי זמן רב לפני פרוץ מרד החורבן. ר' גם פריין, **גליל**, עמ' 229 ואילך; הנגל, **הקנאים**, עמ' 41, 56, 59, 76 – 79, 90 – 91 ועוד, 110.

¹⁴⁷ חיי יוסף, 185, ר' גם הערתו של שטיין לתרגום העברי (פרק 37 והערה 9 עמ' 34); השוו מלח' ד, 17 ואילך. במלח' נקרא שמו יוסף בלבד. התנגדות והתנגשות פנימיות היו גם במקומות אחרים ברחבי הארץ, כך למשל בולטת הסיעתיות בעיר טבריה שבגליל וכמובן בירושלים שבה רבו הכיתות והסיעות בעיקר לקראת סוף המרד. ר' גם רפפורט, המרד הגדול, הערה 92 עמ' 341.

¹⁴⁸ מלח' ד, 7 – 10; חיי יוסף, 114 ואילך על נקודות השוואה נוספות ר' רוזנסון, המקום, עמ' 63.

¹⁴⁹ מלח' ד, 17 ואילך; לתיאור המצור הרומאי על גמלא אין מקבילה בחיי יוסף.

¹⁵⁰ שם, 54.

התגובות לקרב זה בגמלא עצמה משקפות את חילוקי הדעות העקרוניים שקדמו לשלב הבא במלחמה על העיר. לזמן קצר התעודדו הלוחמים בעקבות ההצלחה הבלתי צפויה שבישרה טובות, אולם הצלחה זו שללה מהם כל אפשרות של משא ומתן בדבר הסדרי כניעה, שהרי מן הראוי לזכור שלא כל יושבי העיר תמכו ביוזמה הלוחמנית של יוסף וחארס, וחלקם בוודאי ביקשו לעצמם מוצא מן המצב הלא רצוי הזה¹⁵¹. יוספוס אכן ממשיך ומתאר מנוסה של רבים מחוץ לעיר, במקום שלא היו מוצבים בו זקיפים רומאיים, או במחילות תת קרקעיות¹⁵². הלוחמים החזיקו מעמד במצור למרות העייפות, הרעב והייאוש עד העשרים ושנים בחודש היפרבטאיוס [=9 בנובמבר 67]. בתקיפה מחודשת של הרומאים במהלך תקופה זו נספה יוסף מידי הרומאים (לפי דברי יוספוס בעת שניסה להימלט דרך פירצה בחומה) וגם חארס שהיה חולה ומוטל על מיטתו, מת באותו זמן¹⁵³.

להלן ממשיך יוספוס ומתאר מהומה נוראה, לצד מלחמה עיקשת משני הצדדים, שכן החיילים הרומאיים זכרו ללוחמים היהודיים את עלבון מפלתם הצורב בקרב הקודם והרגו את אלה שהתגוננו יחד עם אלה שהיו מוכנים להיכנע להם, והיהודים חזו בגורל אחיהם המומתים:

”...ובהיותם מיואשים מהצלה וסגורים מכלל הצדדים, הפילו המונים עצמם יחד עם נשיהם וילדיהם אל העמק שהיה עמוק מאוד מאוד והיה נמצא למטה מן הפיסגה... המפילים עצמם למטה היו יותר מחמשת אלפים, חוץ משתי נשים לא ניצל שם איש...”

מלחמת ד, 79 - 81 בתרגום ש' חגי

תיאור האירועים בגמלא עד כניעתה לרומאים הוא ראשון תיאורי ההתאבדות הקבוצתית במרד הגדול ובמידה רבה הוא משמש כטיטה, הקדמה לתיאור האירועים בידפת ובירושלים שאליה התלקטו ובאו מאוחר יותר קבוצות המורדים השונות, לאחר כשלון המלחמה בגליל. תיאורו של יוספוס את הנצורים שבכאן מלמד שהנצורים מצאו את עצמם במצב נפשי של 'no alternative mentality', וההתאבדות נראתה להם כמוצא האפשרי המכובד היחיד מהמצב אליו נקלעו למרות שחלק מן המתאבדים וודאי הגיעו למצב זה ללא הכנה נפשית. התמונה המצטיירת ממצור גמלא היא איפוא, תמונה של פיזור וקונפליקט¹⁵⁴. אמנם היה בעיר גרעין של לוחמים שאכן נלחמו בעקשנות ובאומץ נגד הרומאים, ורובם אף נהרגו תוך כדי כך, אבל לצידם משרטט הנאראטיב גם את אלו שברחו מן העיר בדרכים שונות, לא לחמו כלל והעדיפו להציל את חייהם וחיי קרוביהם, כלומר – בחרו בחיים ללא תנאי. ראוי לזכור מה שכבר עמדנו עליו, הן בדיון על הורדוס והן בדיון על ראשית המרד הגדול: כאן אין מצב של רדיפות וגזירות שמד, אלא מאבק לעצמאות וחירות לאומית שלא הכול נטלו בו חלק.

¹⁵¹ לנושא זה ר' ג'ניס – מאן, **קבלת החלטות**. עמ' 25, 42 – 49, 122, 152 – 159, 182 ועוד; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 – 19; רפפורט, המרד הגדול, עמ' 50; גוטמן – רפל, **גמלא**, עמ' 77 שם מובאת הסברה שאולי הצליחו מקצת האנשים שנמלטו להינצל.

¹⁵² מלח' ד, 62. ר' גם שיאון, **גמלא**, עמ' 149 – 151.

¹⁵³ מלח' שם, 66 – 69.

¹⁵⁴ שיאון, **גמלא**, שם.

לצד שני הגילויים הללו, מעמיד יוספוס תופעה שלישית, תופעה של התאבדות המונית בקפיצה מן המצוק התלול, אל העמק שהיה עמוק מאוד. גם פה ניתן להבחין בהבדלים לעומת תיאורים אחרים: בראש ובראשונה העובדה שזו איננה התאבדות מתוכננת, ולא תוצאה של שיקול דעת הגיוני וקר. ההמונים קופצים אל מותם בייאוש, בפחד ואפילו בהיסטריה. אין כאן דין ודברים שקול ומדוד, אין כאן נאומים אידיאולוגיים חוצבי להבות או אפילו שיח פשוט בין הנצורים לבין עצמם; אף אין כאן ציבור המוני מאורגן ומסודר כפי שהופיע לפני פטרוניוס. ההתאבדות עצמה איננה תולדה של שכנוע פנימי עמוק, של הפנמת ערכי הקבוצה לדרגת אידיאל נעלה, אלא פשוט מעשה נואש של קבוצת אנשים שלא נותר לה דבר, מלבד הבחירה הלא-מודעת במוות, ולכן קופצים אנשים אלה אל התהום¹⁵⁵. גם אם היו בתוך הקבוצה כאלה שבחרו בהתאבדות כמוצא של כבוד במקום כניעה לרומאים, לא נמסר על כך במפורש. הרושם הוא, איפוא, של התמוטטות כללית, פאניקה המונית, ההנהגה אינה קיימת, ואפילו אם היתה בנמצא לא היתה מסוגלת להשתלט על ההמון המבועת. כך התאבדו, לפי תיאורו של יוספוס חמשת אלפים איש; חוץ משתי נשים לא ניצל שם אדם והללו ניצלו רק מפני שהסתתרו בזמן שנכבשה העיר¹⁵⁶.

יוספוס מסב את רעיון קידוש השם לכיוון איבוד עצמי לדעת¹⁵⁷, מכיוון שזו האפשרות היחידה הפתוחה לדעתו, לפני מי שאינו מוכן להיכנע לרומאים. ההתנגדות האקטיבית לובשת צורה שונה כאשר מתברר שאין עוד מוצא זולת הפתרון הזה. אלא שמבחינה אידיאולוגית יש חילוקי דעות בין הנצורים, חלקם רוצים לשמור על חייהם ומחפשים דרכי מילוט, וחלקם מעדיפים מוצא של מוות מכובד על פני כניעה לרומאים, מכאן נוצרת תמונת המצב של ההתמוטטות הכללית ושל הפאניקה, ואולי גם של ההתאבדות הבלתי מתוכננת של חלק מן הציבור. ככל שהמלחמה תתקדם העיבוד הספרותי של יוספוס ישתכלל ותיאורי ההתאבדות הקולקטיביים שלו ילכו וייעשו יותר מדוייקים ויותר משכנעים, הקבוצה תיעשה יותר מלוכדת ויותר משוכנעת בצדקת בחירתה.

¹⁵⁵ ר': האנקוף, יוספוס על התאבדות, 1987 – 1988; האנקוף, יוספוס, התאבדות ומעבר, עמ' 938 ואילך; הנגל, **הקנאים**, עמ' 263 ואילך; שטרן, אלעזר, עמ' 384 ואילך; ניוול, תיאורי התאבדות, מבחין בין אפיזודות קצרות שבהן נמסרת אינפורמציה מינימלית בלבד ואפיזודות ארוכות יותר בהן נכלל גם לפחות נאום אחד. אם יש לקבל את הקפיצה ההמונית מראש הצוק בגמלא כאקט של התאבדות קבוצתית אין הוא דן בה כלל שכן אין בה אף לא משפט אחד שלא לומר נאום שלם. וידל – נאקה, **רוצחי הזכרון**, עמ' 47 – 48; שיאון, גמלא, עמ' 151, מציע קריאה אחרת של התיאור: "The truth must be that the remaining defenders and townspeople were trying to flee down the steep northern slope in panic, with the inevitable result that many were trampled underfoot and died...for an observer...it may have appeared...as a mass suicide..."

¹⁵⁶ מלח' ד, 82 – 83. יוספוס מציין לקירבת משפחה בין הנשים הללו לבין פיליפוס שהיה ראש המפקדים של אגריפס השני. מוטיב שתי הנשים הניצולות מכל הקהילה האובדנית יחזור על עצמו שוב בפרשת ההתאבדות הקבוצתית במצדה; גם יוספוס עצמו הצליח להיחלץ מההתאבדות הקבוצתית בידפת עם עוד אדם אחד, אלא שכאן מדובר בשני גברים ופה בשתי נשים, לעומת זאת מקום המסתור של יוספוס ורעיו בידפת נודע לרומאים כתוצאה מהלשנה של אשה.

¹⁵⁷ כפי שכבר ראינו, התאבדות נתפסה והובנה בעת העתיקה ובמיוחד ברומא כמוצא של כבוד ממצבי משבר, לכן יש להניח שהקורא הלא יהודי יבין את הסיטואציה שנוצרה, יעריך את המתאבדים מתוך עמידה על אמונתם ואולי אפילו יחמול על הנצורים או יזדהה עמם.

הידיעות על ידפת הן ממקור ראשון, שכן יוספוס עצמו שהה בידפת בזמן המצור הרומי עליה והיה אחראי לטקטיקת ההגנה על העיר¹⁵⁹. לפי עדותו, אך המצור על העיר ארבעים ושבעה יום והנצורים עשו כל אשר לאל ידם כדי למנוע את כיבושה, אולם לבסוף הצליחו הרומאים להשתלט על העיר. רוב אנשי העיר ניספו ומן הנותרים העדיפו חלק לשלוח יד בנפשם כדי לא ליפול בידי הרומאים¹⁶⁰.

יוספוס עצמו נמלט ומצא מסתור במערה רחבת ידיים, שם הסתתרו כבר ארבעים אנשים נכבדים. מקץ שלושה ימים נודע לרומאים מקום מחבואו של יוספוס והם קראו לו להיכנע בהבטיחם כי לא יאונה לו כל רע¹⁶¹. כאן מתאר יוספוס חיזיון אשר נגלה אליו ובהשראתו החליט להיכנע לרומאים¹⁶², אך האנשים שהסתתרו עימו במערה סירבו לשמוע על כניעה לרומאים, והתקיפו אותו בחריפות רבה על כי התכחש לרעיונות החירות שבשם לחמו, והיה נכון להיכנע כדי להציל את נפשו. בכעסם נתנו לו אפשרות לבחור למות מות גבורה או למות מות בוגדים¹⁶³. יוספוס ניסה לשכנעם בדברי חוכמה¹⁶⁴, להיכנע לרומאים ולהישאר בחיים, בהביאו טיעונים שונים ומגוונים לצדקת דעתו. בין היתר הוא משתמש בטיעון כי נשמות האנשים אשר טרפו נפשם בכפם, תרדנה אל השאול, מקום צלמוות¹⁶⁵, וכי אין זו חרפה להיכנע לרומאים שכן כבר הראו להם היהודים את גבורתם ועוז רוחם¹⁶⁶. דבריו של יוספוס, נפלו, כעדותו, על אוזניים אטומות. חבריו למסתור במערה נכונים היו לטרוף נפשם בכפם ולא אבו לשמוע את טיעונו הפילוסופיים. בראותו כי כך הם פני הדברים, שיכנע את האנשים להפיל גורלות, ולראות מי ימית את חברו עד אשר ייספו

¹⁵⁸ למיקומה של ידפת ר', שירר, **היסטוריה א**, עמ' 490 – 493; שחר, **מלחמה**, עמ' 115 ואילך; אביעם, ידפת. ר' גם ערכין פ"ט, מ"א; אדן – ביובין, ערי חומה, עמ' 461 – 464 והערה 66 שם; וייצמן, יוספוס, עמ' 239 והערה 26 שם.
¹⁵⁹ מלח' ג, 158 ואילך; פרשה זו חסרה לגמרי בספר חייו וזאת בהתאם למגמות הכתיבה השונות של שתי היצירות. לנושא המצור על יודפת ר' גיחון, מצור.

¹⁶⁰ מלח' ג, 331; יוספוס מציין מקרי גבורה נוספים לפני שהעיר נכבשה, כמו למשל גבורתו של אלעזר בנו של שמאי אשר התין את ראש איל המלחמה הרומאי; שני האחים נטורא ופיליפוס ושבויו עלום שם אשר נלכד בידי הרומאים וסירב למסור פרטים על המצב בעיר בהעדיפו למות בעינויים מלמסור אינפורמציה כזו. התנהגות זו מזכירה את התנהגותם של האיסיים, וניתן להכליל גם אותה במסגרת הכללית של נכונות למות על קידוש השם כטופוס המעבר מקידוש השם האקטיבי לקידוש השם הפאסיבי לאחר שנתפס אדם זה שאין עליו מידע נוסף.

התיאורים הללו מזכירים תיאורי גבורה דומים מזמן מרד החשמונאים ומדגישים את הנכונות להקרבה עצמית למען הכלל. ר' גם פארמר, **מקבים**, עמ' 65 ואילך; רוזנסון, המקום, עמ' 62 – 64; ורסנל, הקרבה עצמית.

¹⁶¹ מלח' ג, 345, והשוו: הבטחתו של הורדוס לזקן בארבל כי אם ייכנע לא יאונה לו כל רע; ר' אבידב, יוסף בן מתתיהו; האנקוף במאמריו על תיאורי ההתאבדות אצל יוספוס; ניוול, תיאורי התאבדות, עמ' 288 ואילך; דאובה יוספוס על התאבדות; בילדה, **יוספוס**, עמ' 48 ואילך.

¹⁶² מלח' ג, 354 – 355; יוספוס מדגיש כי בהחלטתו להיכנע לרומאים עושה הוא את רצון האל ואיננו בוגד, ניסוח זה נמצא בגוף הטקסט אין כאן הערכה שיפוטית מצדנו. ר': ראז'אק, **יוספוס**, עמ' 169 – 173; גודמן, **שכבה שלטת**, עמ' 198 ואילך והערה I שם; דאובה טיפולוגיה, עמ' 27 ואילך; גנוסה, חלומות, עמ' 135 ואילך; בומסטאד, **רעיונות**, עמ' 33 – 34; וייצמן, יוספוס עמ' 231 – 233.

¹⁶³ מלח' ג, 356 – 360.

¹⁶⁴ שם, 362.

¹⁶⁵ שם, 374 – 375; אך כפי שכבר הזכרנו, אין בתקופה זו כל שלילה עקרונית וערכית של מעשה ההתאבדות וטיעונו זה של יוספוס אינו תואם את המציאות ההיסטורית אותה הוא מתאר. אם כי ייתכן שגם בתקופתו טיעון כזה היה יכול להישמע כי היו לו מהלכים בחברה היהודית בזמנים כתיקונם אבל לא בתקופת מלחמה ומצור. לדיון נוסף ר': פארמר, **מקבים**, עמ' 65 ואילך; הנגל, **הקנאים**, עמ' 262 ואילך; בילדה, **יוספוס**, עמ' 49 ואילך; שטרן, אלעזר; בומסטאד, **רעיונות**, עמ' 13 – 14; גד, **ההתייחסות למוות**, עמ' 141 – 142; וייצמן, יוספוס, עמ' 239 – 240, 243 – 244.

¹⁶⁶ מלח' ג, 379 – 380.

כולם, דבריו נשאו חן בעיני האנשים והם מתו באופן זה ברצון, איש מיד חברו¹⁶⁷. ניתן לראות פה, שיקול דעת ענייני וקר כאשר הקבוצה נמצאת במשבר וקבלת ההחלטות נגזרת מהסיטואציה שבה היא נמצאת¹⁶⁸. אמנם בסיטואציה המתוארת כאן אין גזירות דת ולא נזכר הנושא של המרת הדת, אבל עבור הלוחמים הללו, כניעה לרומאים היא חמורה יותר מהמוות, משום כך נתפסת ההתאבדות כאן (ובמקומות אחרים) כעדיפה על הכניעה שיש עמה קלון אף אם איננה כרוכה בעבודה זרה, ואפילו אם לא כל השוהים במערה מחזקים בדעות הקנאיות הקיצוניות. הלכידות הקבוצתית וערכי הקבוצה, מחייבים קבלת החלטה אחת אחידה. יש כאן אלמנט דתי מובהק של חוסר נכונות להתפשר ולהיכנע לרומאים ומשום כך הבחירה בהתאבדות הקולקטיבית היא המוצא המכובד היחיד מהסיטואציה שבה נמצאים חברי הקבוצה, הצעתו האישית של יוספוס לכניעה היא זו הראויה לגנאי.

ההחלטה על אופן ההתאבדות התקבלה בצורה מכובדת ושקולה, וכן גם ביצועה. כל אלה מלמדים על הלכידות הקבוצתית הגבוהה ועל הפנמת ערכיה אצל חברי הקבוצה, להוציא אחד – הלא הוא יוספוס עצמו¹⁶⁹.

מבחינה ספרותית יוספוס משכלל ומשפר כאן את הטיוטה של גמלא. נעלמו ההיסטוריה, הפאניקה וחוסר התכנון, את מקום הצוק תפסה המערה ואת מקום ההמון המבועת תפסה קבוצה החלטית. כעת יש נאומים, וויכוחים ושכנוע פנימי שמוליכים בסופו של דבר להחלטה הקבוצתית המלוכדת להתאבדות. זהו מוצא של כבוד, לא מנוסה מבוהלת, החלטה מכובדת להפוך את ההתנגדות האקטיבית שזכתה לה, לאיבוד עצמי לדעת ובלבד שלא להיכנע לרומאים. מקידוש השם האקטיבי עוברת הקבוצה לקידוש השם הפאסיבי על ידי התאבדות קבוצתית, מוסכמת, עניינית, מפוכחת.

כיצד אירע שדווקא המספר, הוא שנותר בחיים מכל חברי הקבוצה ששהתה במערה, לא נתפרש. יוספוס מסכם כאן במשפט קצר כי כאמור, הוא נותר בחיים עם עוד אדם אחד, שיכנע אותו להיכנע לרומאים ולהישאר בחיים, והשאר, כמובן, מובא בספרו¹⁷⁰.

¹⁶⁷ שם, 388: "וכל אחד שנבחר באופן זה הושיט את צווארו למי שבא אחריו כי לכו היה סמוך ובטוח שגם מפקדו ימות מהר". מוטיב הושיט הצוואר ברצון והנכונות לוותר על החיים, מוכרים הן מן האירועים הדרמטיים של מעשי הרדיפות והגזירות המתוארים במקבים ב, ג וד; הן מתיאור האירועים בימי נציבותו של פילאטוס ובעיקר מימי גזירת הצלם של קליגולה. אלא שכאן הופכת הנכונות העקרונית להושיט הצוואר לשיטה לממשית ומעשית והאנשים מתים איש מיד חברו ולא מיד אויב. למעשה גם פה הופכת ההתנגדות המיליטנטית – אקטיביסטית לתכנית כוללת של התאבדות קבוצתית כאשר הנצורים מגיעים למסקנה כי אין עוד טעם לחייהם ומגיעים למצב הנפשי של 'no alternative mentality', ור' גם ברסלאור, גויאנה. בנוסח הסלאבי של הספר נאמר במפורש כי יוספוס נקט דרכי עורמה כדי להישאר בחיים וספר בדיוק את הגורלות כדי לוודא שהוא יהיה זה שיישאר אחרון הלוחמים החיים.

¹⁶⁸ לנושא קבלת החלטות בתנאי משבר ר' ג'ניס – מאן, **קבלת החלטות**, עמ' 42 – 49, 122 ואילך, 158 ואילך, 182 ואילך ועוד; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 – 19. להתאבדות הקבוצתית ר' אצל דורקהיים, **התאבדות**, במיוחד הפרק הרביעי; דוגלאס, **התאבדות**.

ההחלטה להתאבד פה איננה פרי טירוף, שיגעון או ייאוש רגעי, זוהי החלטה מודעת, שקולה שכל חברי הקבוצה (למעט יוספוס שרק מעמיד פנים) שותפים לה ומקבלים אותה. כאמור, הכתיבה והאידיאולוגיה של יוספוס מוליכות למסקנה שההתאבדות היא המוצא המכובד היחיד הפתוח בפני אלה שקראו תיגר על רומא ואינם רוצים להיכנע לה. זהו גם מוצא מכובד וגם מובן לקורא הלא יהודי שיכול להזדהות ולהפנים את המסר שיוספוס מבקש להעביר.

¹⁶⁹ מלח' ג, 391: "...וכאן אירע שהוא [=יוסף] נשאר בחיים יחד עם אדם אחר".

¹⁷⁰ על כניעתו של יוספוס לרומאים ונבואתו לאספסינוס על התקסרותו ר' שליט, נבואותיהם; ראז'אק, **יוספוס**, עמ' 106, 130, 167 – 172; על אופן הכניעה ר' אצל אבידב, יוסף בן מתתיהו; רודס, **ישראל**, עמ' 7 – 9; גודמן, **שכבה שלטת**, עמ' 198 והערה 1 שם; בומסטאד, **רעיונות**, עמ' 12 – 15, 27, 33 – 34 עוד; בילדה, **יוספוס**, עמ' 50 – 52; וייצמן, יוספוס, עמ' 238 – 239.

מצור ידפת וכיבושה על ידי הרומאים היו נקודת מפנה בחייו האישיים והציבוריים של יוספוס; ממפקד הגליל הפך לשבוי ואחר כך לבן חסותם של הקיסרים הפלאביים. בשלב מאוחר יותר אף עקר לרומא בחסות מיטיביו ושם כתב את חיבוריו. למרות שאיננו עוסקים כאן בחייו של יוספוס אלא בתיאורי ההתנגדות וקידוש השם, מהווה פרשה זו גם אבן דרך בכתיבתו בכלל ובנושא עבודתנו במיוחד.

מוטיב ההתאבדות הקולקטיבית חזר על עצמו עוד מספר פעמים בהתייחס לתיאורי מרד החורבן. מפעם לפעם גדלים המרחב והעיצוב הספרותי שיוספוס מקצה לנושא זה. אין ספק שהשקפותיו האישיות, ניסיונו האישי, ודעתו שכל הקורא תיגר על החברה הרומית סופו יהיה סוף טראגי, אם במלחמה פנים אל פנים אם באיבוד עצמי לדעת, מצאו כר נרחב בתיאורי המלחמה בכלל ותיאורי ההתאבדות כפן של קידוש השם הפאסיבי בפרט.

4. ירושלים

כאמור לעיל, ירושלים היתה ליבו ומרכזו של המרד¹⁷¹. חשיבותה של העיר ומרכזיותו של המקדש בתודעה הלאומית הקולקטיבית לא השאירו מקום לספק באשר לנכונות להגן עליו, בכל מצב, בכל תנאי ובכל מחיר¹⁷².

בשלבים שונים של המרד התרכזו בירושלים, נוסף על תושביה הקבועים של העיר, גם פליטים רבים שנסו על נפשם מפני הצבא הרומי וזרמו אליה בלא להיות מזוהים עם אחד מן הפלגים המרדניים בעיר, למרות שיכלו באותה העת להימלט למקומות אחרים ביהודה, ואף אל מחוץ לתחומי ארץ ישראל¹⁷³.

העיר הנצורה היתה מפולגת ושסועה בין קבוצות שונות, ואידיאולוגיות סותרות, אשר לא השכילו להתאחד ולהתייצב כגוף אחד נגד האויב המשותף – הרומאים הצרים על חומות העיר.

לצד תיאורו המפורט של יוספוס, ותיאוריהם הקצרים של ההיסטוריונים הרומאים, ניתן להציג גם את התיאורים מספרות חז"ל – שבמהותם אינם תיאורים היסטוריים¹⁷⁴ – המכונים "אגדות החורבן", ובהם מקבצים ספרותיים על קבוצות הלוחמים השונות בעיר והנהגתן; על הטיור ששלט בעיר; על הרעב והמצוקה שבאו על העיר בעקבות המצור הממושך והתוצאות הקשות של המרד והמלחמה. בספרות חז"ל אין עיסוק רב בקונפליקט היהודי – רומי המתמשך כסיבת המרד

¹⁷¹ לנושא זה ר' סיכמו של רפפורט, המרד הגדול, עמ' 50 – 51 ושם ביבליוגרפיה נוספת; ר' גם שחר, מלחמה, עמ' 193 – 195; פרייס, ירושלים, בעיקר פרקים 5 – 6.

¹⁷² על ירושלים במרד הגדול ר' תיאורו המפורט של יוספוס, מלח' הספר השישי. השוו: טקיטוס, דברי הימים ה', 12; קסיוס – דיו, היסטוריה, (= שטרן, מחברים ב, עמ' 373 – 375). לאמינות התיאור של יוספוס ר': אצל בער, ירושלים, הסבור כי יוספוס סילף את התמונה היסטורית בהתאם למגמות כתיבתו, "שיקר, נשאר נאמן לעצמו בלבד"; ר' גם רפפורט, המרד הגדול, עמ' 70 ואילך. ספרות המחקר על ירושלים בימי המרד הגדול היא עניפה ומסועפת ביותר, לסקירה בנושא זה ר', פלדמן, יוספוס – מחקר, עמ' 361 – 363, והערותו של בילדה, יוספוס עמ' 152. בעבודה זו יוזכרו רק מחקרים הקשורים ישירות לנושא הנידון. ניתוח מקיף על המתרחש בירושלים לפי עדותו של יוספוס ר' אצל פרייס, ירושלים. ר' גם חזן-רוקם, רקמת חיים, הערה 76 עמ' 258 – 261. ר' עוד אצל ישראלי – טרן, אגדות החורבן; ינקלביץ, אוצרות מזון, עמ' 110 – 111.

¹⁷³ פרייס, ירושלים, עמ' 81 – 83; על קבלת החלטות בתנאי משבר ר' ג'ניס – מאן, קבלת החלטות, עמ' 42 – 49, 122, 152 – 159, 182, 201 – 206 ועוד; היכל, קבלת החלטות, עמ' 9 – 19.

¹⁷⁴ על הבעיות הכרוכות בשימוש בספרות חז"ל כמקור היסטורי כבר עמדנו לעיל. ר' במבוא ובפרק א.

או בנסיבות וגורמים אחרים למרד, מרבית המקורות עוסקים במרד בירושלים שיחד עם המקדש היו ליבת הפעילות הדתית – החברתית והפוליטית של היהודים¹⁷⁵.

כפי שצינו לעיל, בדיון על מוקדי ההתנגדות בגליל, גילויי הגבורה וההתנגדות הם מרובים ביותר, שבעתיים בולט הדבר בירושלים, שנתפסה כליבו, מרכזו ותמצית הווייתו של המרד. גם כאן, נתמקד בהיבטים המבליטים רקע דתי למעשים שאירעו במצור על ירושלים והם מלמדים על תשתית דתית שניתן לקשרה לקידוש השם¹⁷⁶.

בשלב האחרונים של המלחמה בירושלים כשהמקדש כבר עלה באש והטבח היה גדול, מזכיר יוספוס כי היו שם:

”...שני אנשי מעלה...שהיו יכולים להציל את חייהם אם היו עוברים אל הרומאים או להחזיק מעמד וליטול חלק בגורלם של האחרים, אבל הם קפצו אל תוך האש ונשרפו יחד עם המקדש. ואלו הם: מאיר בן בלגה ויוסף בן דליה.”

מלחמת ו, 280 בתרגום ש' חגי

האיזכור הקצר הזה, מקפל בתוכו משמעויות רבות ונסתרות עם רמזים לעבר הרחוק [ימי בית ראשון], להתנהגות הכהנים בסוף ימי הבית השני, ובלי ספק קשור גם למקורות ואירועים שונים שנזכרים במקרא, בספרות החיצונית ובספרות חז"ל כפי שנראה להלן.

אף שיוספוס אינו מציין זאת במפורש, משמות האנשים שקפצו אל האש ניתן להסיק שהם משתייכים למעמד הכהונה¹⁷⁷. כוהנים אלה, כמו אחרים, עלו להר הבית ולבית המקדש כדי להמשיך בלחימה נגד הרומאים, כלומר החזיקו באידיאולוגיה הלוחמנית האקטיבית גם בשלבי הלחימה האחרונים. בשעת ההכרעה העדיפו את ההרג העצמי על פני כניעה לרומאים, כפי שכבר ראינו במקרים קודמים, ובמקרה זה הם בחרו לקפוץ אל האש¹⁷⁸. כוהנים ירושלמים, היו בלי ספק, מהבולטים והלוחמניים במרד הגדול, ובמיוחד לקראת סופו. בלא להיזקק לשאלת השתייכותם לפלג קנאי – מרדני כזה או אחר¹⁷⁹, נראה ששני אנשי מעלה אלה אותם מזכיר

¹⁷⁵ לניתוח אגדות החורבן ר' למשל: בער, ירושלים, עמ' 169 – 187; אלון, **מחקרים** א, עמ' 219 – 252; אפרון, מלחמת בר כוכבא, עמ' 85 – 102; ישראלי - טרן, **אגדות החורבן**; פרייס, **ירושלים**, עמ' 264 – 270; יובל, יהודים ונוצרים; יובל, **שני גויים**, עמ' 65 ואילך. בכל אחד ממחקרים אלה הפניות למחקרים נוספים ותקציר הרשימה מלפרט הכל. יש לזכור כי אין קשר ישיר בין עדות יוספוס לעדות חז"ל אפילו במקרים בהם יש דמיון רב בתיאור, כך למשל בתיאורי הרעב בעיר, הקניבליזם, השנאה בין המחנות השונים ועוד.

¹⁷⁶ בהקשר זה יש להזכיר את התנהגותם של הכהנים בירושלים אשר ניסו להגן על המקדש בכל מחיר וכשראו שפסה כל תקווה להצילו התאבדו או נכנעו לרומאים, כלומר הפכו סוג תגובה אחד לאחר בהתאם להתפתחות העניינים. על הקשר בין הכהנים לקנאות כבר עמדנו לעיל החל מזמנו של מתתיהו (לפי דגם הקנאות של פנחס) ואילך. ר' גם מלח' ו, 271 – 280. להלן נרחיב עוד בתיאור התנהגותם של מקצת הכהנים הללו בירושלים.

¹⁷⁷ ר' דברי הימים א כד, 14, 18. על משמר בלגה ר' סוכה פ"ה מ"ה: "בלגה לעולם חולקת בדרום וטבעתה קבועה וחלונה סתומה"; ור' גם תוספתא שם פ"ד הכ"ה: "בלגה לעולם חולקת בדרום וטבעתה קבועה וחלונה סתומה מפני מרים בת בלגה שנשתמדה הלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יוון...". ר' גם ירושלמי סוכה פ"ה ה"ח נה ע"ד טור 658. התאבדות בקפיצה אל האש מתועדת גם אצל קסיוס-דיו, היסטוריה, (=שטרן, **מחברים** ב, עמ' 375); ר' על כך קיסטר, אגדות החורבן עמ' 511; ספראי, אמותיהן, עמ' 22 – 23.

¹⁷⁸ השו: ויקרא י, א – ב במדבר ג, ד. ר' אצל פלוסר – ספראי, נדב ואביהוא; האש גם מחריבה ומכלה הכל עד היסוד וגם מטהרת לחלוטין הכול במשך תהליך השריפה והיא סמל רב משמעות בתרבויות רבות, ר' על כך אצל חשן, **סמל האש**.
¹⁷⁹ שאלת הזיקה בין הכהנים – הקנאים – הסיקאריים וכו' אינה מעניינה הישיר של עבודה זו ולכן לא תידון כאן.

יוספוס בשמותיהם, נהגו כמו רבים אחרים, ביניהם בוודאי כוהנים ושאינם כוהנים, שבחרו בהתאבדות כמוצא מכובד ומועדף על פני הכניעה והקלון שבא עמה. מסורות דומות של התאבדות כוהנים, בקפיצה ממקום גבוה או בקפיצה אל האש נזכרות הן בספרות חז"ל והן בספרות החיצונית, אלא שבמסורות הללו קודמת להתאבדות פעולה של זריקת או מסירת מפתחות המקדש כלפי מעלה, אל השמים, בידיעה ברורה שגורל המקדש כגורל ירושלים כולה כבר נחרץ¹⁸⁰.

בספר ברוך הסורי שמחברו הוא פחות או יותר בן זמנו של יוספוס¹⁸¹ נאמר:

"ואתם הכוהנים קחו מפתחות המקדש זרקתם אותם השמימה ונתתם לאדני ואמרתם שמר אתה את ביתך כי אנחנו שוא שמרנו".

חזון ברוך א י, 18

מכאן שהמקור החיצוני בן זמנו של יוספוס (פחות או יותר) מכיר את מוטיב זריקת המפתחות או מסירתם כלפי מעלה לשמים, מתוך הודאה שהשומרים הגשמיים, הפיזיים, לא היטיבו למלא את התפקיד¹⁸². התלמודים מייחסים ומעבירים מסיבות שונות את אירועי חורבן הבית השני לחורבן הבית הראשון ומרחיקים את האירועים לעבר. כך שייתכן שבמסורת חכמים עוברות ידיעות על תופעות כאלה כפי שנזכרות בנפרד אצל יוספוס ואצל ברוך ונזכרות יחד, ומוסבות על אירוע טראומטי לא פחות מחורבן הבית השני, אבל משוקע כבר בנבכי הזיכרון הקולקטיבי - חורבן הבית הראשון.

כך הוא הדבר בירושלמי המזכיר את החזרת המפתחות אבל על ידי יהויכין המלך ולא על ידי הכוהנים¹⁸³.

גם המסורת בבבלי, אף שאינה מסורת ארצישראלית, קושרת את ההתרחשות לחורבן הבית הראשון, מרחיבה ומפרטת. כאן כבר נזכרים במקום חורי יהודה פרחי כהונה, ומובא הנאראטיב המוכר לנו ממסורות אחרות הקשורות לחורבן הבית השני:

¹⁸⁰ לנושא זה: ר' גודלבאט, התאבדות; ישראל-טרן, **אגדות החורבן**, עמ' 90 – 95, הערה 29 עמ' 129; קיסטר, אגדות החורבן, עמ' 510 – 512; ספראי, הרוגי מצדה, עמ' 135 – 142; גד, **ההתייחסות למוות**, עמ' 147 – 148 והערות 72 – 77 עמ' 283 – 284; יובל, היסטוריה, עמ' 387; ניר, **חורבן ירושלים**, עמ' 81 – 98.

¹⁸¹ לזמן חיבורה של יצירה זו ר' אצל ניר, **חורבן ירושלים**, במבוא. אין בכוונתנו להיכנס לשאלת אופייה, טיבה ומידת יהדותה, ר' על כך בהרחבה אצל ניר. לענייננו חשוב שזוהי יצירה חיצונית בת זמנו של יוספוס המתעדת את האירועים מנקודת ראות שונה, שיש לה הד מאוחר יותר בספרות חז"ל, כך שלפנינו מוטיב החזר על עצמו בסוגים ספרותיים שונים.

¹⁸² לפרשנות הטקסט מתוך נקודות המוצא השונות באשר לטיבו, אופיו ומגמותיו ר' אצל ניר לעיל, אנו הגבלנו עצמנו לתוכן הרלוונטי לעבודה בלבד.

¹⁸³ ירושלמי שקלים פ"ו ה"ג נ ע"א טור 627: "...בשעה שעלה נבוכנצר לכאן... באו ואמרו ליהויכין מלך יהודה נבוכנצר בעי לך. כיוון ששמע מהן כך נטל מפתחות של בית המקדש עלה לגגו של היכל אמר לפניו רבונו של עולם לכשעבר היינו נאמנין לך והיו מפתחותיך מסורין לנו, עכשיו שאין אנו נאמנין הרי מפתחותיך מסורי' לך... כיון שראו כל חורי יהודה כך עלו לראש גגותיהן ונפלו ומתו...". כאן נזכר כמוכרן יהויכין המלך, ונזכרים חורי יהודה. הכוהנים, גיבורים מרכזיים בדרמה של ימי הבית השני אינם נזכרים כלל. השו: ויק"ר יט, ו. ר' ניר, **חורבן ירושלים**, עמ' 86 – 87. עם זאת ההתאבדות כאן היא אמנם קולקטיבית והכוונה ברורה: האחריות היא קולקטיבית, האשמה היא קולקטיבית ומכיוון שכך גם ההענשה העצמית היא קולקטיבית, למרות שקשה להחיל על התיאור הזה את כללי קבלת ההחלטות בתנאי משבר ואי – וודאות. יש לשים לב עוד, שפה ההתאבדות קודמת לחורבן, כמו אצל יוספוס, אבל התוצאות הצפויות כבר ידועות בוודאי לכל, אבל ר' גודלבאט, התאבדות עמ' 16 – 17.

”...ת”ר משחרב הבית בראשונה נתקבצו כיתות כיתות של פרחי כהונה ומפתחות ההיכל בידן ועלו לגג ההיכל ואמרו לפניו רבונו של עולם הואיל ולא זכינו להיות גזברין נאמנים יהיו מפתחות מסורות לך וזרקום כלפי מעלה ויצתה כעין פיסת יד וקיבלתן מהן והם קפצו ונפלו לתוך האור...”.

תענית כט ע”א¹⁸⁴.

רק ביצירה המכונה אבות דרבי נתן על שני נוסחיה, נקשרת פרשת זריקת המפתחות וההתאבדות בקפיצה אל האש במפורש לחורבן הבית השני¹⁸⁵. מסורת זו נקשרת כאן בפרשת יציאתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים¹⁸⁶, ושם בנוסח ב נאמר:

”...כיון שראו בני כוהנים גדולים שחרב בית המקדש ונשרף ההיכל נטלו את המפתחות ועלו לראש ההיכל וזרקום כלפי מעלה ואומרים הא לך המפתחות שנתת לנו שלא [היינו] אפטרופין נאמנים לאכול מגנזיו של מלך והיו אוחזים זה בזה ונמשכין לתוך האור ונשרפים.”

אבות דרבי נתן נו”ב מהד’ שכטר 21 – 22¹⁸⁷

הסיפור על הכוהנים שמתאבדים התאבדות קולקטיבית בקפיצה אל האש, הוא נאראטיב ידוע בחברה היהודית וממשיך להתקיים מאות שנים מאוחר יותר גם מחוץ לתחומי ארץ ישראל. גירסתו של יוספוס על התאבדות הכוהנים בקפיצה אל האש, מתאשרת גם מעדותו של דיו קסיוס. כך שניתן להניח שהמסורת התלמודית שאבה אלמנטים ספרותיים נוספים לא רק מיוספוס, אלא הכירה גם מסורות נוספות ועשתה בהן שימוש בהתאם לאידיאולוגיות, למגמות ולמטרות שלה. כך הפכו במסורת התלמודית “האנשים הנכבדים” לקבוצה של “פרחי כהונה” ו”בני כוהנים”; נוסף מוטיב זריקת (או מסירת) המפתחות לשמים, מוטיב שנעדר לגמרי בגירסת יוספוס, אך מוכר

¹⁸⁴ ניר, **חורבן ירושלים**, עמ' 90 ואילך. ר' עוד גודבלאט, התאבדות עמ' 16; יובל, **שני גויים**, עמ' 161 – 163 והערות 23, 27 שם; קיסטר, אגדות החורבן עמ' 511 והערה 162 שם. להתאבדות הקולקטיבית ר' אצל דורקהיים, **התאבדות**, פרק 4.
¹⁸⁵ ליצירה זו שני נוסחים, נוסח א ונוסח ב. לסיכום מקיף על יצירה זו ר' קיסטר, **עיונים**, ושם סקירת כל המחקר הקודם, ר' בעיקר עמ' 3 – 20, 217 – 222. לשיטתו של קיסטר “...יסודו של החיבור קדום... אבל בין תחילת חיבורו של אדר”ל לבין הוורסיות המצויות לפנינו מפרידה כבדת דרך ארוכה מאוד וחשוכה ברובה הגדול” ואין אפשרות להתייחס אליו כאל חיבור תנאי כפשוטו; ר' עוד: גד, **ההתייחסות למוות**, עמ' 147; השו: אפרון, מלחמת בר כוכבא, עמ' 97 – 102 וביקורתו של קיסטר, שם עמ' 6 הערה 12 ומקומות נוספים. ר' גם ניר, **חורבן ירושלים**, עמ' 91 הערה 49 שם.
¹⁸⁶ למרות שאין לנו עניין בפרשת יציאתו של ריב”ז מירושלים בנושא לדיון העומד בפני עצמו, נציין כי בתהליך קבלת ההחלטות שלו עצמו, הלך ריב”ז לפי הציווי המקראי של “והי בהם”, יצא מירושלים בעיצומה של המלחמה, הגיע ליבנה והחל בתהליך השיקום שנדרש לאחר כשלון המרד. על יציאתו של ריב”ז מירושלים ר' עוד להלן בפרק ג. לסיכום הנושא ר' בבביליוגרפיה לפרק ט בקובץ **יהודה ורומא – מרידות היהודים**, עמ' 445.
¹⁸⁷ השו: שם, נו”א פ”ד עמ' 24: “...אלו כוהנים גדולים שהיו במקדש שהיו נוטלים את מפתחותיהם בידן וזרקום כלפי מעלה ואומרים לפני הקב”ה ריבונו של עולם הילך מפתחותיך שמסרת לנו הואיל ולא היינו גזברין נאמנים לעשות מלאכת המלך ולאכול משלחן המלך...”. על השתלשלות המסורת ר' אצל קיסטר, אגדות החורבן עמ' 510 – 511.
בנו”א נזכרים “כוהנים גדולים” לעומת “בני כוהנים גדולים בנו”ב. בנו”ב עלו בני כוהנים גדולים אלה לראש ההיכל ואחר כך “נמשכו” אל תוך האש ונשרפו. שני פרטים אלה חסרים בנו”א ולא נודע אם וכיצד מתו “כוהנים גדולים” אלה בהקשר של המרד וחורבן הבית.

אצל ברוך. ברוב המסורות שימרה ספרות חז"ל את מוטיב ההתאבדות הקולקטיבית ובכך תיעדה למעשה את רעיון קידוש השם הפאסיבי אצל הכהנים ונתנה לו לגיטימציה¹⁸⁸. חשוב לציין שברוב הגירסאות המטעימות את חורבן הבית השני דווקא¹⁸⁹ מודגש המוצא הכוהני של המתאבדים בקפיצה אל האש. כפי שצינו לעיל זהו נאראטיב ידוע שנזכרו נשתמר במשך דורות רבים אף מחוץ לתחומי ארץ ישראל. יוספוס מציין את גבורתם של הכהנים שלחמו על הגנת המקדש עד הרגע האחרון בהערכה לא מבוטלת¹⁹⁰ וכאשר אפסה כל תקווה, כפי שראינו גם במקומות אחרים, הפכה ההתנגדות האקטיבית גם כאן, לקידוש השם באמצעות ההתאבדות והפעם בקפיצה אל האש¹⁹¹.

ד. ספיחי המרד

לכאורה ניתן היה לצפות שכישלון המרד, שריפת בית המקדש וחורבן ירושלים ידגימו באופן הממשי והנחרץ ביותר את עוצמתה של רומא, ואת כניעתה של האומה היהודית לשעבודה של זו, ואולם דווקא משלהי המרד, לאחר שכבתה אש המרד ואפילו הרמזים כבר כבו, שרדו שתי מסורות שונות בתכלית, המרמזות שתיהן כאחת, על הדבקות הקולקטיבית העיקשת בחוקי האבות. בד בבד עם הדבקות והנאמנות לחוקי האבות, מרמזים הסיפורים הללו על בדידותם הקשה של גיבוריהם, על ייאושם הנורא ועל ניתוקם הטוטאלי מכלל החברה היהודית אשר שרדה את המרד ונותרה בחיים, ניתוק זה בוודאי תרם לא מעט להחלטותיהם ולביצוען.

1. הילדים שקפצו לים

היחידה הספרותית הראשונה שנדון בה, שלובה במחרוזות אגדות החורבן והיא מתקשרת גם לסיפור האם ושבעת בניה שבו דנו לעיל, וגם לשרשרת סיפורים נוספת בהם נזכרת אשה בשם מרים או מרתה¹⁹².

¹⁸⁸ ר' קיסטר, אגדות החורבן, עמ' 511; אשר להתאבדות כהענשה עצמית וכפרה על חטאים ר' כפי שמציעים: פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 116 – 142; גודבלאט, התאבדות, עמ' 24 – 27; יובל, היסטוריה, עמ' 387 וכן ישראלי – טרן, **אגדות החורבן**, הערה 29 עמ' 129 – 130. ר' גם אצל ורסנל, הקרבה עצמית. נושא זה יידון עוד להלן בפרשת מצדה.

¹⁸⁹ למשל הן גירסת יוספוס והן גירסת אדר"ג.

¹⁹⁰ בספרות חז"ל אמנם שומעים ביקורת על הכהנים, אך ביקורת זו היתה מופנית בעיקר כלפי משפחות הכהונה הגדולה כפי שעולה לדוגמה מן התוספתא במנחות פי"ג הכ"א (צוקרמנדל עמ' 533): "אבא שאול ואבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר אוי לי מבית ביתוס אוי לי מאלתן אוי לי מבית קרדוס אוי לי מקולמסן... אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי שהם כוהנים גדולים ובניהם גזברין וחתניהן אמכלין ועבדיהן באין וחובטין עלינו במקלות". השווה בבלי פסחים נו ע"א. ר' על כך: אפרון, מלחמת בר כוכבא, עמ' 100; ניר, **חורבן ירושלים**, עמ' 91 ואילך; ר' גם: ינקלביץ, אוצרות מזון, עמ' 109 ואילך; פרנקל, **עיונים**, פרק 7; ג' פלדמן, "חווית השיתוף ואישוש הסמכות", א' לימור, א' ריינר, (עורכים), **עלייה לרגל, יהודים, נוצרים, מוסלמים**, תל אביב תשס"ה, עמ' 88 – 109 ובמיוחד עמ' 97 שם. לצד כוהנים גדולים מושחתים אלה היו גם כוהנים אחרים שהיו נאמנים לתפקידם עד הרגע האחרון. אין זו הפעם הראשונה שדווקא הכהונה הגדולה היא המושחתת והמסואבת ונגדה מופנים חצי הביקורת, תופעה דומה התרחשה ערב גזירות אנטיכוכוס ומרד החשמונאים, עם קניית הכהונה הגדולה בכסף, בשוחד והכנסת תופעות ההתייוונות ברגל גסה לירושלים כפי שנידונו בהרחבה בפרק א לעיל. וגם שם לצד אלה נבחנו תופעות של נאמנות הכהונה לתפקידה כפי שהתבטאו בהופעתו של מתתיהו הכהן ממודיעין.

¹⁹¹ הנה כי כן במשך הדורות, עימעם יוספוס את קנאותו של פנחס הכהן המקראי שהיה מודל לחיקוי למתתיהו החשמונאי, והפך את הכהנים בסוף ימי בית שני בסוף דרכם האידיאולוגית למתנגדים פאסיביים, שמאבדים עצמם לדעת באש.

¹⁹² לגירסה המקורית והראשונה של סיפור האם ושבעת בניה ר' לעיל פרק א. מוטיב האם ושבעת בניה בספרות חז"ל חוזר בנוסחים שונים גם בהקשר למרד החורבן וגם בהקשר למרד בר כוכבא (במקורות מאוחרים שמהימנותם ההיסטורית לא תמיד ברורה) אבל אין ספק שמוצאו ההיסטורי והספרותי נעוץ בגירסת ספר מקבים ב כאמור לעיל. על מרים – מרתה הסימבוליציה של שם זה ר' אצל: כהן, מעשה חנה, עמ' קיז – קיח; ויסוצקי, הרכה והענוגה; אפרון, מלחמת בר כוכבא, עמ' 87 והערה 193,

"אספסינוס שחיק עצמות מילא שלוש ספינות אנשים ונשים מגדולי ירושלים להעמידן לקלון ברומי, כיוון שירדו לים, אמרו לא דינו שהכעסנו אלהינו בבית מקדשו אלא אף בחוצה לארץ אנו הולכים להכעיסו אמרו לנשים רוצות אתם בכך אמרו להם לאו אמרו ומה אלו שדרכם לכך אינן רוצות אנו עאכ"ו, אמרו להם תאמרו אם אנו משליכים עצמינו לים יש לנו חלק לעה"ב, העיר הקב"ה עיניהם בפסוק ה זה, אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים (תהלים סח, כג) הספינה הראשונה אמרה אם שכחנו שם אלהינו ונפרוש כפינו לאל זר (שם מד, כא), והשליכה עצמה לים, השניה אמרה הלא אלהים יחקר זאת כי הוא יודע תעלומות לב (שם, שם כב), והשליכה עצמה לים, השלישית אמרה, כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה (שם, שם כג), והשליכה עצמה לים ורוח הקודש צווחת ואמרת על אלה אני בוכיה..."

איכה רבה פ"א ד"ה אלה מהד' בובער עמ' 81 – 82¹⁹³

מעשה זה חוזר בהבדלי נאראטיב משמעותיים בתלמוד הבבלי, אף כאן במסגרת הספרותית של אגדות החורבן, ובמקומות נוספים. הזעזוע שבתיאור ההתאבדות הקולקטיבית בטביעה המופיע באיכה רבה, מתעצם עוד יותר בגירסת הבבלי משום שכאן הופכים האנשים והנשים שהם כבר בוגרים ובעלי דעה עצמאית, לד' מאות ילדים וילדות :

"מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון, הרגישו עצמן למה הן מתבקשים, אמרו: אם אנו טובעין ביים אנו באין לחיי העולם הבא? דרש להן הגדול שבהן (תהלים סח, כג) אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים, מבשן אשיב מבין שיני אריה אשיב ממצולות ים אלו שטובעין ביים, כיוון ששמעו ילדות כך קפצו כולן ונפלו לתוך היים נשאו ילדים ק"ו בעצמן ואמרו מה הללו שדרכן כך אנו שאין דרכנו לכך על

עמ' 93 והערה 218; יסיף, מחזור הסיפורים, עמ' 111 – 112, 120; חזן – רוקם, הקול, עמ' 102 – 105; חזן – רוקם, רקמת חיים, עמ' 128 ואילך והערות 24 – 30 עמ' 245 – 246; גולדין עלמות, עמ' 81 – 83; ישראלי – טרן, אגדות החורבן, עמ' 43 ואילך; יסיף, סיפור העם, עמ' 111 – 112, 159 – 161, 239, 246 – 247; ר' גמ אופנהיימר, הגליל, עמ' 137 והערה 16 שם; יובל, שני גויים, עמ' 68 – 69 והערה 53 שם; ספראי, אמותיהן, עמ' 14, 22, 25, 27 ועוד; שפקארו, אחרי מות, עמ' 20 – 21. מחרות הסיפורים על גדולתה ועושרה של מרים – מרתה וירידתה לאשפתות איננה מעניינה הישיר של עבודה זו, אלא רק כסמל לתפארתה וגדולתה של ירושלים שירדה לאשפתות.
¹⁹³ ור' שם בהמשך: "...מעשה במרים בת תנחום שנישבת היא ושבעת בניה עמה..." שם: עמ' 85 מעשה באשתו של דואג בן יוסף שבישלה את בנו ואכלתהו; שם: עמ' 86 – 87, מעשה במרתא בת בייתוס, מרים בתו של נקדימון ומרים בת תנחום, כל הנשים הללו שמן מרים או מרתה ור' לעיל ההפניות בהערה הקודמת.
השוו, אדר"נ נו"ב פ"ז, (שכטר עמ' 20): "במקום אספסינוס מופיע פה אדם רשע טיטוס בן אשתו של אספסינוס שמלא ג' ספינות אנשים נשים וטף לילך ולהשתבח במדינות הים", באולם בנוסח זה אין כל אזכור למוטיב ההתאבדות בטביעה. לפי ורסנל, הקרבה עצמית, הקפיצה אל המים (כמו קפיצה ממקום גבוה אל תהום) היא סופית והמעבר לעולם הבא הוא קצר ונטול כאבים. ר' גמ אצל יסיף, מחזור הסיפורים, עמ' 111 – 112, 120 – 121. להתאבדות הקולקטיבית ר' אצל דורקהיים, התאבדות, פרק 4; דוגלאס, התאבדות.

אחת כמה וכמה אף הם קפצו לתוך הים ועליהם הכתוב אומר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה..."

גיטין נז ע"ב¹⁹⁴

מנהגם של המנצחים לשבות, למכור ולסחור במנוצחים אינו חדש, אף השימוש במנוצחים לראווה מצד אחד ולקלון מצד אחר אינו נדיר, ואולם עוצמתו של הסיפור שלפנינו היא בכך שגיבוריו הם "ילדים", לעומת גיבורי הסיפור באיכה רבה שגיבוריו הם אנשים בוגרים "אנשים ונשים מגדולי ירושלים", אלה ואלה הם גיבורים אנונימיים, מלוכדים לקבוצה בתוקף הנסיבות בלבד, ולא משום סיבה אחרת. התאבדותם של הנשים והגברים באיכה רבה, יכולה אולי להתפרש כפרי של שיקול דעת והחלטה קבוצתית בתנאי משבר, שכן פה מדובר בקבוצה שאף אם נהפכה לקבוצה בתוקף הנסיבות המשתנות ולא מתוקף אידיאולוגיה משותפת קודמת, הרי שחבריה הם בוגרים, מודעים למעשיהם ואחראים לתוצאותיהם¹⁹⁵. לעומת זאת, הילדים הנזכרים במסורת הבבלית משוללים כל הגנה, הם נותקו ממשפחתם, מהוריהם וממולדתם. הם יודעים מה צפוי להם בתום המסע הימי, ולמרות גילם הצעיר הם מפעילים שיקול דעת השווה לזה של מבוגרים מהם, שסופו ההחלטה להתאבד.

מובילות מהלך ההתאבדות והיוזמות במקרה זה הן "הילדות", כמו במקרים אחרים דווקא הן אוזרות אומץ ובחורות באופציה של התאבדות כמוצא של כבוד, עוד לפני שהילדים חושבים על כך. אדרבא, הילדות במקרה זה משמשות דוגמא ומודל לחיקוי, ממנו שואבים הילדים. לכולם נועד בסופו של דבר אותו גורל, אך הילדות היו זריזות מן הילדים גם בהחלטה וגם בביצוע לשים קץ לחייהן. דווקא הקול הנשי, החלש, משולל הסמכות וההגמוניה שבדרך כלל אינו נשמע, הוא הוא זה שמתווה כאן את דרך ההתנהגות הנאותה והראויה בפרשה זו¹⁹⁶.

2. מצדה

במקביל למחרוזת אגדות החורבן ופרשת ההתאבדות בטביעה של השבויים שנלקחו לרומא המובאת בספרות חז"ל התרחשה במבצר האחרון שהרומאים עוד לא הכניעו – במצדה, דרמה שראשיתה גם כן בניתוק טוטאלי מהחברה היהודית וסופה אף הוא התאבדות קולקטיבית. פרשה

¹⁹⁴ גד, ההתייחסות למוות, עמ' 148 קובעת כי: "אגדה זו נתרקמה בעקבות כשלון מרד בר כוכבא" ור' גם הערות 77 – 79 שם עמ' 284, אולם נראה שהאגדה המשולבת במחרוזת ספרותית הקשורה למרד החורבן משקפת את המציאות של כשלון מרד החורבן ולא את זו שלאחר מרד בר כוכבא. ר' גם בר אילן, נשים, עמ' 22. בהמשך אחד קובע ר' יהודה: "זו אשה ושבעת בניה אתיוהו קמא לימה דקיסר...". ר' על כך בספרות המחקר הרשומה לעיל בהערה 178.

יסיף, מחזור הסיפורים עמ' 112 סבור כי נעשה כאן מהלך הפוך, מלכתחילה דן הסיפור המקורי בילדים והמדרש הוא שהפך אותם ל"גדולי ירושלים", השינוי נעשה בוודאי כדי להבליט את הירידה ממעמד הגדולה והעושר למצולות היאוש, ואולם בהתאם לשיטה המקובלת בעבודתנו, שהאינפורמציה הנמסרת במקורות הארצישראליים עדיפה בדרך כלל, על זו הנמסרת במקורות הבבליים, נראה שההיפך הוא הנכון. ר' גם אצל חזן-רוקם, בני צדוק, עמ' 138 והערות 29 – 30 שם; חזן – רוקם, הקול; שפקארו, אחרי מות, עמ' 26 – 28.

¹⁹⁵ ר' ג'ניס – מאן, קבלת החלטות, עמ' 42 – 49, 122, 151 – 159, 182, 201, 207, 217 ועוד; היכל, קבלת החלטות, עמ' 9 – 19; ר' גם בר אילן, נשים, עמ' 22 – 23 והערה 45 שם; רוזנפלד, שפרה ופועה. ¹⁹⁶ ר' אצל דאובה, אי ציות אזרחי, עמ' 96; לתפקידן החשוב של נשים בגילויי תופעות קידוש השם ר' גם אצל רוזנפלד, שפרה ופועה. אנו מניחים ש"הילדות" כאן בחלקן לפחות כבר היו יותר מאשר ילדות פעוטות והיה להן שיקול דעת של ממש בקבלת ההחלטה. לנושא של קבלת החלטות בתנאי משבר ר' אצל ג'ניס-מאן, קבלת החלטות, עמ' 25 – 29, 43 – 59, 122 ואילך, אש דינמיקה קבוצתית עמ' 225 ואילך.

זו מונצחת אך ורק בעדותו של יוספוס ואין לעדותו מקבילות כלשהן לא בכתבי ההיסטוריונים היוונים והלטיניים בני התקופה ולא בספרות חז"ל¹⁹⁷.

בטרם נפנה לדיון במצדה ראוי להזכיר כי יותר מכל מקום אחר הקשור לאירועי המרד הגדול, ובכלל זה ירושלים, זכתה מצדה מראשית המאה העשרים אך בעיקר בעשורים הראשונים לקום המדינה, להתעניינות הרבה ביותר, הן מנקודת ראות ארכיאולוגית, הן מנקודת ראות ציונית-לאומית ונעשו בה שימושים למטרות רבות ושונות¹⁹⁸.

עיקרה של פרשת מצדה, בגירסת יוספוס, עוסק בימים שלאחר חורבן ירושלים ושריפת המקדש. הנצורים במצדה, הסיקאריים, הגיעו אל המבצר המבודד הזה, עוד לפני סוף המלחמה. לאחר שמנהיגם מנחם נהרג בירושלים, נמלטו אנשיו מירושלים אל מצדה, ובכך הוציאו עצמם למעשה ממעגל הלוחמים הפעילים בירושלים¹⁹⁹. בראש הקבוצה הזו עמד אלעזר בן יאיר שהיה בן משפחתו של מנחם²⁰⁰, חברי הקבוצה שהו במצדה פרק זמן ארוך שבמהלכו היו, למעשה, מנותקים משאר חבלי הארץ, ומשום כך, גם לא קיבלו ידיעות מהימנות על מהלך המרד ותוצאותיו. מדובר אם כן בקבוצה שלפחות מקור חלק מאנשיה מוצאם היה מהגליל²⁰¹. הם נמלטו במהלך המלחמה נגד הרומאים מן הגליל לירושלים, ונמלטו פעם נוספת, הפעם מירושלים אל מצדה. במצדה נותרה הקבוצה במשך זמן ארוך נצורה, מבודדת ומרוחקת ממרכז העניינים, כך שניתן להחיל עליה את כל הכללים והחוקים של קבלת החלטות בתנאי משבר ואי-וודאות, אלטרואיזם ולכידות קבוצתית יחד עם האידיאולוגיה בכתיבתו של יוספוס כפי שנראה להלן²⁰².

¹⁹⁷ פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 116 מפנה לדעתו של ספראי על מדרש הגדול לדברים לב כג (שם הערה 1) הסבור כי במקור זה ניתן למצוא בכל זאת רמז להרוגי מצדה אולם הדברים אינם ברורים כלל.

¹⁹⁸ בשל קוצר הזמן ורוחב היריעה נעיר רק כי העיסוק המרובה במצדה הביא מציאו למיתולוגיזציה של הלוחמים – הנצורים במצדה, של המקום עצמו ושל הסיפור הקשור בו. מיתולוגיזציה זו, הפכה לנושא העומד בפני עצמו, וזכתה בבוא העת לעיון ודיון משל עצמה, אלה הביאו לפירוקו והפרכתו של מיתוס מצדה ויצירתו מחדש באופן אחר, התואם את נקודת המבט וההשקפה של היוצרים החדשים. העיסוק במיתוס הזה ובשאלת הקשר והיחס שבין המיתוס לבין הזיכרון הקולקטיבי, לבין ההיסטוריה בפרשה זו, נמשך בדיסציפלינות שונות ובאופנים שונים גם כיום. עיקר פרסומה של מצדה והעלאתה על מפת האומה תרתי משמע בא לה מפעילותו הבלתי נדלית של יגאל ידין, כפי שמתועד בספרו, **מצדה**, אולם אין ספק שפעילות זו תאמה את מגמותיו של הארכיאולוג בראי תקופתו ולא בהכרח היתה נאמנה לכתובים בהם עשה שימוש.

לכלל הנושא ר': בן יהודה **מצדה**; בן יהודה, **אמת**; זרובבל, **המעמד האחרון**; זרובבל, **שורשים**, פרקים 5, 8, 11; זרובבל, מות הזיכרון; וינריב, **היסטוריה**, עמ' 225 – 240; הולצמן, **מיתוס**, עמ' 6 – 31, 64 ואילך; על מיתוסים והבנייתם, זיכרון קולקטיבי והיסטוריה ר' אצל האלבוואכס, **זיכרון**; לואיס, ההיסטוריה; ירושלמי, **זכור**; וינריב, **היסטוריה**; רוזנסון, המקום, וידל - נאקה **רוצחי הזיכרון**; ברוג מראש מצדה. ר' עוד: פלדמן, מצדה; לאדוסר, מצדה; כהן, מצדה; מחקרים נוספים על מצדה נזכרו ברשימה הביבליוגרפית.

¹⁹⁹ מלח' ב, 448 – 451, מלח' ז, 254.

²⁰⁰ שטרן, אלעזר; על הגליל כמוקד לפעילות ואידיאולוגיה אנטי רומית כבר עמדנו לעיל.

שניהם היו צאצאים למשפחתו של חזקיה הגלילי, משפחה שהנהיגה את לוחמי החירות הגליליים תקופות ארוכות ואת פעילותה המרדנית ניתן לתעד עוד מתקופת ראשית הכיבוש הרומאי את ארץ ישראל. צאצא אחר למשפחה זו היה יהודה הגלילי, או הגולני שהנהיג את ההתנגדות למפקד קוורניוס. אלעזר ואנשיו אמנם היו מרוחקים מירושלים ולא נטלו חלק פעיל מאז עזיבתם במרד הגדול, אך לפי דברי יוספוס, הם ירדו מספר פעמים מן ההר ולפחות פעם אחת הגיעו עד עין גדי שם רצחו את כל התושבים.

²⁰¹ יוספוס מזכיר מספר פעמים שאלעזר עצמו היה צאצא של יהודה הגלילי שהתסיס את הרוחות נגד מפקד קוורניוס, ר' מלח' ז, 254. על מפקד קוורניוס ר' קדמ' ית, 1 – 6. ר' גם כשר, מבוא, עמ' 37 ואילך; בן שלום, **בית שמאי**, עמ' 126 ואילך ובעיקר הערה 17 שם.

²⁰² לנושא זה ר' ג'ניס – מאן, **קבלת החלטות**, עמ' 42 – 49, 122, 151 – 159, 182, 201, 207, 217 ועוד; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 – 19; דורקהיים, **התאבדות**, במיוחד פרק 4: דוגלאס, **התאבדות**; ברסלאור, גויאנה; גרינוולד, מסוקרטס לר' עקיבא, עמ' 23 – 24.

לענייננו, במרכזה של פרשת מצדה בתיאורו של יוספוס עומד נאומו הכפול של אלעזר בן יאיר²⁰³, בו ניסה ולבסוף אף הצליח, לשכנע את לוחמיו, נוכח האיום הרומאי הממשי, להתאבד התאבדות קיבוצית. לפי סיפורו של יוספוס, בנאומו הראשון של אלעזר הוא לא הצליח להשיג את יעדו והלוחמים לא התלהבו מהאפשרות לקפד את חייהם ובעיקר את חיי בני משפחתם ואז נשא אלעזר נאום נוסף שבו שיכנע את אנשיו בצדקת דרכו והם נכונו לבצע את ההתאבדות ההמונית בהתלהבות אקסטטי²⁰⁴.

במצדה באה תחושת ה-'no alternative mentality', לידי הביטוי הברור ביותר בכל תיאורי ההתאבדות הקיבוצית במלחמת החורבן²⁰⁵ ועימה גם המסקנה המתבקשת כי עדיפה נטילת החיים על פני המשך החיים שמשמעם כניעה לרומאים וחיי קלון. השאלה המכרעת לענייננו היא, האם יש לראות בפרשת מצדה גילוי וביטוי לקידוש השם כפי שסבורים חוקרים לא מעטים או שהפרשה אינה כדאית ואינה ראויה להיכלל במסגרת זו כפי שסבורים חוקרים לא מעטים אחרים²⁰⁶?

כדי לנסות ולענות על שאלה זו עלינו להרחיב מעט בניתוח הנאומים של אלעזר בן יאיר בגירסת יוספוס, בפרשנות להם ובניתוח הפרשה כולה תוך השוואה לאירועים קודמים.

נאומיו של אלעזר בן יאיר הם מלאכת מחשבת של ריטוריקה, טיעונים פילוסופיים, אידיאולוגיים ודתיים הארוגים יחד במארג מתוחכם שמטרתו להעלות על נס את ההתאבדות כאקט דתי של קידוש השם וכניגוד המוחלט לחיי עבדות וקלון בשבי הרומאים²⁰⁷. בנאומים אלה שיכלל יוספוס את הנאראטיב של ההתאבדות הקולקטיבית שאותו כבר הציג בגמלא, בידפת ובירושלים וכאן במצדה, הביאו לכלל שלמות²⁰⁸.

מרבית החוקרים מסכימים כי נאום זה, כפי שהוא מוכר מן העדות הספרותית הוא פרי המצאתו של יוספוס. שילוב נאומים, 'מפי אומרים', כחלק מן התיעוד ההיסטורי, מוכר מחיבורים יווניים ורומיים כאחד. באמצעות הנאומים "כפי שהיו צריכים להיאמר", לדעת מחבריהם, משלבים המחברים ומטמיעים את עיקרי רעיונותיהם, מחשבותיהם והאידיאולוגיה שלהם ביצירה הספרותית. תיאור האירועים במצדה אינו יוצא דופן, ויעידו על כך הנאומים המשולבים לא אחת ביצירתו הספרותית של יוספוס²⁰⁹.

²⁰³ מלח' ז, 320 ואילך

²⁰⁴ יש לזכור כי גם כאן, ההחלטה, הביצוע והמימוש הם כולם בידי הגברים, לנשים ולילדים לא ניתן פיתחון פה וממילא לא נשאלו לדעתם. הכוחות הפועלים כאן הם גבריים במובהק. ר' גם בר אילן, **נשים**, עמ' 28 ואילך. גם לנושא זה יפים דבריו של דורקהיים על ההתאבדות האלטרואיסטית.

²⁰⁵ ברסלאור, גויאנה; ורסנל; הקרבה עצמית עמ' 143 ואילך, 156 ואילך, ועוד; וייצמן, יוספוס, עמ' 235 ואילך.

²⁰⁶ לסקירה, ניתוח וביקורת של דעות אלה ואלה גם יחד ר' אצל פלדמן, מצדה.

²⁰⁷ למעשה יש כאן היפוך מעשהו של יוספוס בידפת בהחלטה מושכלת ומודעת, כשם שיוספוס משתמש בטיעונים דתיים להוכחת צידקתו בניסיונו לשכנע את רעיו למערה שלא להתאבד, כאן יש טיעונים דתיים המנסים להוכיח בדיוק ההיפך.

²⁰⁸ מלח' ז, 320 ואילך ר': בומסטאד, **רעיונות**, עמ' 90-93, 99 ואילך, 102 ועוד; לוז, נאום.

²⁰⁹ ר' אצל בומבסטאד, **רעיונות**. ההפניות הרשמות בהערה הקודמת וכאמור בעוד מקומות בחיבורו זה; ראז'אק, **יוספוס**, עמ' 219 – 222; דאובה, יוספוס על התאבדות, עמ' 213 – 218; בילדה, **יוספוס**, עמ' 148 ואילך ושם גם סקירת מחקרים קודמים; גנוסה, **חלומות**, עמ' 144 ואילך; פאין, מצדה, עמ' 375 ואילך.

בבחירת הנוסח הנמלץ של הנאום שם יוספוס בפי אלעזר את המטרות והרעיונות שלו עצמו, ומציע אותם לקורא כאילו היו הרעיונות המקוריים של אלעזר, המשקפים את תהליך התגבשות ההחלטה להציע לחבריו להתאבד²¹⁰.

בחלקו הראשון של הנאום הטעים אלעזר את התנגדותם ארוכת הימים של הסיקאריים לקבלת עול בשר ודם ונאמנותם המוחלטת לאלוהים לבדו²¹¹.

לטיעון זה יש בסיס דתי מובהק, ומכיוון שיוספוס שם בפיו של אלעזר טיעונים דתיים ניתן לומר גם כאן שהוא מוליך את הקבוצה באותה דרך בה הלכו הקבוצות הקודמות, אם כי כאן הדרך יותר דרמטית ויותר נפתלת, מכיוון שכידוע כידוע חלק זה של הנאום לא שיכנע את השומעים.

אז הוסיף יוספוס בפי אלעזר בחלק השני של הנאום את הטענות המוכרים בדבר קשרי הנפש והגוף. הנפש כלואה בגוף והיא שואפת להשתחרר ממנו, מותו של הגוף בן החלוף כמוהו כשינה ארוכה שבה משתחררת הנפש מן הגוף ומשוטטת בעולם, מדוע איפוא לא לוותר כבר עתה על השלב הארצי והגשמי הזה ולעבור ישירות אל עולם חיי הנצח²¹²?

ולבסוף מסכם אלעזר:

”...מות נמות בטרם נהיה עבדים לשונאינו, ובני חורין נשאר בעזבנו את ארצות החיים, אנחנו, נשינו ובנינו! ככה צוו עלינו חקי תורתנו, על זאת מתחננים אלינו נשינו ובנינו! האלהים פקד עלינו את הגזרה הזאת והיא העצה היעוצה על אף הרומאים ועל חמתם: יראים הם פן ימות אחד ממנו, טרם ילך שבי לפניהם. נמהר נא במעשינו ותחת שמחת השונאים על שברנו, אשר אליה הם נושאים את נפשם, נשאר להם מבוכה ותמהון, בראותם את גבורת לבנו”.

מלחמת ז, 386-388, תרגום שמחוני

גם כאן משולבים בדברי אליעזר אלמנטים אידיאולוגיים ודתיים ברורים. האפשרות של המשך החיים בשבי ובעבדות אצל הרומאים איננה מתקבלת על הדעת. האפשרות היחידה הקבילה, לדעתו, היא המוות על קידוש השם כפי שקרה לכל מי שקרא תיגר על הרומאים. וכאן ניתן לראות שוב את המעבר מהתנגדות אקטיבית שכבר מיצתה את עצמה את עצמה לתגובה מסוג אחר – ההתאבדות.

החירות להחליט על התאבדות קולקטיבית היא למעשה החירות היחידה שנותרה לנצורים. אלעזר מאיץ באנשיו למהר ולהחליט לפני שיאחרו את המועד²¹³. בשלב זה, על אף שביקש להוסיף ולשדלם בדברים, פעל הנאום את פעולתו ואנשיו קפצו כאחוזי שיגעון לבצע את ההתאבדות הקולקטיבית שיש בה בכל זאת סדר ותיכנון:

²¹⁰ בומסטאד, רעיונות, בעיקר עמ' 90 - 108 אך גם במקומות אחרים; שטרן, אלעזר, במיוחד עמ' 375; וידאל – נאקה, רוצחי הזיכרון, עמ' 54 ואילך; פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 135 - 136.

²¹¹ מלח' ז, 323 - 324.

²¹² מלח' ז, 343 ואילך; ר' בומסטאד, רעיונות, עמ' 102 - 108; שוורץ מהמקבים למצדה, עמ' 39 ואילך; בן יהודה, אמת, עמ' 37 ואילך; שפקארו, אחרי מות, עמ' 10.

²¹³ מלח' ז, 358 ואילך.

”...ואחרי זאת בחרו בגורל עשרה אנשים מתוכם, אשר ישחטו את כלם. וכל אחד השתרע על הארץ ליד אשתו ובניו ההרוגים וחבק אותם בזרועותיו ופשט ברצון את צווארו לשחיטה בידי האנשים, אשר מילאו את המעשה הנורא הזה. והאנשים האלה שחטו את כלם בלא רעד, ואחרי כן הפילו גורל ביניהם....

מלחמת ז, 389 ואילך, תרגום שמחוני²¹⁴

אם כך, תחילה הרגו את הנשים והילדים ואחר כך בחרו בגורל עשרה אנשים שיהרגו את כל השאר, האחרון שנותר בדק שלא נותר איש בחיים ואז התאבד גם הוא, לא לפני שהעלה באש את המבצר. כך מתו כולם, אומר יוספוס, מתוך אמונה שלא נשארה בחיים אפילו נפש אחת שתיפול חיים בשבי הרומאים, אך מחשבה זו היתה מוטעית, שתי נשים וחמישה ילדים שרדו בכל זאת את ההתאבדות הקבוצתית משום שהתחבאו ואחת מהנשים סיפרה לרומאים מה התרחש במבצר²¹⁵.

בתיאורו של יוספוס היה זה סיומה לא רק של פרשת מצדה אלא של פרשת המלחמה כולה. תיאור האירועים במצדה ונאומו של אלעזר במיוחד, מצויירים בצבעי המחשבה היוונית - הרומית. נאומים להלהבת הלוחמים כמו גם מקרים של הריגת הנשים והילדים והתאבדות קולקטיבית של הגברים הלוחמים מוכרים וידועים במקרים לא מעטים²¹⁶, אפילו בכתיבתו של יוספוס עצמו זו אינה ההתאבדות הקולקטיבית היחידה, במה ייחודה איפוא של פרשת מצדה?

נראה שייחודה של פרשת מצדה הוא בראש ובראשונה בהיותה האקט הסופי האולטימטיבי של המרד. סיפור מצדה נוצק בדברי יוספוס כסיפור מיתי אחרון של מלחמת החורבן, כשם שהוא מתואר אצלו כאירוע האחרון והסופי של המלחמה כולה. מטרת יוספוס בעיצוב הספרותי היתה להביא לידי מיצוי אירוע בעל מבנה עלילתי המתאים לסיים עמו את הקו האידיאולוגי השיטתי העקבי בו נקט בתיאורי מלחמת החורבן בכלל: הקורא תיגר על האימפריה הרומית האדירה סופו למות, ובדרך כלל על ידי נטילת חייו בעצמו.

בעקבות נאומו של אלעזר המחישו לוחמי מצדה בהתנהגותם, אלטרואיזם מובהק בו הועלו ערכי הקבוצה ואמונתה לדרגת ערך עליון²¹⁷; בתוך כך נשכחו הפרטים והיטשטשה ייחודיותם, הם הפכו להמון אנונימי, חסר פנים ושמות, נסער ונרגש, הממהר בלהט רגשותיו למלא אחר הציווי הקבוצתי של ההתאבדות²¹⁸. הגברים הללו הורגים בצורה מסודרת למען האמונה והערכים, את בני משפחתם חסרי הישע, הנשים, הזקנים והילדים, שלא נשאלו לדעתם ואף לא היה סיפק בידם

²¹⁴ יש לשים לב מצד אחד לאותם דפוסי החלטה והתנהגות כמו בידפת, הגורלות, השקט, הסדר וקבלת הדין, וכמובן המוטיב המוכר כבר היטב מפרשיות קודמות של הושטת הצוואר לשחיטה. כאן נוסף האלמנט של הריגת המשפחות קודם להרג הגברים. בידפת לא שמענו אלא על גברים במערה, אין עדויות על בני משפחה. ור' על כך גם אצל שטרן, אלעזר, בניתוח תיאורי מקרה מהעולם הסובב.

²¹⁵ גם במקרים קודמים היו אלה נשים שנשארו בחיים לספר לרומאים את מה שאירע.

²¹⁶ ר' על כך: האנקוף, רעיון ההתאבדות; האנקוף, יוספוס על התאבדות; ניוול, התאבדות; ניוול, תיאורי התאבדות; פלדמן, מצדה; כהן, מצדה; לאדוסר, מצדה; שטרן, אלעזר; קולמן, משחקים גורליים; בארטון, גאולה; בוירין, מצדה, עמ' 322 ואילך.

²¹⁷ דורקהיים, התאבדות; ברסלאור, גויאנה; זרובבל, שורשים, עמ' 206 – 207; בר-אילן, נשים, עמ' 22 – 23. גרינוולד,

מסקרטס עד ר' עקיבא, עמ' 23 – 24.

²¹⁸ ברסלאור, גויאנה.

להביעה. הגברים הלוחמים הם השומעים, המשתכנעים, המבצעים של אפיזודה זו שסוגרת למעשה בתיאורו של יוספוס את אירועי המרד הגדול וממחישה גם את בדידותם וניתוקם של הלוחמים מיתר החברה היהודית²¹⁹. בד בבד ממחיש התיאור הזה את דרך קבלת ההחלטות הקבוצתית בתנאי משבר ואי וודאות. הקבוצה שמעה את אלעזר בן יאיר, השתכנעה, וקיבלה את ההחלטה הקבוצתית להתאבד.

זאת ועוד, תוצאות מרד החורבן, שלא כמו במרד החשמונאים ובמרד בר כוכבא, לא הביאו עימן גזירות שמד. הסכנה שנשקפה ליהודים היתה אובדן חירותם האישית, כניעה, עבדות וקלון, אך לא מצב המסכן בידועין ובכוונה את יהדותם ואמונתם.

מדוע אם כן בחרו לוחמי מצדה, בגירסת יוספוס בפיתרון הטוטאלי של ההתאבדות? כאן יש להזכיר את מה שנאמר כבר לעיל: בעיני לוחמי מצדה רק האל הוא האדון ורק את מרותו הם מקבלים, אין מרות בשר ודם מקובלת עליהם. העתיד הצופן בחובו שעבוד ועבדות לרומאים נתפס על ידם כמאיים על דעותיהם ואמונתם ולא רק על חירותם האישית. הפיתרון של התאבדות הוא המוצא היחיד שנותר להם בסיטואציה שנוצרה: בחירה זו במוצא של התאבדות מאפשרת להם לשמור על כבודם, להישאר בני חורין גם במותם, מאפשרת להם שלא להיכנע לשעבוד הרומאי ולהישאר נאמנים לדעותיהם ולאמונתם. זוהי למעשה תמצית אמונתם כשהיא משולבת בהשקפת עולמו של יוספוס: מי שקורא תיגר על האימפריה הרומית האדירה סופו שישלם בחייו, כאן בחרו המורדים לאבד עצמם לדעת בשם אמונתם, והקדימו בכך את הרומאים.

הלוחמים נשארים, במותם כמו בחייהם קבוצה בעלת לכידות גבוהה ונאמנות בלתי מתפשרת לאמונתם ודתם עם זה, הלכידות והנאמנות הללו נכפות על החלשים שבקבוצה [לפחות על חלקם] מבלי ששותפו במערכת קבלת ההחלטות. הלכידות אם כך, אינה נחלת כל הפרטים בקבוצה, היא נחלתם של הגברים הלוחמים בלבד המחליטים עבור בני משפחותיהם, שהם החלשים שבקבוצה. ההחלטה היא כוחנית, גברית, אלימה מאוד ומובן שאינה נתונה לפשרה או לוויכוח²²⁰.

כך מתו במצדה לפי תיאורו של יוספוס, כל חברי הקבוצה, למעט הנשים והילדים היחידים שהצליחו לחמוק מההתאבדות הקולקטיבית. האם בריחתם של אלו גורעת מסיפור ההתאבדות הקולקטיבי? בתיאורי מקרה קודמים הדגשנו את הלכידות הקבוצתית וההקפדה עליה במצבי משבר. הודגש גם כי לנכונות ההקרבה של הקבוצה אין כל ערך אלא אם כל חברי הקבוצה מקפידים ומקיימים אותה. במקרה שלפנינו, הנשים והילדים, שנותרו בחיים, לפי גירסת יוספוס, הם שמסרו, תיארו ושימרו את רוח האירועים, ואילולא נותרו בחיים, פרשת מצדה היתה נשאת עלומה ולא מוכרת. הפליטים הללו הם למעשה הסוכנים הספרותיים המעבירים את הסיפור והמסר של יוספוס, זוהי תמצית קיומם הספרותי²²¹, לצורך כך הם נשארו בחיים והצליחו

²¹⁹ כמובן יש לזכור כי במקביל לפרשת מצדה וההתאבדות הקולקטיבית שהיא סופית ואין ממנה חזרה, בחר ענף אחר של שרידי יהדות הבית השני בתחילה בהנהגתו של רבן יוחנן בן זכאי, ואחר כך בהנהגתם של חכמים אחרים, בחיים; למרות בחירה זו בחיים הצמיחה בסופו של דבר, היהדות ששרדה את מרד החורבן, עוד שתי מרידות גדולות נוספות ברומאים האחת בארץ ישראל והאחרת מחוצה לה. ר' על כך להלן בפרק ג.

²²⁰ כפי שראינו מתוצאותיה, קודם הרגו את הנשים והילדים, ואחר כך מתו הגברים הלוחמים.
²²¹ לצורך העניין אין זה משנה אם אכן כך היו הדברים או שמדובר כאן במבדה ספרותי.

להימלט מהגורל הקבוצתי. גורלם של מספרי הסיפור אינו ידוע והם נידונו לשיכחה. הסיפור עצמו, שסופר ותועד על ידי יוספוס²²² הפך לנושא מרתק, מעניין ואקטואלי עד ימינו אלה.

אחרי כל זאת נותר לנו לברר האם ניתן להגדיר פרשה זו כמוות על קידוש השם? הסיקאריים היו קבוצה כוחנית, שכוחה הופנה בתחילה כלפי חוץ (לדוגמה: מעשיהם בירושלים תחילה והטבח בתושבי עין גדי בהמשך) ולבסוף כלפי עצמם. קבוצה זו העמידה את רעיון הנאמנות לאלוהים בדרגת ערך עליון²²³ וראתה בשעבוד ובכניעה לרומאים, מצב שאין לשאתו ושהדעת אינה סובלתו. האקלים הפוליטי, החברתי והנפשי אליו נקלעו, יצר אצלם את תחושת חוסר המוצא ואת ה- 'no alternative mentality', כפי שכבר הראינו לעיל. במצב הזה אפשרות המילוט היחידה שתאמה את הקודים המוסריים שלהם ואת מערכת האמונות והדעות שלהם – היתה ההתאבדות. במצב זה, ובהינתן מגבלות הנאראטיב שהגדרנו לכל אורך העבודה ניתן לומר שגם כאן, ההתאבדות הקולקטיבית במצדה, כיוון שהיתה מעוגנת באידיאולוגיה דתית מובהקת היתה לא רק תופעה של מוות על קידוש השם אלא "שיא" הרואי של צורת קידוש השם המתאפיינת בכל תיאוריו של יוספוס ובאה כאן לידי מיצוי. אין תימה, שזה האפילוג ההיסטורי והספרותי כאחד לפרשת מצדה ולמלחמה כולה.

²²² אך נשתכח במסורת היהודית וחזר וצץ פעם נוספת רק בימי הביניים בגירסת ספר יוסיפון. בגירסה זו הנצורים אינם מתאבדים אלא מתים תוך כדי מאבק הירואי ברומאים. גירסת המאבק ההירואי היא גם זו שנשתרשה במורשת ובאתוס הציוניים של העשורים הראשונים לקיום מדינת ישראל, כפי שמראים בן יהודה, זרובבל, הולצמן ובוירין ומסכם וינריב, היסטוריה.

²²³ ר' למשל הערות 10, 11, 208, 209, 211 לעיל.

פרק ג – מירושלים לביתר

מבוא

לאחר חורבן הבית הפכו החכמים למנהיגים הרשמיים של החברה היהודית על כל הזרמים והפלגים ששרדו את המלחמה¹. כזכור, נעלמה ההנהגה הרשמית של ימי הבית השני לאחר החורבן (צאצאי בית הורדוס) או שאיבדה את מקור כוחה והשפעתה (מעמד הכהונה)² ואת מקומה תפסו החכמים. הנהגת האומה עברה ליבנה³, תחילה בראשות רבן יוחנן בן זכאי⁴ ואחר כך, כנראה בעקבות השינויים הפוליטיים שעברה האימפריה הרומית בהנהגת רבן גמליאל דיבנה⁵.

למרבה הצער, מסתיימת יצירתו הגדולה של יוספוס זמן קצר אחרי חורבן הבית, ואין בידינו תיאור של היסטוריון ממוצא יהודי המתעד את התקופה שבאה לאחר חורבן הבית כפי שעשה יוספוס באריכות ובפירוט לגבי תקופת הבית. עיקר המידע שבידינו על תקופה זו, המכונה תקופת המשנה, נובע רובו ככולו מספרות חז"ל. ספרות זו לפי טיבה איננה מקור היסטורי, למרות שמשולבים בה לא אחת, רמזים ותיאורים לאירועים היסטוריים⁶, מטרותיה העיקריות הן חינוכיות, דידקטיות, הוראתיות והלכתיות, ותיעוד המאורעות ההיסטוריים שהתרחשו בזמנה איננו נכלל בהכרח בין מטרות אלו. אמנם נמצא פה ושם רמזים לאירועים היסטוריים בתולדות ישראל דווקא בכתיבתם של היסטוריונים לא יהודיים, אך הללו אינם כותבים בדרך כלל על היהודים והיהדות בנושא בפני עצמו אלא מזכירים אותם אם וכאשר הם משתלבים בנושא הכללי עליו הם כותבים. המידע שהם מוסרים הוא מקוטע, מגמתי ולעיתים קרובות דל למדי, מה שמחזיר אותנו בסופו של דבר אל ספרות חז"ל על יתרונותיה וחסרונותיה כנקודת המוצא לדיונו.

כאמור, נהגו חכמי יבנה הדומיננטיים, על פי העיקרון של "ובחרת בחיים", שלא כמו קבוצות אחרות ביהדות התקופה שבחרו בפתרון של ההתאבדות הקולקטיבית או בסגפנות קיצונית והינזרות מחיי העולם הזה⁷. מתוקף עיקרון זה פעלו לנורמליזציה של החיים בלא בית מקדש⁸,

¹ לנושא זה ר': אלון, **תולדות א**, עמ' 53 ואילך; אלון, **מחקרים א**, עמ' 219 – 273; ספראי, הישוב היהודי בדור יבנה, עמ' 18 – 39; ינקלביץ, הייחוס; ספראי וספראי, החכמים. ר' גם זרובבל, **שורשים**, עמ' 200 – 207; יסיף, **סיפור העם**, עמ' 158 – 159.

² למרות שהכוהנים איבדו את בסיס הכוח שלהם עם חורבן הבית, נותרו לדעת חוקרים אחדים, בכל זאת בעלי כוח והשפעה אפילו בתקופות מאוחרות כך למשל: גודבלאט, התואר נשיא; טריפון, הרקע; קימלמן, האוליגרכיה. ר' גם אצל חזן רוקם, בני צדוק, עמ' 130 והערה 13 שם.

³ אלון, **תולדות א**, עמ' 53 ואילך; אלון, **מחקרים א**, עמ' 219 – 273; ספראי, בחינות; רוזנפלד, יבנה.

⁴ על מהות תפקידו וסמכויותיו של ריב"ז ובעיקר על הוויכוח סביב נושא זה, ר': אלון, **תולדות א**, עמ' 53 – 78; אלון, **מחקרים א**, עמ' 253 – 273; ספראי, בחינות; ספראי, הישוב היהודי בדור יבנה; גודבלאט, ראשיתה של הנשיאות; רוזנפלד, יבנה, במיוחד עמ' 162 – 164. ר' גם חזן – רוקם, **רקמה**, עמ' 192 ואילך.

⁵ על נשיאותו של רבן גמליאל ר' הספרות הרשומה בהערה הקודמת. יש מן החוקרים המשערים שקודם לעלייתו לנשיאות ביבנה ישב רבן גמליאל בלוד ור' על כך אצל רוזנפלד, רבן גמליאל.

⁶ על תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל ר': הר, תפיסת ההיסטוריה; ירושלמי, **זכור**, פרק א; רובין, זמן; יסיף, **סיפור העם**, עמ' 155 ואילך; שורץ, חזרה להיסטוריה; על הבעייתיות של ספרות חז"ל כמקור היסטורי כבר עמדנו לעיל במבוא ובפרק א.

⁷ כך למשל הויכוח הידוע של ר' יהושע עם ה"פרושים" ש"לא היו אוכלין בשר ולא היו שותין יין" מרוב צער על חורבן בית המקדש, תוספתא סוטה פ"ט ה"א – ט"ו, ליברמן עמ' 242 – 243. בויכוח איתם מקצין ר' יהושע את הסיטואציה ומסקנתו באותה שיחה היא "שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר שכבר נגזרה גזירה" ומצד שני גם להתאבל יותר מדי אי אפשר, לכן יש לנקוט אבל או זכר למקדש במידה, כדי להקל על העם המיואש את הטראומה של החורבן ואין צורך להיתפס לקיצוניות מיותרת באבל על חורבן הבית כפי שעשו "פרושים" אלה. מובן שאין התאבלות קיצונית כהתאבדות אבל גם כאן יש לנקוט מידת ביניים ולא דרך קיצונית וזה מה שניסה ר' יהושע להסביר לבני שיחו.

להעמדת התורה ולימודה במרכז החיים הדתיים לאומיים של האומה, לביטול הכיתתיות, להרחקת המינים מכלל ישראל ולכינוס כל הזרמים שנותרו בחיים לאחר כישלון המרד לזרם אחד על פי ההלכה של בית הלל⁹. ביבנה של ימי רבן גמליאל נקבעה ההלכה כבית הלל וכן נקבע ש"יחיד ורבים הלכה כרבים" ו"אחרי רבים להטות"¹⁰. נקבע נוסח אחיד לתפילת שמונה עשרה ונקבע שיש להתפלל שלוש פעמים ביום, עוצבו מחדש החגים הלאומיים, נתקנו תקנות רבות המסדירות את החיים בלא בית מקדש אך בתקווה לבנייתו מחדש.

למרות פעילותם של הנשיא והחכמים ליצור נורמליזציה של החיים בלא בית מקדש, לא פסקו החיכוכים וגילויי האיבה בין היהודים לשלטון הרומי ועושי דברו הן בארץ ישראל והן בפזורה ההלניסטית-רומית. עוינות ואיבה אלו היו בין הגורמים המתמשכים שהביאו בסופו של דבר להתפרצות מרדנית גדולה נוספת בארץ ישראל – מרד בר כוכבא. ובפעם היחידה בתולדות התפוצה היהודית בעולם ההלניסטי-רומי, הביאו יחסי יהודים ונכרים להתפרצות אלימה בקנה מידה שלא נודע כמוהו לפני כן ואחרי כן: מרד התפוצות. להלן נרחיב בתיאור מרידות אלה בהקשרן הכרונולוגי והרעיוני וכמובן בנוגע לביטויי קידוש השם המתגלים בהן.

מרד התפוצות כוון מלכתחילה נגד האוכלוסיה הלא-יהודית במצרים, קיריני וקפריסין¹¹ ובכך הוא מהווה המשך ורצף אחד לתופעות העוינות והאיבה שבאו לידי ביטוי אלים בעיקר באלכסנדריה כבר במחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה¹² ונמשכו גם, לסירוגין, בתקופות מאוחרות יותר.

אפשר שגם בארץ ישראל נשמעו הדיו של מרד זה המכונה בספרות חז"ל "פולמוס של קיטוס"¹³ שבאו לידי ביטוי פעיל בעיקר בגליל¹⁴, אולם יש להעיר שיייתכן כי ניתן לפרש אירועים אלה לאו דווקא כהשתקפות ארצישראלית מקומית של מרד התפוצות, אלא כ"קודמות למרד בר כוכבא"¹⁵. כך או כך, ניתן להבחין בבירור, כי גם לאחר חורבן הבית, ולמרות שאין בידינו מקור היסטוריוגרפי עקיב ורציף, שיעיד על כך, כי השאיפה לעצמאות וחירות לאומית לא פסקה מלהתקיים ולא פסה מן העולם, אם כי עברה כמובן, שינויי אופי וצורה במעבר התקופות מימי הבית לתקופת המשנה. בד בבד עם שאיפה זו שלא נעלמה לא נעלמו גם תופעות וגילויי קידוש השם כפי שנראה להלן.

⁸ ר' לנושא זה בן שלום, תהליכים ואידיאולוגיה; רוזנפלד, יבנה; בויראין, מצדה, עמ' 321 ואילך.

⁹ ספראי, ההכרעה כבית הלל; בן שלום, תהליכים ואידיאולוגיה.

¹⁰ ר' ירו' מועד קטן פ"ג ה"א י"ע"ב טור 810; שבת קל"ב; בבא מציעא נט"ב; עירובין יג"ב; סנהדרין נב"ב ועוד.
¹¹ על מרד התפוצות ר': אלון, **תולדות א**, עמ' 202 – 250; סמולוד, **היהודים**, עמ' 389 – 427; רוקח, **מרידות היהודים**; פוצ' בן זאב, המרד, עמ' 185 – 202 מציעה דעה שונה במקצת אולם גם היא מסכימה כי: "לראשונה בהיסטוריה הכתובה, כפי הנראה הניפו היהודים את נס המרד בו בזמן בארצות שונות... היתה זו גם הפעם הראשונה שהאינטרסים של היהודים במולדתם יהודה הזדהו לכאורה עם אלה של יהודי הפזורה". לדעתה כוון המרד בו בזמן נגד האזרחים היווניים ונגד תושבי הארץ הרומיים. ר' גם הורבורי, מרד; ברקלי, **יהודים**, עמ' 78 – 82; פוצ' בן זאב, **תפוצה במשבר**.

¹² לנושא זה ר' להלן בפרק על גילויי קידוש השם מחוץ לתחומי ארץ ישראל

¹³ לאזכור "פולמוס של קיטוס" בספרות חז"ל ר' למשל: סוטה פ"ט מ"ד, יש לציין שבדפוס מובא "טיטוס" אך בכתבי יד שונים הנוסח הוא "קיטוס"; תוספתא סוטה פט"ו ה"ה (ליברמן עמ' 242); בבלי שם, מט ע"א; ר' גם ליברמן, **יוונית ויוונית**, עמ' 225; אופנהיימר, **הגליל**, עמ' 31, הערה 4, לזיהויו של "קיטוס" זה עם לוסיוס קוויאטוס ר' להלן.

¹⁴ ר': אלון, **תולדות א**, עמ' 255 – 264; רוקח, **מרידות היהודים**; רוקח, מקורות; סמולוד, **היהודים**, עמ' 421 – 427; הר', **הגליל**; אופנהיימר, **הגליל**, עמ' 30 – 37; הורבורי, פפוס ולוליאנוס; פוצ' בן זאב, **תפוצה במשבר**, עמ' 241 – 243 ובמקומות נוספים בספרה.

¹⁵ אופנהיימר, **הגליל**, עמ' 37 והערה 27 שם.

נראה שבתקופת מרד התפוצות כבר לא היה רבן גמליאל בין החיים. אין ידיעות ברורות מי שימש בהנהגה תחתיו, האם היה זה חכם יחיד כגון ר' טרפון, ר' אלעזר בן עזריה או חכם אחר¹⁶ או אולי שימשה בהנהגה קבוצת חכמים בשיתוף¹⁷. מרכז ההנהגה עקר מיבנה בתקופה זו, אולי ללוד (שהיתה כאמור מקום מושבו של ר' טרפון) שהייתה עיר מרכזית וחשובה עוד בימי הבית ושמרה על חשיבותה ומרכזיותה גם בתקופות הבאות¹⁸. לפני פרוץ מרד בר כוכבא עקר מרכז ההנהגה פעם נוספת, והפעם לביתר¹⁹.

בתקופה סוערת מבית ומחוץ, נדרשו החכמים להכרעות חשובות וגורליות בתחומי הלכה, חברה ופוליטיקה. בין היתר, עסקו חכמים, כנראה בעקבות משבר חורבן הבית ואולי אף בשל תוצאותיו הקשות של מרד התפוצות לאחיהם שישבו בעולם ההלניסטי-רומי (אך לכל הדעות לפני פרוץ מרד בר כוכבא), והכריעו בשאלות מהותיות ועקרוניות. כך למשל בדיון שנערך בלוד והשתתפו בו ר' טרפון, ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי²⁰ נשאלה השאלה מה חשוב יותר התלמוד – דהיינו לימוד התורה או המעשה, ככל הנראה הכוונה למעשים טובים בתחום החברתי ולגמילות חסדים. ההכרעה נפלה כדעת ר' עקיבא שלימוד התורה עדיף אבל הוחלט גם שלא לקפח את חשיבות המעשה הסוציאלי ובכך התחשבו גם בדעת חכמים שסברו שלא כדעת ר' עקיבא. כינוס חכמים זה, כמו כינוסים אחרים שלהם, התקיים בלוד בבתיים ובעיקר בעליות הבתים של אנשים אמידים שהשאלו או הפרישו חלק מביתם לשימושם של החכמים להתכנסויות מעין אלו²¹.

א. נמנו וגמרו בעליית בית נתזה

הכינוס החשוב ביותר לענייננו, והוא שהיתווה את הדרך לעתיד לבוא, התקיים אף הוא בעליית בית נתזה בתקופה הסוערת שבין המרידות ובו הוגדרו כנראה, בפעם הראשונה, בצורה ברורה ומפורשת, מבחינה משפטית והלכתית, הגבולות וההגדרות למסירות נפש על נאמנות לתורת אבות וקיום מצוות.

¹⁶ במקביל למרכז ביבנה שם ישבה ההנהגה היו לחכמים גם בתי מדרש מקומיים בתקופה זו, כך למשל לר' עקיבא היה בית מדרש בבני ברק; לר' הלפתא בציפורי, לר' חנינא בן תרדיון בסיכני. גם לר' טרפון היה בית מדרש משלו ומקום מושבו הקבוע היה בלוד, ר' למשל ב"מ פ"ד מ"ג, תענית פ"ג מ"ט ועוד. ר' גם סנהדרין לב ע"ב; ספראי, היישוב בדור יבנה; יובל, שני גויים, עמ' 77 – 82 והערה 77 שם; אופנהיימר, בני ברק; שחר, ר' עקיבא.
¹⁷ ר' אופנהיימר, מרד בר כוכבא, עמ' 50 – 51 והערה 25 שם.
¹⁸ על לוד ר': סנהדרין לב ע"ב, תוס' תענית פ"ב ה"ד (ליברמן עמ' 331 ור' גם תוספתא כפשוטה למקום עמ' 1088), ב"ב, פ"ד מ"ג, תוס' ברכות פ"ד הט"ז, עירובין נג ע"ב ועוד: ר' גם: אלון, תולדות א, עמ' 71, 103 – 104, 147, 293 ועוד; רוזנפלד, לוד וחכמיה, עמ' 16 – 19; אופנהיימר, לוד, עמ' 120 ואילך; שוורץ, ארץ יהודה, עמ' 39 – 40; אופנהיימר, בני ברק עמ' 491 ואילך. על ביתר במרד בר כוכבא ר' עוד בהמשך. אם ר' טרפון שימש כעין מנהיג יחידי בתקופה זו ומקום מושבו היה בלוד, מאליו מובן מעבר זה מיבנה ללוד. עם זאת יש להזכיר כי זו השערה בלבד.
¹⁹ על ביתר ר': סנהדרין יז, ע"ב, תוס' יבמות פ"ד ה"ה (ליברמן עמ' 54), ירו' תעניות פ"ד, סט ע"א, טור 734, תענית ל ע"ב, גיטין נח ע"א ועוד. ר' גם: אלון, תולדות א, עמ' 48, 249, ב, עמ' 19 ואילך; אופנהיימר, מרד בר כוכבא, עמ' 49 – 51; מוסטיגמן, נלכדה ביתר, בעיקר עמ' 104 ואילך; אופנהיימר, ביתר.
²⁰ לנושא זה ר' אצל רוזנפלד, חכמים ובעלי בתים עמ' סב – סז; לפי גירסה אחת היו מסובין בבית עריס, כך בספרי דברים מא, מהד' פינקלשטיין עמ' 85, וכך הדבר גם במקורות הארצישראליים המקבילים, רוזנפלד, חכמים ובעלי בתים, עמ' סה הערה 22 אך במקבילה בבבלי היו רבי טרפון וזקנים מסובין דווקא בעליית בית נתזה, ר' קידושין מ ע"ב; כפי שנראה להלן עליית בית נתזה שימשה לא פעם לכינוסי חכמים וממילא השוני הוא, כפי שמציין רוזנפלד, רק במקום הכינוס ולא במהות הדיון. ר' עוד: תוספתא שבת, פ"ב, ה"ה (ליברמן עמ' 7). ר' גם; אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 86.
²¹ לכינוסים נוספים מעין אלו ר': תוספתא, שבת פ"ב ה"ה (ליברמן עמ' 7); פסיקתא רבתי פ"י; רוזנפלד, חכמים ובעלי בתים עמ' סב – סז; רוזנפלד, לוד וחכמיה, עמ' 52 – 53; אופנהיימר, בני ברק.

אפשר שהגדרה ותיחום אלה באו בעקבות הסקת מסקנות מלקחי העבר הכאוב, ייתכן שהחכמים חששו, למרות פעילותם וניסיונותיהם ליצור נורמליזציה של החיים בלא בית מקדש, מהתפרצות מרדנית נוספת וביקשו לקדם את פני הרעה, בסייגם את ההגדרה לשלוש עבירות בלבד.

התלמוד הירושלמי מוסר :

”...ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק נמנו בעליית בית נתזה בלוד על התורה מניין אם אמי גוי לישי לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים יעבור ואל יהרג...”

ירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ג כא ע"א טור 1281²²

להכרעה הלכתית זו משקל חשוב ביותר בהמשך הדיון על ביטויי וגילויי קידוש השם לאחר חורבן הבית, בתקופת המשנה ובתקופות מאוחרות יותר שאינן מעניינה הישיר של עבודה זרה²³. ניתן להציע כמה השערות לנסיבות שהעלו את השאלה, הדיון וההכרעה הנחרצת המסייגת את הנכונות למסירת הנפש על שלוש עבירות אלו בלבד.

הסבר אפשרי אחד הוא, שבעקיפין ובריחוק כרונולוגי מסויים מתמודדת הנהגת החכמים, באמצעות הכרעה זו עם מעשה ההתאבדות הקולקטיבי של הסיקאריים במצדה, שאינו מוזכר כלל בספרות חז"ל, בכוונה למנוע הישנות מקרים כאלה בעתיד. כזכור, בתקופת הבית השני ובראשית תקופת המשנה, טרם הוגדרו ונקבעו האיסורים, הסייגים והחרמות על המתאבד וההתאבדות, אלה באו רק בתקופה מאוחרת יותר. בתקופה שעומדת במרכז הדיון שלנו, האיזכור והטיפול בנושאים אלה הוא אם כן, ענייני ולא ערכי או שיפוטי. מעשה ההתאבדות של הסיקאריים במצדה אולי לא פרץ לפיכך "גדרן של חכמים" (מהסיבה הפשוטה שזו טרם הוקמה ועמדה...) אך בוודאי

²² בירושלמי שביעית פ"ד ה"ב לה ע"א, טור 189, הנוסח הוא: "...רבי יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק נמנו בעליית בית נתזה, לבזה בלוד על כל התורה מניין אם יאמי גוי לישראל לעבור על אח' מכל מצוות האמורות בתורה חוץ מעבודה זרה וגילוי עריו' ושפיכות דמים יעבור ואל יהרג...". בבבלי סנהדרין סנהדרין עד ע"א הנוסח הוא: "...א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק נימנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים...". בתוספתא, שבת פט"ו ה"ח (ליברמן עמ' 75) נאמר: "אשר יעשה אותם האדם והי בהם ולא שימות בהם ואין לך שעומד בפני פיקוח נפש אלא שלשה דברים עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים במה דברים אמרו' שלא בשעת השמד אבל בשעת השמד אפילו קלה שבקלות נתן אדם נפשו עליה...".

החכם המוסר על הכרעה זו הוא ר' יוחנן, גדול אמוראי ארץ ישראל במחצית המאה השלישית לספירה, המוסר ידיעות היסטוריות רבות, ור' עליו אצל היימאן, **תולדות תנאים ואמוראים**, עמ' 653 – 672.

הידיעה נמסרת משמו של ר' שמעון בן יהוצדק, שייתכן שהוא עצמו היה תושב לוד ומכל מקום כנראה נפטר בעיר זו. ר' עליו אצל היימאן, **תולדות תנאים ואמוראים**, עמ' 1177 – 1178; אורבך, **חז"ל**, עמ' 308, 431; רוזנפלד, **לוד וחכמיה**, עמ' 112, 144; גד, **ההתייחסות למוות**, עמ' 151 והערה 111 שם. על לוד בהשוואה ליבנה ר' אצל רוזנפלד, יבנה, במיוחד עמ' 162 – 163.

²³ על חשיבותה המכרעת ר': הר, רדיפות, עמ' 108 – 109, 121; מרמור, **מסירת הנפש**, עמ' 70 ואילך; ספראי, קידוש השם, עמ' 39; גולדין, **עלמות אהבוד**, עמ' 76 ואילך; אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 86 – 87; שפקארו, אחרי מות, עמ' 18 – 20. יש להבדיל כמובן, בין התקופות השונות ובראש ובראשונה בין "שעת השמד" או "שעת הסכנה" לבין תקופות שאינן מוגדרות ככאלה. להגדרת "שעת הסכנה" ו"שעת השמד" ר' אצל ליברמן, הרוגי קיסריה, עמ' 427 – 428; ליברמן, רדיפת, עמ' רכה – רכט והערות 103, 106 שם; אופנהיימר, איסור המילה, עמ' 62 ואילך; קאלמין, מסורות, עמ' 25 והערה 14 שם, עמ' 38 ואילך, עמ' 49 – 50. דעתו של גרינוולד, קידוש השם, עמ' 482 – 483 שמבחינה פורמלית לפחות אין סיבה שלא לאחר את קביעת ההלכה עד תחילת המאה השלישית ולראות את שמעון בן יהוצדק כמוסר הלכה של ימיו ממש נראית בלתי מבוססת ולו רק מהסיבה הפשוטה שבמאה השלישית כבר פחתו בהרבה ההתנגשויות האלימות בין היהודים לרומאים בארץ ישראל ונוצרו התנאים הפוליטיים והאידיאולוגיים להשלמה עם השלטון הרומאי.

היו לו הדים ואולי אפילו תומכים, הן בארץ ישראל והן בתפוצה ההלניסטית-רומית²⁴, והחכמים שחוו בעצמם את טראומת החורבן ואולי גם את המשבר של יהדות הפזורה בעקבות כישלון מרד התפוצות ביקשו למנוע הישנות מקרי התאבדות קולקטיביים בזמנם או בעתיד ולכן סייגו במפורש את גבולות האיסור והעמידוהו על שלוש עבירות אלו בלבד²⁵. עם זאת, כבר בהמשך הדיון בסוגיה זו, כפי שנראה להלן, ניתן להעלות שאפילו בזמן שנפלה ההכרעה ההלכתית היו חכמים שביקשו להרחיב או לצמצם את גבולותיה בהתאם להשקפת עולמם. היו שביקשו להבחין בין "צינעה" דהיינו, מעשים שבין יחיד ליחיד, בלא נוכחות קהל, לבין "פרהסיה", כלומר מול ציבור, קהל צופים, שאז יש להפגין כמובן, סוגי תגובה שונים ואחרים לגזירות. היו גם שהבחינו בין "זמנים כתיקונם" שאין בהם בהכרח סכנת קיום, ולא נזכרת בהם התביעה לציות לחוק האנושי (חוקי הקיסר), העומד בסתירה לחוק האלוהי, וממילא קל לקבל את הכרעת ההלכה הזו, לבין "שעת הסכנה" זמן שבו קיום המצוות היה כרוך בסכנה²⁶ או "שעת השמד" שהיא חמורה יותר מ"שעת הסכנה" ומצביעה על סכנה ממשית לעצם המשכיות הקיום היהודי בשל גזירות שנועדו בעצם להכרית את היהדות בממש²⁷ שאז יש להקפיד לא רק על שלוש אלו אלא אף על קלה כחמורה²⁸. אם כן, על אף שביקשו בכינוס חכמים זה בעליית בית נתזה בלוד, לקבוע גבולות איסור ברורים וחד-משמעיים, ועל אף שנתקבלה החלטה ברוח זו, היו חכמים שסברו אחרת והסתייגו ממנה או מחלקים ממנה²⁹.

הסבר אפשרי אחר הוא, שייתכן מאוד כי מקור זה ומקבילותיו משקפים בין השורות, את הוויכוח עם היהודים – הנוצרים או ראשוני הנוצרים על גבולות ביטויי המסירות לאמונה³⁰. נכונותם של הנוצרים הראשונים למסור נפשם כ"עדי אמונה" ברצון, בשמחה ואפילו בהתלהבות אקסטטית היא ידועה³¹, והיא עומדת בסתירה לאמונה היהודית המקדשת את החיים ולא את המוות כפי שכבר הדגשנו לעיל. ייתכן, שההכרעה ההלכתית בעליית בית נתזה באה להגן על האמונה והמאמינים היהודיים, להציג בפני הנוצרים הראשונים חזית אחידה ומאוחדת ולהראות על מה

²⁴ כזכור, בסכמו את תוצאות מלחמת החורבן במלח' ז, 407 ואילך מוסר יוספוס כי רבים ממפלגת הסיקאריים שנתרו בחיים נמלטו למצרים ולקיריני, התסיסו את הרוחות, ניהלו תעמולה אנטי רומית פעילה וליבו את הרוחות עד שהוסגרו לרומאים בידי יהודים מנכבדי הקהילות במקומות אלה. ייתכן שהסיקאריים הללו העלו על נס את מעשה ההתאבדות של אחיהם במצדה וייתכן גם שהתעמולה שניהלו והתסיסה שעוררו בטרם הוסגרו לרומאים היתה בין במישרין, בין בעקיפין, למרות הזמן שחלף בין הופעתם לבין פרוץ המרד עצמו, מהגורמים לפרוץ מרד התפוצות (115 – 117 לספירה). ר' גם זרובבל, **שורשים**, פרקים 8, 11.

²⁵ לדיון נרחב בשאלה מדוע דווקא שלוש עבירות אלו בלבד ולא אחרות או נוספות ר' אצל מרמור, **מסירת הנפש**, עמ' 74 – 88.

²⁶ ר' ליברמן, רדיפה, עמ' רכח והערה 100 שם. לדעה שונה ר' אצל שפר, **מרד בר כוכבא**, עמ' 194 ואילך.

²⁷ ר' ליברמן שם: "שמד" (= extirpation) דיבור המציין עקירה דתות משרשן, עקירה ברוח ובגוף.

²⁸ ר' לעיל הערה 22 ור' עוד: ספרא, קידוש השם, עמ' 39 – 42.

²⁹ להלן בדיון על מרד בר כוכבא ניתן יהיה לראות אם וכיצד באו הסתייגויות אלה לידי ביטוי מעשי וממשי.

³⁰ למרות שעבודה זו איננה עוסקת במרטירולוגיה הנוצרית, ניתן לשער כי בתקופה דיון התקיימו השפעות גומלין בין היהדות לבין הנצרות המתהווה והם השפיעו, לפחות בעקיפין, גם על הדיון בנושא זה כפי שטוען בויראין, במחקרים אחרים.

עם זאת, יש לזכור כי הפירוד בין היהדות לנצרות היה תהליך ארוך, קשה וממושך; בתקופה שאנו דנים בה הוא טרם נשלם; יש חוקרים הקובעים את ראשיתו בתקופת יבנה וסיומו בסמוך למרד בר כוכבא כך למשל אלון, **תולדות א**, עמ' 179 ואילך; אחרים דוגמת בויראין כנזכר לעיל, מאחרים את סיומו למאה השלישית ואפילו הרביעית לספירה. מכאן שלכל הדעות הוויכוח היהודי – נוצרי הוא רק בראשיתו כאן וניתן להסביר את ההכרעה ההלכתית על רקע המאבק או הוויכוח הזה. ר' לעיל גם במבוא.

³¹ לנושא זה ר' למשל סיפורי המרטירולוגיה הקשורים בפרפטואה, פוליקרפוס ואחרים אף שהם מאוחרים לתקופתנו. ר' גם פרנד, **מרטיריות**; בוארסקו, **מרטיריות**; לוינסון, אתלט האמונה; לוינסון, האם והאום; בויראין, תולדות; הירשמן, קידוש השם.

באמת יש למסור את הנפש, מה חשוב ומה זניח, היהודים הם שבוחרים ומגדירים לעצמם על מה ליהרג.

הכרעה הלכתית זו מסמנת גם מפנה בהתנהגות היהודית בארץ ישראל מול גזירות שמד לעתיד לבוא. מפנה הדורות מסמן גם מפנה רעיוני ואידיאולוגי בתודעה הלאומית הקולקטיבית של בני הדור. לגילויי וביטויי קידוש השם המוכרים מתקופת הבית נוספו מכאן ואילך איפיונים חדשים מחד ונגרעו מהם איפיונים אחדים מאידך; תופעות אחדות נעלמות ואחרות צומחות במקומן³². אולם הקווים הכלליים המאפיינים את תיאורי קידוש השם אינם נעלמים והם שבים ומופיעים בכל הצמתים המרכזיים של ההתנגשות בין האמונה היהודית והנאמנות לחוק האלוהי לבין תביעות לציות ונאמנות מצד החוק האנושי, שהוא במקרים שלפנינו – השלטון הרומי, לעתים אפילו במקומות שבהם התירה ההכרעה לציית לחוק האנושי ולהינצל³³.

ב. פפוס ולויאנוס

עדות ראשונה, להרחבת גבולות הפרשנות של ההכרעה ההלכתית ויישומה בפועל נמצאת בהמשך הדיון בסוגיה דלעיל בירושלמי (אך חסרה בבבלי), בהדגמה להתנהגותם המופתית של פפוס ולויאנוס אחיו:

”...הדא דתימא בינו לבין עצמו אבל ברבים אפילו מצוה קלה לא ישמע
לו כגון לוליאנוס ופפוס אחיו שנתנו להן מים בכלי זכוכית צבועה ולא
קיבלו מהן....”

ירושלמי, שביעית פ”ד ה”ב לה ע”א טור 189³⁴

המעשה המובא פה מדגים את הרחבת הפרשנות של ההחלטה המצמצמת. לכאורה יכולים שני האחים במקרה זה לשתף פעולה עם השלטון הזר או עושי דברו, אחרי הכל במים בלבד עסקינן, אולם הם סירבו לעשות כן מחשש שהקהל הצופה³⁵ יחשוב שהמשקה בכוס הצבועה (הדגש הוא על

³² להלן יתבררו השינויים ואיפיוניהם במיוחד בכל הקשור למרד בר כוכבא. ניתן להניח שגם כאן היתה השפעה הדדית בין היהדות לנצרות, ר' ספראי, קידוש השם; סמית, **שוטים**, עמ' 3 – 15, 57 ואילך ועוד; בוירין, המדרש והמעשה; בוירין, תעלולים; בוירין, תולדות.

³³ תיאורים אלה ממחישים גם הם את החוקים האפייניים כפי שמציג אותם אולריך: כגון: חוק שנים על הבמה, חוק הניגוד, המשבר ופתרונו ועוד. זירת ההתרחשות היא תמיד פומבית, הקהל עד וצופה במעשה, שני הצדדים – השליט והנשלט עומדים על עקרונותיהם, ר' אולריך, החוקים האפייניים; גופמן, **הצגת האני**, עמ' 25, 29, 35 ובעוד מקומות בספרו; יסיף, **סיפור העם**; מרמור, **מסירת הנפש**; סקוט, **שליטה**, עמ' 3-14, 28 – 37, 63 ואילך ועוד.

³⁴ השו"ת ירושלמי, סנהדרין פ”ג ה”ו כא ע”ב טור 1281; “פפוס ולויאנוס אחיו”, גם מקורות אחרים המזכירים את הפרשה או את השנים מחליפים לעתים את סדר הופעתם.

³⁵ גם בסיפור קצרצר זה מודגמים החוקים האפייניים: בעימות משתתפים שני צדדים, קרוב לוודאי מול קהל (אם כי עניין הבמה לא בהכרח חייב להתקיים). שני הצדדים עומדים על שלהם. התנהלותם של האחים מזכירה את התנהגותו של אלעזר הזקן שלא אבה לאכול בשר כשר על במה נוכח קהל, בתקופת גזירות אנטיכוס (ר' לעיל פרק א), פן יחשבו שהוא משתף פעולה עם השלטון הזר ואוכל בשר חזיר, אף לא אבה שזקנתו תבייש את נעוריו והעדיף את המוות על פני המשך חיים בדרכי רמייה. ר' לעיל גם הערה 33.

חוסר שקיפותה, על כך שהיא צבועה, ואולי היה עליה סמל כלשהוא של עבודה זרה), שטיבו אינו ברור, הוא יין של נוכרים האסור בשתיה ובהנאה וסירבו לשתות.

לפנינו, אם כן, עדות מהתקופה שבין שתי המרידות הגדולות בארץ ישראל, לאחר שנפלה ההכרעה בעליית בית נתזה, גבולות ההקפדה נותרו בעצם גמישים ונתונים לפרשנות אישית, כגון זו של פפוס ולולינוס שהתנהגותם מוצגת למופת ולשבת. פפוס ולולינוס, מייצגים את ההתנגדות הפאסיבית, הלא אלימה, של יחידים בתקופתם. למרות שהפעם אין מדובר במזון כמו בימי גזירות אנטיוכוס, אלא במשקה, ואין מדובר בגזירות שמד אלא בהתנכלות מקומית, פעוטה אולי, נוקטים השניים עמדה של התנגדות עקרונית ומסרבים לשתף פעולה עם השלטון.³⁶

המקור בירושלמי אינו מפרט מה עלה בגורל השניים לאחר שסירבו לשתף פעולה ולשתות מן הכוס הצבועה, אולם ייתכן שניתן להעלות ממקורות אחרים קצת יותר פרטים על התנהלותם של השניים מול השלטון, וכך לנסות ולזרות מעט אור על התקופה שבין המרידות ועל גילויי קידוש השם בתקופה זו.

לבד מהאיזכור על פפוס³⁷ ולולינוס שסירבו לשתות מים מן הכוס הצבועה, הם נזכרים במקורות בשני הקשרים נוספים: האחד קושר אותם לימי טריינוס והאחר – לימי הדריינוס, בשני ההקשרים זירת ההתרחשות היא כנראה בצפון הארץ, ואולי אפילו מחוץ לתחומי ארץ ישראל ושם אין מצויין כלל מקום ההתרחשות.

בספרא מסופר על פפוס ולולינוס אחיו שנתפסו על ידי טריינוס (בשינויי נוסח אחדים) בלדקיא :

”... וכשתפס מריינוס³⁸ את פפוס ואת לולינוס אחיו בלדקיא אמר להם אין אתם מעמך של חנייה מישאל ועזריה יבוא אלהיכם ויציל אתכם מידי ואמרו לו חנייה מישאל ועזריה כשרים היו ונבוכדנצר היה הגון שיעשה נס על ידו אבל אתה מלך רשע אתה ואין אתה הגון שיעשה נס על ידך ואנו מחייבי מיתה עד לשמים ואם אין אתה הורגנו הרבה מזיקים לפני המקום... שיפגעו בנו אלא סוף שהמקום עתיד לתבוע דמינו מידיך אמרו לא נסע משם עד שבאו עליו דיופלי מרומי והוציאו מוחו בבקעיות...”

ספרא אמור, פרשה חד"ה פ"ט, וייס עמ' צט ד³⁹

³⁶ לנושא אי ציות אזרחי ר' אצל דאובה, **אי ציות אזרחי**, במיוחד פרק 5; סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 21 ואילך; סקוט, **שליטה**, עמ' 14 – 18, 25 – 27, 63 ואילך, 137 – 140 ועוד. לטיב הכוס האמורה ר' אצל ליברמן, רדיפה, עמ' רל והערה 111 שם; כהן, מעשה חנה, עמ' קיג והערה 4 שם. ר' גם פישל, מארטיר, עמ' 378.

³⁷ במקום אחד נזכר אמנם פפוס בן יהודה, לצד לולינוס אלכסנדרי וחבריו, ספרא בחקותי ח, ב (וייס קיא ד) על הפסוק "ושברתי את גאון עוזכם", אך כפי שמציין אלון, **מחקרים** א, עמ' 315 והערה 11 שם, זו ודאי שיגרת לשון ואין לזהות את פפוס אחיו של לולינוס עם פפוס בן יהודה. ר' גם בן שלום, **חסידיים**, עמ' 334 – 335 והערה 43 שם עמ' 373. על פפוס בן יהודה זה ר' עוד להלן בדיון על מרד בר כוכבא.

³⁸ השו: בבלי תענית, יח ע"ב: טורינינוס; מסכת שמחות פ"ח, ה"טו, מהד' היגער עמ' 164: טריינוס; קה"ר פרשה ג, ד"ה "אמרת" שם הנוסח הוא "וכשהרג" ולא רק תפס, טרכינוס; בסכוליון למגילת תענית ל"ד אדר, נעדר שם הקיסר, ר' נעם, **מגילת תענית**, עמ' 295 והערה 5 שם. לזיהוי של טריינוס ר' שם, עמ' 296 והערה 9.

יש לזכור, עם זאת, כי הספרות התלמודית נהגה לעתים להזכיר שמות של קיסרים ושליטים תחת שמותיהם של נציבים או פקידים ממונים, טריינוס בוודאי היה דמות ידועה יותר מנציב מקומי כזה או אחר.

³⁹ השו המקורות שנזכרו בהערה הקודמת; ר' גם מכילתא דרשב"י, כג יג עמ' 169; ירושלמי תענית פ"ב הי"ב סו ע"א טור 717; ספרא בחקותי ח, ב (וייס קיא ד) אמנם שם נזכר דווקא פפוס בן יהודה אבל כבר העירו המפרשים שזוהי טעות ור' לעיל הערה 37. ר' גם מרמור, **מסירת הנפש**, עמ' 31 – 32.

מסיפור זה ומקבילותיו לא מסתבר מדוע תפס טריינוס את השנים וביקש להורגם (ועל פי כמה מן הגירסאות אף עשה כן), בלדקיא דווקא. ככל הידוע, טריינוס לא שהה כלל בארץ ישראל, או בקרבתה, בזמן מרד התפוצות או בזמנים אחרים, אף לא ידוע על גזירות כלשהן נגד היהודים שנגזרו בתקופת שלטונו⁴⁰, אולם אם נקבל את המסגרת הכרונולוגית של מסע טריינוס למזרח ואת ההשערה שלמרד התפוצות היה הד בארץ ישראל, ייתכן שנוכל לקשור אירוע זה לביטוי של מרי אזרחי או התנגדות פאסיבית במיוחד בצפון ארץ ישראל, חוסר נכונות לציית לשלטון הזר ונכונות למות למען האמונה היהודית כפי שמופיע בכמה מן המקורות⁴¹.

לא רק המסגרת הכרונולוגית מעוררת קשיים גם מקום האירוע מוקשה: היכן היא לדקיא? האם יש לזהותה עם לוד שם נמנו וגמרו זה לא כבר על מה ייהרגו ולא יעברו או שיש לזהותה עם עיר בצפונה של ארץ ישראל ואולי אפילו בסוריה?⁴²

בכמה מקורות נקשר שמם של פפוס ולולינוס ב"יום טיריון" שזכרו בא במגילת תענית ל"ב אדר. מועד זה בטל עוד לפני שבטלה המגילה כולה, ויש המנסים להסביר שבטל משום מותם של השניים מידי טריינוס⁴³, או מותם של שני אחים אחרים, שמעיה ואחיה שאינם מוכרים כלל מכל מקור אחר, אך הואיל ונהרגו (וכאן ברור עוד פחות על מה ולמה נהרגו שני אלה) בטל יום זה⁴⁴.

ושאלה נוספת: הכיצד נהרגו שני אחים אלה בימי ובידי טריינוס והנה הם שבים ומופיעים בימי הדריינוס, ודווקא בצפון הארץ?

בראשית רבה, במקור המתאר את התכניות לשיקום בית המקדש מהריסותיו נאמר:

"...בימי ר' יהושע בן חנניה גזרה מלכות שיבנה בית המקדש, הושיבו פפוס ולוליאנוס טרפיזין מעכו ועד אנטיוכיה והיו מספיקים לעולי גולה..."

בראשית רבה פס"ד, תיאודור-אלבק עמ' 710⁴⁵

⁴⁰ לנושא זה ר' בהרחבה רוקח, **מרידות היהודים בימי טראיאנוס**; פוצ' בן זאב, המרד, עמ' 197 – 199; וביבליוגרפיה, שם עמ' 446 – 447; פוצ' בן זאב, **תפוצה במשבר**; עמית, **הקיסרות**, עמ' 439 – 440; ביבליוגרפיה נוספת ר' אצל נעם, **מגילת תענית**, עמ' 296 והערות 9 – 10 שם.

⁴¹ לפרשנות שונה המובילה לכיוון אקטיביסטי – מיליטנטי יותר בצפון הארץ, וכורכת את פפוס ולולינוס במרד התפוצות וביטוי בסוריה דווקא, ר' אצל הרבר, פפוס ולולינוס.

⁴² אמנם יש המבקשים לזהות את לדקיא דווקא בלוד, שעל מרכזיותה וחשיבותה בעולמם של חכמים בתקופה זו כבר עמדנו לעיל, אך למרות זאת סביר יותר לזהות את מקומה של לדקיא בצפון הארץ, כך למשל ר' ספרי דברים פסקה שנה (פינקלשטיין עמ' 421): "מעשה שנצטפצפו אנשי לודקיא בשמן". השו: ברא מציעא פד ע"א; מועד קטן כו ע"א. ר' למשל, אלון, **תולדות א**, עמ' 99, 260 – 261; הרבר, פפוס ולולינוס עמ' 292. יש המבקשים לזהותה עם לאודיקיאה שבסוריה כך למשל, הלוי, **דורות הראשונים**, חלק ראשון כרך ה, עמ' 423 – 424. לדיון מפורט בנושא זה ולזיהוי לודקיא עם לאודיקיאה שבסוריה, ר' אצל ל' רוט גרסון, **יהודי סוריה בראי הכתובות היווניות**, ירושלים 2001, עמ' 24, 26, 30 והערה 16 שם, 34, 44 והערה 125 שם, 245, 259, 291 ועוד.

⁴³ "טיריון" יכול להיות שיבוש של "טריינוס" כפי שניתן לראות בירושלמי תענית פ"ב ה"ב סו ע"א טור 717; טריינוס עצמו יכול להתחלף על נקלה בלוסיוס קוויאטוס או במרקיוס טורבו ששהו שניהם בארץ ישראל וסביבתה בתקופת מרד התפוצות. כידוע קוויאטוס אף הוצא להורג בפקודת הדריינוס זמן קצר לאחר שעלה זה לשלטון, וצלצול שמו מתקשר גם ל"פולמוס של קייטוס" הנזכר במקורותינו ומתפרש כאמור לדעת חלק מהחוקרים כביטוי או הד ארצישראלי, גלילי בעיקר למרד התפוצות. כך שאפשר לומר שכל אחד משלושה אלה יכול היה להוציא להורג את שני האחים בתואנה של מרידה במלכות. לסיכום הדברים ר' אופנהיימר, **הגליל**, עמ' 31 – 32 והערות 4 – 5 שם. ר' גם דרנבורג, **משא**, עמ' 213. נסיונו של דרנבורג, שם עמ' 220 לקשור את "יום טיריון" ואת פפוס ולוליאנוס למרד בר כוכבא וטענתו שנתפסו ונהרגו בהקשר למרד זה דווקא, אין לו על מה שיסמוך. ר' עוד פוצ' בן זאב, **תפוצה במשבר**, עמ' 241 – 243.

⁴⁴ כך בבלי תענית יח ע"ב (יום טריינוס במקום יום טיריון). ר' עוד תיאודור-אלבק בפירושו לבראשית רבה פרשה ס"ג, עמ' 710; נעם, **מגילת תענית**, עמ' 296.

⁴⁵ ר' יהושע, הגיבור הראשי בדרמה הנפרשת בסיפור זה, כנראה כבר לא היה בחיים ערב מרד בר כוכבא. על מהימנותה ההיסטורית של מסורת זו ר': אלון, **תולדות א**, עמ' 272 – 275; אופנהיימר, **הגליל**, עמ' 136. לעיצובה הספרותי ר' יסיר,

פפוס ולוליאנוס שבכאן הם אקטיביים, פעילים, מקדמים ומסייעים לאלה שרוצים לתרום ולעזור בבנינו המחודש של בית המקדש. הסתירה בין דמותם כפי שעולה מכאן לבין התדמית המצטיירת מן המקורות הקודמים היא בולטת. שם הם מתנגדים פאסיביים, אילמים כמעט, לשלטון הארצי, נאמנים לדתם ומוכנים למסור נפשם עליה, כאן הם נמרצים, יוזמים, ולאו דווקא כמתנגדים לשלטון הזר אלא כמבקשים להוציא מן הכוח אל הפועל את רעיון שיקום בית המקדש. פרשה זו שראשיתה כידוע, בסערת רגשות גדולה מסתיימת בקול דממה דקה ובהשקטת הרוחות לזמן קצר, אבל לא נמסר דבר נוסף על פפוס ולוליאנוס, תפקידם פה מתמצה ביוזמה כלכלית ולא ידוע מה עלה בגורלם לאחר שיוזמה זו לא נשאה את הפרי המבוקש.

מה היה סופם של פפוס ולוליאנוס איפוא? האם נהרגו באמת בימי טריינוס (על ידי טריינוס, קוויאטוס או טורבו) כתוצאה מפעילות אנטי רומית אקטיביסטית ומיליטנטית? ואם כן מדוע הם שבים ומופיעים בימי הדריינוס? לשאלה זו אין תשובה המניחה את הדעת⁴⁶, אולם ניתן לומר שהתנהגותם כפי שעולה ממרבית המקורות (למעט המקור מבראשית רבה שהוא מוקשה בלאו הכי), איננה מרמזת על גילויי התנגדות אקטיביים כלשהם, ההיפך הוא הנכון. המקורות מעלים תמונה של קידוש השם פאסיבי בלבד, אין שמץ לחמנות אקטיביסטית בהתנהגותם ובתגובותיהם, ואין לכך כל רמז בתיאור. ניתן לומר שיש כאן פרשנות מרחיבה של ההכרעה בבית נתזה ובעקבותיה יש נכונות להצדיק את הדין ולמסור את הנפש למען האמונה היהודית. האם נתפסו ונהרגו בהקשר לביטוי ארצישראלי של מרד התפוצות? המקורות אינם מפרשים זאת כך, הם מתוארים כמי שנתפסו ואולי אף נהרגו, על לא עוול בכפם, למרות זאת הם מקבלים את גורלם בהכנעה, אינם מתרעמים, אינם מתווכחים, בוודאי אינם נלחמים, אך גם אינם משתפים פעולה עם השלטון הזר.

ג. מרד בר כוכבא – (132 - 135/6 לספירה)⁴⁷

1. קודמות למרד

מרד בר כוכבא שפרץ כמה עשרות שנים בלבד לאחר כישלון מרד החורבן, בשנת 132 לספירה היה ההתפרצות המרדנית הגדולה והאחרונה בארץ ישראל תחת שלטון רומי⁴⁸. כמו אירועים

סיפור העם, עמ' 90, 227 – 228. לענייננו פה יודגש שגם פה מקום האירוע, דהיינו - הפעילות הבנקאית - הוא בצפון הארץ. יושם לב אל אזכורה של עכו היושבת במקום מרכזי על הדרך מסוריה לארץ ישראל. עכו נזכרת גם במספר מקורות המתעדים את גודל שברם של עשירי ירושלים לאחר החורבן, ר' למשל: ירושלמי, כתובות פ"ה ה"ב ל ע"ג טור 986; אופנהיימר, **הגליל**, עמ' 137 והערה 16 שם, חזן-רוקם, **רקמה**, עמ' 133 – 134. ר' עוד פרק ב לעיל.

⁴⁶ לא ניתן ליישב סתירה זו כפי שהציעו מספר חוקרים בכך שטריינוס רק ביקש להורגם אך חפצו לא עלה בידו מפני שהוא עצמו הוצא להורג קודם שהרגם, כך למשל דרנבורג, **משא**, עמ' 218, ווייס, **דור דור**, חלק שני, עמ' 115 - 117 ואחרים. גם קביעתה של פוצ'י בן זאב כי "פפוס ולוליאנוס המתוארים כמנהיגי המרד היהודי העדיפו את המוות על פני עבירה על מצוות הדת (ירושלמי סנהדרין פ"ג ה"י כא ע"ב טור 1281)" אינה מדוייקת משני טעמים. הראשון: בשום מקור לא נרמזה מעורבות כזו מצידם והשני: דווקא במקור זה ומקבילותיו לא נרמז ולא נמסר על מותם אלא רק על סירובם לשתף פעולה עם השלטון הזר.

⁴⁷ שמו של מנהיג המרד נכתב ומבוטא בצורות שונות: שמעון בן כוזיבא, שמעון בר כוזיבא, שמעון בן כוסבא ועוד. מטעמי נוחות הוא מתקרא כאן בר כוכבא והמרד הקרוי על שמו: מרד בר כוכבא.
⁴⁸ למעט "פולמוס גאלוס", שפרץ בארץ ישראל במחצית המאה הרביעית לספירה, סיבותיו, מהלכו, המנהיגות שבראשו ומידת השתתפותם של יהודי הארץ במרד זה, לוטים בערפל. ר' על כך בקצרה אצל ל' גייגר, "המרד בימי גאלוס", צ' ברס (ואחרים), עורכים), **ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 202 – 208.

היסטוריים לאומיים חשובים לפניו הפך גם המרד הזה לסמל ולמיתוס והונצח בזיכרון הקולקטיבי היהודי בצורות ואופנים שונים⁴⁹.

מקובל לתלות את פרוץ המרד באחת משתי סיבות (או בשתייהן גם יחד): החלטת הקיסר לבנות מחדש את ירושלים החרבה כעיר אלילית עם מקדש ליופיטר בתוכה, או הגזירה על המילה⁵⁰. כל אחת משתי סיבות אלה, וודאי שתיהן כאחת, יכלה להיות סיבה מספקת לפרוץ המרד, נוסף על כך את האיבה והשנאה כלפי רומי שאמנם פחתו לאחר כישלון מרד החורבן, אך לא נעלמו, ואת פעולות השיקום והבנייה הלאומיים והחברתיים של חכמי דור יבנה ומאליה מובנת התפרצות מרדנית אחרונה זו.

במרד זה באים לידי ביטוי ביתר שאת, גילויים רבים של תופעות קידוש השם. חלקם מוכרים וידועים כבר מאירועי העבר ומועצמים כאן, וחלקם דפוסים חדשים שטרם ראינו ובחנו באירועי העבר. גילויים ותופעות אלה ייבחנו ויבדקו כאן בהרחבה בהקשר לראשית המרד ואחריתו.

מקורות מספר משקפים תופעות של אי שקט מדיני ועוינות בתקופה שבין "פולמוס של קיטוס" ומרד התפוצות לפרוץ מרד בר כוכבא⁵¹, ממקורות אלה עולה שהאידיאולוגיה הקנאית – האקטיבית והשאיפה לחירות לאומית לא דעכו לאחר החורבן. חכמי יבנה בפעילותם השיקומית הניחו בעצם, בלא דעת, את היסוד והמצע לאידיאולוגיה של המרד השני⁵². מעבר ההנהגה מיבנה ללוד ואחר כך לביתר במרוצת השנים שחלפו מחורבן הבית השני ועד למרד בר כוכבא מלמד שהשאיפה לחירות ירושלים ובנייתו המחודשת של בית המקדש היתה דומיננטית כל העת במחשבתם של בני התקופה ובהשקפת עולמם⁵³.

ספרות המחקר על מרד בר כוכבא היא ענפה ומסועפת ביותר. למקצת מן המחקרים על המרד הזה ר' אצל: שירר, **היסטוריה** א, עמ' 534 – 557; אלון, **תולדות ב**, עמ' 16 – 43; סמולוד, **היהודים**, עמ' 428 – 457; אופנהיימר, (עורך), **מרד בר כוכבא** (סוגיות 10); אופנהיימר – רפפורט, (עורכים), **מרד בר כוכבא – מחקרים חדשים**; איזק – אופנהיימר, מרד בר כוכבא; שפר, **מרד בר כוכבא**; מור, צבא; מור, **מרד בר כוכבא**; מור עיון מחודש, ור' שם גם הערות 7 – 9; מוסטיגמן, **מהר המשחה**. על הקיסר הדריינוס שבתקופת שלטונו פרץ המרד ר' אצל עמית, **הקיסרות**, עמ' 471 – 499; R Marks, **The Image of Bar Kokhba in Jewish Literature up to the Seventeenth Century: False Messiah and National Hero**, PH.D. UCLA, 1980; ר' גם אצל זרובבל, **שורשים** פרקים 4, 7, 10; חזן-רוקם, **רקמה**, עמ' 174 ואילך.

כל האמור בעבודה כולה על סוגי המקורות, טיבם, מגמותיהם ומידת מהימנותם ההיסטורית כוחו יפה גם לניתוח האירועים הקשורים למרד בר כוכבא, (כמובן רק לנושאי עבודתנו ולא למרד כולו).

⁴⁹ המיתולוגיזציה והזיכרון הקולקטיבי של מרד בר כוכבא בתנועה הצינונית בכלל ובמדינת ישראל אינם מעניינה הישיר של עבודה זו. לסקירה בנושא זה ר' אצל זרובבל, **שורשים**, פרקים 4, 7, 10; חזן-רוקם, **רקמה**, עמ' 175 – 176.

⁵⁰ הסיבה הראשונה מובאת אצל קסיוס דיו, תולדות רומא סט, בתקצירו של הנזיר הביזנטי קסיפלינוס (= שטרן, **מחברים** ב, עמ' 391 – 405) ואפשר שיש לה הד במקור מבראשית רבה שבו דנו לעיל; הסיבה האחרת שמצביעים עליה החוקרים, איסור המילה, נזכרת בהיסטוריה אוגוסטה, חיי הדריינוס, 14, 2. ר' על כך גם הדיון אצל אופנהיימר, איסור המילה. מאחר שהסיבות לפרוץ מרד בר כוכבא אינן מעניינה הישיר של עבודה זו לא לנו להכריע בסוגיה זו, להרחבה ר' הספרות שנזכרה בהערה הקודמת.

גם הנהגת המרד, היקפו הטריטוריאלי ומהלכו אינם נוגעים בעבודה באופן ישיר ולכן לא יידונו כאן. תוצאות המרד יידונו רק בהקשרים הרלוונטיים לעבודה ור' על כך להלן. ר' באופן כללי אצל מור, עיון מחודש.

⁵¹ ר' למשל איכה רבה ג, ו (בובר עמ' 128); שמחות יב, יג (היגער עמ' 199 – 200); עבודה זרה יז ע"ב – יח ע"א ועוד. האישים הנזכרים במקורות אלה הם ברובם הגדול מן הגליל וגם האירועים עצמם מתרחשים בגליל, דבר המסתבר אם נזכור שמדובר ב"קודמות למרד בר כוכבא", על רקע האפשרות שהגליל משקף אי שקט ארצישראלי במקביל למרד התפוצות.

מקורות אלה משקפים גם תופעה של "ליסטות מדינית" בתמיכת חכמי התקופה, תמיכה שכמותה ראינו גם באירועי העבר. לנושא זה ר': איזק, ליסטות; אופנהיימר, **הגליל**, עמ' 35 – 37, אך ר' מור, **מרד בר כוכבא**, עמ' 50 ואילך. על הליסטים ר' עוד בפרק ב לעיל, והערות 4, 10 שם. על פולמוס קיטוס ר' לעיל.

⁵² בן שלום, תהליכים ואידיאולוגיה; בן שלום, **הסידים**, עמ' 287 – 288.

⁵³ אופנהיימר, מרד בר כוכבא – ייחודו ומחקרו; אופנהיימר, ביתר, עמ' כו – כז.

העדויות בספרות חז"ל מעלות תמונה של חיי יום תוססים ומלאים בביתר, ערב המרד השני; בין השיטין מבצבצת גם אידיאולוגיה קנאית, מרדנית אנטי רומית גלויה, שהיתה משותפת קרוב לוודאי, לרבים מבני המקום בין צעירים בין בוגרים⁵⁴. התלמוד הירושלמי מוסר בשם רבן שמעון בן גמליאל:

"תני רבן שמעון בן גמליאל או' חמש מאות בתי סופרים היו בביתר והקטן שבהן אין פחות מחמש מאות תינוקות והיו אומ' אם באו השונאים עלינו במכתובים הללו אנו יוצאין ומנקרים את עיניהם..."

ירושלמי תענית פ"ד ה"ח סט ע"א טור 734⁵⁵

המקור בירושלמי ומקבילותיו משקפים את המצב בזמן המרד; זוהי קינה שלאחר תוצאות המרד וממנה אפשר ללמוד על מה שהיה לפני כן. ככל הנראה היה ניסיון של ההנהגה לשמר עד כמה שאפשר מסגרת חיים רגילה, ובכלל זה שמירה על מסגרות החינוך בביתר, תוך הכנות מדוקדקות וגיוס לוחמים למרד נגד הרומאים שהשפיעו בוודאי על הלכי הרוח של כלל האוכלוסיה במקום ובכלל זה הילדים בבתי הספר⁵⁶. סביר להניח שבמסגרת ההכנות הללו גם האוכלוסיה שלא יכלה להתגייס למאבק צבאי אקטיבי, הפגינה שאיפה ונכונות לקחת חלק במאבק נגד הרומאים בכל האמצעים שעמדו לרשותה⁵⁷, ואפילו אם אלה "מכתובים" בלבד⁵⁸. ואולם, כידוע, לא תמיכת החכמים ולא ההתגייסות ההמונית סייעו לאורך זמן ומרד בר כוכבא נכשל. כך באה אל קיצה גם השאיפה למגר את השלטון הרומאי בארץ ישראל באמצעים לוחמניים⁵⁹ והילדים שהיו נכונים לצאת למאבק אפילו בעזרת נשק ההתנגדות המינימלי שהיה בידיהם מתו באש בייסורים קשים⁶⁰.

שם⁵⁴

⁵⁵השוו: איכה רבה ב,ד, (בובר עמ' 104): חמש מאות בתי סופרים היו בביתר, קטן שבהם היו חמש מאות תינוקות והיו אילין מיינוקיא אמרין כד ייתי שנאה עלנא עם אילין מכתבינן אנו נפקין עליהן ומסיימין עיניהון". ר' גם גיטין נח ע"א שם במקום חמש מאות בתי סופרים מופיעים ארבע מאות בתי כנסיות, בכל אחד ארבע מאות מלמדי תינוקות וכל אחד ואחד היו לפניו ארבע מאות תינוקות. בגירסת הבבלי חסרה גם הצהרת הכוונות הלוחמנית של הילדים המופיעה במקורות הארצישראליים. מספרם של בתי הסופרים בביתר הוא בוודאי מוגזם והוא משקף את תדמית הגדולה והתפארת של ביתר – טרם חורבנה, כשם שעושות זאת העדויות התלמודיות על מספרם של בתי הכנסיות שהיו בירושלים ערב חורבנה וכפי שעולה למשל מירושלמי מגילה פ"ג ה"א עג ע"ד טור 762, שם נזכרים ארבע מאות ושמונים בתי כנסיות בירושלים וכל אחת ואחת היה לה בית ספר ובית תלמוד וכן איכה רבה ב, ד (בובר עמ' 100). כך נטווה העיצוב הספרותי ההופך את ביתר למרכזית וחשובה בשעתה כירושלים בשעתה, וכך נבנית גם תמונת החורבן הטוטאלי של המרכזים החשובים האלה. ור' על כך: אפרון, מלחמת בר כוכבא, עמ' 65 ואילך והערות 24, 86, 87, 158, 208 שם; מור, צבא; מוסטיגמן, **מהר המשחה**, עמ' 107 ואילך; אופנהיימר, ביתר, עמ' כג – כה. ר' גם אצל שפר, **מרד בר כוכבא**, עמ' 178 ואילך.

על גורלם של תינוקות אלה ר' להלן.

⁵⁶על הכנות כאלה ר' אצל קסיוס דיו, תולדות הרומאים, סט 12 (=שטרן, **מחברים** ב, עמ' 391 – 402, לתרגום עברי ר' איזק אצל אופנהיימר, מרד בר כוכבא – ייחודו ומחקרו, עמ' 12); כחלק מן ההכנות הללו נחפרו מערכות מסתור רבות בשפלת יהודה, ר' על כך: אשל – זיסו, **חידושים**, והרשימה הביבליוגרפית שם, עמ' 155 – 156. בעבודתנו מקובלת הדעה הקובעת שהחכמים והציבור בכלל תמכו תמיכה בלתי מסוייגת במרד ובמנהיגו, כפי שקובעים אופנהיימר, מרד בר כוכבא – ייחודו ומחקרו, עמ' 15; בן שלום, תהליכים, עמ' 12; אפרון, מלחמת בר כוכבא, ואחרים.

⁵⁷לפנינו, אם כן, דוגמה של נכונות לצאת למרי אזרחי אקטיבי – לוחמני ואפילו באמצעים הזעומים העומדים לרשותם של תינוקות אלה. לסוג התנגדות זה ר' אצל דאובה, **אי ציות אזרחי**; סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 25; סקוט, **שליטה**, עמ' 66, 92 – 96, ועוד. על היקף הצבא הרומי ששהה ביהודה לדיכוי המרד ר' אצל מור, צבא; מור, עיון מחודש.

⁵⁸אפרון, מלחמת בר כוכבא, עמ' 65 והערה 87 שם.

⁵⁹על כל אלה ר' אצל אופנהיימר, מרד בר כוכבא; איזק – אופנהיימר, מרד בר כוכבא; אופנהיימר – רפפורט, **מרד בר כוכבא**; מור, **מרד בר כוכבא**, עמ' 192 – 249; ר' גם אצל סמולוד, **היהודים**, עמ' 428 – 466.

⁶⁰הירושלמי, שם, תולה את כישלון המרד ובכלל זה את מות הילדים בעוון הקולקטיבי ("כיוון שגרמו עוונות"), מכיוון שהעוון היה קולקטיבי גם העונש צריך לחול על כולם. לנושא זה ר' בהרחבה אצל אפרון, מלחמת בר כוכבא.

2. גזירות השמד והתגובות להן

עם כישלון מרד בר כוכבא גזרו השלטונות הרומיים על החברה היהודית בארץ ישראל שורת גזירות הידועות בכינוי הכולל "גזירות השמד"⁶¹. שלא כמו גזירות אנטיוכוס, גזירות השמד של הדריינוס כללו איסור על מצוות "עשה" שונות ולא על מצוות "לא תעשה"⁶², אך המשמעות נותרה בעינה: מטרת הגזירות, כאז כן עתה, נועדה להכריח את קיומה הדתי והלאומי כאחד של החברה היהודית בארץ ישראל. שוב הוכרחו היהודים לבחור ולהכריע בין הנאמנות לחוק האלוהי, לחוקי האבות, לבין הציות לחוק האנושי והפעם בהתגלמות גזירות השמד של הדריינוס, כשם שהוכרחו לבחור ולהכריע בין שתי נאמנויות אלה בדורות עברו כגון ימי אנטיוכוס וקליגולה⁶³. ואולם, שלא כמו בדורות הקודמים ובאירועים שכבר נסקרו, לצד סוגי תגובה מוכרים, מופיעים הפעם גם סוגי תגובה חדשים ולא מוכרים.

כפי שראינו בעבר, ניתן להכליל ולומר שגם הפעם, בחרה מרבית החברה היהודית בארץ ישראל שלא לשתף פעולה עם השלטון וגזירותיו, ובחרה לעשות כן בגילויים שונים של אי ציות אזרחי, אקטיבי או פאסיבי ברמות שונות, בין של קבוצות בין של יחידים, בידיעה ברורה מה יהיו תוצאותיו של אי ציות זה⁶⁴.

ניתן לומר, איפוא, שהתגובות לגזירות השמד משקפות ומקפלות בהווייתן את ההתפתחויות הדתיות, האידיאולוגיות והחברתיות שעברה החברה היהודית בארץ ישראל למן גזירות אנטיוכוס ועד גזירות הדריינוס. מכאן ואילך שוקעים מימדיו וגילוייו של קידוש השם במשמעותו

⁶¹ למיון וסיווג הגזירות השונות ר' אלון, **תולדות ב**, עמ' 43 – 47; הר, גזירות השמד; הר, רדיפות; אופנהיימר, מרד בר כוכבא; מור, **מרד בר כוכבא**, עמ' 238 – 240; קאלמין, מסורות. ר' גם אצל ספראי וספראי, חכמים, עמ' 393 – 394; מוסטיגמן, **מהר המשחה**, עמ' 270.

⁶² לא מצאנו בגזירות הדריינוס את הכוונה לאכול מבשר חיות טמאות ובראש ובראשונה החזיר המשוקץ. גם לא נזכרת דרישת השתחוויה לצלם כפי שראינו בגזירות אנטיוכוס, אך הגזירות כללו איסורים רבים אחרים כגון: איסור על הקריאה בתורה (מכילתא דר"י, בחודש, ו, הורוביץ – רבין עמ' 227; תוספתא, עירובין פ"ה הכ"ד, ליברמן עמ' 117); הקהלת קהילות רבים לשם עיסוק בתורה ולימוד בציבור (פסחים ק"ב ע"א; עבודה זרה יז – ע"ב – יח ע"א ועוד); מינוי (=סמיכה) לחכמים (סנהדרין יד ע"א); קריאת שמע (תוספתא ברכות פ"ב ה"ג ליברמן עמ' 8 – 9); אכילת מצה (מכילתא דר"י, בחודש, ו, הורוביץ – רבין, עמ' 227) וגזירות נוספות. לפי סיכומו של הר, גזירות השמד, רדיפות, יחד עם הגזירה על המילה הרי לפנינו עשרים גזירות; ר' גם אצל ליברמן, רדיפה, שלדעתו הוטלו הגזירות בהדרגה ולא כולן בבת אחת. ר' עוד אורבך, **חז"ל**, עמ' 390 – 392; מור, **מרד בר כוכבא**, עמ' 238 – 243; אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 94 – 95; קאלמין, מסורות. מוסטיגמן, **מהר המשחה**, הערה 207 עמ' 269 – 270 סבור שחלק מהגזירות ניתן לשייך לתקופת פולמוס קיטוס ולא בהכרח לתקופה שלאחר כישלון מרד בר כוכבא.

⁶³ לסתירה בין שתי נאמנויות אלה ר' לעיל בפרק א ובפרק ב. כפי שהראינו לעיל, גזירות השמד בדורות השונים מחייבות את היחיד ואת הקבוצה לבחור בין נאמנות לחוק האלוהי לנאמנות לחוק הארצי, חוק המלך או הקיסר. הבחירה בציות לחוק הזה או האחר היא אחד מן היסודות החשובים שבלעדיו אין קידוש השם מתקיים. ר' הגדרתנו לעיל במבוא.

⁶⁴ גם במקרה זה, כמו במקרים קודמים שבחנו, ניתן לשער ולומר שהיו קבוצות או יחידים שבחרו דווקא באפשרות של שיתוף פעולה עם השלטון וגזירותיו וטעמם עמם. רמז להתנהגות מעין זו ניתן למצוא בוויכוח על המשוכים המופיע בתוספתא שבת פט"ו ה"ט (ליברמן עמ' 71): "המשוך צריך שימול... הרבה מלו בימי בן כוזבא והיו לו בנים ולא מתו...". השו, ירושלמי שבת פ"ט ה"ב יז ע"א טור 445 – 446): "הרבה משוכין היו בימי בן כוזבא וכולן מלו וחיו והולידו בנים ובנות". ר' גם בראשית רבה, פמ"ו (תיאודור – אלבק, עמ' 470): "...והלא הרבה היו בימי בן כוזבא ולכולם בנים...". ור' גם יבמות עב ע"א. לנושא זה ר' אצל רובין, משיכת עורלה והערה 14 שם; רובין, **ראשית החיים**, עמ' 101 ואילך; ראבילו, גזירת המילה, עמ' 43 – 44; אפרון, מרד בר כוכבא, עמ' 77. האזכור של המשוכים הוא כנראה לא מקרי, גם בימי אנטיוכוס אפינס משיכת העורלה היתה אחד מסימני ההיכר של המתיוונים, כפי שראינו לעיל בפרק א.

אפשר שניתן להוסיף גם את אלישע בן אבויה ש"קיצץ בנטיעות ויצא לתרבות רעה" לאותם שבחרו לשתף פעולה עם השלטון הזר ור' על כך ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א עז ע"ב טור 783; קידושין לט ע"ב (אבל ייתכן שזוהי תגובה שלאחר מעשה כאשר נתבררה לו צורת מותם הטראגית של חכמי הדור). ר' עוד, שפר, **מרד בר כוכבא**, עמ' 45 ואילך; והביקורת של איזק – אופנהיימר, מרד בר כוכבא, עמ' 47 והערה 63 שם; מור, **מרד בר כוכבא**, עמ' 96; קאלמין, מסורות עמ' 23 ואילך; אופנהיימר, איסור המילה, עמ' 63 ואילך; ראבילו, גזירת המילה, עמ' 36 והערה 37 שם.

מכיוון שהפעם הגזירות הן תוצאת המרד ולא סיבתו אין מקום לדיון בלוחמנות הקנאית האקטיביסטית היהודית שהרי זו נמחקה ומוגרה על ידי חילותיו של הדריינוס.

האקטיביסטית המיליטנטית והוא הופך לתופעה אחרת ושונה שכבר אינה מעניינה של עבודה זו לא מבחינת זמנה ולא מבחינת מיקומה⁶⁵.

יש לציין עוד, שבגילויים השונים של ההתנגדות לגזירות הדריינז, נעדרת לחלוטין תופעת ההתאבדות כפתרון לגיטימי למצבי משבר שכמותם ראינו בעבר (רזיס, יקיס איש צרורות, הזקן בארבל, הנצורים בידפת, כוהני ירושלים, לוחמי מצדה), מכאן עולה שקשת התגובות לגזירות מצטמצמת אם הפתרון הזה הודר ממנה, אבל תחתיו מופיעים כאמור, גילויי התנגדות אחרים, חדשים שלא ראינו כדוגמתם בדורות הקודמים.

ההתנגדות לגזירות מובילה בהכרח, כמו בימים עברו, להתנגשות בין הכוח השולט לבין הקבוצה הנשלטת, בין החזק לחלש, בין הרודף לעומד על נפשו⁶⁶. התנגשות זו מובילה לתסריטים שונים של תגובות וגילויים של קידוש השם, במהלכם הופך הקהל שלעתים קרובות היה עד כה בבחינת צופה מן הצד ותו לא, לשחקן פעיל על הבמה ולחלק מן ההצגה בעצמו⁶⁷.

את ההתנגדות לגזירות השמד של הדריינז ניתן לחלק למספר חלוקות משנה כפי שנראה להלן: יש להבחין בין התנגדות של קבוצות או יחידים אנונימיים שאינם מופיעים ומאופיינים בשם ובתיאור אלא רק במעשה ההתנגדות כשלעצמו ובעונש שבא בעקבותיו⁶⁸, לעומת אלה מופיעים בשם, איפיון ומהות, אישים שמעשיהם מתועדים ומפורטים בהרחבה וגם עונשם מפורט ביותר⁶⁹. בצד ההתנגדות הגלויה, האקטיבית הפועלת ומפעילה אחרים, כלומר הופכת את הקהל לעתים למשתתף פעיל בהצגה, מופיעים גם גילויי התנגדות אחרים, מוצנעים יותר ומתוחכמים יותר, אלה הם גילויי ההתנגדות של הפייסנים והתעלולנים⁷⁰, המתחכמים לשלטון ולגזירותיו, אינם משתפים עמו פעולה אך מצניעים את התנגדותם במסווה ובהיפוך, כך הם מצליחים להערים על הקבוצה השלטת, במקרה זה הרומאים, ולצאת כשידם על העליונה (לפחות מבחינת הסיפר).

סוג תגובה נוסף, מעין דרך ביניים ממצעת בין ההתנגדות הגלויה לבין ההתנגדות התעלולנית הוא הניסיון של המפוכחים, הריאליסטיים, לשמור על המצוות עד כמה שאפשר ולקיימן בעת הצורך, בשינוי מסויים או במסתר⁷¹.

לעתים נמצא קבוצות או יחידים הנוקטים בטקטיקות תגובה שונות בהתאם לתנאי הזמן והמקום, כך שהחלוקה, המיון והסיווג של המגיבים ודרכי התגובה יכולים להשתנות ולהתפתח לפי התכנים והדמויות הפועלות.

⁶⁵ כוונתנו לתופעה של "מוות על קידוש השם" באופנים שונים בימי הביניים, הרחק מארץ ישראל והרבה אחרי כישלון מרד בר כוכבא. לנושא זה ר' אצל יובל, **שני גויים**; גולדין, **עלמות אהבוך**, ובכל אחד מספרים אלה ביבליוגרפיה מקיפה לתופעה בימי הביניים. ר' גם אצל באומגרטן-קושלבסקי, האם והבנים.

⁶⁶ ר' סקוט, **שליטה**, עמ' 18, 25, 63, 87, 92, 96, 113 – 118 ועוד; סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 12 – 26; לנושא של קבלת ההחלטות בקבוצה ר': ג'ניס-מאן, **תהליך קבלת החלטות** עמ' 25 – 29, 43 – 59, 122 ואילך; שיין, **תרבות הארגון**, פרק ראשון; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 – 19; ועוד. ר' גם ג'רוויס, **תפיסה**, עמ' 19 – 28, 32 – 35, 39, 44 – 47, 62 ואילך ועוד; וכן אש, דינמיקה קבוצתית, עמ' 225 ואילך. ר' גם קולמן, משחקים גורליים; בארטון, גאולה; בוירין, תעלולנים.

⁶⁷ ר' הר, גזירות; הר, רדיפות; בוירין, תעלולנים.

⁶⁸ כך למשל במכילתא דר"י, בחודש ו, הורוביץ – רבין עמ' 227; הדיאלוג הוא אנונימי. מפורט רק המעשה והעונש עליו אך מי הדובר, או הדוברים קשה לדעת. להלן עוד נרחיב את הדיון במקור זה.

⁶⁹ הבולטים מבין אלה הם ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון שעליהם נרחיב עוד להלן.

⁷⁰ בוירין, תעלולנים על פי הדגם של סקוט, **שליטה**. כאן ניתן להזכיר למשל את "אלישע בעל כנפים", ורבי אלעזר בן פרטא. גם נושא זה עוד יידון בהרחבה בהמשך.

⁷¹ כך למשל, קריאת השמע החרישית של ר' עקיבא ותלמידיו (תוספתא, ברכות פ"ב ה"ג עמ' 8 – 9), תלמידיו של ר' יהושע שינו עטיפתם בשעת השמד (בראשית רבה, פ"ב, ה, תיאודור – אלבק עמ' 984 – 985).

תופעות וגילויי ההתנגדות השונים לגזירות השמד, מרחיבים ומפרטים, כפי שכבר עשו פפוס ולוליינוס בשעתם, בפירוש מקיף ורחב יותר את ההחלטה ההלכתית המצמצמת שנתקבלה בעליית בית נתזה בלוד. בבית נתזה סייגו את האיסור לשלושה עניינים בלבד: עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים⁷², והנה השלטונות הרומיים לא תבעו מהיהודים ולא גזרו עליהם לעבור ולו על אחד מעניינים אלה, אלא כפי שהדגישו כבר החוקרים, הגזירות הן על מצוות "עשה" בלבד⁷³, ובכל זאת מעידים המקורות על נכונותם של בני הדור ליהרג על מצוות אמונתם, קלה כחמורה. מעתה, אם כך, ההבחנה איננה נוגעת רק לשלושת הסייגים כפי שנתפרשו לעיל אלא גם לזמן, למקום ולקהל הצופה⁷⁴, כפי שנראה להלן.

3. גילויי התנגדות אנונימיים

כאמור לעיל, על אף הסייגים ההלכתיים שנקבע בבית נתזה, ניתן למצוא עדויות ברורות להתנגדות גלויה ובוטה של יחידים וקבוצות בחברה היהודית בארץ ישראל לגזירות הדריינוס, ביידעה ברורה ובהכרה של המתנגדים מה העונש הצפוי להם כאשר ייתפסו (השאלה אינה אם ייתפסו, אלא רק מתי ייתפסו, שכן מימד הפומביות במעשיהם הסגיר אותם ממילא לרומאים). וכך אנו קוראים במכילתא:

"רבי נתן אומר, לאוהבי ולשומר מצוותי, אלו ישראל שהן יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצוות.
מה לך יוצא ליהרג - על שמלתי את בני
מה לך יוצא לישרף - על שקראתי בתורה
מה לך יוצא ליצלב - על שאכלתי המצה
מה לך לוקה מאפרגל - על שנטלתי את הלולב

מכילתא דר"י, בחודש, ו הורוביץ - רבין עמ' 227⁷⁵

⁷² לנושא זה ר' הדיון לעיל.

⁷³ הר גזירות השמד, עמ' 81 ואילך; הר, רדיפות, עמ' 98 ואילך; אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 94 - 95, אבל ר' אלון, **תולדות ב**, עמ' 43 - 47.

⁷⁴ אם מדובר בשעת "סכנה", "שמד" או "גזירת מלכות", אם מדובר ב"פרהסיא" או בצינעה - אפילו מצווה קלה, ייהרג וכל יעבור. להגדרת "שעת הסכנה" ו"שעת השמד" ר' אצל ליברמן, הרוגי קיסריה, עמ' 427 - 428; ליברמן, רדיפת, עמ' רכה - רכט והערות 103, 106 שם; דובנוב, **דברי ימי**, עמ' 30 - 31; שפר, **מרד בר כוכבא**, עמ' 198; אופנהיימר, איסור המילה, עמ' 62 ואילך; קאלמין, מסורות, עמ' 25 והערה 14 שם, עמ' 38 ואילך, עמ' 49 - 50; מוסטיגמן, **מהר המשחה**, עמ' 18 הערה 36, עמ' 270 הערה 207.

מכאן נובעת כנראה גם הקביעה, ש"כל דבר דובר שנתנו ישראל נפשן עליהן נתקיימו בידן וכל דבר דובר שלא נתנו ישראל נפשן עליהן לא נתקיימו בידן כגון: השבת והמילה ותלמוד תורה וטבילה שנתנו נפשן עליהן נתקיימו בידן..." (מכילתא דר"י שבתא, כי תשא, פ"א, הורוביץ - רבין עמ' 343). השוה שבת קל ע"א. ר' גם הר, רדיפות עמ' 89. שוב באמצעות מסירת הנפש הופכים הצופים מקהל לשחקנים. על הפומביות והפירסום שבמעשה ר' אצל גופמן, **הצגת האני**, עמ' 25, 29, 35. גם פה יש מקום לקריטריונים של אולריק, החוקים האפיים, ובפרט לחוק של "שנים על הבמה", וחוק הניגוד, אף כי כאן "השנים" אין משמעם שני יחידים אלא שתי קבוצות.

⁷⁵ בחלק מהגירסאות הנוסח הוא מאה פרגול ולא מאפרגל. נוסח זה נראה ברור והגיוני יותר מהנוסח "מאפרגל". השוה ויק"ר לב (מרגליות עמ' תשלח); ר' גם בראשית רבה פס"ה (תיאודור - אלבק עמ' 741 - 744); פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פרשה יא [יד] שם נזכרות "כדוריות של אש תחת בשחיהם וקלומיות של קנה תחת צפרניהם". בסיס התיאור נמצא כנראה במשנה סנהדרין פ"ז מ"א: "ארבע מיתות נמסרו לבית דין: סקילה, שרפה הרג וחנק". ר' גם ליברמן, רדיפה, עמ' ריד ואילך משווה בין נוסח המכילתא לנוסח המובא בויקרא רבה, לדעתו היתרון הוא בצד ספרות התנאים. ר' עוד הר, רדיפות; הר, גזירות השמד; אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 87 והערה 11 שם; גד, **ההתייחסות למוות**, עמ' 154 והערה 129 שם עמ' 288; אופנהיימר, איסור המילה, עמ' 68; קאלמין, מסורות. על הסמליות של האש כמכלה הכל, ר' גם בפרק ב' לעיל הערה 178.

זהו ביטוי ספרותי ועם זאת ריאלי מאוד, להחלטתם של יחידים וקבוצות לקרוא תיגר בגלוי על האיסורים שהטילו השלטונות, באופן ציבורי, פומבי, אך לא אלים⁷⁶. המצוות שעל קיומן הם מקפידים ובגינן הם נענשים הן מתחומי חיים שונים של הציבוריות היהודית. כפי שמסתבר מן המקורות ההתנגדות הקיפה שכבות מגוונות, בין צעירים בין מבוגרים ואפילו זקנים ממש. אף אותם תינוקות של בית רבן שהיו נכונים לצאת במכתובים שבידיהם כנגד הרומאים וכלל הנראה עשו כן, באו על עונשם, בהתאם למדיניות הענישה הרומאית כמובא במכילתא דלעיל:

”...וכיוון שגרמו עוונות היו כורכים כל אחד ואחד בספרו ושורפין אותו...”

ירושלמי תעניות פ”ד ה”ח סט ע”א טור 734⁷⁷

הגזירות העיקריות היו כאמור, על המילה, הקריאה או הלימוד בתורה, שמירת חג הפסח וחג הסוכות. בלי ספק ניתן למשוך מכאן קווי דמיון רבים להתנגדות לגזירות בימי אנטיוכוס אפיפנס, שכן גם אם אין כאן בפועל עבודה זרה, גילוי עריות או שפיכות דמים יש כאן פגיעה נרחבת וגורפת בכל מערכות החיים היהודיים, של היחיד ושל הקבוצה⁷⁸. אמנם לא ניתן להעלות מן המקורות תמונת מצב מדויקת של הקף ההתנגדות העממית לגזירות, אולם ניתן לשער שיש בהם כדי לשקף היטב את הלכי הרוח בחברה היהודית בזמן הזה.

4. ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון

בצד גילויי ההתנגדות האנונימיים משורטטות בספרות חז”ל בהדגשה ובהבלטה רבה גישתם והתנהגותם של שנים מחשובי החכמים בדור הזה: ר' עקיבא שהיה החכם המרכזי ערב מרד בר כוכבא⁷⁹ ור' חנינא בן תרדיון שהיה גם הוא דמות מרכזית בעולמם של חכמים בתקופה זו⁸⁰.

השוו הוצאתו להורג של יוסי בן יועזר והתאבדותו המרובעת של יקים איש צרורות שנידונו לעיל בפרק א.
⁷⁶ לנושא של קבלת ההחלטות בתנאי משבר ר': ג'ניס-מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 25 – 29, 43 – 59, 122 ואילך; היכל **קבלת החלטות**, עמ' 9 – 19; ועוד. ר' גם ג'רוויס, **תפיסה**, עמ' 19 – 28, 32 – 35, 39, 44 – 47, 62 ואילך ועוד; סקוט, **שליטה**, עמ' 14 – 18, 25 – 27, 63 ואילך, 137 – 140.

⁷⁷ על הוצאה להורג בשריפה כעונש על הקריאה בתורה ר' אצל ליברמן, רדיפה עמ' רטז והערה 28 שם. יושם אל לב העונש הקולקטיבי כי העוון הוא קולקטיבי כפי שמציין אפרון, מלחמת בר כוכבא; ר' גם אופנהיימר, קדושת החיים עמ' 87 – 88.
⁷⁸ על חשיבות המילה וסמליותה בהווייה היהודית עמדנו בפרק א, כך הדבר גם לגבי לימוד וקריאה בתורה; חג הפסח וחג הסוכות הם חגים לאומיים המדגישים עצמאות לאומית ודתית של האומה ולכן הם חשובים ביותר בהווייה ובזיכרון הקולקטיביים.

המקורות מוסרים כידוע גם על גזירות נוספות, לפירוטן ופרשנותן ר' אצל הר, רדיפות; הר, גזירות, אך נראה שאלו הן המהותיות והחשובות ביותר, הדמיון בין התגובה הציבורית שבכאן לבין התגובה הציבורית דאז, בימי אנטיוכוס הוא בולט ביותר. עם זאת, יש לציין שכאן נפקד כמעט לחלוטין מקומן של הנשים בתיאור כפעילות בתהליך ההתנגדות וכתוצאה מכך בתיאורי העונשים, אם הן נענשות, אין זה כתוצאה ישירה ממעשים שלהן.

⁷⁹ על ר' עקיבא קיימת ספרות מחקרית ענפה ביותר, ספרות הסוקרת את תולדות חייו, ראשית לימודיו, מקומו בהנהגת החכמים, יחסו למרד בר כוכבא ולמנהיגו, מאסרו ומותו. למקצת מן המחקרים בנושא זה ר' ספראי, **רבי עקיבא**; פישל, מארטיר; פינקלשטיין, **עקיבא**; גולדברג, ר' עקיבא. ר' גם אצל היימאן, **תולדות תנאים ואמוראים**, עמ' 988 – 1008; רוזנפלד, החכמים, עמ' 338 – 343.

⁸⁰ על ר' חנינא, או חנניה בן תרדיון, ר' אצל היימאן, **תולדות תנאים ואמוראים**, עמ' 508 – 509; רוזנפלד, החכמים, עמ' 343 והערה 65 שם.

שניהם קראו תיגר בפומבי, באופן ברור ובוטה, על גזירות השמד של השלטון הרומי, בידיעה ברורה שהם מסכנים את חייהם (ואלי גם חיי אחרים) במתכוון⁸¹, למען יראו וייראו⁸². דמויותיהם של שני החכמים הללו משורטטות בספרות חז"ל בקווי אופי דומים⁸³: מסתבר, ששניהם תמכו בפעילות מרדנית אנטי רומית לפני מרד בר כוכבא ובוודאי היו תומכים של המרד עצמו כמחוייב המציאות⁸⁴. במהלך המרד, או בסופו ממש נתפס כל אחד מהם, נחקר ונגזר דינו ליהרג בעינויים קשים על ידי הרומאים⁸⁵, עקב פעילותו האנטי רומית הציבורית והפומבית⁸⁶. לפעילות זו שורשים אידיאולוגיים ורעיוניים עמוקים ובצאתם בצורה גלויה, מתריסה נגד הרומאים מדגיש שני החכמים את עמדתם העקרונית והמוסרית ואת נכונותם לשלם את מחיר הנאמנות הבלתי מתפשרת לאמונותיהם ודעותיהם⁸⁷. כהיפוך תבנית שלהם מעלה הכתוב לכל

⁸¹ אפשר שביסוד "מעשה עשרה הרוגי מלכות" מונחת העדות הספרותית על פעולות ההתנגדות של ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון ואולי גם חכמים אחרים בני דורם, דוגמת ר' יהודה בן בבא לגזירות השמד. עם זאת, יש לציין כי, המסורת על מותו של ר' יהודה בן בבא, בסנהדרין יד ע"א היא בעייתית, ולא נדון בה במסגרת עבודה זו. ר' עליו אצל מוסטיגמן, **מהר המשחה**, עמ' 238.

לשיטתנו, מעשה עשרה הרוגי מלכות הוא בבחינת מסורת ספרותית מאוחרת וא-היסטורית, ואיננו דנים בה במסגרת עבודתנו, ואולם, פטור בלא כלום אי אפשר ולפיכך נציין כאן למספר מקורות על עשרה הרוגי מלכות: איכה רבה, פ"ב ד (בובר עמ' 100); מדרש שיר השירים פ"א, ג (ורטהיימר ח – כד); מדרש אלה אזכרה אצל ילינק, בית המדרש, ח"ב עמ' 64 – 72. מהדורה סינופטית של המקורות הוציא ריג:

Reeg G, **Die Geschichte von zen Martyren**, Synoptische ed. Tübingen 1985. למקצת מן המחקרים בנושא זה ר': י' דן, "התהוותו ומגמותיו של מעשה עשרת הרוגי מלכות", ע' פליישר (עורך), **מחקרי ספרות מוגשים לשמעון הלוי**, ירושלים תשל"ג, עמ' 15 – 22; י' דן, "פרקי היכלות רבתי ומעשה עשרת הרוגי מלכות" **אשל באר שבע** ב (1984), עמ' 63 – 80; ש' תודר, "עשרת הרוגי מלכות – הסיפור ורקעו", **האומה** ט (תשל"ב), עמ' 199 – 206; L Finkelstein, "The Ten Martyrs", **Essays and Studies in Memory of Linda R Miller**, New York 1938, pp. 29 – 55. יש לציין כי בתלמודים, אף שהם משקפים את זכר גזירות השמד והתגובות להן, לא נזכרו הרוגי מלכות אלה במספר הסימבולי רב המשמעות – עשרה. למשמעות המספר הזה ר' אצל שימל, **מספרים**.

⁸² קריאת התיגר הפומבית של כל אחד מהם מציבה אותם בקדמת הבמה מול הקהל הצופה ומתבונן בעימות האידיאולוגי והמעשי שבין היהודים לרומאים. כאן באים לידי ביטוי יפה שוב החוקים האפיים של אולריק. ר' עוד סקוט, **שליטה**, עמ' 87 – 95, 114 – 118 ועוד; בוירין, **מוות**, עמ' 114 – 125; בוירין, תעלולנים; בלידשיין, חכמים; ר' גם קולמן, משחקים גורליים; בארטון, גאולה.

⁸³ בחרנו להציג את דמויותיהם של השנים ומעשיהם יחד, למרות שבצד הדמיון קיים גם שוני, היות שבעיצוב הכולל עולה הדמיון הברור בין השנים וגובר על השוני.

⁸⁴ על תמיכתו של ר' עקיבא במרד ובמנהיגו ר' למשל, ירושלמי תעניות פ"ד ה"ח סח ע"ד טור 733. ר' אצל: אלון, **תולדות** ב, עמ' 41 – 43; אופנהיימר, משיחיותו של בר כוכבא; בן שלום, תמיכת החכמים; בן שלום, **הסידים**, עמ' 276 – 277, 329; אך ר' לעומת זאת, שפר, ר' עקיבא; טריפון, הרקע, ובמיוחד עמ' 23 – 25. ר' גם אצל רוזנפלד, החכמים. לאידיאולוגיה האנטי רומית של ר' חנינא בן תרדיון מוצאים החוקרים תימוכין עוד בימים שלפני המלחמה, כאשר בנו "הצטרף לליסטים" אך "גילה את רזם" והם הרגוהו: איכה רבה פ"ג (בובר עמ' 128). השוו גם שמחות פרק ב (היגער עמ' 199 – 200) שם נאמר שהבן יצא לתרבות רעה. ר' גם אופנהיימר, **הגליל**, עמ' 36; אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 89. ור' גם איזק, ליסטים.

אם כך, הרי לפנינו קישור לא רק לימים שלפני מרד בר כוכבא ולתסיסה מרדנית אנטי רומית שמעורבים בה החשובים שבחכמי התקופה, שאף גותנים לה גיבוי לגיטימציה אלא גם לימי העבר, ימי גזירות אנטיוכוס והגיבוי המוסרי וההלכתי שהעניקו אז חכמי הדור למורדים החשמונאים וללוחמים שהצטרפו אליהם.

⁸⁵ אמנם ספרות חז"ל מוסרת גם על חכמים נוספים שנתפסו ונהרגו בהקשר של מרד בר כוכבא כגון: ר' יהודה בן בבא (סנהדרין יד ע"א), על המהימנות של מקור זה ר' אצל אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 92 והערה 32 שם; ר' ישמעאל ור' שמעון הנזכרים במכילתא (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דנוקין, משפטים, פי"ח, עמ' 313), ובמסכת שמחות (ח, ה היגער עמ' 153 – 154) ר' עליהם ליברמן, רדיפה עמ' רכז – רכח, אבל רק על ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון יש מספיק מקורות העושים "רושם אותנטי" כדברי אופנהיימר. עם זאת יש לציין כי מרבית המסורות הספרותיות העשירות והמפורטות גם על ר' עקיבא וגם על ר' חנינא בן תרדיון לא נשתמרו בספרות הארצישראלית אלא בזו הבבלית על כל מגמותיה ומגבלותיה.

⁸⁶ לנושא זה ר' אצל סקוט, **שליטה**, עמ' 45, 63, 67, 92, 113 – 118, 124 ועוד; ר' גם: קולמן, משחקים גורליים; סמית, שוטים, עמ' 3 – 4, 10, 13, 15 ועוד; ספרא, קידוש השם; בוירין, **מוות**, עמ' 95 ואילך, 100 ועוד.

לנושא קבלת החלטות בתנאי משבר ר' אצל ג'ניס – מאן, **קבלת החלטות**, עמ' 42 – 49, 122, 151 – 152 ועוד. ⁸⁷ בעיצוב הספרותי של תיאור חייהם, ובעיקר תיאור מותם של שני החכמים במקורות השונים מודגשות נכונות ונאמנות אלה במיוחד. נוצרת כאן מה שאצל יסף, **סיפור העם**, עמ' 122 ואילך קרוי "אגדה ביוגרפית", השוזרת את פרקי חייו של החכם עד לשיא שהוא דווקא בשעת מותו. הדברים אמורים בעיקר לגבי ר' עקיבא. האינפורמציה על ראשית דרכו של ר' חנינא בן תרדיון בעולמם של חכמים היא דלה ביותר וקשה לבנות ממנה ביוגרפיה של ממש. יש לציין שגם כאן רוב החומר בא מספרות בבל ולא מספרות ארץ ישראל.

אחד מהם דמות של אדם ריאליסטי, הגיוני המציע משנה סדורה של השלמה עם השלטון הרומי, אך ללא הועיל⁸⁸.

לפנינו, אם כן, מספר סוגי שיח המבוססים על אי הבנה ואי הסכמה בין הקבוצה השלטת לקבוצה הנשלטת, ובקבוצה הנשלטת בינה לבין עצמה, ניתן לומר איפוא, שהתסריט הגלוי והתסריט הסמוי פועלים זה על זה ומניעים זה את זה⁸⁹.

התלמוד הבבלי מוסר את הסיפור הבא:

”... 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 גדת הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם מפני מה אתם בורחים? אמרו לו מפני רשות שמביאין 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 מיתתנו על אחת כמה וכמה. אמרו: לא היו ימים מעטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים...”

ברכות סא ע”ב⁹⁰

סיפור המסגרת כאן הוא גזירת המלכות הרשעה על העיסוק בתורה⁹¹, בתוך סיפור המסגרת מובא העימות בין ר' עקיבא המתנגד הפומבי לגזירה לבין פפוס בן יהודה⁹². עימות זה מומחש ומוקצן באמצעות המשל בו משתמש ר' עקיבא להוכחת צדקתו: לא השועל הוא החכם האמיתי אלא הדגים השתקנים בדרך כלל, הצנועים והענווים, הם החכמים והם הגיבורים האמיתיים של

⁸⁸ היפוך התבנית של ר' עקיבא מתגלם בדמותו של פפוס בן יהודה וזה של ר' חנינא בן תרדיון בדמותו של ר' יוסי בן קיסמא, על שניהם עוד נדון בהמשך.

⁸⁹ ר' סקוט, **שליטה**, עמ' 3–5, 45, 67, 77, 92, 114 ואילך ועוד; בויראין, תעלולנים; קולמן, משחקים גורליים. על סוגים שונים של שיח בין הקבוצה השלטת לבין עצמה אין כמובן עדויות בספרות חז”ל.

⁹⁰ הסיפור אינו מופיע במקבילות ארצישראליות. השוו מדרש תנחומא, פרשת כי תבוא סימן ב. זהו המקור היחיד למעשה המביא תירוץ למאסרו ומעצרו של ר' עקיבא. הסיבה כאן היא כפולה: הקהלת קהילות ברבים ועיסוק בתורה. במקורות אחרים מתוארים שלבים מאוחרים כנראה של שהותו בבית האסורים ור' על כך להלן. ר' גם ליברמן, רדיפה עמ' רכב והערה 59 שם; הר, גזירות השמד, עמ' 79 ואילך; אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 89; בן שלום, **הסידים**, עמ' 329 ואילך, מצביע על ההבדלים בין המקורות הארצישראלים לאלו הבבליים. ר' גם ספראי, **רבי עקיבא**, עמ' 31–33; ספראי, קידוש השם, עמ' 36–38; יסף, **סיפור העם**, עמ' 127, 227–228; בויראין, **מוות**, 102–113; בויראין, תולדות, עמ' 18 ואילך; קאלמין, מסורות. לכל הסיפור בברכות ולניתוח מעמיק ר' אצל גולדברג, ר' עקיבא.

⁹¹ הר, גזירות השמד, עמ' 79 ואילך מציין כי “לא נזכר בפירוש איסור ת”ת ביחידות”, וממילא סביר להניח שעל לימוד תורה ביחידות, בחשאי לא ניתן היה לפקח. ר' גם אצל קאלמין, מסורות, במיוחד עמ' 32. השוו הסכוליון למגילת תענית, אצל נעם, **מגילת תענית**, עמ' 312 ואילך.

⁹² לניתוח נרחב של המקור ר' הספרות הרשומה בהערה הקודמת. ר' עוד יסף, **סיפור העם**, עמ' 228, המוסיף בניתוח שלו למקור זה כי למשל השועל והדגים כפי שמוצג פה על ידי ר' עקיבא אין מקבילה בספרות האיסופית או באוצר המשלים הבינלאומי, וכי הוא נוצר כנראה כמשל יהודי, ר' גם הערה 117 שם עמ' 625. ר' עוד: בלידשטיין, חכמים; בן שלום, **הסידים**, עמ' 333–334.

הדרמה. כך גם הנמשל: לא פפוס⁹³ המייצג את הגישה ההגיונית, הסבורה שיש להשלים עם המציאות הוא הגיבור, אלא דווקא ר' עקיבא, שאינו מוכן לקבל ולהשלים עם השינוי באקלים הפוליטי ואינו מוכן להתנתק ממקור החיות של העם היהודי – התורה. אשר על כן הוא יוצא במפגן פומבי של אי ציות אזרחי. המפגן הזה מורכב בגירסת הבבלי משני יסודות: היחיד והרבים. ר' עקיבא – היחיד לא רק שהוא עוסק בתורה בגלוי, אלא אף מערב ומשלב בכך אחרים – את הרבים שבאים לראות ולשמוע אותו ובאחת הם הופכים מקהל פאסיבי למשתתפים פעילים במחזה⁹⁴.

בגירסת הבבלי מנותקים גם המשל וגם דמותו של ר' עקיבא, לחלוטין, מההקשר הקונקרטי ההיסטורי הריאלי של מרד בר כוכבא⁹⁵, הוא משמש מבוא והקדמה להרחבת היריעה המתארת את מותו בעיניים על קידוש השם כפי שנראה בהמשך.

זאת ועוד, סיפורם של ר' עקיבא ופפוס בן יהודה שהם עצמם תבנית היפוך זה של זה, משתקף או משקף סיפורו של צמד נוסף: ר' חנינא בן תרדיון ור' יוסי בן קיסמא. לפנינו אם כך, לא ניגוד והיפוך אחד אלא שניים: צמד חכמים המתנגד ומפר בציבור את הגזירה על לימוד התורה והעיסוק בה וצמד אחר המתריע בפניהם על הסכנה הצפויה להם אם ימשיכו במעשיהם:

וכך נמסר על ר' חנינא בן תרדיון:

”...תנו רבנן: כשחלה רבי יוסי בן קיסמא הלך רבי חנינא בן תרדיון

לבקרו, אמר לו חנינא אחי אי אתה יודע שאומה זו מן השמים

המליכה

שהחריבה את ביתו

ושרפה את היכלו

והרגה את חסידי

ואבדה את טוביו

ועדיין היא קיימת

ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה [ומקהיל קהילות ברבים]

וספר מונח לך בחיקך? אמר לו: מן השמים ירחמו אמר לו אני אומר לך

דברים של טעם ואתה אומר לי מן השמים ירחמו? תמה אני אם לא

ישרפו אותך ואת ספר תורה באש... אמרו: לא היו ימים מועטים עד

שנפטר רבי יוסי בן קיסמא והלכו כל גדולי רומי לקברו והספידוהו

⁹³ פפוס בן יהודה הוא "עוף מוזר" בעולמם של חכמים, דיון בדמותו ובסיטואציה ההיסטורית שבמסגרתה הוא מוזכר ר' להלן.
⁹⁴ דומה שהבבלי משתמש בדמותו ודבריו של פפוס כדי להעביר ביקורת על התנהגותו של ר' עקיבא גדול חכמי הדור. דווקא מפני שר' עקיבא הוא גדול החכמים בדור האם לא ראוי היה לו ליטול אחריות ציבורית ולא להעמיד גם את הרבים בסכנה? האם לא ברור שצריך להיות הבדל בין התנהגותו של יחיד האחראי אך ורק לעצמו לבין התנהגותו של מנהיג ציבורי שעליו לשמש דוגמה ומופת לאחרים?

⁹⁵ כך קובע, ובצדק, בן שלום, **חסידיים**, עמ' 334 והערה 39 שם עמ' 372. ר' גם קאלמין מסורות, עמ' 32: "The story is most likely useless as evidence regarding early second century Palestine but it tells us much about later rabbinic attitudes".

הספד גדול ובחזרתן מצאוהו לר' חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק
בתורה ומקהיל קהילות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו..."

עבודה זרה יח ע"א⁹⁶

שלא כמו ר' עקיבא, ר' חנינא בן תרדיון אינו משתמש בתשובתו במשל ונמשל אלא פונה כלפי מעלה אל השמים. תשובתו משקפת מידה גדולה של אמונה נחושה בצד מידה לא מבוטלת של התרסה כלפי הרומאים.⁹⁷

ר' חנינא בן תרדיון, כמו ר' עקיבא (או להיפך: ר' עקיבא כמו ר' חנינא בן תרדיון), עבר על אותן שתי גזירות בפומבי: הקהלת הקהילות והעיסוק בתורה⁹⁸. גם ר' חנינא בן תרדיון היה חכם מרכזי ובעל השפעה, גם הוא עירב את הרבים במעשהו והפך אותם מצופים למשתתפים פעילים.

כזכור, זמן לא רק לפני פרוץ מרד בר כוכבא, בדיון בין חכמים שנערך בעיר לוד בדבר החשיבות של התלמוד והמעשה, נמנו וגמרו החכמים, כדעת ר' עקיבא, שתלמוד גדול מפני שהוא מביא לידי מעשה⁹⁹. האם זו היתה כוונת החכמים? האם נתכוונו לעיסוק בתורה עד מוות? או שזו היתה דרך פרשנותם הייחודית של ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון? קשה לענות על שאלה זו, אולם נראה שלא היתה הכרעה ברורה בנושא ור' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון, משכו את הדברים בפרשנותם המוקצנת עד המוות בממש¹⁰⁰.

לא עברו ימים מועטים, טווה הנאראטיב את ההמשך, עד שתפסו את ר' עקיבא וחבשוהו בבית האסורים ממש כפי שהזהיר וחזה פפוס בן יהודה¹⁰¹. בבית האסורים שהה כנראה פרק זמן די ממושך כפי שניתן להעלות ממספר עדויות¹⁰².

⁹⁶ הסיפור על ר' חנינא בן תרדיון ור' יוסי בן קיסמא משולב במסגרת ספרותית רחבה יותר. נזכרים בו חכמים נוספים וכן נזכרות אשתו ובתו (חסרות השם) של ר' חנינא בן תרדיון. זהו אחד המקורות הבודדים בו נזכרות נשים בהקשר להתנגדות לגזירות אך כאן הן צופות מן הצד ואינן נוטלות חלק בהתנגדות עצמה. עם זאת, גם כאן בולט הניתוק הספרותי מההיסטוריה הריאלית של תקופת המרד. אולי גם כאן משתקפת ביקורת של הבבלי על דרך התנהלותו של חכם חשוב אחר בן התקופה, שהתנהגותו מהיבט בסופו של דבר בעונש גם את בנות משפחתו. אבל ר' בן שלום, **חסידיים**, עמ' 335 – 337 והערות 58 – 62 שם, עמ' 377 – 379, הסבור שלפנינו שני סיפורים נפרדים ש"הוטלאו" יחד לסיפור רחב יריעה אחד.

ר' גם סקוט, **שליטה**, עמ' 127 ואילך; בויריין, תעלולנים עמ' 157; בויריין, תולדות, עמ' 18 ואילך; שפקארו, אחרי מות, עמ' 24 ואילך; מוסטיגמן, **מהר המשחה**, עמ' 236 ואילך.

⁹⁷ ר' אורבך, **חז"ל**, עמ' 457; ספראי, קידוש השם; בלידשטיין, חכמים; בויריין, תעלולנים, עמ' 157 ואילך; בויריין, **מוות**, עמ' 56 ואילך, 69 ואילך ועוד; גד, **ההתייחסות למוות**, עמ' 155; קאלמין, מסורות; רוזנפלד, החכמים, עמ' 352.

⁹⁸ בויריין, תעלולנים, עמ' 159 קובע: "ר' חנינא בהתרתו כלפי הרומאים התנהג בדרך מובנת לרומאים מבחינה תרבותית" (בהמשך הוא גם משווה בין דרך התנהגותו של ר' חנינא בן תרדיון לזו של ר' יוסי בן קיסמא ור' על כך להלן). ר' גם סקוט, **שליטה**, עמ' 18, 33, 37, 55, 87, 92, 113 ועוד.

גם ר' עקיבא וגם ר' חנינא בן תרדיון מייצגים תסריט גלוי ותסריט סמוי בו בזמן, הם מתקשרים עם הרומאים ועם בני עמם ברמות שונות וברבדים שונים של טקסט וקונטקסט.

⁹⁹ ר' לעיל הערות 20 – 21.

¹⁰⁰ על מקומו של איסור לימוד התורה בהקשר הבבלי ר' אצל קאלמין, מסורות, בעיקר עמ' 30, 33, 43 – 44 והערה 85 שם המתייחסת לדעתו של ליברמן בסוגיה זו. ר' גם אצל בן שלום, **חסידיים**, עמ' 329 ואילך.

בלי ספק יש כאן אלמנט ברור של קבלת הכרעות בתנאי משבר, ר' אצל ג'ניס – מאן, **קבלת החלטות**, עמ' 42 – 46, 49, 122, 152 – 158 ועוד; סקוט, **שליטה**, עמ' 18 ואילך, 55, 63, 77, 113 – 118, 130, 137 ועוד.

הדגשת ערכו וחשיבותו של לימוד התורה עולה יפה עם סוגת הכתיבה הגלותית כפי שמציע שוורץ, החזרה להיסטוריה, ובמחקרים נוספים משלו..

¹⁰¹ ברכות סא ע"ב ור' הערה 90 לעיל.

¹⁰² כאן דווקא יש זכר למאורעות בספרות הארצישראלית.

על ר' חנינא בן תרדיון לא נאמר שהיה בבית האסורים אלא ש"נתפס" וכנראה עבר תהליך כלשהוא של חקירה ושיפוט¹⁰³, שבסופו הוצא להורג בייסורים קשים¹⁰⁴.
על הוצאתו להורג של ר' עקיבא נשתמרו מסורות ארצישראליות ובבליות אחדות¹⁰⁵.
בירושלמי נמסר:

"...רבי עקיבא הוה מיתדין קומי טונוסרופוס הרשע, אתת ענתה דקרית שמע שרי קרי וגיחך. אמר ליה סבא, סבא, או חרש את או מבעט בייסורין את. אמר ליה תיפח רוחיה דההוא גברא, לא חרש אנא ולא מבעט בייסורין אנא, אלא כל ימי הייתי קורא את הפסוק הזה 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך' (דברים ו, 5), רחמתיה בכל לבי, ורחמתיה בכל ממוני ובכל נפשי לא הוות בדיקה לי, וכדון דמטת לי בכל נפשי ואחת ענתה דקרית שמע ולא אפלגית עליה בגין כן אנא קרי שמע וגחך..."

ירושלמי סוטה פ"ה ה"ז כ ע"ג טור 930¹⁰⁶

ידוע כי תלמידיו שאלו אותו שאלות הלכתיות בנושאים שונים, כך למשל: תוספתא, סנהדרין פ"ב ה"ח, ירושלמי, יבמות פ"ב ה"א יב ע"ד טור 888; ספרא, ר' עקיבא, עמ' 109 מציע לשייך גם את האמור בתוספתא ברכות פ"ה ה"ג (ליברמן עמ' 8 – 9) לתקופת שהותו בבית האסורים. אולם שם נוספו המילים "בבית המדרש" כך שקשה לדעת במפורש לאיזו תקופה מכוון המקור. ר' גם אצל אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 91 והערה 26 שם. ר' עוד אצל ספרא, רבי עקיבא, עמ' 110 ואילך למקורות נוספים לתקופת מעצרו. ר' עוד: ליברמן, רדיפה עמ' רכג ואילך; בלידשטיין, חכמים; וכן גד, ההתייחסות למוות, עמ' 40 – 42; שחר, רבי עקיבא, עמ' 149 והערה 13 שם. שפר, ר' עקיבא, עמ' 121 ואילך מבקר דעות חוקרים שונים בנושא זה. ר' עוד, בוארסק, מרטייריות, עמ' 46.

¹⁰³ עבודה זרה יז ע"ב. ור' על כך בלידשטיין, חכמים עמ' 56: "An interrogator was an interrogator even then...".
ל"תפירת" שני סיפורים על תפיסתו של ר' חנינא בן תרדיון והטלתם לסיפור אחד ר' בן שלום, הסידים, עמ' 335 – 337. ר' גם ליברמן, רדיפה, עמ' ריח ואילך.

שתי האפיונות מופיעות רק במסורות הבבליות, אם כי ייתכן שהתיאור כאן מושפע מתיאור תפיסתו וחקירתו של ר' אליעזר בן הורקנוס שנתפס למינות והועלה לגרוס לידון כמובא בתוספתא חולין, פ"ב הכ"ד.

ר' אלון, תולדות א, עמ' 182 – 183 והערות 318, 320 שם. השו, ליברמן, רדיפה עמ' רלב – רלג; ר' עוד: בויארין, תסריטים, עמ' 151; בויארין, מצדה, עמ' 323; בויארין, מוות, עמ' 26 ואילך. סקוט, שליטה, עמ' 153 – 154. אבל ר' אצל בוארסק, מרטייריות, עמ' 37, המפנה לדעתו של ואן הנטן המצביע על: "complete lack of interrogation procedures in Jewish literature on this subject" ור' גם הערה 41 שם.

¹⁰⁴ ליברמן, רדיפה, עמ' רכג סבור שר' עקיבא הומת לפני ר' חנינא בן תרדיון. כפי שנראה להלן, אמנם שניהם הוצאו להורג בייסורים קשים אבל באופנים שונים במובהק.

שני חכמים שקשה לזהותם בבירור, לדעת ליברמן שם, ר' שמעון ור' ישמעאל הוצאו להורג עוד לפני ר' עקיבא (כאמור במכילתא דר"י, משפטים, מסכתא דנזיקין, פי"ח, הורוביץ – רבין עמ' 313) וזה היה סימנו של ר' עקיבא שפורענות גדולה עתידה להתרחש. רוזנפלד, החכמים, עמ' 349 – 351 מציע לזהותם עם חכמים יודעים בתקופתם: ר' ישמעאל ור' שמעון בן ננס, לזיהוי של ר' שמעון בן ננס הוא מסתמך על גרץ, שם הערה 82, אך כאמור, המקורות אינם מוסרים על מה ולמה הוצאו שני אלה להורג מה גם שתיאור הוצאתם להורג איננו מפורט ומכיוון שכך איננו תורם לענייני הרבה.

¹⁰⁵ לתאריך מותו ומקום המוות והקבורה ר' אצל גד, ההתייחסות למוות, עמ' 39 והערות 114 – 117 שם עמ' 212 – 213. המסורות המתעדות את הוצאתו להורג נשתמרו בירושלמי סוטה, פ"ה ה"ז כ ע"ג טור 930; ירושלמי ברכות, פ"ט ה"ז יד ע"ב טור 75. בבבלי, ברכות סא ע"ב ובמדרש משלי שהוא מדרש מאוחר, נערך ונחתם מחוץ לתחומי ארץ ישראל לא לפני מחצית המאה ה-9 לספירה. על זמנו ר' אצל צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 133, 157; גד, ההתייחסות למוות, עמ' 215, הערה 144.

¹⁰⁶ תרגום: "רבי עקיבא היה עומד ונידון לפני טורנוס רופוס הרשע, הכי זמן קריאת שמע. התחיל קורא וצוחק. אמר לו [טורנוס רופוס לר' עקיבא]: זקן, זקן או מכשף אתה או בועט בייסורין אתה, אמר לו [ר' עקיבא לטורנוס רופוס]: תיפח רוחו של אותו אדם [הכוונה היא כמובן שתיפח רוחו של טורנוס רופוס המפקפק באמונתו שלר' עקיבא], לא מכשף אני ולא בועט בייסורין אני, אלא כל ימי הייתי קורא פסוק זה (דברים ו, ה)...אהבתיו בכל לבי ואהבתיו בכל ממוני ואילו בכל נפשי לא היה ברור לי, עכשיו כשהגיע "בכל נפשי" והגיע זמן קריאת שמע ולא עברתי עליה, לפיכך אני קורא וצוחק". למשמעות "חרש" ר' גם ערוך השלם, כרך ג, עמ' 505.

השוו ירושלמי ברכות פ"ט ה"ז יד ע"ב טור 75, שם נוסף אחרי הסיפור הזה גם המשפט: "והייתי מצטער ואומר אימתי יבוא שלשתן לידים...". ר' על כך ליברמן, רדיפה, עמ' רכד והערה 71 שם; ספרא, קידוש השם, עמ' 36 ואילך; פרנקל, עיונים, עמ' 144.

לא נמסר מן המקור הזה מדוע, היכן ואיך נתפס ר' עקיבא, נשפט ונגזר דינו ליהרג. נמסרת רק התמונה הסופית: עמידתו לפני טורנוסרופוס הרשע¹⁰⁷, אולי במהלך דיון, חקירה או משפט כלשהם. בזמן שעמד כך לפני הנציב הגיע זמן קריאת שמע ור' עקיבא, נאמן לאמונתו ולעקרונותיו, השקיע את כל כולו באמירתה¹⁰⁸. מכאן מתפתח ויכוח עקר בינו לבין טורנוסרופוס התמה כיצד יכול ר' עקיבא להגיע להתעלות ולצחוק בזמן שחייו מוטלים על כף המאזנים. על כך עונה לו ר' עקיבא, שדווקא כעת, בשעה זו נתחווירה לו משמעות התביעה המשולשת לאהבת האל ולכן הוא צוחק¹⁰⁹.

הירושלמי אינו מוסר כיצד נסתיים הדיאלוג בין השנים ומה עלה בגורלו של ר' עקיבא, אם כי במקבילה שבברכות נמסר שנשמתו פרח. הכיצד ולמה פרח נשמתו אין כאן הסבר, אולם הבבלי על אתר מביא סיפור מפורט בהמשך לתפיסתו וחבישתו בבית האסורים:

”...בשעה שהוציאו את ר' עקיבא להריגה זמן ק"ש 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 אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד...”

ברכות טא ע"ב¹¹⁰

167 והערתו של הירשמן, קידוש השם, עמ' עט והערה 23 שם על דעתו של פרנקל; ר' גם: גולדברג, ר' עקיבא; אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 90 והערה 21 שם; גד, ההתייחסות למוות, עמ' 40 ואילך והערה 119 שם עמ' 213; בויראין, המדרש והמעשה עמ' 114 ואילך; בויראין, מוות, עמ' 108 – 114, 120 – 122.

כמו כן נוסף במקבילה בברכות גם המשפט: "לא הספיק לומר עד שפרחה נשמתו..."¹⁰⁷ טורנוסרופוס (בתעתיקים שונים), מזוהה עם טיניוס רופוס שהיה הנציב הרומי ביהודה בתקופה זו ומסתבר לפי המקורות שנהג לשוחח ולהתווכח במקרים רבים עם רבי עקיבא לפני הוצאתו להורג. ר' הר, גזירות השמד, עמ' 92 ואילך. עניין זה מסתבר יפה עם המסקנה שר' עקיבא ישב תקופה ארוכה בבית האסורים טרם משפטו והוצאתו להורג, ומכאן גם שהשלטון הרומי לא מיהר להוציאו להורג.

כזכור, ההוצאה להורג היא פומבית ויש לה תפקיד חשוב ועקרוני במערכת היחסים ובתסריט הגלוי שבין השליט לנשלט, ייתכן שהרומאים לא רצו להקצות לר' עקיבא את המקום המרכזי והחשוב הזה בתודעתם הקולקטיבית של בני הדור ומשום כך לא מיהרו להוציאו להורג. על המדיניות הזו ר' אצל בוארסקו, מרטייריות; קולמן, משחקים גורליים; בארטון, גאולה; לוינסון, אתלט האמונה.

מעניין לציין, באירוניה מסוימת, שלפי המסורת (שהיא אגדית בעליל), המובאת בבבלי עבודה זרה כ ע"א, אשתו של טורנוס רופוס הרשע עתידה היתה להתגייר ולהינשא לר' עקיבא, ר' על כך אצל שנאן, נשותיו, עמ' 22 – 24.

¹⁰⁸ בתוספתא ברכות פ"ב ה"ג (לעיל הערה 116) מובאת עדותו של ר' מאיר על קריאת שמע בלחש, מכאן שבשלבם מסוימים של התנגדות לגזירות נקט ר' עקיבא טקטיקות תגובה שונות, אך ייתכן שבשלב הנוכחי כבר הבין כי מותו קרב ולכן חזר לדרך ההתרסה הפומבית. ר' על כך, אורבך, חז"ל, עמ' 79 – 80; ספראי, קידוש השם, עמ' 36 – 37; גולדין, עלמות אהבוך, עמ' 58 – 59 והערות 5 – 6 עמ' 407; ר' גם שפר, ר' עקיבא, עמ' 123 – 125; לוינסון, אתלט האמונה, שפקארן, אחרי מות, עמ' 22 – 23 והערה 71; הירשמן קידוש השם, עמ' עח – עט.

¹⁰⁹ בויראין, המדרש והמעשה עמ' 115 קובע כי: "אע"פ שאין אנו יכולים לשחזר מציאות מסוימת שמתוכה נאמרה דרשתו של ר' עקיבא, אנו יכולים לזהות בה רגע היסטורי מכריע בתולדות האידיאות של היהדות, היינו יצירת המושג של מות על קידוש השם כערך חיובי וביטוי לאהבת האדם בישראל לקונו". ר' גם בויראין, תולדות עמ' 18. ר' עוד ספראי, קידוש השם, עמ' 32 – 37, קובע כי יסוד האהבה המצטרף לקידוש השם הוא מתורתו של ר' פרנקל, עיונים, עמ' 50 – 51; לסיכום הדברים ר' אצל גד, ההתייחסות למוות, עמ' 41. להשקפה שונה ר', חשן, ייסורים, עמ' 31 – 33 והערה 125 שם. ר' גם הירשמן, קידוש השם עמ' עט – פ והערה 25 שם, החולק על דעתו של בויראין.

¹¹⁰ בהמשך הסיפור שם אף נאמר במפורש שר"ע מזומן לחיי העולם הבא, כלומר זה שכרו על סבלו בעולם הזה, ומכאן שוב, הקבלה לתקופת גזירות אנטיוכוס: לעינינו בעולם הזה ושכרו של אלעזר הזקן לעתיד לבוא, בספר מקבים ב (וגם בספר מקבים ד). השוו גם מכילתא דר"י, בחודש ו (הורוביץ – רבין עמ' 227) והערה 89 לעיל. הסריקה במסרקות של ברזל איננה

הסיפור הבבלי אם כך, לא רק שמפרט ומביע את צורת ההתנגדות הפומבית של ר' עקיבא לגזירות השמד, כפי שהוזכר לעיל אלא אף את העונש שבא בעקבותיה. אולם, כאן ניטל מן המסורת המימד ההיסטורי הריאלי שראינו בגירסת הירושלמי. במקום טורנוס רופוס שר' עקיבא עמד לפניו בדיון המשפטי, נמסר כאן רק שהוציאו אותו להריגה, אך לא נמסר על ידי מי הוצא להריגה, כלומר כל החלק של המשפט והחקירה הושמט כאן, כמו גם כל ההקשר לנסיבות המאסר וההוצאה להורג¹¹¹.

כמשתמע מן הסיפור, הוצאתו להורג היתה פומבית וגם תלמידיו (האנונימיים) צפו בה כבמחזה¹¹², תוך שהם ממלאים, למעשה, לא רק את תפקיד הצופים אלא גם את תפקיד החוקר, המבקר השואל: "רבינו עד כאן?"¹¹³, כלומר האם לא די כבר ב"הצגת התכלית" הזו שכבר השיגה את מטרתה? האם ר' עקיבא לא הוכיח כבר די הצורך את אמונתו ודבקותו? האם באמת יש צורך ב"אהבה עד מוות"? ובשאלת הביקורת הזו הם עצמם הופכים מצופים לשחקני משנה בדרמת המוות של מורס ורבים.

מתשובתו של ר' עקיבא בבבלי כבר עולה, שאיפתו המתמדת לקדש שם שמיים בכל האספקטים האמורים, ובמיוחד בזה שלא נתברר לו כל צרכו קודם לכן. האם משמעות הדבר כי ציפה כל ימיו להזדמנות למסור את נפשו למען אמונתו? האם ציפיה זו כבר היתה מובנית בתוך אמונתו כחלק ממנה ואם כך הדבר היאך לא יקיימנה כעת כשבאה לידו הזדמנות שאין שניה לה?¹¹⁴ ולא זו בלבד אלא שכאן נוספה גם קריאת שמע בסיפא לסיפור וחיוו של ר' עקיבא באו אל קיצם בתיאום מפליא סיום קריאתה¹¹⁵ ועם ההבטחה, על ידי בת קול, שהוא מזומן לחיי עולם הבא¹¹⁶.

נמנית עם סוגי ההוצאה להורג המפורטים שם ור' ליברמן, רדיפה עמ' רכג – רכד והערות 67, 70 שם. ר' גם פרנקל, **עיונים**, עמ' 49 – 51.

לסוף אחר, דרמטי לא פחות של ר' עקיבא ר' מנחות כט ע"ב.
¹¹¹ ר' הערות 101, 102, 107 לעיל.

¹¹² לנושא הפומביות ר' אצל בוארסוק, **מרטיריות**; לוינסון, אתלט האמונה; קולמן, משחקים גורליים; בארטון, גאולה. ר' עוד אצל גופמן, **הצגת האני**, עמ' 25, 35 – 40, 204 ועוד. ור' אצל אולריך, החוקים האפיים, חוק הניגוד, חוק שנים על הבמה ועוד.

¹¹³ נראה שבעיצוב הספרותי של הבבלי ממלאים תלמידיו ר' עקיבא, שלא נודעו בשמם אלא הם קבוצה אנונימית, את תפקידו של טורנוס רופוס בירושלמי. בשאלתם מקופלות תמיהה, פליאה ואולי גם ביקורות על דרכו והתנהגותו של ר' עקיבא. ביקורת בדומה לזו כבר הושמעה בראשית הסיפור בדבריו של פפוס. ר' לעיל הערה 94; ר' גם אצל גרינוולד, מסוקרטס לר' עקיבא, עמ' 25; הירשמן, קידוש השם, עמ' עז והערה 17 שם. ר' עוד אצל פרנקל, **עיונים**, עמ' 48 – 52, 167.
¹¹⁴ לענין זה ר' דבריו של בויארין בהערה 109 לעיל והספרות הנוספת הרשומה שם. ר' עוד בן שלום, **חסידים**, עמ' 333 – 335; שפקאר, אחרי מות, עמ' 22 – 23; גולדין, **עלמות אהבוד**, עמ' 58 – 65; גרינוולד, מסוקרטס לר' עקיבא, עמ' 25 – 26; הירשמן, קידוש השם, עמ' עה.

נראה שיותר מן הטקסט בירושלמי מכוון הטקסט בבבלי את מעבר התודעה והאמונה למצב של נכונות למות כעל קדושת שמו כביטוי לאהבת השם, ויותר מכך לשאיפה עמוקה ובסיסית, כמצב קיומי נתון, לבטא נכונות ואהבה אלו בפועל ממש. ור' על כך אצל ליברמן, הרוגי קיסריה; פרנקל, **עיונים**, עמ' 51; לוינסון, אתלט האמונה; גולדין, **עלמות אהבוד**, עמ' 70 ואילך; בויארין, מוות, עמ' 91 ואילך, מפתח מאוד את מוטיב האהבה עד למודל ארוטי ממש.

כפי שנראה עוד, שאיפה זו אמנם היתה קיימת בתודעתם של בני דור השמד דוגמת ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון, אך מותר להניח כי לא היתה זו ההשקפה הרווחת בציבוריות היהודית כולה. ור' על כך אצל בויארין, **מוות**, עמ' 107 ואילך, 114 ואילך.
¹¹⁵ ר' על כך אצל גולדין, **עלמות אהבוד**, עמ' 58 – 60, 327. ליברמן סבור ש"המסורת בבבלי שנשמתו יצאה ב"אהד" אינה בטוחה לגמרי", ר' ליברמן רדיפה עמ' רכד והערה 72 שם. אם כך, הרי לפנינו תוספת ספרותית מאוחרת הבאה להדגיש את מקומה וחשיבותה של קריאת שמע. ר' עוד בויארין, **מוות**, עמ' 95 ואילך, 106 ואילך; הירשמן, קידוש השם, עמ' עט והערות 22 – 23 שם. ר' גם פרנקל, **עיונים**, עמ' 49: "הקורא בן ימינו...חייב לדעת שהשילוב של פסוקי "שמע ישראל" בתיאור המוות בידי גויים נוצר לראשונה בסיפור זה, ושאינו שילוב זה מובן מאליו אלא מאז שסיפורנו השפיע על המומתים על קידוש השם במשך הדורות".

¹¹⁶ גם בסיפור זה נשמעת ביקורת, הפעם זו ביקורת ממעל: מלאכי השרת מתריסים כלפי הקב"ה: "זו תורה וזה שכרה?", ועל כך הם עונים שר' עקיבא מזומן לחיי עולם הבא. תשובה זו אינה ממין העניין ואינה עונה להתרסת המלאכים, אבל זהו סוג של נחמה לטווח ארוך וזהו בעצם במהותו סוג הכתיבה הגלותי שכבר ראינו שכמותו בספר מקבים ב. ר' הירשמן, קידוש השם, עמ' עה – עה והערה 17 שם; פרנקל, **עיונים**, עמ' 51 – 52.

גם ר' חנינא בן תרדיון, בן דורו של ר' עקיבא עבר על הגזירות בפומבי ולהכעיס, ואולי הוא החכם היחיד שבתיאורי פעולתו, עונשו ומותו נכרכים כבר סממנים מובהקים של מרטירולוגיה. מכל מקום, הוא החכם היחיד שתפיסתו, חקירתו והוצאתו להורג קשורים בקשר ישיר ותגובה ישירה, ציבורית ובוטה לגזירות השלטון. סיפורו מובא בתוך נאראטיב ספרותי מובהק, מפורט מאוד ועשיר גם בעלילות משנה, כנראה תוצר של כמה מסורות ששולבו יחד. בספרי דברים נמסר:

”כשתפסו את רבי חנינא בן תרדיון נגזרה עליו גזירה להישרף עם ספרו...”

ספרי דברים האזינו פסקה שז, פינקשלטין עמ' 346¹¹⁷

העונש שנגזר על ר' חנינא בן תרדיון הוחל גם על בנות משפחתו, אשתו ובתו. שלושתם מקבלים עליהם את עונשם בהכנעה ובמידה גדולה מאוד של צידוק הדין¹¹⁸. בהשוואה לסיפורו של ר' עקיבא, היריעה הספרותית הנפרשת כאן היא אכן רחבה ומפורטת הרבה יותר אבל הידיעות ההיסטוריות הממשיות הנמסרות כאן מועטות. האלמנט הברור והבולט בסיפור הוא צידוק הדין של ר' חנינא בן תרדיון ומשפחתו, מול הרומאים, מול מבצעי גזר הדין, המסומלים כאן על ידי ”הפילוסופוס”¹¹⁹ מול קהל הצופים, ובעיקר, מול האל.

הסיפור הקצר המובא במסורת שבספרי מתרחב ומסתעף במסורת הבבלית שחלקה כבר הובא לעיל¹²⁰. על פי האמור בבבלי, בחלקו האחד של הסיפור, נתפס ר' חנינא בן תרדיון על שעסק בתורה אבל נענש מסיבה אחרת:

”.. אמרו ליה אמאי קא עסקת באורייתא
אמר להו כאשר צוני ה' אלהי מיד גזרו עליו לשריפה...
...ועליו לשריפה שהיה הוגה את השם באותיותיו...”

עבודה זרה יז ע"ב - יח ע"א¹²¹

¹¹⁷ זהו המקור הארצישראלי היחיד המביא בקצרה ובעמימות רמז למעשיו של ר' חנינא בן תרדיון בעטיים נתפס ונגזר דינו ליהרג בשריפה. השוו: שמחות ח, יב היגער, עמ' 157 – 158: ”כשתפסו ר' חנינא בן תרדיון למינות גזרו עליו לשריפה ועל אשתו להריגה ועל בתו לישיב בקובה של זונות... וכשרפיהו כרכוהו בספר תורה ושרפיהו וספר תורה עמו...”. ר' שם גם הערה 94.

כזכור, גם הילדים שהיו נכונים לצאת במכתוביהם נגד השונאים נכרכו בספריהם ונשרפו הם וספריהם. כפי שעולה גם מן המכילתא, מוות בשריפה הוא העונש על העיסוק והקריאה בתורה. אולם, מוות זה אינו תואם את צורת הוצאתו להורג של ר' עקיבא כפי שראינו לעיל. עם זאת מן המקור הזה לא נתברר באיזה הקשר נתפס ר' חנינא בן תרדיון ואף לא נמסר במפורש תיאור הוצאתו להורג, כאן יש רק ציפיה לעונש. ר' על כך: ליברמן, רדיפה, עמ' ריח – ריט; בלידשטיין, חכמים; גד, **ההתייחסות למוות**, עמ' 45; בן שלום, **חסידיים**, עמ' 335; בויראין, **מוות**, עמ' 118 ואילך; בויראין, תולדות, עמ' 18 ואילך; קאלמין, מסורות, עמ' 127 – 128. ר' גם אורבך, **חז"ל**, עמ' 457.

¹¹⁸ יושם אל לב כי אשתו ובתו, כמו גם בנו שנתחבר לליסטים, הם חסרי שם וזהות לבד מקירבת המשפחה ביניהם. תיאוריהם משמשים כנראה כרקע, כדי לחזק ולחדד את תיאור דמותו של ר' חנינא בן תרדיון.

ר' אצל סקוט, **שליטה**, עמ' 18 ואילך, 37, 55, 92 – 96, 118 ועוד; בויראין, **מוות**, עמ' 69 ואילך; קאלמין, מסורות, עמ' 27 – 29; קולמן, משחקים גורליים; בארטון, גאולה; לוינסון, אתלט האמונה; הירשמן, קידוש השם, עמ' עח.
¹¹⁹ לפילוסופוס כאן תפקיד זהה לזה של טורנוס רופוס אצל ר' עקיבא, ועם זאת הוא בא גם במקום תלמידי ר' עקיבא ואפילו במקום מלאכי השרת התמהים על הדבקות הבלתי מתפשרת של החכם, כלומר תפקידו הוא רב מימדי.

¹²⁰ עבודה זרה יז ע"ב - יח ע"א. כאן יובאו רק הטקסטים הקשורים ישירות לנושא הנידון. מסורת זו מורכבת, כנראה, משנים או אולי שלושה סיפורים ש”הוטלאו” יחד, ר' בן שלום, **חסידיים**, עמ' 335 – 337, ואין לה מקבילה בספרות הארצישראלית

בחלק זה של הסיפור מתואר בקצרה גם הליך שיפוטי כלשהוא המתבטא בניסוח השאלה: "מדוע עסקת בתורה?" ולא "האם עסקת בתורה?"¹²². כלומר, אין כאן ספק, העובדות ידועות, האשמה ברורה. תשובתו של ר' חנינא בן תרדיון איננה נמסרת ברמה שונה של הכרה ותודעה מאלה של החוקרים: "כאשר צוני ה' אלהי", והיא דומה לתשובתו של ר' אליעזר כאשר הועלה לבימה לידון לפני ההגמון¹²³. תשובה זו חותמת למעשה את הצד הפורמלי של החקירה וכך נגזר ונחרץ דינו של החכם ושל בנות ביתו כאמור, למרות שמן הסיפור עולה בעיה תיאולוגית ומתודולוגית חריפה¹²⁴.

מהמשך הטקסט משתלשלת דרמה נוספת שגיבוריה הפעם הם ר' חנינא בן תרדיון ור' יוסי בן קיסמא¹²⁵. ר' יוסי בן קיסמא ור' חנינא בן תרדיון כנראה לא ראו עין בעין את היחס לרומא ואת התגובות לגזירות, ומן הסיפור משתמע שנפגשו רק עקב מחלתו של ר' יוסי בן קיסמא כאשר ר' חנינא בן תרדיון הלך לבקרו. גם בסיפור זה עקבי ונאמן לשיטתו ולדרכו הרעיונית מסרב ר' חנינא בן תרדיון לשמוע את ההיגיון בקולו של ר' יוסי בן קיסמא ועל שאלתו העניינית של ר' יוסי בן קיסמא עונה רק: "מן השמים ירחמו"¹²⁶.

כמו ר' עקיבא, אף ר' חנינא בן תרדיון "אשם" בפשע כפול בעיני הרומאים: העיסוק בתורה והקהלת הקהילות ברבים. פעילותו של ר' חנינא בן תרדיון היא התרסה בוטה, גלויה ומכוונת הן כלפי הרומאים וגזירותיהם והן כלפי אנשים דוגמת בן שיחו המייצג בדבריו את הגישה המעשית, המפוכחת, השקולה¹²⁷.

בעוד ר' יוסי בן קיסמא מכוון דבריו וגם מעשיו והתנהגותו כנראה, אל ה"כאן" וה"עכשיו", מכוון ר' חנינא בן תרדיון כלפי מעלה ובוודאי גם לעתיד בלתי נראה לעין מכאן ועכשיו. בהמשך השיחה מתפתח ביניהם דיון תיאולוגי על השכר בעולם הבא. דיון זה מקביל לשיחה שהתקיימה בן ר' חנינא בן תרדיון לר' אלעזר בן פרטא בחלקו הקודם של הסיפור וגם הוא מתקיים בשני מישורים מקבילים: זה הארצי, הגשמי, העכשווי, וזה הנעלה הממתיך לעתיד לבוא. ר' חנינא בן תרדיון מכוון מעשיו ודבריו למישור העתידי, ר' יוסי בן קיסמא מכוון למישור הגשמי, הנוכחי, הריאלי.

ר' יוסי בן קיסמא אף חוזה את קיצו של בן שיחו: "תמה אני לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש". ואכן, לא יצאו ימים מעטים ור' יוסי בן קיסמא נפטר, אולי כתוצאה ממחלה זו (שבגינה

¹²¹ לפי סיפור זה נתפס ר' חנינא בן תרדיון יחד עם ר' אלעזר בן פרטא. כל אחד מהם הגיב בצורה אחרת למעצרו כפי שנראה להלן. ר' על כך אצל: בלידשטיין, חכמים, עמ' 56 ואילך; בויראין, תעלולנים; בן שלום, **חסידים**, עמ' 336; קאלמין, מסורות, עמ' 28 ואילך; מוסטיגמן, **מהר המשחה**, עמ' עמ' 236 ואילך.

הסיפור עצמו הוא מוקשה ועולה ממנו בעיה מוסרית קשה: האם נענש ר' חנינא בן תרדיון על שעסק בתורה, והשווה ההחלטה שנתקבלה בעקבות הדיון בלוד ברוחו של ר' עקיבא, ר' אצל אלון, **תולדות א**, עמ' 314; ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, יומא, עמ' 755 והערה 14 שם, הרי שעונשו בא לו מידי הרומאים על שהפר בפומבי ולהכעיס את גזירותיהם, אבל אם עונשו בא לו מידי שמים על שהיה הוגה את השם באותיותיו, הרי שהרומאים הם רק הכלי לביצוע העונש, ר' על כך אצל אורבך, **חז"ל**, עמ' 113: "ברור שהדעה על עונשו של ר' חנינא בן תרדיון היא דעתם של האמוראים". ר' גם ליברמן, רדיפה, עמ' רכ; רוזנפלד, החכמים, עמ' 352.

¹²² אם כן, בכל זאת, יש הליך כלשהוא של חקירה ושיפוט, אמנם מוזכר בקצרה ביותר אך קיים בכל זאת.

¹²³ תוספתא חולין פ"ב הכ"ד. ר' אלון, **תולדות א**, עמ' 182 ואילך; בויראין, תעלולנים, עמ' 151 ואילך.

¹²⁴ ר' הערה 121 לעיל. ר' גם אצל בויראין, **מוות**, עמ' 58 ואילך, 70 ואילך.

¹²⁵ לטקסט המלא של הסיפור ר' עבודה זרה יז ע"ב - יח ע"א.

¹²⁶ והשווה לתשובתו לחוקריו מן החלק הקודם של הסיפור. לדו שיח ביניהם ר' אצל בלידשטיין, חכמים; בן שלום, **חסידים**, עמ' 335 – 336; בויראין, תעלולנים; בויראין, **מוות**, עמ' 57 ואילך, 62 ואילך, 71 ועוד.

¹²⁷ ר': בלידשטיין, חכמים; אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 89 והערה 17 שם; בן שלום, **חסידים**, עמ' 335 – 336; בויראין, **מוות**, עמ' 70 – 71; בויראין, תעלולנים, עמ' 159; קאלמין, מסורות. על ר' יוסי בן קיסמא עוד נרחיב להלן.

זכה גם לביקורו של ר' חנינא בן תרדיון), "והלכו כל גדולי רומי לקברו והספידוהו הספד גדול", ר' חנינא בן תרדיון לא הלך אחרי ארונו של יוסי בן קיסמא ולא שינה ממנהגו, נשאר עוסק בשלו¹²⁸ :

"...ובחזרתו מצאוהו לר' חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו..."

עבודה זרה יח ע"א¹²⁹

ומייד, בשרשרת דחוקה ונמרצת של פעלים המלמדים על עשייה מרובה :

"...הביאוהו וכרכוהו בס"ת והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה..." (הדגשה שלנו)

שם, שם¹³⁰

הפעם, הצופה במחזה ושואלת את השאלה הנוקבת, הביקורתית המערערת, היא בתו¹³¹ של החכם ולא תלמידיו, חוקריו או שופטיו. למרות שגם התלמידים משוחחים עמו. תלמידיו אף הם אנונימיים, שואלים אותו מה הוא רואה ומבקשים לתת לו עצה אחרונה שתחיש את מותו ותמעט את ייסוריו אך הוא מסרב לכך. ניתן לראות איפוא, גם במחזה זה, מלבד קהל הצופים, גם שחקנים אחדים, דבר המלמד על הפומביות והפירסום של מעשה ההוצאה להורג¹³².

בהנחה שלפנינו סיפור המורכב מכמה גלגולים, רבדים ועיבודים ספרותיים של מוטיב אחד, הרי כאן ההוצאה לפועל בעקבות החקירה והדרישה של הסיפור הקודם, ועוד זאת, שלמרות שדינו כבר נגזר וכבר הוצא אל הפועל, מסרב ר' חנינא בן תרדיון להקל על עצמו ולקרב את שעת מותו על

¹²⁸ ר' על כך ליברמן, רדיפה, עמ' רכא; הר, גזירות, עמ' 97; בלידשטיין, חכמים; קאלמין, מסורות; מוסטיגמן, מהר המשחה, עמ' 236 – 237.

¹²⁹ תיאורי פעולותיו ומעשיו של ר' חנינא בן תרדיון הם השתקפות כמעט מדויקת של תיאורי פעולותיו ומעשיו של ר' עקיבא. ר' על כך בן שלום, **הסידים**, עמ' 333, אולם כמעט בלתי אפשרי, לדעתנו, לזהות סיפורו של מי מהם קדם לסיפורו של האחר. ¹³⁰ ר' על אצל ליברמן, רדיפה, עמ' רכא ואילך; בווארסוק, **מרטיריות**; בארטון, גאולה; לוינסון, אתלט האמונה; קאלמין, מסורות.

יש לזכור כי במסורת הארצישראלית בה החל הדיון אכן נגזר דינו לשריפה אך לא פורש בשל מה נגזר כך וכן לא נמסר אם אכן הוצא להורג בדרך זו. רק במסורות הבבלית העלילה מסתעפת ומתגוננת.

¹³¹ בת זו, כמו אמה ואחיה שהסתפח ל"ליסטים" היא אלמונית, עלומת שם, לא נתברר מן הסיפור אם על בת זו נגזר לשבת בקובה של זונות או אולי בשתי בנות שונות עסקינן. ר' על כך אצל מוניקנדס, ברוריה.

¹³² ר' על כך: בווארסוק, **מרטיריות**, עמ' 37 ואילך; בווארין, **מוות**, עמ' 56 – 72 ועוד. השוו גם סקוט, **שליטה**, עמ' 14 – 15, 37, 63, 87, 92, 113 – 118 ועוד; קולמן, משחקים גורליים; בארטון, גאולה.

גיבור נוסף בדרמה זו הוא ה"קלצטונירי" שהקל על מיתתו של החכם ובכך קנה לעצמו מקום בעולם הבא, אבל היות שהוא רק המוציא לפועל של גזר הדין ולא המחליט והפוסק תפקידו הספרותי מצומצם ביותר. ר' אצל גד, **ההתייחסות למוות**, עמ' 44 – 46 והערה 160 שם עמ' 217.

ידי פתיחת פיו כדי שתיכנס בו האש¹³³, בנימוק של סירוב לחבל בגופו: "מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו"¹³⁴.

הוצאתו להורג בשריפה של ר' חנינא בן תרדיון, בשל עיסוקו הפומבי וההפגנתי בתורה, תואמת כאמור, את הענישה הרומאית על עבירה זו ומזכירה במידה רבה את הוצאתם להורג של הילדים בביתר שאף הם נכרכו כל אחד ואחד בספרו ונשרפו, הילדים עם ספריהם¹³⁵. גם ממקורות אחרים עולה שהעונש על עיסוק בתורה היה שריפה. ההבדל בין מותו של ר' חנינא בן תרדיון למותם של הילדים האנונימיים נעוץ בכך שבתלמוד הירושלמי מותם הוא תוצאה של עוון קולקטיבי¹³⁶ שעליו נענשת הקהילה כולה ואילו בתיאור מותו של ר' חנינא בן תרדיון שמתועד אך ורק בתלמוד הבבלי, נשמט לחלוטין גם העוון הקולקטיבי, וגם העונש הקולקטיבי. מותו הוא מוות וולונטרי של חכם יחיד המייצג את עצמו בלבד ולא את כלל הציבור.

עם זאת יש לציין כי למרות שהיסודות ההיסטוריים הריאליים המציאותיים הושמטו מן העיבוד הספרותי על תפיסתו והצאתו להורג של ר' חנינא בן תרדיון, נשמר בקפידה לאורך כל הסיפור, המעובד והמשוכתב, התייעוד על דרכו הרעיונית, האידיאולוגית והתיאולוגית של החכם, גם כאשר ברור לכל הצופים במחזה כי דרכו והתנהגותו חרצו לא רק את גורלו הוא אלא אף את גורל בנו, ואת גורלן של אשתו ובתו¹³⁷.

פרשת מותו של ר' חנינא בן תרדיון, כמו זו של ר' עקיבא, הפכה מופת וסמל לדורות לעמידה על עקרונות האמונות והדעות בתקופה של רדיפות וגזירות שמד. בתיאור דמותו, אמרותיו, מעשיו, עד רגע מותו ממש יש כבר שרטוט מובנה וברור של האדם המאמין, המוכן ואפילו שואף להזדמנות שתסייע בידו להוכיח את נכונותו למסירת הנפש למען האמונה, אף פועל ברוח זו כדי להוכיח את מסירותו, למרות, או אולי דווקא, בגלל המחיר הכבד הכרוך בכך¹³⁸.

¹³³ הוצאתו להורג כאן היא בהתאם לכללי הענישה וסוגי העונשים המפורטים במכילתא. העונש על העיסוק בתורה הוא שריפה כפי שקרה גם לילדים כמובא בירושלמי תעניות שהיו כורכים כל אחד ואחד בספרו ושורפים את כולם. ר' גם אצל קאלמן, מסורות.

על העצה לר' חנינא בן תרדיון שיפתח את פיו כדי שתיכנס בו האש וייסוריו יקוצרו ר' אצל ליברמן, רדיפה, עמ' רכא – רכב והערה 54 – 55 שם; ר' גם גולדין, **עלמות אהבוד**, עמ' 61, 69, 235.

¹³⁴ לנוכח הנסיבות בהן מתקיימת שיחה זו, והוודאות שמותו של ר' חנינא בן תרדיון הוא בלתי נמנע, הנימוק שהוא מעלה מביא את הסיפור כולו לגבול האבסורד ואולי זו כוונתו המקורית וביקורתו של הטקסט על הדמויות הפועלות. וודאי הוא שר' חנינא בן תרדיון כבר הוכיח את דבקתו הבלתי מתפשרת ונאמנותו נטולת הסייגים לתורה ולמצוותיה, האם מוכרח הוא להפגין אפילו ברגעי חייו האחרונים תכונות אלו בנימוק של איסור פגיעה בעצמו והרי גופו כבר נפגע בין כך ובין כך על ידי האש ההרסנית? ר' על כך: בוארסקו, **מריטוריות**; לוינסון, אתלט האמונה; בארטון, גאולה; הירשמן, קידוש השם, עמ' עז, שכבר הבאנוהו לעיל: "כלום אין לראות בכל זאת את הקול "החלש", המבטא קול אמתי ונכון, שאינו נדחה לגמרי, אלא מושם בפיו של מי שאינו מזוהה לגמרי עם העמדה הסמכותית?" וראה גם הערה 17 שם; ר' גם אצל בלידשטיין, חכמים, עמ' 60 – 61.

¹³⁵ ר' ירושלמי תעניות פ"ד ה"ח סט ע"א טור 734 והדיון לעיל.

¹³⁶ על הוצאה להורג בשריפה כעונש על הקריאה בתורה ר' אצל ליברמן, רדיפה עמ' רטז והערה 28 שם. יושם אל לב שהעונש הוא קולקטיבי כי העוון הוא קולקטיבי, של כל הציבור ובכלל זה כנראה גם הילדים עצמם, כפי שמציין אפרון, מלחמת בר כוכבא; ר' גם אופנהיימר, קדושת החיים עמ' 87 – 88.

¹³⁷ את הטקסט הזה ניתן לקרוא כסיפור של שבה למסירות נפש עילאית שאפשר ורצוי לשבח אותה כדגם מכוון של ההתנהגות האידיאלית כפי שעושה למשל הר, גזירות השמד, עמ' 87 ואילך וגם אחרים, אולם ניתן לקרוא טקסט זה גם כטקסט חתרני, המתח ביקורת על אידיאל קיצוני זה של מסירות הנפש, המתיר אחריו אדמה חרוכה תרתי משמע, כפי שעושה למשל בווארין, תעלולים, עמ' 148 ואילך. ר' גם אצל מוסטיגמן, **מהר המשחה**, עמ' 236 – 237.

¹³⁸ זאת ועוד: בסיפורו של ר' חנינא בן תרדיון נשזר גם סיפורה של אשתו (כאמור אנונימית) שנגזר עליה ליהרג, אך לא פורש כיצד תיהרג, ושל בתו (אף היא אנונימית) שנגזר עליה לישב בקובה של זונות, כמו הילדים שנשבו לקלון בעקבות מרד החורבן כמפורט בגיטין נז ע"ב ור' מה שנכתב לעיל בפרק ב והערה 196 שם, וגם של בתו האחרת הלא היא ברוריה (היחידה ששמה במפורש) כפי שנמסר כאן, ששלחה את ר' מאיר בעלה, להציל את אחותה מגורל הקלון שנגר עליה. לנושא זה ר' אצל מוניקנדם, ברוריה, ובספרות המובאת שם בהערה 3; בווארין, תעלולים, עמ' 151, לספרות נוספת בנושא ברוריה ר' הרשימה

אולם דרכם של המתנגדים האנונימיים כמו גם דרכם של ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון, כפי שמשקפת מן המקורות לא היתה משותפת לכלל הציבוריות היהודיות בת התקופה. רוב החכמים והציבור נקט בדרך ביניים של "פייסנות"¹³⁹ ו"נסינות לקיים את המצוות בשינוי מסויים"¹⁴⁰, ולא בהפגנה עיקשת ופומבית של נאמנות לדת ולמצוות, הפגנה שסופה ותוצאותיה ידועים ומוכתבים מראש. דרך התנהגות פייסנית זו מבטיחה, לכל הפחות, מניעת עימותים וסיכוני נפש מיותרים ולא הכרחיים.

5. "הפייסנים"

כפי שנאמר לעיל, המקורות מעלים שרוב הציבור נקט בדרך ביניים, שלא מצאנו כדוגמתה בדורות ומקרים קודמים של רדיפות וגזירות, של תגובה לגזירות. גם כאן קשת התגובות, הגילויים והביטויים היא מגוונת למדי. ישנם כאלה המטיפים לקבלת עולה של רומא שכן "אומה זו מן השמים המליכה", בניגוד גמור לדרכם הבוטה והפומבית של ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון. אחרים נוקטים בטקטיקות ובאסטרטגיות מילוט שונות כדי לא להיקלע למצב המחייב הכרעה בין שתי השקפות עולם, מערכות אמונות ודעות כה שונות ומנוגדות זו לזו, אך כשהם נתפסים למרות הכל, וכשהם נדרשים להכריע בין זו לזו, הם מוכנים למסור נפשם עליה בלי וויכוח ושאלה¹⁴¹.

יש לציין שסוגי תגובה אלו מתועדים הן בספרות הארצישראלית והן בספרות הבבלית, כך שבוודאי ניתן להניח במידה רבה של וודאות שזו היתה דרך ההתנהגות הרווחת והמקובלת בציבור.

הבולטים בין אלה הקוראים למיזעור או לביטול בכלל של גילויי ההתנגדות הפומביים והבולטים לרומא ונזכרים בשמם הם פפוס בן יהודה¹⁴², ניגודו הספרותי והמילולי של ר' עקיבא, ור' יוסי בן קיסמא שמופיע כניגודו הגמור של ר' חנינא בן תרדיון ומבקש לשכנע אותו לחדול ממעשיו¹⁴³, שני אלה נזכרים בהקשר הקונקרטי הזה רק בספרות הבבלית.

הביבליוגרפית בסוף מאמרו הנ"ל של בויארין. הדיון בברוריה, בזיהויה ככתו של ר' חנינא בן תרדיון וכאשתו של ר' מאיר אינו מעניינה הישיר של עבודה זו ולכן אין מקום להאריך בהסתעפויות המשנה של הסיפור לאחר מותו של ר' חנינא בן תרדיון.¹³⁹ כך בויארין, תעלולנים, בעקבות סקוט, שליטה; לוינסון, אתלט האמונה. ר' גם מור, **מרד בר כוכבא**, עמ' 239: "מקצת חכמי התקופה השלימו עם הגזרות למראית עין מות שיקולים ריאליסטיים וראיית המציאות", ור' גם הערה 36 שם.¹⁴⁰ אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 93 ושם בהמשך: "תוך ניסיון שלא להילכד על ידי השלטונות הרומאיים".¹⁴¹ להלן נפרט טקטיקות ואסטרטגיות אלו. לנושא בכללו ר' אצל ג'ניס – מאן, **קבלת החלטות**, עמ' 17 – 19, 25, 42 ואילך, 49, 122, 151 ועוד; סקוט, **שליטה**, עמ' 18, 33 – 35, 37, 63, 92 ועוד.¹⁴² על פפוס בן יהודה ר' בנוסף לסיפור המובא בברכות גם: תוספתא, סוטה פ"ה ה"ט; שבת קד ע"ב; גיטין, צ ע"א; סנהדרין סז ע"א.

פפוס בן יהודה הנזכר הוא "עוף מוזר" בעולמם של חכמים, שמו נקשר במסורות הבבליות בשמה של אם ישו (המכונה לעתים מרים). כפי שצינו לעיל אין לזהותו עם פפוס אחיו של לוליאנוס שהוזכרו בהקשר של מרד התפוצות וימי טריינוס. במקורות הארצישראליים נזכר לעומת זאת, יהודה בן פפוס, שגם הוא היה דמות יוצאת דופן בעולמם של חכמים, כך למשל: בירושלמי ברכות, פ"ב ה"ח ה"ע"ד טור 23; ירושלמי קידושין, פ"ד ה"ד סה ע"ד טור 1182; ירושלמי, בבא בתרא, פ"ה ה"א טו ע"א טור 1249. ר' היימאן, **תולדות תנאים ואמוראים**, עמ' 569; בן שלום, **הסידים**, עמ' 334 – 335, מבקש לזהות בין שתי הדמויות הנזכרות: "יתכן שדמותו של פפוס בן יהודה נשזרה לסיפור המורחב והמדולל שבתלמוד הבבלי אולם היא איבדה כל קשר אל דמותו המיוחדת של יהודה בן פפוס בספרות התלמוד הארץ ישראלית וגרמה לסיפור שיאבד לחלוטין את מובנו...". ר' גם רוזנפלד, החכמים, עמ' 323 והערה 11 שם. בויארין, תולדות, עמ' 12 – 15. ר' גם מוסטיגמן, **מהר המשחה**, עמ' 237.¹⁴³ בסיפורי ר' חנינא בן תרדיון מופיע גם טופוס התנהגות והתנגדות נוסף, זה של ר' אלעזר בן פרטא אך הוא שייך, לדעתנו, לקטיגורית התנהגות שונה ונייחד לו דיון נפרד להלן.

עם זאת, יש לציין בפתח הדברים, שגם פפוס בן יהודה וגם ר' יוסי בן קיסמא אינם מביעים כל גילוי אהדה לרומא או רצון והתלהבות לשתף פעולה עם השלטון הרומי ועושי דברו, הם דנים במצב באופן מפוכח, וענייני ובהתאם לכך משמיעים את קולם שהוא קול ההיגיון¹⁴⁴.

בדיאלוג בין פפוס בן יהודה לר' עקיבא, קולו של פפוס הוא הקול הענייני. בשאלתו את ר' עקיבא: "אי אתה מתירא מפני מלכות?" הוא מסכם את תמונת המצב של ימיו ותפיסת העולם שלו לגביה, כפי שמשקפת בראייה הבבלית: אין טעם לצאת נגד המלכות ולהעיז פנים כנגדה לשווא, על אחת כמה וכמה שאין מקום להתנגדות פומבית ובוטה כזו של ר' עקיבא, שתוצאותיה הן הרות אסון. סופו של דבר, ממשיך הסיפור, תפיסת העולם של פפוס לא הועילה לו הרבה, שכן בסופו של דבר נתפס והגיע לאותו מקום מעצר כמו ר' עקיבא, אלא שהוא נתפס כהגדרת עצמו את עצמו "על דברים בטלים" שלא נתפרשו בגוף הטקסט, בעוד שר' עקיבא נתפס "על דברי תורה". למרות שנתפס, ונעצר, הסיפור אינו מוסר מה עלה בגורלו, אלא מתעד את סופו של ר' עקיבא בלבד. גורלו של פפוס בן יהודה נותר סתום ובלתי ידוע¹⁴⁵.

שונה הוא סיפורו של ר' יוסי בן קיסמא¹⁴⁶, המנהל דיאלוג, קשה וחרף עם בן היפוך דמותו שלו – ר' חנינא בן תרדיון, בשוכבו על ערש דווי. ר' יוסי בן קיסמא, נוזף, מטיף, משדל ומפציר בר' חנינא בן תרדיון:

"...חנינא אחי..."

אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה?

שהחריבה את ביתו

ושרפה את היכלו

והרגה את חסידיו

¹⁴⁴ בן שלום, ר' יהודה בר אילעאי, עמ' 15.

¹⁴⁵ אם נקבל את הפרשנות של בן שלום, **חסידים**, עמ' 335 הרי שהעמימות בסיפור סביב פפוס בן יהודה בכלל וסופו בפרט, קשורה לסיפור המורחב והמדולל שבגירסת הבבלי וממילא איבד כל קשר לריאליה ההיסטורית סביבה נבנה הסיפור המקורי מלכתחילה בארץ ישראל. אולם ניתן גם פה לקרוא קריאה שונה: פפוס בן יהודה מתפקד כדמות היפוך של ר' עקיבא ולכן הוא חשוב רק עד נקודה מסוימת, דעתו אינה מתקבלת אצל ר' עקיבא הממשיך בעקביות בגילויי ההתנגדות הפומביים שלו עד הוצאתו להורג. משהחלט להוציאו להורג במהלך המשפט, נעשתה דמותו של פפוס מיותרת וחסרת תכלית למגמות העיצוב הספרותי ולכן הבליעו אותה והדירו אותה ממרכז הסיפור, אל שוליו.

¹⁴⁶ על ר' יוסי בן קיסמא ר': אבות, פ"ו מ"ט, אבל פרק זה הוא תוספת מאוחרת למסכת אבות שבמקור היו בה חמישה פרקים בלבד, לפיכך האיזכור של ר' יוסי בן קיסמא במקום זה הוא מאוחר ומן הסתם שוביץ כאן בהשראת הבבלי; ור' מה שכתב על כך מוסטיגין, **מהר המשחה**, עמ' 237: "מדובר בדמות שעיקר פירוטו בא לה מאיזכוריה בתלמוד הבבלי". ר' על הכל אצל אופנהיימר, **עם הארץ**, עמ' 108 – 109 והערה 99 שם. ר' גם, יבמות צ ע"ב; ירושלמי שקלים, פ"ב ה"ה מז ע"א טור 610; ור' עוד: סנהדרין צה עא – ע"ב, על ציפיתו של ר' יוסי בן קיסמא למפלת רומי מידי פרס. ציפיה זו מלמדת כי דעתו שיש לקבל כעת את הסיטואציה הפוליטית כפי שהיא, אין לה ולא כלום עם אהדה לשלטון הרומי. אבל ר' אלון, **תולדות ב**, עמ' 65; לעומתו ר': הר, גזירות, עמ' 84; בן שלום, ר' יהודה בר אילעאי, עמ' 15 והדיון בין רוקח ובין בן שלום בהמשך לכך **בציון נב** עמ' 107 – 113; אפרון, מלחמת בר כוכבא, עמ' 56; אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 89; גד, **ההתייחסות למוות**, עמ' 58 – 59; רוזנפלד, החכמים, עמ' 323 – 324 והערה 14 שם מונה אף הוא את המקורות בהם נזכר חכם זה ומדגיש שהוא נזכר רק בתלמוד הבבלי. בווארין, **מוות**, עמ' 58 – 60; בווארין, תעלולנים, עמ' 157 – 159. לטענת בווארין, המסתמך על סקוט, **שליטה**, עמ' 127 ועוד, דווקא ר' יוסי בן קיסמא, על ידי הטפתו לכניעה ושיתוף פעולה לכאורה, עם הרומאים, התנגד להגמוניה התרבותית שלהם ודווקא בהתנהגותו שלו יש מסר אנטי שלטוני מובהק, אבל מתוכם ובלתי נראה לעין, ולכן מובן רק למשועבדים ולא למשעבדים, דהיינו תסריט נסתר מול התסריט הגלוי שמציג ר' חנינא בן תרדיון והוא זה שכן מובן לרומאים ולכן הם יכולים להיענות לאתגר שהוא מציג בדרך הפשוטה ביותר – להוציאו להורג. עם המסר הסמוי והמתוכם קשה יותר להתמודד מפני שהוא קשה להבנה ולתפיסה (תרחי משמע).

ואבדה את טוביו ועדיין היא קיימת?..."

עבודה זרה יח ע"א¹⁴⁷

אומה זו, דהיינו רומא, הגיעה לעמדת שלטון בעולם בזכות סיוע שמיימי, למרות כל הנזק שגרמה לעם היהודי והיא ממשיכה להתקיים ולשלט בחסות סיוע זה. יש איפוא לקבל מרותה, לפחות לפי שעה, תוך ציפיה לעתיד טוב יותר¹⁴⁸. במצב הדברים הקיים, כך טיעונו של ר' יוסי בן קיסמא, אין מקום להתנגדות פעילה ופומבית כמו זו שמפגין ר' חנינא בן תרדיון בעיקשותו הבלתי נלאית. סוג תגובה זה יגרור אחריו רק הרס, חורבן ואבדון נוספים¹⁴⁹.

כפי שהזכרנו, הדו שיח בין השנים מתנהל בשתי רמות שונות של הכרה ותודעה: הרמה הארצית, הגשמית והעכשווית זו שר' יוסי בן קיסמא מכוון אליה והרמה השמיימית זו שר' חנינא בן תרדיון מכוון אליה, פה גם טמון הפרדוקס הגדול של השיח ביניהם: אם אומה זו הגיעה למעמדה בין אומות העולם, למרות הנזק שגרמה בדרכה ההרסנית אל השלטון, בזכות הסיוע השמיימי היאך יכולים אותם שמים לרחם על אדם דוגמת ר' חנינא בן תרדיון היוצא נגדה במצח נחושה ובראש חוצות? תשובתו של ר' חנינא בן תרדיון ניתנת אמנם במישור התיאוסופי אבל אין כל פתרון למצבו הקיומי העכשווי. דבריו של ר' יוסי בן קיסמא משקפים צורך להשלמה עם המצב הקיים, בגלל הנסיבות, לא נרמזת בהם כלל האפשרות שר' יוסי בן קיסמא טוען טענות אלו מפני שהוא משתף פעולה עם השלטון הזר או עושה דברו, על אחת כמה וכמה שאין נרמזת בהם כל התלהבות או התפעלות משלטון זה¹⁵⁰, אם כי בעקיפין, אפשר להעלות השערה מן הטקסט שהיה מוכר או מקורב לשלטון מסוף חייו דווקא¹⁵¹.

¹⁴⁷ גישה זו המטיפה לקבלת עול המלכות ומובאת כאן מפי ר' יוסי בן קיסמא תואמת יפה את גישת הבבלי בכלל המובעת באימרתו המפורסמת של שמואל: "דינא דמלכותא דינא", כמובא בגיטין י ע"ב; נדרים כח ע"א; בבא קמא ק"ג ע"א – ע"ב, ואינה מובאת אפילו פעם אחת במקורות הארצישראליים. אפרון, מלחמת בר כוכבא, עמ' 72 והערה 120 שם. השו"י מדרש תנחומא פרשת בראשית ז: "אנדריאנוס מלך אדום כיון שכבש את העולם כולו הלך לו לרומי אמר לבני פלטרין שלו מבקש אני מכם שתעשו אותי אלוה שהרי כבשתי את כל העולם אמרו לו עדיין לא שלטת בעירו ובביתו, הלך והספיקו בידו והחריב ביה"מ והגלה את ישראל וזור לרומי אמר להם כבר חזרתי את ביתו ושרפתי היכלו והגלתי עמו עשו אותי אלוה...". ור' על כך, לוינסון, טיטוס. ר' גם בלידשטיין, החכמים, עמ' 59.

לדעת מור, **מרד בר כוכבא**, עמ' 239 – 240, תואמת גישתו של ר' יוסי בן קיסמא את עמדתו של יוסף בן מתתיהו ודומיו, לרומאים כפי שהדבר בא לידי ביטוי בדבריו שהובאו בשמו של אגריפס השני במלח' ב, 391 – 398, אולם נראה כי יש בכל זאת הבדלים בין יוספוס לבין ר' יוסי בן קיסמא ולא רק בגלל הפער הכרונולוגי בין זה לזה וטיב המקורות הספרותיים. ר' גם אצל בויארין, **מוות**, עמ' 60 – 63, 63, 81.

¹⁴⁸ עתיד טוב יותר זה אולי יקרום עור וגידים בחסות השלטון הפרסי ר' סנהדרין צח ע"א – ע"ב, השו"י איכה רבה פ"א (בובר עמ' 77): "א"ר שמעון בן יוחאי אם ראית סוס פרסי קשור בקברי ארץ ישראל צפה לרגליו של מלך המשיח". ר' בן שלום, ר' יהודה בר אילעאי, עמ' 12 והערה 13 שם; מור, **מרד בר כוכבא**, עמ' 240.

¹⁴⁹ ר' וייס, **דור דור**, חלק שני, עמ' 118 – 119: "אבל לא התקנא להערות נפשו למות במקום שאפשר שהקנאה נגד גזרית המלכות עוד תזיק...". גם לעניין זה יפים דבריו של אולריך, החוקים האפיים. שני הדוברים מסמלים הפכים גמורים, תפיסות עולם שונות בתכלית, דברי האחד אינם מגיעים ואינם נשמעים כלל אצל האחר. ר' גם סקוט, **שליטה**, עמ' 80, 87, 93, 118 – 124 ועוד.

¹⁵⁰ ר' סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 12 – 16. ר' גם דאובה, **אי ציות אזרחי**, פרק 5. ר' גם ג'ניס – מאן, **קבלת החלטות**, עמ' 25 – 29, 43 – 54, 122 ואילך ועוד; סקוט, **שליטה**, עמ' 37, 131, 137 – 139 ועוד; בויארין, תעלולנים, עמ' 159; הירשמן, קידוש השם, עמ' עז. ר' גם אצל בן שלום, ר' יהודה בר אילעאי, עמ' 15; מור, **מרד בר כוכבא**, עמ' 240; רוננפלד, החכמים, עמ' 324 והערה 15 שם.

¹⁵¹ לפי גירסת הבבלי, עבודה זרה יח ע"א (ללא מקבילות ארצישראליות), כשמת ר' יוסי בן קיסמא הלכו "גדולי רומי לקברו והספידוהו הספד גדול", לכאורה ניתן ללמוד בין השיתין על כך ש"גדולי רומי" אלה חלקו לו כבוד אחרון בשל התעמולה שניהל למען מתינתן ושיתוף פעולה עם השלטון ואולם בטקסט עצמו אין כל איזכור לשיתוף פעולה שכזה. כמובן יש לקחת

קולו של ר' יוסי בן קיסמא הוא הקול הרצינולי, המעשי, הקורא נכוחה את המפה הפוליטית של זמנו ומחווה דעתו בקול ובתוקף. בשלב מסויים הוא כנראה מבין שהדיאלוג שלו עם ר' חנינא בן תרדיון הוא עקר, דו שיח המבוסס על אי הבנה בסיסית, שלא יניב את התוצאות שקיווה להן ולכן הוא מסיים את השיחה בתחזית על סופו העגום של בן שיחו: "ישרפו אותך ואת ספר תורה באש", שהרי זה העונש שגזרו הרומאים על העיסוק בתורה¹⁵².

זה לשיטתו וזה לשיטתו, הלך כל אחד לעולמו. האחד, ש"גדולי רומי" הלכו אחרי ארונו להספידו והאחר שאותם "גדולי רומי" צופים במחזה הוצאתו להורג ואולי גם נוטלים בו חלק פעיל, יותר מסתם צפייה¹⁵³.

ר' חנינא בן תרדיון ששעת מותו הוחשה תודות להתערבותו של ה"קלצטונירי" זכה גם שיצאה בת קול והודיעה כי הוא וה"קלצטונירי", שניהם, מזומנים לחיי עולם הבא¹⁵⁴. האם זכה ר' יוסי בן קיסמא לחלוק עמם את חיי העולם הבא בלא לעבור את שלב הייסורים שעבר ר' חנינא בן תרדיון במעבר מהעולם הזה לעולם הבא?¹⁵⁵ האם ראוי ר' יוסי בן קיסמא לגורל משותף עם ר' חנינא בן תרדיון? מובן שהטקסט אינו מוסר דבר בנושא זה וכך מסתיים סיפורם המשותף של שני הקולות: קול האידיאולוגיה הצרופה וקול ההיגיון הצרופ.

כאמור לא כל החכמים ולא כל הציבור נקטו בגישת ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון. אך גם לא כולם השמיעו בציבור בקול ובתוקף את הדעות שהשמיעו פפוס בן יהודה ור' יוסי בן קיסמא במסורת הבבלי.

מצויות עדויות לא מעטות על כך שהנטייה הרווחת בציבור היתה לשמור עד כמה שאפשר וניתן, על קיום המצוות ואפילו אם הצריך הדבר שינוי מסויים¹⁵⁶. מעדויות אלו עולה שהציבור נקט גמישות מחשבתית ומעשית בקשר למצוות סוכה¹⁵⁷, נר חנוכה¹⁵⁸, וקריאת המגילה¹⁵⁹, וכך השכיל לשמור על תמצית קיומו הפיזי באמצעות תסריטים נסתרים שלא היו מחוורים ונהירים לשלטון הרומי¹⁶⁰.

בשבון את המגמתיות והאידיאולוגיה של מחברי ועורכי הטקסט הספרותי, אך יש לזכור כי משתפי פעולה עם השלטון הכובש והשנוא זוכים בדרך כלל דווקא ליחס משפיל ומבוזה הן מן הקבוצה ממנה יצאו והן מן הקבוצה אותה הם שואפים לרצות (דוגמה קלאסית לעניין הזה היא כמובן היחס להורדוס "העבד האדומי"), ולא הוא המקרה שהטקסט מציג כאן.

¹⁵² ר' לעיל הערה 117.
¹⁵³ גם במקרים אחרים דבריו והתבטאויותיו של ר' יוסי בן קיסמא הם ריאליים וקולו הוא קול ההיגיון. ר' אבות פ"ו מ"ט; ר' גם יבמות צו ע"ב, אבל ר' לעומת זאת ירושלמי שקלים פ"ב ה"ח מז ע"א טור 610. ר' גם אצל בויארין, **מוות**, עמ' 58, 60, 63, 66, 70, 81.
¹⁵⁴ והשוו סיפור מותם של יוסי בן יעזר ויקים איש צרורות כמובא בבראשית רבה פס"ה (תיאודור – אלבק, עמ' 741 – 744) ור' לעיל הדיון בפרק א.

¹⁵⁵ בסוף הדיאלוג ביניהם, לאחר שחזה ר' יוסי בן קיסמא לר' חנינא בן תרדיון מה יעלה בגורלו, הוא מביע משאלת לב: "מחלקך יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי" (עבודה זרה יח ע"א). ור' על כך אצל בן שלום, **חסידיים**, עמ' 334 והערות 52, 53 שם עמ' 375 – 376. אך למרות פרשנותו של בן שלום, מנין לנו הוודאות שאכן זכה ר' יוסי בן קיסמא לחיי עולם הבא בזכות ר' חנינא בן תרדיון? בת הקול שיצאה לא הכלילה אותו בגורל זה, וממילא לא נמסר אם משאלתו התגשמה. ר' גם בלידשטיין, חכמים, עמ' 61: "Who suffers the most? R. Jose Ben Kisma".

¹⁵⁶ ר' למשל: תוספתא מגילה פ"ב ה"ד (ליברמן עמ' 349); ירושלמי מגילה, פ"ד ה"ב ע"ג טור 774; שבת כא ע"ב ועוד.
¹⁵⁷ כך למשל: בניית הסוכה בדרך כזו שלא תיראה כסוכה, ר' תוספתא סוכה פ"א ה"ז (ליברמן עמ' 275), השו"ב בבלי סוכה יד ע"ב. ר' אופנהיימר, קדושת החיים עמ' 94 והערה 39 שם.

¹⁵⁸ שבשעת הסכנה הניחו אותו על השולחן בתוך הבית כך שלא ייראה מבחוץ. שבת כ ע"ב; ר' גם אצל נעם, **מגילת תענית**, עמ' 274 והערה 68 שם.

¹⁵⁹ למשל: קריאת המגילה בבליה. אופנהיימר, קדושת החיים עמ' 94 – 95.

¹⁶⁰ לוינסון, אתלט האמונה; בויארין תעלולים.

עם זאת, המקורות מדגישים בדרך כלל, שהשינויים נעשו בגלל "שעת הסכנה" ואין שעת הסכנה ראייה, כלומר זוהי התנהגות שחורגת מן הנורמה המקובלת בגלל שינוי הנסיבות ואין לקבל אותה כהתנהגות הנורמטיבית.

אף ר' עקיבא עצמו, שהתעקש בשעת משפטו לקרוא קריאת שמע בקול, נקט בדרך העורמה בזמן קודם לזה כפי שנמסר בתוספתא:

”...אמר רבי מאיר פעם אחת היינו יושבין בבית המדרש והיינו קורין את שמע ולא היינו משמיעין לאזנינו מפני קסדור¹⁶¹ אחד שהיה עומד על הפתח. אמרו לו אין שעת סכנה ראייה...”

תוספתא ברכות פ”ב הי”ג, ליברמן עמ’ 8 - 1629

בין אם המעשה התרחש אכן בבית המדרש ובין אם אירע במקום אחר, מכללו של המקור משתמע שכבר היה פיקוח רומי לפחות על חלק מן הגזירות וביניהן קריאת שמע המציינת את ייחודו וייחודיותו של האל¹⁶³. כל עוד יכול היה להיפגש עם תלמידיו¹⁶⁴ אם בבית המדרש אם בבית האסורים הקפיד ר' עקיבא לבל יבולע להם בעטיו ולכן נהג בשינוי, כלומר גילה גמישות מחשבתית ומעשית בהתאם לנסיבות. אולם, כאשר השתנו הנסיבות, שינה את התנהגותו וחזר לנורמה המקובלת, בדיוק באותו עניין חשוב שבו הקפיד קודם לכן לנהוג בשינוי – קריאת שמע.

מסורת המדרש יודעת לספר גם על:

”...שני תלמידים משלר' יהושע שינו עטיפתם בשעת השמד פגע בהם איסטרטיוט אחד משומד אמר להם אם בניה אתם תנו נפשכם עליה ואם אין אתם בניה למה אתם נהרגין עליה?...”

בראשית רבה פ”ב ח, תיאודור – אלבק עמ’ 984 – 985¹⁶⁵

תלמידי ר' יהושע שנזכרים כאן, הם, כמו דמויות אחרות, אנונימיים ושםם לא נזכר. ה”איסטרטיוט”, המשומד היה איש צבא¹⁶⁶ וכנראה הכיר מראיתם או מצורת הילוכם ולמד

להגדרת "שעת הסכנה" ר' ליברמן, רדיפה עמ' רכה והערות 100 – 104 שם; ר' גם הערה 23 לעיל.
¹⁶¹ חוקרים מפרשים כי ה"קסדור" הוא קרוב לוודאי איש צבא או איש מימשל רומי, ר' ערוך השלם, בערכו, כרך ז, עמ' 143; ובמקרה שלפנינו קרוב לוודאי שתפקידו היה לפקח על מילוי הגזירות. ר' אצל בן שלום, **הסידיים**, עמ' 332 והערה 26 עמ' 369 – 370; ר' גם קאלמין, מסורות, עמ' 42 ואילך. אולם ר' אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 91 והערה 26 שם, הסבור כי למרות הדמיון הלשוני קשה לקבל זיהוי זה. ה-quaestor היה פקיד רומי רם דרג שעיסוקו היה בדרך כלל בנושא הכספי והכלכלי בפרובינקיה ולא סביר היה שיבטל זמנו בשמירה על אסירים. בוודאי היו חיילים פשוטים שתפקידם היה שמירה על האסירים, הללו נלקחו בוודאי מתוך חילות הצבא שהוצבו ביודיאה. על אלה ר' אצל מור, צבא.
¹⁶² בכת"י ערפורט חסרות המלים "בבית המדרש". ר' ספראי, ר' **עקיבא**, עמ' 31 – 32; ליברמן, רדיפה עמ' רכז;
¹⁶³ ליברמן, רדיפה עמ' רכז: "לפי פשוטו מוכח מכאן שבאותה שעה עדין לא גזרו על העסק בתורה בבית המדרש, ומ"מ לא יכלו לקרוא את שמע מחמת הסכנה". ר' גם שפר, **מרד בר כוכבא**, עמ' 200 – 201.
¹⁶⁴ פסחים קיב ע"א, כאן התלמיד הוא רבי שמעון בר יוחאי תלמידו המובהק של ר' עקיבא ור' על כך ליברמן, רדיפה, מע' רל והערה 114; ירושלמי מעשר שני פ"ד ה"ט נה ע"ג טור 303. כאן התלמיד הוא אנונימי; ר' גם עירובין כא ע"ב. ר' גם קאלמין, מסורות, עמ' 32 – 33, 44 – 45 והערה 81, אך לטענת קאלמין, הרומאים לא התירו לתלמידיו לשהות עמו בבית האסורים מטעמים שונים.
¹⁶⁵ ר' ערוך השלם ערך אסטריוט, עמ' 175; אסטריילוס, עמ' 176. בהמשך הסיפור מתפתח דו שיח או חידון בין ה"איסטרטיוט" לתלמידים. ה"איסטרטיוט" אומר לתלמידים שישאל אותם שלוש שאלות, אם יענו נכונה ישוחררו ויכלו לדרכם, אם לא ישיבו כהלכה ישמד אותם, אך מן הסיפור אין יודעים מה עלה בסופם של השנים.

לדעת שאינם אלא מתחזים, כלומר שנהגו בשינוי והסתירו לא רק את עצם יהדותם אלא גם את היותם תלמידי חכמים¹⁶⁷, אולם משנתפסו ונאלצו לבחור בין הכחשת יהדותם לבין נכונותם למסור נפשם עליה, בחרו באפשרות השניה והפנינו קידוש השם פאסיבי¹⁶⁸. מכאן שגם אלה (או לפחות חלקם של אלה) שניסו להסוות את עצמם ולנהוג במצוות בשינוי כדי שהרומאים לא יכירו בהם שיהודים הם, לא המשיכו בתהליך ההכחשה וההתכחשות ליהדותם כשנתפסו. בהגיע רגע האמת הודו ביהדותם והיו נכונים לשאת בתוצאות¹⁶⁹ אלא שלא תמיד נמסר במקורות מה עלה בגורלם, כלומר מה היו התוצאות בסופו של דבר וכך גם כאן לא ידוע מה עלה בגורל תלמידיו אלה של ר' יהושע.

מגוון המקורות מהם משתמע על מנהגים בשינוי לעת הזו, מלמד אכן על תופעה של גמישות מחשבתית ויצירתיות רבה בצד הניסיון המתמשך לשמור על מצוות היהדות ככל שניתן בלא לסכן את החיים. עם זאת, על קו השבר, בעת שיהודים נתפסו על ידי השלטונות או עושי דברם נכונים היו למסור נפשם על קידוש השם, תוך גילויים של קידוש השם הפאסיבי, ולא לשתף פעולה עם השלטון.

גמישות מחשבתית ויצירתיות מופלגת מאפיינות את סוג התגובה האחרון שנדון בו בהקשר לגזירות השמד של הדריינוס. סוג תגובה זה מופיע רק במסורת הבבלית, אין לו מקבילות בספרות הארצישראלית. הוא אינו מופיע בתקופות קודמות של רדיפות וגזירות והוא מיוחד כנראה, אך ורק לגזירות השמד בראי התיעוד הבבלי.

6. "התעלולנים"¹⁷⁰

סיפורי התעלולנים מופיעים אך ורק בתלמוד הבבלי, אין להם מקבילה במקורות אחרים ואינם מצויים גם בהקשרים לתקופות אחרות, זוהי תופעה ספרותית המיוחדת אך ורק לתקופה גזירות השמד ורק במקור הבבלי.

שתי דוגמאות ממלאכת מחשבת של ספרות עממית¹⁷¹ מוכרות מדגם התנהגות זה המשקף התנהגות ערמונית, נכלולית, תעלולנית שמטרתה איננה רק לשרוד אלא גם להעצים את כוחו של

¹⁶⁶ איסטריוט, אסטרטיוט, אסרדיוט, אסרטיוט הוא איש צבא ושר צבא, ר' ערוך השלם, כרך א, עמ' 175 - 176, 203; כרך ג, עמ' 133.

¹⁶⁷ לתלמידי חכמים היו, כמסתבר, איפיונים מובהקים של דרך הילוך, לבוש, דיבור והתנהגות. ר' למשל מכילתא דרשב"י, לשמות יט, יח (אפשטיין - מלמד עמ' 144): "תלמידי חכמים ניכרין בדיבורן ובהלכותן ובעטיפתן בשוק" ..

¹⁶⁸ ניסוח תשובתם דומה מאוד לניסוח תשובתם של פפוס ולוליאנוס שנתפסו בידי "טרוגיניוס הרשע", אם נתפסו אינם מוכנים להכחיש את זהותם ולהישאר בחיים אלא נכונים הם למסור נפשם עליה, כתשובתם הקלאסית של מקדשי השם בכל הדורות והזמנים. ר' גם: הר, גזירות עמ' 83 - 84; בוירין, תעלולנים, עמ' 159 והערה 30 שם. לטענת מוסטיגמן, **מהר המשחה**, עמ' 270, הערה 207 אפשר לשייך את המסורת הזו לימי פולמוס של קיטוס ולא לימים שלאחר מרד בר כוכבא, הנחה זו מתבססת גם על כך שהמונחים כמו "שמד" או "סכנה" עשויים לחול במקרים מסויימים גם על ימי פולמוס קיטוס.

¹⁶⁹ לסוג תגובה שונה בנקודה זו ממש ר' להלן.

¹⁷⁰ לפי סקוט, **שליטה**, ובעקבותיו, בוירין, תעלולנים. ר' גם אצל שטיינברג, תעלולנים, סקירה, פרשנות וניתוח סוציולוגי, קצר אך קולע. הכינוי הולם מאוד את גיבורי הסיפורים שיפורטו להלן. גם החלטה לנהוג כתעלולן בעיתות משבר, מצריכה מחשבה ושיקול דעת. לנושא זה ר' אצל ג'ניס - מאן, **קבלת החלטות**, עמ' 25, 42, 220 - 222, 249 ואילך; והיכל, **קבלת החלטות**, עמ' 23-25. למותר לציין שלפנינו דוגמה קלאסית לאי ציות אזרחי של יהודים.

¹⁷¹ יסיר, **סיפור העם**, עמ' 198, 200, 239 - 240. ההגדרות והניתוחים על פי תומפסון, **מפתח**. ר' גם אצל נוי, **מבוא**.

החלש, המשועבד במאבק ההישרדות נגד הכובש הכוחני ומשולב בה, לבד מהערמומיות גם אקט של נס, הצלה פלאית בהתערבות אלוהית¹⁷².

א) ר' אלעזר בן פרטא

בסיפור המורכב וה"מטולא" על תפיסתו וחקירתו של ר' חנינא בן תרדיון משולב סיפור נוסף, סיפורו של ר' אלעזר בן פרטא¹⁷³. זהו סיפור פנטסטי וברור כי רובו ככולו הוא מבדה ספרותי שמטרתו אחת: לתאר הישרדות בכל מחיר ובכלל זה הכחשה, התעלמות, שקר, חוצפה והצלה ניסית כפי שמעלה הטקסט:

"...ת"ר כשנתפסו ר' אלעזר בן פרטא ור' חנינא בן תרדיון א"ל ר' אלעזר בן פרטא לרבי חנינא בן תרדיון: אשריך שנתפסת על דבר אחד, אוי לי שנתפסתי על חמישה דברים, א"ל ר' חנינא אשריך שנתפסת על חמישה דברים ואתה ניצול אוי לי שנתפסתי על דבר אחד ואיני ניצול שאת עסקת בתורה ובגמילות חסדים ואני לא עסקתי אלא בתורה [בלבד]...

אתיהו לרבי אלעזר בן פרטא, אמרו: מ"ט תנית ומ"ט גנבת? אמר להו אי סייפא לא ספרא ואי ספרא לא סייפא ומדהא ליתא הא נמי ליתא ומ"ט קרו לך רבי? רבן של תרסיים אני. אייתו ליה תרי קיבורי, אמרו ליה: הי דשתיא והי דערבא? איתרחיש ליה ניסא, אתיא זיבוריתא אوتבא על דשתיא ואתאי זיבורא ויתיב על דערבא, אמר להו האי דשתיא והאי דערבא. א"ל ומ"ט לא אתית לבי אבידך¹⁷⁴? אמר להו זקן הייתי ומתיירא אני שמא תרמסוני ברגליכם [אמרו] ועד האידנא כמה סבי איתרמוס אתרחיש ניסא ההוא יומא אירמס חד סבא. ומ"ט קא שבקת עבדך לחירות? אמר להו לא היו דברים מעולם, קם חד [מינייהו] לאסהודי אתא אליהו אידמי ליה כחד מחשובי דמלכותא א"ל

סיפור תעלולני נוסף הוא סיפורו של ר' מאיר שנשלח על ידי אשתו, ברוריה, בתו של ר' חנינא בן תרדיון, להציל את אחותה, כמובא בע"ז בהמשך הסיפור על הוצאתו להורג של ר' חנינא בן תרדיון, אולם הסיפור הזה איננו כלול בסוג התגובה הישירה לגזירות השמד (בעיבוד הספרותי הבבלי כמובן), אלא הוא תוצאה עקיפה ולכן לא יידון כאן. להרחבה בנושא זה ר' אצל בויארין, תעלולנים, מוניקנדם, ברוריה.

¹⁷² בדומה למסופר במגילת אסתר ובספר מקבים ג, שתי יצירות גלותיות מובהקות. אלא ששם ההצלה היא הצלה קולקטיבית ופה ההצלה היא הצלת יחיד כפי שנראה להלן. לדרך כתיבה זו ר' אצל שוורץ, החזרה להיסטוריה, שוורץ, מהמקבים למצדה. ר' עוד אצל בן עמוס, מגמות, עמ' 136. לדיון נוסף ר' להלן בפרק ד.

לטופוס הספרותי ר' אצל תומפסון, **מפתח**, בדגש על: K – תרמיות ובמיוחד סעיפים K500 – K600, כרך 5; L, במיוחד L310 – נצחונו של החלש על החזק כרך 5 וכן X – הומור, באותו כרך. ר' גם אצל נוי, **מבוא**, עמ' 43 – 47, 93. ר' גם אצל שטיינברג, תעלולנים.

¹⁷³ על ר' אלעזר בן פרטא ר' למשל: גיטין פ"ג מ"ד, גיטין כה ע"ב, סנהדרין כב ע"א, תענית כט ע"ב, ערכין טו ע"ב, פסחים קיט ע"ב, סוכה לט ע"א ועוד, הוא נזכר גם במקורות ארצישראליים וגם במקורות בבליים. ור' היימאן, תולדות **תנאים ואמוראים**, עמ' 200.

¹⁷⁴ לפירוש "בי אבידך", ר' ערוך השלם בערכו, כרך ב עמ' 45 – 47. המושג נזכר בספרות חז"ל פעמים אחדות למשל: שבת קטז ע"א, שבת קנב ע"א, וכן בילקוט שמעוני לתקפט, ר' גם רש"י בפירושו לע"ז יז ע"ב: הפירוש הרווח הוא שמדובר במקום פולחן לעבודה זרה. ר' גם קאלמין, מסורות, עמ' 26, הערה 21.

מדאתרחיש ליה ניסא בכולהו בהא נמי אתרחיש ליה ניסא...אתא
אליהו פתקיה ארבע
מאות פרסי אזל ולא אתא...

עבודה זרה יז ע"ב¹⁷⁵

לפי הסיפור, נתפס ר' אלעזר בן פרטא יחד עם ר' חנינא בן תרדיון. כפי שצינו לעיל לגבי ר' חנינא בן תרדיון חסר לחלוטין ההקשר הקונקרטי למרד בר כוכבא והדברים נכונים גם במקרה של ר' אלעזר בן פרטא¹⁷⁶. כל אחד מהם סבור שלא יינצל, האחד מפני שנתפס על חמישה דברים, ביניהם תורה וגמילות חסדים, והאחר על דבר אחד בלבד - תורה¹⁷⁷. להלן נפרשת בהרחבה פרשת חקירתו של ר' אלעזר בן פרטא, שבוודאי גם היא התקיימה במקום פומבי מול קהל צופה ומקשיב¹⁷⁸. ההאשמה הראשונה שמוטחת בו היא כפולה: מדוע שנית? מדוע גנבת? ולא: האם שנית? האם גנבת?¹⁷⁹ תשובתו של ר' אלעזר בן פרטא היא מתחכמת ואינה עונה על השאלה שנשאל: "אי סייפא לא ספרא ואי ספרא לא סייפא", כלומר - אם ספר אין סייף ואם סייף אין ספר, "לא ייתכן

¹⁷⁵ תרגום: "הביאו את ר' אלעזר בן פרטא [לדין, לחקירה]. אמרו מה הסיבה שלמדת? ומה הסיבה שגנבת? אמר להם אם הספר אין סייף ואם הסייף אין ספר ואם זה איננו גם השני איננו [כלומר אי אפשר להאשים אותו בשני הדברים כאחד: גם בכך שלמד וגם בכך שגנב, שכן יש ביניהם סתירה: או זה או זה, ואם האחד מתבטל משמע גם השני מתבטל וממילא אין להאשימו אף באחד מן האישומים]. מדוע קוראים לך רבי? רבן של תרסיים אני [תרסיים = אורגים], הביאו לפניו שתי פקעות של חוטים, אמרו לו: איזו של שתי ואיזו של ערב? התרחש לו נס: בא דבור וישב על הפקעת של הערב ובאה דבורה והתישבה על פקעת השתי, אמר להם: זו של שתי וזו של ערב; מדוע לא באת לבית אבידן [למשמעות בי אבידן ר' לעיל הערה 174 וכן להלן]? אמר להם: זקן אני וחששתי פן אירמס ברגליכם. [אמרו לו וכמה זקנים נרמסו עד היום בבית אבידן? נעשה לו נס ודווקא באותו יום נרמס זקן אחד. ומדוע הוצאת את עבדך לחירות? אמר להם: לא היו דברים מעולם! [מכחיש בכל תוקף] קם אחד מהם [מן הצופים והמקשיבים, כלומר מהקהל] להעיד נגדו [אין לשכוח שלפנינו משפט וזו חקירת הנאשם], בא אליהו ונתחפש לאחד הצופים גם הוא, ביקש להניא את הצופה ממתן עדות נגד ר' אלעזר בן פרטא אמר לו [אלהיו המבקש להעיד] אותו אדם [כלומר ר' אלעזר בן פרטא] שהתרחשו לו כבר ניסים [בחקירה זו] לא יתרחש לו נס גם כעת? אבל אותו אדם [שביקש להעיד נגד ר' אלעזר בן פרטא] לא הקשיב לדבריו ולא שעה אליו וקם בכל זאת להשמיע דבריו... והיתה איגרת כתובה לבית הקיסר. שלחוהו בידיו, בא אליהו וזרק אותו ארבע מאות פרסה, הלך ולא אתא [=חזר]". המקור לא הובא במלואו, אלא בהשמטות, במטרה להדגיש את הנקודות העיקריות: הכחשה, ריטוריקה פולמוסית, שקר בוטה, והצלה ניסית. כל המרכיבים יפורטו בהמשך. לניתוח מפורט, ר' בלידשטיין, חכמים; בויראין, תעלולנים; קאלמין; מסורות. לפירוש וניתוח חלקו הראשון של המקור ר' גם אצל ליברמן, רדיפה, עמ' רלב - רלג. ר' גם שפר, **מרד בר כוכבא**, עמ' 221. ¹⁷⁶ ר' לעיל את הניתוח על ר' חנינא בן תרדיון. דבריו של בן שלום, **חסידיים**, שהובאו לעיל ביחס לר' חנינא בן תרדיון, כוחם יפה גם לדין בר' אלעזר בן פרטא.

¹⁷⁷ ור' לעיל הדין בעליית בית נתזה. למרות שר' אלעזר בן פרטא נתפס, לפי הסיפור, על חמישה דברים, פורטו רק שניים מבין החמישה, אם כי הרומאים מעלים נגד ר' אלעזר בן פרטא בחקירתו חמש האשמות ואולי מכאן נובעת הקביעה שהוא נתפס על חמישה דברים. לדעת הר, גזירות, עמ' 85, ובלידשטיין, חכמים, עמ' 56 - 57 אחד הדברים שבגינם נתפס ר' אלעזר בן פרטא היה היותו לוחם חירות אקטיביסטי, ההשערה היא הגיונית נוכח הנסיבות, אבל אינה מוכחת מן הכתוב. ר' גם קאלמין, מסורות, עמ' 29; אורבך, **חז"ל**, עמ' 547.

יש לשים לב שכשם שר' יוסי בן קיסמא חזה את סופו של ר' חנינא בן תרדיון גם ר' חנינא בן תרדיון עצמו חזה פה את גורלו שלו עצמו ואת גורל ר' אלעזר בן פרטא ונמצא צודק לגבי עצמו ולגבי בן שיחו.

¹⁷⁸ ר' לעיל הערה 175. מאחר שר' אלעזר בן פרטא מכחיש כל האשמה המיוחסת לו, על פי הסיפור, חקירתו מתארכת ותיאורה דומה לתיאור חקירותיהם של הנוצרים הראשונים במאות השלישית והרביעית כפי שמראה בהרחבה ליברמן, הרוגי קיסריה, וכן בויראין, תעלולנים, במיוחד עמ' 157 - 158. שניהם מביאים את עדותו של אויזיביוס Hist. Eccl. VII 15, על החייל הרומאי מאריאנוס שהתוודה על אמונתו כנוצרי וניתנה לו שהות קצרה לחזור בו מן הווידוי או למות מות קדושים. בישוף קיסריה הצביע על חרבו של החייל ועל ספר הברית החדשה וביקש ממנו לבחור: הספר והחרב אינם יכולים לדור בכפיפה אחת. הדמיון בין שתי האפיזודות מרמז בוודאי לדרכי מעבר ותקשורת מילוליות, ספרותיות ואידיאולוגיות מארץ ישראל לבבל ואיננו מקרי. ר' גם בלידשטיין, חכמים, עמ' 56 - 57 וביקורתו של בויראין על פרשנותו, תעלולנים עמ' 155 והערה 24 שם. ר' גם בויראין, **מוות**, עמ' 52 - 57, 71 - 72.

תיאור החקירה כולה דומה מאוד להרבה שיחות וויכוחים המופיעים בספרות חז"ל, אותם ניהלו חכמי ישראל (ולפעמים אפילו פשוטי עם), עם גויים, מינים ואפילו עם הקיסר עצמו ותמיד יצאו כשידם על העליונה. לשיחות כאלה ר' אצל הר, "משמעותם ההיסטורית של הדיאלוגים בין חכמים לגדולי רומי", **דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות** ד, ירושלים תשכ"ט, עמ' 269 - 297. ¹⁷⁹ בלידשטיין, חכמים, עמ' 56, כן ר' בהערה הקודמת.

שתאשימו אותי בהיותי מלומד מחד ואיש מלחמה מאידך" ומכאן שניתן להאשים אותו רק באחת מן ההאשמות ולא בשתייהן שכן שתייהן יחד מבטלות זו את זו¹⁸⁰.

שלא כמו ר' חנינא בן תרדיון שהקהיל קהילות ברבים וספר תורה היה מונח לו בחיקו באופן גלוי, כקריאת תיגר על השלטונות, על ר' אלעזר לא נמסר כלל שמעשי ההתנגדות שלו (אם היו כאלה), היו פומביים, נראו, נשמעו או היו ידועים לציבור, וממילא הוא מכחיש בחקירתו בעקביות ובעקשנות כל האשמה המיוחסת לו.

בהמשך החקירה הוא נשאל: "מדוע קוראים לך רבי?"¹⁸¹ על כך הוא עונה: "רבן של תרסיים (טרסיים) אני" כלומר איש מקצוע שתורתו אומנותו¹⁸². כדי לבחון טענה זו אם יש בה ממש ביקשו להעמידו במבחן מקצועי והביאו לפניו שתי פקעות של חוטים כדי שיזהה איזו היא של שתי ואיזו של ערב. נתרחש לו נס ובעזרתם של דבור ודבורה הצליח להערים על חוקריו גם במבחן זה.

להלן נמשכת החקירה וכעת הוא נשאל: "מדוע לא באת לבי אבידן?"¹⁸³ אף כאן התשובה היא מתחכמת ומתייחסת לגילו. בשל זקנתו התיירא פן יהיה למרמס ברגליהם של צעירים ממנו. הנחקר וחוקריו יודעים שאינו דובר אמת, עד עתה לא נרמס איש מבאי המקום והנה באותו יום עצמו, נרמס זקן אחד וזהו הנס השני שאירע לר' אלעזר בן פרטא, שנמצא דובר אמת גם הפעם.

כעת פונה החקירה לכיוון חדש והוא נשאל מדוע שיחרר את עבדו, כאן התשובה היא בוטה במפגיע: "לא היו דברים מעולם!"¹⁸⁴. הגזירה על איסור שחרור עבדים נזכרת רק במקור שלפנינו וטיב הקשר בינה לבין הגזירות האחרות נותר מעורפל. כאן עונה ר' אלעזר בן פרטא תשובה שלילית חד משמעית ומכחיש בתוקף ששיחרר את עבדו. אחד הצופים במחזה, מבקש כנראה להעיד נגדו ולהפליל אותו¹⁸⁵, אלא שאז מתרחש הנס השלישי, הפעם בעזרת אליהו הנביא המבקש להניא את המלשין מלשתף פעולה עם החוקרים. מאחר שהמלשין לא נענה לבקשת אליהו, מצא

¹⁸⁰ אמירה זו ניתנת לפירוש גם כך: מי שלוחם איננו חכם (=מלומד, איש ספר) ומי שלומד איננו לוחם. כך או כך מתפרש מתשובתו ששני הדברים או שני העיסוקים אינם עולים בקנה אחד ולכן ניתן להאשים אותו רק בדבר אחד ולא בשניהם. ליברמן, הרוגי קיסריה עמ' 445: "R. Eleazar pointed to the inconsistency of the charge which accused him of being both a student and a robber and he was acquitted" המשפטי הזו. פרשנותו של בויארין, תעלולנים עמ' 155 מרחיקת לכת: "למעשה אומר הרב (כך במקור): או שאתם מאשימים אותי בכך שאני מתנהג כ"יהודי" או שכך שאני מתנהג כ"גוי", אינכם יכולים להאשים אותי בשתי ההתנהגויות גם יחד". זוהי תגובה ערמונית וחמקנית, שנועדה לבלבל את השואלים, החוקרים ולהביך אותם לפי כללי המשחק שטבעו הם עצמם. ר' גם סקוט, **שליטה**, עמ' 27, 33, 92, 119 ואילך, 138 ואילך ועוד. ר' גם אצל לוינסון, טיטוס, עמ' 27 – 28 והערה 24 שם. ¹⁸¹ שוב לפנינו סתירה פנימית: אם אינך מלומד ואינך חכם מדוע מכנים אותך בתואר השמור לחכמים? הטקסט אינו מפרט מי הם אלה הקוראים לו רבי ועל סמך מה.

¹⁸² תרסיים נזכרים רק במקומנו אולם תרסיים נזכרים גם בתוספתא שבת, פ"ד ה"ו (ליברמן עמ' 273), שבת מז ע"א, סוכה נא ע"ב, נזיר נב ע"א חולין נז ע"ב. הטרסיים, תרסיים הם אורגים. ר' ערוך השלם, ערך תרסי, כרך ד עמ' 87. ר' גם אצל ספראי וספראי, חכמים, עמ' 405.

¹⁸³ ר' לעיל הערות 174, 175.

¹⁸⁴ האשמה זו מביאה את הסיפור אל מחוזות גרוטסקיים ממש. לבד מן המקור הזה לא נזכר כלל איסור על שחרור עבדים בין גזירות השמד. הר במאמרו העברי, גזירות השמד, אינו מזכיר את האיסור הזה, אם כי במאמרו הלועזי, רדיפות, הוא מוסיף גזירה זו כאחרונה ברשימה, בהסתמך על מקור זה שמדימונו ההיסטורית כפי שכבר נאמר, היא מפוקפקת למדי. ר' גם אצל ליברמן, רדיפה, עמ' רטו והערה 18 שם. אף ליברמן מסתמך על מקור זה אבל אינו מוסיף. בפרשנותו למקור זה הוא מתעכב בעיקר על עניין הסייף והספר ואינו מתעכב על יתר השאלות שנשאל הנאשם. אף חוקרים אחרים, ביניהם, אלון, **תולדות ב**, עמ' 43 – 47; אופנהיימר, קדושת החיים; מור, **מרד בר כוכבא**, עמ' 238 – 239; קאלמין, מסורות, אינם מזכירים גזירה זו. למעשה, לא ברור כלל מן הסיפור כיצד שחרור עבד (או עבדים) מתקשר גם ליתר הגזירות שיש להן איפיוניים דתיים ולאומיים בולטים ומשמעותיים. ר' גם אצל בויארין, תעלולנים, הערה 26 עמ' 156.

¹⁸⁵ ובכך הוא הופך מצופה בקהל למשתתף פעיל במחזה. על הפומביות והפירסום שבמעשה ר' אצל גופמן, **הצגת האני**, עמ' 25, 29, 35.

תיאור התנהגותו של אדם זה דומה מאוד לתיאור התנהגותו של המתיוון שביקש לשתף פעולה עם שליחי אנטיכוכוס אפיפנס ולהקריב קורבן לעבודה זרה, במקום מתתיהו שסירב לעשות כן, ור' לעיל בפרק א. כמובן כאן אין מקום להקרבת קרבנות אך יסוד הבחירה בשיתוף פעולה עם השלטון הזר קיים בהחלט.

עצמו באורח פלא מרחק רב ממקום החקירה וכך לא יכול היה להעיד נגד ר' אלעזר בן פרטא ולהפילו וממילא נתבטלה גם האשמה זו.

תיאור החקירה לובש פה צביון תעלולני, פנטסטי, מובהק. החוקרים הרומאים מבקשים למצוא דרכים שונות ומשוונות כדי להכשיל את הנחקר, אך לפי מיטב מסורת הספרות העממית, החלש [והחכם] גובר על החזק [והטיפש], פעם אחר פעם, לפחות באופן מילולי¹⁸⁶, לשמחת ליבם של הצופים במחזה¹⁸⁷.

ר' אלעזר בן פרטא, משקר למעשה במצח נחושה לאורך כל החקירה הגרוטסקית. השקר, המירמה והכחש משמשים, כאמור, תעלולנים בחברות רבות לאורך דורות רבים, כדרכי הצלה ומילוט, והנה על אף השקר החוזר ונישנה, מתרחש לו נס פעם אחר פעם והוא ניצל בעור שיניו ואף מסתייע באליהו הנביא¹⁸⁸. עם זאת, ראוי להדגיש כי, הסיפור איננו מוסר מה עלה בגורלו וכיצד נסתיימה חקירתו בסופו של דבר, כלומר אין לדעת אם סייעו לו השקרים והוא ניצל מגורל דומה לזה של ר' חנינא בן תרדיון.

דומה שהבבלי מבקש להציע כאן, ולתת לגיטימציה לדרך תגובה נוספת וחדשה להתמודדות עם הגזירות: דרכם של התעלולנים¹⁸⁹. לא התנגדות גלויה, בוטה ונחרצת המובנת לשלטון ולפיכך מובילה להתנגשות חזיתית עמו ועם עושי דברו ומסתיימת במוות על קידוש השם. אף לא השלמה, לפחות למראית עין עם הגזירות שהטיל השלטון, ובמקרה של חוסר ברירה מסירת הנפש תוך קידוש השם הפאסיבי, אלא שימוש מתוחכם במיני סוגים של רמאות והונאה שנועדו לאפשר למשתמשים בהם לשרוד את הגזירות. עצם ההישארות בחיים, ההתרסה ואפילו החוצפה המתלווה אליהם לעתים, הם ניצחון החלש והמשועבד על הכוח המשעבד והריהם למעשה, גילוי נוסף וחדש של קידוש השם.

זאת ועוד, אחד המוטיבים המרכזיים בסיפור הוא ההדגשה על כך שטקטיקת הרמייה והכחש שנוקט בה ר' אלעזר בן פרטא מתקבלת בעין יפה במרומים ונס אחר נס מתרחש לו כדי להושיעו בעוד שדרכי ההתנגדות הרגילות והמוכרות של קידוש השם הפאסיבי, לא הביאו לתוצאה המקווה¹⁹⁰.

הנה כאן, בתחפושת גלותית בבלי, התמה הארצישראלית המוכרת עוד מימי גזירות אנטיוכוס ומרד החשמונאים: האל עוזר למי שעוזר לעצמו, לאו דווקא לזה המוכן להילחם על מצוות אמונתו בידעה ברורה שהוא עלול ליהרג על קידוש השם תוך כדי המלחמה, או לזה המוכן למסור

¹⁸⁶ ר' לעיל הערה 175.

¹⁸⁷ גם כאן מתקיימים החוקים האפיים של אולריק המוכרים מספרות עממית רחבת היקף: החקירה נעשית מול קהל, נימה של לעג ובוז מבצבצת מדברי הנאשם, המתחכם לחוקריו פעם אחר פעם. לחקירה כמחזה ר' גם אצל בוארוסק, **מרטיריות**; ר' גם אצל סקוט, **שליטה**, עמ' 27, 33, 92 ועוד; בוירין, **מוות**, עמ' 52 – 57.

¹⁸⁸ זאת בניגוד בולט לר' חנינא בן תרדיון, שהודה מייד באשמה המיוחסת לו, ובשל כך התקצרה חקירתו מאוד, הוא אמנם ציפה לרחמי שמיים אך כידוע לא ניצל מן השריפה.

אליהו הנביא המסייע כאן לתעלולן, עשה דרך ארוכה מאז שימש מודל לחיקוי למתתיהו הכוהן הקנאי בספר מק"א. עם זאת אין האחד מוציא את האחר, לשניהם מקום בתיאורי ומעשי קידוש השם, הכול בהתאם לנסיבות ולתנאים.

¹⁸⁹ בוירין, תעלולנים עמ' 157: "הערכים של הסיפור הזה הם ברורים, כל סוג של הטעיה הוא לגיטימי, ככל שהוא משהחרי אורך מן המדכא, משום שחוקיו של זה האחרון הם לחלוטין לא לגיטימיים". הצעה זו עומדת בסתירה לדעתו של שמואל שהבאונה לעיל, הערה 160: "דינא דמלכותא דינא", אך עולה ממנה הגישה המעשית שמותר לנקוט כל אמצעי ובכלל זה אמצעי רמייה כדי לשרוד ולהישאר בחיים. עם זאת, לא משתמע מהצעה זו שאמצעי הרמייה והכחש כוללים התכחשות לתורה ולמצוות - נהפוך הוא.

¹⁹⁰ גם זאת בניגוד גמור לאמונתו של ר' חנינא בן תרדיון ש"מן השמיים ירחמו" עליו. דווקא זה שאינו מצפה לישועה שמייתת הוא זה שניצל בעולם הזה וזה שמצפה לישועה מקבל את שכרו אבל בעולם הבא ולא בעולם הזה.

נפשו על קדושת אמונתו ללא מאבק בכלל, אלא דווקא למתחכם, לשקרן, לרמאי הערמומי שאינו בוחל באמצעים כדי להישאר בחיים, אבל אינו מוותר לכל אורך הדרך על יהדותו¹⁹¹.

הטקסט מציג כאן, איפוא, שלוש דרכים אפשריות להתמודד עם גזירות המלכות: דרכו של ר' חנינא בן תרדיון, דרכו של ר' יוסי בן קיסמא ודרכו של ר' אלעזר בן פרטא. נכון הוא שהנאראטיב ארוג וטווי כולו סביב דמותו הספרותית הדומיננטית של ר' חנינא בן תרדיון, שהוא גם החכם המוכר והידוע שבין השלושה, סביב ביטויי ההתנגדות הבוטים והפומביים שלו כפי שפירטנום לעיל, אולם דומה שלא נטעה הרבה אם נאמר שדווקא שיטתו של ר' אלעזר בן פרטא מסתמנת כשיטה המועדפת מבין השלוש. שיטה זו, יתרונה בכך שהיא קוראת תיגר על השלטון וגזירותיו ובה בשעה משימה עצמה כאילו לא עשתה כן, ונמצא שאלו הנוקטים שיטה זו, סיכויי ההישרדות שלהם ויכולת התמרון שלהם, כיהודים, טובים בהרבה¹⁹².

היות שהקשר של הסיפור כולו למציאות ההיסטורית הריאלית של מרד בר כוכבא הוא קלוש ביותר, ניתן לומר שדרכי ההתמודדות וההתנגדות המוצעות בו חוצות גבולות של מקום וזמן ועתידות לבוא לידי ביטוי גם במקומות וזמנים אחרים החורגים ממסגרת עבודה זו.

2. אלישע בעל כנפיים¹⁹³

גם הסיפור על אלישע בעל כנפיים הוא סיפור פנטסטי של התנגדות, רמייה ונס של הצלה פלאית וגם הסיפור הזה כמו הסיפור הקודם הוא יחיד בסוגו ואין לו כל מקבילות בספרות הארצישראלית:

"...שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזרה על ישראל שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק. ראהו קסדור אחד, רץ מפניו ורץ אחריו, כיוון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו. אמר לו מה בידך? אמר לו כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה. לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים..."

שבת מט ע"א = שבת קל ע"א¹⁹⁴

¹⁹¹ שוב, יש לשים לב שבכל הטקסט הפנטסטי הזה לא נרמז שר' אלעזר בן פרטא עבר על מצוות היהדות, או קיים אותן בשינוי, ההיפך הוא הנכון כפי שניתן ללמוד מן ההאשמות כלפיו.

שטיינברג, תעלולנים, מצביעה על דוגמאות מן המקרא של שקרנים אשר למרות השקר לא נענשו כלל, אלא קיבלו שכר או גמול על מעשיהם, כך שזוהו דגם חוצה גבולות של זמן ומקום.

¹⁹² להישרדות התעלולנים ר' אצל שטיינברג, תעלולנים; בלידשטיין, חכמים; בוירין, תעלולנים. כמוכן תמיד צריך לקחת בחשבון את האפשרות שהתעלול, כלומר התסריט הסמוי, לא יעלה יפה והתעלולן לא יצליח לחמוק מן השלטון ומן העונש הצפוי למתנגדים בכלל ויבוא על עונשו ממש כמו המתנגד הגלוי.

¹⁹³ הסיפור מובא בתוך מסגרת כוללת של דיון על "תפילין צריכין גוף נקי" ולהלן מובאת הדוגמא של אלישע וההסבר לכינויו "בעל כנפיים". זהו המקור היחיד בו נזכר אלישע זה ואין עליו פרטים נוספים בספרות חז"ל. ר' היימאן, **תולדות תנאים ואמוראים**, עמ' 157. אולי השימוש בשם אלישע דווקא בא להציג אותו כדמות מנוגדת לאלישע בן אבויה שיצא כידוע לתרבות רעה בעקבות תוצאות מרד בר כוכבא ולפי מקורות אחרים אף השיא עצות לרומאים כיצד לתפוס יהודים שהפרו את גזירותיהם, אבל ברור שזוהי השערה בלבד ואין אפשרות להוכיחה.

¹⁹⁴ השו"ע עירובין פ"י מ"א, מגילה פ"ד מ"ה, ויקרא רבה פ"ב, א, (מרגליות עמ' תשלה). ר' גם מכילתא דר"י, מסכתא דשירה בשלח פ"ג, (הורוביץ – רבין עמ' 127): כאן נזכרים: לולב נאה, סוכה נאה, ציצית נאה, תפילה נאה. ר' עוד אצל הר, גזירות, עמ' 80.

למצוות הנחת התפילין יש משמעות חינוכית, לאומית ודתית. היא משמשת לאות ולזיכרון המוחשי ליציאת מצרים (יציאה מעבדות לחירות) ולהתחייבות לשמירה על תורת ה'. חשיבותה נובעת גם מארבע הפרשיות בתוך תאי התפילין וביניהן גם

במכילתא שהבאנוה לעיל¹⁹⁵, נזכרת בהכללה מסירת נפש על קיום מצוות ומתפרשות ארבע מהחשובות שבהן: מילה, קריאה בתורה, אכילת מצה ונטילת לולב. הנחת תפילין אינה נזכרת במפורש כאן, אולם היא נזכרת במקורות אחרים וביניהם גם המקור שלפנינו. מכאן מסתברת חשיבותה הרבה של מצווה זו, שבוודאי נאסרה אף היא עם מצוות אחרות, במסגרת גזירות השמד¹⁹⁶ ואלה שקיימו אותה ושנתפסו היו צפויים לעונש חמור¹⁹⁷. בחברה היהודית של התקופה לא כולם הקפידו לקיים מצווה זו על אף חשיבותה הרבה¹⁹⁸, ועל כן ראויה לציון מסירותם של אלה שכן הקפידו לקיימה, למרות הסכנה¹⁹⁹, דוגמת אלישע שבסיפורנו.

הטופוס הספרותי, מנתק גם פה את האירוע המתואר מהרקע ההיסטורי הריאלי של מרד בר כוכבא וגזירות השמד ומסתפק באמירה הכללית ש"פעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה", איסור על הנחת תפילין²⁰⁰. אלישע, הניח תפיליו ויצא לרשות הרבים, בהפגנה ברורה של התנגדות לעצם הגזירה תוך סיכון עצמי ברור²⁰¹. אבל כאשר ראה אותו קסדור אחד²⁰² והחל לרדוף אחריו, עד שנתפס, הסיר אותם והסתירם בכפות ידיו. כלומר, כאן הוא נסוג בהחלטה מהירה מהטקטיקה של הפגנת התנגדות בוטה ופומבית לגזירות ונוקט בטקטיקת ההכחשה והמירמה תוך מסווה של תמימות²⁰³. אין כאן חקירה של ממש בנוסח החקירה של ר' אלעזר בן פרטא אלא שאלה אחת בלבד. כאשר הוא נשאל מה בידיו הוא משקר ועונה "כנפי יונה"²⁰⁴, שהרי לכל הדעות מלכתחילה היו בכפו תפילין ולא מה שאמר, אבל ראה זה פלא, משפתח את אגרופו הקמוץ נתגלו – כנפי יונה

"שמע" הקשורה קשר הדוק לתופעות קידוש השם בעקבות מרד בר כוכבא. כזכור נשמתו של ר' עקיבא יצאה בקריאת שמע. ר' גם א"מ, ערך תפילין, כרך ח' עמ' 883 – 894; י' טפלה, ברכת המינים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב תשס"ג, עמ' 165 – 172 והערה 40 שם, ספראי וספראי, חכמים, עמ' 380. כמו כן לתפילין, למזוזה ולציצית גם יחד חשיבות משולשת שכן אלו מצוות המזכירות לאדם את חשיבותו ומרכזיותו של לימוד התורה.

נוסף למשמעויות שנימנו לעיל, היתה לתפילין גם משמעות ופרשנות עממית רחבה. הם נתפסו כסוג של קמיע היכול להגן ממזיקים ומצרות שונות האורבים לאדם, בבית הכיסא, בשעת לילה, בחושך ועוד. ר' אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 95 והערות 45 – 46 שם.

¹⁹⁵ מכילתא דר"י, מסכתא דבבא דיתרו ו (הורוביץ, רבין עמ' 227). השווי ויקרא רבה, פל"ב (מרגליות עמ' תשלה), שם כן נזכר איסור כזה ועונשו – הפרגול: "מה לך לוקה בפרגל?... על שהנחתי תפילין...". ר' גם שבת קל ע"א: "...אמר ר"ש בן אלעזר כל מצוה שמסרו ישראל עליה עצמן למיתה בשעת גזרת המלכות כגון עבודת כוכבים ומילה עדיין הוא מוחזקת בידם וכל מצוה שלא מסרו ישראל עליה עצמן למיתה בשעת גזרת המלכות כגון תפילין עדיין היא מרופה בידם...". להלן מודגמת קביעה זו מסיפורו של אלישע. החלק הזה חסר במקבילה בשבת מט ע"א. יש לשים לב שבסיפורנו עונשו של מניח תפילין חמור בהרבה מזה המוזכר בויקרא רבה – כאן העונש הוא מוות בייסורים. במכילתא לא נזכרת כלל עבירה זו ולפיכך גם לא נזכר העונש עליה. ר' גם ליברמן, רדיפה, עמ' רטז – ריז והערה 29 שם. אופנהיימר, קדושת החיים, עמ' 88 והערה 13 שם, 95 – 96; ספראי וספראי, חכמים עמ' 380.

¹⁹⁶ ליברמן, רדיפה, עמ' ריד שאת דבריו כבר הבאנו לעיל כבר קבע שלא כל הגזירות הוטלו בבת אחת, אלא היתה התפתחות הדרגתית ולכן לא נוכל לקבוע בוודאות באיזה שלב נאסרה גם הנחת התפילין.

¹⁹⁷ ר' לעיל הערה 195. בויקרא רבה העונש הוא הפרגול, כאן העונש הוא מיתה.

¹⁹⁸ ר' לעיל הערה 195. עמי הארצות לא הקפידו עליה כלל כשם שלא הקפידו גם במצוות אחרות ובכלל זה בלימוד התורה, ר' למשל ברכות מז ע"ב: "...איזהו ע"ה... ר' יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו ר' נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו ר' נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לת"ת...". לנושא זה ר' אצל א' אופנהיימר, עמ' הארץ, במיוחד עמ' 8, 107 – 116 ושם גם הפניות ומראי מקום. ר' גם אצל אורבך, חז"ל, עמ' 571; ספראי וספראי, חכמים עמ' 380 והערה 23 שם.

¹⁹⁹ ר' למשל ברכות מז ע"ב, סוטה כב ע"א. שבת קיח ע"ב ועוד.

²⁰⁰ מתוך ההקשר הסיפורי מתבהר גם הרקע ההיסטורי הריאלי. האזכור של הגזירה על הנחת תפילין מופיע במספר מקורות ומכאן שאין זה איזכור יחידאי וחד פעמי כמו איסור שחרור עבדים במקרה של ר' אלעזר בן פרטא.

²⁰¹ ואולי גם מתוך אמונה שהתפילין יגנו עליו כקמיע. ר' לעיל הערה 205. ר' גם גולדין, עלמות אהבוד, עמ' 77.

²⁰² לזיהוי ה"קסדור" ר' לעיל הערה 161.

²⁰³ ר' ג'נים – מאן, קבלת החלטות, עמ' 42, 46, 49, 122 ואילך, 151 ואילך ועוד; סקוט, שליטה, עמ' 14 – 18, 33, 67 –

67, 118 ואילך, 138 ועוד; שטיינברג, תעלולים. ר' גם גולדין, עלמות אהבוד, עמ' 77.

²⁰⁴ שוב יש כאן הדגמה יפה של החוקים האפיים של אולריק, במיוחד חוק שנים על הבמה וחוק הניגוד. סביר להניח שגם למעשה זה (או לדומים לו) היה קהל צופה ומתבונן אם כי לא משתתף פעיל. ר' גם אצל תומפסון, מפתח, לעיל הערה 171 – ניצחון החלש, הערמומי והמתחכם על החזק (והטיפש).

ולא תפילין, כך שמה שהיה רגע לפני כן שקר, הפך לאמת²⁰⁵. מכאן, שגם בסיפור זה, היתה למכחיש ישועה ממרומים ונמצאנו למדים גם פה שדרכם של המכחישים, השקרנים והתעלולנים ראויה בעיני האל לא פחות מדרכם של מקדשי השם הפאסיביים, שהיו נכונים למסור נפשם וחלקם אף מסרו נפשם על קדושת אמונתם, תוך עינויים וייסורים קשים. לפי דרכו של הסיפור, דווקא הרמאים, המכחישים, התעלולנים מקבלים סיוע מן השמיים או ממי שמייצג אותם, דוגמת אליהו הנביא.

גם פה, כמו בסיפור המפורט על ר' אלעזר בן פרטא, איננו יודעים מה עלה בגורלו של אלישע בעל כנפיים. בשני המקרים הסיפור נשאר ללא סוף מוגדר, וכך הוא משאיר לדמיון מרחב לניחוש ותהייה.

אין ספק בכך שבזיכרון הקולקטיבי והתודעה הלאומית היהודיים, חקוקות דמויותיהם של מקדשי השם שמסרו נפשם על קדושת שמו בדורות ובאירועים שנסקרו במהלך העבודה²⁰⁶, בין יחידים, בין קבוצות, זקנים, גברים, נשים, תינוקות של בית רבן, עוללים, בארץ ישראל ומחוצה לה. אולם זיכרונם של אלה יכול היה ליהפך לחלק מהזיכרון הקולקטיבי האמור, לא מעט בזכותם של הפייסנים, המהלכים בין הטיפות, הערמומיים, הנכלוליים והתעלולנים, שהשכילו להתחכם ולהישאר בחיים באמצעים שונים בלא להתכחש ליהדותם ואמונתם, ובלא לוותר עליהן. מעשיהם של אלה מקבלים חיזוק ולגיטימציה במקורות לא פחות מאלה של הנהרגים על אמונתם. זכרם של אלה ואלה תועד בספרות חז"ל ונשמר בידי אלה שנותרו בחיים והמשיכו לספר את הסיפור ולחנך לאורו את הדורות הבאים ובכך השכילו לשמר אותו ולהנחיל אותו לדורות הבאים למשמרת ולזיכרון.

עם כישלון מרד בר כוכבא, תוצאותיו הקשות והשינויים שבאו בעקבותיהם, מתחילה הקשת הרחבה של סוגי התנגדות והתנהגות לשלטון שסקרנו, להתכווץ ולהתכנס אל תוך עצמה ותלך ותתכנס יותר ויותר במשך הדורות הבאים עד שהיסוד האקטיבי והפעיל של גילויי קידוש השם יימחק לחלוטין²⁰⁷.

²⁰⁵ והרי זה היפוך התבנית שהוצגה על ידי לוינסון במאמרו, טיטוס: שם מה שהיה רק סיפור נהפך לעונש, כאן מה שהתחיל כבדיה, כשקר, הפך לאמת, למציאות עצמה. כמובן שאין לשכוח שלפנינו סיפור ובמסגרת הספרותית חופש היצירה והדמיון הוא רב. שטיינברג, תעלולנים, מצביעה על דוגמאות מן המקרא של שקרנים אשר למרות השקר לא נענשו כלל, אלא קיבלו שכר או גמול על מעשיהם ואף נחשבים לדמויות מופתיות ומכאן, שוב, שזהו דגם חוצה גבולות של זמן ומקום.

²⁰⁶ על אלה יש להוסיף כמובן עוד דמויות רבות אחרות שסיפוריהן חורגים ממסגרת המקום, הזמן והכרונולוגיה של עבודה זו.

²⁰⁷ ר' שוורץ, בחזרה להיסטוריה; שוורץ, יהודי התפוצה, עמ' 349 – 350.

פרק ד – קידוש השם בתפוצה ההלניסטית – רומית

מקרה מבחן: אלכסנדריה של מצרים

מבוא

כבר לפני התקופה החשמונאית אבל וודאי לאחריה היתה פזורה יהודית רחבה מחוץ לתחומי ארץ ישראל.

חייהם, מעמדם ועצם קיומם של היהודים בפזורה היו תלויים לחלוטין ברצונו הטוב של השלטון¹. היהודים שחיו מחוץ לתחומי ארץ ישראל, בפרק הזמן הנדון, עלו לרגל לבית המקדש, תרמו את מס מחצית השקל להחזקתו, קיבלו את ההגמוניה של ארץ ישראל בנושאים שונים ובכלל זה הכרעות הלכתיות. עם זאת, מעצם העובדה שהשתקעו בפזורה כקהילות מאורגנות, עם הנהגה מוסדרת ומוכרת על ידי השלטונות ניכר היה שלא התכוונו לעזוב את מקום מושבם שהיכו בו שורש, ולחזור ולהשתקע בארץ ישראל. כדי להישאר במקום מושבם נזקקו לאישורו ולחסותו של השלטון. בשל היותם שונים ונפרדים באמונתם הדתית מהאוכלוסיה המקומית לא יכלו להיות אזרחי הפוליס בה השתקעו² אך יחד עם זאת קיבלו בדרך כלל מן השלטון זכויות שאיפשרו להם להתקיים מבלי לפגוע באמונת אבותיהם. עם זאת, השוני הדתי, מנהגיהם ומערכת האמונות והדעות הזרה והבלתי מובנת גרמו לשנאה הולכת ומעמיקה וזאת מצידה הובילה להתפרצויות איבה אלימה נגד היהודים³, רדיפות יהודים, ואפילו גזירות דת נגדם. במקרים כאלה מציגים המקורות הספרותיים היהודיים בדרך כלל את היהודים כקרבנות, מקדשי שם פאסיביים שלא ירימו יד על אויביהם, על אחת כמה וכמה לא יד אוחזת נשק ואף לא ייזמו פעולה נגדית אקטיבית בעצמם.

לצורך המחשת החשיבה היהודית בתפוצות נבחן שלושה אירועים משלוש תקופות המקבילות לשלוש התקופות שכבר נבחנו לעיל ונראה כיצד הקהילה היהודית באלכסנדריה, המתועדת יחסית יותר מקהילות אחרות בפזורה ההלניסטית, מבינה ומיישמת את קידוש השם בהשוואה לגילויי קידוש השם בארץ ישראל. הקו המרכזי של קידוש השם באלכסנדריה כפי שמתועד במקורות הוא קידוש השם הפאסיבי, תיעוד זה מהווה דגימה נכונה של האירועים בתפוצות כפי שעולה מן המקורות⁴.

¹ ר' להלן הרחבה בדיון על יהודי אלכסנדריה בתקופה הרומית.
² אם כי גם זרים אחרים שהשתקעו בעולם ההלניסטי רומי לא תמיד נהנו מזכויות האזרחות. זו היתה בעיה כללית של מעמד הזרים בכל ארץ ומעמדה של כל קבוצת זרים היה תלוי בשלטון המרכזי.
יש לציין כי אמנם באופן רשמי היהודים לא קיבלו פטור מפולחן האלים המקומיים ובוודאי שלא מפולחן הקיסר, אך למעשה בשל השוני הדתי הם קיבלו פטור כזה ובדרך כלל, ממש כמו היהודים בארץ ישראל קיבלו אישור לא רשמי אלא מעשי לשמור על חוקי האבות. ר' אצל כשר, **יהודי מצרים**, בעיקר פרקים 7, 8, 10; כשר, אגדה; כשר, פוליטאומה.
³ הדברים אמורים בעיקר בתקופה הרומית. תחת השלטון ההלניסטי, שנוקק לשירותי היהודים הרבה יותר מן השלטון הרומי, האיבה והאלימות היו חבויות וכמעט שלא התפרצו מעל פני השטח, כפי שנראה בהמשך.
⁴ מידת מהימנותם ההיסטורית של המקורות, מגמתיותם, האידיאולוגיה שלהם היא שמכתיבה כמובן את תוכנם, מכאן נגזרת הכתיבה הגלונית המתארת במרבית המקורות המובאים בפרק זה את קידוש השם הפאסיבי כפי שהוגדר לעיל במבוא.

א. רדיפת יהודים בתקופה הטרומית

1. קידוש השם בספר מקבים ג

המקור הראשון המייצג את התקופה הטרומית או את ראשית התקופה הרומית הוא ספר מקבים ג. ספר זה הוא יצירה יהודית-הלניסטית ששפתה יוונית ותוכנה קשור למרד החשמונאים וממילא לשאר הספרים המכונים "ספרי מקבים" מפני שיש בו תיאור של נכונות גיבוריו למסירת נפשם על אמונתם.

הדעות חלוקות באשר לזמן ולמקום חיבורו של הספר והן נעות במגוון תאריכים בין המאה השנייה לפני הספירה למאה הראשונה לספירה. קווי דמיון תוכניים וצורניים הנמתחים מיצירה זו ליצירות אחרות כגון: אגרת אריסטיאס, ספר מקבים ב, מגילת אסתר ונגד אפיון משמשים כהנמקות לקביעות הכרונולוגיות השונות.⁵

הספר משקף, בחלקו לפחות, תמונה מהימנה למדי מחיי יהדות מצרים⁶, ובו שני חלקים: החלק הראשון מתאר את קרב רפיח (המתוארך לשנת 217 לפני הספירה) וביקור תלמי פילופטור (ששלט במצרים בין השנים 221 – 205 לפני הספירה) בירושלים, חלק זה מקובל על רוב החוקרים כאמין מבחינה היסטורית. החלק השני מתאר בפרוטרוט את הרדיפות הדתיות של תלמי את יהודי אלכסנדריה ואולי יהודי מצרים כולה⁷ והוא זה שיעמוד במרכז הדיון כאן. אישיותו ורשעותו של המלך תלמי מצד אחד, וישועה פלאית מצד שני הן הצירים המרכזיים המחברים בין שני חלקיה של היצירה.

הדעות חלוקות גם בהערכת מהימנותו ההיסטורית של הספר: על אף שהוא ערוך במתכונת די משכנעת של חיבור היסטורי, יש מן החוקרים השוללים מהימנותו ההיסטורית או רואים בו רומנסה היסטורית (romantic fiction), ובעצם ממעטים בהערכת חשיבותו כמקור היסטורי. הדברים אמורים במיוחד לגבי החלק השני – תיאור רדיפות היהודים והתגובה היהודית לגזירות אלה⁸. כנגדם טוענים אחרים כי הספר "ראוי להיחשב כמקור היסטורי מהימן לתולדות יהודי מצרים בתקופה התלמית ויש בו כדי לשפוך אור חשוב על רדיפות היהודים בימי תלמי

⁵ לדעות שונות על זמן חיבורה של יצירה זו ר' בין המקדמיים, אמט, **ספר מקבים ג**, (1918) עמ' IX-VIII; אנדרסון, מקבים ג', עמ' 510 - 512; כשר, רדיפות היהודים; בין המאחרים וקובעים זמנה של יצירה זו לתקופה הרומית (אולי זמן שלטונו של קליגולה), נמנים הדס, **ספר מקבים ג**, עמ' 18 ואילך; צ'ריקובר, **היהודים במצרים**; קולינס, **אתונה וירושלים**, עמ' 105. לסקירה קצרה עם הערות וביקורת על זמן חיבור היצירה ר' גרדנר, מקבים ג' ומקבים ד'. על הקשרים בין מקבים ג למקצת היצירות שנזכרו לעיל ר' טרייסי, מקבים ג; פרנד, **מרטיירות**, עמ' 44; יסיף, **סיפור העם**, עמ' 44 - 45; חכם, **מק"ג**, במיוחד עמ' 1 - 16, 221 - 230, 244 - 251; ג'ונסון, **היסטוריה**, חלק א של מחקרה.

⁶ ר' כשר, רדיפות היהודים, עמ' 59. חכם, **מק"ג**, עמ' 147 ואילך, 211 ואילך.

⁷ ר' צ'ריקובר, חשמונאים ג, עמ' 344 ואילך, וביקורתו של כשר, רדיפות היהודים, עמ' 69; יזון, סיפור, עמ' 134; טרייסי, מקבים ג', עמ' 246; יסיף, **סיפור העם**, עמ' 54 - 55; חכם, **מק"ג**, במיוחד פרק ראשון, פרק רביעי וסעיף ג בפרק השישי.

⁸ ר' שירר, **היסטוריה** ג, עמ' 539; הדס, מקבים ג' והרומנסה; צ'ריקובר, חשמונאים ג; יסיף, **סיפור העם**, עמ' 54 - 55; טרייסי, מקבים ג', עמ' 246; גרואן, **גולה**, עמ' 91, 237 - 260, 261, 267, ועוד, מכתיר יצירה זו כ"סיפור בדיוני, בדיה", ועוד כיוצא בזה. ר' גם ג'ונסון, **היסטוריה**, עמ' 183; אך ר' דברי חכם בפרק השישי בעבודתו ושם הפניות למחקרים נוספים.

פילופאטור"?. כך או כך, הספר הוא מקור רב ערך ככלי ביטוי לאמונות, לדעות, להבנת התקופה בה נכתב¹⁰ וכמובן לגילויי קידוש השם אותם הוא מתאר שהם עיקר ענייננו כאן.

פרשת הרדיפות בספר מקבים ג חשובה לדיון משתי סיבות. האחת: זוהי העדות הראשונה שאנו נתקלים בה לרדיפות וגזירות על קהילה יהודית שלמה בשל אמונתה המיוחדת, מחוץ לתחומי ארץ ישראל¹¹. השנייה, הנגזרת ממנה כמובן, היא – גילויי התגובות לגזירות.

יש לעמוד לא רק על קווי דמיון ושוני בין מקבים ג זו ליצירות אחרות שכבר נזכרו לעיל, אלא גם ובעיקר על קווי דמיון ושוני בין התגובות המתוארות כאן לבין סוגי תגובות אחרות בארץ ישראל כפי שנבחנו על-ידינו בעיקר בקשר לגזירות אנטיוכוס, ותועדו במקורות שסקרנו לעיל.

העלילה המובאת בהקשר לגילויי קידוש השם כאן, משלבת מספר אלמנטים ספרותיים, חלקם מוכרים כבר וחלקם בבחינת חידוש סגנוני ועלילתי.

עיקרם של הדברים: בשובו מצרימה מביקור שלא עלה יפה בירושלים לאחר קרב רפיח¹², כעס המלך תלמי על היהודים¹³, וציווה להורידם מהסטאטוס הקיים שלהם:

"... אשר לא יבא בהיכל אלהיו כל אשר לא יזבח [לן] זבחים ונמנו גם

הם בין ילידי הארץ והעבדים וכל הממרים יתפסם בחזקה וימיתם..."

מקבים ג ב, 28, מהד' כהנא

לפי הצו, או הגזירה, היהודים אשר יבחרו לקחת חלק בפולחן המיסטריות, פולחנו של דיוניסוס יישארו במעמדם הקודם¹⁴. איזכור פולחן דיוניסוס¹⁵ הוא מרכזי וחשוב בעיצוב הטקסטואלי של מקבים ג בכלל ובעיצוב דמותו של השליט בפרט. מודגש גם שבכל הזדמנות השליט נוטל בעצמו חלק במשתאות לכבוד דיוניסוס¹⁶.

⁹ כשר, רדיפות היהודים עמ' 76. ר' גם גוטמן, התסיסה בימי תלמי עמ' 141, אך ר' דעתו של קוליןס, **אתונה וירושלים**, עמ' 105: "at most we can speak of historical reminiscences. The fantastic genre of the story should warn against any attempt to treat it as 'genuinely historical'." ר' גם אצל חכם, **מק"ג**, עמ' 244 ואילך.

¹⁰ חכם, **מק"ג**, עמ' 250 – 251 והערות 242, 243, 247 שם.

¹¹ אמנם עדות לתקופה קדומה יותר מפי הקאטאיוס איש אבדירה מופיעה אצל יוספוס, בנגד אפיון א, 140; ר' כשר, **נגד אפיון**, עמ' 184 ואילך, אך איננו עוסקים בתקופה זו. קודמת לאלה היא העדות המופיעה במגילת אסתר, ר' דיון בדמיון בין מק"ג למגילת אסתר בהמשך, אך גם מגילת אסתר כעדות לשנאת ישראל בפני עצמה איננה מעניינה הישיר של עבודתנו.

¹² לביקורו של תלמי בירושלים ולתגובת החברה היהודית בירושלים על האיום התלמי, ר' מקבים ג א, 10 – ב, 24, השוו עמ' ניסיונו של הליודורוס לחדור לביהמ"ק מק"ב, ג, 7 – 40, ר' גולדשטיין, **מקבים ב**, עמ' 7, 196 ואילך. בתגובת היהודים למעשהו של תלמי בגירסת מקבים ג ניתן למצוא אמנם לא מעט רמזים לסממנים לוחמניים קנאיים, אך הללו לא יצאו מן הכוח אל הפועל.

¹³ הסברים שונים לסיבת הכעס או אי השקט הכללי ששרר במצרים מביאים: גוטמן, התסיסה, עמ' 142; הדס, **מקבים ג**, עמ' 44 – 45; ר' גם אצל אמט, **מקבים ג**.

¹⁴ להגדרת המילון משמעות סטאטוס "מעמד בתוך מסגרת מסוימת". לענין עצמו ר' אצל אמט, **מקבים ג**, עמ' 23, גוטמן, התסיסה; צ'ריקובר, חשמונאים ג, וביקורתו של כשר על צ'ריקובר. לדעתנו מהותית פחות השאלה אם הגזירות נגזרו מראש רק על יהודי אלכסנדריה או על כל יהודי מצרים. בסופו של דבר הקיפה הגזירה את כל יהודי מצרים כפי שעולה מן התיאור. לנושא העבודה, השאלה החשובה היא מה היה טיבן של רדיפות וגזירות אלו, ומה הייתה תגובתו הקיבוצית של הציבור היהודי הגדול במצרים כולה. ר' גם אצל חכם, **מק"ג**, עמ' 18 ואילך.

¹⁵ דיוניסוס כידוע הוא אל היין, פולחנו מלווה בשתייה עד אובדן החושים, משתאות, אורגיות ועוד. ר' על כך בהרחבה אצל חכם, **מק"ג**, פרק ראשון. ר' גם אצל וולבאנק, **העולם ההלניסטי**.

¹⁶ במשתאות אלה המלך שותה, משתכר, שוכח את פקודותיו שלו עצמו ובכלל מוצג באור לא מחמיא במיוחד.

לכאורה, ניתן לומר כי תביעותיו של תלמי חמורות פחות מגזירות אנטיכוס, כפי שמציע למשל צ'ריקובר, שכן היהודים לא **אולצו** לדעתו, לקחת חלק פעיל בפולחן דיוניסוס אלא **הוזמנו** לקחת בו חלק¹⁷. השתתפותם בו היתה כביכול וולונטרית¹⁸ ואף לא חייבה, לכאורה, התנכרות לחוקי האבות או המרת דת בפועל. פקודותיו של אנטיכוס אפיפאנס לעומת זאת, כווננו ישירות למניעת קיום היישות היהודית הדתית והלאומית¹⁹. ואולם, מאחר שידועה לנו חשיבותו של פולחן דיוניסוס במצרים, שכן השליטים התלמיים, בעצם ראו בעצמם על-פי ייחוסם המשפחתי צאצאיו של דיוניסוס, הרי שלמעשה אין זו רק נטילת חלק בפולחן לדיוניסוס אלא בעצם סגידה לשליט²⁰.

פולחן דיוניסוס מוצג במקבים ג כניגודה של האמונה בה', ותלמי המלך מוצג כשיכור רוב הזמן וכקורא תיגר על החוק האלוהי. בעצם, אין אם כך, הבדל מהותי בין גזירותיו של תלמי לגזירותיו של אנטיכוס. בשני המקרים בכוונתם להכריח את היהודים אם על-ידי פנייה ב"בקשה" ואם על-ידי ציווי לשתף פעולה. בשני המקרים מסרב רוב הציבור היהודי לעשות זאת. בשני המקרים הבחירה בעצם איננה וולונטרית אלא כורח, מפני שהתוצאה ידועה מראש לשני הצדדים.

המפיקד שביקש תלמי לערוך "נועד לברר מי יקיים את הפולחן המלכותי ומי לא",²¹ בדיוק כשם ששליחיו של אנטיכוס באו ליהודה לברר מי מוכן לשתף פעולה עם הנוגש. כפי שכבר ראינו בדוגמאות הקודמות מהתקופה ההלניסטית, כנראה רק מעטים, ועל בסיס אישי, בחרו באפשרות של שיתוף פעולה שמשמעה, הישארות בחיים תוך ויתור על שמירת הזהות היהודית מחד וקבלת גמול חומרי מאידך. למרות זאת, יש להדגיש כי אפשרות הבחירה קיימת גם כאן. אף כי הכותב מנסה להמעיט במספר יוצאי הדופן שאינם מוכנים למסור נפשם על קידוש השם, ומעריך מספרם בכמה מאות, עצם התופעה מלמד שהיתה קיימת, ואולי במימדים גדולים מאלה שציין המחבר²².

לעומת אלה, סירב רוב הציבור היהודי לשיתוף הפעולה המתבקש ואף הוקיע את היחידים שנבדלו מתוכם לעשות כדבר הזה²³.

אם-כן, גם פה ניתן לראות בבירור בעיצוב הספרותי והאידיאולוגי את ההחלטה הברורה והחד-משמעית של ציבור גדול לסרב להפנות עורף לתורה ולמצוותיה על כל הכרוך והמשתמע מכך, נאמנות זו הייתה עדיפה בעיניהם על-פני ציות למלך בשר ודם וחוקיו, גם אם פירוש הדבר מוות קולקטיבי. באידיאל וברעיון עדיף המוות, כלומר קידוש השם הפאסיבי, על המשך החיים שמשמעם חיי קלון, כניעה לעבודה זרה שבמקרה שלפנינו משמעה, בין היתר, שיתוף בפולחנו הסוער של האל דיוניסוס.

¹⁷ על פולחן דיוניסוס ובמיוחד חג מיוחד שייסד וחיידש תלמי הוא "חג הבקבוק" ר' אצל גוטמן, התסיסה, עמ' 143 ואילך כשר, רדיפות היהודים, עמ' 65 וכן הערה 138 להלן.

¹⁸ כשר, רדיפות היהודים, עמ' 62. אבל ר' דעתו של חכם, **מק"ג**, ונימוקיו עמ' 18 ואילך, המנתח לפרטיה את "הזמנת" המלך. גם גזירות השמד של הדריינוס המאוחרות יותר, למעשה כווננו לאותה מטרה. למרות שלא נגזרו על מצוות "עשה" המטרה

היא דומה. ר' לעיל פרק ג.

²⁰ לענין פולחן דיוניסוס במצרים, מוצאם והתייחסותם של המלכים ההלניסטים אל עצמם כצאצאיהם של האלים היוונים, ר' נילסון, **מיסטריות**, במיוחד עמ' 11 - 13; וולבאנק, **העולם ההלניסטי**, עמ' 210 ואילך.

²¹ כשר, רדיפות היהודים, עמ' 66. המשמעות זהה לטופוס שהוצג לגבי גזירות אנטיכוס; השאלה היא עדיין, מי ישתף פעולה וימיר את דתו ובתמורה על כך יישאר בחיים ויקבל גמול חומרי, ומי יסרב לעשות כן, ולו במחיר חייו וחיי בני ביתו? כלומר בכל מקרה – סוג של בחירה. ר' להלן גם בהערה הבאה.

²² כפי שציינו במבוא, יסוד הבחירה הוא אחד התנאים המחייבים קידוש השם, ומכאן עולה שבקהילה היהודית באלכסנדריה בתקופה המתוארת היו גם כאלה שבחרו בחיים ולא היו מוכנים למות על קידוש השם, למרות שידעו במה כרוך הוויתור שהם עושים. כך מעיד סוף הסיפור על סופם של אלה.

²³ ר' מק"ג ב, 31 - 33; ז, 16. בנקודה זו קיים דמיון ברור בין התיאורים במקבים א' לתיאורים במקבים ג', ור' מה שכתב על כך כשר, רדיפות היהודים, עמ' 60 הערה 62, השווו מקבים א' א, 11 - 15 ור' גם אפרון, **חקרי**, עמ' 24 - 25, 49 - 53.

בכעסו על קשי עורפם של היהודים ובהיווכחו לדעת כי רב מספרם ולא ניתן לפקדם (מק"ג ד, 16 - 18)²⁴, ציווה המלך לכנס את כל יהודי מצריים למקום אחד ולהמיתם מוות אכזרי מאוד. כמכשיר ההריגה משמשים פילים אשר הושקו יין חזק ולבונה²⁵. היהודים מתוארים על-ידי המחבר כחסרי אונים לחלוטין, כך הם גם נתפסים בעיני סביבתם כחסרי אונים. מראש מוצגת תמונה פאסיבית של הציבור הגדול:

"...המון זקנים אשר כבר זרקה שיבה בם כפופים מחלשת הזקן...
ובתולות אשר זה עתה באו אל חפתן²⁶ עשו מספד תחת שמחה...
ובעליהן...בלו ימי חתנתם בבכי..."

מקבים ג ד, 5 – 8, מהד' כהנא, (בהשמטות)

מודגש הניגוד החריף בין המלך ורעיו הוגי השנאה ליהודים שבידיהם הכוח והשררה, והם מלאי עליצות ושמחה לבין היהודים חסרי הישע שענייהם זולגות דמעות כמים. נשקם כאן אינו נשק הקרב המיליטנטי והתוקפני אלא הדמעות, התחנונים והתפילות הבלתי-פוסקות²⁷. התפילות משמשות לכותב חלק מרכזי של הסיפור כולו²⁸. החברה היהודית במצרים משליכה יהבה על האל שיעזרנה ויושיעה בעת צרה. ואכן, פעמיים משתבשות תכניותיו של המלך: פעם אחת נרדם ופעם אחרת נהפך לבו לטובה על היהודים, ורק בפעם השלישית משלחים אנשיו את הפילים ביהודים כדי להשמידם²⁹. גם בהגיע שעת ההכרעה היהודים אינם מעלים בדעתם לשתף פעולה עם המלך – הווה אומר להמיר את דתם, או לחילופין להתנגד בכוח למעשה. הם נכונים למות, כולם כאחד, וזאת תוך תפילה, בכי ותחנונים בלתי פוסקים. יש כאן איפוא גילוי ברור של קידוש השם פאסיבי קבוצתי. אין ספק, שגם במקרה זה, למרות שהכתוב מדבר בהגזמה על מספר רב של יהודים, ההחלטה היא החלטה קבוצתית המחייבת את כל חברי הקבוצה: אבות ובנים, אמהות ובנות, ואפילו עוללים רכים: "אבות ובנים, אמות ובנות וגם מיניקות ויונקים אשר לא יינקו עוד שדיהן" (מק"ג ה, 49)³⁰. להחלטה אין ערך אלא אם כן הכל מקבלים אותה כמחייבת ומתנהגים לפי הקוד

²⁴ חכם, מק"ג, עמ' 3 – 4.

²⁵ על הפילים ותפקידם בפולחן דיוניסוס ר' אצל גוטמן, ערכו ההיסטורי, עמ' 68 – 77 המצביע גם על הגזמה הגדולה בריבוי מספר הפילים, ואצל כשר, רדיפות היהודים, עמ' 67.

כדאי לציין עם זאת, כי אין כאן איזכור לעינויים פיזיים קשים שעבר ציבור זה או יחידים בתוכו כפי שנזכרו בהרחבה עינויים של אלעזר, והאם ושבעת בנים, פה ההדגשה היא בעיקר על ההשפלה הציבורית. יש לזכור גם שהכבוד הוא בעל ערך פרטי וציבורי – פומבי בה בעת, כאן היתה פגיעה מכוונת וציבורית בכבוד הקהילה. ר' גם סקוט, שליטה, עמ' 113 – 124.

²⁶ השוו יואל ב, טז

²⁷ בידוע היא שבמצרים התלמית שימשו יהודים רבים כחיילים ואחדים מהם אף הגיעו לתפקידים בכירים ביותר, ור' על כך אצל שטרן, היחסים שבין ממלכת החשמונאים; ינקלביץ, מקדש חונוי. כלומר, מבחינה מעשית לא מן הנמנע היה שתפרוץ התקוממות מלווה במהומות מיליטנטיות כפי שמוכר היטב מן המאורעות באלכסנדריה במאה הראשונה לספירה, ואחר-כך גם במרד התפוצות, ואולם התמה של המספר, מגמות הכתיבה, והאידיאולוגיה המונחות ביסוד היצירה אינן יכולות לפתוח פתח לסוג תגובה מיליטנטית. ר' גוטמן, חשמונאים ג', עמ' 59. ר' גם חכם, מק"ג, עמ' 166 ואילך ובמקומות נוספים בעבודתו. לעומת זאת, מגמות אקטיביסטיות בתגובה לאיום מצד המלך נזכרות ביחס ליהודי ארץ ישראל, כך במק"ג א, 23. וגם מקנן חשש שיהודי מצרים יתמרדו כמוזכר במק"ג ג, 24. אולם חשש זה אינו מתממש.

²⁸ על התפילות ותפקידן בספר מק"ג ר' אצל חכם, מק"ג, פרק ג.

²⁹ על המספר שלוש ר' אצל אולריק, החוקים האפיים. שימל, מספרים. יזון, סיפור, מנתחת את המוטיב המשולש האופייני להרבה סיפורים עממיים.

³⁰ השוו הנשים שמלו את בניהן בתקופת גזירות אנטיוכוס, שאף הם היו עוללים יונקי שדיים. ר' לעיל הדיון בפרק א.

המוסכם. היחידים שלא קיבלו החלטה זו, אלו שנענו ל"הזמנה" להשתתף בפולחן דיוניסוס, הוקעו מן הציבור וממילא לא נחשבו עוד לחלק מהחברה היהודית.³¹

מתוך הקבוצה ועל רקע התפילה הקבוצתית עולה ומתבלטת דמותו של אלעזר "איש נכבד בכהני הארץ" (מק"ג ו, 1)³², השוטח תפילתו לפני האל. שלא כמו מתתיהו במקבים א ואלעזר הנזכר במקבים ב ובמקבים ד, אין אלעזר הנזכר כאן מתעמת כלל עם השליט הזר או עם שליחיו ועושי דברו. אין פה שום ויכוח, דיאלוג או התעצמות מילולית מכל סוג שהוא בין שתי ישויות אנושיות. הוא גם אינו פועל, יוזם או מבצע דבר. כל אישיותו ועצמותו, שיחו ושיגו מכוונים לתפילה כלפי שמיים למען ביטול רוע הגזירה האנושית ולא כלפי בשר ודם, המלך האחראי הישיר למצבם של יהודי מצרים.³³ אלעזר הוא ראי הקבוצה שאותה הוא מייצג. מבין כל חברי קבוצה גדולה ומגוונת זו, אין איש שמתעמת עם השלטונות, או מנהל עמם דו-שיח מכל סוג שהוא. למעשה זוהי קבוצה פסיבית לגמרי. ההתנגדות לגזירות פה היא אמנם טוטאלית, אבל אילמת. כל התחינות והתפילות מופנות כלפי שמיים, לכן אלעזר, דמות המפתח בסיפור, מתבלט רק מכוח תפילתו ולא מטעמים אחרים.³⁴

בתפילתו מזכיר אלעזר נסים שעשה הקב"ה לעמו ישראל בעת צרה ומצוקה בעבר³⁵, ומבקש רחמים ישועה והצלה מידיים ועכשוויים בשביל כל הציבור³⁶:

"...אבינו אתה השמדת את פרעה מושל מצרים...אתה הצלת את שלשת הרעים אשר בבבל לפני מסרו נפשם לכבשן לבלתי עבד אלהי הבל... אתה הוצאת שלם מאפלה לאורה את דניאל...אשר השלך לאריות הצילנו נא מיד האויבים...הפל פחדך על הגויים ומלא לבם חרדה מפני אמצך כחך היום...כל העדה אבות ובנים מתחננים היום אליך ושופכים לפניך דמעותם; וגלית לעיני כל הגויים כי אתה עמנו ה' ולא הסתרת פניך ממנו..."

מקבים ג ו, 4 – 15, מהד' כהנא, (בהשמטות)

המחבר שם בפיו של אלעזר את מה שהוא רוצה להשמיע: הוא מזכיר את השמדת פרעה³⁷ ואת סופו של סנחריב, כלומר את ידו הנטויה של האל על אויבי עמו. הוא מזכיר גם את ההצלה של אלו

³¹ לענין זה ר' אצל גוטמן, ערכו ההיסטורי, דאובה, **אי-ציות אזרחי**, פרק 5; סיוורס, **החשמונאים**, עמ' 24 – 25 וכל האמור לעיל על קבלת החלטות בקבוצה בזמן משבר.

³² כמו מתתיהו בגירסה הארצישראלית של מקבים א' ואלעזר בגירסת מקבים ד' (אך לא מקבים ב) גם פה אחד ההדגשים והמאפיינים החשובים עניין המוצא הכהני והכבוד הנלווה אליו. גם השימוש בשם אלעזר איננו מקרי. כפי שראינו לעיל, אלעזר היה אחד השמות הנפוצים ביותר בימי הבית השני ובתקופת המשנה, והוא רווח מאוד בין הכהנים. ר' על כך: חכלילי, שמות, עמ' 188, 192 ועוד; אילן, **מחקר**, עמ' 12; אילן, שמות, עמ' 480 – 485; שוורץ, **מק"ב**, עמ' 159, מפנה לשטרן, **מחקרים**, עמ' 97, הערה 119, שטרן מביא שם דוגמאות רבות של כהנים ששםם אלעזר וקובע: "אמנם השם אלעזר לא היה מיוחד לכהנים בלבד אך בעיקר נקראו הם בשם זה".

מאפיין נוסף הוא הגיל שמביא עמו כבוד. עם זאת, יש לזכור שאלעזר המופיע כאן נכלל בקבוצה כולה, ולא הייתה אליו פנייה או תביעה מיוחדת מצד השלטונות. ר' גם חכם, **מק"ג**, עמ' 199 ואילך.

³³ לניתוח התכנים ר' אצל גוטמן, חשמונאים ג'. בניגוד לסצינות קודמות שנסקרו, חסרים פה הרבה מן המרכיבים האפיים, ובכל זאת קיימים המתח והניגוד, שאף הם נכללים בחוקים האפיים, והופכים את הסיפור בסופו של דבר לסיפור עממי.

³⁴ גוטמן, שם.

³⁵ ר' במיוחד מק"ג ו, 6 השוו מק"ד, יח, 12 – 14; השוו עם צוואת מתתיהו לבניו מק"א א ב, 58 – 59. מוטיב הקנאות לתורה שמחבר מקבים א מדגיש במיוחד, וזכרו בא גם במקבים ד, באזכור של "פנחס הקנאי" אינו נזכר פה כלל.

³⁶ יש לשים לב כי התפילה מכוונת אל ה"כאן" וה"עכשיו" כלומר לישועה מיידית ולא ישועה או שכר לעתיד לבוא; אמט, **מקבים ג**, מבוא עמ' VII; אנדרסון, **מקבים ג**, עמ' 514, וגם בכך נבדלת יצירה זו מהיצירות הקודמות שבחנו.

שהיו נכונים למסור את נפשם על קידוש השם הפאסיבי, דניאל ושלוש רעיו בגלות בבל, יונה במעי הדג הגדול. בתפילה זו אין זכר לאבות האומה, לפנחס הכהן, או לאליהו הנביא. הדגם הקנאי האקטיבי נעלם, אף שאלעזר הוא כהן במוצאו, וזה מודגש, אין מקום לקנאות האקטיבית, אלא רק לדגם הפאסיבי, לכן נבחרו מראש הדגמים המשרתים את מטרת המחבר³⁸.

המתח נבנה מבחינה ספרותית ואמנותית בהדרגה ובאיטיות עד שהוא מגיע לשיאו, וברגע נורא זה נפתחים שערי השמים ומהם יורדים לפי מיטב המסורת הספרותית ההלניסטית שני מלאכים אדירי כוח שבאו להושיע את ישראל בשליחות האל³⁹. תפילתו של אלעזר כנציג הקהילה היהודית נענתה, הנס התרחש, הציבור כולו ניצל, הגויים כולם, והמלך בפרט מכירים בגדולתו של אלוהי היהודים, והמלך מצווה להוציאם לחופשי ולפצותם על הסבל שנגרם להם:

”ועתה התר התירו את זקי החמס האלה אשר האנשים אסורים בהם
באין משפט ושלחום איש למקומו בשלום ובקשתם מהם את הסליחה
על כל הנעשה להם. שלחו נא לחפשי את בני אל שדי שבשמים אל חי
אשר יסד את המלכות מוסד כבוד לא ימוט...”

מקבים ג ו, 27 – 28, מהדי כהנא, (בהשמטות)

ראוי להדגיש כי, לפי טיפוס סיפורי 'הצלת קהילה יהודית מצרה' הנס בא רק מפני שהקהילה עמדה בתנאי העיקרי לסיוע – חיים על פי התורה ושמירה קפדנית על מצוותיה⁴⁰. בדרך-כלל לא ראינו באירועים אחרים שנוכרו לעיל כי הקהילה, או הקבוצה זוכה לרווח והצלה מידיים בזכות תפילה, אמונה או שמירה קפדנית על אורח חיים יהודי.

לזכר אירוע ההצלה נקבע חג מיוחד⁴¹. היהודים אשר ניצלו בזכות תפילתו של אלעזר ואמונתם התמימה, ובהסתמכם על אגרת ההרשאה שקיבלו מעם המלך, עשו שפטים באלה שנבדלו מתוכם (=התייוונו), שמספרם היה "יותר משלוש מאות איש"⁴² (מק"ג ז, 14 - 15). המחבר, נאמן לשיטתו הספרותית והאידיאולוגית איננו מאשים את המלך או את "רעיו" ברעות שבאו על הקהילה היהודית. בשל אילוצי הכתיבה הגלותית, גם "גויים" (יוונים או אלכסנדרונים), שכני היהודים, יוצאים פטורים בלא כלום, חיצו זעמו מופנים רק כלפי המתיוונים⁴³.

³⁷ ר' על כך חכם, מק"ג, עמ' 124 – 126, האם סופו של תלמי יהיה כסופו של פרעה?

³⁸ השוו צוואת מתתיהו לעיל בפרק א. שם מודגש הדגם האקטיבי.

³⁹ השוו מק"ג ב. המלאכים כמו הסוס, הפרש הנורא, והבחורים אדירי-הכוח, נועדו להושיע את הקהילה.

⁴⁰ לניתוח ספרותי של טיפוס סיפור 'הצלת הפלא של קהילה יהודית', ר' יזון, סיפור, עמ' 132 והלאה; מרכוס, מחלל הקודש; אנדרסון, מקבים ג, עמ' 514; גרדנר, מקבים ג, עמ' 294; יסיף, סיפור העם, עמ' 54 - 55 הערות 6, 7 עמ' 582 ושם ביבליוגרפיה נוספת.

⁴¹ יסיף, שם, רואה בסיפור זה את סיפור פורים שני הראשון הידוע לנו, אבל ר' אצל גוטמן, ערכו ההיסטורי, עמ' 62. השווה גם המאמרים אצל א' בזק (עורך), הדסה היא אסתר ספר זיכרון להדסה אסתר (דסי) רבינוביץ ז"ל, קובץ מאמרים על מגילת אסתר, אלון שבות תשנ"ז, ובמיוחד מאמריהם של גרוסמן והנשקה שם. ר' גם ג'ונסון, היסטוריה, עמ' 190 ואילך.

⁴² ר' לעיל הערות 21, 22.

⁴³ כאמור כל האגרסיות של הקיבוץ היהודי הגדול שעתה הושבה לו חירותו, מופנות אך ורק אל המתיוונים. כך פותר המחבר את הסתירה הפנימית בין נאמנות וציות לחוקיו של מלך בשר ודם לבין הנאמנות לחוקי האבות, ר' על כך: הדס, מקבים ג, עמ' 7; קולינס, אתונה וירושלים, עמ' 108 - 109; סלאנד, אלימות, עמ' 54 - 55; חכם, מק"ג, פרק ד; ג'ונסון, היסטוריה, עמ' 159. השוו מגילת אסתר ט, טו – טז, כב.

סיפור הצלה פלאית זה דומה מבחינת התכנים, המבנה והעיצוב הספרותי ודרכי העלילה והאידיאולוגיה המונחים בבסיסו, לסיפור ההצלה במגילת אסתר. דמיון זה לא נעלם מעיני החוקרים שהרחיבו מי פחות ומי יותר בסוגיה זו⁴⁴. בשני המקרים הנאראטיב הוא גלותי, בשני המקרים מדובר בגזירות שנועדו להשמיד לחלוטין קיומה של קהילה יהודית שלמה, שמקום מושבה איננו ארץ-ישראל, אלא הגולה. בשני המקרים השליט הוא מלך שוטה, שיכור רוב הזמן, מגוחך ונלעג. מי שמבקש להשמיד את הקהילה היהודית בעצם קורא תיגר על אלוהיהם ולכן בשני המקרים ההצלה היא הצלה טוטאלית שיסוד הנס והפלא בה בולט מאוד, וחוזר הרבה בנוסחים שונים של סיפורים עממיים עד ימינו אלה⁴⁵. גם התוצאה - קביעת חג לדורות זכר לישועה-משותפת לשתי הפרשות.

מצד אחר, משותף מוטיב ההצלה הפלאית מידי שמים לסיפורנו ולאפיזודה הנזכרת בפרק ג של מקבים ב, בדבר הניסיון לשוד המקדש על-ידי הליודורוס. אולם שם במקום מלאכים מופיעים סוס ועליו רוכב פרש נורא ושני בחורים 'אדירי כוח', שנועד להם אותו תפקיד של מצילים ומושיעים. ההבדל העיקרי והמשמעותי הוא, שבמקבים ב מדובר בהצלה פורתא, שנוגעת רק לניסיון שוד בית המקדש ואין היא מתרחבת וכוללת את הקהילה בזמן הגזירות גופן, בעוד שכאן הנס, הפלא וההצלה הם טוטאליים⁴⁶.

הפרשה המתוארת בספר מקבים ג, שאין לשלול ממנה לחלוטין כל רקע היסטורי ריאלי, הגם שמרובים בה המוטיבים העממיים והאגדיים, נבדלת ממקורות אחרים על מאורעות דומים בעיקר משום שסיומה היה טוב⁴⁷, גם זכה לציון חג לדורות.

באירועים אחרים שנסקרו, מותם של חלק מחברי הקבוצה אם לא כולם, היה צפוי ואולי אף בלתי נמנע. חלקם מתו תוך כדי מאבק אקטיבי⁴⁸, חלקם תוך כדי התנגדות פסיבית, איש מהם לא שיתף פעולה עם השלטון הזר במילוי הגזירות שנועדו להכרית את הקיום היהודי, מה עוד שנציגים של קבוצות התנגדות שונות מזכירים זאת בנאומים ובוויכוחים עם השליט או עם עושי דברו. כאן, לעומת זאת, המוטיב העיקרי הוא לא ההתנצחות והווכחנות, אלא התפילה והישועה הנסית של הקהילה כולה, ללא כל צורך במאבק ושפיכות דמים.

2. גירסת יוספוס - על רדיפת יהודי אלכסנדריה

נגד אפיון ב, 52 - 56

בספרו האפולוגטי נגד אפיון (ב, 52 - 56), מביא יוספוס תיאור קצר מאוד ודי שולי במכלול התנצחויותיו עם אפיון, של רדיפות יהודים באלכסנדריה. מבחינות רבות דומה תיאור זה לדברים המתוארים באריכות ובפירוט בספר מקבים ג, אך יוספוס מתארך את ההתרחשות לתקופתו של

⁴⁴ כך למשל, אנדרסון, מקבים ג, עמ' 515 הממעיש לעומת הדס, מקבים ג, עמ' 6 - 8, המרבה. מובן שיש שינויים ניכרים באופי וב'אנר של שתי יצירות אלו, אך המוטיב של ישועה פלאית מקובל אצל רוב החוקרים כקו משותף, ר' יזון, סיפור, עמ' 132 - 134. ר' גם חכם, מק"ג, עמ' 225 - 231; ג'ונסון, היסטוריה, עמ' 16 - 20, 41 - 44, 122 - 124, 137, 150 - 151 ועוד.

⁴⁵ יזון, סיפור, עמ' 134; יסף, סיפור העם, עמ' 54 - 55. ר' גם קובץ המאמרים שהוזכר לעיל בהערה 40 בעריכתו של א' בזק.

⁴⁶ על קווי דמיון נוספים בין מקבים ג למגילת אסתר ולמקבים ב, ר' אצל הדס, אנדרסון, גרדנר, קולינס, חכם וג'ונסון.

⁴⁷ נזכיר שוב כי זה הסוף הטוב היחידי בכל תיאורי המקרה הנידונים בעבודה כולה.

⁴⁸ בעיקר בארץ ישראל, פחות בתפוצות שם רווחה התופעה של קידוש השם הפאסיבי.

תלמי פיסקון הוא תלמי השמיני (145 - 116 לפני הספירה), בעוד שהתיאור בספר מקבים ג מתאים לימי תלמי הרביעי הוא תלפי פילופאטור (221 – 205 לפני הספירה)⁴⁹:

”...למרות שתלמי פיסקון [לא] העז להתייצב מול צבא חוניו, הרי תפש את כל היהודים שבעיר, על טפס ונשיהם, והעמידם ערומים וכבולים לפני הפילים למען ייספו ברמיסה. לשם כך הושקו החיות לשוכרה...”

נגד אפיון ב, 53, תרגום כשר

אצל יוספוס קשורה רדיפת יהודי אלכסנדריה (ולא יהודי מצרים כולה), בימי פיסקון, במאבק הפוליטי והצבאי על השליטה במצרים בינו לבין קליאופטרה השנייה שקיבלה סיוע ותמיכה צבאיים מחוניו⁵⁰. פיסקון לא העז להתייצב פנים אל פנים מול חוניו ועל כן בחר לפגוע ביהודי אלכסנדריה, שכציבור אזרחי, ובו כמובן גם נשים וטף שאינם יכולים להילחם, לא היו איום צבאי של ממש. ואולם, התוצאות היו הפוכות בתכלית מהכוונה המקורית שכן הפילים הפכו פניהם ורמסו דווקא את ידי המלך ולא את היהודים. למלך עצמו נגלה חזיון בלהות שבעטיו נרתע מלפגוע ביהודים, ואפילו פילגשו החביבה עליו “שאחדים קוראים לה איתקה ואחרים קוראים לה אירנה” הפילה תחינתה לפניו:

” לבל יבצע תועבה שכזו, הוא נעתר לה והביע חרטה על מה שכבר עשה ועל מה שהתכוון עוד לעשות. יהודי אלכסנדריה קבעו אפוא בצדק לקיים את היום ההוא כיום חג, כיון שבאותו יום הם זכו בגלוי לתשועת שדי...”

נגד אפיון ב, 55, תרגום כשר

בתיאור המסגרת דומה סיפורו של יוספוס לסיפור המופיע במקבים ג וכבר עמדו על כך החוקרים שנחלקו בדעותיהם באשר למהימנות ההיסטורית של שני המקורות ובשאלה אם יש להעדיף מקור אחד על פני משנהו⁵¹.

מבחינתנו לוקה תיאורו של יוספוס, לעומת זה של ספר מקבים ג, בכמה חסרים עיקריים. ראש וראשון בהם הוא העדר כל תיאור של תגובת היהודים לרדיפות ולאסון הצפוי להם. במקבים ג מרחיב המספר, כמיטב מסורת הכתיבה היהודית-הלניסטית את הדיבור על מעצרים של יהודי מצרים כולה (בעוד שכאן, כאמור, מדובר רק ביהודי אלכסנדריה), על סירובם העיקש לקחת חלק בפולחן דיוניסוס והוקעתם של המעטים שהסכימו בכל זאת לעשות כן, ועל נכונותם למות כאיש אחד למען אמונתם וזהותם היהודית. על רקע ההסכמה הקולקטיבית, עולה ומתבלטת דמותו של

⁴⁹ ר' אצל תאקריי, בפירושו לנגד אפיון, עמ' 314; יסיף, **סיפור העם**, עמ' 14 והערה 6 עמ' 582, וכך אצל כשר בפירושו לנגד אפיון, עמ' 344; חכם, **מק"ג**, עמ' 245 - 251.

⁵⁰ תאקריי, שם; שטרן, **יהודה החשמונאית**, עמ' 129; כשר, **נגד אפיון**, עמ' 344; חכם, **מק"ג**, עמ' 245 - 251.

⁵¹ סקירה של דעות החוקרים ר' כשר, **נגד אפיון**, עמ' 344 - 345; חכם, **מק"ג**, עמ' 244 ואילך; ג'ונסון, **היסטוריה**, עמ' 184 ואילך.

אלעזר הכהן הזקן, השוטח תפילתו לרווח והצלה מן הפורענות הקרבה לבוא, ותפילתו נענית בהצלחת הקהילה. כל האלמנטים הללו, חסרים בתיאורו של יוספוס. לא זו בלבד שאין לדעת כיצד הגיבו היהודים על הצרה הזו, אלא שגם נעדר מן התיאור כל שמץ של ייחודיות. אין איזכור של מנהיג או של הנהגה. תפילתם, דמעותיהם ושוועתם של היהודים כולם, ושל אלעזר במיוחד, שהן ציר מרכזי בסיפור בגירסת מקבים ג, נפקד מקומן פה לגמרי. הסיפור הופך איפוא, שטוח, סתמי ונעדר סממנים ייחודיים⁵². תיאורו של יוספוס קצר, יבש ותמציתי, למרות אומללותם הברורה של היהודים שנכבלו עירומים, הם נשאים אילמים ושותקים בתיאורו.

לכך, ניתן להוסיף עוד שני עניינים. הראשון: כעסו של המלך במקבים ג על היהודים בשל סירובם לקחת חלק בפולחן דיוניסוס, סירוב שלכל הדעות מעוגן באמונתם הדתית,⁵³ מתגלגל אצל יוספוס להתנצחות פוליטית וצבאית של פסקון עם קליאופטרה ותומכיה. דהיינו, רדיפת היהודים נעשית לאו דווקא על רקע של סירוב דתי, אלא כנקמה על תמיכתו של חלק מציבור זה באויבת המלך. ההבדל איננו רק בסיבת הרדיפות והגזירות אלא גם בדרך ביצוען. עניין נוסף הוא: תפקידם של הפילים. בשני המקרים משמשים הפילים הכלי שבעזרתו אמורה מזימת השליט לצאת אל הפועל, ובשני המקרים משקים את הפילים לשוכרה. אולם במקבים ג מסופר כי הושקו ביין ולבונה ואצל יוספוס מצויין רק כי הושקו לשוכרה⁵⁴.

עובדה זו מלמדת, לדעת כשר, כי "היה זה רק מוטיב ספרותי משותף אשר שימש את המקור של יוספוס, אלא שלא ניתן לו אצל יוספוס כיסוי פולחני מלא מתאים כמו במקבים ג"⁵⁵. לעומת חסרים אלה מתעשר סיפורו של יוספוס בפרט אחד החסר לגמרי בגירסת מקבים ג והוא הופעתה ותפקידה של פילגש המלך האהובה, איתקה או אירנה,⁵⁶ שהתחננה לפניו לחזור בו מכוונתו לביצוע תועבה זו. המלך שמע לה, היהודים ניצלו והכל בא על מקומו בשלום.

מסתבר אם-כן, כי לפנינו לפחות שתי נוסחאות ספרותיות המתעדות רדיפות של יהודי מצרים. השאלה המתבקשת היא, האם קיימים קשר או תלות בין שני הסיפורים, או אולי מדובר בשני אירועים היסטוריים נפרדים שבהם ריחפה סכנה קיומית על יהודי מצרים, שתועדו כל אחד במקור אחר. משמע - חזרנו לנקודת המוצא ולוויכוח במחקר בדבר מהימנות המקורות.

הסיפור במקבים ג עמוס ושופע אינפורמציה. מה שנראה בעיני חוקרים אחדים סימן למהימנות נראה בעיני אחרים תוספות אמנותיות מוגזמות ותו-לא. אף הקיצור בלשונו של יוספוס נתפס מחד לחיוב - דהיינו גירסתו אמינה יותר מזו של מקבים ג. מאידך סבורים אחרים שהקיצור דווקא מעיד על תלישות. כיוצא בכך נמצאו חולקים על תיארוך האירוע המתועד, זיהוי השליט ועוד.

⁵² השו"ן, גוטמן: ערכו ההיסטורי עמ' 52 ואילך בדבר חשיבותה ומרכזיותה של התפילה בספר חשמונאים ג. גם הנושא של פולחן דיוניסוס שהוא כל כך מרכזי וחשוב במקבים ג נעדר לגמרי מתיאורו של יוספוס. מכיוון שהוויכוח הוא בין תלמי לקליאופטרה ולא בין תלמי ליהודים, הנושא של הפולחן לא רלוונטי לתיאור.

⁵³ ר' הערות 14 - 17 לעיל.
⁵⁴ ללבונה קשר הדוק לטקסי פולחן ובכלל זה פולחן דיוניסוס, על כן להשקיתם של הפילים לשוכרה בספר מקבים ג יש בלי ספק אלמנט פולחני מובהק. ר', נילסון, מיסטריות; גוטמן, ערכו ההיסטורי, עמ' 68 ואילך; כשר, רדיפות היהודים, עמ' 67; כשר, נגד אפיון, עמ' 347. העדרו של אלמנט זה מתיאורו של יוספוס מדגיש את השטחיות והתלישות שבגירסתו, כשר מוסיף לכך גם שהשקית הפילים כמצויין אצל יוספוס "עומדת בסתירה להגייון הצבאי והסיפורי הפשוט".

⁵⁵ כשר, נגד אפיון, שם.
⁵⁶ מהגירסאות השונות לשם הפילגש ביקשו החוקרים להסיק כי למקורו של יוספוס היו לפחות שתי נוסחאות: צ'ריקובר, חשמונאים ג', עמ' 345; כשר, נגד אפיון, עמ' 347 - 348.

לדעת כשר, מדובר בשני אירועים היסטוריים שונים של רדיפות יהודים במצרים, שמצאו להם תיעוד בשני מקורות שונים⁵⁷. לפי דעה זו, אין מקום לשלול או לדחות על הסף אחת משתי הגירסאות. ברור כי שתי הגירסאות בנויות על נוסחאות סיפוריות של הצלה פלאית ברגעי משבר⁵⁸. מבחינתנו, הסיפור במקבים ג עשיר יותר בפרטים המשרתים את מטרתנו. כך, תגובתם הקולקטיבית של היהודים המסרבים לזנוח את אמונתם תוך ידיעה ברורה מה צפוי להם, וכך - תפילתו של אלעזר. לשני מוטיבים אלה אין זכר בתיאור של יוספוס. אפשר להציע שאת מקומם ותפקידם הספרותי ממלאת במידת מה תחינתה של הפילגש, שיש הרואים בה אפילו יראת אלוהים⁵⁹. כך או כך, אין, לדעתנו, לפסול את העדויות ואפשר לשער כפי שמציע כשר קיומן של שתי רדיפות כלפי יהודי מצרים, אם כי רק אחת מהן, (זו המתוארת במקבים ג) נושאת סממנים ברורים ומובהקים של רדיפה על רקע דתי.

מחבר ספר מקבים ג הכותב על הקהילה היהודים במצרים אמון על קידוש השם הפאסיבי, וכך הוא טווה את עלילת סיפורו על רדיפת יהודי מצרים. פרטי העלילה מוסיפים נדבכים נוספים לדרך קידוש השם, כיצד החברה היהודית בפזורה כקבוצה, שבה שותפים גברים, נשים וטף מקדשת את השם, מבחירה ובהחלטה מודעת. הכותב מזכיר גם את המעטים שאינם מצטרפים להחלטה הקבוצתית ובוחרים בחיים, הללו מורחקים ממנה באופן מיידי, דבר המעיד על אידיאולוגיה דתית המושרשת עמוק בקהילה היהודית בתפוצה זו. המחבר משרטט את האמצעים שבהם החברה מתגוננת כנגד הגזירות: השתדלנות והרצון להימנע מהצורך להגיע לבחירה החד משמעית של עמידה על האמונה. עם זאת, כשהדבר נכפה מטעם השלטון על החברה היא עושה מאמץ נוסף למנוע את המוות על ידי התפילה והתחנונים. אמצעי זה הוא רעיון מרכזי בספר ומעיד גם על חוסנה של האמונה והסלידה מעבודה זרה ויש אף ביטחון שהתפילה תציל מן המוות. מה שמתברר כאן כנכון⁶⁰. עם הנקיטה בדרך התגובה הפאסיבית יש אופציות מקדימות המנסות למנוע את המוות, המוות הוא האופציה האחרונה, אף כי כל הסיפור מוביל לכיוון הנכונות הבלתי מתפשרת למוות על קידוש השם.

רעיון זה של המחבר המייצג את התפיסה של יהודי התפוצה המצרית החשובה בימי הבית השני, מייצג בחשיבתו לא רק אירוע חד פעמי, מכיוון שהמציאות של חברת מיעוט בו מצויה כלל יהדות הפזורה אינה משתנה. על כן, אף כי קשה למקם מבחינה כרונולוגית את האירוע המתואר⁶¹, דומה שעצם הרעיון עשוי היה להיות סיטואציה מתאימה לכל התיארוכים שהציעו במחקר ביחס לספר ועלילתו, והוא מייצג נאראטיב קהילתי האופייני לחברת המיעוט היהודית בעולם ההלניסטי – רומי.

⁵⁷ כשר, נגד אפיון, עמ' 348 - 349.

⁵⁸ יסיף, סיפור העם, עמ' 54, כשר, נגד אפיון, עמ' 349.

⁵⁹ לעניין זה ר' רפפורט, תעמולה דתית, עמ' 90 הערה 28, אך ר' ביקורתו של כשר לנושא זה, נגד אפיון, עמ' 348. בספר מקבים ג אין כל מקום לתחינתה של אשה ועוד שאינה מבנות ברית, אך יש לה מקום בנאראטיב של יוספוס המתנצח עם אפיון.

⁶⁰ ר' לעיל הערה 28.

⁶¹ כפי שהוזכר לעיל יש מחלוקת במחקר על תיארוכו.

ב. רדיפת יהודים בתקופה הרומית

מקרה המבחן השני כבר מתוארך בבירור בתקופה הרומית, במאה הראשונה לספירה והקו הפרשני שהוצע ביחס לספר מקבים ג שב ומוכיח עצמו גם מהאירועים הבאים שעטו על יהודי אלכסנדריה.

1. המאורעות באלכסנדריה בתקופת נציבותו של פלאקוס (32 – 38 לספירה)

שאלת מעמדם האזרחי וזכויותיהם של יהודי הפזורה ההלניסטית בכלל ויהודי מצרים ואלכסנדריה בפרט בתקופה ההלניסטית והרומית נידונה הרבה מאוד במחקר⁶². כפי שגם נידונה לא אחת מערכת היחסים של היהודים עם שכניהם הלא-יהודיים ועם השלטונות במקומות אלה במרוצת הדורות. במסגרת זו לא יורחב הדיון בנושאים אלה, אלא נתמקד רק בעניינים הקשורים ישירות לנושא מחקרנו⁶³, וכידוע, שאלה זו היוותה אחת הסיבות העיקריות להתפרצות האלימה שהתחוללה תחת שלטונו של פלאקוס במצרים בשלהי שנת 38 לספירה.

הדיון בפרשה זו מבוסס בעיקרו על תיאורו של פילון, אשר בכתבתו ההיסטורית מוקדש מקום מרכזי למגמות התיאולוגיות והדיקטטיות שלו, ובראש ובראשונה לאמונה שאיבי ישראל וצוררי באים על עונשם במוקדם או במאוחר⁶⁴.

פלאקוס היה הנציב הרומי במצרים כבר משנת 32 לספירה⁶⁵. פילון עצמו מודה שחמש השנים הראשונות של נציבותו היו שנות שלטון הגון והוגן, לא נרשמה כל התנכלות ליהודים, וניסיונות להתנכל להם סוכלו על-ידי הנציב⁶⁶. בתקופה זו נקלע פלאקוס לעימות עם הפטריוטים היוונים בעיר ובראשם איסידורוס שנאלץ לעזוב את מצרים כתוצאה מעימות זה. למרות הכל שמר הנציב על שלטון הוגן וענייני. המצב החל להשתנות כאשר עלה קליגולה על כס השלטון לאחר מות טיבריוס בשנת 37 לספירה. יחסיו של פלאקוס עם השליט החדש ועם מפקד המשמר הפרטוריאני ברומא, לא היו מן המשופרים, והוא חיפש דרכים לשפר את מעמדו ותדמיתו בעיניהם⁶⁷. אחת הדרכים שמצא כדי להשיג מטרה זו היתה לשתף פעולה עם צוררי ישראל האלכסנדרוניים ולפגוע

⁶² למקצת מן המחקרים הדנים בנושא סבוך זה ר' בל, אנטישמיות; דייוויס, גזע, עמ' 118 – 119; צ'ריקובר – פוקס, פאפירוסים, עמ' 56 ואילך; כשר, יהודי מצרים; סמולוד, היהודים, עמ' 224 ואילך; צוקרמן, הפוליטואמה; לודוויץ, הפוליטואמה; ברקלי, יהודים, עמ' 35 ואילך; מלז-מודז'ייבסקי, יהודי מצרים, עמ' 161 – 165; סמולוד, פילון, עמ' 3 – 10; מוסורילו, עלילות, עמ' 169 ואילך; פוצ'י בן זאב, זכויות; גרואן, גולה, ע' 68 ואילך; כשר, אגדה; כשר, הפוליטואמה; חכם, מק"ג, עמ' 168 והערה 75 שם.

⁶³ לנושא זה ר' סיכמו של ברקלי, יהודים, עמ' 60 – 71.
⁶⁴ ר' לעיל במבוא. על המגמות התיאולוגיות של פילון ר' גם בפרק ב בדיון על פונטיוס פילאטוס וקאליגולה. ר' עוד אצל שרווין-ווייט, פילון עמ' 827; בונד, פונטיוס פילטוס, עמ' 27 – 36; מלז-מודז'ייבסקי, יהודי מצרים, עמ' 166; ברקלי, יהודים, עמ' 431 – 432, 446, 449, 468 – 469 ועוד; עמיר, פילון האלכסנדרוני, עמ' 241 – 247.
⁶⁵ על פלאקוס כנציב מצרים בין השנים 32 – 38 לספירה ר' שרווין-ווייט, פילון, עמ' 824 ואילך; סמולוד, היהודים, עמ' 236 – 242; סמולוד, פילון, עמ' 12 ואילך; פלדמן, אנטישמיות עמ' 22 – 23.

⁶⁶ פילון, נגד פלאקוס, 8.
⁶⁷ לדעות המקובלות במחקר ר' צ'ריקובר – פוקס, פאפירוסים, עמ' 65; כשר, יהודי מצרים, עמ' 30 – 32; סמולוד, היהודים, עמ' 236 ואילך; ברקלי, יהודים, עמ' 51 – 52; מלז – מודז'ייבסקי, יהודי מצרים, עמ' 165 – 169; שפר, יודיאופוביה, עמ' 136 – 139; באראקלו, פילון, עמ' 429 – 432, 462 – 463; לדעה אחרת ר' אצל שרווין-ווייט, פילון, עמ' 824 ואילך.

במצבם הפוליטי והמשפטי של יהודי אלכסנדריה. על ידי כך קיווה לקנות לעצמו את אהדת אוכלוסיה הלא-יהודיים של העיר ולשפר את תדמיתו בעיני השלטונות.⁶⁸

היחסים המעוררים בין יהודים ואלכסנדרונים (יוונים וילידים גם יחד) התערערו עוד יותר בעקבות ביקורו של אגריפס הראשון באלכסנדריה בשנת 38 לספירה, בדרכו ליהודה – הממלכה שקיבל מרעו משכבר הימים – הקיסר קליגולה.⁶⁹ ביקור זה שהיווה מקור לשמחה ולגאווה לא מבוטלות לתושביה היהודיים של העיר⁷⁰, גרם לאלכסנדרונים כעס ותיסכול, המחיש את הפער בינם לבין היהודים, והעצים את התמרמרותם על מעמד היהודים וזכויותיהם בעיר.

מדוע בחר אגריפס לעבור דרך מצרים בדרכו למחוז חפצו, מדוע עשה זאת בהיחבא, כביכול, ומדוע בכל זאת ניתן פירסום כה רב לביקורו בעיר? על כך חלוקות הדעות.⁷¹ התוצאה מכל מקום ברורה למדי: אגריפס אמנם הגיע לעיר בחשאי, אך לתושבי העיר נודע על בואו, היהודים בעיר חיכו בכיליון עינים להופעתו המלכותית בתקווה שאולי יצליח לשפר את היחסים המעוררים בינם לבין פלאקוס. אגריפס אכן הפגין הופעה כמצופה, וצעד ברחובות העיר מלווה במשמר כבוד.⁷²

קשה לומר שמפגן כוח זה סייע לשיקום היחסים עם הנציב הרומי, אף אין כל עדות לכך שאגריפס פעל בכיוון שציפו ממנו וניסה להשפיע על פלאקוס להיטיב את יחסו ליהודים. פלאקוס עצמו, אף שחלק לאגריפס את הכבוד המתבקש בפניו, הלעיג עליו מאחורי גבו ולא ניסה לנצל הזדמנות פז זו לא כדי לשפר את היחסים עם היהודים ולא כדי לשפר את מעמדו בעיני השלטונות באמצעות אגריפס שהיה מקורב ואהוד ממנו, ברומא.⁷³

בעקבות ביקורו של אגריפס באלכסנדריה, פרצו בעיר, כאמור, מהומות קשות.⁷⁴ התיאורים, הן של פילון, הן של יוספוס, (למרות ההבדלים בפירוט) תולים את האשם בתושביה היווניים של העיר, אולם ניתן לשער שאף היהודים בעיר לא היו נקיים מעוון.⁷⁵ בתגובה למצהלות השמחה של היהודים בזמן ביקורו של אגריפס והפטרוטיזם היהודי המופגן שלהם, החליטו ליצני העיר להעביר ברחובותיה שוטה גמור לבוש כמלך, כפארודיה של עלייתו הפתאומית של פושט הרגל הנמלט מנושיו, לעמדת כוח והשפעה.⁷⁶ הרמז לאגריפס היה ברור ועלבונם של היהודים היה צורב

⁶⁸ ר' פילון נגד פלאקוס, 18 – 20. עיין גם: דייוויס, *גזע*, עמ' 119 שרוויין-וייט, פילון, עמ' 824 ואילך; מוסורילו, *עלילות*, עמ' 96 – 98.

⁶⁹ על אגריפס הראשון ר': שטרן, מלכותו של אגריפס הראשון; כשר, מבוא, עמ' 64 – 66; בן שלום, *בית שמאי*, עמ' 135 – 138; שוורץ, *אגריפס הראשון*, ושם ביבליוגרפיה נרחבת; עמית, *הקיסרות*, עמ' 276 – 277. ר' גם לעיל בפרק ב.

⁷⁰ פילון נגד פלאקוס, 27 – 29.
⁷¹ ר': שוורץ, *אגריפס*, עמ' 86 – 87.

⁷² כשר - פילון, נגד פלאקוס, 30 והערה 46 שם עמ' 27; סמולווד, *היהודים*, עמ' 238 – 239; שוורץ, *אגריפס הראשון*, עמ' 85 – 89 והערה 37 שם; ר' גם באראקלו, פילון, עמ' 432; מוסורילו, *עלילות*, עמ' 169 ואילך; ברקלי, *היהודים*, עמ' 52 – 53; מלז – מודז'ייבסקי, *יהודי מצרים*, עמ' 169 – 170; יעבץ, *טיבריוס וקליגולה*, עמ' 126.

⁷³ ר' כשר - פילון, נגד פלאקוס, 32 – 33; באראקלו, פילון עמ' 432, 463; ברקלי, *היהודים*, עמ' 52 והערה 12.

⁷⁴ יוספוס בקדמ' יח, 257 מסתפק במשפט קצר אחד: "וכשקמה מהומה באלכסנדריה בין היהודים היושבים (שם) ובין ההלנים...". אך ר' לעומתו: פילון, נגד פלאקוס, 33 ואילך; המשלחת לגאיוס, 120 ואילך ור' גם להלן.

⁷⁵ ר': צ'ריקובר – פוקס, *פאפירוסים*, עמ' 66; סמולווד, *היהודים*, עמ' 239; פוצ'י בן זאב, פרספקטיבה, עמ' 230; ברקלי, *היהודים*, עמ' 54 והערה 116 שם; באראקלו, פילון, עמ' עמ' 463 – 465, 479; שפר, *יודיאופוביה*, עמ' 138 – 140. גרואן, *גולה*, עמ' 74 ואילך.

⁷⁶ פילון, נגד פלאקוס, 36 – 40; ר' דייוויס, *גזע*, עמ' 118; סמולווד, *היהודים*, עמ' 238 – 239; ברקלי, *היהודים*, עמ' 53.

במיוחד⁷⁷. אויבי היהודים שחששו פן אגריפס ידווח על מעלליהם לידידו הקיסר, מצאו הצדקה למעשיהם בטענה שהיהודים לא כיבדו את הוראתו של קליגולה להציב את דמות דיוקנו בכל מקום פולחן באימפריה. בעקבות זאת, שרפו ברחבי העיר בתי כנסת של היהודים ובמקומות שלא יכלו לעשות כן, הציבו בהם דמויות, דיוקנאות ואיקונות של השליט⁷⁸. מכיוון שבתי הכנסת של היהודים חוללו על-ידי הצבת צלם הקיסר (ובמקרים אחדים גם צלמי דמותם של שליטים תלמיים קודמים לקליגולה ולשלטון הרומי), הועמדו היהודים במצב קשה מנשוא: לטהר את בתי הכנסת מצלם הדמות לא יכלו שכן משמעות הדבר – פגיעה בכבודו של שליט האימפריה הכל-יכול, ולקיים את מצוות אמונתם גם זאת לא ניתן להם מפני חילולם של בתי הכנסת.

לאחר מכן התפנו צוררי היהודים למילוי המטרה העיקרית שהציבו לעצמם והיא קיפוח היהודים מזכויותיהם ההיסטוריות, זכויות שנהנו מהן, בחסד השלטונות, למן התקופה ההלניסטית; בעיקר נשאו עיניהם לביטול מוסד הפוליטאומה שהיוותה את מסגרת החיים העיקרית של היהודים בתוך הפוליס היוונית⁷⁹.

האספסוף המצרי פגע ביהודים, שדד, בזז, הפליא מכותיו ואף הרג יהודים רבים. היהודים גורשו ממקומות מושבם ונאלצו להצטופף כולם ברובע אחד⁸⁰.

פלאקוס עצמו הכריז על היהודים כעל זרים בעיר אלכסנדריה ובכך הפך אותם לזרים שדמם מותר, ונעשה שותף ואחראי להתעללות ולסבל שנגרמו ליהודים⁸¹. הצפיפות, הזוהמה, החולי והמחסור היו ללא-נשוא. יהודים שהעזו לצאת ממקום מחבואם בחיפוש אחר מזון לבני משפחותיהם הסתכנו בחייהם. רבים נתפסו ועונו בעינויים קשים⁸². היה זה פלאקוס ולא ההמון חסר הפנים ששלח חיילים לחפש נשק חבוי בבתי היהודים⁸³. החיילים אמנם שבו בידיים ריקות, אך ייתכן שחשדו של פלאקוס היה לו על מה לסמוך, ולא בהכרח כפי שמנסה פילון לרמז⁸⁴.

הרעה היתה כוללת ולא פסחה גם על נשי הקהילה היהודית שפילון מפליג בתיאור צניעותן. נשים יהודיות נתפסו ונאנסו לאכול בשר חזיר בפרהסיה, מעל במה, מול קהל כבדיקה ליהדותן:

”כל העניין, כפי שאמרתי, לא היה אלא מעשה רשעה, תולדת
אכזריותם של פלאקוס והאספסוף. גם נשים סבלו בגללה. הן נתפשו

⁷⁷ ברקלי, שם

⁷⁸ פילון, נגד פלאקוס, 41 – 42; המשלחת לגאיוס, 134 ור' הערה 63 עמ' 29 במהדורת כשר; ר' גם באראקלו, פילון, עמ' 432.

⁷⁹ על הפוליטאומה ר': סמולוד, **היהודים**, עמ' 240; כשר, **יהודי מצרים**; מוסורילו, **עלילות**, עמ' 169, 203 ועוד; כשר, אגדה; כשר, פוליטאומה; שטרן, הקהילה היהודית, עמ' 161 ואילך; גרואן, **גולה**, עמ' 83 ואילך. ר' גם הספרות הרשומה בהערה 62 לעיל.

⁸⁰ פילון, נגד פלאקוס, 56. כהגדרת חלק מן החוקרים "זהו הגטו הראשון בהיסטוריה היהודית" ו"הניצחון הראשון הגדול של האנטישמיות". ר': מרכוס, אנטישמיות, במיוחד עמ' 72; צ'ריקובר – פוקס, **פאפירוסים**, עמ' 66; ר' גם כשר, **יהודי מצרים**, עמ' 227; פלדמן, אנטישמיות, עמ' 22 – 24; שפר, **יודיאופוביה**, עמ' 140;

⁸¹ פילון נגד פלאקוס, 54: "יצא בהכרזה שבה גינה אותנו כזרים ונוכרים..."; לנושא זה: דיוויס, **גזע**, עמ' 119; ר' סמולוד, **היהודים**, עמ' 239; כשר, **יהודי מצרים**, עמ' 220 – 222; באראקלו, פילון עמ' 432; ברקלי, **יהודים**, עמ' 54; שפר, **יודיאופוביה**, עמ' 137; עמית, **הקיסרות**, עמ' 275; גרואן, **גולה**, עמ' 75 ואילך.

⁸² פילון, נגד פלאקוס, 54 ואילך

⁸³ פילון, נגד פלאקוס, 86 ואילך

⁸⁴ ר' סמולוד, **היהודים**, עמ' 241; ברקלי, **יהודים**, עמ' 54; שפר, **יודיאופוביה**, עמ' 137; גרואן, **גולה**, עמ' 79 ואילך.

כשביות מלחמה, לא רק בשוק, אלא גם במרכז התיאטרון; ובשל עלילת-פשע כל-שהיא נגררו אל הבימה מתוך התעללות בלתי נסבלת ופראית ביותר בהן... אם נתברר כי היו משלנו, נעשו הצופים במחזה לעריצים ורודנים בדורשם לתת להן בשר חזיר לאכול. אלה מהן שטעמו [מן הבשר] מפחד העונש, שוחררו בלא שיסבלו עוד, אך אלה ששלטו בעצמן הופקרו לידי מענים ליסורים חסרי-מרפא וזו הראיה הברורה ביותר לחפותן מפשע".

פילון, נגד פלאקוס, 95 – 96, תרגום כשר⁸⁵.

כפי שפילון עצמו מוסר, חלק מן הנשים שנתפסו שוחררו כי נתברר שאינן ממוצא יהודי כלל, ואחרות שוחררו לאחר שטעמו מבשר החזיר⁸⁶. לעומתן אלה "ששלטו בעצמן" וסירבו להיכנע לדרישה המשפילה, בוודאי עוררו את זעם האספסוף ולכן סבלו עינויים רק בשל סיבה זו⁸⁷. התיאור כאן מעלה נקודות דמיון רבות לרדיפות היהודים בזמנו של אנטיוכוס⁸⁸ וצריך לזכור כי הבחירה בנשים כקורבן היא במקרה זה, כמו ברבים אחרים, הבחירה הקלה ביותר. נשים אינן מלומדות במלחמה ואינן יכולות להשיב בדרך כלל בכוח על התעללות פיזית. מוטיב הנשים הצנועות השומרות על תומתן ונשארות נאמנות לתורת האבות נזכר גם ביצירות יהודיות הלניסטיות שכבר הזכרנו כגון סיפור האם ושבעת בניה⁸⁹; נשים אינן ניכרות בדרך כלל ממראן החיצוני ביהדותן (שלא כמו הגברים היהודיים שניתן סימן בבשרם). הן נידונות איפוא, לחיי קלון אם ישתפו פעולה עם הצר והרודף ויאכלו מהבשר המשוקץ, או למוות בעינויים אם יסרבו לעשות כן. במקרה זה הנשים נאלצות להתמודד עם עבירה על מצווה לא מרכזית, ובכל זאת נכונותן לסבול עינויים קשים, על הבמה נוכח קהל, כלומר השפלה כפולה ומכופלת מלמדת שגם בתפוצות, כמו בארץ ישראל, שמרו על קלה כחמורה בתקופות משבר, והיו מוכנים, גברים כנשים, למסור את הנפש גם על מצוות כאלה.

כך או כך, הפגיעה המכוונת בנשים מראה, לפי תיאורו של פילון, עד כמה חמורה היתה התנהגותו של הנציב בהשפעת ההמון המשולהב. קל מאוד להתעלל בנשים שהן אובייקט קל להשגה ונוח

⁸⁵ גם במקרה זה כמו במקרים אחרים ניתן להחיל על התיאור את החוקים האפיים של אולריק: חוק הניגוד, חוק שנים על הבמה ועוד. ראוי להזכיר שהמקרה הזה גם כן כמו מקרים קודמים התרחש נוכח קהל צופה מתבונן. יש לזכור כמובן כי החזיר הוא סמל השיקוץ המתועב כפי שכבר ראינו לעיל בתקופה ההלניסטית, ר' גם: הריס, **פרות קדושות**, עמ' 55 ואילך; טרנר, **ריטואל**, עמ' 69 – 71, 92 ועוד. ר' גם בר אילן, **נשים**, עמ' 23 – 24; סקוט, **שליטה**, עמ' 93 ואילך, 113 ואילך, 150 ועוד; בארטון, גאולה, עמ' 48, 50 – 51 הדס-לבל, **פילון**, עמ' 85.

⁸⁶ שוב לפנינו אקט של בחירה מאונס, תוך כדי העיני וההשפלה עצמם, על הבמה, נוכח הקהל שהוא גם צופה וגם משתתף פעיל במחזה.

⁸⁷ פילון, נגד פלאקוס, 96

⁸⁸ בעיקר לפי התיאור של ספר מק"ד, המעלה את שלטון התבונה על יתר היצרים. המוטיב של הנשים "ששלטו בעצמן" תואם להתנהגות האם בנאראטיב של מק"ד שם הודגשה התנהגותה הגברית האמיצה.

⁸⁹ בגירסת ספר מקבים ב ובעיקר בגירסת ספר מקבים ד. ר' גם בהערה הקודמת. גם בתיאור רדיפות היהודים בימי תלמי פילופאטור בספר מקבים ג מודגש מוטיב הצניעות הנשית. על אירוע נוסף שבו משתקפת ההתנגדות הנשית במצרים לאלומות דורסנית מצד השלטון ר' להלן בדיון על מרד התפוצות.

השימוש במוטיב החזיר המשוקץ כמגלם את כל האיסורים אף הוא משקף את הסיטואציה חסרת המוצא אליה נקלעו נשים אלו, שיהדותן כידוע, איננה ניכרת ומובחנת ממבט ראשון, ור' כשר, בפירושו לנגד פלאקוס הערה 156 עמ' 44 שם.

נמצא שפה חברו יחד בתיאורו של פילון האלמנטים של חוסר האונים בתגובה הקיבוצית עם החיה המשוקצת: סירוב לאוכלה – משמעו מוות ואילו אכילתה משמעה חיי קלון. כך או כך, יש לבחור.

להתקפה והתעללות. השימוש באלמנט הצניעות הנשית הפאסיבית תואם יפה את מגמות הכתיבה ה"גלותית", שמדגישה את ההתנגדות הלא אלימה, הפאסיבית של ההתנגדות בתפוצות. עוד עולה מעדותו של פילון כי גם על נכבדי העדה לא פסחה הרעה, אף הם סבלו מנחת זרועו של הנציב כפי שמלמד המקרה של שלושים ושמונה מה"זקנים" (חברי הגירוסיה) אשר הולקו במגלבים ביום הולדת הקיסר, במקום פומבי, מעל במה ולמול קהל, בניגוד גמור למעמד ולסטאטוס המכובד שלהם אשר מכתוב בדרך כלל התנהלות אחרת

"...פלאקוס ציווה לעצור שלושים ושמונה מחבריה...[=חברי הגירוסיה] וכן ציווה להלקותם במגלבים, כדרך שהיו נוהגים בפושעים הגרועים ביותר, כדי להשפילם..."

פילון, נגד פלאקוס, 74 – 75, תרגום כשר (בהשמטות)⁹⁰

פילון אף מוסיף ומפרט מקרים נוספים של התעללות ביהודים כפי שהוזכר לעיל⁹¹. כך יוצא שאף שהקהילה היהודית באלכסנדריה שבימים רגילים אולי היתה מרובדת, לא אחידה ולא מאוחדת, הרי באירוע זה סבלו כל חבריה במידה שווה מהתעללותם של האספסוף האלכסנדרוני והנציב כאחד⁹².

בכל המקרים המתוארים, נשים, זקנים ואפילו גברים שאינם זקנים אך הם בעלי משפחה ומחוייבות. התיאור הוא אחיד: התגובה היא פאסיבית לגמרי. קבוצות מן הציבור נתפסות, מותקפות, נגררות, מוצגות לראווה, סובלות עינויים קשים⁹³ ובכל זאת אינו מבקש רחמים, הכול שומרים על נאמנות לתורת אבות ולמצוותיה.

ייתכן, שפילון, אשר כתיבתו איננה נקייה ממגמתיות, הצניע ועבר בשתיקה על סוג תגובה אחר, כדי שלא לפגוע במטרות שהציב לעצמו בכתיבתו, וכדי לא להכפיש את התדמית שבחר להעניק ליהודים. ידוע כי בשנת 41 לספירה אחזו היהודים בנשק נגד אויביהם; האם סיגלו לעצמם את אמנות המלחמה רק כתוצאה מהמשבר של ימי פלאקוס או שהיתה להם הכשרה צבאית קודמת ופילון לא מצא לנכון ולנחוץ להזכיר זאת מהטעמים שהזכרנו קודם לכן?⁹⁴

⁹⁰ ההלקאה במגלב לא רק שהיתה מכאיבה ביותר, אלא בעיקר משפילה יותר מן ההלקאה במקל חובלים, ר' שם, עמ' 39 הערה 125. נכבדי היהודים הולקו, לדברי פילון, לא רק על לא עוול בכפם אלא בעיקר במטרה להדגיש את קלונם ואת מעמדם הנחות. יש להעיר שוב, שהדברים התרחשו על במה, מול קהל עויין ומשולהב. יש לזכור גם שהכבוד הוא בעל ערך פרטי וציבורי – פומבי בה בעת. כאן היתה פגיעה מכוונת, פומבית וציבורית בכבוד הקהילה. ר' גם: כשר, **יהודי מצרים**, עמ' 219 – 220; ברקלי, **יהודים**, עמ' 55 והערה 17 שם; גרואן, **גולה**, עמ' 77 ואילך. ר' עוד: סקוט, **שליטה**, עמ' 113 – 124 ובארטון, גאולה, עמ' 48, 50 – 51.

לכל הסיטואציה כמחזה ר' אצל: אולריק, החוקים האפיים – הכל מתנהל ומתרחש נוכח קהל ובוזה למעשה ערכו הגדול של "המחזה", השפלתם של היהודים היא טוטאלית, הקהל הוא שמכתיב איך יתנהל המחזה. ר' גם אצל קולמן, משחקים גורליים; לוינסון, אתלט האמונה.

⁹¹ כך למשל: נגד פלאקוס, 82 ואילך; 97 ואילך; המשלחת לגאיוס, 132 ואילך.

⁹² לנושא זה ר' : פוצ'י בן זאב, פרספקטיבה, בעיקר עמ' 232 – 233 והערה 19 שם.

⁹³ ר' פילון, נגד פלאקוס, 85: "יהודים הולקו, נתלו, נכפתו אל גלגל העינויים". השוו תיאור העינויים של שבעת האחים לעיל בפרק א ושל האיסיים לעיל בפרק ב. אף במקרים האחרים אין בקשה לרחמים.

⁹⁴ לנושא זה ר' עוד: צ'ריקובר – פוקס, **פאפירוסים**, עמ' 68 והערה 42 שם; פוצ'י בן זאב, פרספקטיבה, עמ' 232 ואילך; כשר, מבוא לכתבים ההיסטוריים של פילון, עמ' 10; ברקלי, **יהודים**, עמ' 54 – 55; בארט, **קליגולה**, עמ' 187, 191

במגמות הכתיבה, התיאולוגיה והאידיאולוגיה של פילון כפי שמצטיירות כאן, אין מקום לקידוש השם האקטיבי, לכן גם אם היו רמזים לנכונות לתגובה אקטיבית או אפילו תגובה אקטיבית בפועל⁹⁵ התגובה היחידה לתיאור הרדיפות והגזירות בתיאורו של פילון (שהוא המקור הכמעט יחיד למאורעות, למעט איזכור קצר אצל יוספוס), היא התגובה הקיבוצית הפאסיבית. על פניו, אין כלל רמז לאפשרות של תגובה מסוג אחר. היהודים אינם משיבים להמון האלכסנדרוני באלימות, לא כיחידים ולא כקבוצה, התיאור הוא אנונימי, קבוצתי וכוללני, אין יוצא דופן, והכלל נוקט בשיטת ההתנגדות הפאסיבית הלא-אלימה⁹⁶.

אירועי שנת 38 לספירה באלכסנדריה, והתנהגותו של פלאקוס במהלך האירועים הללו בתיאורו של פילון, מצביעים על העובדה הברורה שהקיום היהודי באשר הוא, היה תלוי לחלוטין ברצונו הטוב של השלטון בכל מקום ואתר. רדיפת יהודים בצורה כה ברוטאלית ואלימה, ותגובת היהודים לרדיפה זו, מעידות כי, נכונות היהודים להישאר נאמנים לדתם ולאמונתם ללא סייגים ופשרות, קיימת בתפוצה החשובה במצרים כבארץ ישראל אף אם לבשה אופי שונה בהתאם למקומות השונים ולתקופות השונות.

לא זו בלבד, אלא שגם הרדיפות עצמן לובשות אופי דומה בתקופות שונות. נמצא פה, כמו גם בתקופה הקודמת, גם האלמנט של חילול מקומות פולחן, במקרה זה בתי הכנסת, שחילולם מנע את האפשרות לקיים בהם את הפולחן היהודי; גם האילוץ לאכול בשר חזיר כמבחן אולטימטיבי לנכונות היהודים להישאר בחיים או להיות נאמנים לדת אבותיהם, וגם רדיפתם של חסרי הישע שאינם יכולים להשיב מלחמה שיערה, כמו זקנים ונשים⁹⁷. גם פה, כמו באירועים אחרים, מסתבר לפי המסופר, באופן חד-משמעי, כי רוב הציבור היהודי בוחר להישאר נאמן לדת אבותיו, אפילו אם עליו לשלם על כך בחייו.

המהומות באלכסנדריה עלו לפלאקוס בסופו של דבר, לא רק במשרתו, אלא גם בחייו. בחג הסוכות של אותה שנה הוא נאסר על-ידי חיילים ששלח קליגולה, נשפט, הוגלה לאי אנדרוס ובסופו של דבר כנראה הוצא שם להורג, כל זאת בהתאם למטרות התיאולוגיות והדיקטטיות בתיאורו של פילון⁹⁸: במוקדם או במאוחר צוררי ישראל יבואו על עונשם, כך קרה לפילאטוס, כך קרה לקליגולה וכך קרה גם לפלאקוס, הכול בזכות ההשגחה האלוהית. היהודים ששמרו על אמונתם בתנאים הקשים והיו נכונים למות למענה, זכו לרחמי שמיים⁹⁹.

את מקומו של פלאקוס תפס נציב סבלן וסובלני יותר והוא איפשר, כמעט שנתיים מאוחר יותר, משנגרעו הרוחות, למשלחות של שני הצדדים היריבים לצאת לרומא לשטוח את טענותיהם ולברר את שאלת מעמדם וזכויותיהם של היהודים לפני הקיסר. בראש המשלחת היהודית עמד פילון

⁹⁵ כפי שנרמז מחיפוש הנשק.

⁹⁶ למשל: נגד פלאקוס, 59, 62, 66, 70, 74, 82, 95 ועוד

⁹⁷ כפי שראינו כבר לעיל: אלעזר הזקן, האם ושבעת בניה, מתתיהו ויהודה ואחרים.

⁹⁸ פילון, נגד פלאקוס, 108 ואילך; ג'ונס, **בית הורדוס**, עמ' 194; סיפשיין, המלאכות, עמ' 94 והערה 24 שם; גרואן, **גולה**, עמ' 74 קובע דווקא שיש: "למחוק את פלאקוס מרשימת הנבלים העיקריים" וכי "הנרטיב של פילון אינו מתיישב עם דיוקן המושל שהוא מצייר" אולם נראה שקביעה זו מפשטת ומשטחת את העניין. ר' עוד אצל ראז'אק, מוות, עמ' 122 – 124.

⁹⁹ פילון, נגד פלאקוס, 146 ואילך ובמיוחד 191: "כאלה היו ייסוריו של פלאקוס, אשר היה לעדות החותכת ביותר, כי לא נמנעה עזרת האלוהים מעם היהודים". ר' גם הדס-לבל, **פילון**, עמ' 86.

עצמו ובראש היוונים עמדו אפיון, איסידורוס ואולי גם לאמפון, כולם שונאי יהודים מובהקים לפי דברי פילון¹⁰⁰.

המאורעות הקשים באלכסנדריה בתקופת נציבותו של פלאקוס הוכיחו פעם נוספת כי הקהילות היהודיות היושבות מחוץ לתחומי ארץ ישראל לא רק שהן תלויות לחלוטין ברצונו הטוב של השלטון המרכזי, אלא יותר מכך, הן תלויות ברצונו הטוב של נציגו, הנציב הרומי בפרובינקיה. פלאקוס כמו פילאטוס, מוצג אצל פילון כצורר ישראל ולכן הוא בא על עונשו. הקהילה היהודית הנרדפת, הפעם זו שבאלכסנדריה, מוצגת כקהילה מאוחדת, בדרך כלל¹⁰¹ שבחרת באפשרות של קידוש השם הפאסיבי, גם על מצוות שאינן מרכזיות ביהדות. אין כאן גזירה על המילה, השבת, קריאה בתורה כמו בזמן אנטיוכוס אפיפנס, או אילוץ לקחת חלק בפולחן דיוניסוס, ובכל זאת גם כאן, הנכונות היא מלאה ושלמה. חברי הקבוצה מוכנים לשאת עינויים קשים מידי האספסוף המצרי ולא לעבור על מצוות דתם. בתיאורו של פילון יש נכונות למות על קידוש השם אך, שוב, לא להילחם למענו.

ג. עם כישלון מרד התפוצות

מקרה מבחן שלישי מקדם אותנו לעידן מאוחר יותר של קהילת יהודי אלכסנדריה, למעשה לשלב חורבנה במרד התפוצות בין השנים 115 – 117 לספירה. בפרק זה מתגלה שוב מוטיב קידוש השם באותו קו עיקבי פאסיבי ועם זאת אף כאן יש השתרגות של ענפי מישנה ייחודיים למקום ולזמן של רעיון קידוש השם. תיאור המקרה הנוסף מצוי בתלמוד הירושלמי שהוא אמנם מאוחר בזמן ואף מובא על ידי חכמים ארצישראליים שאינם פועלים במצרים, אך ייתכן בהחלט שסיפורים אלה ודומים להם יכלו להתגלגל לארץ ישראל כמסורות שבאו ממצרים ושימרו הדים מסיפוריהם של הפליטים והנשארים בחיים אחרי חורבנה של קהילת יהודי אלכסנדריה¹⁰².

הירושלמי מביא, אם כן, את תיאור גדולתו ופארו של בית כנסת הגדול באלכסנדריה ולאחר מכן את גודל חורבנו המוחלט והיבט זה הוא הקשור לדיונונו :

¹⁰⁰ על איסידורוס ולאמפון מראשי המנהיגים של הפוליס האלכסנדרונית בתקופה זו ר' כשר, **יהודי מצרים**, עמ' 30 – 32, 286, 289 ועוד; על אפיון ר' שם עמ' 32, 295 ואילך; בלסדון, **קליגולה**, עמ' 131; מלוז – מודו'ייבסקי, **יהודי מצרים**, עמ' 166 ואילך; מוסורילו, **עלילות**, עמ' 95 – 97, 123 ואילך, 168 ואילך ועוד; פוצ'י בן זאב, פרספקטיבה, עמ' 231 והערה 13 שם;

את קורות המשלחת היהודית ברומא מפרט פילון הרחבה בחיבורו **המשלחת לגאיוס**. מטרת המשלחת היתה, כאמור, לברר ולנסות להשיב ליהודים את המעמד והזכויות שנשללו מהם, באקט חד פעמי, בידי הנציב המקומי (הלא הוא פלאקוס) ולא בפקודת השלטון המרכזי. אך מכאן ואילך מתגמדת ומצטמצמת בתיאורו הבעיה הפרטית של יהודי אלכסנדריה לנוכח הרעה שהתרגשה לבוא על יהודי האימפריה כולה בעוד המשלחת היהודית מאלכסנדריה שוהה ברומא ומצפה, לשווא, לפגישה עם הקיסר.

ר' על כך: סיפשטיין, המלאכות, עמ' 94. ר' גם המשלחת לגאיוס, 171 והערה 250 שם עמ' 100; גרואן, **גולה**, עמ' 69 ואילך, 74 ואילך, 80 ואילך וכן עמ' 301 הערות 48, 53, 55.

בזמן זה נודע לחברי המשלחת על גזירת הצלם של קליגולה, על השלכותיה של גזירה זו על החברה היהודית באימפריה הרומית כולה ר' לעיל בפרק ב.

¹⁰¹ להוציא הנשים שבחרו לאכול מבשר החזיר. ר' גם ג'ניס-מאן, **תהליך קבלת החלטות**, עמ' 29, 43 ואילך; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 – 19, 23 – 25.

¹⁰² גישה זו היא כגישתנו לאורך כל העבודה ביחס לספרות חז"ל. ספרות חז"ל אמנם אינה מקור היסטורי לפי טיבה אך משמרת מידע היסטורי סלקטיבי ניכר לפי מגמותיה והאידיאולוגיה שלה. ר' לעיל במבוא ובפרקי העבודה השונים. ר' גם אצל חכם, מהדר לקלון, עמ' 464 – 476.

"...ומי החריבה טרוגינינוס הרשע. תני ר' שמעון בן יוחי בגי' מקומו הוזהרו ישי' שלא לשוב לארץ מצרים... בימי טרוגינינוס הרשע נולד לו בן בתשעה באב והיו מתעניין מת בתו בחנוכי' והדליקו נירות שלחה אשתו ואמרה לו עד שאתה מכבש את הברבריים בוא וכביש את היהודים שמרדו בך... אתה ואשכחון עסיקין באורייתא... [=בא ומצאם עוסקים בתורה] והקיפן ליגיונות והרגן. אמר לנשיהן נשמעות אתם ללגיונותיי ואין אני הורג אתכם אמרין לה מה דעבדת בארעיאי עביד בעיליאי [=] מה שעשית באלה שבארץ (כלומר בגברים) עשה באלה שעל הארץ (כלומר בנשים)) ועירב דמן בדמן והלך הדם בים עד קיפרוס..."

ירושלמי סוכה, פ"ה ה"א נה ע"א – ע"ב טור 653 - 654¹⁰³

הסיבה העיקרית לחורבן איננה נעוצה ביחסים שבין היהודים לבין הקיסר, שליטם הגשמי, אלא ביחסים שבין היהודים לבין אלוהיהם, שהזהיר אותם שלוש פעמים שלא לחזור ולהתיישב במצרים; מכיוון שלא שעו לאזהרתו – נענשו. שלוש פעמים הוזהרו, שלוש פעמים התעלמו מן האזהרה, שלוש פעמים נענשו¹⁰⁴. הפעם השלישית בה נענשו, והיא שבמרכז הדיון שלנו, היתה בימי טריינוס.

תיאור זה עומד בסתירה גמורה לכל המקורות האחרים הלא יהודיים, פאגאניים ונוצריים המתעדים את מרד התפוצות¹⁰⁵. מקורות אלה מעלים תמונה של עוינות הולכת ונמשכת בין היהודים לבין שכניהם הלא-יהודיים, בין הדת היהודית לבין הדתות הפאגאניות. מצב עניינים זה אינו חדש, הוא קיים כבר בתקופות מוקדמות יותר, למעשה כבר מן התקופה הפרסית אך ביתר תוקף בתקופה ההלניסטית ובעיקר בראשית התקופה הרומית כפי שכבר ראינו לעיל. בין השנים

¹⁰³ השוו: תוספתא סוכה, פ"ד ה"ו ליברמן 273; בגירסת הבבלי, שם נא ע"ב מובא מפי אב"י שכולם נקטלו בידי אלכסנדרוס מוקדון אבל שיוך כרונולוגי כזה אינו תואם לתקופת אלכסנדר מוקדון. גם האזכור הכרונולוגי בבבלי גיטיין, נז ע"ב על אדריינוס קיסר שהרג באלכסנדריה של מצרים ששים רבוא אינו מתאים. ר' גם מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דויהי בשלח פ"ב (הורוביץ - רבין עמ' 95 - 96): "...בשלושה מקומות הזהיר המקום לישראל שלא לחזור למצרים... והשלישית בימי טורנינוס..." (לא נתפרש מה בדיוק אירע בימי טורנינוס). ר' גם מכילתא דרשב"י, בשלח יד (אפשטיין - מלמד עמ' 56): "...בשלושתן חזרו... ובשלושתן נפלו... שלישיית בימי טרוגינינוס (שוב לא נתפרש מה אירע בימי טרוגינינוס). ר' גם: כשר, יהודי מצרים, עמ' 310 והערה 30 שם; אפרון, מלחמת בר כוכבא, עמ' 64, והערה 84 שם, עמ' 80 והערה 157 שם; שורץ, יהודי התפוצה, עמ' 349 ואילך, חכם, מהדר לקלון עמ' 480 ואילך. על מרד התפוצות בכלל ר': סמולוד, היהודים, עמ' 389 - 427; ברקלי, יהודים, עמ' 78 - 81, 240 - 242; הורבורי, מרד; גרואן, גולה, עמ' 97 והערה 221 עמ' 315. ר' גם דובנוב, דברי ימי, כרך ג עמ' 23 - 24. ר' עוד, מנדלס, לאומיות, עמ' 385 - 387; פוצ' בן זאב, תפוצה במשבר.

¹⁰⁴ הסימבוליזציה של המספר 3 מוכרת. ר' על כך אצל שימל, מספרים. ר' גם אצל אולריק, החוקים האפיים, עמ' 133 - 134. ¹⁰⁵ המקורות הללו מתחלקים בעיקרם לשתי קטגוריות: ארכיאולוגיות ופאפירולוגיות מחד וספרותיות מאידך. הפאפירוסים מעלים תמונה של חשש גדול מהיהודים ובכלל זה מאשימים אותם בכך שהם אוכלים את בשר אויביהם כפי שעולה למשל ממכתבה של אוודימוניס לבנה אפולוניוס (CPI, no. 437): "מי יתן והיהודים לא יצלו אותך..." גם המקורות הספרותיים, תולים ביהודים שפרצו במרד זה כאילו אחזה אותם רוח תזוית נוראה ומרדנית, אכזריות איומה ואפילו קניבליזם. לפי תיאורים אלה היהודים פגעו ראש וראשון במקדשים ומקומות פולחן פאגאניים, והחריבו אותם עד היסוד. כמו כן הם פגעו באוכלוסיה הלא יהודית הרגו ורצחו ללא אבחנה, כך למשל אפיאנוס, Arabicus Liber F19 = שטרן, מחברים ב, עמ' 185 - 186, קסיוס-דיו (אפיטומי, סח, 32 - 33 = שטרן, מחברים ב, עמ' 385 - 389); אויביוס (היסטוריה כניסייתית, ד, ב = שטרן, מחברים ג, עמ' 26 - 28) ועוד. ר' עוד רוקח, מרידות היהודים. רק בשלב מאוחר יותר של המרד הוא הפך מאירוע מקומי למלחמה כוללת שמעורבים בה גם השלטון הרומי ולגיונותיו. ר' גם רוקח, המקורות, עמ' 183 - 190; עמית, הקיסרות, עמ' 464. פוצ' בן זאב, תפוצה במשבר, במיוחד עמ' 77 - 98, 157 ואילך.

על גילויי עוינות מצד האוכלוסיה האלכסנדרונית ואפילו מצד השליטים בתקופות קודמות כבר עמדנו לעיל אך תגובת היהודים לפי המקורות היתה תמיד פאסיבית.

115 – 117 לספירה התפרצו היהודים במצרים, קיריני וקפריסין, בחמת זעם וברוח שיגעון על שכניהם הלא יהודים, ולאחר מכן התנגשו גם עם הצבא הרומי, הרסו מקומות פולחן אליליים, ונקמו את עלבונם ארוך השנים.

זוהי אפיזודה נדירה בתולדות היהודים מחוץ לתחומי ארץ ישראל, הם מפגינים נאמנות לוחמנית, אקטיבית לאמונתם ודתם, וגם לאחיהם שבארץ ישראל. הם יוצאים ונלחמים למען חוקי אבותיהם, במלחמה שאמנם פוגעת פגיעה קשה בשכניהם בלא-יהודיים ואפילו במערך השלטון הרומי, במקומות מושבם, אך מביאה גם לחורבנה הטוטאלי כמעט של יהדות זו עצמה, שלא התאוששה מתוצאות המרד ולא חזרה עוד לתפארתה הישנה בפזורה ההלניסטית-רומית עם תום המרד¹⁰⁶.

התנהגות אלימה ותוקפנית כזו של יהודי הפזורה ההלניסטית - רומית היא נדירה ביותר, לא מצאנו דוגמתה בתקופות אחרות. גם התייעוד של ההתנהגות הלוחמנית הזו בספרות הלא יהודית שהזכרנו הוא נדיר ביותר ומשום כך בולטים מאוד ההבדלים בתיאור המרד בין התיאור בספרות חז"ל לבין התיאור במקורות שאינם יהודיים. ניתן לומר שהתיאור בירושלמי מתאר את הרגע שאחרי כישלון המרד, זהו המקור היחיד המתאר את היהודים באוזלת ידם, וכאן שוב ניתן לראות את היפוך התבנית: מעבר מהדגם האקטיבי אל הדגם הפאסיבי כפי שמציג המקור, בהתאם למגמות ולאידאולוגיה שלו.

כך, בניגוד לתייעוד במקורות הלא יהודיים, בתלמוד הירושלמי אין כל אזכור לעוינות ולהתנגשויות דמים בין היהודים לבין שכניהם הלא-יהודיים, לעומת זאת שנים ממועדי ישראל שהיהודים מקפידים לציין ולשמר אותם: ט' באב וחנוכה, מוצגים כגורמים לפורענות מסוג אחר¹⁰⁷. אזכור שני מועדים אלה דווקא אינו מקרי: בט' באב אירעו כידוע לפי המסורת, מספר אסונות לאומיים ובהם חורבן הבית בראשונה ובשנייה¹⁰⁸. חורבן הבית השני היה מכה קשה ליהדות ארץ ישראל ויהדות התפוצות כאחד. הקפדתם של יהודי מצרים על קיום יום האבל בט' באב מרמזת לקשר ההדוק שהמשיך להתקיים גם לאחר החורבן, בין ארץ ישראל לבין הפזורה ולמסירות שבה הקפידו להזכיר יום זה הן בארץ ישראל הן בתפוצות, לכן החליטו היהודים להתענות ביום זה, למרות שלאימפריה כולה היה זה יום חג – לקיסר נולד בן!¹⁰⁹

¹⁰⁶ יהודי מצרים, קיריני וקפריסין מפגינים כאן פעם אחת ויחידה התנהגות שאיננה תואמת את דפוס ההתנהגות היהודי הפאסיבי "הגלותי" בדרך כלל. ההתנהגות הלוחמנית שהם מגלים כאן תואמת יותר את דפוס ההתנהגות של יהודי ארץ ישראל במצבי משבר. ר' שוורץ, בחזרה להיסטוריה, עמ' 42; שוורץ, יהודי התפוצה, עמ' 349 – 350.

¹⁰⁷ במקורות מקבילים (אבל שחסר בהם חלק מן המרכיבים הספרותיים) התלבטו היהודים אם להדליק נרות בחנוכה או לא להדליק נרות, בידועם כיצד עלולה הדלקת הנרות להתפרש אצל השלטונות; שוב לפנינו הדיכוטומיה המוכרת בין הנאמנות לדת היהודית ולציווי האלוהי, לבין הנאמנות לחוקי מלך בשר ודם. התלבטות זו הוכרעה בהחלטתם של היהודים להדליק נרות בכל זאת, "ומה שיהיה – יהיה", כלומר הנאמנות לדת היהודית ולא לדת המדינה היא שהכריעה את הכף למרות הידיעה על התוצאות האפשריות של הקפדה זו. ר' גם: לואיס, ההיסטוריה, עמ' 10 – 11; פוצ' בן זאב, המרד, עמ' 193 – 194; חכם, מהדר לקלון, עמ' 482 והערה 81 שם. ר' עוד, כוכבי, הלכות חגים, עמ' 235 ואילך; שחר, ר' עקיבה.

¹⁰⁸ ר' תענית פ"ד מ"ו: "... בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה ובשנייה, ונלכדה בתר ונחרשה העיר...". בזיכרון הקולקטיבי ובתודעה הלאומית, האסונות הלאומיים הגדולים ביותר התרחשו כולם באותו מועד. ור' גם: שחר, ר' עקיבה, עמ' 150 ואילך; כוכבי, הלכות חגים, עמ' 117 – 121; מוסיגמן, מהר המשחה, עמ' 4 – 5.

¹⁰⁹ נזכיר שוב כי, ככל הידוע לטריינוס ולפלוטינה לא היו צאצאים משותפים. לפלוטינה גם לא היו צאצאים מנישואים קודמים, כך שהמסורת על לידת הבן וממילא על מות הבת, היא אנדית לחלוטין. אין להניח שהמקור מרמז למסורת האימוץ שנהגו בה הקיסרים הנאורים ולפיה אימץ טריינוס את הדריינוס שכשבר היה בוגר, ממש כשם שהוא אומץ לפני כן על ידי נרווה בהיותו כבר אדם בוגר, ר' עמית, הקיסרות, עמ' 435 – 436, 439 – 440, 466.

המועד השני – חנוכה הוא חג של הצלה לאומית, ניצחון היהודים בכלל והחשמונאים בפרט, על אנטיכוס הרביעי וגזירותיו, בזכות הדבקות והנאמנות לחוק האלוהי והנכונות להילחם ובעת הצורך אף למות למען חוק זה¹¹⁰. משום כך נוהגים היהודים גם במקרה זה לציין את ההצלה הלאומית ומדליקים נרות למרות שהאימפריה כולה שרויה באבל (ובחושך) על מות בת הקיסר. הקהילה היהודית מחוץ לתחומי ארץ ישראל מקיימת ומשמרת אם כן את המועדים הדתיים והלאומיים החשובים הללו ומתעלמת ביוזעין מחוק וממנהג המדינה. לפנינו אם כן, שוב, דגם התנהגות של נאמנות לחוק האלוהי ולא לחוק הקיסר, החוק הארצי. התנהגות זו של היהודים מעוררת את חמתה של אשת הקיסר המזעיקה את בעלה שעסוק במלחמות עם הברברים הרחוקים¹¹¹, במקום לדכא את הללו שקוראים עליו תיגר מתוך ממלכתו שלו עצמו.

בעקבות קריאתה של אשתו, מניח הקיסר את כל עיסוקיו האחרים ופונה לטפל בהתנהגותם של היהודים הבוגדנים, בדרך נס מתקצרת לו דרכו והוא עושה דרך של עשרה ימים בחמישה בלבד. כך הוא מגיע לבית הכנסת הגדול שבאלכסנדריה חיש קל, ומוצא את היהודים עסוקים בלימוד תורה. הוא חוקר ודורש במה הם עוסקים, מפרש את הפסוק שדרשו על עצמו והורג את כולם. לא נרמזת כל התנגדות מצד היהודים, אך גם לא נרמזת כל חרטה על מעשיהם או נכונות לפשרה כלשהיא עם הקיסר. מאליו מובן שכל רמז למרדנות, לשיגעון ולרוח התזזית אשר אחזו ביהודים לפי התייעוד במקורות הלא יהודיים, אינו קיים במקור שלפנינו. נמסר רק שהגברים העוסקים בתורה נהרגים כולם כאיש אחד.

כעת מתפנה הקיסר לשיח עם הנשים היהודיות שנותרו ללא הגנה, שהרי את הגברים כבר הרג. הוא מציע לנשים את חייהן לשלל אם "יישמעו ללגינותיו"¹¹², אך הנשים מסרבות. הן מפגינות עיקשות ונחישות, הן מוכנות למות למען אמונתן, ממש כמו הגברים אך לא להישאר בחיים במחיר הקלון הכרוך בהישמעות לחיילים¹¹³. כאן אם כן, הפגנת נאמנותן של הנשים על קלה כחמורה שוב, הנשים מוכנות למסור את נפשן, את חייהן, אך לא לטמא את הגוף במגע עם החיילים. נאמן לשיטתו, הורג הקיסר גם את הנשים ומחסל בעצם את קהילת יהודי אלכסנדריה. ההרג היה כה גדול עד ש"הלך הדם בים עד קיפרוס (קפריסין)".

מכיוון שקשה לברר בוודאות את זמנה של ההכרעה ההלכתית שנפלה בבית נתזה, בין המרידות הגדולות בארץ ישראל, קשה גם לדעת אם הידיעות על הכרעה זו בסמוך לאירועי מרד התפוצות, כבר עשו דרכן מארץ ישראל למצרים, נפלו על אוזניים קשובות והשפיעו על החלטתן של הנשים

¹¹⁰ לנושא זה ר': אלון, **מחקרים א**, עמ' 15 - 25; פלוסר, מאי חנוכה, עמ' 55 - 78; שוורץ, יהודי התפוצה, עמ' 349; חכם, מהדר לקלון, עמ' 482 ואילך.

¹¹¹ כשלעצמו יש כאן רמז לריאליה ההיסטורית של האירוע: כידוע, פרץ מרד התפוצות בזמן שטריינוס היה עסוק במלחמה נגד הפרתים אויביה של רומא מאז ומתמיד. היהודים ניצלו איפוא, את היעדרם של הקיסר (כמפקד העליון של הצבא הרומי) ושל חלק ניכר מהלגינות ואז יצאו למלחמה על שכניהם, כפי שמתואר במקורות שנזכרו לעיל. מכאן שבהתנהגותם הפראית ומשולחת הרסן של היהודים היה בכל זאת גרעין של ראייה פוליטית מפוכחת. אלא שכל אלה לא נזכרים במקור התלמודי אלא רק במקורות הלא יהודיים. המקור התלמודי אינו מתייחס כאמור לריאליה ההיסטורית.

¹¹² שיה זה מזכיר במידת מה את הילדים ובעיקר הילדות שנשבו לקלון בעקבות מרד החורבן והתאבדו בקפיצה אל הים כדי שלא יהיו נאלצים לשמש בייעוד שקבעו להם הרומאים. ר' גם בר אילן, **נשים**, עמ' 23 - 24 המותח קווי דמיון בדומה לאלה שהצענו. ר' גם אצל רוזנפלד, שפרה ופועה.

¹¹³ ניתן להחיל גם על החלטה זו את תהליך קבלת ההחלטות בתנאי משבר ואי-וודאות. למרות שיש להן אפשרות להשאר בחיים במחיר מסוים כמובן, הן בוחרות לוותר על החיים ולא על האמונה. לנושא קבלת החלטות בתנאי משבר ר' ג'ניס-מאן, **קבלת החלטות**, עמ' 42 - 49, 122, 151 - 159, 182, 201, 207, 217 ועוד; היכל, **קבלת החלטות**, עמ' 9 - 19. ר' גם אצל לוינסון, אתלט האמונה.

הללו, או שהיתה זו החלטה וולונטרית המנותקת מההקשרים והנסיבות הארצישראלים, ותלויה אך ורק בנסיבות המקום והזמן האלכסנדרוניים¹¹⁴. אין לדעת גם אם הידיעות על האירועים הקשים באלכסנדריה, כפי שמתוארים בירושלמי, כבר עשו דרכם בכיוון ההפוך – ממצרים לארץ ישראל והיו בין הגורמים המשפיעים על קבלת ההכרעה ההלכתית בבית נתזה.

ברור מעל לכל ספק לפי הירושלמי¹¹⁵ הוא, שיהודי מצרים, למרות שהפרו את הציווי האלוהי שלא לחזור למצרים ונענשו על כך בחומרה¹¹⁶, היו מוכנים לקבל את גורלם, להצדיק את הדין, למסור נפשם על אמונתם ולא להתכחש למועדי ישראל. בתוך הקהילה יוחד מקום של כבוד לנשים שסירבו לשתף פעולה עם ה"לגינות" בתמורה לאפשרות להישאר בחיים¹¹⁷. המקור, אם כן, מצביע על תמימות דעים קולקטיבית של חברי הקהילה כולם.

במקורות מספרות חז"ל לא נמצא כל רמז, קל שבקלים להתנהגות לוחמנית - אקטיביסטית - קנאית, למרות שרמזים כאלה ואף יותר מכך, נמצאים למכביר דווקא בספרות הלא-יהודית¹¹⁸. ניתן לראות פה תיאור של התנגדות פאסיבית לשלטון הרומי, נכונות למות למען האמונה, אבל לא להילחם למענה. הנכונות למאבק אקטיבי וגילוייה מתבטאים דווקא במקורות הלא יהודיים¹¹⁹. המקור בירושלמי, מתעד את קידוש השם הפאסיבי של הקהילה היהודית באלכסנדריה ובה בעת הוא מתעד גם את חורבנו של בית הכנסת שהוא בעצם סמל לחורבנה של קהילה מפוארת זו. גברים ונשים הפגינו נאמנות ללא סייג לתורה ולמצוות, נכונות למות למען אמונתם אך לא לאחוז בנשק למענה.

על פני הרצף הכרונולוגי שסקרנו, התברר למעלה מכל ספק כי רוב חברי הקהילה היהודית באלכסנדריה, ממש כמו אחיהם שבארץ ישראל אינם נוטים לשתף פעולה עם השלטון הזר בתקופות של גזירות ורדיפות, הם אמנם יחפשו דרכים להישאר בחיים אך לא במחיר של שיתוף פעולה עם השלטון. מעטים הם אלה שמוכנים לשתף פעולה עם השלטון ובדרך כלל הדבר נעשה מתוך אילוץ¹²⁰, רוב חברי הקבוצה יעדיף למסור נפשו על קידוש השם באופן הפאסיבי, הסביל. כפי שמציגים זאת המקורות היהודיים, יהודי התפוצות לא ירימו יד על אויביהם, לא יציגו היבטים של קידוש השם האקטיבי. כפי שכבר הדגשנו הם יהיו מוכנים למות על קידוש השם אך לא להילחם למענו.

¹¹⁴ כזכור, גם בתקופת נציבותו של פלאקוס באלכסנדריה, במחצית המאה הראשונה לספירה היו נשים מן הקהילה היהודית באלכסנדריה קורבן להתעללות ורדיפות. גם אז הודגש במקור המוטיב של צניעותן. ור' על כך לעיל. ומקבילותיו.

¹¹⁵ ר' חכם, מהדר לקלון, עמ' 477 ואילך.

¹¹⁶ בר-אילן, נשים, עמ' 24 ואילך, ובמיוחד עמ' 28.

¹¹⁷ מהעדויות הארכיאולוגיות, הפאפירולוגיות והספרותיות עולה תמונה ברורה של הרס רב ו"אדמה חרוכה" שהותירו אחריהם היהודים בכל מקום בו היתה מלחמה, והתנהלו קרבות נגד האוכלוסיה המקומית ונגד הצבא הרומי. כל אלו לא נזכרים כלל בספרות חז"ל. ר' הערה 105 לעיל.

¹¹⁸ השוו אצל טקיטוס דברי בימים ה ט "...משנצטוו היהודים על ידי גאיוס קיסר להעמיד את צלמו בבית מקדשם בחרו לתפוס בנשקם, אך מות הקיסר שם קץ להתקוממות." כפי שראינו בפרק ב לעיל, במקורות היהודיים המתארים את גזירת הצלם של קליגולה מודגשת התגובה ההמונית הפאסיבית ודווקא טקיטוס ההיסטוריון הרומי מציג את העמדה האקטיבית. ייתכן שכאן נוצר אותו מצב. המקור התלמודי מדגיש את ההיבט הפאסיבי לאחר שכלו כל הקיצין בעוד שהמקורות הלא יהודיים מדגישים את הצדדים האקטיביים.

¹²⁰ הדברים אמורים במקורות שסקרנו התקופה הטרומית ומתקופתו של פלאקוס, מהתקופה האחרונה, ימי טריינוס אין מחלוקת בין חברי הקהילה, וכולם גברים כנשים מסרו נפשם על אמונתם.

עם חורבנה של הקהילה היהודית הגדולה באלכסנדריה ועמה גם זו שבקיריני ובקפריסין, הועם זהרה של פזורה זו, ושוב לא שבה לגדולתה ותפארתה. זמן קצר אחר כך פרץ בארץ ישראל מרד בר כוכבא¹²¹ ואף האוכלוסיה היהודית שם סבלה אבידות ניכרות, במיוחד בחבל יהודה. מי שנבנה במידה רבה מחורבן של קהילות אלו היתה הקהילה היהודית בבבל שהיתה הקהילה היחידה בפזורה שלא היתה נתונה תחת שלטון רומי.

עם חלוף העתים, הולכים ומצטמצמים גילויי האקטיביזם, המרדניים והלוחמניים של קידוש השם בארץ ישראל ואף הגילויים הפאסיביים כפי שנבדקו בעבודה משתנים. את מקומם תופסים דפוסים חדשים על בסיס הדפוסים שנקבעו בתקופת מחקרנו אנו¹²².

¹²¹ ר' לעיל בפרק ג.

¹²² ר' למשל אצל בן ששון, **פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים**, תל אביב 1969; יובל, **שני גוויים**, גולדין, **עלמות אהבוך**, באומגרטן-קושלבסקי, אם הבנים. ר' גם פרק ג לעיל.

סיכום

בעבודה זו ביקשנו לבדוק את נושא קידוש השם בארץ ישראל בפרק הזמן שבין גזירות אנטיוכוס (167 לפני הספירה) ועד כישלון מרד בר כוכבא וגזירות השמד של הדריינוס (135/6 לספירה).

עבודתנו פתחה בתיאור מקדמי של השלב הראשוני של קידוש השם במקורו המקראי, בו נדרשו היחיד והחברה לקדש את השם בחייהם. בימי מרד החשמונאים חל בקידוש השם המקורי שינוי גדול ונוסף לו מימד חדש, בו נתבעים לעתים היחיד והחברה להחליט, במצבי משבר, אם הם מוכנים לוותר על חייהם למען אמונתם או לוותר על אמונתם למען חייהם. הפעם הראשונה כנראה בה נדרשה החברה היהודית בארץ ישראל לשאלה זו היתה בזמן גזירות אנטיוכוס. אירוע זה עומד בנקודת הפתיחה של עבודה זו. ניתוח התופעה לאורך זמן נעשה על רקע האירועים ההיסטוריים בארץ ישראל בתקופה הרומית והראה כיצד קיומו של קידוש השם נמשך והולך, משתנה ומתגוון. נקודת הסיום של העבודה היא עם כישלון מרד בר כוכבא, שהיווה גם תקופת משבר קשה וסיום פרק חשוב בחייה של החברה היהודית בארץ ישראל.

העבודה חולקה לפיכך לשלוש תקופות, בהתאם לרצף כרונולוגי זה:

א. התקופה החשמונאית;

ב. התקופה הרומית עד חורבן הבית השני ונפילת מצדה;

ג. מחורבן הבית השני ועד מרד בר כוכבא.

למרות שהעבודה עסקה בגילויי קידוש השם בארץ ישראל יחד פרק נוסף, רביעי, לגילויים של תופעת קידוש השם מחוץ לתחומי ארץ ישראל. בחרנו כמקרה מבחן בעיר ידועה - אלכסנדריה של מצרים, המדגימה קהילה מבוססת, עשירה ומתועדת היטב בתקופה הנידונה. על בסיס המידע שהוצג בעבודה, ניתן היה להשוות את דפוסי קידוש השם בארץ ישראל ובתפוצות בפרק הזמן האמור, ולהציע אבחנות השוואתיות ביחס לדפוסי התגובה של קהילה יהודית מחוץ לתחומי ארץ ישראל בהשוואה לזו שבארץ ישראל.

לדעתנו, וכך גם ניסינו להראות במהלך העבודה, שני תנאים עקרוניים מרכזיים כרוכים בקידוש השם לאחר שיצא מגדר ההגדרה המקראית מקורית, הצרה של קידוש השם בחיים, וקיבל הגדרה רחבה יותר בזמנים שאינם כתיקונם בהם עסקה עבודתנו. הראשון הוא לחץ חיצוני המופעל על החברה היהודית בארץ ישראל על ידי שליטים זרים והעומד בסתירה למערכת האמונות והדעות של החברה היהודית. בדרך כלל התבטא הלחץ הזר בגזירות שונות שתכליתן היתה לפגוע לצמיתות באמונה היהודית, בתשתית הקיום היהודית וביהדות בכלל.

התנאי השני הוא יסוד הבחירה שמתלווה למערכת התגובות בכל מקרה של רדיפות וגזירות. בידי היחיד והקבוצה נתונה בכל מקרה ומקרה האפשרות לבחור בסוג תגובה כזה או אחר בהתאם לנסיבות הזמן, המקום והשקפת העולם שלהם. על מנת שהקונפליקט בין השלטון למושאי הרדיפה יהפוך לאירוע של קידוש השם צריך להתקיים בו אקט של בחירה.

נעיר כי אנו מציינים כאן רק את סוגי תופעות ההתנגדות השונות לגזירות ולא את תופעות שיתוף הפעולה, למרות שכאמור לעיל, ניתן היה לבחור גם בשיתוף פעולה עם השלטון וזאת, כיוון שישוד הבחירה הוא הכרחי.

מכאן נעבור לסיכום הפרקים של המחקר, עיקרי דיוניהם וחידושיהם:

א. ימי מרד החשמונאים

בתולדות תופעת קידוש השם מציין מרד החשמונאים בארץ ישראל – שלב פעיל ביותר ולוחמני, של קידוש השם, כפי שמתועד בספר מקבים א. שלב זה מוגדר על ידנו כמאבק אקטיבי, נועז הכולל נכונות להילחם למען קידוש השם, תוך בחירה מודעת בדרך הכוללת אפשרות של אובדן החיים תוך כדי המאבק האקטיבי. ספר מקבים יוצר זיקה ברורה בין הכהונה והקנאות, בין פנחס הכהן ואליהו הנביא המקראיים למתתיהו הכהן. מרד החשמונאים מלמד גם על האפשרות שהתרחשה בפועל במרד זה, שהמאבק האקטיבי ישיג את יעדיו ובעקבותיו יהפכו מנהיגיו למנהיגי האומה היהודית בארץ ישראלית בדורם, (לפחות לפרק זמן מסויים) וגם למודל חיקוי ומושא הערצה לדורות הבאים.

לצד הפן האקטיבי של קידוש השם המודגש במקורות הארצישראליים, מציגים המקורות היהודיים – הלניסטיים (ספר מקבים ב) המתעדים את התגובה לגזירות אנטיוכוס, גם את קידוש השם הפאסיבי, דוגמה לכך הם הסיפורים המוכרים של אלעזר הזקן ושל האם ושבעת בניה. בסיפורים אלה נבחרו, שלא במקרה, דמויות של חסרי ישע: אדם זקן, אם חד הורית, ילדים חסרי הגנה, כך ברור מלכתחילה שאם ברצונם להתנגד לגזירות, האפשרות היחידה העומדת לפנייהם היא קידוש השם הפאסיבי, ונכונותם למסור נפשם על אמונתם. נחמתם היא הנחמה לטווח הארוך, המתגלמת באמונה בשכר ועונש בעולם הבא.

היבט ייחודי שנילווה לתגובה הפאסיבית הוא תופעת ההתאבדות. בספר מקבים ב ובתגובה לגזירות אנטיוכוס היתה זו תופעה יחידאית. רק אדם אחד, רזיס, מתאבד והוא עשה זאת כאשר כלו כל הקיצין. אף במעשה ההתאבדות שלו כרוך מוטיב הנחמה לעתיד לבוא, והשכר והעונש בעולם הבא.

ראוי לציין כי, במקורות שהזכרנו, המתעדים תקופה זו, יש מקום להחלטה ולביצוע של קידוש השם הפאסיבי בידי נשים, כלומר היה להן מקום נכבד ומתועד בתגובה הציבורית.

בפרק זה נכלל גם דיון במקורות מאוחרים יותר שיש בהם מידע רב על מרד החשמונאים. מקור חשוב לצורך דיון זה הוא יוספוס שהפך בתיאורו, במתכוון, מתוך האילוצים שהיה חייב בהם בכתבתו, את דגם ההתנהגות האקטיבי של החשמונאים לדגם התנהגות פאסיבי. הוא מעלה על נס את הנכונות למות למען התורה, מצוותיה וחוקיה אבל לא את קידוש השם האקטיבי הכרוך בזה. כך באה לידי ביטוי הערצתו של יוספוס לחוגים שהיו מוכנים למסור נפשם על קידוש השם, ללא מאבק, לא רק בדורו של אנטיוכוס אלא גם בדורות הבאים, ובדורו שלו בפרט. בדרך זו היה יכול יוספוס להתעלם מן הפן האקטיבי-לוחמני של קבוצות החירות למיניהן, להצניעו ולדחוק

אותו לקרן זוית. מבחינה זו משקף יוספוס בכתיבתו את טיפוס הכתיבה הגלותי המעדיף לתת לגיטימציה למקדשי השם הפאסיביים ולא לאלה שנלחמו בפטרוניו הרומאיים. הוא מזכיר את האירועים המרכזיים המובאים בספר מקבים א (כנראה שלא הכיר את ספר מקבים ב) אך מעמעם את תוכנם הקנאי - האקטיבי ומצניע מסיבות ידועות את המורשת הכוהנית – הקנאית הקושרת את מתתיהו לפנחס ואליהו.

ולאחרונה – ספרות חז"ל:

ספרות חז"ל לפי טיבה וטבעה איננה מקור היסטורי, כפי שפורש לעיל במבוא, עם זאת היא מביאה לא אחת סיפורים עמומים המשמרים הדים רחוקים ובהם טמונה המסורת ההיסטורית שהיתה בידי חז"ל. נכון הוא שספרות זו מאוחרת בהרבה לאירועים הנידונים כאן, אך אם האירועים הללו מתאשרים על ידי מקורות אחרים, קדומים יותר, ניתן למקם גם את העדות מספרות חז"ל בתוך הדיון על המקורות הקודמים להם בנושא קידוש השם. המקור מספרות חז"ל, תורם לחידוד הגדרת מושג קידוש השם בעיני חז"ל. הוא משקף מצד אחד שיתוף פעולה עם השלטון הזר ומצד שני התנגדות פאסיבית של היחיד, המובילה למותו בעיניו. ניכרת כאן תופעה של צידוק הדין, ללא התמרמרות, ואם משתף הפעולה עם השלטון הזר מחליט לחזור בתשובה בהשפעת דודו החסיד, זוהי החלטה שיש לכבד אותה, אך יש לשאול אם יש לכלול אותו בקבוצת מקדשי השם.

ב. התקופה הרומית עד חורבן הבית השני ונפילת מצדה

התיעוד המתייחס לתקופה זו נשען רובו ככולו על כתבי יוספוס, מיעוטו, על כתביו ההיסטוריים של פילון, על ספרות חז"ל והיסטוריונים לא יהודיים.

בתקופה זו עסקנו בדיון בימי הורדוס, טיבריוס וקליגולה, וימי המרד הגדול.

אמנם בראשית התקופה יש רמזים ברורים לקידוש השם האקטיבי גם בכתיבתו של יוספוס (מובן מאליו שגם במרד הגדול שב והופיע מרכיב זה ולפיכך נדונו היבטי קידוש השם גם בעידן זה), אולם הרעיון הבולט בכתיבתו לאורך התקופה כולה הוא שרק נכונות לגילויים פאסיביים של קידוש השם, עשויה (וגם זה לא תמיד), למנוע מימושם בפועל (במיוחד בולט הדבר לגבי גזירת הצלם של קליגולה). יוספוס מדגיש שרק קידוש השם הפאסיבי יכול להביא הצלחה והצלחה, בעוד שגילויים אקטיביים ומרדניים, המביאים לעימות עם הרומאים לא יעלו יפה. כל מי שיצא נגד הרומאים, או עושי דברם, החל מזמנו של הורדוס, ועד מרד החורבן ונפילת מצדה, ואשר ראה בכך עניין דתי אידיאולוגי, וביקש לשחזר את דגם העצמאות החשמונאי, הרי שקרא תיגר על האומה שעלתה לשלטון בחסד האל, וסופו להיכשל. לכן, אם שאף למוות מכובד ולא להמשיך בחיי קלון, בעקבות כניעתו לרומאים, המוצא היחיד עבורו, היה התאבדות.

במהלך תקופה זו ניתן לראות ולמצוא, גם בעדותו של יוספוס וגם בספרות חז"ל, עדויות להתאבדות קבוצתית כפתרון מכובד למצב שהחל כקידוש השם אקטיבי, לא עלה יפה, והפך לביטוי של קידוש השם פאסיבי באמצעות ההתאבדות. טופוס זה מגיע לשיאו במרד החורבן, עם ההתאבדויות הקבוצתיות הידועות בגמלא, ידפת, ירושלים ומצדה. בתיאור נאומו הכפול של אלעזר בן יאיר במצדה, שם יוספוס בפי אלעזר טיעונים פילוסופיים, אידיאולוגיים ודתיים

ארוגים יחד במארג מתוחכם שמטרתו להעלות על נס את ההתאבדות כאקט דתי של קידוש השם וכהיפוך אולטימטיבי לחיי עבדות וקלון בשבי הרומאי. כך הוא נותן לגיטימציה לתופעת ההתאבדות, אף שהוא עצמו, בחר באפשרות האחרת של כניעה ושיתוף פעולה עם השלטון הרומאי.

לצד העדות המפורטת של יוספוס המכסה את התקופה כולה נעזרנו בעדותו של פילון על תקופתו של פונטיס פילאטוס וגזירת הצלם של קליגולה. פילון, מתוך מגמות כתיבה תיאולוגיות ודידקטיות מדגיש כיוספוס את קידוש השם הפאסיבי ואת התגובה ההמונית הלא אלימה לגזירות. בכל הזדמנות מדגיש פילון, שהיהודים לא היו מוכנים לאחוז בנשק. אף כי היו מוכנים למות על קידוש השם, לא היו מוכנים להילחם למענו.

כיוספוס, גם המקורות בספרות חז"ל המתעדים את סוף ימי הבית מדגישים את ההחלטה הקבוצתית להתאבד כאשר לא נותרה אפשרות אחרת. עם שריפת בית המקדש התאבדו הכוהנים, לאחר שהבינו כי לא יוכלו להצילו ולא לפני שמסרו בחזרה לשמיים את מפתחותיו. גם קבוצה של ארבע מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון והובלו לרומא בספינה התאבדו בקפיצה אל הים.

תמונה היסטורית שקולה יותר עולה דווקא מן התייעוד של ההיסטוריונים הלא יהודיים. טקיטוס בתייעוד הקצר של גזירת הצלם של קליגולה מציין שהיהודים בחרו לתפוס בנשקם, אך בגלל רצח הקיסר לא נאלצו לממש בפועל את הבחירה הזאת. יש לשער שגם באיזכורים הקצרים של אירועי המרד הגדול תיארו ההיסטוריונים הלא יהודיים את המצב בצורה יותר מאוזנת. כך למשל ידע סולפיקיוס סוורוס לספר כי טיטוס הוא שהיה אחראי לשריפת בית המקדש בעוד יוספוס השתדל בכל כוחו להטיל את האשם על מישהו אחר.

התייעוד אם כך, הוא לא פעם תולדה של מגמות הכתיבה והאידיאולוגיה של הכותב ולא בהכרח משקף את המאורעות כהווייתם. כתיבתם של פילון ויוספוס על מאורעות תקופתם, היא כתיבה מגמתית, אידיאולוגית, תיאולוגית, וכמובן גלותית. כתיבה כזו אינה יכולה לתת לגיטימציה לקידוש השם האקטיבי, לכל היותר היא יכולה לתת לגיטימציה, לנכונות למות למען קידוש השם ולאיבוד העצמי לדעת. ואכן מגמת תיאור קידוש השם בדברי יוספוס ופילון כאחד, מדגישה בצורה עקבית את קידוש השם הפאסיבי. נוסף לכך יוספוס מרחיב מאוד את תיאורי ההתאבדות הקולקטיביים כמוות מכובד, שהוא בעצם הצורה האולטימטיבית של קידוש השם הפאסיבי, בתקופה שמן הכיבוש הרומי את ארץ ישראל ועד מרד החורבן. תיאורנו זה לא זכה עד כה לתשומת הלב הראויה במחקר ואף לא נדון באופן רצוף, בשיטתיות ובראייה כוללת על פני הרצף הכרונולוגי.

ג. מחורבן הבית השני עד מרד בר כוכבא

על התקופה שמלאחר חורבן בית שני עד מרד בר כוכבא ועד בכלל, אין בידינו תיאור של היסטוריון ממוצא יהודי המתעד אותה כפי שעשה יוספוס באריכות ובפירוט לגבי תקופת הבית. עיקר המידע שבידינו על תקופה זו, המכונה תקופת המשנה, בא רובו ככולו מספרות חז"ל. ספרות זו כפי שכבר הזכרנו, איננה מקור היסטורי, למרות שמשולבים בה לא אחת, רמזים, תיאורים ואיזכורים לאירועים היסטוריים. בהתחשב במגבלותיה של ספרות זו ובהיכרותנו עמן ניתן לדלות ממנה מידע לא מועט, על תקופת גזירות השמד.

ספרות חז"ל המתעדת תקופה זו מציגה בצד אופני התגובה המוכרים מהתקופות הקודמות גם סוגי תגובה חדשים ומיוחדים המתועדים רק בסוגה זו ומיוחדים רק לתקופה זו.

בתגובה לגזירות השמד של הדריינוס ניתן למצוא גילויי התנגדות ציבוריים אך אנונימיים. עולה מכך בבירור שרוב הציבור התנגד לגזירות ואף הפגין התנגדותו בגלוי. עם זה, היו גם ניסיונות לקיים את המצוות בשינוי מתוך מגמה שלא להיתפס על ידי השלטונות הרומיים. לצד אלה מתעדת ספרות חז"ל את גילויי ההתרסה הפומביים של ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון שהיו אמנם פאסיביים במהותם, אבל מעצם פומביותם היו גם גילוי של קידוש השם פעיל ומפעיל אחרים. לקידוש השם בתקופה זו נוסף גם יסוד האהבה שהוא מחידושי תקופת התנאים ומלווה מאז ואילך את מקדשי השם בכל הזמנים.

לצד אלה, נוספו בתקופה זו גם ה"פייסנים", חכמים שקראו לציבור להנמיך קול וראש. לא בהכרח מדובר היה בשיתוף פעולה עם השלטון ובהמרת הדת, אלא פשוט בשמירה על השקט, והימנעות מהבעת דעות מרדניות, הקהלת קהילות, לימוד תורה ברבים וכן הלאה; כלומר המתנה עד יעבור זעם. אין רמז במקורות חז"ל לכך שאישים אלה שיתפו פעולה עם השלטון הרומי בעצמם, וודאי שלא המירו את דתם.

תופעה נוספת, שהיא ייחודית לתגובות לגזירות השמד ונזכרת רק בתלמוד הבבלי היא תופעת ה"תעלולנים". הללו נקטו בכל דרך אפשרית, בכלל זה שקר ורמייה, כדי להינצל מידי הרומאים. הסיפורים בתלמוד הבבלי מאשרים ונותנים לגיטימציה למעשיהם ואף אליהו הנביא מתגלה ומאשר את נכונות דרכם (אכן דרך ארוכה עשה אליהו הנביא מזהותו עם פנחס הקנאי לגיבוי אלעזר בן פרטא התעלולן).

חשוב לציין, שהפיתרון של ההתאבדות, שהיה כל כך מרכזי בימי הבית השני לא נזכר ולו ברמז כמוצא של כבוד למצבי משבר בספרות חז"ל המתעדת תקופה זו, לא לגבי היחיד ולא לגבי הקבוצה. בתקופת המשנה, קיים קידוש השם הפאסיבי של היחיד ושל הקבוצה, ולצידו נובטים דגמי התנהגות חדשים, שלא היו מוכרים קודם, שהם תולדה של הצורך המחודש להתמודד עם גזירות ורדיפות.

כמו כן מן הראוי לציין שמרד זה הוביל גם לעיצוב הספרותי של המעשה הקיומי ובו נוצק הביטוי "קידוש השם". אין ספק שיצירתיות זו נבעה מההדים הרבים להם זכה המעשה הקיומי ובפרט עקב העובדה שהבולטים במעשה היו החכמים המנהיגים שבדור דוגמת ר' עקיבא.

ד. דוגמאות לקידוש השם מחוץ לתחומי ארץ ישראל

פרק זה הוא על - תקופתי וכולל דוגמאות המקבילות לכרונולוגיה של העבודה כולה. ראשיתו בתקופה הטרומ-רומית וסיומו בכישלון מרד התפוצות. הפרק מנתח מקורות דומים לאלו שעשינו בהם שימוש בשאר פרקי העבודה: כמידת האפשר נעשה שימוש בכתבים היהודיים, בספר מקבים ג וכן בספריהם של ההיסטוריונים היהודיים פילון האלכסנדרוני ויוספוס; אלו שימשו לנו לתיעוד וניתוח התקופה הטרומ רומית וימי הבית השני. לחקר מרד התפוצות עשינו שימוש בספרות חז"ל שעל מגבלותיה עמדנו לעיל.

פרק זה הראה באופן גורף כי מקרי המבחן, בייצוגם הגלתי, מציגים תמיד את הפן הפאסיבי של קידוש השם ואינם נותנים מקום וגיבוי לקידוש השם האקטיבי, שמקומו לא יכירנו בתודעה היהודית הגלותית. מובן מאליו שתמונה זו אינה מדוייקת בעליל, שכן ממקורות לא יהודיים ידוע כי מרד התפוצות היה המרד היהודי היחיד שהתרחש מחוץ לתחומי ארץ ובו תקפו היהודים בחמת זעם נוראה את שכניהם הלא יהודיים ובהמשך גם את הצבא הרומי. מסתבר שפעילות אקטיבית מלחמתית של יהודי התפוצות היתה בהחלט אפשרית ומעשית, אלא שהספרות היהודית הצניעה וכיסתה על אפשרות זו.

המקורות המציגים את רדיפות היהודים מחוץ לתחומי ארץ ישראל מדגישים מאוד את אוזלת ידם של היהודים בכלל. נשקם של היהודים בתפוצות לפי המקורות הללו הוא התפילה, הדמעות והתחנונים. עם זה, בתפוצות, כמו בארץ ישראל, רוב חברי הקהילה לא שיתפו פעולה עם השלטון הזר ולא נכנעו לגזירות, הם העדיפו למסור נפשם על אמונתם ולא לחלל את השם.

במשך כל התקופות שנסקרו בעבודה, התמודדה החברה היהודית בארץ ישראל, וכפי שראינו גם בתפוצות, שוב ושוב עם רדיפות וגזירות, ובכל מקרה נדרשו היחיד והקבוצה להכריע מחדש. ההתמודדות עם השלטון הזר התרחשה תמיד בפומבי, מול קהל. במצבים כאלה, כל צד דבק בעמדותיו ולצד התסריט הגלוי שהוצג לראווה היה גם תסריט סמוי מן העין, לעתים מובן רק לצד אחד. כשם שבקידוש השם נחוץ מעשה של בחירה כך עליו להתרחש מול קהל. לעתים, ובהתאם לנסיבות, הקהל הפך מצופה למשתתף פעיל, בצד הרודף או בצד הנרדף, אך נוכחותו של קהל היא הכרחית להתקיימותו של קידוש השם.

יש לציין שהמקורות מדגישים כי רוב החברה היהודית נטל חלק בהתנגדות לגזירות ולרדיפות, ובכלל זה המנהיגות החברתית. עם זה, ייתכן, שהאיפיוניים הסוציולוגיים של מקדשי השם משתנים מתקופה לתקופה: בימי החשמונאים יש חלוקה ברורה למקדשי שם אקטיביים ההולכים בדרכם של מתתיהו ובניו, הללו נלחמים על קידוש השם ומודעים לאפשרות המוות תוך כדי מלחמה. מקדשי שם פאסיביים, בעיקר זקנים, נשים וילדים, אינם נלחמים באופן אקטיבי מכיוון שאינם מסוגלים לכך, אך מוכנים למות למען האמונה מפני שאינם מוכנים לשתף פעולה עם השלטון הזר.

בתקופה הרומית, עד חורבן הבית, האיפיון האקטיבי נמוג לאטו, ואת מקומו תופס איפיון פאסיבי: הנכונות הפאסיבית ההמונית הלא – אלימה, להושטת הצוואר לשחיטה, תופסת מקום מרכזי ביותר אצל יוספוס וגם אצל פילון – ולצידה קידוש השם הפאסיבי המגולם בהתאבדות.

להתאבדות הקבוצתית, במיוחד במרד הגדול, כפי שראינו, מוקצה מקום מרכזי ביותר בתיאוריו של יוספוס.

לעומת זאת, מקומן של נשים כמקדשות השם באופן פאסיבי הולך ונגרע אט אט, ונותר שולי למדי. נשים כמעט שאינן נזכרות כמחליטות וכנוטלות חלק פעיל. הן מחליטות במקרה אחד על התאבדות, ואז הן "ילדות", והמקור הוא מספרות חז"ל. בדרך כלל ההחלטות על ההתאבדות נופלות אצל הגברים הלוחמים והקול הנשי נותר אילם וחבוי.

גם בתקופת המשנה מושם דגש על התנגדות פאסיבית אולם כאן החלוקה היא בין הגלוי והנסתר. ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון מייצגים את הפן הגלוי, המובן לרומאים, ר' אלעזר בן פרטא ואלישע בעל כנפיים מייצגים את הפן הסמוי שאינו מובן להם. על פי התיאורים בתקופה זו, הנשים כבר אינן מחליטות דבר, הן מוצגות רק כקורבן של הנסיבות ונענשות מתוקף היותן בנות משפחה של המתנגדים לגזירות השמד.

באלכסנדריה, גם אם יש חלוקה חברתית, כלכלית, מעמדית, בתוך הקהילה הרי שבתיעוד, היא איננה באה לידי ביטוי משמעותי. מה שבא לידי ביטוי ברור הוא האיבה והשנאה בין היהודים לבין שכניהם הלא יהודים כבר מתקופות קדומות. בתקופה הטרומית רומית היה זה המלך שהתנכל ליהודים. בתקופה הרומית היו אלה שכניהם, ואילו במרד התפוצות היו אלה היהודים שהחזירו מלחמה, אלא שעובדה זו אינה באה לידי ביטוי בתיעוד היהודי כלל.

באלכסנדריה, מושם דגש רק על ההתנגדות הפאסיבית, ההמונית והלא אלימה. יש להדגיש כי בכל התקופות הנסקרות בפרק זה, אין כל תיעוד של מקרי התאבדות, לא של יחידים ולא קבוצתיים.

באשר לאיזכור חלקן של נשים, הרי שבתקופה הטרומית רומית ובימי הבית מושם הדגש על צניעותן. לפי ספר מקבים ג, כלות נגררו מחופתן, ופילון, מזכיר נשים במיוחד בתיאור המהומות באלכסנדריה בימי פלאקוס, כדי להדגיש את צניעותן הרבה והפאסיביות שבכונותן לקדש את השם, ואפילו למסור נפשן, על מצווה קלה כחמורה.

דווקא בתקופת כישלון מרד התפוצות מתגלה שוב הקול הנשי במלוא עוצמתו, כאשר הנשים מסרבות "להישמע" לחילתיו של טריינוס ומעדיפות למסור נפשן על אמונתן.

כך ניתן לראות לאורך כל התקופות, גם בארץ ישראל וגם בתפוצות את ההעדפה והבחירה של רוב שכבות הציבור, למסירת הנפש על כל המצוות, על קלה כחמורה, ובלבד שלא ימצא שם שמיים מתחלל. אפילו אחרי הפסיקה ההלכתית והמשפטית של החכמים בבית נתזה עוד העדיף רוב הציבור למסור נפשו על רוב המצוות למרות שלא נדרש לכך, ולא רק על השלוש הידועות.

לבסוף, עיקרו של החידוש במחקרנו הוא ראייה כוללת של קידוש השם לאורכו של ציר הזמן. מסתבר שדפוסי קידוש השם השתנו והתגונו, בהתאם לנסיבות הזמן והמקום. תיאורי גילויי קידוש השם האקטיבי הבולטים בראשית התקופה, ולצידם תיאורי תופעות ההתאבדות הולכים ופוחתים. את מקומם תופסים גילויי התנגדות פאסיביים, של יחידים או של קבוצות, כאשר כאן ההדגשה היא על התנגדות המונית לא אלימה. כמובן הדגש הוא על הנכונות למות על קידוש השם אך לא על הנכונות להילחם למענו. לצידם של אלה המוכנים למות על קידוש השם באופן פומבי ומול קהל עולה לקראת סוף התקופה התופעה של הפייסנים והתעלולנים, הנוקטים בשיטות מתוחכמות כדי להערים על השלטון הזר, ולרמות אותו. מעשיהם של אלה מקבלים חיזוק

ולגיטימציה במקורות לא פחות מאלה של הנהרגים על אמונתם. זכרם של אלה ואלה תועד בספרות חז"ל ונשמר בידי אלה שנותרו בחיים והמשיכו לספר את הסיפור ולחנך לאורו את הדורות הבאים.

בעבודתנו נעשתה בדיקה מחודשת ושיטתית של התקופה בהשתקפותה במקורות השונים וכך העלינו תמונה ברורה ומקיפה יותר של התופעה שהפכה לסמל ומופת ביהדות, לא רק בתקופה הנחקרת, אלא גם לאורך ההיסטוריה היהודית כולה. אנו תקווה שתמונה זו מאפשרת הבנה טובה יותר של מושג קידוש השם ותרומתו לגיבוש זהותו התרבותית, הלאומית והדתית של העם היהודי במולדתו ההיסטורית ובארצות הפזורה.

ביבליוגרפיה

אבידב, יוסף בן מתתיהו =

אבידב א', "על התמסרותו של יוסף בן מתתיהו לידי הרומאים בתיווכו של ידיד בעל השפעה",
זמנים 63 (1998), עמ' 4 - 13

אביעם, יודפת =

אביעם מ', "יודפת - חשיפתה של עיר יהודית בגליל מימי הבית השני והמרד הגדול", קדמוניות לב
(תש"ס), עמ' 92 - 101

אבל, מקבים =

Abel F, M, **Les Livres des Maccabees**, Paris 1949

אבן, התיאוריה =

אבן י, "התיאוריה של הדמות בספרות, מעמדה תפקידה ביצירה ודרכי בנייתה בסיפורת",
הספרות ג (1), יוני 1971, עמ' 1 - 30

אברהמס, מקבים ג =

Abrahms I, "The Third Book of the Maccabess", **JQR** IX, (1897), pp. 39 - 58

אגוס, עקידת יצחק =

Agus A, **The Binding of Isaac and the Messiah**, New York 1988

אדי, המלך מת =

Eddy S, **The King is Dead**, Nebraska, 1961

אדמונדסון, מאסון, ריווס, יוספוס =

Edmondson J, Mason S, Rives J (Eds.), **Flavius Josephus and Flavian Rome**,
Oxford – New York 2005

אדן-ביוביץ, ערי חומה =

אדן-ביוביץ ד', "רשימת ערי חומה והעדות הארכיאולוגית-היסטורית מיודפת ומגמלא", תרביץ
סו (תשנ"ז), עמ' 449 - 470

= אוברמן, המרטירים

Oberman J, "The Sepulchre of the Maccabean Martyrs", **JBL** 10 (1931),
pp. 250 - 260

= אוהגן, המארטיר

O'hagan A, P, "The Martyr in the Fourth Book of Maccabees" **Studii Biblici Franciscani Liber Annuus** 24 (1974) pp. 94 - 120

= אולריק, החוקים האפיים

Olrik A, "Epic Laws of Folk Narrative", A Dundes (ed.), **The Study of Folklore**,
Englewood Cliffs 1964, pp. 129 - 141

= אוסטרליי, מקבים א

Oesterley W, O, E, "1 Maccabees" in R, H, Charles, (ed.), **The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament**, Vol I, Oxford 1913, pp. 59 - 124

= אופנהיימר, עם הארץ

אופנהיימר א', **עם הארץ פרק בתולדות החברה היהודית מימי התעצמותה של ממלכת החשמונאים ועד סוף תקופת התנאים**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית 1973

= אופנהיימר, ההלכה

אופנהיימר א', "ההלכה בספרי החשמונאים", ב' בר-כוכבא (עורך), **התקופה הסלווקית בארץ ישראל**, תל-אביב תש"ס, עמ' 227 – 237

= אופנהיימר, מרד בר כוכבא ייחודו ומחקרו

אופנהיימר א', "מרד בר כוכבא – ייחודו ומחקרו", א' אופנהיימר (עורך) **מרד בר כוכבא**, ירושלים תש"ס, עמ' 9 - 21

= אופנהיימר, מרד בר כוכבא

אופנהיימר א', "מרד בר כוכבא", צ' ברס (ואחרים, עורכים), **ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי א**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 40 - 74

= אופנהיימר, משיחיותו של בר כוכבא

אופנהיימר א', "משיחיותו של בר כוכבא", צ' ברס (עורך), **משיחיות ואסכטולוגיה**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 153 – 165

= אופנהיימר, לוד

Oppenheimer A, "Jewish Lydda in the Roman Era", **HUCA** 59 (1988), pp. 115 - 136

= אופנהיימר הגליל

אופנהיימר א, **הגליל בתקופת המשנה**, ירושלים תשנ"א

= אופנהיימר, קדושת החיים

אופנהיימר, א, "קדושת החיים וחירוף הנפש בעקבות מרד בר-כוכבא", י"ג גפני וא' רביצקי
(עורכים) **קדושת החיים וחירוף הנפש**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 85 – 95

= אופנהיימר, בני ברק

Oppenheimer A, "Tannaitic Benei Beraq: A Peripheral Center of Learning **Geschichte – Tradition – Reflexion Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag**, I, P Schäfer (ed.), Tübingen 1996 Tübingen 1996, pp. 483 - 499

= אופנהיימר, איסור המילה

Oppenheimer A, "The Ban on Circumcision as a cause of the Revolt: A Reconsideration", P Schäfer (ed.), **The Bar Kochba Revolt Reconsidered**, Tübingen 2003, pp. 55 - 69

= אופנהיימר, ביתר

אופנהיימר א', "המרכז בביתר לפני מרד בר-כוכבא", י' אלמן, א"ב הלבני, צ"א, שטיינפלד
(עורכים), **נטיעות לדוד ספר היובל לדוד הלבני**, ירושלים תשס"ה, עמ' טו- כט

= אורבך, אסקיזיס

אורבך, א"א, "אסקיזיס וייסורים בתורת חז"ל", **ספר יובל ליצחק בער**, ירושלים תשכ"א,
עמ' 48 - 68

= אורבך, חז"ל

אורבך א"א, **חז"ל פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ו

= אטרידג', יוספוס

Attridge H W, **The interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus**, Missoula 1976

= אורבך, ההלכה

אורבך, א"א, **ההלכה מקורותיה והתפתחותה**, גבעתיים 1984

איזק, קסיוס דיו =

איזק, ב', "קסיוס דיו על מרד בר כוכבא", א' אופנהיימר, א' רפפורט (עורכים), **מרד בר-כוכבא מחקרים חדשים**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 106 - 112

איזק, ליסטים =

איזק ב', "ליסטים ביהודה ובערביה", **קתדרה** 39 (תשמ"ו), עמ' 3 - 36

איזק – אופנהיימר, מרד בר כוכבא =

Isaac B, A Oppenheimer, "The Revolt of Bar Kokhba: Ideology and Modern Scholarship", **JJS XXXVI** (1985), pp. 33 - 60

אילן, מחקר =

אילן ט, **שמות היהודים בארץ ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה – מחקר סטטיסטי**, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, תשמ"ד

אילן, שמות =

אילן ט', "שמות החשמונאים בימי בית שני", א' רפפורט וי' רונן (עורכים), **מדינת החשמונאים לתולדותיה על רקע התקופה ההלניסטית**, ירושלים-תל-אביב, תשנ"ד, עמ' 479 – 486

אילן, אשנב =

אילן ט', "אשנב לרשות הרבים – נשים יהודיות בימי בית שני", י' עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 47 - 61

אלווארו, האל האכזר =

Alvarez A, **The Savage God, a Study of Suicide**, New York 1970

אלון, תולדות =

אלון ג', **תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, א-ב, הקיבוץ המאוחד 1957

אלון, מחקרים =

אלון ג', **מחקרים בתולדות ישראל**, א, הקיבוץ המאוחד תשל"ח

אלתר, מצדה =

Alter R, "The Masada Complex", **Commentary** 56 (1973), pp.19 - 24

= אמט, מקבים ג

Emmet C, W, "3 Maccabees ", R H Charles, (ed), **The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament**, Oxford 1913, pp. 155 - 173

= אנדרסון, מקבים ג

Anderson H, "3 Maccabees", J H Charlesworth (ed), **The Old Testament Pseudepigrapha**, II, New-York 1985, pp. 509 - 529

= אפרון, חקרי

אפרון י', **חקרי התקופה החשמונאית**, תל אביב תש"ם

= אפרון, מלחמת בר כוכבא

אפרון י', "מלחמת בר כוכבא לאור המסורת התלמודית-הארצישראלית כנגד הבבלית", א' אופנהיימר, א' רפפורט (עורכים), **מרד בר כוכבא מחקרים חדשים**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 47 -

105

= אפרון, ראשית הנצרות

אפרון י', **ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה**, תל אביב 2004

= ארונסון, היצור החברתי

ארונסון א', **היצור החברתי**, תל-אביב 1977

= אש, דינמיקה קבוצתית

אש ס"א, "השפעת לחץ הקבוצה על שינוי השיפוט וסילופי", ד' קרטרייט, א' זנדר (עורכים), **דינמיקה קבוצתית**, תל אביב 1976, עמ' 225 - 236

= אשל - זיסו, חידושים

אשל ח', ב' זיסו (עורכים), **חידושים בחקר מרד בר כוכבא**, רמת גן תשס"א

= באומגרטן - קושלבסקי, אם הבנים

באומגרטן א', ר', קושלבסקי, "מן 'האם והבנים' ל'אם הבנים' באשכנז בימי הביניים", **ציון** עא (2006), עמ' 301 - 342

= באראקלו, פילון

Barraclough R, "Philo Politics, Roman Rule and Hellenistic Judaism", **ANRW** II, Principat, (1984), pp. 417 - 553

= בארון, היסטוריה

בארון ש', **היסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל**, תל-אביב תשט"ו

= בארט, קליגולה

Barret A A, **Caligula - the Corruption of Power**, Manchester 1989

= בארטון, גאולה

Barton C A, "Savage Miracles: The Redemption of Lost Honor in Roman Society and the Sacrament of the Gladiator and the Martyr", **Representation** 45 (1994), pp. 41 - 71

= בארנט, טיבריוס

Banett P W, "Under Tiberius all was Quiet", **NTS** 21 (1974), pp. 564 - 574

= בוארסוק, מרטיריות

Bowersock G W, **Martyrdom and Rome**, Cambridge 1995

= בויארין, המדרש והמעשה

בויארין ד', "המדרש והמעשה על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל", ש"י פרידמן (עורך) **ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 105 - 117

= בויארין, תעלולנים

בויארין ד', "תעלולנים, מקדשי שם ופייסנים - "תסריטים נסתרים של התנגדות תרבותית", **תיאוריה וביקורת** 10 (1997), עמ' 145 - 162

= בויארין, מצדה

Boyarin D, "Masada or Yavneh? Gender and the Arts of Jewish Resistance", J

Boyarin, D Boyarin (eds.), **Jews and Other Differences** The New Jewish Cultural Studies, Minneapolis London 1997, pp. 306 - 329

= בויארין, מרטיריות

Boyarin D, "Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism", **Journal of Early Christian Studies**, 6 (1998) pp. 577 - 627

בויארין, מוות =

Boyarin D, **Dying for God, martyrdom and the making of Christianity and Judaism**, Stanford California 1999

בויארין, תולדות =

בויארין ד', "משהו על תולדות המרטריון בישראל", ד' בויארין ואחרים (עורכים), **עטרה לחיים – מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' ח"ז דימיטרובסקי**, ירושלים תש"ס, עמ' 3 - 27

בומסטאד, רעיונות =

Bomstad R G, **Governing Ideas of the "Jewish War" of Flavius Josephus**, diss. Yale 1979

בונד, פונטיוס פילטוס =

Bond H K, **Pontius Pilate in History and Interpretation**, Cambridge 1998

בילדה, קליגולה =

Bilde P, "The Roman Emperor Gaius Caligula's Attempt to Erect His Statue in the Temple of Jerusalem", **Studia Theologica** 32 (1973), pp. 67 - 93

בילדה, יוספוס =

Bilde P, **Flavius Josephus between Jerusalem and Rome, his life, his works and their importance**, Sheffield 1988

בל, אנטישמיות =

Bell H, I, "Anti-Semitism in Alexandria", **JRS** XXXI (1941), pp. 1 - 18

בלידשטיין, קידוש השם =

בלידשטיין י', "קידוש השם" ו"חילול השם", השכר והנוק", **אקדמות** יא (תשס"ב), עמ' 123 – 128

בלידשטיין, חכמים =

Blidstein J G, "Rabbis, Romans and Martyrdom – Three Views", **Tradition** 21 (1984), pp. 54 - 64

בלסדון, קליגולה =

Balsdon P V D, **The Emperor Caligula**, Oxford 1934

בן זאב מ'

ר' פוצ' - בן זאב מ'

בן חיים טריפון, הרקע =

בן חיים טריפון ד', " הרקע הפוליטי הפנימי של מרד בר-כוכבא", א' אופנהיימר, א' רפפורט (עורכים), **מרד בר כוכבא מחקרים חדשים**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 13 – 26

בן יהודה, מצדה =

Ben Yehuda N, **The Masada Myth -Collective Memory and Mythmaking in Israel**, University of Wisconsin Press 1995

בן יהודה, אמת =

Ben Yeuda N, **Sacrificing Truth, Archeology and the Myths of Masada**, New York 2002

בן-עמוס, מגמות =

בן-עמוס ד', "מגמות חדשות בחקר הפולקלור", **הספרות** 20 (1975), עמ' 1 - 7

בן-עמוס, קאטגוריות =

בן-עמוס ד', "קאטגוריות אנאליטיות וז'אנרים אתניים", **הספרות** 20 (1975), עמ' 136 – 149

בן שלום, תהליכים =

בן שלום י', "תהליכים ואידיאולוגיה בתקופת יבנה כגורמים עקיפים למרד בר-כוכבא", א' אופנהיימר, א' רפפורט (עורכים), **מרד בר כוכבא מחקרים חדשים**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 1 - 12

בן שלום, תמיכת החכמים =

בן שלום י', "מעמדו של בר כוכבא כראש האומה ותמיכת החכמים במרד", **קתדרה** 29 (תשמ"ד), עמ' 13 - 28

בן שלום, רבי יהודה בר אילעאי =

בן שלום י', "רבי יהודה בר אילעאי ויחסו אל רומי", **ציון** מט (תשמ"ד), עמ' 9 - 24

בן שלום, בית שמאי =

בן שלום י', **בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי**, ירושלים תשנ"ד

בן שלום, חסידים =
בן שלום מ', **חסידים וחסידות בתקופת בית שני ובתקופת המשנה**, חיבור לשם קבלת התואר
דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ח

בער, ירושלים =
בער י', "ירושלים בימי המרד הגדול", **ציון** לו (תשל"א), עמ' 127 - 190

בר-אילן מ', נשים =
Bar-Ilan M, **Some Jewish Women in Antiquity**, Atlanta 1998

ברוג, מראש מצדה =
ברוג מ', "מראש מצדה עד לב הגיטו", ד' אוחנה ור' ס' ויסטריך (עורכים), **מיתוס וזיכרון –
גלגוליה של התודעה הישראלית**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 203 - 227

ברודי, מבוא =
Brody B A, "A Historical Introduction to Jewish Casuistry on Suicide end
Euthanasia" B A Brody (ed.) **Suicide and Euthanasia**, 1989, pp. 39 - 75

ברונר-גורפיין, מצדה =
Bruner E M & P Gorfain, "Dialogic Naration and the Paradoxes of Masada ", E M
Bruner (ed), **Text, Play and Story**, Prospect Heights 1984, pp. 56 - 75

בר-חיים, התנהגות =
בר-חיים א', **התנהגות ארגונית**, כרך ב , תל-אביב 1994

ברטלט, מקבים א - מקבים ב =
Bartlett J R, **The First and Second Books of the Maccabees**, Cambridge 1973

בר-כוכבא, גמלא =
Bar-Kochva B, "Gamla in Gaulanitis", **ZDPV** 92 (1976), PP. 54 - 71

בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים =
בר-כוכבא ב', **מלחמות החשמונאים - ימי יהודה המקבי**, ירושלים תשמ"ב

ברנדון, ישו =
Brandon S G F, **Jesus and the Zealots**, Manchester 1967

ברסלאור, גויאנה =

Breslauer S P, "Guyana and Masada - The No Alternative Mentality" **JRJ** 26 (1979), pp. 1 - 16

ברקלי, יהודים =

Barclay J M G, **The Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BC - 117 CE)**, Edinburgh 1996

גד, ההתייחסות למוות =

גד ד', **ההתייחסות למוות בתקופת המשנה והתלמוד**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ח

גודבלאט, ראשיתה של הנשיאות =

גודבלאט ד', "ראשיתה של הנשיאות הארצישראלית המוכרת", **מחקרים בתולדות עם ישראל ד**, חיפה, תשל"ח, עמ' 89 – 102

גודבלאט, התואר נשיא =

גודבלאט ד', "התואר 'נשיא' והקרע הדתי-אידיאולוגי של המרד השני", א' אופנהיימר, א' רפפורט (עורכים), **מרד בר כוכבא מחקרים חדשים**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 113 - 132

גודבלאט, התאבדות =

Goodblatt D, "Suicide in the Sanctuary: Traditions on Priestly Martyrdom", **JJS** XVI (1995), pp. 10 - 29

גודמן, שכבה שלטת =

Goodman M, **The Ruling Class of Judea, The Oigins of the Jeish Revolt Against Rome, A. D. 66 - 70**, Cambridge 1987

גוטמן, האם =

גוטמן י', "האם ושבעת בניה באגדה ובספרי חשמונאים ב' וד'" **ספר הזכרון ליוחנן לוי**, ירושלים תשי"ט, עמ' 25 - 37

גוטמן, ערכו ההיסטורי =

גוטמן י', "ערכו ההיסטורי של ספר חשמונאים ג'", **אשכולות ספר שלישי**, ירושלים תשי"ט עמ' 49 – 72

גוטמן, התסיסה =

גוטמן י', "התסיסה בימי תלמי פילופטור" **הספרות היהודית ההלניסטית**, ירושלים תשכ"ט
עמ' 140 – 146

גוטמן - רפל, גמלא =

גוטמן ש', י' רפל, **גמלא עיר במרד**, תל אביב תשנ"ד
גולדברג, ר' עקיבא =

Goldberg A, "Das Martyrdom des Rabbi Aqiva", **Frankfurter Judaistische Beiträge**
XII (1984), pp. 1 - 82

גולדין, עלמות אהבוך =

גולדין ש', **עלמות אהבוך, על-מות אהבוך**, לוד תשס"ב

גולדשטיין, המרד החשמונאי =

Goldstein J A, "The Hasmonean Revolt and the Hasmonan Dynasty" **Cambridge**
History of Judaism I 1989, pp. 292 - 351

גולדשטיין, מקבים א =

Goldstein J A, **I Maccabees**, The Anchor Bible 41 New-York 1976

גולדשטיין, מקבים ב =

Goldstein J A, **II Maccabees** The Anchor Bible 41a New-York 1983

גולן, תולדות העולם ההלניסטי =

גולן ד', **תולדות העולם ההלניסטי**, ירושלים תשמ"ז

גיונס, בית הורדוס =

Jones A H M, **The Herods of Judea**, Oxford 1938

גיונס, אנטיוכוס אפיפנס =

Jones B W, "Antiochus Epiphanes and the Persecution of the Jews", C D Evans, W W
Hallo, J B White (eds.), **Scripture in Context**, Pittsburg 1980, pp. 263 - 29

גיונסון, היסטוריה =

Johnson S R, **Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity , Third**
Maccabees in its Cultural Context, Berkeley 2004

גופמן, הצגת האני =

גופמן א', **הצגת האני בחיי היומיום**, תל-אביב 1989

גיחון, מצור =

גיחון מ', "מצור יודפת", א' אופנהיימר, א' כשר (עורכים), **דור לדור משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון**, ירושלים - תל אביב תשנ"ה, עמ' 113 - 143

גייקובס, אלעזר בן יאיר =

Jacobs I, "Elazar Ben Yair's Sanction for Martyrdom", **JQR** 13 (1982), pp. 183 - 186

גליקליך, הרקע,

גליקליך א', **הרקע האנתרופולוגי-היסטורי להתהוותה של כת מדבר יהודה**, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", תל אביב תש"ס

גנוסה, חלומות =

Gnuse R K, **Dreams and Dream Reports in the Writing of Josephus**, Leiden – New York, 1996

גיניס - מאן, קבלת החלטות =

גיניס א"ל, ל' מאן, **תהליך קבלת החלטות, ניתוח פסיכולוגי של קונפליקט בחירה ומחוייבות**, תל-אביב 1980

גפני, לדרכי שימוש =

גפני י', "לדרכי שימוש של יוסף בן מתתיהו במקבים א", **ציון** מה (תש"ס), עמ' 81 – 94

גרדנר, מקבים ג ומקבים ד =

גרדנר א"א, "מקבים ג ומקבים ד והמשבר בימי המקבים" **ציון** נג (תשמ"ח), עמ' 291 - 301

גרואן, גולה =

גרואן א', **גולה, יהודים בין יוונים ורומאים**, תל אביב 2004

ג'רוויס, תפיסה =

Jervis R, **Perception and Misperception in International Politics**, Princeton 1976

גרינברג, ערך החיים =

גרינברג מ', "ערך החיים במקרא", י' גפני, א' רביצקי (עורכים), **קדושת החיים וחירוף הנפש**, ירושלים 1992, עמ' 35 - 54

גריןוולד, קידוש השם =

גריןוולד א', "קידוש השם - לבירורו של מושג" מולד 4 (תשכ"ח), עמ' 476 - 484

גריןוולד, מסוקרטס לרבי עקיבא =

Gruenwald I, "Intolerance and Martyrdom: from Socrates to Rabbi 'Aqiva", G N Stanton & G Stroumsa (eds.), **Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity**, Cambridge 1998, pp. 7 - 29

גריפין, התאבדות ברומא =

גריפין מ', "התאבדות ברומא העתיקה" זמנים 7 (1982), עמ' 18 - 29

גריפין, פילוסופיה =

Griffin M, "Philosophy, Cato and Roman Suicide", **Greece and Rome** 33 (1986), pp. 64 - 77

גרץ, דברי =

גרץ צ', **דברי ימי ישראל**, (תרגום שפ"ר), ווארשא תרנ"א – תרנ"ט

דאובה, יוספוס על התאבדות =

Daube D, "Josephus on Suicide and Liability of Depositee", **Juridical Review** 9 (1964), pp. 212 - 224

דאובה, שיתוף פעולה =

Daube D, **Collaboration with Tyranny in Rabbinic Law**, London 1965

דאובה, אי ציות אזרחי =

Daube D, **Civil Disobedience in Antiquity**, Edinburgh 1972

דאובה, התאבדות =

Daube D, "The Linguistic of Suicide", **Philosophy and Political Affairs** 2 (1972), pp. 387- 437

דאובה, טיפולוגיה =

Daube D., "Typology in Josephus", **JJS** (1980), pp. 18 - 36

דאונינג, ישו =

Downing J, "Jesus and Martyrdom", **JTS**, n. s. 14 (1963), pp. 280 - 284

דאנסי, מקבים א =

Dancy J C, **A Commentary on 1 Maccabees**, Oxford 1954

דובנוב, דברי ימי =

דובנוב ש, **דברי ימי עם עולם**, תל אביב 1929 - 1941

דוגלאס, התאבדות =

Douglas J, **The Social Meaning of Suicide**, Princeton 1967

דוגלאס, סמלים =

Douglas M, **Natural Symbols**, Middlesex 1973

דוגלאס, טהרה =

Douglas M, **Purity and Danger**, London 1984

דוראן, היסטוריה טראגית =

Doran R, "2 Maccabees and Tragic History", **HUCA L** (1979), pp. 107 - 114

דוראן, המארטיר,

Doran R, "The Martyr: A Synoptic View of the Mother and Her Seven Sons. Collins & Nickelsburg (eds.), **Ideal Figures in Ancient Judaism Profiles and Paradigms**, Ann Arbor 1980, pp. 189 - 221

דורקהיים, התאבדות =

Durkeim E, **Suicide**, Glenco 1951

דיטיין, דיוניסוס =

Detienne M, **Dionysos at Large**, Harvard University Press 1989

דייוויס, גזע =

Davis S, **Race Relations in Ancient Egypt**, London 1951

דן, יוסף בן מתתיהו =

דן י', "יוסף בן מתתיהו ויוסטוס איש טבריה", א' רפפורט (עורד), **יוסף בן מתתיהו היסטוריון של ארץ ישראל בתקופה ההלניסטית והרומית**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 57 - 78

דרוזה-תבור, מוות נאצל =

Droge A & J D Tabor, **A Noble Death**, San Francisco 1992

דרנבורג, משא =

דרנבורג י', **משא ארץ ישראל** (תרגום מבש"ן), ירושלים

האלבוואכס, זכרון =

Halbwachs M, **The Collective Memory**, New York 1980

האנקוף, רעיון ההתאבדות =

Hankoff L D, "The Theme of Suicide in the Works of Flavius Josephus" **Clio Medica** 11 (1976), pp. 15 - 24

האנקוף, יוספוס על התאבדות =

Hankoff L D, "Flavius Josephus first Century A. D. View of Suicide" **NYSJM** 77 (1977), pp. 1986 - 1992

האנקוף, יוספוס, התאבדות ומעבר =

Hankoff L D, "Flavius Josephus Suicide and Transition", **NYSJM** 79 (1979), pp. 937 - 942

הארלי, קליגולה =

Hurley D W, **An Historical and Historiographical Commentary on Suetonius Life of C. Caligula**, Atlanta 1993

הדס, מקבים ג והרומנסה =

Hadas M, "III Maccabees and the Tradition of 'Patriotic Romance'", **Chronique d'Egypt** 47 (1949), pp. 97 - 104

הדס, מקבים ג, מקבים ד =

Hadas M, **Third and Fourth Books of Maccabees**, New-York 1953

הדס, התרבות ההלניסטית =

Hadas M, **Hellenistic Culture**, New-York 1959

= הדס-לבב, פילון

הדס-לבב, מ' פילון האלכסנדרוני, בין יהדות להלניזם, תל אביב 2006

= הדס-סמית, גיבורים

Hadas M & M Smith, **Heroes and Gods**, New-York 1965

= הובסבאום, בנדיטים

Hobsbawm E J, **Bandits** Middlesex 1985

= הולצמן, מיתוס

הולצמן ד, מיתוס מצדה מיתוס של תקופת הבית השני בעיני אנשי העת החדשה, עבודה לקבלת תואר מוסמך במחלקה ללימודי ארץ ישראל, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ח

= הוניג, מקבים

Hoenig S B, "Maccabees, Zealots and Josephus", **JQR** XLIX (1958-1959),
pp. 75 - 80

= הוניג, הסיקאריים

Hoenig S B, "The Sicarii in Masada - Glory or Infamy", **Tradition** 11 (1970),
pp. 5 - 30

= הורבורי, המרד

Horbury W, "The Beginnings of the Jewish Revolt under Trajan" **Geschichte - Tradition - Reflexion, Feestschrift für Martin Hengel 70. Geburtstag**, I, P Schäfer (ed.), Tübingen 1996, pp. 283 - 304ä

= הורבורי, פפוס ולוליאנוס

Horbury W, "Pappus and Lulianus in Jewish Resistance to Rome", J T Borrgas & A Saenz-Bdillos (eds.), **Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century**, Leiden – Boston – Köln 1999, pp. 289 - 295

= הורסלי, הבנדיטים

Horsley R A, "Josephus and the Bandits", **JSJ** 10 (1979), pp. 37 - 63

= הורסלי, ספירת האלימות

Horsley R A, **Jesus and the Spiral of Violence**, San Francisco 1987

הורסלי, ארכיאולוגיה =

Horsley R A, **Archaeology, History and Society in Galilee**, Pennsylvania 1996

היימאן, תולדות תנאים ואמוראים =

היימאן א', **ספר תולדות תנאים ואמוראים**, ירושלים תשמ"ז

היינמן, דרכו של יוספוס =

היינמן י', "דרכו של יוספוס בתיאור קדמוניות היהודים" **ציון** ה (ספר ג-ד) (ת"ש), עמ'

180 – 203

היכל, קבלת החלטות =

היכל ג', **קבלת החלטות בזמן משבר**, תל-אביב 1992

הילברג, שואת יהדות אירופה =

Hilberg R, **The Destruction of the European Jews**, New-York 1985

הימלפרב, מק"ב =

Himmelfarb M, "Judaism and Hellenism in 2 Maccabees", **Poetic Today** 19 (1998),

pp. 19 - 40

הירשמון, קידוש השם =

הירשמון מ', "על קידוש השם בעת העתיקה והשתקפותו בפיוט "אלה אזכרה", י' אלמן, א"ב
הלבני, צ"א, שטיינפלד, (עורכים), **נטיעות לדוד ספר היובל לדוד הלבני**, ירושלים תשס"ה,

עמ' עא - פא

הכהן, עיון =

הכהן ע', "עיון בסיפורם של יוסי בן יועזר איש צרדה ויקים איש צרורות (בראשית רבה סה כב)",

נטועים ה (תשנ"ט), עמ' 59 - 67

הלוי, דורות הראשונים =

הלוי, י' א', **דורות הראשונים**, ברלין-וינה תרפ"ב

הלוי, קדושת החיים =

הלוי ח"ד, "קדושת החיים וחירוף נפש: תרתי דסתרי?", י' גפני, א' רביצקי (עורכים), **קדושת**

החיים וחירוף הנפש, ירושלים 1992, עמ' 15 - 25

הר, מצדה =

Heller B, "Masada and the Talmud", **Tradition** 10 (1968), pp. 31 - 34

הנגל, יהדות =

Hengel M, **Judaism and Hellenism**, I-II, Philadelphia 1974

הנגל, הקנאים =

Hengel M, **The Zealots**, Edinburgh 1989

הר, מלחמה בשבת =

הר מ"ד, "לבעית הלכות מלחמה בשבת בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד" **תרביץ** ל (תשכ"א), עמ' 248 - 256, 341 - 358

הר, גזירות השמד =

הר מ"ד, "גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס", **מלחמת קודש ומרטירולוגיה/העיר והקהילה**, ירושלים תשכ"ח עמ' 73 - 92

הר, רדיפות =

Herr M D, "Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days", **Scripta Hierosolymitana** 23 (1972), pp. 85 - 125

הר, תפיסת ההיסטוריה =

הר מ"ד, "תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל", **דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות**, ג, ירושלים תשל"ג, עמ' 129 - 142

הר, הגליל =

הר מ"ד, "האם נשתתף הגליל בפולמוס של קיטוס או במרד בן כוסבה?", **קתדרה** 4 (תשל"ז) עמ' 67 - 73

הראל-פיש, מנהיגות =

הראל-פיש א', "מנהיגות קנאית הדגם המקראי", **מחנים** 5 (תשנ"ג), עמ' 32 - 39

הרינגטון, המרידה החשמונאית =

Harrington D J, **The Maccabean Revolt**, Wilmington 1988

= הריס, פרות

הריס מ', **פרות קדושות וחזירים משוקצים**, רמת גן (?) 1987

= ואן-הוף, הרג עצמי

Van Hoof A J L, **From Autothanasia to Suicide, Self Killing in Classical Antiquity**, London & New-York 1990

= ואן-הנטון, המרטירים

Van Henten J W, **The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People, A Study of 2 & 4 Maccabees**, Leiden - New York - koln 1997

= ואן-הנטון, מרטריון

Van Henten J W, "Martyrion and Martyrdom" **Internationales Josephus – Kolloquium** 1998 (1999), pp. 124 - 141

= ווארן, התאבדות סוקרטית

Warren J, "Socratic Suicide", **Journal of Hellenic Studies** 121 (2001), pp. 91 - 106

= ווייט, מטאהיסטוריה

White H, **Metahistory**, Baltimore 1975

= ווייט, נאראטיב

White H, "The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory", **Story and Theory** 23 (1984), pp. 1 - 33

= וויינר-ווינר, המארטיר

Weiner E & Weiner A, **The Martyr Conviction, a Sociological Analysis**, Atlanta 1990

= ווייס, דור דור

ווייס א, ה, **דור דור ודורשינו**, א-ה, וילנא תרנ"א

= וולבאנק, העולם ההלניסטי

Wallbank F W, **The Hellenistic World**, Glasgow 1981

וידל-נאקה, רוצחי הזכרון =
וידל-נאקה פ', רוצחי הזכרון, תל-אביב 1991

= וייצמן, יוספוס =

Weitzman S, "Josephus on How to Survive Martyrdom", **JJS** LV (2004),
pp. 230 – 245

= ויליאמס, מקבים ד =

Williams D S, **Josephus and the Authorship of IV Maccabees**, Ann Arbor 1991

= ויליאמס, מקבים ג =

Williams D S, "3 Maccabees a Defense of Diaspora Judaism", **JSP** 13 (1995),
pp. 17 - 29

= וילק, ולא זרקו אבן =

וילק ר', "ולא זרקו אבן עליהם (חשמונאים א, ב)" סיני קג (תשמ"ט), עמ' רלה - רלח

= וילק, כפיית המילה =

וילק ר', "כפיית המילה בידי מתתיהו", סיני קטו (תשנ"ה), עמ' רפב - רפד

= וינסלאו, המארטירים =

Winslow R F, "The Maccabean Martyrs: Early Christian Attitudes", **Judaism** 23
(1974), pp. 78 - 86

= וינריב, הנאראטיב =

וינריב א', "נפילתו ועלייתו של הנאראטיב ההיסטורי", זמנים 52 (1995), עמ' 25 - 29

= וינריב, היסטוריה =

וינריב א', היסטוריה - מיתוס או מציאות, מחשבות על מצב המקצוע, תל אביב תשס"ג

= ויסוצקי, הרכה והענגה =

Visotzky B L, "Most Tender and Fairest of Women: A Study in the Transmission of
Aggadah", **HTR** 69 (1983) pp. 403 - 418

= ורסנל, הקרבה עצמית =

Versnel H S, "Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous God", J P Vermant
(et.al. eds.), **Sacrifice dans L'antiquite**, Geneva 1981, pp. 135 - 183

זרובבל, המעמד האחרון =

Zerubavel Y, **The Last Stand: On the Transformation of Symbols in Modern Israeli Culture**, PhD. Univ. of Pennsylvania, Ann Arbor 1980

זרובבל, מות הזכרון =

זרובבל י', "מות הזכרון וזכרון המוות: מצדה והשואה כמטפורות היסטוריות", אלפיים 10 (תשנ"ה), עמ' 43 - 67

זרובבל, שורשים

Zerubavel Y, **Recovered Roots**, Chicago & London 1995

חזן-רוקס, בני צדוק =

חזן-רוקס ג', "המסר האידיאולוגי והמסר הפסיכולוגי ב'מעשה בשני בני צדוק הכהן' באיכה רבה", מחקרי ירושלים בספרות עברית ג, (תשמ"ג), עמ' 122 - 139

חזן-רוקס, הקול =

חזן-רוקס ג', "הקול קול אחותי: דמויות נשים וסמלים נשיים במדרש איכה רבה", י' עצמון (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 95 - 111

חזן-רוקס, רקמה =

חזן-רוקס ג', רקמת חיים, תל-אביב 1996

חכלילי, שמות =

חכלילי ר', "שמות וכינויים אצל יהודים בתקופת הבית השני", ארץ ישראל יז ירושלים תשמ"ד עמ' 188 - 211

חכם, מק"ג

חכם נ', ספר מקבים ג: ספרות, היסטוריה ואידאולוגיה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת ירושלים תשס"ג

חכם, מהדר לקלון =

חכם נ', "מהדר לקלון: על חורבנה של יהדות מצרים בספרות חז"ל", תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 464 - 488

חשן, סמל האש =

חשן ד', סמל האש כפי שהוא מופיע בפרשנות תלמודית-אגדית, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בר-אילן תשמ"ט

= חשן, ייסורים

חשן ד, "תורת הייסורים בתפיסת האלוהות של ר' עקיבא", **דעת** 27 (תשנ"א), עמ' 5 - 33

= טורי, טקסו

Torrey C, "Taxo Once More", **JBL LXIV** (1945), pp. 395-397

= טידי, דמותו של משה

Tiede D L, "The Figure of Moses in the Testament of Moses", G W E Nickelsburg (ed.), **Studies on the Testament of Moses**, Cambridge 1973, pp. 86 - 92

= טרומפ, עליית משה

Tromp J, **The Assumption of Moses**, Leiden 1993

= טרומפ, מקבים ג

Tromp J, "The Formation of the Third Book of Maccabees", **HENOCH XVII** (1995), pp. 311 - 328

= טרייסי, מקבים ג

Tracy S, "III Maccabees and Psuede-Aristeas, A Study", **YCS** 1 (1928), pp. 241-252

= טרימבל, מצדה

Trimble V, L, "Masada, Suicide and Halakha", **Conservative Judaism** 31 (1977), pp. 45 - 55

= טרן, מלחמת החורבן

טרן ע', **מלחמת החורבן בהשתקפותה בספרות התלמודית**, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת תל-אביב 1994

= טרנר, ריטואל

Turner V, **From Ritual to Theatre**, New York 1982

= יאנג, מסורות

Young R, D, "The Woman with the Soul of Abraham" Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs", A, J, Levine (ed.), **Women Like This - New Perspective on Jewish Women in the Greco-Roman World**, Atlanta 1991, pp. 67 - 81

יאקובסון, סמיוטיקה, בלשנות פואטיקה =
יאקובסון ר', סמיוטיקה, בלשנות פואטיקה, תל אביב 1986

ידין, מצדה =

ידין י', **מצדה בימים ההם בזמן הזה**, תל אביב 1966

יובל, יהודים ונוצרים =

Yuval I J, "Jews and Christians in the Middle Ages: Shared Myths Common Language", R S Wistrich (ed.), **Demonizing the Other, Antisemitism, Racism and Xenophobia**, Amsterdam 1999, pp. 88 – 107

יובל, היסטוריה =

יובל י"י, "נקמת ה' היא נקמת היכלו": היסטוריה ללא חרון וללא משוא פנים", **ציון** נט (1994), עמ' 351 – 414

יובל, שני גויים =

יובל י"י, **שני גויים בבטן יהודים ונוצרים דימויים הדדיים**, תל אביב תש"ס

יזון, סיפור =

יזון ה', "סיפור על שנאת ישראל בימי קדם", **מחניים** עו (תשכ"ג), עמ' 130 - 135

ינקלביץ, אוצרות מזון,

ינקלביץ ר', "אוצרות מזון בארץ ישראל בתקופת הבית השני המשנה והתלמוד", **מלאת א** (תשמ"ג), עמ' 107 - 119

ינקלביץ, ייחוס =

ינקלביץ ר', "משקלו של הייחוס המשפחתי בחברה היהודית בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד" מ' שטרן (עורך), **אומה ותולדותיה א**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 151 – 162

ינקלביץ, נחונין אחיה =

ינקלביץ ר', "נחונין אחיה, לשאלת זהותו במעשה חנניה בן אחיו של רבי יהושע", **מלאת ב** (תשמ"ד), עמ' 137 - 141

ינקלביץ, מקדש חוניו =

ינקלביץ ר', "מקדש חוניו – מציאות והלכה", א' אופנהיימר, י' גפני, מ' שטרן (עורכים), **יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 107 - 115

יסיף, מחזור הסיפורים =

יסיף ע', "מחזור הסיפורים באגדת חז"ל", **מחקרי ירושלים בספרות עברית** יב (תש"ן), עמ' 103 - 145

יסיף, סיפור העם =

יסיף ע', **סיפור העם העברי**, ירושלים תשנ"ד

יעבץ, טיבריוס וקאליגולה =

יעבץ צ', **טיבריוס וקאליגולה - מהעמדת פנים לטירוף**, תל-אביב 1995

ירושלמי, זכור =

ירושלמי, י"ח, **זכור**, תל אביב תשמ"ח

ישראלי - טרן, אגדות החורבן =

ישראלי - טרן ע', **אגדות החורבן**, תל אביב 1997

כהן, מעשה חנה =

כהן ג"ד, "מעשה חנה ושבעת בניה בספרות העברית", **ספר היובל לקפלן**, ניו-יורק תשי"ג חלק עברי עמ' קט - קכב

כהן, המרד החשמונאי =

Cohen M, A, "The Hasmonean Revolution Politically Considered", **Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume**, Jerusalem 1974, pp. 263 - 285

כהן, יוספוס =

Cohen S J D, **Josephus in Galilee and Rome**, Leiden 1979

כהן, מצדה =

Cohen S J D, "Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains and the Credibility of Josephus", **JJS** 33 (1982), pp. 385 - 405

כוכבי, הלכות החגים =

כוכבי ג', **השפעת חורבן הבית על הלכות החגים והווייתם**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית תשס"ד

כץ-שיבאן, התאבדות =

כץ-שיבאן ב', **נסינות חוזרים להתאבדות בישראל - המנסה להתאבד החוזר והמערכת הרפואית מוסדית**, עבודה לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה" אוניברסיטת ירושלים 1992

כשר, עליית משה =

כשר א', **רקע היסטורי ומשיחיות בעליית משה**, עבודת מ. א. אוניברסיטת תל-אביב 1966

כשר, רדיפות היהודים =

כשר א', "רדיפות היהודים באלכסנדריה בימי תלמי פילופאטור לפי ספר מקבים ג'", **מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל ד (תשל"ח)**, עמ' 59 - 76

כשר, יהודי מצרים =

כשר א', **יהודי מצרים ההלניסטית והרומית במאבקם על זכויותיהם**, תל-אביב תשל"ט

כשר, מבוא =

כשר א', "מבוא: הרקע הסיבתי והנסיבתי למלחמת היהודים ברומאים", א' כשר (עורך), **המרד הגדול הסיבות והנסיבות לפריצתו**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 9 - 92

כשר, זיקה =

כשר א', "זיקתן ההיסטורית של הערים ההלניסטיות בארץ ישראל לגזירת הצלם של גאיוס קליגולה", **ציון נא (תשמ"ו)**, עמ' 135 - 151

כשר, פילון =

כשר א' (תירגום ופירוש), פילון האלכסנדרוני, **הכתבים ההיסטוריים, הכתבים האפולוגטיים**: נגד פלאקוס; המשלחת אל גאיוס, ס' דניאל-נטף, (עורכת), ירושלים תשמ"ו

כשר, בתי הכנסת =

כשר א', "בתי הכנסת כ'בתי תפילה' ו'מקומות קדושים' בחיי הקהילות היהודיות במצרים ההלניסטית והרומית", א' אופנהיימר ואחרים, (עורכים), **בתי כנסת עתיקים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 119 - 132

כשר, נגד אפיון =

כשר א', **נגד אפיון**, ירושלים תשנ"ו

כשר, אגדה =

כשר א', "לא עוד אגדה היסטוריוגרפית – גילויים חדשים על פוליטאומה יהודית נשכחת במצרים מהמאה השניה לפנה"ס", **תרביץ 72 (תשס"ג)**, עמ' 5 - 36

כשר, פוליטאומה =

כשר א', "הפוליטאומה (POLITEUMA) היהודית באלכסנדריה – דגם של ארגון קהילתי בתפוצה ההלניסטית – רומית", י' גפני (עורך), **מרכז ותפוצה** ירושלים תשס"ד, עמ' 57 - 91

לאדוסר, מצדה =

Ladoucer D, "Masada a Consideration pf the Literary Evidence", **Greek, Roman and Byzantine Studies** 21 (1980), pp. 245 - 260

לאטיי, ציפיה =

Latley C J, "The Messianic Expectation in 'The Assumption of Moses'", **CBQ** 4 (1942), pp. 9 - 21

לואיס, ההיסטוריה =

לואיס ב', "ההיסטוריה - זכרון, שחזור, המצאה", **עלי היסטוריה**, ירושלים תשמ"ה, עמ' 5 - 43

לודויץ, הפוליטאומה =

Ludevitz G, "What is the Politeuma?", J W Van Henten & P W Van der Horst (eds.), **Studies in Early Jewish Epigraphy**, Leiden 1994, pp. 183 - 225

לוז, נאום =

לוז מ', "נאום המשנה של אלעזר במצדה וקליארכוס איש סולי", **א' רפפורט (עורך), יוסף בן מתתיהו - היסטוריון של ארץ ישראל בתקופה ההלניסטית והרומית**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 79 - 96

לוי-ולנסי, התיאוריה =

לוי-ולנסי א"א, "התיאוריה הפרוידיאנית על יצרי מוות, התפיסה המערבית והיהדות", **בר-אילן כב-כג (תשמ"ה)**, עמ' 63 - 71

לוינסון, אתלט האמונה =

לוינסון י', "אתלט האמונה: עלילות דמים ועלילות מדומות", **תרביץ סח (תשנ"ט)**, עמ' 61 - 86

לוינסון, טיטוס =

לוינסון י', "הצגות דמים ומותו של טיטוס: 'מה שהיה רק סיפור נהפך לעונש'", **מחקרי ירושלים בספרות עברית יט (תשס"ג)**, עמ' 23 - 45

לוינסון, האם והאום =

לוינסון י', "האם והאום: זהויות ספרותיות במציאות משתנה", **י"ל לוי (עורך), רצף ותמורה - יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית**, ירושלים תשס"ד עמ' 465 - 485

לוינסון, אנטי גיבור =

לוינסון י', "דמותו של האנטי גיבור בסיפור הדרשני: תחילתה של אנתרופולוגיה ספרותית", משה בר-אשר, יהושע לוינסון, ברכיהו ליפשיץ (עורכים), **מחקרים בתלמוד ובמדרש**, תשס"ה, עמ' 217 - 229

לופטוס, הזקן בארבל =

Loftus F, "The Martyrdom of the Galilean Troglodytes: A Suggested Traditions-Geschichte", **JQR** 66 (1976), pp. 212 - 223

לופטוס, מרידות =

Loftus F, "Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans", **JQR** 68 (1977), pp. 78 - 97

ליברמן, הרוגי קיסריה =

Liebrman S, "The Martyrs of Caesarea", **Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slave** VII (1939 - 40), pp. 395 - 446

ליברמן, יוונית ויוונית =

ליברמן ש', **יוונית ויוונית בארץ ישראל**, ירושלים תשכ"ג

ליברמן, רדיפה =

ליברמן ש', "רדיפת דת ישראל", **ספר היובל לשלום בארון**, (החלק העברי) ירושלים תשל"ה, עמ' ריג - רמה

ליכט, טקסו =

Licht T, "Taxo or the Apocalyptic Doctrine of Venegence", **JJS** 12 (1961), pp. 95 - 103

מאייר, התאבדות =

Mair A N, "Suicide - Greek and Roman", **Encyclopedia of Religion and Ethic**, vol 12 New-York 1951, cols. 26 - 32

מאנסון, מארטיר =

Manson T W, "Martryr and Martyrdom", **Bulletin of the John Rylands Library**, 39 (1957), pp. 463 - 484

מאק, קנאות =

מאק ח', "קנאותו של פינחס בן אלעזר בן אהרון הכהן", **מחניים** 5 (תשנ"ג), עמ' 122 - 131

מובינקל, עליית משה =

Mowinkel Z, "The Hebrew Equivalent of Taxo in Ass. Moss. IX", **Supplements to Vetus Testamentum** 1953, pp. 88 - 96

מומיליאנו, ספר מקבים ב =

Momigliano A, "The Second Book of Maccabees", **Classical Philology** LXX (1975), pp. 81- 88

מוניקנדס, ברוריה =

מוניקנדס י', "ברוריה כדמות אנלוגית-ניגודית לרבי מאיר", **דרך אגדה** ב (תשנ"ט), עמ' 37 - 63

מוסטיגמן, נלכדה ביתר =

מוסטיגמן ר', **פרקים בחקר מרד בר כוכבא לאור סוגית "נלכדה ביתר" בתלמוד הירושלמי**, עבודת גמר לתואר מ"א, אוניברסיטת תל אביב תשנ"ה

מוסטיגמן, מהר המשחה =

מוסטיגמן ר', **מהר המשחה ועד אימר למשמעותו ההיסטורית של קובץ מסורות חורבן בתוך סוגיית "ונלכדה ביתר" בתלמוד הירושלמי**, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת תל אביב 2006

מוסורילו, עלילות =

Musurillo H A, (ed.), **The Acts of the Pagan Martyrs**, New Hampshire 1988

מופאט, מקבים ב =

Moffat J, "2 Maccabees", R , H, Charles (ed.), **The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament**, vol I, Oxford 1913, pp. 125 - 154

מור, צבא =

מור מ', "הצבא הרומי בפרוביניקה יודיאה בשנים 132 – 135 לסה"ני", א' כשר, כ' פוקס, א' רפפורט (עורכים), **יוון ורומא בארץ ישראל**, ירושלים 1989, עמ' 98 - 130

מור, מרד בר כוכבא =

מור, מ', **מרד בר-כוכבא עוצמתו והיקפו**, ירושלים תשנ"ב

מור מ', עיון מחודש =

מור מ', "עוצמתו והיקפו של מרד בר כוכבא – עיון מחודש", מ' מור (ואחרים עורכים), **לאוראל מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוראל רפפורט**, ירושלים תשס"ו, עמ' 57 - 84

מילאר, מזרח =

Millar F, **The Roman Near East 31 BC AD 337**, Cambridge Mass. 1993

מינץ, חורבן =

Mintz A, **Hurban, Responses to Catastroph in Hebrew Literture**, New York 1984

מלז-מודז'ייבסקי, יהודי מצרים

Meleze-Modrzejewski J, **The Jews of Egypt From Rameses II to Emperor Hadrian**, Princeton 1997

מלמד, יוספוס =

מלמד ע"צ, "יוספוס בהשוואה לחשמונאים א", **ארץ ישראל א**, ירושלים תש"א, עמ' 122 - 130

מנדלס, לאומיות =

Mendels D, **The Rise and Fall of the Jewish Nationalism**, New York 1992

מצגר, אפוקריפה =

Metzger B N, **The Apocrypha**, New York 1957

מקלארן, כוח ופוליטיקה =

Mclaren J S, **Power and Politics in Palestine**, the Jews and the Governing of their Land, JSNT supplement Sheffield 1991

מרטולה, שעבוד =

Martola N, **Capture and Liberation**, Abo 1984

מרכוס, מחלל הקודש =

מרכוס א', "מחלל הקודש נענש", יי בן-עמי, יי דן (עורכים), **מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי**, ירושלים תשמ"ג עמ' שלו - שסג

מרכוס, אנטישמיות =

Marcus R, "Antisemitism in the Hellenistic Roman World", K, S, Pinson (ed.), **Essaya on Antisemitism**, New York 1946 pp. 61-68

= מרמור, מסירת הנפש =

מרמור מ', **מסירת הנפש מעליית בית חשמונאי לעליית בית נתזה**, עבודת מ. א. ירושלים 1992

= מרקוס, קידוש השם =

מרקוס א', "קידוש השם באשכנז ובסיפור רבי אמנון ממגנצא", י' גפני א' רביצקי (עורכים),
קדושת החיים וחירוף הנפש, ירושלים תשנ"ג עמ' 131 - 147

= מרקוהולם, אנטיוכוס =

Morkholm O "Antiochus IV", **The Cambridge History of Judaism I**, Cambridge
1989, pp. 278 -291

= נוי, מבוא =

נוי ד', **מבוא לספרות האגדה והמדרש**, ערך לפי הרצאות בשנת תשכ"ו מ' גנני, ירושלים (?)
תשכ"ח (?)

= נוי, פולקלור =

נוי ד', "הגדרה ותיחום", **"עד עצם היום הזה..."**, ת' אלכסנדר (עורכת), גבעתיים תשנ"ג,
עמ' 17 - 38

= נוק, המרת דת =

Nock A, D, **Conversion**, Oxford 1933

= ניוול, התאבדות =

Newell R, R, "Suicide Accounts in Josephus: A Form Critical Study", **Seminar
Papers** 21 (1982), pp. 351-369

= ניוול, תיאורי התאבדות =

Newell R, R, "The Forms and Historical Value of Josephus' Suicide Account",
Josephus, The Bible, and History, L, Feldmen & G Hata (eds.), Detroit 1989,
pp. 278 - 295

= נילסון, מיסטריות =

Nilson M, P, **The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age**,
New York 1975

ניקיפרוביצקי, אלעזר =

Nikiprowetzky V, "La Mort d'Elazar fils de Jair", **Hommage a A Dupont – Sommer**, Paris 1971, pp. 461 - 490

ניקלסבורג, תחיית המתים =

Nickelsburg G, W, E, **Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism**, Cambridge 1972

ניקלסבורג, תיארוך =

Nickelsburg G W E, "An Antiochan Date for the Testament of Moses", G W E Nickelsburg (ed.), **Studies on the Testament of Moses**, Cambridge 1973, pp. 33 - 37

ניקלסבורג, הספרות היהודית =

Nickelsburg G W E, **Jewish literature Between the Bible and the Midrash**, Philadelphia 1981

ניר, ברוך =

ניר ר', **חורבן ירושלים ורעיון הגאולה ב"אפוקליפסה הסורית של ברוך"**, חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", תל אביב 1996

ניר, חורבן ירושלים =

Nir R, **The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch** Atlanta 2002

נעם, מגילת תענית =

נעם ו', **מגילת תענית, הנוסחים פשרם, תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית**, ירושלים תשס"ד

סאלאדריני, טוב מרע =

Saladrini A J, "Good from Evil", A M Berlin & J A Overman (eds.), **The First Jewish Revolt**, London 2002, pp. 221 - 236

סוויט, עליית משה =

Sweet J, P, M, "The Assumption of Moses", H, F, D Sparks, (ed.), **The Apocryphal old Testament**, Oxford 1984, pp. 601 - 616

סוויין, גמליאל =

Swain J, W, "Gamaliel's Speech and Caligula's Statue", **HTR XXXVII** (1944),
pp. 342 - 349

סטון, הנאראטיב =

Stone L, "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", **Past and Present** 85 (1979), pp. 3 - 24

סטון, היצירה היהודית =

Stone m, **Jewish Writing of the Second Temple Period**, Assen 1984

סיוורס, החשמונאים =

Sievers J, **The Hasmoneans and Their Supporters**, Atlanta 1990

סיוורס, לאמבי, יוספוס =

Sievers J, Lambi G, (Eds.), **Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond**, Leiden 2005

סיפשטיין, המלאכות =

Sijpestein P, J, "The Legationes ad Gaium", **JJS XV** (1964), pp. 87 - 97

סלאנד, אלימות =

Seland T, **Establishment Violence in Philo and Luke**, Leiden 1995

סמולוד, פילון =

Smallwood E, M. **Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium**, Leiden 1970

סמולוד, הכרונולוגיה =

Smallwood E, M, "The Chronology of Gaius' Attempt to Desecrate the Temple",
Latomus XVI (1971), pp. 3 - 17

סמולוד, היהודים =

Smallwood E, M, **The Jews Under the Roman Rule**, Leiden 1976

סמולוד, פילון ויוספוס =

Smallwood E, M, "Philo and Josephus as Historians of the Same Event", **Josephus, Judaism and Christianity**, L. Feldman & G. Hata (eds.), Leiden 1987, pp. 114 - 129

סמית, שוטים =

Smith, L B, **Fools, Martyrs, Traitors**, New York 1997

סמית, סיפורים =

Smith M, "Stories of Kiddush Hashem; Aanalysis and Psychological Impact", F Talmadge (ed.), **Studies in Jewish Folklore**, Cambridge 1980, pp. 331 - 342

ספראי וספראי, החכמים =

ספראי ז', ספראי ח', "האם היו החכמים עילית שלטת?", ד' גרא, מ' בן זאב (עורכים), **אוהב שלום, מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן שלום בהגיעו לגבורות**, באר שבע, תשס"ה, עמ' 373 - 440

ספראי, אמותיהן =

ספראי ח', "אמותיהן של כהנים גדולים", ט' כהן ו"י שוורץ (עורכים), **אשה בירושלים, מגדר חברה ודת**, ירושלים – רמת גן, תשס"ב, עמ' 10 - 31

ספראי, בחינות =

ספראי ש', "בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן", מ' דורמן, ש' ספראי, מ' שטרך (עורכים), **ספר זכרון לגדליהו אלון**, תל אביב תש"ל, עמ' 203 - 226

ספראי, ר' עקיבא =

ספראי ש', **ר' עקיבא בן יוסף חייו ומשנתו**, ירושלים תשל"א

ספראי, קידוש השם,

ספראי ש', "קידוש השם בתורתם של התנאים", **ציון מד (תשל"ט)**, ספר זכרון ליצחק בער), עמ' 28 - 42

ספראי, ההכרעה כבית הלל =

ספראי ש', "ההכרעה כבית הלל ביבנה", **דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות**, מחקרים בתלמוד הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 21 - 44

ספראי, היישוב בדור יבנה =

ספראי ש', "התאוששות היישוב היהודי בדור יבנה", צ' ברס (ואחרים, עורכים), **ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 18 - 39

סקוט, שליטה =

Scott J C, **Domination and the Arts of Resistance**, New Haven, 1990

עמיר, פילון =

עמיר י, "פילון מאלכסנדריה", מ שטרן (עורך), **הפזורה היהודית בעולם ההלניסטי-רומי**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 238 – 264

עמית, הקיסרות =

עמית ד, **תולדות הקיסרות הרומית**, ירושלים תשס"ב

פאין, מצדה =

Paine R, "Masada - A History of a Memory" **History and Anthropology** 7 (1994), pp. 371 - 409

פארמר, מקבים =

Farmer W, R, **Maccabees, Zealots and Josephus**, New York 1957

פונקנשטיין, היסטוריה =

פונקנשטיין ע', "היסטוריה, היסטוריה שכנגד וסיפר", **אלפיים** 4 (תשנ"ב), עמ' 206 - 223

פונקנשטיין, תדמית =

פונקנשטיין ע', **תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית**, תל-אביב תשנ"ג

פוצ'י, הקשרים =

פוצ'י מ', "הקשרים בין היהודים לבין הפרתים בעיני יוסף בן מתתיהו" א' רפפורט (עורך), **יוסף בן מתתיהו היסטוריון של ארץ ישראל**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 117 - 129

פוצ'י, המרד =

פוצ'י מ', "המרד בימי טריאנוס", רפפורט א (עורך), **יהודה ורומא – מרידות היהודים תל אביב תשמ"ג**, עמ' 185 - 204

פוצ'י בן זאב, פרספקטיבה =

Pucci Ben-Zeev M, "New Perspective on the Jewish-Greek Hostility in Alexandria reign of Emperor Caligula", **JSJ** XXI (1990), pp. 227-235

פוצ'י בן זאב, זכויות =

Pucci Ben-Zeev M, **Jewish Rights in the Roman World**, Tübingen 1998

פוצי בן זאב, תפוצה במשבר =

Pucci Ben-Zeev M, **Diaspora Judaism in Turmoil 116/117 CE**, Leuven 2005

פוקס, מדינה וחברה =

פוקס א', **מדינה וחברה ביוון**, ירושלים תשל"ו

פוקס, עוד על המגינים =

Fux G, "Again on the Episode of the Gilded Roman Shields at Jerusalem", **HTR** 75 (1982), pp. 503 - 507

פינקלשטיין, הרוגי מלכות =

Finkelstein L, "The Ten Martyrs", **Essays and Studies in Memory of Linda Miller**, New York 1938, pp. 29 - 55

פינקלשטיין, עקיבא =

Finkelstein L **Akiba – Scholar, Saint and Martyr**, New York 1963

פישל, מארטיר =

Fischel H, A, "Martyr and Prophet", **JQR** 37 (1946/7), PP. 265 - 280, 360 - 386

פישל, מקבים א =

Fischel H, A, **The First Book of Maccabees**, New York 1948

פישל, ספרות =

Fischel H, A, **Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy**, Leiden 1973

פלדמן, מצדה =

Feldman L, H, "Masada: A Critique of Recent Scholarship", J Neusner (ed.), **Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults, Studies for Morton Smith at Sixty**, Leiden 1975, pp. 218 -248

פלדמן, יוספוס - מחקר =

Feldman L, H, **Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)**, Belin - New York 1984

פלדמן, יוספוס - ביבליוגרפיה =

Feldman L, H, **Josephus: A Supplementary Bibliography**, New York 1986

פלדמן, אנטישמיות =

Feldman L, H, "Anti-Semitism in the Ancient World", D, Berger (ed.), **History and Hate**, Philadelphia-NewYork-Jerusalem, 1986, pp. 15 - 42

פלדמן, החשמונאים =

Feldman L, H, "Josephus Portrait of the Hasmoneans Compared with 1 Maccabees", F parente & J Sievers (eds.), **Josephus and the History of the Greco-Roman Period**, Leiden - New York - Koln 1994, pp. 4 - 68

פלדמן, אליהו =

Feldman L, H, "Josephus Portrait of Elijah", **Scandinavian Journal of the Old Testament** 8 (1994), pp. 61 - 86

פלדמן, פנחס =

Feldman L, H, "The Portrayal of Phinehas by Philo Pseudo-Philo and Josephus", **JQR** 92 (2002), pp. 315 - 345

פלדמן, זכור =

Feldman L, H, "**REMEMBER AMALEK!**", Cincinnati 2004

פלדמן, המארטיריום =

פלדמן ד', "מקורותיו היהודיים של המארטיריום בנצרות והשפעתם על מושגי היסוד שלה", **מלחמת קודש ומרטירולוגיה/העיר והקהילה**, ירושלים תשכ"ח, עמ' 61 - 71

פלדמן, הרוגי מצדה =

פלדמן ד', "הרוגי מצדה בעיניהם ובעיני בני דורם", א' אופנהיימר, י' גפני, מ' שטרן (עורכים), **יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד - מחקרים לכבודו של שמואל ספראי**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 116 - 145

פלדמן, מאי חנוכה =

פלדמן ד', "מאי חנוכה?" - הנסיבות ההיסטוריות של חנוכת הבית בידי בית חשמונאי, א' אופנהיימר, י' גפני, ד' שוורץ (עורכים), **היהודים בעולם ההלניסטי והרומי - מחקרים לזכרו של מנחם שטרן**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 55 - 78

פלוסר - ספראי, נדב ואביהוא =
פלוסר ד', ש' ספראי, "נדב ואביהוא במדרש ובדברי פילון", ש' אטינגר, י"ד גילת, ש' ספראי
(עורכים), **מלאות** ב, תל אביב תשמ"ד עמ' 79 - 84

= פפיפר, היסטוריה

Pfeiffer R, H, **History of New Testament Times**, New York 1949

= פרידמן, קידוש השם

Friedman H, G, "Kiddush Hashem and Hillul Hashem", **HUCA** 1904, pp. 193 - 214

= פריין, גליל

Freyne S, **Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE**,
Indiana 1980

= פריין, בנדיטים

Freyne S, "Bandits in Galilee: A Contribution to the Study of Social Conditions in
First Century Palestine", J Neusner et. al. (eds.), **The Social World of Formative
Christianity and Judaism** Essays in Tribute to H C Kee, Philadelphia 1998,
pp. 50 - 68

= פרייס, ירושלים

Price J J, **Jerusalem Under Siege, The Collapse of the Jewish State 66 - 70 CE**,
Leiden - New York - Koln 1992

= פרייל, קליגולה

Ferril A, **Caligula**, London 1991

= פרימר, מצדה

Frimer D, I, "Masada in the Light of the Halakha", **Tradition** 12 (1971), PP. 27 - 43

= פריסט, עליית משה

Priest J, "Testament of Moses (First Century A. D.)", R, H, Charlesworth (ed.), **The
Old Testament Pseudepigrapha** , London 1983, pp. 919 - 934

= פרינד, מרטירות

Frend W, H, C, **Martyrdom and Persecution in the Early Church**, New York 1965

פרנקל, עיונים =

פרנקל י', **עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה**, תל אביב תשמ"א

ציארלס, עליית משה =

Charles R, H, "The Assumption of Moses", R, H, Charles (ed.), **The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament**, vol. II, Oxford 1913, pp. 407 - 424

צונץ, הדרשות בישראל =

צונץ, י"ל, **הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית**, (תרגם מ"א ז'ק ערך ח' אלבק), ירושלים 1974

צוקרמן, הפוליטאומה =

Zuckerman C, "Hellenistic *Politeumata* and the Jews", **Scripta Classica Israelica**, VIII- IX, (1985/1988), pp. 171 - 185

צייטלין-טדש, מק"ב =

Zeitlin S, **The Second of Maccabees**, New York 1954

צייטלין, מצדה =

Zeitlin S, "Masada and the Sicarii", **JQR** LV (1965), pp. 299-317

צייטלין, אגריפס =

Zeitlin S, "Did Agripas Write a Letter to Gaius Caligula?", **JQR** LVI (1965), pp. 22-31

צ'ריקובר, חשמונאים ג =

צ'ריקובר א', "ספר חשמונאים ג' כמקור היסטורי מתקופת אוגוסטוס", **ציון** 10 (תש"ה), עמ' 1 - 20

צ'ריקובר, היהודים =

צ'ריקובר א', **היהודים בעולם היווני רומי**, תל-אביב תשל"ד

קאלמין, מסורות =

Kalmin R, "Rabbinic Traditions about Roman Persecutions of the Jews: A Reconsideration", **JJS** LIV (2003), pp. 21 - 50

קולינס, תיארוך =

Collins J J, "The Date and Provenance of the Testament of Moses", G W E Nickelsburg, (ed.), **Studies on the Testament of Moses**, Cambridge 1973, pp. 15 - 32

קולינס, בעיות =

Collins J J, "Some Remaining Tradition - Historical Problems in the Testament of Moses", G W E, Nickelsburg, (ed.), **Studies on the Testament of Moses**, Cambridge 1973, pp. 38 – 43

קולינס, אתונה וירושלים =

Collins J J, **Between Athens and Jerusalem**, New York 1983

קולינס, עליית משה =

Collins J J, "The Testament (Assumption) of Moses", M de Jonge (ed.), **Outside the Old Testament**, Cambridge 1985, pp. 145 - 158

קולינס, הלניזציה =

Collins J J, **The Hellenization of Jerusalem in the Pre-Maccabean Era**, Ramat Gan 1999

קוליץ, מצדה =

Kolitz Z, "Masada Suicide or Murder?", **Tradition** 12 (1971), pp. 5 - 26

קולמן, משחקים גורליים =

Coleman K M, "Fatal Chrades: Roman Executions Staged as Martyrological Enactments", **JRS** 80 (1990), pp. 44 - 73

קופל, הקנאה לדת =

קופל מ', **הקנאה לדת והדגמים המקראיים של בספרות ובמעשה של תקופת בית שני**, עבודת מ. א. אוניברסיטת חיפה 1986

קימלמן, האוליגרכיה =

קימלמן ר', "האוליגרכיה הכוהנית ותלמידי החכמים בתקופת התלמוד (ירושלמי שבת יב ג יג ע"ג = הוריות ג מח ע"ג)", **ציון מח (תשמ"ג)** עמ' 135 – 147

קיסטר מ, אגדות החורבן =

קיסטר מ, "ביאורים באגדות החורבן באדר"ני", **תרביץ** סז (תשנ"ח), עמ' 483 – 529

קיסטר מ, עיונים =

קיסטר מ, **עיונים באבות דרבי נתן – נוסח עריכה ופרשנות**, ירושלים תשנ"ח

קלוזנר, הרעיון המשיחי =

קלוזנר י, **הרעיון המשיחי בישראל מראשיתו ועד חתימת המשנה**, תל אביב 1956

קלוזנר י, **ישו הנוצרי, זמנו, חייו ותורתו**, רמת גן 1969

קלוזנר, היסטוריה =

קלוזנר י, **היסטוריה של הבית השני**, א - ה, תל אביב 1976

קמפנינו, יקים איש צרורות =

קמפנינו ר', "יקים איש צרורות ויוסי בן יועזר איש צרידה: סיפור אגדה מראשית ימי החשמונאים - ניתוח ספרותי היסטורי", **דרך אגדה**, ז - ח (תשס"ד-תשס"ה), עמ' 105 - 117

קריילינג, אפיזודה =

Kraeving C H, "The Episode of the Roman Standards at Jerusalem", **HTR XXXV** (1942), pp. 263 - 289

ראבילו מ, גזירת המילה =

ראבילו מ"א, "גזירת המילה כאחד הגורמים למרד בר כוכבא", א' אופנהיימר, א' רפפורט (עורכים), **מרד בר כוכבא מחקרים חדשים**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 27 - 46

ראז'אק, יוספוס =

Rajak T, **Josephus The Historian and his Society**, London 1983

ראז'אק, מוות =

Rajak T, "Dying for the Law: The Martyr's Portrait in Jewish-Greek Literature", **The Jewish Dialogue with Greece and Rome**, Leiden 2000, pp. 99 - 133

רובין, דפוס האבל =

רובין נ', **דפוס האבל היהודיים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ז

רובין, זמן =

רובין נ', "זמן היסטורי וזמן לימינלי – פרק בהיסטוריוסופיה של חז"ל, **היסטוריה יהודית 2** (תשמ"ח), עמ' ז – כא

רובין, משיכת עורלה =

רובין נ', "משיכת עורלה ותקנת הפריעה", **ציון נד** (תשמ"ט), עמ' 105 - 117

רובין, ראשית החיים =

רובין נ', **ראשית החיים**, תל-אביב 1995

רודס, ישראל =

Rhoads D M, **Israel in Revolution 6 - 74 C. E.** Philadelphia 1976

רודס, עליית משה =

Rhoads D M, "The Assumption of Moses and Jewish History: 4 B.C. - A. D. 48", G W E Nickelsburg (ed.), **Studies on the Testament of Moses**, Cambridge 1973, pp 59 - 70

רוזנסון, המקום =

רוזנסון י', "המקום הטקסט והזיכרון - עיון באחד מדפוסים הזיכרון של חז"ל", **זמנים** 76 (2001), עמ' 60 – 70

רוזנפלד, בעלי בתים =

רוזנפלד ב"צ, "חכמים ובעלי בתים ביבנה בתקופת יבנה", **סיני** קג (תשמ"ט), עמ' ס – עא

רוזנפלד, רבן גמליאל =

רוזנפלד ב"צ, "מעמדו ופעלו של רבן גמליאל לפני הליכתו ליבנה" **ציון נה** (תש"ן), עמ' 151 – 169

רוזנפלד, יבנה =

רוזנפלד ב"צ, "גלגולי משמעות השם 'יבנה' במסורת חז"ל", א' אופנהיימר, י' גפני, מ' שטרן (עורכים), **יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 149 - 164

רוזנפלד, לוד =

רוזנפלד ב"צ, **לוד וחכמיה בימי המשנה והתלמוד**, ירושלים תשנ"ז

רוזנפלד, שפרא ופועה =

רוזנפלד, שפרא ופועה חלוצות מקדשי השם ברבים, **שערי שמואל** תש"ס, עמ' עמ' 217 – 223.

רוזנפלד, החכמים =

רוזנפלד ב"צ, "החכמים בדורו של בר-כוכבא ויחסם למרד על פי ספרות התנאים, ד' גרא, מ' בן זאב (עורכים), **אוהב שלום, מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן שלום בהגיעו לגבורות**, באר שבע, תשס"ה, עמ' 319 - 359

רולי, אפוקליפטיקה =

Rowley H, H, **The Relevance of Apocalyptic**, London 1963

רוקח ד, מרידות היהודים =

רוקח ד' (עורך), **מרידות היהודים בימי טראיאנוס 115 – 117 לסה"נ** (סוגיות בתולדות עם ישראל 8), ירושלים תשל"ח

רוקח זכריה בן אבקולס =

רוקח ד', "זכריה בן אבקולס ענוותנות או קנאות", **ציון** נג (תשמ"ח) עמ' 53 – 56

רוקח, מקורות =

רוקח ד', "מקורות לתולדות עם ישראל - הערות על היהודים והיהדות בספרות הנוצרית", א' אופנהיימר, י' גפני, ד' שוורץ (עורכים), **היהודים בעולם ההלניסטי והרומי – מחקרים לזכרו של מנחם שטרן**, ירושלים תשנ"ו עמ' 167 - 195

ריינס, ההתאבדות מדעת =

ריינס ח. ז., "ההתאבדות מדעת במקרא ובספרות הרבנית", **באהלי שם**, ירושלים - תל-אביב 1963

רפורט, תעמולה =

רפורט א', **תעמולה דתית של יהודים ותנועת ההתגירות בימי הבית השני**, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", האוניברסיטה העברית תשכ"ה

רפורט, המרד הגדול =

רפורט א', "המרד הגדול ומהלכו", א' רפורט (עורך), **יהודה ורומא - מרידות היהודים**, תשמ"ג, עמ' 22 – 65

רפורט, מקבים א =

רפורט, א', **ספר מקבים א, מבוא תרגום ופירוש**, ירושלים תשס"ד

שאטקין, המארטירים =

Shatkin M, "The Maccabean Martyrs", **Vigiliae Christianae** 28 (1914), pp. 98 - 108

שו, בנדיטים =

Shaw B D, "Bandits in the Roman Empire", **Past and Present** 105 (1984), pp. 3 - 52

שוורץ, פונטיוס פילטוס =

שוורץ ד', "יוסף בן מתתיהו ופילון האלכסנדרוני על פונטיוס פילטוס", א' רפפורט (עורך), **יוסף בן מתתיהו - היסטוריון של ארץ ישראל**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 217 - 236

שוורץ, אגריפס =

שוורץ ד', **אגריפס הראשון מלך יהודה האחרון**, ירושלים תשמ"ז

שוורץ, המקורות =

שוורץ ד', "על המקורות ההיסטוריוגרפיים העיקריים למרד החשמונאים ולמדינתם", ח' אשל, ד' עמית (עורכים), **ימי בית חשמונאי**, ירושלים תשנ"ו עמ' 133 - 146

שוורץ, חסידים =

Schwartz D, "Hasidim in I Maccabees 2:42", **SCI** 13 (1994), pp. 7 - 18

שוורץ, מהמקבים למצדה =

Schwartz D, "From the Maccabees to Masada: on Diasporan Historyography of the second Temple Period", A Oppenheimer (ed.), **Jüdische Geschichte in Hellenistisch-römischer Zeit**, München 1999, pp. 29 - 40

שוורץ, החזרה להיסטוריה =

שוורץ ד', "מאלכסנדריה לספרות חז"ל ולציון: יציאת היהודים מן ההיסטוריה ומיהו זה החוזר אליה?", ש"נ אייזנשטדט, מ' ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה הערכה מחדש**, ירושלים תשנ"ט עמ' 40 - 55

שוורץ, יהודי התפוצה =

Schwartz D R, "How at Home Were the Jews of the Hellenistic Diaspora?", **CP** 95 (2000), pp. 349 - 357

שוורץ, מקבים ב =

שוורץ ד', **ספר מקבים ב, מבוא תרגום**, פירוש, ירושלים תשס"ה

שוורץ, היישוב =

שוורץ י', **היישוב היהודי ביהודה מלאחר מלחמת בר-כוכבא ועד לכיבוש הערבי**, ירושלים תשמ"ו

שוורץ-שפנייר, מדבר שומרון =

שוורץ י', י' שפנייר, "מדבר שומרון כמקלט למורדים החשמונאים" קתדרה 65 (תשנ"ג),
עמ' 3 - 20

שוורץ-קפלן, יהדות =

Schwartz M & K J Kaplan, "Judaism, Masada and Suicide: a Critical Analysis",
OMEGA 25 (1992), pp. 127 - 132

שחר, מלחמה =

שחר י', **מלחמת החורבן בגליל**, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב 1987

שחר, ר' עקיבה =

שחר, י', "חורבן הבית בתפיסתו של רבי עקיבה ועיצוב תעניות החורבן", **ציון** סח (תשס"ג),
עמ' 145 - 165

שחר, יהושע בן צפיה =

שחר י', "יהושע בן צפיה וגילויי קנאות שמותיים בגליל במלחמת החורבן", ד' גרא, מ בן זאב
(עורכים), **אוהב שלום**, מחקרים לכבודו של **ישראל פרידמן בן שלום בהגיעו לגבורות**, באר שבע,
תשס"ה, עמ' 245 - 266

שטיינברג, תעלולנים =

Steinberg N, "Israelite Tricksters, their Analogues and Cross-Cultural-Study", **Semeia**
42 (1988), pp.1 - 13

שטרן, המנהיגות =

שטרן מ', "המנהיגות בקבוצות לוחמי החירות בסוף בית שני", **האישיות ודורה**, ירושלים תשכ"ד,
עמ' 70 - 78

שטרן, אגריפס הראשון =

שטרן מ', "מלכותו של אגריפס הראשון", **והנה אין יוסף**, קובץ לזכרו של יוסף אמוראי, תל אביב
תשלג, עמ' 117 - 135

שטרן, התעודות =

שטרן מ', **התעודות למרד החשמונאים**, תל-אביב תשמ"ג

שטרן, סיקאריים וקנאים =

שטרן מ', "סיקאריים וקנאים", מ' אבי יונה, צ' ברס (עורכים), **חברה ודת בימי בית שני**,
ההיסטוריה של עם ישראל, ירושלים תשמ"ג, עמ' 167 - 196, 244 - 246

שטרן, הקהילה היהודית =

שטרן מ', "הקהילה היהודית ומוסדותיה", מ' שטרן, צ' ברס (עורכים), **הפזורה היהודית בעולם ההלניסטי - רומי**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 161 - 187, 333 - 339

שטרן אהדה =

שטרן מ', "אהדה ליהודים בחוגי סנאטורים רומיים בתקופת הקיסרות הקדומה", מ' שטרן, **מחקרים בתולדות ישראל**, (בעריכת י' גפני, מ"ד הר, מ, עמית), ירושלים תשנ"א, עמ' 505 - 517

שטרן, מחברים =

Stern M, **Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I - III**, Jerusalem

1974 - 1984

שטרן, היחסים שבין ממלכת החשמונאים =

שטרן מ', "היחסים שבין ממלכת החשמונאים ומצרים התלמית על רקע המערכת הבינלאומית של המאות השניה והראשונה לפנה"ס, **ציון** נ (תשמ"ה), עמ' 81 - 106

שטרן, אלעזר =

שטרן מ', "התאבדותם של אלעזר בן יאיר ואנשיו במצדה ו"הפילוסופיה הרביעית", **ציון** מב (תשמ"ז), עמ' 367 - 397

שטרן, ייסוד הגימנסיון =

שטרן מ', "ייסוד הגימנסיון, הפיכות ירושליה לפוליס ועליית מנלאוס", **ציון** נו (תשנ"ב), עמ' 233 - 246

שיאון, זיהוי גמלא =

שיאון ד', "זיהוי גמלא על פי המקורות ולאור החפירות", **קתדרה** 78 (1995), עמ' 3 - 24

שיאון, גמלא =

Zion D, "Gamla City of Refuge", A M Berlin & J A Overman (eds.), **The First Jewish Revolt**, London 2002, pp. 134 - 153

שיאון - יבור, גמלא =

שיאון ד', יבור צ', "גמלא ישן וחדש" **קדמוניות** 121 (תשס"א), עמ' 3 - 33

שיין, תרבות הארגון =

Schein E H, **Organizational Culture and Leadership**, San Francisco 1985

= שימל, מספרים

Schimmel A, **The Mystery of Numbers**, New York - Oxford 1993

= שירר, היסטוריה

Schürer E, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, (A New English Version Revised and Edited by G Vermes et. al.), I - III, Edinburgh 1973 - 1987

= שליט, נבואותיהם

שליט א, "נבואותיהם של יוסף בן מתתיהו ורבן יוחנן בן זכאי על עליית אספסיאנוס לשלטון", **ספר היובל לכבוד שלום בארון למלאת לו שמונים שנה**, ירושלים תשל"ה (חלק עברי), עמ' שצג - תלב

= שליט, הורדוס

שליט א', **הורדוס המלך**, ירושלים תשל"ח

= שנאן, נשותיו

שנאן א', "שלוש נשותיו של רבי עקיבא", **מסכת ב (תשס"ד)**, עמ' 11 - 25

= שנהר-אלרעי, מספר

שנהר-אלרעי ע', **מספר, סיפור, קהל**, תל-אביב 1994

= שפיגל, אגדות העקידה

שפיגל ש', "מאגדות העקידה - פיוט על שחיטת יצחק ותחייתו לר' אפרים מבונא", **ספר היובל לאלכסנדר מרכס**, ניו-יורק תש"י, חלק עברי עמ' תעא - תקז

= שפיגל, הניסיון

Spiegel S, **The Last Trial**, New-York 1967

= שפירו, מצדה

Spero S, "In Defence of the Defenders of Masada", **Traditon** 11 (1970), pp. 31 - 43

= שפקארו, אחרי מות

Shepkaru S, "From After Death to Afterlife", **A J S Review** XXIV (1999), pp. 1 - 44

= שפקארו, מרטירים יהודיים

Shepkaru S, **Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds**, Cambridge 2005

שפר, מרד בר כוכבא =

Schäfer P, **Der Bar Kokhba Aufstand**, Studien zum zweiten Jüdischen Krieg gegen Rom, Tübingen 1981

שפר, ר' עקיבא =

Schäfer P, "Rabbi Aqiva and Bar Kokhba", W S Green (ed.), **Approaches to Ancient Judaism II**, Brown Judaic Studies 9 (1980), pp. 113 - 125

שפר, יודיאופוביה =

Schäfer P, **Judeophobia Attitudes towards the Jews in the Ancient World**, Cambridge Mass. 1997

שצמן, הרפובליקה =

שצמן י', **תולדות הרפובליקה הרומית**, ירושלים תש"ן

שרווין-ווייט, פילון =

Sherwin -White A N, "Philo and Avillius Flaccus : a Conundrum", **Latomus** 31 (1972), pp. 820 – 828

תומפסון, מפתח =

Thompson S, **Motif – Index of Folk Literature**, Copenhagen 1955 - 1958

TEL AVIV UNIVERSITY

THE LESTER AND SALLY ENTIN FACULTY OF HUMANITIES

THE CHAIM ROSENBERG SCHOOL OF JEWISH STUDIES

Kiddush Hashem in Ancient Palestine
from Antiochus' Decrees
to Hadrian's Decrees

THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE OF DOCTOR OF PHILOSOPHY

BY: Aya Barsky - Elishav

SUBMITTED TO THE SENAT OF TEL AVIV UNIVERSITY

2007 MAY

UNDER THE SUPERVISION OF:

PROF. Aharon Oppenheimer

PROF. Benzion Rozenfeld

Abstract

The objective of this study is to examine the subject of Kiddush Hashem [sanctification of the name of God] in Palestine between the period of the Antiochus decrees (167 B.C) and the failed Bar-Kokhva revolt and Hadrian's decrees of coerced apostasy (135/6 A.D).

Our study opens with a description of the early stages of Kiddush Hashem in its Biblical sense, according to which both the individual and society are required to sanctify the name of God in their lives. During the Hasmonean period, the original meaning of Kiddush Hashem saw significant change and a new dimension was added, according to which both the individual and society were required during times of crisis to decide whether they were willing to forfeit their lives for their faith, or vice versa. The first time Jewish society in Palestine was faced with making such a decision was during the period of the Antiochus decrees. This event is the point of departure of our study. Analysis of the phenomenon over time was conducted against the background of the historical events that took place in Palestine in the Roman period, demonstrating how Kiddush Hashem was observed, and how it changed and diversified. This study ends with the failed Bar-Kokhva Revolt, which marked an intensely crucial period and the conclusion of an important chapter in the life of Jewish society in Palestine.

Consequently, the study is divided into three periods in the following chronological order:

- (a) The Hasmonean period
- (b) The Roman period up to the destruction of the Temple and the fall of Masada.
- (c) The Bar- Kokhva Revolt

Although the study deals with the manifestation of Kiddush Hashem in Palestine, a separate chapter (Chapter Four) is devoted to its manifestation outside Palestine. We chose a well-known city as our test study – Alexandria in Egypt, a city which demonstrates an established, rich and well-documented community in the period under discussion. Based on the information which the study offers, the patterns of Kiddush Hashem in Palestine and the Diaspora

during the said period may be compared, and the results may offer comparative distinctions regarding the response patterns of the Jewish community in and outside Palestine.

In our opinion, and this is also what we sought to show in the study, two principal and essential conditions are embodied in the concept of Kiddush Hashem after it expanded and went beyond the narrow Biblical definition of the sanctification of God in life, and was accorded a wide-ranging definition in the crucial times dealt with in our study. The first is the external pressure exerted on Jewish society in Palestine by foreign rulers. In most cases, this was manifested in assorted decrees, which ran counter to Jewish society's belief systems and views. Their objective was to permanently impair Jewish faith, the foundations of Jewish existence, and Judaism in general.

The second condition is the element of choice that is part and parcel of response in all cases that involve persecution or decrees. The individual and the group always have the right to choose their response in accordance with circumstances of time, place and viewpoint. For the conflict between the regime and the subjects of persecution to be considered Kiddush Hashem, the act of choice must be present.

We would like to point out that here we are stating the different types of resistance to the decrees, and not cooperation; as mentioned earlier; cooperating with the regime was also an alternative since the element of choice is mandatory.

We will now deal with the summary of the study's chapters, the main thrust of their discussion, and the innovations they introduce.

A. The period of the Hasmonean revolt

In the history of Kiddush Hashem, the Hasmonean revolt in Palestine exemplifies an extremely active and militant phase, as documented in the First Book of the Maccabees. We define this stage as an active and courageous struggle which comprises a willingness to fight for Kiddush Hashem, based on a conscious choice in the fullest sense, i.e., loss of life in an active struggle. The Books of the Maccabees create a definitive affinity between priesthood and zealotry and the Biblical figures of Pinchas the Priest, the prophet Elijah and Mattathias the Priest. The Hasmonean revolt also displays the alternative that was present de facto in this revolt - an active struggle which achieved its goals and as a result, its leaders became leaders of the Jewish people in Palestine in their generation (at least within a specific period), role models and objects of admiration of future generations.

Together with the active aspect of Kiddush Hashem underscored in the Palestinian sources, the Jewish-Hellenistic ones (the Second Book of the Maccabees), which document the response to the Antiochus decrees, also present passive Kiddush Hashem, exemplified in the familiar stories about Elazar Hazaken, and the mother and her seven sons. Not by chance the figures in these stories are helpless: an old man, a single-parent mother, defenseless children. Hence, it is clear from the outset that if they seek to resist the decrees, their only alternative is passive Kiddush Hashem, and their willingness to give up their life for their faith. Their consolation is long term and embodied in a belief in reward and punishment in the next world.

A unique aspect that attends passive response is suicide. In the Second Book of the Maccabees and in response to the Antiochus decrees it was the response of the individual. Only one man, Razis, commits suicide and only after all hope is lost. His suicide is bound up in the motif of consolation in the future, and reward and punishment in the next world.

It is worthy of note that In the sources documenting this period mentioned above, women can also choose Kiddush Hashem, in other words, they play an important and documented role in public response.

This chapter also includes a discussion of later sources which can add a great deal of information to the Hasmonean revolt.

An additional and important source for this discussion is Josephus who, due to constraints, intentionally described the Hasmoneans' active behavioral model as passive. He praised the willingness to die for the Torah, its precepts and laws, but not active Kiddush Hashem. Josephus thus expressed his admiration of the circles that were willing to die for Kiddush Hashem without any struggle whatsoever, not only in Antiochus' generation but in the following ones as well, and in his in particular. In this way Josephus was able to ignore the active-militant aspect of the various freedom groups, play it down and relegate it to the periphery. From this point of view, Josephus' writing reflects the Diaspora-like writing that prefers to legitimize those who choose the passive sanctification of the name of God, and not those who fought against their Roman patrons. He mentions central events that appear in the First Book of the Maccabees (he was probably unfamiliar with the second one), but obscures their zealot-active content, and due to well-known reasons diminishes the Cohen-zealot heritage that connects Mattathias to Pinchas and Elijah.

And lastly – the literature of The Sages - the Talmudic literature.

By its very nature, the Talmudic literature is not considered an historical source, as inferred in the introduction. However, it often presents obscure stories that evoke distant echoes of the Sages' historical tradition. This literature comes much later than the events discussed here, but if these events can be verified by other and earlier sources, testimonies from Talmudic literature may also be introduced into the discussion of earlier sources related to Kiddush Hashem.

The sources of the Talmudic literature contribute to honing the definition of the concept of Kiddush Hashem in the eyes of the Sages. On the one hand, it reflects cooperation with foreign rule, and the individual's passive resistance leading to death by torture, on the other. The phenomenon of *ziduk hadin* [justifying the rightness of the judgment of God], without resentment, is apparent; if one who cooperates with foreign rule decides to undergo a spiritual and religious awakening influenced by a pious uncle, it is a decision

which should be respected, but one must ask whether he should be included in the group of those who sanctify the name of God.

B. The Roman period up to the destruction of the Second Temple and the fall of Masada

The documentation of this period leans heavily on the writings of Josephus, and to a limited degree, on the historical writings of Philo, the Talmudic literature and non-Jewish historians.

We deal with this period in our discussion of the period of Herod, Tiberius and Caligula, and the Great Revolt.

In the writings of Josephus, there are explicit allusions to active Kiddush Hashem at the beginning of this period (and this element doubtlessly appears in the Great Revolt and well, and is therefore discussed in this period too). However, throughout the entire period the most salient idea in his writings is that passive manifestation of Kiddush Hashem alone may (albeit not always) prevent implementation of the decrees de facto (this is particularly notable in Caligula's decree regarding the erection of his statue). Josephus stresses that only passive Kiddush Hashem can engender success and redemption, while its active and rebellious manifestations, which create confrontation with the Romans, are doomed to failure. As of the Herodian period and up to the Great Revolt and the fall of Masada, anyone who opposed the Romans or their collaborators, regarding it as a religious and ideological matter, seeking to reconstruct the Hasmonean model of independence, challenges the nation that reigns by the grace of God, and is doomed to fail. Consequently, suicide is the only alternative open to an individual seeking a dignified death and choosing not to live a life of shame in the wake of the Roman conquest.

In this period, we may also find in the testimonies of Josephus and the Talmudic literature, additional evidence of collective suicide as a dignified solution to a situation that began as active Kiddush Hashem, then failed, later becoming a manifestation of passive Kiddush Hashem through suicide. This type of Kiddush Hashem reaches its apex in the Great Revolt, with the well-

known collective acts of suicide in Gamla, Yodfat, Jerusalem and Masada. In his description of Elazar ben Yair's talk in Masada, Josephus puts into the mouth of Elazar philosophical, ideological and religious arguments, intertwined into a sophisticated fabric the objective of which is to praise suicide as a religious act of Kiddush Hashem, and the ultimate reversal of a life of slavery and disgrace in Roman captivity. This is how he legitimizes suicide, despite the fact that he himself chose another alternative, that of submission to and collaboration with Roman rule.

Together with the detailed testimony of Josephus, which covers the entire period, we used Philo's testimony vis-à-vis the period of Pontius Pilate and Caligula's decree regarding the erection of his statue. Based on theological and didactic writings, Philo, like Josephus, underscores passive Kiddush Hashem and the non-violent public response to the decrees. Philo continually places emphasis on the fact that the Jews were unwilling to take up arms. They were willing to die for Kiddush Hashem, but unwilling to fight for it.

Similar to Josephus, the Talmudic literature, which documents the end of the Temple period, places emphasis on the group's decision to commit suicide when no other alternative remains. With the burning down of the Temple, the priests, upon realizing that they could not save it, committed suicide, but not before they returned its keys to Heaven. A group of 400 girls and boys also committed suicide by jumping to their death in the sea, after they were captured and sent to Rome by ship.

A more balanced historical picture evolves in the documentation of non-Jewish historians. In a brief document regarding Caligula's decree to erect his statue, Tacitus points out that the Jews chose to take up arms, but due to the murder of the emperor, were not forced to implement their choice de facto. One may assume that in their brief references to the events of the Great Revolt, the non-Jewish historians' description of the state of affairs was more balanced. Thus, for example, Sulpicius Severus says that Titus was responsible for burning down the Temple, while Josephus did his utmost to put the blame on someone else.

Hence, documentation is often the result of the author's writing and ideology, and does not necessarily reflect the events as they occurred. The writings of Philo and Josephus on the events of their times, is tendentious, ideological,

theological, and of course, Diaspora-oriented. This kind of writing cannot legitimize active Kiddush Hashem; at most it can legitimize the willingness to die for Kiddush Hashem and individual suicide. And indeed, the objective of the description of Kiddush Hashem in the writings of both Josephus and Philo, is to consistently underscore passive Kiddush Hashem. In addition, Josephus expands his descriptions of collective suicide as a dignified death, which is, in fact, the ultimate form of passive Kiddush Hashem in the period from the Roman conquest of Palestine until the Great Revolt.

Our description has not yet been accorded due attention in research nor has it been methodically and chronologically discussed.

C. The Bar-Kokhva Revolt

There are no extensive and detailed descriptions of the period following the destruction of the Temple until the Bar- Kokhva Revolt written by Jewish historians, similar to Josephus' description of the earlier period. The main thrust of information regarding this period, termed the Mishnah period, mainly derives from the Talmudic literature. As mentioned earlier, this source is not historical, despite the fact that allusions, descriptions and references to historical events are interwoven in it. Considering the limitations of this literature, we can extract substantial information regarding the period's decrees of coerced apostasy

The Talmudic literature that documents this period also presents new and special kinds of response, which are documented exclusively in this genre and are unique to this period, together with familiar modes of response from earlier periods.

In response to Hadrian's decrees of coerced apostasy there is public, albeit anonymous, resistance, and therefore it is clearly shown that the majority of the public resisted the decrees, even openly. However, attempts were also made to observe amended precepts so as not to be caught by the Roman rulers. The Talmudic literature also documents the public and defiant resistance of Rabbi Akiva and Rabbi Haninah ben Teradyon, which were

essentially passive, but the very fact that they were public manifests active Kiddush Hashem which also motivated others. There is an additional element of love in the concept of Kiddush Hashem in this period, which is one of the innovations of the Tannaite period and has attended Kiddush Hashem ever since.

This period also saw the addition of the conciliators who called upon the public to lower their voice and heads. This did not necessarily entail collaborating with the regime or converting, but simply preserving peace and quiet, avoiding the expression of rebellious ideas, congregation of the community, studying the Torah in public, etc; in other words, waiting until the storm blew over. In the Talmudic literature there are no allusions to the fact that these notables themselves collaborated with the Roman rulers, and they certainly did not convert.

Another phenomenon, which is unique to the response to the decrees of coerced apostasy, and mentioned only in the Babylonian Talmud, is that of the “tricksters”. They used every possible opportunity, including lying and deceit, in order to survive the Romans. Stories in the Babylonian Talmud confirm their deeds, and even Elijah the prophet appears and approves the justness of their ways (Elijah the prophet has gone a long way, from identifying with Pinchas the zealot to approving Elazar ben Perata the trickster).

It is worthy of note that in the Talmudic literature that documents this period, the solution of suicide, which was so fundamental at the time of the Second Temple, is not mentioned or alluded to as a dignified solution to crisis, neither for the individual nor the group. In the Mishnah period, passive Kiddush Hashem is a solution for both the individual and the group. New behavioral patterns, unknown in the past, evolve; they are a result of the renewed need to cope with decrees and persecution.

It is also worthy of note that this revolt also led to the literary formulation of the existential act, in which the concept of Kiddush Hashem was shaped. Doubtlessly, this creativity derived from the numerous echoes vis-à-vis the existential act, and particularly the result of the fact that those prominent were the sages, leaders in their generation, such as Rabbi Akiva.

D. Examples of Kiddush Hashem outside Palestine

This chapter discusses all periods and comprises examples that correspond to the chronology of the entire study. It opens with the pre-Roman period and ends with the failed Diaspora Revolt. The chapter analyzes sources similar to those we employed in other chapters; we used Jewish writings as far as possible, the Third Book of the Maccabees as well as books written by the Jewish historians Philo the Alexandrine and Josephus. These served to document and analyze the pre-Roman and the Second Temple periods. We used the Talmudic literature despite its limitations (as mentioned above) in studying the Diaspora Revolt.

This chapter all-inclusively shows that in their Diaspora-oriented representation, the test studies always show the passive aspect of Kiddush Hashem and do not support active Kiddush Hashem, which had no room in Diaspora Jewish consciousness. It is patently clear that this picture is inaccurate since the non-Jewish sources show that the Diaspora Revolt was the only Jewish revolt that took place outside Palestine in which the Jews wrathfully attacked their non-Jewish neighbors, and later, the Roman army as well. It appears that the active-military activity of the Diaspora Jews was definitely possible and feasible; however, Jewish literature conceals this possibility.

The sources that present Jewish persecution outside Palestine underscore the impotence of the Jews in general. According to these sources, the weaponry of the Diaspora consisted of prayer, tears and supplicatory prayer. Nevertheless, in the Diaspora, as in Palestine, the bulk of the community did not cooperate with the foreign rule and did not submit to its decrees. They preferred dying for their faith and not desecrating the name of God.

Throughout all the periods reviewed in this study, Jewish society in Palestine continuously coped with persecution and decrees, as in the Diaspora, and in each case the individual and the group had to repeatedly make decisions. Coping with foreign rule was always conducted in public, before an audience. In such situations, each party strictly adhered to its stances, and side by side with the overt scenario which was presented in public there was a covert one,

at times comprehensible to only one party. Just as Kiddush Hashem mandates an act of choice, it must also take place in front of an audience. Often, and in accordance with circumstances, the audience shifts from being a spectator to becoming a cooperator, either on the side of the persecutor or the persecuted, but its presence is mandatory for Kiddush Hashem to take place.

It is worthy of note that the sources stress that the majority of Jewish society participated in resisting the decrees and persecution, and this included the social leadership. However it may well be that the sociological characteristics of those who sanctified the name of God changed from period to period. In the Hasmonean period there is a clear-cut division between those who actively sanctified the name of God, following Mattathias and his sons, who fought for Kiddush Hashem and were aware of the possibility of death while fighting. Those who passively sanctified the name of God, mainly the elderly, women and children, did not actively fight since they were incapable of doing so, but they were willing to die for their faith since they would not cooperate with foreign rule.

In the Roman period up to the destruction of the Temple, the active attribute gradually disappears, and is replaced by passivity: the passive and non-violent willingness of the masses, who offer their necks to the knife are central in the writings of Josephus and Philo – coupled with passive Kiddush Hashem which is embodied in suicide. As we have seen, collective suicide, particularly during the Great Revolt, is allotted a central place in Josephus' descriptions.

On the other hand, the role of women as those who passively sanctify the name of God slowly diminishes, and remains fairly marginal. Women are almost never mentioned as those who decide or take an active part. In one case, they decide to commit suicide, but then they are termed "girls" (in Talmudic literature). In general terms, decisions to commit suicide are made by the men who fight, while the feminine voice remains silent and latent.

In the Mishnah period as well, emphasis is placed on passive resistance, but there the division is between the overt and covert. Rabbi Akiva and Rabbi Haninah ben Teradyon represent the overt aspect, which is comprehensible to the Romans. Rabbi Elazar ben Perata and Elisha Ba'al Knafayim represent the covert aspect, incomprehensible to the Romans. According to descriptions

from this period, women no longer make any decisions whatsoever, and are presented only as the victims of circumstance; they are punished as family members of those who oppose the decrees of coerced apostasy.

In Alexandria, even if there is social, economic, and status division within the community, it is not significantly manifested in the documentation. Animosity and hatred between Jews and their non-Jewish neighbors is clearly expressed, even in the earliest periods. In the pre-Roman period, it was the king who harassed the Jews. In the Roman period, it was their neighbors, while in the Diaspora Revolt, it was the Jews who fought, albeit this fact finds no expression in Jewish documentation.

In Alexandria, a great deal of emphasis is placed on the passive and non-violent resistance of the masses.

In all the periods reviewed in this study, there is no documentation of suicide, neither of individuals nor of groups.

In reference to some women in the pre-Roman period and during the Second Temple, emphasis is placed on their humility. According to the Third Book of the Maccabees, brides were dragged from their wedding canopy, and Philo mentions women in particular in his description of the riots in Alexandria in the days of Flaccus, in order to stress their humility and passivity manifested in their willingness perform Kiddush Hashem, and observe all the precepts, simple and stringent alike. .

When the Diaspora Revolt fails, the feminine voice is heard again in all its strength, when women refuse to “obey” Trajan’s army and prefer to die for their faith.

Thus one can see throughout all the periods, both in Palestine and in the Diaspora, the preference and choice of the majority of the public to die for all the precepts, simple and stringent alike so that the name of God is not desecrated. Even after the Halachic and legal ruling of the Sages in Beit Nitza, the majority preferred dying for most of the precepts and not only the three main ones, despite the fact that they were not required to do so.

Finally, the main innovation of our study is in its offering an overview of the concept of Kiddush Hashem throughout history. It appears that the patterns of Kiddush Hashem changed and diversified in accordance with the

circumstances of time and place. The descriptions of active Kiddush Hashem are notable at the beginning of the period, together with diminishing cases of suicide. They are replaced by the passive resistance of individuals and groups, in which emphasis is placed on massive non-violent resistance. Doubtlessly, emphasis is placed on willingness to die for Kiddush Hashem, but not on willingness to fight for it. At the closing stages of the period, we find the conciliators and the tricksters, who employ sophisticated methods of deceiving and beguiling foreign rule, next to those who are willing to die for Kiddush Hashem in public and in front of an audience. In the sources, their deeds are reinforced and legitimized no less than that of those who are willing to die for their faith. The memory of both is documented in the Talmudic literature and is preserved by those who survived and continued to tell the story and educate the following generations in its light.

In our study, we conducted a renewed and methodical examination of the period as it is reflected in the literature, and thus we showed a clear-cut and more comprehensive picture of the phenomenon that has become a symbol of Judaism, not only in the period studied, but throughout Jewish history. We hope that this picture facilitates a better understanding of the concept of Kiddush Hashem and its contribution to coalescing the cultural, national and religious identity of the Jewish People both in its historical homeland and the Diaspora.