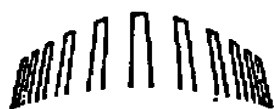


פולמוס: החורבן וליקחיו

כיצד נתייחס לחורבן הבית
ולמרד בר כוכבא

ישראל אלדד



מוסדון ליר בירושלים

עיון היסטורי

דוד רוקח



פולמוס : החורבן ולקחיו
כיצד נתייחס לחורבן הבית
ולמרד בר כוכבא



פולמוס: החורבן וליקחיו

כיצד נתייחס לחורבן הבית
ולמרד בר כוכבא

ישראל אלדד

עיון היסטורי

דוד רוקח

פרסומי מוסד ון ליר בירושלים
סדרת דיונים

**A CONTROVERSY: OUR PERCEPTIONS OF THE
DESTRUCTION OF THE SECOND TEMPLE
AND OF BAR KOCHBA'S REVOLT**

by Israel Eldad

*Historical Reflections
David Rokeah*

©1982 , by The Van Leer Jerusalem Foundation
43 Jabotinsky Street , Jerusalem , Israel

© תשמ"ב, מוסד ון ליר בירושלים
רח' ז'בוטינסקי 43, ירושלים
סדר: יעל קפלן

תוכן העניינים

פתח דבר VII פולמוס החורבן ישראל אלדר

- 1 בפתח הפולמוס
- 2 פולמוס הרכבי
- 4 אגרות רמטכ"ל
- 10 סיכום המרד וסבירותו
- 29 קצוצי נבואה
- 39 האלטרנטיבות
- 54 הזרע בנאליות. קוצר טריוויאליות
- 67 תשובת אדריאנוס לאנשי "השלום"
- 83 סיכום של פולמוס

עיון היסטורי המרידות בפרספקטיבה היסטורית דוד רוקח

- הקדמה 89
- א. ירמיהו וצדקיהו 90
- ב. רבן יוחנן בן זכאי והמרד הגדול 92
- ג. בר כוכבא ומרדו 94
- ד. יהרג ואל יעבור 96
- ה. דוגמאות למרי המוני מסיבות דתיות לפני חורבן הבית 100
- ו. החוכמה שלאחר מעשה של האמוראים 103
- ז. מרידות היהודים ומאזן הכוחות העולמי 105
- ח. פרתיה ויחסיה עם רומא 107
- ט. יהודה ובריטניה – השוואה ולקחה 113
- י. מרד בודיקה 117
- סיכום ומסקנות 120



חוברת זו נועדה כהמשך לדיון שפתח בו פרופסור יהושפט הרכבי בספרו "בתוקף המציאות – לקחים לאומיים וחינוכיים מירמיהו, מהמרד הגדול וממרד בר כוכבא" (הוצאת מוסד ון ליר בירושלים, 1981). חיבורו של ד"ר ישראל אלדד מציג את תפיסתו בפולמוס זה. ד"ר דוד רוקח, מצידו, מעיין בנושא זה כהיסטוריון.

כמקובל, אין למוסד ון ליר בירושלים עמדה משלו בסוגיה זו, אך רואה הוא עניין ציבורי בקיום הדיון ובפרסום העמדות השונות.

פולמוס החורבן

ישראל אלדד

כפתח הפולמוס

חוברת זו היא פולמוסית באופייה. המונח פולמוס הולם כתב זה במיוחד, כי עניינו הוא חיבור של יהושפט הרכבי נגד מלחמות היהודים ברומאים, המרד הגדול של הקנאים ומרד בר כוכבא¹. במקורות התלמודיים משמש המונח פולמוס בעיקר לציון מלחמות אלו: "פולמוס של אספסיאנוס" או "פולמוס קוויטוס", "פולמוס אסבירוס". אבל גם — למה נתעלם? — "עד מתי אנו הורגין בפולמוס זה את זה". במקורו היווני התייחסה המלה למלחמה ממש. בימינו, פולמיקה היא ויכוח. אני מדגיש שזהו פולמוס ולא הרצאת דברים סדירה וחדשה לגבי מלחמות היהודים נגד האימפריות המדכאות, בבל ורומא, שהרי רק במלחמות אלו דן הרכבי בספרו ולא, למשל, בכיבוש כנען או בכיבושי דוד. וסלקציה זאת אינה מקרית. שהרי עיקר ספרו בא — כפי שנאמר בו במפורש — להזהירנו מגורל החורבנות. מכאן שניתן לחלוק כבר על עצם ההנחה, שדורנו ומלחמותינו יש להם דמיון למלחמות שמעון בר גיורא ושמעון בר כוסיבא ולא למלחמות יהושע ודוד. משמע, כבר ההנחה שנויה במחלוקת, לא כל שכן המסקנות.

י. הרכבי, בתוקף המציאות — לקחים לאומיים וחינוכיים מירמיהו מהמרד הגדול וממרד בר כוכבא. מגיבים: א. לבונטין, מ. רוזנק, מוסד ון ליר כירושלים, ירושלים חשמ"א.

עד שלא יתגלו מקורות חדשים לגבי שתי המרידות האחרונות הגדולות, אין חידושים לגבי העובדות, על כן "הפולמוס" שלנו הוא לגבי הלקחים. היש אם אין? או שמא גם ובעיקר: מה המתודה בה אנו באים ללמוד לקחים? מאמר זה בא לא רק להפריך את מסקנותיו של הרכבי לגבי המלחמות ההן, סבירותן ומשמעותן, ולגבי המלחמות שאנו נתונים בהן היום — ואשר הרכבי רוצה ללמוד עליהן דווקא מאלו שבעבר — כי אם, ואולי בעיקר, לערער על המתודה שלו מן היסוד ועד "היסוד", שלדעתי אינו יסוד כלל. בין המובאות של כללים אוניברסאליים המקובלים על הרכבי, ישנה גם זו משל מארצה-טונג: "טעות בקונספציה היא חמורה יותר מטעות בכיצוע". אכן, נכון הדבר ואין הוכחה טובה יותר, ישימה יותר לכלל גדול זה מאשר... חוברתו של הרכבי. הקונספציה שלו (מאחורי השימוש החוזר במונח — מציאות) היא, שהמצב שלנו דומה למצב בימי המרידות ההן. ואילו אנו ננסה להוכיח כחיבור זה שהנחה זו מופרכת לחלוטין.

פולמוס הרכבי

אילו יצא יהושפט הרכבי, כמומחה צבאי, לנתח את מרד בר כוכבא ניתוח טקטי ואסטרטגי, כדי להוכיח את משגיו, אם בהנחות היסוד אם בעיתוי ואם בהנהגה, משגים שהביאו לכשלונו של המרד — דינו.

אילו הסתפק הרכבי בניתוח צבאי של מרד בר כוכבא ולא ירד ממנו שכבה אחת עמוקה יותר, להוכיח שגם מרד הקנאים ("המרד הגדול") היה מוטעה ומיותר — דינו.

אילו דן הרכבי בשתי מרידות אלו בלבד, הכרוכות זו בזו ושייכות לקומפלקס חיצוני, מלחמת יהודים באימפריה הרומאית לחירות ישראל, וקומפלקס פנימי, במובן הפסיכולוגיסטי של המונח: היווצרות מתח בין "ירושלים" ל"יבנה", ולא חדר מהן לשכבת זכרון לאומי-דתי קדום יותר,

חורבן בית ראשון ועמדתו האופוזיציונית של ירמיהו הנביא נגד המרד בבבל — דיינו.

אילו קישר הרכבי מלחמות חירות "מדיניות" אלו של בית ראשון ובית שני, כדי לעשותן בניין-אב ל"פילוסופיה" של נביאים וחז"ל כאחת, כנציגי "ריאליזם פוליטי", נגד הרפתקנות והימור של קנאים בעבר, ולא הוציא מנסיונות-ודעות-עבר אלו מסקנות לגבי בעיותינו המדיניות היום — דיינו.

אילו עשה את כל אלה, והוציא מסקנות לימינו מניתוח העבר על-פי מסקנותיו, מבלי שיודה במפורש שדאגתו היא "להווה ולעתיד" ודעותיו לגבי המדיניות של ישראל היום, הן המנחות אותו במחקר זה כולו — דיינו. אלא שהעיון בניתוח ובמסקנותיו, מוכיח, לדעתי, שהם בעצם גם הנחותיו. *Petitio Principi* בלשון הקלאסיקה: "הנחת המכוקש".

אילו היה זה פסולו היחיד של הספר, אפשר היה להסתפק בהצבעה עליו, שהרי הוא עצמו מקל על כך בכנות רבה. יתר-על-כן, לא אני האיש שיתפוס את יריבו בפירושו של העבר על-פי כוונותיו המדיניות היום. שכן כל הפוסל כמומו פוסל, וזהו גם "מומי", שאני קורא מהעבר שלנו ומוציא ממנו את מה שנדרש לי ונראה לי כדומה ומאפשר לקח וגזירה שווה להווה. היה לי הכבוד והעונג להיות עורכו של העיתון ההיסטורי "דברי הימים, חדשות העבר" ואשר עיקרו היה: לתת את ההיסטוריה שלנו, החל באברהם אבינו, בצורת עיתון מודרני. בחינת "יין ישן בקנקן חדש". מה שאיפשר ואף חייב אקטואליזציה, ולא אהיה כפוי-טובה על כך ואזכיר את מי שיעץ לגברת ון ליר, הוגת הרעיון, להטיל עלי מלאכה זו: הרי הוא פרופסור יוסף קלויזנר, היסטוריון בית שני, שגם בר כוכבא, הדמות והמרד, היו נושאי מחקרו, ואשר אף פרסם קובץ בשם "כשאומה נלחמת על חירותה", בו העניין האקטואלי, הציונות כתנועת תחייה של עמנו, כרוך במפורש בנסיונות הקדומים לשוב להיות עם חופשי בארצנו. על כן, עצם הגישה הזאת המפורשת אצל הרכבי: עיון בפרשה מן העבר

כחומר ללוש בו וליצור בו צורה היום ולמען היום – קרובה ללבי ולעשייתי. יתירה מכך, קרוב אני להרכבי גם בהרבה מהצטנעויותיו, בבואו לסכם את "משנת המציאות" שלו: "אינני מתיימר להיות הוגה דעות בענייני דת, אינני תלמיד חכם ביהדות ואינני היסטוריון, ודאי שאינני מומחה לתקופת בית שני או זו שלאחריה... מרבית ידיעותי נשאבו מכלים משניים". שותף אני לו בכל שהוא איננו. אדרבא, עלי להוסיף עוד שאינני מומחה כמוהו לתורת המלחמה. גם אני יונק ממקורות ראשונים ומתוקרים אחרונים, אלא שמשום מה מסקנותי אחרות הן ואף הפוכות.

ייתכן שאילו היה כאן עניין של קוריוז, לאמור, יצא אדם לערער על "פולחן בר כוכבא", לא הייתי יוצא לפולמוס זה. אך מדובר בסימפטום. והרי בעצם הימים בהם הופיע הספר בתוקף המציאות בלבוש מדעי, יצא יהושע סובול בלבוש אמנותי, בהצגת "מלחמות היהודים", ושם הוא יוצא חוצץ וקוצץ ורועץ נגד הקנאים שהם בעיניו ממש פושעים ומטורפים. וגם הוא אומר במפורש שכוונתו להיום, לקנאים ולניצים היום, וקורא למרד נגד המרד. למה אשתוק איפוא?

אגרות רמטכ"ל

במוזיאון ישראל שבירושלים ישנם שני דברים הגורמים לי התרגשות. פסל אדריאנוס שהוצב שם זה מקרוב ואגרות שמעון בר כוסיבא. אל פלא הפסל נשוב בסוף, עתה נתעכב באגרות. מרד בר כוכבא היה המרד הצבאי הגדול האחרון של יהודי ארץ ישראל בשלטון זר בימי קדם. אנו שומעים עוד על השתתפות יהודית צבאית בכיבוש הארץ בימי הרקליוס כמאה השביעית, אך יש בכך "השתתפות", יותר מאשר מרד עצמאי. צבא בר כוכבא היה צבא יהודי ממלכתי אחרון, ובר כוכבא היה רמטכ"ל אחרון לצבאות ישראל ההיסטוריים. והוא כותב אגרות, מהן השתיירו אחדות והוטמנו בכד, והכד הוטמן במדבר יהודה, ושם הן ציפו כ־1830 שנה עד שנמצאו ופוענחו.

ועל ידי מי? על ידי מי שהיה בפועל (עקב מחלתו של יעקב דורי) רמטכ"ל ראשון של צבא ישראל החדש, יגאל ידין. והכל מקרי בהחלט בעינינו. שהרי מקריות גרידא היא שידין הוא גם ארכיאולוג בן ארכיאולוג ועל כן הגיעו האגרות אליו. חז"ל, הנערצים על הרכבי, ודאי לא היו רואים בכך מקריות גרידא. אלפי שנים עברו, מאות מלומדים וחוקרים עסקו בנושא, וכי לא אצבע אלהים היא שאגרות בר כוכבא מגיעות לידי יגאל ידין, בחינת אגרות מרמטכ"ל לרמטכ"ל? 1830 שנה אין צבא יהודי בארץ ואין מצביאים, וברגע שקם צבא ויש מצביא, דווקא לידי מגיעות אגרותיו של קודמו האחרון! היש דוגמא לכך בתולדות העמים?

לפני שנתגלו אגרותיו של בר כוכבא, כמו "נתגלתה" דמותו שלו עצמו. בדומה לאגרותיו ממדבר יהודה, היא נחשפה כמו מתחת לערמות-ערמות של אבנים ועפר של שכחה והשכחה וערפול. היא הוצאה ממערות שבמדבר היהדות, כשהמונח "מדבר" משמש כאן רק כדימוי יחסי, מדבר לגבי ממלכתיות וצבאיות, אך גן פורח כתחומי חיים אחרים. על כל פנים, כך נראה היחס בין מהות היהדות שבהוויה הגלותית לעומת העם היהודי, או, כפי שהעדיפו לכנותו לצרכי הוויכוח הזה, העם העברי הלוחם בארצו. ועל רקע ההערצה הרבה שמגלים הרכבי וסוכול ליהדות, שמייצגיה המשובחים ביותר הם לדעתם "יבנה" ורבן יוחנן בן זכאי, מן הראוי להזכיר שחשיפתה והעלאתה של דמות בר כוכבא, וכל המקורבים אליו וכל מה שמיוצג על ידו, לא היו אלא ביטויים היסטוריים וספרותיים לתחושת המרד שרווחה בציונות בדורות הראשונים, מרד נגד יבנה וחכמיה, נגד יהדות הדת וההלכה, האשמים באמת או כמדומה, בעצם התמשכות הגלות, שלא להרחיק לכת ולאמר עם יל"ג, למשל, האשמים אף בעצם התהוותה של הגלות. מאותו קטרוג חריף שב"שחתך ישראל כי לא לימדוך לאסור מלחמה בתבונה ודעת" שמפי הארי שבמשכילים, יל"ג, דרך טשרניחובסקי וברדיצ'בסקי, ועד לבעל "הדרשה" שבימינו, חיים הזז, וכי מקרה הוא או שרירות.

שאגודה ציונית ראשונה לפני כמאה שנה נטלה את השם "בר כוכבא"? ויעקב כהן מחבר שיר ציוני נלהב, "שיר הבריונים", שפזמונו הוא "בדם ואש יהודה נפלה, בדם ואש יהודה תקום"? יתירה מכך, שורות אלה הופכות להיות סיסמא לאגודת בר גיורא (אחר כך "השומר") הציונית-סוציאליסטית בשנת 1907. בשלב מסויים ובעקבות מאורעות ומחלוקות פנימיים מסויימים, שינה אמנם יעקב כהן את שם השיר מ"שיר הבריונים" ל..."שיר החלוצים". ונעלמה ממנו או שהוא התעלם יחד עם כל הדור ההוא מהעובדה, שהמונח "חלוצים", אף הוא ראשיתו חלוצי מלחמה, ולא דווקא מלחמת הגנה, כי אם במפורש ובמצווה מלחמת כיבוש הארץ מידי הכנענים, על כל הכרוך במלחמה זו לגבי תושבי הארץ והכנענים, לפי דין תורה ונבואה ובמרוכך קצת אף-על-פי מצוות חז"ל (האגרות שלדעת חז"ל שלח יהושע לכנענים על שלוש הברירות שבידיהם: להשלים, לפנות או להילחם ולשאת בתוצאות מלחמת מצווה זאת). ועתה — טשרניחובסקי, לא רק בשירים המוקדשים לדור כוכשי כנען בסערה ("מנגינה"), כי אם דווקא באידיליה, מזכיר את "הני בריוני" ומודהה איתם — ואין צריך לאמר מקומו של ברדיצ'בסקי בדור זה של הספרות הצעירה המרדנית שטיווחה חיציה נגד יהדות "יבנה", על מנת לפגוע בציונות נוסח אחד-העם. כל אלה לא משוררי תנועת בית"ר היו, אלא משוררי העלייה השנייה והשלישית. ולא היה בכל זה כלום ממה שהרכבי מכנה "פולחן החורבנות". בשם אלהי החיים זעקו שיריהם ודמיהם של טשרניחובסקי וברדיצ'בסקי, ושניאור, ששר שירת נקמתם של צאצאי הקנאים ברומא, בשם אלהי החיים ולא המוות. והנה, גם ביאליק, לא רק ב"מתי מדבר", שיר ההתקוממות, כי אם במפורש בשיר לל"ג בעומר "אין זאת כי רבת צרתונו", גם הוא ביאליק, הקרוב ליבנה ולאחד-העם, מחייב את דמות המורד.

אינני מן המאושרים — ולא פעם כתבתי על כך — מן העובדה, שלשלושה מקומות בארץ אנחנו מביאים תיירים סתם ואורחים מכובדים: הכותל המערבי, מצדה ו"יד ושם".

ושלושתם עדויות לאסונותינו. וכבר חשף ביאליק — אם כי הוא איננו שייך לאותה אסכולה של ממללי גבורות ישראל שנמנתה לעיל — תכונה זו בנו, לשטוח עצמות קדושינו בשוקי כל העולם ולבקש רחמים או עזרה ("בעיר ההרגה"), אלא שהוא-עצמו, וזאת בניגוד לאותה שירה צעירה, מסכם: "מלהיות זאב בין זאבים, איספה עם כבשים". ומשהו מזה, עם ציפוי של אידאליזציה ופסכודו-הומניטריות, שפסיכולוגים על נקלה יגלו שורשיהם, מופיע אצל אלה המעדיפים לזעוק בעולם על קורבנות שהאויב מפיל בנו, מאשר להתצל על קורבנות שאנו מפילים בקרב אויבינו. ייתכן ששתי נטיות מנוגדות אלו, מורשה הן בנו (אם תרצה גנטית, אם תרצה חינוכית-מסורתית "בלבד") של שמעון ולוי נוקמי קלון אחותם ושל יעקב אבינו המקללם על שהבאישו אותו כעיני יושבי הארץ ("טעם מוסרי") ו"נאספו עלי והכוני" (טעם בטחוני). ולא לשוא נאחז טשרניחובסקי בפרשה קדומה זו ושם ב"צוואת דינה" ברכה לראש שמעון ולוי הנוקמים וגינוי ליהודה המבליג (והשיר נכתב ב-1930 כתגובה על ההבלגה...). והלא מדובר בטשרניחובסקי שאנו כולנו כה אוהבים את שיר האמונה שלו באדם ובעתיד, בו ישאו שלום לאום ללאום.

אלא שגם מצדה וגם בר כוכבא לא הפכו מעולם להיות פולחן של חורבן, כפי שחוזר וטוען הרכבי. הרי גם מקדשי השם בגלויות גיבורים היו, מוסרים נפשם על התורה והאמונה, משמע, אין לחיים האישיים ערך עליון, וישנם ערכים שעליהם מקריכים אותם. החידוש החינוכי במצדה ובמרד בר כוכבא היה במלחמה על חירות ובשניהם הכוונה לחירות מדינית, שהרי בחירות רוחנית חיו אבותינו גם ללא חירות ממלכתית. פולחן חירות מדינית, איפוא, ולא כתיזה של הרכבי פולחן חורבנות. ובציונות כגאולה פיזית-מדינית של העם, כשחרור ארצו באמצעים חומריים, מכל סוג, היה מן האינטואיציה הנכונה ומן התבונה, וודאי לא מן השרירות או מ"סגידה לגופניות", לפתוח את השערים המוליכים לאותה חירות במקום ובשעה בהם נסגרו או התמוטטו. פסלו הפופולרי של

גליצנשטיין. בר כוכבא, חייב היה להשלים את תמונתו של הירשברג "גלות". דמותו של מתתיהו ממודיעין המניף סכינו נגד מתיוון, עשתה יותר למען תחיית הרצון והרגש הציונים מאשר הדיוקנים היפים באמת של הגאון מווילנא או הבעש"ט ובעל ה"תניא", שהתנוססו על קירות בתי יהודים. והאם לא על טרומפלדור שנפל ותל-חי שנפלה גודלנו בשמאל וכימין? האם פולחן תל-חי הוא פולחן מפלות? לא שאין הרכבי יודע זאת, אלא שלמען התיזה שלו הוא בא להבחין בין הקרבה טאקטית של אדם או עמדה, ובין ההימור על השמדת עם. ואולם, מבחינה חינוכית וגם היסטורית, מי שמעריך ומלמד להעריך את אלה שנלחמו על חירות העם, עצם מלחמתם, על מטרתה האובייקטיבית ועל נכונותם וסבלם של לוחמיה, הופכת להיות ערך, גם אם התוצאה היתה תבוסה ולא רק קורבנות "טאקטיים בלבד". ובניסוחו של ידן שערער על הרכבי והגן על מרד בר כוכבא: "יש דברים שאינם נמדדים לפי טריטוריות שאבדו, כי אם לפי ערכים שאבדו".

ודאי שקיימת כאן דיאלקטיקה ערכית. לא שערכים משתנים, כי אם הצורך בהם ובהדגשתם. נכון הדבר שהנבואה הקלאסית לא עמדה בסימן שירת גיבורים, כי אם בסימן התכיעה לצדק ותזוון השלום בנוסף למלחמה על האמונה באל אחד ומלחמה באלילות. אך הנבואה הקלאסית הזאת הן פרוחה בימי שיא המלכות בישראל (לפרשת ירמיהו על פי הרכבי, עוד נחזור). ואף אחד מהתוקעים את יתדות השקפותיו ה"יוניות" בנבואה, איננו רשאי להתעלם מכך, שהדמות האידאלית אצל כל הנביאים היחה בכל זאת דוד המלך, ולא משה רבנו נותן התורה ואף לא שלמה מלך השלום, שנקל היה לו להיות מלך על חשבוננו של דוד שהנחיל לו במלחמותיו ארץ "שלמה" כל כך. שבתחומיה אף "שוחר מלחמות" כמוני מוכן להיות בעד "שלום עכשיו". על כן עוול עושה הרכבי לדורות שהעלו את בר כוכבא לרמת סמל ודמות חינוכית, למרות כל סיפורי הקשיחות שלו ולמרות התוצאה הקטסטרופאלית של התבוסה, שמעולם לא הועלמה. ועוול כפול ומכופל הוא עושה כשהוא מייחס

לדורות אלה, לסופרים אלה ולמורים אלה. נטייה להעריך את חורבן ביתר. אף פעם לא פסקו מלדון בסיבות התבוסה. אך מכאן ועד להאשמת בר כוכבא בחורבן העם והארץ — הדרך רחוקה.

ואגב: אגרות בר כוכבא וממצאים נוספים מסייעים כידינו לאזן גם תמונה אחרת אשר נשתבשה מטעמים דיאלקטיים כמעט-הכרחיים: ההקפדה הדתית בצבאו של בר כוכבא ואצלו עצמו. היה צורך היסטורי מסויים להעלות את הקנאים ואת בר כוכבא כלוחמי חירות כמו-חילוניים, שכנגדם נוצרת היהדות הדתית של יבנה. הפריעה לתמונה זו ב"מקצת" דמותו של רבי עקיבא, וגם הרכבי, כפי שעוד נראה, מתלבט בה קצת. אך לציונות המורדת במורשת הגלות, זה היה דרוש. רבי עקיבא לוחם החירות הממלכתית מקלקל "קצת" את "השורה" של "אגודת ישראל", ואין צריך לאמר "נטורי קרתא". אך בר כוכבא הדואג לאספקת אתרוגים בתנאי חירום של חזית, או התפילין והמקוואות שנמצאו בשרידי המחנות של לוחמיו, משבשים במקצת את התפישה הציונית של בר כוכבא כקדם-ציוני-חילוני-ממלכתי, הנלחם גם למען תחבורה בשבת וסחר-חזיר חופשי במדינה יהודית...

הההיסטוריה היא בית-ספר מתוחכם מאד, חבל ששכר הלימוד בו הוא לפעמים גבוה מדי, ממרד בר כוכבא ועד ל"שואה". זה היה לכאורה "נצחונם" של נטורי קרתא: אסור לעלות בחומה — בארץ. אסור להילחם במלכויות — בגולה. ולא הרחק מהמקום בו מונחות אגרותיו של בר כוכבא, באותו מוזיאון ישראל, ניצבת האנדרטה של מי שהביסו, קיסר האימפריה האדירה שבעולם וכימי שיאה: אדריאנוס. הפסל נמצא בסביבות טירת צבי והוא מהיפים שנעשו לכבודו ולזכרו. נכון, זה הקיסר שהביס את המורד היהודי בעזרת טובי הצבאות והמצביאים שהזעיק מכל מרחבי האימפריה. הוא גם שמרוב זעם ונקמנות ותסכול על המחיר הרב, החליט לשים קץ ליהודה: הוא הפך את שם הארץ מפרובינקיה יודיאה ל"סיריא

פלסטינא" וקבע ל"דורות" את שם ירושלים ל"איליה קפיטולינה".

היום ניצב פסלו בירושלים בירת ישראל. עמו של בר כוכבא. מיסטיקה? — לא. מציאות? — כמובן!

סיכום המרד וסבירותו

לא באתי אני, כשם שגם הרכבי לא בא, לחדש חידושים מחקריים. החומר המצוי אינו רב, אך הוא מצוי בידי כולנו. על כן משתמשים גם הרכבי וגם אני באותו חומר עצמו, המצוי בידינו מזמן. ואנו חלוקים רק בהערכת היציאה למרד וגם במשמעותו.

אף-על-פי שהרכבי מודה ביושר, שייתכן מאוד שאילו היה חי בימים ההם, היה גם הוא בין מצדדי המרד ומהמשתתפים בו: מסתבר שקצת קשה לו לראות עצמו בין חוכשי בית המדרש ביבנה, וקל לו יותר לדמיין עצמו כיושב במטה המודיעין של בר כוכבא, ולוא גם כטועה בקריאת החומר המגיע אליו על סיכויי המרד... ובכל זאת, בדיעבד הוא מגנה את עצם המרד ולא רק צעדים טאקטיים אלה או אחרים. וטעמו העיקרי והקובע: אי-סבירותו, משמע — העדר כל סיכוי להצלחתו.

כששואלים לסיבות המרד, הרי הכוונה היא לסיבות הישירות, הסמוכות לפרוץ המרד, שהרי עצם הרצון לחיות חיי חירות מלאים לא היה דבר חדש המחייב הנמקה. הרצון הזה הוא סיבת הסיבות, אלא אם כן רוצים להעמיק חקר ולשאול משום מה בכלל אומה או יחידה אתנית רוצה דווקא בממשל עצמי, אם טוב לה פיזית, כלכלית, בממשל זר כלשהו? לא נעסוק בכך, ורק זאת נעיר: שאיפה זו לחיי חירות מדיניים, אם היא אימננטית לגבי כל או רוב הישויות האתניות (יש הכופרים בכך עובדתית ושוללים ערכית), הרי היא אימננטית בעם ישראל פי שבעים ושבעה, בגלל ייחודו הרוחני והדתי מני קדם. תהום רוחנית-אמונתית רכצה בינו לבין שאר אומות העולם, וכבר

הקדים להגדיר זאת "רשע" מפורסם כבלעם: "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". גם הקיצוניים שבמבקרי המקרא, השוללים כמוכן את ההיסטוריות של סיפור בלעם ומאחרים כדרכם את כל הכתוב בתורת משה, ודאי וודאי שלא ייחסו את ההגדרה הזאת — שהפכה נצחית — לתקופת הגלות, וודאי וודאי שבימי שכון העם בארצו נאמרה. משמע אין זה — כפי שעם-הארצות ופסיכולוגים-שווה-פרוטה מנסים לאמר לגבי רעיון "עם סגולה" — פרי הגלותיות והנחיתות, מעין פיצוי, כי אם אמונת תשתית על שלל ההשלכות המעשיות שהתחייבו ממנה לחיי יום-יום, למשטר, למשפט, ליחסים עם גויים, ששנאו התנשאות זו, מהמן בשושן עד אפיון וטקיטוס בעולם ההלניסטי-רומאי. ואמונה שכזאת חייבה פי כמה מסגרת ממלכתית עצמאית, בנוסף למה שנתחייב מהבטחת הארץ הזאת לעם הזה דווקא. יש מי שנשתבש בעבר ומשתבש גם בהווה להסיק מאמונה זו וגם מנסיון ההיסטוריה של מאות בשנים, שחירות מדינית איננה תנאי הכרחי לגבינו, וההוכחה: ימי בית שני בשלטון פרס, או קיומנו והתפתחותנו אחרי אובדן העצמאות, או בלשון אחר: יבנה וחכמיה כנגד ביתר וכסיליה. אך האמת הברורה ביותר, שבפרק אחר יוקדשו לה דברים אחרים, היא, שגם הנבואה, גם היהדות התלמודית וההלכתית, מעולם לא גרסו ויתור על מסגרת ממלכתית. הם רק שללו את ערכיתה כשהוא ללא תוכן נבואי, אמונתי ומשפטי יהודי. הנסיון הלייבו ביצ'אי, להפריד הפרדה מוחלטת בין מדינת ישראל ודת ישראל, מתוך שלילת ערכיות דתית של מדינה בכלל, פשוט מסלף את היהדות ממשה ועד משה, וההוכחות החקוקות וכתובות מפרשת "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" כמצווה מתורת משה רבנו ועד "הלכות מלכים" למשה בן מימון, דיין כדי להפריך טיעון זה. מרות מדינית היא עקרון דתי, כפי שמנסח לגבי התנאים גדליה אלון בספרו המונומנטאלי על התקופה. מדינה ללא תוכן יהודי, כמובן שהיא עבודה זרה, והדוגמה הפרדוקסאלית ביותר להיאחזות במסגרת חיצונית, או בכלי, תוך אובדן התוכן, הלא

היא מרד החשמונאים, שבציונות מצא את הנצחתו במונח "המכבי". כשמה של תנועת ספורט, למרבית הנאתה ולשעשוע לבה של ההיסטוריה הצינית למדי. וכי אפשר לפקפק בערכו החינוכי, הלאומי וכמשקלו הכבד לחינוך הגופני וממנו גם הצבאי של הנוער העברי השב לארצו ולארציותו? ודאי שלא. אך דיינו אם ניזכר כמקור השם, מכבי, אותה תנועת שחרור לאומית, שבניגוד למרד בר כוכבא היתה "סבירה" ורבת סיכונים, והצלחתה — הוכחתה אליבא דהרכבי, קמה ונלחמה על ערכים דתיים מובהקים, שבימים ההם התבטאו בין היתר בהתנגדות... לפולחן הגוף בגימנסיון הירושלמי של המתיוונים, גימנסיון — בו נערכה הגימנסטיקה וטופח יופיו של הגוף העירום ותנועותיו, כמעט כפי מה שענינו רואות ונהנות באיצטדיון רמת-גן בימי המכביה. משמע: כריאות הגוף ויופיו, גבורה מלחמתית ונכונות ההקרבה, אינם ערכים מקודשים כשלעצמם: קדושתם במטרתם, והיא בכל מקורותינו: אמונתית, ערכית, זו עבודה עברית, במלוא ובעומק המושג בניגוד לעבודה זרה כלשהי.

מבחינה עקרונית, היסטורית זו, יש לבדוק את התהליך הזה שהוזכר לעיל: השימוש במרד הקנאים ובמלחמת בר כוכבא על ידי התנועה הלאומית והצינית כמרידה נגד יהדות האמונה, התורה והמצוות, ובנוסף לכך גם זו "העובדה" הפשוטה והמוכחת מעל לכל ספק: המניע הישיר, הסמוך למרד בר כוכבא, היה דתי, או ליתר דיוק ובהירות: מה שמכונה בימינו "דתי", וכימים ההם הורגש כסימן מהותי לאומי ללא כל אפשרות של הפרדה להלכה או למעשה בין "דתי" ו"לאומי". בצדק מדגישים ההיסטוריונים, שהאיסור על מילה לא הוצא במיוחד נגד היהודים, היה זה איסור כללי בכל האימפריה, באשר המילה נפוצה גם בקרב לא-יהודים ולא דווקא לצרכי גיור (כהלכה, כמובן!). ובכל זאת לא מצאנו שהאיסור עורר למרד או אף לקידוש השם ("על מה אתה יוצא ליהרג? על שמלתי את בני"). איסור הסירוס בכלל הוצא על ידי קודמו של אדריאנוס, דומיטיאנוס, ואדריאנוס ככל הנראה הרחיב את

האיסור גם על המילה ודווקא בארץ. לא מצאנו זכר לכך שבגלויות ניסו לאכוף איסור חמור זה, אך כיום אין עוד ספק בכך, שבארץ קדם האיסור למרד, ולא היה מן הגזירות שנגזרו כתוצאה ממנו. ברור שהיתה זו אחת הדרכים למחוק את האופי האתני היהודי מארץ יהודה. ולא ייתכן — כפי שמציין בניתוח המקורות משה דוד הר² — שהנציב טיניוס רופוס הרשע, יוציא גזירה זו (בשנת 130) ללא אישור או אף הוראה מפורשת מאדריאנוס עצמו, דווקא בימים בהם הוא שוהה באזור. מן הראוי גם לזכור, שבימים ההם החלה התפשטות הנצרות בקרב הגויים, או ליתר דיוק בקרב "המתיהדים", כשבעקבות פאולוס חדלה ברית המילה להיות תנאי להתנצרות או ל"התייהדות" זו. ההסתייגות מן המינים נעשית הכרח מפאת הטשטוש, כמעט כבעיית "מיהו יהודי" בימינו בעיני היהדות האורתודוקסית, המביאה כדוגמא לסכנה מהרפורמיזם, שישנם "רבנים" רפורמים, אם כי מעטים, שאינם מקפידים על מילת הגרים כתנאי הכרחי. דייה אם כן גזירה על המילה, לשמש עילה למרד.

ניזכר נא בוויכוחים שהתחוללו ביישוב היהודי בשאלת הסיבות שתחייבנה התקוממות נגד השלטון הבריטי. הציונות, שראתה בעלייה וכהתיישבות את סימני ההכר המרכזיים שלה, קבעה את הגזירות נגד עלייה והתיישבות כעילות מספיקות להתקוממות. היתה גם שלישית, זכות ההתגוננות, אלא שזו באה לשרת את השתיים האלו. על משקלן של שתי אלו, עלייה והתיישבות ועוד גם עצם השימוש כלפיהן בלשון הלכתית: "יהרג ולא יעבור" אף-על-פי-כן ברור שתחושת הקדושה לגבי מעשים ציוניים אלה לא הגיעה לעוצמת התחושה הקדושה שחשו יהודים לגבי ברית מילה, זו מצווה ראשונה בתולדות המצוות, בה נצטווה אברהם מקראית, בעוד שמעשה מלחמתו באלילות אביו איננו אלא מכוח האגדה, ואיסור עבודה זרה מופיע רק בעשרת הדברות. ואם הציונות, ואני מדבר על זו

2 משה דוד הר, מרד בר כוכבא, הוצאת מרכז שזר, עמ' 63.

המתונה, לא "הקיצונית" של המחותרות לח"י ואצ"ל, אחזה כנשק לביטול גזירות הספר הלבן, שהיו גזירה על הבית הלאומי ולא על קיום היהדות, מה ייאמר על איסור המילה בימים בהם הדת ומצוותיה אינן אחד מסימני הלאומיות, כי אם מהותה? במחנה הציוני היו תמיד ויכוחים בין "יונים" ו"ניצים". ויכוחים על "קו אדום". אך הרי אין ספק בכך, שעניין זה של גזירה על המילה היה בגדר "קו אדום" ועל כן זכה מרד בר כוכבא לתמיכת רובם של חכמי ישראל. הרכבי מנסה לרכז את תשומת הלב, כפי שניווכח, על רבי עקיבא בלבד ואף זוקף את תמיכתו על חשבון זקנתו המופלגת, בעוד שגם הרמב"ם עוד מדגיש שרבי עקיבא וכל בני דורו חשבוהו משיח ("הלכות מלכים") ודעת החוקרים כולם היום מוחלטת: כמעט כל חכמי הדור תמכו בו. ואלמלא הפגיעה החמורה בדת ישראל ודאי לא היה זוכה לתמיכה.

ועתה נוסף טעם שני למרד, עניין ירושלים. גם בנושא זה רבו בעבר הוויכוחים על כך, האם היתה גזירת ירושלים, משמע, הפיכתה לעיר אלילית, איליה קפיטולינה, סיבה, או שמא תוצאה למרד. ודאי נוח יותר היה לו, ליהושפט הרכבי, אילו יכול היה לצרף לחטאיו של בר כוכבא, גם חטא זה של גרימת מחיקת האופי היהודי של ירושלים והפיכתה לעיר אלילית. אלא שכיום אין עוד ספק בכך: החלטתו של אדריאנוס להפוך את העיר לאלילית, קדמה למרד. גם ממצאות ארכיאולוגיות אחרונות במטבעות³: "ברור לגמרי שאיליה קפיטולינה נוסדה לפני פרוץ מרד בר כוכבא". תהא המוטיבציה של "הקיסר הנאור" אשר תהיה, אם חולייה בין חוליות המעשים לתחיית ההלניזם, ואם "יחס מיוחד" לגבי "אומה עיקשת" זו.

3 ראה יעקב משורר, "מטמון המטבעות באיזור הר חברון". בספר מרד בר כוכבא, מרכז שזר, עמ' 71.

גם כאן, כמובן, לא ניתן לערוך הפרדה אנכרוניסטית בין גורם "לאומי" וגורם "דתי". ומטבעות בר כוכבא שנטבעו "לחירות ירושלים" לצד "לחירות ישראל" או "גאולת ישראל", מוכיחות את מרכזיותו של שחרור העיר כמטרה וכחוייה. היום מנסים להפריד בין "חירות" כמונח פוליטי, לגיטימי, ובין המונח "גאולה" כעניין מיסטי אי-פוליטי, א-פרגמטי, ויש גם מי שרוצה להעביר אבחנה מלאכותית זו לימים ההם ולהבחין בין שתי תקופות של המרד, על-פי מטבע "לחירות" ומטבע "גאולה". אין לזה שחר. חילול קדושתה של ירושלים, אף-על-פי שעמדה עדיין בחורבנה, די היה בו כדי לחולל מרד. כל עוד היא חרבה, מצפים ליום בניינה, ומתפללים לו. אך ברגע שהופכים אותה לעיר אלילית, עלול הדבר ליהפך ל"בכייה לדורות". וכי לא ברור לנו גם היום, מה שונה היה מצבנו — גם זה המדיני — אילו נמצא הר הבית שמש ללא שני המסגדים עליו? וכי לא עבר זעזוע גם בלכם של "חילונים" ו"כופרים" ו"פרגמטיסטים" למיניהם, כשהודיע מוטה גור ביום השלישי למלחמת ששת הימים: הר הבית בידינו? וזאת על רקע העובדה שמסגדים מוסלמים הם אומנם בתחושתנו מקדשים זרים, אך לא בגדר "עבודה זרה", לא בגדר אלילות. עתה ננסה להזדהות עם תחושתם של יהודים, שהם עדיין רוב מוחלט בארצם ויש בהם זקנים הזוכרים עדיין את בית המקדש (רק ששים ושתיים שנה לאחר החורבן), והעם כולו, כולל ה"יונים" מבית מדרשה של יבנה היונית כביכול (עוד נשוב לכך), שומע על החלטתו של הקיסר להקים עיר אלילית בירושלים.

בקרב ההיסטוריונים שוררת מבוכת-מה לגבי אדריאנוס ויחסו לירושלים, כאשר ישנם מקורות המספרים על הבטחתו להקים את בית המקדש. והיה זה בגדר חידה, כיצד שינה את דעתו מן הקצה אל הקצה⁴. יש המניחים שאדריאנוס רצה —

4 ג. אלון, ספר א', עמ' 289-271.

כמי שנחשב לקיסר נאור ששאף לחדש את רוח ההלניזם במזרח כולו וכבונה ערים מפוארות — תחילה באמת להעניק ליהודים את מקדשם, מתוך הנחה שיהיה זה מקדש "נאור", פתוח גם לנוכרים ולא עוד מקדש מיוחד לאותה דת יהודית סגורה ומסוגרת וקנאית. והנה, לא מצא ביישוב היהודי משתפי פעולה לכך, אף לא אחד מסוגם של יסון ומינילאוס. ואין עוד "מתיוונים" ככת. על כן החליט להקים מקדש אלילי מלא (זו השערה של הר, למשל, כנגדו הסיק אהרן אופנהיימר, שמלכתחילה היתה כאן אי-הבנה).

בין כך וכין כך, התסיסה שכבר היתה קיימת בקרב העם לא יכלה עוד מסיבות שונות להיכלא — והמרד פרץ. כך מסכם הר את עיונו בסיבות המרד. ובלשונו של היסטוריון אחר של המרד, שמואל ייבין, לאחר תיאור מפורט של המצב ושל הגזירות וטעמיהן: "כשכלו כל הקיצים פרץ המרד בקיץ 132".⁵ יהיה זה בלתי הוגן מצדי, אם לא אעיר את תשומת-הלב לדיעה אחרת, החורגת מאלה שהוזכרו לעיל. ח.ד. מנטל מאוניברסיטת בר אילן סבור ששתי הגזירות, איסור המילה ובניין עיר אלילית לא קדמו למרד כלל, כי אם באו בעקבותיו. המרד לדעתו פרץ כהמשך למלחמות החירות, או אף כהשלמה מוצלחת בשלב הראשון של מלחמה גדולה בלתי פוסקת עשר שנים לפני המרד.⁶ אלא שלא זו דעתו של הרכבי.

י"אמר כאן איפוא: ככל שהכורח רב יותר — וכורח כידוע איננו רק עניין חיצוני, פיזי וכלכלי — כן פוחתים שיקולי הסבירות. הכלל "לפרולטריון אין מה להפסיד אלא הכבלים" כאסטרטגיה מהפכנית, פעל כמובן והתאמת, ועל כן פרצו מהפכות פועליות בארצות דיכוי פועלים ואין היא פורצת בארצות-הברית. אין בכך עדיין ערובה להצלחה, ובכל זאת

5 שמואל ייבין, מלחמת בר כוכבא, עמ' 61.

6 ח.ד. מנטל, "מלחמת קודש ומרטידולוגיה", החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשכ"ט.

הייאוש מחד והאמונה מאידך, הם בהחלט שני כוחות נפשיים הגוברים על שיקולים רציונאליים "מציאותיים" כפי שמכנה אותם הרכבי, וכל מי שרואה בתוכנה של מלחמה כזאת צדק, איננו מגנה אותה ותהיינה תוצאותיה אשר תהיינה. מנתחים אותה ולומדים ממנה. ייתכן מאד שבר כוכבא ואלה שלידו למדו יפה את לקחי המרד הראשון, ובוודאי מאותו בית מדרש יצאו הקביעות למה חרבו בית ראשון ובית שני. ואם — כפי שכולנו מרכים ללמד עד היום — נכשל המרד הגדול בעיקר בגלל מלחמת האחים עד הרגע האחרון והעדר מנהיגות אחת, הנה עתה, בימי בר כוכבא, שני ליקויים אלה הוסרו, ואין צריך לאמר שלא היתה בישראל עבודה זרה, שגרמה לחורבן ראשון. הנה יש מנהיג נערץ ותקיף — ואין פילוג. אין כוחות לוחמים נפרדים, וממילא אין מלחמת אחים ("שנאת חנם" — ניסחו חז"ל את המצב ערב החורבן). חילוקי דעות טאקטיים היו. "יונים" ו"ניצים" היו, אף-על-פי ש"פלבוסיים" כבר אינם ולא "אגריפסים" ולא "טיבריוס-אלכסנדרים" (זו השלישייה של תובעי הכניעה לרומא בימי מצור ירושלים, היושבים במטהו של טיטוס), ודאי שיש מיעוט בין החכמים המתנגדים לרבי עקיבא (יוחנן בן תורתא, שהוא כמעט אלמוני), אלא — ועל כך דעת החוקרים מאוחדת — שכמעט כל חכמי התורה הם לצידו של בר כוכבא, ודאי בהשפעתו של רבי עקיבא.

על כן חובה מוסרית היא כשמדברים על "מציאות", לפתוח במציאות של אותה שעה, כשהמצב הרוחני והנפשי הם חלק אינטגרלי של ה"מציאות" בה מחליטים, זו על כל פנים "מציאות" לגיטימית פי כמה מזו שהרכבי מחזיק אותה בידי ה"מודיעין" העשירים שלו לאחר המרד ותוצאותיו, ושני אלמנטים אדירי-כוח כאלה, כגזירה על ברית מילה והפיכת ירושלים עיר הקודש לעיר אלילית, היו בגדר מציאות מחייבת, ממש כופה למרד; כלשון ייבין "כלו כל הקיצים". ודאי שהיו גם באותה שעה, בנוסף לאופוזיציה "יונית" דתית מסוג יוחנן בן תורתא, יסודות שהתנגדו למרד מטעמים אופורטוניסטיים מסוג אחר, אם כי הרכה פחות מאשר בימי המרד הגדול, אלא

שהרוב המכריע של העם נסער למרוד. הרכבי מודע לעובדה זו, אך יש לו על כך חשובה פשוטה וחזקה לכאורה: "ראיית קונסנסוס כמפתח כל-יכול להצלחה היא מוטעית ועלולה להסית את הדעת מהצורך לכרוך מדיניות לגופה"⁷.

מה יהא, איפוא, על הדמוקרטיה המקובלת בלי ספק על הרכבי? וכיצד עוד יוכל להוקיע את ה"פורשים" שבימינו על עצם היותם פורשים? ברור שבימי בר כוכבא העם ברובו המכריע הוא בעד המרד. גם המוסד המוכר, הנשיאותי, רבן שמעון בן גמליאל — בעד. רוב חכמי ישראל, וסמכות כרבי עקיבא (והוא כבר בא בימים אותה שעה) — בעד. ספראי כותב: "מכל המסורות שבספרות התלמודית על המרד ברור, כי ציבור החכמים בכללו תמך במרד. בר כוכבא ושיתף עמו פעולה. אצל הקנאים החירות היא עקרון דתי מקודש, והנאמנות לקיסר — עבודה זרה". מעשי אדריאנוס היו פרובוקאטיביים ותכליתם — הלניזאציה, משמע הקץ ליישות היהודית בארץ. וההוכחה לכך — הגזירות שקדמו למרד. ברור גם שהיו הכנות ממושכות למרד. ישנם גם רמזים לכך שבר כוכבא לא זו בלבד שהתייחס אל בית דוד (שאם לא כן, לא ייתכן שרבי עקיבא היה מכתיר אותו בכינוי מלך המשיח), אלא שהיתה לו גם שושלת יוחסין שנייה — בית חשמונאי. אך גם בלעדי זאת — דיינו בייחוס לבית דוד.

יתירה מכן. בלתי רגיל הוא המרד הזה ש"עורר התרגשות בכל העולם" — כעדותו של דיו קסיוס, ההיסטוריון היחיד של המרד, אשר הקיסר נאלץ לגייס לדיכוי את מיטב הלגיונות שלו ולהביא מבריטניה את גדול מצביאיו, סיכירוס, מאחורי מרד זה בפרובינקיה קטנת-מימדים, ישנו מתח אידאי יחיד כמינו: הקיסרות הרומאית הכל-עולמית כמעט, על בסיס תרבות הלניסטית, שהקיסר הרומאי הנאור אדריאנוס רוצה להשליטה במזרח (עמי המערב, בגרמניה, בבריטניה, הם כנראה בגדר ברברים ממש ואין כלל סיכויים או טעם להביא להם אושר נאור

(זה) — מזה, ועם יהודה — שגם כמותו איננה בטלה בששים, כששה מיליון יהודים בעולם אותה שעה — בעל מודעות של בחירה, של אמת דתית רוחנית מוחלטת — מזה. טקיטוס כותב שבני יהודה מאמינים שישתלטו על העולם. בעצם ימי המלחמות על ירושלים, מעיד פלביוס, ערקו חיילים רומיים לצד היהודים, למראה הקנאים הלוחמים על העיר ולשמע הציפייה שהנהגה יורדת מלכות אלהים וכוכשת את העולם. אך בניגוד לאופי הספיריטואליסטי של אמונה זו אצל הנוצרים, אוחזים יהודים אלה בנשק כדי לגבור על רומא האלילית (אגב: הרומאים ההלניסטים רואים ביהודים... אתאיסטיים). ועל סף מרד בר כוכבא, מספרים מקורות תלמודיים בלשון אגדית: אמרו לוחמים יהודים מן הגליל (זה הגליל שלדעת הרכבי לא השתתף במרד, וזאת בניגוד למסקנות ייבין, אלון ואחרים) איש לרעהו: נביא כלילו (כתרו) של אדריאנוס ונשים לראשו של שמעון (בר כוכבא).

על רקע זה יש להבין את משמעות הכרזתו של רבי עקיבא "זהו מלך המשיח" על בר כוכבא. על כן אין שחר לרעיון, שבניגוד לקנאים בימי רבי עקיבא, היתה אלטרנטיבה אחרת — "יבנה". עוד נשוב לאלטרנטיבה זו וליחסו של הרכבי אליה. כאן דיינו בשלילת העובדה. אותה שעה היתה יבנה לצידם של רבי עקיבא ובר כוכבא. זו כבר איננה יבנה של רבי יהושע בן חנניה, שאכן באמת היה נגד התקוממות. ומי יודע אם אין זה לחובתו — והרכבי ודאי יאמר לזכותו — שלא פרצה התקוממות רבתי ראויה לשמה ("פולמוס קיטוס" היה מצומצם ביותר) בשעה הגדולה של המרד היהודי בגלויות בימי טריאנוס, חמש עשרה שנה לפני מרד בר כוכבא.

זו אחת הטרגדיות הגדולות בתולדות המאבק הזה בין רומא וירושלים, במרד היהודים בימי טריאנוס בשנים 115–117, שהתפשט מלוב וקרינייקה ("ארץ ישראל מעבר למצרים" בלשונו של פלביוס) דרך קפריסין ועד ארם נהריים, גורלה של האימפריה הרומאית היה על כף המאזניים. ששה מיליונים רומאים נגד ששה מיליונים יהודים. ודאי: עוצמה ממלכתית

צבאית ארגונית מזה, אך כנגדה פזורה קנאית משיחית יהודית. המקור הרומאי מדבר על 220,000 קורבנות של רומאים, יוונים ומצרים. המקורות שלנו — פשוט אינם. אי אלה מדרשים מעורפלים, בערך מה שהיה נשאר ממלחמות הקנאים אלמלא פלביוס. מרד הגלויות ומרד בר כוכבא לא זכו לפלביוסים. טריאנוס נזעק מפרתיה, ללמדך שמבחינת העיתוי, היתה זו שעה טובה. במערב וכמזרח היו מרידות נגד הקיסרות. אלא שלא נמצא לו למרד זה בר כוכבא גדול, ולא היה תיאום, אך החידה הגדולה הלא היא השקט היחסי בארץ. המקורות הרומאים, המספרים על הקורבנות בצבאותיהם באפריקה הצפונית, בקפריסין ובסוריה, אינם יודעים על התקוממות בארץ. "פולמוס קוויטוס" במקורותינו, מרמז על מהומות בלבד. האין זה בגדר האפשר שהגורם לכך היתה מנהיגותו של יהושע בן חנניה שממש מנע — כמסופר במקורות התלמודיים — את המרד בארץ ישראל? ושמה זה בגדר "גמול" על כך: 15–16 שנה לאחר מכן, כאשר בר כוכבא מורד, אין עוד תפוצות מורדות שתמשוכנה אליהם לגיונות אדריאנוס... שמונים שנה אחרי מרד התפוצות הוסיפו לחוג בצפון אפריקה מדי שנה את חג הניצחון על היהודים⁸.

וכי מן הנמנע הוא ששונים היו פני ההיסטוריה, אילו היו שתי מרידות אלו מתואמות ופורצות בעת ובעונה אחת? וכי לא היה זה בגדר האפשר שפרובינקיות אחרות כמזרח ובמערב היו מנצלות את שעת הכושר ומפוררות את הקיסרות? היסטוריונים מציינים שהמרד היהודי ב-115–117 מנע בעד התפשטות רומא במזרח. טריאנוס נאלץ להשלים שם ואף לוותר על אזורים שכבש וכך נתבססה האימפריה הפרתית שנעשתה בלם לרומי. וגם אם חסרות ידיעות על כך, קרבת הזמן בין שתי המרידות ועוצמת היישוב היהודי בכבל, מניחה כסבירה את ההסתמכות של בר כוכבא על מלכות פרתיה כבעלת ברית. סימנים משיחיים

מוכהקים ישנם גם במרד התפוצות, כאישור לכך שרבים ראו בו התמודדות בין מלכות אדום הרשעה ובין מלכות השמיים הקרבה, שירושלים של מטה במרכזה, בניגוד למלכות השמיים הנוצרית, המטאפיסית במטרותיה וכאמצעיה כאחד. והנה טוען הרכבי עצמו⁹:

התמדת התנגדות עממית בכל המרחב היתה מסכלת אפשרות של קיום של שלטון רומאי בארץ. אולי ציפה בר כוכבא שכלל שמלחמה כזו, שקיצה אטי — תתמיד, ישמש מרד היהודים מופת ומאיץ למרידות אחרות ברחבי האימפריה. בשיפוט היסטורי, שהוא תמיד בדיעבד, יכולים אנו לקבוע שציפייה זו היא מוטעית וכי סיכנה את קיומם הלאומי של היהודים¹⁰.

הרכבי מודה בכך, כמובן, שהשיפוט ההיסטורי הוא תמיד בדיעבד. היום אנחנו יודעים שציפיותיו של בר כוכבא היו מוטעות. הרכבי משתמש לחיזוק ביקורתו בדבריו של פרופסור הר, שבניגוד למרד הגדול ולמרד התפוצות, שבהם היו יחד עם האמונה המשיחית גם אפשרויות מדיניות ריאליות, לא היו סיכויים כאלה בימי מרד בר כוכבא. אלא שהסתמכות זאת חוטאת בשני חטאים. ראשית, לפי זה מתבקש היה שיהא הרכבי מתייחס ביתר חיוב למרד הגדול, והנה הוא שולל גם אותו תכלית שלילה, אף-על-פי שלדעת היסטוריון בר סמכא שלו, פרופסור הר, היו אז אפשרויות פוליטיות, כלומר שבר גיורא ויוחנן מגוש חלב היו בכל זאת "מציאותיים" קצת... שנית, הרכבי מתעלם מהמשך דבריו של הר¹¹: "בן כוסבה גופו לא היה בו ולא נתלה בו אף שמץ מהוויתו של מיסטיקן. כאן נכפה

9 י. הרכבי, מערכות, מאי-יוני 1981.

10 וע' בספר זה, מחקרו של דוד רוקח על התבוסות המתמידות בארץ הפרחים וכאיים הכריטיים מזה.

11 מ.ד. הר, מרד בר כוכבא בעריכת אהרן אופנהיימר, עמ' 66-67.

המרד בכורח הנסיבות — גזירת המילה (ואולי גם ההחלטה על בניית "איליה קפיטולינה")". משמע, הקנאים היו אמנם מיסטיקאים אבל היה בסיס בינלאומי כלשהו למרד. בר כוכבא לעומתם לא היה מיסטיקאי, אף לא היו נסיבות בינלאומיות למרד, אולם היה משהו מכריע: המרד נכפה בשל הגזירות. זהו דבר ההיסטוריון שהרכבי סומך עליו. מה אם כן פשר הדברים הבאים שלו:

'כפוי' פירושו הכרחי כשלילה של אפשרויות אחרות. כפיה כזו היא פיסית, ואילו הקרוי בלי לדקדק 'לית ברירה' איננו אלא הדגשת שיקול מסויים לפיו נפלה ההכרעה בנסיבות מצוקה של הצרת המרחב של ברירות, אולם זהו מצב רצוני. בידי האדם להכריע בדרכו — 'הרשות נתונה' כדברי רבי עקיבא¹².

אינני יודע איזה יצר פיתה את הרכבי להשתמש דווקא בדבריו של רבי עקיבא, שאחריותו למרד ודאי לא פחותה ואולי אף גדולה מזו של בר כוכבא. רבי עקיבא היה כנראה הגייס הראשי. זו ודאי תוצאה מנטייתו של הרכבי להרכות בדברי חז"ל (על-פי ספר האגדה של ביאליק, ורובן של המובאות הכלולות, הוצאו מהקשרן). אלא שהעיקר הוא זה: האומנם כפייה בהכרעות מדיניות היא פיסית בלבד? אם כן, מה הצדיק את מרד החשמונאים שהוא "כשר" בעיני הרכבי? אצל פרופסור הר שהוא דתי אינני מוצא הערצה כזאת למייסד כביכול יהדות-נוסח-יבנה, רבן יוחנן בן זכאי, כפי שאני מוצאה אצל הרכבי, ואף-על-פי כן איסור המילה ובניין ירושלים כעיר אלילית, נראים בעיניו של היסטוריון זה, ככפייה ממש ("כלו כל הקיצים" בלשונו של שמואל ייבין). שמא אף נחדד ונאמר: דווקא ברית מילה אולי נראתה בעיני הרומאים — מבחינה

פיסית בצדק — ככפייה "פיסית", ועל כן אסרו עליה. לגיטימי, כמובן, שהרכבי לא יראה צידוק מתייב בגזירות דתיות, ושתי הגזירות הדתיות (הזהות בימים ההם עם לאומיות) לא היו בעיניו כפייה, כי לא היו פיסיות. אך זה שולל ממנו את הלגיטימיות במציאת 'ברירה' למרד ב...יבנה דווקא.

הרכבי אומר ש"כדי לקיים את התורה יש קודם כל להתקיים, "לא המתים יהללו יה", אלא שלפתע פתאום נעלמו מעיניו כל הנחיות חז"ל לקידוש השם, ו"יהרג ואל יעבור" החלות בשעת חירום אף על מצווה קלה.

זה מביא אותנו למה שנראה לנו כסתירה הגדולה ביותר שלתוכה נקלע הרכבי, וכמוהו נקלע לתוכה בעל בריתו לצידוק הכניעה לרומא בימי הקנאים ובימי בר כוכבא, יהושע סובול; אבסורד האלטרנטיבה למרד אצל שניהם. כוונתי להערצתם את רבן יוחנן בן זכאי והאסכולה שלו, או מה שנראה להם כאסכולה שלו. לכך יוקדש הפרק הבא.

כאן נביא עוד דוגמאות מספר לשיטתו של הרכבי. "התנכלות הרומאים לדת ישראל שמשה טעם למרד" הוא מודה. אלא שלדעתו טעם זה (מילה, ירושלים) לא כפתה אותו. "והוא ממשיך וטוען שמי שסובר שהמרד היה כפוי, חייב להודות ש"גם דיכוי המרד נכפה על הרומאים בגין חשיבות ארץ ישראל כחוליית קשר באימפריה"¹³.

זהו הגיון מחריר וגזירה "שווה" מדהימה ממש. יהודים, המורדים נגד שתי גזירות שלדעתם (ולא חשוב אם היא נכונה או מדומה) פוגעות בקיום העם היהודי, שיקולם שווה-ערך לשיקול אסטרטגי-אימפריאלי של רומא על מקומה של ארץ ישראל כחוליית קשר. הסתירה הלוגית — ואגב, גם המוסרית — המוצעת כאן, איננה בודדת בספר מצד סוגה, כי אם רק מצד כולטותה. שהרי עולה ממנה לא רק שהכרח מלחמת היישוב היהודי על עלייה והתיישבות וציונות פה, כמוהו כהכרח

התנגדותה של בריטניה לציונות. חמור מזה, מבחינה לוגית: שתי שרשרות אלה, מרד היהודים בגלל הגזירות ודיכוי המרד על-ידי הרומאים, אינן שתי שרשרות מקבילות. הרי המרד פרץ בגלל הגזירות ואלמלא הן, לא היה עולה על דעת היהודים למרוד ולסכן את "חוליית הקשר" של האימפריה. השאלה הלוגית היא: האם היתה רומא "כפויה" בגזירת הגזירות ההן, וזה "כפה" את המרד, והמרד כפה את הדיכוי. מה יפה לכך סיפור הנאשם הטוען באזני השופט: "כבוד השופט, זה התחיל כך, הוא החזיר לי מכה..."

ההגיון — וגם המוסר — קובעים את ההפך מגזירה לא שווה זו: הגזירות לא היו פרי כפייה, כי אם פרי רשעות ורצון חיסול היהדות כיישות בארץ. המתבדלת מהעולם ההלניסטי המתקדם, לעומת זאת, המרד היה כפוי, כמוכן כשאין מגבילים כפייה לצד פיסוי, כמעט הייתי אומר לא-הומאני. אלמלא הגזירות, אילו היו היחסים טובים, כמו בימי אנטונינוס פיוס (וקרוב לוודאי גם בהשפעת המרד שעלה לרומא בדמים רבים), או בימי רבי יהודה הנשיא, שאף ביקש לבטל תשעה באב, לא היו האמונה המשיחית והכיסופים המשיחיים מביאים את בר כוכבא ואת רבי עקיבא לחולל את המרד. לא הוכח עדיין, שלא היו להם גם אי-אלה ציפיות מדיניות ריאליות (למרות הדטאנט בין רומא ופרתייה ...). סבירותה של הצלחה היא תמיד פונקציה של כורח. לאמור, אם יש סבירות להצלחה, מורדים נגד שלטון זר גם ללא גזירות קשות. הרכבי עצמו יכול ודאי להביא דוגמאות לאין-ספור למרידות שכאלה, לתנועות שחרור שפרצו גם כשהשלטון הזר הלך בדרכי ויתורים ופשרות ואוטונומיות וכיוצא באלה, אלא שהיה חלש ומסובך ואפשר היה להשתחרר ממנו בקלות, מבלי להזדקק למומנט של דיכוי. (זה נוגע גם למהפכות חברתיות פנימיות. ראה ההבדל בין מהפכת 1904 וזו של 1917 ברוסיה). ולעומת זאת, ככל שהדיכוי חריף יותר, נוקט עם או נוקטת חברה מדוכאה בדרך המרד, אף ללא סבירות יתירה.

"מרד בר כוכבא לא פרץ באופן ספונטאני" טוען אהרן אופנהיימר¹⁴, "קדמו לו הכנות מדוקדקות". וכך גם הר: "ברור שהמרד פרץ לאחר הכנה מדוקדקת ותכנון קפדני"¹⁵. הרכבי מוסיף לכך "עצם ההכנות וההמתנה עד שאדריאנוס יעזוב את הארץ, מלמדות על יכולת שליטה עצמית וחישוב הפעולות"¹⁶. וכל זה כדי לבוא ולאמר אחר-כך שבעצם בר כוכבא כלל לא היה מנהיג. לכל היותר היה "מנהיג מונהג" על-ידי האמוציונאליות של העם (ושל רבי עקיבא כנראה...) וכי "הפגם הנורא במרד בר כוכבא היה שהוא בא יותר מתוך דחף ופחות מתוך חישוב המטרה. תוצאתו היתה פורענות איומה וקשה שלא להכיר כי היתה צפויה מראש כבכייה לדורות".

זה סותר אמנם קצת את הבטחותיו של הרכבי שאין הוא חלילה מתיימר לאמר, שאילו הוא היה אותה שעה "לא היה מצטרף למרד, ולא היה טועה באותם שבילי התקוות המוטעות בהן טעה בר כוכבא". ואם כך, כיצד ניתן לאמר שהפורענות היתה צפויה? ועל-ידי מי? שמא על-ידי יוחנן בן תורתא כיחיד? אסטרטג מפורסם? או שמא ניתן למצוא — והרכבי ודאי יכול לסייע בכך — חכמים זהירים יותר, (למשל ערב מלחמת העצמאות שלנו, או ערב מלחמת ששת הימים). ידין בביקורתו את הרכבי, מזכיר את שמו, כמי שהזהיר ערב ששת הימים מפני רבכות קרבנות מצדנו...

על כל פנים קשה להכריע, מה באמת היה המרד לדעתו של הרכבי, פרי שיקולים והכנות, או פרי דחף ואמוציונאליות. לסיום פרק זה, על נסיבות שתי המלחמות ההן וסבירותן, רוצה אני להעיר את תשומת-לב הקוראים, שזו אולי הזדמנות ראשונה להם להסתכל בשלוש המלחמות הגדולות ההן של עם יהודה, שתיים על אדמתו ואחת בתפוצות, מבחינת

14 א. אופנהיימר, מרד בר כוכבא, עמ' 12.

15 משה דור הר, מרד בר כוכבא, עמ' 9.

16 בתוקף המציאות, עמ' 21.

משמעויותיהן ההיסטוריות הכלליות דווקא, וזאת על פי שני היסטוריונים גדולים, אחד משלנו ואחד משל הגויים. יש עניין רב לראות גם את הבדלי הגישות. ההיסטוריון הגוי הוא הגרמני מומסן. מהמומחים כתולדות רומא האימפריאלית, והשני הוא אברהם שליט, היסטוריון בית שני בימינו ובארצנו. מעניין לציין שדווקא מומסן מטעים את היסוד הרוחני שבמרידות ההן, ואת המתח — עד כדי אי־ההבנה — בין העוצמה הרומאית החילונית ובין היסוד הרוחני שביהדות הלוחמת הזאת.

הכנסייה הדתית היהודית כמנהיגות העולם לא נשתלבה איכשהו עם המעצמות החילונית, המוחלטת של רומא...

רוח הסובלנות ההלניסטית שהקיסרות ירשה אותה ונהגה על פיה, לא היתה אפשרית עוד. התלכדות לאומית־דתית זו של העם היהודי היתה מצד אחד מרוכזת, ממוקדת בתוך עצמה, ומצד שני התפשטה במזרח כולו והחלה לחדור גם למערב....

תהיה אשר תהיה התשובה לסיבות השריפה שאחזה במקדש, ברור שלא מקרה פעל כאן. כי אם שינוי המדיניות הרומאית כלפי היהדות. חורבן ירושלים העמיק את הקרע בין היהדות ושאר העולם. האחדות הלאומית הדתית אשר הממשלה הרומית ביקשה לפוררה, רק התחזקה מכוח הנסיון הזה להדבירה, נסיון שהביא עמו מלחמות נואשות נוספות.

פחות מ־50 שנה אחרי חורבן ירושלים, בשנת 116, מרדה הגלות היהודית בקיריני. בקפריסין. במצרים, בסוריה. מטרת המרד היתה כנראה לגרש מכל האדמות האלה את הרומאים ואת היוונים ולכונן שם מדינה יהודית נפרדת. הסיבה הקרובה למרד איננה ידועה. דם הקנאים שנמלטו לצפון אפריקה המשיך לרתוח ולא נשפך לשווא... מלחמת הפרתים במזרח ודאי שעורדה אותם...

אם נצחונותיו של טריאנוס במזרח נתפוררו לו מתחת לידיו, יש למרד היהודי הזה חלק בכך. הוא נאלץ להזעיק את חילותיו ולהעבירם מערבה להדברת המרד. אלא שגם כהדברת מרד זה כגלויות לא הודברה היהדות. פרץ מרד בר כוכבא שלא היה בדומה לו לעוצמה ולמשך בכל תולדותיה של הקיסרות הרומאית.... התגובה הרומאית לאותה הסתגרות ואחדות יהודית, תגובותיהם החזקות של אספסיאנוס, של טריאנוס ושל אדריאנוס וכל המהלומות שהונחתו עליה, הן בעלות משמעות רבה יותר מעובדות חורבן המקדש והארץ. גם הנצרות וגם היהדות בכל הדורות הבאים, הן תוצאה של תגובה תקיפה זאת של המערב נגד המזרח. "הקיסרים גברו על היישות היהודית שהיוותה מדינה בתוך מדינה. הלגיונות יכלו לחומותיה של ירושלים, אך לא יכלו לה, ליהדות עצמה"¹⁷.

אילו היתה לו להרכבי, תפישה חודרת ומקיפה כל כך להיסטוריה בכלל, כפי שהיתה לגרמני נוצרי כמומסן, בהערכת מלחמת היהודים, לא היה עולה על לבו "לקטול" קטילה שכזאת את הקנאים והמורדים היהודים, אך ורק באשר נחלו תבוסה בשדה הקרב.

מכאן למשמעויות היסטוריות של מלחמת היהודים, על-פי סיכומיו של אברהם שליט, דווקא מהצד המדיני-צבאי ולא הרוחני, כמו שעיין בה ההיסטוריון הגוי:

הכוחות העצומים האלה (70,000 חיילים) התכוננו להגשים את חלומם של הקיסר נירון על מלכות רומאית-הלניסטית במזרח. והנה קם לה לתוכנית זאת לשטן המרד ביהודה בשנת 66. הנצחון הראשון של המורדים שהפך

17 מומסן, דברי ימי רומא, ספר 6, פרק 11, ע"פ המקור הגרמני.

את המריזיה למלחמה כבדה היווה מכה ניצחת לתוכניתם האסטרטגית של מפקדי נירון. כי הנה נותק הקשר בין הצבאות וזה עלול היה לסכן את עורפם של חילות רומא — דבר שאירע באמת חמישים שנה אחר-כך לצבאו של טריאנוס. העובדה שעם היהודים מנע ברגע המכריע את שעבודו של המזרח על-ידי רומי, אם כי לא סילק את אפשרות הישנותו של נסיון השעבוד הזה, עובדה זו מוציאה את מעשה הקנאים של שנת 66 מכלל מאורע לאומי צר בעל מטרות לאומיות צרות ומשווה לו ערך היסטורי עולמי, אם כי הקנאים לא התכוונו אלא לכינון מלכות ירושלים.

כנגד זה במרד התפוצות היהודיות שבימי טריאנוס, היה הרעיון השמדת מלכות רומי. טריאנוס חידש את הנסיון להקים מלכות מזרחית. הסיבה הישירה והחיצונית לכשלונו היתה מלחמת היהודים... מאמצי היהודים במרידה זו היו לנצח את מלכות רומי במזרח ובמערב ולכונן במקומה את מלכות המשיח. זו לא היתה מלחמה למען המזרח נגד המערב, כי אם מלחמה מעל למקום ומעל לזמן. אך תוצאותיו של מרד זה היו כבירות בשביל גורלו המדיני והתרבותי של המזרח. המרד היהודי הרעיש את יסודות המדינה הרומאית כולה וסיכן את קיומה. כבימי נירון, כן עתה — והפעם בהחלט — מנעו המרידות של העם הקטן בעד ייסוד מדינה רומאית במזרח ועל-ידי כך בעד הרומאניזציה של ארצות המזרח. על כן יש לראות בהתקוממות היהודים בימי טריאנוס גורם היסטורי עולמי שתוצאותיו מורגשות עוד היום.

אם העם היהודי שילם בעד תפקידו המכריע במאורעות האלה בקורבנות דמים נוראים בארם נהריים ובקפריסין, במצרים בקיריני, הרי אין זה אלא חלק מאותה תופעה עטופת התעלומה שאנחנו קוראים לה: דברי ימי ישראל...¹⁸. (ההדגשות בשתי המובאות שלי — י.א.)

18 א. שליט, "דרכי הפוליטיקה המזרחית של רומי", תרביץ (תרצ"ו).

קצוצי נבואה

שלושת "המבצרים" ההיסטוריים שהרכבי מסתער עליהם, לניתוצם, מרד צדקיהו נגד בבל, המרד הגדול של הקנאים נגד רומא ומרד בר כוכבא, אינם מחייבים לא גבורה רבתי ולא חכמה יתירה כדי "להיכבש". מסתבר ששלוש מלחמות אלו נסתיימו במפלה, ואם כך, ניתן לשער שמוטב היה שלא לעשותן. סופן מוכיח על תחילתן. מרד החשמונאים לעומת זאת היה "בסדר", וההוכחה — הצלחתו. ואין לפקפק בכך שזו הוכחה חזקה. ומה עוד שהמבקר המאוחר מוצא לו סימוכין בבני הדורות ההם, כדי להוכיח שאין חכמתו חכמה שבדיעבד, כי גם אז היו מתנגדים למרידות המטורפות והבלתי-שקולות ההן. ואם תאמר שמרד בר כוכבא כלל לא היה עניין של מיעוט, ולא נמצאו בו "משתפי פעולה" רבים — כפי שנמצאו בימי המרד הגדול — ולא היה בו אותו מומנט טראגי ומיותר של מלחמת אחים ופיצול בין הארגונים הלוחמים, לובש הרכבי איצטלא של לוחם בודד ומכריז ש"קונסנסוס לאומי" איננו ערוכה לנכונות הדרך וההרמזה האקטואלית ברורה. אם הלוחמים הם "פורשים", ברור שיש להוקיעם. כיצד זה נוטלים מעטים לעצמם רשות להכריע גורל אומה? אך גם רובו או כולו של העם אינם ערוכה לצדקו של המרד. שני מנהיגים כבר כוכבא ורבי עקיבא, וכל העם עימם — טעו וגרמו חורבן. הקנאים היו אפופים רוח מיסטית, משיחית. ר"ל, הנה מתאר החוקר ההיסטורי משה דוד הר:

הן המרד הגדול, הן המלחמות היהודיות בגולה כימי טריאנוס באו לעולם על רקע תקוות משיחיות אפוקליפטיות אֶסְכְּתוֹלוֹגִיּוֹת כשבצידן אפשרויות מדיניות ריאליות. אין לשכוח ששתי המרידות הללו אירעו שעה שהאימפרטורים המושלים באימפריה הרומית, נירון וטריאנוס, עמדו לפתוח במסעות מלחמה אדירים לכיבוש פרתיה והמזרח כולו לרבות הודו. בשני

המקרים היתה ליהודים שעת כושר מצד החישוב המדיני הריאלי ובשניהם נצטרפו להם השילוב של קנאות מדינית ותעתועי החזון המיסטי האפוקליפטי של העמדת קטסטרופות קוסמיות שסופן גאולת ישראל. לעומת זאת למרד בר כוכבא לא קדמו קונסטלאציה מדינית או צבאית עדינה באימפריה הרומית, אף לא אקטיביזם קנאי או התעוררות אפוקליפטית קטסטרופאלית. כאן נכפה המרד בכורח הנסיבות — גזירת המילה (ואולי גם ההחלטה על בניית איליה קפיטולינה)¹⁹.

הרכבי מביא קטע זה מדברי הר. אך רק עד המילה "קטסטרופאלית" ואיננו ממשיך, "כאן נכפה". כי אם בלשונו: "המרד לא היה איפוא התפרצות רגשית שלא יכלו להבליג עליה. לו הבליגו אפשר שהפורענות היתה נמנעת..."²⁰. הוא יודע שהגזירות היו "טעם" אך לא "כפייה". שהרי אם היה המרד כפוי, נשמט הבסיס לכל האשמתו. וכל כך בולט כיצד מכתובה המסקנה את ההנחה. אין במרד זה לא מיסטיקה ולא "פורשים" פורקי עול וגם לא כפייה. דומה שרבי עקיבא ובר כוכבא כמעט כהרפתקנים הם. ואם לגבי בר כוכבא עוד יש לו להרכבי מדרשים המעידים על קשיחותו, יקשה מאד לראות ברבי עקיבא נוקשות. הרכבי מתאר מחזות זוועה של אמהות המקללות את מחוללי המרד, אך הלא רבי עקיבא מעמיד כלל גדול בתורה "ואהבת לרעך כמוך". ומעין זה עשרות-עשרות אימרות של הומאניסט גדול, למה איפוא התעלם הוא מאימי המלחמה? גדליה אלון מסכם את השקפת עולמו של גדול התנאים רבי עקיבא: "מוסרי ריאליסטי-ישובי"²¹. יתר על כן. ממש בלשון ימינו מנסח אלון: "אסכולתם של תנאים הללו (רבי עקיבא ורבן גמליאל) מכוונת לעשות את מצוות "ואהבת

19 משה דוד הר. בקובץ מרד בר כוכבא. עמ' 66.

20 כתוקף המציאות, עמ' 21.

21 ג. אלון, תולדות, כרך א', עמ' 333.

לרעך" מכשיר סוציאלי קונסטרוקטיבי ולהופכו רוח בניה חברתית". ועל הומאניסט ופרגמאטיסט כמוהו מטיל הרכבי אחריות למרד, להפקרת "היישוב", להקזת דמי מאות אלפים. כועס הרכבי על בית"ר של מנחם בגין, אך שופך חמתו על ביתר של בר כוכבא. שהרי מודה הוא שהסכנות האקטואליות שבאקטיביזם מדיני הביאוהו לערוך ביקורת על מרד בר כוכבא. ומבר כוכבא יורד הרכבי שכבה היסטורית אחת ונעשה, יחד עם יהושע סובול, חסידו הנלהב של רבן יוחנן בן זכאי, אף כי הניתוח המדיני והצבאי שלו היה מחייבו להצטרף לא אל בן זכאי, כי אם אל האלטרנטיבה "פלבווס".

גדליה אלון אף מרחיק לכת וטוען, שגם אחרי ככלות הכל נמצאו תנאים שלא הלכו ליבנה בגלל התנגדותם למעשהו של רבן יוחנן בן זכאי ביציאתו אל הרומאים (נחום איש גמזו, רבי טרפון, רבי ישמעאל, רבי עקיבא, רבי דוסא בן הורקנוס)²². אבל גם מעבר למחלוקת המדינית, יש היסט מתמיד בשימוש במונח "חזרה בתשובה" שעושה הרכבי: "חומרת המצב (היום) ועומק הטעות אצלנו מביאים לכך שלא די כשינוי שטחי בחילופי שלטון. אלא יש צורך במעין חזרה בתשובה (ההדגשה אצלו) מחשבתית ואידאולוגית. שינוי כזה איננו קל כלל. שכן, כמאמר חז"ל "אין ישראל עושין תשובה אלא ביסורים...".

השימוש בלשון חז"ל לעניינים רחוקים מעולמם של חז"ל, אופייני לאורך כל החוברת. כיצד אין הרכבי נרתע מלהשתמש ברכן יוחנן בן זכאי עצמו האומר "אשריכם ישראל, בזמן שעושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטים בהם". אין אצל בן זכאי שיקולים צבאיים, אסטרטגיים, פוליטיים מסוג שיקוליו של הרכבי. "לעשות רצונו של מקום" — לפי רבן יוחנן בן זכאי, אין לו שום שייכות לרצונם של הרכבי וחבריו בהתנגדותם לאקטיביזם ישראלי היום.

מכאן שמקומו של הרכבי בהתנגדות למרד הוא אצל פלכיוס ולא אצל בן זכאי. כי גם "כניעתו" של רבן יוחנן בן זכאי. היא חלק מהשקפת עולמה השלמה על מהות היהדות. אורחותיה ותקוותיה. להוצאת ביטויים ואימרות מהקשרם מתחברת. וזה חמור יותר. הוצאת מעשים ועמדות מהקשרם במערכת דעות ואורח חיים. שני מעשים "שווים" אינם שווים כלל בהקשרים ובמערכות שונים, כשם שצבע נקבע גם על פי רקעו.

מכאן ל"העמקה" הנוספת של הרכבי. המחפש לעמדתו היום "אבות" במקורות יהודה וישראל ומוצא בעל ברית לתמיכה בשלום עם הפלסטינים — כולל מדינה פלסטינית — בירמיהו הנביא, בזכות התנגדותו של הנביא למרד צדקיהו נגד בבל. יתר על כן: משנתו "המדינית" של ירמיהו היא-היא שחייבת לשמש לנו קו מנחה.

בעיית ירמיהו איננה חדשה. הציונות שבדרך "הטבע" וכמעט הכורח הדיאלקטי, ביקשה להיאחז ביסוד הממלכתי הלוחם והארצי שבהיסטוריה (מרד הצעירים: טשרניחובסקי, ברדיצ'בסקי, ברנר ואפילו ביאליק, ברגעים מסויימים: "מתי מדבר", "אכן רבות צרתנו"), ריאקציה להיפרתרופיה הרוחנית. אך גם לפני הציונות, בשירת ההשכלה, אצל הארי שבחבורה, יל"ג, זה קו כולט ואף נועז, שכן דומני שראשון הוא שהעז למרוד גם במקודש כל כך: בנבואה. אל נשכח שההשכלה בכללותה, שהסתייגה מיכנה ומתורה שבעל-פה, נאחזה בתנ"ך, ולו גם בזכות היות התנ"ך מקובל — בניגוד לתלמוד — על הגויים שאליהם ביקשו להתחבר. יל"ג כמלחמתו, פותח בתקיפת הרבנות, אשר בגלל קוצו של יו"ד מתאכזרת לבת ישראל עגונה, מעמיק עד ימי המרד הגדול ומאשים את ראשוני התנאים שעסקו באיסורים על כשרות וטריפה, במקום ללמד את העם "לאסור מלחמה בתבונה ודעת", ויורד שכבה אחת עמוק יותר ותוקף — ב"צדקיהו בבית הפקודות" — את ירמיהו הנביא, המבקש להפוך את כל העם לסופרים ושומרי שבת, אף בשעות חירום לאומי. מכאן

כמובן היתה הדרך סלולה למסקנה האחרונה: הכנעניות, כפי שהיטיב לנתח ברוך קורצווייל.

אחד העם או מרטין בובר רצו למנוע תהליך זה, מטעמים רוחניים, מתפישת איחוד הקיום היהודי. הם התייצבו לצד "הנבואה", נגד "המלוכה" על כל מה שמשמע מכך לאופי ציונותם, להסתייגויותיהם מהציונות המדינית, ואין צריך לאמר: הצבאית, שהיא כמעט בגדר חילול קודש היהדות. אלא שהצגת ירמיהו כאות ומופת לנו על-ידי הרכבי, איננה נובעת מאותה מוטיבציה רוחנית מוסרית-ייחודית-שליחותית-ממש. כשם שעולמו של יוחנן בן זכאי זר לו בעצם מכל וכל, וזה של פלביוס קרוב לו באמת, כן כל מעשהו בירמיהו הוא מעשה שרירות. אי-אפשר לעקור מירמיהו פרק אחד או שניים (כז, כח) תוך השמטת כל מה שקודם לו וכל מה שבא אחריו. ודאי שירמיהו מתנגד למרד, והוא גם רואה נכוחה את חולשת ההסתמכות על עזרה מצרית. גם ישעיהו התנגד לברית עם מצרים אף-על-פי שהדבר לא הביאו להציע כניעה למלך אשור. ישנה — אגב — אצל כל הנביאים סלידה ממצרים וחוסר אמון בה (ומדובר פה במצרים בגדולתה). ודאי שצדקתו של ירמיהו נתבררה, אלא שאין לך טעות גדולה מזו הרואה בעמדתו זו קו נבואי כללי נגד מדיניות גדולה, או נגד התפשטות טריטוריאלית ר"ל — מעין "ציונות רוחנית". יאשיהו, שהיה ללא ספק מלך "טוב בעיני ה'", משליט התורה בטהרתה, אינו נרתע מהרחבת ממלכתו, מסיפוח שרידי מלכות ישראל, שומרון וגליל וגם פלשת. אין ירמיהו ולא נביא אחר, רואה בזאת חטא. ועוד קדמו לכך שבחי נביא לירבעם השני על "שהשיב גבול ישראל עד חמת". אם ניתן למצוא קו מדיני כללי בנביאים כולם, אולי הוא בהסתייגות מהתערבות בסכסוכים האימפריאליים, אך כנגד זאת מובטחת לישראל על ידי כולם השתלטות על העממים והממלכות הקטנות אשר סביב: פלשת, עמון, מואב ואדום (ארם תופשת עמדת ביניים). וכי לא ניבא אותו ישעיהו בפרק אחד (יא) על "וגר זאב עם כבש" ומיד אחר-כך על איחוד אפרים ויהודה "ועפו בכתף פלשתים ימה, יחדיו יבוזו את בני

קדם, אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם" ? אותו נביא השלום והצדק ! כל התולה את הפאציפיזם המעשי שלו בישעיהו בכלל ובאותו פרק י"א בפרט, איך הוא מתעלם מנביא זה הקורא לכבוש את כל "פלסטינה" ולשלוט בה ? למה הוא בוחר לו רק את הכבש שבישעיהו (מעשה נצרות שהכבש סמלה) ומתעלם מהזאביות ? סלקטיביות כזאת פסולה היא בעיני.

ירמיהו, שאותו מאמץ הרכבי ("נאמץ לנו את ירמיהו כדוגמה", עמ' 104), לא היה מדינאי בעל אוריינטאציה מסויימת, או עקרונות פוליטיים מסויימים שאפשר לאמצם כקו מנחה. ספק בכלל אם קווים כאלה קיימים כעיקרים, שהרי במדיניות אין סיטואציה אחת דומה לסיטואציה אחרת, וכשם שאין ה"מרד" קו קבע, כך אין "המתינות" תרופת תמיד. אלא שבעניין ירמיהו הדבר שונה לחלוטין, והרכבי כשם שלא הזדהה ולא יכול היה להזדהות עם מכלול עולמו של בן זכאי, כך אין הוא רשאי לתלוש ענף אחד מאילנו של ירמיהו ולהיחלות בו. "על מה אבדה הארץ" — שואל ירמיהו שנים לפני החורבן, משמע ללא שייכות למסע הכיבוש הבבלי או למרד צדקיהו (שהיה, אגב, חצוי בין השרים המורדים ובין עמדת הנביא) והוא משיב תשובה נבואית מרכזית: "על עזבם תורת ה' " (ט, יא). בית המקדש עלול להיחרב כמו המקדש בשילה, לא בגלל טעויות מדיניות, כי אם בגלל הבגידה באמונה והשחיתות המוסרית. "והשלכתי אתכם מעל פני כאשר השלכתי את כל אחיכם, את כל זרע אפרים". גם עבודה זרה שכיחה בירושלים, מקטרים על הגנות ואפילו זובחים למולך בגיא בן הינום. "הנה אנוכי מביא רעה ... כי על דברי לא הקשיבו ותורתי וימאסו בה". רק משום כך "עולותיכם לא לרצון וזבחיכם לא ערכו לי".

ירמיהו, וגם ישעיהו לפניו, אינם מעלים על הדעת קיום ישראל שלא במסגרת מלכות בית דוד נרחבת מבוססת על תורת משה, על משפט וצדק וגם על פולחן בית מקדש. כולם מנבאים על שיבת בית דוד, על שיבת העבודה במקדש, אלא

שאינן בהם ערובה לחירות כשזו מלווה משטר מושחת. האם מקבל הרכבי את תפישת היסוד של ישעיהו וירמיהו, שגם הגאולה וגם ההצלחה המדינית מותנים בראש וראשונה בחזרה בתשובה, פשוטו כמשמעו, לא באותו מושג מושאל אצלו, כי אם חזרה לאמונה, כולל שמירת שבת, מלכות דוד ועבודה במקדש? לא תיתכן, לא אצל ישעיהו, או ירמיהו, או יחזקאל, תמיכה בקיומה של מדינה פלסטינית כלשהי במרכז ארץ ישראל. אדרבה: "כל אוכליך ייאכלו וכל צריך כולם בשבי ילכו והיו שוסיך למשיסה וכל בוזיך אתן לבז... עוד תטעי כרמים בהרי שומרון" (ירמיהו ל-לא). ואפילו: "וריויתי נפש הכוהנים דשן", משמע גם פולחן הקורבנות הוא על דעת ירמיהו. ועד כדי "ארור עושה מלאכת ה' רמיה וארור מונע חרבו מדם" (ירמיהו מ"ח, י'). דבר נביא השלום! ויש גם "אימפריאליזם" נוסח ירמיהו: "והשמעתי אל רבת בני עמון תרועת מלחמה והיתה לתל שממה ובנותיה כאש תוצתנה, וירש ישראל את יורשו, יאמר ה' (מ"ט, ב). או: "ושוכבתי את ישראל אל נהו ורעה הכרמל והבשן ובהר אפרים והגלעד תשבע נפשו" (נ, יט).

ניתן, איפוא לקבל את עצת הרכבי "נאמץ לנו את ירמיהו כדוגמא" ... אך לפי מצע ירמיהו השלם; נאמץ את קו ירמיהו ואפילו את בן זכאי (לא פלביוס כמובן!), כשמדובר בסיכויים לנצחון על אימפריה עולמית, בתנאי שהרכבי יאמץ את בן זכאי ואת ירמיהו באמונתם במשיח, במלכות בית דוד, בכניין בית מקדש ובסיפוח רבת-עמון ופלשת, כדבר ישעיהו וירמיהו. אלא שבכך לא תמה פרשת מקומו של ירמיהו באידאולוגיה הדתית-לאומית שלנו.

כבר יחזקאל קויפמן הרבה לדון בטרגדיה הנבואית שבשנות משבר אלו. הוא מתייחס במיוחד לישעיהו ב' ולנבואות הנחמה הנשגבות שלו, ומכנה את שיבת ציון על רקע נבואות אלו בכינוי: "יעוד שבור". והרי אין הכוונה לנבואות "באחרית הימים" שהן בגדר אוטופיה וחזון רחוק, כי אם לנבואות שישעיהו וירמיהו האמינו כי הגשמתן קרובה. ישעיהו ב' תולה

אותן בכורש. ירמיהו קובע תאריך מדוייק: שבעים שנה, והנה — "אכן באה". אך מה רחוקה היתה ההגשמה מהצפוי והחזוי. שני הנביאים מנבאים על קיבוץ גלויות שלם, ואילו ההגשמה — מה דלה היתה!

נשוב אל ירמיהו ואל אגרותיו הנודעות לגולים, לכל יתפתו לשוב ולמרוד, כי טרם באה השעה המדינית (ריאליסטן היה, נכון): "כנו בתים ושכו ונטעו גנות ואכלו את פריין, ורכו שם ואל תמעטו ודרשו את שלום העיר אשר הגלית אתכם שמה והתפללו בעדה על ה' כי בשלומה יהיה לכם שלום" (כ"ט, ה-ו).

וכי העלה ירמיהו הנביא על דעתו שדבריו אלה ייהפכו לבניין-אב לפילוסופיה גלותית, כמעט להנצחת הגלות? ודאי שלא; ממש כשם שלא היה מעלה על הדעת שראייתו הריאליסטית לגבי סיכויים למרוד בבבל והעדפתו לשאת בעול עד ירידתה הקרובה של מלכות רשע זו, על מנת לשוב ולכונן מלכות דוד גדולה ומלאה, שדעתו זו תיהפך בדורנו לאב-בניין לאנטי מהפכנות ציונית, לנסיגה מארץ אפרים למען הקמת מדינה זרה שם; לא כניעה לאימפריה עולמית, כי אם ל"עם שני" הטוען לבעלות על ארץ יהודה ואפרים. ("הבן יקיר לי אפרים" ערגת נפשו של ירמיהו לאדמת שומרון!).

יחזקאל הטיב לראות מירמיהו (אכן, נכון, גם נביאים לפעמים טעו בנבואותיהם...), אולי מכיוון שישב בגולה בכל "בתל אביב אשר בגולה", וראה סימנים ראשונים של התבססות שם. ירמיהו רואה צורך ריאליסטי לעצור בעד הקנאים שם. פן יפרצו שלא ברגע הנכון למרוד ולשוב ולעלות. יחזקאל כבר מדבר על גאולה בחוזק יד. ירמיהו לא התכוון כמובן אלא לדור או שניים, אך הגענו כבר לשנות אלפיים ויש רבים וכן שלמים שצרפו את ירמיהו ואת רבן יוחנן בן זכאי ועשאוּם בסיס נבואי-דתי כביכול לגלותיות, עם צידוקים רבים. מוקדם מאוד נוצרה תורת שלוש השבועות, שלא לעלות בחומה ולא למרוד במלכויות. והשלישית — המחייבת את הגויים — שלא ישעבדו את ישראל יתר על המידה. (אגב — אף צד לא הקפיד

לקיים את השבועות). וזה תואם בהחלט את התיאוריה של "ריאליזם ודאגה לקיום". ולא עלה על דעתם של ירמיהו ושל רבן יוחנן בן זכאי מה ייעשה בעצותיהם שגם אם היו רלבנטיות לאותה שעה, ואולי אף יפות לאותה שעה, ודאי לא היו יפות כתורה לדורות. השקפתו של ירמיהו "ניצחה"? — נכון, היא "ניצחה" גם הנציחה את הגלות, בניגוד לדעתו. כבר משורר בן דורו מקונן "על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו", אבל בניו ובני בניו כבר גורסים: "על נהרות הריין וההרסון שם בכינו אבל ישבנו". ודרשנו, הוי כמה דרשנו בשלום הערים והמלכים והוי כמה קיימנו וכמה מקיימים אנו את השבועות שלא לעלות ולא למרוד. יש פסוקים בנביא, יש אימרות בתלמוד. ויש גם — למרבית ההפתעה — בעלי ברית לאנטי מהפכנות ציונית זו בקרב ציונים וישראלים, הכופרים באלהי ירמיהו, עוברים על כל הלאוים שהתקין או סייע להתקין רבן יוחנן בן זכאי, ורק קטעי קטעים משלהם שהזמן גרמם הם מקבלים כדוגמא.

מכאן רק צעד אחד לפילוסופיה של "צדקה עשה הקב"ה שפזרנו בין האומות". תחילה קובע הרכבי שניצלנו בזכות כניעתו של הגליל, שלא השתתף במרד בר כוכבא (רוב החוקרים טוענים להשתתפות במרד, אם כי לא ימים רבים). הודות לכך, אפשר היה להקים את המרכז הרוחני בגליל, באין יהודה שחרבה. משמע, טוב שהיו משתפי פעולה ואנשי שלום בגליל שלא הלכו עם הרפתקנים כרבי עקיבא, והם שהצילו את התורה שבעל פה. ברובד של חורבן בית ראשון, מציל ירמיהו את קיום העם בדבריו "בנו בתים וכו'" התבססו בגלויות, הרי זה נתן לנו את גלות בבל האדירה ואת התלמוד הבבלי בחינת "רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר". אף-על-פי שבניגוד ליבנה, גלות בבל הוקמה על-ידי מורדים דווקא, שהוגלו לשם, ולא על-ידי רודפי השלום, והם שורש יהדות בבל האדירה. ריש לקיש הביע את שנאתו לחכמי בבל, באשר גלות בבל אשמה בחורבן בית שני, שכן אילו עלו בחומה (משמע כולם) בימי עזרא, לא היה בית שני חרב, אלא שהרכבי כנראה מעדיף את גירסת ה"צדקה עשה ... שפיזרנו", המשמשת

כידוע גם היום תירוץ בידי רבים משלומי אמוני ישראל שלא לעלות. התורה היא עיקר לעם, אך כדי לקיימה צריך להתקיים... ואם זו אמת לגבי ימי חורבן בית ראשון ושני, לא כל שכן היום, כשאמצעי ההשמדה הם טוטאליים, שאם לא כן, מה צידוק יש לנו לתבוע קיבוץ גלויות? שמא צודקים נטורי קרתא מחד, ויהודי הוועדים האמריקאים למיניהם מאידך, המתנגדים לתביעות עלייה רבתי? במלחמות ובקנאות אסור אמנם ללכת עד הסוף, אך בחשיבה — דומני שזה בגדר חובה. וגם זה מביאני שוב להגדרת אותן הדעות המכוננות "יוניות" והמתבססות על "מציאותיות". המסקנה מכך היא או — חידוש הדובנוביזם, נצח הגלות במרכזים שונים, או — נטורי קרתא, שם לפחות ישנה שלמות.

על כל פנים מחייב הדבר תפישת עולם של "עם נבחר", המקבל אותה הרכבי? ואמנם קיומם של היהודים הוא ודאי תופעה שגאוותנו עליה, "כל אומות העולם בטלים והם קיימים לעולם". כך אצלו בעמ' 65, אך בעמ' 70, כשהוא טוען נגד היומרות הציוניות, הוא יודע ש"יומרה היא זאת לחשוב כאילו תהליכי ההיסטוריה חלים רק על זולתנו ועם ישראל אינו כפוף לתהליכים אלה".

ייתכן שזו יומרה, אך מה נעשה, ובכך האמינו גם ירמיהו, גם רבן יוחנן בן זכאי ועל כך גם ביססו את כפיפותם לשעה. ודאי שאנו מתפארים גם בחופש הבחירה, "הרשות נתונה", אלא שגם אימרה זו היא של רבי עקיבא!

האלטרנטיבות

באלה הימים ממש, בהם הופיעה סידרת מאמריו של הרכבי (שאחר כך נקבצו והוצאו בספר בתוקף המציאות) הועלה בירושלים על-ידי תיאטרון החאן מחזהו של יהושע סובול "מלחמות היהודים" שעניינו ביקורת קטלנית — פשוטו כמשמעו, שהרי הבמה ב"מגדל דוד" כולה קטל — על מרד הקנאים. ואם נצרף לכך את הסימולציה הטלוויזיונית כתשעה באב תשמ"א, "אילו הייתי שם" באותו נושא, נבין שאין כאן תופעת יחיד, קפריזה. הצורה הבימתית בה נקט סובול היא בדרך הטבע החריפה ביותר. מלחמות היהודים חמורות יותר ממלחמתם ברומאים, ואם נשפך גם דם רומאי, הרי זה שפע דם של חייל רומאי שמלים אותו בעל כורחו באכזריות חימה והבמה טובעת בדם בריתו. מעשה מצד המחבר — החורג מגדר היסטוריה ואידאולוגיה ושייך לתחום הפאתולוגיה. הרומאים בכלל מופיעים כמעט כקורבנות וטרף לקנאות הטירוף של הלוחמים היהודים האכזריים. אין צורך לומר שהאקטואליזציה המכוונת גלויה ביותר. ממילא אין לתבוע מהמחבר את עלבון שתי הפירכות, האחת ממה ש"חסר לנו" לגבי הימים ההם, השנייה ממה "שיש לנו" יותר. חסר למרביתנו המבנה הנפשי של יהודי מהימים ההם, יהודי ירושלמי על תחושת הקדושה של העיר המחוללת על ידי פלורוס וקלגסי רומא הטמאים בעיניהם. לעומת זאת יש לנו מה שלא היה להם: יש לנו כבר פרספקטיבה וידע לדעת מה היו סיכויי המרידות. אך מכיוון שהכוונה איננה נאמנות למאורעות, כי אם כוונה אקטואלית, הפירכות אינן פירכות. לעומת זאת, ישנה חשיבות מכרעת לאלטרנטיבה למרד, כפי שסובול ובדומה לו יוסי שריד ומאיר פעיל מהסימולציה הטלוויזיונית ועל הכל יהושפט הרכבי בדיונו הרציני יותר מצד הצורה, שוקלים אותן ומכריעים לפיהן.

והנה מתברר, למרבית ההפתעה שכולם בוחרים באלטרנטיבה של רבן יוחנן בן זכאי דווקא, ואף אחד איננו מעז משום מה לומר את מה שהיה הגיוני יותר והגון יותר מצד היושר האינטלקטואלי והמהות האישית של כולם, מצד היותם אנשים פוליטיים ודאי וודאי חילונים-ער-כופרים: הברירה פלביוס, או מה שנעים יותר לאוזן: יוסף בן מתתיהו.

ודאי שמפריעה לא "הקונספציה" שלו כי אם מעשהו ביודפת, מעשה בגידה, כמקובל. אילו ידע פלביוס שספרו יהיה עדות יחידה למעשה, ודאי היה מעלים אותו. אך בימיו נודע הדבר והעדיף לספרו (במקורותינו התלמודיים לא נזכר כלל). זכותו ההיסטורית איננה מוטלת בספק. ישנה מידה של טראגיות ואירוניה ב"אפיזודה" הבוגדנית שביודפת. אך היא מונעת כמובן ממתנגדי הקנאים היום להזדהות עמו ועם דרכו. הוא עצמו מספר שאף הרומאים (לא טיטוס כנראה) חשבו כי בגידתו היא סיבת אסונם ודרשו ליסרו ("חיי יוסף"). "ההיסטוריון הבוגד" כינהו היסטוריון רחב-אופקים וליבראלי לא-קנאי כיצחק בער. "אין טעם לטהר את זכרו כתנאים בהם כתב את ספרו"²³.

לכאורה נופל בן מתתיהו מוסרית מאגריפס השני, באשר המלך מלכתחילה אינו נוטל חלק במרד. אלא שהתמונה המצטיירת היום בעיני כל ההיסטוריונים כמעט היא, שעצם השתתפותו של יוסף במרד, כמפקד הגליל, כבר היה בה פגם מדיני, מוסרי וצבאי, גם ללא בגידתו האישית. הגליל יכול היה לעמוד יפה יותר וימים רבים יותר ממה שעמד מול צבא אספסיאנוס. ולא היה כאן מחדל, משמע שגגה, משום שיוספוס מלכתחילה לא האמין בצדקת המרד. כיום ברור, שעוד בטרם הפך יוסף בן מתתיהו לפלביוס, לא הכין כראוי את הגליל להתנגדות ולא לשווא מתריע נגדו יוחנן מגוש חלב. דא עקא: באוזני מי הוא מתריע? באוזני הממשלה, כמובן. אלא

שממשלה ירושלמית זו עצמה, לבה לא היה שלם עם המרד, וייתכן מאד, כפי שמשערים היסטוריונים, שעצם מינויו של יוסף בן מתתיהו כמפקד הגליל, לא בא אלא כדי להגביר את בחינת "הכפור החם".

משמע שיש כאן יותר מאשר בחינת "סופו מוכיח על תחילתו". יש כאן דבר המחליש גם את אחת מאשיות טיעונו של הרכבי נגד סבירותו של המרד. נשים נא לב לדבריו של יוסף בן מתתיהו לפני מערכת יודפת:

אמרו אנשי טבריה אל לבם, אשר לא נמלט יוסף על נפשו, לולא נואש כלה מתקוות הנצחון במלחמה. ואמנם לא שגו האנשים במחשבתם על יוסף, כי כבר צפה את אחרית היהודים ... על כך גמר אמר לכתוב אל ראש הממשלה בירושלים ולהודיעם את הדברים לאישורם, מבלי להפריז במידת כוח הרומאים, פן יצא עליו שם רע, כי הוא רך לבב, וגם מבלי להקטין את הסכנה, פן יבואו ראשי העם להתחזק במרדם ... ועם המכתב הזה דרש יוסף מהם לענות אותו במהרה, אולי הם בוחרים לכרות ברית שלום עם הרומאים או לשלוח לו צבא אשר כוח בידו לעמוד בפני המשנאים...²⁴.

בעל פנייה כזאת אפילו איננו ראוי להיקרא בשם "יונץ". ייתכן שהנוסח כבר מסוגנן לאחר מעשה, ואם לא יקרה נס ולא יתגלה ארכיון נסתר כלשהו במעמקי אדמת ירושלים, גם לא נרע אם אכן זו היתה לשון אגרתו לממשלה. מבחינת הסיטואציה יש כמובן דמיון מה למצב תל-חי בימינו: או החלטת נטישה, או עזרה מהירה. ורק זאת שטרומפלדור לא היה פלביוס וכין שתי האפשרויות בחר בשלישית: עמידה הירואית עד הסוף אף ללא "סבירות מציאותית".

אינני רוצה לטעון שאילו היתה בירושלים מלכתחילה ממשלת קנאים ואילו נתמנה יוחנן מגוש חלב ולא בן מתתיהו למפקד הגליל היתה המלחמה מסתיימת בנצחון. אך אני רוצה לטעון, שאם בראש הממשלה והמרד עומדים אנשים שמלכתחילה אינם מאמינים בו, או אף אינם רוצים בו, הם יוצרים מראש אי-סבירות להצלחה. ועל כן אי-אפשר לכוא היום ולשלול כל סבירות — כמעשהו של הרכבי — כשלא נוסו האפשרויות האחרות והם אף נמנעו מראש על ידי המינויים ההם.

מי שיבוא לתאר את העדר הסבירות שבמרד בר כוכבא, בשקט וכשלווה ששררו במרחבי האימפריה, כיצד הוא מרפרף על פני אי-השקט מבחוץ וחוסר השלווה מבית ששררו בימי המרד הגדול? ודאי גם יש סיבה לכך שהרכבי אינו מתייחס לטעם פרגמאטי שפלכיוס שם בפי אגריפס: "התחשבו שעל מצרים או ערבים אתם יוצאים למלחמה?" (מלחמות ב, טז, צ) וכי מזה משתמע שפלכיוס לא היה מתנגד אילו היה זה מרד נגד אימפריה עולמית, כי אם נגד כוחות אזוריים — מצרים או ערבים? שאלות אלה אינן בלתי אקטואליות....

כבר עצם מושג הברירה שהיתה כביכול לקנאים, סותר את המקורות. פלכיוס עצמו, שיש עמו טעמים רציניים להטיל את כל האחריות על הקנאים, אינו מהסס לאמר "פלורוס הוא שהכריח אותנו לאסור מלחמה על הרומאים"²⁵. יותר מכך. ההיסטוריון הרומאי מהימים ההם, טקיטוס, אחד מגדולי שונאי ישראל, שהעליל עלילות חמורות ביותר על היהודים, כותב שלא היהודים אחראים למרד הגדול. "הנציבים הרומאים מסוגם של פליכס או פלורוס נשאו בחלק גדול יותר של האשמה. בימי קליגולה אחזו היהודים בנשק רק לאחר שהקיסר ציווה להכניס את הפסל להיכל...; הנציב פליכס היה אכזר

שטוף זימה, וסבלנות היהודים נמשכה בכל זאת עד לימי הנציב פלורוס" 26.

על פי שני עדים אלה, פלביוס וטקיטוס, שאינם מעוניינים להאשים את הרומאים דווקא, יקום דבר הכורח שבמרד, והם, ככני התקופה ההיא, כשרים בהחלט להפריך את שני התובעים סובול והרכבי, האצים להטיל את האשמה בקנאים היהודים. הללו, מטעמים שזמננו גרמם, אינם מזדעזעים למראה פסל של עבודה זרה המוכנס לבית המקדש, אלא שזה נוטל מהם כל רשות לשפוט את הדורות ההם על אילוציהם. אם הם מבקשים אלטרנטיבה, הם רשאים לכל היותר ללכת אל אגריפס, אל ביריניקי או אף אל פלביוס, אך ודאי וודאי לא — כמו שהם עושים — אל רבן יוחנן בן זכאי. הם גם אינם רשאים לסמוך ידיהם על מרד החשמונאים, וכי נעלם מעיניהם שמרד החשמונאים פרץ על רקע דתי טהור ורק לאחר מכן התפתח למלחמת חירות מדינית, כאשר זו היתה ערוכה גם לחיי דת יהודית?

לא שמענו מעולם על זרם כזה של אנטי-קנאים "מתקדמים" שיעזו להרים קולו נגד מרד החשמונאים. היחיד שעשה כן היה המשורר השלם והישר, שאול טשרניחובסקי, שבשיר "מנגינה" ("מי אתם דמים רותחים ביי"), מסתייג מהמקבים כי "עצבי שיש קדושים לי במלחמת גוי וגוי", וזאת לעומת הערצתו את בר כוכבא, אלא שלא ההצלחה או הכשלון היו לו הוכחה לאמת. משלוש האמיתות, כזכור, אמת היופיה, עולה אצלו על כולן. הסתייגות זו שלו, לא מנעה ממנו לכאוב את כאב הכנסיות והמסגדים הנעוצים בבשרה של ירושלים כמחטים ("ירושלים קרית הגזית"). אך אלה, שהצבת פסל לעבודה זרה בבית המקדש איננה להם סיבה מספקת ומכרחת למרד, אינם נרתעים מלאהוב את המקבים, שמרדם החל אף הוא בשל כפייה לסגוד

26 טקיטוס, דברי הימים, 10, מובא ע"פ שנאת ישראל לדורותיה, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 38.

לפסל או לאכול חזיר, ואין צריך להזכיר שהחל במעשה טרור אישי ופנימי: מתתיהו הישיש (ובכן, לא צעיר חמוס־מות) חוקע חנית קנאית בבטנו של יהודי מתייוון הסוגד לפסל הלניסטי. (אנטיוכוס כידוע היה הלניסט נאור מאוד, כמוהו כאדריאנוס). אלא שהמקבים הצליחו, וזה כנראה סימן שצדקו, ומרדם היה מוצדק. בעוד שמרד בר כוכבא, שלמעשה פרץ בגלל שתי סיבות — שתיים שהן אחת — של גזירה נגד ברית מילה והפיכת ירושלים לעיר אלילית, לא היה לו צידוק, וכשלוננו — ההוכחה.

יתירה מכך, סובול פותח את מחזהו "מלחמות היהודים" כהעלאת הנופלים מתוך תורכות ירושלים ובקינות שהם מקוננים על יופיה של העיר, והוא מעלה על הבימה את אגריפס הנואם לפני העם נגד המרד, גם בשם יופיה של ירושלים. הצילו את העיר המפוארת הזאת.

האם לא שמענו דברים כאלה ממש בימינו? האם לא זה היה אחד הטעמים המכריעים בצרפת להיכנע לצבא הנאצי? והאם לא היה זה פטן שהציל את פאריס? האם לא היתה פאריס נחרבת אילו המשיך פטן להילחם? האם צרפת ועימה כל העולם התרבותי אינם חייבים תודה לפטן וללאוואל, על שהצילו עיר יפיפייה זו? אם כן, למה זה סגדנו לדה־גול הבלתי שפוי? ולמה העמידו הצרפתים את פטן ולאוואל לדין ודנו את המרשל הזקן רב הזכויות, גיבור מלחמת העולם הראשונה, לדין ושפטהו למוות ולחילופין — למאסר עולם? על כל פנים, כשאני שומע את סובול, את שריד ואת הרכבי בדבריהם נגד הקנאים, אין אצלי ספק. אילו צרפתים הם, היו מוקיעים את דה־גול. כל נימוקיהם הם נימוקי פטן ולאוואל וקוויזלינג, ואין צריך לאמר שלא יכירם מקומם בין לוחמי החופש של פולין, של יוון ושל אירלנד, שרבות נלחמו ונכשלו עד שהצליחו, על פי רוב בסיטואציות בינלאומיות חדשות. כמובן שדרושה סיטואציה מסייעת, אך מעולם לא שמעתי שהללו מגנים את המרידות והמהפכנות, אך ורק בגלל כשלונם או עיתויים הבלתי מדויק. ומכיוון שמדובר לא סתם באוהבי שלום, כי אם גם

בסוציאליסטים — שמא מותר להפריכם בעזרת מלחמת האזרחים בספרד. מלחמה כשרה אף-על-פי שמיליון איש נפלו במרד הסוציאליסטים נגד פרנקו. והארץ חרבה. והסוציאליסטים נכשלו. שמא היו בלתי שפויים, קנאים, פושעים? אגב: אל נשכח שגם שם לא היה מחנה הלוחמים נגד פרנקו מאוחד, ואל נשכח שלא דובר — על כל פנים גלויות — במלחמת חירות נגד כובש זר, מה שמכביד על השאלה, שהרי מלחמה נגד שלטון זר ודאי שהיא מוצדקת יותר ממלחמת אחים.

מי שמדבר על סבירות של הצלחה, על תנאים כינלאומיים, ומנסה, כהרכבי, לשלול מהמורדים היהודים אפשרות כלשהי להצלחה, פשוט מתעלם מהעובדות. העובדות המוכחות הן שגם המרד הגדול וגם מרד בר כוכבא לא פרצו בימי שלווה ונחת כאימפריה. אפשר היה לטעות, כמובן, אך יש הבדל בין העדר סבירות ובין סבירות שהכזיבה. משמע, שגם הטעמים העמוקים ההם שחייבו את ההתקוממות (גם חיוב נפשי חיוב הוא), לא פעלו ללא שיקולים מדיניים.

הדברים ברורים יותר לגבי מרד הקנאים. והנה עדותו של פלביוס, תחילה בראש הספר:

כשפרצה התנועה הכבירה הזאת פשו נגעים בממשלת הרומאים מבית ... עד אשר קיוו היהודים להשתרר על כל ארצות הקדם והרומאים פחדו פן תאבדנה להם המדינות האלה. היהודים שמו מבטחם באחיהם היושבים מעבר לפרת כי יצאו במלחמתם, בעוד אשר הרומאים פחדו ממרד שכניהם הגאלים וגם הקלטים לא שקטו תחתיהם²⁷.

ואחר כך:

27 יוספוס פלביוס, מלחמות היהודים, א', פתיחה, ב.

זמן מה קודם לכן, כשנמצא עוד אספסיאנוס בגבול אלכסנדריה וטיטוס בנו חנה סביב לירושלים וצר עליה, התעורר חלק גדול מהגרמנים למרוד ברומאים ובעצה אחת עם המורדים היו גם רבים ועצומים מן הגאלים ויחדו הלכו בגדולות וקוו לפרוק מעליהם את עול שלטון הרומאים... הגרמנים ראו בהימוט הממשלה ברומא מפני חליפות המושלים הרבות, על כן חשבו כי בקרב צרות הרומאים ומריכותיהם ימצאו להם עת רצון... בימים ההם, כאשר פרץ המרד הנזכר בארץ גרמניה, נועזו גם הסקיתים להתנפל על הרומאים²⁸.

ואין צריך לאמר שהמאבק הפנימי ברומא על ירושת נירון, היה בו כדי להגביר את סיכויי ההצלחה. אין זה מניע מספיק ל"הרפתקנות", או למלחמת הרחבת גבולות, אך אם זה בא על רקע דיכויים והשפלות, גם אם הללו הם מעשי נציבים מקומיים, הרי שמרד נעשה סביר. העדר הנהגה מרכזית, מלחמת אחים וקיומם של גורמים פנימיים המסייעים בידי השלטון הרומאי (כמטהו של טיטוס בימי המצור יושבים שלושה יהודים מכובדים: טיבריוס אלכסנדר נציב מצרים המרצח, אגריפס השני וגם פלביוס עצמו). התנאים החיצוניים הנוחים והקנאות — כל אלה מנוטרלים ומונעים הצלחות. כל אותה תקופה קיים המתח בין רומא ופרתיה, גם אם "דטאנטים" משתררים בין מלחמה למלחמה. מכל מקום, רשאים הקנאים בארץ ישראל להניח אפשרות שהצלחת היהודים בארץ, תניע גם את האימפריה הפרתית לשבור את ה"דטאנט", שאף פעם — מאז ועד היום — איננו פרי רצון כן לשלום, כי אם פועל-יוצא של איזון הכוחות. ולגבי הרקע הבינלאומי למרד בר כוכבא: ראשית מלכותו של אדריאנוס עמדה בסימן חולשת האימפריה, הן בגלל המלחמה המתמשכת עם הפרתים, עד כדי

החלטתו של אדריאנוס לסגת אל מערכו של הפרת ולוותר על כיבושים, והן בעקבות מרד היהודים באפריקה, קפריסין וארם נהריים. גם באירופה נתחדשו המרידות²⁹.

אמת נכון, אדריאנוס הצליח להרגיע את האימפריה ויכול היה עם פרוץ המרד להוציא מכל מרחביה את מיטב הלגיונות (ששה עשר מתוך עשרים ושמונה הלגיונות של האימפריה!). כנגד זה אין לאמר לגבי מרד בר כוכבא, מה שטוענים נגד "המרד הגדול" (זה כינויו, אם כי מרד בר כוכבא לא היה "קטן" כלל). שבעצם פרץ במקרה, ללא סיבה מכרעת. אכזריותו ואווילותו של פלורוס הציתו אש ללא הכרח. כאן, בימי בר כוכבא נגזרו שתי הגזירות, מילה ואיליה קפיטולינה, שגם ללא תנאים בינלאומיים חייבו התקוממות, כאמור: ככל שיש אילוף פנימי, פוחתים השיקולים החיצוניים של סיכויים. ויתרון נוסף למרד בר כוכבא על "המרד הגדול": הנהגה מרוכזת ואחדות כמעט מוחלטת.

הרכבי עצמו מודה (בחוכרת שהתפרסמה לאחר פרסום ספרו:

אכן, התמדת התנגדות עממית (במלחמת גרילה) בכל המרחב היתה מסכלת אפשרות של קיום שלטון רומאי בארץ. אולי ציפה בר כוכבא שככל שמלחמה כזו, שקיצבה איטי — תתמיד, ישמש מרד היהודים מופת ומאיץ למרידות אחרות ברחבי האימפריה. בשיפוט היסטורי, שהוא תמיד בדיעבד, יכולים אנו לקבוע שציפיה זו היתה מוטעית וכי סיכנה את קיומם הלאומי של היהודים³⁰.

והרי דיו קסיוס עצמו, המקור הראשי והראשון למרד, כותב: "משנוכחו הרומאים שכל יהודה היתה כמרקחה והיהודים בעולם כולו סוערים ומסביב רעה רבה לרומאים ונוכרים רבים

29 ג. אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל, א, עמ' 268–269.

30 י. הרכבי, מערכות, מאי–יוני 1981, 279–280, עמ' 71.

עושים יד אחת אתם וכל העולם כמו מתמוטט, שיגר אדריאנוס נגדם את טובי מצביאי³¹. (ההדגשה שלי, י.א.).
ואשר לחרדה של הרכבי שהמרידות האלו סיכנו את עצם קיומנו, הנה דבריו של היסטוריון מובהק כאבי יונה:

אני חושב שאנחנו טועים, אם פה בירושלים מנקודת ראות שלנו ובהשקפה על תולדות עם ישראל בכללותו אנחנו פוסלים את מעשה הקנאים. נכון, בית המקדש נחרב ועל כך אנו מתאבלים. מה היה קורה אילו לא היה נחרב? אזי היה סוגר אותו תיאודוסיוס או יוסטיניאנוס, שהרי בהזדמנות כלשהי היו סוגרים אותו. הקנאים למעשה ביצעו כעין ניתוח כירורגי, אשר הפריד את היהודים מהתרבות של העולם העתיק: ועל ידי שהם נפרדו, אנחנו קיימים עד היום הזה. כל העמים שהיו קיימים אז כולם ירדו לטמיון בסוף התקופה העתיקה. העם היהודי שמר על תודעתו, על יחידותו. זה העם היהודי, דווקא מפני שעוד הרבה זמן לפני שקיעתו של העולם העתיק, הוא הביא לניתוק הזה³².

נשוב ונחזור אל בעיית האלטרנטיבה. לאחר שהובררו לנו התנאים הפנימיים והחיצוניים — לכאן ולכאן, לחומרא ולקולא, לסיכוי ולסיכון — לשתי המרידות הגדולות, ולאחר שנתברר ברר היטב ששתי הברירות האחרות, אם זו של ישו, אם זו של פלביוס-אגריפס היו מביאות להתפוררות הלאומיות היהודית, לא נותר לנו אלא לבחון עוד אלטרנטיבה אחת, ואותה מעלה היום על נס כל אותו מחנה של תוקפי המרידות, סופרים כסובול, פוליטיקאים כיוסי שריד ומאיר פעיל, היסטוריון ואסטרטג כהרכבי, כולם פה אחד: הברירה היתה יבנה ורבן יוחנן בן זכאי.

31 ע"פ שמואל ייבין, מלחמת בר כוכבא, עמ' 180.
32 מיכאל אבי יונה, קתדרא ו, אלול חש"ו, עמ' 57.

הבה ונתכונן בברירה זו ובאלה הבוחרים בה היום. הללו מרגישים אי־נוחות לגבי האלטרנטיבה הפלכיוסית, למרות שמרבית נימוקיהם לגבי הבעיות היום זהים לטיעוני פלכיוס ואגריפס אז: הצלת ירושלים, חוסר הסיכויים, העוצמה הרומאית, רחמים על קורבנות שווא, ריאליזם, מציאותיות, למרות כל זאת, אין סובול במחזהו ולא הרכבי במסותיו ולא מאיר פעיל בסימולציה שלו ב"אילו הייתי שם". מצביעים על פלכיוס כאלטרנטיבה ולא אליו הם יוצאים, כי אם דווקא אל ... רבן יוחנן בן זכאי. מאיר פעיל, איש פוליטי וצבאי כולו, מפתיע אותנו באומרו שאילו היה שם, היה תחילה הולך עם הקנאים, ומפתיע אותנו בסוף בהפטירו, שאילו היה שם, היה מצטרף לפני הסוף אל ... רבן יוחנן בן זכאי, ואינו מפרש למה לא היה הולך לאוהלו של פלכיוס שצדק כל כך מבחינתו של מנתח מדיני וצבאי. האם רק בגלל פרשת הבגידה במערה שביודפת? סובול מרפרף על פני פלכיוס ואגריפס ומעלה לסיום המחזה וההצגה את רבן יוחנן בן זכאי ממש כמופת לדרך (בכל זאת לא מצא עוז בנפשו להעלות את ישו כאלטרנטיבה, ולא מצא דמיון לא.ד. גורדון במקורות הימים ההם). אך הירכה מהם לעשות הרכבי, המעלה את רבן יוחנן בן זכאי מעלה־מעלה, ועושהו למציל עם ישראל ממש.

באותו מעמד בטלויזיה לא הפתיע, כמוכן, חנן פורת, אם כי אמר זאת בהיסוס רב, שברגע האחרון, כשכלו כל הקיצין, היה יוצא עם רבן יוחנן בן זכאי, וזה סביר. אחרי ככלות הכל הוא ממשיך לחיות על פי מה שמסומל בשם רבן יוחנן בן זכאי עד היום, לא כמלון־לילה ולא כמקלט־בטוח, כי אם כאורת־חיים, גם ביום וכבית לכל ימות השנה ובכל מקום, גם בגלות וגם בארץ. אך לא כן האחרים, סובול, פעיל והרכבי, המציגים את יוחנן בן זכאי כאלטרנטיבה.

עם זאת עלינו להסיר תחילה שני מכשולים לגבי הבנת דמותו של רבן יוחנן בן זכאי ומעשהו.

עם כל מתינותו של רבן יוחנן, הוא לא היה ממתנגדי המרד מלכתחילה. ולא יעלה על הדעת שהיה מסכים לקבל את גזירת

הפסל בהיכל. ודאי שלא היה פציפיסט עקרוני. הוא היה פרושי והחשמונאים שלפני ינאי קרובים היו ללכו, בגלל קידוש השם שבמעשיהם. הורדוס האדומי ממקורבי רומא, ודאי לא היה מלכו האידאלי. ודאי שרכן יוחנן מבית הלל היה, אלא שבית הלל שבימים ההם רחוק מאוד היה ממה שרבים בימינו היו מבקשים לראות בו. וכי מה דרוש לנו יותר מרכי עקיבא, גיבורו הרוחני המרכזי של מרד בר כוכבא, שהיה מבית הלל לכל הדעות.

מי שרוצה — כהרכבי — לראות במדרש הידוע של רבן יוחנן למראה חורבן הבית ("אל ירע לך בני, יש לנו כפרה אחרת, שהיא כמוחה, גמילות חסדים, כי חסד חפצתי ולא זבח") ויתור על המקדש והפולחן הדתי, מוכיח את בודותו ואי-הבנתו המוחלטת לגבי יהדות זו של שמואל הנביא, או של בית הלל והפרושים בכלל. ראשית, מן הראוי להזכיר שבפני הבית כבר נאמר, מפי אחד מראשוני יהדות זו של תורה שבעל-פה, שמעון הצדיק: "על שלושה דברים העולם עומד, על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים", משמע, לא חידוש הוא ולא תחליף. כשהעבודה היא, כידוע, העבודה הפולחנית בבית המקדש, יבנה של רבן יוחנן בן זכאי, לא במקום ירושלים היא באה, שהרי לא פסק רבן יוחנן בן זכאי ולא פסקו תלמידיו להתפלל על חידוש המקדש וחידוש העבודה בו.

הוא הדין לגבי האמונה המשיחית. הרכבי מנסה להציג את רבן יוחנן בן זכאי כ"מציאותי" (אף-על-פי שהוא חייב להודות שגם במיסטיקה עסק). בניגוד לרוח המשיחיות שאפפה את הקנאים הלוחמים, ומה לך "הוכחה" יפה מאימרתו של בן זכאי: "אם היתה נטיעה בידך ויאמרו לך: הרי לך משיח — בוא ונטע את הנטיעה ואחר כך צא והקבילו". משמע, מחמת הספק וכעיית העיתוי, ולא ויתור על המשיחיות ועל המשיח, וסימנך המובהק, דבריו האחרונים והידועים של רבן יוחנן בן זכאי: "הכינו כסא לחזקיה". משמע, הוא האמין כבואו הקרוב של משיח מבית דוד.

מאחורי אותו סילוף בדמותו של בן זכאי. מצויה בראש וראשונה התפישה שתפשו ההשכלה והציונות כת־ההשכלה את דת ישראל כתחליף לחיי עצמאות. מכיוון שאיבדנו את העצמאות, התכזרנו באמונה ובמצוות. האמת היא שרוחה של "יבנה" היתה קיימת גם ב"ירושלים" והקנאים שמרו על רוח זו. "ירושלים" כביטוי לממלכתיות ולפולחן מקדשי לא פסקה להפעים את ליבות אנשי "יבנה". אגב, לא מקרה הוא שפלביוס איננו מספר דבר על מעשהו של רבן יוחנן בן זכאי אצל אספסיאנוס (והרי במטהו ישב) ואין בן זכאי ולא אחד מחז"ל מתייחס לפלביוס. והרי בלי ספק ידעו איש על רעהו. מרבית החוקרים הגיעו למסקנה שלמעשה שימשה יבנה מקום מעצר לשבויים או לאלה שהסגירו עצמם, באשר היתה עיר מעורבת. יתירה מכך, יבנה הפכה להיות למה שהיא בתודעה היהודית, לא על ידי רבן יוחנן בן זכאי ולא בימיו, כי אם על ידי הנשיא רבן גמליאל, היורש של בית הלל בראשות סנהדרין. מרבית ההלכות והתקנות הדתיות שביססו את הקיום היהודי ללא האכיפה הממלכתית, משל רבן גמליאל הנשיא היו ולא משל יוחנן בן זכאי. אלא שזו הערת אגב, כדי להבליט שלא יבנה של בן זכאי "הצילה" את היהדות. היא המשיכה להתקיים הודות לתורה שהתפתחה לפני החורבן והודות לתקווה המשיחית וגם העשיות המשיחיות (בין אם הצליחו ובין אם נכשלו) אחרי חורבן ירושלים. לשווא נאחו הרכבי ביחזקאל קויפמן כדי להנציח ולפאר את מפעלו של בן זכאי כמציל היהדות כנגד קנאי ירושלים, או כנגד בר כוכבא ש"כמעט והביא עליה על העם". שהרי אלה דברי קויפמן כמלוא בהירותם:

יסודה ושורשה של ההתיחדות הלאומית ... היה איפוא אך ורק דתי־רוחני, רק הדבקות ב"ערכים הישנים" ב"כתב" ומצוותיו גרמה להתיחדות ולמלחמה. הניגוד ל"רוחניות" היתה לא מלחמת החרות אלא — התפזרות, השתעבדות, טמיעה. לא היתה קיימת השאלה "יבנה" (גלות ושעבוד) או "ירושלים" (חרות, מלכות, מות גיבורים). הדילמה היתה

"יבנה" (גלות) או "רומא". ביצר "יבנה" נלחם יצר הטמיעה, ולא יצר "מות גיבורים". צריך היה להקריב קורבנות למען הקיום הלאומי הדתי ... ורק מכיוון שיצר "יבנה" גבר היה מקום גם ל"ירושלים" בתור אידאה, שאיפה, נסיון, מלחמה, מרד, מות גיבורים, כי "יבנה" ו"ירושלים" לא היו צרות זו לזו ...; "ירושלים" לא היתה אפשרית ללא "יבנה" ... אילולא "יבנה" לה היו גם בר כוכבא ורבי עקיבא ותלמידיו אפשריים. רבן יוחנן בן זכאי היה באמת לא רק רבו של רבי עקיבא, אלא גם "רבם" של בריונים ("רבם דקרו"). ב"יבנה" נצברו הכוחות הלאומיים שהתפרצו מזמן לזמן במלחמה ומרד ותסיסות משיחיות³³.

הרכבי מוציא כמה דברי תהילה של יחזקאל קויפמן לבן זכאי, ומשתמש בהם כדי להוכיח את התיזה ההפוכה שלו: יבנה נגד ירושלים, יבנה נגד בר כוכבא.

תחילה משנים את הדמות, מתאימים אותה בדיוק לפילוסופיה "המדינית" (או אף האנטי-מדינית), ואחר כך מזדהים איתה ומכריזים עליה כמושיעת היהדות, כשיהדות זו של יוחנן בן זכאי היא באמונה ובחיי יום-יום, אשר לסובול, להרכבי ולפעיל אין שום שייכות אליה. דמותו של רבי עקיבא וחלקו במרד בר כוכבא היא-היא ההוכחה החזקה ביותר לכך. הרכבי "פוסק" שרבי עקיבא אמנם גדול בתורה היה, אבל ירד מבחינת התבונה המדינית מרבן יוחנן בן זכאי וודאי גם מרבי יוחנן בן תורתא (אגב, אלון מניח שדבריו של בן בתירה אינם ביטוי להתנגדותו למרד, כי אם רק למשיחיותו של בר כוכבא, להיות בן דוד, וטעמו עמו). ושמה תאמר: הדור, דורם של רבי עקיבא ובר כוכבא מסונוור היה, מוכה הלם הגזירות, ואיבד חוש מציאות והנה בא הרציונאליסט הגדול, הרמב"ם, שכבר ידע מה "עולל" המרד, ושטעה רבי עקיבא בחושבו שכר כוכבא הוא

33 י. קויפמן, גולה ונכר, ב, עמ' 400.

משיח. אך עם זאת לא מצא דופי בשני מורדים אלה. יתירה מזאת, ישנה עדות ל"מיליטאריזם" של הרמב"ם: "לפי שמצאו ספרים של החוזים בכוכבים, טעו ונהו אחריהם ודימו שהם חכמות מפוארות ולא נתעסקו בלמידת מלחמה ולא בכיבוש ארצות, אלא דימו שאותם דברים יועילו להם"³⁴. מכאן שאין הרמב"ם נמנע מלהטיל אשמה בחוסר הכנה מספקת למלחמה, והוא, המאמין הגדול, איננו מקבל אי-אלה מהחכמים ועימם גם פלביוס ואגריפס, שהכל משמיים, וודאי רצונו של אלהים היה זה, שרומא תנצח. "א"ר יוסי בן קוסמא לרכי חנינא בן תרדיון: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמיים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו והרגה את חסידיו ועדיין היא קיימת?"³⁵.

קבלת דין זו (בדור אחרי מרד בר כוכבא), ודאי אינה דומה לאותו נימוק שבפי אגריפס (על-פי פלביוס כמובן): "לא נשאר לכם רק לשים מחסכם בישועת אלהים, אולם כן גם הוא מחזק את ידי הרומאים, כי בלעדי עזרת אלהים לא היה לאל ידם להקים ממשלה אדירה כזאת"³⁶.

עמדתו של בן זכאי נעוצה במכלול השקפת עולם, אמונה, מצוות, מלכות, מקדש פולחן. הכל חלק אינטגרלי ממכלול זה. בעת צרה אפשר למצוא להם תחליף עד בוא גואל אמת מבית דוד שיחזירם. אבל תחליפים אלה הם ערכיים לא-פחית, הם עבודת אלהים והם מחייבים ללא סייג. על כל פנים, זמן מה אנו מוצאים את רבן יוחנן בן זכאי עם המורדים ואין אנו מוצאים אותו, אף לאחר החורבן, אף לא לרגע אחד עם אגריפס ופלבסיוס.

היום כמובן, האפשרויות הקואליציוניות מגוונות ביותר. היום יכולים יורשיו האמיתיים או המדומים של רבן יוחנן בן זכאי להתחבר קואליציונית ללא סייג עם מחללי שבת ועובדי

34 אגרות הרמב"ם, מכתב למרסיליה.

35 עבודה זרה, יח, ע"ב.

36 יוספוס פלביוס, מלחמות היהודים, ב' טז, 3.

עבודה זרה, אפילו על בסיס ויתורים על הר הבית ועל חברון. ואם אכן הגיע — כרצון האגדה — בן זכאי ל"שיחה" או משא ומתן עם אספסיאנוס, לא נזקק לתיוכם של "המתרמאים" כי אגריפס ופלביוס בסופו של דבר "מתרמאים" היו. כאן וכאן: פיאודאליים, פלוטוקראטים, "אינטלקטואלים" במחנה האימפריאליסטי, וכבר היו דברים מעולם. אבל כיצד מוצאים את עצמם עם אלה ... המתקדמים ואף הסוציאליסטים בקרבנו, כשבראש העניים שבירושלים עומד הקנאי שמעון בר גיורא? הנסיון למצוא חסות לדרך הכניעה לרומא אצל רבן יוחנן בן זכאי, הוא בהחלט מעשה צבוע. אפשר להיות "מתיוון", אבל אי־אפשר להיות "מתייבן" (מלשון יבנה) ודאי וודאי שאי־אפשר להיות בעת ובעונה אחת גם "מתיוון" וגם "מתייבן". ואין לך ביטוי נחמד יותר לגיחוך, מאשר קינה שמקונן יהושפט הרכבי בקטרגו על בר כוכבא: תוצאת המרד: הר הבית אינו בידינו....

נניח לשאלה, אם לפני המרד הוא היה בידינו. נניח לשאלה אם אי־פעם היה הרכבי מתובעי שחרור העיר וההר למען יהיה היום בידינו. נניח גם לתמיהה הרבה: הרי הוא כן בידינו. ובכן?

הזורע בנאליות, קוצר טריוויאליות

לא פעם הובעה כרכים תמיהה על יהושפט הרכבי בגישתו — ליתר דיוק: בגישותיו — לנושא הסכסוך היהודי־ערבי. כל הרוצה לשאוב מידע על יחסם של הערבים אל היהדות, הציונות, ישראל, מחקריו של הרכבי הם מעיין שופע לשאיבה זו. הוא מרבה במובאות מכל המקורות, וכמעט כולם נוהרים אל אפיק אחד: שנאה ורצון השמדה ללא פשרה. איסלאם, ערכיות, פלסטיניות, מימין פיאודלי וריאקציוני ועד סוציאליזם ומהפכנות שמאלנית על כל גווניה: הכל אומר שנאה ורצון השמדה.

והנה, בתחום הפוליטי אני מוצא את הרכבי לפתע פתאום — בצד היוני ביותר, בניגוד מוחלט למה שמתחייב מהמידע הנ"ל. האין זו שניות מתמיהה? שניות — אם כי מסוג שונה — מציינת גם את החוכרת בתוקף המציאות.

כבר נאמר לעיל בשבחו של המחבר, שאין הוא מסתיר כלל את כוונותיו האולטרה-אקטואליות. יתירה מזו, הוא מציב אותן בשער, כי הלא זה שמו המלא של הספרון: בתוקף המציאות, לקחים לאומיים וחינוכיים מירמיהו, מהמרד הגדול וממרד בר כוכבא. יחד עם זאת הוא חוזר ומדגיש עד מה הוא מודע לכך ש... "אי־אפשר ללמוד מההיסטוריה", אין גזירה שווה, אין אנאלוגיה, שכן הנסיבות משתנות. הוא אף מודה שוודאי היה מצטרף בעצמו למרידות נגד הרומאים, וראיתו היום את הטעות שבהם, היא ראייה שבדיעבד. מה עוד שהוא יכול לאשר אמת זו אפילו בעזרתו של קלאוזוביץ או לידל הארט. ואם לשני בני סמכא שכאלה מצטרף גם הרכבי עצמו, היודע ש"אין בני אדם יכולים לשפוט פרשה היסטורית אלא על פי אחריתה וההיסטוריה היא בכלל 'דבר הלמד מסופו'" (עמ' 46), הרי חוט משולש זה שבידינו לא במהרה יינתק. אלא שכבר בעמוד שלאחר מכן (47) אין הרכבי נמנע מלהסיק: "מרד בר כוכבא איננו סתם שגגה, לכן הדגישו חז"ל שבר כוכבא 'מת בעוונותיו'", ו"היש עוון גדול יותר לאדם מישראל מלהמיט שואה איומה על עצמו?" (ההדגשה שלו).

"הפגם הנורא במרד בר כוכבא היה שהוא בא יותר מתוך דחף ופחות מתוך חישוב המטרה" (48) וכבר הוזכרו לעיל היסטוריונים שקולים ומתונים ביותר הקובעים את ההיפך מזה, שהמרד הוכן במשך ימים רבים והונהג דווקא מתוך שיקולים, ואין צריך לאמר שמטרתו של המרד היתה ברורה והיא הוטבעה במטבעות "לחירות ירושלים" למשל, בנוסף על היותו תגובה לגזירות אדריאנוס — וגם על כך דעת החוקרים שווה — שמטרתן היתה חיסול אופייה היהודי של ארץ ישראל.

הרכבי מודע, כאמור, לא־לקחיותה של ההיסטוריה בגלל סיבוכי הנסיבות, בנוסף לערפל השכיח לגבי התרחשויות רחוקות כמרידות ההן והעדר החוש ההיסטוריוגרפי־הרושם כרוניקות־כהווייתן אצל חז"ל. אצל הרכבי הופך הדבר להיות רצון הדחקה מודע של חז"ל של מרד בר כוכבא, אך מתוך התעלמות מעובדה סותרת: גם מרד החשמונאים כמו הודחק לקרן זווית של "נס חנוכה", ובהעדר כל התייחסות למהלך המלחמות ולהיווצרות מלכות החשמונאים, הרי אלמלא ספר המקבים, היינו יודעים על החשמונאים בערך מה שאנו יודעים על בר כוכבא, או המרד הגדול, שרק פלכיוס הצילו הצלה היסטוריוגרפית.

הרכבי מגיע למסקנה שבעצם "הלקח העיקרי מצטמצם בכלל גדול של "חוכמה" (המרכאות שלו) מופשטת, המדגיש את הצורך בתחום המדיניות בגישה "מציאותית" (גם מרכאות אלה הן של הרכבי) והוא ממשיך: "חרף היות לקח זה מובן מאליו ובנאלי, הריהו חיוני דווקא בנסיבות האובייקטיביות הקשות שבהן נתונה ישראל ואשר בהן עלולים הבריות להפליג על כנפי הדמיון בהערכתם את כוחם ובהתעלמותם מאילוצי המציאות". ומיד אחר כך הוא מונה בבר כוכבא את חטא תפישת המרובה, סילוק הרומאים, תוך קיפוח החיוני, הקיום, על מנת למהר ולהסתייג מעצמו: "נשגה באופן חמור אם ננסה להתוות הקבלות 'מחייבות' לתקופתנו. אין מרד בר כוכבא רלוואנטי לנו בתקופתנו אלא כאיור לחשיבה בלתי מציאותית", וזאת כידוע לנו אסורה ופסולה ומסוכנת. אך דא עקא שרק הנסיון מוכיח אם החשיבה היא מציאותית או לא. דינו אם נקדים ונשאל כבר כאן:

אמת נכון, אין ההקבלה בין בר כוכבא לתקופה הנוכחית רלוואנטית, והרכבי במקום אחר יודע זאת: אין דמיון בין מלחמת בר כוכבא לגירוש השלטון הרומאי, האימפריה הרומאית העולמית, למלחמות ישראל עם מדינות ערב (שהרי לאקטואליזציה זו מכוון ספרו). אלא שמכאן היה מתחייב שמלחמה אחרת בארץ הזאת, מרד אחר, אמנם היו בו סימני

דמיון־מה ובר כוכבא היה רלוואנטי לגביו, הלא הוא מרד המחתרות נגד השלטון הבריטי. מה עוד, שהמחתרות שצמחו מבית־ר אכן למדו לא מעט מ... בר כוכבא, למדו "לקחים", אך ראו נא: הם דווקא הצליחו, ניצחו, שהרי הבריטים לא הצליחו לחזור על מעשה אדריאנוס; כי הנסיבות באמת היו אחרות. מסתבר — בדיעבד! — שאצ"ל ולח"י, ובחזיתות ובתקופות מסויימות גם ההגנה והפלמ"ח, לא טעו בשיקולי ההתנגדות הצבאית לאימפריה הגדולה. אלא מאי? כאן בולט כל האבסורד שבחשיבה הפסבדו־פרגמטית של הרכבי וכל הקרובים אליו, שהתנגדו מי בחריפות, מי בחצי־פה, מי במלים בלבד ומי ב"סיזון" ממש, ל"אי־רציונאליות" כביכול, של אותו מרד, באשר הוא היה בלתי מציאותי, בלתי סביר ומסכן את היישוב כולו, או בלשונו המציאותית של הרכבי — את המהותי, את הקיום.

לתיזה "המדיניות חייבת להיות מציאותית" מוסיף הרכבי: "טענה מקובלת בישראל שמעשים גדולים נעשים דווקא מתוך גישה בלתי מציאותית. הראיה המוצגת בגאווה היא שישראל עצמה הוקמה לכאורה כתוקף גישה בלתי־מציאותית". הרי לפנינו דוגמא קלאסית לשימוש מעורפל ומערפל במושגים פשוטים ביותר, אך חסרים כל גיבוש ודיוק. מה זה "מציאותי" בסופו של דבר? כעבור שלושה עמודים הוא יודע אמנם שאי־המציאותיות אינה מה שנראה בלתי מציאותי, אלא מה שמתברר כ"בלתי מציאותי". אך דא עקא, שרק המציאות מוכיחה סופית מה היה בגדר חזון ומה היה רק פנטזיה. אם אי־הגשמה היא אות לפנטזיה, אזי גם חזון אחרית הימים של ישעיהו איננו אלא פנטזיה, או שמא נתכה עוד קצת עד לקביעה הסופית?

היפוכו של טיעון זה מחוייב ההגיון: אם אי־מציאותיות אינה רק מה שנראה כאי־מציאותי, אלא מה שנתברר כאי־מציאותי, משתמע מכך, שלא כל מה שנראה כמציאותי, אכן מציאותי הוא לפני שנתברר כמציאותי, שהרי תמיד ייתכן, שאינו אלא מקסם־שווא, תופעה קצרת ימים, כאותן הצלחות

ראשונות של בר כוכבא (ואין צריך לאמר שהרכבי מרמז ואף מפרש בכיוון זה את ה"אסון" שבהצלחות צה"ל במלחמת ששת הימים). ורק זאת קשה לתפוש: למה אין "לקח" זה חל גם על מרד ... החשמונאים? הרי גם שם היו הצלחות טאקטיות ראשונות של המקבי, והן הוסיפו כוח ואמונה ללוחמים, שתחילת מרדם היה באמת מדחף הקנאות של הדת, ללא סיכויי הצלחה גדולים. ואותה הצלחה ראשונית, טאקטית, הוסיפה ללוחמים בטחון עצמי, שהצטרף כלי ספק גם להצלחה האסטרטגית, לא בלעדית כמובן, כי היו גם גורמים בינלאומיים, אך הצלחה טאקטית זו "הוכיחה" את מציאותיותה רק בדיעבד. לא כן?

"הבלתי מציאותי הוא בלתי אפשרי" קובע הרכבי, המודה לעתים בעצמו שמשפטיו הם טאוטולוגיים. הדבר נחוץ לו כדי לשלול את מציאותו של השטן שהוא ציירו לפנינו: מעריצי האי־מציאותיות, הטוענים שהציונות הצליחה הודות לגישתה האי־מציאותית — והנה — לשמחת לב כולנו — מכיוון שהיא קמה, משמע, היא היתה אפשרית, משמע היא לא היתה אי־מציאותית! לא שאין הרכבי יודע פרק בתולדות הציונות, יודע גם־יודע הוא מה רבו המלגלים על הציונות כאוטופיה, כבלתי אפשרית, ויודע־גם־יודע הוא, שממש על סף הקמת המדינה היו "יונים" — עדיין לא בשם זה — שהזהירו מפני החפזון, כאשר אין בכוחנו להקימה, אין בכוחנו להילחם גם נגד האנגלים, גם נגד הערבים, גם נגד יהודים רבים כל כך משמאל ומימין (מימין אולטרה־דתי) שאינם רוצים בה. "יכול אדם לטעות ולהמעיט בהערכת יכולתו, או בהערכת מה שמאפשרות הנסיבות. זו היתה טעותם של אלה שחששו מהקמת מדינת ישראל. אך הקמת מדינת ישראל היתה פעולה מציאותית" (ההדגשה שלו). "החתימה למדינה נתחייבה משנתברר שבלי מדינה לא יוכל המפעל הציוני להימשך... יש אומרים שזו היתה האפשרות המעשית היחידה עם היווצר חלל שלטוני לאחר הפינוי הבריטי".

מה פתאום פיננסי בריטי? למה באמת פיננסי הבריטים את ארץ ישראל? סתם ככה, או שמא הגיעו למסקנה שמלחמתם ביהודים היא בלתי סבירה, בלתי מציאותית? או שמא היה מישהו מציאותי ש"סייע" להם לפנות, שדחף אותם לפנות, ודאי שעל רקע המציאות הבינלאומית ועל רקע עייפותם ממלחמת העולם, נכון. אך האם לא היו גם אז, ציונים ואסטרטגים טובים שראו את עצם הרעיון של מלחמה בבריטים כטירוף? גם לא רצוי ("איך נשאר פה פנים אל פנים מול הים הערבי. בלי שלטון אימפריאלי?") אך בעיקר בלתי אפשרי. "אתם מסכנים את הקיום שלנו, את היש הקיים. אמת נכון, המלחמה לגירוש הבריטים בנוסף על היותה בלתי מציאותית, היתה נגד הקונסנסוס הלאומי בימים ההם: מעשה פורשים מהמרות הלאומית, שהיא פרי הדמוקראטיה הציונית. הטיעון נגד המתחרות, התרכז בסופו של דבר בנקודה זו: הפרת המרות ודעת היישוב הדמוקראטי. היום דעתו של הרכבי היא שאין הקונסנסוס ערובה לנכונות. זה דרוש לו לצידוק ירמיהו הנביא — ובעקיפין לצידוק עמדתו היונית היום.

כש"נתברר" שבלי מדינה לא תוגשם הציונות, נתחייבה החתירה למדינה, כותב הרכבי. מה זה, ריבון כל הציונים? ואני בתומי חשבתי ש"החתירה למדינה נתחייבה" הרבה שנים לפני כן, אלא שלא על דעת הכל. והאמנם רק ההצלחה, העובדה שהיא קמה, היא הוכחה ל"נתחייבות" זאת? ושמא כדאי היה — כפי שתבעו, לנסות ולהקימה עשר שנים לפני כן, משמע לפני שהושמדו ששה מיליון יהודים שלמען הצלתם כתב הרצל את הספר הבלתי-מציאותי כל כך מדינת היהודים? וכי יש בכוחו של מישהו להוכיח שב-1937 או ב-1939 עם פרסום הספר הלכן הקטלני, אי-אפשר היה למרווד? (יחד כמובן, כל היישוב והציונות והעם היהודי הגדול עדיין); האם העובדה שלא מרדו היא הוכחה מספקת שאי-אפשר היה? "אם זה ככה, סימן שזה מוכרח להיות ככה, שהרי אילו יכול היה להיות אחרת, ודאי היה אחרת" — זו כידוע אימרתו של שלום עליכם, סאטירה נגד הפילוסופיה הפטאליסטית, כשם שלא כל מעשה

הוא הוכחה לסכירות הצלחתו. כך לא כל מחדל הוא סימן לאי־אפשרות של עשייה. אלא שבכך דווקא עולה ספינת ההגיון שניתן לכנותה בשם "מציאותולוגיה" של הרכבי, על שרטון. כל אלה שדיברו על אי־המציאותיות כערך, מעולם לא היו קיימים בחוכנו, ודאי לא במחנה הציוני, מן הקצה אל הקצה. היו "מציאותיים" ו"בלתי־מציאותיים", כמוכן, אך דא עקא שכל אחד ראה עצמו כ"מציאותי" ואת יריבו כ"בלתי מציאותי". אלא מאי? מה שנראה היה בעיני רבים — לפעמים עד כדי קונסנסוס — כ"מציאותי", נראה היה בעיני ה"קיצוניים", המולעגים כל כך בפיו של הרכבי, כאשלייה, כפאטה־מורגאנה. למשל: המשך הקיום היהודי בגלות אירופה, או הסכמתם של הערכים לדו־קיום בשלום, באשר עליית יהודים היא גם לטובתם וזה גם צודק כל כך, או נצחון המצפון הבריטי וגם שיקול נכון של האינטרסים שלהם, או הגשמת הציונות בלי שפיכות דמים. אדרבא, ההגשמה בדרך מלחמה (אם נגד האנגלים, אם נגד הערכים) זה טירוף, על כל פנים בלתי מציאותי. מה מהר התחלפה תמונת ה"מציאות" בעיני ראשי היישוב בין נצחון ה"לייבור" בבחירת יוני 1945, עד נאומו של בוויץ כעבור שבועות מספר! שלא להזכיר "מחדלים" ידועים על סמך "מציאות". האימרה המיוחסת לבן־גוריון שבארץ ישראל מי שאיננו מאמין בניסים, איננו ריאליסטי, היא אימרה נבונה מאוד ומציאותית מאוד, כשיודעים את המשמעות האמיתית של המונח נס.

הרכבי, כאמור, אוהב דברי חז"ל ואגדות חז"ל. הבה ואדגים לו נסיות שכזאת בתפישת חז"ל: קריעת ים סוף היא כידוע מראשוני הנסים בתולדותנו. היא עומדת ממש על סף התהוותנו. והנה, באים חז"ל ומספרים אגדה על נחשון בן עמינדב שקפץ לים ורק לאחר שקפץ, נבקע הים. ללמדך, שלדעת חז"ל לא די היה במטה האלהים של משה. דרוש היה נחשון. נחשון זה היה "מציאותי"? מסתבר שכן... "ים סוגר ומצרים רודף". או אז — זו הדרך לקפוץ, ולו גם יחיד — לים, כששכטי ישראל רבים זה עם זה.

זאת ועוד לגבי מונח זה של "מציאותיות", שהרכבי מרבה להשתמש בו.

אמת נכון הדבר: אידאליסטים, הווה אומר גם ציונים ראשונים — "חולמים ולוחמים", כינו אותם — באים גם לשנות מציאות, להילחם במציאות. מבחינה זו הם אי-מציאותיים באמת. כי מה שנראה כ"מציאות" היה בגדר מציאות כוזבת, מתעתעת, פאטה-מורגאנה, גחליליות על פני בוך טובעני, בקיצור: או גלות אמנסיפאציונית ליבראלית, או משיחיות שתוד מענני שמיא, אך עד אז אל תעירו ואל תעוררו. או בגדר מציאות שהיא אמנם ריאלית, אלא שזו כה רעה, שמן ההכרח לשנות אותה ומסתבר שגם אפשר.

וכי כל כך משוכנע הרכבי שהנצחון בתש"ח היה מובטח? לא. גם הוא יודע שהיה סיכון בהכרזת המדינה. ודאי וודאי שהוא יודע שמעצמה עולמית וידידותית כארצות-הברית, שיגרה יומיים לפני ההכרזה שדר אזהרה: בל נעז להכריז על המדינה. גם הוא יודע שאירעו "נסים" רבים (מקובלי צפת הסבירו כידוע את שחרור צפת על דרך הטבע: אמירת תהילים — ועל דרך הנס: הפלמ"ח הופיע), וכראש וראשונה: בטלנותם של הערבים. ואם כן, באין בטחון וסבירות מספקת להצלחה, מה הצדיק סיכון זה, שפירושו היה הכחדת היישוב והציונות בארץ? אומר הרכבי: חוסר הברירה. מה פתאום? היו ברירות רבות, לא פחות מאשר בימי בר כוכבא...: בלי מלחמה ובלי מדינה, המשך קיום "הבית הלאומי". משטר בינלאומי — כאחת ההצעות האמריקאיות, ולמה לא חידוש "יבנה"? אם העיקר הוא הקיום, עצם הקיום, ולא החירות ולא המדינה ולא שחרור ארץ ישראל (זה ודאי מעבר ל"מציאות" ול"חיוב"), שמא צדקו אנשי "יבנה" שכימינו, ולא רק יבנה שב"מאה-שערים", כי אם גם זו שבברוקלין? וכי לא זה הצילנו כימי רבן יוחנן בן זכאי? וכי זה לא הוכיח עצמו? לא הצליח? הרי נתקיימנו! ואם ההצלחה היא ההוכחה, למה באמת לא נטורי קרתא? או דרכם של אגודת ישראל — "אחוז בזה וגם מזה אל תנח ירך". וגם לא "יבנה" נוסח נטורי קרתא או חב"ד, עדיין

נותרו גם לציונים מודרניים, לאומיים, תחליפים ל"הרפתקה" הבן-גוריונית: מרכז רוחני נוסח אחד העם או בוכר, תוך "כרית שלום" עכשיו, ומיד עם הערכים ושלום על ישראל ובלכד שלא לסכן את "היש הקיים" ! ?

אם משווים את שתי "המציאויות" הללו: מציאות העם היהודי בארצו בימי בר כוכבא, ועל רקע תסיסות מתמידות ברחבי האימפריה הרומאית, וגם על רקע ה"דטאנט" עם ממלכת הפרתים במזרח, וגם על רקע האחדות הלאומית המלאה בראשות בר כוכבא ורבי עקיבא (אלמנט האחדות חסר היה ב"מרד הגדול" וחסר היה במרד האנטי-בריטי בימינו) וגם על רקע הקנאות שאחזה בעם, אל מול הגזירות הנוראות (תוך זכרון מרד החשמונאים נגד גזירות דומות) — אם משווים מציאות זו למציאות שלנו, הסיכויים להצלחה אז היו הרבה יותר גדולים משהיו בימינו. כך בשלב הציונות החלוצית, כשהיו רק כמה רבבות חלוצים חסרי-כל מבחינה חומרית ורק חזון (ואם תרצו — אגדה, פנטזיה) בלבם, וכך בשלב המאבק והמרד נגד האימפריה הבריטית, כשאנו מיעוט בארץ והציונות מיעוט בעם והגזירות אינן "חלילה" גזירות נגד הקיום היהודי, כי אם גזירות של "ספר לבן". וכן בחזית המלחמה של יישוב קטן ומפוצל נגד שבע מדינות ערב.

"אם מה שפעם נראה לקטני-אמונה כשגעון — נתממש, אין להסיק מכך שכל שגעון הוא בר-מימוש". מסיק הרכבי. לא נמצא אף אדם, אפילו בציונות הקיצונית ביותר, שטען בזכות האי-מציאותיות כדרך. אדרבא, על עצם העניין של מציאותיותם או אי-מציאותיותם של הרעיון או הדרך, נטוש הוויכוח. עכשיו נלחם הרכבי ב"שגעון", שגדרו בתחום זה של מדיניות מתעה, באשר "משוגע איש הרוח" נאמר גם על נביא אמת בימי הושע, והרמב"ם — שוודאי היה רציונאליסט ומציאותי, אף דיבר בשבחם של "משוגעים" שבזכותם קיים העולם. הרכבי מסתבך בעניין השגעון ממש כמו במושג ה"מציאות". קנה-המידה הוא בתוצאה. אלא שגם התוצאה

איננה עניין ברוי־דוא־מהיר ומה עוד ש"הכרירה" או ה"מה היה אילו", כמעט ואינם בגדר הוכחה ברטרו־אנליזה.

אמת, נכון, כשלוך בר כוכבא הביא חורבן על הארץ. הוא לא הביא להכחדת הקיום היהודי, שהרי אנו קיימים והאימפריה של אדריאנוס איננה. הרכבי טוען שאנו קיימים לא "הודות" למרד בר כוכבא אלא "למרות" ודווקא "יבנה" הצילה אותנו. זה מחייב לראות את יבנה כשלמות דרך ולא כתחליף. וזה מחייב אם לא את דרך נטורי קרתא, לפחות את דרכו של הרב גורן, למשל. אך יתירה מזאת: מי שמלא התפעלות מכך שיבנה הבטיחה את קיומנו לאלפיים שנה, וזו אמת לא רק לגבי הקיום, כי אם לקיום תרבותי אדיר ויוצר בתחומים רבים, שמא חייב הוא להרהר בכך שקיום זה כרוך בגלות. לשון אחר: קיומנו בגולה נתאפשר על ידי דרך "יבנה". אך גם הגלות הממושכת נתאפשרה, גלות מתוך סיפוק כמעט־מלא על "נצח ישראל", "נצח היהדות" שגם הרכבי מתפעל ממנה וקד לה קידה. משמע: אלמלא מבצר אדיר זה של הלכה ותרבות סגורה ומסוגרת ומבצרית, שמא היתה מתחייבת דרך אחרת: דרך מרידה חוזרת בתנאים נוחים יותר, אולי בימי התפוררות האימפריה והיווצרות התחליף הנוצרי (היה נסיון כזה בימי הירקליוס והפלישה הפרסית). שמא אותה "יבנה" שהבטיחה קיום, גם הבטיחה ... גלות? על כל פנים לא ייתכן ליטול מיבנה את התנגדותה כביכול למרד צבאי נגד רומא, ולא ליטול את עיקרה של יבנה: יהדות של אמונה והלכה, מה גם שהלכה זו לא נוצרה כתחליף לממלכתיות. חז"ל רצו בהלכה כבסיס תורתי לממלכתיות, שעליה לא ויתרו ורק דחו אותה לזמן מה, וקרוב לוודאי לזמן קרוב ביותר (ויקרוב משיחה או "בקרוב בימינו לעולם ועד תשכון"). על כל פנים אי־אפשר לעשות כמעשהו של הרכבי, לשיר שיר תהילה למושיעי העם ובראשם רבן יוחנן בן זכאי, ולתבוע הפרדה מוחלטת בין "חשיבה מדינית" ובין "ערכיות דתית". ההדחקה שהדחיקו חז"ל, לדעתו, את מרד בר כוכבא, באה מפני ש"אולי הם נעשו ערים לשגיאה החמורה בעירוב הדת בהתרחשויות המדיניות, שכן השג או כשלוך

לאומי מדיני, כשחרור טריטוריה, הרחבתה (ההדגשה שלי) או התמודדות צבאית, מצויים במערכת החילונית-מדינית וזו חשופה לפגעי הזמן. על כן יש לנתקה מן המערכת הדתית-האלהית שהיא מעל ומעבר להתרחשויות ההיסטוריות. משמע, חז"ל יוצאים בעקבות שפינוזה, וולטר או — להבדיל — לייבוויץ'. ואינני דן, כמובן, בצידקתה של התפישה, אלא רק בדיוק לגבי תפישת חז"ל. ואין צריך לאמר המקרא, שבו אלהים הוא אלהי ההיסטוריה וכל מאורע היסטורי, מדיני, צבאי, הם בהשגחתו ורצונו הישיר של אלהים, וגם "עוונות" כאלה כ"הרחבות טריטוריאליות", הם ממש ממצוות תורתו של משה רבנו. ואולי אין זה מקרה שחז"ל יצרו את האגדה על משה שאמר, בראותו ממרחקי הזמן את רבי עקיבא: יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי? ניסוחה של אגדה זו הוא של האמורא הבבלי הגדול רב. משמע, מאה שנה אחרי מרד בר כוכבא, כבר לאחר שנחבררה "טעותו" של רבי עקיבא לגבי בר כוכבא כמשיח ולאחר החורבן שהיה עדיין טרי ומכאיב בתודעתם של חכמי ישראל. והנה, גדול אמוראי בבל אינו חושש להשוות מורד זה, רבי עקיבא, למשה רבנו. לאמר לך שלא יכול היה לעלות כלל על דעת חז"ל רעיון הפרדה שכזאת, "שגיאה חמורה כעירוב הדת בהתרחשות מדינית". כשם שלא תיתכן — לדעת חז"ל — מדינת ישראל שלא על-פי חוקת התורה, כן לא תיתכן תורה ואלוהות שלא תתערב בהתרחשות מדינית. והרי באותה יבנה חידוש רבן גמליאל הנשיא סנהדרין וקבע הלכות לדורות, וגם זאת כמובן כסמכות זמנית, שהרי הוא שקבע תפילת "שמונה עשרה" ובה קיבוץ גלויות ושיבה לירושלים ומלכות בית דוד והחזרת הפולחן, הכל כאחת ללא הפרד. הכל ממלכתיות מובהקת שהיא כמובן "דתית" וליתר דיוק הלכה למשה מסיני. וכל המפריד פה — הורס ומסלף.

בין הפגמים שהרכבי מוצא כבר כוכבא ישנה גם ה"עובדה" שהוא "הפגין זלזול בעזרה מגבוה, מה שמוכיח גישת רהב של התימרות להיות מעל למאורעות היסטוריים. הרעיון חשוב מהמציאות, יש בכך גם שחץ כלפי שמיא" (עמ' 34). האמנם

ייתכן שהרכבי רואה בחוצפה זו כלפי שמיא אחת הסיבות לכשלונו? אך כיצד משתלב הדבר בצורך להפריד הפרדה מוחלטת בין שמיים וארץ, בין דת ומדיניות? ואם אמנם "השתחרר" בר כוכבא מתלות בשמיים, האם לא הוכיח חוש מציאותי? ייתכן שטעה בעיתוי, אך מהותית האם לא צדק אליבא דהרכבי של היום? מרד, מדיניות — עניינם של שמיים? "הרעיון חשוב מהמציאות" פוסק הרכבי לגבי "אסכולה" זו, שהוא מייחסה לבר כוכבא, אך מכאן אתה שומע במפורש את התנגדותו לאסכולה מדינית שהוא מתנגד לה היום — הן זאת היתה הנוסחה האנטי-בוטינסקאית כל השנים. לדעתי גם היום לא היה שחר לייחס לאסכולה זו הנגדה שכזאת ל"רעיון מול מציאות", העדפת "רעיון" על "מציאות", ואין צריך לאמר עד מה אבסורד הוא לייחס לרבי עקיבא ובר כוכבא ניסוחים חשיבתיים מסוג זה.

וכדי להדגיש את האבסורד שבדבריו, אביא כלשונם כמה מ"הלקחים" שהוא מוציא מהאסונות האלה שבעבר ואוציא מהם מסקנות לימינו. בעמודים 18–19 מנסח הרכבי את הלקחים שאפשר להפיק מחורבן בית ראשון. למשל:

1. "בעומדך בפני החלטה, השווה את הרעות (או הטובות) הצפונות בכל הדרכים הפתוחות בפניך, והזהר מלהתמקד כמהופנט בסיכוניה של דרך אחת, שמא הדרך השנייה עוד קשה ממנה".

אני חותם בשתי ידי על לקח זה. המסקנה שאני מוציא ממנה: אין להתמקד כמהופנטים בסיכונים שבהטלת ריבונות על יהודה ושומרון כבר עכשיו, שמא אי הטלת הריבונות ומתן האוטונומיה, ואין צריך לאמר, הקמת פלסטינה, עוד קשה מהחלת ריבונות ישראל.

2. "קונסנסוס לאומי אינו מבטיח צדקת העמדה או הצלחתה".

נכון בהחלט. מסקנתי: קיים כמעט קונסנסוס לאומי על כך שתמורת שלום, כדאי היה לוותר על סיני, אף-על-פי שאין זה מוכיח את צדקתו או הצלחתו של שלום זה.

3. "טעות במדיניות עלולה להתגלות במאוחר. לכן היוזר והעמק לחשוב, שכן מה שנראה מועיל בטווח קרוב, עלול להטעות ויתברר שהיה מזיק בטווח רחוק".

מסקנתי: במאוחר (והלוואי לא במאוחר מדי!) יתגלה שהסכם קמפ דייויד שנראה כה מועיל בטווח קרוב, מזיק בטווח רחוק.

ואלה הלקחים מהמרד הגדול שלמד הרכבי ואני מסכים עמו:

1. "במצבי חירום מועד ריב אחים להביא לקיטוב רב בעמדות. היריבים עלולים לתת עדיפות למאבק הפנימי על פני המאבק החיצוני. הקיצוניים עלולים לפנות לאלימות כדי לכפות את דרכם".

אני מתקשה לתפוש למה מרמז הרכבי, שהרי הוא מבטיחנו שוב ושוב שכל טיפולו נובע מדאגתו להווה ולעתיד (עמ' 103). אינני מצליח להעלות אלא שתי אפשרויות: אחת מימינו, לאמור, מכיוון שמה שמכונה "ימין" זכה בשנייה בבחירות, ודרך הדמוקרטיה הכויבה, עלולים הקיצוניים משמאל לפנות לדרך האלימות, כדי לכפות את דרכם. אך למה לי לשער השערות של "אולי", כשיש בידי אישורים להנחה זו מתחום הוודאי הקרוב, שלא ניתן להכחישו עובדתית: וכי איזה ריב אחים היה בימינו שהביא צד אחד להעדיף חזית פנים על חזית חוץ? הווה אומר: הסיזון. ומבחינה זו מן הדין להזכיר לשבח דווקא את מנחם בגין שמנע מלחמת אחים בימי הסיזון וכימי "אלטלנה", ודאי מתוך זכרון המרד הגדול, שכן אנחנו בבית"ר הרבינו להתחנך על ספרו של קלוזנר כשאומה נלחמת על חרותה. אין ספק שבליבו של בגין נחרתו הדפים הטראגיים והמובלטים שם על מלחמת האחים בירושלים הנצורה. הלזה רמז הרכבי ב"כלל" שלו?

7. "סכנת השכרון מהצלחות ראשונות. הצלחה, כמוה כתכוסה עלולה להיות בחינת מאורע העומד ברשות עצמו, שאינו מצביע על מגמה שתמשך".
 אכן, לקח עמוק מאוד. על פי זה אני חוזר ולומד את תולדות מלחמת השחרור שלנו ומתחיל לראות בכך-גוריון אדם חסר-אחריות, כשהמשיך — לאחר הצלחות ראשונות נגד החזית הערבית — להילחם על סמך ההצלחות הראשונות ההן, וכי מה היתה הערובה לכך שיהיה להן המשך? הוא הדין לגבי יתר מלחמות ישראל. יש רק "פטנט" אחד לדעת אם יהיה המשך או לא למגמת ההצלחה — לחיות ולראות.
 9. "דרך מוטעית יכולה להיות פופולארית ויקשה להוכיח בעוד מועד את טעותה. אף-על-פי-כן ראוי להתריס נגדה".

ממה נפשך: אם יהיה טוב — הרי אשמח עם כולם. ואם חלילה יהיה רע, או-אז אהיה חכם גדול אחרי כל המרידות ואצביע: צדקתי.

אם הגזמתי, יסולח לי. לא ביקשתי אלא להביא עד אבסורד את דרך ההכללות של הרכבי.

תשובת אדריאנוס לאנשי "השלום"

המשקל של דוגמאות או מובאות, נמדד על פי ישימותן למקרים הנידונים, ובכך כשלונו הגדול ביותר של יהושפט הרכבי. התרחשות היסטורית או אימרה חכמה, יש להבינן בהקשרן האמיתי על רקע המציאות שחוללה אותן, כשמציאות זאת כוללת גם מבנה נפשי, השקפת עולם ושלמות כלשהי. ולא — הן מאבדות כל משקל וכל משמעות והופכות להיות הכללות ריקות מתוכן. להוכחת הסכנה שב"הירותנו" המסוכנת מאז מלחמת ששת הימים, משתמש הרכבי באימרת חז"ל "כל המתיהר חכמתו מסתלקת ממנו". הוא עושה מעשה ששום חכם במובן המקורי של המושג לא יעשהו. ברור לכל יודע דבר.

שאימרה שכזאת — ורבות כיוצאות בה — נוגעת למוסר האישי. לא היתה מידה גדולה מהמידות שיוחסו למשה רבנו. ממידת הענווה. עם זאת, לא חששו חכמים ליחס סגולות ונבחרות ומיוחדות ויעודים עילאיים לעם ישראל כקולקטיב. ודאי שלא במוכן הגנטי בלבד (אף-על-פי שמוטיב בני אברהם, יצחק ויעקב, קיים!). כי אם באופן מותנה: אם בחוקותי תלכו. הרכבי עצמו מביא מדרש, שלפיו קיומו של ישראל מופלא אף בעיני אלהים, וישראל עונים לו: ריבוננו של עולם, אילולא תורתך שנתת לנו, כבר היו אומות העולם מאכדות אותנו ממך (עמ' 65) והוא מוסיף: "הרי זה נפלא, שישראל הם המלמדים את סוד קיומם לריבון העולם. יסוד הקיום הוא בחיוב ולא בשלילה ... חיי העולם הם תוצאה של תורת האמת". זה נכון. הסגוליות מותנית, אך במה? כל ספרו של הרכבי בנוי על כך שהנביאים וחז"ל התנגדו למרידות הגדולות ובכך הצילו את קיומנו. והיכן תורת האמת, והיכן אמונת ירמיהו, והיכן כל הגזירות שגזרו חז"ל, גם ביבנה, כדי להיבדל מן הגויים. והיכן הבטחון במשיח בן דוד ובמלכות ישראל ואף בחידוש הפולחן במקדש (ואף אצל הנביאים כך!)? מה נותר מכל דברי הנביאים או חז"ל? לא העיקר החיובי של שמירת התורה ומצוותיה, כי אם השלילה: שלילתם — המדומה, הארעית — של עוצמה צבאית ומרידה צבאית. רוב המובאות מדברי חז"ל אצל הרכבי אין להן שום שייכות לענייני מדיניות ומרד.

אביא דוגמא נוספת: כדי להוכיח מה רב ערכה של ... המציאותיות כתכונתו של מדינאי או מצביא, לא די לנו בשכל הישר, אלא דרושה לנו גם אסמכתא של מדינאי ואסטרטג. לשם כך מביא הרכבי את ... מאו-צה-טונג כדי שנלמד מפיו: "מנהיג המלחמה אינו יכול לחרוג מן הגבולות שמציבים התנאים האובייקטיביים. אבל הוא חייב לחתור אל הנצחון דרך הפעלתנות המודעת במסגרת תנאים אלה".

כבר קראתי אי-פעם ש"הספרון האדום" המפורסם של מאו מלא טריביאליזמים כאלה, שאולי חשובים היו לבתי-הספר האלמנטריים בסין, וייתכן שהם נשמעים אחרת בלשון הסינית

ובמציאות הסינית. ואולי כוחם הסוגסטיבי, בנוסף לדרך הטלתם האוטוריטטיבית מלמעלה ובכפייה חינוכית של המשטר, הוא באותה פשטנות יתירה. על כל פנים באוזנינו נשמעת חכמה זו פרימיטיבית למדי, ולוא רק משום שאין איש שיתגד לכן. הוויכוחים מתחילים רק בהערכת התנאים האובייקטיביים.

ודווקא משום כך מתמיה ביותר איך בכלל עלה על דעתו של הרכבי ללמוד מירמיהו ומרד בר כוכבא לקחים לבעיותיה המדיניות של מדינת ישראל, והרי הוא אינו מפסיק מלהבטיחנו, שרק בגלל דאגה להווה ולעתיד הוא עוסק בפרשיות עבר אלו? חיפוש דגמים בהיסטוריה הלאומית שלנו, הוא לא רק בגדר המקובל, כי אם ממש בגדר ההכרח הפסיכולוגי, והיו שחשבו: אף, בגדר המדיני-הסברתי כלפי חוץ. מבפנים: המרד נגד היהדות של "יבנה" ושל "בבל", חייב השתרשות באדמת מולדת, כאנטיתיזה ליהדות גלותית-רוחנית-דתית. כלפי חוץ: מה פתאום אנו תובעים לעצמנו ארץ שייכת למישהו (טורקיה, ערבים, פלסטינים)? ומכיוון שהעולם שמדובר בו, יודע פרק בתולדות עם ישראל בעבר וכתנ"ך, טוב היה להשמיע גם באוזניהם את הימנונו "לשוב לארץ אבותינו, עיר בה דוד חנה".

ודאי שהיו חילוקי דעות או חילופי אופנות: הרבו להיאחז בימי שיבת ציון. בלפור הוא כורש, ויצמן — הוא נחמיה, אחד-העם — עזרא, הערבים — השומרונים וכו'. שני מנהיגים אחרים — אם כי מנוגדים בתחומי הטאקטיקה — ז'בוטינסקי ובן-גוריון, גילו חיבה יתירה לימי השופטים, ימי ההתנחלות והמאבקים המזויינים עם תושבי הארץ. עניין "יציאת מצרים" שימש כבר את דמיונו של הרצל, וזו ודאי מאשיות הפרובלמאטיקה הציונית עדי טראגיות: האם תהיה גאולתנו דומה לראשונה: יציאה קולקטיבית, קטסטרופאלית, מתוך מצוקה, או עלייה אידאליסטית של מעטים, "למתנדבים בעם".

גם מלחמת הקנאים ומרד בר כוכבא זכו להערכה רבה. אך כמובן, לא כפי שהרכבי מניח, מתוך דבקות בחורבנות, כי אם מתוך כבוד והערצה ללוחמי החופש שנתנו נפשם על חירות ארצם ולא נרתעו ממלחמות בגדולה שבאימפריות. מה עוד שיכולנו להציץ — בעיניו של אדריאנוס "המנצח" ולשאול אותו: "איפה הוא ואיפה אנחנו?".

שלוש המלחמות אותן בוחן יהושפט הרכבי, מלחמת יהודה נגד בבל, המרד הגדול ומרד בר כוכבא נגד רומא, מה המשותף להן. הנותן נקודת אחיזה כלשהי לערער על השיקול "המציאותי" של מנהיגיהן? מלחמה של ארץ קטנה יחסית ושל עם קטן נגד אימפריות שליטות. יחסית, זו אמת רבה יותר לגבי עם יהודה בימי צדקיהו, ואמת פחותה מזאת לגבי העם היהודי הגדול בימי המרידות, שלוש המרידות, גם זו שכתפוצות — נגד רומא. לא מלחמת כיבוש אימפריאלית כמלחמתו של דוד, לא מלחמת כיבוש מולדת כמלחמתו של יהושע, לא מלחמת מתנחלים-מתגוננים, כבימי השופטים, ממלחמת המורישים את תושבי הארץ המואבים והעמונים ועד מלחמת ההורשה האחרונה, נגד הפלשתים, המתחרים החזקים ביותר על הארץ הזאת. הרכבי איננו דן במלחמות כאלה שבהן בלבד יש דמיון למלחמותינו היום, כי אם במרידות נגד מעצמות אימפריאליסטיות, מהן רומא האדירה שבאימפריות.

מה דמיון ויישום ייתכנו בין מלחמות קדמוניות אלו ובין

מדיניות ישראל בחזית הפלסטינית-ערבית כיום?

במעט רצון טוב ויושר מדיני יכול היה יהושפט הרכבי לנסות וללמוד לקחים ממלחמות העם היהודי נגד אימפריות זרות השולטות בארץ לגבי מלחמתנו באימפריה הבריטית. לשון "מלחמתנו" תופש לגבי חלק מהעם פה כל הזמן, אך רק חלק מהזמן לגבי כל העם. כל הזמן (בערך עשר שנים) מרד רק חלק מהמחנה הציוני בארץ בשלטון הרומאי-בריטי, בעוד שרוב המחנה הציוני נלחם מלחמה ממש רק זמן מועט (תשעת חודשי המרי), ובחלק מהזמן אף שיתף פעולה עם הבריטים נגד הקנאים, הבריונים, הסיקריקין של ימינו, ולא במקרה, כמובן.

עלו בימים המרים ההם הוויכוחים על פלביוס, האם היה בוגד או פטריוט, או בנוסח אחר: יוחנן בן זכאי צדק או לא צדק. הדמיון ברור: אימפריה שלטת בארץ. עם שואף לחירותו. יש מתונים וקיצונים. יש ויכוחים לגבי הדרך להשגת חירות זו וגם לגבי העיתוי. "הפורשים" מורדים, אף הם תחילה בדרכי טרור (המדרש הקדום — מספר על כפר חרובא בצפון שכל רומאי שהיה עובר דרכו היה נהרג). לכדי מלחמת אחים מחרידה כמו במרד הגדול, אמנם לא הגיעו הדברים, אך הנימוק המרכזי נגד המרד היה אי-סבירותו. יש גם דמיון לגבי המוטיבאציות למרד. דובר על כך — ומסכימים בזאת כל ההיסטוריונים — שלמרד הגדול ולמרד בר כוכבא היתה מוטיבאציה עמוקה. מתמדת: חירות ישראל, גאולת ישראל ומוטיבאציה אקטואלית: גזירות. אז, גזירות נגד עיקרי הדת — מילה, שבת, עבודה זרה, היום — נגד עיקרי הציונות: עלייה, התיישבות, מדינה יהודית. (בשנת 1943 שמעתי הרצאות מופלאות מפי גדליה אלון שהתמחה בתקופה זו, והוא דיבר בלהט רב על המרי שהטיפו לו חז"ל, כגון במצווה להבריח מכס, שבימינו המצווה חלה על הברחת יהודים ארצה). כל אלה מצטרפים לאפשרות של השוואה מסויימת בסיטואציות, על כל פנים כבעייה: בעיית שחרור-הארץ-מעול-שלטון-זר, בניגוד לבעיית הסכסוך היהודי-ערבי-פלסטיני שמשמעותה: תחרות על זכות ובעלות על הארץ הזאת. אפילו הערכים הלוחמים אינם יכולים לראות בנו שלטון זר במוכח האימפריאליסטי של המושג, מכיוון שאין אנו כאן בגדר שלוחה של מעצמה, או של מדינה יהודית אי-שם בעולם, כדין האימפריאליזם. זוהי באמת סיטואציה ייחודית, הנובעת מייחודה של הציונות כתנועת שחרור, תנועת שיבת עם למולדת קדומה. מכל מקום, אין שום צד של דמיון ומקור ללקחים ממלחמות יהודה נגד בבל ורומא, לגבי מלחמותינו עם הערבים.

למה איפוא אין הרכבי מנסה למצוא קשר כלשהו, בין מלחמות אלו נגד שלטון זר בעבר, למלחמת המחתרות שבימינו

נגד השלטון הבריטי, ותהיינה פורשות-קנאיות, בלתי שקולות ובלתי-מציאותיות כאשר תהיינה?

התשובה היא כמובן פשוטה. הדבר היה סותר את מעמדו הפוליטי האקטואלי וגם אי-אלו מ"עקרונותיו". ראשית, הרכבי היה שייך למחנה שהתנגד למחתרות ההן, אצ"ל ולח"י. שנית, מרד זה ... הצליח. הבריטים בכל זאת גורשו מן הארץ. אפשר, כמובן, להעלות גורמים על גבי גורמים לעזיבתם. חולשתה של בריטניה לאחר מלחמת העולם, רפיונה הכלכלי ועוד. ממש חייבים להוסיף אלמנטים בינלאומיים: רצון החדירה הסובייטית למזרח התיכון, אף-על-פי שבכך יש גם טעם נגדי: הסכנה שבחדירה זו תגביר את רצון האימפריאליזם להישאר פה. ממש כשם שהרכבי עושה לגבי האימפריה הרומאית: לא רק יהודה נלחמה על קיומה, כי אם גם האימפריה... אפשר לצרף את דעת הקהל העולמית על רקע השואה. אפשר גם להוסיף את האופי של השלטון הבריטי שהשמדה טוטאלית לא היתה מטבעו בשום מקום. וכהנה וכהנה, בתנאי ... שיזקק על חשבונן של המחתרות הלוחמות פה ניצול נכון של סיטואציה זו, משמע סבירות של המרד, שהרי זו משמעותה של סבירות לפי כל הניתוחים של הרכבי: תנאים המניחים אפשרות של הצלחה, גם כשלמראית עין מדובר בעם קטן נגד אימפריה אדירה. עיקר טיעוניו של הרכבי נגד המרד הגדול ונגד מרד בר כוכבא הוא העדר סבירות כלשהי. אמרנו — וזה עיקר הטיעונים של כל המערערים על הרכבי — שסבירות או אי-סבירות מסתברת רק בסופו של דבר, מכיוון שלא כל הגורמים גלויים לעין, ומכיוון שגם מוטיבאציות ועוצמת אמונה יש בהן כדי להוסיף כוח. מה יכול היה, איפוא, הרכבי לעשות? דבר נכון וישר: להבין את פרשת המלחמה בבריטים בימינו, כהוכחה לצידוקו של מרד, כאשר היו תנאים אובייקטיביים — אם לדבר בלשונו המוסמכת של מאו-צה-טונג. אבל איך יעשה יהושפט הרכבי כדבר הזה, בהיותו איש האסכולה של ה"הגנה" והסוכנות היהודית, שהתנגדה למחתרות. מה יעשה וכל הטיעונים — על אי-סבירות, על טירוף דעת, על סכנת

כליון ליישוב וכו' וכו' — כל הטיעונים שהרכבי מוצא אותם כמוכחים, כמוצדקים בדיעבד, במרד הקנאים ובר־כוכבא, נתברו כימינו. באשר עזיבת הבריטים, אי־יכולתם או אי־נכונותם להשמיד את היישוב, יצירת דעת קהל אוהדת בעולם, דווקא אלה נתאמתו. ואגב: היפוך מסויים של סדר הדברים: הרכבי טוען שמלחמה זקוקה לדעת קהל אוהדת. האמת היא — לפעמים כמובן ולא כחוק — שמלחמה יוצרת דעת קהל אוהדת. מלחמת המחתרת יצרה דעת קהל אוהדת, בארצות הברית ובברית המועצות כאחת, אם כי בכל אחת מהן מטעמים שונים. בארצות־הברית: היה ציבור יהודי גדול־גם־דווי, בעטייה של השואה, היו גם זכרונות היסטוריים עמוקים של אמריקאים שאף הם נלחמו על עצמאותם נגד הבריטים. כברית־המועצות: היתה אהדה לכוח ממשי שנלחם באימפריאליזם המערבי. (גם בהתאם לתיאוריות לניניסטיות בנידון בתוספת לעובדה הטריטוריאלית שיצרה הציונות). נאמנות לתיזות שלו חייבת היתה לצוות על הרכבי, להיעזר במלחמת הקנאים שכימינו, דווקא להוכחת טיעונו לגבי העבר.

ובהימנעות מאנאלוגיה יחידה זו שבאפשר, מהמרידות בעבר לאקטואליה, מה נותר לו? — המשל כחרס הנשבר. המרד נגד בבל ונגד רומא כלקחים לסכסוך עם הערבים הפלסטינים. והגשר בין שתי מהויות שונות אלו — מהו? הווה אומר, זו מילת הפלאים: "מציאותיות"....

הנה מצויה, למשל, מציאות שכזאת: מראשון לציון ודגניה צמחה מדינת ישראל בת שלושה מיליון וחצי יהודים, נגד רצון תושבי הארץ ונגד רצון הטבע המדברי. ואף — למרבית הנס — בלי רצון רובו של העם היהודי. אמת נכון. מהתרחשות כזאת, שהיתה בניגוד לכל השיקולים של כל השפויים, אין ללמוד שבהכרח יצמתו לנו כאן עשרה מיליון יהודים בגבולות ההבטחה של הקב"ה ולפי אמונתם של חז"ל, מן הפרת עד ליאור. ורק זאת אני מבקש גם מכל איש ביקורתי ביותר: לאחר שצמח מה שצמח כמעט מן האין, אל ישלול אפשרות מההמשך הגדול. בכל הרעיונות הלאומיים והמהפכניים שבדורות

האחרונים לא היה רעיון מטורף יותר ונמנע—האפשרות מזה הציוני. העם האוקראיני הגדול היושב על אדמתו, המדבר בלשונו, השואף מאות בשנים לעצמאות, לא הצליח להפוך את חזונו לעצמאות. ואילו העם היהודי שלא ישב על אדמתו, לא דיבר בלשונו, לא החזיק נשקו בידו, נע ונד, כתב ספרים וספג פוגרומים, עסק בעסקי "אוויר", הזה הזיות, ציפה למשיח משמיים ולגלג על עצמו, ובארצו יושבים זרים והיא שוממה, דווקא הוא הגיע והשיג מה שהכל מסביב וכתוכו אמרו פנטזיה,

הזייה, טירוף. מה על מושג "המציאות" על רקע זה?

עם ישראל מייצר נשק ומוכר לעולם. יהודים מגדלים ירקות ופירות בארץ הישימון ומוכרים אותם ל... גרמניה (בקרוב אולי נשלח תפוחי אדמה לפולין) — ולגבי עם אשר כזה בא הרכבי ליישם מונחי "מציאות" מקובלים? לא חלילה שאני שולל את המציאותיות, אלא שגדרה שונה לחלוטין ממה שמתקבל על פי משנת הרכבי. אם יש היום משהו בלתי מציאותי, הגובל בכלהות, הרי זה חזיון נסיגה של צבא ההגנה לישראל משטחי ארץ ישראל ששוחררו בזכות וכדס־גבורות, בכורח המציאות הבטחונית, וכתוצאה מכך — יבוא השלום.

כעקביות רכה קובע הרכבי: "אין אתה יכול לעשות כאוות נפשך, ורק משום שכך אתה רוצה" (עמ' 70). כאילו הרצל פנטזיור היה באומרו "אם תרצו אין זו אגדה". כאילו לא ידע שלא די בכוח הרצון, אלא שגם זאת ידע וידעה כל הציונות, גם זו הפרגמטית ביותר: אם אינני רוצה כלל, שום דבר לא יקום, אף לא "המציאותי" ביותר. ההסתמכות התכופה של הרכבי על בעל החזון המציאותי כהגדרתו, דוד בן־גוריון, לוקה בחסר, משום שהוא מעלים מעיני הקורא קצת מה"פנטזיות" של בן־גוריון, שמעולם לא אמר נואש מהתפשטות ישראל לעבר הירדן המזרחי, או לגבולנו הצפוני שהוא הליטאני, ולישיבתם של שמונה מיליון יהודים בארץ. הוא השמיע דברים אלה אף באוזני ערבים, כבר בשנות השלושים, בהיותנו רק שלוש מאות אלף יהודים בארץ. בזאת רצה ורק על הדרכים כיצד להגיע לכך נחלקו הדעות.

ואל יכהילנו הרכבי בעקרון ההגדרה העצמית המקודש היום בעולם בחיים הבינלאומיים. האם לא נלחמו הערבים בציונות בשם עקרון זה למחרת הצהרת בלפור? האם אין עשרות אומות עד עצם היום הזה משוללות הגדרה עצמית למרות האו"מ ואף מכוח האו"מ? לפתע פתאום — והכל כדי לשכנענו בהכרח לסגת מיהודה ושומרון — היום "זה העקרון המנחה"! (עמ' 93).

ודאי שהרכבי יודע על התנגדות הערבים לציונות כל השנים. מי כמוהו יודע. ודאי שהוא יודע שגם הגבולות שלפני מלחמת ששת הימים לא היו גבולות מוכרים על-פי החוק הבינלאומי וכי גם בעקבות מלחמת העצמאות התפשטנו. אלא מאי? גם על כך יש לו נוסחה משלו: יש נורמות בעולם והן התובעות מאתנו ויתורים (96–97). וגם זאת: "במזרח התיכון הערבי חלים זעזועים קשים ובקיעים נגלו בכמה ממדינות ערב ומשטרן נתערער... נכון, פעמים אנו נשכרים מפורענויות בארצות ערב, אולם המגמה הבולטת היום יכולה להשתנות מחר". הפלא ופלא! מה אירע לה למציאות הקדושה ולעקרונות הבינלאומיים בעולם מעורער כל כך? או שמא נלך אחר תהפוכות אלה של נורמות משתנות? היום נוותר על סיני, מחר נשוב לשם, היום נתנחל בשומרון — כי יש מציאות נוחה — מחר ניסוג משם. היום נכריז על מדינה, כי שתי המעצמות מסכימות ומחר? האם מחר לא יכולה ברית המועצות להתחרט? גם נחום גולדמן מתחרט, למה שברז'נייב לא יתחרט? ואנו נרקוד לפי חליל "מציאות" מתנדנדת ונורמות משתנות? היום, טוען הרכבי, המציאות נגדנו "ואסור לנו לגדוש גירויים", כאילו מעולם לא קרא אף עמוד בספריו שופעי המידע העובדתי, ומהם נובע בלי-הרף שהגירוי החמור ביותר לגבי הערבי הוא עצם קיומנו פה. היישות הציונית כשהיא לעצמה.

ליתר תוקף מקראי הוא שולף משירת "האזינו" אסמכתא אלהית ממש לעקרון ההגדרה העצמית השליט — כידוע! — בעולם: "בהנחל עליון גויים, בהפרידו בני אדם, יצב גבולות

עמים למספר בני ישראל". הוא מדגיש את המילה "למספר".
לאמר לך, משה רבנו כשירתו המופלאה קבע את גבולות מדינת
ישראל "בהתאם לעקרון הדימוגראפי, מקום שישראל בו מתי
מעט, הוא מחוץ לגבולם" (עמ' 94, הערה).

משה רבנו כשירת "האזינו", קבע שבמקום שבני ישראל
מעטים אין ארץ ישראל! למה, איפוא, ציווה עליהם לעבור את
הירדן ולכבוש את כל ארץ כנען ולהוריש את הכנענים,
ולגרשם (על-פי הפירוש הנוח ביותר)? אותו משה רבנו, אותו
בעל השירה, באותה תורה! על סמך איזו נורמה דמוקראטית
וצודקת והומאניטארית כבש משה רבנו את עבר הירדן המזרחי
והנחילו לשבטי ישראל?

אך מכיוון שכוונתו של הרכבי אינה לימי משה, כי אם
להוציאנו היום מיהודה ושומרון, באשר אנו שם מתי-מעט,
נשאלת שאלת המספר של בני ישראל מבחינת כל תולדות
הציונות. מה היתה זכותם של הציונים לתבוע את ארץ ישראל
בהיותם פה שלושים, ארבעים, וכימי הצהרת בלפור בקושי
שבעים אלף? וזה כבר על רקע עיקרי וילסון. וככה בכל שנות
הציונות, עד הקמת המדינה כשאנו עדיין מיעוט בארץ ותובעים
— גם המתונים — עד לירדן, מתפשרים על פחות (עד שנגבר
ונתפשט, לפי גירסת בן-גוריון), אך תובעים את כל מערב
הירדן, למרות המספר הדמוגראפי הירוד. על סמך מה? — על
סמך זה שהמושג "בני ישראל" בציונות, לא נתפרש כבני
מדינת ישראל, כי אם בני העם היהודי. על כך חזרנו בכל
פורום בינלאומי: כנגד הערבים תושבי הארץ — שש מאות,
שבע מאות אלף בימים ההם — יש ששה-עשר, שבעה-עשר
מיליון יהודים ולהם נועדה הארץ. זה היה טיעון מקודש
בציונות, כנגד טיעון ההגדרה העצמית. אלא שהישראלזאציה
שאכלה בנו ככל פה — בעיקר בנוער — בלעה גם את יהושפט
הרכבי. נכון שיש מציאות דמוגראפית. אך למה לא בגליל? שם
אין רוב ערבי? אם אפשר לשאוף לייחוד הגליל, למה לא
ייחוד יהודה ושומרון? האם עלה על דעתו של משה בכתבו
"יצב גבולות עמים למספר בני ישראל", להביא בחשבון גם את

מספר ... הכנענים שהיו אז בארץ? שום נביא בישראל לא ערער על זכותו של עם ישראל לכבוש ולהתנחל בכל ארץ כנען. בארץ פלשתים, בעמון ומואב ואדום. אף לא נביא השלום הגדול ביותר, ישעיהו בן אמוץ. וראה בפרק י"א, פרק השלום המופלא. ממשה ועד רבן יוחנן בן זכאי ועד בכלל, נתגלתה לכל היותר גמישות אל מול אימפריה עולמית, אבל כיבוש והתנחלות בכל ארץ ישראל ללא כל התפשרות ונסיגה בפני תושבים אחרים, נשארו עקרון.

עצם הצורך של הרכבי להסתמך על מקורות ישראל, נכע כנראה מתוך ראייתו הריאלית עד כמה בלתי ריאלית היא הסתמכותו על נורמות של ימינו. היחס לעקרון ההגדרה העצמית הוא ממש "מבחן להימנות על האומות בנות התרבות ואילו השולל עקרון זה מעמיד עצמו בעמדה אנכרוניסטית מגונה" (עמ' 94).

אלא שעל-פי עקרון זה, ברית המועצות היא לא תרבותית, כי אם אנכרוניסטית ומגונה, ולערפאת ולוב יש לעומת זאת תדמית נאה ביותר, וסעודיה היא כמובן בשיאי התרבות, שלא לדבר על כל מדינות אפריקה הלוחמות זו בזו וקובעות באו"מ את גורל העולם, על-פי חוקים אוניברסאליים תרבותיים.

יתר-על-כן: "מי ששולל מערביי הגדה להקים מדינתם מערער את זכות קיום עצמו, מעורר ספקות עד כמה רצוי שהוא עצמו יתקיים..." (עמ' 94). מחר יטיחו בפניהם משפטים אלה ערביי הגליל, בדואי הנגב, פלאחי המשולש הקטן, ערביי נצרת, וישאלו אותנו מה זכותנו לשבת בלוד ורמלה ועכו ויפו שנכבשו בכוח, בניגוד לגבולות שהציב האו"מ. ואם עם השולל זכות קיומו של עם אחר אין לו זכות קיום, באמת הגיע הזמן שתישלל זכות קיומן של לא-מעט מדינות קיימות כבר, ולא פלסטינים בלבד. ושמא בכל זאת אין שום פרופורציה אובייקטיבית והיסטורית בין אי-הכרתנו בקיומו של עם פלסטיני, ובארץ ישראל דווקא, ועל חשבוננו — עם שלא היה לו עד כה לא ייחוד אתני, לשוני, דתי, לא עבר כלשהו, והוא בשולי עם ערבי גדול בעשרים מדינות משלו — וכין אי-הכרת פלסטינים

אלה בעם היהודי בן שלושת אלפי השנים לפחות, בעל תרבות ייחודית ופוריה לעצמו לעולם, והווייתו וחולדותיו המוכחים בארץ הזאת. היחידה לו? כלום באמת אין הבדל?! אפשר לשער השערות על מצבנו הבינלאומי בימי מרד הקנאים, אבל אי-אפשר לשכתב היסטוריה של ימינו בנוסח: "עד 1967 השגינו המופלאים זיכוננו בהערצה רבה בעולם ורק בעקבות מלחמת ששת הימים ירד כבודנו" (עמ' 79). יתירה מכך. האמנם עד 1967 ישבנו בכיטחה ללא פחד כלשהו? למה, אם כן, פרצה בכלל מלחמת ששת הימים? משפע הביטחה שלנו? "התיאבון הלאומי הגדול" טוען הרכבי. האמנם? ולי נדמה היה — וכבר הזכרתי את בן-גוריון לעיל — שבהיותנו פחות מתצי מיליון פה, דיברנו כולנו — מי בגלוי, מי בסתר — על עבר הירדן המזרחי מכוח הזכות ומכוח הצורך שלנו. אחרי מלחמת ששת הימים נוצר שובע מוצדק, אלא שנכשלנו בעשייה בשטחים המשוחררים, במילויים הדמוגרפיים. אילו עשינו בשכם ובחברון מה שעשינו בלוד וברמלה, או לפחות מה שעשינו בנצרת, אילו דיללנו את גוש דן — גם לטובת הגוש — והיינו רוב בכל מערב הירדן, כפי שאנו גם היום רוב, ורק בפיזור אוכלוסין גלותי אורבאני מגאלופולי מדי, אי-אפשר היה לדבר על נסיגות וויתורים מטעמים דמוגרפיים. דעת הקהל לא היתה כולה נלהבת מהשגינו לפני 1967, אלא שאז קבענו עובדות מדיניות וכלכליות ודמוגרפיות. ואם חל שינוי לרעה, בנוסף לטעמי הנפט הנותן ריחו בתחומים רכים בעולם גם ללא ישראל, הוא לא חל כפי שרוצה הרכבי מאז 1977, עם עלות הליכוד לשלטון. הוא חל עם מחדל מלחמת יום כיפור, ובשם מחדל אני מכנה לא רק את ההימנעות ממלחמת מנע, כי אם גם את ההירתעות מסיומה הנכון והאפשרי של המלחמה. ואם יש אמת בעובדה, שמאז 1977 ירד כבודנו בעולם עוד יותר, אדרבא וADRבא, נשאל את עצמנו: למה בעצם? הרי מנחם בגין עשה מעשה שאין לו תקדים ביחסי מלחמה ושלוש בעולם. הוא הסגיר את סיני על כל אוצרותיו הטבעיים, האסטרטגיים והבטחוניים הראשונים במעלה, וללא

שום דמוגראפיה ערבית — אין לכך אח ודוגמה בעולם למחוות שלום. וכי לא חייב דבר זה ממש השתחווית כבוד והערצה מצד כל העולם התרבותי, שלא נמצא בו עם אחד שהיה מסוגל להסגיר כך שטחי ארץ ראשונים במעלה לאויב שפתח משם את כל מלחמותיו?

שינוי של ודאי — נוסף על עוצמת הנפט — חל רק אצלנו מבית. תמיד היו בקרבנו קבוצות מסוג "ברית שלום" או "מצפן", אבל דה-ציוניזאציה כזאת של אובדן רצון ציוני ליישובה, למילוייה של הארץ דווקא באזורים שטרם חדרנו לשם, לא היתה עדיין. כל שנות הציונות נאבקנו על זכותנו לשלום — למען ההתנחלות כמובן — גם באזורים שטרם הגענו אליהם, אך נטישת אזורים שכבר הגענו אליהם — זה החידוש בציונות, המצטרף למציאות הכופה עצמה עלינו. וכי איזו "מציאות" היא המסנוורת את הרכבי לכתוב: "ההתנחלות באה פחות או יותר לקיצה. ההר הוליד עכבר. התברר שההתנחלות איננה אפשרית, כי אין קרקע, אין כסף ואין אנשים" (עמ' 90).

אין קרקע? וכי אין זו מילה במילה לשונם של הערבים ולשונם של כל "הספרים הלבנים" מאז הראשון ב-1922, כשהאנגלים החלו לחלק אדמות מדינה לערבים? זו "אמת" היום כפי שהיתה "אמת" בימי המנדט. עוד היום יש מיליונים דונמים ללא צורך לנשל ערבי פלאח אחד, או בדואי מסוג חדש כ"בעל אדמות". אין כסף? לא זעקת הציונות מראשיתה היא זו? ומתי היה עודף אנשים רב כל כך להתנחלות כפי שיש היום, גם בטרם ניתן "אור ירוק" מצד הממשלה? ודאי שאין ההתנחלות היום העתק של ההתנחלות בעבר וגם היעודים שונים. מה שהיה פעם שאיפה לצאת לטבע, לכפר, לאדמה, שוב איננו מוטיבאציה מרכזית, אם כי גם היא לא נעלמה. אך לצאת מן העיר, לברוח ממנה, יחד עם גילוי שטחי מולדת יפים, ובנוער הדתי — גם אהבה עמוקה לנופי קדומים של ראשית האומה (שכם, שילה, שמות המניעים לכבות), הם כוח גדול, רענן וגם פעיל. רבבות יצאו ויותר מהם ייצאו ויתנחלו ביהודה

ובשומרון. אם יינתן להם הדבר. יש גם רבים מהעולים החדשים שנופים חדשים אלה, שומרון, ימית, גליל — כן, גם מצפים בגליל — מושכים אותם. ואם בדבר קרוב כל כך, התנחלות ביהודה ושומרון, אתה הרכבי טועה בו וקובע שאין קרקע. אין כסף. אין אנשים. מה משקל יש להבנתך את המציאות מלפני אלפיים שנה? אמת, נכון הדבר שהרכבי קובע: "רק בהתנחלות מאסיבית אפשר לשנות את צביון הגדה מערבית ליהודית. בלעדי זאת עקרון הדמוקראטיה לא יאפשר שליטה יהודית. אך לאחרונה הממשלה הודיעה שתהיינה רק עוד עשר התנחלויות" (עמ' 10). מה חייבת להיות המסקנה מהנחה נכונה זו? התנחלות מאסיבית ומהירה וביטול הטיעון "הכבד" של דמוגראפיה. הרכבי אינו עושה זאת. מלכתחילה אין הוא רוצה כלל לשנות את המציאות הרעה. הוא אינו רוצה ביהודה ושומרון ומקווה לפייס את הערבים בנסיגה. על כן אין קרקע. אין כסף. אין אנשים.

ומה משמעות למשל יש למשפט כגון זה: "הציונות היא תורת שלום" (עמ' 96). באיזה מהספרים המצוטטים על ידי הרכבי נמצאת הגדרה שכזאת של תנועת שחרור לאומית או חברתית כלשהי? ציונות יכולה היתה לחלום חלום תמים על הגשמה בדרכי שלום. המציאות הוכיחה שזה — בלשון הצברים — "לא הולך". ספק אם זה "הלך" אי פעם אישם בעולם. בהיסטוריה, כאן זה פשוט היה כגדר פנטזיה, הזייה, פאטה־מורגאנה מדברית קלאסית, רואים מים ונווה מדבר. ואין זה בעקבות מלחמת ששת הימים, ולא בגלל "גוש אמונים" והרכ לוינגר. כבר אחד־העם תזה זאת בשנת 1891 וכתב במפורש, שכאשר נתרבה פה, "הילידים" לא יקבלו אותנו ויתנגדו להתיישבותנו. ו"שונא" ערבים כזאב ז'בוטינסקי, כתב בימי. שלוה אידיליים (1923—1925), שדווקא מתוך רגש כבוד שהוא רוחש לערבים ברור לו שהם יתנגדו וילחמו בנו. זאת היתה ראייה מציאותית, כל היתר היו בלתי מציאותיים בהחלט. הערבים, לפני אש"ף ולפני ה"יוהרה" שלנו ו"ההתגרות" שלנו אחרי מלחמת ששת הימים, ערכו בנו

פוגרומים, בחברון, בירושלים, כצפת, ביפו אך גם בקיבוצי "השומר הצעיר" שנפשו יצאה אליהם, לשלום באמת ובתמים, בתמים עד מאוד. אי־אפשר לאמר: הציונות היא תורת שלום. הציונות היא תנועת שחרור לאומית להשבת עם ישראל לארצו. יכולה להיות ציונות בדרכי שלום ויכולה להיות בדרכי מלחמה, אך היא עצמה איננה, לא תורת שלום ולא תורת מלחמה. והעובדות, מה הן אומרות: הציונות נאלצה לנהל מלחמות וכנראה שהללו טרם נסתיימו. ודאי שאין כאן עניין של איזה אופי מיליטאריסטי שלה, כי אם כורח שתחליפו יכול להיות רק אחד: ויתור עליה עצמה, ויתור על מה שמכונה בפי אויבינו "יישות ציונית", בערך כפי מה שהיתה בימי אנטיוכוס וכימי אדריאנוס "היישות היהודית", ללא מינוח זה. על "יישות יהודית" זו נגזרו הגזירות ובעטיין העם היהודי יצא להילחם, על "יישות ציונית" בימינו יצאו גזירות בריטיות, יצאו כנופיות וצבאות ערביים, ועל הגנתה והגשמתה נלחמנו ואנו נלחמים. זהו הגשר המוליך ממלחמות חשמונאים וקנאים למלחמות ה"הגנה" והמחתרות וצה"ל. כל ההצהרות — הנובעות בלי ספק מכוונות כנות — על היות היהדות תורת שלום והציונות תורת שלום — לא הועילו ואינן מועילות.

והרי חז"ל הנערצים תפשו מציאות זו שלנו — יש ואף ראו בכך סימן לגדלות שלנו והמחישוה — בסיפור על אדריאנוס הנאור "שחרק עצמות":

יהודי אחד עבר לפני אדריאנוס ושאל בשלומו, אמר לו: מי אתה, אמר לו: יהודי. אמר לו: וכי יש יהודי עובר לפני אדריאנוס ושואל בשלומו? אמר: התיזו את ראשו! עבר יהודי אחר, ראה מה שנעשה בראשון ולא שאל בשלומו. שאל אותו אדריאנוס: מי אתה, אמר לו: יהודי. אמר לו וכי יש יהודי עובר לפני אדריאנוס ואינו שואל בשלומו? התיזו את ראשו! אמרו לו סינקליטין שלו: אין אנו יודעים מה מעשים אלה אתה עושה. מי ששואל בשלומך — נהרג. מי

שאינו שואל בשלומך — נהרג? אמר להם: אתם באים
ללמדני איך להרוג את אויבי!

ומכיוון שאין להניח שאכן כך בדיוק היה המעשה, ברור שחז"ל
המשיכו בכך את יחסו של אדריאנוס, את כוונתו כלפינו, ואולי
לא לאדריאנוס בלבד התכוונו....

אין קץ להוכחת אמיתותה של אגדה זו בעצם ימינו אלה
ומצד הערבים כולם, או כמעט כולם, כלפי כל מי שמחזיק
בקצה ציזיותיה של הציונות. וכשהערבים אומרים: יש
אלמנטים פרוגרסיביים בישראל, איתם אנו מוכנים לשבת,
כוונתם איננה כלל לאנשי האופציה הירדנית, או אף לא לאנשי
מפ"ם, כי אם אך ורק למי שמוותר על היישות הציונית. ועל כן,
נקודת הכובד באותה אגדה שאין אמת אמיתית מציאותית
ממנה, היא שכרגע בו אמר היהודי: אני יהודי — נחרץ דינו,
בין אם הצהיר על אהבת השלום, בין אם לא דרש בשלום
הקיסר. ממש זה המצב או בלשון מורכבת של הרכבי: זו
המציאות המציאותית של מציאותנו. כל עוד אתה מחזיק
בציונותך, יותז ראשך. גם אם אינך פוסק מלנוע מלמעלה למטה
עד כדי קידה, תעקר לשונך גם אם אינה פוסקת לצעוק: שלום
שלום ("ואין שלום" — סוף הפסוק בירמיהו).

★ ★ ★

אני מניח שהקורא תפש שאינני דן ומתווכח פה על עצם
הנושא של ארץ ישראל או פלסטין. העמדות של אנשי "שלום
עכשיו" מזה ושל אנשי ארץ ישראל השלמה או "התחייה" או
גוש אמונים מזה, ברורות, ואכן המציאות תוכיח מי היה
פנטזיור ומי ריאליסט, כפי שהיא הוכיחה, אם כי במחיר רב
שהלוואי שלא נשלמו שוב, מי צדק עד כה בראייה ריאליסטית
של הגשמת הציונות.

אפשר להיות — למשל — נאמן לארץ ישראל השלמה ולהזדהות גם עם ירמיהו, גם עם יוחנן בן זכאי בעבר, או להפך: אפשר להיות היום בעד "פשרה" ביהודה ושומרון ולהיות עם קנאים ועם בר כוכבא במרידות המפוארות ביותר — למרות כשלונן — נגד הגדולה שבאימפריות, ולהאמין כפי שמאמינים רבים, שגם מלחמות גבורה אלו יש להן חלק בהישרדותנו הגדולה וודאי וודאי שיש להן חלק חינוכי, נפשי, בתחייה הלאומית.

אלא מאי? לא בהרכבי מדובר, כי אם באופנה שהיא חלק בתהליך התפוררות ערכית כללי, כביכול בשם הפרגמטיות: דה-הרואיזאציה של העבר שלנו היא חלק מהדה-ציוניזאציה, חלק מהירידה הכללית. יש מי שנאבק למען עצירת הנסיגה מסיני, שהיא גם חלק מנסיגה כללית מהציונות על כל גווניה. אליה מצטרפת, אליה מידרדרת גם הנסיגה מגדולתנו בעבר, גם גדולתנו הלוחמת, הקנאית, בין אם היא נבעה ממציאות השנאה כלפינו, בין אם היתה סיבתה. בין כה ובין כה: זה גורלנו, משמיים או מארץ. אל נברח ממנו. ממילא לא נצליח.

סיכום של פולמוס

"מי שאינו מוצא טעות בעברו לא ידע להיזהר ממשגה וממכשול בדרכו להבא" מכליל וקובע בהחלטיות הרכבי (עמ' 105). ולא רק שאינני יכול שלא להסכים עמו, אלא שאני אף רוצה בסיום תשובה זו להודות על הניסוח המוצלח, שהרי בשמו של כלל זה נוכל לתבוע היום ולא לחזור עוד על הטעות שטעינו עם פרוץ מלחמת יום הכיפורים למשל, כשלא פתחנו בקרב, שלא גייסנו את כל הכוח בעוד מועד, שלא נהגנו כבמלחמת ששת ימים, ולא סיימנו סיום נורמאלי: השמדת כוחות האוייב והמשך המסע עד קאהיר להכתבת שלום כמו כל גוי נורמאלי ומלחמה נורמאלית. ושלא לחזור עוד על הטעות שטעינו עם תום מלחמת ששת הימים, כשבניגוד למה שעשינו

במלחמת העצמאות או סייענו להיעשות, הנחנו לגושי התושבים הערביים, ולמנהיגותם המדינית, הרוחנית, להישאר בארץ: ששכם וחברון לא היו לנו (ולהם) כלוד ורמלה ויפו. כל זה, כאמור, אך ורק על פי אותו עקרון שקבע הרכבי: למצוא את הטעות בעבר, על מנת שלא לחזור עליה בעתיד. מקובל עלי. קשה יותר לקבל מסקנה אחרת שלו: "אל לגבורה לא מציאותית להיחשב ערך לאומי ... רק מציאות היא ערובה להגשמת חזון".

גבורתם של לוחמי גיטו ורשה — ירושה רחוקה של גבורת שמשון — או גבורתה של חנה סנש, היו בה כל סימני ה"אי-מציאותיות" והרכבי לא ישלול ממעשים אלה את ערכיותם החיונית, הלאומית. משמע יש גבורה לא מציאותית שהיא ערך, וייתכן מאוד שניתוח מעמיק אף יגיע למסקנה שאי-המציאותיות מוסיפה על ערכיותה של גבורה זו. ואין צריך לאמר עד-מה מסתבך הרכבי בקביעתו השנייה ש"רק המציאות היא ערובה להגשמת חזון". באשר כמהותו, כל חזון בא לשנות מציאות, שאם לא כן, איננו בגדר חזון, ומה הן הדרכים המציאותיות להגשמתו, קשה לדעת מראש. הרכבי עצמו נאלץ מפעם בפעם להודות שדבריו הם "חכמה בדיעבד" ובוזה הוא מערער את בנינו, בכואו ללמוד מן העבר שכבר היה, על ימינו אנו. יישומיו לגבי ימינו, מופרכים לא רק מכיוון שלגביהם אין הוא יודע ואינו יכול לדעת מה שהוא יודע כבר (או מתימר לדעת, ושוגה בהערכה סופית) לגבי העבר, כי אם גם — וזה העיקר האקטואלי: אין שום דמיון בין מלחמות עם ישראל על חירותו בערכים, פלסטינים או שכנים, למלחמותיו בעבר נגד בבל או רומא. הדמיון לימי השופטים ודוד — הוא הישים, ואת זאת הבין בן-גוריון המציאותי מאוד, אפילו לדעת הרכבי. ציונות פירושה להפוך חזון למציאות ולא להחניק חזון בגלל מציאות מדומה או אף אמיתית וקשה. כקשיי ביצוע וסלעים ומדבר ודור מדבר וגלות ודבקות גלותית ואופורטוניזם ואפילו: יבנה שהרחיקה לנדוד עד בבל וברוקלין, אלף שערים ולא מאה בלבד. ציונות פירושה גם להגשים חזונם של המרגלים כלב

ויהושע, נגד הראייה והשיפוט המציאותי של עשרת המרגלים האחרים, מטיפי הנסיגה בשם "מציאות" שראו עיניהם. אמנם יש מי שהיום, מטעמים פוליטיים מוגבלים בא להפחידנו, כי הנה עומדת ברית המועצות לעלות עלינו לכלותנו, אולי כאשור, כבבל, כרומא בשעתן, אוֹ־אז נעמוד, גם הרכבי, בפני הבריחה: להיכנע או להילחם, אלא שאין לפחד הזה שחר כעת. מכל הבחינות ההיסטוריות אנו נמצאים בשלבי יציאת גלויות וכיבוש והתנחלות בארץ, את אלו היציאות — כולל גורל גלויות — ואת אלו המלחמות מהעבר יש ללמוד וליישם. ולגבי מלחמות ירושלים האחרונות — יראת כבוד מלאה, לא פחות מזו שכיבדון גדולי ההיסטוריונים משלנו ולא משלנו: הן לא רק אות לאהבת העיר והארץ והחירות, ואינן רק סימן לנכונות ההקרבה עליהן, כי אם מצד התועלת, הן שהביאו למרות, אם לא לאמר הודות, לקורבנות: יתר קדושה של יבנה. אנו חוזרים מיבנה לירושלים, לא זו של בר כוכבא, כי אם זו של דוד, ולא לשווא מתרחש אצלנו פולמוס ... החפירות בעיר דוד.

והקנאים ובר כוכבא? טיטוס ואדריאנוס לגופם יכלו ולא לרוחם. זו איננה מליצה רומאנטית. זו מציאות, והציונות ותקומתנו — עֵד. ודאי שאותו דבר ניתן לאמר גם על עשרת המרגלים בימי משה ועל פלביוס בימי הקנאים. ועל כן יש גם "פולמוס זה עם זה".

אפשר גם לדבר בשם חזון ואי־רציונאליות כערכים יוצרים. קיומו של העם היהודי, קיום של יצירה מתמדת למרות חורבן מקדש ושואה, ועצם שיבת ציון ומדינת ישראל, הם מעין הוכחה ליחסיות המונחים "מציאות" ו"רציונאליות". קיומנו וגאולתנו מפריכים כל מה שנחשב כמציאותי ורציונאלי. נחשב, אמרתי, ולא היה. מסתבר שיש גבהים ומעמקים מהם, רק מהם מתבאר מהי באמת מציאות ורציונאליות. זהו מעשה מרכבה מורכב מאוד, ממראות וכוחות שמיימיים וארציים, כמראה יחזקאל שידע וגם הבין גם בחזון עצמות יכשות מאוד. כל דברי ימינו — וזאת הבינו גויים גדולים וחכמים מבלעם

הרשע ועד דוסטוייבסקי וסרטור — מורכבים מכוחות משולבים אלה, לפעמים משולבים במאבק הדדי, כמרומז וכנדרש בשם הגדול — ישראל. ורק ה' האמיתי, העליון, יכול לשפוט משפט אחרון. אנחנו בשר ודם, מציאותנו מן האדמה, אך רוח אלהים בנו ליצירה, ולעיצוב, גם לשינוי המציאות: לא יש מאין, אך היש שלנו רב מאוד. גם הרוח והאמונה שפעלו כלוחמים בימים ההם ובזמן הזה, הם חלק מהיש הזה. אל נהפוך את היש לאין.

עיון היסטורי

המרידות בפרספקטיבה היסטורית

המרידות בפרספקטיבה היסטורית

דוד רוקח

הקדמה

פרופסור יהושפט הרכבי זיכה אותנו בספרון שבו הוא מבקש להפיק "לקחים לאומיים וחינוכיים מירמיהו, מהמרד הגדול וממרד בר כוכבא"¹. תוך כדי דיונו מתייחס הרכבי גם למרד החשמונאים, למלחמת העצמאות (תש"ח) ולתקופת השואה. בסיום הדיון (עמ' 103) מודה הרכבי שאין הוא מומחה בתחומים שנידונו, אלא תולה את עצמו, בעיקרו של דבר, במחקריהם של היסטוריונים מודרניים. אף-על-פי-כן, אומר הוא: "זאת אבקש מהקורא — לשים לב למסר הכללי, שכן חומרת המסקנות של הדיון לגבי עניינים שבהשקפת עולם ומדיניות, עלולה להביא אדם להיאחז באיזה פרט שבעיניו חוטא לדיוק ההיסטורי כמוצא שלל רב, וכעדות להפרכת התפיסה בכללה" (עמ' 104). סבורני, שהרכבי לא יחלוק על הקביעה ש"אין בכלל אלא מה שבפרט", כלומר, כדי שהכללה תהיה בעלת תוקף, עליה להיות מבוססת על עובדות בדוקות ועל פרשנות סבירה ומשכנעת. שימוש סלקטיבי ומוטעה בפרטים, מבטל את ערכה של הכללה. נעסוק איפוא

1. הרכבי, בתוקף המציאות — לקחים לאומיים וחינוכיים מירמיהו, מהמרד הגדול וממרד בר כוכבא. מגיבים: א. לבונטין, מ. רוזנק, מוסד ון ליר בירושלים, ירושלים, תשמ"א.

בבחינת העובדות וההנחות שהרכבי נסמך עליהן על מנת להגיע ל"מסר הכללי" שלו, ונרחיב את היריעה במיצוי מלא יותר של חומר המקורות ובעיון בכמה נושאים החשובים לעניין.

א. ירמיהו וצדקיהו

לחורכן הבית הראשון מקדיש הרכבי שניים וחצי עמודים בלבד (עמ' 3-5). למרד הגדול עשרה (עמ' 6-15), ואילו למרד בר כוכבא — כששים עמודים (עמ' 16-75). הצד השווה שבהתייחסותו הוא הנסיון למצוא מכנה משותף לכשלונות הללו ולתלות אותם בעמדתם הבלתי-מציאותית של מנהיגי העם. הרכבי מציג את ירמיהו הנביא כ"בעל השקפה מדינית בינלאומית רחבה" וכ"ריאליסטן חד-עין" (עמ' 3), אשר ידע שאין לסמוך על "המצרים", "הקנה הרצוף" ולכן דרש מצדקיהו להיכנע לנבוכדנאצר ולמנוע חורבן. "הערכתו את המצב" — אומר הרכבי — "כפתה עליו [דהיינו, על ירמיהו] לחרוג מן הקונסנסוס הלאומי" (עמ' 4).

נעיינ-נא ביחר פירוט בעובדות. צדקיהו בטח במצרים, מעצמת-העל היריבה לבבל, ואילו ירמיהו סבור היה שאין לסמוך על המצרים ועל כן טועה צדקיהו בשיקוליו. אמת נכון, שבמקרה זה צדק ירמיהו בסופו של דבר, כי חיל פרעה אמנם בא לעזרה וסייע להסרת המצור מעל ירושלים, אבל אחר-כך שב לארצו והמצור חודש (ירמיהו, לז). אך במקרה אחר, כשעלתה השאלה האם על המלך יאשיהו לצאת למלחמה נגד פרעה נכה ולחסום את דרכו, לא התנגד לכך ירמיהו; וכאשר מצא יאשיהו את מותו באותה מלחמה, נשא עליו ירמיהו קינה, אולם לא הוקיע את התנהגותו הבלתי-מציאותית (מלכים ב', כג, כט; דברי הימים ב', כב, כ). מכאן שבשאלות של מדיניות מעשית עלול כל אחד לטעות, ואין זה גורע אפילו כהוא-זה

מגדולתו של ירמיהו כנביא. שכן אין זה ממהות שליחותו². לאמיתו של דבר, לא היה ירמיהו היחיד שלא קרא היטב את תמונת המצב. גם חולדה הנביאה טעתה כשחיזקה את לב יאשיהו בנבאה לו לאמר: "לכן הנני אוסיף על אבותיך ונאספת אל קברותיך בשלום ולא תראינה עיניך בכל הרעה אשר אני מביא על המקום הזה" (מלכים ב', כב, כ). זאת ועוד. כשעלה סנחריב מלך אשור על יהודה (מלכים ב', ח, יג ואילך) ולכד את עריה הבצורות, נפלה רוחו של חזקיהו והוא ניסה לקנות את ישועתו בכסף, ולשם כך אף "גילח" את דלתות המקדש (שם, ח, יד-טז). סנחריב נטל את הכסף ויחד עם זאת עלה על ירושלים. רבשקה, נציג מלך אשור, מחרף את חזקיהו על שמרד ושם מבטחו במצרים, "משענת הקנה הרצוץ", ומשדל את העם להסגיר את העיר, בהבטיחו לנכנעים תנאים חומריים מלהיכים (שם, ח, יט-כא; לא-לב). המלך חזקיהו שרוי במצב רוח קודר, כמעט על סף התמוטטות גמורה (שם, יט, א ואילך). אולם אז נכנס לתמונה הנביא ישעיהו ומחזק את לב יאשיהו שלא להיכנע — חרף העובדה שאין סימן לתמיכה ממשית מצד מצרים. הסוף ידוע. ההימור המסוכן של ישעיהו עולה יפה: ירושלים ניצלת באורח נסי, וסנחריב חוזר לארצו. לעיני צדקיהו עמד איפוא תקדים של התנגדות למעצמת-על שהצליח אף בלא עזרתה של מצרים, ועל-אתת-כמה-זכמה שעשוי היה להצליח בימיו, אילו התמידה מצרים בהתערבותה

2 דומה שבעמ' 52 עוטה הרכבי איצטלה של נביא ומוכיח באומרו: "כאילו אמר להם הקב"ה לישראל: 'כיוון שבמרד בר כוכבא לא חסתם על חיי בני ברוגזכם על כוונת אדריאנוס לבנות היכל כהר קודש, גזרה היא מלפני שהר הבית לא יהא בידכם'". ובהערה שם: "אני מודע לחומרת משפט זה. סייגתיו בכאילו". אומר כי כתבתיו ברעדה ודאכון לב. גזרה איומה זו איננה שלי. לכל היותר נתתי לעובדה היסטורית פרשנות מוסרית ותיאולוגית". לאור דבריו בעמ' 44: "סיבה נוספת [דהיינו, למרד] הייתה איסור המילה...", היה על הרכבי להשלים את הדברים ש"כאילו" אמר הקב"ה לישראל כך: "לא חסתם על חיי בני ברוגזכם על ... ועל האיסור שהטיל אדריאנוס להכניס את הבנים הנולדים כבריחי...".

לטובתו. אין גם להתעלם מן העובדה שעצם קירבתה של מצרים ליהודה, לעומת ריחוקה של בבל, כבר היה בו משום יתרון צבאי לטובתה ולטובת ממלכת יהודה.

ב. רבן יוחנן בן זכאי והמרד הגדול

נעבור למרד הגדול. התסריט והטיעון של הרכבי חוזרים על עצמם: "רבן יוחנן בן זכאי, כירמיהו בשעתו, יצא איפוא נגד הקונסנסוס הלאומי. היה לכאורה מקום להאשימו, כי בעוזבו את ירושלים אל הרומאים חיזק את ידם ובטחונם להכריע את ירושלים וריפה ידי המגינים" (עמ' 13). האמנם כך היו פני הדברים? קודם כל מן הראוי להזכיר שרבן שמעון בן גמליאל, הנשיא הפרושי, האיש שלפי מסורת אחת עבד אתו רבן יוחנן בן זכאי יד ביד, לא נטש את ירושלים, אלא נשאר בה עד הסוף ומת במצור. רבן יוחנן בן זכאי אמנם לא נהג כמוהו, אבל כהבדל מן היהודים הנוצרים, שעזבו את ירושלים והלכו לפתח שבעבר הירדן לפני המצור¹, נשאר בה עד שלב מסויים כמלחמה. הרכבי אכן מזכיר ואף מציע הסברים שונים לשריפת מאגרי המזון שהיו בירושלים, כתוצאה מן המאבקים הפנימיים (עמ' 10), אך אין הוא מבחין בקשר שבין מאורע זה ובין עמדתו של רבן יוחנן בן זכאי. במדרש איכה רבתי, שהוא המקור המפורט והמהימן ביותר ביחס להתנהגותו ולגורלו של רבן יוחנן בן זכאי², מוטעמת העובדה שרק משראה כי האספקה

3 מדרש תנאים לדברים, הוצאת הופמן, חלק ב', עמ' 176.

4 עיין: אווסביוס, היסטוריה כנסייתית, ג. 5.

5 ראה למשל, דברי ג. אלון: מחקרים בתולדות ישראל, כרך ראשון (הקיבוץ המאוחד, תש"ז), עמ' 242, הערה 6א: "מכאן ודהיינו, מדברי מדרש איכה: "לבחר תלתא יומין אזל אספסיאנוס מסחי בהדא גופנא" — לאחר שלושה ימים הלך אספסיאנוס לרחוץ אצל גופנאן שרבן יוחנן בן זכאי ישב אסור בגופנא. וכשאנו נזכרים, שעל דעת המסורת שכמדרש זה, לא דיבר רבן יוחנן על יבנה כל-עיקר עם אספסיאנוס, הרי יש לנו לומר, שלאותה מסורת נעצר רבן יוחנן בן זכאי בגופנא, מקום שנכלאו אף הכוהנים הגדולים וטובי העם על-ידי טיטוס לאחר שמסרו עצמם לידו. הרי לפנינו, איפוא, תמונה שונה בעיקרה ובגופה ממה שמצטייר לנו על-פי המסורת התלמודית".

נשרפה הגיע רבן יוחנן בן זכאי למסקנה שאין סיכוי ריאלי להמשך הלחימה; רק אז ביקש דרך לצאת את העיר. וכך נמסר שם: "... והוון בירושלם ארבעה בולֵיטין נוהיו בירושלים ארבעה חברי מועצה (bouleutai: חברי כולי — boulé) בן ציצית ובן גוריון ובן נקדימון ובן כלבא שבוע, וכל אחד יכול לספק מזונות של מדינה י' שנים. והיה שם בן כטיח בן אחותו של רבן יוחנן בן זכאי שהיה ממונה על האוצרות ואוקיד כל אוצרייא [ושרף את כל האוצרות]. שמע רבן יוחנן בן זכאי, אמר: ווי ... לאחר ג' ימים יצא רבן יוחנן בן זכאי לטייל בשוק וראה אותם ששולקין חבן ושותין מימיו, אמר: בני אדם ששולקין חבן ושותין מימיו יכולין לעמוד בחיילותיו של אספסיאנוס? אמר: כל סמא דמילתא ניפוק לי מהכא ..." [כל עיקר הדבר אצא לי מכאן]⁶. עובדה זו משתמעת גם מן המסורת שבכבלי גיטין (נו ע"א—ע"ב): "...אבא סקרא ריש בריוני דירושלם בר אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי הוה. שלח ליה: תא בצינעא לגבאי. אתא. אמר ליה: עד אימת עבריתו הכי וקטליתו ליה לעלמא בכפן? ... אמר ליה: חזי לי תקנתא לדידיה דאיפוק ..." [אבא סקרא ראש הבריונים שבירושלים בן אחותו של רבן יוחנן בן זכאי היה. שלח לו: בוא אצלי בחשאי. בא. אמר לו: עד מתי תעשו כן ותקטלו את כל העולם בכפן? אמר לו: ראה לי תקנה שאצא]. הרכבי מצטרף לאלה החולקים לאחרונה שבחים לתיאור האידיאלי של מפעלו של רבן יוחנן בן זכאי (עמ' 13). על נסיבות הליכתו של רבן יוחנן בן זכאי ליבנה⁷ ועל ההתנגדות כלפיו מצד החכמים וכמעט ה"חרם" שהוטל עליו בעת נשיאותו, כנראה בשל עריקתו מירושלים (אם כי רק, כאמור, משכלו כל הקצין) ונפילתו לידי הרומאים, כתב גדליה אלון שני מאמרים ובהם ניתוח מזהיר של המקורות התלמודיים⁸; אבל אין להם זכר אצל הרכבי.

6 מדרש איכה רבה פרשה א, לב; לפרק א פסוק ה.

7 ראה ההבאה בהערה 5 לעיל.

8 ראה: ג. אלון, מחקרים בתולדות ישראל, כרך ראשון, עמ' 219 — 273. וראה עכשיו הדיון המפורט במאמרו של ח. מרחביה: "רכי יוחנן בן זכאי — מה

ג. בר כוכבא ומרדו

ברם, עיקר קצפו של הרכבי יצא על בר כוכבא, ובדלית ברירה תוקף הוא גם את רבי עקיבא (ראה עמ' 35). שתמך בו בצורה נלהבת. טעותו של בר כוכבא — סבור הרכבי — גרמה לשואה לאומית (עמ' 47) ולפיכך יש לדון אותו ברותחין, כדי שמנהיגי דורנו לא ילכו בעקבותיו בקלות־דעת ויטלו על עצמם סיכונים בלתי־סבירים. על כך כבר נאמר " בא לכלל כעס, בא לכלל טעות". שכן בתגובת־פרשנות לדברי הרמב"ם, האומר שרבי עקיבא וכל בני דורו דימו שבר כוכבא הוא מלך המשיח, "עד שנהרג בעוונות", אומר הרכבי (עמ' 36): "נוכח הפורענות הגדולה שחולל מרד בר כוכבא אין פלא שנאמר שנהרג 'בעוונות'. משמים נגזר עליו דין מוות, כעונש החמור ביותר, שעליו נאמר: 'ומת האיש ההוא וביערת הרע מישראל' (דברים יז, יב)". הכל טוב ויפה, אלא שתיבת "בעוונות" אינה מכוונת לבר כוכבא, כי אם לכל העם, ולפנינו הסבר של הרמב"ם המעיד על יחסו החיובי העקרוני למרד (כידוע אימץ הרמב"ם, לשיטתו, את המאמר התלמודי: "אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד").

כשאנו יושבים למשפט על מרד בר כוכבא ומנהיגיו, עלינו לברר את הסיבות שגרמו להתלקחותו, ולשאול האם אין הללו מעניקות לו לגיטימציה? ואמנם הרכבי דן בכך ומביא את הדעות הרווחות בין החוקרים בסוגיה זו. יש הטוענים שגרמה לכך גזירת המילה, שאף קדמה למרד, ואילו אחרים (ובכללם כותב שורות אלה) תולים את התלקחות המרד בהתלטתו של אדריאנוס לשקם את ירושלים מהריסותיה אבל כעיר אלילית, כולל הקמת מקדשים אליליים בתוכה (כפי שאכן נעשה לאחר המרד). שתי הגזירות הללו, היה בהן משום פגיעה בלתי־נסבלת ביסודות היהדות ובאמונתה. תוכנית השיקום של ירושלים שהגה אדריאנוס היה בה כדי לערער את האמונה בהתגשמות

היה ומה לא היה", הוצאת מכון מרחביה, ירושלים (ללא תאריך). נוסח מקוצר (וללא הגהת המחבר) נדפס ב"האומה", חוברת 64 (ספטמבר 1981).

הנבואה אודות בניין ירושלים⁹. בדומה לכך פקד הקיסר יוליאנוס בשנת 363 לסה"נ לקומם את בית-המקדש, מתוך כוונה לערער את נבואת החורבן של ישו, וליטול מן הנוצרים את הטיעון שהחורבן נגרם בשל יחסם של היהודים לישו ולתלמידיו.

תגובת הרכבי לכוונתו של אדריאנוס היא: "לבניין זה היתה משמעות מגרה כמאמץ למנוע את חידוש בניין המקדש, למרות שאפשר לטעון ששום בניין אינו מונע את הריסתו". ואילו "על איסור פעולה כמו מילה היכולה להיות ברשות היחיד אפשר היה להתגבר גם מבלי להיזקק למרד, כפי שכנראה עשו הגליליים [דהיינו, היהודים שישבו בגליל]. אלה שהיו נתפסים היו נענשים חמורות, אבל שוב היה זה כפרטים, ולא התאבדות עם" (עמ' 44). ובמקום אחר: "התנכלות הרומאים לדת ישראל שמשה טעם (reason) למרד, אך לא כפתה אותו. יש משום אבסורד בטענה שלנוכח התגרות זו עמדה בפני היהודים רק אפשרות 'כפויה' אחת להתאבד על ידי מרד" (עמ' 41). סתם הרכבי ולא פירש מהו הדבר שהיה עשוי, לדעתו, להצדיק מרד.

9 ראה: ספרי לדברים פסקא מג (מהדורת פינקלשטיין עמ' 95): "שוב פעם אחת היו עולים לירושלים, הגיעו לצופים קרעו בגדיהם, הגיעו להר הבית וראו שועל יוצא מבית קדש הקדשים. התחילו הם בוכים ורכי עקיבא מצחק. אמרו לו: עקיבה, לעולם אתה מתמיה, שאנו בוכים ואתה מצחק. אמר להם: ואתם למה בכיתם? אמרו לו: לא נבכה על מקום שכתוב בו 'יהור הקרב יומת' (במדבר א, נא) הרי שועל יוצא מתוכו? ... אמר להם: אף אני לכך צחקתי: הרי הוא אומר: 'ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריהו בן יברכיהו' (ישעיהו ח, ב), וכי מה ענין אוריה אצל זכריה? מה אמר אוריה? 'ציון שדה תחרש וירושלים עיים תהיה והר הבית לכמות יער' (ירמיה כו, יח). מה אמר זכריה? 'כה אמר ה' צבאות עוד ישבו זקנים וזקנות וגו' ורחבות העיר וגו' (זכריה ח, ד). אמר המקום: הרי לי שני עדים האלו, אם קיימים דברי אוריה קיימים דברי זכריה ואם בטלו דברי אוריה בטלים דברי זכריה; שמחתי שנתקיימו דברי אוריה לסוף שדברי זכריה עתידים לבוא. כלשון הזה אמרו לו: עקיבה, נחמתנו".

ד. יהרג ואל יעבור

לבסוף מבקש הרכבי להסתייע בהלכה לשם קיטרוג על מרד בר כוכבא: "קידוש השם מושתת על הרעיון שניתן לו ביבנה ביטוי עקרוני ב'יהרג ואל יעבור'. כלומר, שלמרות שהחיים חשובים, הם אינם בגדר ערך עליון, ויש מעשים (כעבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות) שאם כופים אדם לעשותם באיום מוות, ראוי לו שיהרג, ובלבד שלא יחטא. מרד בר כוכבא לא היה של אדם שכופים אותו למעשי חטא" (עמ' 51). ההדגשות שלי, ד.ר.). כאסמכתא לקביעתו האחרונה מביא הרכבי בהמשך את דברי פרופסור שאול ליברמן ואחרים, המרככים את חומרת הגזירות. ברם, השאלה איננה כיצד אנחנו משקיפים על כך היום, אלא מָה היתה דעת חז"ל באותה תקופה, וכיצד עלינו לפרש אותה הלכה. נפנה איפוא לעיון במקורות התלמודיים. בתלמוד ירושלמי נאמר: "אמר רב יעקוב בר זבדי קומי רבי אבהו: ולא כן אמר ר' זעירא ור' יוחנן בשם רבי ינאי ר' ירמיה רבי יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק: נמנו בעליית בית נתזה כלוד על כל התורה מניין אם יאמר גוי לישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים יעבור ולא ייהרג? הדא דתימא בינו לביי עצמו. אבל ברבים אפילו מצווה קלה לא ישמע לו, כגון לולינוס ופפוס אחיו שנתן להן מים בכלי זכוכית צבועה ולא קיבלו מהן". ההלכה היא בגדר הוראה ליחידים, המורה להם כיצד לנהוג אם יבואו אליהם בדרישות הכרוכות בהפרת מצוות התורה. ההלכה מבחינה בנסיבות שבהן נתבעים היחידים לעשות זאת, ואם יש במעשה משום מופת לרבים, כלומר, משום חשש להשפעה שלילית על הרבים, "אפילו מצווה קלה לא ישמע לו", דהיינו, יהרג ואל יעבור. הדוגמא הניתנת של פפוס ולולינוס

מתייחסת לשלהי "פולמוס של קיטוס". כלומר, שנת 117 לסה"נ בקירוב.¹⁰

ההכרעה שנתקבלה בעליית בית נתזה בלוד נמסרת גם בבבלי (סנהדרין עד ע"א). בסיפא של אותו עמוד מפרש אותה ר' יוחנן בדרך של החמרה: "כי אתא רב דימי א"ר יוחנן: לא שנו אלא שלא בשעת גזרת המלכות, אבל בשעת גזרת המלכות אפי' מצוה קלה יהרג ואל יעבור. כי אתא רבין א"ר יוחנן: אפי' שלא בשעת גזרת המלכות, לא אמרו אלא בצינעא אבל כפרהסיא אפי' מצוה קלה יהרג ואל יעבור. מאי מצוה קלה? אמר רבא בר רב יצחק אמר רב: אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא" [אפילו לשנות (את דרך קשירת) שרוך הנעל]¹¹. במקום הנוסח שבדפוסים שלנו "גזרת המלכות", היה הנוסח המקורי קרוב לוודאי, "גזרת השמד"¹². נוסח זה קושר את המסורת למרד בר כוכבא, ומשתמע ממנו שבשעה שמוטלת גזירה על כלל הציבור, אפילו מדובר במצווה קלה — יש להפר אותה בכל מחיר.

דוגמאות לקיום הלכה זו בימי בר כוכבא

דוגמא קונקרטיית לכך, השייכת כנראה למרד בר כוכבא מצויה בבבלי שבת (מט ע"א): "ואמאי קרי ליה בעל כנפים? שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה¹³ על ישראל שכל המניח

- 10 על גורלם ראה הגירסאות השונות: מגילת תענית פי"ב (מהדורת ליכטנשטיין, HUCA, כרך ח — ט, עמ' 346): בבלי תענית יח ע"ב; מסכת שמחות פי"ח (הוצאת היגער, עמ' 164). והשווה המסורת במדרש בראשית רבה סד, ח (מהדורת תיאודור — אלבק עמ' 710) הקושרת אותם לנסיון המרידה שקדם למרד בר כוכבא ונתבטל בשל התערבותו של ר' יהושע בן חנניה.
- 11 מעניין הטעם שנותן רש"י ל"אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור": "שלא ידגילו העובדי כוכבים להמריך את הלכות לכך".
- 12 ראה ב"דקדוקי סופרים" הערת רבינוביץ על אתר (הערה מ): "וכ"ה [וכן הוא] בכל הספרים ודפוסים הישנים ונשתנה בדפוס בסיליאה מן הצענוזר".
- 13 הנוסח ב"דקדוקי סופרים" (להלן: דק"ס) הוא: שמד. ועיין שם הערה (ת) על אחר.

תפילין יקרו¹⁴ את מוחו. והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק. ראהו קסדור¹⁵ אחד. רץ מפניו ורץ אחריו וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו. אמר לו: מה זה בידך? אמר לו: כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה. לפיכך קורין אותו אלישע בעל-כנפים". גישה חיובית למעשהו של אלישע משתמעת מדבריו של תנא שחי סמוך למרד בר כוכבא: "תציא ר"ש בן אלעזר אומר: כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתה בשעת גזירת המלכות¹⁶, כגון עבודה זרה (ומילה)¹⁷ עדיין היא מוחזקת בידם, וכל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזירת המלכות כגון תפילין עדין היא מרופה בידם" (בבלי שבת קל ע"א. מיד בהמשך מובאת שם המסורת על אלישע בעל-כנפיים).

ידועות לנו עוד גזירות המלכות שהפרו חכמים בזמן מרד בר כוכבא ושילמו על כך בחייהם. למשל, בבלי סנהדרין יג ע"ב: "אמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב ורבי יהודה בן בבא שמו, שאלמלא הוא נשתכחו דיני קנסות מישראל ... שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזירה¹⁸ על ישראל שכל הסומך יהרג וכל הנסמך יהרג ועיר שסומכין בה תיחרב ותחומין שסומכין בהן יעקרו. מה עשה יהודה בן בבא? הלך וישב לו בין שני הרים גדולים ובין שתי עיירות גדולות ובין שני תחומי שבת. בין אושא לשפרעם, וסמך שם חמשה זקנים ואלו הן: ר"מ ור' יהודה ור' שמעון ור' יוסי ור' אלעזר בן שמוע. רב אויא מוסיף אף ר' נחמיה. כיון שהכירו אויביהם בהן אמר להן: בניי, רוצו! אמרו לו: רבי, מה תהא עליך? אמר להן: הריני מוטל לפניהם כאבן שאין לה הופכים. אמרו לו: לא זזו משם עד שנעצו בו שלוש מאות לונכיאות [lonchai] — רמחים, כידונים] של ברזל ועשאוהו ככברה".

14 דק"ס: ידקרו.

15 דק"ס: קוסדור: quaestor — מאגיסטראט רומי.

16 ראה דק"ס (הערה ע) על אתר: להשמר. צ"ל בהשקד.

17 ראה דק"ס בהערה שם.

18 דק"ס: שמד.

ודוגמא אחרונה: מעשהו של ר' חנינא בן תרדיון שהפר קבל עם ועדה את גזירת המלכות על לימוד התורה¹⁹: "תנו רבנן: כשחלה ר' יוסי בן קיסמא הלך ר' חנינא בן תרדיון לבקרו. אמ' לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה? והחריבה את ביתו ושרפה את היכלו והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו ועדין היא קימת, ואני שמעתי עליך שאתה מקהיל קהלות ברבים וספר תורה מונח בחיקך ויושב ודורש. אמ' לו: מן השמים ירחמו. אמ' לו: אני אומ' לך דברי' של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו? תמה אני אם לא ישרפו אותך וספר תורה עמך ... אמרו: לא היו ימים מועטים עד שמת ר' יוסי בן קיסמא והלכו כל גדולי רומי לקברו. כחזרתן מצאוהו לר' חנינא בן תרדיון שיושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וספר תורה מונח בחיקו. כרכוהו בספר תורה והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן אש והביאו סיפוגין של צמר ושראום כמים והניחום על ליבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה ... אמר לו קלסטונירי אחד²⁰: אם אני מרבה לך בעצים ונוטל סיפוגין של צמר מעל לבך אתה מביאני לחיי עולם הבא? אמ' לו הן. הישבע לי! ונשבע לו. מיד הרבה לו בשלהבת ונטל סיפוגין של צמר מעל לבו ויצתה נשמתו. ואף הוא קפץ לתוך האור ויצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה: ר' חנינא בן תרדיון וקלסטונירי מזומנין לחיי העולם הבא". כסיפור זה אנו עדים גם להשפעה שנודעה למופת האישי של הנהרגים על קידוש השם על הפגאנים. אין ספק שעמידת הגבורה שלהם נתפרשה כעדות

19 בבלי עבודה זרה יח ע"א ולפי כ"י ביהמ"ד לרבנים בניו יורק. הוציא לאור ש. אכרמסון, ניו יורק תשי"ז). ראה הדיון המפורט בכרייחא זו במאמרו של ש. ליברמן, "רדיפת דת ישראל", ספר היוכל לכבוד ש. בארון (ירושלים תשל"ה), חלק עברי. עמ' ריח ואילך; והשווה הערותיו של א"א הלוי, בהקדמה לספרו: אגרות האמוראים (דביר, תל אביב, תשל"ז), עמ' 14 ואילך.

20 בשוליים: קלסטינר הטבחים: quaestionarius — פקיד צבאי הנספח לבית-דין צבאי לעניינים פליליים.

לאמיתות אמונתם²¹. גם התנהגותם של המארטירים הנוצרים, הגבירה את הנהייה אחרי הנצרות²², ואילו היעדר נכונות למארטיריום במחנה הפגאני, כלומר היעדר נכונות לקיים בריש גלי את מצוות הפולחן הפגאני, היתה בעוכרי הפגאנים במאבקם נגד הכנסייה וגזירותיה מימי קונסטאנטינוס הגדול ואילך. חז"ל עמדו, כנראה, על חשיבות ההתנגדות הפומבית לגזירות דתיות, הן כלפי פנים והן כלפי חוץ, ומכאן, כנראה, הוראתם שיש לנהוג כך, חרף העונשים הכבדים שהוטלו על-ידי השלטונות. המרחק בין הטפה למרי ציבורי כללי לבין מרידה אינו גדול כל כך... דברי ר' נתן, שעלה מבבל לאחר מרד בר כוכבא, משקפים היטב את המצב בזמן המרד²³: "לאוהבי ולשומרי מצותי, אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצות. מה לך יוצא ליהרג? על שמלתי את בני. מה לך יוצא לישרף? על שקראתי בתורה. מה לך יוצא להיצלב? על שאכלתי המצה. מה לך לוקה מאפרגל²⁴? על שנטלתי את הלולב".

ה. דוגמאות למרי המוני מסיבות דתיות לפני חורבן הבית

ברוח עמדת ההלכה והחכמים דלעיל, נהגו גם בתקופות קודמות. העקרון המנחה הוא, שכאשר יש פגיעה בחוקי התורה

21 בעצם זהו משמע התיבה: מארטירים: martyres — עדים. במקורה היא ציינה עדים בבית משפט.

22 ראה, למשל, דברי יוסטינוס מארטיר (שהיה, אגב, בן זמנו של ר' חנינא בן תרדיון). דיאלוג עם טריפון היהודי, א ואילך; אפולוגיה שניה, מב.

23 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכת דבחדש יתרו פ"ו (מהדורת הורוביץ—רבין, עמ: 227).

24 *flagellum = phrangellion* — שוט, מגלב, לאוטרכאך כהוצאת המכילתא שלו, הכוללת חרגום לאנגלית, מאמץ את הגירסה — מאה פרגל, ואפשר שהדין עמו, כי מאה מלקות היו עונש מקיבל ברומא, מה שאין כן בישראל.

(לפי תפיסת החכמים), אין חסים על חיי אדם. זוהי, אגב, גם השקפת יוספוס פלאוויוס, שאת מתינותו מעלה הרכבי על נס. בסוף ימיו של הורדוס, מוסר יוספוס פלאוויוס, "היו (שם שני אנשים), יהודה בן צפורי ומתתיה בן מרגלות, גדולי חכמי היהודים ומטובי המפרשים של מצוות האבות, אנשים שהיו חכיבים גם על העם, הואיל והיו מחנכי בני הנעורים". הללו "עוררו את הצעירים שיהרסו את כל המפעלים שעשה המלך בניגוד לתורת האבות ויקבלו שכר חסידותם מאת החוקים ... (כי) המלך עשה מעל לשער הגדול של בית־המקדש ... 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: שכן אם (אמנם) יש סכנה כלשהי 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 ... בדברים אלה עוררו את הצעירים. ושמועה הגיעה אליהם שאמרה, כי המלך מת, והיא סייעה לחכמים. ובעצם היום, בשעה ששהו רבים בבית־המקדש, עלו והורידו את הנשר וגידעוהו בקרדומות". הסוף היה שהאיסטראטיגוס של הורדוס התנפל עליהם ותפס כמה עשרות צעירים ואת יהודה ומתתיה החכמים. "ואת מתתיה האחר [דהיינו, בן מרגלות] שעורר מהומה (וכמה) אנשים מחבריו שרף [הורדוס] חיים" ²⁵.

מקרה אחר אירע בימי הנציב פֶּוֹנְטִיוֹס פִּילָטוֹס (26–36 לסה"נ). הלה "נהג את צבאו מקיסריה והעבירו למחנה־החורף אשר בירושלים, וזמם להפר את חוקי היהודים בזה, שיכניס

25 קדמוניות היהודים, יז, ו, א – ד, סעיפים 148 – 167. בתרגומו של א. שליט, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ז.

לעיר את הפרוטומות של הקיסר שהיו צמודות לדגלים". ואמנם הכניס פילאטוס לירושלים בלילה את הדגלים עם תמונות הקיסר, "וכשנודע הדבר (לתושבים) באו בהמוניהם לקיסריה והתחננו ימים רבים להעברת התמונות. אולם פילאטוס לא הסכים וכשחזרו היהודים ובאו בתחנונים, הקיפם חיילים על-פי סימן מוסכם, ואיים שמיד יוציא דינם למיתה אם לא יחדלו לצעוק וילכו לבתיהם. והללו נפלו על פניהם וחשפו את צוואריהם, ואמרו שיקבלו (על עצמם) מיתה ביתר עונג משיעזו לעבור על חכמת חוקיהם. אז תהה פילאטוס על תקיפותם בשמירת חוקיהם, ומיד החזיר את התמונות מירושלים לקיסריה"²⁶.

המקרה הבא מפורסם יותר, וגם הוא נסתיים רק בדרך נס בלא שפיכות דמים גדולה. הקיסר גאיוס קליגולא (37–41 לסה"נ) מינה את פטרוניוס לנציב סוריה. "ופקד עליו לחדור בגדוד גדול ליהודה ולהקים את פסלו בבית-מקדש-אלוהים אם (היהודים) יקבלוהו ברצון, ואם ינהגו בחוצפה יעשה זאת לאחר שיכריע אותם במלחמה". פטרוניוס הזדרז לרכז צבא גדול-זבא אל פתולמאִיס (עכו) לחרוף שם. "וריבואות הרבה של יהודים באו אל פטרוניוס לפתולמאִיס להתחנן לפניו, שלא יכריח אותם לדבר חטא ועברה על תורת האבות. 'ואם גמרת אומר להביא ולהקים את הפסל, הוצא לפועל את מעשך לאחר שתהרוג אותנו תחילה'.... וכשראה פטרוניוס מתוך דבריהם את רוחם שאין להכניעה, ושלא יהיה לו הכוח להוציא לפועל בלא מלחמה את הקמת הפסל למען גאיוס, ושיהיה הרג רב", החליט לשקול בדעתו מה לעשות. "והיהודים (אמנם) חשבו, שגדולה היא הסכנה (הצפויה להם) ממלחמה ברומאים; אולם גדולה (מזו) בהרבה נראתה להם סכנת החטא, ושוב יצאו רבבות הרבה לקראת פטרוניוס שבא לטבריה, והתחננו לפניו שלא יביא אותם בשום פנים לידי הכרח כזה, ולא יחלל את העיר על-

ידי הקמת הפסל. אמר (להם) פטרוניוס: 'כלום תילחמו בקיסר, ואינכם מעלים על דעתכם את כוחו של זה ואת חולשתכם שלכם?' אמרו לו: 'לעולם לא נילחם, אך נמות עד שלא נעבור על החוקים'. והם שכבו על פניהם וחשפו את צוואריהם ואמרו שהם מוכנים ליהרג. וכך עשו ארבעים יום...²⁷. הדברים מדברים בעד עצמם ומסקנתם אחת: התנהגות זו מעוגנת בשכנוע עמוק, באמונה שהכלל "יהרג ואל יעבור" חל אפילו אין נתבעים ישירות לעבודה זרה.

ו. החוכמה שלאחר מעשה של האמוראים

במקום אחר (שם, עמ' 50–51) פוסק הרכבי: "מרד איננו קידוש השם. לו מרד היה בבחינת קידוש השם, לא היו האמוראים בבבל מעזים לקבוע בין השבועות המפורסמות 'שלא ימרדו (ישראל) באומות העולם' (ספר האגדה, ספר ג', ע' פ'). אפילו שאלה לא נתקבלו כהלכה כללית במסורת חכמינו. עצם קביעת השבועה הזו יתכן שיש בה כדי ללמד על טראומה מושהית ממרד בר כוכבא ועל תגובה נגדו". נעייץ-נא תחילה במקורות גופם. במדרש שיר השירים רבה (ב, יח, לפרק ב, ז) אנו קורין: "השבעתי אתכם וכו'... ר' יוסי בר' חנינא אמר: שתי שבועות יש כאן, אחת לישראל ואחת לאומות העולם. נשבע לישראל שלא ימרדו עול המלכיות, ונשבע לאומות העולם שלא יקשו עול על ישראל, שאם מקשין עול על ישראל הן גורמין לקץ לבוא שלא בעונתו... ר' חלבו אומר: ד' שבועות יש כאן. השביע לישראל שלא ימרדו על המלכיות ושלא ידחקו את הקץ ושלא יגלו מסטירין [mystêrion — סוד, פולחן סודי] שלהם לאומות העולם ושלא יעלו חומה מן הגולה... ר' אוניא אמר: ארבעה שבועות השביען כנגד ד' דורות שדחקו את הקץ ונכשלו. ואלו הן: אחד בימי עמרם, ואחד בימי דיני [המרד הגדול], ואחד בימי כוזבא, ואחד בימי שותלח בן אפרים..."

לפנינו דרשות של אמוראים ארצישראלים ובבלים בני סוף המאה השלישית ותחילת המאה הרביעית לסה"נ. ר' יוסי בר' חנינא מאזן את השבועה שנתחייבו בה ישראל, כשבועה שהוטלה על אומות העולם שלא יקשו ידם על ישראל, שאם לא כן יקדים הקץ לבוא. דברי ר' אוניא (=ר' הונא) מקשרים בין מרד ודחיקת הקץ. מרד פסול רק אם יש בו משום דחיקת הקץ. כגון בני אפרים שביקשו להקדים את יציאת מצרים ונהרגו. אם יש בדרשות הללו השתקפות של "טראומה מושהית", כדברי הרכבי, הריהי חלה לא רק על מרד בר כוכבא, אלא גם על המרד הגדול ואף על המאורעות שקדמו ליציאת מצרים. מן הגישה הביקורתית כלפי המרידות והמורדים (כולל בר כוכבא) אנו למדים שחוכמה שלאחר מעשה אינה נחלתם הבלעדית של חכמי אסטרטגיה בני זמננו.

ניתן למצוא עוד דוגמאות לתופעה זו. למשל, במסורת שבבבלי גיטין נו ע"א-ע"ב מסופר שאספסיאנוס הציע לרבן יוחנן בן זכאי למלא בקשה שלו (לאחר שנתקיימה נבואתו בדבר המלכת אספסיאנוס). רבן יוחנן בן זכאי מנצל את ההצעה ומבקש: "תן לי יבנה וחכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל, ואסוותא כמסיין ליה לר' צדוק" [ושושלת רבן גמליאל ורופאים שירפאו את רבי צדוק]. על בקשות "צנועות" אלה מובאת תגובה זו: "קרי עליה רב יוסף ואיחימא רבי עקיבא [קרא עליו רב יוסף (אמורא בבלי בן מאה ד') ויש אומרים רבי עקיבא]: 'משיב חכמים אחור ודעתם יסכל' (ישעיה מד, כה). איבעי למימר ליה לשבקינא חדא זימנא [היה עליו לומר לו שיניח לה (דהיינו, לירושלים) פעם אחת]. והוא סבר דילמא כולי האי לא עביד והצלה פורתא נמי לא הוי" [והוא (דהיינו, רבן יוחנן בן זכאי) סבר שמא כל זאת לא יעשה (דהיינו, אספסיאנוס), והצלה מועטת גם כן לא תהא]²⁸. לאמיתו של דבר פונה רבן יוחנן בן

28 ועיין הערת אלון על אתר: מחקרים בתולדות ישראל, כרך ראשון, עמ' 245. הערה 73: "למסורת שכתלמוד יצא רבן יוחנן מן העיר 'איפשר דהוי הצלה

זכאי לאספסיאנוס (במסורת שבמדרש איכה) ואומר לו: "אנא בעי דתירפי הדא מדינתא ותיזיל לך" [אני רוצה שתניח לעיר הזאת ותלך] תשובת אספסיאנוס היא: "כלום אמליכוני בני רומי דנרפי להדא מדינתא?" [כלום המליכוני בני רומי שאניח לעיר הזאת?].

דומה שלא נטעה אם נאמר שהרכבי מיצר על כך כי "השבועות המפורסמות ... לא נתקבלו כהלכה כללית במסורת חכמינו". אולי תהא זו נחמא פורתא בשכילו אם ידע כי אנשי נטורי קרתא מתייחסים לדרשות הנ"ל כאל אורים ותומים, ותולים בהן את התנגדותם לציונות ולמדינת ישראל (הנחשבים בעיניהם לדוחקי הקץ). מאידך גיסא, נטורי קרתא ישמחו בוודאי לדעת כי נמצא להשקפתם מליץ-יושר, המעניק לה אף ביסוס אסטרטגי.

ז. מרידות היהודים ומאזן הכוחות העולמי

הרכבי מאמץ את הקביעה שלא היה למורדים כל סיכוי לעמוד נגד רומי (שם, עמ' 9), אפילו לא עלו באש מאגרי המזון שבירושלים במאבקים שבין הקנאים לבין עצמם. לשיטתו פוטר הרכבי כלאחר-יד את המאורעות הבלתי צפויים שנתרחשו בקיסרות אחרי שפרץ המרד הגדול ובמהלכו (עמ' 7), וכן ממעט הוא בחשיבותה של פרתיה, מעצמת-העל השניה ויריבתה של רומא. ולא נתקררה דעתו עד שעמד ופסק כי שלא כבעימות הגרעיני שבימינו בין שתי המעצמות הגדולות, "המצב היה שונה בתכלית בימי רומא שהיתה, בעיקרו של דבר, אימפריה אוניברסלית. תופעה שלא חזרה עוד" (עמ' 45–46). מן הראוי היה לבסס עמדה זו בניתוח ההיסטוריה של היחסים בין רומא ופרתיה, ואף להקדיש דיון מיוחד למרידות היהודים שפרצו בסוף ימי טראיאנוס, ואשר לא נפלו בהיקפן ממרד בר

פורתא'. ברם, כשאר כל המקורות אין זכר לדבר זה. שנתכוון להציל ביציאתו את הרבים".

כוכבא וקדמו לו בחמש עשרה שנה בסך הכל²⁹. לכל הפחות היה על הרכבי, לשיטתו, לגנות את המרידות הללו ולהוקיע את מנהיגיהן (אשר יש המייחסים להם מניעים משיחיים). ביחוד לאור האכזריות הרבה כלפי הפגאנים המיוחסת להן. וה"שואה" שהן המיטו על יהדות התפוצות. שכן מוסר לנו דיו קאסיוס³⁰ כי "היהודים שבקיריני העמידו כראשם אדם אחד בשם אנדרִיאָס, והיו הולכים ומכלים את הרומאים והיוונים: בשרם אכלו, מעיהם חגרו כאבנטים, כדמם משחו את עצמם, בעורם התעטפו ורבים בקעו לחצאין מראשם (ולמטה). היו שהושלכו לפני חיות טרף, ואחרים נאלצו לנהל דו־קרב זה נגד זה (כגלדיאטורים). כתוצאה מכך נשמדו במספר כולל מאתיים ועשרים אלף איש. מעשים רבים דומים נעשו על־ידיהם במצרים ובקפריסין מקום שם הנהיגם אדם בשם אַרְטֶמיוֹן. גם שם נשמדו מאתיים וארבעים אלף איש". סופרי הכנסיה המתארים את היהודים כאחוזי דיבוק וטירוף, מוסרים פרטים נוספים על החורבן שנגרם בקיריני ובמצרים (והדברים מתאשרים על־ידי הפאפירוסים והמימצאים הארכיאולוגיים), וכן על מה שעלה בגורל היהודים. למשל: "נגדם שלח הקיסר את מארקיוס טורפו ובידו חיל־רגלים וחיל־ים, ובנוסף גם חיל־פרשים. הלה ניהל נגדם בקרבות מרובים מלחמה ממושכת ומייגעת, והרג ריבואות יהודים לא רק מקיריני אלא גם ממצרים אשר התייצבו מאחורי לוקוֹאָס מלכם"³¹. סופר נוצרי אחר, אורוסיוס, מתאר את התוצאות בצבעים קודרים עוד יותר, ומוסיף: "גם בְּמֶסוֹפּוֹטָאמִיָּה נערכה נגד המתמרדים ׀דהיינו,

29 לקט המאמרים: מרידות היהודים בימי טראיאנוס 115-117 לסה"נ, שיצא בעריכת כותב שורח אלה ובהוצאת מרכז זלמן שזר (ירושלים תשל"ח), אינו נזכר כלל אצל הרכבי, אף לא בביבליוגרפיה.

30 אפיטומי, סח, 32, 1-3; נשתמר רק בתימצותו של הנוז' הנוצרי קסיפילינוס.

31 אווסביוס, היסטוריה כנסייתית, ד, 2. והשווה מאמרי: "פולמוס של קיטוס — לבירורה של בעיה פילולוגית־היסטורית", בלקט המאמרים הנ"ל, עמ' 172-176.

היהודים] מלחמה לפי פקודת הקיסר. וכך נמחו אלפים רבים מהם בטבח עצום" ³².

האם היתה פרתייה מסוגלת להתמודד עם רומא על ההגמוניה בעולם? הרכבי משיב על כך בשלילה. שכן תשובה חיובית יש בה כדי לטרוף את טיעוניו ולקחיו. מציאותה של מעצמת-על עויינת לרומאים בסמוך ליהודה והסיכוי להתערבותה לטובת היהודים משנים את מאזן הכוחות ומעניקים מימד ריאלי למרידות. על תופעה הפוכה, כלומר על תרומת מרידות היהודים לצד הפרתי ולמזרח בכלל בהתמודדותו עם האימפריה הרומית והמערב בכלל, העמיד פרופסור אברהם שליט במאמרו: "דרכי הפוליטיקה המזרחית של רומי" ³³. בסיכום מאמרו טוען שליט: "החפיזון שבו נסוג טראיאנוס אחר אחר כבשו את קטסיפון והוויתור על המשכת הכיבושים בפנים איראן היו בראש וראשונה התוצאה הישרה של מרד היהודים, וככה נשנה התפקיד שמילאו היהודים בימי נירון נדהיינו. המרד הגדול], גם בימי טראיאנוס. כאז כן גם עתה — והפעם בהחלט — מנעו המרידות של העם הקטן בער יסוד מדינה רומאית במזרח הרחוק ועל-ידי כך בעד הרומניזציה של הארצות האלו ולכן במדה עוד יותר רכה מאשר במרד בשנת 66 יש לראות בהתקוממות היהודים בימי טראיאנוס גורם היסטורי-עולמי שתוצאותיו מורגשות עד היום הזה" ³⁴.

ח. פרתייה ויחסיה עם רומא

פרשת היחסים והמאבקים שבין רומא לפרתייה היתה רצופה חליפות ותמורות, עליות וירידות. סלע המחלוקת העיקרי היה גורלה של מדינת ארמניה. שהיתה מדינת-חיץ על הגבול בין

32 היסטוריה נגד הפגאנים, ז' 12.

33 מוכא בלקט המאמרים הנ"ל, עמ' 11 — 32.

34 שם, עמ' 31 — 32. ההדגשות במקור.

שתי האימפריות, וכל אחת מהן ביקשה לשלוט בה. כיבוש ארמניה בידי פומפיוס שינה את הסטאטוס קוו. הפלישה של הטרימוויר קראסוס למסופוטאמיה בשנת 53 לפסה"נ נסתיימה במפלה ובאכידות כבדות לרומאים. קראסוס עצמו נהרג ליד חרן. ברם, הפרתים לא הפיקו תועלת מלאה מנצחונם זה ותוכניתם לפלוש לסוריה בשנת 52 נשתכשה, בשל המתת המצביא הפרתי המצליח סוֹרְנָאס על־ידי המלך הוֹרוּדֶס, מחשש פן יחתור הלה תחתיו וינסה לתפוש את כס המלכות. תופעה זו של סכסוכים ותככים פנימיים היא סימפטומטית, ויד לה בהחלשת כוחם של הפרתים. הפלישה הפרתית לסוריה בשנת 40 לפסה"נ חשובה לענייננו מכמה בחינות: ראשית, היא היתה הרבה יותר מאשר סתם פשיטת "פגע וברח". לאחר שפאקורוס, בן מלך פרתיה, עבר בשעטה דרך סוריה, אשר עריה כולן הצטרפו אליו (פרט לצור שעל האי, שאותה לא יכול היה לכבוש), הוא טבע מטבעות, "דבר המרמז לכוונתו להתזיק בסוריה דרך קבע"⁴⁸. שנית, כבר לפני הפלישה פנה קאסיוס, מראשי הקושרים נגד יוליוס קיסר, לעזרת הפרתים, ואחד מקציניו, קווינטוס לאביאָנוס, שהה בחצר הוֹרוּדֶס בזמן קרב פיליפי (שנת 42 לפסה"נ), והוא אשר שיכנע את פאקורוס לצאת יחד עמו למסע התקפה וכיבוש נגד הפרובינקיות הרומיות. פירוש הדבר, שפרתיה לא נמנעה מלהתערב לטובת כוחות זרים ונגד רומא. שלישית, המלך החשמונאי מתתיהו אַנְטִיגוֹנוֹס, שטען לכס המלכות ביהודה, פנה לפאקורוס והציע לו אלף ככרות כסף (טאלאנטים) וחמש מאות נשים ממשפחות מתגדיו אם ימליכנו. היהודים, אשר שנאו את שלטון האדומים, קיבלו את הפרתים כברכה, וכוח פרתי נכנס לירושלים והושיב את אַנְטִיגוֹנוֹס על כס מלכותו. אמנם נהרג פאקורוס בקרב בשנת 38 והכוח הפרתי נמלט אל מעבר

48. *Cambridge Ancient History (CAH)* כרך עשירי, עמ' 48.

לפרת³⁶, אבל היה זה תקדים של התערבות שהצליחה, ואשר יכולה היתה לחזור כעבור מאה שנה בזמן המרד הגדול (וכמובן, אף בזמן מרד בר כוכבא).

בשנת 36 לפסה"נ ניסה הטרימוויר מארקוס אנטוניוס את מזלו במסע נגד הפרתים, אך נחל מפלה מוחצת ונסוג. נסיגתו הרת-האסון של אנטוניוס והמיתקפה הפרתית על סוריה שקדמה לה, שיכנעו את אוגוסטוס כי פרתיה היא אויב רציני, והישרו על הציבור הרומי בכללו פחד ויראת כבוד כלפי הפרתים, שלא נמוגו במהרה. הדברים משתקפים היטב ככתבי המשוררים של תקופת אוגוסטוס (דהיינו, סוף המאה הראשונה לפסה"נ ותחילת המאה הראשונה לסה"נ)³⁷. הכרה זו הביאה להיווצרות הסדר ביחס לארמניה, לפיו ימונה איש מבית המלוכה הארסאקידי (דהיינו, הפרתי) למלך ארמניה, ואילו הפרתים העלו את יוקרתו של אוגוסטוס בהחזירם לו את נְסִי הלגיונות שנפלו בידיהם. הסדר זה לא נמשך זמן רב, ומשהפרו אותו הרומאים יצא עליהם וולוגאקס מלך פרתיה למלחמה. לאחר שהובס פִּיטוּס, מצביאו של נירון, והפרתים השתלטו על ארמניה, הושג שלום של פשרה על-ידי המצביא הרומי קורבולו (בשנת 63 לסה"נ, שלוש שנים כלכד לפני המרד הגדול), לפיו ניטשה למעשה ארמניה על-ידי הרומאים והוכרה זכותם של הארסאקידים למשול בה; לרומאים נותרה רק הזכות להכתיר את המועמד הפרתי למלוכה בארמניה, כלומר, לפרתים נשמרה השליטה ולרומאים מראית-העין. כך נוצר מודוס ויונדי

36 סיבת התכוסה הפרתית נעוצה בשינוי (ומני) של הטקטיקה הצבאית שלהם: במקום השימוש המרובה והמוצלח שנעשה קודם לכן בקשתים, הם שמו עתה את כל ייבם בפרשים עוטי-השריון, וכנגדם היתה יד חיילי הלגיונות הרומיים על העליונה.

37 ראה: CAH, כרך אחד-עשר, עמ' 105. השווה CAH, כרך עשירי, עמ' 258. הערה 3: "ההערכה המופרזת לגבי כוחה של פרתיה, אשר קנתה לה מהלכים ברומא בסוף תקופת הריפובליקה היתה תוצאה של ה"שואה" (disaster) בחרן וההצלחות הפרתיות בתקופת הטרימווירים".

שהחזיק מעמד 50 שנה. הקיסר טראיאנוס חתר לשנות את הסטאטוס קוו, להפוך את ארמניה לפרובינקיה רומית ואף להמליך בפרתיה מועמד רומי. כיבוש מסופוטאמיה ולכידת קטסיפון בידי טראיאנוס עוררו תגובה לאומית חזקה בארצות הכבושות ופרצו מרידות שבהן נטלו גם היהודים חלק. זו היתה, כנראה, הסיבה העיקרית שבעטיה ויתר יורשו אדריאנוס על הכיבושים (ואפשר שטראיאנוס עצמו הוא שהחל במדיניות הוויתורים). בעיית ארמניה שוב הוכילה למלחמה בין רומא ופרתיה, ולוקיוס נָרוס, שותפו לשלטון של הקיסר מארקוס אַוְרֵלְיוֹס, יצא למסע-מלחמה נגד הפרתים, שהחל בכיבוש מחודש של ארמניה בשנת 163-164 לסה"נ ובעקבותיו בא כיבוש מסופוטאמיה ומסע נגד קטסיפון — חזרה מדוייקת על המערכה של טראיאנוס. ברם, התוצאות לא היו מכריעות, ואחר-כך, במות קומודוס (192 לסה"נ) ובתקופת השושלת הסְוֹוֹרִית, פרצו מלחמות נוספות, ובסופו של דבר היתה יד הפרתים על העליונה בשאלת ארמניה. בשנת 227 לסה"נ נתחלפה השושלת הארסאקידית בשושלת הססאנידית הפרסית, וזו המשיכה ביתר תוקף במאבק נגד רומא, כשהיא מנחילה מדי פעם תבוסות לרומאים. מצב זה נמשך גם במאה הרביעית; נזכיר כאן רק את מסע הקיסר יוליאנוס נגד הפרסים בשנת 363 לסה"נ, שבו חדר למסופוטאמיה במסלול של טראיאנוס. הרומאים נכשלו, ויוליאנוס עצמו מצא את מותו בשדה הקרב³⁸.

חוקרים מודרניים הצביעו על שתי סיבות עיקריות לחולשתה של פרתיה, ביחוד מבחינת האפשרויות לנהל מיחקפה ממושכת³⁹.

38 ראה לסקירה הנ"ל: CAH, כרך חשיעי, עמ' 606 ואילך; כרך עשירי, עמ' 47

ואילך; כרך אחד-עשר, עמ' 105 ואילך.

39 ראה: CAH, כרך עשירי, עמ' 257-258.

1. פירוד פנימי

המלכים הארסאקידים לא הצליחו מעולם ללכד את האימפריה שלהם ולהביא את הסאטראפיות תחת ריבונותם היעילה. הדבר נעוץ בארגון המוסדי של הממלכה. שנשא אופי פיאוודאלי. אריסטוקרטיה קרקעית משלה באוכלוסיית צמיתים חופשיים-למחצה ועבדים, והתקיפים שבין האצילים הללו ניהלו את הפרובינקיות והנהיגו את צבאות המלך. העקרון שהשליט צריך להיות ממשפחת המלוכה הארסאקידית היה אמנם מקובל עליהם, אולם נאמנותם לא חלה על המלכים האינדיווידואליים, כלומר, הם היו נכונים לתת ידם להדחות ולחילופי מלכים. מהפכה ומלחמת-אזרחים היו תזיון נפרץ. ואילו המלכים ביקשו להבטיח את מעמדם על-ידי חיסול מתחריהם הפוטנציאליים, ואויבי המלך, שהטילו יותר מכל את אימתם עליו, היו אנשי ביתו.

2. שיטתה הצבאית של פרתייה

פרתייה לא החזיקה צבא קבע, והצבא הורכב כמעט כולו ממגוייסיים שגייסו האצילים ובעלי הקרקעות מבין עובדיהם, אשר אומנו כפרשים וכקשתים. כוח נייד כזה מסוגל היה לזכות בנצחונות מכריעים, אך לא ניתן היה להחזיקו יחדיו לתקופות זמן ממושכות. כבר דיו קאסיוס (מ. 15, 6) עמד על הפגם החמור במערכת הצבאית הפרתית, שבעטיו נמנע ממנה, לדבריו, לנהל מלחמה "כראוי, ללא-הפסק ובצורה המניחה את הדעת". דהיינו, בשל נחשלותה של המערכת הלוגיסטית. בנוסף על כך סלדו האריסטוקרטים הפרתים מפני מלחמה ממושכת אפילו בתוך תחומי שלטונם, ואין צריך לומר מחוצה לו. כמו-כן עלולה היתה מלחמה בלתי-מוצלחת לגרום למהפכה.

היום, כחכמים לאחר מעשה אנו מסוגלים להעריך את כוחה ואת חולשתה של המדינה הפרתית. אבל באותם הזמנים עמדו לנגד עיני הבריות רק נצחונותיה, ועל כן אין תימה שהם

התרשמו מעוצמתה ויכולתה. ראינו שבקרב הרומאים רווחה חרדה מופרזת מפני הפרתים, ואף חכמים מישראל האמינו וקיוו שידם תגבר על הרומאים. כך, למשל, שומעים אנו דברים ברוח זו מפי ר' יוסי בן קיסמא, אשר כזכור הטיף לאי-התנגדות לרומאים בזמן מרד בר כוכבא בטענה ש"אומה זו מן השמים המליכוה". וכך נמסר בשמו: "בשעת פטירתו אמר להן: העמיקו לי ארוני שאין כל דקל שבבבל שאין סוס של פרסיים נקשר בו, ואין לך כל ארון וארון שבארץ ישראל שאין סוס מדי אוכל בו תבן" (בבלי סנהדרין צח ע"ב). בדומה לכך מתבאים שני חכמים "מתונים", ר' יהודה בן אילעאי⁴⁰ ור' יהודה הנשיא כי "עתידה רומי שתפול בידי פרס" (בבלי יומא י ע"א). מה איפוא זכותנו היום לבוא בטרוניה עם אותם שהחליטו למרוד (כמרד הגדול וכמרד בר כוכבא), ולטעון שטעותם וכשלונם נבעו מעמדות בלתי-מציאותיות? כלום אין זה מקרה בעלמא

40 ראה דבריו בבבלי שבח לג ע"ב: "כמה נאים מעשיהן של אומה זו: חקנו שווקים חקנו גשרים חקנו מרחצאות". חגובת ר' שמעון בן יוחאי שם: "כל מה שתקנו לא חקנו אלא לצורך עצמן: חקנו שווקין להרשיב בהן זונות, מרחצאות — לעדן בהן עצמן, גשרים — ליטול מהן מכס". מוכיחה שברק התרבות התומרית של הרומאים לא סינוור את עיניו. הקבלה מאלפת לדברי ר' יהודה בן אילעאי מצויה במה שמוסר טאקיטוס על פעילות הרומאניזאציה של חרתנו אגריקולא בעת היותו נציב בריטניה (סוף שנות ה-70 ותחילת ה-80 לסה"נ). חגובת טאקיטוס עצמו קרובה ברוחה לתגובת ר' שמעון בן יוחאי: "החורף שלאחר מכן עבר בדרכי פעולה מועילות ביותר. בחפצו שאנשים אשר פזורים וכווערים היו ולפיכך אצו למלחמה, יסכינו בכוח החפנוקים לשלום ולשלווה, שידלם מטעם עצמו וסייע בידם מטעם הציבור לבנות מקדשים, כיכרות, שווקים [forum] ובתי אחוזה. יתירה מזו, לבני הנגידיים נתן חינוך בחכמות בני-חורין, ואת כשרון הבריטנים העדיף על שקידת הגאלים עד שאנשים שאך זה מאסו בלשון רומא, חשקו עתה במליצתה: אף החלו נוהגים כבוד בבגדינו ומרבים ללבוש את הטוגה. מעט מעט נתפתו למנעמי השחיתות: הסטווים [porticus] כתי המרחצאית [balineum] והדר המשתאות; כיד בורוחם כינו בשם תרבות [humanitas] את אשר לא היה כי אם חלק מעבדותם" [servitus]. הקטע לקוח מתרגומה של שרה דבורצקי, שיצא בהוצאת מוסד ביאליק.

שהפרתים לא התערבו בזמן המרידות ובשל כך נפגעו סיכויי המורדים? וכלום אין זה מקרה בעלמא שהקיסר הפגאני יוליאנוס נהרג בעת מסעו נגד הפרסים ובשל כך נפסקה בניית בית-המקדש על-פי פקודתו, וכך יכול הרכבי, בדומה לנוצרים, להציג את מצב הר-הבית כגזירה משמים?

ט. יהודה ובריטניה – השוואה ולקחה

עמים רבים מרדו וחזרו ומרדו בשלטון הרומי בתקופת הרפובליקה והקיסרות. להלן נסקור את התנהגות הבריטנים ונשווה אותה עם המצב ביהודה.

במלחמת היהודים (ב, טז, ד, סעיפים 345–401) מביא פלאוויוס את נאומו של אגריפס לפני העם בירושלים (כשנת 66 לסה"נ). שבו מנסה אגריפס להניא את העם מלמרוד. הטיעון העובר כחוט השני בנאומו של אגריפס הוא שכל העולם נכנע לרומאים ואל להם ליהודים לנסות להיות יוצאי-דופן. את המידע הכלול בנאום שאב יוספוס, כנראה, ממקורות רומיים רשמיים, ותיאור המערך הצבאי של הקיסרות עודכן על-פי המצב בתקופת הפלאוויים, בעת שיוספוס חיבר את ספרו. אגריפס הולך ומונה את כל העמים שוחרי החירות, שעלו על היהודים בכוחם ובשטחיהם, ואף-על-פי-כן קיבלו עליהם את עול שלטונם של הרומאים. בין היתר נאמר שם (סעיף 356): "אז, כאשר עלה פומפיוס על הארץ, צריך היה לעשות הכול כדי להדוף את הרומאים..." ובהמשך אף נאמר (שם, סעיף 378): "התבוננו בחומת הבריטנים, אתם הבוטחים בחומות ירושלים — הרי הללו, (חרף היותם) מוקפים אוקיאנוס ושוכנים באי שאינו נופל בגודלו מן העולם הנושכ [oikoumené] שלנו, הפליגו הרומאים (שמה) ושיעבדו אותם; וארבעה לגיונות שומרים על אי כה גדול". ואכן, המתבונן בהיסטוריה של הפרובינקיה בריטניה נוכח לדעת שקיימים קווי-דמיון כרונולוגיים ומהותיים בינה לבין ההיסטוריה של הפרובינקיה יהודה (יודאיה). ההשתלטות הרומית על יהודה החלה בשנת

63 לפסה"נ (פומפיוס), והיתה כרוכה כמאבק הפנימי בקרב משפחת המלוכה החשמונאית. קודם שהפכה רומא את יהודה לפרובינקיה, היא השתמשה במלכים שהיו תחת חסותה ומרותה. וכך נהגה אף מאוחר יותר. כבר מן ההתחלה התקוממו היהודים ומדי פעם פרצו מהומות עד למרד הגדול (שנת 66 לסה"נ, וכעבור ששים ושש שנה פרץ מרד בר כוכבא).

כדומה לכך נערך מסעו הראשון של יוליוס קיסר לבריטניה בשנת 55 לפסה"נ. הדעת נותנת שהוא נתכוון להשיג לפחות מאחז כלשהו בבריטניה, בחוף הדרומי-מזרחי של האי; אולם, בהבדל ממה שקרה ביהודה, נהדף יוליוס קיסר. בנוסף להתנגדות העיקשת והמלוכרת שגילו הבריטנים, הם נהנו מיתרון חשוב בהשוואה ליהודים — היותם שוכנים על אי. דבר זה היקשה על העברת חיילים ואספקה, וכן סבלו הרומאים ממזג-האוויר הבלתי-יציב וביחוד מסערות הים, המצויות ושאינן מצויות. חלפו כמאה שנה עד הנסיון הבא. בשנת 43 לסה"נ שיגר הקיסר קלאודיוס צבא לבריטניה והצליח לכבוש כבדת-ארץ ולעשותה לפרובינקיה.

האמצעי הכדוק ביותר שסייע לרומא גם בהשתלטותה על בריטניה ובהפיכתה ההדרגתית לפרובינקיה היה "הפרד ומשול" — *divide et impera*. הפירוד והמחלוקת בבריטניה לא החלו עם הכיבוש הרומי או ערב הכיבוש, אלא מאז ומעולם היו שבטים ומנהיגים ששאפו ואף הצליחו להשתלט על אדמות שכניהם. נוצרו איפוא קואליציות שונות והיו שהשליכו את יהבם על הרומאים, מבלי שתטריד אותם העובדה כי הרומאים היו כוח זר שבא מבחוץ. כך, למשל, היה קוגידופנוס, מלך הֶגְנְנְזִים שבדרום, בעל-כריתה של רומא מן ההתחלה ואף זכה בתואר הרשמי של *legatus Augusti*. יש לכך הקבלה במעמד הרשמי שקיבל המלך-הקליינט הורדוס בפרובינקיה

41 ראה: *The Roman Inscriptions of Britain*, R.G. Collingwood and R.I. Wright, eds., "Inscriptions on Stone," Oxford, 1965, no. 91

סוריה. לדברי יוספוס⁴² הוא נתמנה לאפיטרופוס, כלומר, לפרוקוראטור. מלבד קוגידובנוס היו פראסוטאגוס מלך האי־קנים שבמזרח אנגליה וקרטימאנדואה מלכת הבריגאנטים שבצפונה בעלי־בריתה של רומא. בעלי־ברית אלה נבלעו אחר־כך בזה אחר זה על־ידי הרומאים וממלכתם הפכה לחלק מן הפרובינקיה. לכן עדים אנו לכך שבמרוצת הזמן עובר מרכז הכובד של ההתנגדות לרומאים מאיזור לאיזור ומשבת לשבת. פתח במאבק, מיד עם הכיבוש, קראטאקוס מלך הקאטוֹוֹלאונים; הלה התמיד בכך זמן רב, ומשהובס לבסוף ביקש מקלט אצל קרטימאנדואה מלכת הבריגאנטים וזו הסגירתהו כשהוא כבול לידי הרומאים.⁴³ אחר־כך מרדו האי־קנים ומלכתם בודיקה (במרד זה נדון בהרחבה בהמשך); באותו הזמן ומיד אחר־כך התקוממו השכטים הִנְלוֹשים (בעיקר הסילורים והאורדוויקים); לאחר מכן הבריגאנטים בצפון ומלכם נְנוֹטיוס, ואחריהם (וגם בזמנית) שבטי דרום סקוטלנד. כגון הסֵלְגוֹבים והדאמנוניים, ולבסוף הקאֵלְדוֹנים בצפון סקוטלנד. יש לציין שבתקופות שאחרי הכיבוש נוצר מדי פעם אי־שקט בקרב השכטים שכבר הוכנעו, ביחוד בוֹוִילס (הסילורים) ובצפון (הבריגאנטים והשבטים הסקוטיים).

קיסרי רומי ונציבי הפרובינקיה בריטניה ניצבו כל העת בפני הבעיה של השכטים ברחבי האי בעיקר בדרום־מערב ובצפון. אשר כל אימת שנתמעטו חילות־המצב הרומאיים ונתרופפה אחיזתם, חדרו לתחום ההשפעה והשלטון הרומי וזרעו הרס וחורבן. חדירות כאלה חזרו ונשנו במאה השניה וביחוד בסופה, וכן במאה השלישית לסה"נ. בשנת 360 לסה"נ, כלומר, תשע שנים לאחר מרד גאלוס בגליל, עדים אנו להתפרצויות מחודשות של שבטים בריטנים לתחום הפרובינקיה (או

42 מלחמת היהודים, א. כ. ד. סעיף 399.

43 בשנת 51 לסה"נ. ראה על מעשיו וגורלו: טאקיטוס, ספרי־השנים, ספר שנים־עשר, לג — לז.

הפרובינקיות). ותופעה זו חוזרת ונשנית בשנים שלאחר מכן. עד לזניחתה ונטישתה של בריטניה על-ידי השלטון הרומי⁴⁴. שני סוגי פתרונות הוצעו לבעיה זו. האחד קשור באגריקולא, חותנו של ההיסטוריון טאקיטוס. שכיהן כנציב הפרובינקיה בריטניה בשנת 78/77–84 לסה"נ. אגריקולא היה סבור שיש לכבוש את האי כולו ולהקים מבצרים ומעוזים במקומות אסטרטגיים ובהם חילות-מצב פעילים. וכן להשתמש בצי כדי לפטרל ולהגיע לכל מקום ולמנוע בעד השבטים המרוחקים מלתקוף ומלהטריד את תושבי הפרובינקיה ומלמצוא מקלט בטוח לאחר שהפתיעו את הצבאות הרומיים וחזרו למקומותיהם⁴⁵. למסקנה דומה, שעיקרה ההכרח בחיסול עצמאותם של האיזורים שבקצווי הפרובינקיה בצפון, אשר שימשו בסיסי-מוצא לפלישות השבטים הללו, הגיע, כנראה, גם הקיסר ספטימיוס סוורוס ואף ניסה להגשים זאת בשנות חייו האחרונות (208–211 לסה"נ)⁴⁶.

הדרך השניה להתגבר על הבעיה היתה על-ידי הקמת מחסומים באיזורי הספר; כוונתי לחומה ותעלה וסוללה ומגדלי-שמירה ומצודות אשר חילקו למעשה את האי לשניים: שטח ידידותי הנמצא תחת המימשל הרומי ושטח עויין ומועד לפורענות, המצוי מעבר לחומה. בדרך של הקמת קווי-הגנה טבעיים ומלאכותיים הלך הקיסר קלאודיוס וככל הנראה גם הקיסר דומיטיאנוס, כאשר החליט להעביר את אגריקולא מכהונתו ולהחזירו לרומא; אבל בצורה הרבה יותר בולטת ומסקנית פעל הקיסר אדריאנוס, כאשר החליט להקים את החומה בשטח שבין ה-Tyne במזרח ל-Solway שבמערב, באורך של למעלה ממאה ק"מ (אגב, אדריאנוס בנה חומת-גדר

44 לסקירה הנ"ל וגם להמשך עיי' Sheppard Frere, *Britania, A History of Roman Britain*, London, 1974 (1967), pp. 27ff.; 335 ff.

45 ראה: טאקיטוס, אגריקולא, יח, כב, כד – כו, ועוד.

46 דרך אגב, ספטימיוס מת ביוזק שבצפון בריטניה. ראה: דיו קאסיוס, עז, 13.

15: היסטוריה אוגוסטה, חיי סוורוס, יט, 1.

מעץ, שלא נשתמרה, גם בגרמניה, על-פי עקרון דומה לזה שבבריטניה). לא חלפו אלא עשרים שנה ונציב בריטניה לוליוס אורפיקוס החליט לחרוג מן החומה של אדריאנוס ולבנות חומה נוספת בצפון הרחוק יותר, בקו הקצר יותר (בשליש לערך) שבין המיצרים Clyde-ן Forth. זוהי החומה של אנטונינוס פיוס.

י. מרד בודיקה

נחזור עתה למרד בודיקה, שפרץ בשנת 61 לסה"נ, כלומר, חמש שנים בלבד לפני המרד הגדול. דיו קאסיוס (סב, 2) תולה את עילת המרד בפעולה שרירותית של הפרוקוראטור של הפרובינקיה, שגבה כספים בכוח הזרוע; ואילו טאקיטוס (ספרייהשנים, ספר ארבעה-עשר, לא) מוסיף גם פגיעות אישיות. לדבריו הוריש פראסוטאגוס מלך האינקנים את ממלכתו לקיסר רומא ולבנותיו, בקוותו להבטיח בכך את מעמדן. אולם התוצאות היו הפוכות: הרומאים הילקו את אשתו בודיקה ואנסו את בנותיו, ואף שדדו את ממלכתו ונישלו את ראשי האינקנים מנחלות אבותיהם. בנאום ששם דיו קאסיוס בפיה (סב, 4, 1-2), אומרת בודיקה בין היתר: "אנחנו, אם לומר את האמת, אשמים בכל הרעות הללו; שכן הינחנו להם מלכתחילה להציב את כף רגלם על האי, ולא גירשנו אותם מיד כשם שעשינו לאותו יוליוס קיסר... ולכן, חרף היותנו שוכנים באי כה גדול, או יותר נכון, במובן מסוים ביבשת המוקפת מים, ואנחנו מחזיקים בעולם-נושב [oikoumenê] פרטי... — היינו ללעג ולמירמס בידי אנשים שאינם יודעים מאומה מלבד תפיסת מרובה"⁴⁷. הפרובינקיה נשארה כמעט חשופה, מכיוון

47 pleonektein, טאקיטוס, ספרייהשנים, ספר ארבעה-עשר, לב, מדבר על רדיפת הבצע (avaritia) של הפרוקוראטור, ואפשר שהכוונה לאותו הדבר. השווה לטיעונים הללו דברי אגריפס-יוספוס המוכאים לעיל בעמ' 113.

שהנציב סוויטוניוס פאולינוס "יצא למסע צבאי על האי מונה. הסמוך לבריטניה [בצד מערב]. בשל כך הרסה בודיקה ושרפה שתי פּוֹלִיסִיּוֹת רומיות וערכה טבח רב. לאנשים שנפלו בידיהם אין דבר נורא ביותר שלא נעשה להם. וזה הדבר הנורא והחתייתי ביותר שהם עשו: הם תלו עירומות את הנשים האצילות וההגונות ביותר ואת השדיים שלהן כרתו ותפרו אותן על פיהן כדי שייראה כאילו אוכלות הן אותם, ולאחר מכן הוקיעו אותן על גבי שיפורים חדים לכל אורך גופן"⁴⁸. דיו קאסיוס (סב, 1) מדבר על "האסון הנורא שהתרחש בבריטניה", שבו "הושמדו שמונה רבבות מן הרומאים ומבעלי-בריתם", ואילו טאקיטוס (ספרי-השנים, ספר ארבעה-עשר, לג) מדבר רק על "כשבעים אלף אזרחים ובעלי-ברית" שנספו בהרג, מכיוון שהבריטנים לא נזקקו לכל נימוסי המלחמה, לא נאותו לשבות שבוים ולא למוכרם, אלא השמידו הכל באש ובחרב. דיו קאסיוס (סב, 2,8) מוסר כי ברשות בודיקה היו מאתיים ושלושים אלף איש, ולפי דברי טאקיטוס (שם, ספר ארבעה-עשר, לז) נפלו מן הבריטנים בקרב קצת פחות משמונים אלף איש.

לאחר המלחמה לא באה רגיעה לבריטניה, כי הבריטנים לא הניחו את נשקם בשל פחדם מפני נקמת פאולינוס במסגירים את עצמם⁴⁹. מטאקיטוס אנו למדים שהפרוקוראטור החדש של בריטניה, קלאסיקיאנוס, שהיה כנראה ממוצא בריטני, התייצב נגד פאולינוס ובסופו של דבר הביא להדחתו. טאקיטוס סבור שעשה זאת מתוך שנאה אישית לפאולינוס ושהיה במעשהו משום פגיעה בטובת הציבור⁵⁰. דעת ההיסטוריונים הבריטיים המודרניים חלוקה על טאקיטוס, לגבי הערכת פעולתו של

48 דיו קאסיוס, סב, 7. 1 — 2. השווה לעיל (עמ' 116) מעשי האכזריות שמייחס דיו קאסיוס (קסיפילינוס) ליהודים כמרירות טראיאנוס.

49 ראה: טאקיטוס, אגריקולה, טז.

50 ראה: ספרי-השנים, ספר ארבעה-עשר, לת-לט: קברו של קלאסיקאנוס ועליו כתובת-מצבה נתגלה בלונדון, הכתובת פורסמה באוסף הכתובות הרומיות מבריטניה הנזכר לעיל בהערה 41, במס' 12.

קלאסיקיאנוס; אבל חרף הזדהותם העקרונית עם המפעל הציוויליזציוני של האימפריה הרומית, אין הם נמנעים מלהתייחס בחיוב למורדים בה, אף-על-פי שהמרידות הרבות היו כרוכות בקורבנות עצומים לבריטנים ולרומאים. הסתייגותם מבודיקה אינה נובעת מעצם המרד, אלא ממעשי האכזריות שנתלוו אליו ושנעשו, כנראה, על-פי פקודתה ובכך העיבו על עוז רוחה. וכך מסכם את הדברים ההיסטוריון הדגול קולינגווד⁵¹: "סיפורו של קראטאקוס הוא סיפורו של מאבק אבירי שנסתיים בכשלון, והוא מנחיל כבוד הן למנצחים והן למנוצחים. סיפורה של בודיקה הוא מתחילתו ועד סופו סיפור של זוועה וחרפה, סיפור מעשים שלא היו צריכים להתרחש לעולם. בשביל העם הבריטי קראטאקוס נחשב תמיד בצדק לגיבור לאומי. אפשר שייראה הדבר קשה וחמור (harsh) לסרב להעניק תואר זה לבודיקה⁵². אבל הגיבור האמיתי שבסיפור בודיקה הוא קלאסיקיאנוס, אשר התייצב נגד

R.G. Collingwood and J.N.L. Myres, *Roman Britain and the English Settlements*. Oxford, 1937² pp. 103–104. ההדגשות שלי. 51

הספר נחפרסם בסידרת ה-Oxford History of England.

52 כלומר, בניגוד לקולינגווד יש המוכנים לסלוח לה על מעשיה ולראות בה גיבורה לאומית. מן הראוי לציין כי בשנת 1902 הוקמה על-ידי מועצת מחוז לונדון (London County Council) מצבת-זכרון לבודיקה כסמוך לבניין הפרלמנט (ממזרח). על גבי המצבה מתנוסס פסלה של בודיקה, עוטה בגדי מלכות ונוהגת במרכבת-מלחמה בריטנית רתומה לשני סוסים שועטים. משני צדיה כורעות-גוחנות שתי נערות חשופות-חזה — בנותיה. כחזית המצבה, בבסיס שמתחת לפסל, חרוחה הכתובת הבאה:

Boadica	בודיקה
(Boudica)	(בודיקה)
Queen of the Iceni	מלכת האינקנים
Who died A.D. 61	אשר מתה בשנת 61 לסה"נ
After leading her people	לאחר שהנהיגה את עמה
Against the Roman invader	נגד הפולש הרומי
ואילו בצד ימין חרות על גבי המצבה השורות הפיוטיות הבאות:	
Regions Caesar never knew	בחבלי-ארץ שקיסר מעולם לא ידע
Thy posterity shall sway	לזרעך תהי ממשלה

סוויטוניוס [פאולינוס] בעת מסע נצחוננו, כלוחם למען העם הבריטי...". כלום אין זה מן הראוי שגם הרכבי יפיק לקח מגישתם של ההיסטוריונים הבריטיים, שאינם חשודים על חוסר הומניות?!

סיכום ומסקנות

ניסינו לעקוב אחר פירושו, הנחותיו ומסקנותיו של יהושפט הרכבי, להשלים את הדברים ולהעמידם על דיוקם ההיסטורי. כמו־כן הוספנו סקירות והשוואות, התורמות לראיית מרידות היהודים בפרספקטיבה הנכונה.

ראינו שירמיהו אף הוא היה בר־טעות, ושטעותו של צדקיהו היתה טעות סבירה לאור התקדימים שעמדו בפניו; ראינו שתיאור עמדתו של רבן יוחנן בן זכאי אינו עומד במבחן ביקורת המקורות; ראינו שלדעת הרכבי כמעט שאין לך סיבה שבעולם המצדיקה מרד, כולל גזירות בתחום הדת; לעומת זאת ראינו שההלכה גורסת "יהרג ואל יעבור" כאשר מדובר בגזירות או בפגיעות כלליות בדת, ואין דעתה נוחה מהתחמקות, אלא אם כן מדובר בנסיכות שאין להן השלכות ציבוריות. אדרבה, אם מדובר בגזירות על כלל ישראל, יש לצאת חוצץ נגדן בריש גלי מבלי להתחשב בתוצאות; ראינו שאכן קויימה תביעה זו הלכה למעשה במקרים רבים, אם כי לא באורח מלא (המרד הוא בעצם בגדר התקוממות מלאה נגד הגזירות); ראינו שהיו אמוראים שבאו לידי שלילת המרידות בכלל (ולא רק מרד בר כוכבא, כסברת הרכבי), כנראה כתוצאה מחוכמה שלאחר מעשה; בהקשר לטענה שלא היה ליהודים כל סיכוי לעמוד נגד הרומאים ושהמרידות היו בגדר התאבדות, סקרנו את פרשת היחסים בין רומא לפרתיה והגענו למסקנה שבתמיכתה של פרתיה היה למורדים סיכוי (כשם שסיכויי מרד החשמונאים הרופף נבעו מדחיקת רגלי הסְלוּוּקִים בידי רומא), אשר רק במקרה לא נתממש; ומכל־מקום, אנשים בני־הזמן לא יכלו לדעת מה שאנו יודעים כיום על חוסר היציבות של המשטר

הפרתי, ועל כן "אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו"; לכסוף סקרנו, לשם השוואה, את השתלשלות הכיבוש הרומי בכריטניה, את המרידות התכופות של הכריטנים ואת הקורבנות הכבדים שהן גררו בעקבותיהן. נוכחנו לדעת שעובדה זו לא פגמה בהערכה שהוגים היום הכריטים למורדים בני עמם, חרף הכרתם שרומא העניקה לכריטנים את יסודות התרבות. כללו של דבר, טעות בידי הרכבי כשהוא סובר שהמורדים נטלו על עצמם סיכונים בלתי-מחושבים ובלתי-מציאותיים. גם השואה — כלשון הרכבי — שנגרמה כביכול בימי בר כוכבא, לא היתה כשואת אירופה ואין כל מקום להשוואה. שכן לא חלפו ימי דור וכבר התאוששה יהדות ארץ ישראל ואף הגיעה לידי פריחה ושגשוג מאין כמותם בימי רבי יהודה הנשיא; ואין צריך לומר שלא ריחפה על העם סכנת כליון. כטענת הרכבי (שם, עמ' 73), כיוון שחלקים גדולים של העם חיו כתפוצות והללו לא נשקפה להם כל סכנה עקב מרד בר כוכבא. ואחרון אחרון — יש מקרים שבהם ההנהגה רואה עצמה אנוסה להרים את נס המרד, או לצאת למלחמה מבלי לדקדק עד בלי סוף בשיקולים מעשיים, כלומר בשאלת התנאים והאפשרויות, הסיכויים והסיכונים. המורדים והחכמים ראו שסכנה נשקפת ליסודות הרוחניים של העם, וערעור היסודות הללו היה בו כדי לבטל את יחודו ועל-ידי-כך גם את קיומו העצמאי. הכרה בצדקת הדבר מחייבת אותנו לומר היום שכדין קמו המורדים בישראל בכל הדורות להילחם על החירות הדתית והלאומית⁵³.

53 והוא הדין באומות. אזכיר כאן רק ברמז מאורע אחד בעל חשיבות עולמית: כוונתי למלחמת פרס — יוון בתחילת המאה החמישית לפסה"נ. לפי ההגיון של הרכבי היה על היוונים להיכנע מלכתחילה, לאור היתרון הצבאי העצום של הפרסים. הירוודוטוס מוסר שחיל-המשלוח הפרסי מנה למעלה מחמישה מיליון איש; היסטוריונים מודרניים מצמצמים מספר זה לכדי חצי מיליון. (ראה: N.G.L. Hammond, *A History of Greece to 322 B.C.*, second edition, Oxford, 1967, pp. 228 ff. במספרם עשרת מונים על צבאות היוונים. נכוונתם של היוונים לצאת לקרב ולא להיכנע מעידה כמאה עדים כי הכמיהה לחירות אין לעוקרה ואין לדכאה בכוח פיזי, ושיקולים של כדאיות אינם תופסים לגביה. הירוודוטוס (ספר

המופת שבמעשיהם, בלא כל קשר לתוצאה ("אמת תורת בר כוכבא גם בנפול ביתר"). חיזק את העם באמונתו ובכך שמר על שלימותו. ולימים אף היו מעשי אבות סימן לבנים.

שביעי, 101–104) מרווח על חילופי דברים בין קסרקסס מלך פרס לבין דימארטוס, המלך הספארטאני העריק שבפמלייתו. קסרקסס, המייצג את ה"שפיות" והריאליזם, אינו מעלה על דעתו אף לרגע שהיוונים אכן יעזו להתייצב נגדו למלחמה, ואילו דימארטוס מסביר לו שאהבת הדרור של היוונים אינה נרתעת מפני כול. השווה גם דברים ברוח זו שמביא קסנופון בשט כורש, הטוען לכס המלוכה הפרסי (שנת 401 לפסה"נ. עיין: קסנופון, אַנאַבאסיס [מסע הרכבה], ספר ראשון, ריש פרק ז), ואכמ"ל.

פרסומי מוסד ון ליר בירושלים

הרצאות

- 1 חוק ומשפט בישראל בשנות השבעים, מאת: אמנון רובינשטיין
- 2 על ספרים אסורים – חומר משפטי-היסטורי להשוואת דיני עמים ודתות, מאת: חיים כהן
- 3 האם גולת אמריקה היא בכל? מאת אליעזר ליבנה
- 4 אינטלקטואלים ומסורת, מאת: שמואל נ. אייזנשטדט
- 5 חכנון לאומי בישראל – צורך ואפשרות, מאת: גבריאל שפר
- 6 מערכת הבטחון ותרומתה לקידמה הטכנולוגית, מאת: פנחס זוסמן, דן טולקובסקי
- 7 האינטלקטואלים בעולם הערבי בימי הביניים וכעת החדשה, מאת: מנחם מילסון
- 8 שינוי והמשכיות בחברה הישראלית, מאת: שמואל נ. אייזנשטדט
- 9 יחסי ישראל והתפוצות כמוקד בחשיבה על עתיד מדינת ישראל, עורך: גבריאל שפר
- 10 יסודות הבעיה הפסיכופיסית, מאת: ישעיהו ליבוביץ'
- 11 מעצמות העל ומלחמת יום הכיפורים, עורך: גבריאל שפר
- 12 סכסוך ערבי-ישראל בראי הספרות הערבית, מאת: יהושפט הרכבי, יהושע פורת, שמואל מורה

דיונים

- אם יכון שלום – סיכויים וסיכונים, עורך: אלוף הראבן
בין סיכון לסיכוי – מסכסוך ליחסי שלום, עורך: אלוף הראבן
בתוקף המציאות – לקחים לאומיים וחינוכיים מירמיהו, מהמרד הגדול וממרד בר כוכבא, מאת: יהושפט הרכבי, מגיבים: אביגדור לבונטין ומיכאל רוזנק
- אחד מכל ששה ישראלים: יחסי גומלין בין הרוב היהודי למיעוט הערבי בישראל, עורך: אלוף הראבן
היש פתרון לבעיה הפלסטינית? עמדות ישראליות, עורך: אלוף הראבן

ספרים

- ערבים, פלסטינים וישראל, מאת: יהושפט הרכבי
בין אורתודוקסיה להומניזם דתי, מאת: אליעזר שביד
חברה ומשטר בעולם הערבי, עורך: מנחם מילסון





כדברי ד"ר ישראל אלדד, "חוברת זו היא פולמוסית באופייה". עניינה הוא עימות עם תפיסותיו של פרופסור יהושפט הרכבי ביחס לחורבן בית ראשון ושני ולמרד בר כוכבא. לדעת אלדד "אפשר לדבר בשם חזון ואי-רציונליות כערכים יוצרים... קיומנו וגאולתנו מפריכים כל מה שנחשב כמציאותי ורציונלי".

ד"ר דוד רוקח מוסיף לחוברת עיונים היסטוריים בסוגייה שהיא נושא לפולמוס.

ישראל אלדד הוא סופר ופרופסור ליהדות בטכניון. דוד רוקח הוא מרצה בכיר להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית.

