

## שאלות על משמעותה של הגלות

### עיון בדרשה באיכה רבה

יעל מאל

#### מ'הזמן הזה' אל 'הימים ההם'

בליל 'שבת חזון' תשס"ה ירדתי מהכותל לביתי שבעיר דוד, בלויית שניים מתושבי עיר דוד. השניים, שחזרו בערב שבת מפעילות למניעת העקירה של יישובי גוש קטיף, היו נסערים וכואבים וביטאו בדבריהם תחושת החמצה קשה: "אילו רק היינו עושים כך... אילו לא מנעו מאיתנו לעשות אחרת..." אמרו בכאב. אנחנו, היושבים על חורבות ירושלים הקדומה, ורואים מדי יום את שרידי השרפה הראשונה ואת שרידי השרפה השנייה מבצבצים מתוך החפירות, היפכנו, בשיחה של אקראי, במילים המנציחות את שכבות ההרס והחורבן בתודעתנו, וצירפנו להן רובד משלנו. שיחתנו התגלגלה לדיון בשאלת גבולות המאבק. מצאתי את עצמי משתמשת בביטויים מתוך המדרש שעסקתי בו באותם ימים. שאלתי אותם: הבריונים בימיו של רבן יוחנן 'שרפו את האוצרות' ובכך חרצו את גורל המרד. מהם 'האוצרות שלנו' שאנחנו עלולים לשרוף?

אירועי השנה שחלפה, ואלו שעומדים לפנינו, לצערי, גרמו לי לעיין באירועי הימים ההם ומתוך כך להרהר באירועי הזמן הזה ולהתבונן בהם.

במאמר זה נדון בסיפור המדרשי הידוע על יציאתו של רבן יוחנן בן זכאי (להלן: ריב"ז) מירושלים. סיפור יציאתו של ריב"ז מירושלים כתוב אחרי הדרשות של פרשה א באיכה רבה (מהדורת בובר), נעסוק בדרשות הפסוקים ג-ה בפרק א במגילת איכה<sup>1</sup>, וננסה לברר האם יש קשר בין דרשות הפסוקים לבין סיפור יציאתו של רבן יוחנן מירושלים הסמוך אליהם. על סיפור יציאת ריב"ז מירושלים נכתב הרבה<sup>2</sup>, ולכן לא ניגע במשמעות

1 באבער ש', איכה רבה, ווילנא, תרנ"ט, עמ' 62 - 68. (להלן: בובר). המדרש כתוב בלשון מעורבת עברית וארמית. תרגמנו את הקטעים הארמיים לעברית, לעתים בשינויים קלים מטעמים של בהירות. הוספנו במידת הצורך תוספות ביאור בסוגריים.

2 אלון ג', הליכתו של רבן יוחנן בן זכאי ליבנה, מחקרים בתולדות ישראל א', תשכ"ז, עמ' 219 - 252; בער (בער י', ירושלים בימי המרד הגדול, ציון לו, תשל"א, עמ' 127 - 190. להלן: בער) דוחה את מסקנותיו של אלון וסובר כי כל המעשה על בריחת ריב"ז מירושלים בעזרת תלמידיו והופעתו לפני אספסיינוס אינם אלא דמיון ספרותי. מסקנותיו של בער הופרכו על ידי פרופ' ליברמן (ליברמן ש', תוספתא כפשוטה, ח [סוטה]). הלוי (הלוי א"א, שערי האגדה, 1982 עמ' 203 - 228, להלן: הלוי) משווה בין הנוסחים השונים על רקע התרבות היוונית-רומאית. גלית חזן-רוקם (חזן-רוקם ג', רקמת חיים, 1996, הערה 76 עמ' 258 - 262. להלן: חזן-רוקם) התייחסה בהרחבה לסיפור, ואף הביאה סקירה ביבליוגרפית מקיפה. פרנקל (פרנקל י', סיפור האגדה - אחדות של תוכן וצורה, 2001, עמ' 212 - 219, להלן: פרנקל)

ההיסטורית של הפרשה, ולא בהשוואה בין הגרסאות השונות של סיפור זה. אלא נבחן באמצעים ספרותיים את משמעות המושג 'גלות' העולה מדרשות הפסוקים, ועל פי גוף הסיפור ננסה לבדוק את המוטיבים המופיעים בדרשה ואת משמעותם הסימבולית.

## הקדמה

**מדרש איכה רבה**<sup>1</sup> הוא מדרש פרשני, ארץ ישראלי, שנערך כנראה במאה החמישית לספירה. הוא מורכב משלושים ושש פתיחתאות (כמניין הגימטרייה של המילה 'איכה'), ומחמש פרשות. הפרשות בנויות על פי סדר הפסוקים ומציעות דרשות על הפסוקים תוך הבאת סיפורים ומשלים. רוב הסיפורים עוסקים ב'תיאורים' מן המרד הגדול ומרד בר כוכבא. מול עיני המעיין במדרש קמים מאורעות החורבן של בית המקדש הראשון, כפי שמתארם ירמיהו בקינתו במגילת איכה. בשכבה הבאה הוא חש את מוראות המרד הגדול, מעליהם צצים אירועי מרד בר כוכבא. כך נוצרת חוויית קריאה בת כמה רבדים המשדרת מעין דיאלוג של גלות לאורך הדורות.

נציע תחילה את הפסוקים הפותחים את מגילת איכה, והמהווים בסיס למדרש שלנו:

- (א) אִיכָה יִשְׁבֶּה בְּדָד הָעִיר רִבְתִּי עִם הַיְתֵה כְּאַלְמָנָה רִבְתִּי בְּגוֹיִם שְׂרָתִי בְּמִדְיָנוֹת הַיְתֵה לְמִסִּי:  
 (ב) בְּכֹו תִבְכֶּה בְּלֵילָה וְדַמְעָתָה עַל לְחֵיהֶ אֵין לָהּ מְנַחֵם מִכָּל אֲהָבֶיהָ כָּל רַעִיָה בְּגָדוֹ בָּהּ הָיָו לָהּ לְאַיְבִים:  
 (ג) גְּלָתָה יְהוּדָה מִעֵנִי וּמִרְבַּ עֲבָדָה הִיא יִשְׁבֶּה בְּגוֹיִם לֹא מִצָּאָה מְנוּחָ כָּל רִדְפֶיהָ הַשִּׁיגוּהָ בֵין הַמְּצָרִים:  
 (ד) דָּרְכֵי צִיּוֹן אֲבָלוֹת מְבֹלִי בְּאֵי מוֹעֵד כָּל שְׁעָרֶיהָ שׁוֹמְמִין כְּהִנְיָה נְאֻנְחִים בְּתוֹלְתֶיהָ גֹאֹת וְהָיָה מֵרָ לָהּ:  
 (ה) הָיָו צָרִיָה לְרֹאשׁ אֵיבֶיהָ שְׁלוֹ כִי יִקְנֹק הַגֹּהֶ עַל רֵב פְּשָׁעֶיהָ עוֹלְלִיָה הִלְכוּ יִשְׁבִי לִפְנֵי צָר:  
 (איכה פרק א)

בהיותה מילת שאלה מליצית, יוצרת המילה הראשונה 'איכה' אווירת תדהמה המלווה את הפסוקים, שמשמעה: איך הגענו למצב הנורא הזה? האם אנחנו אשמים? במה? דומה כי המדרשים הראשונים בפרשה מנסים לברר מהו המצב הנורא הזה שנקלענו אליו, האם הוא 'גלות'? האם גם חורבן בית שני מציין תחילתה של גלות? מה אופייה של גלות זו? האם תיתכן גלות גם בתוך ארץ ישראל?

סיפור) התייחס לגרסה בגיטין. וראה דיון בסיפור שלנו גם אצל טרן - ישראלי (טרן-ישראלי ע', **אגדות החורבן**, 1997, הפרק: יציאתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים, עמ' 51 - 57, להלן: טרן-ישראלי). לסיפור מקבילות אחדות, וכאמור לעיל לא נתייחס אליהן במסגרת זו: אבות דרבי נתן, מהדורת שכטר, נוסחא א', עמ' 22 - 24; אבות דרבי נתן, מהדורת שכטר, נוסחא ב', עמ' 20, גיטין, נ"ו, ע"א-ע"ב.

3 חזן-רוקם, עמ' 17-24.

## מהי 'גלות'

הדרשות לפסוק ג במגילה עוסקות, לדעתי, בשאלה: מי יכול להיות במצב של גלות? התשובה חד משמעית: רק ישראל גולים. המדרש מנמק את קביעתו, ומתוך הביורור מתבהרת משמעותה של הגלות. נביא תחילה את הדרשות לפסוק ג (עמ' 82 במהדורת בובר).

[ג] גלתה יהודה. אומות העולם אינן גולים אלא אע"פ שגולים אין גלותם גלות, [אבל ישראל גלותם גלות]. אומות העולם שאוכלים מפתם ושותים מיינם, אין גלותם גלות, אבל ישראל שאין אוכלין מפתם ואין שותין מיינם, גלותם גלות. אומות העולם שהן מהלכין באסקפטייות<sup>4</sup> שלהם אין גלותם גלות, אבל ישראל שהן מהלכין יחפין גלותם גלות, לכך נאמר גלתה יהודה. כאן הוא אומר: "גלתה יהודה" [בלשון נקבה, י"מ] ולהלן הוא אומר: "ויגל יהודה מעל אדמתו" (ירמיה נב), [בלשון זכר, י"מ] אלא כיון שגלו תשש כחן כנקבה, לכך נאמר גלתה יהודה.

המדרש מציין שני גורמים לכך ש'גלותם של ישראל - גלות'. האחד, פשוט למדי. אומות העולם גולות מארצן, אבל נטמעות בסביבתן החדשה, לכן אין אצלן גלות במשמעותה העמוקה, אולי רק 'גלות לשעה', שסופה היטמעות. ישראל שאינם נטמעים, נבדלים מן הגויים וחשים בנכר בכל מקום.

ההגדרה המילונית של גלות היא: 'עקירה מאולצת מארץ מולדת, יציאה מאונס לארץ זרה'<sup>5</sup>. אך המדרש בקביעתו מציג את הגלות באופן שונה מהמשמעות המבליטה את ההיבט הריאלי הישיר. הפירוש הראשון, 'שאינן אוכלים מפתם', מסביר את ההבדל בין גלות האומות לגלות ישראל כך: **גלות, אין עיקרה שינוי במקום אלא שינוי במצב התודעה, להיות נבדל ולא שייך.**

הגורם השני לגלות מתייחס, לכאורה, לעניין שולי. אומות העולם מתהלכות ב'גרביים', אבל ישראל הולכים יחפים. יש לנו כאן ציון חיצוני נוסף, של הבדל באורחות החיים. ההליכה היחפה היא סממן נוסף המפריד בין יהודים לנוכרים, אך נוכל לראות בה גם

4 ההתבדלות כמאפיין של הגלות מופיעה פעמים רבות בספרות חז"ל, למשל: שלא שינו את שמם (ויקרא רבה לב).

5 ורצה לומר שהם לובשים מלבושים כמותם אסקפטייות - כסות ולבוש. פירוש מתנות כהונה: מנעול עשוי מבגד כמדת מנעול של עור ולובשין אותו על הרגל תחת המנעלים, ערוך השלם: חלק א עמ' קצח, 198.

6 אבן שושן א', **המילון החדש**, ירושלים, תשכ"ט, כרך א', עמ' 177. בער' ו', **גלות**, מוסד ביאליק, 1980, תרגם מגרמנית ישראל אלדד, עמ' ט': "המילה 'גלות' מכילה עולם מלא של עובדות ודימויים, שבכל תקופה מתקופות דברי ימי ישראל היו מתחדשים, מתעמקים או מתרדדים. שעבוד מדיני, פיזור, כיסופים לגאולה ולקיצוץ גלויות, חטא ועונשו וכפרתו - אלה הם קווי-היסוד המציינים מהותה של גלות, כל עוד ניתן בכל לקשר למילה זו משמעות של ממש". על המושג 'גלות' בשלהי הבית השני ולאחר החורבן, ראה: **האנציקלופדיה העברית**, בן-ששון ח"ה, הערך 'גלות', כרך י', עמ' 817 - 820.

סמל לאבלות, למצב נפשי מתמשך של אבלות.<sup>7</sup> במה, אם כן, מתבטאת הימצאותם של ישראל בגלות? בכך שהם נבדלים מסביבתם הנוכרית, ובכך שהם ממשיכים לחיות בתחושת אבלות.

המדרש ממשיך ואומר: "כיון שגלו - תשש כוחם כנקבה". משפט זה רוצה לומר שהגלות היא הגורם לחולשה. המצב הנקבי נזכר בהקשר לגלות כמצב שלילי, כנוע, ההיפך ממצב גברי, שמציין כוח ושליטה. עם ישראל בארצו הוא גיבור כזכר, וכשהוא גולה מארצו הוא נחלש כנקבה. הגלות כמצב של חולשה נקבית היא מוטיב השזור במדרש ומופיע בהמשך כמשל. **גלות, אם כך, אינה רק מצב תודעתי של היבדלות וניכור בארץ זרה, אלא עם ישראל נמצא בגלות גם במצב של חולשה פיזית ובמצב של פסיביות.**

### על מה גלתה?

המדרש לפסוק ג ממשיך ושואל: על מה גלתה יהודה?

"מעוני".

1. על שאכלו חמץ בפסח, כמד"א "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני" (דברים טז, ג).
2. ד"א מעוני על שחבלו משכון עני בתוך בתיהם, כמד"א "ואם איש עני הוא לא תשכב בעבוסו" (דברים כד יב).
3. ד"א מעוני על שעשקו שכר שכיר, כמד"א "לא תעשוק שכיר עני ואביון" (דברים כד, יד).
4. ד"א מעוני על שגזלו מתנות עני, כמד"א "לעני ולגר תעזוב אותם" (ויקרא יט, י).
5. ד"א מעוני על שאכלו מעשר עני, ר' ביבי ור' הונא בשם רב האוכל טבל של מעשר עני חייב מיתה.
6. ד"א מעוני על שעבדו ע"ז, כמד"א "קול ענות אנכי שומע" (שמות לב, יח), א"ר אחא קול קילוס ע"ז אנכי שומע, רבי יהודה בשם רבי יוסי אומר אין לך דור ודור שאינו נוטל מחטאו של עגל.

המדרש ממשיך את רוח הביטוי שמופיע באיכה: "על רוב פשעיה", ומונה חטאים שונים שחטאו ישראל ובעטיים נענשו. הוא נתלה במושג: 'עוני' שבפסוק 'גלתה יהודה מעוני', שעל פי הפשט מתאר מצב, והופך אותו לתיאור סיבה, מעוני = בגלל עוני. ראשית, עוני מבטא חולשה וכך אנו מתקשרים לחלק הקודם של המדרש. שם נראית החולשה כתוצאה, וכאן אנו חוזרים אל החולשה כסיבה. על דרך לשון נופל על לשון דורש המדרש פסוקים שיש בהם מילים בעלות צליל דומה ל'עוני': עני, ענות, הצליל מזכיר גם את המילה 'עוון' ורוב הפסוקים עוסקים בחטאים שבין אדם לחברו.

<sup>7</sup> מוטיב הרגל הנעולה לעומת הרגל היחפה מופיע בהמשך המדרש גם בתיאור המפגש בין ריב"ז ואספסיינוס, ונתייחס אליו להלן.

המדרש מונה כאן שש סיבות לגלות. מה ראה הדרשן להעמיד את עוון אכילת חמץ בפסח כגורם הראשון לגלות? איסור אכילת חמץ בפסח הוא המאפיין ההלכתי החשוב של החג ומציין את החיבור הרוחני לגאולת מצרים. כדברי בעל 'יפה ענף' בפירושו: "וכפרו בגאולת מצרים, לכן נענשו בגלות". **הגלות היא מצב הפכי לגאולה.** ככל שמתרחקים באופן רוחני מתחושת הגאולה, מתקרבים תודעתית למצב של גלות.

שתי הסיבות הבאות עוסקות בעברות שבין אדם לחברו: 'על שחבלו משכון עני', 'על שעשקו שכר שכיר'. הנימוקים הרביעי והחמישי עוסקים, לצד ההתמקדות בעני, גם במצוות התלויות בארץ: 'על שגזלו מתנות עני' ו'על שאכלו מעשר עני'. ניתן להבין מכך שהגלות מתחילה כמצב נפשי של התרחקות מהארץ, אי הכרה בקדושתה וכפירה בגאולה. התהליך הפנימי מוביל לגלות הפיזית. הנימוק השישי והאחרון 'על שעבדו עבודה זרה'. מחזיר אותנו אל הסיבה הראשונה לגלות (גלות בית ראשון) לפי הסבר זה, ניתן לומר שהתרחקות מהקב"ה מביאה להתרחקות מהארץ.<sup>8</sup>

### האם הגלות היא גזרת גורל?

את פירושו לפסוק ד' (עמ' 64 במהדורת בובר) פותח המדרש בהכרזה: 'הכל מבקשים תפקידים'. קביעה זו מחזירה אותנו אל ראשית המדרש. שם התייחסנו אל המציאות הגלותית כאל 'מצב נקבי' לעומת מצב הפוך, שהוא 'גברי'. גם כאן מתייחס בעל המדרש למוטיבים דומים.

[ד] 'דרכי ציון אבלות'. אמר רב הונא: **הכל מבקשים תפקידים, מעשה בכלבא**

**אחת קורטית**<sup>9</sup> שעלתה לראש הסלע ושימשה עם הזכר.

מעשה בחמורה אחת שפסקה אפסר (של רצועה) שלה והלכה ושימשה עם הזכר.

רב אמר אפילו העצים מבקשים תפקידים, את מוצא שלא היו ארזים בבבל, וכיון שעלה נבוכדנצר לארץ ישראל תלש ארזים מכאן, והלך ונטען בבבל, וכיון שמת שמחו הכל במפלתו, הה"ד "נחה שקטה כל הארץ פצחו רנה, גם ברושים שמחו לך ארזי לבנון מאז שכבת לא יעלה הכורת עלינו" (ישעיה יד, ז, ח).

ר' אבדימו דמן חיפא אמר: אפילו דרכים מבקשים תפקידים, הה"ד 'דרכי ציון אבלות', מבלי צריפין, מבלי בורגנין, מבלי בליוטין<sup>10</sup> אין כתיב כאן, אלא: 'מבלי באי מועד'.

<sup>8</sup> ויתרנו כאן על חלק קטן מהמדרש העוסק בשאלת 'זמן הגלות' ומסמן את 'שלושת השבועות' כזמן של פורענות. קטע זה של המדרש חורג ממסגרת דיונונו.

<sup>9</sup> קורטית מלשון 'קורט', קטנה, ננסית, על פי: ערוך השלם, כרך ד' עמ' 193. ולפי גירסה אחרת צריך לקרוא: כופרית שמשמעותה: תרבותית, כלבת שמירה (על פי רש"י בבא קמא, פ' ע"א) בובר בהערה רלא עמ' 64 טוען שהביטוי 'כופרית' נכתב בטעות.

<sup>10</sup> צריפין: סוכות, בתי עראי, ערוך כרך ד' עמ' 48; בורגנין: בני אדם הדורים במגדלי שמירה בצידו הדרכים (על פי הפירוש למעשרות פ"ג מ"ז); בולטין: חכמי עצה הדורים בעיירות ובכרכים (מתנות כהונה); מעניין לציון שבאיכה רבה (וילנא פרשה א ד"ה לא היו צריה) מופיעים עשירי ירושלים בכינוי זה: "זהוון בירושלם ארבעה בולטין בן ציצית וכן גוריון וכן נקדימון וכן כלבא

"כל שעריה שוממין". שאין להם מי שיכנס ויצא בהם.  
 "כהנה נאנחים". שאין להם מי שיתן להם מתנות כהונה, המד"א "ונתן לכהן הזרוע  
 והלחיים והקבה" (דברים יח, ג).

המדרש מביא סדרה של משלים המשמשים כסיפורים. דוד שטרן בספרו 'המשל  
 במדרש' מתאר סוג זה של משלים רטוריים:

(המשל) הוא סיפור ההופך רמיזה לכוח משפיע, על מנת לשכנע את קהל שומעיו  
 בערכו של רעיון או גישה או תחושה מסוימים... יחסו של המשל למשמעותו הוא  
 יחס נפתל ועקיף. אף כי המשל מביא את המסר שלו לקהל שומעיו, הרי הוא  
 דורש מהם בסופו של דבר להסיק אותו בעצמם... גם הסיפור שבנוף המשל וגם  
 הפרשנות שבנמשל, כל אחד בפני עצמו, מורים על משמעויות מיוחדות להם,  
 ושתי המשמעויות האלה גם יחד תורמות למסר הרטורי הכולל של המשל.

המשל הראשון עוסק בכלבים. טבע העולם הוא שכלב זכר רודף אחר הנקבה ומבקש  
 לשמש עמה. כאשר הכלב אינו מגיע אל הכלבה, היא רודפת אחריו. בעל המדרש מספר  
 על כלבה ומציין שהיא 'קורטית', זאת אומרת ננסית, כלבה שהיא חלשה מטבעה, ובכל  
 זאת היא עושה מאמץ גדול ועולה למקום גלוי ומסוכן כדי להגיע אל בן זוגה ולמלא את  
 ייעודה.

המשל השני מספר על חמורים. החמורה ('אתון' בלשון מקרא) בהמה בזויה מן הכלב,  
 אף היא מתוארת כנקבה היודעת את תפקידה. גם כשהיא משועבדת, היא מנתקת את  
 כבליה ומוצאת דרך להגיע אל הזכר כדי למלא את ייעודה.

בשלב זה המשל עובר מעולם החי לעולם נמוך יותר - הצומח, ואף בו הוא בוחר בארזים,  
 שהם עצי סרק שאינם נותנים פרי. גם כאן מדגיש בעל המשל את 'רצון החיים' של העצים.  
 אמנם אין הם מסוגלים לשנות את מצבם הפיסי, אבל הם יודעים לזהות מי עקר אותם  
 והגלה אותם ממקום גידולם, ולכן שמחים במפלתו. המדרש מזהה את אויב הארזים  
 עם אויבם של ישראל, הוא נבוכדנצר, מחריב המקדש, מחולל גלות בית ראשון.

גם המשל האחרון בסדרה יורד מעולם הצומח לעולם הדומם: "אפילו דרכים מבקשים  
 תפקידם". הדרך הטבעית של ישראל מוליכה אל המקדש, אל החיבור לקב"ה, והיא  
 באה לידי ביטוי בעלייה לרגל. המדרש טוען שעיקר חשיבותן של הדרכים אינו טמון  
 בהיותן מתוקנות לעוברי הדרכים. גם אם לצד הדרכים ימצא ההולך סוכות צל, שומרים  
 במנדלי שמירה המגנים על עוברי הדרכים, ואנשים חכמים ומיוחסים שיעברו בדרכים,  
 עדיין אין הדרכים ממלאות את תפקידן. מהותן של הדרכים היא להוביל אל המקדש.  
 כיוון ההליכה הוא החשוב, והכיוון הוא - ירושלים. הדרכים יודעות לאן הן מובילות, אבל

שבוע... וכן בקהלת רבה (וילנא) פרשה ז א [יא] ד"ה טובה: "ג' בליוטין היו בירושלים, בן  
 ציצית הכסת ונקדימון בן גוריון וכן כלבא שבוע...".

11 שטרן ד', המשל במדרש - סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל, תרגום: יוסף עמנואל, ת"א, 1995,  
 עמ' 57 - 58 (להלן: שטרן). הספר עוסק בעיקר בנייתו של משלים מאיכה רבה.

ישראל איבדו את דרכם, "מבלי באי מועד". מוטיב הדרך מופיע בפרשה פעמים אחדות  
 ובסיפור יציאתו של ריב"ז המסר מתעצם.  
 "כל שעריה שוממין". שאין להם מי שיכנס וייצא בהם". אזכרת השערים ממשכה את  
 הדימויים הקודמים. שער משמש כאן כדימוי נשי. השערים מחכים לישראל שיעלו לרגל,  
 ואין מי שימלא בהם את ייעודם.

בסדרת המשלים שיש בה מבנה הדרגתי: חי, צומח, דומם, מותח אפוא המדרש ביקורת  
 נוקבת על ישראל, שאינם ממלאים את ייעודם. המשלים מנגידים את עם ישראל הגולה  
 מול חיות בזויות, מול עץ סרק ששליטתו בחייו מוגבלת, ומול דרכים ושערים. עם ישראל,  
 המשלים עם חי גלות גרוע מכלבה, גרוע מחמורה ומעצים. אפילו אלה, במצבם החלש,  
 המשועבד והפסיבי, מסוגלים למלא את ייעודם. עולה מכך, שגם כשישראל משועבדים,  
 עדיין מוטלת עליהם חובה למצוא את הדרך לקשר עם הארץ. הקשר מאופיין כקשר  
 של זיווג בין עם ישראל לארצו, קשר שאי אפשר להתקיים בלעדיו, ושכל ברייה טבעית  
 הייתה עושה כל מאמץ כדי לקיימו.

היחסים בין ישראל לארצו נמשלים ליחסי אישות. במצב נורמאלי ישראל נמשלים לזכר,  
 והארץ לנקבה. המשלים הנזכרים לעיל משלימים לכאורה עם מצב החולשה שישראל  
 נמצאים בו: "תשש כוחם כנקבה", אבל טוענים שגם במצב זה אסור לוותר. המשלים  
 בוחרים בחיות הבית לבטא את הקשר. רוצה לומר, אפילו כלבה, חיה ביתית כנועה, ולא  
 עוד אלא ממין נקבה וקטנטנה, עולה עד ראש ההר להגיע אל בן זוגה ולהתאחד עימו.  
 אפילו חמור,<sup>12</sup> חיה בזויה, חסרת השראה, ולא עוד אלא ממין נקבה וכבולה, היא יודעת  
 לנתק את מוסרותיה ולממש את ייעודה. אפילו דרכי ציון יודעות לאן הן מובילות, אבל  
 ישראל אינם יודעים עוד את דרכם.

בפתיחת ספרו 'נצח ישראל'<sup>13</sup> דן המהר"ל במשמעות היחס בין גלות לגאולה. והוא מנסח  
 רעיון דומה על מהות הקשר שבין ישראל לארצו:

וכאשר אנו באים לבאר ענין הגלות ידיעה אמיתית צריך לבאר קודם הסיבה לגלות...  
 אין ספק כי הגלות הוא שינוי ויציאה מן הסדר שהשי" סידר כל אומה במקומה הראוי  
 לה וסידר את ישראל במקום הראוי להם שהוא ארץ ישראל. והגלות מן מקומם  
 הוא שינוי ויציאה לגמרי, וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי והם חוץ  
 למקומם אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם...

### ג' שנים ומחצה עשה אספסיינוס בירושלים

עד כאן עסקנו בדרשות לפסוקים ג וז בפרק א באיכה. פסוק ה (עמ' 64 במהדורת בובר)  
 פותח במילים: "היו צריה לראש", ולאחר דרשת הפסוקים מופיע הסיפור על יציאת

12 מן הראוי לציין שהחמור מופיע גם בתנ"ך (כגון: אתונו של בלעם, וידוע המשל בישעיהו א: יידע  
 השור קונוה וחמור אבוס בעליו"); וגם במקורות חז"ל (חמורו של פנחס בן יאיר) כמי שיש לו  
 ידיעה טבעית, בלתי אמצעית על ייעודו בעולם.

13 מהר"ל, נצח ישראל, תל אביב, 1955, עמ' 4.

ריב"ז מירושלים. להקלה על העיון נכנה את חלקי הסיפור בכותרות (המספרים מכוונים לעמודים במהדורת בובר. משפטים הכתובים בארמית תורגמו לעברית):  
**דרשת הפסוקים** = הדרשות על הפסוק "היו צריה לראש" (עמ' 64)  
**הסיפור הפותח** = הסיפור על עשירי ירושלים והדוכסים. (עמ' 65)  
**הסיפור המרכזי** = סיפור הכולל כמה שלבים (עמ' 66 - 69):

שלב א: "והיה ממונה על האוצרות, ועמד ושרף כל האוצרות" - העימות בירושלים בין ריב"ז לבן בטיח ויצאתו של ריב"ז (עמ' 65)  
 שלב ב: "בני אדם ששולקין תבן" (עמ' 66)  
 שלב ג: "והלבנון באדיר יפול" - המפגש בין ריב"ז לאספסיינוס במחנה הרומאי ומאסרו של ריב"ז.  
 שלב ד: "ומניין ידע ריב"ז? מסדר לימודו" (עמ' 67)  
 שלב ה: **סיפור בתוך סיפור** = משלים ופתרונם "מנדל שקינן בו נחש מה עושין לו?" (עמ' 68)  
 שלב ו: "תובע אני ממך שתניח את העיר ותלך לך" - העימות במחנה הרומי בין ריב"ז לאספסיינוס (עמ' 68)

**הסיפור הסוגר** = "צפד עורם על עצמם יבש היה כעץ" - עונש לדוכס והצלה לר' צדוק (עמ' 69).

לאור ההבחנות שהבאנו בדרשות שבפתיחת המאמר, ננסה לפרש את הסיפור המרכזי של ריב"ז. נעמוד על הקשר שבין דרשות הפסוקים לסיפור. מפתת אורכו של הסיפור ומורכבותו נתייחס בהרחבה רק לחלקים הקשורים לנושא המאמר.<sup>14</sup> נפתח בדרשת איכה רבה לפסוק ה:

[ה] "היו צריה לראש". א"ר הלל בן ברכיה כל מי שבא לצור על ירושלים נעשה ראש, דכתיב: "היו צריה לראש". ד"א "היו צריה לראש". זה נבוכדנצר. ד"א "היו צריה לראש". זה נבוזראדן. "אויביה שלו" זה נבוכדנצר, את מוצא עד שלא הרבה ירושלים, לא היתה מדינה בעולם חשובה לפנייהם כלום, וכיון שחרבה נעשו קסרין מטרופולין, אנטפרס מדינה, וניפוליס קלונביא, (ואנטפרס מדינות).

ההכרזה שמי שכובש את ירושלים 'נעשה ראש' מהווה אחד המפתחות להבנת סיפור יציאתו של ריב"ז. האמירות החוזרות: 'זה נבוכדנצר', 'זה נבוזראדן', 'זה אספסיינוס'

14 הסיפור מכונה: "אגדה היסטורית". הלוי, עמ' 113 - 114, בעיון המובא במאמר זה אני מתרחקת מעט מההקשרים ההיסטוריים, ועוסקת בשאלות הרוחניות שהעסיקו, כמדומה לי, את מחברי המדרש. וכפי שכתב מ"ד במאמרו 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל': "חכמים הם בלתי היסטוריים... שכן דומה, שלא הייתה בעולמם (של חז"ל) עוד שאלה משעממת וחסרת כל עניין כמו השאלה בדבר הצורך והתועלת שבתיאור של מה שאירע בדיוק". בתוך: **הקונגרס העולמי למדעי היהדות** (ג), תשל"ו, עמ' 129 - 142.

מצביעות על הקריאה הרב רובדית של חז"ל. אנחנו קוראים מגילה שנכתבה על חורבן הבית הראשון, ו'מוצאים בה' את מאורעות חורבן הבית השני ואת הפולמוס של טרייאנוס ומרד בר כוכבא, המלחמות שבאו לאחר החורבן. בכותבי 'מוצאים בה' אני מתכוונת לומר שאנו חשים הזדהות, ויותר מכך: מבינים את מוראות ההווה, בעזרת התבוננות בעבר. אכן, לאורך דורות רבים של פורענות קוראים יהודים את מגילת איכה וחשים: 'היא נכתבה עלינו'. וכדברי יוסף חיים ירושלמי בספרו 'זכור': "חז"ל ראו בתנ"ך לא בלבד גנזך של תולדות העבר, אלא גילוי תבניתה של ההיסטוריה כולה".<sup>15</sup>  
 בדרשתו של ר' הלל בן ברכיה נמצא מפתח להבנת דבריו של ריב"ז לאספסיינוס, כפי שהם מופיעים בהמשך הסיפור. ריב"ז אינו נביא, כשהוא מקלס את אספסיינוס ואומר: "יחי אדוני המלך", הוא עושה זאת מתוך הבנה עמוקה של התבניות ההיסטוריות שנטבעו בתנ"ך. ובלשונו:

...ואם אין אתה מלך סופך להיות מלך, שאין אותו בית חרב ביד הדיוט, אלא ביד מלך, שהוא ביתו של אדון העולם, ואין הדיוט יכול לו אלא מלך, שנאמר: "והלבנון באדיר יפול".

סיפור יציאת ריב"ז פותח בסיפור רקע מקדים, אבל הגיבור הראשי, רבן יוחנן בן זכאי, לא נזכר בו כלל. נזכרים בו אספסיינוס ומפקדיו, ונזכרים בו עשירי ירושלים, ואלה נעלמים בהמשך הסיפור. ננסה לעמוד על משמעות הסיפור על פי ההנחות שהבאנו בראשית המאמר.

ד"א "היו צריה לראש", זה אספסיינוס. "אויביה שלו", זה טרנוס (טריינוס). שלוש שנים ומחצה<sup>16</sup> עשה אספסיינוס בירושלים, ועמו ארבעה דוכסי, דוכוס דערבייא, דוכוס דאפניקא, דוכוס דסיביתני, דוכוס דאלכסנדריאה.  
 דוכוס דערבייא מה היה שמו? שני אמוראים, אחד אמר: אילם היה שמו, ואחד אמר: אבגר (אמגר) היה שמו.<sup>17</sup>  
 והיו בירושלים ג' עשירים והיה כל אחד מהם יכול לפרנס המדינה חמש שנים:

15 ירושלמי י"ח, זכור, ת"א, תרגום: ש' שביב, 1988, עמ' 42.  
 16 המספר 'שלוש שנים ומחצה' הוא מספר טיפולוגי שחוזר בתיאורי מצור: 'שלוש שנים ומחצה עשה אדריינוס מקיף על ביתר' (ירושלמי תענית פרק ד דף סח טור ד/ה"ה) וכן: 'שלוש שנים ומחצה עשה אדריינוס מקיף בביתר, והיה ר' אלעזר המודעי יושב בשק ובאפר ומתפלל ואומר רבון כל העולמים אל תשב בדיון היום. אל תשב בדיון היום, כיון שלא היה יכול לכבשה, ביקש לחזור לוי (איכה רבה (בובר) פרשה ב ד"ה רבי היה דורש.), וכן: 'לא אליכם משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש, נבוכדנצר שלש שנים ומחצה, אספסיינוס ג' שנים ומחצה' (איכה רבה (וילנא) פרשה א ד"ה מ). הסיפור מעלה הקבלות רבות לסיפור מצור. ביתר, ונעמוד עליהן בהמשך.  
 17 מדוע חשוב הדיון בשם? טרן-ישראלי עמ' 58 - 59 מציעה לראות בשם 'אילם' היפוך לדבריו הקשים. הוא מכונה 'אילם' בלשון סיניחור. השם 'פנגר' שמופיע בנוסח הדפוס במקום 'אבגר' רומז על אותה תכונה. משמעותו ביוונית: 'חוגג בנאומו' כביכול ומתהדר בפומבי.

בן - ציצת הכסת, ובן כלבא שבוע, ונקדימון בן גריון.  
למה נקרא שמו נקדימון? שנקדמה לו חמה בעבורו.  
בן כלבא שבוע? שכל הנכנס בביתו כשהוא רעב ככלב, היה יוצא ממנו שבע.  
בן ציצת הכסת? שהיו ציציותיו נגרים על גבי כרים וכסתות.  
אחד אמר: אני זן את ירושלים עשר שנים בחיטים ובשעורים, ואחד אמר: בין ובשמן,  
ואחד אמר: בעצי הסקה. ושיבחו רבנן את המציע עצי ההסקה יותר מכולם.

הסיפור הפותח מאריך בפרטים, ומפגיש אותנו עם מקום העלילה וזמנה - ירושלים בתקופת המצור. לכאורה, הוא מצוין פרק זמן היסטורי מוכר. אך המיקוד של תקופת המלחמה כולה כ"מלחמה על ירושלים", וקביעת פרק זמן טיפולוגי שאורכו 'ג' שנים ומחצה'<sup>18</sup> מעבירים אותנו מן הממד ההיסטורי לממד הרעיוני של הזמן, כדברי פרנקל:

מהו יחס לזמן? גבולות הזמן המודעים לאדם מקורם בדרך כלל בשינויים החלים בתופעות חיצוניות: זמן אסטרונומי [...] או שינויים היסטוריים (חורבן וגאולה). אל זמנים אלה קובע האדם את רגשותיו או אף דוחף את עצמו למעשים [...] כשאנו בודקים כיצד האדם מגיב על תופעות הזמן החיצוניות - אנו שואלים מהו יחסו של האדם לזמן. בכך אנו הופכים בעצם את הבנת הזמן לתפקיד [...]'<sup>19</sup>

אספסיינוס ומפקדיו מייצגים את ההווה הסיפורי, בעוד שההתייחסות לעשירי ירושלים יוצרת מעין 'פלשבק' לתקופה שלפני המצור. תחילה מגדיר הסיפור הפותח את משך הזמן של המצור על ירושלים, הגדרה שמזכירה לנו פרקי מצור אחרים. מדובר כאן ב'זמן מעבר', שלפניו היה לכאורה חיבור בין ישראל לארצו, ולאחריו - גלות. בפרק זמן זה, 'ג' שנים ומחצה', התרחשו המאורעות שהביאו לשינוי הדרמטי. לאחר מכן מציג הסיפור ארבע דמויות משנה מן הצד הרומאי, את המפקדים-הדוכסים הפרושים בארבע רוחות השמים.<sup>20</sup> הצבת הצבא הרומי במרחב השטח על 'הקווים האופקיים, קווי היעילות'<sup>21</sup> מתאימה, להערכתי, לתפיסת חז"ל את התרבות הרומאית. זו תרבות שעוסקת בחיים המעשיים יותר מאשר בחיים הרוחניים ובי'חסד האל' שאותם מסמל 'הממד האנכי'. לעומתם מביא הסיפור שלוש דמויות משנה מן הצד היהודי ומעמיד, במובלע, אלטרנטיבה תרבותית. לעומת הכוח השולט במציאות הגיאוגרפית מצוינים דווקא עשירי ירושלים, מייצגיו האוטנטיים של 'החומר', את הממד הנוסף של החיים: הממד האנכי, הפונה כלפי הקב"ה. המדרש מאריך ומסביר לנו את משמעות שמותיהם של העשירים כדי

18 הסיפור ממקד את ענייננו בירושלים. כביכול, כל המלחמה היא על ירושלים ועל מה שהיא מסמלת. עובדתית, כמובן, המלחמה התרחשה תחילה בגליל.  
19 פרנקל י', 'הזמן ועיצובו', בתוך: פרנקל, סיפור, עמ' 170.  
20 הלוי מכנה אותם 'השכנים הרעים'. לטענתו, על פי נוסח זה של הסיפור, הם האשמים העיקריים בחורבן ירושלים. הלוי עמ' 218 - 219.  
21 הביטויים מושאלים מניתוחו של לוינס את ההבדלים בין חכמי ישראל לאלכסנדר מוקדון. וראה: לוינס ע', קריאות תלמודיות חדשות, שוקן, ירושלים, תשס"ה, עמ' 44-45.

לרמוז לנו שהם אינם מייצגים את העולם החומרי כעומד בפני עצמו, אלא מציגים את דרך החיים היהודית המקשרת בין 'הממד האנכי' ליממד האופקי'.  
נקדימון מייצג את עבודת המקדש. הסיפור מביא את דרשת השם 'נקדימון' ורומז בכך על סיפור ידוע, המתאר את מסירות נפשו לספק מים לעולי הרגלים בשנת בצורת. הוא מרמז גם על הנס שנעשה לו.<sup>22</sup> בן כלבא שבוע, המאכיל רעבים, מייצג את גמילות החסדים ובן ציצת הכסת את התורה.<sup>23</sup> כדברי המאמר הידוע באבות: "שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה, הוא היה אומר: על שלשה דברים העולם עומד: על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים" (אבות, א, ב).

הצגת הדוכסים, מצביאי הלגיונות, מול עשירי ירושלים, יוצרת אצלנו ציפייה לעימות צבאי בין הרומאים ליהודים, עימות שיכריע את גורל המצור. אך ההתמודדות בסיפור אינה צבאית. המאורעות המתוארים בסיפור מתמקדים בפרק זמן קצר מאד, החל בסופן של 'שנות המצור'. ההתרחשויות מתחילות בירושלים הנצורה, ונעות לסירוגין בין ירושלים למחנה הרומאי בגופנא. גיבור הסיפור, ריב"ז, עומד בעימותים מול המחנה היהודי שממנו הוא יוצא ומול הרומאים, שאליהם הוא הולך. 'גלתה יהודה', וגולה ריב"ז. הדרך שהוא עושה מירושלים אל מחנה האויב הרומאי, ומשם ליבנה, עוזרת לנו לברר את משמעות המושג 'גלות'. קורותיו בסיפור מייצגות את השינוי הפנימי שעובר עם ישראל עם חורבן הבית.

#### 'והיה ממונה על האצרות, ועמד ושרף כל האצרות'

כבר בשורה הראשונה (עמ' 66 במדרש) של הסיפור המרכזי מוסט העימות, מן המאבק בין האומות לעימות פנימי בתוך החברה היהודית.

והיה שם בן בטיח בן אחותו של רבן יוחנן בן זכאי,<sup>24</sup> והיה ממונה על האצרות,  
ועמד ושרף כל האצרות.

22 "תנו רבנן: פעם אחת עלו כל ישראל לרגל לירושלים ולא היה להם מים לשתות. הלך נקדימון בן גוריון אצל הגמון אחד, אמר לו: הלויני שתיים עשרה מעיינות מים לעולי רגלים" (תענית כ, ע"א). מעניין להשוות גם בין דמות ההגמון בסיפור לבין דמותו של אספסיינוס. שניהם הולכים לבית המרחץ, שמבטא את תמצית ההדוניזם הרומאי. נקדימון מתואר בהגדה לדמות ההגמון: "עד שהאדון נכנס בשמחתו לבית המרחץ נקדימון נכנס לבית המקדש כשהוא עצוב. נתעטף ועמד בתפלה, אמר לפניו: רבונו של עולם! גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא לכבודך עשיתי, שיהו מים מצויין לעולי רגלים". גם ההגדה בין העושר המופלג לבין החורבן מופיעה באיכה רבה בהקשר לשמו של נקדימון: "מעשה במרים בתו של נקדימון, שפסקו לה חכמים חמש מאות דינרי זהב לקופת בשמים בכל יום, אף היא עמדה וקללה אותם ואמרה להם כך תפסקו לבנותיכם, א"ר אחא אף אנו ענינו אחריה אמן; א"ר אלעזר בר צדוק אראה בנחמה אם לא ראיתיה שהיתה מלקטת שעורים מתחת טלפי סוסים בעכו, וקראתי עליה הפסוק הזה, אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותיך (שה"ש, א, ח). אל תקרי גדיותיך אלא גויותיך" (איכה רבה) (בובר) פרשה א ד"ה מעשה במרים בתו).

23 רמז נוסף ניתן אולי לראות בציון תכולת המחסנים: חיטים ושעורים מקבילים לתורה. היין מקביל לגמילות חסדים והעצים (הכוונה לעצי המערכה) לעבודת המקדש.

24 כפי שהזכרנו לעיל, אנדה זו מזכירה את מערכת היחסים שבין בר כוסבא לבין דודו, ר' אלעזר המודעי, ועיין: חזן-רוקם, עמ' 188 - 189.

הסיפור הפותח העמיד את רומא וישראל כמנוגדים זה לזה, מייצגי החומרניות בעולם מול מייצגי הרוחניות, ממד אופקי מול ממד אנכי. הסצנה הראשונה בסיפור המרכזי מתייחסת לנעשה במחנה היהודי בלבד ומעמידה ניגודים חדשים. בן בטיח מופיע כדמות מעבר בין עשירי ירושלים לבין הגיבור - ריב"ז. הוא מנוגד לשניהם. מול עשירי ירושלים שעושרם החומרי משועבד לתורה, לעבודה ולגמילות חסדים, מופיע 'הממונה על האוצרות' המופקד על המשך קיומם של חיים יהודיים, אך מועל באופן טוטלי בתפקידו.<sup>31</sup> בשורפו את האוצרות הוא בוחר במוות, במקום לדאוג להמשך החיים היהודיים. גם העמדתו מול ריב"ז יוצרת ניגוד דומה. בן בטיח הוא דור ההמשך, בן אחותו של ריב"ז, אבל הוא כמעט הורג את דודו,<sup>32</sup> המייצג המובהק ביותר של עולם התורה שלפני החורבן. ריב"ז ניצל בעזרת 'קוצו של יו"ד'. התחכמותו של ריב"ז בעזרת משחק המילים 'ווי' ו'ויה' מצילה את חייו.

'על מה גלתה יהודה?' אף כי הסיפור על בן בטיח אינו מזכיר כלל את שש הסיבות שמנה המדרש,<sup>33</sup> הוא כולל למעשה את כולן גם יחד. האוצרות, שהסיפור הפותח קישר אותם לעשירי ירושלים, מסמלים את עבודת המקדש ואת גמילות החסדים, וריב"ז מסמל את התורה. 'האוצרות', שעליהם עומד העולם היהודי, עלו באש בידי מי שהופקד על שמירתם. בממד הסמלי של הסיפור התמוטטו שלושת העמודים שעליהם מושתת הקיום היהודי ושמהם נובע הקשר לקב"ה - 'הממד האנכי של המציאות'. במובן הריאליסטי של הסיפור, 'שרפת האוצרות' מוטטה את הבסיס החומרי של הקיום הלאומי. אנשים רעבים אינם יכולים לעמוד מול חילותיו של אספסיינוס ואנשים רעבים חובלים משכון עני, עושיקים שכר שכיור וגוזלים את העניים, וכך מתקיים בהם 'גלתה יהודה מעוני'.

האם הסיפור מסמן את הקנאים כאשמים הבלעדיים בחורבן ובגלות? והאם המצב מכאן ואילך הוא בלתי הפיך?

כפי שציינתי, להבנת הסיפור דן במשמעות של הגלות ומנסה לענות על השאלה: מי אשם בחורבן? נטען להלן שהמדרש מעמיד לנו מערכות כפולות של תשובות. המדרש מביא גישה אחת המתבוננת כלפי פנים, כלפי המחנה היהודי, ומפנה את האשם כלפי הקנאים. ולצידה גישה אחרת המתבוננת כלפי חוץ, אל המחנה הרומאי ומפנה את האשם כלפי הרומאים ובמיוחד, כלפי הדוכסים בני בריתם.

המערכת הכפולה קיימת גם באופן הבאת הסיפור. עורך המדרשים מביא את זווית מבטו של המספר בפרספקטיבה ש'לאחר מעשה' ואת נקודת מבטו של ריב"ז לכאורה, 'בזמן אמת'. בהמשך נראה זאת ביתר בהירות.

### 'בני אדם ששולקין תבן' - תשש כוחן כנקבה

שאלת 'מהי גלות' ששאלנו לעיל, נענתה בדרשות הפסוקים בעזרת משל 'תשש כחן כנקבה', שמשמעותו מצב של חולשה המביא למצב של ניתוק. גם הסיפור עתה הולך בדרך דומה. ריב"ז מציין את החולשה כגורם לגלות, ולא כתוצאה שלה.

31 קריאה הרואה בבן בטיח דמות מעבר בין שני המחנות מתחזקת לאור העובדה שבנוסח זה נמנה מלכנות את בן בטיח: ראש הבריונים.

32 ועיין: חזן-רוקס, עמ' 189, השוואת הסיפור להריגת ר' אלעזר המודעי בידי אחיינו, בר כוכבא.

33 וראה לעיל עמ' 4.

שמע ר' יוחנן בן זכאי ואמר: 'ווי'. הלכו ואמרו (לבן בטיח): הא חברך אמר 'ווי', שלח והביאו.

אמר לו: למה אמרת "ווי"? אמר לו: לא אמרתי אלא "ויה".<sup>25</sup> אמר לו: כל אלו הימים שהיו האוצרות קיימים לא היו בני המדינה (העיר) מביאים את עצמם לצאת לקרב ולרדוף אויב.

בין "ווי" ל"ויה" ניצול רבן יוחנן בן זכאי, וקרא עליה: "ויתרון דעת והחכמה תחיה בעליה" (קהלת ז יב).

לאחר ג' ימים יצא רבן יוחנן בן זכאי לטייל בשוק<sup>26</sup> וראה בני אדם ששולקין (שולקין) תבן ושותין מימיהם,<sup>27</sup> אמר: בני אדם ששולקין תבן<sup>28</sup> ושותין מימיהם יכולין לעמוד בפני חילותיו של אספסיינוס? עיקרו של דבר, אצא לי מכאן.<sup>29</sup>

רבן יוחנן אינו מצטייר כאן כבעל אידיאולוגיה אנטי מלחמתית<sup>30</sup> אלא כפרגמטיסט, שאוסף נתונים תוך התבוננות במציאות ומסיק מתוכם מסקנות. מעניין לציין שגישה דומה מופיעה גם בתפיסתו החינוכית. הוא שולח את תלמידיו ללמוד על החיים, מתוך התבוננות במציאות שמחוץ לכותלי בית המדרש:

אמר להם (ריב"ז לתלמידיו): צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם, רבי אליעזר אומר עין טובה רבי יהושע אומר חבר טוב ... אמר להם: צאו וראו איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם, רבי אליעזר אומר עין רעה רבי יהושע אומר חבר רע ... אמר להם רואה אני את דברי אלעזר בן ערך שבכלל דבריו דבריכם. (אבות, ב, ט)

25 פירוש מתנות כהונה משלים פערים בסיפור (או נסמך על כתי"י): "א"ל: אם אמרת זה שהיא לשון שמחה, על מה שמחת?" המשפט נשמע כפתגם עממי. וראה פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פרשה י עמ' 165, ד"ה (ד) לא תירא "בתחילה הן אומרים זה, ולבסוף הן אומרים ווי". וכן: אסתר רבה (וילנא) פתיחתות ד"ה ר' יצחק.

26 ריב"ז הוא החכם היחיד שמסופר עליו בספרות חז"ל שהוא 'יוצא לטייל' (חוץ מחסיד אחד) ובסיפור שלנו הוא מטייל פעמיים.

27 מעניין להביא בהקשר זה סיפור המקשר בין עושרו של נקדימון מהפתיה של סיפורנו לבין הסיפור שנביא להלן על רבן יוחנן שלאחר החורבן המסתכל בתורה ומבין את המציאות. "פעם אחת היה רבי יוחנן בן זכאי מהלך בשוק ראה א' שמלקטת שעורים מתחת רגלי בהמתן של ערביים. אמר לה בתי מי את. שתקה... אמרה לו: רבי, בתו של נקדימון בן גוריון אני. אמר לה בתי וממון של [בית] אביך היכן הוא? ... באותה שעה אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: כל ימי הייתי קורא מקרא הזה 'אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן' ולא למדתי מה שכתוב בו עד שבאתי היום ולמדתי מה שכתב, שנתחייבו ישראל לאומה שפלה שבאומות, ולא לאומה שפלה בלבד אלא לגלילי בהמתן..." (אבות דרבי נתן נוסחא א פרק יז ד"ה פעם אחת).

28 תבן הוא הגבעול של החיטה. במצג פגשנו אסמים מלאים חיטה ושעורה ואנשים שבעים. כאן נותרו רק גבעולים ריקים.

29 בשונה מהפסוק המובא כאסמכתא בפגישת ריב"ז ואספסיינוס, בהכרעתו הדרמטית של ריב"ז לצאת מירושלים הוא אינו נסמך על פסוקים. וראה פרנקל סיפור, עמ' 219.

30 הלוי, עמ' 222. חזן-רוקס, עמ' 190.

בני אדם ששוקלין תבן ושותין מימיהם יכולין לעמוד בפני חילותיו של אספסיינוס?  
 עיקרו של דבר, אצא לי מכאן.  
 שלח לו ר' יוחנן לבן בטיח להביאו בצנעה אליו.  
 אמר לו: עד אימתי תעשה כך שאתה הורג את העולם ברעב?  
 אמר לו: ומה אעשה? שאם אומר להם דבר, יהרגו אותי.  
 אמר לו: יש לי עצה, הוציאני מכאן.  
 אמר לו: אין אני מוציא אותך מכאן אלא בדמוסית (בדמות מת)  
 עשה עצמו מת, נתנו בארון, ונטלו ר' אליעזר מראשו ור' יהושע מרגליו, ובן בטיח  
 מהלך לפניהם ובגדו קרוע  
 כיון שהגיעו לשערי העיר, רצו הבריונים לדקרו ברמחים שמא מערים הוא, ולא  
 הניחן (בן בטיח).  
 אמר להם: מה אתם רוצים שהאויבים יאמרו: אפילו על רבם (הגדול שבהם) לא  
 חסו.  
 כיון שהוציאוהו, שמו אותו בבית עולם (בבית קברות) אחד, וחזרו למדינה (לעיר).

ריב"ז יוצא מירושלים. 'המספר הכול יודע' מעצב את הסיפור מתוך שתי זוויות מבט. אחת של המספר שידועת את הסוף המר, את החורבן המבשר את תחילת הגלות. על פי זווית מבט זו, ריב"ז בדרכו מירושלים ליבנה ובמאורעות שמתרחשים לו במעבר דרמטי זה, מייצג את תחילת הגלות השנייה. זווית המבט האחרת היא של ריב"ז. הוא נמצא עדיין בארץ ישראל, לפני חורבן המקדש, ומנסה לפעול ולמלא את ייעודו למנוע את החורבן, גם מתוך תנאים של חולשה קיצונית.  
 מזווית מבטו של המספר, הקיום העצמאי של עם ישראל בארצו הסתיים. גורל בית המקדש נחרץ. ראש החכמים ריב"ז עוזב את ירושלים 'בדמות מת'. הבחירה הספרותית להרחיב את תיאור ריב"ז כמת מרמזת לנו שיש כאן תיאור מטפורי. החיים הקודמים, החיים של עם ישראל המקיים את הקשר בין התורה, עבודת המקדש, וגמילות החסדים, הסתיימו במוות.<sup>35</sup> האיש המייצג את התורה עוזב את ירושלים נטול כוח, כמת הנישא בידי אחרים (תלמידיו הנאמנים). התמונה מעוצבת כמסע לוויה אמיתי, והבגדים הקרועים מטרימים את החורבן. החיים בירושלים אכן מתו, והם עתידים לקום לתחייה בלב מחנה האויב, אבל הקימה היא לחיים שונים מהחיים הקודמים.

### 'זהלבנון באדיר יפול'

ריב"ז 'קם לתחייה' במחנה הצבא של אספסיינוס. אך כפי שנראה להלן, הוא עדיין אינו חי ממש. הביטוי 'הולך לטייל' מזכיר לנו את ראשית הסיפור כאשר "יצא רבן יוחנן בן זכאי לטייל בשוק וראה בני אדם ששוקלין תבן ושותים מימיהם", ובעקבות כך החליט לעזוב את ירושלים. האם הוא ממשיך להתבונן במציאות ולהסיק מסקנות, כדרכו?

כיון שחזרו הלך רבן יוחנן בן זכאי לטייל בחילותיו של אספסיינוס,  
 אמר להם: היכן המלך? אמרו לו: למה?  
 אמר להם: שאני שואל בשלומי.  
 הלכו ואמרו לו: יש כאן יהודי אחד ורוצה לשאול בשלומי.  
 אמר להם: הביאוהו. בא אליו והתחיל לקלוט: יחי אדוני המלך.  
 אמר לו: גרמת למותי. אמר לו: למה?  
 אמר לו: שאלת בשלומי כאילו אני מלך, ואין אני מלך, וכאשר ישמע המלך, הוא ישלח וימיתני.  
 אמר לו: אם אינך מלך סופך להיות מלך, שאין הבית הזה חרב בידי הדיוט אלא בידי מלך, שהוא ביתו של אדון העולם, ואין הדיוט יכול לו אלא המלך, שנאמר: "זהלבנון באדיר יפול" (ישעיה' י, לד).<sup>35</sup>

ריב"ז אינו נביא ואף לא 'פרשן פוליטי', ומסקנתו אינה מתוארת כנשענת על התבוננות במציאות אלא כלומדת מן המקרא. המספר מעצב את המעבר מן החיים היהודיים המלאים שלפני הגלות אל החיים הגלותיים, שבהם התורה היא המקור שממנו לומדים על המציאות. ריב"ז עדיין 'מטייל', אך המראות שהוא רואה נשקפים לו מתוך התבוננות בפסוקי התורה. הסיפור פותח בעיצוב המציאות שלאחר החורבן.

דמותו של ריב"ז מעוצבת בהקבלה לדמותו של אספסיינוס. שניהם חייבי מוות. אבל בסוף הברור האחד עומד להיות מלך, והאחר - לחוות את חורבן הבית ולבנות מחדש חיים יהודיים.

גם בדרשה זו ניתן למצוא פנייה כלפי המחנה היהודי וכלפי המחנה הרומאי. הפסוק שבחר ריב"ז מבשר ניצחון לאספסיינוס וחורבן ליהודים, אך יש בו מסר חתרני. אספסיינוס אינו מכיר את הפסוק הבא אחריו: "ויצא חוטר מגזע ישי", שמבטיח ליהודים גאולה בעתיד. קיסטר<sup>36</sup> טוען שניתן לקרוא את הדרשה כדרשה חתרנית עוד יותר: הלבנון - אלו הרומאים, והאדיר אלו הקנאים. הקריאה הדו-משמעית, וההקשר המקראי למצור סנחריב<sup>37</sup> שהסתיים בנס, מחזקים את טענתי שהמספר מביא את הסיפור מתוך זווית מבטו של ריב"ז, שעדיין אינו יודע את גודל החורבן וממשיך להיאבק על גורל העיר והמקדש. "נבואותיו" של ריב"ז עוסקות בשני תחומים: האחד, עתיד הקיסר, ובמובלע עתיד האימפריה. והשני: בריאותו של אספסיינוס. אספסיינוס גומל לריב"ז רעה תחת טובה וחובש אותו במעצר. ישנה סימטריה מהופכת בין התמיכה שנותן ריב"ז לקיסר לבין מידת העינותו של אספסיינוס לבקשותיו של ריב"ז.

35 פרנקל סיפור, עמ' 218 רואה בשינוי הפסוק בסיפור תפקיד מכריע 'עד שרובו של הסיפור בנוי עליו'.

36 דיון מעניין ונרחב על מקומו של הפסוק באגדה זו מביא מנחם קיסטר, ביאורים באגדות החורבן באבות דרבי נתן, תרביץ, סז, עמ' 512 - 517.

37 רוה ע', מוקדם ומאוחר - ארגון הזמן בסיפורי מעשי חכמים באגדת חז"ל, עבודת דוקטור, באר שבע, תשס"ה, עמ' 182. (להלן: רוה).



**'ומנין ידע ריב"ז? מסדר לימודו'**

כאמור, מרבה הסיפור להשתמש בציוני זמן: שלש שנים ומחצה, שלשה ימים; וכן ציוני זמן קצרים יותר: כיון שחזרו, כאשר בא אספסיינוס לכבוש את העיר, עד שלש שעות. לעומת ציוני הזמן הריאלי, ריב"ז 'קם לתחייה' אל זמן שאינו נקצב מהמציאות החיצונית אלא מן התורה.<sup>38</sup>

מה עשו לו לריב"ז?

הכניסוהו לפניו מז' בתים והדליקו עליו נרות ביום ובלילה.

והיו שואלים אותו מה השעה ביום, והוא אומר להם; מה השעה בלילה, והוא אומר להם.

ומנין ידע ריב"ז? מסדר לימודו (פירוש: משינון המשניות).

ריב"ז שבו במחנה הרומאי. מכניסים אותו לבית מעצר המתואר כמנותק באופן מוחלט מן המציאות. בית המעצר מכונה 'לפנים מז' בתים', אבל זה 'בית' שאינו שלו, שהוכנס לתוכו בכפייה, וגם 'חוץ' אין לו. הוא מופרד מהעולם הריאלי בשבע מחיצות, מספר טיפולוגי המרמז על הסדר הטבעי של העולם. את 'אש התמיד' מדליקים סוהרים גויים. הנרות הדולקים 'עליו' מזכירים נר שמדליקים לעילוי נשמת המת,<sup>39</sup> כביכול ריב"ז יושב 'שבעה' על עצמו. הנרות ממחישים את הניתוק - אור יום אינו חוזר, העולם החיצון אינו חוזר. ריב"ז יצא מארון המתים ומבית הקברות ונכנס לקבר חדש, בית מעצר רומאי. הוא 'מת' בירושלים, ו'קם לתחייה' בגלות. תמונה קצרה זו מעצבת באופן ציורי את מהות הגלות, כפי שמייצג אותה גורלו של ריב"ז: כלא, ניתוק מן החיים, לילה מתמשך, את הצרכים הפיזיים הנחוצים לקיום מקבלים מן הגויים. אבל התורה נמצאת תמיד איתו, ומשמשת 'מקור חיים'.

פעמים נקבר ריב"ז, פעם בידי אחיו היהודים ופעם בידי הרומאים. מכל העולמות נותר לו רק עולם התורה, אין הוא יכול עוד לטייל, 'לצאת וללמוד' מן המציאות. המספר מאפשר לנו הצצה אל העולם שאחרי החורבן. עולם המנותק מחיים יהודיים-נורמאליים שבמרכזם המקדש, ובונה מציאות, שאין לה קיום עצמי אלא היא השתקפות של התורה. וכדברי המהר"ל: "אין ספק כי הגלות הוא שינוי ויציאה מן הסדר שהשיי" סידר כל אומה במקומה הראוי לה".<sup>40</sup>

המספר מעמת את העולם הרומאי עם העולם היהודי בעזרת ממד הזמן. הסוהרים הרומאים המנהלים את חייהם ככל האדם על פי שינוי היום והלילה, פוגשים בתופעה חריגה. הם בוחנים את ריב"ז, עציר המנותק מן העולם, ובכל זאת יודע לחשב את הזמן גם ביום וגם בלילה. לריב"ז יש מד זמן פנימי שאינו תלוי במציאות החיים הנורמאלית,

38 פירוש זה שמעתי בהרצאה מד"ר אריאל הירשפלד.

39 כפי שמצווה רבי לתלמידיו לנהוג לאחר מותו: "אמר להם [רבי]: [...] נר יאה דולק במקומו..." (כתובות, קג ע"א).<sup>39</sup>

40 נצח ישראל, עמ' 4.

'זמן יהודי'. איך מודדים 'זמן יהודי'? לא עוד בעזרת התבוננות בטבע, במציאות היומיומית המשתנה, אלא על ידי שינון המשניות. העולם נמצא בתוך תודעתו. הזמן קפא מלכת. מעתה התורה היא המעצבת את ממד הזמן הריאלי.

חשוב לציין שאירוע זה מתרחש בארץ ישראל, במרחק לא רב מירושלים. הגלות, כפי שציינו בתחילה, אינה מתאפיינת כאן באמצעות גלות מן הארץ וחיים בנכר אלא במצב תודעתי של ניכור מן הארץ. המספר כבר מעצב לקורא את החיים שאחרי החורבן, חיים שבמרכזם לא עומד יותר המקדש אלא עומדת התורה. ריב"ז, לפי הבנתי, עדיין אינו משלים עם המציאות המתהווה. הוא עדיין מנסה, בדרכו, להיאבק.

**במחנה הצבא של אספסיינוס - הכול מבקשים תפקידם**

המשך הסיפור המרכזי מתרחש במחנה הצבא של אספסיינוס, בגופנא. נסיבות יציאתו של ריב"ז מבית המעצר דומות לאלה של העלאת יוסף מן הבור. המצביא הרומי, כמו פרעה בשעתו, נזקק לחוכמת היהודי. תבנית סיפורית זו מאפיינת סיפור גלותי, שיש בו שלושה גיבורים: חכם יהודי, חוטא יהודי ומלך גוי.<sup>41</sup> כפי שמסביר פרנקל בהתייחסו לסיפור שלפנינו:

אופיו הגלותי של הסיפור ניכר גם בתכונה הספרותית [...] שיש לפנינו משולש של גיבורים: החכם היהודי, החוטא היהודי והמלך הגוי. לחכם היהודי הגלותי אין כוח אלא בחוכמתו, המלך הגוי יכול להיות אכזר אבל משנה את דעתו לטובה בגלל חוכמתו של החכם. החוטא היהודי מסכן בחטאו את כל עם ישראל, החכם הוא המושיע מסכנה זאת והחוטא בא על עונשו.

העיצוב הספרותי מחזק את המסר: כאן מתחילה הגלות, וכך היא נראית. ריב"ז, להבנתי, עדיין אינו יודע מה שיועד המספר ומה שיודעים אנו, שגזר דינו של בית המקדש להיחרב הוא חתום ומיידי. הוא נוהג לפי התביעה שהציב המדרש בתחילת הפרשה, ומסרב להשלים עם המצב. גם במציאות של חולשה קיצונית הוא מנסה לפעול מתוך סיכון אישי ניכר כדי למנוע את החורבן.

ריב"ז מסכן את חייו<sup>42</sup> ויוזם מהלך אקטיבי של בניית קשר עם המלך העתידי - אספסיינוס. התגובה המיידית למעבר שלו למחנה הרומי היא מאסרו, אך גם בהיותו נתון ב'אפסר

41 הלוי, עמ' 220; פרנקל סיפור, עמ' 215.

42 האם פחד ריב"ז לעמוד לפני אספסיינוס? הכתוב אינו מספר לנו. אולי נמצא רמז דק בדברי ריב"ז לתלמידיו ערב מותו: "וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו... אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי, שהיום כאן ומחר בקבר, שאם כועס עלי - אין כעסו כעס עולם, ואם אוסרני - אין איסורו איסור עולם, ואם מיתניני - אין מיתתו מיתת עולם, ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון - אף על פי כן הייתי בוכה; ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, ... ולא עוד, אלא שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי - ולא אבכה? אמרו לו: רבינו, ברכנו! אמר להם: יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם" (ברכות כח, ע"ב)

(רסן)<sup>43</sup> אין ריב"ז מוותר על ניסיון לשנות את המציאות, להציל את המקדש ולשמור על הקשר ההכרחי בין ישראל לארצו ולמקדש.  
מול היהודי שחווה את השעות החולפות באמצעות שינון משניות, ניצב אספסיינוס המייצג את מלכות רומא. המספר מציב אותו בבית המרחץ, מקום אופייני לרומאי בתיאורי חז"ל. הניגוד בין היהודי הגולה לבין המצביא המגלה מתחדד בעזרת סיפור הנעליים. בחלק הראשון הבאנו 'מדד' לשוני בין גלות של אומות העולם לגלות יהודית:

אומות העולם שהן מהלכין באסקפטיית שלהם אין גלותם גלות,  
אבל ישראל שהן מהלכין יחפין - גלותם גלות.

לא נאמר כאן שריב"ז מהלך יחף, אך אספסיינוס השליט מופיע כמי 'שלבש אחת מנעליו' וכבעל 'גוף שמן'. הרוח הנכאה והגוף הצמוק מרמזים על מצב היהודים, כפי שמתואר ר' צדוק בהמשך האגדה.

אחרי שלושה ימים הלך אספסיינוס לרוחץ,<sup>44</sup> כיון שרחץ יצא ולבש בגדו, וכיון שנעל אחת מנעליו, הגיעו אליו מכתבים מרומי שמת הקיסר והמליכהו בני רומי. רצה לנעול את נעלו האחרת, ולא יכול להכניס בה רגלו.  
אמר: לכו והביאו לי את היהודי ההוא. הלכו והביאוהו.  
אמר לו: מדוע הייתי נועל את הנעליים האלו כל הימים האלה, ועתה נעלתי אחת מהן וכשרציתי ללבוש את האחרת, לא יכולתי להכניס בה את רגלי.  
אמר לו: שמועה טובה שמעת וגופך השמין, שכתוב: "ושמועה טובה תדשן עצם" (משלי טו, ל).

אמר לו: מה נעשה שתיכנס הרגל לנעל?  
אמר לו: יש לך אויב או בעל חוב? חשב עליו ותהיה במצוקה וגופך יפחת, והרגל תיכנס, שכן כתוב: "ורוח נכאה תיבש גרם" (משלי יז, כב).  
עשה כן ונעל את הנעל האחרת.

אספסיינוס אמנם הוא 'בעל נעליים', אך ללא עזרת ריב"ז אין הוא יכול להשתמש בהן, הוא נשאר 'עומד על רגל אחת'. באופן מטפורי הוא אינו יכול לנוע.<sup>45</sup> אספסיינוס נעזר ביהודי החכם, שפותר חידות ומסייע למצביא במקום שבו איש אינו יכול לעזור לו. בשלב זה של הסיפור נחל ריב"ז הצלחה. נבואתו שנשענה על התבוננות בתורה, מתגשמת.

43 "מעשה בחמורה אחת שפסקה אפסר (של רצועה) שלה והלכה ושימשה עם הזכר".

44 ראה לעיל על ההנגדה בין נקדימון לבין ההגמון, והשווה לדברי ביאליק: "עשו הולך לבית המרחץ, ויעקב לבית המדרש", בשיר 'יעקב ועשו', בתוך: ביאליק ח"ג, כל שירי ח"ג ביאליק, הוצאת דביר תל אביב, תשכ"ו, עמ' רצו.

45 רווה, עמ' 199. האם רומז המספר שריב"ז סייע לאספסיינוס 'התקוע במקומו' לבצע את כיבוש ירושלים?<sup>45</sup>

### מגדל שקינ בו נחש מה עושינ לו?

הסיפור המרכזי משלב בתוכו שני משלים, מעין 'סיפור בתוך סיפור'. הדוכסים שפגשנו בסיפור הפותח מופיעים כאן פעם נוספת. המשלים מציבים זה מול זה את שתי דמויות המשנה של הסיפור: הבריונים מול הדוכסים, 'השכנים הרעים'. המשלים שמביאים הדוכסים עוסקים בשאלה שאי אפשר להפריז בחשיבותה - מי אחראי לחורבן ירושלים.

אמר: לכו והביאו לי את היהודי ההוא, הלכו והביאוהו.

אמר לו: אם מלך אני, למה לא באת אלי עד עתה?

אמר לו: הבריונים שכאן לא הניחו לי.

התחילו הדוכסים מושלין לפניו משלות, מגדל שקינ בו נחש מה עושינ לו?

אמר להם: מביאין חרב והורגין הנחש.

אמר אמגר: "אדרבא נותצים את המגדל והורגין הנחש."

חבית שקינ בה נחש מה עושינ לה?

אמר להם: מביאין חרב והורגין את הנחש ומצילין את החבית.

אמר אמגר: הורגין הנחש ושוברין החבית.

אמר לו ריב"ז: במקום ללמד עלינו סניגוריה אתה מלמד עלינו קטיגוריה.

אמר לו: חייך לטובתכם אני אומר, שכל הימים שהבית הזה קיים המלכות מתגרה בכם.

אמר לו ריב"ז: הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלון

בדומה למשלים שבדרשות הפסוקים, גם כאן מספר לנו בעל המדרש משלים רטוריים.<sup>46</sup> עמדות שני הצדדים ידועות לנו מראש. אפילו לתשובתו הנועזת והמתריסה של ריב"ז אנו מצפים.<sup>47</sup> אם כך, לשם מה נאמר? במשל הראשון הם ממשילים את ירושלים למגדל, שהוא סמל גברי. במשל השני נמשלת ירושלים לחבית, שהיא סמל נשי. הנחש מתואר בספרות חז"ל כחיה המייצגת את עולם היצרים, את הכוחות הקמאיים המאיימים על עולם הערכים. הנחש הוא סמל של 'פורץ גדר'. לרגע נדמה לנו שהנחש בסיפורנו משמש כמגן על המגדל או על החבית מפני הרס.<sup>48</sup> הנחת היסוד של הדוכסים היא שהבריונים, הנחש שבשני המשלים, מאיימים על קיומה של ירושלים, הם האשמים בחורבן ובגללם הם נאלצים להחריב את המגדל כולו. רבן יוחנן אינו סותר הנחה זו, אבל טוען שניתן היה

46 מיהו אמגר/אבגר/פנגר זה? ייתכן שהסיפור רומז עליו כעל אחד מראשוני הנוצרים מבין הפגאנים, שהיה ידוע ביוכוהו עם היהודים, טרן-ישראלי, עמ' 58 - 59.

47 וראה אצל שטרן עמ' 57 - 58.

48 אינו מסכימה עם קריאתה של טרן-ישראלי באגדות החורבן, עמ' 57, הרואה בתגובותיו של ריב"ז חולשה ותבוסה, נראה לי להיפך.

49 על הנחש כסמל בסיפורי חז"ל עיינו: יעל מאלו, 'עולים וזוכרים, עולים ושוכחים' - עיון באגדה על עולי רגלים, בתוך: דרך אגדה ד-ה, תשס"א - תשס"ב, עמ' 50 - 51.

לבדד את ההרס.<sup>50</sup> רבן יוחנן אינו עונה ישירות לתשובתו של אמגר, האומר 'לטובתכם צריך להרוס את המקדש', אלא משתמש בפתגם המוסר את ההכרעה לידי שמיים, הלוא רק האל הוא בוחן כליות ולב. השומע הרומאי יכול להבין שהמסר הוא ניטרלי, אך מי שמכיר את הפתגם או את סוף הסיפור, יודע שכוונתו של אמגר הייתה עקלקלה.<sup>51</sup> הביטוי 'עקלקלון' יכול לרמז גם על צורת הנחש. מעבר לסוגיה ההיסטורית הקונקרטי, המשלים עוסקים בשאלה הפילוסופית של היחס לרע שבתוכנו, האם עלינו להתאמץ לבדד אותו ולהוקיע אותו מקרבנו, האם אין תקנה אלא בהרס הישן ובבניית דבר חדש, או שמא ניתן להתעלם מן הרע ולקוות שיכלה מאליו. המשלים מביאים את שתי האפשרויות הראשונות. ריב"ז מאמין שניתן לפגוע ב'נחש' בלי להחריב את 'המגדל'. הדוכסים, לעומתו, מצדדים בהרס כללי. נשווה מחלוקת זו בעניין הנחש והחבית לברייתא הקשורה לאגדות החורבן:

בית הלל אומרים: מגביהין מעל השולחן עצמות וקליפין.

בית שמיי אומרים: מסלק את הטבלה כולה ומנערה.

זכריה בן אבקילס לא היה נוהג כדברי בית שמיי ולא כדברי בית הלל, אלא נוטל ומשליך לאחר המיטה.

אמר ר' יוסה: ענותנותו של ר' זכריה בן אבקילס היא שרפה את ההיכל.

תוספתא, שבת (ליברמן) פרק טז הלכה ז (עמ' 77)<sup>52</sup>

הברייתא עוסקת בהלכות 'מוקצה' בשבת. אך לאור האמירה הרדיקלית שבסופה, אני רוצה להציע לה קריאה ספרותית ולמצוא גם בה התייחסות לרע שבתוכנו<sup>53</sup> על רקע המאבק בקנאים. השולחן, כמו החבית, נמשל לירושלים ולמקדש. העצמות והקליפין הם הנחש או הבריונים בנמשל. בית הלל גורסים כתלמידים - ריב"ז.<sup>54</sup> הם מציעים לבדד את הגורם השלילי ולהרחיקו, בדומה לתשובת ריב"ז לדוכסים: "מביאין חרב והורגין הנחש".

50 יש כאן רמיזה לדברי הבבלי שמניח, שריב"ז ידע שנים רבות לפני החורבן שעתידי המקדש להיחרב: "ת"ר ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה גורל עולה בימין, ולא היה לשון של זהירות מלבין, ולא היה נר מערבי דולק, והיו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן, עד שגער בהן רבן יוחנן בן זכאי, אמר לו: היכל, היכל מפני מה אתה מבעית עצמך. יודע אני בך שסופך עתיד ליחרב וכבר נתבא עליך זכריה בן עדוא 'פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך' (יומא לט, ע"ב).

51 וראה גם: סנהדרין כו, ע"א.

52 מגדל (מנדל פי, 'אגדות החורבן: בין ארץ ישראל לבבל', בתוך: י. גפני, (עורך), **מרכז ותפוצה**, ירושלים, שנה, עמ' 144 - 145) רואה במאמר בתוספתא שריד למסורת היסטורית - אנדית הקשורה לחורבן, ורואה בהתנהגותו של ר' זכריה בריחה ממנהיגות.

53 הקריאה אינה באה במקום הדיון ההלכתי אלא ניסיון להסביר את המסקנה הקיצונית של ר' יוסי בן חלפתא ממעשהו של זכריה.

54 'שמונים זוגות של תלמידים היו לו להלל הזקן... והקטן שבהם רבי יוחנן בן זכאי... כיון שנכנס אמר להם (הלל): הקטן שבכם אב לחכמה וצב לדורות' (אבות דר' נתן, נוסחא ב', כח' ד"ה: שמונים זוגות).

לעומתם בית שמאי פסימיים. אי אפשר לבדד את הרע, ירושלים כולה עתידה לעבור 'ניעור' ומשבר, ועל כן הם מציעים לא להפריד בין הטוב לבין הרע אלא להרחיק את הכול. באופן קיצוני הרבה יותר נוקטים הדוכסים: "אמר אמגר: אדרבא, נותצים את המגדל והורגין הנחש". ר' זכריה בוחר להתעלם ולא להתמודד כלל עם ה'נחש'. הוא משאיר את הרע בביתו, משליך אותו 'לאחר המיטה', ובאופן מטפורי 'ישן עם האויב'. ר' יוסי רואה את שורש החורבן בחוסר נכונותו של זכריה בן אבקילס להתמודד עם ה'מהרסים שבתוכנו'. דווקא מצב של קיפאון והתעלמות מצית את האש, שהיא הסמל החזק ביותר של הממד החיוני בעולם. הדרשה בפתח המאמר הציבה תביעה: "הכול מבקשים תפקידם". וכאן ריב"ז, לכל אורך הסיפור, ממלא תביעה קשה זו.

### 'תובע אני ממך שתניח את העיר ותלך לך'

הניסיון האחרון של ריב"ז למנוע את החורבן מתרחש ב'רגע האחרון'. הסיפור הפותח הגדיר את תקופת המצור - 'ג שנים ומחצה'. שנים אלו תמו. אספסיינוס עומד לכבוש את העיר.

כאשר בא אספסיינוס לכבוש את העיר, אמר לו לריב"ז: שאל לך שאלה ואני אעשה.

אמר לו: תובע אני ממך שתניח את העיר ותלך לך.

אמר לו: כל עצמן לא המליכוני בני רומי אלא על עסק המדינה, (כדי שאכבוש את ירושלים) ואתה אומר לי שאניח את המדינה ואלך לך?

אמר לו: ואם כך הוא, אני מבקש ממך שתניח את השער המערבי שיוצא ללוד פתוח עד שלש שעות, כל מי שעובר בו ויוצא לא ייהרג.

ריב"ז ניבא לאספסיינוס את המלכתו, עזר לו במצוקתו הפיזית, ועכשיו תור אספסיינוס לגמול לו. על פי הקריאה שהצעתי, הקטע מעוצב מתוך תודעתו של ריב"ז ולא מתוך תודעתו של המספר הכול יודע. כפי שראינו לאורך הסיפור, ריב"ז נאמן לגישת המדרש כי 'הכול מבקשים תפקידם'. הוא מנסה להגשים את 'יעודו ולשמור על הקשר ההכרחי בין היהודים למקדש (המדינה, בלשון המדרש). לרגע נדמה לנו שריב"ז יצליח במשימתו. לאחר שאינו נענה, אנו צופים בתמונה מהופכת לדברי המדרש שהבאנו לעיל:

אפילו דרכים מבקשים תפקידם, הה"ד "דרכי ציון אבלות", מבלי צריפין, מבלי בורגנין, מבלי בליוטין אין כתיב כאן, אלא: "מבלי באי מועד".

כאשר ריב"ז מבקש להשאיר את השער פתוח, נראה לומר שגם הוא הבין שעבר את נקודת ההכרעה. הדרכים משמשות את ההולכים, אך בכיוון הנגדי: היוצאים מפנים את גבם לירושלים והופכים את שעריה לשוממים, כמו שקראנו קודם:

"כל שעריה שומחין". שאין להם מי שייכנס ויצא בהם.

לפני זמן לא רב יצא ריב"ז דרך אחד משערי ירושלים 'בדמות מת'. עתה תצא שארית הפליטה מהעיר ולא תיהרג, אבל אילו חיים מצפים לה? ריב"ז ואספסיינוס, שניהם, מבשרים את העתיד אך במהופך. ריב"ז מנבא לאספסיינוס את ניצחונו, ואספסיינוס מבשר לריב"ז על החורבן. לקיים מה שנאמר:

עשו מונה לחמה שהיא גדולה, ומה החמה הזו שולטת ביום ואינה שולטת בלילה, כך עשו יש לו בעולם הזה ואין לו לעולם הבא, יעקב מונה ללבנה שהיא קטנה, ומה הלבנה הזו שולטת בלילה וביום, כך יעקב יש לו בעולם הזה ולעולם הבא. ר' נחמן אמר: כל זמן שאורו שלגדול קיים. אין אורו שלקטן מתפרסם; שקע אורו שלגדול, מתפרסם אורו שלקטן. כך כל זמן שאורו שלעשו קיים אין אורו שליעקב מתפרסם; שקע אורו שלעשו מתפרסם אורו שליעקב הה"ד קומי אורי וגוי' (ישעיה ס א). (בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה ו, (טז) עמ' 41-42, ד"ה ויעש אלהים).

### 'צפד עורם על עצמם יבש היה כעץ'

הסיפור הסוגר מציג לנו דמות חדשה, את ר' צדוק. דמותו של ר' צדוק מהווה דמות משנה מקבילה לדמותו של ריב"ז ומשלימה אותה.

כאשר בא מכיבושה, אמר לו: אם יש לך קרוב שלח והוציאו, שלח והוציא את כל החכמים.

ביקש את ר' צדוק ואת בנו, טרחו וחישפו בעיר שלשה ימים ולא מצא אותם, שלח לר' אליעזר ולר' יהושע להוציא את אותם באחד משערי העיר. הוציאום משם אל ריב"ז, כיון שראהו, קם על רגליו.

אמר לו אספסיינוס: לפני הזקן הצפוד הזה אתה קם על רגליך?

אמר לו: אילו היה בעיר אחד כמוהו, לא יכולת לכבוש אותה לעולם.

אמר לו: מהו כוחו? אמר לו: שהוא אוכל פת פול, ולומד עליו מאה פרקין.

אמר לו: למה הוא כחוש כזה? אמר לו: מצומותיו ותעניותיו.

שלח והביא רופאים. אמר להם: החזירו גופו עליו, והיו מאכילין אותו קימאה קימאה, עד ששבה נשמתו אליו.

אמר לו ר' אליעזר בנו: אבא, תן לרופאים שכרן כדי שלא יהיה להם חלק לעולם הבא, והביאו להם מאזניים גדולים וחשבון האצבעות.

אמר ר' אלעזר ב"ר צדוק: אראה בנחמה אף על פי שחי אבא כל אותם השנים, משחרב בית המקדש לא חזר גופו עליו כמות אותם השנים שהיה, לקיים מה שנאמר:

"צפד עורם על עצמם יבש היה כעץ" (איכה ד ח).

ריב"ז ור' צדוק פועלים בתוך מציאות על סף חורבן. שניהם אינם מוותרים, ומסכנים את חייהם על מנת לשנות את המציאות. הם עושים זאת במגוון הדרכים היהודיות המסורתיות, הנהוגות עוד מימי המפגש הראשון עם עשו (הלוא הוא אדום, הלוא הוא רומי בעיני חז"ל):

טובה חכמה מכלי קרב, זה חכמתו של יעקב אבינו... התקין עצמו לשלשה דברים, לתפלה, ולדורון, ולמלחמה... וחוטא אחד יאבד טובה הרבה, זה עשו הרשע שאיבד כל הטובות ומתנות של עוה"ב.

(קהלת רבה (וילנא) פרשה ט [י"ח] ד"ה טובה).

הבריונים בוחרים במלחמה. ריב"ז בוחר בסוג של דורון, יוצר דיאלוג עם האויב ו'מפייסו בדברים'<sup>55</sup>. ר' צדוק בוחר בתפילה. הוא צם כמעט עד מוות. ריב"ז ור' צדוק חבים את החייאתם מחדש לרומאים. שניהם קמים לתחייה במחנה האויב, לחיים של גלות. המספר מדגיש שהחיים בגלות אינם החיים שהיו. כמו שאצל רבי צדוק: לא חזר גופו עליו כמות אותם השנים שהיה.

החיים הפיזיים מצטמצמים למינימום ונמשלים לעץ יבש. אף על פי שהשיבו את נפשן, אף על פי שיעשו מונה לחמה' והחמה הזו שולטת עכשיו בעולם, מבין ר' צדוק שאין לו (לעשו, לרומי) חלק לעולם הבא.<sup>56</sup>

הפעם השלישית שבה מופיעים הדוכסים, בסיפור הסוגר, פותרת לכאורה את השאלה 'מי אשם'. המספר מטיל את האשם על הדוכס שמדבר בכפל לשון. בדבריו לריב"ז נראה היה שהוא רוצה בטובתם, ובדבריו לאספסיינוס נראה שהוא רוצה בהשפלת היהודים. אספסיינוס גוזר עליו מיתה משום שהפר את דברו. בכך התקיימה קללת ריב"ז, שרק כעת אנו לומדים עליה. אמגר שהציע לנתוך את המגדל, סופו ממית עצמו במו ידיו בנפילה ממגדל.

כאשר כבש אספסיינוס [את ירושלים והר הבית] חילקם לארבעת הדוכסים כדי שיהרסו אותם.

החלק המערבי נפל בחלקו של אמגר. וגזרו מן השמים שאין כותל מערבי חרב לעולם.

שלושת הדוכסים החריבו את חלקם, ואמגר לא החריב את חלקו.

שלח והביאו (אספסיינוס), אמר לו: למה אלה החריבו את חלקיהם, ואתה לא החרבת את חלקך?

55 רמז לכך נמצא בדבריו לתלמידיו ערב מותו: "וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקר. כיון שראה אותם התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו: נר ישראל... מפני מה אתה בוכה? אמר להם: אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי, שהיום כאן ומחר בקבר, ...ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו במסון - אף על פי כן הייתי בוכה..." (ברכות כח, ע"ב).

56 ניתן לראות באמירה זו המשך לפרשנות על דברי ריב"ז לאספסיינוס: 'הלבנון באדיר יפול' המרמזים על זמניות הנבואה, שלאחריה 'יבוא חוטר מגזע ישי'.

אמר לו: אילו החרבתי את חלקי כמו שהחריבו אלה את חלקיהם, המלכויות שיקומו אחריך לא ידעו איזה יופי גדול החרבת. ועתה שלא החרבתי, המלכויות שיקומו אחריך יראו ויאמרו - ראו איזה יופי גדול חרב.  
אמר לו: חייר, טוב אמרת, אלא עתה שבטל קילוסיס דמלכא, (גזרת המלך) אני גוזר עליך שתעלה לראש המגדל ותפיל עצמך לארץ.  
אם יחיה אותו האיש - יחיה, ואם ימות - ימות. [לשון סגי נהור].  
עשה כן, עלה לראש המגדל והפיל עצמו, נפל וזמ.  
ופגעה בו קללתו של רבן יוחנן בן זכאי.

הדוכסים יוצרים סיפור מסגרת. הם מופיעים בסיפור הפותח, בסיפור המרכזי - כ'סיפור בתוך סיפור' - ובסוף הסיפור הסוגר.  
המדרש פתח בהעמדה סמויה של עשירי ירושלים כאלטרנטיבה תרבותית לדוכסים. בהמשך המדרש ניתן להעמיד את דמותו של אמגר כדמות ראי לריב"ז:

אמגר	ריב"ז
התחיל בסיפור על מגדל ונחש, מציע פתרון פשטני: "הורגין הנחש ושוברין החבית".	מציע אלטרנטיבה מתוחכמת וחומלת: "מביאין חרב והורגין את הנחש ומצילין את החבית".
"כל זמן שהבית קיים מלכויות מתגרות בהם".	דורש מאספסיינוס לוותר על הכיבוש.
לא הרס את הכותל המערבי, כדי שיעריכו מה כן נהרס.	ביקש מאספסיינוס: "תרפה מן השער המערבי שיוצא ללוד פתוח עד שלש שעות, כל מי שעובר בליבו ויוצא לא ייהרג".
אספסיינוס לאמגר: "טוב אמרת, אך ביטלת קילוסיס של מלך".	מקלס את המלך אספסיינוס: "יחי אדוני המלך".
"עלה לראש המגדל הפיל עצמו ופגעה בו קללתו של ריב"ז - סיים את חייו בנפילה מראש המגדל. האם הקריאה הספרותית רומזת לנו שהוא הנחש?"	עשה עצמו מת, הסתכן, וגרם שתהיה הצלה מועטת. שולט "במותו" כמו גם במותו של אמגר.
במישור המיידני עצמו התקיימה - המקדש (המגדל) חרב, אבל הוא עצמו מת בעקבות קללת ריב"ז.	במישור ארוך הטווח: ריב"ז הקים את "יבנה וחכמיה".

## סיכום

במאמר זה הבאנו תחילה את הדרשות שבאיכה רבה (בובר) לפסוקים ג-ה בפרק א באיכה. ניסינו להראות שהדרשות עוסקות בשאלות היסוד של משמעות הגלות. מהי גלות? היכן היא מתרחשת? האם היא בלתי נמנעת? מי אשם?

ראינו שהמדרש תולה את הגלות במצב הרוחני הפנימי ובהתרחקות של עם ישראל מהקב"ה. דרשות הפסוקים אינן מתייחסות כלל למצב הפוליטי. דרשות הפסוקים אינן עוסקות במריבות הפנימיות בין הקנאים למתונים בירושלים, כי אם תולות את האשמה בכלל. יחד עם זאת המדרש ער למציאות הפוליטית הקשה. בעזרת סדרת המשלים הוא מציג את ישראל כבזויים וכחלשים. למרות זאת מציב המדרש תביעה קשה ביותר המתמצית במלים 'הכול מבקשים תפקידם'. ישראל נתבעים להמשיך ולהיאבק על המקדש ועל הארץ, גם מתוך מציאות של חולשה קיצונית.

בדקנו את הקשר שבין דרשות הפסוקים לבין הסיפור הידוע על יציאת ריב"ז מירושלים.

הסיפור מתרחש בתקופת זמן קצרה ומוגדרת - המצור על ירושלים וחורבן העיר, תקופה המכונה 'ג שנים ומחצה'. הוא מתרחש בזירות מנוגדות: בתחילה בירושלים הנצורה ובהמשך בשטחים הכבושים בידי אספסיינוס. הסיפור הפותח מציב עימות בין-תרבותי. היהודים, מייצגי הקשר לקב"ה, לעומת הרומאים העוסקים בחיי העולם הזה. העמדת הדוכסים מול עשירי ירושלים מרמזת על האופי השונה של שתי האומות. רומי העוסקת בכיבושים, שולטת בארבע רוחות שמיים, לעומת עשירי ירושלים, המייצגים לכאורה את שיא החומריות, אבל מציבים בעזרת עושרם את הסולם לשמים, את הממד האנכי: 'על שלשה דברים העולם עומד... עושרם מתועל ליסודות הקיום היהודי'.

הסיפור מעביר למציאות קונקרטית את הערכים שבהם דן המדרש שלפניו. קורות ריב"ז מתארות את שלב המעבר בין חיים בארץ כשעבודת המקדש במרכז לבין תחילת חיי הגלות, שמתרחשת לפי שעה בארץ ישראל.

הסיפור המרכזי מציג את ריב"ז כמי שפועל לבדו בתנאים של חולשה קיצונית, אבל אינו מוותר ומנסה למלא את תפקידו בתוך מחנה האויב. במקביל אליו, בירושלים, פועל ר' צדוק בכלים אחרים. הסיפור מעצב לנו דרך סיפורו של היחיד, גדול חכמי ישראל בדורו, את המצב הגלותי שמתחיל בארץ ישראל, קילומטרים ספורים מן המקדש, ונמשל למוות. יש חיים בגלות, אך הם חיים שאופיים הטבעי ניטל מהם, ואת כוחם הם שואבים מן התורה. "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" (ברכות ח, א). העמדת הדמויות הרומאיות מול ריב"ז (ודמות המשנה שלו ר' צדוק) מעלה דפוס של סיפור גלותי מוכר: החזק והשליט אינו באמת חזק, ניצחונותיו הם רק לטווח הקצר. החכם היהודי מנצח בכוח הרוח אפילו את החומר.

ה'שאלה' המעסיקה את כותב המדרש היא - מי באמת החריב את ירושלים, והאם יכול היה ריב"ז למנוע את החורבן. נראה לומר שהעיצוב הספרותי של הסיפור נותן תשובה מורכבת. להבדיל מדרשת הפסוקים שמתייחסת אל הכלל, הסיפור מצביע על הבריונים

כ'שורפי האוצרות', כנחש. הם מציתי את החורבן, אספיינוס והדוכסים הם רק אלו שמוציאים את החורבן מהכוח אל הפועל.  
סיפור מרתק זה מתאר את תחילתה של הגלות השנייה, שהחלה במאה הראשונה לספירה בארץ ישראל, לא הרחק מירושלים, שיאה היה חורבן המקדש, ואת תוצאותיה אנו חווים עד ימינו אלה.