

השפעת כישלון המרידות הגדולות על הזהות היהודית: מאתוס אופנסיבי לדפנסיבי

אמיר משיח

מבוא

ספרות חז"ל הלכה והתפתחה לאחר כישלון סדרת מרידות נגד האימפריה הרומית שפרצו בקרב האוכלוסייה היהודית בארץ ישראל ומחוצה לה במאות הראשונה והשנייה לספירה. המרד הראשון היה המרד המכונה המרד הגדול (משנת 66 עד שנת 73).¹ בתחילה נחלו היהודים הצלחה, אולם עד מהרה שלחו הרומאים כוחות גדולים והחלו בדיכוי המרד. בסופו של דבר דוכא המרד באכזריות, ורבים מצאו בו את מותם ברעב או בקרב. השיא היה חורבן בית המקדש השני בשנת 70 לספירה.

המרד השני פרץ כארבעים שנה לאחר החורבן (משנת 115 עד שנת 117). מרד זה מכונה מרד התפוצות,² שכן הוא פרץ בתפוצות ישראל שמחוץ לגבולות יהודה, במקומות כמו אלכסנדריה, קירנאיקה (לוב של ימינו) ובקפריסין, נגד הקיסר הרומאי טראיאנוס. המרד מתואר כתוספני מאוד מצד היהודים, אולם אף הוא דוכא באכזריות רבה. הקהילה העשירה והמשגשגת ביותר בתפוצות, קהילת אלכסנדריה, חרבה. גם הקהילה היהודית בקפריסין חרבה, וכמותן חרבו קהילות נוספות מארם נהריים ועד לוב.

לא ארכו הימים, וביהודה פרץ במלוא עוזו המרד השלישי נגד הרומאים. בשנות קיסרותו של הקיסר אדריאנוס פרץ המרד המכונה מרד בר כוכבא (משנת 132 עד שנת 135).³ בתחילה נחל המרד הצלחה בשדות הקרב, ויהודה אף זכתה למעין עצמאות במשך שלוש שנים, אולם בסוף שנים אלו דוכא המרד באגרוף ברזל, וההתנגדות היהודית חוסלה. רבים נטבחו בידי הכוחות הרומיים, ששבעו ממרידות יהודיות בשבעים השנים האלו. היישוב היהודי בארץ ישראל חרב כמעט כולו.⁴

1. על המרד הגדול נכתב הרבה. לרקע ראו כשר, תשמ"ג.

2. על מרד התפוצות ראו רוקח, תשל"ח.

3. לרקע על מרד בר כוכבא ראו מור, 1991; אשל וזיסן, 2001.

4. ראו משיח, 2012.

את המרידות לא ניהלה או הנהיגה ההנהגה הרבנית. הרבנים היו ברקע, אך את המרידות ניהלה ההנהגה המדינית-צבאית. הן פלביוס הן חז"ל לא ציינו שהרבנים היו מצויים בשורות ההנהגה. אדרבה, אם כבר צוינה מעורבות של רבנים הרי שהיחס כלפיהם אינו שונה מהיחס אל שאר העם, וזדאי שאינם זוכים ליחס מועדף או ליחס של כבוד. למשל, במרד הגדול, עת נפטר לכאורה רבן יוחנן בן זכאי והוצא לקבורה מחוץ לחומות ירושלים, השומר לא היה מוכן להתיר את יציאתו אל מחוץ לחומה לפני שיוודא באמצעות דקירה (!) שהוא אומנם מת.⁵ עוד דוגמה ליחס כלפי הרבנים נוכל לקבל מהתנהגותו של בר כוכבא עת בעט למוות ברבי אלעזר המודעי.⁶ גם אם אכן חשד בו שהוא בוגד, יש דרך להרוג בוגד - במשפט ובענישה בשער בת רבים - למען יראו וייראו. ברור כי בעיטה למוות איננה דרך משפטית ראויה, ובוודאי שאיננה מקובלת כלפי רבנים. יתר על כן, הגם שרבי עקיבא נתפס כתומך נלהב במרד בר כוכבא ובר כוכבא עצמו (שהרי הגדירו 'מלך המשיח', ראו ירושלמי, תענית ד, ה [סח ע"ד]; איכה רבה, פרשה ב, פסקה ד), בכל זאת לא מצאנו בשום מקום שבר כוכבא מתייחס לרבי עקיבא. יחס של כבוד או אהדה כלפי הרבנים גם אינו מצוין בספרות חז"ל, והדבר מעיד שאכן לא היה כזה.

אם כן, לאחר כישלון המרידות שהביאו לחורבן יהודה ובית המקדש והרג אכזרי ומסיבי של רבים מתושביה היהודים של יהודה והתפוצות, הגיע תורם של חז"ל לתפוס את שרביט ההנהגה היהודית. עד אז הייתה ההנהגה מדינית ולא דתית, ואילו לאחר החורבן המדיני הפכה ההנהגה הדתית למרכזית. הנהגתם של חז"ל לא הייתה תחומה בגבולות גאוגרפיים, אלא חלשה על האוכלוסייה היהודית בעולם בימים ההם, קרי שארית הפליטה בארץ ישראל והיישוב היהודי הגדול שהיה בבבל. כזכור, המרכז היהודי השלישי בגודלו, שהיה באלכסנדריה, הושמד עד היסוד במרד התפוצות.

בעקבות מאורעות הדמים האלה, שהיו תוצאה ישירה של האתוס היהודי האופנסיובי החפץ בעצמאות מדינית ודתית, שהאתוס החשמונאי ניצב ברקעו כמופת מוצלח,⁷ ניכר כי חז"ל החליטו החלטה אסטרטגית לשנות את האתוס היהודי מהתקפה להגנה.⁸

5. ראו בבלי, גטין נו ע"א-ע"ב.

6. ראו ירושלמי, תענית ד, ה (סח ע"ד).

7. על המרידות האלה ועל האתוס שהנחה אותן ראו משיח, 2012.

8. ברור כי אין כאן תמימות דעים בקרב כלל חכמי ישראל במהלך מאות השנים של יצירת ספרות חז"ל. יש הטוענים כי לעומת נשיאותו של רבן גמליאל, שהייתה מתונה ותועלתנית בהקשר הפוליטי, וכן של צאצאיו אחריו, ניצבו חכמים אחרים, ובהם למשל שרידי בית שמאי, אשר להם הייתה מגמה שונה. הם אחזו באתוס אופנסיובי בהרבה, והוא קיבל משמעות לוחמנית ותוקפנית. הם הטיפו למרידה באימפריה הרומאית, ולשיטתם יפה שעה אחת קודם (ראו בן שלום, 1993). היו גם חכמים מבית הלל אשר חלקו את אותן הדעות כלפי הרומאים, כמו רבי עקיבא ורבי שמעון בר יוחאי, אך בדרך כלל זו הייתה מגמת חכמי בית שמאי ולא בית הלל, שנתפסים מתונים יותר.

במונח אתוס בהקשר של מחקר זה הכוונה היא לאופי ההתנהגות היהודית כפי שהוא בא לידי ביטוי באיומים הפוקדים את העם מבחוץ. במאמר זה נדון בשני דגמים של אתוס. הדגם האחד הוא האתוס האופניסיבי: התנהגות המאופיינת בהתקפיות, אגרסיביות, אקטיביות, יוזמה, נועזות, חוצפה ועצמאות. הדגם האחר הוא האתוס הדפניסיבי: התנהגות המאופיינת במגננה, בכניעה, בפסיביות, ברפיון ידיים, בחוסר אונים ובתלותיות.

מאמר זה מבקש לזהות את האתוס החז"לי ולנתח את השינוי האסטרטגי בהגותם של חכמים ובכתביהם. לפני שאביא מקורות מספרות חז"ל, שומה עליי להנהיר את בחירת המקורות ואת המתודולוגיה שאנקוט. ספרות חז"ל היא קורפוס גדול ורחב. חז"ל הם חכמי ישראל שחיו בארץ ישראל ובבבל בין המאה השנייה לפני הספירה למאה השישית לספירה. המסורת מחלקת בין שלוש תקופות של חז"ל: תקופת הזוגות, התנאים והאמוראים. בספרות חז"ל מוזכרים בעיקר שמות מדורות התנאים והאמוראים. הגם שהשמועות והפרוטוקולים שלהם מיוחסים בעיקר למאות הראשונה עד השישית, רק חלק מהקורפוס של ספרות חז"ל נכתב או נערך בידם. יש חיבורים שאכן ערכו חז"ל: התלמוד הבבלי,⁹ התלמוד הירושלמי, מדרש בראשית רבה, ויקרא רבה ועוד, ולעומתם חיבורים רבים ממה שנקרא ספרות חז"ל נערכו רק בימי הביניים: במדבר רבה, מדרש תנחומא, ילקוט שמעוני ועוד. עם זאת, על פי שחיבורים אלה נערכו בימים מאוחרים לחז"ל אין פירוש הדבר שאין הם מביאים משמועותיהם של חכמים. אכן, הספר נערך ועלה על הכתב בצורתו הסופית בתקופה מאוחרת, אך עיבוד זה אינו גורע מאמינות השמועות שאמרו תנאים או אמוראים. אומנם מאן דהוא יכול לבוא ולטעון כי אולי בכל זאת נשלחה יד במהלך העריכה, וכי חכם זה או אחר הכניס אמירה עצמאית שלו וייחסה לתנא או לאמורא, מעין כתיבה פסידואפיגרפית. אכן, אין מי שיכול לתקוע כף ולערוב שלא נעשה הדבר.

כדי לנסות לענות על טענה זו אביא משיטתו של ליברמן,¹⁰ שחקר מדרשים תימניים שעסקו הן בהלכה הן באגדה, כדוגמת מדרש הגדול ומדרש חפץ. ליברמן טען כי הגם שמדרשי התימנים נערכו מהמאה ה-13 עד המאה ה-17, הרבה אחרי ימי חז"ל, בכל זאת חושפים ומגלים מסורות קדומות מאוד, אשר פעמים אין להן מקבילות במקורות הקדומים האחרים. הוא טוען כי בהחלט מוצאים אמירות חז"ליות אותנטיות אף שנחשפו בעריכה שנעשתה כאלף שנים אחרי שנאמרו הדברים מפי תנאים או אמוראים. עריכה מאוחרת אין פירושה שהאמירה מאוחרת.

עם זאת, ליברמן ביקש לקרוא את המדרשים האלה במשנה זהירות, שכן המלקטים התימנים ליקטו מכל הבא ליד, ללא ביקורת וסינון, ופעמים הכניסו למדרשיהם פירושים

9. הגם שבמחקר מייחסים את עריכתו הסופית אף למאה השמינית לספירה, רוב מהמאה השישית, וזדאי שכל שמועותיו ושמותיו עד למאה זו.

10. ליברמן, תשנ"ב.

מחכמי ישראל שבימי הביניים, כדוגמת רש"י, חזקוני ואחרים, ויש שאף ממקורות חיצוניים המבטאים מגמות והלך רוח שונים ממסורת ישראל סבא ואף מנוגדים לה. מכאן שיש לגשת לכל מדרש כזה בזהירות.

כדי לזהות אמירות חז"ליות לעומת כאלה שאינן חז"ליות ליברמן הציע לבחון אם הוא עומד במגמה הכללית של חז"ל: לקחת את האמירה המדרשית ולראות אם היא אכן מתאימה לאמירה חז"לית הגם שהיא עומדת לבדה כשמועה יחידה שאין לה אח ורע במקורות הידועים הקלסיים, או שמא השמועה אינה עולה בקנה אחד עם חז"ל או עם המסורות הידועות לנו מפרספקטיבה של אלפיים שנה. הדברים האלה נכונים בעיקר לדברי אגדה, שכן בענייני הלכה הסוגיות מבוררות יותר מכל הקורפוס הגדול שנקרא ספרות חז"ל.¹¹ ליברמן אף חשף אמירות מדרשיות שמקורן בתפיסות ובכתבים נוצריים, שהמלקטים של מדרשי תימן הכניסום פנימה בטעות, שהרי הם עסקו בליקוט, וכאמור לא טרחו לברר ולסן את שצריך.

בדרך זו בחרתי אני את המקורות שלהלן. אביא מספרות חז"ל שנערכה בימי חז"ל עצמם, ומטבע הדברים אעניק למקורות אלה עדיפות, שכן הם מקוריים יותר. ברם יש פעמים שאביא ממקורות שנערכו מאוחר על ציר הזמן, וממכלול האמירות ניווכח שהם עומדים במבחן ההתאמה לגישה הכללית שניבטת ממכלול האמירות שאראה. כאמור, קריאת ספרות חז"ל במחקר זה תיעשה על רקע תמורות הזמן שבה נכתבה, קרי לאחר כישלון המרידות, שכן אל לנו לנתק את הטקסט מההקשר במקרה זה. לא מפליא אפוא שחז"ל המירו את האתוס האופנסיבי לדפנסיבי, שכן אתוס האופנסיבי המיט עלינו חורבן אחר חורבן אחר חורבן.

כאמור, אחד ממאפייני הדפנסיביות הוא הפסיביות, ועל פי בוירין, היא הייתה למעין הכרח.¹² לדידו הפסיביות היא תכונה מהותית והכרחית ליהדות, מכיוון שהדת היהודית עובדת דמות אל גברי חזק הדורש ציות מוחלט ובלתי מסויג. בוירין דן בהגדה של פסח בקטע העוסק בארבעה בנים: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול. נהוג לראות בחכם את דמות המופת וברשע את דמות הראי לו, אולם בוירין ניסה להראות שדווקא הבן התם הוא התלמיד החכם וסמל השלמות, ואילו הבן הרשע הוא איש המלחמה.¹³ לא מפליא אפוא שאיש המלחמה הוא הרשע ביהדות, לעומת היותו דמות מופת ודגם לחיקוי בשאר האומות. הטענה היא כי הבן הרשע מסמל בעצם את הגוי, היינו את תפיסת הזכריות האידיאלית של אומות העולם, המבכרות את הגופניות השרירית, את הלחימה, את

11. שם, עמ' 9, 11, 39.

12. בוירין, 1997.

13. שם, עמ' 33-80.

האגרסיביות ואת האופנסיביות. זאת תפיסה לעומתית של היהדות. בויארין המשיך וטען כי דמות הגבר היהודי המסורתי נתפסת כדמות נשית, ולכן הוא חלש, פסיבי ודפנסיבי. דבריו של בויארין הביאו את נוסבאום לכלל מסקנה כי היהדות גרמה לבידול מושגי בין הגבריות היהודית לבין הגבריות הרומאית: "איך הזכרים היהודים עיצבו מחדש את האופנה הרומאית של גבריות, על ידי הבאת הטענה המדהימה שהגבר האמיתי הוא זה שיושב כל היום בחדרו עם ספר, ולובש את הצורה הגופנית של מישהו שזהו כל מה שהוא עושה".¹⁴ קימלמן אף הלך צעד נוסף בנושא זה.¹⁵ במאמרו אומנם לא עסק בניתוח האתוס, אולם הוא בא לכלל מסקנה כי התלמוד מטיף לאי־אלימות. לשיטתו מדובר ממש באי־אלימות אידאולוגית, ובמילים אחרות, באידאולוגיה פציפיסטית שהזכירה לו את סגנונם של שניים מהמנהיגים הבולטים ביותר במאה העשרים, המנהיג היהודי מהטמה גנדי ומנהיג השחורים בארצות הברית מרטין לותר קינג. קימלמן טוען כי הפציפיזם בא לידי ביטוי הן ביחסים שבין אדם לחברו והן ביחסים שבין ישראל לגויים. אינני סבור שאלו הם פני הדברים בספרות חז"ל, ועוד אדרש לדברים להלן.

כדי להשיג את מבוקשם - להמיר את האתוס היהודי מאופנסיבי לדפנסיבי־כנוע - פעלו חז"ל בשני מישורים: במישור פרשנות אגדית, הנסמכת לעיתים על פסוקים ולעיתים על סיפורים אישיים או על מעשיות, ובמישור שיח פסיקת ההלכה.¹⁶ כעת אדגים כל אחת מהקטגוריות.

אגדה

חז"ל היו צריכים לנקוט כמה פעולות כשביקשו להמיר את האתוס האופנסיבי בדפנסיבי: מחד גיסא היה עליהם לנטרל את האופי האופנסיבי־מלחמתי על ידי יציקת משמעות אחרת לכל נושא המלחמה או גיבורי המלחמה במסורת ישראל החל מימי התנ"ך, ומאידך גיסא היה עליהם להעצים או אף ליצור אתוס חלופי לאתוס הלוחמני, אתוס פייסני יותר הדוגל בשלום. כבר עתה יש לומר כי חז"ל אינם שוללים את הנאמר בספרי התנ"ך במובנם הפשוט. הם רואים בתקופה העתיקה תקופת זוהר, ועוד יבוא יום והיא תשוב ותיכון עת

¹⁴ "How Jewish males refashioned Roman norms of manliness, making the astonishing claim that the true man sits still all day with a book, and has the bodily shape of someone who does just that" ("Man (Overboard)", *New Republic*, June 6th 2006: http://www.powells.com/review/2006_06_22

¹⁵ קימלמן, 1968.

¹⁶ מן הסתם יש עוד דוגמאות ומקורות בהלכה או באגדה אשר אינן מובאות במאמר זה. אף על פי כן במקורות שלהלן די להציג ולהדגים את מגמתם של חז"ל להמיר את האתוס האופנסיבי לדפנסיבי.

יחזיר האל את ישראל לארצו ויבנה את בית מקדשו. ואולם עד בוא ימי הזוהר האוטופיים האלה הם מקבלים עליהם את המשימה להמיר את האתוס היהודי.

ימי הזוהר הגדולים של הממלכה המאוחדת בימי דוד המלך, ימים שבהם כבש ישראל שטחים רבים במזרח התיכון של הימים ההם, מקבלים עוד משמעות ודוד המלך מתואר כאדם היושב גם בבית המדרש,¹⁷ ואחד מגיבורי מלחמותיו, בניהו בן יהוידע, שלימים מונה לשר צבאו של שלמה המלך, מתואר כאיש הסנהדרין¹⁸ וכראש הסנהדרין.¹⁹ שניים אלה היו מגדולי הלוחמים בתולדות ישראל, ואף על פי כן חז"ל אינם מעוניינים שהם או שכמותם ייזכרו בזיכרון הלאומי דתי כלוחמים בשדה הקרב במובן הפשוט בלבד אלא כלוחמים בבית המדרש הנלחמים את 'מלחמתה של התורה' ואף נמנים עם המצטיינים שבהם מבחינה עיונית נוסף על פעילותם הצבאית המפוארת.

חלק מהטקטיקה של חז"ל ביצירתם את האתוס היהודי החדש, אשר מטרתו העיקרית הייתה הישרדותו של עם ישראל ושל תורתו בגולה המתנכרת לעיתים, כללה גם עצות טובות שנועדו להגשים את היעד הזה. אחת העצות החשובות ביותר הייתה מה שהיינו מכנים היום 'להנמיך פרופיל'. דרכם של חכמים למסור לקהל הקוראים או השומעים את מסריהם נעשית לעיתים על ידי סיפורים. אפשר לשער כי הסיפורים קרו במציאות, אולם באותה מידה אפשר לשער כי לא קרו כלל. יש כאן שימוש במוטיבים ספרותיים-סיפוריים שכל מטרתם היא עיצוב אתוס על ידי מסר הניבט מהם, והוא שצריך להדהד באוזני השומע-קורא. לדוגמה:

תניא, אמר רבן גמליאל: פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שנשברה, והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה, ומנו? רבי עקיבא; וכשעליתי ביבשה, בא [ר' עקיבא] וישב ודן לפני בהלכה. אמרתי לו: בני, מי העלך? אמר לי: דף של ספינה נזדמן לי, וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי; מכאן אמרו חכמים: אם יבואו רשעים על אדם, ינענע לו ראשו (בבלי, יבמות קכא ע"א).

הסיפור האישי לכאורה של רבי עקיבא מתורגם בספרות חז"ל לעצה נושאת משמעות קיומית במובן הפשוט. מעשיו של רבי עקיבא והתנהגותו כאשר טולטל בין הגלים הקוצפים, מרכין את ראשו בפני כל אחד ואחד, מקבלים משמעות אחרת שיש בה הוראה לדורות:

17. דוד הפך לסמל 'מלחמתה של תורה' כבר מראשית דרכו, רגע לפני שנלחם בגוליית הפלשתי: "גבור חיל ואיש מלחמה [...] גבור - שיודע להשיב, איש מלחמה - שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה" (בבלי, סנהדרין צג ע"ב). ראו גם ורהפטיג, תשס"ב.

18. בבלי, ברכות ג ע"ב; סנהדרין טז ע"ב.

19. בתרגום רב יוסף (הוא רב יוסף בר חייא, אמורא בבלי מהמאה השלישית-רביעית), לדברי הימים א כז, לד: "ריש סנהדרין".

"אם יבואו רשעים על אדם, ינענע לו ראשו". במילים אחרות: אין להתגרות ברשעים, שכן "כל מי שהוא מעמיד פנים בגל - הגל שוטפו, וכל מי שאינו מעמיד פנים בגל - אין הגל שוטפו" (בראשית רבה [תיאודור-אלבק] פרשת לך לך פרשה מד).

כעין זאת היא האמירה "לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז" (בבלי, תענית כ ע"א). המסר זהה: על היהודי לדעת מתי להרכין ראש; עליו להיות רך כקנה, שהרי "מה קנה [...] אפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו [...] הולך ובה עמה. דממו הרוחות - עמד הקנה במקומו [...] אבל [...] ארז [...] אפילו כל הרוחות שבעולם נושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו, כיון שנשבה בו רוח דרומית - עוקרתו והופכתו על פניו". לסיכום, המסר דפניסיבי לחלוטין. יש לאחוז בדרכו של הקנה, שכן הגבורה האמיתית היא ההישרדות בכל מחיר. הקנה אומנם חלש ועדין, אך הוא השורד - וזה העיקר.

כדי להעצים את קו הפעולה החדש המירו חז"ל את המושגים המקובלים של גבורה או מלחמה במושגים חדשים השוללים את הגבורה האופניסיבית. נוסף על כך, חז"ל טרחו לטפח את הסבלנות ויכולת ספיגת העלבונות. מעתה לא עוד תגובות זעם מתפרץ; תגובות אלו שייכות לאתוס העבר. כעת יש אתוס אחר הקורא לגבורה מסוג אחר, גבורה של בלימה, גבורה של שתיקה וחוסר תגובה: "הנעלבין ואינן עולבין, שומעין חרפתן ואינן משיבין [...] עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו" (בבלי, יומא כג ע"א). מעתה הגבורה היא קוגניטיבית-סובייקטיבית, רוחנית ותורנית, והיא אינה באה עוד לידי ביטוי בשדה הקרב. ועוד: "איזהו גיבור הכובש את יצרו" (משנה, אבות ד, א). זהו הגיבור החדש, היודע לכבוש את יצרו שלו, ולא מי שיודע לשלוף את חרבו.²⁰

מושג חשוב ומרכזי אשר היה צריך לקבל משמעות אחרת עקב הניסיון להמיר את האתוס לדפניסיבי-קוגניטיבי היה המושג חירות. עד אז הייתה משמעות המושג בהקשר של החירות המדינית והחירות המשפטית, אשר היו השאיפה העיקרית בכל המרידות בעם ישראל ובכלל, ולכן היו העיקר המתווה את האתוס האופניסיבי, ולעומת זאת, משמעות החירות נעשית תודעתית-דתית. המשפט שמייצג מכול את התפיסה הזו הוא זה: "שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (משנה, אבות ו, ב). זהו מעין מסר חז"לי לקורא וללומד: לא צריך למרוד באומות העולם כדי להיות בן חורין. מעתה יכול יהודי בכל מקום ואתר במרחבי הגלות שבה הוא יושב ללמוד תורה בינו לבין עצמו, ובזה הוא הופך לבן חורין של ממש. הענקת תוכן זה למושג מרכזי כל כך כמו המושג חירות נטרלה חלק ניכר מהרוח האופניסיבית היהודית בימים ההם, ובמגזרים מסוימים גם בעת החדשה.

בהמשך ישיר למגמה זו היו צריכים חז"ל להמיר על ידי פרשנות או דרשנות גם את ביטויי המלחמה המופיעים בתורה ולהתאימם לאתוס החדש. דוגמה לכך היא אמירתו של יעקב אבינו כי כבש חלקים מארץ האמורי "בְּחַרְבֵי וּבְקִשְׁתָּי" (בראשית מח, כב). הפירוש

20. ראו גם מסכתות קטנות, מסכת אבות דרבי נתן, נוסחה א, פרק כג.

הפשוט שיעקב ניהל קרב פנים אל פנים בכלי נשק נגד גויי הארץ רוקן מתוכן, ואת מקומו תפסה התפילה הדתית והעזרה ממרחם שהוגשה לו: "בחרבי ובקשתי - חרבי זו תפלה, קשתי זו בקשה" (בבלי, בבא בתרא קכג ע"א).²¹ כאן כבר נמצאת שלילה של פעילות מיליטריסטית מצד יעקב, כאילו לא יכלו חז"ל להעלות על דעתם אפשרות של פעילות אחרת לבד מזו שהם מציעים.

ולא שקטו חז"ל, כך נראה, עד שהמירו את מושג המלחמה עצמה, שהוא הסמל המובהק של האתוס האופניסיבי, למושג 'מלחמתה של תורה';²² הסמל החדש של האתוס הדפניסיבי, בהבטחת שכר לעתיד לבוא בעולם הזה ובעולם הבא: "עתיד הקדוש ברוך הוא להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק, שנאמר: [...] וְלִגְבוּרָה מְשִׁיבֵי מַלְחָמָה שְׁעָרָה]. מאי [...] 'לגבורה' - זה המתגבר על יצרו. 'משיבי מלחמה' - שנושאים ונותנים במלחמתה של תורה. 'שערה' - אלו תלמידי חכמים שמשכימין ומעריבין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות" (בבלי, מגילה טו ע"ב).²³ דומה כי אין כלל מושג של מלחמה מוחשית, כל מושג המלחמה מועתק לבית המדרש, ללימוד התורה ולעבודה על המידות. הגבורה והמלחמה הן עיוניות תורניות דתיות קוגניטיביות.²⁴

הלכה

1. חנוכה

חג החנוכה נחגג שמונה ימים בכל שנה ושנה ומציין את הצלחת מרד החשמונאים כנגד מלכות יוון־סוריה בימי אנטיוכוס הרביעי אפיפנס. חג החנוכה היה - ובמידה רבה עודנו - הסמל המובהק לניצחון האתוס היהודי־אופניסיבי על פני המנסים לדכא ולמגר את תורת ישראל. זהו החג הארוך ביותר בשנה. אין בלוח השנה העברי חג שנחוג במשך זמן ארוך כל כך. מכאן המשמעות הרבה שנתנו לחג החנוכה ולמה שהוא מסמל הן מבחינת ההישג הצבאי, הן מבחינת הנס בניצחון הכביר על האימפריה היוונית־סורית, הן מבחינת האתוס האופניסיבי, שהיה דגם לחיקוי מאות שנים. דווקא משום שהיה קו פרשת המים באתוס היהודי מימי חורבן בית ראשון ועד לניצחון במרד יש לבחון את יחסם של חז"ל כלפי החג, שהוא בעצם ההפך הגמור מהאתוס שרצו להנחיל ולקבוע.

21. ראו גם בתרגום אונקלוס לבראשית מו, כב: "בחרבי ובקשתי" תורגם ל"בצלוחי ובבעותי", בתפילתי ובבקשתי.

22. על המושג בתקופת חז"ל ראו חמיטובסקי, תשס"ז.

23. עוד ראו בבלי, חגיגה יד ע"א.

24. ברור שיש בחז"ל גם התייחסות למלחמה כפשוטה, אולם ההמרה למלחמתה של תורה היא שינוי האתוס.

בבואנו לחקור את נושא חג החנוכה בספרות חז"ל אנו נתקלים במעין מבוכה, שכן מבט קל אל עבר ספרות חז"ל מראה בעליל כי העיסוק של חז"ל בחג החנוכה מזערי. הוא מזערי כל כך עד שהדבר אומר דורשני. כל חגי ישראל, ארוכים או קצרים, זכו במסכת במשנה ובתלמוד המסבירה ומבארת את מהות החג והלכותיו להלכה ולמעשה. כך זכה ראש השנה במסכת ששמה כשמו, מסכת ראש השנה, יום הכיפורים – במסכת יומא, חג הסוכות – במסכת סוכה, חג הפורים – במסכת מגילה, חג הפסח – במסכת פסחים, וכך כל סדר מועד מסביר ומרחיב על חגי ישראל. אף על פי כן לא נמצאה לא בתלמוד הבבלי ולא בתלמוד הירושלמי מסכת על שם חג החנוכה. לא זו בלבד שאין מסכת על שם חג החנוכה, אלא העיסוק בו מזערי, כמעט אגב אורחא. חג החנוכה נזכר כמה פעמים במשנה, לדוגמה, בזיקה לתענית ציבור החלה בחנוכה,²⁵ בדיני אבלות,²⁶ בהלכות ביכורים²⁷ ובדיני נזיקין.²⁸ עוד אזכור של חג החנוכה מופיע במרומז כאנטיזה לחגי הגויים, כחג אוניברסלי המציין את המעבר בין ימי החורף שבהם הימים מתקצרים והולכים לימים מחנוכה ואילך ההולכים ומתארכים.²⁹ מכאן שחג החנוכה הוא אכן חג האור, אך לא בשל נרות החג אלא בשל תקופת השנה שבה הוא מצוין. ויותר מכך, המסקנה המתבקשת מהדברים היא כי אין קשר בין חנוכה לניצחון החשמונאים.

רבים ניסו לשער מדוע לא קיבל חג החנוכה את המקום הראוי לו.³⁰ יהא הטעם אשר יהא, איאפשר להתחמק מכך שיש כאן בהחלט מגמה של חז"ל למזער את הישגי משפחת החשמונאים או המרד. דבר זה עולה בעליל ממכלול הדברים שהוצגו עד כה, עת ראינו כי חז"ל מחזיקים באתוס אחר, הנוגד את האתוס החשמונאי האופנסיבי, אשר הביא ברכה לעם ישראל באמצע תקופת בית שני וימי קיומה של מלכות יהודה עצמאית. אולם אותו אתוס בדיוק הוא שהביא כליה על בית המקדש השני ועל מלכות יהודה וכן על רבבות יהודים בארץ ישראל ובתפוצות במרידות הקשות ובדיכוי בשבעים השנים שמימי חורבן הבית במרד הגדול. חז"ל רצו להמיר את האופנסיביות בדפנסיביות, ולכן יהא אך טבעי לגמד ולמזער את ההישגים הצבאיים של החשמונאים. דבר זה עולה בבירור בבחינת העיסוק העיקרי בחג החנוכה וסיבות ציונו בספרות חז"ל. נציין כי גם זה אומר דָּרְשָׁנִי, מפני שזהו דיון היסטורי מאוחר של חז"ל הנוגע לאירוע:

25. משנה, תענית סוף פרק ב.

26. משנה, מועד קטן ג, ט.

27. משנה, ביכורים א, ו.

28. משנה, בבא קמא ו, ו.

29. בבלי, עבודה זרה ח ע"א.

30. על חז"ל ויחסם למרד החשמונאים ראו ספראי, תשי"ט; אלון, תשכ"ז, עמ' 15-25; גפני, 1995.

מאי חנוכה? דתנו רבנן: בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון [בכ"ה בכסלו, ימים של חנוכה הם, שלא סופדים בהם ולא מתענים בהם]. שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמינים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה (בבלי, שבת כא ע"ב).

ודוק, אין במילים הקצרות האלה, המתארות את כל מלחמות ישראל בימי החשמונאים, אלא ציון העובדה שניצחו את היוונים, מאחר שהיוונים טימאו את ההיכל. עיקר הנס, כפי שעולה ממילים מעטות אלו, הוא מציאת פך השמן אשר היה בו די כדי להדליק רק ליום אחד, אולם הוא דלק שמונה ימים תמימים. אין בדבריהם הקצרים תיאור של הקרבות, אין תיאור של מותם ההרואי של חמשת האחים בני מתתיהו החשמונאי ובראשם יהודה המקבי, ואין אזכור של הקמת מדינה עצמאית. עם כל הכבוד להישג מרשים זה, לא ראו חז"ל להזכירו אף לא ברמז. יוצא כי לשיטת חז"ל, כל הישגם של החשמונאים אינו אלא בזה שמצאו את פך השמן. אם כן, החג הוא חג הודיה לאל שעשה את הנס.

עובדה חשובה היא שהמקור שמזכיר את פך השמן והנס שנעשה בו הוא התלמוד הבבלי. נס פך השמן אינו מוזכר בספרות התקופה כמו בספרי החשמונאים או בכתבי יוספוס פלביוס, במשנה או במדרשים. התלמוד הבבלי, כזכור, נערך מאות שנים אחרי מרד החשמונאים. אם כן, האם באמת התרחש הנס? מדוע הוא אינו מוזכר כלל בספרות התקופה אלא רק בספרות חז"ל שנכתבה מאות שנים לאחר המרד? מניין ידעו חז"ל על הנס? האם הם 'המציאו' נס? ואם כן, מה הניע אותם לעשות כן?

התשובות אינן צריכות להפתיע נוכח מגמת חז"ל הכללית להמיר את האתוס האופנסיבי בדפנסיבי. מרד החשמונאים היה הדגם שהאיר את עיני המורדים בתולדות ישראל, בוודאי בימי המרידות בזמן הבית ולאחר חורבנו. חז"ל, שחפצו להשקיט את הרוחות ולהרגיע את המתח הגורם ללוחמנות, ראו את הסכנה שבחג והבינו כי עליהם למזער את השפעת החשמונאים, שהתבררה לימים כהרת אסון. מעתה הנס הוא פך השמן המאיר את המנורה, שהיא הסמל בחז"ל לחוכמת ישראל.³¹ חנוכה הפך מחג המציין את ניצחון המלחמה על היוונים לחג המציין מלחמה שונה בתכלית: לא עוד ניצחון לאומי כי אם ניצחון הרוח היהודית על הגוף היווני; ניצחון תורת ישראל על חוכמת יוון; ניצחון המונותאיזם היהודי על האלילות היוונית. חנוכה נתפס כמלחמת תרבות ודת, לא כמלחמה על עצמאות מדינית. לסיכום, האתוס האופנסיבי של מלחמות החשמונאים וניצחונותיהם נעדר; האתוס הדפנסיבי-קונגיטיבי המבכר את ערך התורה היהודית המיוצגת במנורה תפס את מקומו.

31. כמאמר חז"ל: "הרוצה שיחכים - ידריס [...]. וסימניך [...] מנורה בדרום" (בבלי, בבא בתרא כה ע"ב).

2. לא תחונם

עוד מצווה שקיבלה משמעות אחרת מכוונת התורה המקורית היא מצוות 'לא תחונם'.³² בתורה מופיע הצייווי לכבוש את ארץ כנען מידי העמים הגרים בה, ואחד הצייוויים שהאל מצווה בהקשר זה הוא האיסור לחון את שבעת העמים תושבי הארץ: "כִּי יִבְיָאָה ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גוֹיִם רַבִּים מִפְּנֵיךָ הַחַתִּי וְהַגִּרְגָּשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי וְהַחִזִּי וְהַיְבוּסִי שְׁבַעַה גוֹיִם רַבִּים וְעַצְמוֹת מִמֶּךָ. וַנִּתְּנָם ה' אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִקִּיתָם הַחַרֵּם תַּחַרְתָּם אִתָּם לֹא תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִתְּנָם" (דברים ז, א-ב).

חז"ל, אשר רצו כאמור להחליף את האתוס התוקפני-לוחמני בכלל, היו חייבים להתמודד עם מצווה מפורשת כזו המייצגת את ההפך הגמור ממגמתם. כמובן, אין ביכולתם לשנות את הכתובים בעצמם, ואף על פי כן הם מצאו להם דרך אחרת להתמודד איתם: יציקת תוכן אחר לפסוקים שבתורה שכתב על ידי פרשנותם ודרשנותם בתורה שבעל פה, שהם ממעצביה ויוצריה.

את המשמעות הפשוטה של הפסוקים המחייבים את השמדת שבעת עמי הארץ ושוללים כל חנינה שלהם לא יכלו חז"ל לקבל, ועל כן נתנו שלושה פירושים אחרים למצווה, ואלו הם:

1. "לא תיתן להם חנינה בקרקע" – איסור על מכירה או השכרה של קרקע בארץ ישראל לגויים.
2. "לא תיתן להם חן" – איסור לספר בשבחם של גויים או להחמיא להם.
3. "לא תיתן להם מתנת חנם" – איסור על נתינת מתנות לגויים ללא תמורה (בבלי, עבודה זרה כ ע"א).

מעניין כי אף אחד משלושת הפירושים של חז"ל אינו עולה בקנה אחד עם המשמעות הפשוטה של הפסוק והאיסור המקורי. האם ציווה האל שלא לכרות עם עמי כנען ברית ולצד זה גם אסר להחמיא להם?! האם האל ציווה להחרים את עמי הארץ במלחמה ולצד זה גם אסר להשכיר להם בתים?! האם ציווה האל להכות בהם עד חורמה ולצד זה גם אסר לתת להם מתנות?! אם נציב כל אחד מהפירושים האלה בפסוקים עצמם, ניווכח שהם אינם מתאימים כל כך להקשר הצייווי הכללי, שלא לומר שזה יעלה חיוך קל על שפת הקורא. אף על פי כן הדבר אינו מפליא לנוכח מגמת חז"ל להמרת האתוס האופניסיבי. זוהי דרכם, לצקת במשמעות המצוות תוכן אחר המתאים לשינוי האתוס שהם מעצבים ואליו הם מובילים. בהענקת משמעות משולשת זו לצייווי לא תחונם הצליחו חז"ל לנטרל את אחד המקורות הנורמטיביים שעצבו את האתוס האופניסיבי בעבר.

32. על הנשוא ראו אורבך, תשנ"ח, עמ' 334-335; בורגנסקי, תשס"ב.

3. והלכת בדרכיו

אחת המצוות בתורה היא המצווה ללכת בדרכי האל ולחקות אותו (בלטינית *imitatio Dei*). בתורה הופיע הציווי כך: "כִּי תִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָּיו" (דברים כח, ט).³³ חכמים פירשוהו: "אדמה לו – מה הוא רחום וחנן אף אתה רחום וחנן" (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דשירה פרשה ג).³⁴

ואולם מגמת חז"ל כפי שהובאה לעיל היא ליצור אתוס חדש. כדי להחדיר את מגמתם זו מצאו חז"ל להביע את הדבר באגדות המראות שהאל בכבודו ובעצמו בולם לכאורה את כעסו, ובבלימת כעסו ושתיקתו באה לידי ביטוי דווקא גבורתו. אם כן, ברור שעל היהודי המאמין לחקות את דרכו של האל ולנהוג כמוהו, שהרי מצווה מפורשת היא "והלכת בדרכיו".³⁵

אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה? שהחזירו עטרה ליושנה: אתא [בא] משה אמר: 'האל הגדול הגיבור והנורא'. אתא [בא] ירמיה ואמר: נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו? לא אמר 'נורא'. אתא [בא] דניאל אמר: נכרים משתעבדים בבניו איה גבורותיו? לא אמר 'גיבור'. אתו אינהו [באו הם – אנשי הכנסת הגדולה] ואמרו: אדרבה זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו שנותן ארך אפים לרשעים, ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות (בבלי, יומא סט ע"ב).

מתיאור השתלשלות קריאת תוארי האל עולה מדברי אנשי הכנסת הגדולה כי דווקא האיפוק וחוסר הפעולה מצד האל, אף שהוא נראה רע עת הגויים משתעבדים בבניו ומקרקרים בהיכלו, אף על פי כן הגבורה האמיתית היא ההבלגה. לא התוקפנות האופנסיבית שרוצה לפרוץ בספונטניות אינסטינקטיבית היא הדרך האלוהית, אלא דווקא הריסון העצמי והאיפוק. אלו הן התכונות האלוהיות שהקורא הסביר מבין שיש לחקותן, ובזה יקיים את המצווה 'והלכת בדרכיו'.

בהמשך ישיר למגמה זו יש לראות את המקור שלהלן, שבו שוב האל כובש את כעסו ומבליג על פגיעה חמורה בו או בבניו. זהו סיפור שבו מתואר המצביא הרומאי טיטוס שנכנס לבית קודש הקודשים לקראת חורבן בית שני, במהלך דיכוי המרד הגדול:

זה טיטוס הרשע שחירף וגידף כלפי מעלה. מה עשה? תפש זונה בידו ונכנס לבית קדשי הקדשים והציע ספר תורה ועבר עליה עבירה, ונטל סייף וגידר [דקר] את הפרוכת ונעשה

33. ראו גם רזנברג, תשמ"ג.

34. בבלי, שבת קלג ע"ב; סוטה יד ע"א.

35. ראו בזה את דברי הרמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה ת.

נס והיה דם מבצבץ ויוצא וכסבור הרג את עצמו [לשון נקייה, אשר פירושה הוא שחשב שהרג כביכול את האל...] אבא חן אומר: 'מי כמוך חסין יה' – מי כמוך חסין וקשה שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע ושותק. דבי רבי ישמעאל תנא: 'מי כמוכה באלים ה' – מי כמוכה באילמים (בבלי, גיטין נו ע"ב).

הדברים קשים, אך עם כל הקושי בקריאה ובתיאור של הנעשה בבית קודש הקודשים היהודי הקורא מבין את דברי חז"ל כי דווקא השתיקה היא היא הגבורה, ואם כך מתנהג האל בכבודו ובעצמו, עליהם לשאת קל וחומר בעצמם. כך, בסיפורי היסטוריה לכאורה, השיגו חז"ל הישג חשוב בבניית האתוס היהודי-גלותי-כנוע, השותק והמבליג על כל מעשה נבלה המופנה כנגדו. האופניסיביות היהודית נבלמה מאוד. אם האל בכבודו ובעצמו אינו דוגל בדרך התוקפנות והנקמה על אף יכולתו האין-סופית וההצדקה אילו היה נוהג כן, גם היהודי הפשוט הקורא ושומע את הדברים בישיבתו בגולה יאמץ את הדרך, 'והלכת בדרכיו', ויחקה את דרכי האל: "מה הוא [...] אף אתה".

4. שלוש השבועות

במגמה המצטיירת עד עתה יצרו חז"ל סוגיה שיש לה משמעות פוליטית-אידיאולוגית, ושמה נאמר אף תאולוגית, עד לימינו אנו. הכוונה היא לאגדה המובאת במסכת כתובות – אשר קיבלה גם משמעויות הלכתיות בעלות משקל רב – סוגיית שלוש השבועות.³⁶ בדיונים על שלוש השבועות הציגו חז"ל מחד גיסא אתוס יהודי כנוע ומבליג ומאידך גיסא העצימו ביותר את ארץ ישראל כארץ הקודש, ארץ בעלת יכולות וסגולות ברוח ובחומר. באומרם דברים אלה הציטו חכמים את שלהוב הכמיהה לארץ ישראל בדרך דתית המצפה ומייחלת לפעולה מצד האל, ולא חלילה, מבחינתם, מצידו האקטיבי של האדם היהודי. בתלמוד הבבלי בסוף מסכת כתובות מובא דיון בדברי המשנה הקובעת שאדם רשאי לכפות על אשתו – וגם האישה רשאית לכפות על בעלה – לעלות לארץ ישראל.³⁷ בהקשר זה מובאות בגמרא כמה אמירות בזכות העלייה לארץ ישראל והישיבה בה ובגנות היציאה ממנה. במהלך הדברים מובאת אמירתו של רבי יוסי בן חנינא בדבר שלוש השבועות. מקור המדרש הזה בשלושה פסוקים דומים במגילת שיר השירים המזכירים בדבריהם שבועה.³⁸ בהתאם לראייה המסורתית-חז"לית, הרואה בשיר השירים משל ליחסי האל עם ישראל, רבי יוסי בן חנינא פירש פסוקים אלה כקריאה שלא לדחוק בכוח את הגאולה בשל שלוש השבועות המוזכרות בפסוקים. הוא ביאר ופירט על מה הן חלות ולמי הן

36. על שלוש השבועות ראו רביצקי, 1997, עמ' 227-305.

37. בבלי, כתובות קי ע"ב-קיא ע"א.

38. שיר השירים ב, ז; ג, ה; ת, ד.

נוגעות: "ג' שבועות הללו למה? אחת שלא יעלו ישראל בחומה; ואחת שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימרדו באומות העולם; ואחת שהשביע הקב"ה את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי" (בבלי, כתובות קיא ע"א). ההסבר המסורתי לשבועה 'שלא יעלו ישראל בחומה' הוא שלא יעלו עלייה המונית ומסודרת לארץ ישראל. אך מה שמבסס את האתוס היהודי-דפנסיבי-גלותי-כנוע הוא האמירה המטילה חובה בשבועה על עם ישראל "שלא ימרדו באומות העולם".

מעשה אין צורך באמירות סמויות מן העין המצפות שהקורא הסביר והנבון יבין דבר מתוך דבר ויבוא לכלל מסקנה כי עליו לאחוז באתוס החז"לי החדש. מעשה מטילים חז"ל חובה דתית בשבועה חמורה, ולא אחר מהאל בכבודו ובעצמו הוא שמשביע את עם ישראל לבל יפר אותה. עד כדי כך מגיעים הדברים, שחז"ל דורשים את המשך הפסוקים משיר השירים כסנקציה מאיימת ואיומה על עם ישראל אם יפר חלילה את השבועה: "אמר להם הקב"ה לישראל אם אתם מקיימין את השבועה - מוטב, ואם לאו - אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה". על פי חז"ל, איום בוטה וקשה זה יצא מפיו של האל בעצמו. בזה הטילו חכמים חובה דתית שלא להגיע לכל אופנסיביות שהיא. מי שלא הבין מהאגדות על התנהגות האל וחובתו לחקותו וללכת בדרכיו, יבין כעת את הדברים המפורשים. ולא סתם מפורשים, כי אם מלווים באיום קשה. כך פעלו חכמי ישראל בעיצובם את היהדות כבולמת כוחניות אפשרית בגלות המרה.

5. התאבדות

אחד הדברים הקשים שאפיינו את המרידות היהודיות בימים ההם היה נושא ההתאבדות. שני מקרים ידועים לנו בעיקר, ושניהם מזמן המרד הגדול: גמלא ומצדה.³⁹ עוד יש לומר כי אף אחד מהמקרים האלה שבהם בחרו לוחמים יהודים לשים קץ לחייהם במו ידיהם אינו מוזכר בספרות חז"ל ולו ברמז. על המקרים האלה לומדים מספריו של יוספוס פלביוס, אשר הכיר בעצמו את היישוב גמלא מתוקף היותו מפקד המרד בגליל.⁴⁰ היישוב היהודי גמלא יושב על צוק תלול במורדות רמת הגולן ומשקיף על הכינרת. פעמיים במהלך המרד הגדול, בשנת 67 לספירה, ניסה המצביא הרומאי אספסיאנוס לכבוש את גמלא. בפעם הראשונה נכשל במתקפה נגד המתיישבים היהודים, ובעצמו נחלץ בעור שיניו משדה הקרב.⁴¹ ואולם במערכה השנייה הצליחו הרומאים למוטט את מגדל השמירה בעיר ולהשתלט עליה. לדברי פלביוס, 4,000 מתושבי העיר נטבחו בידי

39. מצדה היא מן המפורסמות. על גמלא ראו גוטמן, תשנ"ד. גם ביודפת הייתה התאבדות, אך היא אינה מן המפורסמות. ראו בן מתתיהו, תרפ"ג, ספר ג, פרק ח, בעיקר פסקאות וז, עמ' 222.

40. שם, ספר ב, פרק כ, פסקה ו, עמ' 184-185.

41. שם, ספר ד, פרק א, עמ' 234-240.

הכוחות הרומיים, ו־5,000 הנותרים בחרו לקפוץ אל מותם מראש הצוק. "וכאשר נואשו היהודים מעזרה, תפשו רבים את טפם ונשיהם והתגלגלו אתם אל התהום, אשר פיה עמוק מאוד לצלע ההר [...] מספר הנשחטים בידי הרומאים היה ארבעת אלפים ולעומתם נמנו חמשת אלפים חללים אשר התנפלו מראש ההר".⁴²

מעבר לתיאור הקשה של פלביוס אנו מקבלים את הרושם כי ההתאבדות בגמלא הייתה ספונטנית לחלוטין. לא היה זמן לנאום על חשיבות החירות, ובתיאוריו גם אין מנהיג שהוביל להתאבדות ההמונית. התמונה המצטיירת לעינינו היא שכאשר ראו היהודים בגמלא כי אפסה התקווה לעזרה או לישועה, היה ברור לכולם מה השלב הבא – להלכה ולמעשה. כל אחד תפס את צאצאיו בידיו וקפץ אל המוות שהמתין בתחתית התהום. נראה כי הדבר היה ברור לכולם, עד שבזמן קצר ביותר קפצו אל מותם אלפי בני אדם. זה לא האירוע היחיד שאנו קוראים בו על התאבדות יהודים המונית. פעם נוספת שפלביוס מספר עליה הייתה שש שנים אחר כך, בשנת 73 לספירה, באזור גאוגרפי שונה לחלוטין: במבצר מצדה שליד ים המלח. רגע לפני פריצת הרומאים, עת הבינו אנשי מצדה כי אפסה תקוותם לישועה ולניצחון, הם שמו קץ לחייהם במו ידיהם והתאבדו כולם בשחיטה. אנשי מצדה התאבדו כיוון שרצו להישאר בני חורין וביכרו את המוות כבני חורין על פני חיים בעבדות. לדברי פלביוס, מנהיג מצדה אלעזר בן יאיר קרא לקהל עדתו: "בחרנו במוות מחיי עבדות".⁴³ נאווה הראשון אינו מתקבל על לב המורדים, אולם הוא נושא נאום נוסף,⁴⁴ ובסיומו אומנם ננקטת ההתאבדות הכללית.⁴⁵

מעניין להיווכח כי מהתיאורים האלה רואים שהתאבדות במצבי קיצון של אובדן תקווה הייתה הליך מקובל בקרב היהודים בימים ההם. כל אימת שראו שאפסו הסיכויים ידעו הכל מה עליהם לעשות, ופשוט עשו כן במו ידיהם לעצמם, והמזעזע יותר: עשו כן לבני משפחותיהם, לנשותיהם ולילדיהם. אילולא מסר לנו יוספוס פלביוס עליהם, לא היינו יודעים על שני האירועים האלה. דווקא משום כך עולה מאלה השאלה: מדוע לא ראו חז"ל לספר על המקרים האלה של גבורה יהודית בשדה הקרב? מדוע לא הזכירו את הדבר ולו ברמז?⁴⁶

נראה לומר כי אליבא דחז"ל בשני המקרים, בגמלא ובמצדה, היהודים אומנם התאבדו, אבל לא ממניעים דתיים אלא ממניעים אידאולוגיים אשר מקורם באתוס האופנסיבי. היהודים אכן מרדו ברומאים, אך זה לא היה ברצון חכמים, וחכמים אף התנגדו למרידות.

42. שם, פרק א, פסקה י, עמ' 239-240.

43. שם, ספר ז, פרק ח, עמ' 400.

44. שם.

45. שם, פרק ט, עמ' 400-402.

46. ראו משיח, 2016.

לא רק שהמרידות לא היו בהנהגת החכמים, אלא שבמבחן התוצאה המיט המרד הגדול חורבן על בית המקדש ומדינת יהודה. מאז החורבן הטיפו חז"ל לאתוס אחר. אחר כל כך עד שמצדה וגמלא אינן חלק ממנו ואינן מוזכרות כלל. שתיקתם של חז"ל בקשר לאירועי גמלא ומצדה היא שתיקה רועמת. זו שתיקה שהיא אמירה נוקבת וזועקת: אלה אינם חלק ממה שאנו מחנכים אליו, אלה אינם מה שאנו מנסים לבנות – אתוס שישמור על עם ישראל בגולה ולא יטפח בו רעיונות מרד הרסניים.

אך אל לנו לטעות, אין בשתיקתם של חז"ל ביקורת על עצם ההתאבדות. לא אחת נשמעת הטענה כי מצדה אינה מוזכרת בספרות חז"ל מאחר שחכמים יצאו נגד תופעת ההתאבדות באופן נחרץ כל כך עד שהדירו את סיפורם של גיבורי מצדה מגבולם.⁴⁷ אין הדבר כן. לא הייתה לחכמים בעיה עם התאבדות באופן גורף. אדרבה, מדבריהם עולה ברורות כי להתאבדות יש מקום של כבוד בחיי היהודי, עת הוא מרגיש כי הוא חייב לעשות כן על פי התורה.

אין לחכמים בעיה עם התאבדות המונית אך רק אם היא נעשית על רקע דתי, ולא בגלל שעת מצוקה שהורתה הייתה האתוס האופניסיבי, קרי השאיפות המדיניות. מקור ההתאבדות בגמלא ובמצדה היה האידאולוגיה ולא התאולוגיה, וכנגד זה יש לחכמים ביקורת נוקבת שבאה לידי ביטוי בשתיקתם הרועמת. אליבא דחז"ל, הגבורה היהודית יכולה להיות גם התאבדות פרטית או המונית, אבל האתוס החדש שהטיפו לו הוא הגבורה בחיים ואף במוות על העקרונות היהודיים-דתיים, ולא בשדה הקרב. אדגים התאבדות המונית מספרות חז"ל אשר קיבלה מבחינתם חיזוק ואישור:

מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון, הרגישו בעצמן למה הן מתבקשים, אמרו: אם אנו טובעין בים אנו באין לחיי העולם הבא? דרש להן הגדול שבהן: 'אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים' – 'מבשן אשיב' – מבין שיני אריה אשיב, 'ממצולות ים' – אלו שטובעין בים; כיון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן ונפלו לתוך הים. נשאו ילדים קל וחומר בעצמן ואמרו: מה הללו שדרכן לכך – כך, אנו שאין דרכנו לכך – על אחת כמה וכמה! אף הם קפצו לתוך הים. ועליהם הכתוב אומר: כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה (בבלי, גיטין נז ע"ב).

ממסקנת האירוע המתואר עולה כי מעשה ההתאבדות הזה היה לגיטימי מבחינת חכמים, שכן הם קראו על הנספים פסוק מתהלים ולא שללו אותו בכלל, וכמו כן לא אמרו עליו דברי ביקורת. מקרה נוסף שחז"ל מספרים עליו, ובו מתרחשת בסופו של דבר התאבדות לגיטימית מבחינתם – והיא אף זכתה לברכה ולאישור ממרום – הוא הסיפור על האישה

47. על נושא ההתאבדות בהלכה, בתנ"ך ובחז"ל ראו רוזנר, 1970; שטיינברג, תשמ"ח; ליכטנשטיין, תשס"ח, עמ' 57-62, 78-86, 118-127.

ושבעת בניה, המוכר יותר בשמו 'חנה ושבעת בניה'⁴⁸ מלך הגויים עובדי האלילים ניסה לשדל את בניה של האישה לעבוד עבודה זרה. הבנים סירבו והוצאו להורג בזה אחר זה עד האחרון שבהם. בסופו של הסיפור האישה פונה לבנה הקטן רגע לפני מותו ואומרת אמירה קורעת לב: "בני, לכו ואמרו לאברהם אביכם אתה עקדת מזבח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות!" ואז מתואר סופה שלה: "אף היא עלתה לגג ונפלה ומתה. יצתה בת קול ואמרה: אם הבנים שמחה" (בבלי, גיטין נז ע"ב).

בניה של האישה קיימו הלכה למעשה את ההוראה של 'ייהרג ואל יעבור' שנאמרה על עבודה זרה, ולכן מות ילדיה של האישה מובן לקורא האמון במעט על תורת ישראל. אולם מדוע התאבדה היא, "אף היא עלתה לגג ונפלה ומתה"? כיצד זה שעשתה מעשה חמור כל כך? אלא מכאן שחז"ל נתנו מקום להתאבדות, גם המונית וגם פרטית, כל עוד הדבר קשור למוות על תורת ישראל ולא על אידאולוגיה אחרת. סיפור האישה ובניה הוא סיפור מופת של מוות על קידוש השם, מוות על תורת ישראל, ולכן גם האישה נכללה במוותה במאבק על הישרדות הדת היהודית. עד כדי כך מגיעים הדברים שאליבא דחז"ל קיבל מעשה התאבדותה אישור ממרום: "יצתה בת קול ואמרה: אם הבנים שמחה".

עוד מקרה המתואר בספרות חז"ל מראה כי התאבדות על קיום ההלכה היהודית היא פעולה לגיטימית ואף זוכה להסכמה אלוהית ולנס: "רב כהנא היה מוכר סלים. תבעה אותו אישה אחת לדבר עבירה. אמר לה: אלך ואקשט את עצמי. הלך והפיל עצמו מהגג לארץ. בא אליה הנביא ותפסו. אמר לו אליהו: הטרחת אותי להגיע ממרחק ארבע מאות פרסאות. ענה לו: מי גרם לי לזה, לא עניותי? נתן לו אליהו כלי מלא דינרים" (בבלי, קידושין מ ע"א, בתרגום חופשי).

גם כאן היה ניסיון ההתאבדות לגיטימי, שכן הוא נעשה מסיבה דתית, כדי להימנע מגילוי עריות. הוא אינו זוכה לגינוי, לעונש או לביקורת כלשהי. אדרבה, הרב שניסה להתאבד לא ידע כי יזכה לנס, הוא מבחינתו קפץ אל מותו, אולם זכה לנס הצלה מאליהו הנביא ובסופו של דבר אף קיבל במתנה כלי מלא דינרים.

מהדוגמאות האלה עולה כי חכמים לא שללו את נושא ההתאבדות שלילה קטגורית אלא שלדידם צריך לבדוק מהי הסיבה למעשה החמור. אם אדם או ציבור מתאבדים בשל אמונתם הדתית או חששם שייאלצו להידרש למעשים המנוגדים להלכה היהודית, הרי שהתאבדותם לגיטימית, נכונה ומבורכת. ואולם אם התאבדותם היא על רקע לאומי או אידאולוגי, כמעשי מתיישבי גמלא או מורדי מצדה, חז"ל אינם רואים צורך להזכיר את מעשי גבורתם הלאומית אף לא ברמז.

לסיכום, האתוס החז"לי מכיר בהתאבדות רק על רקע תאולוגי ולא על רקע אידאולוגי. התאבדות על רקע תאולוגי היא פעולה מבורכת, ואילו התאבדות על רקע אידאולוגי,

48. מובא גם בחשמונאים ב, ז, וק באיכה רבה א, נ, ושם מסופר כי שמה של האישה הוא מרים בת מנחם.

שמקורה באתוס האופנסיבי, אין הם אפילו מזכירים. מעתה, לשיטתם, המאבק להישרדות תורת ישראל והדת היהודית הוא הגבורה היהודית-דתית שעליה יש לחיות, ואם צריך – גם למות.

יוצאים מן הכלל

על אף המקורות הרבים שהובאו לעיל יש בספרות חז"ל גם קולות אחרים, בעלי מגמה אופנסיבית. אומנם הם מיעוט, ובכל זאת קולם נשמע. הדבר טבעי ומקובל. אין לשכוח כי מי שמכונים חז"ל אינם עשויים מקשה אחת. מדובר על מאות חכמים שחיו על פני מאות שנים. לא ייפלא אפוא כי יש בחז"ל כמה אסכולות הן בהלכה הן בפרשנות הן בהנהגה. על אף המגמה המתונה של מוסד הנשיאות הרבנית בארץ ישראל בהנהגת צאצאי בית הלל מרד בר כוכבא זכה לגושפנקה רבנית בעלת שיעור קומה מטעם רבי עקיבא, שתמך במרד בכל כוחו והקנה לו משמעות דתית ומשיחית: רבי עקיבא הוא שטען כי בר כוכבא הוא מלך המשיח. כך לפי עדות שמביא התלמוד הירושלמי: "תני ר' שמעון בן יוחי: עקיבה רבי היה דורש 'דרך כוכב מיעקב', דרך כוזבא [בר כוכבא שנקרא בר כוזבא] מיעקב. רבי עקיבה כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר דין הוא מלכא משיחא [כאשר היה רואה את בר כוכבא אמר: זה הוא מלך המשיח]" (ירושלמי, תענית ד, ה [סח ע"ד]). ככל הנראה רבי עקיבא אף שימש הפטרון הרוחני של המרד, ועל פעילותו זו שילם בחייו. אנשים אפשר להרוג, אך אי אפשר להרוג אידאולוגיות. הן, כידוע, חסינות בפני כדורים. דווקא משום כך לא מפליא לראות כי תלמידו המובהק של רבי עקיבא, רבי שמעון בר יוחאי, הוא מנושאי דגל האתוס האופנסיבי, לפחות מבחינה דתית-תודעתית. אחת האמירות הלוחמניות של רבי שמעון, שמופיעה פעמים רבות בספרות חז"ל, היא האמירה: "כשר שבגויים הרוג" (ירושלמי, קידושין ד, יא [סו ע"ב]). אמירות אחרות מסוג זו הן שסיבכו את רשב"י והוא נאלץ בגינן לברוח ולהתחבא במערה עם בנו 13 שנים. שיח מעניין בין שלושה מחכמי הדור ההוא מראה את הגיוון האידאולוגי שהיה בקרב חכמי התקופה, וממכלול הדברים המופיעים בספרות חז"ל עולה כי רשב"י היה הקיצוני מכולם, ונראה שגם בעמדת מיעוט ביחסו לרומאים: "פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו [הרומאים]: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו – לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין – להושיב בהן זנות, מרחצאות – לעדן בהן עצמן, גשרים – ליטול מהן מכס" (בבלי, שבת לג ע"ב). עמדתו התוקפנית של רשב"י גרמה לו להטיף ולהורות על אומץ ונועזות אשר טמונה בהם סכנה. רשב"י הוא מהבולטים שהטיפו לאתוס אחר, לפחות מבחינה התנהגותית אם לא צבאית: "ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מותר להתגרות ברשעים בעולם

הזה [...] תניא נמי הכי [שנויה עוד ברייתא כזאת], רבי דוסתאי ברבי מתון אומר: מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה" (בבלי, ברכות ז ע"ב). שניים אלו ממשיכים ומגינים על עמדתם ואומרים: "ואם לחשך אדם לומר: והא כתיב [והרי כתוב] 'אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עוולה?! אמור לו: מי שלבו נוקפו אומר כן; אלא 'אל תתחר במרעים' – להיות כמרעים, 'אל תקנא בעושי עוולה' – להיות כעושי עולה". נגד עמדה התקפית זו חכמים מקשים, שהרי אמרו בשם רבי יצחק: "אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו". על זאת יש בגמרא כמה תשובות שבהן מחלקים בין מקרים שמותר להתגרות בהם ומקרים שאסור: דברים פרטיים לעומת דברי שמיים, רשע שהשעה משחקת לו לעומת רשע שאין השעה משחקת לו, צדיק גמור לעומת צדיק שאינו גמור, ולסיום: רשע שהשעה משחקת לו הוא מקרה שונה, וכדאי להיזהר מלהתגרות בו.

עמדה זו שונה בתכלית מההצעות הכלליות של חז"ל: "אם יבואו רשעים על אדם, ינענע לו ראשו" (בבלי, יבמות קכא ע"א), או "כל מי שהוא מעמיד פנים בגל – הגל שוטפו, וכל מי שאינו מעמיד פנים בגל – אין הגל שוטפו" (בראשית רבה [תיאודור אלבק] פרשת לך לך, פרשה מד), או ההצעה "לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז" (בבלי, תענית כ ע"א). ובכלל, האמירה "מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה" עומדת בסתירה גמורה לאמירה: "מותר להחניף לרשעים בעולם הזה" (בבלי, סוטה מא ע"ב). רשב"י החזיק בדעה כי מותר להתגרות ברשעים ולהלהיט את הרוחות, ואילו אחרים חושבים את ההפך הגמור. כל זאת כדי לשרוד את הרגע, לנענע לרשע בראשו ולא להעמיד פנים, בלשונם. אך זוהי עמדתו של רשב"י, תלמיד מבית מדרשו של רבי עקיבא, על רקע ימי מרד בר כוכבא.

סיכום

במאמר זה ראינו כיצד חז"ל, המנהיגים המוכתרים מכורח הנסיבות של חורבן מדינה שהביא לחיסול ההנהגה המדינית, נוטלים על שכמם להמיר את האתוס האופנסיבי באתוס דפנסיבי. כחלק ממגמה זו ראו הם להמיר את התחושות הלאומיות־מדיניות־מכניות בתחושות דתיות־תורניות־קונגיטיביות. הם יצקו משמעות אחרת למושג חירות, ומעתה משמעותה היא תודעתית־דתית ולא לאומית־מדינית, "שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (משנה, אבות ו, ב).

נוכח דברים אלה חז"ל המליצו: "אם יבואו רשעים על אדם, ינענע לו ראשו" (בבלי, יבמות קכא ע"א). במילים אחרות, 'להוריד ראש' במובן העממי של המושג. גם המושגים גבורה ומלחמה מקבלים משמעות חדשה השוללת את הגבורה האופנסיבית. מעתה הגבורה היא קונגיטיבית־סובייקטיבית, רוחנית ותורנית, ואינה באה עוד לידי ביטוי בשדה הקרב. "איזהו גיבור הכובש את יצרו" (משנה, אבות ד, א). גם השימוש במושג מלחמה

המוזכר בתורה - מושג שהוא הסמל המובהק של האתוס האופניסיבי - מומר למושג 'מלחמתה של תורה'.

הראיתי לעיל כי מגמת חז"ל להמיר את האתוס האופניסיבי בדפניסיבי הגיעה גם לשיח ההלכתי במשנתם. אחת הדוגמאות הבולטות היא המרת נס חג החנוכה מנס הניצחון בשדה הקרב לנס מציאת פך השמן. נוסף על כך פיתחו חז"ל מצווה ללכת בדרכי האל, לחקות אותו: "אדמה לו - מה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון" (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דשירה פרשה ג). למצווה זו יצקו חכמים תוכן שנועד להחדיר את האתוס הדפניסיבי שרצו לייצר. הם מספרים אגדות המראות שהאל בכבודו ובעצמו בולם לכאורה את כעסו, ובבלימת כעסו ושתיקתו מתבטאת בעצם גבורתו.

ברור אפוא שעל היהודי המאמין לחקות את דרכו של האל ולנהוג כמוהו. כדי לבלום סופית את האתוס האופניסיבי יש ציווי מפורש בספרות חז"ל הקורא ואף יודע לאיים כי אסור לעם ישראל למרוד באומות העולם. ציווי זה קיבל את הכותרת 'שלוש השבועות', והוא אגדה המבססת את האתוס היהודי-דפניסיבי-גלותי-כנוע וחותמת אותו באיום אכזרי. הגם שחז"ל כוננו אתוס דפניסיבי ונטרלו את האתוס האופניסיבי, אין כוונת הדבר שהם יצרו פציפיזם יהודי, כמו זה שלימים החזיק בו המנהיג היהודי מהטמה גנדי, כבטענה שהוזכרה במבוא.⁴⁹ ההגדרה של פציפיזם היא התנגדות לשימוש באלימות. זוהי השקפה הדוגלת בביטול המלחמה ומצדדת בויתור על חימוש ועל הכשרה צבאית. הפציפיסטים מתנגדים התנגדות עקרונית לשימוש באלימות ולמלחמה ומסרבים להשתתף בפעולות צבאיות. אין זו השקפתם של חז"ל.⁵⁰

עלינו להבין את הפציפיזם של גנדי תחילה ואז נוכל להיווכח כי לחז"ל אין דבר וחצי דבר עם גישה זו.⁵¹ לפי גנדי, כל נטייה אלימה באשר היא, ולא משנה כלפי מי היא מופנית או באיזו מציאות מדובר, מקורה בשקר וסופה להיכשל. גם כאשר השימוש באלימות מוצדק לכאורה, כמו במקרה של הגנה עצמית, הוא נתפס בהגותו בשלילה מוחלטת. עד כדי כך מגיעים הדברים שכאשר נשאל אם אדם אינו יכול להרוג נחש קוברה המאיים להרוג ילד השיב גנדי כי הוא אינו יכול להרוג קוברה בלי להפר שניים מנדרייו: אי-פחד ואי-הריגה. "אני אעדיף לנסות להרגיע את הנחש על ידי גלי אהבה. אינני יכול להנמיך את הסטנדרטים שלי כדי להתאימם לנסיבות", השיב.

גישה פציפיסטית קיצונית מעין זו זרה ליהדות ולחז"ל. אני סבור כי נוכל למצוא מקורות הדוגלים באי-אלימות בספרות חז"ל, אולם הטענה כי חז"ל דגלו באי-אלימות

49. קימלמן, 1968.

50. דוגמאות בהקשר זה לכאן ולכאן ראו אייזן, 2011, עמ' 65-110.

51. על גנדי ואידאולוגיית האי-אלימות ראו גרינשפון, 2005.

פציפיסטית-אידאולוגית שגויה בעיניי. אכן, יש אמירות של אי-אלימות, אך אין בהן אידאולוגיה אלא חינוך לטקטיקה שבעזרתה ישרוד עם ישראל את נוראות הגלות אליבא דחז"ל. גם אם נמצא אמירות המתנגדות לאלימות בספרות חז"ל הן יהיו חלק אינטגרלי מהניסיון הכולל ומהטקטיקה החז"לית להמיר את האתוס האופנסיבי-אגרסיבי-מיליטנטי באתוס אחר, סובלני יותר, כנוע יותר, שהדבקות בו תעזור לעם ישראל לשרוד את החיים בגולה. באחת: מגמה לשינוי האתוס האופנסיבי לדפנסיבי – כן, פציפיזם – לא. ההיסטוריה היהודית בגולה בת אלפיים הראתה כי מגמתם של חז"ל ליצור את האתוס הדפנסיבי, להורותו ולהחדירו לתודעה היהודית אכן עלתה בידם.

רשימת קיצורים ומקורות

- אורבך, תשנ"ח
אייזן, 2011
א"א אורבך, **חז"ל – אמונות ודעות**, ירושלים תשנ"ח.
R. Eisen, *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism*, New York 2011.
- אלון, תשכ"ז
אשל וזיסו, 2001
ג' אלון, **מחקרים בתולדות ישראל**, תל אביב תשכ"ז.
ח' אשל וזיסו (עורכים), **חידושים בחקר מרד בר כוכבא**, רמת גן 2001.
- בויראין, 1997
בורגנסקי, תשס"ב
D. Boyarin, *Unheroic Conduct*, California 1997.
א"ח בורגנסקי, "לא תחנם" – לגלגולו של ציוני, בתוך: א' שגיא ונ' אילן (עורכים), **תרבות יהודית בעין הסערה**, תל אביב תשס"ב, עמ' 537-568.
- בן מתתיהו, תרפ"ג
בן שלום, 1993
י' בן מתתיהו, **תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים**, מהדורת יעקב נ' שמחוני, ורשה תרפ"ג.
י' בן שלום, **בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי**, ירושלים 1993.
- גוטמן, תשנ"ד
גפני, 1995
ש' גוטמן, **גמלא: עיר במרד**, תל אביב תשנ"ד.
י' גפני, "החשמונאים בספרות חז"ל", בתוך ד' עמית וח' אשל (עורכים), **ימי בית חשמונאי**, ירושלים 1995, עמ' 261-276.
- גרינשפון, 2005
גנדי, תל אביב 2005.
י' גרינשפון, **על כוח ואי-אלימות – חייו ומשנתו של מהטמה גנדי**, תל אביב 2005.
- ורהפטיג, תשס"ב
הדתית ד (תשס"ב), עמ' 287-295.
א' ורהפטיג, "דוד – רך כקנה וקשה כארז", **קובץ הציונות הדתית** ד (תשס"ב), עמ' 287-295.

- חמיטובסקי, תשס"ז
 י' חמיטובסקי, "מלחמתה של תורה: דימוי ומציאות בבית המדרש בתקופת המשנה והתלמוד", **מועד יז** (תשס"ז), עמ' 41-66.
- כשר, תשמ"ג
 א' כשר, **המרד הגדול: הסיבות והנסיבות לפריצתו**, ירושלים תשמ"ג.
- ליברמן, תשנ"ב
 ש' ליברמן, **מדרשי תימן**, ירושלים, תשנ"ב.
- ליכטנשטיין, תשס"ח
 י' ליכטנשטיין, **המאבד עצמו לדעת**, תל אביב תשס"ח.
- מור, 1991
 מ' מור, **מרד בר כוכבא, עוצמתו והיקפו**, ירושלים 1991.
- משיח, 2012
 א' משיח, "האתוס היהודי ותיאוריית ההזדמנות בתקופת המרידות הגדולות בשלהי בית שני", **מראה** 7 (2012), עמ' 23-49.
- משיח, 2016
 A. Mashiach, "The Ethos of Masada in Halakic Literature", *The Review of Rabbinic Judaism* 19 (2016), pp. 54-77.
- ספראי, תשי"ט
 ש' ספראי, "חז"ל וחג החנוכה", **מחניים** לז (תשי"ט), מובא באתר **דעת**: <http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/mahanaim/hasal.htm>.
- קימלמן, 1968
 R. Kimelman, "Non-Violence in the Talmud", *Judaism* 17, 3 (1968) pp. 316-334.
- רביצקי, 1997
 א' רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל אביב 1997.
- הזנברג, תשמ"ג
 ש' הזנברג, "והלכת בדרכיו", בתוך: א' כשר ומ' חלמיש (עורכים), **פילוסופיה יהודית**, תל אביב תשמ"ג, עמ' 70-91.
- רוזנר, 1970
 F. Rosner, "Suicide in Biblical, Talmudic and Rabbinic Writings", *Tradition* 11, 2 (1970), pp. 25-40.
- רוקח, תשל"ח
 ד' רוקח (עורך), **מרידות היהודים בימי טריאנוס**, ירושלים תשל"ח.
- שטיינברג, תשמ"ח
 א' שטיינברג, "ההתאבדות לאור ההלכה", **הלכה ורפואה** ה (תשמ"ח), עמ' רפא-רצה.