

במובן מסוים, המסע שעבר על בן-זכאי בארון המתים היה מעין הוצאה אל הפועל, סמלית, של שינוי הצורה שעברה היהדות כאשר הפכה מדת של התגלמות לדת של חשיבה ושל הספר. היהודים מתו כעם של הגוף, של הארץ, של הפולחן בבית המקדש ושל הקרבת הקורבנות, ובאחד ממעשי התרגום העצומים ביותר בהיסטוריה האנושית הם נולדו מחדש כעם הספר.<sup>1</sup>

סיפור יציאתו של רבן יוחנן מירושלים הנצורה ערב חורבן בית המקדש השני והקמת המרכז הרוחני ביבנה הוא סיפור של מעתק. זהו סיפור על רגע המעבר בין מציאות שבה יש לעם ישראל מרכז פולחני בירושלים אשר בו מתנהלת עיקר עבודת הקודש לבין מציאות חדשה שדרשה מציאת קדושה בדרכים חדשות ומהפכניות. מעתק זה חדש הוא מבחינת עולמו של הסיפור אבל לא מבחינת מציאות זמנם של חז"ל (ולמעשה כך היה לאורך הדורות עד הקמתה של מדינת ישראל). האגדה אינה מתארת את המעבר בלבד אלא גם יוצרת אותו ומשמעת אותו.

הסיפור מופיע בגרסאות אחדות בספרות חז"ל.<sup>2</sup> כאן אתרכז במסורת מן התלמוד הבבלי (גיטין נו, ע"א-ע"ב). אמנם מסורת זו היא מעופפת למדי וניכרים בה סימני איחור<sup>3</sup> אך למרות זאת (ואולי דווקא בשל כך),<sup>4</sup> גרסת הבבלי היא זו שעמדה

- 1 ג' רוזן, התלמוד והאינטרנט: מסע בין עולמות, י' זיסקינד קלר (מתרגמת), תל אביב תשס"ב, עמ' 21–22. אני מודה לרבה תמר דבדבני ולשופטי המאמר על הערותיהם החשובות למאמר זה.
- 2 איכה רבה א (בובר, עמ' 66–68 ונוסח אחר מעט במהדורת וילנא); בבלי, גיטין נו ע"א-ע"ב; אבות דרבי נתן, נוסח א, ד (ש"ז שכטר, ניו יורק תשכ"ז, עמ' 23), ו (שם, עמ' 32–33); אבות דרבי נתן, נוסח ב, ו (שם, עמ' 19); מדרש משלי, טו (ב' ויסוצקי, ניו יורק תש"ן, עמ' 125–126); מדרש עשרת המלכים, אינושטיין, אוצר המדרשים, עמ' 464. מעניין לציין שאין מקבילה לאגדה זו בתלמוד הירושלמי.
- 3 למשל, לעומת שאר מקבילות הסיפור בספרות חז"ל הקלאסית, רק בו באה בקשת רבן יוחנן מאספיאנוס: 'תן לי יבנה וחכמיה' המעמידה את יבנה כמרכז אלטרנטיבי (מלכתחילה או בדיעבד) לירושלים. בקשה שנתפשה בדיעבד כמכוננת את היהדות הרבנית לדורותיה. וראו A. Schremer, 'Stammaitic historiography', J. L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition: the Contribution of the Bavli Redactors (Stammaitim) to the Aggada*, Tübingen 2005, p. 229.
- 4 יצחק בער כותב על כך: 'אגדה זו כתובה [...] באותו הסגנון היהודי של אירת הגלות [...] האגדה עשויה גם היום להעיד עדות היסטורית אך לא על תקופת חורבן הבית אלא על זמנה היא, שבו נפתחו באמת שערי הגלות בימי הביניים [...] תמונה זו מתאימה לרקע ההיסטורי של סוף המאה הרביעית ותחילת המאה החמישית לספח'נ' (י' בער, מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 211).

בתודעה העממית.<sup>5</sup> היא זו שעובדה בהקשרים ספרותיים, היא נידונה בהרחבה גם במחקר<sup>6</sup> ונעשה בה שימוש גם בהקשרים פוליטיים בני זמננו.<sup>7</sup> הדבר נובע מכך שהתלמוד הבבלי הוא החיבור הנלמד ביותר בקרב עמנו אבל גם מכך שדמותו של רבן יוחנן בסיפור הבבלי היא של מנהיג ומעשיי הם בעלי משמעות פוליטית ארצית, ואילו במקבילות, באיכה רבה למשל, יש לפועלו נופך מאגי כמעט. כמו כן, בבבלי יש לאגדה משמעות של סיפור מכונן באופן מובהק יותר מאשר במקורות הארץ-

וראו ע' ישראלי טרן, אגדות החורבן: מסורת החורבן בספרות התלמודית, תל אביב 1997, עמ' 51–75; י' שחר, 'יבנה התלמודית: שני דורות ותהילת נצח', יבנה, יבנה ים וסביבתן, מ' פישר (עורך), תל אביב תשס"ה, עמ' 113–138.

5 בעריכת התלמוד הבבלי כשכבה שעיצבה תפישות יסודיות ביהדות הדורות, דן עדיאל שרמר במאמרו (לעיל הערה 3) ובאופן ממוקד בסיפורנו בעמ' 228–234.

6 גלית חזן רוקם ניתחה את הסיפור כפי שהוא מופיע במדרש איכה רבה, השוואתה אותו לסיפור בבבלי ודנה בו בהקשר ההיסטורי של סיפורי עם בספרות חז"ל (רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, ירושלים 1996, עמ' 183–202); עמרם טרופר דן בדמות של רבן יוחנן, כדמות מעבר למציאות חסרת בית מקדש, כפי שהיא עולה בסיפורנו בזיקה לדמותו של ירמיהו (A. Tropper, 'Yohanan ben Zakkai, amicus'), *JSIJ*, 4 [2005], pp. 133–149); ענת ישראלי טרן ניתחה את הסיפור על מקבילותיו העיקריות (לעיל הערה 4); אנתוני סלדיני עסק בהיווצרותן של המסורות של הסיפור בעיקר מאבות דרבי נתן (A. Saldrini, 'Johanan ben Zakkai's Escape from Jerusalem: Origin (and Development of a Rabbinic Story)', *Journal for the Study of Judaism*, VI [1975], pp. 189–204); יונה פרנקל בחן את הסיפור בהקשר של הפסוקים שבאים בו ('פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 212–219); מנחם קיסטר עסק בתולדות מסורות הסיפור באבות דרבי נתן והוסיף תובנות חשובות לענייננו (מ' קיסטר, 'ביאורים באגדות החורבן באבות דרבי נתן', תרביץ, סז [תשנ"ח], עמ' 483–529); ג'פרי רובינשטיין ניתח את המסורת מן הבבלי לאור שאלות על המנהיגות הרבנית בעת החורבן (J. L. Rubinstein, *Talmudic Stories: Narrative, Art, Composition and Culture*, Baltimore & London 1999, pp. 139–175); עדיאל שרמר בחן את הסיפור במסגרת עיונו בשכבת העריכה הסתמאית בתלמוד כשכבה המכילה חומר פוליטי ואידיאולוגי רבני (שרמר, לעיל הערה 3, בעיקר בעמ' 228–234); שמעון תודר ערך השוואה ספרותית וטיפולוגית בין סיפור המפגש של רבן יוחנן ואספסיאנוס לבין מסורת מוסלמית מן המאה העשירית על פגישה בין ירמיהו ונבוכדנצר (ש' תודר, 'אגדת רבי יוחנן בן זכאי', האומה, י [תשל"ג], עמ' 197–201). למאמרים העוסקים בהשוואה בין סיפורנו ובין התיעד של יוסף בן מתתיהו, ראו רובינשטיין, שם, עמ' 344, הערה 2. למאמרים נוספים בנושא, ראו ע' שרמר (לעיל הערה 3), עמ' 228, הערה 34. על בחינות היסטוריות של הסיפור, ראו להלן הערה 17.

7 בעניין זה עסקתי בהרחבה: ד' מרקס, 'מיתוס עתיק בשירות ההווה: יציאת רבן יוחנן בן זכאי מירושלים והקמת יבנה' אקדמות, כד (תש"ע), עמ' 156–176.

ישראליים.<sup>8</sup> כאמור, האגדה<sup>9</sup> על מקבילותיה בספרות חז"ל נידונה בעבר,<sup>10</sup> ואילו כאן אני מבקשת להציע פרשנות כוללת לגרסתה הבבלית, פרשנות שתבקש לעמוד על סוד קסמה בקרב קוראיה ועל הסיבות שהפכה לסיפור מכוונן בתרבות ישראל.

הסיפור בא במסכת גיטין בתוך קובץ של סיפורים העוסקים במצב בירושלים ערב חורבן הבית, בתוצאות החורבן ואף בתוצאות כישלון מרד בר כוכבא (גיטין נה, ע"ב-נח, ע"א). סיפורי הקובץ,<sup>11</sup> חלקם מכמירי לב וחלקם מזעזעים בתיאוריהם הקשים, מעלים שאלות מוסריות וחברתיות נוקבות. הקובץ עצמו בא בין בתריו של הדיון במשנה (גיטין ה, ו) בבעיות העלולות להיווצר במצבים של מלחמה כאשר יש ספקות לגבי בעלות על קרקע, ובאופן סציפציבי ב'דין סיקריקון', היינו בשאלת ההיתר לקנייה מחדש של שדה שנלקח באיומים על ידי נוכרי.<sup>12</sup> בהמשך אבקש להראות ששאלות הכרוכות בשלילת הממד הפיזי (אדמה, גוף) ובהשבתו הסימבולית עומדות בבסיס הסיפור שלפנינו. בראש קובץ סיפורי החורבן באה שאלתו של רבן יוחנן: 'מאי דכתיב: "אֲשֶׁרִי אָדָם מִפְּחַד תְּמִיד וּמִקְּשָׁה לְבוֹ יְפוּל בְּרָעָה" (מש' כח 14)', וממשיך בסיפור על קמצא ובר קמצא. הקובץ נראה כיצירה ערוכה ומעובדת, אשר בפתיחתה מובא העיקרון המארגן שלה ומנויים שלושת חלקיה העיקריים: חורבן ירושלים, חורבן מקום המכונה 'טור מלכא', וחורבן ביתר. חלקים אלה מורכבים בתורם מיחידות קטנות יותר.<sup>13</sup> מבחינת גבולותיו של הסיפור שבו עסקין, אנו נעסוק

8 שחר טוען שלעומת המקבילות הארץ-ישראליות, שבהן רבן יוחנן מוצג כחוליה מקשרת, בנוסח מן הבבלי הוא מתואר כדמות מייסדת ומחדשת: 'כללו של דבר, במקום שהמסורת הארץ ישראלית מציגה את רבן יוחנן בן זכאי כחוליית ביניים בין ירושלים ליבנה, כמבטא תמורה בתוך רצף היסטורי, מעצב התלמוד הבבלי תמונה של מבוי סתום, ניתוק והתחלה חדשה. בבלי גיטין, פער לראשונה תהום עקרונית בין ירושלים ובריוניה ובין רבן יוחנן, יבנה וחכמיה, ולמעשה בין ירושלים המורדת ובין כל מרכזי החכמה התלמודיים מיבנה ואילך' (שחר, לעיל הערה 4, עמ' 133).

9 על השייך הסוגתי של הסיפור כאגדה היסטורית, ראו חזן רוקם (לעיל הערה 6), עמ' 197.

10 לעיל הערה 6 ולהלן הערה 17.

11 עלי יסיף, שעסק בהגדרות של מחזורי סיפורים תלמודיים ובעקרונות המארגנים אותם, מנה 25 סיפורים בקובץ הזה (ע' יסיף, 'מחזור הסיפורים באגדת חז"ל', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יב [תש"ן], עמ' 103-145).

12 על ההקשר הספרותי וההלכתי של קובץ הסיפורים, ראו רובינשטיין (לעיל הערה 6), עמ' 160-165.

13 'פורסטנברג, 'הסוגיא השבע עשרה: קמצא ובר קמצא', חמש סוגיות מן התלמוד הבבלי, ש"י פרידמן (עורך), ירושלים תשס"ב, עמ' 103-104. רובינשטיין מציג שיש לחלק את החלק הראשון של סיפורי החורבן, זה העוסק בחורבן ירושלים, לשתי יחידות. סיפור רבן יוחנן ויציאתו מן העיר פותח את היחידה השנייה (לעיל הערה 6, עמ' 147).

ביציאת רבן יוחנן מירושלים, הקמת יבנה וריפוי של רבי צדוק. ניתן היה להרחיב את גבולותיו של הסיפור ולדון בהקשרו גם בסיפור הבא אחריו, העוסק בטיטוס הבא לירושלים ומחלל את בית המקדש וסופו שהוא נענש מידי שמים. סיפור זה אינו נידון כאן היות שהוא מהווה יחידה ספרותית נפרדת.<sup>14</sup>

אגדת יציאתו של רבן יוחנן מירושלים בתלמוד היא מורכבת ורב-קולית, וכמו יאנוס, אֵל הסיפים וההתחלות הרומי, היא מביטה קדימה ואחורה בו-זמנית. המבט הכפול חל לפחות בשלושה ממדי זמן שונים: א. מנקודת מבטו של רבן יוחנן העוזב את ירושלים ונושא פניו אל עתיד לא ידוע; ב. מנקודת מבטם של חז"ל, כאשר האגדה קורעת צוהר לתודעתם של החכמים על עולמם ועל מציאות חייהם במצב של העדר ריבונות יהודית והעדר מקום פולחן מרכזי כבית המקדש; ג. מנקודת מבטם של קוראים יהודים לאורך הדורות, שבעבורם היא משמשת אספקלריה מאירה ושאינה מאירה כאחד<sup>15</sup> להבנת עולמם ומציאותם. בממד השלישי עסקתי במקום אחר, שם דנתי בהתקבלות המיתוס של הקמת יבנה בשיח היהודי בדורות האחרונים ובעיקר בשיח הפוליטי והציבורי במדינת ישראל.<sup>16</sup> בממד הראשון, היינו בחינת הנכונות ההיסטורית של הסיפור, עסקו היסטוריונים בדורות האחרונים ולא אתיימר להכניס ראשי ביניהם.<sup>17</sup> עיקר עיסוקנו יהיה, אם כן, הממד השני, היינו באגדה עצמה, בניתוחה, ובבחינת הגורמים שהפכו אותה לסיפור מכונן בתולדות עם ישראל.

14 בבלי, גיטין נו ע"ב. עם הסיפור על טיטוס מסתיים החלק הראשון של סיפורי החורבן, זה העוסק בחורבן ירושלים. ישנן מקבילות ספרותיות מעניינות בין סיפורנו לבין סיפור חטאו של טיטוס ועונשו. בשני הסיפורים מדובר על כובש זר שבא לארץ ישראל ועוזב אותה, שניהם עוסקים בחורבן המקדש, ובשניהם יש התייחסות לתופעות גופניות גרוטסקיות.

15 בדימויים התלמודיים 'אספקלריה מאירה', 'אספקלריה שאינה מאירה' (בבלי, יבמות מט ע"א; סוכה מה ע"ב) אני מתכוונת לכך שהסיפור שימש הן כחלון שדרכו נשקפו לקוראיו ולומדיו תולדות ישראל הן כראי שדרכו יכלו למשמע את חייהם שלהם.

16 לעיל הערה 7.

17 בעניין ההקשר ההיסטורי של האגדה ראו ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א (תשכ"ז), עמ' 219–252; הנ"ל, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב תשי"ג, עמ' 53–71; ד' בויערין, 'סיפורן של שתי ערים: יבנה וניקאה', י' לויין (עורך), רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית נוצרית, ירושלים תשס"ד, עמ' 301–332; J. Boyarin & D. Boyarin, *Powers of Diaspora*, Minneapolis 2002, p. 327; א' בורשטיין, 'בקשת רבן יוחנן בן זכאי מאספסינוס', ביצרון, כד (תשי"א), עמ' 34–45; י' בער, 'ירושלים בימי המרד הגדול', ציון, לו (תשל"ב), עמ' 127–190; חזן רוקם (לעיל הערה 6), עמ' 183–202; ח"מ מרחביה, 'רבי יוחנן בן

ראשית, אביא את הסיפור כלשונו בתלמוד ובתרגום לעברית,<sup>18</sup> כשהוא מחולק לשש תמונות, אציע ניתוח שלו ולבסוף אבקש לשאול מדוע הילך קסם על יהודים לאורך הדורות ומה יש בו שגרם לו להפוך לטקסט יהודי מכונן.

- א. א. אבא סקרא<sup>19</sup> ריש בריוני דירושלים בר אחותו של רבן יוחנן בן זכאי הוה, שלח ליה: תא בצינעא לגבאי.<sup>20</sup> ליה: תא, א"ל: עד אימת עבדיתו הכי, וקטליתו ליה לעלמא בכפנא? א"ל: מאי איעביד, דאי אמינא להו מידי קטלו לי! א"ל: חזי לי תקנתא לדידי דאיפוק,<sup>21</sup> אפשר דהוי הצלה פורתא. אבא סיקרא, ראש בריוני ירושלים, בן אחותו של רבן יוחנן בן זכאי היה. שלח לו [רבן יוחנן לאבא סיקרא] בוא אלי בצנעה. בא אמר לו: עד מתי תעשו כך ותהרגו את העולם ברעב? אמר לו: מה אעשה, שאם אומר להם כך, יהרגו אותי. אמר לו: אני רואה תקנה לי<sup>22</sup> שאצא [מן העיר] אפשר שתהיה בזה הצלה מועטה.<sup>23</sup>

זכאי: מה היה ומה לא היה, האומה, 64 (תשמ"ב), עמ' 265–277. J. Neusner, *A Life of Yohanan ben* idem, *Development of a Legend: Studies on the Traditions*; Zakkai: Ca. 1-80 C.E., Leiden 1962 concerning Yohanan ben Zakkai, Leiden 1970; ש' ספראי, 'בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן', מ' דורמן, ש' ספראי ומ' שטרן (עורכים), מחקרים בתולדות ישראל והלשון העברית: ספר זיכרון לגדליה אלון, תל אביב תש"ל, עמ' 203–226; J. Price, *Jerusalem under Siege: the Collapse of the Jewish State, 66-70 C.E.*, Leiden 1992, pp. 264-270; "תן לי יבנה וחכמיה": אגדה ומציאות בסיפור יציאת רבן יוחנן בן זכאי מירושלים, שמעתין, 164 (תשס"ו), עמ' 149–159; י' שורק, 'האם השתיקה ספרות חז"ל את אירועי המרד הגדול?', החינוך וסביבו, 23 (2003), עמ' 289–300; שחר (לעיל הערה 4); א' שליט, 'נבואותיהם של יוסף בן מתתיהו ורבן יוחנן בן זכאי על עליית אספסיאנוס לשלטון', ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד שלום בארון, ג, ירושלים תשל"ה, עמ' שצד-תלב; הנ"ל, 'תן לי יבנה וחכמיה', ציון, ג (תרצ"ח), עמ' 118–122. עוד מחקרים יצוטטו להלן.

18 על פי תרגומו של פרנקל (לעיל הערה 6), עמ' 214–215, בשינויים אחדים.

19 בכתב יד Vatican Ebr 140 נכתב: 'אבא שקרא', וראו להלן הערה 28. על הבנת התיבה 'סיקרא', ראו חזן רוקם (לעיל הערה 6), עמ' 262, הערה 82.

20 בכתב יד Vatican Ebr 140 נכתב 'לגנאי' במקום 'לגבאי'.

21 בכתב יד Vatican Ebr 140 נכתב כמשפט תנאי: 'אי חזית ליה (ה) תקנתא לדידין [! אפוק]'.  
22 אפשר לתרגם את 'חזי לי תקנתא לדידי' כלשון ציווי: הראה לי תקנה בעבורי.

23 כך נהוג לתרגם את 'פורתא' וכך מתאים גם בהקשרנו, לעומת זאת ח' קאהוט בהערותיו לספר ערוך השלם פירש הפוך: 'ונאצלה המלה מפעל 'פרת' וכנ"ה – פורתא [משמעון] הרבה' (ערך 'פרת', כרך ו, עמ' 455).

אמר לו [אבא סיקרא]: עשה עצמך חולה, ויבואו כל העולם ושאלו בשלומך, ותביא משהו מסריח ותניח אצלך ויאמרו שנחה נפשך. ויכנסו תחתך [תחת מיטתך] תלמידך ולא יכנס תחתך אף אדם אחר, כדי שלא ירגישו שאתה קל, שהם יודעים שהחיים קלים מן המתים.

א"ל: נקוט נפשך בקצירי, וליתי כולי עלמא ולישיילו בך, ואיתי מידי סריא<sup>24</sup> ואגני גבך, ולימרו דנח נפשך, וליעיילו בך תלמידך ולא ליעול בך איניש אחרינא, דלא לרגשן בך דקליל את, דאינהו ידעי דחייא קליל ממיתא.

ב. עשה כך. נכנס תחתיו רבי אליעזר מצד אחד ורבי יהושע מצד אחר. כשהגיעו לפתח [שער העיר], רצו [הבריונים] לדקור אותו. אמר להם יגידו "את רבם דקרו" ! ביקשו לדחוף אותו, אמר להם: יגידו "את רבם דחפו". פתחו את השער. יצא.

ב. עביד הכי. נכנס בו רבי אליעזר מצד אחד ורבי יהושע מצד אחר, כי מטו לפיתחא בעו למדקריה, אמר להו: יאמרו רבן דקרו ! בעו למדחפיה, אמר להו: יאמרו רבן דחפו ! פתחו ליה בבא.<sup>25</sup> נפק.

ג. כשהגיע לשם אמר [ר' יוחנן] "שלום עליך המלך ! שלום עליך המלך !" אמר לו [אספסיאנוס]<sup>26</sup> אתה מחויב שתי המתות, אחת מפני שאיני מלך ואתה קורא לי מלך, ועוד, אם מלך אני עד עכשיו למה לא באת אלי ?

ג. כי מטא להתם, אמר: שלמא עלך מלכא ! שלמא עלך מלכא ! א"ל: מיחייבת תרי קטלא, חדא, דלאו מלכא אנא וקא קרית לי מלכא ! ותו, אי מלכא אנא, עד האידנא אמאי לא אתית לגבאי ?

24 בכתב יד St. Petersburg - RNL Ebr. I 187, נוסף: 'באריי ולישוף מוריקא באפק'.

25 בכתב יד Vatican Ebr 130 נאמר: 'פיתחו לי בבא'.

26 השם אספסיאנוס אינו מופיע בסיפור בגרסתו הבבלית וזאת לעומת הגרסה מאיכה רבה.

אמר לו [רבן יוחנן על] שאומר אתה שאין אתה מלך, אמת מלך אתה, שאם אינך מלך, לא נמסרת ירושלים בידך, שכתוב: 'וְהִלְבְּנוּן בְּאֲדִיר פּוֹלִי' (יש' י 34) ואין אדיר אלא מלך, שכתוב 'וְהָיָה אֲדִירוֹ מִמְּנוֹ' [וּמִשְׁלוֹ מִקְרָבוֹ יֵצֵא] (יר' ל 21) ואין לבנון אלא בית המקדש שנאמר: 'הֶהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהִלְבְּנוֹן' (דב' ג 25).

ועל שאתה אומר אם מלך אני מדוע לא באת אלי עד כה, הבריונים שיש בקרבנו לא הניחו לנו. אמר לו [אספסיאנוס]: אילו [הייתה] חבית של דבש ונחש כרוך עליה, לא היו שוברים את החבית בשביל [להרוג את ה]נחש? שתק [ריב"ז].

קרא עליו רב יוסף ויש אומרים שהיה זה רבי עקיבא: 'מְשִׁיב חַקְמִים אַחֲזָר וְדַעְתָּם יִסְפְּלוּ' (יש' מד 25), היה עליו לומר [לאספסיאנוס]—נוטלים אנו צבת, ולוקחים הנחש והורגים אותו ואת החבית אנו עוזבים.

ד.

בינתיים הגיע שליח מרומא, אמר לו [לאספסיאנוס]: קום, שְׁמַת הַקִּיסָר, והחליטו האנשים החשובים מרומא להושיבך בראש.

היה [אספסיאנוס] נועל נעל אחת, רצה לנעול את האחרת, לא נכנסה. רצה לשלוף את הראשונה, לא נשלפה.

א"ל: דקאמרת לאו מלכא אנא, איברא מלכא את, דאי לאו מלכא את לא מימסרא ירושלים בידך, דכתיב: 'וְהִלְבְּנוּן בְּאֲדִיר פּוֹלִי' (יש' י 34), ואין אדיר אלא מלך, דכתיב: 'וְהָיָה אֲדִירוֹ מִמְּנוֹ' וגו' (יר' ל 21), ואין לבנון אלא ביהמ"ק, שנאמר: 'הֶהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהִלְבְּנוֹן' (דב' ג 25).

ודקאמרת אי מלכא אנא אמאי לא קאתית לגבאי עד האידנא? בריוני דאית בן לא שבקינן. אמר ליה: אילו חבית של דבש ודרקון כרוך עליה, לא היו שוברים את החבית בשביל דרקון? אישתיק.<sup>27</sup>

קרי עליה רב יוסף, ואיתימא רבי עקיבא: 'מְשִׁיב חַקְמִים אַחֲזָר וְדַעְתָּם יִסְפְּלוּ' (יש' מד 25), איבעי ליה למימר ליה: שקלינן צבתא ושקלינן ליה לדרקון וקטלינן ליה, וחביתא שבקינן לה.

ד.

אדהכי אתי פריסתקא עליה מרומי, אמר ליה: קום, דמית ליה קיסר, ואמרי הנהו חשיבי דרומי לאותיבך ברישא.

הוה סיים חד מסאני, בעא למסימא לאחרינא, לא עייל. בעא למשלפא לאידך, לא נפק.

27 בכתב יד Munich 95 נעדרת מילה זו.

אמר: מאי האי?

אמר ליה: לא תצטער, שמועה טובה

אתיא לך, דכתיב: 'שמועה טובה

תדשן-עצם' (מש' טו 30).

אלא מאי תקנתיה?

ליתי איניש דלא מיתבא דעתך מיניה

ולחליף קמך, דכתיב: 'ורוח נכא

תִּיבֶשׁ גָּרָם' (שם, יז 22),

עבד הכי

עייל.

אמר: מה זה?

אמר לו [ריב"ז] אל תצטער, שמועה טובה

באה לך שכתוב: 'שמועה טובה תדשן

עצם' (מש' טו 30)

אלא מה תקנתו?

יביא אדם שאין דעתך נוחה ממנו ויחלוף

לפניך, שהרי כתוב: 'ורוח נכא תִּיבֶשׁ

גָּרָם' (שם, יז 22).

עשה כך

נכנסה [נעלו].

ה.

אמר ליה: ומאחר דחכמיתו כולי האי,

עד האידנא אמאי לא אתיתו לגבאי?

אמר ליה: ולא אמרי לך?

אמר ליה: אנא נמי אמרי לך!

אמר ליה: מיזל אזילנא ואינש אחרינא

משדרנא, אלא בעי מינאי מידי דאתן

לך.

ה.

אמר לו, ומאחר שחכמים אתם כל כך,

מדוע לא באתם אלי?

אמר לו [ריב"ז] ולא אמרתי לך?

אמר לו [אספסיאנוס] אני גם כן אמרתי לך.

אמר לו [אספסיאנוס] הולך אני [לרומא

ליטול את משרת הקיסר] ואדם אחר שולח

אני [להמשיך את המצור]. אלא בקש ממני

דבר ואתן לך.

אמר לו [ריב"ז] תן לי יבנה וחכמיה,

ושושלתו של רבן גמליאל ורפואה לרפא

את רבי צדוק.

קרא עליו רב יוסף ויש אומרים שהיה זה

רבי עקיבא: 'משיב חכמים אָחור וְדַעְתָּם

יִסְכְּלוּ' (יש' מד 25),

היה עליו לומר לו שיעזוב אותם בפעם

הזאת.

והוא סבר שמא כל זה לא יעשה וגם הצלה

מועטה לא תהיה.

אמר ליה: תן לי יבנה וחכמיה,

ושושילתא דרבן גמליאל, ואסוותא

דמסיין ליה לרבי צדוק.

קרי עליה רב יוסף, ואתימא רבי

עקיבא: 'משיב חכמים אָחור וְדַעְתָּם

יִסְכְּלוּ' (יש' מד 25),

איבעי למימר ליה לשבקינהו הדא

זימנא.

והוא סבר, דלמא כולי האי לא עביד,

והצלה פורתא נמי לא הוי.



<p>1. רפואה שמרפאת את רבי צדוק מהי? ביום הראשון השקו אותו מי סובין, למחרת מים עם קמח מעורב בסובין למחרת מי קמח עד שרווחו מעיו מעט מעט.</p>	<p>1. אסוותא דמסיין ליה לרבי צדוק מאי היא? יומא קמא אשקויה מיא דפארי, למחר מיא דסיפוקא, למחר מיא דקימחא, עד דרווח מיעיה פורתא פורתא.</p>
--	--

**התמונה הראשונה** מזמנת מפגש מתוח בין שני מנהיגים המסמלים עולמות מנוגדים ביהדות התקופה: רבן יוחנן החכם המבוגר והשקול, ואבא סיקרא ראש הבריונים (כינוי שמעיד על עמדתו של העורך), שכבן אחותו של רבן יוחנן הוא בן דור צעיר יותר.<sup>28</sup> זוהי פגישת פסגה בין שני אישים, שכל אחד מהם הוא מנהיג בתחומו. למרות השוני ביניהם ועל אף העובדה שהם נפגשים בחשאי (ואולי דווקא בשל כך), אין הם נבדלים ממש, ולא רק משום שהם עומדים בקשר משפחתי של דוד ואחיין, אלא משום ששניהם מנהיגים שעזבו את קהלם הטבעי – אבא סיקרא מגלה לדודו שלמעשה הוא אינו שולט בבריונים, ורבן יוחנן עוזב את ה'רבנים'<sup>29</sup> שבעיר הנצורה. שני הגברים דומים גם בכך שהם מוכנים לעשות מעשה עצמאי, שחזקה עליו שלא יתקבל באהדה, ולקחת על עצמם סיכון.<sup>30</sup> המפגש בין רבן יוחנן לבין אחיינו, ראש הבריונים, מגלה לראשון שאפסה תקוותה של ירושלים ועתה יש לחפש פתרון

28 דניאל בויראין טוען ששמו של ראש הבריונים בכתב יד ותיקן, 'אבא שקרא', הוא מעין בדיחה פרטית של חז"ל. שהרי שני דורות מאוחר יותר, כונה ראש המרד בכינוי הנושא אותה משמעות, היינו, 'בר כוזבא'. ראו D. Boyarin, 'Masada or Yavneh? Gender and the Arts of Jewish Resistance', J. Boyarin & D. Boyarin (eds.), *Jews and Other Differences; the New Jewish Cultural Studies*, Minneapolis 1997, pp. 325-327; בויראין ובויראין (לעיל הערה 17), עמ' 137, הערה 21. יש להוסיף עם זאת, שנראה שהמספר בכבלי נמנע דווקא מלגנות את אבא סיקרא באופן ישיר מטעמים שנבקש לעמוד עליהם.

29 רובינשטיין טוען שהרבנים שאותם עזב רבן יוחנן הם אלה שגילו אוזלת יד בסיפור 'קמצא ובר קמצא' הפותח את קובץ סיפורי החורבן (לעיל הערה 6, עמ' 156). עם זאת, אין זו עזיבה של ממש מכיוון שכל בקשותיו של רבן יוחנן קשורות ברבנים – הוא מבקש את 'יבנה וחכמיה' (ראו שרמר, לעיל הערה 3, עמ' 229), את שושלת רבן גמליאל ואת הצלתו של רבי צדוק. במילים אחרות, הוא מבקש על מקומם של חכמים, על שושלת עיקרית שלהם ועל דמות מייצגת הן של הרבנים הן של משפחות הכהונה, כך שלא נוכל לומר שרבן יוחנן בגד ברבנים ונטשם. הוא ביקש להציל אותם כשכתב המנהיגות בעם ישראל ולשם כך היה צריך לעוזבם לשעה.

30 רובינשטיין (לעיל הערה 6), עמ' 229.

במקום אחר אך לשם כך זקוק רבן יוחנן לעזרתו של אחיינו. ללא תושייתו של אבא סיקרא לא היה רבן יוחנן מצליח לצאת מן העיר. הצלתה של היהדות תלויה בשיתוף הפעולה, ואולי אף היפוך תפקידים המעיד על פריעת הסדרים בעיר הנצורה – בין המלומד ובין איש המלחמה, בין החכם ובין הפוחח, בין הספרא ובין הסיפא. הפתרון שמציע אבא סיקרא לרבן יוחנן הוא להתחזות למת ולצאת מן העיר הנצורה בארון מתים. פתרון זה בא להערים על בריוני העיר ועל הרומאים כאחד. התמונה הגרוטסקית של המלומד השכוב בתוך ארון מתים, שבו הושם דבר מה מצחין כדי להטעות את השומרים מערערת אף היא סדרי עולם: מנהיג רוחני, שהוא חי מחופש למת, נשמר על ידי ראש הבריונים מפני אלה הכפופים לאותו ראש בריונים עצמו, ומוותר על מוקד חיותו של העם על מנת להציל את אותו עם מכליה. כאן ולכל אורכו של הסיפור הוא מתאפיין בחילופים מהירים של שליטה וכניעות, חוזק וחולשה. המוטיבציה של רבן יוחנן ביציאתו מן העיר אינה ברורה. אנו יודעים שהוא מבין שגורלה של ירושלים נחרץ<sup>31</sup> אבל אין אנו יודעים מה טיבה של קריאתו: 'חזי לי תקנתא לדידי דאיפוק אפשר דהוי הצלה פורתא' (אני רואה תקנה שאצא [א] – הראה לי תקנה בעבורי] אפשר שתהיה בזה הצלה מועטה), האם כוונתו להציל את עורו, שהרי נראה שהוא מדבר על תקנה לעצמו ('תקנתא לדידי'), ואם כך אינו אלא רב חובל העוזב את הספינה הטובעת,<sup>32</sup> או שכוונתו ב'הצלה פורתא'<sup>33</sup> הייתה הצלת העם. לא ברור האם שני חלקי המשפט עומדים בסתירה או שהם משלימים זה את זה. אני נוטה לאפשרות השנייה, שלפיה תקנתו של העם עמדה לנגד עיניו של רבן יוחנן אבל נוכל להעלות השערה שהוא עצמו אינו יודע בדיוק לאן מועדות פניו ומה יהיה טיבה של שליחותו.

31 ייאשו של רבן יוחנן מגורלה של העיר בולט יותר בנוסח הסיפור באיכה רבה, שם נאמר: 'לאחר ג' ימים יצא רבן יוחנן בן זכאי לטייל בשוק וראה אותם ששולקין תבן ושותים מימיו, אמר: בני אדם ששולקין תבן ושותין מימיהם יכולים לעמוד בפני חילותיו של אספסינוס? ! אמר: כל סמא דמילתא ניפוק לי מהכא'. לעומת זאת בכבלי מצוטט רבן יוחנן באופן עקיף יותר. כשהוא חוזה במותה של מרתה בת ביתוס העשירה שנתנוולה הוא מצטט את הפסוק: 'הַרְבֵּה כָּךְ וְהַעֲנֶנָּה אֲשֶׁר לֹא נִסְתָּה כִּף רִגְלָהּ' (דב' כח 56), וגם כאן לא ברור האם אמר דבריו מתוך רחמים או ביקורת.

32 רובינשטיין (לעיל הערה 6), עמ' 156–160; טרופר (לעיל הערה 6), עמ' 134–136.

33 טרופר סבור שהביטוי 'נחמה פורתא' לקוח ממאמר בדניאל, שנאמר אף הוא בהקשר פוליטי דומה: 'וּמִשְׁפִּילֵי עַם יְבִינֵי לְרַבִּים וְנִקְשְׁלוּ בְּחֶרֶב וּבְלִהְבָּה בְּשָׂבִי וּבְבִזָּה יָמִים וּבְהַפְשָׁלָם יַעֲזְרוּ עִיר מְעֵט' (יא 34–35) (טרופר, לעיל הערה 6, עמ' 136–137).

דומני שאחד הרעיונות המרכזיים בסיפור הוא שחורבן ירושלים הצפוי הוא מכת מוות לכל מה שהכירה היהדות קודם לכן, וכי יש למות, ולו באופן סמלי, כדי שמשהו חדש יוכל להיוולד.<sup>34</sup> כשרבן יוחנן אומר ש'החיים קלים מן המתים', הוא מתכוון אולי גם לכך שמתים הם עול ומכשול בהתקדמות, כשם שהעיר ירושלים דינה נגזר ומעתה אינה אלא בבחינת עול. כדי להמשיך במסע חייו של העם יש להיפרד מן המתים המעכבים. הוא מגלם בעצמו מת כדי ללמד (וללמוד על גופו שלו) שכדי לצאת מן המציאות הירושלמית העגומה אל מציאות אחרת, חדשה לגמרי, יש להצליח להרפות את האחיזה בקיים ולהסכים למוות סימבולי.

**התמונה השנייה** מתארת את ביצוע התכנית על ידי השניים – רבן יוחנן השכוב בארון, ואחינו, הוגה התכנית ושומרו. אבא סיקרא משכנע את השומרים על פתח העיר לא לפגוע ב'גופת' הרב, ולשם כך הוא משתמש בשפה תרבותית המשותפת להם ומזהירים: 'יאמרו רבן דקרו! [...]' יאמרו רבן דחפו! דמות המנהיג הדקור או המרוטש תפגע הן בתדמיתם של היהודים ככלל בעיני הרומאים והן בזו של הקנאים (בעיני הרומאים ובעיני היהודים כאחד), ועל כן הם מסכימים להימנע מלפגוע בו.<sup>35</sup> רבן יוחנן ה'מת' מלווה כנהוג על ידי שני תלמידיו המובהקים, רבי אליעזר ורבי יהושע. אך הליווי הזה הוא יותר מאשר ליווי של רב על ידי שני תלמידיו בעלי סודו. שני החכמים הללו משמשים כמעין 'יכין ובוועז' של חז"ל בכלל ושל דור יבנה בפרט. הליווי שלהם מכניס את יציאתו של רבן יוחנן מן העיר להקשר תרבותי ואידיאולוגי ברור. כל עוד הוא בתוך העיר, גם אם ספון בארון, הוא אינו לבד. אולם משהוא מגיע למחנה הרומי בפאתי ירושלים, הוא הופך לשחקן בודד שאין לו על מה להתבסס אלא על שכלו שלו בלבד ועל סיעתא דשמיא, שאכן תופיע בהמשך הסיפור.

בסיפור זה שמהותו בעיניי היא הצגת שלב ספיי (לימינלי) בתולדות העם, היציאה מן העיר מסמנת אולי את לבו של המעבר בסף – רבן יוחנן אינו חי ואינו מת, אינו מנהיג ואינו אחד העם, אינו שייך למציאות שעומדת להיחרב אבל טרם בא בשעריה של היהדות בדמותה החדשה. בהיותו בארון הוא שרוי, באופן פיזי ממש, בין שמים

34 חזן רוקם (לעיל הערה 6), עמ' 192.

35 לעומת זאת, בנוסח ב באבות דרבי נתן מסופר שרבן יוחנן עצמו יום לצאת מן העיר בארון מתים ואמר לתלמידיו: 'חברים עמדו והוציאוני מכאן' (פרק ו, עמ' 19). לפי מסורת זו, התלמידים הם שהתווכחו עם אלה שרצו לדקור את הרב כדי לוודא את מותו.

וארץ. לכשיִרד לקרקע ויצא מן הארון, הוא ייולד למציאות חדשה וחסרת תקדים, שאותה הוא יוצר בעצם מעשיו.

**הפסקה השלישית** פותחת במילים 'כי מטא להתם' (=כשהגיע לשם). אין זה ברור בתחילה מה הוא אותו 'שם'. רבן יוחנן יודע מאין בא אבל עדיין אינו יודע לאן הוא הולך. הסיפור אינו מגלה את תחושותיו ולא את תכניותיו, אם היו לו כאלה. המילים שבהן נפתחת התמונה חושפות פער בין תודעת הגיבור לבין הידע של הקוראים, שלא ידעו עד לרגע זה לאן הולך רבן יוחנן, כאן אנו מגלים לראשונה שהייתה לו מטרה מלכתחילה, אלא שהוא לא גילה אותה.<sup>36</sup> אנו לומדים שמטרת יציאתו של רבן יוחנן הייתה להגיע למנהיג הרומאים הצרים על העיר אבל עדיין לא ברורה המוטיבציה של האינטראקציה הזומה הזו, האם רבן יוחנן מבקש על נפשו או שמטרתו היא הצלת העם כולו ואם כן, הכיצד. ברור עם זאת שהוא אינו מוכן להסכין עם הגורל הוודאי לכאורה שנחרץ על עם מוחלש מפנים ומחוץ השרוי במצור ממושך ואכזרי. הוא יודע שכדי שיהיה סיכוי להצלה כזו או אחרת יש להגיע ל'שם' חסר ודאות ומסוכן.

רבן יוחנן מפתיע את שר הצבא אספיאנוס בפנייתו 'שלמא'<sup>37</sup> עלך מלכא! שלמא עלך מלכא! המצביא המופתע מונה שתי סיבות שבגינן חייב רבן יוחנן מיתה: 'פעם אחת מפני שאיני מלך ואתה קראת לי מלך', והדבר נראה כאקט של חנפנות שמסתיר אולי זלזול או כמעשה של בגידה ומרד במלך הקיים, 'ופעם שניה, אילו הייתי מלך, מדוע עד כה לא באת אלי?' לפנינו עוד סיפור של עימות פסגה בין שני מנהיגים (גם אם המצביא עדיין אינו ער לכך שגם הניצב לפניו הוא אדם רב-תושייה) – השליט הזר והחכם היהודי. רבן יוחנן אינו מהסס לשים עצמו במצב של פליט נקלה הנתון לחסדיו של שר הצבא, שתשובתו לברכת החכם היא תשובת 'ממה נפשך' רבנית. אבל גם בעימות זה מתחלפים התפקידים שוב ושוב. רבן יוחנן עונה לאספיאנוס

36 התיאור באיכה רבה שונה למדי, שם מסופר שרבן יוחנן הלך לטייל בחילותיו של אספיאנוס.

37 רובינשטיין המנתח את הסיפור בהקשר של הקובץ כולו, מקשר בין נטיית הרבנים בסיפור 'קמצא ובר קמצא', הפותח את הקובץ, לקבל את הקורבן הפסול מפני 'שלום מלכות' ובין נכונותו של רבן יוחנן לקבל על עצמו את סמכותו של אספיאנוס (לעיל הערה 6, עמ' 156–157).

באמצעות דרשת פסוקים,<sup>38</sup> שממנה הוא מסיק שהלה אכן מלך, שכן אחרת, ירושלים לא הייתה נופלת בידיו של מי שעתה הוא שר הצבא.<sup>39</sup>

משנחה דעתו של אספסיאנוס הוא שואל שוב מדוע רבן יוחנן לא בא אליו קודם לכן, והלה מספר שלא בא אליו עד כה בגלל הבריונים 'דאית בן' (= שיש בקרבנו) שלא הניחו לו. באמירה זו עושה רבן יוחנן מהלך מורכב – הוא מפריד בינו לבין הבריונים, ובה בשעה כורך בהם הן את זהותו, הן את גורלו. כתשובה מספר אספסיאנוס את משל החבית שיש לשבר כדי להרוג את הנחש הכרוך עליה, היינו, שאין ברירה אלא להשמיד את ירושלים כדי להיפטר מקנאיה. תשובה זו אינה במקומה לכאורה. מחד גיסא, היא אינה מתייחסת ישירות לדברי רבן יוחנן ומעידה אולי על התנערות מאשמה באשר לאמצעים האלימים שהוא נוקט נגד ירושלים, ומאידך גיסא יש בה אולי אף האשמה כלפי הרבנים שלא נקטו עמדה תקיפה יותר נגד הקנאים. רבן יוחנן מגיב בשתיקה. שתיקתו יכולה להתפרש בדרכים רבות<sup>40</sup> אבל התלמוד בוחר לצאת מהסיפור לרגע ולהביא 'עדות' מאוחרת מבית המדרש שבו הוא נלמד. כאן מצוטט מפי רב יוסף או רבי עקיבא הפסוק: 'מְשִׁיב הַקָּמִים אַחֲרֵי וְדַעְתָּם וְסִפְּלוּ' (יש' מד, 25). אמירה זו באה לגנות את שתיקתו של רבן יוחנן כמבטאת חוסר אמונה, אם כי הקשרו של הפסוק מלמד דווקא את ההפך,<sup>41</sup> ואולי מלמד הדבר על עמדתו של העורך. לדעתי, שתיקתו של רבן יוחנן לא נבעה ממבוכה או מכך

38 קיסטר טוען שהדרשה שבפיו של רבן יוחנן על הפסוק מישעיה י 34 משקפת פולמוס על פירוש משיחי רווח של קנאי ירושלים ובאה להוציא את הדברים מידי פשרם זה 'לאמור אין בפסוק זה הבטחה למפלתם של הרומאים, אלא להפך' (לעיל הערה 6, עמ' 514).

39 לפוליס מילוליים הם אחת הדרכים העומדות בפני בני מיעוט בעומדם לפני נציגי ההגמוניה. דניאל בויארין גורס שבאמצעות תעלולים, גישה פייסנית וויתור מסוים על גבריותו, יכול בן המיעוט לשרוד ובה בשעה לומר את דבריו. ראו ד' בויארין, 'תעלולים, מקדשי השם ופייסנים – "תסריטים נסתרים" ומיומנויות ההתנגדות של הפזורה', תיאוריה וביקורת, 10 (תשנ"ז), עמ' 145–162 וראו להלן. השימוש של רבן יוחנן בדרשת הפסוקים יכולה ללמד שהעורך רצה להראות שרבן יוחנן לא בגד ולא ערק, וכי הוא נציג אותנטי של עולמם של חז"ל. פרנקל מספק פירוש אחר לדרשת הפסוקים (לעיל הערה 6, עמ' 216–219).

40 מרקס (לעיל הערה 7), עמ' 167–174; רובינשטיין (לעיל הערה 6), עמ' 157; שרמר (לעיל הערה 3), עמ' 233–234.

41 מיד אחרי הפסוק המצוטט נאמר בישעיה: 'מְקִיָּם דָּבָר עֲבָדוֹ וַעֲצַת מְלָאָכָיו וְשָׁלִים הָאֵמֶר לִירוּשָׁלַם תּוֹשֵׁב וְלַעֲרֵי יְהוּדָה תִּבְנֶינָה וְתִרְבּוּתֶיהָ אֶקְוֶמָם' (פס' 26). ומכך ניתן ללמוד אולי ש'דבר עבדו' השתוק הוא זה שיוקם ויביא לקימום חורבותיה של ירושלים (השוו: פרנקל, לעיל הערה 6, עמ' 216–219).

שנתבלעו מילותיו אלא מכך שהוא הסכים להערכתו של אספסיאנוס, בחירתו 'למות' ביציאה מהעיר מעידה על כך שבעבורו ירושלים כבר מתה. גם ההימנעות ממענה, ההימנעות מן הזכות להתבטאות ולביטוי עצמי היא מעין מוות זעיר.

נקיטת שמותיהם של שני רבנים כה רחוקים בזמן, במקום ובמנטליות, המנויים כמוסרים אפשריים של המסורת המגנה את שתיקתו של רבן יוחנן, משרטטת מנעד שיח רחב שבו מתפקד סיפורנו: רב יוסף, ראש ישיבת פומבדיתא (דור שלישי לאמוראי בבל), מגנה את פועלו של רבן יוחנן ממרחק של זמן ומקום, ביושבו על נהרות בבל ומתוך מציאות שונה למדי, ואילו רבי עקיבא אשר חי בימי מרד בר כוכבא, היינו כשני דורות מאוחר לרבן יוחנן, והיה תלמידם של שני נושאי ארונו של רבן יוחנן, מדבר מתוך מציאות דומה מבחינות רבות לזו שבה חי רבן יוחנן, אבל מתוך בחירה הפוכה ממנו, בחירה שהביאה למותו האכזרי.<sup>42</sup> המטרה של העמדת השניים זה מול זה הייתה אולי להציב זה מול זה שני עולמות חווייתיים הפוכים שנציגי שניהם התנגדו לתשובת רבן יוחנן. העמדה זו של רב יוסף ורבי עקיבא זה בצד זה מדגימה גם את נצחיותו של הפרויקט שרבן יוחנן הוא יוזמו – בעולם התורה, אי אפשר באמת למות, ועל כן התנא הארץ ישראלי והאמורא הבבלי יכולים לשבת כביכול באותו בית מדרש ולהילמד בטנדו.<sup>43</sup>

בתמונה החמישית מופיעה שוב אותה התגובה המגנה של רב יוסף/רבי עקיבא. חוקרים אחדים ראו בכך עדות לקלוקל טקסטואלי אולם אני מסכימה עם קביעתו של עדיאל שרמר, שיש בחזרה זו משום עמידה עריכתית ברורה המאתגרת את דברי הגמרא.<sup>44</sup>

**התמונה הרביעית** היא בבחינת אתנחתה במצב העניינים המתוח בין רבן יוחנן ואספסיאנוס, התערבות אלוהית ניכרת בה, בבחינת *Deus ex machina* הנכנס אל

42 ישראלי טרן (לעיל הערה 4), עמ' 36. פרנקל טוען שהוספת קריאתו של רב יוסף באמצע הסיפור 'אינה אלא תכסיס רטורי של העורך ואינה הצעה ממשית לשנות את הסיפור, שהרי כל הסיפור כולו בנוי על הידיעה הוודאית שירושלים תיפול בגלל הבריונים ואין מזה מנוס, ולא צריך להיות מזה מנוס, כי הוא מוצדק מבחינה דתית מוסרית' (לעיל הערה 6, עמ' 217, הערה 65).

43 ניתן לעמוד על קו דמיון בין שני החכמים הללו; שניהם ידעו מצבים גופניים קשים ולא שגרתיים – רב יוסף היה עיוור (או נתעוור) ואילו רבי עקיבא הומת באכזריות בידי הרומאים שסרקו את בשרו. כל אחד מהם איבד מגופניותו ושניהם כאחד מלינים כלפי רבן יוחנן שהסכים להתפשר על הממד ה'גופני' של העם. וראו בהמשך.

44 שרמר (לעיל הערה 3), עמ' 233–234.

הזירה בדמותו של שליח מרומי. הלה נקרא להודיע לאספסיאנוס שהקיסר מת והוא נבחר להחליפו. יונה פרנקל עומד על כך שהתערבות זו לא באה רק כדי לאפשר הצלה פורתא, אלא גם כשכר לרבן יוחנן על עמידתו,<sup>45</sup> ומעידה גם על עמדת עורך הסוגיה.

מבחינתו של שר הצבא, רבן יוחנן הוא נביא שהתגשמה נבואתו, וכאן באה לידי ביטוי הבנת המציאות השונה של שני האישים, שכן דומה שרבן יוחנן כלל לא התכוון לנבא (וזאת לעומת המקבילה באיכה רבה, שם הוא מוצג כנביא קוסם בעל כוחות),<sup>46</sup> אלא לתאר באמצעות דרשת פסוקים מציאות מתחייבת, שלפיה ירושלים תיפול, אך רק בידי מלך – 'וְהִלְבְּנוּן בְּאֲדִיר יְפוּל', (יש' י 34),<sup>47</sup> ועל כן, אם בידו תיפול ירושלים אין זאת אלא שהוא מלך.<sup>48</sup> אולי הפסוק שצוטט פה צריך להיקרא עם זה שבא מיד אחריו: 'וְיִצְא חֶטֶר מִגִּזְע יִשְׂרָאֵל וְיִנָּצַר מִשְׁרָשְׁיוּ יְפָרָה' (יא 1) המרמז לכך שגם אם הלבנון באדיר ייפול, אין המשמעות כריתת שורשיו אלא ימשיך לפרות. ואכן, על פי המסורת התלמודית רבן גמליאל, שאת שושלתו ביקש רבן יוחנן, הוא מצאצאי ישי ודוד.<sup>49</sup>

המפגש המתוח הזה בין רבן יוחנן ובין אספסיאנוס צריך להיקרא על רקע של מאות סיפורי עם יהודיים 'המספרים' כדברי גלית חזן רוקם 'על שר יהודי או חכם יהודי הניצב בפני שליט לא יהודי, כשמישמתו היא הצלת קהילתו השרויה במצוקה'. זהו אויקוטיפ טיפוסי שיש לו שורשים מקראיים (בדמותם של יוסף, מרדכי, אסתר ודניאל).<sup>50</sup>

בתוך כך קורה לאספסיאנוס מקרה מביך. הוא, שנוהג בעצמו חירות מול הרב – אולי מתוך מידה של אינטימיות ואולי דווקא נוהג כדרך אדונים שְׁלַבְּם גס בעבדיהם<sup>51</sup> – נועל בפניו את נעליו. כשהגיע השליח מרומי הוא נעל כבר את נעלו האחת אבל אז אינו מצליח לנעול את השנייה ואף לא לחלוץ את הראשונה. הקיסר לעתיד שרוי

45 פרנקל (לעיל הערה 6), עמ' 217.

46 על 'נבואתו' של רבן יוחנן, ראו קיסטר (לעיל הערה 6), עמ' 512–517.

47 על הזיהוי של ה'לבנון' כירושלים וכבית המקדש, ראו, קיסטר (לעיל הערה 6), עמ' 512.

48 ההיקש הלוגי שעושה רבן יוחנן בסיפורנו בולט לעומת תיאור פועלו במקבילה מאיכה רבה, שם הוא מתואר כמעין עושה נפלאות המגלה עתידות ופותר חידות. וכבר הצעתי לעיל שדמותו הארצית יותר בסיפור הבבלי היא שגרמה לו להתקבל.

49 פרנקל מפרש זאת אחרת (לעיל הערה 6, עמ' 217–218).

50 חזן רוקם (לעיל הערה 6), עמ' 194.

51 ראו משנה, גיטין ז, ד; סוטה א, ו; בבלי, כתובות כז ע"ב.

במין לימבו מוזר: הוא אינו נעול ואינו חלוץ נעל, הוא כבר לא שר צבא אך עדיין לא קיסר. כאן בא רבן יוחנן ומרגיע את הקיסר לעתיד שהאירוע קרה בשל השמועה הטובה שקיבל, כנראה כאות הערכה לתפקודו במצור על ירושלים,<sup>52</sup> והיא שגרמה לו כביכול 'להשמין מנחת'. גם כאן משתמש ריב"ז בדרשת פסוקים הן כדי לתאר את הבעיה (מש' טו 30) הן כדי לרפאה (שם, יז 22) ופותר את צרת אספסיאנוס – עליו לדאוג לנוכחותו של אדם שאינו רצוי לו, זו תגרום לרגל שהתנפחה לחזור לממדיה הרגילים, וכך קורה.

בחליצת הנעל מבצע אספסיאנוס מעין אקט סמלי של אבלות, שהוא מעין מחיר סמלי להצלחתו הפוליטית. כדי לחזור לתפקוד אנושי נורמלי, עליו לכחוש מעט ולוותר על מקצת האגו שתפח. חלק זה של הסיפור הנו בבחינת תמונת תשליל לשתית תמונות באגדה זו, האחת באה בראשיתו והשנייה בסופו. בראשית הסיפור רבן יוחנן מבין שעליו למות מעט כדי להצליח ליזום מציאות יהודית חדשה ובת-קיימא, כאן הוא מלמד תובנה זו את השליט, ובסופו של הסיפור הוא מבקש החלמה סמלית ממצב ההימנעות. במאמר שלא פורסם כתבה תמר דברבני: 'עזיבה ופרידה הן מעין מוות קטן. כדי לאפשר לאדם להיפרד מאהוביו עליו לפתח כלפיהם כעס ושנאה (גם אם מינוריים). רק ביקורת קשה ותחושת זעם [...] יאפשרו יציאה של ממש מחומות העיר ושליפה של הרגל מתוך הנעל הלוחצת'. רבן יוחנן אמנם אינו מבטא ביקורת וזעם אבל אלה מתפרשים מעזיבתו את העיר. מעשה חליצת הנעל מהדהד באופן הופכי גם בתמונה האחרונה של הסיפור. זו עוסקת בריפוי של רבי צדוק, אדם שכחש משום התעניות והצער על העיר הנמקה זוכה להתמלא בהדרגה שוב כחלק מתהליך של תיקון. כאן מובע המסר ההפוך והמשלים לזה שלמד אספסיאנוס – אל לו לאדם להקטין את עצמו עד כדי אובדן.

עיסוקנו כאן הוא במסורת מן הבבלי אבל מעניין להידרש כאן לתוספת שבאה במקבילה מאיכה רבה לפני תמונה זו ואחרי השיחה הראשונה בין רבן יוחנן לבין אספסיאנוס. מסופר שם שהרומאים לקחו את רבן יוחנן והכניסוהו 'לפנים מז' בתים

52 השחתת גוף של אויב ניכרת באופן קיצוני בהרבה בסיפור על היתוש שנכנס לאפו של טיטוס (ויקרא רבה כב, ג; בבלי, גיטין נו ע"ב), וראו G. Hasan Rokem, 'Within Limits and Beyond: History and Body in Midrashic Texts', *International Folklore Review*, 9 (1993), pp. 5-12; "לינון, 'הצגות דמים ומותו של טיטוס: "מה שהיה רק סיפור נהפך לעונש"', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יט (תשס"ג), עמ' 23-23.



והדליקו עליו נרות ביום ובלילה,<sup>53</sup> בעודו בקיתון הסגור, שאלו אותו מה השעה ביום ובלילה והוא ידע לענות. כשנשאל כיצד בהיותו מנותק מן המציאות החיצונית ידע לומר את השעה, ענה רבן יוחנן שעשה זאת 'מן חיליה דפשוטא', היינו מכוחו של הפשט.<sup>54</sup> כליאתו של רבן יוחנן בחדר אטום ומנותק ללא אור חיצוני מזכירה את השחייה ברחם (או לחלופין, בארון מתים). כדי להיוולד למציאות החדשה, היה צריך רבן יוחנן למות מוות סמלי, כמתואר בראשית הסיפור, שם הוא מתחזה למת ומסכים להמתת ירושלים, ובגירסת איכה רבה נוסף, אם כן, לתהליך הביניים שעד ההיוולדות מחדש גם היריון סמלי.<sup>55</sup>

**התמונה החמישית** אינה אלא המשכה של הקודמת. אספסיאנוס המופתע לנוכח חוכמתו ותושייתו של רבן יוחנן שואל אותו שוב, זו הפעם השלישית, מדוע לא בא אליו עד כה, והלה עונה: 'ולא אמרי לך? פליאתו של אספסיאנוס, המזכיר גם את חוכמתו של רבן יוחנן אינה נעדרת נימה של האשמה – אם אתה כה חכם, מדוע לא השכלת לפעול בירושלים ולמנוע את חורבנה? תשובתו של רבן יוחנן יכולה להיקרא בדרכים מגוונות כהתרסה, כהתחטאות, כהתחמקות מתשובה על השאלה הנוקבת בדבר אחריותו כמנהיג או כקבלה מסוימת של טענות אספסיאנוס, והדבר מתקשר לקובץ סיפורי החורבן כולו, שבמרכזו שאלת אחריות המנהיגים לחורבן. אספסיאנוס מתעשת מפליאתו הראשונית ומתחושת ההשפלה שבוודאי חש בעקבות צמיחתה המפלצתית של רגלו, ונזכר במעמדו הנישא החדש ובכלל זה במעמדו מול רבן יוחנן. הוא מבהיר שאין בכוונתו (ואולי אין ביכולתו) להסיר את המצור, וכי במקומו יבוא אדם אחר שימשיך במלאכתו, אבל מעניק לרבן יוחנן אפשרות לבקש משאלה סבירה: 'אלא בעי מינאי מידי דאתן לך' (=אלא בקש ממני דבר שאתן לך) והלה מבקש שלוש משאלות. גם כאן חוזר הסיפור לתבניות של סיפור חידות במפגש עם

53 איכה רבה, מהדורת בובר, עמ' 67. במהדורת וילנא נאמר 'שבעה קנקלין'.

54 כך במהדורת בובר, עמ' 68. במהדורת וילנא 'מפשוטיה'. הרד"ל פירש את תשובתו של רבן יוחנן באומרו: 'מלימודו שהיה רגיל לסדרו תמיד עפ"י קצב השעות מזה היה יכול לכונן כל עת כמה שעות ביום שלא היה פוסק מסדר למודו תמיד' (מובא אצל בובר, שם, עמ' רסד). על אף התשובה ההגייונית, הסיפור הפלאי הזה לא היה מתאים לו להיכנס בנוסח הבבלי של הסיפור, הנמנע, כאמור, מלייחס לרבן יוחנן כוחות פלאיים כלשהם.

55 לפי מסורת זו, שלח אספסיאנוס לקרוא לרבן יוחנן ממאסרו כדי לפתור לו את קושיית הרגל שנתרחבה בעקבות הודעת ההכתרה מרומא, והקישור לפרעה השולח לקרוא ליוסף מבור האסורים כדי שיפתור לו את חלומותיו המטרידים (בראשית מא 14) הוא ברור.

מלך, והמספר שלוש הוא כמובן מספר נוסחאי בספרות העממית, אך ייתכן שכאן יש עניין נוסף, הרצון להראות מידה של התרסה בעמידתו של רבן יוחנן מול המלך הנבחר – מציעים לו לבקש משאלה אחת והוא מכביר ומבקש שלוש משאלות ואף מקבל אותן.

רבן יוחנן מבקש שלוש בקשות פעוטות לכאורה: 'תן לי יבנה וחכמיה, ושולתו של רבן גמליאל ורפואה לרפא את רבי צדוק'. בקשותיו מעוררות תמיהה מדוע לא ביקש את מה שהיה נראה כשכר האולטימטיבי על חכמתו, היינו הצלת ירושלים? גם כאן מכניס העורך הערה מאוחרת של רב יוסף או רבי עקיבא החוזרת על הפסוק מישעיהו ומוסיפה: 'איבעי למימר ליה לשבקינהו הדא זימנא' (=היה עליו לומר לו שיעזוב אותם בפעם הזאת). כאן לא מתאפק העורך ומוסיף הערכה משל עצמו: 'והוא סבר דלמא כולי האי לא עביד, והצלה פורתא נמי לא הוי' (=והוא סבר שמא כל זה לא יעשה ואז גם הצלה פורתא לא תהיה). הערכה זו נכונה כנראה לנוכח דבריו של אספסיאנוס המדגיש שעם לכתו יבוא אחר וגם לנוכח לשון הצעתו, שאיום מרומז גלום בה: 'בקש ממני דבר שאתן לך', דהיינו 'שאוכל להרשות לעצמי לתת לך'. חוסר הנכונות של ריב"ז לשאול את המשאלה המתבקשת, כלומר הצלתה של ירושלים,<sup>56</sup>

56 במקבילה של הסיפור באיכה רבה, רבן יוחנן אכן מנסה לבקש את הצלתה של העיר אבל אספסיאנוס עונה לו: 'כל עצמן לא המליכוני בני רומי אלא על עסק המדינה, ואת אמרית לי תרפה מדינה ונוזיל לי' (איכה רבה, פרשה א, מהדורת בובר, עמ' 68). לעניינינו חשוב שבנוסח שבבבלי רבן יוחנן כלל אינו מנסה לבקש זאת. במסגרת זו לא נידרש לדמותו של רבן יוחנן, כפי שזו עולה במקבילות לסיפור הזה או במעשים אחרים המיוחסים לו. נזכיר רק את הסיפור על שעת מיתתו, עת תלמידיו שואלים אותו מדוע הוא בוכה והוא עונה: 'שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי - ולא אבכה?' (בבלי, ברכות כח ע"ב, וראו אדר"ן נו"א כה). יש בין הפרשנים, כמו גם בעיני כמה מהדוברים בני ימינו שרואים בתשובה זו ביטוי של חרטה או ביטוי של הססנות של רבן יוחנן לפני מותו באשר לויתורו על ירושלים, מה גם, שכאשר שתלמידיו מבקשים שיברכם, הוא אומר: 'הי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם' (שם). היו שסברו שבכך הרב הגוסס מתייחס למצב שבו עמד לפני שר הצבא הרומי. מאידך גיסא, בשמו של רבן יוחנן מצוטטות כמה אמירות שעניינן אהבת שלום, לדוגמה, על החיוב לבנות את המזבח אבנים שלמות, נאמר בשמו: 'אבנים שלמות שמטילות שלום. והרי דברי' קל וחומר ומה אם אבני מזבח שאינן לא רואות ולא שומעות ולא מדברות, על שמטילות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, אמר הקב"ה: "לא תגוף עליהם בְּרִזְל" (דב' כז 5), המטיל שלום בין איש לאיש, בין איש לאשתו, בין עיר לעיר, בין אומה לאומה, בין ממשלה לממשלה, בין משפחה למשפחה, על אחת כמה וכמה שלא תבואוהו פורענות' (מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, בחודש, יא, עמ' 224). נאמר עליו שהיה מקדים שלום לכל אדם ואפילו לינכרי בשוק' (בבלי, ברכות יז ע"א), וראו בורשטיין (לעיל הערה

זכה לביקורת בסיפור עצמו בדמות הגינוי של רב יוסף או רבי עקיבא ולביקורות רבות לאורך הדורות, אף על פי שכאמור, נדמה כי עורך הסיפור דווקא מצדיק את פועלו של רבן יוחנן.<sup>57</sup>

אפשר גם להעלות את השאלה האם בכלל קיווה רבן יוחנן לתקומתה של ירושלים. מן הנוסח שלפנינו, נראה כאמור שהוא נואש מירושלים של ימיו כליל (במקבילות האחרות של הסיפור הדבר בולט אף יותר). ניתן להעלות על הדעת גם את האפשרות שרבן יוחנן השתמש בחורבן הקרב ככלי לשם הקמת המרכז ביבנה ולשם יישום הרפורמות שבהן חפץ בכל מקרה.<sup>58</sup>

שלוש בקשותיו של רבן יוחנן נראות במבט ראשון מקריות ובלתי קשורות זו בזו אבל קריאה מדוקדקת תראה שהן יוצרות מערכת לכידה ושלמה, ושמשתלבים בה עתידו של העם, ההווה שלו ועברו. הבקשה הראשונה, 'תן לי יבנה וחכמיה', אינה נמצאת כאמור במקבילות המוקדמות יותר של הסיפור, מה שמעיד על המוטיבציה התרבותית המיוחדת להכללתה כאן. יבנה משמשת מצע ורקע לכינונה של יהדות שמרכזה אינו בית המקדש אלא בית המדרש ולימוד התורה.<sup>59</sup> העיר יבנה הייתה קיימת עוד לפני שרבן יוחנן עבר אליה,<sup>60</sup> ובכל זאת שמה, שניתן לקוראו כבקשה 'יה בנה', אולי אינו מקרי. כמו כן, השימוש בלשון הסתמית ('תן לי יבנה וחכמיה' במקום 'תן לי את יבנה') אינו בלתי רגיל בספרות חז"ל אך כאן הוא עשוי ללמד על כך שרבן יוחנן ביקש יבנה כלשהי, לבנות ולהיבנות בה.<sup>61</sup> התיבה 'יבנה' יכולה להיגזר גם מן השורש בו"נ, ולהיות מובנת כתוצאה של התבוננות והבנה.

57 טרופר (לעיל הערה 6); מרקס (לעיל הערה 7) עמ' 167–170.

58 במקום אחר העליתי שלושה כיווני פרשנות לפועלו של רבן יוחנן: 'לפי האחד, ריב"ז הוא ותרן ונרפה, אינטרסנט ואולי אף בוגד שניצל לרעה את מעמדו ועזב את ירושלים בעת צרתה; לפי הכיוון השני, ריב"ז הוא פוליטיקאי מציאותי היודע את מגבלות כוחו ומתמרן בתוכם כמיטב יכולתו, ואילו לפי הכיוון השלישי ריב"ז הוא מהפכן שנתלה בחורבן לשם יישום רפורמות שבהן חפץ ממילא' (לעיל הערה 7, עמ' 157).

59 על חילופי הנוסחאות בבקשתו של רבן יוחנן באבות דרבי נתן, ראו קיסטר (לעיל הערה 6), עמ' 519, הערה 204.

60 'נאמן, יבנה טרם בואו של רבן יוחנן בן זכאי למקום', סיני, קלח (תשס"ו), עמ' קמד-קנה. שחר (לעיל הערה 4).

61 הדבר מעלה על הדעת את הדרשה המופיעה בסיום כמה מסכתות בתלמוד: 'אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר: "וְכָל-בְּנֵי-לְמוּדֵי ה' יָרַב שְׁלוֹם בְּיָדָם" (יש' נד 13). אל תקרי "בניך" אלא "בוניך", "שְׁלוֹם רַב לְאַהֲבֵי תוֹרָתְךָ וְאֵין-לָמוּ מְכֻשׁוֹל" (תה' קיט 165) (בבלי, ברכות

אולם לעומת הגרסה באבות דרבי נתן, שם הוא מבקש על העיר בלבד, כאן הוא מבקש גם על חכמיה,<sup>62</sup> מה שעשוי ללמד על המטרה הפוליטית בניסוח הזה – בקשת 'יבנה וחכמיה' מעמידה את שכבת החכמים כשכבה המנהיגה של העם, או כפי שמתאר זאת שרמר, 'יבנה וחכמיה' מחליפה את 'ירושלים ובית המקדש', ומעתה האחריות לגורלו של העם מופקדת בידיהם של אלה.<sup>63</sup>

לעומת בקשה זו שפניה לעתיד העם, עניינה של הבקשה השנייה, 'שושילתא דרבן גמליאל', בחיי ההווה, דהיינו דאגה לייצוב המנהיגות הפוליטית שתיווצר באמצעות ביסוסה של המנהיגות הקיימת. ואכן רבן גמליאל השני, בנו של רבן גמליאל הזקן נשיא הסנהדרין בירושלים, פעל נמרצות לאיחוד השורות בכל הנוגע להלכה וליצירה הליטורגית ומזרעו יצא רבי יהודה הנשיא, עורך המשנה. שושלת דרבן גמליאל מסמנת את המעבר מן העולם הישן לזה החדש. כאמור, על פי המסורת התלמודית רבן גמליאל הוא צאצא של בית דוד, ולכן הוא דמות מתאימה לקשר בין העבר ובין העתיד המייד של העם, אף לשלוח פוארתיו אל העתיד הגאולי.

הבקשה השלישית הייתה רפואה לרבי צדוק, וטיבה הוא רצון להיפרד מן העבר מתוך חמלה ופיוס. מוקדם יותר ביחידת סיפורי החורבן נאמר: 'דרבי צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב ירושלים' (=רבי צדוק ישב ארבעים שנים בתענית כדי שלא תיחרב ירושלים; גיטין נא ע"א). ומסופר שבשרו כחש כל כך, עד שאם אכל דבר מה הוא בלט מתוך גופו.<sup>64</sup> הבקשה לרפא את רבי צדוק היא מעין תיקון לתעניתו – הוא מתענה כדי שהעיר לא תיחרב, ודווקא ההשלמה עם חורבנה תביא לו בעקיפין רפואה. על אף שבמבט ראשון נראה ריפויו של רבי צדוק כבלתי קשור לפרויקט של רבן יוחנן, מובן מדוע הוא נתפש כדמות מתאימה לסמל את העבר: הוא בן למשפחת כוהנים שללא בית המקדש אין להם עוד חשיבות מרכזית בפולחן

סד ע"א; כריתות כח ע"ב). הבנים הם ה'בונים', והדגש של יבנה הוא על בניית העתיד ועל דור הבנים. ראו ע' לוינס, תשע קריאות תלמודיות, דניאל אפשטיין (מתרגם), ירושלים תשס"א, עמ' 169–170.

62 להלן הערה 70.

63 שרמר (לעיל הערה 3), עמ' 232.

64 במסורת שבבבלי המוטיבציה לרפא דווקא את רבי צדוק הכהן אינה מוסברת, והוא מוצג כאדם זקן וחולה. לעומת זאת, במקבילה באיכה רבה, בעיקר במהדורת בובר, מודגש ההקשר הפוליטי של צומותיו של רבי צדוק, כשהקיסר תמה על הכבוד הרב שנותן רבן יוחנן לרבי צדוק, אומר הלה: 'אילו הוה במדינתא חד כוותיה לא יכלת כביש ליה לעולם' (=אילו היה בעיר אחד כמוהו, לא היית יכול לכבוש את העיר לעולם).

ובעבודת האל. הוא זקן ומייצג בכך את הדור הקודם ואת החיים שלפני החורבן. הוא שייך בהוויתו לירושלים, ואולי אפילו לכוהני דוד ושלמה בימי בית ראשון.<sup>65</sup> שלוש הבקשות מציינות, אם כן, את העתיד המקווה, את ההווה, ואת העבר שאותו מבקש רבן יוחנן לשמר ולו באופן חלקי.

**בתמונה הששית הנראית כאמור במבט ראשון כבלתי שייכת לסיפורנו, מתואר מעשה הריפוי האטי וההדרגתי של רבי צדוק 'עד דרווח מעיה פורתא פורתא' (=עד שרווחו מעיו מעט מעט מעט). השימוש החוזר בסיפורנו במילה 'פורתא', שהיא נדירה למדי בספרות חז"ל,<sup>66</sup> בשלושה הקשרים שונים אינו יכול להיות מקרי: בדברי רבן יוחנן לאבא סיקרא בתמונה הראשונה – 'אפשר דהוי הצלה פורתא' היא מייצגת את מנעד התקווה שיכול היה רבן יוחנן לצפות לו; בתמונה החמישית, בהסבר של העורך לבקשותיו הצנועות של רבן יוחנן; וכאן, בתמונה הששית. שלוש ההיקרויות יוצרות מערכת שלמה – התקווה להצלה, הדרך שבחר בה רבן יוחנן, וראשית תוצאות מעשיו בריפוי של רבי צדוק.**

חזן רוקם מקשרת בין הבראתו של רבי צדוק לבין יציאתו של רבן יוחנן מארון המתים: '[רבי צדוק] מבריא לאט לאט, וגופו עוטה בשר. זהו עוד מקרה של מעין חזרה מעולם המוות, ממצב של שלד להתלבשות בגוף של בשר'.<sup>67</sup> היהדות שהפסידה את ממד ה'גוף', היינו את בית המקדש, אינה מוותרת עליו כליל. כדי לאפשר את קיום התורה, יש צורך גם בקמח, או בלשונו של סיפורנו, מִי סובין ומי קמח, המזכירים מזון תינוקות ומאוששים את זה המסמל את הגוף הדווה של האומה. קריאתה של תמר בדבבני שונה מעט. לדידה לפנינו תמונת ראי: רבן יוחנן המוותר על הגוף באופן מעשי (בעוזבו את ירושלים ובית המקדש) ובאופן סימבולי (בהתחזותו למת), ומולו רבי צדוק המחזיר לעצמו באופן מתון ואטי את הממד הגופני. המשוואה הזו באה להוכיח, טוענת בדבבני, שיש צורך באיזון סביר בין הממד הגופני והרוחני בכינונה של היהדות החדשה, ולא פחות מכך, באה להדגיש את הצורך בהחזרה אטית ומבוקרת של הממד הגופני ליהדות, בניגוד למה שסימל

65 וראו הסברו של פרנקל (לעיל הערה 6), עמ' 218.

66 לעיל הערה 20.

67 חזן רוקם (לעיל הערה 6), עמ' 200.

מרד בר כוכבא.<sup>68</sup> בין שני אלה בא הסיפור על צמיחתה הגרוטסקית של רגלו של אספסיאנוס. ריפוי הרגל מלמד את זה שזכה בגופה הדואב של העיר, שבגופניות מופרזת יש סכנה, וכי גם על המנצח לוותר מעט עליה כדי שיוכל להתקיים. רבן יוחנן מבין שעל אף שלא ניתן עוד לחיות במצב הישן של היהדות שמרכזה הפולחני הוא בבית המקדש בירושלים, אי אפשר להחריב את העולם הישן עד היסוד, והקמת היהדות החדשה תתאפשר רק על בסיס העולם הישן. רבי צדוק הוא כאמור מייצג מובהק של עולם זה. מכאן שמהפכתו של רבן יוחנן, כמו מהפכות רבות לאורך ההיסטוריה, אינה מוצגת כמהפכה אלא כהמשך הישן וכרפואתו.

### חיים במנעד שבין ירושלים ויבנה

נצחיותה של יבנה עולה מתוספת מעניינת במדרש הימי-ביניימי 'עשרת המלכים' המתייחס למפגש בין רבן יוחנן לבין אספסיאנוס. רבן יוחנן מספר למצביא שהוא עתיד להיות מלך, כשהבשורה מגיעה מרומא נאמר:

מיד שלח וקרא לריב"ז ואמר לו שאל לך שאלה מה שתראה ואתן לך,  
א"ל שואל אני את יבנה שנשב בה ונלמוד בה ומצות ציצית ושאר כל  
המצות שבתורה, א"ל הרי אני נותנה לך במתנה, וגזר שלא תחרב יבנה  
לעולם.<sup>69</sup>

במדרש מאוחר זה נותרת מבין הבקשות של רבן יוחנן המנויות בכבלי רק הבקשה לקבלת יבנה. אספסיאנוס מעניק לו אותה לשם הקמת בית המדרש שלו (חכמיה של יבנה אינם מוזכרים בנוסח זה),<sup>70</sup> והמדרש מוסיף על גזרתו 'שלא תחרב יבנה לעולם'. ואכן במידה רבה, יבנה מעולם לא חרבה. האתוס של יבנה המשיך להיות פעיל ומשפיע ולעצב דורות של יהודים שביקשו דל"ת אמות של הלכה, שבה יוכלו

68 ת' דברבני, 'חורבן כפרידה' (מאמר שלא פורסם). ישראלי טרן גורסת שהכללתו של רבי צדוק נועדה לאשש את מעמד הכהנים ולהבליט את חלקם בדיעבד בחידוש הקשר עם השלטון הרומי לשם המשך החיים היהודיים (לעיל הערה 4, עמ' 68–69).

69 אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 464.

70 והשוו לנוסח אבות דרבי נתן: 'איני מבקש ממך אלא יבנה שאלך ואשנה בה לתלמידי ואקבע בה תפלה ואעשה בה כל מצוות. אמר לו: לכל וכל מה שאתה רוצה לעשות – עשה' (נוסח א, ד, עמ' 23, ועיינו גם בנוסח ב, פרק ו, עמ' 19, ובדומה לכך במדרש משלי טו).

לשבת וללמוד מצוות ציצית ושאר כל מצוות שבתורה. על אף שיבנה התלמודית לא תפקדה אלא כשני דורות, היא 'צרבה אות נצה בבשר האומה'.<sup>71</sup> יבנה תפסה במידה רבה את מקומה של ירושלים כסמל של ההוויה היהודית, והפכה להיות 'מעין ארכיטיפ תודעתי של "מיבנה תצא תורה" וכל מקום תורה, שתלמידים ינהרו אליו, הוא בחזקת יבנה'.<sup>72</sup> למרות העובדה שיבנה ההיסטורית תפקדה תקופה קצרה באופן יחסי, היא נתפשה לאורך הדורות כמקום בעל ערך מיתי חשוב, בה נתקנו תקנות 'זכר למקדש' של רבן יוחנן (משנה, ראש השנה ד, א-ד), בה לפי המסורת הסדירו את שמונה עשרה הברכות לפני רבן גמליאל (בבלי, ברכות כח ע"ב; מגילה יז ע"ב), בה חוברת ברכת המינים (שם), ולפחות ארבע מסורות אמוראיות מספרות על אירועים שבהם נשמעה בה בת קול אלוהית.<sup>73</sup> כל אלה האדירו בתורם את הפרויקט שיוסד ביבנה.

עם הגלות מהארץ והיציאה אל התפוצות, היהדות ויתרה כאמור על היותה 'עם של הגוף', אם נשתמש בלשונו של ג'ונתן רוזן שהובאה בראש המאמר. היא ויתרה על מרחבי השדות והנופים של הארץ, על המראות, הקולות והריחות של בית המקדש, ותרגמה את עצמה להיות עם הספר.<sup>74</sup> היציאה מירושלים ליבנה היתה בבחינת תרגול

71 שחר (לעיל הערה 4), עמ' 134–135. על המקום שתפסה יבנה בתודעה היהודית לאורך הדורות ילמד המדרש הבא מסדר אליהו רבה: 'פעם אחת הייתי עובר ממקום למקום, ושנת בצורת הייתה, מצאני קודיר אחד, אמר לי: רבי, מאיזה מקום אתה, אמרתי לו: בני מיבנה אני במקום חכמים ורבנים. אמר לי: רבי, בא ושב במקום שאני מראה אותך, ואני נותן לך חטים ושעורים ופול ועדשים וכל מיני קטניות כולן. אמרתי לו: בני אפילו אתה נותן לי אלף אלפי דנרי זהב אין אני מניח מקום תורה והולך אני במקום שאין בו תורה' (אליהו רבה, יח, מהדורת איש שלום, עמ' 95. גרסה דומה נמצאת גם בסדר אליהו זוטא, שם, עמ' 166–167).

72 השם 'יבנה' עצמו הוא פופולרי ביותר, ולדברי הרב ברנע לוי שה-לבן, הפופולרי ביותר כשם למוסדות חינוך יהודיים. על כך כתב שה-לבן: 'מאסטנבול למקסיקן-סיטי וממנה לפאריס וללוס-אנג'לס, השם [יבנה] חוזר שוב ושוב. כך גם בבית הספר החדש בלונדון יבנה קולג' [...] ההחלטה לקרוא לבית ספר בשם "יבנה" באה מתוך עמדת נחישות לחזות בצמיחתו של הדור הבא, ללא תלות באתגרים מעשיים או חברתיים' (תכתובת אישית, מפורסם ברשות הכותב ומתורגם מאנגלית).

73 ירושלמי, ברכות א, ד (ג, ע"ג); סוטה ג, ד (יט, ע"א); יבמות א, ו (ג, ע"ב), בבלי, בבא מציעא נט ע"ב.

74 המושג 'עם הספר' מופיע לראשונה בקוראן (أهل الكتاب) ומתייחס ליהודים ולנוצרים כאחד. לאורך הדורות אימצו אותו היהודים וכינו בו את עצמם. ראו ג' שלום, עוד דבר, תל אביב תש"ן, עמ' 153–161; O. Z. Soltes, 'The Myth and History of the People of the Book', *Association of Jewish Libraries*, 35 (2000), pp. 165-171.

או הכנה לגלות מן הארץ.<sup>75</sup> אבל אין הדבר אומר שהיהדות הפכה לדת סגפנית הנמנעת מן העולם הזה לאורך ההיסטוריה, ובוודאי שכך הוא בדורות האחרונים מאז ראשיתה של הציונות המודרנית, ששמה לה למטרה להשיב את היהדות להיסטוריה ולהחזיר לה את הממד הגופני.<sup>76</sup>

אך ירושלים, בת הדבבא כביכול של יבנה,<sup>77</sup> אינה נעלמת. היא עוברת התמרה והופכת לקן תקוותיו של העם היהודי.<sup>78</sup> ירושלים מעולם לא נעדרה מחייהם של היהודים לאורך הדורות, והיא נזכרת כמעט בכל טקס, תפילה וקובץ ברכות הקשורים במעגל היום והשנה ובמעגל החיים: בכל פעם שיהודים התפללו את תפילת העמידה, בירכו את ברכת המזון, קראו את ההפטרה, בכל פעם שנכחו בחתונה או ניחמו אבלים, הם העלו את ירושלים על ראש שמחתם ודאגתם וייחלו

75 במאמרו 'הלכה ואגדה' נוגע חיים נחמן ביאליק בנקודה הזו, כשהוא מפרש את משנתו של רבי שמעון: 'המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו' (משנה, אבות ג, ז). וכך כותב ביאליק, בצטטו מה ששמע מאחד-העם: 'בעלי היופי שבנו כלו את כל חציהם במשנה עלובה זו, ואולם בעלי הנפש יאיזו גם מתוכה, מבין השיטין, המיית לב וחרדת דאגה לגורלו העתיד של עם "הולך בדרך" ואין בידו משלו אלא ספר, ושכל התקשרות נפשית לאחת מארצות מגוריו בנפשו הוא' (דברי ספרות, תל אביב תשכ"ה, עמ' סב). לדידו של ביאליק, הספר של העם ההולך בדרך הוא העיקר ולא ההתפעלות מן הנוף.

76 וברוח זו יש להבין את תשובתו של יוסף חיים ברנר לטענת ביאליק המובאת בהערה הקודמת: 'אנחנו בעיוורון לא חפצנו. לא מתוך שכליות וראצינאליסמוס ביטלנו את כל אלה. כי האנושי הפשוט שבנו הכיר, כי גם ההתחייבות בנפש על הפסקת הלימוד מפני גוי האילן והניר, גם העבירה החמורה של הצלת איזה ספר שלא מכתבי הקודש בשבת, גם הסכנה הגדולה שבאכילת ביצה שנולדה ביום-טוב עם עמודי הפלפול והשקלות וטריות על אודות כל זה בגמרא – שכל זה לא חשוב, שכל זה בנוי על גזרות בטלות, על עמודי הבל, ושעלבון הוא לאדם, הראוי לשם אדם, להתפלפל בעניינים כעין: מה מותר להציל בשבת מפני הדליקה ומה אסור, איזו ביצה מותר לאכול ביום-טוב ואיזו אסור (י"ח ברנר, 'על "הלכה ואגדה" לח"ן ביאליק', מצוטט מפרויקט בן יהודה).

77 התחרות הממשית בין שתי הערים על כל מה שהן מייצגות ניכרה עם ראשית הציונות, כפי שעולה מדבריו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: 'ירושלים ויבנה צרות זו לזו [...] קולטורת הסיף והספר לא ירדו כרוכים מן השמים כי אם צרות זו לזו' (מ"י ברדיצ'בסקי, 'אנחנו והם', המגיד תרנ"ו, מודפס בתוך: מ"י ברדיצ'בסקי, נמושות: שנים עשר דבר, וארשה תר"ס, עמ' 82).

78 חזן רוקם מכנה זאת 'ירושלים של מעלה' (לעיל הערה 6, עמ' 202–203 וראו הפניות בעמ' 264–265). לדעתי הייתה זו דווקא ירושלים הארצית, זו ששועלים הילכו בה, שעמדה בתודעת היהודים לאורך הדורות והיא זו שחיכתה להיגאל.



לבנייתה.<sup>79</sup> יבנה וירושלים, כייצוגים מקבילים והכרחיים, התקיימו לאורך שנות הגלות זו בצד זו. ירושלים היא עיר הנצח אבל גם יבנה אינה בבחינת הוראת שעה בלבד אלא שינוי עמוק ומהותי במהותו של העם, שהשפעתו ניכרת עד היום. היהודים התרגלו לתפקד במנעד שבין מציאות יבנה, 'שלא תחרב לעולם' לבין חלומות על קימום חורבותיה של ירושלים לעתיד לבוא.

לא זו בלבד שיבנה העניקה נחמה פורתא אלא גם משמעות חדשה לחיים ללא ריבונות וללא מרכז פולחני בירושלים. יבנה היא מקום היולדותו של אתוס עם הספר שהדגיש את הלימוד על פני האחיזה בקרקע – כאן צויר לראשונה היהודי של מארק שאגאל, זה המעופף בין שמים וארץ.<sup>80</sup>

המיתוס של יבנה שימש כלי לרפלקציה ולהתבוננות עצמית של היהודים לאורך הדורות אך עם צמיחתה של הציונות המדינית וקום המדינה הוא איבד מכוחו. היהודים שבו לארצם ולבשו מחדש את הממד הגופני של הקיום. הגישה הפשרנית של רבן יוחנן, כניעתו לשליט הזר ודרכו הסבילה, לא נתנו מענה לרצון לקחת אחריות פעילה על הקיום של העם ונכונות למאבק פיזי. היה זה מיתוס הגבורה של מצדה שתפס מקום מרכזי בתודעת העם. באתר זה התקיימו השבעות של צה"ל וטוילים אינספור של תנועות נוער ובתי ספר מתקיימים בו עד היום.<sup>81</sup>

אולם מיתוסים עתיקים ורבי עוצמה אינם מתים. הם עשויים לעבור תקופה מסוימת של תרדמת, וכאשר הקרקע בשלה לכך, יתעוררו כאותו עוף החול. אם בעידן של ציונות יציבה ובטוחה בעצמה באופן יחסי מבחינה תודעתית, לא היה מקום למיתוס של רבן יוחנן ושל יבנה, הרי שכיום, משנשתנו העתים, התעורר שוב זה לתחייה.

79 'היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ו, עמ' 35–51.

80 ייתכן שאין זה מקרי שהשם 'יבנה' משמש כנוטריקון וסימן לזכירת סדר מרכיבי טקס ההבדלה במוצאי שבתות (יין, בשמים, נר והבדלה). מרכיבי הטקס משקפים לא רק את ההבנה הקוגניטיבית של מעשה ההבדלה בין קודש וחול אלא גם את החושים המשתתפים בו – שמיעה, טעם, ריח, מגע וראייה. אולי נוכל ללמוד מכך שתרבות יבנה לא ביקשה לבטל את הגופניות היהודית אלא להתמיר אותה, לשמור אותה אבל באופן נשלט ומוגבל. זאת ועוד, יבנה היא סוג של הבדלה, היא מלמדת שמציאות חייו של העם אינה עוד בקדושה של ירושלים אבל גם ימות החולין הכרחיים לקיום והקדושה תימצא גם בין כותלי בית המדרש, בית הכנסת והבית.

81 ראו: 'זרובבל, 'מות הזיכרון וזיכרון המוות: מצדה והשוואה כמטפורות היסטוריות', אלפיים, 10 (1994), עמ' 42–67.

ישראל בעיני אזרחיה היא חברה ותרבות השרויות במצב קבוע של מעבר אם לא של משבר ממש.

באופן פרדוקסלי, דווקא אישושה של מדינת ישראל והיתפשותה, על אף האיומים עליה, כבת-קיימא, יוצרת מסגרת נוחה יותר לשאלות על דמותה ועל דרכה. דמותו של ריב"ז המסמל את המעבר מירושלים ליבנה נראית עתה לרבים (מחייבים ושוללים כאחד) מתאימה לתקופתנו. אולי ברור לישראלים מאין הם באים ומה השאירו מאחור, פחות בהיר אנה הם באים ולמה עליהם לשאוף. דמויות הנתפשות כמסמלות מעבר או מעתק פרדיגמטי, כדמותו של רבן יוחנן, הולמות שוב את חוויית החיים ככלי לרפלקציה.

זאת גם זאת, הפרויקט של הציונות שדרשה עמידה איתנה מול איומי השמדה וכליון הוכיח את עצמו כאפקטיבי, ובה בשעה מקננת בלבם של ישראלים רבים התחושה שכוח פיזי אינו חזות הכול, וגם אם הוא חיוני, אין בו די להצלת העם. הבנה זו אינה שוללת את מה שכיניתי הממד הגופני של היהדות, אדרבה, דווקא מתוך לקיחתו כהכרחי וכמובן מאליו ניכרת חתירה לניכוס של ממדים יהודיים אחרים. דמותו של רבן יוחנן נראית שוב כדמות להרהר בה על שאלות של ויתור, ולו חלקי, על כוח הזרוע. דוברים מימין ומשמאל משתמשים בדוגמה של רבן יוחנן, אלה מגנים ואלה משבחים, כדי להוכיח את עמדותיהם.<sup>82</sup> ההתעוררות השקטה של מיתוס יבנה אינה באה על חשבון ירושלים אלא בצדה, וההעמדה של השתיים, על כל מה שהן מסמלות, זו בצד זו (הגוף והרוח, ספר וסייפא, הרב והמורדים), מאפשרת התבוננות עשירה יותר על הקיום היהודי והישראלי.

### מחשבות על סוד קסמה של האגדה על יסוד יבנה

סיפור יציאתו של רבן יוחנן מירושלים ערב החורבן ויסודה של יבנה הפך למיתוס רב-עוצמה מכמה סיבות. כבכל מיתוס, חלקן סמוי מן העין וקשה להצביע עליהן באופן לוגי. ובכל זאת, נוכל לזהות כמה גורמים לחיבתה של האגדה ולהשתרשותה בתודעה היהודית לאורך הדורות:

א. המיתוס עיגן את החיים הלא ריבוניים של היהדות ונתן להם משמעות. בעקיפין הוא אישש גם את החיים בתפוצות, שהרי לעומת ירושלים, בירת הנצח של העם ועיר המקדש, היציאה ליבנה אינה אלא יציאה לגלות. הסיפור אישש את החיים

82 על השימוש במיתוס של יבנה בשיח הישראלי, בעיקר לאחר תהליך ההתנתקות ב-2005, ראו מרקס (לעיל הערה 7), עמ' 167-172.

הרוחניים של עם ישראל ואת הפיכתו לעם הספר, את הלמדנות שתפסה את מקום עבודת בית המקדש ואת מעמד החכמים שתפסו את מקום מעמד הכוהנים ובמידה מסוימת אף את ניצחון היהודים על ההיסטוריה.

ב. סיפור יציאתו של רבן יוחנן מירושלים הוא גם סיפור העמיות (peoplehood) היהודית, זו שצלחה תקופות חורבן ומצבי אוזלת יד לאין מספר. הסיפור מלמד אותנו שתושיית מנהיג עשויה להציל, ולו 'הצלה פורתא' גם במצבים שנראה שאין מהם מוצא. רבן יוחנן עושה מעשה שנראה תמוה ומעורר חשדות – הוא יוצא מן העיר הדואבת, נפגש עם מנהיג האויב ומבקש ממנו שלוש בקשות שטיבן הועמד בספק. אבל בחינת מעשיו עשויה ללמד על הנצר שביקש להפרות מן השורשים הפועמים גם כשנראה היה שאין תקומה לעם. לכאורה דואג רבן יוחנן, כפי שהוא מופיע בסיפורנו, למעמד החכמים אבל אלה תפקידם למשמע ולהתוות את הקיום היהודי שלאחר החורבן.

רבן יוחנן מוכן לוותר על דברים חשובים ויקרים רבים. הוא מוותר על עיר הקודש, על מוסד המקדש ועל מעמד הכוהנים במטרה אחת – להציל את מה שחשוב, להציל את העם. ביטוי נאה לדבר זה נתן קובי אוז, יוצר המשלב ביצירתו הפופולרית תכנים יהודיים. כשכתב על שירו 'תפילת החילוני' (מזמורי נבוכים', 2010), שבו מוזכר רבן יוחנן, הסביר:

ריב"ז אחראי למעשה ליהדות שלנו, נטולת בית המקדש אבל עם כמיהה, יהדות של בתי מדרש ובתי כנסת, יהדות של ויכוחים ופולפולים. יהדות של זרמים וגוונים שונים [...] הלוואי ונהיה כולנו מוזמנים לשבת על השולחן התרבותי שלנו ביחד. לא חייבים להסכים, לא חייבים לאהוב הכל, אבל שווה שנבין שזאת משפחה וכל בניה מוזמנים לשוב אל הביחדנס. ורק כך, ללא פלגנות ובדלנות, נגלה 70 פנים לתורה. אמן ואמן.<sup>83</sup>

ג. דמותו של רבן יוחנן עצמה – חזקה עליה שקסמה ליהודי התפוצות והזכירה להם את עצמם. החכם שצריך ללכת בין הטיפות כדי להשיג את מבוקשו למען עמו מול שליט זר, זה שלא יכול להשתמש בכוח הזרוע וצריך להתמודד בשכל עם אתגרי הקיום תחת שלטון זר, לא היה זר להם. אחד הדגמים של התמודדות של מיעוט מול נציגי ההגמוניה, קובע דניאל בויריין, הוא באמצעות פלפול מילולי

83 ק' אוז, 'תפילת החילוני', Ynet, 24.2.2010, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3851285,00.html>

שאינו מאיים על הכובש. האתיקה של רבן יוחנן היא אתיקה של מנהיג ששם לו למטרה הישרדות תחת כיבוש, הצלה על חשבון גבורה וכוח.<sup>84</sup> נורמן מירסקי, סוציולוג אמריקני, סיפר על חוויית הלימוד כילד בן תשע בבית הספר היהודי שלו בשנת 1946, עת זוועות השואה החלו לחלחל לתודעת הציבור. הוא מספר:

המורה שלי המשיך [בסיפור רבן יוחנן ויבנה], 'איפה האמפריה הרומית עכשיו? מתה?! אבל היהודים שרדו. 'למה? מפני שיש עוצמה רבה יותר בלימוד מאשר בכוח [פיזי]. יהודים תמיד ידעו זאת [...] סיפורה של יבנה התאים לרחשי התקופה [...] לא היה קשה לתאר את יבנה בדמותו של בית הספר היהודי שאליו הלכתי. הכיתות היו טחובות, המורה היה ידוע בעירי כעילוי, היו שמועות שהוא קיבל סמיכה בישיבה פולנית שהפכה לעיי חורבות בידי הנאצים.<sup>85</sup>

מירסקי זיהה את המורה שלו, אוד מוצל מאש עם דמותו של רבן יוחנן, ולא התקשה כילד להזדהות עם סיפור הרב שהציל את התורה (ואולי אף את השכינה), כשם שאביר מציל עלמה במצוקה.<sup>86</sup> נוכל לתאר את רבן יוחנן כגיבור (גיבור-על בעיני הילד?) המסוגל לחולל תיקון דווקא בתפקודו כאנטי-גיבור.

ד. מבחינה ספרותית הסיפור מעורפל מספיק, וגם אם כוונותיו של רבן יוחנן מתבהרות לאורכו (אולי גם לו עצמו), הוא יכול להכיל הבנות שונות, למשל טיב היחסים בין רבן יוחנן לבין אבא סיקרא או בינו לבין אספסיאנוס, והערכות שונות לאירועיו, למשל שתיקתו של רבן יוחנן, טיב בקשותיו ועוד. רבן יוחנן הוא מנהיג הפועל לבדו, הוא מערים על האויב אבל גם על בני עמו, המוטיבציה למעשהו

84 ד' בויארין (לעיל הערה 28). במקום אחר מעיר בויארין: 'דומה כי השיח התלמודי מאפשר לנו גישה ישירה לתסריט הנסתר, המגדיר בתדירות את הכפילות של שפת התעלולנים שלו עצמו. נראה שספרות זו, אשר חברה בשפה שהכובשים לא הבינו, סיפקה מרחב פרטי בטוח שבו היה אפשר לעבד את התסריט שהוחבא מן הכובש' (לעיל הערה 39, עמ' 145). בדבריו הוא מתבסס על ספרו של ג'יימס סקוט, שבו הלה טוען כי לנשלטים יש תסריט נסתר שאותו השולטים אינם מבינים.

85 N. Mirsky, 'Yavneh vs. Masada: Conscious and Unconscious Uses of Historical Legend in the Formation of American Jewish Identity', B. W. Korn (ed.), *A Bicentennial Festschrift for Jacob Rader Marcus*, New-York 1976, pp. 379-380

86 מאוחר יותר, מספר מירסקי, החלו יהודים צעירים לחפש מודלים אחרים, הירוואיים יותר והעדיפו את המיתוס של מצדה האקטיבי והצבאי על פני סיפור ההצלה הפאסיבי של רבן יוחנן (מירסקי, בהערה הקודמת). ראו גם: בויארין (לעיל הערה 28).

אינה נמסרת באופן מפורש והיא פתוחה לפרשנות. דווקא העמימות הזו איפשרה לקוראים שונים ליצוק לסיפור את תובנותיהם, טרוניותיהם ותקוותיהם. ולעתים הדבר נעשה באופן לא צפוי במיוחד. בשאלת השימוש בסיפור בשיח הישראלי שליווה את תהליך ההתנתקות בקיץ 2005, התומכים והמתנגדים כאחד השתמשו בסיפור. אולם בעוד שדוברים מן השמאל, החילוני ברובו, אימצו את רבן יוחנן, מייסד היהדות של בית המדרש, רבים מצאצאי בית המדרש הזה עצמו (וחלקם עומדים בעצמם בראש בתי מדרש), התנערו בעקיפין או במישרין ממנו ומפועלו.<sup>87</sup>

ה. עניין נוסף שנראה שהילך קסמים על קוראים רבים לאורך הדורות היה ההליכה על הגבול, על הסף בין לבין. דומה שמצב הקיום הלימינלי שאפיין את היהודים לאורך הדורות,<sup>88</sup> הדהד בסיפור ומשמע אותו. חזן רוקם כותבת: 'בטקסט ספרותי זה [הוטבעה] החוויה המרכזית שעמדה על הפרק בחיי האומה אז ובפעמים רבות מאז, ואף עומדת על הפרק תדיר בחייהם של יחידים: העמידה מלאת האימה, אך ההכרחית לפעמים, על קו הקץ שבין חיים למוות'.<sup>89</sup> כלומר, החוויה היהודית המובהקת הזאת, ההיטלטלות בין חיים לבין מוות, בין אובדן לבין ישועה, היא גם חוויה אנושית ופרטית מאוד, שציבורים גם יחידים יכלו להזדהות עמה.

ו. סיפור יבנה יכול גם להיקרא מחוץ להקשר היהודי-ישראלי. במסה שכותרתה 'גלות' הופך אותו אריאל הירשפלד לסיפור של גלות במובן הקיומי: 'גלות, על פי סיפור זה, אינה מקום בעולם, אלא היא מצב, סוג של קיום אנושי. המכה, ההרס, העקירה, אינם גלות עוד; הם מחולליה. בריחת המוות של בן זכאי היא ביטוי נוקב של מצב הנפש ברגע המכה: חרדת המוות השלם, הקרוב מאוד (דקירות הבריונים) היא מעין שער נורא אל התחום שמאחוריו, אם לא אירע המוות השלם [...] הגלות היא מצב אלהי [...] משום] שהיא היאחזות חרדה בצניור המגע האחרון שבין המקום שהוא כל מקום לבין המקום הארצי,

87 ראו: מרקס (לעיל הערה 7), עמ' 167–172.

88 במסגרת דיונו במצבים לימינליים, טוען ויקטור טרנר שיש אנשים ואף עמים שהם לימינליים. עם ישראל ובעיקר בהיותו בתפוצות יכול להיחשב לעם לימינלי (ו' טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי מבנה, ג' רחמילביץ' [מתרגם], תל אביב 2004, עמ' 98–100).

89 חזן רוקם (לעיל הערה 6), עמ' 202.

## דליה מרקס

העולם'.<sup>90</sup> הירשפלד משתמש ב'בריחת המוות של בן זכאי' לתאר מצב, סוג של קיום אנושי על-זמני ועל-מקומי.

סוד קסמו של הסיפור הוא גם האפשרות לתרגמו מן הממד הלאומי לממד הפסיכולוגי והאישי.<sup>91</sup> הוא צופן בחובו את התודעה שכדי לעשות שינוי של ממש, יש ללכת לעתים למקומות שאינם צפויים שאין בהם ודאות, ולעתים אף לרדת לדיוותות הנמוכות. פועלו של רבן יוחנן יכול לשמש מופת לאדם שחפץ לעשות שינוי ולתקן קלקול עמוק במעשיו. סיפור הקמת יבנה על חורבות ירושלים, תוך זכירתה של ירושלים הוא סיפורו של כל אדם המקים את חייו מן החורבות.

90 א' הירשפלד, רשימות על מקום, תל אביב 2000, עמ' 58.

91 מרקס (לעיל הערה 7), עמ' 172–176.