

הדרך ללוד – סיפורו של ניצול:
בריחתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים
על פי מדרש איכה רבה א, ה

משה שושן

*The broken wall,
The burning roof and tower
And Agamemnon dead...*

W. B. Yeats
'Leda and the Swan'

הקדמה

סיפור בריחתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים ופגישתו עם אספסיאנוס קיסר הם שני האירועים המרכזיים בתיאור החזו"לי של ימיה האחרונים של ירושלים לפני החורבן.¹ חלק ניכר מקסמו המתמשך של הסיפור טמון ללא ספק בעובדה

* הצגתי את הדברים לראשונה בשיעור לזכר אבי מורי, ד"ר צבי אריה רוזנבאום ע"ה, בי"ב באב תשע"ו, לציון 45 שנה לפטירתו. קריאותי הספרותיות בתלמוד הבבלי ובאבות דרבי נתן גובשו כבר בחברותא שקיימתי עם הרב חיים שטיינמץ בקיץ תשנ"א. אני רוצה להודות לפנחס מנדל, שעזר לי באדיבות רבה לכל אורך כתיבת המאמר, וכן לנעמי גולדשטיין, גלית חזן-רוקם, ורד נעם, יאיר פורסטנברג, סטיבן פיין, וישי רוזן-צבי, שקראו טיוטות של המאמר והעירו עליהן, וליונתן האורד על עבודת העריכה המקצועית.

1 ענת ישראל-טרן ציינה שלא זו בלבד שסיפורו של רבן יוחנן הוא המסורת הנרטיבית היחידה המופיעה בכל התיאורים החזו"ליים של חורבן ירושלים, אלא שבמרבית המקרים הסיפור הוא רוב רובו של התיאור הכולל. ראו: ע' ישראל-טרן, אגדות החורבן: מסורות החורבן בספרות התלמודית, תל אביב תשנ"ו, עמ' 51, 114, הערה 2. לסקירה של המחקר העוסק במסורת נרטיבית זו ראו: מ' בן-שחר, 'הנבואה לאספסיינוס', ט' אילן וו' נעם (עורכות), בין יוספוס לחזו"ל, ב, ירושלים תשע"ז, עמ' 604–664; ישראל-טרן (שם),

שאגדה זו לא רק מספרת על סוף תקופת המקדש והפולחן בו, אלא היא גם המיתוס המייסד של היהדות הרבנית לדורותיה. המשא ומתן שניהל רבן יוחנן בן זכאי להצלת 'יבנה וחכמיה' נועד להבטיח את המשכייתו הרוחנית של העם היהודי, על אף החורבן הפיזי שזה עתה חווה. לימים הפכה יבנה למרכז התנועה הרבנית המתפתחת, וכוננה מחדש את היהדות בעידן שלאחר החורבן.

לא מפתיע אפוא שכאשר חוקרים תיארו או סיכמו את המסורות החזו"ליות בנוגע לבריחתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים, הוצגה כמעט תמיד בקשתו להציל את יבנה כמרכיב מרכזי בסיפור. על פי רוב הוצג הנרטיב כולו כתיאור של מסע מירושלים ליבנה.² תמה זו אכן מרכזית בשלוש מתוך ארבע הגרסאות החזו"ליות של סיפור רבן יוחנן בן זכאי. ואולם דווקא בגרסה המופיעה במדרש איכה רבה, שהוא האוסף הגדול ביותר של אגדות חזו"ל על החורבן, יבנה אינה מוזכרת כלל בסיפור על רבן יוחנן בן זכאי. אומנם כמה חוקרים כבר עמדו על עובדה זו, אך עד עתה לא הודגשה משמעותה דיה במחקר.³ היעדרה הבולט

עמ' 114, הערה 3. על מרכזיותו של הסיפור בשיח היהודי המודרני ועל חוקרים והוגים ציונים שפעולותיו של ר' יוחנן לא הניחו את דעתם ראו: ד' מרקס, 'מיתוס עתיק בשירות ההווה: יציאת רבן יוחנן בן זכאי מירושלים והקמת יבנה', אקדמות, כד (תש"ע), עמ' 156-176.

2 ראו למשל: ישראל ייטרן (שם), עמ' 51; ג' אלון, 'הליכתו של רבן יוחנן בן זכאי ליבנה', הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב תשכ"ז, עמ' 219-252; ד' גודבלאט, 'הודי ארץ-ישראל בשנים 70-132', א' רפפורט (עורך), יהודה ורומא: מרידות היהודים (ההיסטוריה של עם ישראל, יא), ירושלים תשמ"ג, עמ' 165, 167; J. Price, *Jerusalem Under Siege: The Collapse of the Jewish State*; 66-70 C.E., Leiden 1992, p. 267

3 ראו למשל: אלון (שם), עמ' 251-252; א"א אורבך, 'היהודים בארצם בתקופת התנאים', הנ"ל, מחקרים במדעי היהדות, ב, בעריכת מ"ד הר וי' פרנקל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 687-700; מ' קיסטר, 'ביאורים באגדות החורבן באבות דרבי נתן', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 483-529. מנגד סלרדיני כתב בפירוש שבקשתו של רבן יוחנן להציל את יבנה מוזכרת בכל ארבע גרסאות הסיפור, אף שבהמשך ציין שהבקשה נעדרת מגרסת איכה רבה. ראו: A. Salardini, 'Johanan Ben Zakkai's Escape from Jerusalem: Origin: and Development of a Rabbinic Story', *Journal for the Study of Judaism*, 6 (1975), pp. 190-204. מפתיע במיוחד שסיף הזכיר את יבנה בדיונו בגרסת איכה רבה. ראו: ע' יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 55. החוקרת היחידה שעמדה על חשיבות העובדה שיבנה אינה מוזכרת בגרסת איכה רבה של הסיפור היא צפתמן, אך גם היא לא פירשה היעדר זה כשינוי מהותי בתמה המרכזית של

של כל התייחסות ליבנה בגרסת איכה רבה מרמז כי גרסה זו של הסיפור מציגה נרטיב חלופי לזה המופיע בגרסאות המוכרות האחרות.

מאמרו רב ההשפעה של גדליהו אלון 'הליכתו של רבן יוחנן בן זכאי ליבנה' הוא נקודת הפתיחה של השיח המחקרי המודרני בנושא. מאמר זה התמקד בפגישתו של רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס ובבקשתו לקבל את יבנה. אף שאלון נטה בדרך כלל לייחס לסיפורים במקורות חז"ל מהימנות היסטורית בסיסית, במקרה זה הוא הגיע למסקנה שרבן יוחנן בן זכאי מעולם לא ביקש מאספסיאנוס את יבנה. לטענתו הרומאים שלחו את רבן יוחנן בן זכאי וחבריו ליבנה בעל כורחם, וזו שימשה מעין מחנה מעצר רומי. בנספח למאמרו ערך אלון את הניתוח ההשוואתי השיטתי הראשון של הגרסאות השונות של סיפור רבן יוחנן בן זכאי: התלמוד הבבלי, גיטין נו ע"א – נו ע"ב; אבות דרבי נתן, נו"א ד ונו"ב ו; איכה רבה א, ה. אלון הדגיש את נקודות הדמיון בין המקורות השונים, אך בה בעת הקדיש תשומת לב רבה למה שנתפס בעיניו כהבדלים מהותיים בין הגרסאות. הוא הגיע למסקנה שההבדלים הללו מצביעים על קיומן של שתי מסורות נפרדות באשר לגישתו של רבן יוחנן בן זכאי למרד נגד הרומאים, אולם הוא לא ניסה לקבוע את היחס הכרונולוגי בין הסיפורים השונים או לבחון את הנסיבות ההיסטוריות שבהן נכתבו. בחתימת מאמרו ציין אלון כי בגרסת איכה רבה לא נזכרה כלל בקשתו של רבן יוחנן בן זכאי להצלת יבנה, אם כי הוא לא סבר שהדבר משפיע באופן כלשהו על המסר של הסיפור או על משמעותו – אלון ראה בכך ראייה היסטורית התומכת בטענתו שרבן יוחנן בן זכאי מעולם לא ביקש להציל את יבנה וחכמיה.

בדור החוקרים הבא התפתחה דחייתו של אלון את המהימנות ההיסטורית של הבקשה להצלת יבנה לכדי קונסנזוס מחקרי שכל הסיפור על אודות בריחתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים אינו מקור מידע מהימן בכל הנוגע לאירועי שנת 70 לסה"נ.⁴ תשומת הלב המחקרית הופנתה להיסטוריה של גרסאות

הסיפור. ראו: ש' צפתמן, ראש וראשון: ייסוד מנהיגות בספרות ישראל, ירושלים תש"ע, עמ' 147–158.

4 בן-שחר (לעיל הערה 1), עמ' 627–628. מחקרו של ניונר השפיע מאוד על שינוי תפיסתי זה של ערכו ההיסטורי של הסיפור ושל נרטיבים חז"ליים באופן כללי. ראו: J. Neusner, 'Story and Tradition in Judaism', idem, *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, Chicago, IL 1981, pp. 307-328

הסיפור, במטרה לברר את יחסי הגומלין ביניהן, להשוות בינן לבין התיאורים שבכתבי יוסף בן מתתיהו, ולעמוד על ההקשר ההיסטורי שבו חוברה כל גרסה. כפי שציין מאיר בן-שחר לאחרונה, במסגרת מגמה מחקרית זו הוצעה כמעט כל וריאציה אפשרית לכרונולוגיה של הגרסאות השונות.⁵ העובדה שחוקרים שונים הגיעו למסקנות שונות כל כך מרמזת שייתכן כי אין תשובה מוכרעת על שאלה סבוכה זו.

בן-שחר טען באופן משכנע שהנרטיב של בריחת רבן יוחנן בן זכאי מירושלים מורכב מסדרה של יסודות נרטיביים עצמאיים, אשר עובדו ועוצבו באופן שונה בידי כל מספר. לפיכך גם כאשר אפשר לעיתים לעקוב אחר התפתחותו של יסוד נרטיבי מסוים בגרסאות השונות, אין כל דרך לשרטט את התפתחות הסיפור כיחידה שלמה ממקור אחד לשני או לבסס תיארוך מדויק של אחת מן הגרסאות.⁶ יתרה מזו, הצגת הטקסטים הסינופטית של בן-שחר מלמדת שאף על פי שיש הקבלות תמטיות רבות בין הגרסאות השונות, כמעט אין בהן ניסוחים לשוניים מקבילים, להוציא הקבלות לשוניות בין שתי הגרסאות של מדרש אבות דרבי נתן. אם כן אין בידינו כל ראיה שהגרסאות הושפעו באופן ישיר זו מזו. לפיכך במקום לנסות לזהות שלבי התפתחות וקשרים ישירים בין הטקסטים השונים ראוי ככל הנראה להציב דגם חלופי, שלפיו הגרסאות השונות של הסיפור נוצרו על בסיס אוסף משותף של מסורות נרטיביות, אשר ככל הנראה הועברו על פה. יוצרי הגרסאות השונות שאבו מאותו אוסף של מוטיבים ורכיבים עלילתיים, ושילבו ביניהם מסורות נרטיביות נוספות בדבר חורבן הבית שלא היו קשורות במקורן לסיפור בריחתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים. כל יוצר בחר, עיבד וארגן את החומרים הללו לכדי גרסה ייחודית, ובתוך כך יצר סינתזה בין מרכיבי הסיפור השונים.⁷ אם אכן כך התפתחה

5 בן-שחר (לעיל הערה 1), עמ' 655.

6 שם, עמ' 654–665. ראו גם: צפתמן (לעיל הערה 3), עמ' 137.

7 א' שניאן, 'ספרות האגדה: בין היגוד על-פה ומסורת כתובה', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, א (תשמ"א), עמ' 44–60; M. Simon-Shoshan, 'Transmission and Evolution of the Story of R. Gamliel's Deposition', J. Schwartz and P. J. Tomson (eds.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: The Interbellum 70-132 CE* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, 15), Leiden 2017, pp. 196-222. על שיטות העברת מסורות המערבות העברה בכתב ובעל פה ראו: M. S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism*,

האגדה, יש לחזור לדגם של אלון לשם בחינה השוואתית של תיאורי בריחתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים. בדומה לאלון אינני מעוניין לקבוע את היחס הכרונולוגי בין הטקסטים; במקום זאת אשווה ביניהם ואעמת אותם זה עם זה, בניסיון לזהות את התמות ואת נקודות המבט הייחודיות לכל גרסה, ומתוך כך לזרות אור על העמדה הייחודית של גרסת איכה רבה. עם זאת העיון במאמר זה יתמקד בתמות ובשאלות שונות לחלוטין מאלו שעמדו במוקד עיונו של אלון. הניתוח של בן־שחר לגרסת איכה רבה סיפק תיאור מפורט של התפתחותה, ומקשה על הקוראים לראות בטקסט יצירה אחידה. בן־שחר הראה שלעומת גרסאות התלמוד הבבלי ואלו שבאבות דרבי נתן, העלילה בגרסת איכה רבה אינה מתקדמת באופן ישיר מאירוע אחד למשנהו; היא מכילה קטעים דומים שנראים כחזרות, ולעיתים קרובות נקודות התפר בין מסורות הרקע השונות בולטות מאוד. בכל זאת אפשר לראות בסיפור יצירה ספרותית שלמה. בן־שחר עצמו ציין כי העובדה שהסיפור נפתח ונחתם בדמותו של אבגר מעניקה לו אחידות מבנית מסוימת.⁸ נוסף על כך כל מרכיבי הסיפור הכרחיים להתפתחות העלילה, שבמרכזה עומדות פעולותיו של רבן יוחנן בן זכאי, מתחילת המצור על ירושלים ועד חורבן העיר. הסיפור מתאר את מאמציו של רבן יוחנן להציל יהודים רבים ככל הניתן, ומגולל את סיפור תבוסתו של יריבו המר אבגר. לכידותו של הסיפור מושגת באמצעות מערכת של תמות, של מילות מפתח ושל דימויים המופיעים בו. הסיפור מתמקד בהישרדותם הפיזית של היהודים למול החורבן ולמול ההגמוניה הרומית. המפתח להישרדות זו הוא הידע התורני שממנו שאבו החכמים את החוכמה המעשית הנחוצה כדי לחמוק מהאיום הרומי, בהיעדרה של ירושלים כמרכז הכוח הפוליטי, הצבאי והכלכלי של היהודים.

אשר לתיארוך הסיפור שבאיכה רבה, באופן עקרוני הוא יכול היה להיכתב בכל עת מדור החורבן עד סוף המאה החמישית או תחילת המאה השישית, התקופה שבה נערך ככל הנראה מדרש איכה רבה.⁹ אולם כפי שצינו כמה חוקרים, בשל אזכור ארבעת הדוכסים אשר הובילו את הכוחות הרומיים אנו יכולים לבסס תאריך התחלתי אפשרי מאוחר יותר עבור הגרסה המלאה

200 BCE-400 CE, Oxford 2001

8 בן־שחר (לעיל הערה 1), עמ' 656–658.

9 ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 183–184.

של הסיפור.¹⁰ המונח דוכס (dux) כתואר למפקדים צבאיים אזוריים לא היה בשימוש עד אמצע המאה השלישית.¹¹ האזורים שמהם הגיעו הדוכסים המופיעים בסיפור – ערב (ערביה) אפניקא (פניקיה) איסביטיני או סבטיס (פלשתינה)¹² ואלכסנדריה (מצרים) – מאפשרים לאחר את התאריך ההתחלתי אפילו יותר: אהרון אופנהיימר ציין כי דוכס הוצב לראשונה כמפקד צבאי במחוז ערב (Arabia) בשנת 295,¹³ ואין בידינו עדות לקיומו של תפקיד דוכסות על מחוז מצרים (Dux Aegypti) עד שנת 308/9.¹⁴ זאת ועוד, ארבעת הדוכסים המופיעים בטקסט תואמים את מבנה השלטון הצבאי המתואר בחיבור הלטיני 'רשימת משרות' (*Notitia Dignitatum*), המתוארך לראשית המאה החמישית.¹⁵ אם כן אף שיסודות מסוימים בגרסת איכה רבה – ואולי גרסה מלאה ומוקדמת של הטקסט – עשויים להיות קדומים יותר, הסיפור ככל הנראה גובש במתכונתו הנוכחית לא לפני אמצע המאה השלישית, ומרבית הטקסט

10 H. Zucker, *Studien zur jüdischen Selbstverwaltung im Altertum*, Berlin 1936, p. 126, n. 1; אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 691; י' בער, 'ירושלים בימי המרד הגדול', ציון, לו (תשל"א), עמ' 171. לניסיונות נוספים ומבוססים פחות לתאריך את הסיפור ראו: גודבלאט (לעיל הערה 2), עמ' 167; ישראלי־טרן (לעיל הערה 1), עמ' 61; בער (שם), עמ' 185–186.

11 F. Millar, *The Roman Near East, 31 B.C. - A.D. 337*, Cambridge, MA 1993, p. 191
12 בובר ויהה את השם הזה עם העיר סבסטיה־שומרון. ראו: ש' באבער, מדרש איכה רבה, ולנא תרנ"ט, עמ' לג הערה רמג. אבל אולי אפשר לזהותו עם קיסריה, שנמלה נקרא סבסטוס. קיסריה, שלא כמו סבסטיה־שומרון, הייתה בירת פלשתינה, ולאחר פילוג הפרובינציה במאה הרביעית – בירת פלשתינה פרימה. לכן היא מועמדת יותר מתאימה להיות מקומו של הדוכס באזור. ראו: L. I. Levine, *Caesarea Under Roman Rule*, Leiden 1975, pp. 135-136

13 א' אופנהיימר, 'חסי יהודים ערבים בתקופת המשנה והתלמוד', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, ב, א, ירושלים תשנ"ג, עמ' 17–22. אופנהיימר לא סיפק מקור לתיארוך זה.

14 B. Palme, 'The Imperial Presence: Government and Army', R. S. Bagnall (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, Cambridge 2005, p. 247, n. 6

15 ב'רשימה' נמנו דוכסים עבור פניקיה (Foënice), פלשתינה (Palaestina) וערביה (Arabia). בנקודת זמן זו כבר לא הייתה מצרים תחת שלטון צבאי אחיד, אלא חולקה בין מספר דוכסיות. המידע לקוח מתוך: <http://www.thelatinlibrary.com/notitia2.html>. ראו גם: פלמה (שם), עמ' 245–248.

המוכר לנו חובר לאחר עלייתו של קונסטנטינוס לשלטון, במאה הרביעית או החמישית.

א. יבנה בתלמוד הבבלי ובאבות דרבי נתן

בגרסאות הסיפור בתלמוד הבבלי ובאבות דרבי נתן חזון בנייתה מחדש של יבנה ממתן את השלכות חורבן ירושלים ובית המקדש על עתידו של העם היהודי ועל מערכת היחסים שלו עם הקב"ה.

הגרסה הבבלית של הסיפור מסתיימת בבקשתו של רבן יוחנן בן זכאי שאספסיאנוס יעניק לו את 'יבנה וחכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל [שושלתו של רבן גמליאל], ואסוותא דמסיין ליה לרבי צדוק [ורופאים שירפאו את ר' צדוק]'. שלוש בקשות אלו מקבילות לשלושת הכתרים של היהדות הרבנית המנויים במשנה, אבות ד, יג. חכמי יבנה מייצגים את ההנהגה הדתית של חכמי התורה; שושלתו של רבן גמליאל מייצגת את ההנהגה הפוליטית של בית דוד;¹⁶ ור' צדוק, אחד החכמים המובילים מזרע אהרן בתקופת יבנה, מייצג את המשכיות הכהונה, אפילו בהיעדר המקדש כמוקד פולחני.¹⁷ אם כן חזונו של רבן יוחנן בן זכאי להצלה פורתא הוא עיר המאפשרת את המשך קיומם כל המוסדות העיקריים של ירושלים בקנה מידה מצומצם.¹⁸

בשתי הגרסאות של אבות דרבי נתן סיפור בריחתו של רבן יוחנן בן זכאי מובא כחלק מדיון רחב יותר במימרתו של שמעון הצדיק 'על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים' (משנה, אבות א, ב). בפסקאות הסובבות אבות דרבי נתן מדגיש שוב ושוב כי בעיני הקב"ה תלמוד

16 היסטוריונים הטילו ספק הן בתיאור הקרבה המשפחתית בין רבן גמליאל ובין נשיאי תקופת התלמוד הן בעתיקות הטענה הנשיאותית להשתלשלות הנשיאים מזרע דוד המלך. אולם לדידם של מחברי התלמוד, זהות בית דוד, שושלת רבן גמליאל והשושלת הנשיאותית הייתה עובדה מוגמרת. ראו: A. Appelbaum, *The Dynasty of the Patriarchs*, Tübingen: 2013, pp. 194-196

17 בבלי, בכורות לו ע"א. על החשיבות המתמשכת של הכהונה לאחר חורבן המקדש ראו: גודבלאט (לעיל הערה 2), עמ' 162.

18 לניתוח ספרותי מקיף יותר של גרסה זו ראו: J. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition and Culture*, Baltimore, MD 1999, pp. 139-176

תורה וגמילות חסדים עולים בערכם על הקרבת קורבנות, וכי בהיעדר מקדש יכולים שני אלו למלא את מקום הקרבת הקורבנות בכפרת עוונותיהם של ישראל. לעומת תלמוד תורה וגמילות חסדים, פולחן המקדש אינו קשור לשכר רוחני אלא לשגשוג גשמי בעולם הזה. בהקשר זה יש להבין את אמירתו של רבן יוחנן בן זכאי כי 'אינו מבקש' מאספסיאנוס 'אלא את יבנה, שאלך ואשנה בה לתלמידי ואקבע בה תפלה ואעשה בה כל מצות'.¹⁹ בעוד שבירושלים עסקו היהודים בכל שלוש הפעולות מקיימות העולם המנויות במשנה, לאחר המעבר ליבנה הם ממשיכים לקיים רק שתיים מתוכן. די בלימוד התורה ובקיום המצוות כדי להבטיח את המשך קיום הברית ומערכת היחסים עם הקב"ה. עם זאת אל להם לצפות להצלחה חומרית בעולם הזה; עוצמה ושגשוג גשמיים יהיו מעתה מנת חלקה של רומא.²⁰

הן הבבלי הן אבות דרבי נתן מציגים את יבנה כממשיכת דרכה של ירושלים. החורבן, טרגי ככל שהיה, לא נתפס כשבר מוחלט בחיים היהודיים או בברית שבין היהודים ובין הקב"ה. בשני הסיפורים לימוד המתמיד של חכמים ממלא תפקיד מרכזי בהבטחת המשך קיומם של קשרים היסטוריים ורוחניים אלו.

ב. גרסת איכה רבה

בגרסת איכה רבה של הסיפור העתידי הרוחני והדתי של העם היהודי וסוגיית המשך מערכת היחסים עם הקב"ה לאחר חורבן המקדש אינם נושאים מרכזיים. בגרסה זו רבן יוחנן בן זכאי עוסק בעיקר בהבטחת הישרדותם הפיזית של יהודים רבים ככל האפשר – זהו סיפורם של יחידים וקבוצות קטנות ושל מאמציהם להינצל ממוות בידי הרומאים.

תמה מרכזית נוספת של הסיפור בגרסה זו היא תפקידם של התורה ושל לימודה במאבק הישרדותי זה. בגרסאות האחרות של הסיפור – ולמעשה

19 אבות דרבי נתן נו"א, ד (מהדורת שכטר, עמ' 23). בנו"ב, ו (מהדורת שכטר, עמ' 19), מופיע הלשון: 'שואל אני ממך את יבנה ואלמוד בה תורה ואעשה בה ציצית ואעשה בה שאר כל המצות'. שכטר הציע שם לתקן את הטקסט בנו"ב ולהתאימו ללשון בנו"א.

20 על אודות מסורת אבות דרבי נתן ראו: קיסטר (לעיל הערה 3); S. Fraade, 'Memory and Loss in Early Rabbinic Text and Ritual', T. Thatcher (ed.), *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity*, Atlanta, GA 2014, pp. 113-130

בספרות חז"ל בכלל – תלמוד תורה הוא הביטוי הבסיסי של עבודת ה' ואמצעי לתקשורת ישירה עם הקב"ה. בסיפור הנדון באיכה רבה מוצג תלמוד תורה בראש ובראשונה כמקור של חוכמה מעשית. חוכמה זו היא שמעניקה לחכמים את התובנה הפוליטית ואת הכישורים האסטרטגיים המאפשרים להם לחמוק מהאיום הרומי ומאיומים נוספים על חייהם.

בהמשך המאמר אעקוב אחר התפתחותן של שתי התמות הללו בדבריהן ובמעשיהן של הדמויות הרבניות המרכזיות בסיפור. לאחר מכן אבחן את אופן הצגתן שך שתי הדמויות הלא-יהודיות המרכזיות בסיפור, אספסיאנוס ואבגר. דמויות אלו וקווי העלילה הקשורים בהן מוסיפים דקויות ומורכבות לסיפור מאבקם של היהודים על קיומם בעידן שלאחר החורבן. דמותו של אספסיאנוס מציגה את הקיסר כמי שלעיתים הביע עניין בהגנה על היהודים. לעומת זאת אבגר הוא ככל הנראה דמות נוצרית שעלילת המשנה שלה מציגה לפני הקוראים איום חדש לחלוטין על המשך קיומו של העם היהודי.

טקסט הסיפור ותרגומו העברי מובאים כאן זה לצד זה. הטקסט מבוסס על עד הנוסח המועדף על פנחס מנדל, המשקף את הענף הארץ ישראלי של מדרש זה (כ"י פרמה, פלטינה 2559 [דה רוסי 1400; ריצ'לר 695]), המופיע במהדורתו של שלמה בובר; שינויי הנוסח צוינו במקומות הרלוונטיים.²¹

א	ג' שנים ומחצה עשה אספסיינוס	שלוש שנים וחצי היה אספסיינוס
(מקיף את) [ב'ירושלם]	צר על ירושלים	ועימו ארבעה דוכסים
ועמו ד' דוכסים		

21 מילים בסוגריים מרובעים מופיעות רק בכ"י פרמה 2559. אם לא צוין אחרת, סוגריים רגילים מציגים קריאות מכתבי יד אחרים השייכים לענף הארץ ישראלי. תודתי נתונה לד"ר פנחס מנדל שחלק עימי את הסינופסיסים הפרטיים שלו לפסקה זו. השווייתי את קריאתו של כ"י פרמה 2559 עם מיקרופילם של כתב היד המקורי. על היסטוריית כתבי היד של איכה רבה ועל זיהוי שני הנוסחים כמשקפים מסורות העברה בבליית וארץ ישראליות ראו: פ"ד מנדל, 'מדרש איכה רבתי: מבוא, ומהדורה ביקורתית לפרשה השלישית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז, בייחוד עמ' 39; P. Mandel, 'Between Byzantium and Islam: The Transmission of a Jewish book in the Byzantine and Early Islamic Periods', Y. Elman and I. Gershoni (eds.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality and Cultural Diffusion*, New Haven, CT 2000, pp. 74-106

- דוכוס דערבייא
דוכוס דאפניקא
דוכוס דאיסביטיני²²
דוכוס דאלכסנדריאה
דוכוס דערבייא מה הוה שמיה
תרין אמורין חד אמ' אילם הוה
שמיה
וחד אמ' אבגר (אפגר) הוה שמיה
- ב (והוון בירושלם ארבעה בוליוטין
בן ציצת
ובן גוריון
ובן נקדימון
ובן כלבא שבוע
וכל אחד ואחד יכול לספק מזונות של
מדינה עשר שנים)²³
- ג והיה שם בן אבטיח בן אחותו
שלרבן יוחנן בן זכאי
והיה ממונה על האוצרות
עמד ושרף את הכל האוצרות
- ד שמע רבן יוחנן בן זכאי דודו
ואמ' וויי
אולון [פריצי עמנא]²⁴ ואמרין ליה
הא חביבך אמ' וויי
שלח ואייתתיה ואמ' ליה
למה אמרת וויי
- 22 מילה זו אינה ברורה בכ"י פרמה 2559. הקריאה המוצעת כאן היא שחזורו של מנדל, המבוסס על הקריאה דסבטיס/דסיבטיני בכתבי יד נוספים.
- 23 כל עדי הנוסח של הענף הארץ ישראלי בפסקה זו מוזהמים על ידי גרסת התלמוד הבבלי. הטקסט כאן לקוח מהענף הבבלי של איכה רבה, המייצג במקרה זה כמעט בוודאות את הגרסה המקורית.
- 24 השו: דניאל יא 14.

אמר לו רבן יוחנן בן זכאי אמר ליה רבן יוחנן בן זכאי
 'לא אמרתי אלא ווה' לא אמרתי אלא ווה
 אמר לו בן אבטיח ולמה אמרת אמר לו בן אבטיח ולמה אמרת
 "ווה!" "ווה!"
 אמר: 'כל זמן שאוצרות אלו אמר' כל אילין יומיא דאינון אוצריה
 קיימין ק[ט](י"י)מין
 לא היו אנשי העיר לא הוון בני מדינתא יתבון
 יוצאים גרמיהון למיפק
 להילחם עם האויב ולרודפו' ומעבד קרבא ומרדפה שנאה
 בין וויי לווה בין וויי לווה
 ניצל רבן יוחנן בן זכאי ניצל רבן יוחנן בן זכאי
 וקראו עליו: וקרון עלוהי
 'החכמה תחיה בעליה' 'החכמה תחיה בעליה' (קוהלת ז 12).

ה לאחר שלושה ימים יצא רבן יוחנן לאחר שלושה ימים יצא רבן יוחנן
 בן זכאי בן זכאי
 לטייל בשוק לטייל בשוק
 וראה בני אדם שולקין תבן ושותין וראה בני אדם שולקין תבן ושותין
 את מימיו את מימיו
 אמר: 'בני אדם ששולקין תבן ושותים אמר' בני אדם ששולקין תבן ושותין
 מימיו מימיו
 יכולין לעמוד בפני חילותיו של יכולין לעמוד בפני חילותיו של
 אספסיינוס אספסיינוס
 כל סמא דמילתא איפוק לי מן הכא עיקרו של דבר: אצא מכאן!

ו אמר לבן אבטיח אפקי לי[ה] מהכא אמר לבן אבטיח: 'הוציאני מכאן'
 אמר לו בן אבטיח: אמר לו בן אבטיח:
 'איני מוציאך מפה לית אנא מפיק יתך מן הכא
 אלא בדמו מית²⁵ אמר לו רבן יוחנן בן זכאי:
 'ובדמו מיתאפקי מן הכא

25 כתבי היד מציגים פה ובשורה הבאה גרסאות שונות: בר ממית, בדמות מת, בדמומית. בענף הבבלי: דמית.

<p>עשה עצמו [כדמות] מת. נתנוהו בארון, נשאו ר' יהושע מראשו ור' אליעזר מרגליו ובן אבטיח מהלך לפניהם ובגדיו קרועים, כיוון שהגיעו לשער רצו [השומרים] לדקור [את רבן יוחנן בן זכאי] ולא הניחום אמרו להם: 'רוצים אתם שיהיו שונאיכם אומרים אפילו על רבם לא חמלו?' כיוון שהוציאוהו ונתנוהו בבית עלמין אחד חזרו לעיר.</p>	<p>ז עבד גרמיה [כדמות] מית נתנוהו בארון נטלו ר' יהושע מראשו ור' אליעזר מרגליו ובן אבטיח מהלך קדמוי מאנוי בציעין כיון דמטו פילי בקשו לדוקרו ולא הניחון אמ' להו ומה אתון בעיין דיהוון סנייא אמרין אפי על רביהון לא חסון כיון דאפקוניה והבוניה בחד בית עלם חזרו למדינה</p>
<p>כיוון שחזרו, הלך לו רבן יוחנן בן זכאי אצל חילותיו של אספסיינוס אמר להם: 'היכן המלך?' אמרו לו: 'מדוע אתה רוצה [לדעת]?' אמר להם: 'שאני רוצה] לשאול בשלומי' הלכו ואמרו לו [לאספסיינוס]: 'יש פה יהודי אחד ורוצה לשאול בשלומך' אמר להם: 'הביאוהו' בא לפניו והחל משבחו: 'יחי אדוני המלך!' אמר לו: 'הרגתני!' אמר לו: 'למה?' אמר לו: 'בשלום המלך שאלת לי</p>	<p>ח כיון שחזרו הלך לו רבן יוחנן בן זכאי אצל חיילותיו של אספסיינוס אמ' להו הן הוא מלכא אמרין ליה [מאן] [למה] [את בעי] אמ' להו דאנא [בעי] שאיל בשלמיה אזלון ואמרין ליה אית הכא חד יהודאי ובעי למישאל בשלמך אמ' להו אייתוניה אתא לגבי ושרי מקלסיה יחי מרי מלכא²⁶ אמ' ליה קטלתני אמ' ליה למה (אמר ליה) [שאילית] (שלמא)</p>

26 עדי הנוסח של הענף הבבלי מביאים כמה נוסחים שונים של 'ובידא דמארי אפלטור'.

דמלכא שאלת בי ולית אנא מלך וכדון שמע מלכא הוא משלח וקטיל לי	ואין אני מלך. וכאשר ישמע המלך ישלח ויהרגני'
אמ' ליה ואם את לית מלך סופך למיהוי (מלך) דלית ביתא הדין חרב ביד גבר הדיוט	אמר לו: 'ואם אין אתה מלך סופך להיות מלך שאין הבית הזה חרב ביד הדיוט
אלא ביד גבר מלך דהוא בייתה דמלכא דעלמא ולית גבר הדיוט שליט ביה	אלא ביד מלך שהוא ביתו של מלך העולם ואין הדיוט שולט בו
אלא מלך דכת'	אלא מלך ככתוב:
והלבנון באדיר יפול	'והלבנון באדיר יפול' (ישעיה י 34).
ט מה עשו לרבן יוחנן הכניסוהו לפנים מז' בתים והדליקו עליו נירות ביום ובלילה והו שאלין ליה כמה שעין ביומא והוא הוה אמר להון כמה שעין בליליא והוא הוה אמר להון	מה עשו לרבן יוחנן? הכניסוהו לפנים משבעה בתים (זה בתוך זה) והדליקו עליו נרות ביום ובלילה והיו שואלים אותו מה השעה ביום והוא היה אומר להם מה השעה בלילה והוא היה אומר להם
ומן הן הוה ידע רבן יוחנן בן זכאי ידע מן חיליה דפשוטה	ומניין היה יודע רבן יוחנן בן זכאי? ידע מכוח תלמודו.
י בתר תלתא יומין אזל אספסינוס מסחי בהדין גופנא כיון דסחא נפק ולבש מאנוי וחד מן מסנויאיתון [לי] (ליה) כתבין מן רומי	אחר שלושה ימים הלך אספסיאנוס לרחוץ ב(נהר) גופנא זה כיוון שרחץ יצא ולבש בגדיו ואחת מנעליו (הביאו) לו מכתב מרומי:
מית נירון והמליכוך בני רומי בעא מלבש מסנא אחרינא ולא יכיל עליל לרגליה אמ' זילו אייתו לי ההוא יהודאי אזלון ואייתוניה	'מת נירון והמליכוך בני רומי' רצה לנעול את הנעל האחרת ולא יכול היה להביאה ברגלו אמר: 'לכו והביאו לי את אותו היהודי!' הלכו והביאוהו
(אמר ליה) בגין מה הוי [נא] לביש אילין	אמר לו: 'בשל מה נועל אני

שתי נעליים הללו כל הימים ועכשיו נעלתי אחת מהן וביקשתי לנעול את האחרת ואיני יכול להביאה לרגלי? ¹ אמר לו: 'שמעת שמועה טובה ונתרחבו עצמותיך דכתיב "ושמועה טובה תדשן עצם" (משלי טו 30) אמר לו: 'מה אעשה כדי שתבוא [הנעל]?' אמר לו: 'אם יש לך שונא או בעל חוב הביאהו לפניך ותהיה מוטרד ויחסרו עצמותיך והיא [הנעל] תבוא דכתיב: "ורוח נכאה תיבש גרם" (שם יז 22) עשה כן ונעל את הנעל האחרת. התחילו הדוכסים מושלים לפניו משלים [ואומרים]: 'מגדל שקינן בו נחש מה עושיין לו?' אמר להם: 'מביאין חרב והורגין את הנחש ומניחין את המגדל' אמר אמגר (אפגר) הרשע: 'נותצין את המגדל והורגין את הנחש' [ועוד מושלים לפניו משלות]: 'חבית שקינן בה נחש מה עושיין לה?' אמר להם: 'מניחין את החבית והורגין	תרין מסנייא כל אילין יומי וכדון לבישית חד מינהון ובעי מלבש אחרינא ולא יכיל עליל לרגלי אמ' ליה שמועה טובה שמעת ואיתפטים גרמך דכת' ושמועה טובה תדשן עצם אמ' ליה מה ניעביד והוא עליל אמ' ליה אם אית לך סנאה או מרי חוב עבריה קדמך ואת מציק וגרמך חסר והוא עליל דכת' ורוח נכאה תיבש גרם עבד כן ולבש מסנאה אחרינא יא התחילו הדוכסים מושלים לפניו משלים [ואומ'] מגדל שקינן בו נחש מה עושיין לו אמ' להם מביאין חרב והורגין את הנחש ומניחין את המגדל אמ' אמגר (אפגר) [הרשע] נותצין את המגדל והורגין את הנחש [ועוד מושלים לפניו משלות] חבית שקינן בה נחש מה עושיין לה אמ' להו מניחין את החבית והורגין
---	---

את הנחש'	את הנחש
אמר אמגר (אפגר) הרשע:	אמ' אמגר (אפגר) [הרשע]
'הורגין את הנחש ושוברין את החבית'	הורגין את הנחש ושוברין את החבית ²⁷
אמר לו רבן יוחנן בן זכאי:	אמ' ליה רבן יוחנן בן זכאי
'כך עושים שכנים לשכנם? במקום ללמד עלינו סנגוריה אתה מלמד עלינו קטגוריה?'	האי מגיריא עבדי למגירהון ²⁸ חלף מלפא עלינא סניגוריא את מליף עלינא קטיגוריא
אמר ליה אמגר הרשע: 'חייך לטובתכם אני אומר שכל זמן שבית המקדש קיים, המלכויות מתגרות בכם'	אמ' ליה אמגר הרשע חייך לטובתכון אנא אמר דכל יומין דהא ביתא קיים מלכותא מתגריין לכון
אמר לו רבן יוחנן: 'הלב יודע אם לעקל אתם לעקלתון (אם כוונתך) לטוב או לרע).'	אמ' ליה רבן יוחנן הלב יודע אם לעקל אתם לעקלתון

יב כי אתא אספסיינוס מכבש מדינתא כאשר בא אספסיינוס לכבוש את העיר	אמ' לרבן יוחנן שאיל לך שאילה ואנא עביד אמ' ליה תבע אנא גבך תרפי מדינתא ותזיל לך אמ' ליה כל עצמן לא (המליכוני) בני רומי אלא על עסקה מדינה הזו ואת אמר נרפה מדינתא וניזיל לי אמ' ליה ואם כדון הוא אנא תבע גבך
אמר לרבן יוחנן: 'בקש בקשה ואני עושה' אמר לו: 'מבקש אני ממך שתעזוב את העיר הזו ותלך לך' אמר לו: 'כל עצמם לא (המליכוני) בני רומי אלא על עסקה של מדינה זו, ואתה אומר לי לעזוב אותה וללכת?' אמר לו: 'אם כן הוא, מבקש אני ממך	

27 בכתבי היד חילופי נוסח רבים, רובם בסדר המילים.

28 שורה זו חסרה בכ"י רומא, קונטנזה Ms. 3112 (לשעבר שם Ms. I.1.4, כתב היד שעליו ביסס בובר את מהדורתו) ומופיעה בשינויים קלים בכתבי היד האחרים.

תרפי פילי מערביתא [ו] (ד) נפקא	שתותיר את השער המערבי היוצא
ללוד פתוחה	לכיוון לוד פתוח
עד תלת שעין	עד השעה השלישית
כל מה [דאבריי] ²⁹ (עבקי) בליביה	וכל מי שיש לו (אבק?) עופרת בליבו
מיפק ליה לא איתקטיל ³⁰	יצא ולא ייהרג'
יג כי אתי מכבשינה אמ' ליה	כאשר בה לכבוש אותה, אמר לו:
אי אית לך קרוב או רחים	'אם יש לך קרוב או אהוב
שלח ואפקוה	שלח והוצא אותו'
שלח ואפיק כל רבנן	שלח והוציא את כל החכמים
יד ובעא לר' צדוק ולבריה	והיפש את ר' צדוק ואת בנו
ולא אשכח יתהון	ולא מצאום,
שלח ר' אליעזר ור' יהושע מפקא	שלח את ר' אליעזר ור' יהושע להוציא
לר' צדוק ולבריה	את ר' צדוק ובנו,
עברון טרחון במדינתא תלתא	יגעו בעיר שלושה
יומין	ימים
ולא אשכחינהו	ולא מצאום,
בתר תלתא (אשכחינן)	אחר שלושה ימים (מצאום)
בחדמן ביבי מדינתא	באחד מביבי העיר
אפקוניה (לגבי) [ל] רבן יוחנן	הביאו אותו לפני רבן יוחנן
בן זכאי	בן זכאי
כיון דחמיתיה קם ליה על רגלויי	כיוון שראהו קם על רגליו
אמ' ליה אספסינוס	אמר לו אספסיאנוס:
קומי הדין	'לפני [אדם]
ציתורא את קאים	צנום זה אתה קם?'
אילו הוה במדינתא (אוף) ³¹ חד	'לו היה [עוד] אחד בעיר
דכוותיה	כמוהו
לא יכלת כביש ליה לעלם	לא יכולת לכבושה לעולם'
אמ' ליה מה הוא חייליה	אמר לו: 'מהו כוחו?'

29 תיבה זו אינה ברורה בכ"י פרמה 2559; היא הושלמה על פי כ"י רומא 3112 Ms.

30 בכתבי היד האשכנזיים נוספו הרחבות.

31 נוסף על פי כ"י לונדון, המוזיאון הבריטי Add. 27089 (מרגליות 1076), וכ"י קיימברידג',

ספריית האוניברסיטה Add. 495.

אמר לו: 'שהוא אוכל פול אחד, ופושט ממנו מאה שיעורים' אמר לו: 'למה הוא צנום כך?' אמר לו: 'מצומו ותענייתו ולימודו' שלח והביא רופאים אמר להם: 'רפאו את גופו' בא והיו מאכילים אותו מעט מעט עד ששבה נפשו עליו אמר לו ר' אליעזר בנו: '(אבא) תן לרופאים שכרן כדי שלא יהיה להם חלק לעולם הבא' ונתן להם מאזניים אלו וחשבוניה זו	אמ' ליה דהוא אכיל חד פול ופשיט עלוהי ק' פירקין אמ' ליה למה הוא חשיך כדין אמ' ליה מן צומיה ותענייתיה ופושטיה שלח ואייתי אסוותא אמ' להון חזרון גופיה עלוי והיו מאכילין אותו קימאה קימאה עד ששבה נפשו עליו אמ' לו ר' אליעזר בנו (אבא) תן לרופאים שכרן כדי שלא יהא להם חלק לעולם הבא ויהב להון הדין כריסטיונה והדין חושבנא דאצוב) עתא
אמר ר' אלעזר בר' צדוק: 'אראה בנחמה אף על פי שאבי חי כל אותן השנים [משחרב בית המקדש] לא חזר גופו עליו כמו שהיה לקיים מה שנאמר צפד עורם על עצמם יבש היה כעץ (איכה ד 8).'	טו אמ' ר' אלעזר בר' צדוק אראה בנחמה אע"פ שחיה אבא כל אותן השנים (משחרב בית המקדש) לא חזר גופו עליו כמות היה לקיים מה שנ' צפד עורם על עצמם יבש היה כעץ
כדכבשה אספסינוס פלג ארבעתי שוריא טקסייא לארבעתי דיכסייה אתא טיקסא מערבא לאמגר [הרשע] וגזרון מן שמייא שאיין כותל מערבי חרב לעולם וחרבון תלתא דוכסייא חולקהון	טז כדכבשה אספסינוס פלג ארבעתי שוריא טקסייא לארבעתי דיכסייה אתא טיקסא מערבא לאמגר [הרשע] וגזרון מן שמייא שאיין כותל מערבי חרב לעולם וחרבון תלתא דוכסייא חולקהון

ואמגר לא החריב את חלקו,	טז ואמגר לא חרב חולקיה
שלח המלך והביאו	שלח מלכא ואייתיה
אמר לו: 'מדוע הללו החריבו את	אמ' ליה בגין מה אילין חרוב
חלקיהם	חולקהון
ואתה לא החרבת את חלקך?	ואת לא חרבת חולקך
אמר לו:	אמ' ליה
'אילו הייתי מחריב חלקי כפי שהחריבו	אילו חרבתני חלקי כמה דחרבון
אלה חלקיהם	אילין חולקהון
המלכים העומדים אחריך לא היו	מלכוותא דקיימין בתרך לא הוו
יודעים	ידעין
איזה פאר עצום החרבת	הידה זיווי רבה חרב
(ועכשיו שלא חרב	(וכדון לא חרבת
מלכים אלו העומדים אחריך	הדין מלכוותא דקיימין בתרך
יראו אותך ויאמרו:	חמיין יתיה ואמרין
"ראו איזה פאר עצום הוחרבו!"	חמוזן הידא זיו רבה חרב)
אמר לו: 'חייך טוב אמרת	אמ' ליה חייך טב אמרת
אלא משום שביטלת את מצוות	אלא כדון דבטלתה קילווסים
המלך	דמלכא
גזור אני עלייך שתעלה לראש החומה	גזור[נ]א עלך דתסליק לריש שורה
ותשליך את עצמך לארץ	ותקליק גרמך לארעא
אם תחיה תחיה ואם תמות תמות'	אי חיי ההוא חיי ואי מיית מיית
עשה כן עלה לראש החומה	עבד כן סליק לריש שורא
והשליך עצמו למטה ונפל ומת	וקליק גרמיה ונפל ומית
ו(בכך) פגעה בו קללתו של	ופגעה בו קללתו של
רבן יוחנן בן זכאי.	רבן יוחנן בן זכאי

1. רבן יוחנן בן זכאי ור' צדוק; הישרדות ותורה

תמה ראשונה: מרכזיות ההישרדות הפיזית
הדמות המרכזית בסיפורנו היא כמובן רבן יוחנן בן זכאי. כבר בראשית הסיפור
מציג הנרטיב את ההישרדות הפיזית גרידא כמטרתו העיקרית של רבן יוחנן
בן זכאי בהתמודדות עם חורבן ירושלים הממשמש ובא (ה). רבן יוחנן בן זכאי

יוצא לשוק בירושלים כדי לראות את מצב אנשי העיר החיים במצור. המצב קשה כל כך שרבן יוחנן מכריז: 'עיקרו של דבר: אצא מכאן!'. בשלב זה חשובה לו רק הישרדותו האישית, ואילו הדאגה לשלומם של אחרים מתאפשרת רק לאחר שהבטיח את שלומו האישי. רבן יוחנן בן זכאי השתמש פה בשורש נפ"ק, שהוראתו יציאה. שורש זה הוא מילת מפתח בסיפור – הוא מופיע בו בצורות ובהקשרים שונים לא פחות מ־11 פעמים. החזרה על השורש מדגישה שהצורך לברוח מהעיר הוא ציר מרכזי של עלילת הסיפור ושל התמה המופיעה בו. הדבר החשוב ביותר הוא לעזוב את העיר ולהינצל ממוות בטוח; יעד הבריחה בעל חשיבות משנית. בדומה לכך הלשון 'גרם', שפירושה: עצם, גוף או עצמו (כינוי חוזר), מופיעה בסיפור שבע פעמים. מילת מפתח זו מדגישה את מרכזיותו של הגוף הפיזי בסיפור – הישרדותו וחורבנו, הידלדלותו והשבתו לחיים. שתי המילים מופיעות בפעם הראשונה באותה השורה, באמירתו של רבן יוחנן בן זכאי לבן אבטיח ש'כל אילין יומיא דאינון אוצריה קיימין, לא הוון בני מדינתא יתבון גרמיהון למיפק ומעבד קרבא ומרדפה שנאה' (כל זמן שאוצרות אלו קיימים, לא היו אנשי העיר יוצאים להילחם עם האויב ולרודפו [ד]).³² הדגש על הישרדות הפיזית ועל החשש מפני הידלדלות פיזית, המיוצגת בתיאור אנשי ירושלים הגוועים ברעב, מופיע שוב ושוב לאורך הסיפור.

תמה זו מגיעה לשיאה במשא ומתן שמנהל רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס רגע לפני חורבן העיר (יב). כפי שצוין בראשית המאמר, ההבדל הבולט ביותר בין הסיפור בגרסתו באיכה רבה לבין הגרסאות האחרות הוא היעדר כל התייחסות לבקשתו של רבן יוחנן בן זכאי להפוך את יבנה למרכז הדתי שיירש את ירושלים. בנוסח זה של הסיפור בקשתו של רבן יוחנן בן זכאי שונה בתכלית. לאחר שבקשתו הראשונה להצלת ירושלים כולה נדחתה הוא מבקש ששער אחד בלבד יישאר פתוח וללא שמירה למשך כמה שעות, כדי לאפשר לאנשים להימלט. לכך אין אספסיאנוס מתנגד, ונראה כי הוא אף נענה לבקשה. דאגתו העיקרית של רבן יוחנן בן זכאי היא הבטחת הישרדותם הפיזית של יהודים רבים ככל האפשר, והוא אינו מציג כל חזון ליום שלאחר החורבן. שלא כבגרסאות האחרות של הסיפור, בגרסה באיכה רבה הפליטים בורחים

32 לנקודת מבט שונה על מרכזיות הגוף בסיפור ראו: ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ז, עמ' 183–203.

לכיוון לוד ולא ליבנה.³³ בתקופה שבין המלחמות הייתה לוד מרכז יהודי ורבני חשוב. אף שיבנה שימשה כמקום מושבו של בית הדין של רבן גמליאל וכמקום מפגש רבני בתקופה שמיד לאחר החורבן, לא נראה שאי פעם התגוררה ביבנה אוכלוסייה יהודית גדולה או אפילו מסה קריטית של חכמים. כפי שניסח זאת יהושע שוורץ: 'מרכז החיים היהודיים [אמיתיים] היה לוד; מרכז המאמצים לחידוש המוסדות היהודיים הייתה יבנה'.³⁴ בקובעם שיבנה הייתה יעד של הפליטים מירושלים בחרו התלמוד הבבלי ואבות דרבי נתן להתמקד בהישרדות היהדות לאחר חורבן בית המקדש. בגרסה של איכה רבה, שבה הפליטים בורחים לכיוון לוד, הדגש הוא על הישרדות היהודים לאחר חורבן ירושלים. לאחר שקיבל את בקשתו של רבן יוחנן, מציע לו אספסיאנוס הצעה נוספת – הוא מאפשר לו להציל את חבריו וקרוביו (יג). רבן יוחנן בן זכאי מנצל הזדמנות זו כדי להציל את חכמי ירושלים (אך לא את אחיינו בן אבטיח). בכך מתרץ הסיפור לא רק כיצד שרדו יהודים מסוימים את החורבן, אלא גם כיצד שרד מעמד החכמים כולו. אין כאן כל התייחסות לייסוד מוסדותיה הרבניים של ירושלים מחדש, רק תיעוד הישרדותם הפיזית של החכמים.

בסצנה הבאה (יד) מופיעה הדמות הרבנית המרכזית השנייה בסיפור, ר' צדוק. ר' צדוק הוא אדם כחוש, הנראה כנוטה למות. רופאים מובהלים כדי לרפאו, אך עד מהרה מתברר כי גופו 'לא חזר גופו עליו כמו שהיה' (טו). בדומה לעם היהודי, בשלב זה בסיפור ר' צדוק נמצא על סיפו של חורבן, ואספסיאנוס נוקט אמצעים כדי להבטיח את הישרדותו, אך לא מעבר לכך. אף כאן הדגש הוא על הישרדות פיזית בלבד מהחורבן ולא על אפשרות לפרוח מחדש לאחריו. שלא כבתלמוד הבבלי ובאבות דרבי נתן, שהנרטיבים מגיעים בהם לשיאם בתיאור מורחב של חורבן העיר ובית המקדש, באיכה רבה אירועים אלו נדחקים לשולי הסיפור. בסצנה האחרונה בסיפורנו מתואר חורבן העיר כלאחר

33 בתקופה הרומית הובילו מספר דרכים מירושלים ללוד, והן נפגשו סמוך לעיר לוד עם דרך החוף, ובאמצעותה התחברו למערכת הדרכים הרומיות הענפה שהייתה קיימת באזור. חשוב לציין שגם מסע מירושלים ליבנה התחיל בתקופה זו ביציאה לכיוון לוד, ומשם נמשך דרומה בדרך החוף. ראו: מ' אבי-יונה, גאוגרפיה היסטורית של ארץ ישראל: למן שיבת-ציון ועד ראשית הכיבוש הערבי, ירושלים תש"ט, עמ' 76, 79.

34 J. Schwartz, 'Lod of the Yavne Period: How a City was Cheated out of its Period' 74–89. שוורץ ותומסון (לעיל הערה 7), עמ' 75–89.

יד, כחלק מסיפור כישלוננו של אבגר להחריב את הכותל המערבי, 'שלושת הדוכסים החריבו את חלקיהם ואמגר לא החריב את חלקו' (טז). ובדיוק כשם שהסיפור מתאר את הצלתו של שריד מהעם היהודי, כך הוא מספר על הצלתו של שריד מירושלים.³⁵ בעוד שסיפורים אחרים מדגישים את חורבנה הפיזי של העיר לצד התקומה המחודשת בעיר יבנה, איכה רבה הבליע את עניין החורבן עצמו, אגב ביטול האפשרות לתקומה, והתמקד בהישרדות הפיזית של שריד מהעם הנבחר ומעיר האלוהים.

תמה שנייה: התורה כאמצעי להישרדות בתלמוד הבבלי ובאבות דרבי נתן התורה ולימודה מוצגים בתור כלים הכרחיים להמשך קיום שליחותו של העם היהודי ולהמשך קיומה של מערכת יחסיו עם האל לאחר אובדן ירושלים ובית המקדש. באיכה רבה התורה ממלאת תפקיד שונה בתכלית. הן רבן יוחנן בן זכאי הן ר' צדוק מדגימים כיצד התורה מעניקה לחכמים את החוכמה המעשית המאפשרת להם להתמודד עם האיומים הגוברים על העם היהודי בעקבות החורבן ותוצאותיו. התורה היא המפתח להישרדות הפיזית, שהיא המטרה המרכזית בסיפור.

הסיפור באיכה רבה נפתח בתיאור מצב של תיקו ביחסים בין אספסיאנוס לבין ארבעת דוכסיו ואנשי ירושלים (א). בתוך ירושלים נמצאים ארבעה פרנסים, אורחים רמי מעלה שמשאביהם המשותפים מאפשרים לעיר לשרוד במצור ארבעים שנה (ב). בשלב זה העושר היהודי עוד מסוגל להגן על היהודים מפני העוצמה הצבאית של הרומאים.

אך עם הריסת בתי האוצר וחיסול עושרה של ירושלים (ג), מרחפת סכנה על הקיום היהודי, ורבן יוחנן מבטא בקריאה 'זיי!' את תחושת הייאוש לנוכח המציאות (ד). עד מהרה מתברר שרבן יוחנן בן זכאי עצמו נתון באיום ממשי, כאשר שמועות על תגובתו השלילית מגיעות לאוזניו של בן אבטיה. רבן יוחנן בן זכאי מצליח להתמודד עם חקירתו של אחיינו בשכנעו אותו שציטוט

35 מהטקסט עצמו נראה שמדובר כאן בחומה המערבית של העיר, אך מאחר שקיר התמך המערבי של רחבת מקדש הורדוס נותר על עומדו עד ימינו, הסיפור נתפס באופן מסורתי כסיפור אטיולוגי המסביר את חשיבותו הדתית של המקום המוכר לנו היום בתור הכותל המערבי. קשה לדעת אם מטרתו המקורית של סיפור זה הייתה להתייחס לחלק כלשהו מחומת העיר ששרד או לקיר המקדש ששרד. ראו: צפתמן (לעיל הערה 3), עמ' 160–162.

קריאתו היה לא מדויק, וטוען לפניו שאדרבה, הוא תומך בשרפת בתי האוצר כצעד הכרחי להנעת תושבי העיר למפגש מזוין עם הרומאים.

בעל האגדה מסכם את הסצנה בהכרזה כי 'בין "ווי" ל"וה" ניצל רבן יוחנן בן זכאי ומצטט את הפסוק 'והחכמה תחיה בעליה' (קוהלת ז 12).³⁶ פסוק מקראי זה מדגיש את נחיצותה של החוכמה למאבק ההישרדות מול האיום הרומי. רבן יוחנן בן זכאי מציל את חייו שלו, ובעקבות זאת גם את חייהם של רבים נוספים, בעזרת חוכמתו. במקרה זה חוכמתו של רבן יוחנן בן זכאי מתבטאת ביכולתו לחשוב במהירות ולשכנע את אויביו שהוא תומך בהם. בהמשך הסיפור מתגלה שחוכמתו מצילת החיים של רבן יוחנן בן זכאי מבוססת על אוצר ידע רחב ועל היכולת ליישמו כיאות, גילוי העולה בקנה אחד עם משמעות המילה חוכמה בקוהלת ובמקומות נוספים בספרות החוכמה המקראית. בדמיון הרבני מונח מקראי זה מזוהה באופן עקיב עם התורה ועם לימודה.³⁷ כפי שמתבהר בהמשך הסיפור, רבן יוחנן בן זכאי וחבריו שואבים את הידע המעשי שלהם מלימוד התורה. בהיעדר עושר חומרי בירושלים לא נותר לבני העיר על מה להישען אלא על חוכמתם של תלמידי החכמים. התורה אינה מוצגת ככלי לשימורה של הברית בין העם ובין הקב"ה בתקופת הגלות אלא כאמצעי חילוני במהותו, שלו תפקיד מרכזי בהמשך הקיום היהודי בקרב העמים.

חוכמתו של רבן יוחנן בן זכאי בניוט מפגשו הראשון עם בן אבטיח לא רק מביחה לו את חייו שלו אלא בסופו של דבר מאפשרת גם את הצלתם של אחרים. כאשר רבן יוחנן בן זכאי מבקש את עזרתו של בן אבטיח בהימלטות מהעיר (ו), בן אבטיח מסכים לעזור לו מכיוון שהוא משוכנע שהם שותפים למאבק.

הצגת תוכנית ההימלטות עצמה באיכה רבה [ו] עשויה אף היא להדגיש את חוכמתו של רבן יוחנן בן זכאי. בגרסה הארץ ישראלית של איכה רבה, כמו בבבלי, בן אבטיח הוא זה שמציע לרבן יוחנן בן זכאי שיעמיד פניו מת ויורח

36 פסוק זה מוקהלת מצוטט גם בקשר לשמעון בן שטח, כאשר הלה מנצל את חוכמתו כדי להינצל מינאי המלך. ראו: ירושלמי, ברכות ז, ב (יא ע"ב; טור 57); בראשית רבה צא, ד-ה (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1116). על סיפור זה ומקומו בסוגת הסיפורים על מפגשי חכמים עם מלכים ראו: ו' נעם, 'אגריפס/ינאי וקרננות הנזירים', אילן ונעם (לעיל הערה 1), א, עמ' 493-507.

37 J. Kugel, 'Widsom and the Anthological Temper', *Prooftexts*, 17 (1997), pp. 32-39

מהעיר בארון קבורה, באומרו 'איני מוציאך מפה אלא בדמות מת'. בחזורו על דבריו של בן אבטיח כמעט מילה במילה רבן יוחנן בן זכאי מביע את הסכמתו לתוכנית. חזרה זו נראית מיותרת, ואפשר שבמקרה זה נעדיף את הקריאה המופיעה בגרסה הבבלית, שאין בה כפילות כי אם שינוי משמעותי בין דברי בן אבטיח לתגובת רבן יוחנן בן זכאי. בבבלי בן אבטיח קובע שהדרך היחידה שבה יוכל למלט את רבן יוחנן בן זכאי מהעיר היא 'דמית', כלומר רק אם ימות באמת; רוצה לומר, לדעתו של בן אבטיח אין שום דרך לצאת מהעיר בחיים. רבן יוחנן בן זכאי עונה לו ברעיון משלו, שיעזוב את העיר 'בדמות דמית', היינו בדמותו של אדם מת. הגרסה הבבלית מדגישה שוב את חוכמתו של רבן יוחנן בן זכאי ואת תפקידה המרכזי בסיפור.

בהמשך הסיפור נפגש רבן יוחנן בן זכאי עם אספסיאנוס ומודיע לו כי הוא עתיד לעלות למלוכה (ח). כאן אנו למדים בפעם הראשונה שחוכמתו של רבן יוחנן בן זכאי מושרשת בידע התורני שלו, שכן נבואתו מבוססת על קריאה מקורית של פסוק שהוא מצטט מישעיה. בשלב זה קוטע איכה רבה את הדיאלוג בין רבן יוחנן בן זכאי ובין אספסיאנוס ומשלב סצנה שנעדרת מהגרסאות האחרות של הסיפור (ט). רבן יוחנן בן זכאי נכלא בתוך שבעה בתים, האחד בתוך השני, כך שאינו חשוף כלל לעולם החיצון. שוביו שואלים אותו שוב ושוב מה השעה ביום או בלילה, ובכל פעם עונה רבן יוחנן בן זכאי תשובה מדויקת. סצנה זו מדגישה ומהללת את חוכמתו יוצאת הדופן של רבן יוחנן בן זכאי. הסצנה נחתמת בהערת המספר שיכולתו המופלאה של רבן יוחנן בן זכאי נבעה מ'חיליה דפשוטה', מכוח לימודו. המספר מקשר פה באופן מובהק בין יכולותיו האינטלקטואליות המופלאות של רבן יוחנן בן זכאי לבין לימוד התורה שלו. הבחירה בלשון 'חיליה' לתיאור כוחה של התורה מדגישה את ההבדל בין כוח תורתו של רבן יוחנן בן זכאי לבין כוח צבאו של אספסיאנוס, המתואר לאורך הסיפור כ'חיילותיו של אספסינוס'. תלמודו של רבן יוחנן בן זכאי הוא המעניק לו את הכוח להתמודד עם הרומאים רבי העוצמה.

כמה ימים לאחר מכן, בשעה שיוצא אספסיאנוס מהנהר, ולאחר שלבש את בגדיו ונעל אחת מנעליו, מגיעים שליחים מרומא ומדווחים לו שנתמנה לקיסר ברומא (י). לאחר ששמע את הבשורה, השליט הטרי מנסה לנעול את נעלו השנייה ללא הצלחה, והוא נותר וחצי תאוותו ברגלו. אספסיאנוס נאלץ עכשיו לקרוא ל'יהודי ההוא', שכבר אינו עומד לפניו, כדי שיעזור לו לפתור

את הבעיה. אספסיאנוס מכיר בחוכמתו הרבה של רבן יוחנן בן זכאי, חוכמה שקיבלה משנה תוקף בנבואתו שהתגשמה וביכולתו המופלאה לדעת את שעות היום והלילה במדויק. רבן יוחנן בן זכאי מוכיח עצמו שוב ומשתמש בידיעותיו המקראיות כדי לפתור את בעייתו של אספסיאנוס. סצנה זו מזכירה את הזעקתו של יוסף מהכלא על ידי פרעה, ובכך קושרת את עלילותיו של רבן יוחנן בן זכאי לדמות הפרדיגמטית של יהודי החצר המציל את עצמו ואת עמו בזכות עצתו החכמה למלך רב עוצמה.³⁸

תמת החוכמה של רבן יוחנן בן זכאי היא מרכזית גם בסצנה הבאה, שבה הדוכסים מדברים לפני רבן יוחנן בן זכאי במשלים (יא). בספרות החוכמה המקראית המשל הוא האמצעי הבסיסי להעברת החוכמה. רבן יוחנן בן זכאי נקרא לדוֹ-קרב כביכול, שבו עליו להגן על ירושלים מפני חורבן באמצעות כישורי החוכמה שלו.³⁹ שלא כמו בבבלי, ששם רבן יוחנן בן זכאי נאלם מבלי לדעת כיצד להשיב על האתגר המוצב לפניו במשל על הנחש, כאן רבן יוחנן בן זכאי מתמודד עם האתגר פעמיים, ומשיב כדברי ר' יוסף בבבלי, הבאים שם כהערה לאחר מעשה: יש להסיר את הנחש ולהציל את הכלי. בגרסת איכה רבה חוכמתו של רבן יוחנן בן זכאי אינה מאכזבת אותו בשום שלב, אף על פי שבסופו של דבר הוא מובס על ידי אבגר.

כוחה של חוכמת התורה בסיפורנו מודגם עוד באמצעות דמותו של ר' צדוק (יד). בתחילה אספסיאנוס המום מהכבוד הרב שרוחש רבן יוחנן בן זכאי לזקן הצנום. הקיסר מעריך כוח פיזי, ואינו יכול להעלות על דעתו מתן כבוד לאדם כה חלש. רבן יוחנן בן זכאי משיב לקיסר כי לו היה בירושלים אפילו חכם אחד נוסף בשיעור קומתו של ר' צדוק, לעולם לא היו הרומאים מצליחים לכבוש את העיר. כשאספסיאנוס שואל אותו: 'מהו כוחו?' (חייליה), עונה ר' יוחנן שכוחו של ר' צדוק טמון ביכולתו יוצאת הדופן להורות תורה (פשיטה) גם בתנאים של תזונה מזערית. לו היה ר' צדוק מגייס את מלוא כוח תורתו, היה ביכולתו לבלום את כל מאמציו של הצבא הרומי המהולל. המונחים חייליה ופשיטה נועדו להזכיר לקוראים את ההסבר שהופיע לעיל לכישוריו הכרונומטריים של

38 חזן-רוקם (לעיל הערה 32), עמ' 193–195.

39 הסצנה הזאת מזכירה את סדרת סיפורי החידה על בני ירושלים באיכה רבה א (מהדורת בובר, עמ' מו–נא). ההקשר שבו היא מופיעה מדגיש את יעילותה של חוכמת אנשי ירושלים בנייהול יחסים עם אומות העולם. ראו: חזן-רוקם (שם), עמ' 57–77.

רבן יוחנן בן זכאי ('חיליה דפשוטה' [ט]). השוואה זו מחזקת עוד יותר את תמת החוכמה המעשית שמקורה בלימוד התורה. הסיפור מנגיד בין כוחו (חייליה) של ר' צדוק לבין כוח חילותיו של אספסיאנוס. הטענה שכוחה של החוכמה יכול היה באופן תיאורטי להציל את העיר ממתקפה משקפת את חוכמת קהלת: 'עיר קטנה ואנשים בה מעט, ובא אליה מלך גדול וסבב אתה ובנה עליה מצודים גדלים: ומצא בה איש מסכן חכם ומלט הוא את העיר בחכמתו [...] טובה חכמה מגבורה' (קוהלת ט 14–16).

חוכמתו החיצונית של ר' צדוק באה לידי ביטוי גם במתנות שהוא מעניק לרופאים הרומאים המרפאים אותו (יד). הוא נותן להם כריסטיונה, כלי למדידה מדויקת,⁴⁰ אשר המצאתו יוחסה בעולם העתיק לארכימדס,⁴¹ וחושבנא דאצבעתא, ככל הנראה חשבוניה.⁴² בדיוק כשם שרבן יוחנן בן זכאי ניחן ביכולת המופלאה לחשב זמנים, ר' צדוק מחזיק ברשותו כלים לחישובים ולמידות, והוא ככל הנראה יודע להשתמש בהם ואולי אפילו לייצרם. הוא העמית המדעי של הרופא.

הדגש על חוכמה רבנית כמפתח להישרדות העם היושב בציון מעניקה לסיפור נופך חילוני מהותי. נדמה כי חורבן והישרדות תלויים אך ורק בסכלות ובחוכמה האנושיות. הקב"ה אינו נזכר כלל לאורך הסיפור, אך בסופו של הסיפור אנו מגלים שההשגחה האלוהית ממלאת תפקיד מכריע בהתנהלות העולם. בהסבר שמספק הנרטיב על אודות הישרדות הכותל המערבי הוא חורג מנקודת המבט תחומת הזמן שלו. המספר קופץ קדימה בזמן ומודיע לקוראים

Epiphanius' *Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version*, ed. J. Elmer 40
Dean, Chicago, IL 1935, pp. 58 and n. 402; R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*,
Oxford 1879, p. 1836; M. Jastrow, 'כרסטיונא', *Dictionary of Targumim, Talmud*
Griechische, 'קרצטיון' and *Midrashic Literature*, New York 1950, p. 667; S. Krauss,
und *Lateinische Lehnwörter im Talmud Midrasch und Targum*, II, Berlin 1899,
Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, Ramat 'כרסטיון', p. 570; M. Sokoloff,
Gan 1990, p. 270. סוקולוב, שביסס את טענותיו על מחקרו של קראוס, כתב כי מילה
זו מציינת משקולת גדולה, וקבע כי המקור היווני הוא *χαρστίων* ולא *χαριστίων*. איני
בטוח מה הבסיס לקריאה זו.

Simplicius, *On Aristotle's Physics* 7, 1110.4 (trans. Ch. Hagen, Ithaca, NY 1994, 41
p. 92)

חזן-רוקם (לעיל הערה 32), עמ' 262, הערה 79.

שכבר נגזר בשמיים שהכותל המערבי לא יוחרב לעולם (טז). הצהרה זו כרוכה בהחלפת ביטוי בטקסט, 'טיקסא מערבא' (הסוללה המערבית), במונח המוכר 'כותל מערבי'. אמירה זו משנה לחלוטין את הבסיס האידיאולוגי של הסיפור, ולראשונה נכנס הקב"ה לתמונה. הסיפור מכונן קו נרטיבי של סיבתיות כפולה:⁴³ הכותל המערבי נותר על עומדו הן בשל החלטתו של אבגר שלא להורסו הן בשל התחייבותו הקודמת של הקב"ה לשמר אותו לצמיתות. אף שמעורבותו של הקב"ה מצוינת במפורש רק בנוגע להישרדותו המתמשכת של שריד המקדש האחרון הזה, אפשר להסיק שהישרדותו המתמשכת של עם ישראל בגולה מובטחת גם היא על ידי הברית. בסופו של הסיפור המספר 'מסיט את הווילון' ומגלה שמאחורי התמונה העגומה של יהודים שנתרו לבד במערכה נגד העוצמה הרומית, אלוהי ישראל עדיין משגיח על עמו, גם אם השגחה זו מרוחקת.

יהודים ורומאים

על בסיס הניתוח דלעיל אוכל להציע קריאה מקיפה יותר של התפיסה ההיסטורית המוצגת בסיפור. הציר שעליו סובב הסיפור הוא הדיכטומיה בין היהודים לרומאים. הרומאים מזוהים עם עוצמה פיזית ועושר כלכלי, והיהודים – עם עוצמה אינטלקטואלית לצד חולשה פיזית. בטווח הקצר עוצמתם האדירה של הרומאים מכניעה את היהודים, וחוכמתם של היהודים מצילה אותם מאבדון. אולם בטווח הארוך צירופה של חוכמה זו להשגחה האלוהית מביטח את הישרדותו המתמשכת של העם היהודי, ככל הנראה מעבר לתקופת שלטונם של הרומאים, עד שתשוב מלכות בית דוד למקומה בקץ הימים.

ההנגדה הזו בין הרומאים ובין היהודים מתחזקת בגלל מרכזיותה של החרבת ירושלים למימוש תוכניותיהם של הרומאים. כפי שאספסיאנוס מסביר לאחר שביקש ממנו רבן יוחנן בן זכאי שיציל את העיר, 'לא המליכוני בני רומי אלא על עסקיה של מדינה זו, ואתה אומר לי לעזוב אותה וללכת?' (יב). ומנגד בליבם של היהודים מקננת שנאה מתמשכת כלפי הרומאים, כפי שניתן לראות בפעולותיו של ר' אליעזר, בנו של ר' צדוק. למרות החסד שגמלו הרופאים

43 על מושג זה ראו: Y. Amit, 'The Dual Causality Principle and Its Effects on Biblical Literature', *Vetus Testamentum*, 37 (1987), pp. 385-400

הרומאים עם אביו, ר' אליעזר אינו מסוגל לשאת שבני העם המקולל הזה עלולים לצבור זכויות לעולם הבא. לפיכך הוא מורה לאביו למנוע מהרופאים שכר רוחני בכך שיתן להם שכר ממשי על מעשיהם, בדמות המכשירים המדעיים שהוא מוסר להם.

עם סיומה של סצנה זו מדלג הנרטיב קדימה לנקודה כלשהי בעתיד שבה ר' אליעזר מספר על חוויותיו של אביו המנוח לאחר החורבן (טו). הוא מכריז כי התערבותם הרפואית של הרופאים לא השיגה את התוצאה המיוחלת. אף על פי שר' צדוק התברך בשנות חיים רבות לאחר המקרה שתואר זה עתה בסיפור, גופו מעולם לא חזר לבריאותו הקודמת. התמונה היא של ניצול אשר צלקותיו מעולם לא הגלידו כליל, ונותרו כתזכורת מתמדת לטראומה שחוה. ולא רק ר' צדוק הצטלק – גם לאחר מות אביו ר' אליעזר נותר ממוקד בסבלו של האב, במקום יהדות על שנות החיים שנוספו לו בזכות התערבותם של הרופאים הרומאים.

הטרמה קטנה זו מקבילה לחזון הפיכתה של יבנה למרכז היהודי החדש, חזון המוצג בערך בנקודה זו בסיפור בגרסת הבבלי ובגרסת אבות דרבי נתן. בעוד שהסקסטים האלה קופצים קדימה לעתיד שמאופיין בהמשכיות החיים היהודיים, בגרסתנו בנו של ר' צדוק מתקשה להשתחרר מהעבר, וכל תשומת ליבו נתונה לגופו השבור של אביו, בבחינת תזכורת מתמשכת לזוועות שהמיטו הרומאים על היהודים.

נוצרים וקיסרים

הדיכוטומיה הפשוטה שבין הרומאים החזקים והרשעים לבין היהודים למודי התלאות, המוגנים על ידי חוכמתם ועל ידי האל שלהם, נעשית מורכבת מעט יותר כאשר בוחנים מקרוב את שתי הדמויות הנוכריות המרכזיות בסיפור, הקיסר אספסיאנוס והדוכס אבגר. דמויות אלו מנהיגות את המחנה הרומי, וממלאות תפקידים מרכזיים בחורבן ירושלים. עם זאת מדובר באישים מורכבים, ויחסיהם עם היהודים רבי פנים לעומת העוינות המאפיינת את היחס הכללי של הרומאים אליהם. באמצעות דמויות אלו ובאמצעות קווי העלילה הקשורים בהן הסיפור מציג תמונה עשירה ומגוונת יותר של האיזמים והאתגרים שניצבו לפתחם של היהודים בתקופה שלאחר החורבן.

אבגר והאתגר הנוצרי

אבגר⁴⁴ והעלילה המשנית הקשורה בו מופיעים רק בגרסת איכה רבה לסיפור, וככל הנראה מבוססים על מסורת נרטיבית עצמאית. אבגר מייצג איום ייחודי על הקיום היהודי בעקבות החורבן, איום שאי אפשר לחמוק ממנו בעזרת הטקטיקות שנקט ר' יוחנן בהצלחה נגד אויביו האחרים. בכ"י פרמה 2559 מופיע באופן עקבי לאחר שמו של אבגר הכינוי הרשע, ובכך הוא מסומן כיריב האמיתי של היהודים בסיפור. בעדי נוסח אחרים דמותו של אבגר וכוונותיו לוטות בערפל עד סוף הסיפור.

אבגר מופיע לראשונה בסצנת הפתיחה של הסיפור (א) – הוא היחיד מבין ארבעת הדוכסים המוזכר בשמו, עובדה המושכת את תשומת הלב של הקוראים ומרמזת על חשיבותה של הדמות. כאשר אבגר מופיע שנית (יא), הוא מצטייר כאויבו המושבע של רבן יוחנן בן זכאי. בדומה לרבן יוחנן בן זכאי, אבגר ניחן בחוכמה רבה. הוא מכריע את רבן יוחנן, המבקש להציל את ירושלים מחורבן, בהציעו פתרון חלופי לחידה הנמשלת. התעקשותו של אבגר שבקריאתו להחרבת המקדש הוא פועל אך ורק לטובת היהודים מזכירה את הדרך שבה פירש רבן יוחנן בן זכאי מחדש את דבריו לבן אבטיח, כדי לשכנע את בן דודו שהוא נמנה עם תומכיו ולא עם מתנגדיו. יתרה מזו, דבריו של אבגר לרבן יוחנן 'שכל זמן שבית המקדש קיים, המלכויות מתגרות בכם' מזכירים את דברי רבן יוחנן בן זכאי עצמו לאספסיאנוס ש'אין הבית הזה חרב ביד הדיוט אלא ביד מלך', והדבר מחזק את ההקבלה בין שתי הדמויות.

אבגר שב לבמה בסצנה האחרונה של הסיפור, שבה הוא מסרב להרוס את הכותל המערבי (טז). גם בסצנה זו מניעיו האמיתיים אינם ברורים כל צורכם. מצד אחד נראה שסירובו להשתתף בהחרבת העיר נובע מכוונות טובות – ככלות הכול מסופר שפעולתו תואמת את הרצון האלוהי. מצד אחר בעימות

44 הכתיב אבגר מופיע רק בהיקרות הראשונה של השם בכתבי היד האיטלקיים של נוסח ב, ולאורך הסיפור שם נכתב אמגר. בכתבי היד האשכנזיים השם מופיע באופן עקבי כאפגר. האותיות ב"ת, מ"ם ופ"א מתחלפות לעיתים קרובות בכתבי יד מקראיים והו"ללים, בשל הדמיון הפונטי והגרפי ביניהן. ראו: ש' שרביט, תורת ההגה של לשון חכמים (אסופות ומבואות בלשון), (ט), ירושלים תשע"ו, עמ' 283–333. בנוסח א שם הדמות פנגר, הנראה לי כשיבוש של אפגר. ליברמן השתמש בכתוב אבגר, הצורה שבה נכתב השם בפירושו של רב סעדיה גאון על ספר משלי. ראו: ש' ליברמן, מדרשי תימן, ירושלים ת"ש, עמ' 15, הערה 1. לכתוב השם עלולות להיות השלכות רבות משמעות על הבנת הסיפור כולו.

מול אספסיאנוס אבגר מפרש מחדש את כוונותיו וטוען שבעצם פעל מתוך רצון להיטיב עם המלך ועם מורשתו ההיסטורית. נראה שגם אספסיאנוס אינו בטוח כיצד להתייחס לפעולותיו של אבגר, שכן הוא דן אותו לדין שמייים. פעולותיו הסותרות של אבגר ומאמציו המפתיעים להצדיקן מקשים על הקוראים לשפוט את כוונותיו האמיתיות: האם הוא בעל בריתם של הרומאים או של היהודים? האם הוא דמות בעלת מתח פנימי, שמניעה משתנים לאורך הסיפור, או שמא הוא נוכל ערמומי המשטה בכולם? כישלוננו של אבגר בדין שמייים – כלומר מותו בנפילה מהחומה – נראה בתחילה כהוכחה לכך שאכן בגד באספסיאנוס ואולי באמת צידד ביהודים. אולם הכרעת המספר שאבגר מת בשל קללתו של רבן יוחנן בן זכאי מבהירה שכוונותיו של אבגר בנוגע ליהודים היו ודוניות מלכתחילה.

לדברי גלית חזן-רוקם, ניצחוננו של רבן יוחנן בן זכאי על אבגר בולט על רקע המציאות הקשה המתוארת ביתר חלקי הסיפור: 'כך משמש הסיפור, על אף עיגונו במציאות של סבל ואובדן, לביטוי רב עוצמה של "עקרון התקווה" [...] הנושא בתוך אגדה היסטורית זו את המסר האוטופי המובלע בה'.⁴⁵ אולם משמעותו של מתח זה והשאלה הרחבה יותר בדבר מקומה של עלילת משנה זו בנרטיב הכללי עדיין טעונים בירור.

שאל ליברמן הציע לזהות את דמותו של אבגר בסיפורנו עם דמותו של המלך אבגר החמישי, עוקמה, מאדסה, כפי שהיא מופיעה באגדות נוצריות.⁴⁶ המקור הקדום ביותר המביא את אגדת אבגר הנוצרית הוא 'תולדות הכנסייה' (*Historia Ecclesiastica*) של אוסביוס.⁴⁷ על פי האגדה אבגר כתב לישוע

45 חזן-רוקם (לעיל הערה 32), עמ' 197.

46 ליברמן (לעיל הערה 44).

47 אוסביוס, תולדות הכנסייה א, יג, תרגמה מאנגלית רינה פרנק, ירושלים 2001, עמ' 29–32. מקור סורי מאוחר יותר, 'הוראות עדאי' (*Teaching of Addai*), מכיל תיאור דומה מאוד לתיאורו של אוסביוס, וברוק הסיק כי אוסביוס והמחבר של 'הוראות עדאי' הסתמכו על מקור משותף. ראו: S. Brock, 'Eusebius and Syriac Christianity', H. W. Attridge and G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Leiden 1992, pp. 212–234. על סמך טענה זו תיארך מירקוביק את מקור האגדה למחצית השנייה של המאה השלישית לכל המוקדם. ראו: A. Mirkovic, *Prelude to Constantine: The Abgar*, Tradition in Early Christianity, Frankfurt a.M. 2004, pp. 8–9. אגדת אבגר ראו: שם, עמ' 14–62.

וביקש ממנו להגיע לאדסה כדי לרפאו מחוליו. אולם ישוע שלח אליו את אחד מתלמידיו, המכונה במקורות תדיאוס או לחלופין עדאי. לאחר שהכריזו אבגר על אמונתו בישוע, ריפא אותו תדיאוס/עדאי, ולאחר מכן הטיף בפני אנשי אדסה את הבשורה הנוצרית. האגדה אף מספרת שאבגר רצה לגייס כוח צבאי כדי 'להחריב את היהודים אשר צלבו' את ישוע, ולדברי אוסביוס אבגר נמנע מכך בשל קשרי הברית שלו עם רומא.⁴⁸ סיפור זה מספק רקע מתקבל על הדעת לתיאור המדרשי של אבגר כבעל ברית של רומא וכשותף פעיל בהחרבת ירושלים. יתרה מזו, מקורות עתיקים זיהו את תושבי אדסה ומנהיגיה כערבים, ואת האזור שבו הייתה העיר כערב, ומאוחר יותר כערביה (Arabāyya), עובדה המסבירה מדוע המדרש מזהה את אבגר כדוכס ערבי.⁴⁹

על בסיס השערתו של ליברמן קבע יצחק בער ש'ברור כי אגדת החורבן, נוסח מדרש איכה (במקום הנ"ל), היא יצירה פולמוסית המכוונת נגד איזה נוסח של אגדת אבגר הנוצרית.⁵⁰ חוקרים מאוחרים יותר קיבלו על פי רוב טענה זו,⁵¹ והציעו רמיזות אפשריות נוספות למסורת הנוצרית שבבסיס סיפורנו. ראויה לציון במיוחד טענתו של ישראל יובל שהקביעה שהכותל המערבי שרד בשל השגחה אלוהית עשויה להיות תגובה על נבואתו של ישוע בנוגע למקדש: 'הנה ימים באים ולא תשארו אבן על אבן אשר לא תופל ארצה' (לוקס כא 6).⁵² אולם הרמיזה הבולטת ביותר לבשורות בסיפורנו לא זוהתה עד

48 ברוק (לעיל הערה 47), עמ' 218. ליברמן ציטט מקור שונה, את הגרסה הסורית של 'עליית מרים לשמיים' (*The Assumption of the Virgin*), המזכירה במפורש את רצונו של אבגר להחריב את ירושלים, ושמוספר בה כי הוא החל במסעו הצבאי לעבר ירושלים אך נעצר בנהר הפרת. ראו: J. K. Elliot, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 2005, p. 717.

49 J. F. Healey, *Aramaic Inscriptions and Documents of the Roman Period: Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, IV, Oxford 2009, pp. 13-14. ייתכן בהחלט שהתיאור החזו"לי משמר (גם) את זיכרון השתתפותם הממשית של ערבים בחורבן ירושלים. טקיטוס ציין כי נוסף על לגיונות הרומאים ובעלי בריתם אשר צרו על ירושלים, הייתה 'פלגה חזקה של ערביים, שהיו עוינים את היהודים מפני רחשי-שנאה השכיחים בין שכנים' (קורנליוס טקיטוס, דברי הימים ה. א (תרגמה ש' דבורצקי, ירושלים תשכ"ה, עמ' 200).

50 בער (לעיל הערה 10), עמ' 175.

51 מ' בן-שחר, 'היסטוריה מקראית ובתר מקראית בספרות חז"ל: בין חורבן ראשון לחורבן שני', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשע"א, עמ' 207-208 והערה 97.

52 י"י יובל, שני גוים בבטן: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב תש"ס, עמ' 57-58, הערה 36.

היום. גזרתו של אספסיאנוס שעל אבגר להשליך עצמו מראש חומת המקדש כמבחן אשר יכריע אם הוא אשם או זכאי מזכירה את המסופר בלוקס ד 9–10, שהשטן פיתה את ישוע שיזרוק את עצמו מגג המקדש, בציפיייה שהמלאכים יושיעו את בן האלוהים מנפילה זו. נוסף על כך אפשר אולי לראות בסבלו הגופני של ר' צדוק, סבל שמטרתו להציל את ירושלים, הקבלה לתפקידו של ישוע עצמו כמשרתו הסובל של האל.

במחקר הקיים טרם נבחנה השאלה מה תורמת ההשערה שאבגר המופיע בסיפורנו הוא אבגר מהאגדה הנוצרית להבנתנו את הסיפור כיצירה ספרותית.⁵³ תפיסה של אבגר כגיבור נוצרי מאפשרת לקרוא את גרסת איכה רבה כנרטיב פולמוסי, החותר תחת פרשנויות נוצריות קדומות על חורבן ירושלים. עד סוף המאה השלישית ראו נוצרים רבים בחורבן ירושלים עונש ליהודים על כך שדחו את ישוע והיו אחראים לצליבתו, והוכחה שהברית בינם ובין האל חדלה להתקיים.⁵⁴ נרטיב זה פותח באופן המושלם ביותר על ידי אוסביוס, שהיה פעיל בארץ ישראל בתקופה האמוראית. בדומה למחברי האגדות החזו"ליות על החורבן, עיבד אוסביוס מידע קדום שהיה בידו, במיוחד מכתבי יוספוס, ויצר ממנו נרטיב בעל משמעות תיאולוגית המתאר את המצור על ירושלים ואת חורבנה.⁵⁵ בעוד שמחברי הסיפור באיכה רבה ככל הנראה לא הכירו את כתביו של אוסביוס עצמו, נראה שהם הגיבו על הנרטיב הנוצרי השליט על החורבן. בגרסתם לסיפור לא היהודים היו אחראים לצליבתו של ישוע, אלא להפך, נוצרי, אבגר – שאוסביוס ראה בו סמל להצלחתה המוקדמת של הנצרות –

53 יוצאת הדופן היחידה מכלל זה, צפתמן, עמדה על מספר הקבלות מעניינות בין סיפור אבגר לבין הנרטיב שלנו. ראו: צפתמן (לעיל הערה 3), עמ' 164–179.

54 G. W. H Lampe, 'A.D. 70 in Christian Reflection', E. Bammel and C. F. D Moule (eds.), *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge 1984, pp. 153-171

55 ר. מ. גרנט, *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980, pp. 97-113; ישראל י"י טרן (לעיל הערה 1), עמ' 60. אומנם הסבירות שלחזו"ל הייתה גישה ישירה לכתבי יוספוס נמוכה, אך דחיסות ההקבלות בין תיאורי החורבן אצלו ואצלם מהווה גוף ראיות לא מבוטל לכך שהחכמים ביססו את תיאוריהם על מסורות שהיו מבוססות על כתיבתו של יוספוס. טענתם של אילן ובן-שחר שניתן להסביר את ההקבלות בין הנרטיבים של יוספוס ושל החכמים על ידי קיומו של 'זיכרון היסטורי משותף', אינה משכנעת בעיניי. ראו: ט' אילן, 'מבוא', אילן ונעם (לעיל הערה 1), ב, עמ' 561; בן-שחר (לעיל הערה 1), עמ' 662–664. אני מקווה להתייחס לסוגיה זו בהרחבה בעתיד.

היה אחראי לחורבן המקדש. במקום הנרטיב שלפיו החורבן מסמל את נטישת הקב"ה את עמו, בעצם הקב"ה נשאר מחויב לעמו גם לאחר אירועים אלו, והישרדות הכותל המערבי היא ההוכחה לכך.

יתרה מזו, אבגר מופיע בסיפור כדמות חידתית העומדת בתווך בין היהודים לרומאים. מעמדו הסיפי (לימינלי) של אבגר משקף את מעמדם של הנוצרים באופן כללי במאות הראשונות לקיומה של הנצרות. נוצרים אלו לא היו רומאים פגנים וגם לא יהודים. מאחר ששורשיה של הנצרות נטועים בדת היהודית ובעם היהודי, ייתכן שהיהודים ראו בנוצרים בעלי ברית פוטנציאליים כנגד רומא, בדיוק כשם שרבן יוחנן בן זכאי ציפה שאבגר יתנהג כשכן טוב ויעזור לו להציל את המקדש.⁵⁶

בסופו של דבר מתברר שאבגר הוא אויב היהודים, ושלא כשאר המפקדים הרומאים הוא ניחן בחוכמה המאפשרת לו להביס את רבן יוחנן בן זכאי במאמציו להציל את המקדש. כך לנוצרים, כמו ליהודים, יש גישה לחוכמת המקרא, וזו מעניקה להם יתרון על הרומאים הפגנים. באמצעות דמותו של אבגר הסיפור מציג את הנוצרים כאויביהם האמיתיים של היהודים, אויבים המהווים איום חמור יותר מהרומאים.

בנקודה זו תיארוך הסיפור חשוב במיוחד. אם הסיפור חובר לפני תקופת שלטונו של קונסטנטינוס, הרי הוא ניבא בפיקחות רבה את עליית כוחה של הנצרות ואת השלכותיה השליליות על היהודים ועל היהדות. אולם כפי שנטען לעיל, הטקסט ככל הנראה גובש במתכונתו הנוכחית רק בתקופה הביזנטית, וקרוב לוודאי שהרמיזות על האיום הנוצרי הוכנסו לסיפור בהקשר היסטורי שבו הנצרות כבר נחלה הצלחה מסוימת. בכל מקרה מדרש איכה רבה נערך לכל המוקדם בסוף המאה החמישית.⁵⁷ העורכים ששילבו את סיפורו של אבגר באיכה רבה וקהלם המקורי בוודאי קראו את הסיפור בהקשר היסטורי של אימפריה מנוצרת לחלוטין. אם כן איננו יכולים לקרוא את הסיפור בהקשר היסטורי יחיד ומובחן – עלינו להבינו כנרטיב שמשמעותו המדויקת בעבור ציבור קוראיו ככל הנראה השתנתה לאורך תהליך עליית הנצרות, שנמשך מאות שנים.

56 ייתכן שמעמדו של אבגר כשכן קשור לזהותו האתנית כערבי.

57 רייזל (לעיל הערה 9).

זיהוי אבגר כנציג הנצרות אף עוזר להבין את המתח שבין החזון הטרגי של הסיפור לבין הסיום הקומי, בעל האופי הפולקלורי, של עלילת המשנה העוסקת באבגר. הסיפור הרחב מציג את תוצאותיה הרות האסון של החרבת ירושלים על ידי הרומאים. אובדן המרכז הדתי, הכלכלי והפוליטי של היהודים הציב אותם בעמדת חוסר אונים, שבה ההישרדות הפיזית היא המטרה היחידה שאליה אפשר היה לשאוף. החוכמה היהודית, הנטועה בתורה, מעניקה ליהודים כלים להתמודדות עם איום ההגמוניה הרומית, חרף מעמדם החלש. מסרים אלו עשויים לבוא לידי ביטוי בסוגת האגדה ההיסטורית, מפני שהם משקפים את החוויה ההיסטורית של המחבר ושל קהל קוראיו.

הנצרות הציבה אתגר שונה מאוד. את אבגר אי אפשר להכניע באמצעות חוכמת התורה, שכן החוכמה נמצאת גם בידיו. הנצרות הציבה איום אינטלקטואלי ורוחני נוסף על האיום הפיזי. אי אפשר לאתגר את הנרטיב הנצרי באמצעות נרטיב היסטורי, שכן העובדות ההיסטוריות עצמן דווקא תומכות בטענה הנוצרית שהיהודים נדחו על ידי האל, ושהוא אימץ במקומם את הכנסייה החדשה. לכן היה על מספרי הסיפור שלנו לשלב עלילת משנה פולקלורית. ניצחנונו הסופי של רבן יוחנן בן זכאי על אבגר הוא ביטוי לפנטזיה של חז"ל שהיהדות תביס את הנצרות. בדומה לסיפור הישרדותו של הכותל המערבי, סיפור זה משקף תקווה לחסד עליון, חסד שימומש באופן מוחלט רק בעידן האסכטולוגי.⁵⁸

אספסיאנוס

דמותו של אספסיאנוס כמנהיג הכוחות הרומיים וכמי שבסופו של דבר הוכרז כקיסר רומא, מייצגת בסיפורנו את האימפריה הרומית. הסצנה שבה אספסיאנוס מקבל את בשורת בחירתו לקיסר מעצבת ניגוד מרומז בין מצבם של היהודים למצב הרומאים (י). המספר מקפיד לספר שלאחר יציאתו מן המרחץ אספסיאנוס לובש את בגדיו ('לבש מאנוי'). תיאור זה מזכיר את התיאור המוקדם יותר של בן אבטיח, אשר הולך לפני מסע ההלוויה של רבן יוחנן בן זכאי בבגדים קרועים ('מאנוי בציעין'). בהקשר הסיפורי בגדיו של בן אבטיח הם חלק מהתחבולה, שכן הוא משתמש בהם כדי להיראות כמי שאבל

58 ראו את דברי חזקוני רוקם לעיל ליד הערה 45.

על מות דודו (ו). עם זאת החזרה על מילה זו מזמינה את הקוראים להשוות בין הבגדים הקרועים של היהודי ובין מדיו של הגנרל הרומי העתיד להיות קיסר, ולחשוב על מצבם הפיזי השונה בתכלית של היהודים והרומאים.

מתבקשת השוואה גם בין סיפור ריפוי של אספסיאנוס לבין תיאור ריפוי של ר' צדוק בידי הרופאים הרומאים (יד). הניגוד בין שתי הסצנות משקף את גורלם השונה של הרומאים ושל היהודים. רבן יוחנן בן זכאי מנצל את חוכמתו כדי לרפא את גופו של אספסיאנוס, שהפך גדול מדי. לאחר מכן הרופאים מנצלים את חוכמתם כדי לרפא את גופו של ר' צדוק, אשר הצטמק ונעשה קטן מדי. אספסיאנוס נקלע לסיטואציה קומית המזכירה את חוויותיה של אליסה בארץ הפלאות. בעולמו של אספסיאנוס אפילו מפגש עם אדם שנוא טומן בחובו יתרון אירוני בכך שהשנוא מחזיר אותו לגודלו הנכון. לעומתו ר' צדוק נמצא במצבו הנואש כתוצאה מהאירועים הטרגיים של תקופת המצור על ירושלים.⁵⁹ ר' צדוק חוזר לתפקד, אך לעולם אינו מחלים כליל מחוליו (טו). הקשר בין שתי הסצנות מקבל משנה תוקף בפסוקים המצוטטים בהן: 'שמועה טובה תדשן עצם' (משלי טו 30) 'ורוח נכאה תִּיבֶשׂ גֵרִם' (שם יז 22) מזה ו'צפד עורם על עצמם, יבש היה כעץ' (איכה ד 8) מזה. הפסוקים ממשלים מנוסחים בלשונו האופטימית של ספר זה, ואספסיאנוס משמש דוגמה ומופת ליישום החוכמה בחיי היום יום, ואילו הפסוק מאיכה משקף את החזון הטרגי של מגילה זו, ור' צדוק מגלם את סבלם של ישראל.

אספסיאנוס מופיע בסיפור כהתגלמות של ההצלחה ושל העוצמה הרומית, אך הוא גם מבדיל את עצמו באופן מובהק מהעם הרומי באומרו לרבן יוחנן בן זכאי: 'לא המליכוני בני רומי אלא על עסקיה של מדינה זו, ואתה אומר לי לעזוב אותה וללכת?' (יב). אספסיאנוס רומז שלו, אישית, אין כל רגש שלילי כלפי היהודים. למעשה תיאורו של אספסיאנוס בגרסת איכה רבה חיובי ביותר, במיוחד בהשוואה לגרסת הבבלי. בבבלי כאשר רבן יוחנן בן זכאי פונה בפעם הראשונה אל אספסיאנוס בתואר קיסר, המצביא מאיים להורגו מייד. ולאחר איום זה מתחיל משא ומתן מתוח בין השניים, אשר בתוצאותיו תלויים

59 רק בבבלי נאמר במפורש שהסגפנות של ר' צדוק היא חלק ממאמץ להציל את העיר, אך הסבר זה תואם באופן הטוב ביותר את ההקשר אף בסיפורנו, וככל הנראה גם המספר באיכה רבה הניח כך.

הן חייו של רבן יוחנן בן זכאי הן גורל ירושלים. באיכה רבה אספסיאנוס אינו מאיים כלל, אלא מציין שאינו יכול לאפשר לרבן יוחנן בן זכאי להשתמש בכינוי מלך, משום שהדבר עלול להביא להוצאתו להורג באשמת מרד (ח). אספסיאנוס, כמו רבן יוחנן בן זכאי, עסוק בהשרדות: הוא אומנם כולא לאחר מכן את רבן יוחנן, אך כעבור זמן קצר משחרר אותו. אספסיאנוס אינו מעורב כלל בדיון במשלים, דיון שמכריע את גורל העיר והמקדש, ואבגר הוא זה שמחליף אותו בתפקיד של מי שמצדד בהחרבתם. לאחר שאספסיאנוס מסכים להשאיר את השער המערבי פתוח כדי לאפשר לאנשים לברוח מהעיר העומדת להיחרב, הוא ממשיך ומפגין התחשבות ורצון טוב בהציעו לרבן יוחנן בן זכאי להציל את קרוביו ואת חבריו הנמצאים עדיין בתוך העיר (יג). לבסוף בעוד שבבבלי נאלץ רבן יוחנן בן זכאי לבקש את עזרתם של רופאים לריפוי של ר' צדוק, בגרסת איכה רבה אספסיאנוס מביא את הרופאים מיוזמתו (יד). לכל אורך הסיפור באיכה רבה אספסיאנוס מתואר כאדם שקול, מעשי ותכליתי ואף נדיב.

מה יכול היה להניע את מחברי סיפורנו לתאר את אספסיאנוס באור חיובי? גם במקרה זה נראה כי האגדה על אבגר יכולה לספק הקשר לעניין. אלכסנדר מירקוביץ שייך הן את אגדת אבגר הן את סיפור רבן יוחנן בן זכאי ואספסיאנוס לסוגה של סיפורי פטרונות, אשר הופיעה בתקופה זו ברחבי המזרח התיכון. הוא תיאר את הסוגה כפיתוח של המסורת המזרחית תיכונית העתיקה של סיפורי חצר:

[סיפורי פטרונות] מובנים סביב המוטיבים הספרותיים המרכזיים של הכרה והכרת הטוב. שליח מיסיונרי עלום שם המתקבל בחצר המלכותית נתפס כאדם קדוש. השליח יכול לגשת אל המלך, והוא מוכר כחבר מוערך בחצר. גם המלך עצמו זוכה לשבחים על שקיבל את האדם הקדוש והכיר בו כחסיד וחכם. הכרה הדדית זו היא המסר החשוב ביותר שמבקשים הסיפורים הללו להעביר לקהל היעד שלהם. המנהיג הדתי מתואר כמתווך יעיל ומהימן בין הקהילה הדתית לבין החצר, מרכז הכוח הפוליטי. יש לו, או לה, גישה לאוזנו של המלך, והוא, או היא, יכולים ללוש על אוזן זו מילים המחוללות שינוי של ממש.

נוסף על כך טען מירקוביץ שבאגדת אבגר ובנרטיבים נוצריים דומים 'סיפורי

פטרונות מלכותית של שליחים דתיים מבטאים חרדות, ייאוש וסכסוכים בין קהילות דתיות ובין מוסדות ממלכתיים.⁶⁰

על בסיס גישתו של מירקוביק אני סבור כי יש להבין את אופן הצגתו של אספסיאנוס באיכה רבה כביטוי לתפיסותיהם, לתקוותיהם ולחרדותיהם של חכמים מאוחרים באשר לקיסר ולשלטון הקיסרי שבימיהם. חרף זהותם הרומית, ומאוחר יותר הנוצרית, היה לקיסר ולנציגיו המקומיים אינטרס לשמור על סדר ויציבות, ועל כן היו בעלי ברית פוטנציאליים נגד תוקפנות אנטי־יהודית. אספסיאנוס כפי שהוא מופיע בסיפור הוא דוגמה לקיסר כזה, המעריך את היהודים ופתוח במידה מסוימת לפניות מצד הקהילה היהודית, אך בסופו של דבר נכנע לרצון בני עמו להמיט עליהם חורבן.

המתחים שעיימם התמודדו קיסרים רומאים במה שנוגע למדיניותם כלפי היהודים באו לידי ביטוי למשל בפעולותיו של תיאודוסיוס הראשון (379–395).⁶¹ בימי שלטונו של תיאודוסיוס היה תהליך ניצורה של האימפריה בעיצומו. בתקופה זו נקלעו הקיסרים שוב ושוב בין אחריותם המעשית להגן על הסדר ועל החוק הנהוגים באימפריה לבין לחץ גובר, הן מצד ההנהגה הנוצרית הן מצד ההמון הנוצרי, לדכא את היהודים ולשלול את הלגיטימציה לקיומם.⁶² במקרה המפורסם של החרבת בית הכנסת בקליניקוס בשנת 388 על ידי המון נוצרי בהובלת הבישוף המקומי,

האינסטינקט הראשון [של תיאודוסיוס] היה לצוות על הצד האשם [...] לבנות מחדש את בית התפילה היהודי. תיאודוסיוס, בהיסמכו על המסורת המשפטית הרומית, ידע שהאימפריה חייבת להיות מבוססת על אכיפה אוניוורסלית של החוק, בלי להתחשב באמונות אישיות. כל קיסר

60 מירקוביק (לעיל הערה 47), עמ' 147.

61 אינני טוען שסיפורנו נכתב דווקא בימי תיאודוסיוס. יש להניח שלקיסרים אחרים, לפניו ואחריו, הייתה מדיניות דומה, כפי שציין שפר. ראו: P. Schäfer, *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, London 2003, pp. 186-187

62 F. Millar, 'The Jews of the Greco-Roman Diaspora between Paganism and Christianity, AD 312-428', J. Lieu, J. North and T. Rejak (eds.), *The Jews among the Pagans and Christians in the Roman Empire*, London 1992, pp. 97-123 שפר; S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE to 640 CE*, Princeton (שם) 2001, pp. 184-202

קודם, נוצרי או פגני, היה מגיב באותו האופן, שכן קיסרים ידעו היטב מה עלול לקרות למדינה המאפשרת לפושעיה לחמוק מכל עונש [...] [אך] אמברוזיוס העמיד את תיאודוסיוס מול הדילמה במונחים בוטים מאוד: 'מה חשוב יותר, שלטון החוק או הדת?' תיאודוסיוס חזר בו מהחלטתו.⁶³

עם זאת כפי שכתב פטר שפר, אף על פי ש'אף אחד מהקיסרים הנוצרים לא אהד את היהודים באופן פעיל [...] החוק יכול היה לעמוד לצידם [של היהודים] אם הייתה בכך תועלת פוליטית'.⁶⁴ בשנים שלאחר מכן פרסם תיאודוסיוס צווים מספר אשר תמכו בזכויות היהודים. הצו הראשון פורסם בשנת 392, ובו הוכרה הסמכות המשפטית של הפטריארך, והשני, שפורסם בשנת 393, אשרר את חוקיותה של הדת היהודית בחוק הרומי והורה לרשויות הצבא לדכא 'בחומרה הראויה את האנשים מרחיקי הלכת, המעזים לעשות מעשים בלתי־חוקיים בשמה של הדת הנוצרית ומתאמצים להרוס בתי־כנסת ולבוז אותם'.⁶⁵

המקרה של תיאודוסיוס ממחיש את חוסר העקיבות ביחסה של ההנהגה הקיסרית ליהודים. האישים שהיו אמונים על מדיניות האימפריה היו לכודים בין העוינות הכללית ליהודים וליהדות ובין רצונם האישי והמעשי לשמור על החוק והסדר. באמצעות דמותו של אספסיאנוס ביטאו מחברי הסיפור באיכה רבה את תקוותיהם וחרדותיהם באשר לקיסר ולמשרתיו. טיפוח מערכת יחסים של כבוד הדדי עם הקיסר ועם נציגיו המקומיים יכול היה לתרום לביטחונם ולהישרדותם של היהודים, אך לא היה אפשר לסמוך על מערכות יחסים כאלו בעת משבר. קהל היעד המקורי של איכה רבה, בסוף המאה החמישית או בתחילת השישית, הזדהה ככל הנראה עם המסר הזה.

סיכום

סיפור בריחתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים באיכה רבה הוא יחידה ספרותית שנעשה בה שימוש במילות מפתח, במשחקי מילים ובדימויים חוזרים

63 מירקוביק (לעיל הערה 47), עמ' 81.

64 שפר (לעיל הערה 61), עמ' 186.

65 א' לינדר, היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 134–138; הציטוט לקוח מעמ' 138. ראו גם דיונו של שפר בצווים אלו אצל שפר (שם), עמ' 186.

כדי לפתח את התמות של הישרדותם הפיזית של היהודים לאחר החורבן ושל תפקידו של תלמוד התורה בהישרדות זו. תמונת החיים היהודיים לאחר החורבן המצטיירת בסיפור שונה מאוד מזו העולה מן הגרסאות האחרות של הסיפור. אבות דרבי נתן והתלמוד הבבלי מספרים שניהם על ייסודה של יבנה כמרכז היהודי החדש, ובגרסתם למרות אובדן ירושלים ממשיכים להתקיים – אומנם באופן מצומצם – היסודות המרכזיים של חיי הדת היהודית ומנהגיה. ביבנה היהודים והיהדות כאחד מבודדים מהשינויים הפוליטיים והתרבותיים האדירים שהתרחשו בעקבות החורבן ובעקבות עליית הנצרות. והיהודים, שמערכת יחסיהם עם הקב"ה נותרה על כנה, ממשיכים במשימה האלוהית שהופקדה בידם, עד בוא הגאולה.

לעומת זאת באיכה רבה מסופר על שורשיה של צורת קיום יהודית חדשה ושברירית. לאחר החורבן על היהודים להתמקד בהישרדותם הפיזית, המיוצגת באופן סמלי בבריחה מירושלים לכיוון לוד. הסיפור מציג תמונה רבת גוונים של מציאות זו ושל החרדות הכרוכות בה. לאחר שהמרכז הדתי, הפוליטי והכלכלי של היהודים בירושלים נגזל מהם, עליהם להפקיד את גורלם בידי חכמי התורה, ואלה נעזרים בחוכמתם כדי להתמודד עם האיזמים הרבים שמציבה לפניהם ההגמוניה הרומית העוינת. הנצרות היא לא רק איום פיזי על העם היהודי אלא גם איום אינטלקטואלי ורוחני על היהדות, איום שאי אפשר להביס בנקל באמצעות חוכמת התורה. לנוכח אתגר חדש זה לא נותר ליהודים אלא לדבוק באמונתם שהקב"ה נשאר מחויב לעם ישראל, אמונה המיוצגת באופן סמלי על ידי שריד המקדש שנותר על כנו ועל ידי סיפור מפלתו של אבגר. נוסף על כך הסיפור ממחיש את אופייה הבלתי יציב של מערכת היחסים בין היהודים לבין הקיסר ומשרתיו, אשר לעיתים חלקו כבוד ליהודים והגנו עליהם אך במקרים רבים תמכו בפעולותיהם העוינות של בני עמם ובני דתם כנגד היהודים.

ד"ר משה שושן, המחלקה לספרות עם ישראל ע"ש ברמן, אוניברסיטת בראיילן,

רמת גן 5290002

mdshoshan@gmail.com