

אגדות גיטין (נה: - נו.)

האגדה¹ בה אנו עומדים לדון, מוכרת כיום, כמעט לכל ילד שרק דרכה רגלו ימים ספור בלבד במסגרת תורנית (או אף סתם חינוכית). בימינו, היא משמשת מקור לפרשנויות רבות מאד, אלא שכמעט כולן חותרות להשגת מטרות הניתנות ל'ניצול' (לעיתים די מחפיר) במציאות הפוליטית-לאומית והדתית של הצבור היושב בציון. לצערנו הרב, כמעט כל אותן הפרשנויות מנוצלות בדורנו למטרות פסולות ובתוכן למטרות פוליטיות בזויות, תוך עיוות הגובל לא מעט בזיוף. פרשנויות אלו, בעידן התקשורת האלקטרונית, מתהלכות בצבור מבלי שהקול הנאמן לדבריהם של חז"ל יוכל להישמע, כיון שאין הוא קביל בעיני התקשורת העויינת לכל גישה בריאה. העיוותים והסילופים מגיעים לעיתים עד כדי כך שאנו שואלים את עצמנו, האם אנו מחזיקים את אותו נוסח בתלמוד? נסתפק לעת עתה רק בדוגמא אחת: אגדה זו נהפכה לסמל לשנאת החינם של סוף בית שני, עד כדי כך שחוזרים על רעיון זה כרעיון המרכזי של אגדה זו כמעט כעל מנטרא. אבל כל המעיין בה, יבחין שאין בה כל זכר של שנאת חינם, וחז"ל אינם מעלים כאן היבט זה כלל!

לכן, מן הראוי להגיש לכל ירא ה' ולומד דבריהם, דברים הנאמנים למסר העיקרי שרצו להעביר לנו דרכה. היא טעונה הבהרה כפולה ומכופלת והיא מזמינה אותנו לליבון יסודי של תוכנה ומהלכה. הדברים יעשו לא תוך ניסיון של בירור היסטורי², אלא תוך בירור מטרות רבותינו בתיאור המיוחד הזה, ובאומרי 'מטרה' אני מתכוון למטרה החינוכית אמונית.

בקריאה ראשונה של הגדה זו, המתפרסת על נקודות רבות ועל היבטים מגוונים ביותר, רב הסתום שבה על המפורש, והניתן לפרשנות שרירותית למי שלא שימש ת"ח, גם הוא רב מאוד. לא רק פרשת קמצא ובר קמצא מפתיעה בהצגתה (ובכך איפשרה לרבים בדורות האחרונים להאירה באור מעוות), אלא גם צעדיו ומהלכיו של רבן יוחנן בן זכאי, כפי שהם עולים מתוך הפרשנות הילדותית של תלמידי חקר היהדות של המאה התשע-עשרה. אלה האחרונים, לא הצליחו להבין שרבותינו לא התייחסו לדברים, ללא ההקדמות הראויות, אלא עשו כן, רק לאחר דיון ממצה בכל מה שקדם, ובראש ובראשונה פרשת קמצא ובר קמצא. ננסה א"כ להתחקות אחרי מהלכי חשיבתם של חז"ל בנדון.

מעשה ד'קמצא ובר קמצא' אשר בגיטין (נה:)

אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (משלי כ"ח) אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה? אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, אתרנגולא ותרנגולתא חרוב טור מלכא, אשקא דריספק חרוב ביתר.

עץ אר"ז: בדברי רבי יוחנן אלו, אין התייחסות לחורבן ירושלים בלבד, אלא לתהליך שלם של מפלות לאומיות. תהליך זה מתחיל בחורבן ירושלים וכלה בחורבן ביתר, משום שנפילת ירושלים הייתה תחילת המפלות הלאומית, ונפילת ביתר סיומה. המדייק במשנה אשר בתענית (כו):

'בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה ובשניה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר',

¹ . מאמר זה מהווה את התוכן של שיעורים שהעברתי במשך עשרות בשנים באגדה זו באופנים שונים, והוא מנוסח כאן בעיקר עפ"י השיעור שהעברתי לפני תלמידי הישיבה, ביום ת"ב התשס"א. כיון שבחורים יקרים אלה, הם האמורים להעביר לדור, ומדור לדור, את דבר ה', היה בעיניי חשוב מאד לנטוע בלבם הבנה נכונה של ההתרחשויות המוזכרות בסוגיא זו. החלטתי שלא לעכב את פירסומו, בפרט לאור העובדה שעל אף שתוכנו מהווה שיעור מוקלט ב'מכון מאיר' כבר שנים, לא היסס איש סגל בכיר להרצות על תוכנו במוסד לאומי ממדרגה ראשונה, תוך זקיפת רעיונותיו המרכזיים לשמו, דבר המקומם מאוד לצערנו הרב, בפרט מצד אדם שאמור להיות יר"ש. אמנם תופעת ה'גניבת הרעיונות' ואי-אמירתם בשם אומרים נהפכה לנוהג קבוע במחוזותינו, אבל כאשר היא באה להסביר את חורבן עמנו בעבר היא מעוררת סלידה, לא פחות מכך.

² . היה קל ואף מפתה לפתוח בדיון ממצה לגבי מה שניתן לכנות "היסטוריה", אבל יהיה זה חורג לגמרי ממטרת מאמר זה, הבא לעסוק לא בהיבט פילוסופי, אלא בהיבט אמוני. אמונה אינה נלמדת מהיסטוריה, אלא מהתורה, והתורה יוצאת מחכמים ולא מאקדמאיים וחוקרים. נוסף לכך, המדבר על היסטוריה בהתבססו על דברי רבותינו, ככל הנראה שלא פגש בחייו תלמיד חכם.

יראה שהבלטת סיבות החורבן כתהליך ההולך ומחריף, זו היא כוונת רבותינו גם במס' תענית וגם במאמרנו כאן.

עולם המחקר ההיסטורי לא הבחין בהצגה זו של העובדות על ידי התלמוד, והסתפק בתיאור המצטמצם לשני שלבים בלבד. א"כ נדרש כאן ברור של השלב האמצעי הזה. מ"מ, לא ברור כל כך מה הקשר בין הפסוק המוזכר ע"י ר"י ובין עניין קמצא ובר קמצא טור מלכא וביתר³.

אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, דהוא גברא דרחמיה קמצא ובעל דבניה בר קמצא, עבד סעודתא⁴, עץ אר"ז: כל המדייק בדבריהם ז"ל יבחין, בניגוד למה שרגילים קוראים פשטניים לומר, שאין התלמוד מדבר על חורבן בית המקדש. הדיון בחורבן ביהמ"ק, מצוי במקום אחר בתלמוד, ביומא (ט:), ע"ש⁵, והמאמר כאן, דן בחורבן ירושלים, וירושלים אינה רק בית מקדשנו, אלא את כל מה שכולל ומבטא המימד הלאומי המיוחד של עמנו. ירושלים היא עבורנו המפגש בין שמים וארץ, ונפילתה היא תחלת הניתוק בין שמיים וארץ, ניתוק שהלך והתרחב עד ה'גירושין' המוחלטים לעומק הגלות בנפילת ביתר. למי שספק עדיין מקנן בלבו לגבי כוונה זו של התלמוד, יספיק לדייק בדברי רבי יוחנן עצמו, להלן, בסכמו את אותו אירוע של קמצא ובר קמצא שגרם את ההרס, ויבחין אז באופן שאינו משאיר כל ספק, שרבי יוחנן אינו מדבר על חרבן בית מקדשנו בלבד, אלא על גלותנו ופיזורנו ועוד, שהן הן תוצאות לאומיות נוראיות, ולא רק תוצאות 'דתיות':

'אמר רבי יוחנן, ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס, החריבה את ביתנו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו'.

לשונו זו מראה באצבע שדבריו מתייחסים לכל שיעור הקומה הרוחני של עמנו שרוסק אז: בית המקדש המבטא את הקודש, וגלותנו המבטאת את השפלתנו הלאומית, וצרותינו האנושיות והחברתיות שיהפכו מכאן והלאה נחלת תולדותינו.

משום מה, ומסיבה שבע"ה נצליח להבהירה לפחות במעט להלן, סירב התלמוד למסור לנו אפילו שביב של מידע לגבי זהותו של 'הוא גברא', כאילו איש עלום שם זה, אינו מרכיב מכריע בכל האירוע הזה, וכאילו קמצא ובר קמצא הם הם המכריעים הבלעדיים בכל האירוע העגום של סעודה זו. אבל המעיין היטב בכל דבריהם ז"ל לאורך אגדה זו, יבחין שכולם מצביעים על העובדה שקמצא ובר קמצא הינן דמויות משניות לחלוטין, לפחות מבחינתם האישית. הלא מבחינת הסיפור כפי שהוא לפנינו, בעל הסעודה שהוא בעל הבית, הוא האחראי לאותה עוינות שהביאה להשתלשלות הטרגדיה, ובר קמצא אינו אלא קרבן שלו, אף בשעה שהחליט להלשין! מדוע א"כ בחר התלמוד לומר לנו ש'קמצא ובר קמצא' אשמים? גם לשאלה זו תשובה תבוא בע"ה בהמשך.

באשר למציאות הירושלמית דאז, כפי שמתארים אותה חז"ל, אנו נתקלים באגדה זו בתמונה יותר מסוריאליסטית. כל האגדה הזו הובאה כדי לעסוק בחורבן ובסיבותיו, ועל מנת להכניס אותנו לאווירה הדרמאטית של אותם הימים, אנו זוכים להפתעתנו, לתיאור של מציאות 'פסטורלית' כמעט, שרק איזו שהיא הפרעה 'קטנה' הנובעת מאי-הבנה, באה להפריע את מנוחתה. מדברי פלביוס ב'מלחמות היהודים' אנו מודעים היטב למרחץ הדמים היום-יומי שהיה נחלת עמנו באותם הימים בא"י, והנה, חז"ל לא מצאו לנכון לספר כתיאור לאותם ימים, רק על סעודה, על שקט ושלווה כאילו מלחמות אלה לא היו. יתר על כן, בכל התיאור הזה שאמור היה להיות מזעזע במיוחד, הם לא מצאו לנכון להתעכב אלא על אותו מארח

³. עיין במאמרי על 'בר-כוכבא' (עץ ארז ח"ב) שיש להגות 'ביתר', כי מדובר בקיצור של בית תר, כפי שדרך אגב קוראים למקום הזה עד היום. וכך מוכח מפירוש רבינו חננאל לברכות (נד:; גנ"ק ח"ה עמ' 25) 'כנגד הרוגי בית תר'. וכל האמון על הקינות שבנוסח יהודי צפון-אפריקה יבחין שבקינה 'שאי קינה במגינה' שב'קול תחינה' (י-ם עמ' 160) יש חרוז המוכיח על כך, כיון שבו ביתר הוקבל שם עיר זה ל'ביתר' (מלשון לבתר).

⁴. באיכה רבה (בוכר, פרשה ד-ב): 'מעשה באדם אחד שהיה בירושלים ועשה סעודה, אמר לשלוחו לך הבא לי קימצא ריחמי, אזל ואייתי ליה קימצא שנאיה'. כמה מאלף הוא הדבר, שאין עובדה זו מוצגת שם כסיבת החורבן, אלא כתיאור של 'נוהג' הנפוץ בירושלים, בבחינת 'בני ציון היקרים', ע"ש, 'נוהג' שנצטרך להתעכב עליו להלן. ובאמת בסיום מדרש זה שבאיכה רבתי, אנו מוצאים הערה חשובה ביותר, והיא 'הדא היא דברייתא אמרין אקמצא ובר קמצא חרב מקדשא, א"ר יוסף ענוותנותו של זכריה בן אבקילוס שרפה את ההיכל'. ז"א, אותה הצהרה שבפי חכמי בבל על סיבת החרבן, מייחס אותה חכמי א"י ל'סתם בריות' ('ברייתא')! ובמקום 'רבי יוחנן' דקמן בכבלי, איתא 'רב יוסף' חכם בבלי!

⁵. וכתוצאה מאי הבחנה זו, פירשו שעניין קמצא ובר קמצא הוא עניין שנאת החינם, ולא היא.

(ההוא גברא) – שמשום מה אין הם מעוניינים למסור את שמו – ומזוית מפתיעה ביותר. מדובר באיש שיש לו ידיד אהוב עליו. לדבר ולעסוק ב'אהבה' בשעת מלחמה, זהו מצב סוריאליסטי הנראה כפרי של תמימות הלוקה בעיוורון כרוני ח"ו. הלא האהבה היא כל כולה האנטיתזה של כל מלחמה, של כל מאבק. מוזרה עוד יותר היא העובדה ששמו של אותו ידיד האהוב 'קמצא', אינו ידוע לנו משום מקום אחר, ובודאי אינו מוכר באף אחד ממקורותינו כשם יהודי. אולם המפתיע בסיפור אינו מסתיים בכך. מתברר שיש לאותו בעל הבית המזמין, משום מה איש השנאי עליו. אמנם אין בעובדה זו, נתון מפליא כל כך בפני עצמו, שהרי בכל מקום בו הרגש מתפרץ עד כדי אהבה עזה, הוא טומן בחובו גם סכנה להתפרצויות הפוכות, כמו השנאה לדוגמא. אבל המדהים באמת הוא, שבאופן פלאי ממש שמו של אותו איש שנאי: 'בר קמצא'. כבר השם קמצא אינו מוכר לנו ממקומות אחרים, אבל שיהיה לאדם אחד אוהב בשם קמצא ושונא בשם בר קמצא, הסיכוי לכך הוא אפסי לחלוטין.

אך מעל לכל, ראשית דבריו של רבי יוחנן נשארו עדיין בתעלומה. הלא הוא בא ללמדנו מדוע נחרבה ירושלים, והתשובה שאנו מקבלים רחוקה מאד מלספק לנו נחת רוח כל שהיא: בגלל קמצא ובר קמצא. ואנו שואלים: היעלה על הדעת שבגלל סכסוך, יהיה קשה ועגום ככל שיהיה בין שני יהודים, והיחס הפוגעני ביניהם יהיה חמור כמה שיהיה, יחליט הקב"ה להחריב את עמו ואת ארצו?! אם חלילה וחס זו הייתה המידה האלהית של ההשגחה, כי אז חוששני שהיה עליו להחריב כל ננו-שנייה את מציאותנו העגומה.

לכן, לאור כל הנ"ל, מסקנה אחת בלבד מתבקשת: מאחרי תיאורי האגדה הזו מסתתרות מגמות חינוכיות ברורות של רבותינו⁶, ולא עובדות היסטוריות פשוטות. חידת השמות או העדרם, כמו גם חידת מקומה של האהבה באגדה זו, תבואנה לידי פענוח נכון לכשנעמוד על המגמות החינוכיות האלה. אכן לדמויות, לאהבה ולשנאה, לסעודה ולכל אשר מסביב, תפקידים מרכזיים בהעברת המסרים הערכיים והרוחניים שרצו חז"ל להעביר לנו.

פשר חידות אגדה זו, רציני ביותר, הרבה יותר ממה שרוב הקוראים ראו בהן. השמות 'קמצא' ו'בר-קמצא'⁷, שאכן כדוגמתם לא ידועים לנו משום מקום אחר, אינם אלא שמות שאולים⁸, שרבותינו ראו לנכון 'להדביק' לאותן הדמויות שהם מיקמו במרכז אירועי התקופה, דמויות, שלדעתם היה תפקיד מרכזי בחורבן ירושלים. אם שמו של המארח לא נמסר לנו, זהו משום שהוא, בדיוק כמו שאר הדמויות באגדה הזו, אינם אנשים המייצגים את עצמם בלבד, אלא הם משקפים חתכים שלמים של החברה כולה דאז. כך הוא גם לגבי השמות 'קמצא' ו'בר-קמצא'. אם השם 'קמצא' אינו מוכר לנו, המלה 'קמצא' ידועה לנו היטב, ואף יותר מידי: היא תרגום של 'חגב', אותו מונח המכבב בפר' שלח לך, 'ונהי בעינינו כחגבים', שתרגומה הוא 'קמצי' (אונקלוס, במדבר י"ג ל"ג). לאור זה, השם 'קמצא' מכוון אותנו מיד לאפיקים אחרים מאד ברורים ומאד מיוחדים. וכך חייב להיות, כי לא יתכן שהקב"ה יחריב את ביתו בגלל סיכסוך אנושי פשוט, המצוי יותר מידי בין בני אדם, מפאת סתם העדר אהבה בין שני שכנים וכדו'. ניגש עתה לפשר הדברים. בעל הסעודה לא היה איש מן השורה, שהרי כל חכמי הסנהדרין ('רבנן' להלן) מוזמנים לאותו אירוע. ואכן, לבעל הסעודה יש ידיד אהוב עליו, שמשום מה נקרא 'קמצא', קרי חגב, ז"א איש הנמנה עם כל אותם מבני עמנו הרואים את עצמם בעיני הגויים תמיד כ'חגבים'. בעל הסעודה היה אדם אמיד מאד ובעל מעמד חברתי בכיר ביותר (כפי שיתברר בע"ה להלן), ובעיני אנשים עשירים ובעלי מעמד כאלה, המעמד של 'חגבים' הוא האהוב עליהם והוא עומד ביסוד מהותם הנפשית, משום שמתוך התבטלותם במישור הערכי כלפי הגויים, הם פותחים את שערי המדינה לכל 'פלישה' כלכלית ומסחרית, ובכך מביאים הצלחה כלכלית לכל עשיר שהכסף והעושר הוא האידיאל היחיד בעיניו. כל הקטגוריה האנושית הזו מורכבת מטיפוסים מסוג 'קמצא', האוהבים זה את זה, אנשים המוכנים לרמוש על הארץ, להשפיל את עצמם, לאומית, תרבותית, אמונית וערכית, העיקר שיוכלו לחתור לקראת הגשמת שאיפתם ההדוניסטית, ושלא יצטרכו להיאבק וללחום.

⁶ . דרך אגב, כמו מאחורי כל אגדה שבפיהם !

⁷ . העובדה ש'קמצא' ובר 'קמצא' הם שמות בדויים מתבררת עוד יותר מתוך אותו מדרש מקביל שב באיכה רבה (הנ"ל) שם הם נקראים 'קימצא' שניהם, ואין שם שום בר-קימצא !

⁸ . לא מן הנמנע שלנקחו מספרו האטוביוגרפי של פלביוס 'חיי יוסף' (הוצאת מסהד ר"ג התשכ"ח, עמ' קיד), שם הוכר 'קמפסוס בר קמפסוס', שהיה אכן אחד מאוהבי הרומאים (ורא דרנבורג 'משא ארץ ישראל' עמ' 142).

כך ניתן גם להבין איך רבותינו בתיאור הזה, שמו את האהבה במרכז ובהזדמנות של סעודה (אולי זו של 'אפלטון'). אין העשירים הרוצים רק בהנאתם וטובתם, יכולים לסבול אנשים בעלי אידיאלים, שאינם מוכנים להתקפל לפני גויים. משום מה אותם ה'חגבים' המוותרים על כל אידיאל ועל כל אידאולוגיה לטובת הנאתם נהפכים בין רגע לאנשי עקרונות כשמדובר באחיהם היהודים שאותם אינם סובלים, ואף אם אלו האחרונים מוכנים לשלם הכל אין שום רחמנות כלפיהם, אין אנושיות, משום מה כל היופי הנפשי נעלם כלא היה (ראה יחס 'פי הנפש' כלפי מתנחלים). רוממות האהבה 'לכולם' בגרונם וחרב פיפות השנאה בידם ככל שמדובר באחיהם החלוקים עליהם אידיאולוגית⁹. משום מה 'כולם' אינו אף פעם באמת 'כולם', אצלם!

מי בדיוק נתפס בעיני סוג זה של אנשים כבלתי נסבל ואף שנאווי? דוקא טיפוסים מסוג 'בר קמצא', אלו המתגלים במלא קומתם בדיוק ברגע שמופיעים על במת ההיסטוריה 'קמצי' למיניהם. מסיבה זו כינו אותם חז"ל בשם 'בר קמצא', משום שנוכחותם והימצאותם של 'קמצי' בעולם, מייד מחוללים את הופעתם גם הם. 'בר קמצא' הוא כינוי לטיפוסים שאינם סובלים השפלה, בזיון ופחדנות. טיפוסים כיהושע וכלב שלשמע דברי עשרה 'קמצי', קמים ומזהירים 'אם חפץ בנו ה' וגו'! וכשמאמינים וגיבורים המוכנים להיאבק וללחום¹⁰ בעד עמנו ובעד ערי אלוהינו פותחים את פיהם, אזי מיד נשמעת התגובה ההמונית "ויאמרו כל העדה לרגום אותם באבנים" (במדבר י"ד י').

לכן, אותה שנאה עליה מצביעים חז"ל בתיאורם זה של החרבן, אינה סתם שנאה קטנונית בין אזרחים רגילים ובני אנוש מן ההמון, אלא היא נעוצה בהשקפות עולם המתעמתות זה אלפי שנים, מאז אותו עבר רחוק הקשור כולו בקשר מיוחד עם ארץ ישראל והסירוב להיכנס אליה. היא שנאתם של אלו המסוגלים תמיד לחוס ולרחם על אותם אוכלוסין היושבים בארץ כנען, שישבו לפנינו בארץ זו לפני בואנו ('וחרבון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים') המציגים השכם והערב כל כיבוש כפשע מוסרי, כעוול כלפי בעלי זכויות (שמשום מה, היו תמיד עושקים אחרים שלפניהם, ולא בכדי מכונים 'פלישטים' או במהדורה מודרנית יותר 'פלסטינאים'). אלו אותם אנשים המתמלאים תמיד אהבה ורחמנות כלפי הרחוק, כלפי האוייב ('האחר'), ומשום מה הם מלאי שנאה כלפי האח. באופן זה אנו מבינים היטב מדוע בחרו חז"ל בכינוי 'בר קמצא' על מנת לציין את האיש השנוא בעיני בעל הסעודה. עשירים כבעלי מעמד חברתי בכיר, שדרכם לדאוג רק להנאתם ולטובתם, אינם יכולים לסבול בעלי אידיאלים, ובפרט כאשר אלו אינם מוכנים להתקפל לפני גויים. הלא כל העומד על העקרונות, כל השואף לאידיאלים יודע שיש להקריב למען הגשמתם, והקרבה זו עוברת תמיד דרך ויתור על הדוניזם.

ואכן, כך אנו יכולים להבין בקלות מדוע הסיבה העיקרית והראשונה שמנו רבותינו לתענית ת"ב, אינה חורבן ירושלים שהתרחש בת"ב, כעדות רבותינו בתענית (פ"ד מ"ו), אלא אותה בכייה בלתי-מוצדקת של אותם ה'חגבים' במדבר, שהנהפכה לבכייה לדורות. כל מהותו של ת"ב נעוצה באותו כשלון של המרגלים. בהעמידם כשלון זה בראש סולם הכשלונות שבגללם אנו צמים בת"ב, לא התכוונו רבותינו לבחינה הכרונולוגית, אלא בעיקר לבחינה הערכית.

באופן זה אנו מבינים מדוע בשעה ש'ההוא גברא עבד סעודתא', קרי, בשעה שכל אותם 'קמצי' יושבין ליהנות, בשעת התפרצות ההדוניזם, בשעה שאותם חדורי אהבה ארציית וחומרית מתכנסים ליהנות יחדיו, האהבה שופעת למראית העין, אבל שום 'בר קמצא' אינו יכול להצטרף ל'חגיגה' איתם. עצם נוכחותו מזכירה להם את כשלונם הערכי.

⁹ עוד היום, ערב ת"ב התש"ע, מפרסם מעריב את תוצאות הבג"ץ שהגישו סופרים ושאר פסודו-אינטלקטואלים ישראלים הלוחמים לצידם של שונאי מדינת ישראל, נגד החנינה שהוענקה לצעירים אידיאליסטים שהפגינו בזמנו נגד גזירותיו של העריץ האכזרי שעמד בראש עם ישראל כלפי מלח הארץ בגוש קטיף. אגב, אין זה מונע מ'מעריב' לפרסם כתבה גדולה הפרושה על כמה עמודי לפני כן, שכולה קריאה לצבור להפסקת השנאה בין חלקי העם, אבל כמוכּן מבלי לגנות את כל אותם הסופרים הפוגעים לעיתים גם בחיילי צה"ל ושוטרי ישראל (ראה פרשת גרוסמן לפני כמה ימים).

¹⁰ במשך שנים דרשתי על השמות שברור היה לי שכדרכם של רבותינו באגדות, דמיוניים הם, והם כינויים שחז"ל הדביקו לאותן הדמיות אליהן הם מתייחסים (ואני טוען דמיוניים משום שלא מצאנו כדוגמתם באף מקום בדבריהם). וכל זה היה על דעת עצמי עד שהתארח אצלי ידידנו הרה"ג דב ליאור שליט"א, רבה של קרית-ארבע, והעיר לי שכבר המהר"ל ב'נצח ישראל' אשר לו (פרק ה) כבר כתב כדוגמת דבריי. ואכן מצאתי בדברי המהר"ל שכיוונתי לדעתו במספר נקודות. ובכל זאת הבדל יש בין מה שכתבתי כאן למה שכותב המהר"ל שם, כי תשנית דבריו היא שנאת האחים של בית שני, ותשנית דבריי היא שנאת הערכים שאינה אופיינית רק לבית שני, אלא היא תופעה החורזת את כל הדורות.

אמר ליה לשמעיה: זיל אייתי לי קמצא, אזל אייתי ליה בר קמצא.

עץ אר"ז: לאנשים אמידים ובכירים כ'הוא גברא' יש ללא ספק עוזרים בכירים ומנהלי טכס מיומנים ומנוסים, ובכל זאת, מתברר שדוקא שמשו של 'הוא גברא' מתבלבל בהזדמנות זו. מדוע? התשובה ברורה: משום שכל בר דעת מבין שיש רק מסגרת אחת בלבד בה דרושה הקפדה יתירה ודייקנית, והיא מצויה רק במקום שאחד פסול ואחד כשר, אחד רצוי והאחר לא, קרי בכל מסגרת חברתית ואנושית בה יש הכרעה והבחנה. איך תימצא הבחנה כזו והקפדה כזו אם החברה כולה בנויה מאנשים המצהירים השכם והערב על אהבתם לכל יצור חי (אפילו לא אדם)? גישתם הפוסט-מודרנית לא משאירה רשמית מקום לכל הבחנה. לכן אותו שמש הנע באווירה זו הנושמת הצהרות גורפות פוסט-מודרניות לא נתן את דעתו לדיוק. כאיש משועבד לבעלי עמדה אינו חושב בזכות עצמו, ולכן נופל קרבן לדמגוגיה זולה. הוא היה בטוח שבעיני בעליו כל אורח יהיה רצוי! ייתכן שלא בכדי גם ההזמנה עוברת דרך שמש, משום שחשובי החברה אינם יכולים לטרוח בעצמם להזמין איש, הלא דרכם להפוך אחרים למשרתים, ובפרט למשרתי הנאותיהם.

אתא אשכחיה¹¹ דהוה יתיב, אמר ליה: מכדי ההוא גברא בעל דבבא דההוא גברא הוא, מאי בעית הכא? קום פוק!¹²

עץ אר"ז: כעת מתברר, שאותם אנשים שאהבת ה'אחר' בגרונום על כל גבעה גבוהה ותחת כל עץ רענן, מתגלים כאוחזי חרב שנאת ה'אח' בידם. אצל אנשים כאלה, ההזמנות הינן משום מה תמיד מסווגות: 'ההוא גברא' האוהב כל 'אחר', משום מה מזמין תמיד אנשים המזדהים אתו, שהם מסוג 'קמצא', ובכך מגלים שאין אהבתם אלא אהבת עצמם, אהבת דומיהם ושנאת שונאיהם ('בר קמצא') ושוניהם. בהזמנתו זו לא היה כל רצון לחיבור דו צדדי כמתבקש ממהותה של הזמנה אמיתית ואחויות, אלא חיבור חד צדדי בלבד¹³, אגוצנטרי, כל כולו אנוכי. אין הזמנתם באה אלא מפאת התועלת והכבוד שהמזמין מפיק מהזמנת האחר.

משום מה, אותם ה'חגבים' המוותרים על כל אידיאל ועל כל אידאולוגיה לטובת הנאות והדוניזם פרוע, נהפכים כבין רגע לאנשי עקרונות מרגע שמדובר באחיהם היהודים שאותם אינם סובלים אידיאולוגית. אף אם אלו האחרונים מוכנים לשלם הכל, אין שום רחמנות כלפיהם, אין אנושיות, משום מה כל היופי הנפשי נעלם כלא היה.

לכן, ברגע שהתבררה הטעות בזהות המוזמן, לא השמש פונה אל האורח 'הלא נכון', אלא המארח עצמו, וברוב 'אהבתו' המקיפה כל והבלתי מסוייגת וברוב 'הפלורליזם' שלו הוא נותן דרור לעוינותו ולשנאתו

¹¹ העובדה שאנשי ירושלים היו עוקבים אחרי כל אורח, כי היו מקפידים בשעת שמחתם על המשתתפים אתם, מפורשת **באיכה רבה (הנ"ל)** 'בני ציון היקרים. מה היה יקרונתן, עירוני שנשא אשה ירושלמית, היה נותן לה משקלה זהב, ירושלמי שנשא עירונית, היתה נותנת לו משקלה זהב. ד"א בני ציון היקרים. מה היה יקרונתן, בשעה שהיה אחד מהם נושא אשה גדולה, היה עושה יציעו יותר מסעודתו. ד"א בני ציון היקרים. מה היה יקרונתן, בשעה שאחד מהם עושה סעודה היה צר כל מיני סעודה במפה מפני האיסטנסין, שלא יאכל אחד מהם דבר שיינוק. ד"א בני ציון היקרים. בשעה שהיה אחד מהם נזמן לסעודה, היה הופך אונקלי שלו השמאלית שאם יבוא אחר לזמנו היה יודע שהוא מוזמן לסעודה ולא יטעינו טענת חנם. ד"א בני ציון היקרים. מה היה יקרונתן, לא היה אחד נכנס לסעודה עד שהיה יודע מי הם המסובים עמו, ומי מוזגן, ומי משמשן, ולא חותם בנייר, עד שהיה יודע מי הם החתומים עמו, משום אל תשת ירך עם רשע (שמות כג א). ד"א בני ציון היקרים. מה היה יקרונתן, תני ר' שמעון בן גמליאל מנהג גדול היה בירושלים, שבשעה שהיה אחד מהם נכנס לסעודה, בעל הסעודה היה תולה מפה על פתחו, כל זמן שהיה מפה פרוסה היו האורחים נכנסים שם, העביר המפה לא היה רשות לאחד מהם ליכנס. עוד מנהג אחר היה שם שכל זמן שהיה אחד מהם עושה סעודה היה מוסר את הסעודה לטבח, שאם נתקלקל דבר בסעודה, היו עונשים הטבח הכל לפי הכבוד, ולפי האורחים. ד"א בני ציון היקרים. מה היה יקרונתן, לא היה אחד מהם הולך לסעודה עד שהיה נקרא. במבט ראשון, לא ברור אם הקפדה זו מוזכרת לשבח או לגנאי, שהרי מוזכרת כאן גם ההקפדה שלא לחתום עם מי שאינו ראוי משום 'אל תשת ירך עם רשע', שמשמע מזה לשבח. אלא שעיון יותר מעמיק, מצביע דוקא על הגנוי של התנהגות זו, שהרי כל ההקפדות שקדמו לזו אינן ראיות להיות הקפדה, כי איזו הקפדה צריכה להיות לאדם ישר אם אדם זה משרתו או מאן דהו אחר? !

¹² **באיכה רבה (הנ"ל)** 'עאל וישב ליה בין האורחים, עאל ואשכחיה ביני אריסטיטייא א"ל מאן את שנאי ואת יתיב בגו ביתי, מה בעית הכא, קום פוק מגו ביתי'.

¹³ לא פלא שמצויים אצלם כ"כ הרבה סוטים !

כלפי מי שחלק על עמדתו 'האצילה' והעיז להטיל ספק ב'טהרתה'. וראה זה פלא, האהבה מתגלה כשנאה עזה לשמה, והזעקה הכעושה ובזויה 'קום-פוק' שורקת בחלל מקום השמחה. מתברר ששנאה זו עמוקה ביותר, שהרי בסעודה מסוג זה, בה משתתפים אנשים רבים ל"כ, סתם אורח היה אמור להיבלע בתוך ההמון. אבל לא, השנאה היא כה גדולה, עד שנוכחות זו של 'בר קמצא' שהייתה אמורה ויכולה לעבור בשקט, והייתה גם הזדמנות עבור 'ההוא גברא' להראות דוקא את רוחב ליבו ואצילותו של אותו בעל האהבה, חולפת, ובמקומה באה גסות אנושית, שנאה בזויה שאינה יודעת גבול.

אמר ליה: הואיל ואתאי שבקן, ויהיבנא לך דמי מה דאכילנא ושתינא, (נו.) אמר ליה: לא. אמר ליה: יהיבנא לך דמי פלגא דסעודתיך! אמר ליה: לא. אמר ליה: יהיבנא לך דמי כולה סעודתיך! א"ל: לא.¹⁴

עצ אר"ז: בקשת בר קמצא לשמור על כבודו, גם היא אינה תמימה. היא ביטוי לחשיבות הכבוד בעיניו. בעיני 'קמצא' כבוד אינו נחשב, אלא רק כח ומעמד, יהיה זה כח ומעמד כלכלי, או כח ומעמד חברתי. אבל הכבוד האישי נעוץ באותה נקודה בה נעוץ הכבוד הלאומי, ושניהם יונקים מאותו שורש. מי שאינו מוקיר את האחד אינו יכול להוקיר את השני. כעת מתברר שאבירי 'כבוד האדם' אינם יכולים לסבול את כבוד האדם שאינו אהוב עליהם.

ישנה אמנם עוינות אנושית שלצערנו היא נחלת האנושות כולה והיא כמעט טבעית, ואף אם רחוקה היא מאידיאל, יכולה היא עדיין להיות נסבלת, כל עוד מתגדרת היא בארבע אמות 'צניעות מסוימת'. הכוונה היא, שאם שני בני אדם אינם יכולים למצוא שפה משותפת, ומשום כך אינם עומדים בקשרים תקינים, וכך דרכו של עולם, ואף אם הם עוברים על 'ואהבת לרעך כמוך', נשאר עדיין מקום לחיים בצוותא, כי מדובר בשנאה פורתא וזוטרטא. אבל אם שנאה פורצת החוצה, עוזבת את מינימום הצניעות הדרוש לשמירה על כבוד האח, אם היא רומסת כבודו ברבים והופכת לשערוריה ציבורית, היא מתגלה כבר כשנאה שהגיעה עד עומק מחשבתו של האדם והצלם שבו, זהו סימן ואות שמחשבתו ונשמתו נפגעו כבר. מרגע זה, כל שיפוט יהיה מוטעה, כל מעשה יהיה מונחה ע"י אותה שנאה עיוורת ההורסת של שיקול שכלי.

אם האורח, קרבן שנאה עמוקה זו, מציע לפצות על ההנאה שניתנה בטעות, זה משום שהבין שעומק השנאה המתגלה לפניו יונק מאותו חשק להנאה מתמדת ולהדוניזם המקנן בלבו של שונאו. לכן הוא מציע מה שמשתלב היטב ברוח רעה חולה זו: פיצוי כספי, שגם הוא הנאה ראויה לאיש כ'ההוא גברא' שאינו מבין במושגי הנאה. כל הפיצוי האישי הפרטי המוצע על ידו בשלב ראשון, בא כדי שלא יישאר רושם של אהבה כלפיו אצל אויבו. אבל שנאתו של 'ההוא גברא' היא אידיאולוגית, לכן לא תוכל להישאר בגבולות השנאה הצנועה הבין-אישית, היא חייבת לפרוץ החוצה ולשטוף את כל החברה. לכן, כשבר קמצא מציע 'יהיבנא לך דמי פלגא דסעודתיך', והיא חצי תאוותם, יותר ממה שאדם זוכה באחרית ימיו, הצעה שאינה רק מוחקת כל ביטוי של אהבה, אלא אף מעניקה הנאה למתאווים לה, גם זו אינה מתקבלת. לכן, גם כשבאה ההצעה המקסימלית האפשרית, שהיא הצעה המעניקה לכל אותם חדורי 'אהבה' את כל תאוותם, גם זו לא תתקבל.

נמצא, שאותם בעלי אהבה המתיימרת להיות בלתי-מסוייגת, אותם המפגינים אהבה כלפי כולם, אפילו כלפי אויבי ישראל¹⁵, מתבררים כאנשים שאהבתם אינה מסוגלת להתפשט אלא לאוהביהם, לדומים להם, לשותפים איתם לדרך, ואינם מוכנים לתת מקום 'לאחרים', ול'שונים' מהם. על אנוכיותם ואגוצנטריותם המוסוות לאהבה, יעיד הסגנון בו בחרו רבותינו: 'רחמיה' = זה שהוא אוהב, ו'בעל דבביה' = זה שהוא במחלוקת אתו. אין כאן אלא גישה הסובבת כולה סביב ה'אני' הפרטי בלבד. מצד בר קמצא, אנו מבחינים גם במאמץ העילאי שמוכן האדם לעשות כדי לשמור על כבודו. לשם כך, הוא מוכן אפילו לתת יד לעוול ולוותר לעושה הגדול ביותר: 'יהיבנא לך דמי כולה סעודתיך'.

נקטיה בידיה ואוקמיה ואפקיה.

¹⁴ **באיכה רבה (הנ"ל)** א"ל הואיל ואתאי לא תביישני, ואנא יהיב לך שומי מגוס, א"ל לית את מסובן, א"ל לא תביישני ואנא יהיב פלגא דסעודתיך, **ולא אוכל ולא אשתי**, א"ל לית את מסובן, א"ל כל הדין סעודתא אנא יהיב טימא, א"ל לא, הוה אמר ליה קום לך, נקטיה בידיה ואפקיה.

¹⁵ הדבר נעשה תמיד, תוך התעלמות מוחלטת מבדיקת עמדת הצד השני, האם גם הוא מוכן להחזיר להם מעט מאותה אהבה. יש כאן מחלה פסיכו-פתולוגית מסוג 'תמות נפשי עם פלישתים מתוך אהבתי אליהם', שמקורה באהבתו של אברהם אבינו שכשהיא מתעוותת, היא לובשת צורה מפלצתית.

עץ אר"ז: עתה מתברר שאבירי 'כבוד האדם', אבירי היחס ההוגן ל'אחר', אבירי ההתנגדות לכל סוג של אלימות (כל זה בשם אנוכיות המוסווית לערכים), מבטאים שנה תהומית לבעלי ערכים אמיתיים, ואינם מוכנים אפילו להשאיר קיום כלשהו לאחר. כל העולם כולו אינו אלא הם, והם בלבד. לכן בעיניהם אין מקום לאחר 'נקטיה – ואפקיה', וגם האלימות הפיזית משמשת להם כתקשורת בלעדית.

אמר: הואיל והווי יתבי רבנן ולא מחו ביה, ש"מ קא ניחא להו, איזיל איכול בהו קורצא בי מלכא¹⁶.
עץ אר"ז: דווקא שכלאחר יד ממש, חושף לנו התלמוד טפח קטן מזהות הדמויות המכבות בדרמה זו, מתברר ש'רבנן' היו יושבים שם, קרי חכמי הסנהדרין. מכאן נבין, שהמארח לא היה איש מן השורה, אלא מבכירי הממלכה, שהרי הוא מזמין את כל הסנהדרין להשתתף בשמחתו. א"כ כל הדרמה התרחשה בנוכחות כל גדולי האומה, תוך שתיקתם של חכמי ישראל.

הפשע הזה, ההשפלה הברוטאלית הזו, היו לכאורה צריכים לעורר בנפגע שנהא כלפי הפוגעים בו בלבד. וייתכן, שעל אף צערו הבלתי ניתן לתיאור היה מוכן למחול, או להדחיק או אף לשכוח צער פרטי זה. אבל יש דבר שבכוחו למוטט, אצל בעל הערכים האיתן ביותר, את כל עולמו הנפשי והערכי, והוא הגושפנקא שסמכויות הקדושה, הטהרה והתורה, נראים כנותנים לרשע ולפשע.

שתיקתם של חכמי ישראל לנוכח הלבנת פנים זו, היא הפוצעת את לבו של בר קמצא יותר מכל: 'הואיל והווי ... ש"מ ניחא להו'. בר קמצא חש שלא רק להשפלתו נתנו חכמים גושפנקא, אלא גם נתנה גושפנקא לשנאת העם, לשנאת הערכים, לשנאת כל מה שיקר לעם ישראל, משום שסביב נקודות אלו התעוררה השנאה בינו ובין 'ההוא גברא'. מרגע שבעלי התורה נתנו לכל הערכים האלה להירמס, מתמוטטים רגליהם של שונאיהם של ישראל, ואינם ראוים ח"ו עוד לעמוד ברשות עצמם. דרוש כאן סבל חיצוני, מכבש חיצוני שיגבש שוב את העם לחטיבה אחת ותכפה אחדות.

אין עם יכול להחזיק מעמד בים תלאות ההסטוריה שלו, ללא סופריו והוגיו. לא אנתרופולוגים ולא סוציולוגים הם המלמדים אותנו זאת, אלא רבותינו בכבודם ובעצמם בראשית מסכת עבודה זרה (ב.ב.ב:):
באומרם

'דרש ר' חנינא בר פפא, ואיתימא ר' שמלאי, לעתיד לבא מביא הקדוש ברוך הוא ס"ת [ומניחו] בחיקו ואומר, למי שעסק בה יבא ויטול שכר, מיד מתקבצין ובאין [הגוים] בערבוביא, שנאמר (ישעיהו מג) כל הגוים נקבצו יחדו [וגו']'. אמר להם הקדוש ברוך הוא, אל תכנסו לפני בערבוביא, אלא תכנס כל אומה ואומה וסופריה'.

כ"ש עמנו, שתחלתו אמת ואמונה¹⁷, והמשכו תורה, שאם חכמיו וגדוליו לא ימלאו במסירות ובנאמנות את תפקידם, אין לנו מי שימלא תפקיד זה במקומם.

גם בעל הערכים הטהורים ביותר מסוגל ברגע של יאוש לנקוט בצעדים המטורפים ביותר. זה מה שהוא עושה: 'אכיל קורצא בי מלכא'. והוא מגיע לאבסורד: להיפך לניגוד המוחלט של כל הערכים הלאומיים בהם דגל עד עתה. אם הסמכויות המוסריות והתורניות של ישראל התמוטטו, ראוי (בעיניו) להרוס את הבניין על מנת לבנותו באופן תקין יותר. אם גם החכמים משתפים פעולה עם כל סוג של 'קמצי' מפאת 'דניחא ליה', ומסתמא בגלל שכל אותם בעלי מעמד העניקו תקציבים לשיבותיהם, אם חכמי ישראל מוכנים לשתוק על רמיסת המוסר, רמיסת התורה משום 'דניחא להו', אז אין עוד תקווה. הצער, ההתקוממות, הרוגז והכעס, מביאים את הטוב ביותר בבני ישראל להיות מלשין אצל העמים.

מוסיפה האגדה ומתארת, שבעל הנטייה הלאומית הזה פונה אל 'בי מלכא', ומשום מה 'מלכא' זה אינו אלא האימפרטור של רומא. על אף שיש עדיין מלך במדינת ישראל הממלא תפקיד זה, אין עוד בעיני אותו יהודי מיוסר ואומלל אלא מלכא חדא, והוא האימפרטור הרומי, השולט דה-פקטו בישראל כבר קרוב

¹⁶ **באיכה רבה (הני"ל)** 'והיה שם ר' זכריה בן אבקולס, והיה סיפק בידו למחות ולא מיחה, מיד נפק ליה, אמר בנפשיה הואיל ואילין רבנן סבייא יתבין בשלוותיהון ולא מיחו ביה, ניחו להו, איזול איכול ביה קורצא ביה מלכא'. לפי נוסח זה של האירוע, לא כל חכמי הסנהדרין היו שם, אבל בעיקר הזקן שבהם ומן המחמירים שבהם (כיוצא מכל המקומות בהם הוזכר ר"ז בן אבקולס בתלמוד) בענייני איסור והיתר וכדו'. מתברר שבנוגע לעניינים שבין אדם לחבירו, אותו חכם מחמיר שיש בידו יכולת למחות, שותק ומעדיף (כדברי בר קמצא) את 'שלוותו' על פני הצדק. בר קמצא רואה בכך העדפת הנוחיות על פני האמת והצדק.

¹⁷ ראה לשונו של הראי"ה קוק זצ"ל בספרו 'אורות (עמ' כ).

למאה שנה. מהפך נפשי כזה ניתן להבנה רק בכך שאופייני הוא לאידיאליסטים המתאכזבים ממה שהאמינו בו כל חייהם, נלחמים עתה במה שהם העריצו לפנים. מהרגע הזה, כאשר ההזדהות הלאומית איבדה כל ערך בעיני בר קמצא, הדרך סלולה לניצול המתח בין רומא ובין ישראל כדי 'להעניש' חברה זו שרמסה אותו.

אזל אמר ליה לקיסר: מרדו בך יהודאי! א"ל: מי יימר? א"ל: שדר להו קורבנא, חזית אי מקרבין ליה. אזל שדר בידיה עגלא תלתא. בהדי דקאתי שדא ביה מומא בניב שפתים, ואמרי לה בדוקין שבעין, דוכתא דלדידן הוה מומא ולדידהו לאו מומא הוא¹⁸.

עץ אר"ז: השליטה הגלובלית העולמית לבדה היא משאת נפשו ועיסוקו של האימפרטור, למענה הוא מוכן לסבול מגוון רחב של התנהגויות שונות ומשונות בכל מדינה ומדינה, בתנאי שאין הן פוגעות באינטרסים הגלובליים שלו. אימפרטור זה, מתבשר עתה ש'מרדו בך יהודאי'. אלא שרוח הכניעה של אותם יהודים 'קמצ' המרכיבה את הקבוצה השלטת בא"י בימים ההם, אינה מראה כל סימן של מרד, לכן איננו מתפתה לקבל האשמה זו המוכחשת מן המציאות שבשטח, והוא שואל 'מי יימר?'. בר קמצא שנהפך כבר ברגע זה למלשין אינו בוחל בהעלאת טיעון שבעקבותיו יאלץ האימפרטור לבדוק אותו, והוא, שלא במרד מזויין מדובר, לפחות בשלב זה, אלא במהלך המתרחם מאחורי הקלעים, ושסימניו יראו בעתיד, אלא שבכל זאת אפשר לעמוד עליו דרך נסיון הקרבת קרבן המלך.

מאבקו של בר קמצא הוא יותר נגד החכמים מאשר נגד מי שפגע בו, לכן הדרך היחידה היא, להעמיד אותם בדילמה קשה מול רומי, ודילמה זו צריכה להיות בתחום היקר ביותר בעיני חז"ל, תחום הקודש. אין הוא מנסה להעמיד במבחן את נאמנותם של אותם 'קמצ' לרומא, כי הוא יודע שזו קנויה לרומא ללא עוררין מצד אנשים מסוגם, שכל דאגתם אינה ערכית אלא הנאתם ונוחיותם, ולכן יקפידו תמיד על יחסים תקינים עם מעצמה כרומא, העלולה להרוס את כל שאיפותיהם בכל רגע.

לכן הוא מציע להעמיד במבחן את ישראל דרך אנשי קודש שלהם, והעצה הזדונית תעבור דרך חליקת כבוד לכל קודשי ישראל, והיא: 'שדר להו קרבנא'. זהו כבוד שאין כדוגמתו. המלך נענה, ובדרך הראויה ביותר: 'שדר בידיה עגלא תלתא'. עגלה משולשת, במיטב שנותיה, במיטב בריאותה, הקרבן המשובח ביותר שניתן להקריב. היהודי 'ההרוס פנימית', ישמש כסרסור לסכסך בין ישראל ובין מעצמת העל. הוא פוגם בקרבן האמור לשמש ביטוי לכבוד הדדי, ומטיל בו מום. כל מסר של המעצמה יהיה מכאן והלאה פגום: 'בהדי דקאתי שדא ביה מומא בניב שפתים, ואמרי לה בדוקין שבעין'.

לא במקרה שני סוגי מומים אלה פוסלים אצלנו ואינם פוסלים אצל העמים. מום בניב משקף מום בצורת הדיבור, בהצגה המילולית של המסר ושל הקשר. הכלי שהעניק הקב"ה לדבר בו – פגום, ולכן כל שיצא מפיו פגום יהיה גם כן. מום בדוקין שבעין מראה על מום בצורת ההסתכלות על המציאות. הוא פגם בתדמית, בתמונה המשודרת של ישראל. התקשורת המדוברת (ניב - רדיו) והתקשורת החזותית (דורין שבעין - טלוויזיה) אינן מספרות עוד את האמת, אלא מגישים דבר מה פגום לגמרי. כל התקשורת בין ישראל לעמים משובשת מפאת מלשינות כרונית. אמנם פגם 'תקשורת' זה הינו פגם רק בעיני עם ישראל, ולא בעיני העמים, משום שאין האמת והצדק שאיפת חייהם, אלא חייהם הם שאיפתם הבלעדית, ואם מגמה אחרונה זו דורשת רמיסת צדק ויושר, אין בעיניהם כל פגם (שהרי 'פיקוח נפש דוחה הכל'!!). לכן, לא פלא הוא שאצלם רק הגוף המגושם של הקרבן צריך להיות שלם, שהרי רק הצדדים המגושמים ביותר הינם בעלי ערך עליון. אבל לא כן בישראל, בו הקרבן אינו בא לרצות, אלא בא להעמיד את הקרבן במקומו, לכן גם כלי הדיבור וההסתכלות חייבים להיות שלמים כדי שיהיו לרצון לפני אבינו שבשמיים.

סבור רבנן לקרוביה¹⁹ משום שלום מלכות, אמר להו רבי זכריה בן אבקולס, יאמרו: בעלי מומין קריבין לגבי מזבח!²⁰

¹⁸ . באיכה רבה (הנ"ל) 'מה עשה, הלך אצל השלטון, א"ל מרדו בך יהודאי, ואילין קרבנייא דאת משלח, אינון אכלין יתהון, ומקרבין אוחרנין בחילופיהון, נזף ביה, עאל לגביה תוב אמר ליה כל אילין קורבנייא דאת משלח ליהודאי דיקרבון אינון אכלין להון, ומקרבין אוחרנין בחילופיהון, א"ל מאן יימר, א"ל שדר עמי חד איפרכוס וקורבניה עימיה ואת ידע, שדר בהדיה עגלא תלתא, מדאתי בשבילא עד דאפרכוסא דמיך, קם בליליא ועשאן מומין בסתר, ושדא בהון מומא בניב שפתים, ואימא בדוקין שבעין, דוכתא דלדידן הוי מומא, ולדידהו לא הוי מומא'.

עץ אר"ז: כל קרע בין ישראל לעמים, ובכל תחום שהוא, ובמיוחד בכל הנוגע לתודעה העולמית ולהתרחשויות הכלל עולמיות, אינו יכול לפסוח על חכמי ישראל. בידיהם מופקד התפקיד של הגנה על המיוחד לנו כעם. לכן, כשקרע כזה מתגלה, הפתרון הראשון בו נאחזים, הוא משום מה פשרה עם ההלכה ועם המציאות: 'סבור לקרוביה'. כשהסכנה מרחפת על העם, פיקוח הנפש, דוחה תמיד את ההלכה, ובשם העקרון 'שלום מלכות', (לשון מלוטשת, כידוע, כדי לבטא את האיום) נאלצים לדחוק הצדה את דבר ה' באופן זמני.

בנידון דידן, משום מה אותם החכמים ששתקו למראה הפגיעה ביהודי על לא עוול בכפו, נאלצים להתמודד עם תוצאות שתיקתם מול האימפריה הרומית כולה. כל עם ישראל נמצא עכשיו בסכנה מפאת שתיקתם. רובם מציעים לעוות את ההלכה כדי להציל את העם. הרי לפנינו מתבקשת רמיסת הקודש, משום שלא טופלה בזמנה בעייה יותר פנימית ויותר מוסרית. מסתמא אותו מארח היה בעל מעמד חברתי כה גבוה, עד שלא העיזו להתעמת איתו, והתורה צריכה עכשיו לשלם את מחיר חולשתם הרוחנית. ברגעים קריטיים כאלה, כשעמנו בסכנה, משום מה מופיעים תמיד חכמים, בעלי מעמד תורני הילכתי שמפני ידיעותיהם או מפני חומרותיהם רבים נרתעים מהם. אלו גדולי תורה, שאהבתם העזה לדבר ה' משבשת את ראייתם הכלל ישראלית, והופכת אותם לחוששים עבור התורה יותר מעבור עם ישראל. יראת השמיים שלהם, מטשטשת את הדאגה הכללית, והדאגה לסעיף כלשהו של שו"ע גוברת בעיניהם על כל דאגה לחייהם של אלפי יהודים, לעתידו של עמנו, ולאסוננו ההיסטוריה הוכיחה שאף לגורלם של מיליוני יהודים (השואה תוכיח!).

רבי זכריה בן אבקולס נמנה עליהם הפעם. הוא חכם המוכר לנו בתלמוד כמחמיר בכל הנהגותיו²¹, שבק לחסידותיה והוא מזדעק על שעומדים לעבור על פרט בהל' קרבנות. הוא, שלא הזדעק על רמיסת המוסר והתורה בשעה שבר-קמצא גורש בבושת פנים מחוץ לסעודה²² בה הוא ושאר חכמי ישראל השתתפו, מזדעק עתה ל'הצלת' פרט הילכתי. לא ולא! גישה זו מחריבה עולמות, ואכן היא תחריב את בית קודשנו. ללאוין ולעשין מסוג 'אהבת', 'לא תוננו' ו'לא תשנא', אין בעינינו את אותה חשיבות של קודש שיש למצוות הנוגעות בבית המקדש. אהבת ה' עזה מביאה פעמים רבות לזלזול בכל מה שיש בו צד אנושי או ארצי, והוא נעשה בזוי ושפל בעיניהם, כאילו התורה האמיתית אינה אלא זו העוסקת בטרנסצנדנטי. האימננטי איננו עיקר ואף אינו חשוב בעיניהם.

סבור למיקטליה, דלא ליזיל ולימא, אמר להו רבי זכריה, יאמרו: מטיל מום בקדשים יהרג!

עץ אר"ז: אם הסטייה מהדין בעניין הקרבת הקרבן אין בה כדי להועיל, יש אולי לנקוט באמצעי אחר, השייך לתחום הלאומי-חברתי, אמצעי העשוי לשמש הגנה אחרונה בפני הסכנה האדירה המרחפת על כלל האומה: 'סבור למקטליה'. אלא ששוב אותה גישה, המעלה את הדאגה לקיום פרטי פרטיהן של הלכות קרבנות, מטשטשת את כל ראייתו של רבי זכריה בן אבקולס, והוא מעלה חשש חדש ומחודש 'יאמרו מטיל מום בקדשים יהרג!'. הנה עוד דאגה מהסוג הקודם, אנו עלולים להטעות את הציבור בכל דיני קרבנות.

¹⁹ לפי התיאור אשר באיכה רבתי, הצעה כזו לא הייתה יכולה לעלות, כיון ש'בר קמצא' היה מלווה כל אורך הדרך בשליח האימפרטור, לכן נסיון ההתחמקות מצד היהודים, יבא לידי ביטוי באופן שונה לחלוטין: הכהנים ינסו לעכב את הקרבת קרבן המלך עד שיתייאש אותו שליח (ראה להלן), וכבר העיר על כך בעל 'יפה ענף' במקום.

²⁰ באיכה רבה (הנ"ל) 'כיון שראה אותן הכהן הקריב אחרים תחתיהם, א"ל ההוא שליחא דמלכא לית את מקרב אילך קרבנייא, א"ל למחר אנו מקרבין יתהון, אתא יומא אחרינא, א"ל למה לית אתון מקרבין יתהון, א"ל למחר, סברו רבנן לקבלינהו משום שלמא דמלכות, אמר להו ר' זכריה בן אבקולס יאמרו בעלי מומין קריבין על גבי המזבח, סברו למיקטליה דלא ייזיל אימא, א"ל ר' זכריה יאמרו מטיל מום בקדשים יהרג, כיון דאתא יומא תליתאה ולא קריב להון, שלח ואמר למלכא ההיא מילתא דיהודאי קשוט, ומיד סליק וחרב בית מקדשא, הדא היא דברייא אמרין אקמצא ובר קמצא חרב מקדשא, א"ר יוסף ענותנותו של זכריה בן אבקולס שרפה את ההיכל. ד"א בני ציון היקרים. מה היה יקרונן, לא היה אחד מהם יוצא לדרך חסר כלום'.

²¹ על חסידותו ועל נטייתו המחמירה של רבי זכריה בן אבקולס יעידו בין היתר מה ששנו רבותינו בשבת (קמג.) 'הני גרעינין דתמרי ארמייתא שרו לטלטולינהו, הואיל וחזיין אגב אמן, ודפרסייתא אסור. שמואל מטלטל להו אגב ריפתא. וגו' רב ששת זריק להו בלישניה. רב פפא זריק להו אחורי המטה. אמרו עליו על רבי זכריה בן אבקולס שהיה מחזיר פניו אחורי המטה וזורקן'.

²² כדמוכח מהנוסח שבאיכ"ר.

אי אפשר שלא להבחין בביקורת החריפה ביותר של חז"ל כלפי ר"ז בן אבוקולס בספרם לנו את תגובתו זו. הלא יש בתגובתו זו של ר"ז ב"א משום ניצול ציני של הלכה, שהרי הוא חושש שמא עלולים אנשים לחשוב שהטלת מום בקרבן כה חמורה, עד שהורגים אדם על דבר כזה. אבל בטענתו האחרונה זו, הוא נראה כמי שדואג גם לחיי יהודים, כאשר למעשה אינו דואג ביחס לסכנת הטבח האורבת לכל עם ישראל כעת!

מעבר לכך, זועקת השאלה: ריבוננו של עולם, מי יוכל כבר לטעות את אותן הטעויות מהן חושש ר"ז ב"א?! מי יחשוב מחשבות כאלו?! ואם אכן היו רבים בדור ההוא המסוגלים לחשוב מחשבות כאלה, אחת מן השתים. או שרבי זכריה בן אבוקולס היה עצמו מחנך על ברכי תורה בה מנשבת רוח כזו, או שהוא ידע שכל התורה של אותם הימים הייתה נושבת בה רוח כזו, ואז באמת לא נשאר להקב"ה ברירה לתקן עולם כזה, אלא באמצעות חרבן חלילה. כי מי הוא זה היכול להפוך מקרה חריג, מקרה חד פעמי, להלכה גורפת, אם לא בעל מוח מעוות ההופך כל פרט לכלל!!!

אמר רבי יוחנן: ענוותנותו של רבי זכריה בן אבוקולס, החריבה את ביתנו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו.

עצ אר"ז: דברי רבי יוחנן תמוהים במקצת. שהרי אם ר"ז בן אבוקולס שגה, מה עם שאר חכמי ישראל?! הלא הדיון על הקרבת הקרבן הפסול או אי-הקרבתו בודאי שהתנהל בלישכת הסנהדרין. אז מדוע שאר החכמים שתקו ביחס לטענותיו אלה?! לכן, אין כל ספק בעיניי שאותם החכמים ששתקו היו רועדים מפחד מתורתו של ר"ז ב"א ומחסידותו, בדומה לרבנים בעלי כיפות סרוגות בדורנו שמתוך יראת כבוד ואהבת תורה אינם מעיזים לצאת חוצצים מתוך תורה אמיתית²³ נגד מידות חסידות מיותרות ומגונות לעיתים ההורסות עם שלם והמחריבות כל בנוי.

עם כל הכבוד ליראת ה' של ר"ז בן אבוקולס, אין אנו נכספים אל יראת ה' מסוג זה במיוחד, כי היא יראה וענווה המחריבות. זה מה שקובע כאן רבי יוחנן. אין בה כל אמת, כל ערך, והיא ממין התנהגותו של אותו כהן הדוקר את אחיו על גבי כבש המזבח ובא לשאול על טהרת הסכין, כמובא בספרי במדבר (מסעי פיסקא קסא) וביומא (כג.):

'ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה, מגיד הכתוב ששפיכת דמים מטמא הארץ ומסלקת את השכינה ומפני שפיכות דמים חרב בית המקדש. מעשה בשני כהנים שהיו שוין ורצין ועולין בכבש וקדם אחד מהם לחבירו בתוך ארבע אמות נטל סכין ותקעה לו בלבו בא רבי צדוק ועמד על מעלות האולם ואמר שמעוני אחינו בית ישראל הרי הוא אומר כי ימצא הלל באדמה וגו' (דברים כא-א) בואו ונמדוד על מי ראוי להביא את העגלה על ההיכל או על העזרות געו כל ישראל בבכייה ואח"כ בא אביו של תינוק [ומצאו מפרפר] אמר להם אחינו הריני כפרתכם עדיין בני מפרפר וסכין לא נטמאת ללמדך שטומאת סכינים חביבה להם יותר משפיכות דמים.'

אם התורה מובילה לשפיכות דמים בשם הקודש ולשם הקודש, היא מפסיקה להיות תורה²⁴, והקדושה מפסיקה להיות קדושה.

כמה מאלפת היא העובדה, שדווקא רבי צדוק שאותו אנו מוצאים להלן צם ארבעים שנה שלא יחרב הבית, הוא זה המתריע נגד שפיכות הדם הזו, המסלקת את השכינה מישראל, ומיטיב להבחין 'שטומאת סכינים חביבה להם יותר משפיכות דמים'!! באמת ראוי להתענות ארבעים שנה על מצב זה, ובפרט כאשר הוא מתגלה כמגובה על ידי חכמים שבדור.

מרגע זה נותר רק להחריב הכל. מקדש, חכמים ושאר עמם, קמצי ובר-קמצי. על כך רבי יוחנן מקונן: 'ענוותנותו - של רבי זכריה בן אבוקולס, החריבה את ביתנו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו'. כל

²³ . לא חסרים בחוגים האלה רבנים חסרי כל שיעור קומה תורנית שאינם מהססים להרים את קולם נגד חומרות וכדו', אבל אין הם הוכחה של כלום כי הם מסוגלים מתוך עם-הארצות להתיר כל איסור חמור, ואין בהתנהגותם כל ביטוי ליראת שמיים ממש תוך דאגה לקודש נשגב.

²⁴ . אני מקווה שלא ימצא חסר דעת שיקשה על דבריי ממה שהורה משה רבינו ע"ה 'הרגו איש את אחיו ואיש את קרובו הרגו', או מקנאות פנחס ואלהיו וכדו', שכולם היו כרוכות בשפיכות דמים. הבדל יסודי יש ביניהם. בעוד שלפנינו יש פעולה לטובת פרטים אלה או אחרים, דמויות אלו פעלו לטובת כלל האומה, ועוד פעמים רבות היו עפ"י הוראת נביא (על אף שלא תמיד).

החורבנות האלו בכל תחומי חיינו, מתגלים כנובעים מתורה חולה. חורבן, שריפה וגלות יהפכו מרגע זה והלאה נחלת עמנו בכל ארצות פזורנו, עד שקלטנו מעט מן המעט מדרישות ה' האמיתיות²⁵.

(המשך יבא בע"ה)

²⁵. בחסדיו המרובים ובזכות צדיקי דורות עברו שקידשו את שמו בכל אתר ואתר, ולחמו בעד הצדק, היושר, המוסר, הקדושה והטהרה בשיא טהרתם, השיבנו אל ארץ קודשנו בדורנו זה ב"ה וב"ש.