

## משהו על תולדות המרטיריון בישראל

### דניאל בויארין

ונחזה בך, אומות העולם אומרות לישראל עד מתי אתם מתים על אלהיכם' (שיר השירים רבה)

#### [א]

לראשונה כתבתי על נושאים אלו במאמר אשר הופיע בספר הזיכרון למו"ר הגר"ש ליברמן ז"ל, ואמנם נתחדשו לי הרבה דברים בינתיים, הן במתודה והן בתוכן, וכבוד גדול הוא לי להקדיש עיין מחדש זה למו"ר המובהק הפרופ' ח"ז דימיטרובסקי ייבדל לחיים ארוכים. במאמריו המונומנטליים על רדיפת דת ישראל והמרטיריון<sup>1</sup> קבע מורנו ורבנו הגר"ש ליברמן ז"ל כלל שהיה נר לרגליו במחקרים אלו, וכך כתב:

[T]here is also a genre of Greek and Latin literature which can be very helpful in clarifying *realia*, popular concepts and practices referred to in the Palestinian Talmud and midrashim, namely, lives of saints and acts of martyrs. Written in vulgar *koine* and vulgar Latin, this literature employs a wealth of popular terms and homely expressions which have their counterparts in rabbinic sources. And the more polished patristic literature proves exceedingly useful for our purpose when it deals with *realia*, popular concepts and practices.<sup>2</sup>

לא באתי כאן לחלוק על רבנו אלא להוסיף על דבריו, אם אומר שאין אלו מעשים ומושגים עממיים בלבד אשר נמצא להם מקבילות בין ספרות חז"ל לבין ספרות הנוצרים, כי אם גם מנהגות ונימוסים אשר הם במרכז החיים הדתיים בכללם. לאור המחקרים של העשורים

\* רצוני להודות לידידים אשר קראו טיוטות של מאמר זה והאירו את עיני: חוה בויארין, מנחם הירשמן, גלית חזן-רוקם, ישראל יובל, מנחם כהנא, שלמה נאה, דוד סתן, דינה שטיין; וגם וירגיניה בורוס, שאתה שוחחתי רבות על נושאים אלו, זכורה לטוב.

1 S. Lieberman, 'The Martyrs of Caesarea', *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 7 (1939-1944), pp. 395-446; idem, 'Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum', *Texts and Studies*, New York 1974, pp. 57-111 (להלן מוסדות משפטיים); ש' ליברמן, 'רדיפת דת ישראל', ספר הזיכרון לכבוד שלום בארון, חלק עברי, ירושלים תשל"ה, עמ' ריג-רמה.  
2 ליברמן, מוסדות משפטיים, עמ' 57-58.

שמאז כתיבת דברים אלו, וכיחוד ההשגים של האסכולה הפולקלוריסטית הירושלמית של חקר ספרות חז"ל, ניתן היום לומר, שכל ההבחנה בין העממי לגבוה גורמת קשיים ומונעת מאתנו לבחון ולראות באיזו מידה קשה להבחין בפרטים רבים בין שיח 'נוצרי' לשיח 'יהודי' במאות הראשונות של מניינם. אין לך מעשה רציני ומכובד יותר ממוות למען הדת, ואכן כפי שאנסה להראות פה, שיח זה עצמו, ולא רק ביטוייו הספרותיים העממיים, גדל במשותף אצל הנוצרים וחז"ל כאחד.

שאלת תולדות המרטיריון העסיקה חוקרים רבים, בעיקר שאינם בני ברית. אפשר לומר שכיום קיימות שתי תזות לגבי מקורי המרטיריון הנוצרי. מחד גיסא קיימת התאוריה של W. H. C. Frend, הטוען שהמרטיריון הנוצרי הורתו ולידתו ביהדות גרידא, והכנסייה 'המשיכה ועלתה על' המעשה היהודי.<sup>3</sup> פרנד אינו רואה כל הבחנה בין מותם ההרואי של המקבים, כגון אלעזר והאישה עם שבעת בניה כפי שמסופר בספרי המקבים ב' ד', לבין המרטיריון הנוצרי, כי אם הממד הכריסטולוגי של האחרון, אשר כמובן לדידיה, הוא הוא אשר מקנה לו את ערכו. לאחרונה פרסם אחד מגדולי חוקרי האימפריה הרומית המאוחרת, Glen Bowersock, ספר קטן המוקדש כולו לנושא הזה ובו טען בדיוק ההפך.<sup>4</sup> לשיטתו של באורסוק, אין בין המרטיריון הנוצרי למוות על קידוש השם של היהודים ולא כלום. מעשה זה — אשר כמובן הוא מגדירו באופן ספציפי מאוד, כפי שעוד נראה להלן — צמח לדבריו, אצל נוצרים רומיים, וכל כולו שייך לתרבות הרומית של honestas, ואילו היהודים אך העתיקו את המרטיריון מן הסוג הזה באופן מלאכותי וספרותי בלבד. אף על פי שניתן להציג את שתי הגישות הללו כהפכים גמורים, שתייהן מושתתות על אותו בסיס רעיוני לגבי הקשר בין היהדות לנצרות, הלא הוא, שאלו שתי דתות נפרדות לגמרי כבר בימי המרטירים הראשונים ששתי המסורות מספרות עליהם, דהיינו ר' עקיבא מחד ופוליקרפוס מאידך. רק כך ניתן בכלל לשאול את השאלה כאשר העלוה: האם היהודים המציאו את המרטיריון או הנוצרים?

אף ההיסטוריון יצחק בער, אשר סבר שגם יהודים וגם נוצרים סבלו בימי הרדיפות של המאות השנייה, השלישית והרביעית, דעתו אף היא מושתתת על ההנחה ש'עם מלחמת בר-כוכבא נגמר, כידוע, הפירוד הסופי בין יהדות לנצרות'.<sup>5</sup> ברם, אני מבקש לטעון שהנחה 'ידועה' זו היא היא אשר אנו חייבים להטיל בה ספק. הגבולות בין שתי הקהילות היו הרבה יותר גמישים, וכיחוד ברארן ישראל, מקום שבו היו הרבה מתים על קידוש השם יהודים כנוצרים — אם כי בתקופות שונות — וגם, ואולי עוד יותר, באסיה, צפון אפריקה<sup>6</sup> ואפילו באירופה.

3 W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Garden City, N.Y. 1967

4 G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, The Wiles lectures given at the Queen's University of Belfast, Cambridge 1995

5 'עם ישראל, הכנסייה הנוצרית והקיסרות הרומית', ציון כא (תשט"ז), עמ' 49-1; הציטוט כאן מעמ' 3.

6 הלא כבר ציין יצחק בער על הקרבה הגדולה בין ספרו של טרטולינוס מקרתנו כנגות עבודה וזה ובתגורת העבודה עצמה לבין משנה ותוספתא עבודה וזה, כמאמר הנזכר לעיל, עמ' 8-11. ואמנם במכת ראשון דברי בער משכנעים ביותר הם, ואולם פסקם בהם מאוד לאחרונה (לא רחוק בדיקה אל בער) היסטוריון של קרתנו בתקופת רומי, ולכן הדברים סעונים בדיקה מקיפה. עיין J. B. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to*

בשנת 309 למניינם נשלחו מאה קונפסורים נוצרים ממצרים ללוד להישפט. אבסכיוס מקיסריה מספר בתולדות הכנסייה שלו שהעיר הזאת הייתה עיר שכל תושביה יהודים, ואלו השתוממו למראה הנכרים הנכונים למות על קידוש השם:

והמצרים האלו, אשר מאבותיהם למדו אך לעבוד אלילים, בזמן ההוא ניסו בכל כוחם לא לעבוד לפסלים. ואילו היהודים, אשר נביאיהם תמיד הוכיחם על עבודת פסלים, עמדו, ראו ושמעו, כאשר המצרים ויתרו על אלי אבותיהם הם, והודו לאל אשר היה גם אלם של היהודים, והעידו אליו אשר היהודים הרבה פעמים מעלו בו. והלאה הם היו עוד יותר מזועזעים וקרועי לב, שעה ששמעו את הכרוז של ההגמון מכרז וקורא את המצרים בשמות עבריים, ומזכירם בשמות של נביאים. כי הנה הכרוז, כאשר קרא להם, קרא ואמר 'אליהו', 'ישעיהו', 'ירמיהו', 'דניאל', ושמות כיצא באלו, אשר בחרו אבותיהם מן העבריים, כדי שייקראו בניהם לפי שמות נביאים.<sup>7</sup>

כפי שכבר הטעים הגר"ש ליברמן, מבעד לרצונו של אבסכיוס עצמו להתריס נגד היהודים, נשקף סיפור אחר, סיפור הזדהות היהודים עם המצרים האלו המוכנים למות על קידוש השם, דווקא משום ששינו את שמותיהם. לפי ההלכה, וכפי שהראה ליברמן שם, לפי רוב דעות, מקומם של אלו בגן עדן כחסידים אומות העולם.<sup>8</sup>

הגר"ש ליברמן ז"ל רמז בעליל לאפשרות שיהודים בארץ ישראל הושפעו בעניין מוות על קידוש השם מאחיהם האנטי-פגנים, הנוצרים. והנה, במאמרו האנגלי הביא את המקורות הקדומים ביותר על מותו של ר' עקיבא על קידוש השם, ולאחר מכן כתב, כאילו כלאחר יד בהערה, 'all the sources apparently not earlier than the IV c'.<sup>9</sup> ובכן, מיד לאחר הכרזה זו בהערה, החל מספר לנו בפנים על הרמיון העצום בין סיפורים אלו לבין סיפור המרטיריון של פמפילוס, מורו של אבסכיוס, המלומד ביותר בין 'The martyrs of Caesarea', שפגש את מותו בשנת 310.<sup>10</sup> ומטבע לשון זה כשלעצמו, רצוני 'המרטירים של קיסריה', הלא הוא לשונו של אבסכיוס.<sup>10</sup> כאן סתם, ובמקום אחר פירש וכתב: 'יתר על כן, נראה שהדרשנים העבירו לפנינו את מעשי המלכות שראו בעיניהם (באמצע המאה

Constantine, Oxford 1995, pp. 220-221, ואני תקוה לעסוק בפרשה זו הראיה להתכבד בה בקרוב, בס"ד, כי טמתיים פה סדרות רבים על אודות תולדות היהדות והנצרות כאחת בצפון אפריקה בתקופת התנאים. לדוגמאות נוספות של קשרים כאלו, ראה להלן בפנים. ופה הבחין בער בין האמירה המפורשת, שבה כל קבוצה מנסה להגדיר את עצמה כנפרדת מחברתה הקרובה אליה ביותר, ובין הקשרים שמתחח לפני הפולמוס, השרירים וקיימים. אבל דא עקא, בער ראה את ההשפעה אך בכיוון אחד, היינו מן הנצרות ליהדות, ואילו הכלל תקף גם בכיוון ההפוך.

7 קטע זה נמצא רק בגיטא הארוכה הסורית של ספרו של אבסכיוס — Eusebius Bishop of Caesarea, *The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine*, trans. and ed. H. J. Lawlor and J. E. L. Oulton, D. Sauran, *Biblical Prophets in Byzantine* (London 1927, p. 365), התרגום פה הוא שלי. וראו על קטע זה גם *Palestine: Reassessing the Lives of the Prophets* (Studia in veteris testamenti Pseudepigrapha, 11), Leiden 1995, pp. 103-104

8 נהיר לי כמובן, שאין זה פירוש יחיד אפשרי לדבריו של אבסכיוס, ואמנם פירוש זה הוא הסביר לי ביותר.

9 ליברמן, קרושי קיסריה (לעיל, הע' 1), עמ' 422.

10 עיין אבסכיוס (לעיל, הע' 7), עמ' 394: 'Now he was the last of the martyrs at Caesarea to set his seal to the confilicis'. לניסוח מפורט יותר להעמדת מודלים היסטוריים של החידוש ראה D. Boyarin, 'Whose Martyrdom is This Anyway?', *Journal of Early Christian Studies* 6:4 (1998), pp. 577-627

השלישית בזמנו של Decius, ובתחילת הרביעית בתקופת דיאוקליטיאנוס) ביחס לנוצרים, וייחס אותם לשעת השמר של אוריניוס, ואמרו שכן נהגו גם ביהודים. וצודקים היו רבנן דאגדתא: התעלולים של פקדי המלכות לא נשתנו במשך דורות. הם נהגו במאה השנייה כמנהגם במאה הרביעית.<sup>11</sup> הווי אומר, שאנו צריכים לקרוא את כותרת מאמרו של הגר"ש ז"ל 'The Martyrs of Caesarea' כמשתמעת לשתי פנים. ברם, אף אם נקבל את דברי רבנו במלואם ביחס אל מעשי רבנן דאגדתא, יורשה לנו לחלוק קמעא עליהם בעניין הערכת מידת צדקתם ההיסטורית של אותם בעלי האגדה. רצוני לומר: פלגין דיבורא. אמנם סיפורי מותם של קדושי קיסריה היהודים, ובייחוד ר' עקיבא, עוצבו לפי הדגם של מעשי הרומיים בנוצרים של המאה השלישית והרביעית, ברם, אינו היסק מחייב כלל ועיקר שהם מעידים נכון על המעשים של המאה השנייה. מעידים ומעידים הם, אמנם, על הלך הרוח בין היהודים במאות היווצרותם ועל יחסם לנצרות, וגם זאת היסטוריה. ואולם, כפי שנראה, דגמי המטרירולוגיה הנוצרית באותם דורות הושפעו רבות גם כן מספרות זו"ל. ואולם, קודם שנפרט בתזה הזאת, שבעלי האגדה 'העבירו' לפנינו את מעשי המלכות שראו בעיניהם... ביחס לנוצרים' ונפרש את משמעותה התרבותית לשיטתנו, אנו, דומה שנצטרך לפרנס את הסבירות הכללית של קשרי דת ותרבות בין יהודים לנוצרים לאחר חורבן ביתר, לכל הפחות כדי לשבר את האוהץ.

והרי כמה סימוכין לקשרי דת ותרבות מתמשכים בין שתי הקהילות:

1. רבים מבין הנוצרים האורתודוקסים חשבו את עצמם לעולם כיהודים. הדבר מפורסם הוא, והמפורסמות אינם צריכים ראייה, אך דוגמא יפה תוספי תוקף. בטקסט סורי מן המאה השישית אנו מוצאים סיפור מאיר עיניים. מר סבא,<sup>12</sup> אשר היה אז עובד אלילים מושבע ולימים יהיה לקדוש נוצרי, עמד לחצות את נהר החידקל בסירה קטנה. והנה הוא ראה שם אחד אשר לפי 'האסכמה' שלו, כלומר הבגד המיוחד, דמה להיות 'בר קיימא', דהיינו מעין נזיר נוצרי.<sup>13</sup> מר סבא זרק את תרמילו של הנזיר לשפת הנהר ואף הכה את האדם והפילו אחרי חפציו. כאשר הגיעה הסירה לאמצע הנהר, החידקל סער והסירה ביקשה להישבר. שבו כלעומת שבאו, וחזרו על אותו מעשה שלוש פעמים, עד שלבסוף התחיל מר סבא לחשוש שאין לפניו נזיר פשוט, כי אם שמא יהודי הוא או מרקיוני, והוא שאלו:

האם יהודי אתה?

הוא אומר לו: הן.

וכי אתה כריסטיאנא?

הוא אומר לו: הן.

האם עובד משיח אתה?

הוא אומר לו: הן.

11 'רדיפת דת ישראל' (לעיל, הע' 1), עמ' רל.

12 אינו אותו מר סבא שעל שמו נקרא מנזר מפורסם בארץ ישראל ושחי במאה השישית.

13 G. Nedungatt, S. J., 'The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church', *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973), pp. 191-215, 419-444; Sh. Naeh, 'Freedom and Celibacy: A Talmudic Variation on Tales of Temptation and Fall in Genesis and Its Syrian Background', *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Collection of Essays*, Ed. J. Frishman and L. Van Rompay (Traditio Exegetica Graeca, 5), Louvain 1997, pp. 73-89

מר סבא החל לרגז אף יותר מן החידקל, כי, כפי שמסביר לנו המספר, במקום הזה השם 'כריסטיאני' נהג למרקיונים, כלומר נוצרים אשר טענו שאין לנצרות וליהדות ולא כלום, ואף דחו את קדושת המקרא מכול וכול. על כן נראה לו שהאיש מהתלכו. מר סבא שאלו, 'איך אתה יכול להיות יהודי, כריסטיאנא, ומשיחאי?'. ברם, פתרון לחידה לא ברש לבוא, ואמר לו הנזיר:

אני יהודי בתוכי. אני מתפלל לאל חי, ואני נאמן לבנו ישוע משיח [כך!] ולרוח הקודש. ואני סולד מכל עבודת אלילים ומכל טומאה. אני כריסטיאנא אמתי ולא כאותם בני מרקיון אשר מסלפים וקוראים לעצמם כריסטיאני, כי כריסטיאנא הריהי מילה יוונית, אשר תרגומה בסורית של הנוצרים היא 'משיחי', ולכן כאשר שאלתני אם עובד משיח אנוכי, אכן אני עובד את המשיח באמת.<sup>14</sup>

מכאן שלא זו בלבד שהיו נוצרים שהגדירו את עצמם יהודים בתוכם, אלא שהגדרה זאת הייתה מהות האורתודוקסיות שלהם, בניגוד למינים אשר הגדירו את עצמם בדיק כאינם יהודים. נוסף להגדרה הפורמלית של הנצרות כישראל האמתי, הרי לאורך כל ההיסטוריה של התקופה נזקקה הכנסייה המתבגרת לחומר רוחני וגשמי מן היהודים והיהדות (כגון דרכי ארגון הקהילות והנהגת הכנסיות). מקור הסמכות שלי בעניין זה אינו אלא יצחק בער, הכותב: 'למרות הניגודים ועל אף השנאה ההרדית הנטושה בין שתי העדות מסתמכת הכנסייה הנוצרית מעיקרה על מסורת ישראל, ויותר ממה שנוהגים להניח, היא הולכת ומתפתחת בכחה של מסורת זו בדורות ראשונים ומאוחרים', (עמ' 1, הדגשה שלי).<sup>15</sup>

2. היו קשרי תרבות חשובים בין יהודים לנוצרים לאורך כל הדרך, לא רק ברמה העממית, כלומר חיידושים משותפים בתחום הפרקסיס הדתי והספרות הדתית, הן בליטורגיה, הן באגדה, ואפילו בסוגיות הלכתיות.<sup>16</sup> היו קבוצות רבות בנצרות הקדומה אשר שמרו מצוות פחות או יותר כמו הרבניים, בייחוד כמובן בין הנוצרים של ארץ ישראל עצמה, אך גם בסוריה

14 'ישאלה ואמר לה: יהודיא את? אמר לה: אין. אמר לה תוב: כריסטיאנת? אמר לה: אין. אמר לה תוב: דחלא את דמשיחא? אמר לה: אין. והו רין טובנא סגי אתמרמר בהליק דעני הו אסכוליא: אמר לה: איכן איחך יהודיא וכריסטינא ומשיחאי? קרא גיר כריסטינא למרקיונא: איך עידא דתנן. אמר לה הו אסכוליא: יהודיא יתי בכסיא: וסגר אנא לאלהא חיא: ומהימן אנא בברה ישוע משיחא וברוחא קודשא: וערק אנא מן פולחנא דפתכרא ומן כלה טנפוא. כריסטינא יתי בשרדא: ולו איך דמטעין מרקיונא ומשמחין נפשהן כריסטינא. כריסטינא גיר שמא הו יוניא: דאיתוהי פושקה בסוריא דכריסטינא משיחיא. והי רשאלתני דחלא את במשיחא: שרראית לה דחלאנא - P. Bedjan, ed., *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et deux laïques, nestoriens*, Leipzig 1895, pp. 211-214

15 ועיין גם בספר הקלסי *M. Simon, Verus Israel: A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425)*, trans. H. McKeating, Oxford 1986. וראה מה שכתבו מיקס ווילקן בנידון, לאמור: '[F]or the understanding of early Christianity, it is necessary to study Judaism, not only as it existed in the so-called "intertestamental period", i.e., as "background" to Christianity, but as a vital social and religious force during the early centuries of the Common Era. Its presence as an independent religion alongside Christianity during this period helped to shape the context in which Christianity developed', — W. A. Meeks and R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (SBL Sources for biblical study, 13), Missoula, Mont. 1978, p. vii

16 אחת הדוגמאות היפות לטיעון זה היא ההתפתחות המשותפת במנהגות הנידה, ראו: Sh. J. D. Cohen, 'Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity', *Ancient History, Women's History*, Ed. S. Pomeroy, Chapel Hill 1991, pp. 273-299; Ch. Fonrobert, 'The Menstrual Politics of the Early Church', *Journal of Early Christian Studies* (forthcoming)

ובין הנהגותיהם; ואף על פי שנוצרים אלו הוגדרו כמינים, הן על ידי היהודים והן על ידי הנוצרים האורתודוקסים, אי אפשר, מבחינה היסטורית שאינה תאולוגית, לראותם אלא כבני אדם אשר היו גם יהודים וגם נוצרים בעת ובעונה אחת. ואם כן, לא היה פירוד סופי בין הדתות כל עוד היו קיימות קבוצות אלו, דהיינו עד המאה הרביעית לכל הפחות. הפירוד כאשר הוא בא, לא לעניות דעתי, בעקבות הקדוקס של תאודוסיוס, ואין כאן המקום להאריך בזה.<sup>17</sup>

והרי כמה ראיות פשוטות וחריפות לקשרים דתיים הרזקים במקומות ובזמנים שונים. בשנת 177 למניינם הוצאה להורג בליזן קבוצה של נוצרים ונוצרות. אין סיבה לחשוב שהם ולו אחד מהם היה ממוצא יהודי, ואולם מסתבר שאותם נוצרים היו אוכלים אך בשר אשר קנו מיהודים מפני ששמרו על גירסא של כשרות.<sup>18</sup> וכן בכל המזרח הנוצרי, לפחות עד המאה הרביעית ועד בכלל, שמרו הנוצרים והקהל גם על שבת וגם על אחר השבת כימים קדושים — שבת כשמה, ויום א' בשם 'יומו של מרנו', כי הוא היום אשר לפי דתם קם הוא לתחייה.<sup>19</sup> לפי אב הכנסייה אבסכיוס, זהו בריוק סימן המינות של כת האביונים: 'הם שמרו את השבת ושאר מנהגות היהודים, אולם ביום מן, הם נוהגים כמונו לחגוג את תחייתו של המושע' (11.27.5).<sup>20</sup> אבסכיוס מדבר כאילו נהגים כאלו היו רק בעבר ורק נחלתם של מינים, ואולם מסתבר שהם היו פרקטיקה חיה של הרבה נוצרים 'אורתודוקסים' עד למאה הרביעית, ועד בכלל. כידוע, דבר זה גרם למבוכה אצל אבות הכנסייה, אוריגנס בקיסריה ויוחנן כריסטוסטומוס באנטיוכיה, מאחר וצאן מרעיתם היו הולכים בשבת לבית הכנסת לשמוע את הדרשות, ואחר השבת היו באים אותם בני אדם לשמוע את הדרשותיהם.<sup>21</sup> הרונימוס טוען אפילו שהנוצרים מחקים את הליטורגיה של בית הכנסת, וגם שמקבלים הם צדקה מן היהודים.<sup>22</sup> (מקומו היה כידוע בית לחם יהודה וחמונו בסוף המאה הרביעית.) וכן הוא כתב גם במכתב מפורסם מאוד לאוגוסטינוס כי ה'מינים' הקראים 'Nazaraeos' מצוים בכל בתי הכנסיות של המזרח, שחושבים הם שהם גם יהודים וגם נוצרים, אולם לפי האמת, אינם לא אלה ולא אלה.<sup>23</sup> ודוגמא אחרונה ומאוד שייכת לעניינא דיומא כאן:

18 פורד (לעיל, הע' 3), עמ' 18.

19 D. J. Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism Under the Christian Empire*, Crestwood, N.Y. 1995, pp. 15, 23, 31 (1966<sup>1</sup>); S. Elm, 'Virgins of God': *The Making of the Christian Empire*, Oxford 1994, p. 315. *Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994, p. 315. במסכת עבודה זרה, ו' ע"א, נאמר: 'אמר שמואל לדברי ר' ישמעאל יום נוצרי לעולם אסור, משפט אשר כנראה משקף אותו מינות, כי הנוצר כאן כמוכח אינו אלא ישר.'

20 אבסכיוס (לעיל, הע' 7), עמ' 89.

21 N. de Lange, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge 1976, p. 188; R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley and Los Angeles 1983.

22 S. Krauss, 'The Jews in the Works of the Church Fathers', *Jewish Quarterly Review* 5-6 (1892-1893), p. 238 and 9 and 9. עיין: תנ"כ, מטה, עמ' 756; א"א אורבן, 'מגמת דתיות תברחית בתורת הצדקה של חז"ל', ציין טו (תשי"א), עמ' 14 = מעלמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 110.

23 וכן הוא כותב: 'Usque hodie per totas orientis synagogas inter Iudaeos haeresis est, quae dicitur: quae dicitur in Minaeorum, et a pharisaeis huc usque damnatur, quos uulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum, filium dei natum de Maria virgine, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato et passus est et resurrexit, in quem et nos credimus, sed, cum uolunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani' — Jerome, *Correspondence*, ed. I. Hilberg (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Launorum, 55), Vienna 1996, pp. 381-382.

המרטיר המפורסם פיוניוס העיד על עצמו שאת סיפור בעלת האוב בעין דור הוא שמע משחר ילדותו מסופר על ידי היהודים אשר במקומו באסיה, עובדה המעידה גם על נוכחות משמעותית של יהודים בתרבות המקום וגם על מגע אינטימי בינם לבין לא יהודים. ומעניין לעניין באותו אזור. אף העיר ראובן קימלמן שקבלתם האוהדת של היהודים את הנוצרים הייתה חזקה ביותר במקומות אשר בהם דת חכמים הכתה את שורשיה העמוקים ביותר, היינו ארץ ישראל, סוריה ואסיה,<sup>24</sup> ושם אנו מוצאים אותו פיוניוס אומר 'שומעני שהיהודים מזמינים אתכם לבתי הכנסיות'.<sup>25</sup> מעשי פיוניוס (acta) הם תוצר ספרותי של אמצע המאה השלישית, או לדעת מלומדים מסוימים, אפילו מאוחר מזה,<sup>26</sup> והדעת בעל דין זה מעידה כמאה עדים שהיה מגע קרוב בין יהודים לנוצרים בתקופה שבה המרטיריון בא לעולם, ואפילו במקומות המרכזיים.

כתוצאה מכך אינו מן הנמנע כלל ועיקר, שיהודים ונוצרים למדו אלו מאלו ופיתחו אלו ואלו דתות, מנהגות, ורעיונות דתיים בצוותא לאורך כל התקופה הזאת.

## [ב]

בהמשך הדברים, אנסה להראות בס"ד, שהגר"ש צדק לעומת ההיסטוריונים הנ"ל, ורעיון המרטיריון הוא אחת מן היצירות הדתיות המשותפות ליהדות ולנוצרות. עליו לציין מיד, שאין בדעתי להציע שהיחסים בין היהודים האוחזים בדת חכמים לנוצרים היו בהכרח ידידותיים בכדי לטעון לחידושים תרבותיים ודתיים משותפים, ואף נראה זאת להלן — ואף ניתן לומר שההפך הוא הנכון. במידה לא מבוטלת הצורך להתמודד עם האחר הוא שגורם להאזנה לו, לקבלת הטוב והיפה ממנו, ולתחרות עמו על תפיסות ומנהגות.<sup>27</sup> מקרה המרטיריון הוא אכן מבחן טוב לכדיקת טענה זו. בעולם העתיק המרטיר, דהיינו 'עד' כיוונית,<sup>28</sup> כשמו כן הוא, נחשב עד לאמתות של כיוון דתי מסוים. כפי שציינה זאת היסטוריונית הכנסייה הדגולה אליזבת קלארק, "[martyrs] constitute strong 'apologies'".

24 R. Kimelman, 'Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity', *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, ed. E. P. Sanders et al., Philadelphia 1981, p. 239.

25 S. Gero, 'Jewish Polemic in the Martyrium Pionii and a "Jesus" Passage from the Talmud', *Journal of Jewish Studies* 29 (1978), p. 164.

26 ראה דיון לאחרונה: J. den Boeft and J. Bremmer, 'Notiunculae Martyrologicae III. Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius', *Vigiliae Christianae* 39 (1985), pp. 110-130.

27 לבחינה הזאת עיין גם במאמרו של יי יובל, 'הפוסחים על שתי הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרי', *תורכין סה (תשנ"ו)*, עמ' 28-5, ובייחוד מה שכתב שם עמ' 5: 'התפתחות מקבילה של שני נרטיבים שונים לאותו תג בקרב שתי קבוצות יריבות החיות זו בצד זו מלידה בהכרח דמיון גדול בצד מתחים הדדיים'. ראי גם J. Lieu, *Image & Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edinburgh 1996, p. 94.

הכותבת: 'In exploring the understanding of martyrdom we have seen how the Christian imagery of M. Poly. and contemporary documents betrays not only its Hellenistic Jewish roots but also a continuing pattern of competing legitimation. Such competition probably implies closer interaction and possibilities for influence than the documents would have us realise'.

I. G. Marcus, *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe*, New Haven 1996.

28 ומכאן שמו בסודית, סה"ד, ומשם לערבית, ואין כאן מקום להאריך.

for the faith to pagan audiences'.<sup>29</sup> המתים על קידוש ישו אף היוו 'אפולוגטים' פנימיים בין קבוצות נוצריות מתחרות, כגון המונטניסטים, אשר טענו שהמרטירים הרבים מן הכת שלהם העידו, כשם כן הם, על נוכחות רוח הקודש ביניהם.<sup>30</sup> נוצרים אורתודוקסים הרגישו צורך להשיב על טענות אלו. וכך כתב אבסכיוס:

אצטט כמה מילים שבהן אפולינריוס נואם כך נגד אלו אשר מתייירים בכך שיש להם יותר מרטירים: 'כאשר הם מובסים בשקלא וטריא ואין להם עוד טענות להשיב, הם מוצאים מפלט במרטירים, לאמור שיש ביניהם הרבה מרטירים ושזו הוכחה איתנה של כוח רוח הקודש אשר טוענים הם ששורה היא ביניהם. ברם, זה נראה רחוק מאוד מן האמת מכל דבר, כי יש תמות מינים אחרים (heresies) אשר יש ביניהם הרבה מרטירים, אשר יש בהם מרטירים אין ספור, ואיני חושב שנקבלם מטעם זה, ולא נודה שיש אמת בהם. קודם כול, אלו הנקראים מרקיונים מכת מרקיון אומרים שיש להם מרטירים בלי מספר לכריסטוס, אבל בכריסטוס אינם מעידים לפי האמת'.<sup>31</sup> לאחר מכן הוא ממשיך לאמור: 'לכן, כשחברים בכנסייה אשר נקראו למרטיריון לאמונה האמתית פוגשים אלה מבין המרטירים המדומים של כת המונטניסטים, הם מתבדלים מהם ומתים בלא לשוח עמם, כי הם מסרבים להודות לרוח אשר במונטנוס והנשים'.<sup>32</sup>

המונטניסטים והמרקיונים טענו אפוא שעדות המרטירים הרבים שלהם מוכיחה את אמתות דעותיהם, ובמקרה הראשון אף רוח הנבואה שבהם — שם אחר למונטניזם הוא 'הנבואה החדשה' — ואבסכיוס בא להפיל את הרברים שלהם ארצה. ואולם, דומה שאף בימינו אנו קיימות אפולוגיות מן הסוג הזה, אך בתפושת של מחקר היסטורי. באורסוק כתב בספרו שהמרטיריון בסגנון הנוצרי היה יצירה דתית חדשה של שלהי העת העתיקה:

Martyrdom was not something that the ancient world had seen from the beginning. What we can observe in the second, third, and fourth centuries of our era is something entirely new. Of course, in earlier ages principled and courageous persons, such as Socrates at Athens or the three Jews in the fiery furnace of Nebuchadnezzar, had provided glorious examples of resistance to tyrannical authority and painful suffering before unjust judges. But never before had such courage been absorbed into a conceptual system of posthumous recognition and anticipated reward... Martyrdom, as we understand it, was conceived and devised in response to complex social,

29 E. A. Castelli, 'Visions and Voyeurism: Holy Women and the Politics of Sight in Early Christianity', With D. Boyarin, E. Clark, S. Elm, and E. Ann Matter, *Protocol of the Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies, New Series*, ed. C. Ocker, 2, Berkeley, Ca. 1995, p. 28

30 W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia 1971, p. 135

31 יש פה כמדומי לשון נופל על לשון, כי, כמובן, המילה מרטיר פירושה עד.

32 V. xvi 20-22; תרגום שלי.

religious, and political pressures, and the date and the circumstances of its making are still the subject of a lively debate.<sup>33</sup>

עד כאן אני מקבל את דבריו.<sup>34</sup> ברם, באורסוק מגריש את הסאה ומקדיח את הקדרה, כאשר הוא טוען ש —

Christianity owed its martyrs to the *mores* and structure of the Roman empire, not to the indigenous character of the Semitic Near East where Christianity was born. The written record suggests that, like the very word 'martyr' itself, martyrdom had nothing to do with Judaism or with Palestine. It had everything to do with the Graeco-Roman world, its traditions, its language, and its cultural tastes.<sup>35</sup>

באמירה זו מעמיד ההיסטוריון הנודע את המחיצות המפרידות בין יהודים לנוצרים, בין יהדות לנצרות, בין תרבות יהודית לתרבות יונית-רומית, דווקא במקום שצריך לעניות דעתי להפיל אותן. אם אכן המרטיריון הוא תוצר של העולם של שלהי העת העתיקה, כפי שבאורסוק סבור, ואנוכי הקטן עמו — כפי שעוד נראה להלן — אין כל דבר ולא חצי דבר המונע מאתנו מלראותו כיצירה תרבותית משותפת ליהודים ולנוצרים.

אך למה אני מכוון שעה שאני טוען שהמרטיריון בא לעולם בשלהי העת העתיקה (כלומר, מן המאה השנייה למנינם ואילך)? וכי לא היה מוות על קידוש השם קודם לכן? וכי אין זה פשיטא שליהודים היה מושג כזה והנוצרים למדוהו מהם?

אכן, כמובן שהיו יהודים רבים לפני קום הנצרות אשר היו מוכנים למות כדי להגן על תורת ישראל, או כדי לא לעבור על מצוות התורה ולעבור עבודה זרה. סיפורי המתים על קידוש השם של ספרי המקבים ב', לכל המזער, הם כמובן הדוגמא המובהקת לכך, והם שימשו גם לנוצרים דגם מובהק. ברם, מוצא אני שלושה יסודות חדשים לגמרי במרטירולוגיה החדשה של תקופת הנצרות, ואלו הם:

1. לראשונה נתפס מותו של הקדוש כקיום מצוות עשה כשלעצמה, גם אצל יהודים ההולכים בדת חכמים וגם אצל נוצרים. קיים פער גדול בין רצון שלא לעבור על מצוות לא תעשה, ואפילו אם התוצאה היא הוצאה להורג, לבין תפיסה שלפיה הדרך היחידה לעבוד את ה' במלוא מובן המילה היא למסור את נפשך. כאמור, דעה זו נוצרה ונתקבלה הן בידי יהודים, הן בידי נוצרים ככל הנראה בין המאות השנייה והרביעית למנינם.<sup>36</sup>

33 באורסוק (לעיל, הע' 4), עמ' 5.

34 אף כתבתי דברים דומים: *Midrash and Martyrdom, Representations* 25 (1989), pp. 139-151; וראה גרסא עברית של הדברים במאמר 'המדרש והמעשה' בספר היזכרון לגר"ש ליברמן, ניו יורק 1993, עמ' 105-119.

35 באורסוק (לעיל, הע' 4), עמ' 28.

36 חשוב לצייץ שמוטיבים אלו מופיעים לראשונה גם בסיפורי מרטיריון של קדושים נוצרים ויהודים המשתייכים לאותם עשורים ממש, ואולם אותו סוג של ספק חל גם לגבי הטקסטים היהודיים וגם לגבי הטקסטים הנוצריים לענין מקורות הסיפורים אשר מגיעים אלינו בשני המקרים ברצונות של המאה הרביעית, כפי שראה לנכון גר"ש ליברמן. ועיין: T. D. Barnes, 'Pre-Decian Acta Martyrum', *Journal of Theological Studies* 19 (1968), pp. 509-531; G. A.

2. מוות על קידוש השם נתפס לראשונה, גם כן בתקופה ההיא, כמעשה של אהבה, מעין "יחוד ארוטי בין הנהרג לבין האל".<sup>37</sup> זכר לדבר: בספר מקבים ב', פרק ו', פסוק ל', מכריז הזקן שהוא מוכן לסבול ולמות מיראת הקב"ה, ואילו לר' עקיבא הלוא מיתה זו היא קיום מצוות אהבת ה', ולא יראתו.<sup>38</sup>

3. הפשע שעליו נהרג הקדוש היה הודעתו בעל פה בלבד שהוא מאמין באל אחד ולא היה קשור במעשה אחר או פשע אחר. אצל נוצרים הודעה זו לבשה צורת הכרזה: *Christianus sum*, כלומר 'נוצרי אנוכי', ואילו אצל יהודים קריאת שמע היא המקבילה.<sup>39</sup> תפיסה זו הייתה חידוש לגבי מה שקדם בישראל כתפיסה דתית של מוות למען ה'.<sup>40</sup>

יש גם טקסטים של חז"ל אשר נכנסים לזירת מאבקו של אבסביוס על אמתות המרטיריון, הפעם, כמוכח, בין אלו האוחזים בדת חכמים, האורתודוקסים שביהודים, לבין המינים, הלוא הם הנוצרים. רוב הטקסטים הללו קשורים לדמותו של ר' עקיבא. והרי קטע תלמוד אשר מתאר את העימות בין ר' עקיבא לבין אותו פפוס בן יהודה, טיפוס [בדווקא] ידוע לדעות משונות בעיני חז"ל, ואף למעלה מזה, כפי שעוד נראה להלן. באגדה זו ובהמשכה קיימים כל המרכיבים אשר זיהיתי כשייכים למרטיריון המיוחד:

ר' עקיב' אומ' 'בכל נפשך' אפי' הוא נוטל את נפשך. ת"ר פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו בתורה וכל העוסק בתורה ידקר בחרב. בא פפוס בן יהודה מצאו לר' עקיב' שיושב דורש מקהיל קהילות ברבים וספר תורה בחיקו. אמ' לו פפוס עקיבא אי אתה מתירא מאומה זו. אמ' לו אתה הוא פפוס בן יהודה שאומרים

Bisbee, *Pre-Decian Acts of Martyrs and Comentararii*, Harvard dissertations in religion, 22, Philadelphia 1988. זאת אומרת, שהתזה של חידוש משותף בין המרטירולוגיה היהודית לנוצרית לא תוכל להיות מופרכת על ידי טענות לגבי איחורם של הטקסטים היהודיים, בניגוד לדעתו של בוארוסק.

37 M. Fishbane, *The Kiss of God: Spiritual and Mystical Death in Judaism*, Seattle and London 1994, p. 60

38 על נקודה זו, ראו J. W. van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 & 4 Maccabees*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Leiden 1997, pp. 129-131

39 מצאתי הרגש זה, לגבי הנצרות, במאמר חשוב של מילנברג: E. Mühlberg, 'The Martyr's Death and Its Literary Presentation', *Studia Patristica* 29 (1997), pp. 85-93. ואולם מילנברג עצמו חושב בכך בין המרטיריון הנוצרי לבין הפרקסיס של כל דת אחרת, ואני בא לחלוק עליו בזה כמוכח. לעדות שקריאת שמע נחשבה כפשע, גם כאשר לא נאסרה שום מצווה אחרת, ראה תוסף ברכות פ"ב הי"ג, לאמור 'אמ' ר' מאיר פעם אחת היינו יושבין בבית המדרש לפני ר' עקיבא היינו קורין את שמע ולא היינו משמיעין לאונינו מפני קסודו אחד שהיה עומד על הפתח. והשכיל להבחין מזה הגריש, שחל איסור על קריאת שמע גם כאשר לימד תורה ברבים היה מותר, וקל הזומר לשאר מצוות (רדיפת דת ישראל [לעיל, הע' 1], עמ' רכז). והרי זאת מקבילה מדויקת לקביעתו שעצם קריאת אדם לעצמו בשם נוצרי, נחשבה כאקט של מרד נגד השלטון הרומי, ולא כל הנהגה אחרת של הנוצרי. ראה גם קדושי קיסריה (לעיל, הע' 1), עמ' 425.

40 יש להוסיף על שלושה אלו אף רבועי קרום יותר אך מכריע לא פחות, הלוא היא האמתה השלמה שהמת על קידוש השם קונה עולמו בשעה אחת. כמדומני שאלמנט זה הוא הקדום ביותר מבין הגורמים או האפיתים של המרטיריון, גם אצל נוצרים וגם אצל יהודים. פרט זה נמצא כבר אצל איגנתיוס מבין הנוצרים ובמקבים ד' של היהודים, ושני טקסטים אלו, ככל הנראה בני אותו הזמן ושמת אותו מקום המה. יש אפוא לא מעט איהניה בכך, שדווקא פרט זה מזהה על ידי בוארוסק כאפיון של המרטירולוגיה החידושה: 'But never before had such courage been absorbed into a conceptual system of posthumous recognition and anticipated reward'. כלומר, דווקא הפרט שאינו חדש, לעומת אלו שצייתו אותם לעיל! הוזה אומר: הלכה כבוארוסק ולא מטעמה.

עליך חכם גדול אי אתה אלא טפס. אמשול לך משל לה"ד לשועל שהיה מהלך על שפת הים וראה דגים שמתקבצים אמ' להם למה אתם מתקבצים אמרו לו מפני הרשתות והמכמורות שעושים לנו בני אדם לתפשנו א"ל עלו ליבשה ונדור אני ואתם כדרך שדרו אבותי ואבותיכם א"ל אתהו [= אתה הוא] שועל שאומרים עליך פקח שבחיות אי אתה אלא שוטה ומה עכשיו שאנו עומדים במקום חיותנו כך אם אנו עולים ליבשה במקום מיתתינו על אחת כמה וכמה ואף אתה ומה עכשיו שאנו עוסקים בתורה שנא' בה כי היא חייך ואורך ימך כן אם אנו יושבים בטלים על אחת כמה וכמה אמרו לא היו ימים מועטים עד שתפשו את ר' עקיב' וחבשוהו בבית האסורים ותפשו את פפוס וחבשוהו אצלו אמ' לו ר' עקיבא פפוס למה הביאוך לכאן א"ל פפוס אשרך ר' עקיב' שנתפסת על דברי תורה אוי לו לפפוס בן יהודה שנתפס על דברים בטלים (ברכות טא ע"ב, כ"ז אוקספורד Opp. Add. Fol. 23).

כמדומני שאגדה מפורסמת זו טרם הוכהרה כל צורכה מבחינה היסטורית.<sup>41</sup> מצד אחד יש לנו כאן מעין טופוס של מרטירולוגיות של חז"ל, היינו הפרובוקציה של חכם המלמד תורה ברבים על אף האיסור טעון המוות של המלכות הרשעה, וההתנגדות והפליאה של חכם אחר. אנו מוצאים דגם מדויק זה בסיפור המוות של ר' חנינא בן תרדיון בעבודה זרה דף י"ז, שבו נאמר שאותו חכם גם כן היה יושב ומקהיל קהלות ברבים וספר תורה בחיקו: 'אמ' לו [ר' יוסי בן קסמא] חנינא אחי אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה והחריבה את ביתו ושרפה את היכלו והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו ועדן היא קיימת ואני שמעתי עליך שאתה מקהיל קהלות ברבים וספר תורה מונח בחיקך ויושב ודורש אמ' לו מן השמים ירחמו אמ' לו אני אומ' לך דברי' של טעם ואתה אומ' לי מן השמים ירחמו תמה אני אם לא ישרפו אותך וספר תורה עמך'. ואמנם שם הוגדרו דברי המתנגד — שכאמור, ר' יוסי בן קסמא ולא פפוס בן יהודה הוא — כדברי טעם, ויש אפוא ביקורת מסוימת, אם כי ודאי לא נחרצת וחר-משמעית, כנגד ר' חנינא אשר סיכן במעשיו את עצמו, את החכמים וגם את ספר התורה.<sup>42</sup> אני למד מכאן, שסוגיית עבודה זרה אמביוולנטית לגבי המרטירולוגיה, ואילו סוגייתו של ר' עקיבא כבר אין בה כלל ועיקר סימנים של אמביוולנטיות זו.

41 'The vast field of Talmudic literature fared ill at the hands of the historians... The simple rule should be followed that the Talmud may serve as a good historic document when it deals in contemporary matters within its own locality. The legendary portions of the Talmud can hardly be utilized for this purpose. The Palestinian Talmud (and some of the early Midrashim) whose material was produced in the third and fourth centuries contains valuable information regarding Palestine during that period' — קדושי קיסריה (לעיל, הע' 1), עמ' 395. לפי חוק זה אין סיפורי מוות של ר' עקיבא עדות לנעשה בארץ ישראל במאה השנייה, כי אם כמאות השלישית והרביעית, ולא תמיד אפוא לנעשה במעשים, כי אם לנעשה בשיח!

42 במאמר אשר לא ראה אור, הראה בני בכורי שמא ברארין יצוי למעלה מכל ספק, שאין בדעותיו של פפוס באשר לפירוש המקראות ולא כלום אשר איננו אפשרי במדרשי חז"ל, ואף דבריו מתחלפין בדברי ר' עקיבא ממסורת למסורת של התכתשוחם. מכאן הוא מסיק, שהפסול היחיד בדבריו, והגורם לקצפו של ר' עקיבא עליו הוא שייכותו לכת כלשהי. מסקנה זו, אשר הועלתה ללא כל קשר אלי ואל עבודתי, ותאמת להפליא את המסקנות דלהלן לגבי דמות זו. מן הראוי והיפה בעיני לכלול במאמר לכבוד מרד המובהק, פרופ' ח"ו דימטרובסקי גר"ו מתורתו של בן אשר הוא היה מבצלי בריות ואף דרש כבר-מצווה שלו.

זאת ועוד, כאן נתפס אף המתנגד והוצא להורג, כנראה על אותו פשע בעיני הרומים — מצב אשר מזכיר למזער את המצב של נוצרים אורתודוקסים שהיו חבושים בידו עם מונטיניסטים על אותו פשע — ואילו שם (בעבודה זרה) מת המתנגד במיטתו, וכאן כל חשובי רומי לקבורו. כלומר, הסוגיא שלנו בברכות מצדדת לחלוטין במתים על קידוש התורה, בלא צל של היסוס ומחלוקת בדבר, שאנו מוצאים במקומות אחרים, ובייחוד בעבודה זרה. הנחתי היא — ובזה אני נבדל מקודמי הגדולים יצחק בער ז"ל והגר"ש ליברמן ז"ל, אף כי מן האחרון במידה פחותה — שטקסט זה מהווה סיפור על הוויכוח בין היהודים ההולכים בדת חכמים לבין הנוצרים, על כתר המרטיריון בכלל. בדומה לאותם ויכוחים אשר היו בין נוצרי לנוצרי לגבי הערך האפולוגטי של המוות על קידוש השם של האחר הנוצרי, כך גם כאן סיפורנו מהווה טיעון מוסווה למחצה בוויכוח כזה. המעניין הוא שבער היה מסוגל לראות דברים פולמוסיים כאלו בטקסטים נוצריים, כגון בוויכוחו של יוסטינוס מרטיר, <sup>43</sup> ולא כאשר הם הופיעו אצל חז"ל. <sup>44</sup> לכן אני משער שפפוס פה נתפס למינות על ידי המספר, רוצה לומר שהמסורת בתלמוד הבבלי תפסתו כנוצרי. יודעני כמובן שהנחה כזו מרחיקה לכת היא, ואינני טוען שיכולני להוכיחה, אך קיימת ראייה חזקה לטעמי על קשר במסורת של הבבלי בין פפוס בן יהודה לבין הנצרות. גרסין בשבת ק"ב ע"ב:

תניא אמ' להם ר' אליעזר לחכמים והלא בן סטרא הוצי' כשפים ממצרים בשריטה שעל בשרו אמרו לו שוטה היה ואין מביאין ראייה מן השוטים בן סטרא בן פנדירא הוא אמ' רב חסדא בעל סטרא בועל פנדירא בעל פפוס בן יהודה הוא אלא [ה]וא אלא אמו סטרא אמו מגדלא נשיא הואי אלא כדאמרי בה בפומבדיתא סטית דא מבעלה (שבת ק"ב ע"ב, על פי כ"י מינכן 95).

לפי מסורת מאוחרת זו, ואיחורה הוא אשר מקנה לה ערך היסטורי, כפי שעוד אטען להלן, פפוס בן יהודה הוא בעלה של מרים אמו של ישו הנוצרי, המכונה פעמים בן סטרא (או סטרא <sup>45</sup>) ופעמים בן פנדירא (בשינויים קלים). סוגיא זו נידונה ונידונה מהרבה בחינות כבר למעלה ממאה שנים, החל אולי מראשית חכמת ישראל, ואין לנו עניין אלא בפרט אחד שבה, והוא הזיהוי בין פפוס בן יהודה לבין יוספוס בעלה של מרים, אמו של ישו. היה זה פאולוס קסל אשר קישר בין השם פפוס לבין השם יוספוס. <sup>46</sup> דמיון זה בשם והיותו של פפוס 'ענף זר' כבר במקורות הקדומים, כנראה חוברו יחד כדי להוליד מסורת שלפיה פפוס בן יהודה היה אביו החוקי (אם לא הביולוגי) של הנוצרי. ואולם החשוב לנו הוא עצם הזיהוי אשר מקשר בין דמות זו לבין מינות, היינו נצרות. כמובן שאין בדעתי לטעון שפפוס

<sup>43</sup> בער (לעיל, הע' 5), עמ' 4.

<sup>44</sup> בהיבטים המתודיים של מחקר זה אעסוק במקום אחר, אי"ה.

<sup>45</sup> דוד רוקח הציע במאמרו 'בן סטרא בן פנדירא הוא (לכירורה של בעיה פילולוגית-היסטורית)' (תרכ"ץ לס [תשל"ן], עמ' 9-18) שהגירסא המקורית לכינוי זה היא אכן 'בן סטרא', הוא הוא  $\sigma\tau\alpha\rho\upsilon\varsigma$  ביוונית, היינו הצלב (שם, עמ' 17). ואולם, דבריו אינם מתקבלים על הרעה, כי במקורות התנאים אין זכר לזיהוי בן סטרא = ישו, ואילו במקורות הבבליים אשר ידועים זיהוי זה, הוא תמיד בן סטרא [בדלית], ומפרשים אותו על שם אמו הסוטה.

<sup>46</sup> P. Cassel, 'Caricaturnamen', *Aus Literatur und Geschichte*, Berlin und Leipzig 1885, p. 341; ואף יש כאן מה להוסיף. הייתה הרבה מאוד ספקולציה לגבי השם בן פנדירא על שניי הנוסח שלו. שוב, לפי עניות דעתי, היה זה קסל אשר הצביע על הדרך הנכונה.  $\Pi\acute{\alpha}\nu\theta\eta\rho$  ביוונית הלא הוא שם נפוץ למדי לגבר. קסל שיער, כבר לפני למעלה

בן יהודה האמת' היה נוצרי — אין רמז ולא חצי רמז במקורות הארץ ישראלים העתיקים לזיהוי כזה — טיעוני-השערת' הוא שהמסורת המאוחרת זיהתה אותו כנוצרי או כקרוב לנצרות. אני מציע אפוא, ומדגיש את לשון הצעה, לקרוא את הדיאלוג בינו לבין ר' עקיבא בבית החבושים כעדות לפולמוס בין היהודים ההולכים בדתיהם של חכמים לבין נוצרים על הזכות במוות על קידוש השם, הוא המרטיריון.

פפוס מודה בכיכול לר' עקיבא, שהוא הולך למותו לא על דברי תורה כי אם על 'דברים בטלים'. לפי עניות דעתי, ראוי, למזער כהשערה, להציע שבכרים בטלים הללו, מינות הם, ואפילו נצרות. והרי ההיגיון: ודאי הוא שפפוס הולך למות על פשע דומה, בעיני המלכות הרשעה, לפשעו של ר' עקיבא — אחרת, מן הסתם, הם לא היו אסורים בכפיפה אחת; ואילו המספר מגדיר אותו מעשה כאחר לגמרי ממעשהו של ר' עקיבא, ואף משים הודעה זו בפיו של פפוס עצמו, כאילו משיח לפי תומו. איזה פשע יראה לרומאים כאותו פשע שביצע ר' עקיבא וליהודים יראה כדברים בטלים? הווה אומר מינות, הלא היא נצרות. <sup>47</sup> וכפי שהשכילה להציע לי פרופ' גלית חזן-רוקם, חשוב הדבר שר' עקיבא לפי סיפור זה ממשיל את אותו פפוס למי שרוצה להוציא את היהודים מן המים של התורה, כי באוונגליון מצינו פעמיים את המשל של המטיף הנוצרי כדייג אדם, רצוני מרקוס א, יז ולוקס ה, י. לא נמנע הוא בעיניי אפוא לראות בפפוס בן יהודה הבבלי הזה, ניסיון לתיאור של נוצרי המנסה להסיט ולהדיח את ישראל, ושאינו הוא בא לידי מוות בעבור 'הדברים הבטלים' שלו.

ועוד, יש לנו מקום מובהק בבבלי, שבו 'דברים בטלים' מופיע כמנוח הטכני והמשפטי לעיסוק בנצרות. כוונתי לסיפור המעצר והכמעט הוצאה להורג של ר' אליעזר בעבודה זרה ט"ז 'על דברי מינות'. שם אומר לו ההגמון, 'זקן שכמותך יעסוק בדברים בטלים הללו' (עבודה זרה טז ע"ב, על פי כ"י רבינוביץ 15). ואמנם הגר"ש ז"ל הוכיח כבר במאמרו הנ"ל כי סיפורי המשפט של מרטירים, הן רבניים והן נוצריים, נצמדים מאוד מאוד לראליה של הפרוצדורה של המשפט הרומי אשר נהגה בימיהם. כאשר הנידון הובא לכימה (כלשון התוספתא במקביל) או לגרדוס (כלשון הבבלי — והוא הוא לפי דבריו של הגר"ש), הדבר הראשון אשר השופט או ההגמון עשה הוא להגדיר את הפשע שעליו נתפס אותו נתפס, ובמקרה רידן היינו 'דברים בטלים', כפי שראינו. ואמנם הגר"ש ליברמן עצמו הסיק מכאן, שבתקופה הקדומה של רדיפת הנוצרים בימי טריינוס, הנצרות הוגדרה בעיני הרומים כ-inania או כ-stultitia, ולולא דמסתפינא הייתי אומר, שאין הכוונה אלא ל-superstitio, דהיינו אותו פשע אשר באמת בעבורו מסרו הנוצרים את נפשם לפי חוק רומי. <sup>48</sup> הווה אומר,

ממאה שנה, ששם זה יצא ככינוי לאביו של ישו מתוך לעגם של היהודים. הנוצרים הלא טוענים שישו נולד  $\epsilon\kappa$   $\pi\alpha\rho\theta\epsilon\nu\omicron\upsilon$ . היהודים גרסו אפוא שהוא נולד  $\epsilon\kappa$   $\pi\alpha\nu\theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$ . דבר זה נתמך מדברי אוריגנס אשר לפיו קלטוס כתב שהיהודים אומרים שישו בנו של חיל רומי בשם פנתרה היה, ואף מדברי אותו אב כנסייה במקום אחר אשר בו הוא כתב שאנו אומרים שהוא נולד  $\epsilon\kappa$   $\pi\alpha\rho\theta\epsilon\nu\omicron\upsilon$ , ואילו הם טוענים שהוא נולד  $\epsilon\kappa$   $\rho\omicron\rho\nu\acute{\epsilon}\iota\alpha\varsigma$ . הלגלוג יהיה אותו לגלוג, רק שנזן יותר. לעוד דוגמאות של התופעה הזאת, ראה מה שכתב עריאל שרמר A. Schremer, 'The Name of the Boethusians', *Journal of Jewish Studies* 48 (1997), pp. 297-299 (מחזיק אני טובה לירידי ד"ר אהרן שמש נר"ו, שהזכיר לי פרסום זה).

<sup>47</sup> ודא למרות העובדה ההיסטורית הברורה שלרוב יכלו הרומים להבדיל בין שתי הקבוצות הללו.

<sup>48</sup> ראה L. Janssen, "Superstitio" and the Persecution of the Christians', *Vigiliae Christianae* 33 (1979), pp. 131-159.

שבמקרה הזה — ואני מדגיש הסתייגות זו — מונח זה הוא כינוי למינות, הלוא היא נצרות.<sup>49</sup> ונוכל ללמוד גזרה שווה: מה שם מינות, אף כאן מינות. לשון אחר: סביר להניח אפוא שאם גם במקרה דידן הסיפור מציג את פפוס בן יהודה כנתפס על דברים בטלים בהקשר של רדיפה דתית, שאותם דברים בטלים לפנינו, דהיינו נצרות. ואולם, המשכו של סיפור מותו של ר' עקיבא הוא החיוני לתזה שלי במאמר זה, כי הוא הביטוי הברור ביותר של תודעה מרטירולוגית אצל חז"ל, וכפי שהגדרתי תודעה חדשה זו לעיל:

אמרו כשהוציאו את ר' עקיב' להריגה זמן קרית שמע היה והיה מכוין דעתו שיקבל עול מלכות שמים באהבה אמרו לו תלמידיו רבנו עד כאן אמ' להם כל ימי הייתי דורש את המקרא הזה ואהבת את יי"י אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך אפי' נוטלין את נפשך ועכשו שבא לידי לא אקימנו אמרו לא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו באחד אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבנו של עולם זו תורה זו שכרה ממתים ידך יי"י ממתים מחלד אמ' להם חלקם בחיים יצתה בת קול ואמ' אשריך ר' עקיב' שאתה מזומן לחיי העולם הבא

והנה, כפי שהעירתי ד"ר דינה שטיין, דומה שקיים מתח מסוים בין החלק הראשון של הסיפור לבין החלק השני.<sup>50</sup> בסצנה הראשונה, הלוא פפוס מניח ומציע לר' עקיבא שאם היהודים יעזבו את התורה וידורו יחד עם המינים (לפירושי, כלומר שועלים ודגים, יהודים ונוצרים כנגד אויבם המשותף, בני אדם, הרומים) יהיו שלום. ואולם, ר' עקיבא טוען במשל שהיהודים יהיו בסכנה יתרה כאשר יעזבו את התורה מאשר אם יקיימוה. והנה, לכאורה, שניהם לא צדקו, כי שניהם כאחד נתפסו על ידי הרומים ונהרגו כאחד. ברם, סיפור זה הוא בחינת דבר הלמד מסופו, כי ר' עקיבא מזומן לחיי העולם הבא, ואילו פפוס המת על דברים בטלים אינו כן. הלוא יש כאן מעין ייצוג בצורת סיפור של ההתפתחות, כמעט הייתי אומר הגילוי, של רעיון המרטירולוגיה בקשר אל ר' עקיבא. בתחילת הסיפור ר' עקיבא סמוך ובטוח שהיהודים חייבים להחזיק בתורה, והתורה תביא להם חיים, אולם אינו יודע (או לכל הפחות אינו מספר) כיצד — הסיפא של הסיפור פותרת את התעלומה הזאת.

[ג]

אנו רואים כאן את כל המרכיבים אשר מהווים את היצירה התרבותית-הדתית של מרטירולוגיה של שלהי העת העתיקה. ר' עקיבא תופס שהוא אינו יכול לקיים את המצווה של אהבת ה' בכל נפשך אלא אם כן ייטול הקב"ה את נפשו. היסוד של הארוטיזציה נמצא פה גם כן בבחירת אותה מצווה אשר המת על קידוש השם מקיימה, היינו אהבת ה' וקבלת העול לא רק בסבלנות כי אם באהבה; ואף נראה להלן טקסט בוטה הרבה יותר בקודרה הזאת. ובכן, קיימים כאן הגורמים של קריאת שמע בשעת המיתה, וקניית עולם הבא בשעה אחת.

49 כותני לעסוק באיכות בסיפור זה, גלגוליו וקשריו במאמר נוסף.

50 ברם, פתירני למתח הזה שונה מפתירתה.

והרי ישנן עוד ראיות שמותו של ר' עקיבא נתפס ככריאה חדשה, עובדה אשר לפירושו מעידה על חידוש המושג בתקופת המספרים והדרשנים. נראה שבמקורות מלפני זמנו של ר' עקיבא (תרחי' משמע), אין אנו מוצאים תודעה זו, וכפי שכבר הטעים למעשה גם הגר"ש ליברמן. דרשינן במכילתא:

'אם ענה תענה'. אחד עיני מרובה ואחד עיני מועט. דבר אחר אם ענה תענה, מגיד שאינו חייב עד שיענה וישנה. כבר היה רבי ישמעאל ורבי שמעון יוצאין ליהרג, אמר לו רבי שמעון לרבי ישמעאל, רבי, לבי יוצא שאיני יודע על מה אני נהרג. אמר לו רבי ישמעאל לרבי שמעון, מימך לא בא ארם אצלך לדין או לשאלה ועכבתו עד שתהא גומע כוסך או עד שתהא נועל סנדלך או עד שתהא עוטף סליתך ואמרה תורה 'אם ענה תענה', אחד עיני מרובה ואחד עיני מועט, וכדבר הזה אמר לו, נחמתני רבי.

הגר"ש ליברמן כבר העיר על מדרש זה, שלפיו לא נהרגו חכמים אלו על קידוש השם, כלומר על היותם יהודים או על היותם עובדי ה' או לומדי התורה, וכן כתב, 'לפני מיתת ר"ע הוצאו להורג עוד שני חכמים. וכן שנו במכילתא וכו'. הכוונה לא לר' ישמעאל בן אלישע ולא לרבן שמעון בן גמליאל, אלא לחכמים אחרים שאין אנו יודעים עליהם הרבה, כפי שמוכח בתוספתא סוטה פ"ג ה"ד, וכמו שעמדו על העובדא כמה מחכמי זמננו. ובתוספתא כפשוטה שם, עמ' 738, שערתי שהם השתתפו בתחילת המדר. נראה שלא נאשמו בעסק בתורה ובקיום המצוות בניגוד לצו המלכות, שהרי כך אמר ר' שמעון לר' ישמעאל: "לבי יוצא שאיני יודע על מה אני נהרג", ולוא היה נהרג על קיום המצוות הרי יש כאן מצווה גדולה של "קידוש השם" ולא היה אומר על כך "לבי יוצא" ... לפיכך פשפשו במעשיהם למה נתחייבו לשמים בידיהם של אותם רשעים.<sup>51</sup> כתמיד, חושו של הגר"ש עמד לו גם במקרה דידן, ולא באתי לחלוק כי אם להוסיף אם אומר שאין אנו צריכים להסיק מכאן ש'פשעם' של ר' ישמעאל ור' שמעון היה שונה מזה של ר' עקיבא, כי אם האינטרפרטציה הדתית של מותם הייתה שונה. לא המעשים נשתנו, כי אם המרטירולוגיה נשתנתה, או ליתר דיוק נתפתחה, וההתפתחות הזאת חלה מסביב לדמותו של ר' עקיבא, וכפי שראינו לעיל, לפי רבנן דאגדתא, אותו תנא וקדוש גילה לעצמו ולנו את החיוב למות כדי לקיים מצוות אהבת ה'. לאחר גילוי זה כמדומני שתלמיד חכם לא יצעק ברגע כזה, 'לבי יוצא' וכו'.

ברם, הראיה הברורה ביותר להתפתחות זאת נמצאת, כך דומני, במקבילה שכירושלמי לסיפור מותו של ר' עקיבא, וניווכח לדעת שגורם אחרון זה הרבה יותר ברור שם. וכך גרסינן בתלמודא דמערבא:

רבי עקיבה הווה קיים מיתדין קומי טונוס טרופוס הרשע רחת ענתה דקרית שמע שרי קרי קרית שמע וגחך אמר ליה סבא אי חרש את אי מבעט בייסורין את אמר ליה תיפת רוחיה דההוא גברא לא חרש אנא ולא מבעט בייסורין אנא אלא כל יומי קריתי פסוק זה והייתי מצטער ואומר אימתי יבואו שלשתן לידי 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך' רחמתיה בכל לבי ורחמתיה בכל ממוני

51 רדיפת דת ישראל (לעיל, הע' 1) עמ' רכת.



ובכל נפשי לא הוה בדיקה לי וכדון דמטת בכל נפשי והגיעה זמן קרית שמע ולא אפלאגא דעתי לפום כן אנא קרי וגחך לא הספיק לומר עד שפרחה נשמתו (ירוש' ברכות פ"ט ה"ה, יד ע"ב).

אם נדרק בהבדלים שבין גירסא זו של מותו של ר' עקיבא לבין הגירסא שבבבלי נמצאו למדים כמה וכמה פרטים חשובים ומעניינים ביותר לעניינו. טקסט זה מציג את ר' עקיבא כזה שגילה את הדרך לקיום מצוות אהבת ה' 'בכל לבבך', כלומר, להבדיל מן הבבלי שבו הוא כבר יודע כיצד לקיים את המצווה, אך מחכה להודמות, לפי גירסת הירושלמי הוא אינו יודע כלל איך לצאת ידי חובת אהבה זו, עד שאינו מבינה בשעת מעשה. הילך תמטיציה מפורשת בטקסט העתיק, לפי קריאה מסוימת לכל המזער, של חידוש תפיסה תאולוגית זו ושיח זה בתקופת חז"ל. שנית: האלמנט של האמירה, ההכרזה, המקביל ל־nomen Christianum, אשר מביא להמתת המרטיר מודגש פה הרבה יותר. אין זה עניין של שעת קריאת השמע בלבד, כגירסת הבבלי, וכיוון לבו לקבל עול מלכות שמים בשעת מיתתו, אלא הקריאה היא אשר מביאה עליו את המיתה. הקרבה אפוא בין שיח זה של מרטירולוגיה לבין זה של הנוצרים כולטת הרבה יותר. נקודה זו מכריעה, כי היא, כאמור לעיל, מהווה אחד המומנטים החשובים והמכריעים שבמרטיריון החדש בכללו.<sup>52</sup> ואין צריך לומר שגורם זה, רצוני קריאת השמע בשעת המיתה אף הפך בכוא העת למסמל ומסכם את המוות על קידוש השם בכללו, ועד לימינו אנו, ר"ל.

[ד]

מצינו התפתחות רעיונית דומה בגירסאות השונות של סיפורי מותו של ר' חנינה בן תרדיון, אשר בתחילתן אינן מרטירולוגיה ובסוף הן מהוות אחת משתי הדוגמאות המובהקות למרטיריון הקלסי והמלא הקיימות בספרות חז"ל (והדברים ארוכים קימעה). בגירסת התנאים שבמדרש ספרי דברים, דרשינן:

דבר אחר 'הצור תמים פעלו'. כשתפסו את רבי חנינה בן תרדיון נגזרה עליו גזירה לישרף עם ספרו אמרו לו נגזרה עליך גזירה לישרף עם ספרך קרא המקרא הזה 'הצור תמים פעלו'. אמרו לאשתו נגזרה על בעלך גזירה לישרף ועליך ליהרג קראה המקרא הזה 'אל אמונה ואין עול'. אמרו לבתו נגזרה גזירה על אביך לישרף ועל אמך ליהרג ועליך לעשות מלאכה קראה המקרא הזה 'גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות'. אמר רבי כמה גדולים צדיקים אלו שבשעת צרתם הזמינו שלשה פסוקים של צידוק הדין מה שאין כן בכל הכתובים, כיוונו שלשתם את לבם וצידקו עליהם את הדין. עמד פילוסופוס על אפרכיאו שלו אמר לו מרי אל תזוח דעתך ששרפת את התורה שממקום שיצאת חזרה לה לבית אביה אמר לו למחר אף דינך כיוצא באלו אמר לו בשרתי בשורה טובה שמחר יהא חלקי עמהם לעולם הבא (ספרי דברים האזינו, פיס' שו ד"ה דבר אחר).<sup>53</sup>

במאמר הראשון שבו הוא דן בנושאים אלו, קבע הגר"ש ליברמן שמדרש זה הוהרר סופית בסוף המאה השנייה לספירה או לכל המאוחר בתחילת המאה השלישית, ולכן סבר, שעדות עד ראייה לפנינו,<sup>54</sup> ולפיכך קבע, שהוא אותנטי ביותר בפרטי ההוצאה להורג. שם גם ניסה לתמוך בקביעה זו בהבאה של מקבילות מן המרטירולוגיות הנוצריות. ואולם דא עקא, כל המקבילות האלו מאוחרות הנה, רובן מן המאה הרביעית, דהיינו לאחר הרדיפה הגדולה בימי דיוקלטיאנוס, ואין צריך לומר אחרי הרדיפה של דקיוס. זאת ועוד, כפי שהראה הר"ן אפשטיין ז"ל במבוא לנוסח המשנה, ספרי דברים מצטט את משנת רבי, ואם כן הוהדר לא לפני השליש השני של המאה השלישית, או אפילו מעט מאוחר מזה, כלומר בימי אותו דקיוס.<sup>55</sup> לפיכך, ייתכן שיש בפרטים הללו כדי להעיד על הפרקסים של הרומים כבר בימי הדריאנוס, אבל אין די להכריע בכך. בכל מקרה, את התודעה והאפיונים של המרטירולוגיה כפי שהצבעתי עליהם למען, אין למצוא בטקסט תנאי זה. אין כאן תפיסה של המוות כדבר רצוי וכקיום ליטורגי; אין כאן ארוטיציה של המוות וחזון אקסטטי; ואין כאן אמירת פסוק הייחוד המעורר את ההריגה, כי אם צידוק הדין תרתי משמע. אבל יש כאן התודעה שהמת על קידוש השם מקומו בטוח בעולם הבא, אותו יסוד במרטירולוגיה החדשה המתפתחת, שכבר מצינוהו גם אצל ספר מקבים ד' וגם אצל אגנתיוס, כלומר בתקופה קדומה ממילא.

והנה, כבר ציין הגר"ש ליברמן להבדלים בין טקסט תנאי זה לבין גירסתו בבבלי (עבודה זרה יז), אבל מקום הניח לנו להתגדר בו, כי אין, לפי עניות דעתי, הרחבה אחת בבבלי של המקור התנאי, אלא שתיים, ושתיהן בעלות אידאולוגיות שונות ואף סותרות. בטקסט של הטוגיא עצמה שתי ההרחבות מופיעות זו לאחר זו כאילו השנייה המשכה הטבעי של הראשונה היא, ואינו כן כפי שנראה כאשר נעמידן זו ליד זו:

תנו רבנן כשתפסו ר' אלעזר בן פרטא ור' חנינא<sup>56</sup> בן תרדיון למינות אמ' לו ר' אלעזר בן פרטא לר' חנינא בן תרדיון אשריך שנתפסת על דבר אחד אוי לי שנתפסתי על חמשה דברים אמ' לו ר' חנינ' בן תרדיון אשריך שנתפסת על (דבר אחד) חמשה דברים ואתה נצל אוי לי שנתפסתי על דבר אחד ואיני נצל שאתה עסקת בתורה ובגמילות חסדים ואני לא עסקתי אלא בתורה.

תנו רבנן כשחלה ר' יוסי בן קיסמא הלך ר' חנינא בן תרדיון לבקרו אמ' לו חנינא אחי אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה והחריבה את ביתו ושרפה את היכלו והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו ועדין היא קיימת ואני שמעתי עליך שאתה מקהיל קהלות ברבים וספר תורה מונח בחיקך ויושב ודורש אמ' לו מן השמים ירחמו אמ' לו אני אומ' לך דברי' של טעם ואתה אומ' לי מן השמים

54 קרושי קיסריה (לעיל, הע' 1), עמ' 419.

55 עיין מ' כהנא, 'עוללות מכילתא', תרביץ נט (תשנ"א), עמ' 237-240.

56 + [נ"א כולהו חנייה כתי], כלו כן מופיע בגיליון כתב-היד.

52 עיין מילנברג (לעיל, הע' 39), וראה להלן בפנים.

53 מהדורת פינקלשטיין, עמ' 346.

\* \* \*

אתיה לר' חנינא בן תרדיון אמרו ליה מפני מה עסקת בתורה אמ' להו 'כאשר צנתי יי' אלהי' מיד גזרו עליו שריפה ועל אשתו הריגה ועל בתו לישב בקובה של זונות. עליו שריפה שהיה הוגה את השם באותיותיו היכי עביד הכי והתניא אבא שאול או' אף ההוגה את השם באותיותיו איך לו חלק לעולם הבא להתלמד עבד דאמ' מר לא תלמד לעשות אבל אתה למד להביץ ולהורות אלא מאי טעמ' איענש משום דהוגה את השם באותיותיו כפרהסיה הוה וכת' 'זה שמי לעולם' לעלם כת' ועל אשתו הריגה דלא מחיה ביה ועל בתו לישב בקובה של זונות דאמ' ר' יוחנן פעם אחת היתה מהלכת בין גדולי רומי אמרו כמה נאות פסיעותיה של רביה זו מיד דקדקה בפסיעותיה והינו דאמ' ריש לקיש מאי דכת' 'עון עקבי יטובני' עונות שאדם דש בעקביו בעולם הזה מסככות אותו ליום הדין בשעת הוצאת שלשתן צדקו עליהן את הדין הוא אומ' 'הצור תמים פעל' ואשתו אמרה 'אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא' בתו אמרה 'גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו'. אמ' ר' כמה גדולים שלשה צדיקים הללו שנודמנו להם שלשה מקראות הללו של צידוק הדין בשעת צידוק הדין.

ירחמו תמה אני אם לא ישרפו אותך וספר תורה עמך אמ' לו ר' מה אני לעולם הבא אמ' לו כלום מעשה בא לידך אמ' לו מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים אמ' לו אם כן מחלקך יהא חלקי ומגורלך יהא גורלי. אמרו לא היו ימים מועטים עד שמת ר' יוסי בן קיסמא והלכו כל גדולי רומי לקברו בחזרתן מצאוהו לר' חנינא [בן תרדיון] שישב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וספר תורה מונח בחיקו כרכוהו [בספר תורה] והקיפתו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה. אמרה לו בתו אבא בכך אראך אמ' לה אילמלי לבדי נשרף היה הדבר קשה עכשו נשרף הוא וספר תורה עמו מי שיבקש עלבונו של ספר תורה יבקש עלבוני. אמרו לו תלמידיו [ר'] מה אתה רואה אמ' להן רואה אני אותיות פורחות וגוילין נשרפין. אמרו לו פתח פיך ותכנס שלהבת כדי שתצא נשמתך מהרה אמ' להם מוטב שיטלה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו אמ' לו קלסטונירי [אחד] ר' אם אני מרבה לך בעצים ונטל סיפוגין של צמר מעל לך אתה מביאני לחיי העולם הבא אמ' לו הן השבע לי נשבע לו מיד הרבה לו בשלהבת ונטל סיפוגין של צמר מעל לבו ויצתה נשמתו ואף הוא קפץ לתוך האור ויצתה נשמתו יצתה בת קול ואמרה ר' חנינא [בן תרדיון] וקלסטונירי מזומנין לחיי העולם הבא בכה ר' ואמ' יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בכמה שנים.<sup>57</sup>

והנה, המעיין בשני טורים אלו יעמוד על כמה וכמה עניינות. כפי שאנו רואים, כאשר הטקסטים מושמים זה ליד זה, הרי שלפנינו שני סיפורים שונים ואף סותרים במקצת על מותו של ר' חנינא.

ושניהם, ככל הנראה, הרחבות של אותו גרעין תנאי וקמאי כפי שמצינוהו בספרי דברים. הסיפור שבטור הימני קרוב יותר בהרבה מפרטיו לסיפור התנאי, אם כי יש בו גם כן הרחבות ניכרות, הן מבחינה עלילתית וטקסטואלית והן מבחינה רעיונית. בסיפור הראשון, ר' חנינא נתפס על מינות ואף ר' אלעזר בן פרטא נתפס עמו. מתוך רמז בסיפור על ר' אלעזר, שלא הבאתיו פה, ייתכן שהיה אף ממד פוליטי בדברים, וכפי שטען כבר הגר"ש ליברמן לגבי סיפור תפיסתם של ר' ישמעאל ור' שמעון, וכפי שכבר ראינו לעיל.<sup>58</sup> כלומר כמו הסיפור ההוא, כמוהו הסיפור הזה, אין כאן טקסט מרטירולוגי, טקסט שבו קיימת הכרה, במילים של הגר"ש ליברמן דלעיל, שיש כאן מצווה גדולה של "קידוש השם". וצידוק הדין של הבבלי, היינו ההסברים על חטאיהם של הנהרגים ממשפחתו ויכוחו, כמו שהוכיח הגר"ש מלשון 'לבי יוצא' למען. ובכן, בסיפור הזה אין אף אחד מן המאפיינים של המרטירולוגיה כפי שצינתי אותם לעיל. במקום מומנט של ששון לקראת המוות, כי יש בו קיום מצוות עשה חזון אקסטטי, ישנו צידוק הדין, הן בחינת פשוש במעשים, והן בחינת קבלת הדין באמירת פסוקי צידוק הדין, כפי שראינו כבר בטקסט הקדום, ואין שום מומנט ארוטי בדברים כלל ועיקר.

לעומת זאת, הסיפור שבטור השמאלי מספר על אקט של פרובוקציה גמורה מצדו של ר' חנינא: הוא מקהיל קהלות ברבים אף על פי שידוע הוא שהדבר יביא לידי מותו על קידוש השם, בדומה בדיוק לר' עקיבא לפי הסיפור שבבבלי. אין רמז לכך שנתפס על מינות, ואין רמז לכך שנתפס אחר עמו, אלא נתפס הוא על הקהלת קהילות ולבדו נתפס. הוא גם לא הופתע כאשר נתפס, כי ידע שמעשיו, כמו מעשיו של ר' עקיבא, יביאו לידי גורל זה. והנה, כמו בסיפור על ר' עקיבא, גם כאן יש מי שתמה על מעשי הפרובוקציה שלו, אולם, כאמור, אינו דמות מפקפקת כפפוס בן יהודה, כי אם התנא ר' יוסי בן קסמה. כרם, סוף הסיפור מעלה את כל המרכיבים של המרטירולוגיה במובהק. לא זו בלבד שיש כאן 'התנדבות' למוות המתבטאת כאן כמו אצל ר' עקיבא בהקהלת הקהילות, בחינת פסיק רישא, אף זו, שקיים פה חזון אקסטטי של המת, רצוני מחזה האותיות הפורחות. ומעניין הדבר שאנו יכולים להתחקות על מקורו של הפרט הזה בסיפור הקמאי. הפילוסוף מביע טיעון מעין תאולוגי, ש'אל תזוח דעתך ששרפת את התורה שממקום שיצאת חזרה לה לבית אביה', ותו לא, ואילו בסיפור של המרטירין של ר' חנינה הפכה אמירה מופשטת, אם מרגשת, זו לחזון האקסטטי והמיסטי של המרטיר; והתלמידים שלו כבר מצפים שיראה חזון כזה. הווה אומר, שהסיפור שבטור השמאלי כבר נכתב או נאמר מתחת לסימנה של מרטירולוגיה מפותחת, כמו הסיפורים על מותו של ר' עקיבא, שאמנם גם מראים, וכפי שכבר הטעמתי, את עקבותיו של שינוי בתודעה.

אות מפורש לתודעת שינוי, אני מרצא גם במדרש מאוחר זה, לאמור: 'הושע בן יהונתן היה אומר על מי שהרגו טורנוסרופוס הרשע הרבה אהבו אותך מן הצדיקים הראשונים משרים אהבך'.<sup>59</sup> השאלה נשאלת, מדוע ר' עקיבא ותבריו אהבו את הקב"ה

58 G. J. Blidstein, 'Rabbis, Romans, and Martyrdom: Three Views', *Tradition* 21.3 (Fall 1984), pp. 54-62. על ממד פוליטי במעשהו של ר' חנינה לפי סיפור זה, עיין גם תוכ"ס, יומא, עמ' 755 הע' 14, ורדיפת דת ישראל (לעיל, הע' 1), עמ' רט. ואף אם הייתה לבבלי מסורת טובה כאן, וכפי שהוכיח זאת הגר"ש בטוב טעם ודעת, אין זה אומר עדיין שמסורת היסטורית מתקופת השמד של הוריאנוס לפנינו, כי כבר כתב הגר"ש שם: 'הפרטים שבבבלי מתאימים למציאות שבקיסרין'. כך עינו את הנוצרים בתחילת המאה הרביעית' — שם, עמ' רכא; הדגשה שלי. וד"ק.

59 אגדה שיר השירים, מהר"ש שכתר, עמ' 15 שר 350.

יותר מן הצדיקים הראשונים, כגון אלעזר, או ר' ישמעאל ור' שמעון ואחרים שמתו למען ישראל. דרך אחת להחריף את השאלה תהיה לשאול מדוע מרים בת תנחום ובניה, שהם ודאי מחבריו של ר' עקיבא בשמד, אהבו את השם כמותם יותר מאשר האם ושבעה בניה שבספרי המקבים. אני מציע, שהתשובה היא בתודעת הדרשן, זאת מפני שבימיהם נתחדש המושג של המוות על קידוש השם כביטוי לאהבת הקב"ה, ולא כהתנגדות דתית בלבד.

## [ה]

עתה, השאלה שתעמוד על הפרק תהיה מתי חל שינוי זה? רצוני, האם היה זה בימי השמד עצמם והיה זה ר' עקיבא בעצמו אשר חולל את המהפכה הזאת בתודעה, או שמא חל המפנה הדתי מאוחר יותר ויוחס בדיעבד לר' עקיבא אביהם של הקדושים. אף על פי שאיני יכול לחרוץ משפט ברור בסוגיא זו, אוכל לשער השערה ועל פיה גם להציע כמה דברים חשובים, אם נכונים הם, לגבי קשרי דת ותרבות בין יהודים לנוצרים בראשית חייהן של שתי דתות אלו.

במכילתא מובאת עוד דרשה שהיא חיונית לדיון הזה, רצוני מדרשו של ר' עקיבא על הפסוק 'זה אלי ואנוהו', כי להבדיל מן הדרשה הקודמת, בדרשה הזאת אנו מוצאים את כל האלמנטים של המרטיריון במלוא מובן המילה:

'זה אלי ואנוהו'. ר' יוסי או' < אדבר > בנותיו ושבתו של מי שאמ' והיה העול' בפני כל אומות העולם ר' יוסי בן דורמסקית או' אעשה לפני בית מקדש נאה ואין < נוה > אלא בית המק' שנ' ואת נוהו השמו... ר' עקיב' אומ' אדבר ב[נביאותיו] < נוותיו > ובשבתו של מי שא' והיה העולם בפני כל אומות העולם שהרי אומות העולם שואלין את ישר' לומ' מה דודך < מדוד שככה השבעתנו > (שיר השירים ה, ט) שכך אתם מתים עליו ו[כך] < וכך > אתם נהרגין עליו שנ' על כן עלמות אהבון (שם א, ג) אהבונך עד מות וכת' כי עליך הורגנו כל היום' וגו' (תהלים מד, כג) הרי אתם נאים הרי אתם גבורים כואו והתעברו עמנו וישר' אומ' להן לאומות העולם מכירין אתם אותו ונא' לכם מקצת שבחו דודי צח ואדום < דגול מרבבה > (שיר השירים ה, י) וכיון ששומעין אומ' העו' שבחו של מי שא' והיה העולם אומ' להם ליש' נלכה עמכם שנ' 'אנה הלך דודך > היפה בנשים אנה פנה דודך ונבקשנו עמך < וישר' או' להם לאומות העולם אין לכם חלק בו אלא 'דודי לי ואני לו' וגו' (שם ב, טז) 'אני לדודי ודודי לי > הרועה בשושנים < (שם ו, ג) (על פי כ"י אוקספורד, הגהות שלי).

במדרשו של ר' עקיבא אומות העולם מבקשות בתחילה שישראל יצטרפו עמהם, ואינן מסוגלות להבין מדוע מוכנים הם לסבול כל כך כדי להישאר נאמנים לאלוהיהם. היהודים משיבים בלשון שיר השירים ומתארים את הקב"ה דודם. לאחר ששומעים הגויים את כל השיר והשבח האלה, הם משנים את גנינתם, ועתה הם רוצים להילוות אל ישראל, ואולם ישראל משיבים להם שאינם יכולים להצטרף כי 'אין לכם חלק בו, אלא דודי לי ואני לו'.

מדרש זה הוא מרטירולוגיה בעליל, אף על פי שהוא מתלבש בלבוש מדרש. ובמקרה זה אני תמים דעים עם בער הרואה מרטירולוגיה מוסווית בהרבה מדרשות ואגדות.<sup>60</sup> יש פה אזכור של הפסוק המרכזי בשיח על מרטירולוגיה: 'עליך הורגנו כל היום'; יש פה ארוטיזציה עזה של המוות, עד כדי כך שאומות העולם רוצות חלק באותו מוות כדי לחוות את התורה המיסטית-הארוטית הקשורה אליו, לאמור 'נלכה עמכם'; וקיים פה היסוד של ראייה וחזון שהוא כל כך חיוני במרטירולוגיות.<sup>61</sup> אף ישנו פה היסוד של קפיצת דרך היסטורית המאפיינת את תרבות המרטירים והשיח והפרקסיס מסביבם, כפי שכתבו חוקרים שאינם בני ברית בעניין המרטירים שלהם.<sup>62</sup> לפיכך, אם אמירה מקורית ואוטנטית של ר' עקיבא לפנינו הרי שיש לנו ראייה ניצחת נגד דעתו של בוארסוק שהבאתיה לעיל, שלפיה המרטיריון, במובן המדויק של המילה, נתפתח בין נוצרים בלבד והיהודים חיקום בתיאורם את מותם של ר' עקיבא ור' חנינא בן תרדיון.

כבר ראו חכמים שמדרש זה מוסב על המוות על קידוש השם, וסברו שר' עקיבא הוא שאמרו ושצריכים אנו למצוא לו רקע בזמנו של התנא. יצחק בער כתב על מדרשנו כך: 'זכור קדם ר' עקיבא בעצמו ואמר על הכתוב "זה אלי ואנוהו": "אדבר בניאותיו ושבתו של מי שאמר והיה העולם בפני אומות העולם" וכו' ככתוב "דודי צח ואדום" באו [כך!]; לרמז אל החזון האקסטטי, שזכו לו הקדושים בימי עינויים ובשעת מסירת נפשם'. לא חש כנראה ההיסטוריון, שדברים אלו משונים הם ומופרכים מעיקרם, שכן ר' עקיבא לא היה יכול לדרוש על חוויות של מותו הוא טרם שיחווה אותן. זאת ועוד, מגיין שבימי השמד חלה בכלל מציאות שהרבה מעובדי האלילים רצו להתייחד? בעבייתיות זו הרגיש גדליה אלון אשר הסיק שהדברים נאמרו על סבלם ודיכויים של היהודים בתקופה שלאחר חורבן הבית או בפולמוס של קיטוס ולא בימי השמד כלל ועיקר. וכך כתב: 'לדעתי, אין ליחס מאמרו זה של רבי עקיבא לימי השמד שלאחר מלחמת ברכוכבא. לא זו היתה שעת-כושר ל"קנאתם" של אומות העולם — ובלא כך לא מצינו עוד מאמרים בפי רבי עקיבא מלאחר המלחמה הנ"ל, ואף-על-פי ששלחו אליו לבית האסורים לשאול הוראה להלכה ולמעשה. ייתכן שהמאמר משקף זכרונות שלאחר מלחמת החורבן, או שמעלה מציאות כל-שהיא מלאחר "פולמוס של קיטוס". ואף אפשר שנאמר בימי הגזירות שבסמוך למלחמת ביתר לפנייה. ברם, האפשרות השנייה נראית קרובה ביותר'.<sup>63</sup> פיתוליו של אלון רק מעידים, לפי עניות דעתי, על הקושי העצום להלום מדרש זה למצב היסטורי בחיי ר' עקיבא. והנה, על אף הקשיים העצומים להלום מדרש זה לכל הקשר היסטורי בחייו של ר' עקיבא, ניסו בכל זאת

60 במאמרו (לעיל, הע' 5), עמ' 2. ואולם, איני סבור שדעתו שהחכמים הצניפו מרטירולוגיות בסיטונאות, מתקבלת על הדעת כלל ועיקר. איני רואה טעם שיעשו כן, ורוב קריאותיו ודיוקנות בעניין זה, לעניות דעתי, ועוד אעסוק קמעא בנרשא זה להלן, בס"ד.

61 K. Holl, ובמיוחד J. Amat, *Songes et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985, p. 67 'Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrer-Akte in ihrer geschichtlichen Entwicklung', *Gesammelte Aufsätze Zur Kirchengeschichte*, 2, Der Osten, Tübingen 1928, pp. 68–102; H. A. Fischel, 'Martyr and Prophet', *Jewish Quarterly Review* 37 (1947) pp. 265–280, 363–386; קסטלי (לעיל, הע' 29), עמ' 2.

62 קסטלי (שם), עמ' 11, 14. וראה גם P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Functions in Latin Christianity*, Chicago and London 1981, p. 81 הכותב: 'The hagiographer was recording the moments when the seemingly extinct past and the unimaginably distant future had pressed into the present'.

בנושא הזה לגבי מדרש זה באריכות במאמרי 'המדרש המעשה' (לעיל, הע' 34).

63 ג' אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 327.

ההיסטוריתים לעשות זאת בכל כוחם.<sup>64</sup> ובכן, מיד הר רק הצליח להוכיח בעליל את הייאוש שבניסיון זה שעה שכתב

It is not, however, concerned with affairs of the spirit only. The remarks must have been made just before the Bar Kokhba rebellion and the subsequent decrees of persecutions. After the rebellion, it would not longer have been possible for gentiles to observe: 'You are pleasing, you are mighty...' On the contrary... the failure of the rebellion was interpreted as the failure of Judaism and its God. As a result, mass proselytizing activity ceased. The mention of dying and killing does not refer to suffering the penalty of death for *Kiddush Hashem* — to sanctify God's name, but to all persons who accept the yoke of the Kingdom of Heaven.<sup>65</sup>

כמדומני שהדוחק הזה צועק דרשני. טקסט המדבר במפורש על הריגה — 'עליך הורגנו כל היום' — פסוק אשר הוא טופוס של מוות על קידוש השם, מוסב בליט ברירה על מוות באוהלה של התורה — וכל כך למה? מפני שההיסטוריון מרגיש צורך לקרוא את המדרש כאמור על ידי ר' עקיבא, כפי שהוא מובא, וכמתהווה על רקע חייו של התנא הזה. ואחרון אחרון חשוב: ממתי ידועה לנו דחייה גמורה של גרים, עד שייאמר על אלו הרוצים להתלוות אל ה': אין לכם חלק בו — 'אני לדודי ודודי לי'?

אך קיימות סיבות אחרות לחשוש בלאו הכי, שסיפור דרשי זה לא נאמר על ידי ר' עקיבא בכבודו ובעצמו. קודם כול, כפי שאנו רואים מציטט המכילתא, הדיבור הפותח שלו חוזר מילה במילה על דברי ר' יוסי, ואיננו סביר להניח שתנא זה חזר על דברי רבו בצורה הזאת. זאת ועוד, גם אם נניח שאכן ר' יוסי מסר את תורת רבו, נראה שהוא לא הכיר את ההרחבה שלאחר מכן. ועוד אחרת, הלא במחלוקת המפורסמת אם שיר השירים נאמר על הים או בסיני, ר' אליעזר הוא זה אשר טען שנאמר על הים, ור' עקיבא הוא בעל הדעה ששיר השירים נאמר בסיני דווקא, ומדרש זה אינו אפוא לשיטתו הוא. ואפילו אם נודה שאף אחת מטענות אלו איננה מספקת להוכיח דבר לבריה, כמדומני שאסופתן יחד מחזקת מאוד את ההשערה, שלכל הפחות ההרחבה הסיפורית של הדרשי בין ישראל לבין אומות העולם, היא תוספת למדרש המקורי והושמה דווקא בפיו של ר' עקיבא בהיותו הדגם של מת על קידוש השם, בה"א הידיעה, של התנאים. וייתכן וסביר, שר' עקיבא אמר רק את המשפט הראשון כפי שאנו מוצאים אותו בפיו של תלמידו ר' יוסי וההרחבה נוספה על דבריו לאחר מכן.

אם לא נניח מראש שר' עקיבא בעצמו דרש דרשה זו, אלא שהיא יוחסה אליו בהיותו הקדוש והמרטיר, נשאלת מאליה השאלה הקריטית: מתי יכול היה דבר כזה להיאמר, כלומר, האם לפנינו מדרש מימי התנאים, קרוב לימי השמד, ועדות קדומה מאוד למרטיריון בישראל, או שמא אין לנו אלא פסידואפיגרף מן המאה השלישית?<sup>66</sup> כאמור, זוהי אבן

64 ראה דבריו של אלון המובאים לעיל, סמוך להע' 63.

65 M. D. Herr, 'Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days', *Studies in History*, eds. D. Ascheri and I. Shatzman (Scripta Hierosolymitana, XXIII), Jerusalem 1972, p. 92

66 וכאן אנו נוגעים באחת השאלות החשובות המרכזיות בהיסטוריוגרפיה של תקופת חז"ל בארץ ישראל, וקודם שאפרש את המדרש הלאה, אני מבקש להדקק לטובא נבדוה זו. רצוני, כמובן, המחלוקת הגדולה בין יצחק בער ז"ל לבין מריר הגריש ליברמן ז"ל על אודות שאלת דריפת דת ישראל בתקופת השלטון הרומי הפגני בארץ ישראל. התזה של בער

הבוזן אשר תכריע לנו את כף המאזניים באשר לתזה של בוארוסק, שלפיה המרטירולוגיה החדשה היא כולה יצירה נוצרית אשר נלמדה מהם על ידי יהודים.

[7]

כמדומני שכל הקושיות לגבי הרקע ההיסטורי של מדרש זה באות על מקומן בשלום אם נניח ש'אומות העולם' שדובר בהן במדרש זה אינם גויים פגנים, כי אם נוצרים הם. הרצון שלהם אינו להתגייר ולא כך כוונתם באומרם 'נלכה עמכם שנ' אנה הלך דודך היפה בנשים אנה פנה דודך ונבקשנו עמך'. וכן אין כוונת ישראל לדחות גרים באומרם לפי המדרש, 'וישראל אומרים להם... אין לכם חלק בו אלא דודי לי ואני לו' וגו'. מציאות אחרת לפנינו, מציאות שבה טוענים נכרים אשר הצטרפו לכנסייה הנוצרית ואשר מתים על קידוש השם שם, שיש להם חלק ברודם של ישראל. לזה באה יפה מאוד התשובה: אין לכם חלק בו. כלומר, אף אם תמותו על קידוש שמו, כל עוד לא התגיירתם ואינכם שומרי מצוות כמונו, אין לכם חלק בו, אלא 'אני לדודי ודודי לי'. פירוש זה מתרץ את כל הקושיות. מעתה אנו מבינים היטב מהיכא תימצא מציאות שבה יהודים נהרגים ואומות העולם אומרים להם כביכול 'נלכה עמכם'. זאת ועוד, מעתה אין אנו צריכים לפרש טקסט זה כיוצא דופן בדחייתו, כביכול, גרי צדק מכול וכול. לפי עניות דעתי אפוא נוכל לפרנס את הדרשה אם נראה בה מרכיב בפולמוס בין יהודים ההולכים בדת חכמים לבין נוצרים בתקופת המרטיריון של אחרונים אלו, ייתכן בימי סברוס, או בימי דקיוס, או אפילו בימי דיוקלטיאנוס (אם כי מאפשרות אחרונה זו ישתמע איחור רב — שמא רב מדי — של המכילתא עד לתחילת המאה הרביעית). אומות העולם כאן אינם נכרים פגנים, אלא נוצרים, כפי השימוש המאוחר והידוע של מושג זה אצל חז"ל.<sup>67</sup> אזי נוכל להלום את כל המומנטים שבטקסט. אמנם גם קודם רצו הגויים שיהודים יצטרפו אליהם, ברם עתה, הרי הם מתנצרים, וטוענים שהם מצטרפים לישראל גם בלא להתגייר. טיעון זה ידוע ביותר מן הדיאלוג של יוסטיניוס מרטיר עם היהודי טרפון, המוצג בטקסט כמאורע שלאחר חורבן ביתר והשמד. זאת ועוד, הם ודאי טוענים, שרצונם למות על ה' מקנה להם אותה זכות לאהבת דודנו, ועל זה באה התשובה 'אין לכם חלק בו אלא דודי לי ואני לו', מה שאין כך אם נניח שמדובר בגויים הרוצים להתגייר גיור אמת. אם תרצו, אפשר אפוא לקרוא מדרש זה כמעין תשובה ליוסטיניוס הטוען, הן בוויכוחו המפורסם עם טרפון

הייתה פשוטה למדי, ואפשר לסכמה במשפטים אחרים: כל ההיסטוריונים הטוענים שדת ישראל הייתה דת לגיטימית באימפריה הרומית אינם אלא טוענים. דת ישראל נדרפה בדיוק כפי שנדרפה דת ישו, הן בימי טראיאנוס-הדריאנוס הן בימי דקיוס דיוקלטיאנוס. סיפורי המדרש והתלמוד על הדיחות והמרטיריון בישראל בימי הראשונים אמת היסטורית פשוטה הם. וכן, לפי דעתו, קיימים גם רמזים רבים, עדינים אך ברורים, לכך שהיהודים סבלו בדיוק כמו הנוצרים בתקופה המאוחרת של דקיוס דיוקלטיאנוס במאה השלישית ובראשית המאה הרביעית. הגינוי של בער הוא פשוט למדי. סברתו היא שהרומים בעיקר חשבו שכל באי העולם הרומי, אשר הוא למעשה כל העולם כולו, חייבים להקריב אליהם שלהם ולקיסר, על מנת שיהיה שלום במדינה (pax deorum). ואם הגורה חלה על הנוצרים מפני שסרבו להקריב, אין סיבה שהיהודים יהיו יוצאים מן הכלל הזה. ברם, על יסודות של סברות הגינויות לא בונים חומות היסטוריות. כך לא בונים חומה, ואין עולים בחומה. ואולם, טיעוני הכללי של בער, שלפיו היהודים הנוצרים במאה השנייה לספירתם ראו את מקומם בעולם הרומי באופן דומה, ערב מאד לחכי ומבוסס היטב במקורות שהוא מביאם במאמרו (לעיל, הע' 5), עמ' 7.

67 למשמעות זאת ראה קיסלמן (לעיל, הע' 24), עמ' 229-230.

היהודי לאחר המרד והן כביכול בעצם מותו כמרטיר, שהנוצרים הם הם מעתה ישראל האמתי.<sup>68</sup> ותשובה זו תהלוס כל אחת מתקופות רדיפתם של הנוצרים, ואולם ביותר את רדיפות דקיס והשמד הגדול.

[ז]

מעתה נוכל לפרנס ביתר שאת את התפקיד המיוחד לקריאת השם בתפיסתה החדשה את הבמה כאקט המכריע והמגדיר של המרטירולוגיה החדשה הן של הנוצרים והן של חז"ל, לכל אחת מן הקהילות לפי טבעה — ה־nomen Christianum של הנוצרים ויחוד שם ה' בקריאת שמע של היהודים.<sup>69</sup> והרי כתב Ekkehard Mühlberg, לגבי המרטיריון הנוצרי: 'death'.<sup>70</sup> אנו יכולים לומר אפוא ברומה שההזדהות הציבורית בקריאת השמע' היא היא המילה האחרונה של המת על קידוש השם, אשר מותו חותם את אותה הזדהות. כלומר, להבדיל מן המצב הקודם, אין זה כבר קיום מצוות, כגון ברית מילה הנתפסת כפגיעה בחוק נגד הסירוס, או לימוד תורה בציבור הנתפס כמעין maleficium, אשר גורם לחמתם הרצחנית של הרומים, אלא בדיוק כמו בסיפורים הנוצריים, [I]t is not special laws or the life styles of the Christian existence, but... the belonging to the one God, and that excludes the claims of any other powers'. המשמעות של הטרנספורמציה הזאת היא שהרגע הזה של הכרזת השם הוא אשר מאפשר למרטירולוגיה ליצור במלוא עוצמתה את הזהות הקבוצתית ואת ההגדרה העצמית. שוב בלשונה של ליו: 'The confession "I am a Christian" binds the martyr with all Christians everywhere'.<sup>71</sup> וכיצא בזה קריאת שמע מאגדת את כל היהודים באשר הם שם. היסוד הזה במרטירולוגיות החדשות הוא מהותי ביצירת ההזדהות עם המת על קידוש השם, ומהווה מעין פולחן מתים על קידוש השם כגורם בגיבוש הקהילה הדתית המתחדשת לאחר חורבן.

אמור מעתה, שיח המרטירולוגיה המתחדש בעת ובעונה אחת הן בידי חז"ל והן בידי הנוצרים, וגם אלו הכותבים את הספרות הפטריסטית המלוטשת, מעיד על קשרי תרבות ודת, לאו דווקא ידידותיים כמובן, במשך תקופה ארוכה מאוד לאחר המרד אשר בו לפי רוב ההיסטוריונים נקטע הקשר בין היהדות לנצרות ולא יסוף עוד לדעתה.<sup>72</sup> הצעה זו נוגתת בידינו למקם בצורה מדויקת למדי את החידושים שבמרטירולוגיה היהודית הנוצרית

68 למונט דומה של פרשנות של טקסט חז"לי כמעין תשובה ליוסטיוס, ראה יובל (לעיל, הע' 27), עמ' 18 הע' 49.  
69 כפי שהעירתי יידיתי, גלית חזן-רוקם, בשלב פיתוח השיח המרטירולוגי הנמצא למשל בסיפור האישה ושבעת בניה שבגיטין נו ע"ב, עדיין אין פסוק ייחוד השם תופס מקום מרכזי ומכריע כלשהו, אלא פסוק אחד של עדות הוא בין פסוקים אחרים שהבנים האחרים מצטטים אותם, וכמוהו גם במקבילה שבאיכה רבה. שמע מינה תרתי: עדיין לא נתפס מחוז זה כקיום מיוחד של מצוות אהבת השם ככל הנפש, ועוד, שהכרזת השם, ה־nomen, טרם קיבלה את מקומה המכריע כשיח של המרטירולוגיה. אנו בהחלט רשאים אפוא לראותו כחלק מן הפיתוח המיוחד מסביב לדמותו של ר' עקיבא, ויהיה זמנו אשר יהיה.

70 מילברג (לעיל, הע' 39), עמ' 89.

71 ליו (לעיל, הע' 27), עמ' 82-83.

72 כגון בער (לעיל, הע' 5), עמ' 3.

בתקופת חז"ל. הלוא הגורם של ה־nomen קיים בכל המרטירולוגיות הנוצריות שמקובל היום שאותנטיות הן, משלהי המאה השנייה ותחילת המאה השלישית. בכל הטקסטים הללו, המרטיר גומר את חייו, או את חייה, בהכרזה Christianus sum.<sup>73</sup> ואולם, כפי שראינו יסוד זה מופיע כגורם המכריע אצל חז"ל רק מן המרטירולוגיות של ר' עקיבא ואילך, שכאמור לעיל, הגר"ש ליברמן כבר ציין שכולן מן המאה הרביעית ואילך, כלומר בעקבות המרטירולוגיות הנוצריות. הלוא במרטירולוגיה של ר' חנינא, אין אנו מצאים נקודה זו כלל ועיקר, ואילו במרטירולוגיות של האישה ושבעת בניה בנוסחן החז"לי, רצוני הסיפור על מרים בת תנחום, קריאת פסוק הייחוד נמצאת רק בפיו של אחד הבנים, ואין עליה שום הדגשה יתרה.<sup>74</sup> שוב אפוא יש לראות מומנט זה כתשובה במעין פולמוס בין יהודים לנוצרים על יצירת המוות על קידוש השם וערכו.

ואולם, בכל זאת יש לדחות את התזה של בוארוסוק מכול וכול. אין המרטירולוגיה המצאה נוצרית שלקחה מהם היהודים ההולכים בדת חכמים, כי אם יצירה משותפת של שתי הקהילות; כי המומנט הקריטי השני במרטירולוגיה החדשה מקורו ככל הנראה בחז"ל, הלוא היא הארוטיציזציה של המוות של המרטיר וקשרו עם שיר השירים. יסוד זה מופיע לראשונה, למיטב ידיעתי, במכילתא דידן, וכדבר מובן מאליו, ואילו אצל הנוצרים אין אנו מצאים גורם זה כלל ועיקר לפני המאה הרביעית.<sup>75</sup> יש אפוא כל סיבה להניח שיסוד זה נלמד על ידי הנוצרים מן היהודים, ואף היווה חלק מאותו פולמוס יהודי-נוצרי הקשור לאוריגניס ולר' יוחנן. אמור מעתה, שלא רק קנאת סופרים תרבה חכמה, כי אם קנאת קהילות גם כן.

המרטירולוגיה החדשה הייתה גורם מרכזי ביצירת הקהילה ובאיחודה. באמצעות סיפור הכרזת-הודעתו של ר' עקיבא של 'שמע' בשעת מיתו, ואפילו כמעשה המביא למיתו על קידוש השם — מושג אשר מקבל לכל הדעות משמעות חדשה ומחודשת דרך מעשה זה — נוצרת ומתאחדת קהילת היהודים של לאחר החורבן והשמד. מרטיריון זה, עם ייחוד השם שבו, תפקיד חשוב לו אפוא הן ביצירת הקהילה היהודית של גולת ימי הביניים, כלומר הזהות הקבוצתית, והן בהבדילו אותה מקהילת הנוצרים, כלומר ההגדרה העצמית — ייחוד בשני מובנים.<sup>76</sup> ייחוד השם בקידוש השם מייחד אפוא את כל היהודים בכל מקום ובכל זמן, בחינת מאמרם ז"ל: 'אמר להן הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם דכת' שמע ישראל ה' אל' ה' אחד. ואף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שני ומי כעמן ישראל גוי אחד בארץ', ודאי.<sup>77</sup>

73 כך בסיפור המרטירים של ליון ויין משנת 177 למנינם, ובמרטיריון של פוליקרפוס, מאותו זמן, ואף כן המרטירולוגיות של צפון אפריקה, הן של 180 למנינם והן של 203 (המרטיריון של פרטראה). לענין התיארוך הקדום של טקסטים אלו, ראה ביסבי (לעיל, הע' 36).

74 כפי שהעירה גלית חזן-רוקם, שעה שהרציית דברים אלו במרכז ריעור.

75 עיי' V. Burrus, 'Reading Agnes: The Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius', *Journal of Early Christian Studies* 3.1 (Spring 1995), pp. 25-46.

76 כמדומני שיצחק בער אף הוא הרגיש בתפקיד הזה, ואולם גישתו הפוטיביסטית הקהילה את חושו ההיסטורי בענין זה כמעט לחלוטין יצר רדיפת דת ישראל במאה השלישית יש מאין, וזכה בכך לקיתונות של בוז מאת הגר"ש, ואריך בזה במקום אחר, אי"ה.

77 מדרש תנאים לדברים כ, ט, ומקבילות רבות בספרות האמוראים.

Atarah le-hayim

# עטרה לחיים

מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

לכבוד

פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי

בעריכת

דניאל בווארין, מנחם הירשמן

שמא יהודה פרידמן, מנחם שמלצר, ישראל מ' תא-שמע

2000