

ירושלים בספרות הבית השני

כשנעמוד על אותם האספקטים של ספרות בית שני, הקשורים לאהבת ירושלים ולתקוותם של בני ישראל לעתידה של עיר הקודש, לא נרבה לדון באספקטים העל־טבעיים של ירושלים בספרות הקץ והגאולה של אותם הימים, ולא נרבה לדבר על ירושלים של מעלה, ואפילו לא במה שנוגע לאהבת ירושלים שבימי בית שני. נייחד את הדיבור רק לאותם הכתובים, אשר הם בעיני בעלי עניין מיוחד, ואשר אינם ידועים לקור־אים העבריים בדרך כלל.

יוסף בן מתתיהו, בדברו על חוקת היהודים (קדמוניות ד', 201—200, עיין גם נגד אפיון ב' 193, פילון, על החוקים המיוחדים א' 67), אומר, שתהיה עיר אחת בארץ כנען שאלהים בחר בה ובה יהיה היכל ומזבח: "אל יהי בעיר אחרת לא מזבח ולא מקדש, כי ישנו אלהים אחד ועם העברים אחד". בעל־כרחנו אנו נזכרים בסיסמה המשולשת של צרפת בתקופת זהרה: "מלך אחד, חוק אחד, אמונה אחת". ברם, יותר חשוב הוא לזכור את דעתם של חז"ל, שלפיה האל האחד מקביל לעמו האחד, הוא ישראל. רעיון זה מצא את ביטויו הנשגב בדברי תפילת מנחה של שבת: "אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". כך חשבו בני ישראל לאחר שחרב בית מקדשנו ונהרסה עירנו. אך בימי הבית, כאשר עמדו הבית והעיר, היתה קיימת בישראל סיסמה של שלוש אחדויות: אלהים אחד, עיר אחת ועם אחד. ראוי לדעת, שלפי השקפת עולמם של ישראל בימי בית שני אין הבדל בין בית המקדש לבין ירושלים. לפי חזון מימי יהודה המכבי, הכלול בספר חנוך "הכוש"י, מתוארות תולדות ישראל עד לימות המשיח תיאור סמלי; בחיבור זה מסומלת ירושלים כ"בית", ובית המקדש כמגדל אשר לו: (חנוך פ"ט, נ', נ"ד, נ"ו, ס"ו—ס"ז, ע"ב—ע"ג).

- 1 עיין ב־ Encyclopaedia Judaica את מאמרי Vision of Seventy Shepherds.
- 2 אמנם בפרק פ"ט, ל"ו נקרא גם המשכן "בית". מתקבל גם על הדעת שהנאמר בפרק צ', כ"ח—כ"ט, ל"ה—ל"ו, כוונתו לא לירושלים של אחרית הימים, אלא לבית המקדש של אחרית הימים. המחבר לא היה איפוא, כנראה, עקבי במינוחו. כללו של דבר: ה"בית" מסמל או את המקדש (גם המשכן) או את ירושלים, ואילו ה"מגדל" הוא תמיד סמל לבית המקדש, מכאן חשיבות תיאור הילקחו של חנוך למעלה באותו הקטע (פ"א, ג'): "והשלשה (מלאכים) ... החזיקו בידי וישאוני

לדעת ישראל חופף איפוא מושג הקדושה לא רק על בית המקדש⁸, אלא על ירושלים כולה. מצד שני, ירושלים היא, בעיני ישראל, כעין הגשמה מוחשית של עם ישראל כולו, שהרי ירושלים היא מרכזה של ישראל. מקומה של התורה, המזוהה עם החכמה, היא, לדברי בן-סירה (מהדורת סגל, כ"ד א'—י"ג), בירושלים דווקא:

<p>ובתוך עמה תתפאר ולפני צבאו תשתבח: וכערפל כסיתי ארץ, וכסאי בעמוד ענן, ובעומק תהום התהלכתי, ובכל עם וגוי משלתי, ובנחלת מי אשכון, ויוצרי הניח משכני ובישראל תירשי. ועד עולם לא אחדל ובכן בציון התיצבתי ובירושלים ממשלתי בחלק ה' נחלתו.</p>	<p>החכמה תהלל נפשה בקהל אלהים תפתח פיה אנכי מפי עליון יצאתי אנכי במרומים שכנתי חוג שמים הקפתי לבדי בגלי הים ובכל הארץ בכל אלה מנוחה בקשתי אז צוני יוצר הכל ויאמר: ביעקב שכני מעולם מראש בראני במשכן קודש לפניו שרתי בעיר אהובה כמוני נחתי ואשריש בעם נכבד</p>
--	---

בן-סירה הוא העד הראשון להשקפה, שהתורה היא זהה לחכמה. והקטע שלפנינו הוא גם חשוב, בין השאר, משום שיש בו רמז למדרש המפורסם שהתורה הוצעה קודם לכל הגויים. לענייננו חשוב שבן-סירה רואה כמקום הנכון של התורה, היא החכמה, בבית המקדש ובירושלים. להמשך הדיון ישמשו לנו כנקודת מוצא דברי בן-סירה בתפילתו האסכ"טולוגית (ל"ו ז'—י"ג):

<p>ויתנחלו כימי קדם ישראל בכור כיניתה ירושלם מכון שבתך ומכבודך את היכלך.</p>	<p>אסוף כל שבטי יעקב רחם על עם נקרא בשמך רחם על קרית קדשך מלא ציון את הודך</p>
--	--

למעלה ממשפחות הארץ ויעלוני אל מקום גבוה ויראוני מגדל מתרומם על הארץ וכל הגבעות היו שפלות ממנו". מכאן מסתבר שכבר בימי יהודה-המכבי היו שהאמינו שישנו בית-מקדש של מעלה. עיין גם להלן, הערה 66.

3 בסוף מסכת דרד-ארץ אנו גורסים: "אבא חנן משום שמואל הקטן, העולם הזה דומה לגלגל עינו של אדם. לבן שבו, זה ים אוקיינוס, שמקיף את כל העולם כולו. שחור שבו, זה ישוב. קמט שבו, זה ירושלים. פרצוף שבקמט, זה בית המקדש, שיבנה במהרה בימינו."

כבר כאן ראוי להדגיש, שהתקווה העיקרית של אחרית הימים, המרצאת את ביטוייה בקטע שלפנינו, היא כפולה: בניין ירושלים וקיבוץ גלויות. הפסוק האחרון של הקטע קשור בדברי חגי הנביא, שניבא בראשית תקופת בית שני: "ומלאתי את הבית הזה כבוד, אמר ה' צבאות... גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, אמר ה' צבאות" (חגי ב, ז'—ט'). חשוב ביותר להדגיש, שהתקווה לבניין ירושלים, מוצאה אינו בחורבן בית שני, אלא היא נתעוררה בעקבות חורבן בית ראשון דווקא, ומאז היא חיה בליבותיהם של בני-ישראל עד לימינו אנו. היא מוצאת כבר את ביטוייה המלא בדברי אותו נביא הנחמה, אשר דבריו מתחילים בפרק מ' של ספר ישעיהו; כבר שם היא נאמרת ברוב זוהר של מוטיבים על-טבעיים: "עניה סוערה לא נוחמה, הנה אנכי מרביץ בפוך אבניך ויסדתיך בספירים, ושמתי כדכד שמשותיך ושעריך לאבני-אקדח..." (ישעי' נ"ד, י"א—י"ב). התקוות לבניין ירושלים לא באו על סיפוקם המלא של ישראל גם בשעת בניין הבית ובניין ירושלים בראשית בית שני, באותו זמן של "יום קטנות", לא רק בגלל עצם התקווה לאחרית הימים שהתגברה בעקבות חורבן בית ראשון, אלא משום שבמציאות הריאלית של ירושלים ובית המקדש לא תאמו את הדרה של ירושלים בימי בית ראשון. הלהט האסכטולוגי בעניין ירושלים היה קיים גם בראשית ימי בית חשמונאי לאחר חנוכת הבית, כפי שאפשר לראות מחיבור אפוקאליפטי, שנכתב בימי יהודה המכבי והכלול בספר חנוך "הכושי". שם אנו קוראים, שבאחרית הימים יועבר "הבית" על כל חלקיו למקום אשר בדרום הארץ ואז יביא ה' בית חדש גדול יותר וגבוה יותר מן הראשון, ויקימנו במקומו של הבית הראשון, אשר יועבר ממקומו. הבית האחר יהיה כולו חדש וכל ישראל ימצא בו את מקומו (חנוך צ' כ"ח—כ"ט). ייתכן ש"הבית" בקטע זה אינו מסמל את ירושלים כולה, אלא את בית המקדש של אחרית הימים⁴. לנו כאן חשוב שהקטע מראה כי המוטיב של החלפת בית המקדש — וירושלים — לבית חדש, לא נוצר בעקבות חורבן בית שני, או מתוך פחד מפני חורבנו בשנותיו האחרונות הקשות, אלא כבר קודם, ולא מתוך חרדה, אלא מתוך תקווה משיחית, שהרי לדברי ספר חנוך הבית הנוכחי לא יהרס, אלא יועבר למקום שבדרום הארץ⁵.

מכאן שהתקווה לבית המקדש ולירושלים של אחרית הימים לא יכלה להעלם כאשר בנה הורדוס את הבית בצורתו המפוארת, וזה לא רק משום שהתקווה היתה כבר מושרשת, אלא גם משום שהורדוס,

4 עיין הערה 2.

5 עיין D. Flusser, Two Notes on the Midrash on 2 Sam, VII, IEJ, vol. 9, pp. 99—104, 1959.

בונה ההיכל, לא היה ראוי בעיני העם לכך שלמעשהו יתקשרו תקוות של אחרית הימים⁶. וכאשר, תחת עולה של מלכות רומי, נתעוררה חרדה לגורלה של ירושלים ומקדשה, נתחזקה התקווה לבניין ירושלים. נביאי החורבן, וביניהם ישו הנוצרי⁷, ניבאו את חורבן הבית וירושלים, ובניינם מחדש על-ידי ה' בכבודו ובעצמו. אמונה זו היתה נחלתם של ישראל, לאחר שחורבן הבית וירושלים נתקיים במציאות. ראינו שהתקווה לבניין ירושלים עברה אמנם כמה תמורות, אך מקורה עוד בחורבן בית ראשון.

דברי בן-סירא על ירושלים פותחים במילה "רחם" (בן-סירא ל"ו, י"ב), ואין זה מקרה; הרי כך פותחת ברכת ירושלים של ט' באב שבירושלמי ברכות ד', ג' (דף ח' ע"א): "רחם ה' אלהינו ברחמיך הרבים ובחסדיך הנאמנים עלינו ועל עמך ישראל ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודיך...".⁸ למרות שבהמשך הברכה מדובר "על העיר האבלה והחרבה והשוממה וההרוסה", ברי שהתחלת הברכה שבירושלמי היא אחת הנוסחאות של ברכת ירושלים, כפי שנאמרה עוד בימי הבית⁹.

6 קיימת כמובן, האפשרות, שהאידיאולוגים מחסידי הורדוס ניסו לשכנע את שומרי עיהם שבניין הורדוס הוא קיום התקוות לעתיד לבוא. מעניין הוא בנידון, מה שאומר, לפי קדמוניות ט"ו, 385—387, הורדוס בנאומו שלפני התחלת מפעל הבניין. הוא מדבר שם על בית המקדש שבנו אבותינו "אחרי שיבתם מבבל", שהיה קטן מבניינינו של שלמה, לא באשמתם, "כי את המדות האלה של הבניין נתנו כורש ודריוש בן היסטספס. הללו היו משועבדים להם ולבניהם (ז"א למלכות פרס) ולמקדונים אחריהם, ולא היתה להם שעת כושר להחזיר לתבנית הראשונה, שהיתה ביטוי לחסידותם, את שיעורה הקודם. ומכיוון שהנני מולך כיום ברצון אלהים... והדבר החשוב ביותר, כיון שהרומיים המושלים בכל, אם ייתכן לומר כך, הם ידידי ורוחשים לי חיבה, אנסה לתקן מה שנפגם מאונס ומשעבוד בזמן הקודם, ולשלם לאלהים ביראה שלימה על כל מה שזכיתי בו בימי מלכותי זו". אם כן, הורדוס מזכיר כאן את ארבע המלכויות, בבל, פרס, יוון ורומי. וכורך את עניין בניין בית המקדש המפואר במלכות האחרונה, היא מלכות רומי. ייתכן שיוסף בן מתתיהו מתבסס כאן על דברי מקור, אשר בו היתה האידיאולוגיה ההרודיאנית ברורה יותר. עיין גם D. Flusser, *The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel*, Israel Oriental Studies, vol. II, Tel Aviv, 1972, pp. 158-9.

7 עיין מאמרי, המובא לעיל, הערה 5. ישו הוא העד היחידי שלפני החורבן, המדבר במפורש על חורבן הבית ובניינו מחדש לא בידי אדם. מן העובדה שזאת היתה גם אמונתם של ישראל החל מחורבן הבית, יש להסיק שזאת היתה גם דעתם של חוזי חורבן אחרים עוד בימי הבית. החומר על מה שנוגע לעדויות על נבואות חורבן בשלהי בית שני, מבלי שידובר בהן על בניינה של ירושלים לעתיד, הוא רב וידוע.

8 על ברכת ירושלים של תשעה באב בנוסחים שונים עיין I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*, 1931, reprints Olms, 1962, pp. 53-4. בתרגום העברי, תל-אביב, תשל"ב.

עמ' 41—42.

9 עיין אלבוגן, עמ' 53 והדיון שם.

וזה לשון תפילת שמונה עשרה שבסידור רב סעדיה גאון עמ' י"ח: "רחם ה' אלהינו עלינו, על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל היכלך ועל מעונך ועל ציון משכן כבודך, ובנה ברחמך את ירושלים. ברוך אתה ה', בונה ירושלים". נוסח שונה במקצת של אותה ברכה נמצא, כידוע, בברכת המזון שלנו: "רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך, ועל מלכות בית דוד משיחך, ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו... ובנה ירושלים עיר הקודש במהרה בימינו. ברוך אתה ה', בונה ירושלים"¹⁰. לנוסח "ובנה ירושלים עיר הקודש במהרה בימינו" שבברכת המזון, יש הקבלה בברכת ירושלים שבתפילת שמונה עשרה של היום: "ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם"; הברכה המקובלת היום פותחת במלים: "ולירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת". אם כן, הברכה הותאמה למצב שלאחר חורבן הבית התאמה שלימה יותר מברכת "רחם" של ט' באב שבירושלמי¹¹.

בברכת ירושלים הקדומה אין, כמובן, שום רמז לחורבן הבית; היא ביטוי לצפייה לעתידה המזהיר של ירושלים ושל בית המקדש בזמן שהבית עמד וירושלים טרם נחרבה. הברכה הקדומה אינה מדברת, בעיקרה, על המצב הנוכחי, אלא על העתיד "המשיחי". זאת אפשר ללמד כבר מן העובדה, שאנו אומרים את הברכה שבברכת המזון, מבלי

10 בעניין ברכת ירושלים בברכת המזון שאצל רב סעדיה גאון עיין בסידורו, עמ' ק"ב. ראוי לציין, כי שם חסרים הדברים שעליהם דילגנו בגוף מאמרנו. ועיין שם גם עמ' ק"ה.

11 בברכת "נחם" של תשעה באב לפי נוסח אשכנז נעלמו כל עקבותיה של ברכת ירושלים המקורית. ולמעשה קיימים ארבעה סוגים של ברכת ירושלים שבתפילת שמונה עשרה: (א) הראשון הוא זה שדיברנו עליו בגוף המאמר והיא הברכה מימי הבית שפתחה במלה "רחם", היא נמצאת בסידור של רב סעדיה גאון, בנוסח ארץ-ישראל הקדום שנמצא בגניזה ובנוסח פרס, שם לשונה: "רחמינו רחם ה' אלהינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ובנה את ירושלים בנין עולם כאשר דברת. בא"ה בונה את ירושלים". (ב) נוסח אשר לפני הזכרת בניין ירושלים לעתיד לבוא נמצאות בו המלים: "תשכון בתוך ירושלים עירך כאשר דברת". זוהי הברכה לפי נוסח תימן, ספרד ונוסח רמב"ם. הנוסח הזה משקף את דברי זכריה ח' ג': "כה אמר ה' שבת אל-ציון ושכנתי בתוך ירושלים". למרות שזכריה מצידו מדבר על שוב ה' אל ציון, נוסח הברכה עצמה אין בו שום רמז שמוצאה אחרי חורבן בית שני ואין מן הנמנע שצורה זו של ברכת ירושלים היא עוד מימי הבית. (ג) לפני הזכרת בניין ירושלים לעתיד לבוא נמצאות המלים: "על ירושלים עירך ברחמים תשוב". זהו נוסח הברכה במחזור ארם-צובה, סידור רב עמרם, נוסח רומניה ונוסח איטליה. ברי שצורה זו של ברכת ירושלים היא ביטוי של ערגת ישראל שלאחר חורבן הבית. (ד) נוסח אשכנז הוא הרכב מישני של שני הנוסחים הקודמים: "ולירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת".

שאנו נותנים את דעתנו על כך, שבעצם משקפת הברכה את המצב ההס-טורי שבימי הבית. גם מדברי בן סירא (ל"ו, י"א—י"ב) המקבילים, ניתן ללמוד, שהכוונה היא לעתיד לבוא. נוסף על כך דברי בן-סירא הם חלק מתפילה אסכטולוגית. נביא בעניין זה חומר נוסף. בסוף ספר בן-סירא (נ"א, כ"א—ל"ה) נמצא מין הלל, שבו נקרא הקדוש ברוך הוא "בונה עירו ומקדשו"; הקטע הזה שייך לאותן ההוספות לבן-סירא, הבאות אחרי פרק נ', שבו נסתיים הספר המקורי, נוסף על כך אין הלל זה נמצא בתרגום היווני של הספר. איננו יודעים מתי נתחבר ההלל הזה, אך זה היה בוודאי בימי הבית, והדבר יתברר לכל אשר יעיין בפסוקים הנוגעים לענייננו (בן-סירא נ"א כ"ו—כ"ט, ל"ג):

הודו למקבץ נדחי ישראל	כי לעולם חסדו
הודו לבונה עירו ומקדשו	כי לעולם חסדו
הודו למצמיח קרן לבית דוד	כי לעולם חסדו
הודו לבוחר בבני צדוק לכהן	כי לעולם חסדו ...
הודו לבוחר בציון ¹²	כי לעולם חסדו.

אם כן, גם הבקשה לבניין ירושלים וגם חתימת הברכה "בונה ירושלים" הן מימי הבית. ועוד: לפי שעוד נראה, חתימת ברכת ירושלים לקוחה ממצמור קמ"ז: "בונה ירושלים ה', נדחי ישראל יכנס".

אחרי ברכת ירושלים¹³ באה אצלנו ברכת דוד, הפותחת במילים: "את צמח" והיא הברכה הנוספת, הברכה התשע-עשרה בתפילת שמונה עשרה שלנו, ובאה להזכיר במפורש את התקווה לביאת המשיח, למרות שהיא לא השתייכה תחילה לגוף התפילה. אבל גם ברכת "את צמח", איננה הוספה מאוחרת מאד: ברי שנהגו לומר אותה בארץ ישראל עוד בימי הבית. את דעתנו אפשר לפרנס על פי התחלת שיר, הנמצא באוונגליון של לוקאס (א', ס"ח—ס"ט): "ברוך ה' אלהי ישראל, אשר פקד ועשה פדות לעמו, והצמיח קרן ישועה לנו, בבית דוד עבדו". כל אשר ישווה את דברי השיר אצל לוקאס עם נוסח ברכת דוד שלנו יוכח לדעת שצדקו אותם החוקרים שהניחו, שברכת דוד היא קדומה יחסית ומקורה בארץ-ישראל. ואל נא נשכח את דברי ההלל שבספר בן-סירא, שכבר

12 לדברי ההלל שבנספח לספר בן סירא, השווה ירושלמי יומא מ"ד, ע"ב על חתי-מותיהן של שמונה הברכות שאמר הכהן הגדול ביום הכפורים: בהלל שבספר בן-סירא נקרא ה': "שומר ישראל" ו"גואל ישראל", ואילו בברכת הכהן הגדול מדובר על "הבוחר בישראל". החתימות בברכות הכהן הגדול, המקבילות לקטע של ההלל שבן-סירא, הן: "על המקדש, הבוחר במקדש, ואמר רבי אידי: השוכן בציון ... על הכהנים, הבוחר בכהנים".

13 הנוסחאות החשובות של ברכת ירושלים נאספו על-ידי יוסף היינימן, "התפילה בתקופת התנאים והאמוראים", ירושלים, תשכ"ד, עמ' 48—51.

הבאנו אותם, אשר בו נקרא ה' "מצמיח קרן לבית דוד" ! הלשון כש- לעצמה כאן, היא, בערך, זו של תהלים קל"ב, י"א, אך כבר עמדו החכמיים על הקירבה המסויימת שבין ההלל שבבן-סירא לבין תפילת שמונה עשרה.

אין כאן המקום להנמקת הנחותינו אודות תפילת שמונה עשרה הקדומה. לשם דיוננו יספיק אם נדע, שעיקר השינויים שבתפילה זו נעשו על בסיס מוצק של ואריאציות וריבויים של ברכות, ואין להניח שההרכב הבסיסי של תפילה זו היה יכול להשתנות שינויים מכריעים אחרי סוף תקופת החשמונאים. ואם דיברנו על ריבויים אפשריים של ברכות בפי כל מתפלל ומתפלל, ולפי כל מנהג ומנהג, כוונתנו לאפשרות לפרק ברכה מברכות שמונה עשרה לשתי ברכות או יותר. וכך אנו קוראים בתוספתא ברכות ג', כ"ה: "... כולל של מינים בשל פרושין, ושל גרים בשל זקנים, ושל דוד בבונה ירושלים, אם אמר אילו לעצמן ואילו לעצמן — יצא". ובאמת, לפי הנוסח הארץ-ישראלי, המשתקף בפיוטים והנמצא בגניזה, אין ברכת "את צמח דוד" קיימת לחוד, אלא ברכת ירושלים מסתיימת בחתימה: "ברוך אתה ה' אלהי דוד בונה ירושלים". והרי כבר אמרנו, שגם המנהג לומר שתי ברכות נפרדות זו אחר זו, ברכת "בונה ירושלים" ו"ברכת דוד", גם הוא היה קיים כפי שמסתבר, עוד בימי הבית. ברור גם כן שהלשון "אלהי דוד בונה ירושלים" הוא מורכב ומשני, והברכה על ירושלים התייחסה פעם רק לבניין ירושלים ולא, נוסף על כך, לאמונה בבוא המשיח. מסתבר שהערגה ההולכת וגוברת לביאת המשיח חיפשה ומצאה לה את ביטוייה בתפילת שמונה עשרה בשתי דרכים: בהזכרת "אלהי דוד" בחתימת ברכת ירושלים וביצירת ברכה מיוחדת שתוכנה צמח דוד, שהוצמדה לברכת ירושלים. לשונות הברכה הזאת תמצא, כאמור, כבר באוונגליון של לוקאס. ברם, בזה לא נסתיים התהליך: למרות שלפי התפילה של ימינו קיימת ברכת ירושלים לחוד וברכת דוד לחוד, הוכנסה לתוך ברכת ירושלים לפי נוסח אשכנז וספרד הזכרת המשיח: "וכסא דוד מהרה בתוכה תכין". אותו הביטוי להתגברות הערגה תמצא גם אם תשווה את ברכת ירושלים שבתפילת שמונה עשרה אצל רב סעדיה גאון עם ברכת ירושלים שבברכת המזון: בברכת ירושלים של שמונה עשרה אצל רב סעדיה אין שום ביטוי של ערגה למשיח — שהרי לערגה זו מוקדשת הברכה הבאה; ואילו בברכת ירושלים שבברכת המזון המדובר הוא על "מלכות בית דוד משיחך"¹⁴. מן האמור יוצא, שבתפילת

14 תפילת "רחם" שבברכת אחת מעין שלוש איננה כוללת שום בקשה משיחית, בברכת "רחם" שבברכת המזון שאצל סעדיה (עמ' ק"ב) נאמר, לעומת זאת: "ומלכות בית דוד תחזיר למקומה בימינו".

שמונה עשרה הקדומה באה לכלל ביטוי התקווה לבניין ירושלים לעתיד לבוא, אך הערגה לביאת המשיח לא נזכרה בה כלל ועיקר. ידוע שבימי בית שני היו קיימים חיבורים, המדברים על אחרית הימים מבלי להזדקק לאמונה בביאת המשיח דווקא. ועוד נראה, על סמך מובאות מספר טוביה, שהיו קיימים בימי הבית חיבורים על בניין ירושלים ואין בהם דבר על המשיח בצורה כלשהי. אין איפוא פלא שברכת שמונה עשרה דיברה פעם על בניין ירושלים ולא על ביאת המשיח.

עדיין עלינו לטפל בתפילת שמונה עשרה. כבר הבאנו את דברי תוספ-תא ברכות ג', כ"ה, ולא נוכל לעמוד כאן אפילו באופן חלקי על המש-תמע מדברי הברייתא הזאת. על דברי התוספתא הללו כותב ש. ליברמן בפירושו למקום, עמ' 54: "נמצאנו למדים שברכה זו היתה מתחילתה קללה לפרושין... לבני אדם שהיו רגילים לפרוש מן הציבור... בשעת דחק וצרה... וקללה זו היתה מכוונת כלפי כל הכיתות והיחידים שסיכנו את אחדות הציבור. ברכת הפרושין היתה קיימת הרבה זמן לפני שמואל הקטן, אלא שהוא תיקן את הברכה להזכיר את המיניין במיוחד, מפני שהתחילו להעמיד בסכנה את הציבור". אגב, מתוך דברי הברייתא אפשר להסיק, שחכמי ישראל נקראו בראשית דרכם פרושים על-ידי מתנגדיהם, אשר רצו לציין אותם בשם זה ככת פורשת. ואם נחזור ל"ברכת הפרושין" הקדומה, נראה לי שליברמן לא הגדיר את הקבוצות, שכנגדן היתה קללה זו מכוונת באופן חמור, במידה מספקת. וכך אנו קוראים במסכת שמחות ב', ח': "כל הפורש מדרכי ציבור, אין מתעסקין עמו לכל דבר, אחיהן וקרוביהן לובשים לבנים, ומתעטפין לבנים, ואוכלין ושותין ושמחים, שאבדו שונאיו של מקום, שנאמר: "הלא משנאיך ה' אשנא, ובתקוממין אתקוטט. תכלית שנאה שנאתים, לאויבים היו לי" (תהלים קל"ט, כ"א—כ"ב). אותו פסוק מובא גם באבות דרבי נתן (נוסחא א', עמ' 64): "ושנא את המיניין ואת המשור-מדים ואת המסורות... ואם עושה מעשה עמך, אתה אוהבו, ואם לאו, אי אתה אוהבו"¹⁵. בשביל תולדות ברכת המינים מעניינת ביחוד רשימת הרשעים הגמורים שבתוספתא סנהדרין י"ג, ה': "המיניין והמשומדים והמסורות ואפיקורסין ושכפרו בתורה ושפורשין מדרכי ציבור ושכפרו בתחיית המתים...". מן החומר המובא¹⁶ ניתן לראות שהמונחים

15 השווה גם שבת קט"ז, ע"א, תוספתא סנהדרין י"ג, ה', A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement*, pp. 31-32, note 1.

16 עיין גם את ההערה הקודמת. מאלף במיוחד הוא נוסח ברכת המינים לפי נוסח תימן, הפותח במילים: "למשומדים אל תהי תקוה, כל המינים והמוסרים כרגע יאבדו". המונח "מוסרים" נמצא גם בנוסח רומניה ובנוסח ארם-צובה. בנוסח תימן אין המונח "מלשינים" שהוא בוודאי מישני ואין מקומו בטכסטים תלמודיים מק-בילים על הרשעים שיש לרחוק מהם. כן המונח "מלשינים" אינו נמצא בנוסח פרס.

"מינים" ו"מסורות" (בברכת המינים "מלשינים") ו"הפורשים מדרכי ציבור" (בנוסח הברכה שבתוספתא "פרושין") מופיעים ברשימות של אלה שיש לשנוא אותם, ואשר עליהם לא חל הכלל: "ואהבת לרעך כמוך". נוסף לזה יש לשים לב לכך, שמדובר על "הפורשים מדרכי ציבור", וממולם עומדים "העושים מעשה עמך". שתי הלשונות האלה גם יחד מזכירים לנו את דברי ישעיה ח', י"א: "כי כה אמר ה' אלי בחזקת היד ויסרני מלכת בדרך העם הזה". גירסת הנוסח הרגיל היא אמנם "ויסרני", אולם הגירסה "ויסירני" היא היסוד של כמה נוסחאות יוניות, וכך גורס גם כתב היד של מגילת ישעיהו במדבר יהודה. בפסוק זה שב ישעיהו, בצורתו השונה מנוסח המסורה, מצאו אנשי כת מדבר יהודה, שרוב החוקרים מזהים אותם בצדק עם האיסיים, הצדקה מקראית לפרישותם מכלל-ישראל. הם הגדירו את עצמם כ"בני צדוק הכהנים ואנשי בריתם אשר ס[רו מלכת בד]רך העם" (סרך העדה א', ב'—ג') או כ"שבי ישראל סרו מזרך העם" (ברית דמשק ח', 16), או כ"מקימי הברית הסרים מלכת [בד]רך העם" (מדרש מלכיצדק שורה 25, ועיין גם מדרש על אחרית הימים א', 14—16) ¹⁷. אם כן, האיסיים היו גאים על כך שהם הסרים מזרך העם. ואם תהפוך את המליצה מלשון מקראית ללשון התקופה, הרי בלשון זו, האיסיים הם הפורשים מזרך העם. הדמיון בין לשון זו לבין הלשונות "הפורשים מדרכי ציבור", שממולם עומדים "העושים מעשה עמך", הוא בולט. לשונות אלה מקורן, איפוא, בפירוש כיתתי של פסוק בישעיה, שנעשה על ידי האיסיים, או אולי גם על ידי קבוצות פורשות אחרות. מובן שהביטוי "הפורשים מזרך העם", ואחר כך "הפורשים מדרכי הציבור", או בקיצור "הפרושין", קיבל תוכן שלילי קיצוני בפי מתנגדי בדלנות מסוכנת, ולבסוף הוכנסה לתפילה קללה מיוחדת נגד אותם הפרושין, המינין והמסורות. מאלף הוא, שהברכה הזאת הוכנסה לתוך התפילה דווקא על ידי אותה הקבוצה, אשר נקראה בעצמה בפי מתנגדיה: הפרושים!

אם ברכת המינים קשורה קשר מסויים עם האיסיים, הרי הברכה הקודמת לה, פונה נגד הצדוקים ¹⁸. לשון הברכה עצמה, לפני החתימה, היה לפי רב סעדיה גאון (עמ' 18) רק "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצנו כבתחילה" (על סמך ישעיהו א', כ"ו), והנוסח הארץ-ישראלי מוסיף רק "ומלוך עלינו אתה לבדך" ¹⁹. והנה בתפילה הקצרה ב"הביננו", נמסרת

17 עיין דוד פלוסר, "פרושים, צדוקים ואסיים בפשר נחום", בספר זכרון לגדליהו אלון, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תש"ל, עמ' 140, וכן ההערות 27—30 למאמר זה.

18 הנני מודה לידידי שמואל ספראי על הערה זו.

19 עיין אלבוגן, עמ' 50, ובתרגום העברי, עמ' 39—40.

הברכה בלשון זו: "והתועים בדרכך על דעתך ישפוטו"²⁰. אפילו אם תפילת "הביננו" אינה, בנקודה זו, הד לנוסח קדום של אותה ברכה, הרי תפילה זו היא לפחות עד לאופן, איך פעם הבינו את הברכה הזאת. מבחינה היסטורית, "התועים בדרכך", אשר עליהם מובעת התקווה, שבעתיד "על דעתך ישפוטו", יכולים להיות רק הצדוקים, המסרבים לשפוט לפי התורה שבעל-פה, ומסתבר שזאת היתה הכוונה של הברכה "השיבה שופטינו", הקודמת לברכת המינים.

מסתבר איפוא שהברכה "השיבה שופטינו" וברכת המינים היו מכורזות נגד שני סוגי יהודים שונים זה מזה, אשר המתפלל ראה אותם כשליילים, ואילו הברכה השלישית, ברכת הצדיקים²¹, מדברת על קבורות אדם חיוביות: "על הצדיקים ועל החסידים ועל זקני עמך בית ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק". חוץ מן המונח הכללי "צדיקים" ו"גרי הצדק"²². מדובר בברכה זאת במוסדות, או ליתר דיוק בקבוצות בולטות של אנשים, שבעדה הפרושית: החסידים, הזקנים והסופרים, הם החכמים. אם כן, שלוש הברכות, הבאות בתפילת שמונה עשרה, עניינן הוא: הברכה "השיבה שופטינו", שפנתה פעם נגד הצדוקים בתקווה שאף הם ישפטו לפי ההלכה הנכונה; ברכת המינים, שיש בה התקפה נגד הפורשים, והחומר שהבאנו מצביע על כך שהיתה פעם מופנית, בין השאר, נגד האיסיים, והוא דבר המסתבר גם מתוך האידיאולוגיה הבדלנית, הידועה עתה מן המגילות. והברכה השלישית מבקשת

20 תפילת "הביננו" היא בברכות כ"ט ע"א. "ישפוטו" גורס, בין השאר, כ"י מינכן, רש"י למקום, הלכות גדולות, דפוס ויניציאה, דף 2, ע"א, וכתב-היד של אותו חיבור, הוצאת הילדסהיימר, עמ' 26.

21 על הברכה הזאת עיין אלבוני, עמ' 52, בעברית, עמ' 1—40. נראה לי שהחומר, המובא שם, עשוי ללמדנו לא רק שסוף הברכה הורכב מנוסחים מאוחרים, אלא שיש נוסחים, בהם קוצרה רשימת המבורכים בברכה זו. וכך, הזכרת הסופרים במליצה "ועל פליטת סופריהם", החסרה בנוסחים רבים, כבר נזכרה במגילת תענית: "בשבעת עשר ביה (באדר) קמו עממיא על פליטת ספריא במדינת כלקיס ובית זבדאי והוה פורקן" ועיין שם ההמשך, בפירוש העברי. והעניין קרה בימי ינאי המלך.

22 יכול להיות, שהזכרת גרי הצדק לא השתייכה לברכת הצדיקים בצורתה הקדומה. הבה ונחזור על לשון התוספתא לברכות ג', כ"ה: "כולל מינים בשל פרושין, ושל גרים בשל זקנים, ושל דוד בבונה ירושלים. אם אמר אלו לעצמן ואילו לעצמן יצא". ראינו שברכת המינים היתה מכוונת, בשלבה הקדום יותר, נגד הפרושין, וידוע ששמואל הקטן תיקן את ברכת המינים. ומה שנוגע ל"אלהי דוד", כבר אמרנו, שבתפילת שמונה עשרה הקדומה לא נזכר עניין המשיח כלל, אלא שאחר-כך הוכנס לברכת ירושלים או היה לברכה מיוחדת. נראה שאותו הדין חל על הגרים בברכת הצדיקים; מלבד זה הגרים אינם שייכים ל"מוסדות" העדה הפרושית כמו החסידים, הזקנים והסופרים. אם כן, כאשר נעשה עניין הגרים חשוב בתודעת הכלל, אז הוכנסו, כנראה, הגרים לתוך ברכת הצדיקים או היו נושא לברכה מיוחדת.

רחמי ה' על העדה הפרושית והקבוצות הבולטות אשר בה. שלוש הברכות, שבהן אנו דנים כעת, הן איפוא קשורות בשלוש האסכולות שעליהן הירבה לדבר יוסף בן מתתיהו: הצדוקים, האיסיים והפרושים. במקום אחר²³ מצאנו, שחלוקה משולשת זו של היהדות נמצאת גם במגילות מדבר יהודה. שלוש הברכות הוכנסו לתפילה בתקופה החשמונאית המאוחרת. אסמכתא להנחתנו תשמש העובדה, שאם נוציא את שלוש הברכות מן התפילה, נראה שפעם היו קיימות הברכות שחתימותיהן: "מקבץ נדחי עמו ישראל", "בונה ירושלים" זו אחר זו. שתי החתימות הללו מבוססות על דברי המזמור קמ"ז: "בונה ירושלים ה', נדחי ישראל יכנס".

ברם, מטרתו הישירה של דיוננו זה לא היתה לעמוד על זמנן ותכונתן של שלוש הברכות שבין ברכת קיבוץ גלויות לבין ברכת "בונה ירושלים". אבל אחרי הדיון הממושך בעניין זה יכולנו להגיע למסקנה על סמיכות הפרשיות של בניין ירושלים וקיבוץ הגלויות בתפילת שמונה עשרה בתקופה קדומה לזו של ימי החשמונאים המאוחרים. מלבד זאת כבר קבענו קודם, שבתקופה קדומה לא ראו לנחוץ להזכיר בתפילת שמונה עשרה את התקווה לביאת המשיח. אפשר עוד להרחיק לכת ולומר, שהערגה לבניין ירושלים ולקיבוץ הגלויות היתה מקור לבקשות האסכטולוגיות היחידות שמצאו את מקומן בתפילת שמונה עשרה, שהרי ברכת "צמח דוד" לא היתה קיימת לכתחילה, ולשאר הברכות אין משמעות אסכטולוגיות, אם כי הערגה לישועה גרמה לכך שמוטיבים אסכטולוגיים חדרו גם לברכות אחרות; ואין כאן המקום לדון בתהליך מסובך ומסונף זה. נסתפק רק להזכיר, שפעם נסתיימה כנראה ברכת גבורות בחתימה המדברת על "האל הגיבור" או "בעל הגבורות". ואם הברכה עצמה כינתה את האלהים "גיבור", "מחיה מתים", "רב להושיע", הרי תחיית מתים מובנה היה הצלה ממחלה קשה או סכנה. יש להניח, שהחתימה "מחיה המתים" בברכת גבורות נקבעה על ידי העדה הפרושית, ומובנה אסכטולוגי, ויש בה משום פולמוס נגד הצדוקים שלא האמינו בתחיית המתים²⁴. גם ברכת הגאולה, תכליתה לא היתה הגאולה האסכטולוגית, אלא בקשה להצלה סתם²⁵.

ואכן התקווה לבניין ירושלים ולקיבוץ הגלויות היו התקוות העיקר-

23 עיין מאמרי, המובא לעיל, הערה 17.

24 עיין גם אלבוגן, עמ' 29-30, 44-45, ובעברית, עמ' 22, 34-35.

25 עיין אלבוגן עמ' 35 (בעברית, עמ' 26). אפילו בנוסח שלנו המלה היחידה בברכת הגאולה שיש לה תוכן אסכטולוגי ממש, היא המלה "מהרה". וזו חסרה בנוסח ארץ-ישראל.

ריות ביהדות, החל מחורבן בית ראשון, כשירושלים נחרבה והעם הלך לגולה ולא חזר ברובו ארצה, עד היום הזה. שתי התקוות הללו נזכרות זו על-יד זו לא רק בהלל שבספר בן-סירא (נ"א, כ"ו—כ"ז: "הודו למקבץ נדחי ישראל... הודו לבונה עירו ומקדשו"), שאין לדעת מתי נתחבר והוא קשור, כנראה, קשר כלשהו עם תפילת שמונה עשרה, אלא גם בבן-סירא עצמו, בקטע שהבאנו כבר לעיל (בן סירא ל"ו, י'—י"ג): גם שם סמוכה הבקשה לקיבוץ גלויות לבקשת רחמים על ישראל ולבקשה על ירושלים ובית המקדש. דוגמא נאה לקשר שבין קיבוץ גלויות לבין ירושלים תמצא בספר ברוך החיצוני (ד', ל"ו—ה', ט'): "הביטי למזרח, ירושלים, וראי השמחה הבאה אליך מאת אלהים, הנה באים בניך אשר שילחת, באים נקבצים ממזרח עד מערב בדבר קדוש, שמחים בכבוד אלהים. התפשטי, ירושלים, בגדי אבלך ועניך ולבשי הדר כבוד מאת אלהים לעולם... קומי, ירושלים, ועמדי במרום והביטי למזרח וראי בניך הנקבצים ממערב השמש עד מזרחה בדבר קדוש, שמחים לזכרון אלהים, כי יצאו ממך ברגל נהוגים בידי אויבים ומביא אותם אליך אלהים, נשאים בכבוד על כסא מלוכה...".

יש המצביעים על הקירבה שבין החלקים המאוחרים יותר של ספר ברוך, שאליהם שייך גם הקטע שהבאנו, ובין מזמורי שלמה, חיבור שנת-חבר בקשר לכיבוש ירושלים על ידי פומפיוס הרומי (63 לפני הספירה). דבר זה חל גם על מזמור י"א ממזמורי שלמה, העוסק גם הוא בירושלים ובקיבוץ הגלויות לעתיד לבוא. המזמור פותח במלים: "תקעו בציון בחצוצרות, אות מקרא קודש, השמיעו בירושלים קול מבשר, כי רחם אלהים את ישראל בפקודתם. עמדי, ירושלים, במרום וראי בניך נקבצים לה' יחד ממזרח וממערב. מצפון באים בשמחת אלהיהם, מן האיים קיבצם אלהים ממרחק".

את בשורתו מסכם המחבר בפסוק ט': "יעש ה' את אשר דיבר על ישראל וירושלים, יקם ה' את ישראל בשם כבודו"^{25א}.

גם במזמור י"ז (פסוקים כ"ח—ל"ה) מדבר מחבר מזמורי שלמה הן על ירושלים והן על קיבוץ הגלויות: זה יהיה, לדברי המחבר, תפקידו של המשיח.

על שני המוטיבים האסכטולוגיים הללו מוסיף המחבר את המוטיב השלישי, הכרוך בהם, החל מימי בית שני — הוא עצמו קיים כבר קודם — והוא הכרת אומות העולם באלהי ישראל ובואם לירושלים: "ולו (למשיח) עמי הגוים לעבוד אותו תחת עולו, ואת ה' יכבד לעיני כל הארץ, ויטהר ירושלים בקדושה כבראשונה. ויבואו גוים מקצה הארץ

25א על קיבוץ הגלויות מדבר המחבר גם במזמור ח', ל"ד.

לראות את כבודו, מביאים מנחה את בניה תשושי כח, ולראות את כבוד ה' אשר כיבדה אלהים" (מזמורי שלמה י"ז, ל'—ל"א).

את שלשת המוטיבים, בניין ירושלים, קיבוץ גלויות וקבלת עול מלכות שמים על-ידי אומות העולם תמצא שלובים זה בזה בספר טוביה, אשר הוא, לפי שמסתבר, אחד החיבורים היהודיים הקדומים ביותר של תקופת בית שני אחרי הספרים המקראיים (חוץ מדניאל): לפי כל הנראה נתחבר ספר טוביה עוד בתקופת מלכות פרס²⁶. ספר זה כולל שני קטעים בעלי תוכן אסכטולוגי: הראשון הוא תפילת הודיה של טובי האב (פרק י"ג) והשני הם דברי טובי האחרונים שבפרק י"ד, ג'—י"א. טובי רואה את הגלות כעונש מן השמים: "ייסר אתכם על פשעיכם ואת כולכם ירחם ויקבץ מכל הגוים אשר נפוצתם בם. כאשר תשובו אליו בכל לבבכם ובכל נפשכם לעשות לפניו אמת, אז ישוב אליכם ולא יסתיר עוד פניו מכם... וישוב וייבנה משכנך בשמחה²⁷... אור בהיר יאיר עד כל ירכתי הארץ, גוים רבים מרחוק יבאו לך, ויושבי כל קצוי ארץ לשם קדשך, ובידם מתנותיהם למלך השמים, דורי דורים יתנו בך רינה ושם העיר הבחורה לדורות עולם... אז תלכי ותרוני בבני הצדיקים כי יקבצו²⁸ ויברכו את אדוני העולם... כי ירושלים תבנה לעיר והיה ביתו לעור למים, אשרי נפשי אם עתידה שארית זרעי לראות את כבודך ולהודות למלך השמים. ושערי ירושלים ייבנו בספיר ובברקת ובאבני חפץ כל חומותיך, מגדלות ירושלים ייבנו מזהב וחליה מפז טהור, רחובות ירושלים רצופות נופך ואבן מאופיר. ושערי ירושלים יאמרו שירי רינה, וכל בתיה יאמרו הללויה, ברוך אלהי ישראל וברוכים יברכו את שמו הקדוש לעולם ועד".

בתפילתו של טובי, שנאמרה כביכול לפני חורבן בית ראשון, אין הפרדה חדה בין תיאור שיבת ציון לבין המאורעות של אחרית הימים, למרות שטובי רומז בעקיפין להבדל זה בין שיבת ציון לבין אחרית הימים, כאשר הוא אומר: "אשרי נפשי אם עתידה שארית זרעי לראות את כבודך (של ירושלים)".

טישטוש מסויים זה מובן, היות ותפילתו של טובי שבפרק י"ג היא

26 עיין ערך ספר טוביה באנציקלופדיה מקראית וכן י. מ. גרינץ, "פרקים בתולדות בית שני", ירושלים, תשכ"ט, עמ' 49—66, וכן J. Lebram, ZAW, LXXVI, pp. 328-331. חשוב גם מה שכתב Albright (Bibliotheca Orientalis XVII, 1960, p. 42): הוא חושב, שספר טוביה נתחבר במאה החמשית—רביעית לפני הספירה, בייחוד בגלל הארמית המלכותית של הקטעים מקומרן, לשון אשר היא קדומה מזו של ספר דניאל.

27 הקטע שהבאנו קרוב קירבה ספרותית לספר היובלים, א' י"ג—י"ח.

28 בנוסח הארוך של ספר טוביה שאנו מביאים אותו כתוב "כולם יקבצו", אך המלה "כולם" נוספה כנראה, והיא חסרה בנוסח הקצר.

שירה, ולא כן בדברי טובי האחרונים שבפרק י"ד: כאן לפנינו סקירה היסטורית מסודרת היטב, המגיעה עד אחרית הימים, ובשיטתיות זו מונחת חשיבותה.

הוא יודע, כי "אחינו, היושבים בארץ ישראל יפוצו כולם ויגלו מהארץ הטובה, וכל ארץ ישראל תהיה חרבה, וגם שומרון וירושלים חרבה תהיינה, ובית האלהים באבל ויישרף עד עת. ושב וריחם אותם האלהים וישיב אותם האלהים לארץ ישראל, וישבו לבנות את הבית ולא כברא-שונה, עד העת אשר בה תתמלא עת הקצים. ואחרי זאת ישבו מגלותם כולם ויבנו את ירושלים בהדר ובית האלהים בתוכה ייבנה, כאשר דיברו עליה נביאי ישראל. וכל הגוים בכל הארץ, כולם ישבו וייראו את האלהים באמת ויעזבו כולם את עצביהם, את המתעים אותם לתעות שוא ויברכו את אלהי העולם בצדקה. כל בני ישראל הנושעים בימים ההם זוכרי האלהים באמת, יאספו ויבואו ירושלים וישבו לעולם בארץ אברהם לבטח וניתנה להם, וישמחו כל אוהבי האלהים באמת ופועלי עוון ועולה יכלו מכל הארץ".

התמונה היא ברורה: אחרי חורבן הבית וחורבן הארץ וירושלים תבוא שיבת ציון ובניין הבית לא יהיה כבית הראשון. כאן עוזב המחבר את ההיסטוריה הידועה לו ומפליג לעתיד של אחרית הימים: הבית השני לא יהיה כבראשונה עד העת אשר בה תמלא עת הקצים²⁹. אחר כך, באחרית הימים, כמובן, יקום הבית בכל זהרו: אז ישבו כל הגלויות, ירושלים ובית המקדש ייבנה בצורה אשר עליה דיברו הנביאים, הגויים יעזבו את העבודה הזרה ויכירו באלהי ישראל.

על בואם של הגויים לירושלים באחרית הימים דיבר מחבר ספר טוביה בפרק י"ג — כאן לא נזכר המאורע הזה: ישיבתם של ישראל תימשך לעולם ואוהבי האלהים ישמחו והרשעים יושמדו.

דברי טוביה האחרונים שבספר טוביה, פרק י"ד, הם הטכסט האסכ-טולוגי החשוב ביותר שהגיע לידינו מן התקופה שלאחר המקרא, ולפני תקופת החשמונאים. בדבריו על קיבוץ הגלויות ובניין ירושלים והמקדש הוא מזכיר לנו, ולא במקרה, את ספר ברוך, את בן-סירא ואת אותן שתי התקוות לאחרית הימים המובעות בצורה הקדומה של תפילת

29 החלטתי לתרגם כאן "עת הקצים", כאשר השתמשתי בלשון "קץ" במובן פרק של זמן, משום שבמובן זה מלה זו נמצאת במגילות מדבר יהודה ובמדרשים. במאמרי "נבואות על שחרור ירושלים בברית החדשה" (ספר זלמן שזר, ירושלים, תשל"א) עמ' 228—229, לא עמדתי לנכון על המובן המדויק של דברים אלו בספר טוביה והוטעיתי על-ידי הלשון הבלתי-ברורה של הנוסח הקצר ועל-ידי חוקרים אחרים. ברי שהבנה נכונה של דברי ספר טוביה עשויה לחזק את הנחותיי המובעות במאמר ההוא.

שמונה עשרה, ובכל הטכסטים הללו אין דברים על ביאת המשיח (או המשיחים). ההזכרה הקדומה ביותר — במקרה זה של שני משיחים, כנראה משיח בן דוד ומשיח בן יוסף — שהגיעה לידינו היא מימי יהודה המכבי (חנוך צ', ל"ז—ל"ח)³⁰. בחיבור זה מסופר על המלחמות של אחרית הימים (חנוך צ', י"ט); על המשפט האחרון שהשופט בו הוא הקדוש ברוך הוא (צ', כ'—כ"ז), על בניין הבית של אחרית הימים (צ', כ"ח—כ"ט), על קבוץ גלויות וקבלת עול מלכות שמים על-ידי הגוים (צ', ל'—ל"ג), על הגאולה השלימה (צ', ל"ו—ל"ז), ולבסוף על שני המשיחים (צ', ל"ז—ל"ח). בחיבור זה, מימי יהודה המכבי, סדר המאורעות הוא בלתי רגיל בהחלט. ברור שכל שלושה המוטיבים: בניין ירושלים, קיבוץ גלויות וקבלת האמונה על-ידי הגויים, מופיעים גם כאן, ושני המשיחים מופיעים רק בסוף התהליך, ואין להם שום תפקיד מוגדר.

שונה הדבר בתעודה השנייה בזמן, בה תופס רעיון המשיח מקום חשוב, והוא החלק הקדום של נבואות הסיבילה בספר השלישי, שנתחבר במצרים, בערך בשנת 140 לפני הספירה: גם בחיבור זה מדובר על שיבת ציון, כשכולם יישבו לבטח סביב המקדש של האל הגדול, ועל כך, שהגויים יעזבו את העבודה הזרה ויאמינו בה.³¹

אם כן, אחרי ימי חגי וזכריה ולפני ראשית תקופת החשמונאים, אין זכר בעדויות שהגיעו לידינו למשיח והתקוות הלאומיות לאחרית הימים, הלא הן בניין ירושלים וקיבוץ גלויות. יכול להיות, שהדבר נגרם על-ידי אכזבתן של התקוות המשיחיות שפעם תלו אותן בזרובבל. מכל מקום, העובדות שהבאנו מראות שחשיבות הרעיון של בניין ירושלים וקיבוץ גלויות, עולה בעצם על חשיבות משיח אישי, והדבר מובן מאליו.

התעודה היקרה ביותר, הכורכת את עניין ירושלים בקיבוץ גלויות, הם דברי יהודה המכבי עצמו, שנכתבו ימים ספורים לפני חנוכת הבית. כוונתי לאיגרת ששלח "העם אשר בירושלים ואשר ביהודה ומועצת הזקנים אל אריסטובולוס מורה תלמי המלך מזרע הכהנים המשוחים ואל היהודים שבמצרים". איגרת זו נמצאת בראש ספר חשמונאים ב' (א', י' — ב', י"ח), ותכליתה בקשה שגם יהודי מצרים יחוגו את חנוכת הבית. לאיגרת זו נפל במחקר גורל מוזר: זה היה בשנת 1933, כאשר חוקר מפורסם³¹ הקדיש לאיגרתו של יהודה המכבי חצי עמוד וקבע

30 עיין מה שכתבתי בערך *Seventy Shepherds, Vision, in Encyclopaedia Judaica*
 31 E. Bickermann, Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v. Chr. XNW, 1933 (II Macc. 1, 1-9) עמ' 233—254. לאיגרת, שבה אנו דנים, מקדיש ביקרמן חצי עמוד 234. ומה שנוגע לאיגרת שבה הוא דן, מעניין הוא, שביקרמן מפרש, בעמוד 246—252, פירוש היסטורי ותיאולוגי את התחלת האיגרת (חשמונאים ב', א' ב'—ו') מבלי להרגיש שאלה אינם דברים שנתחברו במצב היסטורי מסויים, אלא

שאיגרת זו מזוייפת היא, ובעקבותיו הלכו החוקרים האחרים. ומה היו נימוקיו של החוקר? האיגרת פונה אל קוראיה בברכה יוונית³², המקבילה למליצה העברית "שלום וברכה". לדברי החוקר לא הופיעה צורת ברכה זו אלא בערך בשנת 60 לפני הספירה, ונשארה בשימוש עד לרבע האחרון של המאה ה-1 לספירה. לכן הוא קובע, שהאיגרת היא מזוייפת ונתחברה באמת זמן לא רב אחרי שנת 60 לפני הספירה. קביעת תאריך של תעודה — לא לפי המקור, אלא לפי העתק — על סמך העובדה, שלא כתוב בה "שלום" אלא "שלום וברכה", היא, כשלעצמה דבר מפוקפק, ובמקרה שלנו, גם העובדות עצמן אינן נכונות: הנוסחה היוונית, שתרגמנו כ"שלום וברכה", נמצאת כבר במכתב מן המאה ה-4 לפני הספירה!³³

טעם יותר רציני נגד אמיתות מכתבו של יהודה המכבי לפני חנוכת הבית יכול היה להיות, שיהודה מדבר באיגרתו (חשמונאים ב' ב', י"ג) — על מות אנטיוכוס אפיפנס, ואילו לפי ספר חשמונאים א' מת אנטיוכוס רק אחרי חנוכה. ברם, לפי ספר חשמונאים ב' עצמו מת אנטיוכוס אפיפנס לפני חנוכת הבית ועל החוקרים להכריע איזה משני התאריכים, זה המתאים לאיגרתו של יהודה, או זה הסותר אותו, הוא הנכון. יש טעם להניח, שהכרונולוגיה הנכונה בנידון היא דווקא בספר חשמונאים ב': "טוענים היו כנגד הספר, שלא כדין הקדים את פרשת מות אנטיוכוס אפיפנס (פרק ט') לסיפור טיהור המקדש (י', א'—ח'), בניגוד לחשמונאים א', בו מצוי סדר מאורעות הפוך... אולם עתה מתברר כי הידיעות על מותו של אנטיוכוס הגיעו לבבל לא מאוחר מדצמבר 164, כלומר אנטיוכוס נפטר קודם התאריך הזה. והואיל והמקדש טוהר בכסלו של אותה שנה, נמצא, שסדר המאורעות בספרנו אינו סותר את האמת"³⁴. אם הידיעה על מות אנטיוכוס הגיעה לבבל לא מאוחר מדצמבר 164,

דברי תפילה, המהווים חלק של התפילה הפותחת במלים "ובא לציון גואל" (קדושא דסיזרא). את המצב האמתי הכיר כבר D. M. M. Sluys, *De Maccabaeorum libris* I-II quaestiones, Amsterdam, 1904, p. 62; F. M. Abel, *Les livres* I-II quaestiones, Amsterdam, 1904, p. 62; D. Flusser, *Sanctus and Gloria, Abraham unser Vater*, Festschrift für Otto Michel, Brill, 1963, p. 289.

32 chairein kai hygiainein

33 H. G. Liddel, R. Scott, *A Greek...English Lexicon*, Oxford, p. 1842

34 מנחם שטרן, "תעודות למרד החשמונאים", הוצאת הקיבוץ המאוחד תשכ"ה, עמ' 21—22 ועיין גם עמ' 57. שטרן ממשיך ואומר: "אפשר, אמנם, שהידיעה עצמה הגיעה לארץ רק לאחר מעשה הטיהור, ומכאן סדר המאורעות בחשמונאים א'". הנחה אחרונה זו מתבטלת על-ידי העובדה שיהודה המכבי ידע על מות אנטיוכוס לפני טיהור הבית. שטרן כתב מה שכתב, משום שהוטעה על-ידי מאמרו של ביקרמן (עיין לעיל, הערה 31) וכתב (עמ' 19) שהאיגרת "היא בדויה".

אין פלא שהדבר נודע ליהודה זמן קצר לפני חנוכת הבית, היות ויהודה וחבריו היו בוודאי מעוניינים מאד בקורות אנטיוכוס המלך. היות וסי לקנו את הטענה המשונה לזיוף האיגרת, והיות ונתברר שהנחה, שאנטיוכוס מת לפני החנוכה, היא סבירה, הרי הזכרת מותו של אנטיוכוס באיגרתו של יהודה המכבי לפני חג החנוכה מאשרת את סדר המאורעות המובא בחשמונאים ב', ואין שום סיבה לפקפק שאכן נכתב המכתב על ידי יהודה המכבי.

לאחר שסללנו לנו את הדרך לדברי יהודה המכבי על טיהור הבית וקיבוץ הגלויות לעתיד לבוא, הבה ונאזין לדבריו. "ובהיותנו נכונים לעשות את חג הטיהור, טוב תעשו לחוג את הימים, כי האלהים אשר הושיע את כל עמו ונתן את הנחלה לכולנו ואת המלוכה ואת הכהונה ואת הקדושה כמו שהבטיח בתורה. כי אנו מקווים לאלהים, כי מהרה ירחם עלינו ויקבץ אותנו מן הארצות אשר תחת השמים אל המקום הקדוש, כי הוא הציל אותנו מרעות גדולות ואת המקום טיהר" (חשמונאים ב', ב', ט"ז—י"ח)³⁵.

עדים אנחנו כאן לנס חנוכה האמיתי: אלהים הציל את עמו מרעות גדולות, ואת המקום טיהר. ויש כאן "סיבתיות כפולה", שהיא אופיינית להשקפתם הדתית של ישראל: ה' הושיע את כל עמו וטיהר את הבית, ויחד עם זאת המטהרים הם יהודה המכבי וחבריו. נוסף על כך מסבירים לנו דברי יהודה המכבי בעקיפין, מה היתה מטרת טיהור בית המקדש: יהודה קיווה, שחנוכת הבית תפתח תקופה חדשה בתולדות עם ישראל. עד אז היה העם בארץ ובחוצה לה משועבד לאחרים והארץ היתה תחת שלטון הרשע, הכהונה לא היתה כהונת אמת ובית המקדש נתטמא. עתה נתקיימו ההבטחות שנתן ה' לישראל בתורתו. הכותב מדגיש שעל ידי חנוכת הבית הושיע האלהים את כל עמו ונתן את הנחלה לכולנו. ההצלה לא היתה הצלת ירושלים וארץ יהודה בלבד אלא הצלת כל העם, גם של אלה היושבים בגולה, כגון יהודי מצרים, שאליהם מופנית האיגרת, ולכן הנחלה שה' נתן עתה לעמו, היא נחלת כל העם, באשר הוא שם. המחבר מדבר על המלוכה, ומשתמש כאן, כנראה במכוון, במלה יוונית בלתי מדוייקת³⁶. יהודה רצה לומר בכך, שעתה, אחרי חנוכת הבית, השיג העם עצמאות חלקית. נוסף על כך הביאה חנוכת הבית שני

35 פירוש מצויין לקטע זה תמצא אצל א.ש. הרטום, הספרים החיצוניים, חשמונאים א'—ד', תל-אביב תשי"ט, חשמונאים ב', עמ' 13—14.

36 הלשון היא basileion (הדבר השייך למלוכה) ולא basileia (מלוכה). המובן יכול להיות גם "עיר הבירה", אלא שאין זה מתקבל כל כך על הדעת. יש להניח שהמכתב נכתב במקורו ביוונית, כי הוא מופנה, בין השאר, אל אריסטובוס, הידוע כסופר יהודי שכתב ביוונית.

הישגים חשובים ביותר בשביל כל עם ישראל: סולקו הכוהנים המת-יוונים, וחודשה כהונת אמת בבית המקדש, ושוב נעשה בית המקדש מקום קדוש לעם כולו, שכן טוהר מן הטומאה. בית המקדש היה אז לא רק סמל מוחשי לאחדות האומה אלא מקום שכינת ה' ומקום לעלייה לרגל. ברם, יהודה המכבי הרחיק לכת בתקוותיו: לגביו היוותה חנוכת הבית תנאי מוקדם לקיום הבטחות התורה לקיבוץ גלויות. לכן סיים את דברי איגרתו באומרו, אחרי הזכרת התקווה לקיבוץ גלויות: "כי הוא (האלהים) הציל אותנו מרעות גדולות ואת המקום טיהר". ואם כן עתידה עתה, נוסף על הנחלה, המלוכה, הכהונה והקדושה, להתקיים גם ההבטחה האלוהית לקיבוץ גלויות. נראה לי, שיהודה אינו פונה ליהודי מצרים ישירות בקריאה לעלייה, בעיקר משום שביצוע עלייה המונית בימים ההם לא היה פשוט, לא רק מצד העולים, אלא גם בגלל קשיים, שעשויים היו לעורר אדוני הארצות. מטעם זה ראה יהודה, כמו כל ישראל, את קיבוץ הגלויות כתקווה לעתיד לבוא, מעין אותן ההבטחות האלוהיות, שחלקן כבר נתגשם על ידי חנוכת הבית. ואם כן, לא ניטעה אם נניח, שיהודה המכבי ראה את חנוכת הבית כמאורע, שהוא לפחות מבחינת מה, מאורע אסכטולוגי, או בלשון מתונה יותר, כאתחלתא דגאולה. חשיבותו של הקטע הנ"ל היא גם בכך, שהוא מגלה את המניעים שהביאו את יהודה המכבי למעשהו. אולי ראו אחרים בחנוכת הבית מעשה דתי-פולחני מובהק, אך יהודה לא הבדיל בין עניינים דתיים מופשטים לבין הצד הלאומי-מדיני, וגישה זו הכתיבה לו גם את דרכי פעולתו בהמשך ימי חייו. לגבי דיוננו יש לשים לב לכך, שבדומה למקורות אחרים, קיים בדברי איגרת יהודה המכבי קשר הדוק בין בית המקדש של ירושלים לבין קיבוץ גלויות.

מיותר כאן לספר על הגעגועים לגאולת ירושלים שתקפו את ישראל לאחר שהארץ וירושלים היו תחת מלכות רומי הרשעה. אווירה זו של תקווה לגאולה מצאה את ביטוייה גם בראש האוונגליון של לוקאס. בין השאר מסופר שם, איך הביאו ההורים את ישו התינוק אל בית המקדש שבירושלים. שם מדובר על כך, ששני זקנים של ירושלים הכירו ברוח הקודש, שישו התינוק עתיד להיות גואל ישראל. הראשון היה "שמעון, והוא איש צדיק וחסיד, מחכה לנחמת ישראל ורוח הקודש היתה עליו, ולו נגלה ברוח הקודש שלא יראה מות, עד אם יראה את משיח ה'" (לוקאס ב', כ"ה—כ"ו); בטכסט עצמו מוסבר, איפוא, מה מובנה של נחמת ישראל: ביטוי התקווה לגאולה לעתיד לבוא. זהו גם מובן המלה "נחמה" בדברי חז"ל, כגון מובנו של הלשון "אראה בנחמה" אשר בפי ר' שמעון בן שטח, ויהודה בן טבאי (מכות ה', ע"ב; סנהדרין ל"א, ע"ב), ובדור החורבן גם בפי רבי אלעזר ב"ר צדוק. גם על הזקנה

הצדקת, היא חנה הנביאה בת פנואל, משבט אשר נאמר אצל לוקאס :
 "בה בשעה היא קמה והודתה לאלהים ודיברה עליו (על ישו) לכל המ-
 חכים לגאולת ירושלים"³⁷ (לוקאס ב', ל"ח). אם כן, לדברי לוקאס, שמעון
 הזקן היה "מחכה לנחמה", וחנה הזקנה היתה אחת "המחכים לגאולת
 ירושלים", ומובן הדברים למעשה זהה. הצירוף "גאולת ירושלים" מזכיר
 לנו את הכתובות על המטבעות של שתי המרידות, שבאו אחר כך : "חרות
 ציון", "לגאולת ציון" מימי המרד הראשון, ו"לחרות ירושלים" מימי בר-
 כוכבא. מדברי לוקאס אנו למדים בעקיפין על חוגים של חסידים שישבו
 בירושלים וציפו לנחמה, לגאולת ירושלים. על קיום קבוצות חסידים
 כאלה, שישבו בירושלים וחיכו לישועתה, מעיד גם מזמור במגילת המז-
 מורים מקומראן ³⁸ :

גדולה תקותך ציון ושלום ותוחלת ישועתך לבוא דור ודור יזורו בך ודורות חסידים תפארתך המתאווים ליום ישעך	וישישו ברוב כבודך . . . יגילו בניך בקרבך וידידיך אליך נלוו כמה קוו לישועתך ויתאבלו עליך תמיד ³⁹ .
---	--

עתה נעבור לסוג אחר של תקוות, שפיעמו בלבם של ישראל אודות
 ירושלים, תקוות אשר היו שלובות בפחדים, משום האיום על עצם קיומו
 של ישראל בארצו ובעירו ובמקדשו. היהודים הסיקו מדברי הנביאים,
 שהמלחמות האיומות שישתוללו באחרית הימים, יהיו על אדמת-ישראל,
 אך יחד עם זאת היו אנשים שהאמינו כי ירושלים עצמה לא תיפגע.
 בתוך ספר חנוך (בפרקים ל"ז—ע"א) נמצא חיבור, המיוחס לתנוך
 המקראי, ששרידיו לא נמצאו בין מגילות מדבר יהודה, ובו מדובר, בין
 השאר, על זמות משיחית "בר-אנש". לאחרונה קמו חוקרים ⁴⁰ שהסיקו

37 הנוסחה "המחכים לגאולה בירושלים" נדחתה בצדק על-ידי החוקרים המודרניים
 כנוסחה משנית. ועיין מאמרי, המובא להלן, הערה 59, הערה לעמ' 236.

38 The Psalms Scroll of Qumran Cave 11, ed. J.A. Sanders, Oxford, 1965, p. 86

39 אם נאמר במזמור זה (שורה 5) על החסידים הללו "זיו כבודך יינקו (עיין ישעיהו
 ס"ו, י"א) וברחובות תפארתך יעכסו", הרי יש כאן רמז לעתיד האסכטולוגי, כמו
 שאנחנו קוראים בספר טוביה (י"ג, י"ז) : "רחובות ירושלים רצופות נופך ואבן
 מאופיר". ואם נאמר במזמור מקומרן על ירושלים : "קחי חזון דובר עליך, וחלומות
 נביאים תתבעך" (שורה 17), הרי זו לשון התפילה האסכטולוגית של בן-סירא (ל"ו,
 י"ד—ט"ו) : "תן עדות למראש מעשיך (ז"א ישראל) והקם חזון דובר בשמך / תן את
 פעולת קוויך ונביאיך יאמנו".

40 עיין J.T. Milik, Dix ans des découvertes dans le désert de Juda, Paris, 1957, p. 31

מן העובדה שהחיבור לא נשתמר בין המגילות ושמדובר בו על "בר אנש", דמות המזוהה בברית החדשה עם ישו, את המסקנה שהחיבור הוא נוצרי. ברם, "בר-אנש" מופיע גם בחיבורים יהודיים, כגון בספר דניאל. ושנית: אין בחיבור זה שום סממנים נוצריים. אולי ניתן להסביר את הסיבה, שהחיבור לא נכלל בספריית הכת, על-ידי העובדה, שהחיבור דוגל בלוח הירח, ואילו הכת התנגדה ללוח זה ודגלה בלוח השמש משלה, לוח הנרמז בחלקים אחרים של ספר חנוך. בחיבור שלנו (חנוך מ"א, ח') נאמר: "כי השמש עושה סיבובים הרבה, לברכה ולקללה, ודרך הירח הוא אור לצדיקים וחושך לחוטאים, בשם ה' אשר הבדיל בין אור לחושך וחילק את רוחות בני האדם ויסד את רוחות צדיקים בשם צדקתו". אם כן, הדואליזם של אור וחושך, צדיקים ורשעים, הוא משותף לחיבור זה ולכת מדבר יהודה, אך לוח הירח השונה זוכה כאן להסכמה, בניגוד לדעתם השלילית של בני הכת. מלבד זאת מובעת בחיבור זה (חנוך נ"א, א') האמונה בתחיית המתים, ואילו האיסיים, עד כמה שניתן לראות, האמינו בהישארות הנפשות, ולא בתחיית המתים⁴¹. חוקר אחד⁴² אומר בצדק, שהקטע אשר עוד נביא אותו והמדבר על פלישת פארתים ומדים לארץ ישראל, מזכיר את תקופת הורדוס (38—40 לפנה"ס), ולדעתו נתחבר החיבור, כנראה, בימי הורדוס או בימי ארכילאוס יורשו, או בראשית שלטון נציבי רומי. את ההנחה הזאת ניתן עוד לחזק. המחבר מדבר (בספר חנוך ס"ז, ח'—י') על מעיינות של מים חמים, ואומר: "והמים ההם יהיו באותם ימים למלכים ולשליטים ולרמים וליושבי הארץ למרפא הבשר ולייסורי הרוח, כי רוחם מלאה תאוה ולכן יענש בשרם, כי כפרו בשם אדון הרוחות; הם רואים את עונשיהם יום-יום, ולמרות זאת אינם מאמינים בשמו. ולפי שריפת בשרם בחזקה, כן ירגישו בהשתנות רוחם לעולם ועד, כי לא ידבר איש לפני אדון הרוחות דברי שוא. כי המשפט בא עליהם באשר האמינו בתאות בשרם וכפרו ברוח ה'".

הלשון העיקשת של המקור מצביעה על כך, שהמחבר חפץ לרמוז למאורע מסויים. מתקבל מאד על הדעת, שהכוונה להורדוס הרשע⁴³,

41 עיין י. מ. גרינץ, "פרקים בתולדות בית שני", ירושלים תשכ"ט, עמ' 120—121, 130—132. דעתו של גרינץ היא שונה במקצת מדעתי.

42 E. Sjöberg, *Der Menschensohn im Äthiopischen Henochbuch*, Lund, 1946, p. 39. עיין עתה I.C. Hindley, *Towards a Date for the Similitudines of Enoch* NTS, vol. 14, 1967-8, pp. 551-565. מחבר זה קובע, על סמך טענות שאינן מתקבלות על הדעת, את זמן כתיבת החיבור לתקופת מלחמות טריינוס נגד הפארתים (115—117 לספירה).

43 את הורדוס מזכיר כבר בקשר זה R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, Oxford, 1923, p. 232.

אשר בזמן מחלתו האחרונה הלך להתרפא במים החמים שליד קאלי-רואי. יכול איפוא להיות כי החיבור, שבו אנו דנים, נתחבר בסוף ימי הורדוס או זמן מה אחרי מותו. מחברו היה קרוב לכת מדבר יהודה, אך ודאי לא היה חבר בה.

כאמור, הקטע הבא של החיבור (חנוך נ"ו, ה'—ח'), מהווה, כנראה, הד לפלישת הפארתים לארץ ישראל בראשית ימי הורדוס, אך הפלישה המתוארת בו היא מלחמה של אחרית הימים: "בימים ההם יפנו המל-אכים ויסתערו מזרחה אל הפארתים והמדדים; המלאכים ירגיזו אותם עד שרוח מהומה תלבשם, והם יקימו אותם מכסאותיהם עד שירוצו כאריות ממעונותיהם, וכזאבים רעבים בתוך עדריהם, ויעלו וירמסו את ארץ בחיריו"⁴⁴. וארץ בחיריו תהיה לפניהם גורן ומסילה. אך עיר צדיקיו תהיה מכשול לסוסיהם, והם יעשו מלחמה ביניהם, וימינם תחזק נגד עצמם. איש לא יכיר את אחיו, ובן לא יכיר את אביו ואת אמו, עד אשר ימלא מספר הפגרים בגלל מותם, ופורענותם לא תהיה לריק. בעת ההיא תפתח שאול את גרונה, והם ירדו לתוכה, ואובדם יהיה שלם, והשאול יבלע את הרשעים לפני הבחירים".

אם כן, לפי החיבור שלפנינו, תהיה באחרית הימים פלישה של פאר-תים ומדים לארץ ישראל והם ירמסו אותה, אך את ירושלים לא יכבשו, כי העיר תהיה מכשול לסוסיהם וצבאות האויבים ישמידו זה את זה במלחמה פנימית. "ויהי אחרי כן, וארא חיל מרבבות אחר אשר עלו עליהן בני אדם וילכו על הרוחות ממזרח למערב בכיוון דרומה, וישמע רעש מרכבותיהם, וכאשר היה ההמון הזה, הרגישו הקדושים מן השמים, ועמודי הארץ נזדעזעו ממקומם, וישמע מקצה השמים ועד קציהם יום אחד, וכולם ישתחוו ויעבדו את אדון הרוחות. זהו הסוף של המשל השני". כאן מדובר על בואם של עשרת השבטים באחרית הימים. אין איפוא ספק שפלישתם של הפארתים והמדים לארץ ישראל ואי יכולתם לכבוש גם את ירושלים, הקודמת לבואם של עשרת השבטים, אף היא מאורע אסכטולוגי. כפי שראינו, בסוף הקטע מסתיים המשל השני של ספר חנוך; וגם לעובדה זו יש משמעות בהבנת המאורעות, המתוארים בקטע שלפנינו, כשייכים לאחרית הימים.

אם כן, בשלהי בית שני היתה קיימת דיעה, שאף כאשר יפלשו צבאות האויב לארץ ישראל, הארץ אמנם תירמס, אך ירושלים עצמה לא תיכבש. ואם כבר צץ אז רעיון מפוקפק כזה, הוא היה, מטבעו, עשוי

44 מעניין שכאן נקראים ישראל בחירי ה', ואילו בספרות הכת ובספר חנוך בדרך-כלל המונח "בחירים" שייך לתיאולוגיה דואליסטית ואינו כולל את כל עם ישראל. נבואה דומה לזו שהבאנו זה עתה, נמצאת גם ב"נבואות סיבילה" ה' 93—110.

לשמש אידיאולוגיה להווה⁴⁵. גם לאחר שהרומיים כבשו את אנטוניה, וקרבן התמיד נפסק, קרא יוחנן מגוש חלב ליוסף בן מתתיהו, שלא יפחד לעולם מן הכיבוש, כי העיר היא של האלהים (מלחמות ו' 98). לבטחון זה של יוחנן מגוש חלב ענה יוסף בן מתתיהו בין השאר: "הרי מי אינו יודע את כתבי הנביאים הראשונים, וכן שעכשו עומדת להתקיים הנבואה, המאיימת על העיר האומללה הזאת? כי הם ניבאו שהעיר תיכבש, כאשר מישהו יתחיל ברצח אחים"⁴⁶ (מלחמות ו' 109). אם כן, מול הבטחון, שעיר האלהים אינה יכולה ליפול, עומדת כאן, עוד לפני חורבן הבית והעיר, הגישה הדתית-הנבואית, שלפיה עתידה העיר ליפול שנית⁴⁷.

גם בקטע מתוך ספר חנוך ניתן לראות, שאכן היתה קיימת דעה שארץ-ישראל עתידה להיכבש, אך לא ירושלים, עיר הקודש. אחרים חשבו, שהאויבים לא יעצרו לפני ירושלים, וגם עיר הקודש תירמס אז על ידי האויב, אך היכל ה' לא יוכל ליפול לידו. ידוע ומפורסם הוא, כי דיעה זו היתה רווחת בין הקנאים בשעת המצור. וזאת היתה, כנראה, הסיבה העיקרית, שסירבו לעזוב את בית המקדש, למרות שהרומיים רצו להרשות להם זאת. ביחוד מאלף הוא, מה שמספר יוסף בן מתתיהו על קריאותיהם של היהודים במצור מול טיטוס (מלחמות ה' 458—459): הם אמרו, שהם בזים למוות ומעדיפים אותו על העבדות; כל עוד נשמת חיים בהם, הם יפגעו ברומיים ואינם דואגים לעירם, כי הרי הוא (טיטוס) טוען, שמכל מקום היא עתידה להיחרב; ואם בית המקדש יחרב, הרי יש לו לקדוש ברוך הוא טוב ממנו, הוא העולם. מכל מקום, זה השוכן בקרבו יציל את בית המקדש, ומשום שהוא בעל-בריתם, הם

45 עיין רשימת המקומות אצל M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden, 1961, pp. 227-8. הוא אינו מבדיל בין האמונה, שהעיר לא תיכבש, ובין הבטחון שהבית לא יפול.

46 קשה לדעת לאיזה פסוק רומז כאן יוסיפוס.

47 לדעתו של Hengel (עיין לעיל, הערה 45), עמ' 227, הערה 2. דעתם של לוחמי החירות בימי המרד הגדול שאכן העיר אינה יכולה ליפול, מצאה לה מוניטין אף במחנה הרומי. לפי ההיסטוריון Dio Cassius (ס"ו, 5), היו בשעת המצור בין החיילים הרומיים אשר איבדו את אומץ לבם, דבר שנוהג לקרות במצור ממושך. ולאחר שחששו — דבר שעבר מפה לפה — שהעיר באמת אינה ניתנת לכיבוש ערקו לצד היהודים. פירושו של Hengel לדברי ההיסטוריון איננו הפירוש היחידי האפשרי. יכול להיות שדיו קאסיוס התכוון לומר, שבגלל הנסיון המר נפוצה במחנה הרומיים הדיעה, שלא תהיה אפשרות לכבוש את ירושלים. מצד שני עובדה היא, שחיילים רומיים אלה עברו ליהודים, וכן עובדה היא שבפיסקה הבאה אומר Dio Cassius, שחיילים רומיים פחדו להיכנס לתחום המקדש ונכנסו שם רק לאחר שהוכרחו על ידי טיטוס. אם כן, יכול גם להיות, שאחת הסיבות של עריקת החיילים הרומיים בשעת המצור היתה תלוייה באמונת הלוחמים היהודיים, שהעיר איננה יכולה ליפול.

לועגים לכל האיומים הללו, שאין בהם ממש, כי התוצאה תלוייה באלהים.

בדברי יוסף בן מתתיהו אלה משובצים מוטיבים רבים שנתרגשו בליבם של המורדים גם יחד; הם לחמו את מלחמתם הנואשת, משום שהעדיפו את החירות על העבדות, ואם בין כך ובין כך תיפול העיר, אין ערך בכניעתם לרומיים. ואם הבית עתיד להיחרב, הרי יש לקדוש ברוך הוא היכל טוב ממנו. יוסף בן מתתיהו טוען כאילו כוונתם היתה לעולם, אך המורדים ודאי התכוונו להיכל של מעלה⁴⁸. יחד עם זאת האמינו המורדים, שהבית לא יחרב, משום שהוא מקום שכינתו של הקדוש ברוך הוא. מתוך בליל הרעיונות הללו, שחיזקו את ליבם של המורדים, חשוב לענן ייננו הרעיון האחרון שהבאנו.

לפני שנחזור לעיקר ענייננו, עלינו ליחד עוד, במידת מה, את הדיבור לטענת המורדים, שאם בית המקדש יחרב, יש לו לקדוש ברוך הוא טוב ממנו, הוא העולם. אמרנו, שהכוונה האמיתית של המורדים היתה להיכל של מעלה, שהוא החלק של ירושלים השמימית, ויוסף בן מתתיהו מדבר, כאמור, על העולם. לפנינו אחת מן הדוגמאות המרובות לפירושים הבלתי-מדויקים של יוסף בן מתתיהו לחומר שלו. הוא מוסיף הוספות כאלה, שלא תמיד סיבתן ברורה, ולפעמים יש בהן רק עיבוד סגנוני של החומר. אם יוסף בן מתתיהו מסביר, שהמקדש, העולה על המקדש הארצי, הוא העולם, הוא עושה זאת, משום שבית המקדש של מעלה הוא רעיון שב-וודאי היה בעיני קוראיו זר ומוזר. עם זאת היה ליוסף בן מתתיהו על מה לסמוך. פילון האלכסנדרוני (על החוקים המיוחדים ספר א' י"ב 66) אומר, שההיכל העליון ביותר והאמיתי ביותר הוא העולם. אם כן, מסתבר, שבשעה שיוסף בן מתתיהו אמר, שהמקדש הטוב יותר הוא העולם, הוא הושפע על ידי דעותיהם של יהודים הלניסטיים. אך המורדים עצמם טענו בוודאי, שאם המקדש ייחרב, קיים עוד היכל של מעלה. לטענתם של המורדים קיימת הקבלה מאלפת בחזון ברוך, חיבור שנת-חבר בערך שלושים שנה אחרי חורבן בית שני. שם (ד', א'—ו') אומר ה' לברוך: "ויאמר ה' אלי: העיר הזאת תמסר עד עת, והעם ייוסר עד עת, והעולם לא יעלם. התחשוב, כי זאת העיר אשר עליה אמרתי: 'על כפי חקותיך' (השווה ישעיהו מ"ט, ט"ז) ? לא, זה הבניין, הבנוי עתה בתוככם, הוא אשר יתגלה לפני, אשר היה מוכן מקדם, בטרם היה עם לבבי לעשות גן-עדן. הראתי אותי לאדם עד אשר לא חטא, וכאשר עבר

48 להמשך דיוננו עיין שמואל ספראי, *The Heavenly Jerusalem* "אריאל", ירושלים, 1969, מספר 23, עמ' 11—16. על ירושלים של מעלה עיין גם דבריו הנבונים של H. Bietenhard, *Die Himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, 1951, pp. 192-204.

על מצוותי, הורחק ממנו וכן גם מגן העדן. ואחרי כן הראיתיו את עבדי אברהם בלילה בין בתרי הקורבנות. וגם למשה הראיתיו על הר סיני, כאשר הראיתיו את תבנית המקדש וכל כליו. ועתה הנה הוא שמור אצלי, וכן גן עדן" ⁴⁹.

ברור איפוא שבחזון ברוך באה הזכרת היכל של מעלה כנחמה על חורבן ירושלים ומקדשה. בדומה לחזון ברוך, טוענים המורדים, שאם הבית יחרב, קיים היכל טוב מזה שעלי האדמות. אם כן, לכאורה לפנינו אותו רעיון, וכאן נשאלת השאילה, האם המורדים ציפו שאם הבית יחרב, **יירד בית המקדש של מעלה?** לא, אין זה הרעיון של מחבר ספר ברוך; הוא אומר בפרק ל"ב א'—ו', שבאחרית הימים, ירושלים **תיבנה מחדש**. ראינו שזו היתה התפיסה של היהדות החל מחורבן בית ראשון ושיבת ציון. הצורה הפלאית והעל-טבעית של אמונה זו היא, שירושלים תיבנה באופן מופלא על-ידי הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו (או על-ידי מלאכים). כפי שראינו, עוד בימי יהודה המכבי היתה קיימת האמונה, שהקדוש ברוך הוא יביא בית חדש ויעמיד אותו במקומו של הבית הקיים (חנוך צ', כ"ט). נוסף על כך ראינו שעוד לפי ישעיה נ"ד י"א—י"ב ואחר-כך לפי ספר טוביה, יהיה לירושלים של אחרית הימים גון מופלא. ועוד: מגילת ישעיהו מקומראן והנוסח שממנו נובע תרגום השבעים גרסו: "מהרו בניך מה[ו]רסיד, ומחריבין ממך יצאו" (ישעיה מ"ט, י"ז), וגם אפשר שזה הנוסח המקורי ⁵⁰. אם כן, לפי נוסח זה תיבנה ירושלים יותר מהר משתיהרס. אין איפוא ספק, שהאמונה שירושלים ובית המקדש ייבנו, לעתיד לבוא, על-ידי ה', היא, אם מותר לומר, אמונה טבעית. לעומת זאת הרי ברור, שהאמונה של ירושלים של מעלה על מקדשה, אין לה, מבחינה עקרונית, שום מובן אסכטולוגי: המקדש של מעלה והעיר אשר סביבו הם הקבלה שמימית לירושלים ומקדשה עלי אדמות ⁵¹. אם כן, אין טעם לאמונה, שבית המקדש של מעלה ועירו יתפסו את המקום של העיר החרבה ושל המקדש שעלה באש — אך למרות זאת אמונה זו היתה קיימת כאמונה עממית שולית עוד במאה הראשונה לספירה, ומסתבר שהיא נובעת עוד מימי הבית, כאשר הופיעו נבואות החורבן. לפי מה שאמרנו מובן, למה אמונה זו היתה בראשונה אמונת שולית, ועיקר התקווה היתה, שירושלים תיבנה באחרית הימים

49 על ירושלים ובית המקדש של אחרית הימים בחזון ברוך עיין Pierre Bogaert, *Apocalypse de Baruch, Sources Chrétiennes, No. 144-5, Paris, 1969, pp. 421-5*.

50 עיין D. Flusser, *The Text of Isaia XLIX, 17 in the DSS, Textus, vol. II, Jerusalem, 1962, pp. 140-2*.

51 עיין על כך את הדיון אצל ספראי, במאמרו המובא לעיל, הערה 48, עמ' 11—12.

על-ידי הקדוש ברוך הוא או על ידי בני-אדם. רק במדרשי ימי הביניים תפסה האמונה בירידת ירושלים השמימית על מקדשה עלי אדמות מקום נכבד. היום, אחרי שיחרור ירושלים חושבים רבים ש"ירושלים של מעלה" היא ירושלים של אחרית הימים, והביטוי הפך למליצה בפי כל.

המקור היחידי מן התקופה העתיקה, שבו נאמר במפורש שירושלים של מעלה עתידה לירד עלי אדמות הוא "חזון יוחנן", ספר נוצרי שנת-חבר בימי שלטונו של דומיטיאנוס קיסר. שם מדובר על "ירושלים החדשה היורדת מן השמים" (חזון יוחנן ג', י"ב, כ"א, ב', כ"א, י'). שאר המקומות בספרותנו הקדומה אינם ברורים די צרכם. לפי ספר חנוך צ', כ"ט יביא באחרית הימים ה' בית חדש. בספר חזון עזרא מדובר על כך, שירושלים של אחרית הימים תתגלה (י', כ"ט—נ"ד): "כי הנה ימים באים — והיה כאשר יבואו האותות, אשר אמרתי לך — ותיעלם העיר הנראית עתה, ותתגלה העיר הנסתרת עתה" (חזון עזרא ז', כ"ו). אם מדובר כאן על ירושלים של אחרית הימים בכלל⁵², לא נאמר עליה, שהיא תרד מן השמים, רק נאמר, שהיא "נסתרת עתה" — ז"א שהיתה קיימת בסתר עוד קודם. דברי המורדים על ההיכל הטוב יותר, שיהיה קיים אחרי חורבן הבית, ניתנים אמנם להתפרש כאילו משקפים את האמונה שבית המקדש השמימי עתיד לרדת — וכבר ראינו בחזון יוחנן, שתקוות כאלה היו קיימות אז — אך ראינו, שהקבלה לדברים אלה קיימת בחזון ברוך, אשר מחברו, מדבר, כאמור, במקום אחר, על בניין ירושלים באחר-רית הימים. בספרות החכמים מופיעה האמונה, שירושלים של מעלה תרד, רק בימי הביניים⁵³. לא נהיה איפוא, כנראה, רחוקים מן האמת, אם נניח, שאם שאלת בתקופה העתיקה, אחד מחכמי ישראל על ירושלים ובית המקדש של אחרית הימים, הוא היה אומר שבית המקדש וירושלים ייבנו על-ידי בני-אדם; אם שאלת חסיד, היה אומר לך, שכנראה ייבנו מאליהם, על-ידי הקדוש ברוך הוא; ואם שאלת איש משכבות עממיות

52 לפי י. ליכט, "חזון עזרא", ירושלים, תשכ"ח, עמ' 42: "עיר סמל לעולם. העולם הזה המצוי עמנו ונראה לנו כמציאות היחידה יוחלף בעולם הבא, היא המציאות האחרת, הנסתרת". פירושו זה של ליכט אינו נראה לי ביותר.

53 ש. ספראי מביע במאמרו המובא לעיל, בהערה 48, עמ' 16, את הסברה, שדברי ברכת ירושלים שאומרים אותה בתשעה באב ואשר היא בוודאי נתחברה לא זמן רב אחרי החורבן, משקפים את האמונה, שירושלים של אחרית הימים תהיה ירושלים של מעלה. בתפילת "נחם" נאמר, בין השאר: "כי אתה ה' באש הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה". בספר המלחמות ו', 285, מספר יוסף בן מתתיהו, שנביא שקר פיתה ההמון לבוא לבית המקדש הבווער, משום ששם יראו אותות ישועה. הכוונה של אותו נביא היתה בוודאי, שבה בשעה שהבית יישרף, יבוא במקומו בית מקדש של אחרית הימים. זה הכל מה שמותר להסיק מדברי יוסף בן מתתיהו.

בעל נטייה מיסטית אפוקליפטית, היה עונה לך, שכנראה יירדו מן השמים. אך גם איש זה לא היה שולל את שתי האפשרויות האחרות. מול התפיסות האפוקליפטיות של המורדים מעמיד יוסף בן-מתתיהו תפיסות אפוקליפטיות הפוכות. כבר שמענו, שיוחנן מגוש-חלב הכריז כלפי יוסף בן-מתתיהו, שאינו ירא מפני כיבוש העיר, משום שזו עיר האל-הים (מלחמות ו', 98). יוסף בן מתתיהו ענה לו בנאום, המסתיים במלים (מלח' ה, 110 וכן שם, ד', 323): "הרי אלהים בכבודו ובעצמו, יחד עם הרומיים, מביא אש לשם טהרה ומסלק את העיר המליאה כל כך הרבה תועבות-טומאה". אם כן, הרומיים הם רק כלי בידי ה', המטהר את ירושלים באש מטומאותיה. לכאורה דברי יוסף בן מתתיהו אלה הם ביטוי של גישתו הצינית, המגנה על הרומיים, אך באמת אין הדבר כך. בחזונות היהודיים על אחרית הימים של אותו זמן נפוצה היתה הדיעה על בוא האש המטהרת, אשר תשרוף את מה שעתיד להישרף ותטהר את מה שעתיד להיטהר. מנקודת-ראות זו ראה יוסף בן מתתיהו את שריפת ירושלים ובית מקדשה על-ידי הרומיים. בקשר לכך מעניין מה שאומרים בברכת ירושלים בתשעה באב: "כי אתה ה' באש הצתה (את ירושלים) ובאש אתה עתיד לבנותה". קשה לדעת מה חשב יוסף בן מתתיהו בשעה שהוא כתב מה שכתב על עתידה של ירושלים באחרית הימים, אם בכלל חשב על המסקנות לעתיד לבוא, הנובעות מן המוטיב האפוקליפטי שבו השתמש. הרי המסקנה המתבקשת מהמוטיב האפוקליפטי היא: ירושלים מטוהרת על-ידי האש מתועבותיה ומטומאותיה, כדי להפנות מקום לעתיד לבוא לירושלים הטהורה והמושלמת. אין להוציא מכלל האפשרות שגם יוסף בן מתתיהו, חשב בכיוון זה, אך עבר בשתיקה על התקווה הזאת לעתיד לבוא, מסיבה המובנת מאליה. נוסף על כך ברי, שיוסף בן מתתיהו האמין, כשאר ישראל, שמלכות רומי תבוא לקיצה (קדמוניות י', 276—277, 209—210), אך הביע את השקפתו זו בזהירות רבה. אם כן, למרות שהדבר איננו בטוח, ייתכן שבשעה שיוסף בן מתתיהו כותב, ששריפת ירושלים אינה אלא טהרתה מתועבות טומאותיה, הוא רומז לבניין ירושלים לעתיד לבוא.

לאחר שדיברנו על דברי המורדים, המביעים את נחמתם בקיום היכל מעולה יותר מזה שעלי אדמות, הבה ונחזור לאמונתם, שבית המקדש לא ייהרס, משום שהוא מקום שכינתו של ה'. ידוע שלאחר שנפתחה לחיילות הרומיים הכניסה לבית המקדש, הם לא הסתערו עליו מייד "מפני אמונה תפלה", עד שעמד עליהם טיטוס וכפה אותם להיכנס בעל כרחם⁵⁴. אין כמובן, להניח שהחיילים הרומיים קיבלו מן היהודים את

54 דברי ההיסטוריון Dio Cassius (ס"ו, 6), עיין גם ג. אלון, "מחקרים בתולדות ישראל" כרך א', הקבוץ המאוחד, תשי"ז, עמ' 208.

האמונה, שבית המקדש לא ניתן לכיבוש: הם פשוט פחדו מאלהי ישראל היושב בהיכלו והוא עשוי להעניש את הכובשים.

כבר ראינו, שבישראל, לפני חורבן בית המקדש וירושלים, היתה קיימת הדיעה שירושלים העיר לא תיפול (חנוך נ"ו, ה'—ז'; מלחמות ו', 98). אחרים חשבו, שאמנם ירושלים עשויה ליפול, אך לא בית המקדש עצמו. דיעה זו היתה בוודאי קיימת בשעה שהעיר כבר נכבשה והמקדש עוד נשאר בידי המורדים; עליה מעידים גם דברי חזון יוחנן י"א, א'—ב': "וינתן לי קנה והוא כמטה, לאמר: קום ומדוד את היכל אלהים ואת המזבח ואת המשתחוים בו, ואת החצר, אשר מחוצה להיכל, אותה הוצא החוצה ואל תמדוד אותה, כי לגויים ניתנה ורמסו את עיר הקודש ארבעים ושנים חדשים". החוקרים⁵⁵ הבינו נכונה, שאותו קטע קדום לחיבור חזון יוחנן, שנתחבר לאחר חורבן הבית, בימי דומיטיאנוס קיסר. כי הרי לפי קטע זה בית המקדש עוד עמד על תילו. לפי אותה נבואה, ההיכל אמנם עתיד לעמוד, אך חצרה החיצונה והעיר ירושלים יפלו בידי הגויים. היות וזה היה המצב אחרי נפול ירושלים, לפני חורבן הבית בימי המרד הגדול, והיות ולפי שראינו, המורדים קיוו במצב נואש זה, שהבית עצמו לא יפול, הניחו החוקרים, שהקטע שבחזון יוחנן מקורו "כרוזם של הקנאים"⁵⁶, ואם כי החוקרים צדקו, בעיקרו של הדבר, קשה להניח שהדיעה, שאכן ירושלים תיכבש על-ידי הגויים, אך ההיכל עצמו לא יפול, הומצאה בשעת מצוקתם הקצרה של המורדים, ומשם, מירר-שלים הנצורה, הגיעה, בדרך כלשהי, לידי מחבר חזון יוחנן. הרי, נוסף על כך, אם הרעיון נוצר רק בירושלים הכבושה על-ידי הרומיים, לא היה יכול להחזיק מעמד, כי אמיתותו נתבטלה חיש מהר, על-ידי שריפת בית המקדש. מלבד זה זכיתי למצוא מקור יהודי של חזון יוחנן⁵⁷ — שעל טיבו אעמוד במקום אחר — שהיה ארוך למדי וכלל גם פרטים אחרים מאלה הנמצאים בחזון יוחנן י"א, א'—ב'. מקור זה לא רק שהיה נפוץ, אלא גם, מטבע הדברים, לא היה יכול להיכתב בהיכל, בתוך ירושלים הכבושה, במשך זמן כה קצר. מכאן שהדיעה, שאמנם ירושלים עשויה ליפול לידי אויב, אך לא בית המקדש, היתה קיימת בהחלט לפני כיבוש

55 עיין מה שכתבתי בעניין אמונה זו במאמרי "טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה", מחקר רים במגילות הגנוזות, היכל הספר, ירושלים, תשכ"א, עמ' 225—230.

56 עיין Hengel, בספרו המובא לעיל, הערה 45, עמ' 249. הראשון שהניח מקור קנאי לקטע זה של חזון יוחנן היה וולהאוזן.

57 המקור הזה נשתמר בספר ה-7 של חיבורו העיקרי של אבה-הכנסיה Lactantius והוא מיוחס ל-Hystaspes הפרסי. החיבור נמצא שם בצורה מקוצרת. העובדות, המסופרות בחזון יוחנן י"א, א'—ב' נרמזות שם בכך שנאמר שם, שהמלך הרשע של אחרית הימים "ינסה להחריב את היכל האלהים" (Lactantius, Divinarum in-) (stitutionum VII, 17, 6).

ירושלים בימי טיטוס הרשע. ובאמת, לפי "מלחמות היהודים" ליוסף בן מתתיהו (א', 347) יוצא שבדיעה זו כבר דגלו בזמן המצור על ירושלים בשנת 37 לפני הספירה. אז התאספו החלשים סביב המקדש; הם נתקפו בשגעון דתי והרבו להביע נבואות שכוונתן לעתים אלה. מן המר-קום המקביל שבקדמוניות (י"ד, 470)⁵⁸ אנו למדים שהנבואות הללו עניינם היה בית המקדש והצלת העם. אם כן, נבואות מסוג הנבואה הנמצאת בחזון יוחנן י"א, א'—ב', לפיה ירושלים תינתן לידי הגויים, אך היכל האלהים לא יפול לידם, היו קיימות כבר בשנת 37 לפני הספירה.

ראינו שעוד בימי בית שני היו אנשים שחשבו, כי תהיה פלישת אויב הרסנית שמטרתה ירושלים. והיו כאלה שחשבו שאמנם הארץ תיפול בידי צבאות האויב, אך ירושלים תינצל; אחרים חשבו שירושלים העיר עשויה להיכבש, אך הבית עצמו לא יפול. מובן, שהיו כאלה שניבאו את חורבן בית המקדש. לאלה האחרונים השתייך, כידוע, ישו הנוצרי, שבא לירושלים כנביא החורבן⁵⁹. לענייננו חשובה ביחוד נבואתו של ישו על חורבן ירושלים ושיחרורה לעתיד לבוא, הכלולה, בצורתה המקורית בפרק כ"א באוונגליון של לוקאס, יותר מבשאר האוונגליונים. ברם, אפילו בה חלו ידיים ומשוזרים בה שני מקורות⁶⁰: המקור העיקרי מדבר על חורבן הבית העתיד לבוא (לוקאס כ"א, הפסוקים ה'—ז', כ'—כ"ד, כ"ח—ל"ג), ולתוך המקור הזה הוכנסו קטעים של נבואת אחרית הימים ובואו של "בר-אנש" (לוקאס כ"א, פסוקים ח'—י"א, כ"ה—כ"ז, ל"ד—ל"ו). וזו לשונה של הנבואה על חורבנה של ירושלים ושיחרורה בלוקאס (כ"א כ'—כ"ח): "וכי תראו מחנות סובבים את ירושלים, ידוע תדעו כי קרבה שוממותה. אז ינוסו אלה אשר ביהודה אל ההרים,

58 קדמוניות י"ד, 470, מהווה עיבוד חופשי, המטשטש את הפרטים.

59 על עניין זה עיין ד. פלוסר, "נבואה על שחרור ירושלים בברית החדשה", ארץ-ישראל כרך י', תשל"א, עמ' 226—236.

60 על כך הפנה לאחרונה את תשומת לבי ידידי ר. לינדזי, והוא גם הדפיס את שיחזורם של שני המקורות הללו בצורה האקטוגראפית. לינדזי מניח, שאף המקור השני, המדבר על אחרית הימים, נשתמר אצל לוקאס בשלימות ולוקאס אף שמר על סדר המקור הזה. הפסוקים י"ב—י"ט של לוקאס כ"א, מוצאם ממקור נוסף, שנשתמר, באופן עצמאי אצל מתי י', י"ז—כ"ג, בצורה מעובדת במקצת. עניין הקטע רדיפת תלמידי ישו בעתיד. — על משמעותה של נפילת ירושלים בשביל שלשת האוונגל-יונים הראשונים נכתב עתה מחקר ארוך לפי השיטות המקובלות כיום: L. Gaston, *No Stone on Another*, Leiden, 1970. בעמ' 363—364 הוא מביא את דברי חזון ברוך (א', ד'; ה', א'; ו' ט'; י"ג, ט'), החשובים לענייננו. בעמ' 355—365 דן Gaston בנבואת החורבן שאצל לוקאס וחושב שהיא נתחברה לפני חורבן בית שני. דיעה זו מובעת כבר במאמר החשוב ביותר של C.H. Dodd, *The Fall of Jerusalem*, Journ. of Rom. Stud. 37 (1947) pp. 47-54.

ואשר הם בתוכה ייצאו, ואשר בפרזות אל יבואו בה, כי ימי נקם המה למען יתקיימו כל הכתובים. אוי להרות ולמיניקות בימים ההם! כי תהיה צרה גדולה בארץ וקצף על העם הזה. ונפלו לפי חרב והוגלו אל כל הגויים. והיתה ירושלים מרמס לגויים, עד אשר יתמלאו עתות הגר-יים⁶¹. ובהחל הדברים האלה לבוא, התעודדו והרימו ראשיכם, כי קרבה גאולתכם".

במקום אחר⁶² הוכחתי, שנוסח הנבואה הזאת שבלוקאס, עובד עיבוד ברור אצל מארקוס, ושהאוונגליון של מתי נתחבר, בדרך-כלל, בעקבותיו של העיבוד שאצל מארקוס. לגבי דידינו יש משמעות בקביעה זו, משום שמתברר, שהנבואה שאצל לוקאס קדומה היא, ובכך עולה הסבירות שלר-קאס שמר על נבואת החורבן של ישו עצמו, שלא היה אז האיש היחיד שחזה את חורבן הבית. אם כן, גם מבחינה זו אין סיבה לפקפק בכך שהנ-בואה נאמרה לפני חורבן הבית ולא לאחריו. נוסף לכך תואמת נבואת חורבן זו את השקפת עולמו הפוליטית של ישו. אפילו בלי עיון נוסף ניתן להיאמר, שבמידה שישו הוא חוזה אפוקאליפטי, שיטתו פונה נגד חזונם של נביאי הקנאים ומחייבי המרד נגד רומי. ראינו שהמורדים קיוו, שירושלים — או לפחות בית המקדש — לא יפלו, ואילו ישו מייעץ לחסידיו לברוח: "וכי תראו מחנות סובבים את ירושלים, ידוע תדעו כי קרבה שוממותה. אז ינוסו אלה אשר ביהודה אל ההרים, ואשר הם בתוכה ייצאו, ואשר בפרזות, אל יבואו בה. כי ימי נקם המה למען ית-קיימו כל הכתובים. אוי להרות ולמיניקות בימים ההם" וכאן מוסיף מתי כ"ד, כ': "התפללו לבל תהי בריחתכם בחורף או בשבת!"⁶³. עצה תבוסנית זו בוודאי לא היתה לרוחם של לוחמי חירות ישראל של אותם הימים. ובאמת, אחר כך, לפני המלחמה, עזבו בני הקהילה הנוצרית את ירושלים, על-סמך נבואה לפי שנתגלתה להם⁶⁴.

61 הפסוקים כ"ה—כ"ז של לוקאס כ"א הם מן המקור השני, המדבר לא על נפילת ירושלים, אלא על אחרית הימים. יכול להיות שעל ידי הכנסת מקור אחר לתוך דברי המקור העיקרי נפגם במידה מסויימת הטכסט המקורי. בנוסח המקורי היה אולי רמז קצר לאחרית הימים, והוא נעלם כתוצאה מן העיבוד, ובעקבות העיבוד אולי הותאמה התחלת הפסוק כ"ח ("ובהחל הדברים האלה לבוא") לנבואת אחרית הימים (פסוקים כ"ה—כ"ז), ששולבה לתוך הטכסט המקורי. ברם, אם נסתפק במה שנמצא לפנינו, עלינו לפרש את המלים "ובהחל הדברים האלה לבוא" כך: כשתראו שמתחילות להתמלא עתות הגויים, התעודדו וכו'.

62 במאמר, המובא לעיל, הערה 59.

63 על פסוק זה עיין מאמרי המובא לעיל, הערה 59, הערה 11 שם. במארקוס י"ג, י"ח כתוב רק: "התפללו שלא יהיה בחורף". ברור שמארקוס דולג על השבת, אך קיימת אפשרות, שאת המלה "בריחתכם" הוסיף מתי, ושהנוסח המקורי התכוון למצור.

64 Eusebius, *Historia ecclesiastica* III, 5, 3. המחבר מדבר על התגלות מיוחדת. אין לקשור איפוא חזון זה עם דברי ישו באוונגליונים.

המבנה של כל הנבואה ברור: חורבן ירושלים על-ידי האויב יהיה ימי נקם, "למען יתקיימו כל הכתובים" ואז יהיה "קצף על העם הזה". מלבד ההרג תבוא גם גלות, אך לא לנצח תהיה ירושלים מרמס לגויים, כי כאשר יתמלאו עתות הגויים, תשתחרר ירושלים מעולם. לפנינו הס' כימה הנבואית של חורבן, גלות וגאולה, הידועה לנו החל מן התוכחות שבספר ויקרא וספר דברים, אלא שנושא הנבואה כאן ירושלים. לשם לימוד תולדות הרעיונות בימי בית שני מאלפת במיוחד השוואת נבואת ישו לסקירה ההיסטורית בפרק י"ד של ספר טוביה, שעליה כבר דיברנו. שם מדובר על הגלות בימי חורבן ישראל ויהודה: "וגם שומרון וירושלים חרבה תהיינה ובית האלהים באבל ויישרף עד עת". אחר כך תהיה שיבת ציון "וישובו לבנות את הבית ולא כבראשונה, עד העת אשר בה תתמלא עת הקיצים". לאחר מכן ישובו כל הגלויות ויבנו את ירושלים ואת בית המקדש בכל הדרם, "כאשר דיברו עליה נביאי ישראל". הדמיון וההבדל בין נבואת ישו לבין דברי ספר טוביה הוא ברור ביותר. הסכימה הקדור מה חלה בספר טוביה על החורבן הראשון: חורבן וגלות, "עד עת", שיבת ציון ובניין ירושלים. והגאולה השלימה ובניין ירושלים המושלם יבואו אחרי סיום פרק הזמן, שבו אנו חיים, "עד העת, אשר בה תתמלא עת הקצים". ברור איפוא, שדברי ספר טוביה כתובים מתוך הנחה של פירודיזאציה של ההיסטוריה, ושהגאולה השלימה תבוא, כמו אצל ישו, כאשר יתמלאו העתים, הקודמים לה. אך מלוא העתים הזה של אחרית הימים אינו קשור בספר טוביה עם שום חורבן ואסון, משום שלא היתה בשביל מחבר ספר טוביה, שחי בתקופת פרס, שום סיבה להניח, שחורבן הבית יחזור וישנה. לעומת זאת בימי ישו, בשלהי הבית השני, היה כבר, חורבן ירושלים המאיים, סכנה ריאלית. לכן דיבר כבר ישו בפה מלא על חורבן ירושלים והגלות, אשר תבוא בעקבותיו וראה בכך את קיום כל הכתובים, דבר המראה, דרך אגב, שבימיו כבר התחילו לפרש כמה כתובים כרומזים על חורבן בית שני⁶⁵. גם לפי ישו בא בניין ירושלים אחרי שיתמלאו העתים, אך העתים האלה אינן כבר עתות התקופה הנוכחית סתם, אלא עתות הגויים, גמר התקופה, שבה "תהיה ירושלים מרמס לגויים". בכך אירע דבר פאראדוקסאלי: הנבואה שבאוונגליון של לוקאס היא העדות הראשונה להתחדשות הס' כימה הקדומה המקראית, בצורתה המיוחדת. במרכזה עתה ירושלים, כפי שראו אותה נביאי ישראל והסופרים של תקופת בית שני, היינו חורבן ירושלים וגאולתה, אלא שהפעם מדובר לא על חורבן בית ראשון,

65 לעומת זאת, מדובר בספר טוביה על האסונות של העבר, שהם קיום דברי הנביאים, וכן בניין ירושלים לעתיד לבוא.

אלא על חורבן בית שני. ראייה זו של מחזור תולדות ישראל מחורבן ירושלים והגלות עד לגאולה היתה קיימת עד לתקופת שיחרור ירושלים בימינו. ומאלף ביותר הוא, שאחרי מלחמת ששת הימים קמה שוב, מבלי להרגיש בכך, לתחיה אותה הסכימה המטה-היסטורית, הידועה לנו מספר בן-סירה ומספר טוביה: חורבן ירושלים, שיבת הגלויות והגאולה השלימה של העם ושל ירושלים לעתיד לבוא. מדובר עכשיו, כמובן, לא בחורבן בית ראשון, אלא בחורבן בית שני. אין ספק שתנודות אלה של מוטיבים דתיים-לאומיים מעוררים מחשבה נוקבת בלבו של החוקר.

עיקרו של דבר: נקודת המוצא של האידיאולוגיה אודות ירושלים אינה חורבן בית שני, אלא חורבן בית ראשון. גם אז עמדה ירושלים במרכז תקוותיו של עם ישראל ואחר-כך גם במרכז פחדיו. היות וציפיו-תיהם של שבי ציון לתפארתה העתידה של ירושלים לא נתגשמו, קיבלו תקוות אלה אופי אסקטולוגי, דבר המובן היטב, משום שגם הציפיות בראשית בית שני היו כרוכות בתקווה לגאולה באחרית הימים. אם כן, כשלא נתממשו התקוות המיידיות, נוצרה האמונה בבניין ירושלים לעתיד לבוא. תקווה זו נתאחדה בליבם של ישראל עם התקווה האחרת, שאף היא בוששה לבוא, והיא התקווה לקיבוץ מלא של גלויות. "בונה ירושלים ה', נדחי ישראל יכנס" (תהלים קמ"ז, ב'), אלה היו שתי התקוות של ישראל לאחרית הימים, ורק הן מצאו את ביטויים בנוסח הראשונים של תפילת שמונה עשרה, לפני שהתקווה לביאת המשיח מצאה את ביטוייה בתפילה זו. הערגה לבניין ירושלים וקיבוץ הגלויות נתקשרה בספרות בית שני עם החזון הנבואי של קבלת עול מלכות שמים על-ידי אומות העולם. עדות מובהקת לשלוש התקוות הללו מהווה ספר טוביה שנתחבר, לפי כל הנראה, עוד בתקופת פרס. התקווה לבניין ירושלים וקיבוץ הגלויות מצאה את ביטוייה הריאלי ביותר בחנוכת הבית על-ידי יהודה המכבי, כפי שניתן ללמוד ממכתבו ליהודי מצרים, שבו הוא כורך את טיהור הבית בתקווה לקיבוץ הגלויות. עוד בימיו של יהודה המכבי היתה קיימת הזיכה שירושלים ובית מקדשה הנוכחי יועברו ובמקומם יקים ה' את העיר ואת המקדש של אחרית הימים. דיעה זו עברה תמורה בשלהי ימי בית שני ולאחר חורבנו. את מקום העברת בית המקדש וירושלים הנוכחיים תפס אז באופן טבעי חורבן ירושלים ובית המקדש.

ואכן בשלהי בית שני נתלוו לתקוות לעתידה המזהיר של ירושלים גם אימה ופחד, כאשר הנשר הרומי פרס את כנפיו על ארץ ישראל ועל ירושלים. במקרא לא תמצא שום נבואה מפורשת על חורבן שני, אלא רק דברי נבואה על גודלה ותהילתה של ירושלים בעתיד. בשעת המועקה תחת מלכות הרשעה יכול היה הביטחון, שלא יבוא חורבן בית שני,

[לא]

לשמש מקור של תקווה ואף של אידיאולוגיה מלחמתית לאלה שנלחמו ברומי. היו אז בישראל כאלה שחשבו שהעיר עצמה לא תיפול לעולם; אחרים חשבו שאפילו אם העיר תיפול, ה' יציל את בית שכינתו. ברם האיום על עצם קיומה של ירושלים גרם, שבליבות אחרים שוב נפתח הפצע שנגרם על-ידי חורבנה הראשון של ירושלים. אלה שחשבו כי חורבן שני הוא בלתי-נמנע, אף הם פנו לכתובים ומצאו כאלה שעליהם יכלו, לכאורה, להסתמך (עיין לוקאס כ"א כ"ב, מלחמות היהודים ו', 109). פירוש כזה של דברי הכתוב על חורבן הבית הראשון, כאילו מדובר על חורבן שני, נתאפשר בין השאר, משום שבפסוקים אחרים מדברים הנביאים על התהפוכות הנוראות של אחרית הימים. כך נתבססה בשלהי בית שני, התקווה העיקשת של המורדים וחזון האימים על חורבן ירושלים בליבם של מתנגדיהם, על דברי אותו הספר, המקודש לשני הצדדים. הכף הוכרעה, לבסוף, על-ידי חורבן בית שני: הסכימה, הנמצאת בלוקאס כ"א נתקבלה על-ידי כך לדורות רבים. הבית נחרב שנית, באה תקופה ארוכה של גלות, ובלב העם פעמה התקווה לשיבת ציון ובניין ירושלים⁶⁶.

לאחרונה, אחרי שיחרור ירושלים, חל השינוי האחרון. לרבים, אוחזי התורה והחילוניים גם יחד, נראה, כאילו כבר עברנו את השלב המכריע, ועלינו רק לצפות לגאולה השלימה ולבנין ירושלים המלא. להם איפוא נראה, שאנחנו באמצע תהליך שסופו מובטח — למרות, שכאמור, אין במקרא רמז ברור לחורבן בית שני ולמה שיבוא אחריו. ההשקפה המטה-היסטורית היתה תמיד בתולדות עמנו כוח בונה והורס גם יחד. הדבר הנשאר לנו, הוא לבקש רחמים מאת ה', שעליו נאמר: "בונה ירושלים ה', נדחי ישראל יכנס".

66 עמדנו על כך שבמשך ימי בית שני התפשטה הקדושה מבית המקדש על ירושלים כולה. תפיסה זו מצאה גם את ביטוייה בהתפתחות ההלכה באותם הימים, ועיין על כך: ש. ספראי, "העליה לרגל בימי בית שני", תל-אביב, 1965, עמ' 151—155.