

מיתוס עתיק בשירות ההווה:

יציאת רבן יוחנן בן זכאי מירושלים והקמת יבנה

דליה מרקס

"אני מהרהר ביוחנן בן זכאי בארון המתים שלו, כאשר אני חושב איך אנחנו עוברים, ספרים ובני אדם כאחד, בשערי עידן המחשב, ונכנסים לסוג חדש של גולה גלובלית, שבה אנחנו נמצאים בכל מקום – רק לא בבית משלנו" (ג'ונתן רוזן, התלמוד והאינטרנט: מסע בין עולמות, עמ' 22)

מספרים על שניים שפסעו ברחובות ניו יורק ושוחחו – רב אמריקני והדלאי למה. ברגע מסוים שאל הדלאי למה את הרב: "מי אתה?" והרב ענה במבוכה: "אני הרב...". "כן", ענה הדלאי למה והתעקש, "אבל מי אתה". לאחר שהרב נבוך כדבעי, אמר לו הדלאי למה: "בוא ואגיד לך מי אני, אני רבן יוחנן בן זכאי של הטיבטים".¹ בעמודים הבאים נבקש לבדוק מיהו רבן יוחנן בן זכאי (להלן ריב"ז) בעיני היהודים. נשאל כיצד נתפסו יציאתו של ריב"ז מירושלים ופועלו בהקמת המרכז הרוחני ביבנה ערב חורבן בית המקדש השני² באספקלריה של הדורות האחרונים, ובעיקר נבחן כיצד באו הדברים לידי ביטוי בשיח היהודי-ישראלי של ימינו.

הכותבת היא רבה רפורמית ומרצה בכירה בתחום הליטורגיה בהיברו יוניון קולג' בירושלים. ספרה בעת אישן ואעירה: התפילות העוטפות את השינה עתיד לראות אור בקרוב

1 את המעשה שמעתי מפי הרב שלמה פוקס.
2 המעשה ביציאת ריב"ז מירושלים מופיע באיכה רבה, א (מהדורת בובר) עמ' 66-68 ונוסח אחר מעט במהדורת וילנא; אבות דרבי נתן, נוסח א, ד (מהדורת ש"ז שכטר, ניו יורק תשכ"ז, עמ' 23), ו (שם, עמ' 32-33); אבות דרבי נתן, נוסח ב, ו (שם, עמ' 19); מדרש משלי, טו (מהדורת ב' ויסוצקי, ניו יורק תש"ן, עמ' 125-126). הסיפור נידון בהקשרים מחקריים רבים, ואלו כמה מהם: גלית חזן-רוקם ניתחה את הסיפור במדרש איכה רבה (רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, ירושלים 1996, עמ' 183-202); עמרם טרופר דן בדמות של רבן יוחנן בן זכאי, כדמות מעבר למציאות חסרת בית מקדש, כפי שהיא עולה בסיפורנו בויקה לדמותו של ירמיהו (Yohanan ben) של ירמיהו Amram Tropper, 'Zakkai, amicus caesaris: a Jewish hero in rabbinic eyes', *Jewish Studies; an Internet*

ישנן דרכים אחדות להשתמש במיתוס: אפשר לאמץ אותו, למשמע ולחדד באמצעותו את התרחשויות העבר כדי להשתמש בו לצורך מתן אישור ולגיטימציה לאירועי ההווה. לחלופין אפשר לדחות אותו כבלתי ראוי או כבלתי רלוונטי, שהרי מיתוס עשוי להישכח. ואולי הוא עשוי לזכות בחיים חדשים באמצעות קריאה חדשה או בשל מציאות חדשה ששבה ומזמנת אותו. עתים המשל זורע אור על הנמשל, עתים הנמשל אינו אלא בבחינת הדגמה לשם התעמקות במשל ופעמים זה מלמד על זה.

במקרה דגן נראה שבין אלה המחויבים לעולם המחשבה שיצר את המיתוס של ריב"ז, יש המוצאים בו קושי רב וסתירה לעקרונות התשתית שלהם, היינו עמידה יהודית, אי-כניעה והתנגדות לגישה המחייבת ויתורים (בעיקר טריטוריאליים). אנו נראה כמה דרכי התמודדות עם הקשיים האלה – אלה יצניעו את המיתוס הזה וימירו אותו באחרים, אלה יטענו שאין דומה מקרה ריב"ז ביבנה למקרה ימינו, אלה יבקר בעקיפין את פועלו של מקים יבנה, ואלה יציגו פרשנויות אחרות למיתוס. מן העבר השני, נמצא אנשים שמאמצים את המיתוס של יבנה בדרכים שאינן מובנות מאליהן.

לסיפור יציאת ריב"ז מירושלים ערב החורבן והקמת יבנה, סיפור שהובן בדיעבד (ובעיקר בגרסתו הבבלית) כסיפור ייסודה של היהדות הרבנית לדורותיה, יש שלושה כיווני פרשנות עיקריים: האחד – ריב"ז הוא ותן ונרפה, אינטרסנט ואולי אף בוגד שניצל לרעה את מעמדו ועזב את ירושלים בעת צרתה; השני – ריב"ז הוא פוליטיקאי מציאותי היודע את מגבלות כוחו ומתמרן בתוכן כמיטב יכולתו; והשלישי – ריב"ז הוא מהפכן שנתלה בחורבן לשם יישום רפורמות שבהן חפץ ממילא.

במילים אחרות, האם מהותה של יבנה היא טעות, עדות למנהיגות חלושה? האם היא מקום ביניים עד שתתאפשר הקמת בית המקדש? ואולי יבנה (ומה שהיא מסמלת) היא ירושלים החדשה? האם יש לראות ביבנה פתרון אד-הוק ממוקד או שינוי יסודי לכתחילה של פני היהדות? דומה שמעטות במקורותינו הדמויות שהן כה מרכזיות וכה שנויות במחלוקת בהערכה המחקרית, הדתית והציבורית שלהן לאורך דורות כה רבים.

מטרתנו אינה לחשוף מי היה ריב"ז ההיסטורי ומה היה פשר פועלו; וגם לא לנתח את סיפורו מבחינה ספרותית (אני מקווה להידרש לכך במקום אחר), אלא לבחון כיצד נתפס וכיצד נעשה שימוש בסיפור⁴ בהיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, בשיח הציבורי והפוליטי היהודי, ובעיקר הישראלי.

133-149 pp. (2005), 4 (Journal); ענת ישראלי טרן ניתחה את הסיפור על מקבולותיו העיקריות (אגדות החורבן; מסורת החורבן בספרות התלמודית, תל אביב 1997, עמ' 51-75); יונה פרנקל בחן את הסיפור בהקשר של הפסוקים שבאים בו (סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 112-219); מנחם קיסטר עסק בתולדות מסורות הסיפור באבות דרבי נתן (ביאורים באגדות החורבן באדר"ג, תרביץ, סז [תשנ"ח], עמ' 483-529); שמעון תורד ערך השוואה ספרותית וטיפולוגית בין הסיפור ובין מסורת מוסלמית מאוחרת על פגישה בין ירמיהו לנבוכדנצר (אגדת רבי יוחנן בן זכאי, האומה, י [תשל"ג], עמ' 197-201). אני מקווה לפרסם בקרוב ניתוח ספרותי חדש של הסיפור.

3 ריב"ז נזכר לאורך הדורות גם כמי שתיקן תקנות "זכר לחורבן", שבאמצעותן סייע למשמע את החיים היהודיים שאחרי החורבן. לתקנות אלה יש תוקף היסטורי ברור יותר והן מקרבות אותנו לאדם ולפועלו ולא רק לדמותו הספרותית שעוצבה בתלמוד. אך במאמר זה עיקר עיסוקנו הוא דווקא בדרכים שבהן עוצבה דמותו של ריב"ז ונתפסה בתרבות ישראל.

4 על מהימנותה של המסורת על יציאת ריב"ז מירושלים קמו עוררים רבים. יצחק בער קובע שלסיפור יציאתו של ריב"ז מיבנה בארון המתים אין בסיס היסטורי, וכי יציאה זו היא "צירה ספרותית"

אופי דינונו מכתוב הבאת מקורות מסוגים שונים: דברי רבנים, חוקרים, פוליטיקאים, מורים, סופרים, סטודנטים ואף טוקבקיטים. עניינו אינו באיכות הכתיבה, בדיוקה ובעמקותה. הבדיקה אף אינה מתיימרת להיות ממצה.⁵ ועם זאת, תקוותנו היא שהמקורות הנידונים כאן ישרטטו תמונה מעניינת של התקבלות הסיפור בכתיבה היהודית ובעיקר בכתיבה הישראלית.

א. סיפור ריב"ז בהיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית

ההיסטוריון גדליה אלון גרס שמלחמתם של הרומאים הייתה מלחמה אתנית, וכי מטרתם הייתה לשבור את רוח העם ולא רק להכניע את המורדים. לשם כך הם העבירו יהודים הנאמנים להם לערים אחרות, ובכלל זה ליבנה - כמו שנוהגים בשבויי מלחמה.⁶ לדידו של אלון, יבנה לא הייתה אלא מעין מחנה ריכוז, שאליו הובל ריב"ז שלא בטובתו, וכי בתחילה הישיבה ביבנה לא זכתה להכרה מצד היהודים או הרומאים. רק בדיעבד נעשתה העיר "מרכז לאומה, בממועט על ידי ריב"ז, ובמרוכה - על ידי רבן גמליאל, עמדו האחרונים ונעצו שורש המעשים בימים שקדמו לחורבן, ו'סוף מעשה' שגדל בראשיתו שלא מדעת העושים, נשתקע ב'מחשבה תחילה'".⁷ בספר הזיכרון לאלון חולק שמואל ספראי במאמרו על כמה ממסקנותיו של מורו הממעיטות בחלקו של ריב"ז ובפועלו, אם כי הוא מדגיש את חלקו של ריב"ז בעיצובה של היהדות שאחרי החורבן כעניין שבדיעבד. הוא מסיים את מאמרו במילים האלה:

מקומו וזכותו של רבן יוחנן בן זכאי אינה רק כראשון לבוני האומה מלאחר חורבנה וכמייסדו של אותו מוסד שנתפתח לאחר מכן, אלא כאחד מבונייה הגדולים וממעצבי דרכה ודמותה של היהדות לדורות, במציאות החדשה שלאחר חורבן הבית.⁸

מפוקפקת שנשתלשלה ונשתבשה על ידי המעתיקים" (הנ"ל, 'ירושלים כימי המרד הגדול', ציון, לו [תשל"א], עמ' 175). הוא מצטט את קמינקא שטען שמדובר במוטיב מוכר שלפיו מנהיג מובס מוצא מעירו בארון מתים (שם, עמ' 179 וראו חזן-רוקם ולעיל, הערה 2, עמ' 192). גם חוקר התלמוד דניאל בויארין קובע שהמיתוס של יבנה הוא תוצר תלמודי מאוחר של "שיח יוצר מיתוסים", שנוצר בויקה לוועידות הכנסייתיות בנצרות המוקדמת: "בניגוד לעמדתו הקלאסית של דיוויס שה'דרשה על ההר' היא 'התשובה הנוצרית ליבנה', ניתן לשער ש'יבנה' נוצרה בעולם הדימויים של התלמוד כמעין תגובה של חז"ל לתצורות המועצתיות של הנצרות בת המאה הרביעית" (הנ"ל, 'סיפורן של שתי ערים: יבנה וניקאה', ישראל לויין [עורך], רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הבינונית ונוצרית, ירושלים תשס"ד, עמ' 307).

5 טקסטים שנידונו במחקרים אחרים לא נידונו כאן, לדוגמה, אלה המצוטטים בספרה של יעל זרובבל: Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago 1995, pp. 201-203.

6 גדליה אלון, *מחקרים בתולדות ישראל כימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד*, א, תל אביב תשכ"ז, עמ' 219-252; הנ"ל, *תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד*, א, תל אביב תשי"ג, עמ' 53-71.

7 אלון, *מחקרים*, שם, עמ' 239.

8 שמואל ספראי, 'בחינות חדשות לבעיית מעמדו ומעשיו של רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן', מנחם דורמן, שמואל ספראי ומנחם שטרן (עורכים), *ספר זיכרון לגדליה אלון*, תל אביב תשל"ל, עמ' 218.

גם עמרם טרופר חולק על גישתו של אלון. לדידו, ריב"ז התנגד למלחמה, והדבר ניכר במקבילות השונות של הסיפור. הוא קובע שרבים מן התנאים בוודאי לא התייחסו בחיוב להקמת יבנה (ועל כן אין אנו מוצאים עדות לסיפור יבנה בספרות התנאים), והאגדה על בריחתו של ריב"ז צמחה בתקופה שבה דעכה מעט העוינות כלפי האימפריה הרומית.⁹ טרופר קובע שחז"ל הסתכנו בהצגתו של ריב"ז כמי שנטש את ירושלים ואפילו כבוגד, היות והוא שימש דמות מעבר בין תקופת הבית השני ובין היהדות הרבנית (בדומה לירמיהו בתקופת חורבן הבית הראשון).¹⁰

חוקר התלמוד יעקב ניוזנר, שהקדיש שני ספרים לדמותו של ריב"ז ולפועלו, מתעמת בספרו המוקדם עם גישתו של אלון באופן חזיתי. ניוזנר, המכנה את ריב"ז "אבי העתיד",¹¹ קורא להערכתו הממעיטה של אלון את ריב"ז, האופיינית לדידו לחוקרים ישראלים, "אנכרוניזם טהור" וגורס שמלחמתם של הרומאים לא הייתה נגד העם היהודי אלא נגד המורדים, שאותם ביקשו להכניע.

The Israelis' tendency in general is to treat Yohanan as a traitor, a quisling. It is not my task to try and change their minds, if indeed, they can or should be changed. What people today think about Yohanan's action in abandoning the besieged city mostly testify to today's considerations, not to those of the first century.¹²

ניוזנר מאשים את ה"ישראלים" המוקיעים את ריב"ז כבוגד ואף כ"קוויזלינג" (משתף פעולה עם האויב) מתוך ראיית העולם של של ימיהם ולא של זמנו של ריב"ז.¹³ מובן שטענה זו יכולה להיות מוטחת גם כלפי ניוזנר עצמו, אך לדידנו חשובה העובדה שהכותב מעמיד חיץ ברור בין תפיסת הישראלים את המיתוס של יבנה ובין תפיסתם של יהודי התפוצות. בהמשך נראה שקו פרשת המים בין ישראל לתפוצות בולט ונוכח לפחות עד השנים האחרונות.

לעומתו, במאמר משנת תשל"ב כותב שמעון תודר, שכל המאמצים שנקטו החכמים למען טיהור שמו של ריב"ז¹⁴ לא עזרו, ובתודעת העם הוא נשאר כמסתפק ב"יבנה וחכמיה" וכאיש שביקש שלום עם האויב. תודר טוען שהעם הנציח את המאורע במנהג

9 שם, עמ' 141.

10 שם, עמ' 147-149.

11 Jacob Neusner, *A Life of Yohanan ben Zakkai: Ca. 1-80 C.E.*, Leiden 1962, p. 227. ביטויים מעין זה השמיעו גם חוקרים אחרים. ראו לדוגמה: "המלאך הגורל הזה אשר נשלח לנו ממרום בדמות איש... הוא באמת מלאך שולח ממרום להציל נשמת יעקב סכא, נשמת העם כולו... ובוזה הציל את שארית ישראל מכליון חרוץ... מעשי ידיו כוננו לעיר יבנה, אשר משם יצאה התורה והעבודה לכל ישראל" (אהרן היימן, *ספר תולדות תנאים ואמוראים*, ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 674, 679). וראו: חן-מלך מרחביה, 'רבי יוחנן בן זכאי: מה היה ומה לא היה', *האומה*, 64 (תשמ"ב), עמ' 275.

12 ניוזנר, שם, עמ' 245. ראו גם מרחביה, שם, עמ' 265.

13 ספרו השני של ניוזנר על ריב"ז (*Development of a legend: Studies on the traditions concerning Yohanan ben Zakkai*, Leiden 1970) פורסם שמונה שנים לאחר ספרו הראשון. שמו של ספרו המאוחר מעיד על כך שהוא חדל מבריקת הביוגרפיה של חכמים ועבר לבריקת התפתחות המסורות על אודותם.

14 תודר מכוון לנוסח באיכה רבה, שבו ביקש ריב"ז על הצלתה של ירושלים. וקשה הדבר, שהרי מבחינת התפתחות הטקסט, המדרש הארץ ישראלי קדם לנוסח המעובד בבבלי.

שלא ללמוד תורה ביום תשעה באב. לדידו היה זה מעשה מחאה כנגד ”דמותו של ריב”ז אשר תמורת עצמאות ממלכתית הסתפק ב”בנה וחכמיה”¹⁵. לעומת אחרים המשאירים את ההערכה לפועלו של ריב”ז במידה מסוימת של ערפול,¹⁶ תודר דוחה לא רק את המעשה אלא גם את דמותו של עושהו. הוא מכריז שמעשה זה הונצח לדורות באקט של אבל ציבורי, היינו האיסור ללמוד תורה בתשעה באב.

אכן, לעתים נראה שתפיסת עולמו של כותב עומדת ברקע דבריו, אבל במקרים אחרים נראה שהתיאור ההיסטורי של כותב טפל לרצונו לבטא את תפיסת עולמו. להלן נביא שתי דוגמאות שיראו כיצד אי אפשר להפריד את הדיון בהתקבלות של המעשה בשיח ההיסטורי מן האופן שבו הוא נתפס בשיח ההווה ובמקרה דנן בציבוריות הישראלית דהאידינא. ראשית, תיאורו של יהושפט הרכבי את מקומו של מפעל יבנה:

’יבנה’ היא מפעל ייחודי מרכזי בתולדותינו. יבנה היא שאיפשרה את קיום העם, שמירתו ואפילו את מרידותיו לאחר מכן... שמו של רבן יוחנן בן זכאי ינון כאחד מגדולה האומה מהשורה הראשונה.¹⁷

באותה נשימה כמעט שבה מעריך הרכבי את מפעל כינונה של יבנה כמפעל שלא היה כמותו בתולדות עם ישראל, הוא עובר לדבר על המצב במדינת ישראל ומבקש ללמוד מן העבר לקח מפורש על ההווה. אין לטעות בכוונת הכותב בהעמדתו את ההיסטורי והאקטואלי זה בצד זה. גם דוד רוקח עושה כמעשהו, אלא שדבריו משקפים גישה אחרת. בפרשנותו המינימליסטית של סיפור יציאת ריב”ז מירושלים, המזכירה את זו של אלון, הוא קובע שהלה עזב את העיר רק משכלו כל הקצין וגם אז:

על אף הנסיבות המקילות הללו של נפילתו אל הרומאים, הסתייגו ממנו חכמים בתקופת נשיאותו ולא הסתופפו במחיצתו; ריב”ז לא ביקש מהקיסר – או יותר נכון מטיטוס בנו ’תן לי יבנה וחכמיה’ ומכאן שהקיסר לא נעתר לבקשתו.¹⁸

שלא כהרכבי, רוקח אינו מציין את מסקנותיו האקטואליות מסיפור הקמת יבנה ומסיפור מרד בר כוכבא, אבל קשה לטעות בהערכתו היות וחלקו הראשון של מאמרו דן במצב העניינים במדינת ישראל שלאחר הסכמי אוסלו וקביעתו ”כעומק הנסיגה, עומק הטרור”¹⁹. הדברים האחרונים עשויים להראות עד כמה הדיונים על אירועי העבר בלולים ופתוכים בהערכות של ההווה. נראה, שכל אחד מהדוברים מצייר את ריב”ז בדמותו שלו. הדיון ההיסטורי בסיפורנו אינו נפרד מהדיון הפוליטי, וראו על כך בהרחבה בהמשך.

15 תודר (לעיל, הערה 2), עמ’ 201.

16 לדוגמה: שלמה אבינר, ’סיפור רבן יוחנן בן זכאי: הצעה ותגובה’, מים מדליו (תשנ”ה), עמ’ 132.

17 יהושפט הרכבי, בתוקף המציאות: לקחים לאומיים וחינוכיים מירמיהו, מהמרד הגדול וממרד בר-כוכבא, ירושלים תשמ”א, עמ’ 14.

18 דוד רוקח, ’בימים ההם ובזמן הזה: הניסיון החוזר לגזול את ארץ ישראל מבעליה’, נתיב, 93 (תשס”ג).

19 רוקח, שם.

ב. דמותו של ריב"ז בעולם היהודי בתפוצות (ימי ראשית הציונות)

דמותו של ריב"ז, פועלו בהקמת המרכז ביבנה²⁰ ולמעשה היותו אבי היהדות הרבנית שהולידה מתוכה את המשנה, התלמודים והמדרש, אשר מהם נבעה ספרות הראשונים והאחרונים, היו רביי-עוצמה בעולם היהודי בתפוצות, בעיקר בימים שלפני הקמת מדינת ישראל. במשך דורות ארוכים הדהד המיתוס באופן משמעותי עם חוויית היהודים בתפוצות, אישר אותה ומשמע אותה. יבנה העידה על כך שגם ללא מרכז פיזי, יכולה היהדות לפרוח ולשגשג. ג'ונתן רוזן כתב על כך בספרו התלמוד והאינטרנט:

במובן מסוים, המסע שעבר על בן-זכאי בארון המתים היה מעין הוצאה אל הפועל, סמלית, של שינוי הצורה שעברה היהדות כאשר הפכה מדת של התגלמות לדת של חשיבה ושל הספר. היהודים מתו כעם של הגוף, של הארץ, של הפולחן בבית המקדש ושל הקרבת הקורבנות, ובאחד ממעשי התרגום העצומים ביותר בהיסטוריה האנושית הם נולדו מחדש כעם הספר.²¹

המיתוס של יבנה אפשר ליהודים בגולה להתקיים מחוץ להיסטוריה וללא עיסוק מרובה בהיסטוריה.²² הוויתור על היות "כעם של הגוף", בלשונו של רוזן, היה עניין עיקרי שנגדו יצאה הציונות חוצץ; זו ביקשה "לתרגם" מחדש את התרבות היהודית לתרבות של "התגלמות".²³

על מקומה של יבנה בתודעת הדורות נוכל ללמוד ממאמר של הסוציולוג נורמן מירסקי משנת 1976. מירסקי דן במרכזיות המיתוס של יבנה בשיח הדתי בארצות הברית של ימי ילדותו ונעוריו.²⁴ לפני שהוא פותח בניתוח פסיכולוגי-סוציולוגי של סיפור יבנה, מספר מירסקי על חווייתו כילד בן תשע, שרק התחיל את לימודיו בבית הספר היהודי, שם שמע לראשונה על סיפור ריב"ז והקמת יבנה.²⁵ השנה הייתה 1946,

20 בהקשר דנן, לא נכניס את ראשו בשאלה שההיסטוריונים מתחבטים בה, והיא אם ריב"ז הקים את המרכז ביבנה או שהמרכז היה קיים עוד קודם לכן. לדידנו סגי שהוא הדמות שייצגה את יבנה וראשיתה במסורת ישראל.

21 ג'ונתן רוזן, התלמוד והאינטרנט: מסע בין עולמות, תרגום: יעל זיסקינד קלר, תל אביב תשס"ב, עמ' 21-22.

22 יוסף חיים ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, תרגום: שמואל שביב, תל אביב תשמ"ה.

23 מבלי לבקש לטתור קביעה זו, נזכיר שבמסורת היהודית נעשה שימוש בשם יבנה כסימן למרכיבי סדר ההבדלה (יין, בשמים, נר והבדלה). מרכיבי הטקס משקפים לא רק את ההבנה הקוגניטיבית של מעשה ההבדלה בין קודש לחול אלא גם את החושים המשתתפים בו - שמיעה, טעם, ריח, מגע וראייה. אולי נוכל ללמוד מכך שיבנה לא ביקשה לבטל את הגופניות היהודית אלא להטמיר אותה, לשמור אותה אבל באופן נשלט ומוגבל.

24 Norman Mirsky, 'Yavneh vs. Masada: conscious and unconscious uses of historical legend in the formation of American Jewish identity', Bertram Wallace Korn (ed.), *A Bicentennial Festschrift for Jacob Rader Marcus*, New York 1976, pp. 377-400.

25 מירסקי מציין שהסיפור שסיפר הרב סוטה בכמה עניינים מהסיפור שבבבלי. למשל, בבית הספר סופר לילדים שהרומאים הם שביקשו לרקוד את גופת הרב שהתחזה למת, ולא ה"בריונים" היהודים. הרב סבר כנראה שהילדים הרבים יתקשו לקבל את המורכבות הזאת ולגלות שהיו אלה בני ברית שביקשו לסכל את תוכנית ההצלה (שם, עמ' 380).

וידיעות על זוועות השואה החלו לחלחל לתודעת בני הנוער האמריקנים היהודים, עת ניצולים, אודי אש עשנים, החלו להגיע לארצות הברית:

My Sunday school teacher went on... [telling the story of Rabban Yohanan and Yavneh] "Where is the Roman empire now? Dead!" But the Jews survived. "Why? Because there's more strength in learning than in force". Jews have always known that. That's why we're alive despite all the persecutions we've had to endure!"

I was impressed with that legend and its clear meaning. I heard it for the first time in 1946 when I was nine. World War II has recently ended. Tales of the Holocaust were beginning to enter the perception of American Jewish youth. Remnants of the destroyed Jewish communities were struggling to reassemble in Palestine and elsewhere. American Jews were beginning to return to the synagogue in the wake of the Jewish agony. The story of Yavneh's founding seemed to fit the time I first heard it. It was not difficult to picture Yavneh as an ancient prototype of the Hebrew school I was attending. The classrooms were musty. The teacher was known in my city as a scholar. It was rumored that he had received *s'micha* in some Polish yeshiva now laid waste by the Nazis.²⁶

מירסקי הילד משווה בדמיונו את חדר הכיתה הלא מאוורר לישיבה ביבנה, ואת המורה, ניצול השואה, ריב"ז. הזדהותו מתוארת כמוכנת מאליה וטבעית. דברי המורה מאששים את הוויית החיים היהודיים בגולה, את עליונות הלימוד ונצחיותו על פני כוח הזרוע ואת ערך השרידות היהודית גם בתנאים קיצוניים ביותר.

במאמרו, מירסקי עומד על הפונקציה הפסיכולוגית של סיפור יבנה ועל התפקיד החשוב שפרויד ואחרים ייחסו לפנטזיות הצלה ממין זה בהתפתחות האישיות. סיפור יבנה נותן לילד (הזכר) אפשרות להזדהות עם הצלתו של ריב"ז את ה"עלמה במצוקה", היינו את התורה או אולי אף את השכינה, שני דימויים נשיים של היהדות. הוא פועל באופן בלתי אלים כלפי "הזכר השליט", היינו, שר הצבא הרומי, אבל הצלת התורה ולמעשה היהדות היא מעשה רצוי בעיני האב הגדול, אבינו שבשמים.

מירסקי מתעכב על הפונקציה הסוציולוגית של מיתוסים מעין זה. הסיפור על ריב"ז מעורר גישה סבילה לנוכח מצבים משבריים - הלה בוחר לעזוב את העיר ולא להילחם בה (נגד הקנאים או נגד הרומאים), הוא מתחפש למת ביוצאו מן העיר ומצטייר כצייטן בפני הסמכות הנוכרית והעוינת. כמיתוס שתפקידו להכין את שומעיו לחיים יהודיים בתפוצות, הסיפור של ריב"ז מלמד את חשיבות הלימוד, החוכמה והאיפוק ואת הגישה של פוליטיקאי מציאותי, היודע להסדר בעזרת מתינותו גם בתנאים קשים. שני עשורים לאחר שהופיע מאמרו של מירסקי, נדרש דניאל בויארין לסיפור שלפנינו, תוך שהוא מתווה את הדרך שבה בחרו חז"ל להתמודד עם השליט הרומי, מתוך ויתור מסוים על גבריותם.²⁷

26 מירסקי (לעיל, הערה 24), עמ' 379-380.

Daniel Boyarin, 'Masada or Yavneh? Gender and the arts of Jewish resistance', 27 Jonathan Boyarin & Daniel Boyarin (eds.), *Jews and Other Differences; the New Jewish*

סיפורה של יבנה הילך קסם על יהדות התפוצות - לא רק משום שהוא נתן אישור למצב של חיים ללא מסגרת ריבונית ומחוץ לארץ ישראל אלא גם בזכות הגישה שיש בה חיוב הגולה מלכתחילה והאמירה שאפשר לקיים חיים יהודיים שלמים ומלאים גם בתפוצות. הרב ברנע לוי שה-לכן, יליד שיקגו החי בירושלים ומנהל עמותה המפתחת את תל-יבנה וחופרת בה, כתב לי בעניין זה: "Yavneh embodies Jewish continuity through Torah learning, in a word. The physical place has been transformed into a concept. יבנה היא אפוא מקום שהפך למושג המסמל המשכיות יהודית בתפוצות, ועל כן אין לתמוה על כך שאין שם פופולרי, כטענת שה-לכן, למוסדות חינוכיים יהודיים בתפוצות יותר מאשר השם "יבנה".²⁸

לא רק לגיטימציה לחיים בתפוצות אפשר ללמוד מהמיתוס של עזיבת ירושלים, הקמת יבנה והתקנות החדשות שתיקן בה ריב"ז. נעשה בו שימוש גם בראייתו כאב קדמון לרפורמטורים ביהדות. תנועות ביהדות שביקשו שינוי, חיפשו לעצמן דמויות מופת מן העבר שישמשו תקדימים ויעניקו אישור לחידושיהן הדתיים. כך נהגו ראשי דובריה של התנועה הרפורמית.²⁹ ההיסטוריון מיכאל מאיר כתב על דרשות שנשא הרב שמואל הולדהיים, מראשי הרפורמה הרדיקלית בגרמניה, על ריב"ז בשנת 1854:

הולדהיים וטען ש'יוחנן בו זכאי הנהיג תיקונים בדת משום שהוא פירש את האסון-לכאורה שפקד את היהודים כמעשה ההשגחה האלהית, והבין כי היהדות זקוקה לעיצוב מחדש על-פי נסיבות הקיום החדשות של העם. פולחן הקרבנות יוחלף עתה בתפילה ובמעשים טובים; המרכז החדש ביבנה... ירומם את היהדות למדרגה גבוהה יותר. יוחנן בן זכאי, בהסיקו את המסקנות המתבקשות ממעשי האל, ישמש דוגמה ומופת ליהדות האירופית במאה ה-19. כפי שהיהדות הקדומה, שנשלל ממנה המזבח להקרבת הקרבנות, נזקקה להסתגלות יסודית למציאות החדשה, כך זקוקה גם היהדות המודרנית לתגובה רדיקלית לשילובה התרבותי והחברתי בסביבתה, מצב שלא היה לו תקדים.³⁰

הולדהיים מחייב לא רק את המצוות שתיקן ריב"ז כזכר למקדש אלא גם את הקמת המרכז החדש, שהוא מעין אנטי-מרכז של היהדות "שנשלל ממנה המזבח". הוא משבח את סגולת ההסתגלות למציאות חדשה ומשווה אותה לתגובה הראויה על מצבם החדש של היהודים במערב אירופה בתקופתו.

²⁸ *Cultural Studies*, Minneapolis 1997, p. 327. הוא חוזר לעניין זה בספר שכתב עם ג'ונתן בויארין: Jonathan Boyarin & Daniel Boyarin, *Powers of Diaspora*, Minneapolis 2002, p. 137. ראו גם: דניאל בויארין, 'תעלולנים, מקדשי השם ופייסנים - "תסריטים נסתרים" ומיומנויות ההתנגדות של הפזורה', תיאוריה וביקורת, 10 (תשנ"ז), עמ' 145-162.

²⁹ להלן דבריו של הרב ברנע לוי שה-לכן (Selavan) על הבחירה לקרוא לבתי ספר רבים בתפוצות בשם "יבנה". הדברים לקוחים מתכתובת אישית ומובאים ברשות המחבר: "Thus from Istanbul" to Elizabeth to Mexico City to Paris and LA, that is the name, as well as a new London school, Yavneh College... The decision to call a school Yavne comes from a determination to see the next generation through, no matter what the physical or...social challenges".

³⁰ Samuel Holdheim, *Predigten über die jüdische Religion*, 3, Berlin 1855, pp. 289-310

³⁰ מיכאל מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות התנועת הרפורמה ביהדות, תרגום: דוד לוביש, ירושלים תש"ן, עמ' 17.

נשוב עתה למאמרו של מירסקי. הלה טוען שכוחו של מיתוס ריב"ז ויבנה תש כמיתוס המכונן הזה משלושה טעמים: א. הצעירים היהודים, שביקשו להתערות בחברה האמריקנית, אימצו את האתוס האמריקני המושתת על פנטזיות של פעולות הצלה גבריות אקטיביות ולעתים אלימות; ב. לקח השואה לימד את היהודים שבמקום להתחבא בבתי הכנסת ובבתי המדרש עליהם לקום ולעשות להצלתם הפיזית; ג. הקמת מדינת ישראל והחזרת ממד הריבונות והכוח הצבאי לעם ישראל הוכיחו את הצורך בכוח הזרוע. אלה גרמו למיתוס ריב"ז לאבד מאונו ומקסמו. כך בתפוצות, ואילו ביישוב בארץ ואחר כך במדינת ישראל הצעירה, המיתוס של ריב"ז ושל הקמת יבנה היה לו תפקיד מינורי בלבד מבחינה תרבותית.

ג. מצדה מול יבנה: ריב"ז בשיח הציוני בארץ ישראל ובמדינת ישראל הצעירה

המיתוס של מצדה, שכמעט לא נכח בשיח היהודי לאורך הדורות ואף עורר מבוכה בשל סיפור ההתאבדות הקולקטיבית שבו,³¹ הועמד בתנועה הציונית של המאה העשרים במרכז וכבש את מקומו של סיפור הקמת יבנה כמיתוס מכונן.³² מעשה עמידתם של לוחמי מצדה, סירובם להיכנע לכובש והתאבדותם ההרואית אינו עולה בקנה אחד עם סיפור יבנה. מנהיגי הציונות היו זקוקים לזיכרונות קולקטיביים של מלחמות למען שחרור לאומי כדי להתוות את המאבק הלאומי בהווה, וכך עבר סיפור מצדה מן השוליים אל מרכז התודעה במדינת ישראל הצעירה.

מיתוס מצדה היה דומיננטי ביותר בשיח של תנועות הנוער הציוניות-חילוניות. נחמן בן-יהודה מראה כיצד הוא טופח והואדר ללא רתיעה מכך שתכניו היו שונים מתיאוריו של יוסף בן מתתיהו בן התקופה: דמותם של הנצורים הופכת חיובית,³³ המצור עליהם ממושך ואכזרי יותר, ובמקום שימוש במונח "התאבדות" מדובר על "מוות משחרר" או "מוות הרואי".³⁴ בן-יהודה מוסיף שסיפור מצדה עצמו סופר לא בסלונים ביתיים אלא אחרי העפלה מפרכת למצדה ולעתים בליווי כתובות אש מרשימות או צפייה דרמטית בזריחה, והמדיום שבו נחוה סיפור מצדה הפך לחלק חשוב מן המסר. הוא קובע שהצורך בנרטיב גבורה כזה הגיע לשיאו בשנות הארבעים של המאה העשרים

31 בויאריץ מעלה אפשרות ולפיה סיפור כינונה של יבנה בתלמוד הבבלי אינו אלא אלוהי יחידה (מודעת או בלתי מודעת) בספרות חז"ל לסיפור ההתאבדות ההרואית במצדה, שהרי על מצב דומה נתן ריב"ז מענה הפוך לחלוטין. הלה בחר לוותר מעט על גבריותו לשם הצלת העם והתורה. בהמשך מעלה בויאריץ את האפשרות, שהידמותו של ריב"ז למת בעת היציאה מן העיר אינה אלא פרודיה וירטואלית על ההתאבדות במצדה (בויאריץ, 'מצדה או יבנה' [לעיל, הערה 27], עמ' 323; הנ"ל, כוחות התפוצה ולעיל, הערה 27, עמ' 51-52).

32 ראו יעל זורבל, 'מות הזיכרון וזיכרון המוות: מצדה והשואה כמטפורות היסטוריות', אלפיים, 10 (1994), עמ' 42-67 ובהרחבה בספרה שורשים (לעיל, הערה 5).

33 מירסקי, הסוקר את המיתוסים שהחליפו את המיתוס של יבנה, קובע שאחת הסיבות שסיפור הגבורה של מצדה תפס מקום בלבבות נובעת מכך שגיבוריו היו משפחות שלמות (ולא רק אליטה רבנית), מה שהקל על ממד ההזדהות עם גיבורי היישוב הנצור.

34 Nachum Ben-Yehudah, *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*, Wisconsin 1994. מאמר המבוסס על הספר הופיע בעברית: נחמן בן-יהודה, 'מצדה בין מיתוס ומציאות', גלילאו, 12 (1995).

עם החשש מפני התקפה נאצית על היישוב בארץ. מנהיגי היישוב חששו מאפשרות של מצדה שנייה והשתמשו בסיפור הישן בדרך שתאפשר להם להתמודד עם התמורות חסרות התקדים בתולדות עם ישראל.³⁵

כוחו של סיפור הקמת יבנה כמיתוס מכונן החל להיסדק כבר בראשית ימי הציונות המעשית. בעשור האחרון של המאה התשע-עשרה כתב מיכה יוסף ברדיצ'בסקי במאמרו 'נמושות':

לולא דמסתפינא הייתי אומר כי... 'הני בריוני' היו באיזה צד שומרים אותנו יותר מדודו של אבא סקרא, ואלישע בן אבויה - יותר מבעלה של ברוריה... דא עקא, כי אצלנו נשתמר רק אותו מקרא: לעולם יהיה אדם רך כקנה ואל יהיה קשה כארו; דא עקא שנתנו להם את הארזים ואחנו לקחנו לנו את הקנים.³⁶

"הני בריוני", לדבריו של ברדיצ'בסקי, היו "שומרים אותנו יותר" גם לאורך הדורות, אילולא שימרה המסורת היהודית רק את הגישה הפשרנית הקוראת לאדם להיות "רך כקנה" והשאירה את כוח הזרוע ("הארזים") לנוכרים, שהתעמרו בעם. ברדיצ'בסקי מניח במאמרו תשתית ליצירת האתוס של ה"עברי החדש"³⁷ ולקריאה לכינונה של יהדות השרירים (Muskeljudentum), שנשא כמה שנים אחר כך מקס נורדאו בקונגרס הציוני השני ב-1898.³⁸ הוא קורא להתנערות מהמסורת היהודית שהחלה ביבנה של ריב"ז, מסורת שראה בה היסטוריה של תלישות, סבילות והסתגרות, ולמציאת כוחות חיות קמאיים ביהדות הקרובים לטבע ולקדמות האומה העברית.

קריאתו של ברדיצ'בסקי השפיעה על דור שלם של יוצרים עבריים,³⁹ אבל בדורו נשמעו גם קולות אחרים. הדמות של ריב"ז שמשרטטים אנשי הציונות הרוחנית שונה למדי מזו של ברדיצ'בסקי.⁴⁰ חיים נחמן ביאליק ויהושע חנא רבניצקי, למשל, בחרו כבסיס לסיפור יציאת ריב"ז מירושלים בספר האגדה את גרסת התלמוד הבבלי⁴¹

35 בן-יהודה, שם.

36 מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, 'אנחנו והם', המגיד תרנ"ו, מודפס בתוך: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, נמושות: שנים עשר דבר, ורשה תר"ס, עמ' 78 (ההדגשה במקור).

37 Ehud Luz, 'The moral price of sovereignty: the dispute about the use of military power within Zionism', *Modern Judaism*, 7, 1 (1987), pp. 51-98.

38 Max Nordau, 'Muskeljudentum', Paul Mendes Flohr & Jehuda Reinharz (eds.), *The Jew in the Modern World: A Documented History*, New York 1995, pp. 434-435.

39 אסף שגיב, 'אבות הציונות ומיתוס הלידה מן הארץ', *תכלת*, 5 (תשנ"ט), עמ' 93.

40 באנתולוגיה המשכילית של סיפורי חכמים, סיפורי ישרון, מן המאה התשע-עשרה, מוצג ריב"ז באור חיובי למדי ואף מסופר שהוא ניסה להציל את ירושלים (על פי הנוסחה באיכה רבה), אך ללא הועיל:

"ויהי היום, ויאמר אספסינוס לבין זכאי, שאל נא מה אתן לך? ויאמר בן זכאי, אם מצאתי חן בעיניך המלך, ואם על המלך טוב, תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי, כי רק את הפריצים הצפועונים תהרוג בחרבך, והיה הקדש והמקדש לפלטה. ויאמר הקיסר, הקשית לשאול, הלא ידעת את הרומאים, כי אנשים מרי נפש המה, וכבוד ממלכתי עודנו חדש לגמרי, על כן יראתי את העם הזה" (יצחק מרגליות, סיפורי ישרון, ברלין תרל"ז, עמ' 96).

מרגליות מראה את אהדתו לריב"ז גם בשימו בפיו את המשפט שהוא אומר לאחינו ראש ה"פריצים": "הלוא קראתיך הלום, לשית עצות בנפשותינו, להוציאני מן העיר, אולי יעש ד' נפלאות לי, להיות לעמנו עזר מעט" (שם, עמ' 94), ובכך מזכה אותו מאפשרות פרשנית שעזב את ירושלים מטעמים אישיים. תודתי לד"ר צפי זבה אלרן על הפניה זו.

41 חיים נחמן ביאליק ויהושע חנא רבניצקי, ספר האגדה: מבחר האגדות שבתלמוד ובמדרשים, תל אביב תשכ"ו, עמ' קמג-קמד.

ולא את גרסת אבות דרבי נתן, שהייתה מעמידה את ריב"ז באור שלילי יותר. גישתו האוהדת של ביאליק לפועלו של ריב"ז באה לידי ביטוי גם במאמרו 'הלכה ואגדה', שבו מוצג מקים יבנה כדוגמה למי שהציל את כתבי הקודש מן הדלקה ובכך ערב להמשכיות היהודית: "אנו רואים שוב, והנה ריב"ז עומד לפני אספספוס אחורי שערי ירושלים ומתחנן: 'תן לי את יבנה וחכמיה ושלשלת של רבן גמליאל'. גם זה הציל שרידי קודש מפני הדליקה"⁴². ברדיצ'בסקי מתייחס לגישות אלה, האוהדות את פועלו של ריב"ז, באומרו:

לנו דרוש 'בן זכאי' חדש, שיברח מיבנה לירושלים; לנו צריכים דווקא הני בריוני ש'את רבם דקרו', כלומר ביקשו לדקור; לנו צריכים אנשים כהורדוס ובר כוכבא יותר מרבנים בעלי אבנטים, בעלי קולטורת האבנט. נגדה נא לכל עמי אנכי אומר: ירושלים ויבנה צרות זו לזו... קולטורת הסיף והספר לא ירדו כרוכים מן השמים כי אם צרות זו לזו.⁴³

ירושלים ויבנה מייצגות אפוא שתי צורות קיום יהודיות ה"צרות זו לזו". ברדיצ'בסקי קורא לחזור (ובלשונו, למרבה העניין - לברוח) מיבנה לירושלים, לעזוב את קולטורת הספר על רבניה ופשרנותה ולחזור לקולטורת הסיף הקרובה שקדמה לה, על מנהיגיה העשויים ללא חת ועל הקשר המיתי שלה לאדמה ולטבע.

המפגש של יהדות התפוצות שחרתה על דגלה את המיתוס של יבנה עם הגישה הציונית הקלסית המצדדת בעמידה יהודית איתנה בא לידי ביטוי מפורש כמה עשורים אחר כך בקונגרס היהודי העשרים ואחד בשנת 1939, היינו בשלהי ימי המרד הערבי וערב פרוץ מלחמת העולם השנייה. במהלך ויכוח על שאלת ההעפלה לארץ ישראל דיבר הרב האמריקני שלמה גולדמן בזכות מתינותו של ריב"ז וכנגד רבי עקיבא. בתגובה, ענה בחריפות משה שרת (שרתוק), מנהיג מתון בדרך כלל, שתמך בשיתוף פעולה עם המנדט:

אם נגזר על מדינתנו להיחרב על ידי רומא, טוב שהיא נחרבה אחרי מרד. תבורך ההיסטוריה שלנו שנתנה לנו את הכבוד הזה, את הגאון הזה [רבי עקיבא]... לעדות שאנו עם אשר לא ייכנע ללא מלחמה, עם המוכן לשפוך את דתו על עצמאותו.⁴⁴

העובדה שאף מנהיג מתון כשרת התבטא בעקיפין נגד מיתוס יבנה מדברת בעד עצמה. בשנים שקדמו להקמת מדינת ישראל ובשנותיה הראשונות נשמע קולם של השוללים רם וברור, יותר מקולם של אלה שצידדו בבחירתו של ריב"ז, ואולי יש לומר שהמיתוס עצמו כמעט לא נשמע.

גם לאחר הקמת המדינה לא הסכינה ישראל הצעירה להתמודד עם הבריחה ה"נשית" של ריב"ז, והעדיפה על פני המיתוס של יבנה את המיתוס ההרואי של מצדה, ממש כשם שהאדירה את המיתוס של הפרטיזנים ולוחמי הגטאות והתקשתה להתמודד עם ההמונים ש"הלכו כצאן לטבח". בויאריין מדגיש את ההירתעות של נושאי האתוס הציוני מהבריחה של ריב"ז, מגישתו הכנועה כלפי שר-הצבא הרומי ומנכונותו לוותר על

42 חיים נחמן ביאליק, דברי ספרות, תל אביב תשכ"ה, עמ' ס.

43 ברדיצ'בסקי (לעיל, הערה 36), עמ' 82.

44 יוסף הלר, במאבק למדינה: המדיניות הציונית בשנים 1936-1948, ירושלים תשמ"ה, עמ' 270.

עמידה גברית גאה מול הכובש. גם מירסקי עומד על כך, שחורבן מצדה והסוף האיום של המתבצרים בה, זכו לתיקון ולגאולה הן בדמותו של יגאל ידין, הצבר הכריזמטי, הארכאולוג ואיש הצבא הנערץ שחפר את מצדה, והן בדמותם של החיילים הישראלים החדשים, גברים צעירים הנכונים למאבק צבאי, שנשבעים על פסגתה "שנית מצדה לא תיפול".⁴⁵

אכן, לרגעים נדמה שהאתוס הציוני הקלסי התיש את כוחו של סיפור ריב"ז כמודל יהודי מכונן. אבל מיתוסים אינם ממהרים למות; הם עשויים לעבור תקופה מסוימת של תרדמת, וכאשר הקרקע בשלה לכך, הם מתעוררים כאותו עוף החול. אם בעידן של ציונות יציבה ובטוחה בעצמה באופן יחסי מבחינה תודעתית לא היה מקום למיתוס של ריב"ז ושל יבנה, הרי כיום, משנשתנו העתים, התעורר שוב זה לתחייה. באופן פרדוקסלי, דווקא אישושה של מדינת ישראל והיתפסותה, על אף האיומים עליה, כבת קיימא, יוצרים מסגרת נוחה יותר לשאלות על דמותה ודרכה. דמותו של ריב"ז, המסמל את המעבר מירושלים ליבנה, נראית עתה לרבים (מחייבים ושוללים כאחד) מתאימה לתקופתנו, שאף היא נתפסת כתקופה של שינוי ומעבר. אולי ברור לנו הישראלים מאין אנו באים ומה אנו משאירים מאחורינו, אבל לא כל כך בהיר לנו לאן אנחנו באים ולמה עלינו לשאוף. על כן, דמויות הנתפסות כמסמלות מעבר או מעתק פרדיגמטי הולמות שוב את הווייתנו.

ד. ריב"ז והשיח הפוליטי בישראל משנות התשעים ואילן

אם בשיח היסטוריוגרפי עמדותיו של דובר ניכרות בדבריו, גם אם הן מובעות באופן מוסווה (ולעתים אף בלתי מודע), ובשיח ההגותי נעשה בו שימוש מוסווה – גם אם ברור – כדי להסביר את אירועי השעה, הרי בשיח הפוליטי מגויס מיתוס העבר באופן מפורש וגלוי כדי להסביר את ההווה.

1. המיתוס של ריב"ז בשיח האורתודוקסי-לאומי

בספרה **בפסח הבא** מצטטת תמר אל אור תגובות של תלמידות המדרשה באוניברסיטת בר אילן לשאלתו של המרצה, הרב כהן, בשיעור שנערך בראשית 1994 על הערכת פועלו של רבי עקיבא מול זה של ריב"ז. כשהסטודנטיות נרתעות מלענות הוא מעודד אותן באומרו: "נו ילדות, מה אתן חושבות?", ואחת התלמידות, המכונה בספר "אפרת", עונה:

רבי יוחנן בן זכאי מסמל את היהודי הגלותי שעושה חשבון: יש כאן ילדים, יש כאן נשים, בואו ניכנע ונשיג את מה שניתן. גם בשואה היו כאלה, ואנחנו יודעים לאן הוביל אותם החשבון הזה שלהם.⁴⁶

הקישור הישיר והספונטני שעושה אפרת בין סמליות השואה ובין "היהודי הגלותי" המסומל בדמותו של ריב"ז, ממשיך מסורת פרשנית ותיקה שנידונה לעיל. התלמידה אומרת במובלע שהבחינה הפרשנית והכביכול פרגמטית ("יש כאן ילדים, יש כאן

45 עור על אודות היחס בין מיתוס מצדה למיתוס יבנה, ראו: זרובבל (לעיל, הערה 5), עמ' 200-203.
46 תמר אל אור, בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית, תל אביב 1988, עמ' 219.

נשים") היא בחירה גלותית והיא שהובילה לאסון השואה. לעומתה, העמידה הישראלית אינה כזו "שעושה חשבון" ולכן היא בת קיימא. קסם המשיכה של ריב"ז בקרב יהודי התפוצות, שאותו תיארו מירסקי ושה-לבן, הפך בדברי תלמידת המדרשה לביטוי סבילותם ונרפותם של בני דמותו בדורות האחרונים.

בהמשך הפרק אלמור מספרת שהרב הביע הסתייגות מהשוואה שעשתה אחת התלמידות בין סיפור ריב"ז ובין המצב בתקופתנו, ואמר: "רק לומר לכן, שמנהיג גדול כל כך, כמו יוחנן בן זכאי, חי עם ספק, זה מראה על רמה ועל עומק, כי היום נדמה לי שהמנהיגים שלנו לא מתייסרים".⁴⁷ הרב כהן מתנסח בלשון זהירה תוך שהוא מביע ביקורת כפולה. ראשית הוא מטיל ספק בפועלו של ריב"ז עצמו ואחר כך הוא מוסיף שמנהיגי ימינו אינם דגולים כמוהו, מפני שאין הם מתייסרים בשל הכרעותיהם. מכאן שפשרנותו של מקים יבנה נסבלת רק בגלל גדולתו הרוחנית, בגלל ייסוריו ובגלל הספקות הקשים שקיננו בו, ואלה אינם מאפיינים את "המנהיגים שלנו".⁴⁸ ברוח זו התבטא גם הרב אליקים לבנון, רב היישוב אלון מורה וראש ישיבת ההסדר 'ברכת יוסף'. ואלה דבריו בשיעור שנשא בעצם ימי מלחמת לבנון השנייה ובמלאת שנה לתהליך ההתנתקות מחבל עזה:

באגדות החורבן אנחנו מוצאים שרבי עקיבא מקשה על רבן יוחנן בן זכאי. רבן יוחנן בן זכאי, לזכור, הוא אדריכל, היום אולי היו קוראים לו, אדריכל הכישלון... יהיו כאלה שאולי יסמנו אותו כאדריכל הכישלון. הוא נגד הבריונים... כמושגים של היום, מושג הגירוש, אולי משמים, זיכה אותנו הקדוש ברוך הוא, אני אומר זיכה, בפריצת מלחמה ובכך שעוד רבים רבים, עשרות מונים יותר מגוש קטיף מרגישים כמגורשים... הגירוש הראשון זה הגירוש של "תן לי יבנה וחכמיה"... המשפט הזה כולל בעצם שני חלקים שאחד מוצנע והשני זה המשפט הגלוי... המשמעות היא "קח את ירושלים ותן לי את יבנה וחכמיה" זאת המשמעות, ועל זה רבי עקיבא יוצא במלוא התוקף... ואותו רבי עקיבא אנחנו מכירים אותו כמי שמנסה להרים מחדש את ירושלים.⁴⁹

הרב לבנון משווה בין המודל שהציע רבי עקיבא שניסה "להרים מחדש את ירושלים" ובין המודל של ריב"ז. רבי עקיבא סירב לקבל את החורבן ונלחם נגדו ואילו ריב"ז קיבל את החורבן והסכים ל"הצלה פורתא", פתרון פעוט, תוך קבלת החורבן למעשה. הרב לבנון נמנע מלכנות את התנא החשוב בלשון גנאי, אבל מוסיף באותה נשימה "יהיו כאלה שאולי יסמנו אותו כאדריכל הכישלון", ומציב את פועלו התבוסתני של ריב"ז מול עמידתו האיתנה של רבי עקיבא. מן ההיקש שעושה הרב לבנון לימינו, אפשר להסיק שמלחמת לבנון השנייה היא בבחינת עונש משמים על ההתנתקות, כשם שחורבן ירושלים הוא עונש על תבוסתנותו של ריב"ז.

47 שם, עמ' 220.

48 בדבריו רומז הרב לסיפור בכיוו של ריב"ז לפני מותו, בכי שפורש לא אחת כגילוי חרטה על ויתורו על ירושלים. בשיחה פרטית עם אלמור, אומר הרב כהן: "אני פשוט לא חושב שיש היום לרבין וראש הממשלה דאזן את אותו מוסר שהיה לרבי יוחנן בן זכאי, אפילו שהכריעו הכרעה דומה. אני לא בטוח שהוא לא ישן בלילות, שיש לו את אותה מידה של גדלות נפש" (שם, עמ' 224).

49 השיעור מובא ברשת האינטרנט באתר של ישיבת בית אל במדרו 'בעקבות הגירוש',

www.yeshiva.org.il/midrash/Hmidrash.asp?cat=564

כמו בדבריו של הרב כהן, גם בדברי הרב לכנון ניכר מתח בין המחויבות לכבד את ריב"ז ואת מוסד בית המדרש שהוא עצמו עומד בראשו ובין הביקורת על העמדה של "קח את ירושלים ותן לי את יבנה וחכמיה".

אם בדברי הרב לכנון הביקורת מובלעת ומדודה, הרי דבריו של מיכאל בן-ארי, ממקימי ישיבת 'הרעיון היהודי', מפורשים לגמרי. הדובר אינו מהסס לתקוף לא רק את המשתמשים בריב"ז כדגם לדרכם, אלא את האדם עצמו:

המודל המרכזי של תפישה זו [של ראשי מועצת יש"ע] הוא סיפור יציאתו של ריב"ז מירושלים ערב נפילתה. המעשה של ריב"ז נתפש בעיני רבים, מעשה גאוני שהציל את היהדות מקנאותם של 'הבריונים' שהיו 'חבורת רוצחים' חסרת אחריות...

מיותר לציין שהתפישה של ריב"ז האומרת נוותר מעט כדי לקבל מעט, נמחקת לחלוטין על ידי בני דורו המאוחרים לו. יש לזכור שלמרות שיטתו של ריב"ז, למרד בר כוכבא יש הסכמה מקיר לקיר בקרב כל חכמי ישראל. התוצאות הקשות, טובות לאין ערך מהורדת הראש שהציע ריב"ז.

המעשה של ריב"ז, לימד את האויב שניתן למחוק את הקבוצה היהודית בשיטת הסלמי, היום המקדש, מחר קריאת שמע, אח"כ לימוד תורה עד מחיקתה. מאידך, מלחמת בר כוכבא היתה כישלון נורא בטווח הקצר, אך ניצחון עצום לקיום היהודי לדורות.

העסקנים והפרגמטיים שבשורות הימין עושים שוב ושוב מעשה ריב"ז...⁵⁰

בן-ארי שולל באופן עקרוני את שיטת "נוותר מעט כדי לקבל מעט" של ריב"ז ונוסף על כך אינו מקבל את מבחן התוצאה שהציגו דוברים אחרים שיצוטטו להלן, המראה את צדקתו בדיעבד של ריב"ז. הוא גורס שאין עוררין על מרד בר כוכבא למרות תוצאותיו הרות האסון. לדידו, אלה עדיפות מהרכנת הראש שגילה ריב"ז במהלכו התבוסתני.⁵¹ לדבריו, המהלך הפשוט של ריב"ז ושל מנהיגי ימינו מלמד את האויב שאפשר להרכין בהדרגה את ראשי "הקבוצה היהודית", וכך כל מעשה פשרנות מוליד תוקפנות גדולה יותר מן הצד השני ותובענות גדולה יותר לוותרים.

מן העבר הפוליטי השני, אבל עדין בתחום האורתודוקסי-לאומי, אפשר למצוא את נשיא אוניברסיטת בר-אילן, הפרופ' משה קווה, המכנה ערב ההתנתקות את הרבנים שטענו שזו לא תצא אל הפועל בשם "שבתאים". קווה מצוטט בריאיון באומר:

אנחנו עדיין מאמינים שיש מצבים של רבי יוחנן בן זכאי, שיש מצבים שיבנה וחכמיה, מצילה את היהדות... זה נשמע מתנשא. אבל אני אומר כך: רבי יוחנן בן זכאי היה נגד כל הקנאים, וההיסטוריה מצאה שהחכם הוא לא קנאי. המתרגז, המתלהם, לא מחזיק מעמד. הקנאים לא ניצחו במלחמה הזאת. הוא [בן זכאי]

50 הדברים פורסמו ב-NRG יהדות, 12.5.2006, בעקבות ידיעה על נכונות של ראשי מועצת יש"ע לפנות מאחזים תמורת השארת יישובים, www.nrg.co.il/online/11/ART1/420/818.html. שרשרי התגובות שם הם הדגמה מעניינת לאופן שבו "קוראים" דוברים שונים דמויות מן הספרות הקאנונית לפי מידותיהם שלהם.

51 כאמור, אין אנו באים כאן לדבר על אמיתות היסטוריות אלא על הדרכים שבהן התקבלה ההיסטוריוגרפיה בשיח היהודי-ישראלי. אלא שכאן אולי שומה עלינו לומר שעל אמירתו של בן-ארי על כך "שאינן עוררים" על הצלחת מרד בר כוכבא, יש בוודאי עוררים רבים הן בספרות הרבנית עצמה והן בקרב ההיסטוריונים של העת העתיקה.

גיבור. הוא גיבור לאומי יהודי. ביהדות האמיתית, זו עם חשבון הנפש הנוקב, בר כוכבא היה משיח שקר, בר כוזיבא. ולכן היום אני אומר לציננות הדתית: אל תחפשו משיחים. אל תחפשו רבנים סמכותיים. תפנו לרוב הדומם, לרבנים האחרים, הדוממים הטובים, הנחמדים.⁵²

דבריו של קווה עומדים כבתמונת ראי לאלה של הדוברים הקודמים: כמותם הוא דן במיתוס של ריב"ז בהקשר של אירועי השעה אבל לעומתם הוא מאמץ את פועלו של ריב"ז ככזה שערכו בהצלת היהדות אינו מוטל בספק. כמותם לומד קווה מן המיתוס של יבנה על אירועי ההווה אבל בניגוד להם הוא מסיק שעלינו לנקוט גישה מתונה ובלתי קנאית. לעומת הדוברים הקודמים, קווה אינו מהסס לנקוט שפה ישירה וחריפה כלפי דמות מן העבר, ובמקרה זה בר כוכבא.⁵³ בהמשך הריאיון מבטא העיתונאי, שחר אילן, את תחושתו, שנשיא אוניברסיטת בר-אילן אומר בין השורות שאוניברסיטאות הן-הן יבנה החדשה ולא הישיבות.

עד כאן ראינו דוגמאות אחדות להתייחסויות של דוברים הנמנים עם המחנה האורתודוקסי לפועלו של ריב"ז בהקשר של אירועי השעה. ספרות חז"ל מציעה מנעד של אישים שאפשר לגייס כדמויות אב וכמודלים ראויים לחיקוי. הרב כהן, הרב לבנון ובן-ארי מבטאים, כל אחד בסגנונו, הסתייגות מבחירתו של ריב"ז ומעדיפים דמויות כרבי עקיבא המייצגות את ערך העמידה היהודית. אך מה שמשותף להם ולפרופ' קווה למשל, המדבר בזכות מתינותו וגמישותו של ריב"ז, היא העובדה שכולם מקבלים הן את הטקסטים המביאים את סיפורו של ריב"ז כטקסטים קאנוניים שיש בהם קדושה, והן את התרבות ואת מוסד בית המדרש שנוצרו בהקשר של פעולתו של ריב"ז.

2. המיתוס של ריב"ז בשיח החילוני-שמאלי

עתה נידרש לכמה התייחסויות חדשות יותר בקרב דוברים הנמנים עם המגזר המכונה "חילוני" המאמצים את דמותו של ריב"ז. מקצת הדוברים שצוטטו מעלה עשו שימוש במיתוס היציאה מירושלים ערב החורבן לשם התרסה כנגד תהליך ההתנתקות בקיץ 2005. גם דוברים מן הצד השני של המתרס עשו שימוש במיתוס אבל מסקנותיהם היו שונות לגמרי. ראו לדוגמה דברים שכתב במאמר באינטרנט בעצם ימי ההתנתקות אסף קרשטיין, סטודנט לכלכלה באוניברסיטה העברית בירושלים:

בתוך כל המהומה והמאבקים בין הכתות בשלהי ימי הבית השני קם מנהיג מתון, רבי יוחנן בן זכאי שמו... בזכות מתינותו של רבי יוחנן בן זכאי, לא כבתה גחלתו של העם היהודי. משהחרבה ירושלים, הניחו הרומאים ליבנה, שם נמשכה המסורת והעשייה היהודית, שלא פסקה למעשה עד היום. הלקח ההיסטורי הוא ברור. אם נתעקש ללכת עם הראש בקיר, אם נתעקש להמשיך ולשלוט על מיליוני פלסטינים, סופה של המדינה היהודית קרב. עד לפני זמן לא רב שלטו הקנאים ברמה, ופינויה של רצועת עזה נראה היה כחלום

52 הארץ, 20.9.2005, www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArt.jhtml?itemNo=627106.
53 אולי נובע הדבר מן ההבדל במידת הקאנוניות של ריב"ז לעומת זו של בר כוכבא ואולי מכך שקווה מייצג מסגרת אקדמית לעומת הדוברים הקודמים המייצגים מסגרת ישיבתית.

רחוק. אלא שגם הפעם חזרה ההיסטוריה על עצמה. ברגע האחרון, קם מנהיג מתון והציל את העם היהודי מעצמו.⁵⁴

מה שהנחה את הכותב, וכמוהו דוברים שונים, המתנסחים בשפה דיבורית או "בלוגית",⁵⁵ היו שני עניינים. ראשית, מבחן התוצאה – בהיסטוריוגרפיה היהודית נתפס פועלו של ריב"ז על פי רוב כחיובי והוא מתואר בדרך כלל כמנהיג מרחיק ראות שהסכים לוותר ויתור כואב על מנת לשמור על העיקר, היינו, המשכיותו של עם ישראל ושגשוגו הרוחני; שנית, בעצם השימוש בדמות קאנונית בעולמם של בני שיחם, משחקים כביכול דוברים חילוניים במגרש של היריב ומעמידים לבני שיחם מן המגזר האורתודוקסי-לאומי אתגר שאינו פשוט. על כן, השימוש בדמותו של ריב"ז לאישוש טענותיהם הוא גם (אם כי לא רק) כלי רטורי יעיל.

על אימוצו של השמאל הישראלי את דמותו של ריב"ז כמודל מנהיגותי כתב דוד רוקח במאמר שצוטט לעיל: "מאז מלחמת ששת הימים הפך ריב"ז לגיבורם של אנשי השמאל, על-פי התרדמת ה'מתונה' שלו, שתוארה לעיל. יהושע סובול אף זיכה אותנו במחזה מפרי עטו, 'סינדרום ירושלים' שבו מככב ריב"ז כאנטי-תזה לקנאים".⁵⁶ לא הכול מוכנים להסכיין עם הניכוס של ריב"ז וחכמי יבנה לשמאל הישראלי. במאמר שפרסם זאב גלילי בעיתון מקור ראשון בעשרים במאי 2005, מביע העיתונאי תמיהה על "ההערצה הזו של השמאל המתנתק לריב"ז ואומר:

הציונות מראשית דרכה הציבה כאידיאל דווקא את המרד ביוחנן בן זכאי. לא עם של תלמידי ישיבה, חיוורים ומדולדלי גוף נוסח "המתמיד" של ביאליק. אלא עם צעיר, בריא בגופו כבנפשו, נועז ונכון לקרב...
אם נחזור לימינו. לא נעים אולי לשמוע, אבל מי שמייצג בישראל את ר' יוחנן בן זכאי, אינם חסידי העקירה אלא החרדים. הם מקיימים את האידיאל של תלמוד תורה ומתנגדים בעקביות לציונות החילונית שחתרה לעצמאות מדינית של "להיות ככל העמים".⁵⁷

לדידו של גלילי, אנשי יבנה דהאידנא אינם אנשי השמאל, "חסידי העקירה", אלא החרדים הספונים בבית המדרש שייסד ריב"ז ומתנגדים בגופם להפיכת ישראל לעם

54 פורסם ב-NRG יהדות, 21.8.2005. <http://www.nrg.co.il/online/1/ART/973/828.html>

55 ראו גם <http://gulmer.spaces.live.com/blog/cns!927F26AE2174A635!326.entry>

56 רוקח (לעיל, הערה 18). סינדרום ירושלים (1987) הוא מחזה שבו חוזר יהושע סובול לימים שטרם חורבן בית שני, נושא שעסק בו גם בעבר (מלחמות היהודים, 1981). פרופסור מטורף בשם ליאו ציפר מעמיד במחזה בתוך מחזה את סיפור חורבנה של ירושלים על רקע המאבקים הפנימיים בה ערב החורבן ותוך יצירת השוואה לאירועי זמן כתיבתו של המחזה. בשלב מסוים לובש הפרופסור את דמותו של יוחנן בן זכאי אך הוא אינו מסכיין עם הדמות הזאת וקורא בידיש בקול מזויף של זקנה שהרב נפטר (סינדרום ירושלים, תל אביב תשמ"ח, עמ' 116). הבחירה בחיקוי נלעג של אישה זקנה המדברת בידיש היא כמובן טעונה. בהמשך הפרופסור/יוחנן בן זכאי מזהיר את מפקד המרד מפני החורבן הקרב ומנסה לשווא לשכנע את המנהיגים שהעם המורעב לא יוכל לעמוד במרד. אף שהדמויות חולקות לפרופסור התימהוני כבוד, הוא דמות זרה ומוזרה ואיש אינו שומע לו. אולי יש לראות בכך ביקורת של סובול על נושאי בשורת השלום בחברה הישראלית, שנתפסים כבלתי רלוונטיים, אינם משכילים לשכנע את הציבור ואינם מצליחים למנוע חורבן. הדימויים הקשים ואווירת הייאוש שבמחזה גרמו לתגובות חריפות ביותר בקרב צופי המחזה ומבקריו, ובעיני התפטר סובול מתפקידו כמנהל האמנותי של תאטרון חיפה. היו מי שראו בכך משום הרגמה של מה שהמחזה מתריע נגדו, היינו, סירובם של הצופים להקשיב למי שיצא חוצץ נגד הקנאות.

57 המאמר פורסם באתר של גלילי, <http://www.zeevgalili.com/?p=245>

ככל העמים. החרדים הספונים באוהלה של תורה, שוויתרו על ממד הגוף, אם נשתמש בלשונו של בויארין (ובדומה לגלילי עצמו, המדבר על תלמידי הישיבה ה"חיוורים ומדולדלי גוף"), הם ששמרו על הרוח. הם, גורס גלילי, אלה שמעולם לא עזבו את בית המדרש שהקים ריב"ז. הם המהפכנים האמיתיים והם ממשיכי דרכו של ריב"ז ושל בית המדרש שהקים.

3. געגועים ליבנה: יבנה כמשל

לעומת גלילי, הקובע שהחרדים הם אנשי יבנה של ימינו בהיותם לומדי התורה, מציעה החוקרת והמשוררת רוחמה וייס לתבוע את יבנה בחזרה וליישם אותה בחיינו כיהודים חיים במדינת ישראל. במאמר ברשת האינטרנט על פרשת דברים היא כותבת את הדברים האלה:

יבנה, המרכז היהודי הקטן והמהפכני שהוקם בעקבות חורבן בית המקדש, הציע סדר יום חדש לעם היהודי. בית מדרש במקום בית מקדש; יבנה במקום ירושלים; חיים במגדלי הפנטזיה ההלכתית במקום חיים בהיסטוריה. יבנה דרשה מהעם היהודי לקרא מחדש את סיפור חייו ובעיקר - לקרא מחדש את מצוות ותאוות כיבוש הארץ.

האבן של עוג, האבן של משה, מלחמות החשמונאים, חורבן בית המקדש - הכל בסל אחד של היהדות האנושית המבקשת לשלוט במציאות ההיסטורית. בסל השני נמצאים זקנים חכמים ועצובים שלמדו שההיסטוריה מכזבת והם מבקשים לייצר עבורינו עולם הלוועג למאמץ ההיסטורי, לפוליטיקה ולצבא ובונה מגדלים פורחים באוויר בד' אמותיה של ההלכה.⁵⁸

לעומת תפיסת הגלות לאורך הדורות כעונש או כמצב רע בהכרח שיש להתמודד אתו אבל לקוות לסיומו, הכותבת מראה את הממדים הקוסמים בחיים "במגדלי הפנטזיה ההלכתית" הדורשת מאדם ועם לקרוא מחדש את תולדותיו ולהתמודד עם תאוותיו. הזיהוי של וייס אינו אד-הומינם, "אותם זקנים חכמים ועצובים" של וייס אינם "תלמידי ישיבה, חיוורים ומדולדלי גוף" של גלילי, אלא יסוד בחיי העם היהודי שניצח את ההיסטוריה ואשר יש להשיבו. היא מסיימת את מאמרה בשאלה: "אולי כבר הגיע הזמן להפסיק להתאבל על חורבן בית המקדש ולהתחיל להתאבל על אובדנה של יבנה?" שאלה זו היא היפוך גמור של קריאתו של ברדיצ'בסקי לברוח מיבנה בחזרה לירושלים.

בחובה של שאלתה של וייס גלומה הצעה לא רק להתאבל על הקמת ירושלים על חורבותיה של יבנה, אלא גם לנסות ולגלם את יבנה מחדש בחיינו כאן ועכשיו. הדבר אינו מחייב להימנות עם המחנה החרדי, כפי שגורס גלילי, אלא לאמץ את מורשת יבנה, היינו, את הנכונות לקרוא מחדש את היהדות שוב ושוב ולעצבה כטקסט המכיל אינספור אפשרויות, תוך עזיבת ה"קריאה" הכוחנית של היהדות. וייס עוזבת את המישור הלאומי ומתמקדת בחוויית הפרט הארוגה בזו של הקהילה.

קריאה זו עולה בקנה אחד עם גישות פוסט-סטרוקטורליות המעדיפות את הבנת המציאות כרבת-אנפין על פני הראייה הקוטבית של האסכולה הסטרוקטורלית.⁵⁹ אכן,

58 רוחמה וייס, 'פראיר מי שלא לומד הלכה', מאמר לפרשת דברים (תשס"ז), 20.7.2007, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3427744,00.html>

59 בדומה לקריאה זו, ג'זנתן רזון משתמש בדמותו של ריב"ז "החכם שהעתיק את עצמו - או 'תרגם' את

בשנים האחרונות אנו רואים התמודדויות חדשות הדוחות את הגישה הבינארית למיתוס הקמת יבנה. דוברים אלה אינם מקבלים את החלוקה יבנה-ירושלים; ריב"ז-בריונים; ספר-סיפא; נשמה-גוף וכדומה. רוחמה וייס, שצוטטה לעיל, כתבה מחרזות שירי אהבה ליבנה. הנה שיר מתוך המחרוזת שכותרתו 'יבנה - שם אופטימי':

יבנה - שם אופטימי, תפילה
 יה. בנה. בלי משיח, בלי יד
 אדם מגואלת בגאולה.
 יה. בנה. בטובך,
 ואם לא תבנה
 עדיין תשאר - יבנה.⁶⁰

השיר הופך את שם העיר "יבנה" לתפילה ("יה בנה"), לתקווה לגאולה שאין בה יד אדם, לרליגיוזיות טהורה. לכאורה מצטרפת כאן הכותבת לפתרון בנוסח זה של החרדים שאותם זיהה גלילי עם ממשיכי יבנה, אבל היא באה מכיוון אחר שיש בו דינמיות ובחירה חדשה. בשיר 'אני אוהבת את רבן יוחנן בן זכאי', השיר הראשון במחרוזת, וייס מבכה את חוסר ההכרה שלנו ביבנה ובמייסדה וכותבת: "ואני מפחדת לדעת, את שאני יודעת / שאם הוא היה עובר היום לידי ברחוב / לא הייתי מבחינה בו". מורשת יבנה חקוקה בתודעתנו היהודית אבל אנחנו איננו מודעים אליה כלל.

גם ג'ונתן רוזן בספרו התלמוד והאינטרנט הולך בכיוון זה. לדידו יהדות ימינו בנויה על מורשתה של יבנה שהוקמה על הריסות ירושלים והיא מסמלת באופן עמוק את תחושת החסר הקבועה בחוויה היהודית:

לפני חורבנו, הבריה יוחנן בן זכאי את עצמו - ועמו דרך חיים שלמה - אל מחוץ לירושלים, והעביר הכול לישיבה ביבנה. מאז משמשים השרידים תזכורת מתמדת לכך, שגם אם העולם שצמח מתוך ההריסות היה עשיר ביותר - תמיד משהו חסר.⁶¹

רוזן האמריקני פוסח על שתי הסעיפים, הרצון למציאות פיזית "ככל העמים" והרצון לקיום וירטואלי לתרבות שנעקרה. ישראלים רבים לא יסכימו עם עמדתו. הם אינם חפצים (או יכולים) לוותר על "הבית הלאומי", כדי להרשות לעצמם להיות לעתים בני בלי בית. הם דורשים חיים בתוך ההיסטוריה אבל גם מחוצה לה, חיים נורמליים שהאנומליה היא חלק מהותי בהם. דומה שיש בגישה הזאת מידה של צניעות ושל נחמה פורתא בקיום בעולם מורכב כשלנו.

בשנים האחרונות נעשה שימוש בדמותו של ריב"ז לשם שיקוף התמודדויות נפש ולשם הסבר של משמעות מעשה האדם המורד או המנתק עצמו ממציאותו מתוך נכונות לוותרים כואבים על מנת ליצור שינוי וטיוב בחייו. כזו היא גישתו של מרדכי רוטנברג בקריאת טקסטים קאנוניים וטיפולו בסיפור דגן, שבו הוא דן בספרו שכול

עצמו, פשוטו כמשמעו - מתוך ירושלים בארון מתים", כדי להבין את עולמו שלו כיהודי אמריקני בן זמננו (רוזן [לעיל, הערה 21], עמ' 38). באחד הפרקים המעניינים בספר הוא משווה בין ריב"ז ובין יוספוס פלביוס, שאותו הוא מכנה "מעין תאום אפל" של ריב"ז, כמייצגים שני מערכים פסיכולוגיים הופכיים המצויים אולי בכל אדם (שם, עמ' 91-105).

60 השיר הזה והשיר שיוצטט להלן מובאים כאן באדיבות המחברת.
 61 רוזן (לעיל, הערה 21), עמ' 40.

והאגדה החיה בפרק ושמׁו ״מ׳ חורבה״ ל״חורבה״: היפוך אגדות החורבן.⁶² ידוע לי על סדנאות טיפוליות שבהן נלמד הטקסט שלפנינו במסגרת התמודדות עם מצבים פוסט-טראומטיים.

במסה שכותרתה ׳גלות׳ הופך חוקר הספרות והמסאי אריאל הירשפלד את סיפור יבנה מסיפור היסטוריוגרפי על הגלות מירושלים לסיפור גלות במובן הנפשי קיומי:

גלות, על פי סיפור זה, אינה מקום בעולם, אלא היא מצב, סוג של קיום אנושי. המכה, ההרס, העקירה, אינם גלות עוד; הם מחולליה. בריחת המוות של בן זכאי היא הביטוי הנוקב של מצב הנפש ברגע המכה: חרדת המוות השלם, הקרוב מאוד (דקירות הבריונים) היא מעין שער נורא אל התחום שמאחוריו, אם לא אירע המוות השלם.⁶³

שימוש דומה במיתוס עשה הסופר דוד גרוסמן בספרו *ספר הדקדוק הפנימי*. הסיפור שמספרת בכיתה המורה רבקה בראילן (שם המורה אינו בלתי טעון) ״על רבי אחד שברח מירושלים בזמן המצור״ מהדהד בתודעתו של הנער אהרן, גיבור הספר, העסוק באותו שיעור משמים בשאלות של בגידה ונאמנות הקשורות בחייו שלו. הדרך המנוכרת שבה ״פוטרת״ המורה את ריב״ז מאשמת בגידה מחריפה בנער את רגשות הניכור שלו עצמו.⁶⁴

הטיפול של הירשפלד בסיפור של יבנה והשימוש של גרוסמן בו מעתיקים את המיתוס מן הרמה הלאומית-אידאולוגית לרמה של היחיד. הגלות אינה עוד עניין גאוגרפי אלא נפשי, והבגידה אינה עוד עניין פוליטי-רעיוני אלא משפחתי ואישי. אנשי המקצוע שעושים שימוש במיתוס הופכים את ריב״ז לאדם המתמודד עם שבר בחייו ומצליח לבנות מבנה חדש מחורבנו.

״יבנה זה כאן״ – במקום סיכום

אחד העקרונות הבסיסיים באסכולה הסטרוקטורלית הוא הכרה בכך שהבחנות מתארגנות על ידי ציון הבחנות ההופכיות להן, במערכות של ניגודים בינאריים.⁶⁵ כל סימן תרבותי ממשמע את בן-זוגו ההופכי (למושג ׳חושך׳, למשל, אין משמעות ללא הבנת בן-זוגו ׳אור׳). כך, כשאומץ ריב״ז על ידי מחנה השמאל הישראלי פֶּאב־קדמון לגישה המחייבת ויתורים טריטוריאליים, מיד הוא נדחה (בגלוי או במרומז) על ידי השוללים ויתורים כאלה.

התופעה מעניינת במיוחד לאור העובדה שבמקרה דנן, כל אחד מהצדדים אימץ גישה המתבקשת כביכול מן הצד השני. השמאל, החילוני ברובו, מאמץ את ריב״ז, מייסד

62 מרדכי רוטנברג, שכול והאגדה החיה: לא המעשה עיקר אלא המעשייה, תל אביב תשס״ה, עמ׳ 107-105.

63 אריאל הירשפלד, *רשימות על מקום*, תל אביב 2000, עמ׳ 58.

64 ״אם כן, רבן יוחנן בן-זכאי לא היה פחדן או בוגד׳, אומרת המורה, ׳אלא היה רודף שלום, וכאשר הבין שתושבי העיר הנצורה לא יחזיקו מעמד ברעב, גמר אומר בלבו לצאת בסתר מן העיר ולדבר עם השליט הרומאי טיטוס אספסיאנוס. וכעת, אמרו לי בבקשה, איך הצליח רבן יוחנן בן זכאי לברוח, ראיתי אותך צחי, לברוח מן העיר הנצורה, כן צחי, מה רצית״ (דוד גרוסמן, *ספר הדקדוק הפנימי*, תל אביב תשנ״א, עמ׳ 33-36).

65 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally & Albert Sechehaye, New York 1966, pp. 117-122.

היהדות של בית המדרש, ואילו רבים מצאצאי בית המדרש הזה (אשר מקצתם עומדים הם עצמם בראש בתי מדרש) מתנערים ממנו ומפועלו. יש בדברים משום הדגמה נאה לאופן שבו מתארגנים להם סמלים תרבותיים בחברה נתונה. בדיון בשאלת ההתנתקות, למשל, מצינו שהמתנגדים לתהליך, שרבים מהם נמנים עם המחנה האורתודוקסי-לאומי, ודוברים מן השמאל, שרובם אינם נמנים עם מחנה זה, נאבקים אלה באלה תוך שימוש באותו מיתוס ממש אבל אלה מתוך מחנם של אלה: מחייבי ההתנתקות מצטטים מיתוס תלמודי רבי-עוצמה, ואילו אלה המחויבים לעולם הזה ממש מתנערים (מי באופן נחרץ ומי באופן מרומז) מן המיתוס ומבני דמותו המודרניים.

אך דומה שהתאוריה המבנית אינה מסוגלת להכיל ולכמוס את ריבוי העמדות הפרשניות בנדון דידן. המציאות התרבותית בישראל אינה יכולה להיות מוסכרת כמתח בין ניגודים בינאריים בלבד. ראינו שבשנים האחרונות יש דוברים שאינם מסכינים עם ההצגה הקוטבית ומרחיבים את היריעה, באופן שבו נוכח אמנם הוויכוח על אודות הפתרון הטריטוריאלי, אבל הוא אינו העיקר. יש דוברים הקובעים ש'בנה' ו'ירושלים' הם כוחות הפועלים בנפש היחיד והקולקטיב היהודי-ישראלי וכי כך יש להבנים כיום.

תופעת בתי המדרש הליברליים והחילוניים ההולכת ומתפשטת בציבוריות הישראלית תרמה לכך שישראלים רבים מזדהים יותר ויותר עם נכסי התרבות היהודית לדורותיה. לימודיהם במסגרות בתי המדרש מקנים להם גישה וכלים פרשניים וביקורתיים כלפי הטקסטים הרבניים הקאנוניים. לא אחת נשמעים אמנם דברי ביקורת כלפי תופעת בתי המדרש הללו,⁶⁶ אבל ניכר בכוגריהם של בתי המדרש, ובהם המדרשה באורנים, עלמא, בינה ובית דניאל בתל אביב, אלול, בית אביחי ובית שמואל בירושלים, שהם מנכסים להם את השפה התרבותית של המקורות כשפה פנימית, שבאמצעותה הם מפרשים את עולמם ומשמעים אותו.

ישראלים רבים אינם מסכימים עוד לקבל פרשנות מן המוכן והם דורשים לקרוא את הטקסטים הקאנוניים ולפרש אותם בפירושים משלהם. מספרם של אלה שלמדו ושלומדים במסגרות מעין אלה עודו מצומצם למדי, אלפים אחדים, אבל רבים מאנשים אלה הם דעתניים ובעלי מוביליות חברתית גבוהה ועל כן קולם נשמע, ומעגלי הלומדים מתרחבים תדיר. במקרה דנן, נראה שהאימוץ של ריב"ז אינו בבחינת תחבולה רטורית גרידא, היינו שימוש מתריס בדמות קאנונית כלפי מי שאינם יכולים להרשות לעצמם לשלול אותו במפורש, אלא רצון להבין את עולמם באמצעות טקסטים קאנוניים של העבר.

בשנים האחרונות חלק חשוב מן היצירתיות היהודית בא לידי ביטוי במוזיקה הישראלית המקורית. אחד מנושאי הבשורה הזו הוא היוצר והזמר קובי אוז. באלבומו החדש, **מזמורי נבוכים** (2010), הוא שר את 'תפילת החילוני', שבה מוזכר ריב"ז. אוז מספר, במאמר העוסק בשיר הזה, את סיפורו של ריב"ז בלשונו:

66 עיקר הביקורת כלפי בתי המדרש החילוניים והליברליים היא שזהו טרנד אליטיסטי שאינו מחלחל לשכבות עממיות יותר. כמו כן נשמעת הטענה שהפופולריות של בתי המדרש הללו היא בהיותם טרנד אופנתי, שכשם שהוא גואה, כך הוא גם יכול להישכח. עוד נשמעים דברי ביקורת על רמת הלימודים והעמקות בכמה מן המוסדות האלה ועל כך שהטקסטים התלמודיים מגויסים לשם הבנת לומדיהם והגיגיהם, ללא ניסיון רציני להבין את הטקסטים בכלים שלהם עצמם. הערכה ראשונית של התופעה נעשתה בסדרת כתבות של העיתונאי יאיר שלג בעיתון הארץ בשנת תשס"ז.

...צהלת קטנוע נשמעה וממנו ירד שליח מרומא, וכידו כתב מינוי לתפקיד הקיסר. אספסיאנוס עשה פרצוף של רומאי מבסוט (תדמיינו את דה נירו) והעניק לרבן יוחנן בן זכאי משאלה. אחרי דין ודברים קצר, החליט הרבן לבקש מהקיסר ”תן לי את יבנה ואת חכמיה” – כלומר תן לי את האינטלקטואלים, את אלה שמכירים את המצוות, שיודעים את התורה לכל עומקה. הוא לא ביקש להציל את בית המקדש, את כלי הקודש, או את הכהנים, ואפילו לא את תושבי ירושלים. בהחלטה של ריאל פוליטיק הוא החליט להצמיח ניצן חדש של יהודיות ביבנה (ג’אם ששן מילולי עפ”י מסכת גיטין נו ע”ב). רבן יוחנן בן זכאי אחראי למעשה ליהדות שלנו, נטולת בית המקדש אבל עם כמיהה, יהדות של בתי מדרש ובתי כנסת, יהדות של ויכוחים ופלפולים. יהדות של זרמים וגוונים שונים.

אז שואל אם מעשהו של ריב”ז היה נכון ומסיים במה שעלינו ללמוד ממורשתו של הרב מיבנה:

ואני רוצה לחשוב בלב שפטיש החזק, נר ישראל, עמוד הימיני – רבן יוחנן בן זכאי, מתפלל בשבילנו בגן עדן, מתפלל בשביל כל היהודים מכל הגוונים, דתיים מכל הסוגים וחילוניים מכל הסוגים, כולם בניו (פירוש חופשי מאוד למסכת ברכות כ”ח).

לדעתי, עכשיו בממלכת ישראל השלישית (בית שלישי גלידה, לא?) כששבנו לארץ ישראל באורח פלאי, עלינו להשיל את הקליפות שהגנו עלינו בגלות ולהיות יותר ביחד בבית הכנסת הגדול הזה שנקרא ארץ ישראל. הלוואי ונהיה כולנו מוזמנים לשבת על השולחן התרבותי שלנו ביחד, לא חייבים להסכים, לא חייבים לאהוב הכל, אבל שווה שנבין שזאת משפחה וכל בניה מוזמנים לשוב אל הביחדנס. ורק כך, ללא פלגנות וברדלנות, נגלה 70 פנים לתורה. אמן ואמן.⁶⁷

בשירו של אוז הופך ריב”ז לסב זקן הצופה בעמו ממרומים ומתפלל בעבורו: ”רבן יוחנן בן זכאי בכה מלמעלה מצער, אולי משמחה / והגשם ירד או דמעה הוא מזה. / מלכי נפלטה אנחה / כולם תלמידך פטיש החזק, נר ישראל, עמוד הימיני / ברך את בניך מכל הגוונים גם דתי גם חילוני!” הרב הזקן משגיח על בני עמו, ספק אָבֵל ספק מרוצה, והוא זה שיכול לברכם בברכת התורה ובברכת ריבוי האנפין שבלמידתה.

הנה כי כן, אוז הישראלי מציב מענה אחר מזה של רוזן האמריקני לשאלת דורנו. הוא אינו מוותר על ארץ ישראל ומחייב הן את הישיבה בה והן את החזרה ל”שולחן התרבותי” הגדול שמאפשר ריבוי גוונים ודעות ומה שהוא מכנה ”ביחדנס”.



מיתוס יכול לשמש אבן בוחן לא רק לבדיקת פועלם של מנהיגים אלא גם לכירורג הכרעות ברמה הלאומית וברמה האישית והפרטית. אמור/אמרי לי איך את/ה קוראת את המקורות הקאנוניים, ואומר לך מי את/ה. ואולי נחמה פורתא יש בכך, שגם במאבקים החריפים ביותר בחברה הישראלית, רבים נזקקים לאותם טקסטים מכוננים. והלוא, זוהי ממש מורשתה של יבנה.

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