

ברית מילה כמרד

עידו חברוני

ברית המילה, אותו אות שחותמים היהודים בבשרם, היא המצווה הראשונה שניתנה לבניו של אברהם והיא, ככל הנראה, גם המשונה ביותר. חובת הפגיעה בגופו של התינוק החדש עוררה את זעמם של אנשים רבים, יהודים ולא־יהודים כאחד, במרוצת הדורות. מצווה זאת נתקלה בהתנגדות עזה לא רק בעולם המודרני, המקדש את זכות האדם על גופו, אלא גם בעולם הפגאני, שבריתות דמים לא היו זרות לו. ועם זאת, למרות מוזרותה של המצווה ולמרות ההתנגדות לה, שפעמים רבות עברה לפסים מעשיים של התנכלות, המשיכו היהודים – גם אלו שאינם מקפידים על קיומן של מצוות אחרות – לדבוק בה בעקשנות יוצאת דופן. משום כך, בין היתר, נתפסה המילה – ועדיין נתפסת – כדוגמה הקיצונית ביותר להיבדלותו של העם היהודי משאר האומות.

ואולם, יש מי שמוצא דווקא במצווה זו, שתכליתה, לכאורה, הדגשת נבדלות, בשורה בעלת תוקף אוניברסלי. למרבה הפליאה, לא מדובר בהוגה יהודי בן־זמננו, אלא במסורת עתיקה המובאת במדרש תנחומא. לפי מסורת זו, משמעותה האמיתית של מצוות המילה אינה נעוצה בסימון השוני בין בני העם היהודי ליתר העמים, אלא בקביעת מערך היחסים הנכון בין האדם לעולמו. המדרש, שבו נעסוק במאמר זה, מתאר פולמוס שמנהלים יהודי וגוי על אודות ציווי המילה. את הצד היהודי בוויכוח מייצג רבי עקיבא, גדול התנאים ותומך נלהב של מרד בר־כוכבא, ההתקוממות הגדולה האחרונה של היהודים כנגד

השלטון הרומי בארץ ישראל. יריבו, המכונה כאן "טורנוס רופוס", הוא טיניאוס רופוס, מושלה הרומי של פרובינציה יודיאה בשנים שקדמו להתקוממות. המדרש בונה את הטיעון שלו בשלוש שכבות. ברמת הפשט, שהיא השכבה הגלויה של הסיפור, מתפלמסים הגיבורים על היחס הראוי שצריך לגלות אדם כלפי עולם הטבע. ברובד השני של הסיפור נסוב הוויכוח גם על שאלת היחס שבין הפעולה האנושית לגורל. בשכבה השלישית, העמוקה ביותר, אנו מוצאים את התשתית הארכיטיפית של המדרש, המרחיבה את מסגרת הפולמוס מעבר לעימות ההיסטורי הקונקרטי ומזהה בו דרמה אנושית אוניברסלית. הוויכוח על ברית המילה מופיע בסיפור שלנו כמוקד של עימות בין יריבים שאינם מונעים על ידי טיעונים פוליטיים, אלא על ידי עמדות יסוד תרבותיות. עמדותיו של הנציב הרומי משקפות את מורשת התרבות הקלאסית, שראשיתה ביוון; השקפת עולמו, הבאה לידי ביטוי במושגים כמו קוסמוס, מימיזיס וטרגדיה, רואה את העולם כמרחב סגור שבו נאלץ האדם להשלים עם המקום שנקבע לו מראש. תשובותיו של רבי עקיבא מייצגות את האלטרנטיבה היהודית: כנגד תפיסת ההווה כמציאות מוגבלת ומגבילה, הנשלטת בידי כוחות טבע עיוורים, הוא מעמיד גישה המעלה על נס את יכולתו של האדם לעצב את עולמו.¹

העובדה שהתנגשות תרבותית כזאת מוצאת את ביטוייה דווקא בוויכוח על מצוות המילה אינה צריכה להפתיע אותנו. ככלות הכל, הייתה זו הערצת הגוף הרומית והחרדה לשלמותו שהביאה בראשית המאה השנייה לספירה להכללת מצוות המילה באיסור הקיסרי על הסירוס. מעשה זה, טוענים רבים מן ההיסטוריונים של התקופה, הוא שהצית את אש המרד בשדות יהודה.² למרות התוצאות הטראגיות של כפיית הצו הקיסרי – הדיכוי האלים של מרד בר־כוכבא, שהביא למותם של אלפים ולקצם של חיי לאום יהודיים בני אלף שנים בארץ ישראל – חשוב להבין שהאיסור לא נבע מרצונם של הכובשים לרדת לחייהם של הנכבשים אלא מחוסר היכולת של חניכי התרבות ההלנית להבין את הפגיעה המכוונת של היהודים בגופם ובגוף ילדיהם. לדידם, הייתה ברית המילה לא פחות מאשר התרסה גלויה כנגד האל. כפי שנראה מיד, היהודי המל את בנו מצטייר בעיני המושל כמעין גיבור פרומותאי המורד ברצון האל ומעצב את האדם, החל מרגע לידתו, בניגוד לחוקיות הטבעית של העולם:

שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא: איזה מעשים נאים – של הקב"ה או של בשר ודם?

אמר לו: של בשר ודם נאים.

אמר לו טורנוסרופוס הרשע: הרי השמים והארץ יכול אתה לעשות כהם?

אמר לו רבי עקיבא: לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות, שאין שולטין בהן, אלא בדברים שהן מצויין בבני אדם.

אמר לו [טורנוסרופוס]: למה אתם מולים?

אמר לו [רבי עקיבא]: אף אני הייתי יודע שאתה עתיד לומר לי כן, לכך הקדמתי ואמרתי לך מעשה בשר ודם הם נאים משל הקב"ה.

הביא לו [רבי עקיבא] שיבולים וגלוסקאות [=לחמניות], אמר לו: אלו מעשה הקב"ה ואלו מעשה בשר ודם אין אלו נאים?! הביא לו אניצי פשתן וכלים [=בגדים] מבית שאן, אמר לו: אלו מעשה הקב"ה ואלו מעשה בשר ודם אין אלו נאים!?

אמר לו טורנוסרופוס: הואיל הוא חפץ במילה למה אינו יוצא מהול ממעי אמו?

אמר לו רבי עקיבא: ולמה שוררו [=חבל הטבור] יוצא בו? לא תחתוך אמו שוררו!?

ולמה אינו יוצא מהול? לפי שלא נתן הקב"ה לישראל את המצוות אלא כדי לצרף בהן, לכך אמר דוד (תהלים יח:לא) "אמרת ה' צרופה".³

כדי להמחיש את עומק האבסורד שבמעשה המילה מציג המושל לחכם היהודי קושיה: מעשיו של מי נאים יותר – של האל או של האדם? ביסוד השאלה המשונה נמצאת התרסה ברורה כנגד מצוות המילה. הנציב כמו מטיח בפני רבי עקיבא: אם אמנם מאמין אתה באל אשר ברא את העולם, מדוע אתה משחית את יצירתו?

כשעונה רבי עקיבא במפתיע כי מעשה האדם עדיף על זה של האל, מגיב הרומי בהקצנה אד-אבסורדוס: הנה שמים וארץ – התוכל לעשות כמותם? בתשובה לשאלה זו מבחין הרב בין שני ממדים של היקום – זה שבהישג ידו של האדם וזה שמצוי מחוץ לטווח השגתו. בכך הוא תוחם את גבולות הוויכוח: לא עוד דיון העוסק באדם המבקש – כאדריכלי מגדל בבל – לפרוץ את גבולות היקום, אלא מחלוקת סביב מה שמותר ומחויב במסגרת היכולת האנושית. מוקד הדיון, מבהיר רבי עקיבא, אינו מי חשוב יותר או חזק יותר – האל או האדם – מפני שהתשובה ברורה לשני הצדדים. השאלה היא רק איזה תוצר עדיף: זה של הבורא או זה של הנברא?

הסטה זו של מוקד הוויכוח משנה את טבעו. מדיון בשאלות בעלות ממד קוסמי וטרנסצנדנטי הוא הופך לפולמוס על מהותה של הציוויליזציה האנושית. בעיניו של איש התרבות הקלאסית אין נעלה יותר ממה שהעניק הטבע לאדם. עבורו, האמנות הנעלה ביותר היא המימזיס – חיקוי עולם הטבע. כאשר רוצה הפילוסוף היווני להאדיר את שמו של אמן מסוים הוא מספר שציפורים היו באות לנקר את הענבים שצייר; וכך נוהג גם המתעמל המציג את גופו העירום לראווה בגימנזיום, משל היה התגלמות היופי הטבעי. בעיני שוחר תרבות זו, הטלת מום בגוף האנושי היא, אם כן, פעולה בלתי נסלחת.

לאישוש טענתו בדבר עדיפותה של הפעולה האנושית על פני המעשה האלוהי מביא הרב את דוגמאות החיטים והפשתן. בשני המקרים, מוצב חומר גלם טבעי אל מול תוצרת אנושית-תרבותית והגוי אנין הטעם מתבקש לבחור: חיטים או לחמניות? פשתן גולמי או בגדים לפי צו האפנה? מטרת השאלה ברורה: אם אמנם, מנקודת המבט ההלנית-קלאסית, יש לרומם את הטבעי על פני המתורבת, מדוע מעדיף הרומי לאכול לחם ולא לכסוס חיטים? מדוע משקיע הוא מרץ כה רב בבחירת בגדיו ואינו מסתפק בהגנה מפני הקרה שמספק הפשתן? תשובה זו נוטלת לחלוטין את העוקץ מן הטיעון הראשוני של הגוי. כל בר־דעת יעדיף את תוצרי התרבות המלאכותיים על פני מה שנתן לו הטבע.

ואולם, עדיין אין כאן תשובה מלאה לשאלה המטרידה את טורנוס רופוס. הדוגמאות שהביא החכם אכן מוכיחות שהאדם אינו "טבעי" לחלוטין והתרבות – דהיינו, שינוי הטבע – ממלאת מקום חשוב בחייו. ברם, יש הבדל תהומי בין המילה, הנתפסת כהשחתת הטבע, ובין השיפורים שהוצגו בדוגמאות שהביא הרב. לפיכך מוסיף המושל ומקשה: 'הואיל הוא חפץ במילה למה אינו יוצא מהול ממעי אמו?' תשובתו של הרב לשאלה זו מבהירה כי ההתערבות במהלכו של הטבע אינה אך ורק עניין תרבותי, אלא תופעה מוכרת בעולם החי.

ואמנם, דרך ההתבוננות בעולם הטבעי מוכיח רבי עקיבא ששינוי סדרי הבריאה לא רק שאינו פוגע בחוקיות של העולם אלא מהווה היענות לצו הבסיסי של הקיום, דהיינו לטבע עצמו. הוא מציין את הדוגמה של ניתוק חבל הטבור, אותה התערבות אנושית ראשונה בתהליך טבעי. כיוון שכך, היות שהטבע עצמו נזקק לעתים להתערבות ושינוי, הרי שלא ניתן לטעון בוודאות שפעולת המילה היא אכן פגיעה ולא תיקון.

המשפט החותם את הסיפור – הערת מספר שאינה חלק מן הדיון בין הרב למושל – מסייע בהבהרת עמדתו של רבי עקיבא. גם כאן נוטל המספר דימוי תרבותי אוניברסלי ומסביר בעזרתו את התפיסה היהודית. המצוות בכלל,

ומצוות המילה בפרט, מדומות כאן לפעולתו של הצורף. כמו הזהב – חומר חסר תועלת לצורכי הישרדות, אך יקר ערך מבחינה תרבותית – נוטלות המצוות מן הטבע את "חומר הגלם" ומפיקות ממנו בתהליך ארוך של עיבוד ועידון תוצר טוב יותר. יתרה מכך, דימוין של המצוות למלאכת הצורפות מבהיר שהיהודי, כמו הצורף, אינו מבקש להפר את החוקיות של העולם, אלא משתמש בנתונים הטבעיים לשם הפיכתו למקום אנושי יותר. חומר הגלם במקרה שלנו הוא גוף האדם; שינויו, לפי הסבר זה, הוא מימוש הפוטנציאל האנושי הטמון בו.

תשובתו של הרב למושל נענית בשתיקה. האם קיבל רופוס את טיעונו של רבי עקיבא? האם השתכנע שיש בו שמץ של אמת? מי שקורא את הסיפור שלפנינו כוויכוח אינטלקטואלי עשוי לקבל את הרושם שהרב יוצא ממנו וידו על העליונה. אולם, התמונה ההרמונית מתפוגגת כאשר מכניסים אותה להקשר היסטורי. הפולמוס המתואר במדרש אינו שיחה נינוחה בין שני בני-פלוגתא אינטלקטואליים המתדיינים תוך כדי שיטוט בצלם של עמודי הקרדו של קיסריה, אלא התגוששות בין אויבים, הנוטלים חלק במאבק איתנים בעל שורשים היסטוריים עמוקים. העימות אולי התנהל בקיסריה, אולם יש להניח שהחדר אשר אירח אותו לא היה הסטיו המלכותי אלא הצינוק במרתפי ארמון המושל, שבו הוחזק רבי עקיבא כאסיר. ממה שידוע לנו על גורלו של התנא, אנו רשאים להסיק ששתיקתו של המושל בסיומה של השיחה אינה מעידה על כניעה אלא על תום שלב הוויכוח ומעבר לשלב העיניים. רופוס, כפי שמלמדנו התלמוד, היה מענהו של רבי עקיבא, וייתכן שאף תליינו.⁴

ואמנם, בתקופה שבה נפגשים שני המתווכחים, גועשת הפרובינציה יודיאה. הרומים, כובשים סובלניים בדרך כלל, נלחמים בשצף קצף במנהגיהם ה"ברבריים" של המקומיים. רופוס, הנציג הרומי בוויכוח שלנו, השקיע מרץ רב ביישומו של האיסור הקיסרי על המילה. פעולותיו הקשות כנגד מקיימי המצווה היו בין הסיבות המרכזיות לפריצתו של המרד. הנציג היהודי, רבי עקיבא, נחשב לתומך הנלהב ביותר של ההתקוממות נגד הרומים ומקורות מאוחרים מתארים אותו כנושא כליו של מנהיג המרד, בר-כוכבא.⁵ חז"ל אף מוסרים לנו שהוא קבע שבר-כוכבא הוא מלך המשיח בכבודו ובעצמו.⁶

המידע הזה מבהיר לנו שהפולמוס – האינטלקטואלי לכאורה – הוא בעצם מאבק לחיים ולמוות על עתידן של היהדות ושל האומה היהודית. אבל אופיו העקוב מדם של המאבק לא נבע רק מהבדלי גישה ביחס למנהגים כאלה

ואחרים. ההתנגשות בין הציוויליזציות הייתה אלימה כל כך מאחר ששתיהן החזיקו בתפיסות שונות לחלוטין ביחס לגורלו של האדם ולמהלכה של ההיסטוריה.

כדי להבין את תפיסת התרבות הקלאסית, שאותה מייצגת רומא כיוורשתה של יוון, עלינו לעמוד תחילה על משמעותו של מושג הטרגדיה. הערצת הטבע היוונית לא הוגבלה לממד החלל בלבד; היא הוחלה גם על ממד הזמן. כשם שהעולם החומרי נתפס כמהות סטטית הכלואה במערכת דטרמיניסטית, כך נחשב גם גורלם של האדם והאומה לקבוע מראש. את ההיסטוריה לא מעצבים בני האדם אלא המוריות, אלות הגורל המיתולוגיות, ואוי לו למי שיעז להמרות את פיהן. עבור בן התרבות הקלאסית משמשים הגיבורים הטראגיים כתמרורי אזהרה בולטים: השלם עם הגורל! לעולם אל תמרוד באלים!

לאור האמור לעיל, סביר להניח שהוויכוח על הפגיעה בגוף האנושי הוא רק קצה הקרחון של המחלוקת האמיתית, הנסובה על סירובם של היהודים להשלים עם הגורל שנפל בחלקם. טענותיו של המושל מקבלות כאן משמעות עמוקה יותר; עיקשותם של המורדים היהודים מניעה אותו לטעון כנגדם: האינכם מקבלים עול מרות שמים? האינכם רואים – עם קשה עורף שכמותכם – שרצון האל הוא שתיכנעו לכוחה של האימפריה העולמית?

אך לא רק המושל סבור שהמרד הפוליטי הוא גם מרידה כלפי שמיא. רבים מהיהודים ביקשו גם הם להשלים עם השלטון הזר והצדיקו את עמדתם בנימוקים דומים. שניים מהם מעניינים במיוחד. רעיונותיו של האחד – מצביא שהפך להיסטוריון – נשתמרו בכתביו; דעותיו של השני – אחד מחשובי החכמים בתקופתו – מהדהדות בין דפי התלמוד הבבלי.

היהודי הראשון המעיד על תפיסת עולם דומה לזו של המושל, אכן היה מקורב הרבה יותר לעמדה הרומית מאשר לזו היהודית. הוא אמנם חי כמה עשרות שנים קודם למאורעות שאנו עוסקים בהם, אך ההקשר ההיסטורי שבו פעל דומה למדי. מדובר, כמובן, ביוספוס פלביוס, או בשמו העברי, יוסף בן מתתיהו, המנמק את כניעתו לצבא הרומי לאחר נפילת יודפת באופן הבא:

[יוספוס] נשא בחשאי תפילה לאל באמרו: כיוון שנראה בעיניך, הבורא, להשפיל עד דכא את עם היהודים, המזל כולו עבר לרומים ואת נפשי בחרת לומר לה את העתיד, הריני נותן את ידי לרומים מרצוני ובהיותי חי, ומעיד אני [עליו] שאיני בוגד אלא עושה דברך.⁷

יוספוס מצדיק לא רק את כניעתו לרומים אלא גם את עריקתו לצדם, בנימוק שהמזל, הנוטה בבירור לטובתם של הכובשים, מעיד על רצון שמים. משום כך, הוא טוען, אין לראות בו בוגד, אלא אדם הנענה לצו האל. היהודי השני הוא רבי יוסי בן קיסמא, בן-דורם של תלמידי רבי עקיבא, שהיה מקורב לשלטונות רומי והתנגד למרד נגדם:

כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו והרגה את חסידיו ואיבדה את טוביו ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה וספר מונח לך בחיקך?! אמר לו [רבי חנינא]: מן השמים ירחמו. אמר לו [רבי יוסי]: אני אומר לך דברים של טעם ואתה אומר לי מן השמים ירחמו?! תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש.⁸

רבי יוסי הוא מעין חוזה יהודי. בכמה סיפורים תלמודיים אחרים הוא מתואר כמי שרואה את העתיד.⁹ בסיפור שלנו מתגשמת נבואתו מהר למדי: ימים לא-רבים לאחר השיחה עם רבי חנינא נתפס הלה על ידי המלכות ונשרף חי כשספר תורה עוטף את גופו. ראיית העתיד של רבי יוסי מקרבת אותו לעמדה הדטרמיניסטית – כאשר הכל צפוי מראש, כל שניתן לעשות הוא לתאם את עצמך עם תנועת העולם ולא להתנגד לה.

את עמדתו של רבי עקיבא יש לקרוא, אם כן, על רקע הלך הרוח שמבטאים יוספוס פלביוס ורבי יוסי בן קיסמא. תמיכתו במרד אינה רק עניין פוליטי, אלא הצהרה תיאולוגית. כשם שאין לקבל ללא עוררין כל דבר שמקורו בטבע – עיקרון המודגם במצוות המילה – כך גם אין להיכנע ללא מאבק לכל כובש, חזק ככל שיהיה. האדם אינו תוצר פסיבי של נסיבות חיו; הוא המעצב והקובע את מהלכה של ההיסטוריה.¹⁰

חז"ל, כדרכם, מסרבים להישאר כבולים לזווית ההיסטורית הצרה ומבקשים לבחון את תשתית העומק של האקטואליה. בוויכוח הרועם שמנהלים המושל והרב הם שומעים את הדיו של מאבק איתנים קדום שהניח, לפי תפיסתם, את היסודות לעימות חסר הפשרות שבין רומי ליהודה. כמו במקורות רבים אחרים העוסקים במאבק בין שתי הציוויליזציות, מפרשים כאן חז"ל את

ההתרחשויות ההיסטוריות של תקופתם תוך שימוש בארכיטיפים המקראיים של עשו ויעקב. ואולם, בעוד שבדרך כלל הזיהוי הזה נעשה באופן מפורש, כאן הוא נגלה רק בקריאה חקרנית יותר.

ואמנם, גירוד פני השטח של הסיפור שלנו יחשוף את הזיקה בין הדמויות הדוברות לארכיטיפים המקראיים. רבי עקיבא והמושל הם אמנם דמויות היסטוריות, אולם שמותיהם ומעשיהם מוסיפים למחלוקת ביניהם ערך סימבולי רב־משמעות. פירוש שמו הלטיני של המושל הרומי "רופוס" הוא "אדמוני"; בעולם האסוציאציות המדרשי די בעובדה זו בכדי לקשרו לעשו, אביהם הרוחני של בני אדם. חז"ל הגדילו לעשות ושיבשו את שמו הראשון ל"טירנוס" (מיוונית): שליט יחיד. בלטינית נוספה למושג קונוטציה שלילית) והידקו בכך את החיבור הסמלי שבין הקצין האכזר לעשו הרשע.¹¹ מן העבר השני, "עקיבא" הוא נגזרת ארמית של השם העברי "יעקב".¹² יתרה מכך, רבי עקיבא הוא בעל זכויות היוצרים על הזיהוי החז"לי של מאבק היהודים ברומים עם העימות הארכיטיפי בין יעקב לעשו, אשר הפך ברבות הימים למובן מאליו בספרות היהודית.¹³ בכדי לרדת לשורשיו העמוקים של הוויכוח בין היהודי לרומי, עלינו לחזור אפוא לסיפור המאבק הפרימורדיאלי בין האחים המקראיים.

יעקב ועשו הם תאומים, אך הם רחוקים מלהיות זהים. עוד טרם לידתם ניטש ביניהם מאבק ברחמה של האם, רבקה, והיא ממחרת לדרוש את ה'. אז מתברר לה שהעימות בין שני העוברים שבבטנה הוא תחילתו של מאבק איתנים עולמי:

ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה בת בתואל הארמי מִפְדֵן ארם אחות לבן הארמי לו לאשה. ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה הוא; ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו. ויתרצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי; ותלך לדרש את ה'. ויאמר ה' לה שני גִּיִּים בִּבְטֶנְךָ וְשְׁנֵי לְאָמִים מִמֶּעֶיךָ יִפְרְדוּ; וְלֹאִם מִלֵּאִם יֵאמָר וְרַב יַעֲבֹד צַעִיר. וַיִּמְלֹאוּ יָמֶיהָ לִלְדָּת; וְהִנֵּה תוֹמָם בִּבְטֶנָּה. וַיֵּצֵא הָרֹאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי כֹל כְּאֹדֶרֶת שֶׁעַר; וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֶשָׂו. וְאַחֲרָיו כֵּן יֵצֵא אֲחִיו וַיְדוּ אֶחָזֶת בְּעֵקֶב עֶשָׂו וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב; וַיִּצְחַק בֶּן שָׁשִׁים שָׁנָה בִּלְדֹת אֹתָם. וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֶשָׂו אִישׁ יָדַע צִיד אִישׁ שֹׂדֵה; וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֹהֲלִים.¹⁴

דמויותיהם של יעקב ועשו מעוצבות מלכתחילה באופן ניגודי. ראשיתו של הניגוד הזה במאבק הסמוי המתחולל בין האחים עוד ברחם האם, מאבק הנחשף

מיד עם לידתם. המאפיינים החיצוניים הראשוניים של האחים מסמנים את הכיוון שאליו ייטה כל אחד מהם בהמשך. התבגרותם מאשרת את מה שסומן בינקותם: השעיר, החייתי, הופך לצייד, והחלק – ליושב אוהלים.

הצייד הוא אדם המחקה את הטבע שבתוכו הוא חי. כאחת החיות גם הוא מתקיים בשדה ועוקב בהתנהגותו אחר הנורמות השולטות בו. כמו הטורף הוא אינו טורח בגידול טרפו אלא מוצאו במצבו הטבעי ונוטל אותו לעצמו. הצייד אינו מנסה לשנות את הטבע ולהתאימו לרצונותיו, אלא מתאים את עצמו – ככל שמאפשרות לו תכונותיו האנושיות – לדרישות שהטבע מציב בפניו.

מן הצד השני, יעקב יושב האוהלים בחר בדרך החיים הפסטורלית של יצחק ושל אברהם. כאבותיו לפניו, יעקב הוא רועה צאן, עיסוק המציין שלב מהותי בהתפתחותו התרבותית של האדם – המעבר מקיום של ציידים-לקטים, המוצאים את מקומם בתוך המערכת הטבעית אך אינם מנסים לשנות אותה, לחברה של רועים וחקלאים, המבקשת לשפר את הטבע ונחשבת משום כך, מבחינה אנתרופולוגית, לערש הולדתה של הציוויליזציה האנושית כולה. רועה הצאן מתערב בטבע ואינו מקבל אותו כפשוטו, כמציאות סטטית שאי-אפשר לשנות את חוקיה. יעקב הוא הדוגמה לכך: כאשר הוא מגיע עם לָבָן להבנה בנוגע למשכורתו, הוא מנצל את הידע שרכש ומתערב בצורה מתוחכמת בתהליך הייחוס של הצאן. בסיפורם של יעקב ועשו חושף המקרא, אם כן, את השוני שבין שני האחים כניגוד הבסיסי שבין האדם ה"טבעי", הרואה את עצמו כאחת מחיות השדה, ובין בן-התרבות, המייחס לעצמו מעמד נבדל משאר יצורי ממלכת החי.

סוגיית הבכורה סובבת גם היא סביב אותו עניין. מעמדו העדיף של הבכור אינו קשור לתכונותיו, לכישוריו או לאופיו, אלא ליתרון שהוענק לו בידי הטבע. גם בסוגיה מהותית זו מבהיר יעקב הילוד את עמדתו. אחיזתו בעקב אחיו, המקדים אותו ברגעים ספורים, היא הצהרת כוונות ברורה: למרות נחיתותו ה"טבעית" הוא אינו מתכוון לוותר על הבכורה. כך מתגלה לנו יעקב כאיש המבקש לאכוף את רצונו על המציאות ולתקן, בכוח שאיפותיו האנושיות, את שקבע הגורל. כך במאבקו באחיו וכך גם בעימות עם חותנו, המציב את חוק הטבע כחוק-העל של המציאות ומסרב לחתן את בתו הצעירה לפני הבכורה.

סצנת מכירת הבכורה מביאה לידי מיצוי את הדרך שבה בחר כל אחד מהאחים, ובכך סוגרת את המעגל שנפתח בלידתם. בסופה מתגשמת הצהרת הכוונות של האח הצעיר, והוא זוכה בבכורה בכוח רצונו, ואילו האח החייתי נופל ברשת של עצמו:

ויזד יעקב נזיד; ויבא עשו מן השדה והוא עיף. ויאמר עשו אל יעקב הלעיטני נא מן האדם האדם הזה כי עיף אנכי; על כן קרא שמו אדם. ויאמר יעקב: מכרה כיום את בכרתך לי. ויאמר עשו הנה אנכי כולך למות ולמה זה לי בכרה? ויאמר יעקב השבעה לי כיום וישבע לו; וימכר את בכרתו ליעקב. ויעקב נתן לעשו לחם ונזיד עדשים ויאכל וישת ויקם וילך; ויבז עשו את הבכרה.¹⁵

פעולותיו של עשו בקטע הזה מונחות בידי צרכיו הטבעיים. אף לא אחת מהן מעידה על היותו אנושי: הוא עיף, הוא רעב, הוא אוכל, הוא שותה, הוא קם והולך. אפילו השימוש שלו בלשון אינו מרומם אותו למדרגת אדם: את בקשת הנזיד הוא מנסח בלשון 'הלעיטני', המציינת בדרך כלל הזנת בהמות; ואילו במקום שבו רואה המספר 'נזיד', תבשיל, דהיינו משהו שמעורב בו רצונו של האדם, מזהה עשו רק את הצבע האהוב עליו – אדום – כצבעו של נזול החיים החיוני, צבע הבשר הנא שבו הוא ממלא את כרסו כאחד הטורפים. מנגד, הטקסט המקראי אינו מתאר את נתוניו הפיזיים של יעקב, אלא רק את פעולותיו האנושיות, החושפות את רצונותיו ה"לא-טבעיים": הוא עסוק בבישול, הפעולה הבסיסית ביותר המבחינה בין האדם לשאר יצורי ממלכת החי. יתרה מזאת, למרות שאת המזון שהוא מבשל הוא מייעד, ככל הנראה, לעצמו, הוא מסוגל לדחות את הסיפוק המיידי בעבור משהו רחוק יותר ומופשט: הבכורה. הוא מתמרן את אחיו כדי להשיג את מבוקשו והופך לבכור מכוחה של הסכמה על סחר חליפין – פעולה אנושית שאין כדוגמתה בטבע. את העסקה מעגן יעקב בשבועה, מחווה אנושית בעלת אופי מופשט עוד יותר מסחר חליפין. בעוד שבסחר החליפין הפעולה היא מוחשית ותוצאותיה חומריות לחלוטין, בשבועה כובל עצמו האדם בכבלים בלתי נראים למשהו שאינו מחויב בו מצד הטבע.

הגם שהתנהגותו של עשו עולה בקנה אחד עם תיאורו הקודם, היא בכל זאת מעוררת תמיהה: כיצד זה לא יכול הצייד לשלוט ביצרו? הרי כל צייד הוא אמן של סבלנות. חיי בעולם הטבע האכזרי מלמדים אותו לעקוב אחר טרפו במשך ימים, להמתין באורך רוח שעות ארוכות כשהוא מסתתר בסבך הקוצני ולאמץ את כל כוחותיו גם כאשר נראה כי אבדה כל תקווה. מדוע, אם כן, אין עשו יכול לעמוד בפני פיתוי הנזיד? התשובה נחשפת במשפט האחרון של הסיפור. בתיאור היחיד של עולמו הנפשי של עשו מתברר שהוא בז לבכורה. בעיניו אין חשיבות אפילו להגדרה תרבותית המעניקה עדיפות לאדם על סמך

עובדות טבעיות. מנקודת מבטו של איש השדה, כל מה שאינו טבעי לחלוטין הוא בהכרח בזוי. מכאן אנו מסיקים שעשו מקבל את תאוותיו כעובדות חיים. הוא נכון לדחות סיפוקים רק אם תצמח לו מכך רווחה גופנית מוחשית. הוא עשוי לגלות סבלנות בשעה שהוא אורב לטרפו, אך אין לצפות שירעב על מנת לזכות ביתרונות תרבותיים ערטילאיים. בעודו בשדה הוא מחויב לשלוט בדחפיו לצורך הישרדות, אבל בשובו לביתו אין הוא חש שום צורך לרסן את יצריו והוא מבקש לתת להם דרור מלא.

זיהיה של העמדה ה"טבעית" שמציג טיניאוס רופוס עם אביו הקדמון, עשו, וזו של רבי עקיבא עם יעקב, חושפות את מלוא משמעותו של הסיפור המדרשי. הוויכוח על מצוות המילה מתגלה כאן כהתנגשות סמלית – לא רק בין שתי ישויות פוליטיות הנתונות במאבק, אלא גם בין שתי השקפות מנוגדות ביחס לתרבות האנושית. מן הצד האחד של המתרס ניצבת הערצת הטבע – עמדה המאפיינת לא רק את המחשבה היוונית הקדומה, אלא גם פילוסופיות מערביות ומזרחיות עד לימינו. מבחינה פוליטית, גישה זו מתבטאת לעתים קרובות בדרישה לקבל את מרותו של השליט כמצב העניינים הטבעי; מבחינה רוחנית ומוסרית, היא מכתיבה לאדם קיום פסיבי, מדכאת חידושים ומכריזה מלחמת חרמה על כל ניסיון לשנות את סדר העולם.

מן העבר השני אנו מוצאים את העמדה היהודית, שיסודה בספר בראשית ובדברי הנביאים והמשכה במחשבת חז"ל. עמדה זו מסרבת לקבל את העולם כפי שהוא, ומתאפיינת אפוא בשאיפה בלתי מתפשרת לשינוי המצב הטבעי. באמצעות כריתת הערלה, פעולה המסמנת את האיבר היצרי ביותר בגוף האדם, היא מצהירה באופן גלוי ובוטה: האדם אינו חיה; האדם הוא יצור שאופק שאיפותיו נישא הרבה מעבר לסיפוק יצריו; האדם יכול – כמו בוראו – לשנות את העולם.

המרד היהודי אמנם דוכא, אך לא היהודים. יהודה נפלה, אך ליהדות הייתה תקומה. מתוך סירוב להיכנע לצו הטבע והגורל, עיצבו החכמים מחדש את יהדותם באופן שיבטיח את הישרדותו של העם בגלות הארוכה. עם חיסולו הסופי של מרד בר-כוכבא בשנת 135 לסה"נ, אבדה כל תקווה לכינונה של ריבונות יהודית בארץ ישראל, והיהודים יצאו לדרך הגלות, שחיבה אותם לחיות במדינה מתמדת – מוסרית ורוחנית, גם אם לא צבאית – כנגד עמים שראו עצמם כהתגלמות הטבע, הגורל והמשפט האלוהי.

במאות השנים שחלפו מאז, הלכה וגדלה השפעתה של העמדה היהודית על דרכי החשיבה המערביות, תוך שהיא דוחקת הצדה את האידיאל ההלני של שיעבוד האדם לצו הגורל. ככלות הכל, מקור חיותה של החברה המערבית המודרנית הוא האמונה כי בכל אדם טמונה היכולת לגבור על חוקי הטבע ולעצב במו ידיו את גורלו הפרטי והלאומי. ובאשר ליהודים – אותה רוח מרדנית של תסיסה ושינוי היא שאפשרה להם לשוב למולדתם ולהקים בה מדינה עצמאית, תוך התרסה גלויה כנגד אותם "אלים" שראו בהם שריד מאובן וייעדו להם גורל נצחי של נדודים וקלון. יהודה אמנם נפלה בידי רומא, אך מורשתו של רבי עקיבא ממשיכה לחרוט את רישומה בקורות העולם.

עידו חברוני הוא עמית שותף במכון לפילוסופיה, פוליטיקה ודת במרכז שלם.

הערות

1. ההכרעה לקרוא סיפור זה כיצירה ספרותית ולא כרשומה היסטורית מבוססת על הגישה הרווחת כיום בחקר ספרות חז"ל. גישה זו רואה בסיפורי המדרש והתלמוד כלי להנחלת הרעיונות של מחבריהם, בעוד שהמידע הנמסר בהם חוטא לעתים לדיוק ההיסטורי. ראה למשל יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, כרך א (גבעתיים: יד לתלמוד, 1991), עמ' 235–238. נוסף על כך, במקרה הנוכחי ישנם שני חיזוקים נוספים לסברה כי התיעוד התקופתי לא היה בראש מעייניו של המספר. ראשית, הסיפור מופיע לראשונה בנוסח זה במדרש תנחומא, ואילו במדרש קדום יותר, בראשית רבה (ו, יא, תאודור־אלבק, עמ' 94–95), המתדיינים הם רבי הושעיה ופילוסוף אנונימי. עובדה זו מאוששת את ההשערה שהסיפור בתנחומא הנו עיבוד של גרסה מוקדמת יותר, המעדיף להשתמש בדמויות המוכרות של רבי עקיבא וטורנוס רופוס על פני גיבוריו הכמעט אלמוניים של הסיפור המקורי. שנית, העמדה המיוחסת בסיפור למושל הרומי היא יותר הלנית מרומית (דבר מובן, בהתחשב בהנחה הראשונה, שלפיה מדובר בתיאור המבוסס על סיפור עתיק יותר שבו בר־הפלוגתא הוא פילוסוף יווני). חולשתו של הסיפור כמקור היסטורי מדגישה אפוא את צבינו הספרותי־הגותי. אכן, ההחלטה לקרוא את תיאור הדברים כיצירה ספרותית היא הרת משמעות: לעומת קריאה היסטורית, שתשאף למיצוי מקסימלי של מידע אובייקטיבי על אודות מאורעות התקופה, קריאה ספרותית תחתור לגילוי האמת המטא־היסטורית שהמחבר מנסה לבטא. במילים אחרות, בניגוד למבטו של ההיסטוריון, הפונה מן הטקסט הלאה, אל המציאות שאותה הוא מתאר, פונה מבטו של הפרשן הספרותי פנימה, אל המשמעות הכמוסה בתוך המרחב הספרותי. על הבחנה זו בין ההיסטורי לפואטי ראה גם אריסטו, פואטיקה, תרגם יואב רינון (ירושלים: מאגנס, תשס"ג), פרק 9, עמ' 28–29.

2. ראה משה דוד הר, "סיבותיו של מרד בר־כוכבא", בתוך מרד בר־כוכבא, ערך אהרון אופנהיימר (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ס), עמ' 57–67; וכן מרדכי אלפרדו ראבילו, "גזירת המילה כאחד הגורמים למרד בר־כוכבא", בתוך מרד בר־כוכבא: מחקרים חדשים, ערכו אהרון אופנהיימר ואוריאל רפפורט (ירושלים: יד בן־צבי, תשמ"ד), עמ' 27–46.

3. תנחומא (בובר), תזריע, סימן ז.

4. ירושלמי ברכות ה, ט.

5. רמב"ם, משנה חורה, הלכות מלכים ומלחמות ג, יא.

6. ירושלמי תענית ד, ה; איכה רבה ב, ד.

7. יוספוס פלביוס, מלחמת היהודים, ספר ג, ח, ג. תרגום מתוך דוד רוקח (עורך), חז"ל ומלכות רומי (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ה), עמ' 8.

8. בבלי עבודה זרה יח ע"א.

9. ראה, למשל, בבלי יבמות צו ע"ב; בבלי סנהדרין צח ע"א.

10. נראה גשישה זו היא שהניעה את רבי עקיבא לזהות את בר־כוכבא כמשיח, למרות שהלה לא היה דמות דתית אלא מנהיג פוליטי שאף התריס בגלוי כלפי שמיא. מקורות חז"ל (ראה לעיל, הערה 6) מביאים לנו את נאום היציאה לקרב של ראש המורדים, שבו הוא פונה לאל וקורא לו: "אל תעזור ואל תפריע!" לאור המקורות המתארים את עמדותיהם של בעלי הגישה ההפוכה לרבי עקיבא (פלביוס ובן קיסמא), ניתן להסביר את הקריאה הנועזת הזאת – הגובלת בחילול שמים – ברצונו של בר־כוכבא לעקור את התפיסה הפטליסטית מלב לוחמיו ולנסוך בהם אמונה בעצמם וביכולתם לעצב את גורלם. אין להבין את תמיכתו של רבי עקיבא בדמות כזאת אלא על רקע תפיסתו את המשיחיות כאקט אנושי פוליטי מובהק.

11. על הקשר בין "Turanus" ובין "Tyrannus" ראה Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. 1, trans. Geza Vermes and Fergus Millar (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973), p. 549; Joseph Derenbourg, *Essai sur l'histoire de la géographie de la Palestine* (Hildesheim: H.A. Gerstenberg, 1975), p. 419; Jacob Levy, *Worterbuch über die Talmudim und Midraschim* (Berlin: Benjamin Harz, 1924), s.v. טורנוס.

12. זיהויו של רבי עקיבא עם יעקב אבינו מקבל תימוכין מכמה כיוונים נוספים. רבי עקיבא הוא החכם התלמודי היחיד שנודע כרועה – מלאכתו המובהקת של יעקב – ואהבתו לרחל נתקלה אף היא בהתנגדות קשה של אביה. למותר לציין ששמו של הרב ושל האב המקראי נובעים מאותו שורש – ע.קב. ראה גם דניאל בויארין, הבשר שבדוח: שיח המינוח בחלמוד, תרגם עדי אופיר (תל אביב: עם עובד, תשנ"ט), עמ' 156.

13. ראה Gershon David Cohen, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought," in Alexander Altmann, ed., *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1967), pp. 21–23.

14. בראשית כה:כ–כז.

15. בראשית כה:כט–לד.