

השליטים — לא גוה היה לו להגית הערכה זו כמו שהיא.

ואולם בעיקר נראה שהדחיפה לדרוש מחדש את אישיותו של הורדוס ולהרוץ משפט עמוק יותר על מפעלו היא פרי התלבטויותיה של התקופה בה אנו חיים. דחיפה זו היא פרי ההכרה שדברי-הימים של האנושות מיטלטלים בין שני קטבים מנוגדים — קוטב החירות מזה וקוטב הגאולה מזה.

יש כאן מעין צד-השווה למעשיהם של מחזאים ומחברי רומנים בדרוגו: מה הם קיבלו עליהם להסביר את הגיבורים ההיסטוריים ולהעמידם באור חדש, מתוך שימוש רחב בחידושי הפסיכולוגיה והפסיכואנאליזה, אף כותבי דברי-הימים גוטלים עכשיו זכות זו לעצמם ומעבירים תחת שבט בקורת חיובית, מחודשת, אותם גיבורים עצמם, כשזכות-הבכורה ניתנת לאלה מתוכם שהתפרסמו כשליטים חזקים ורודניים, "פראקטיקל אנסט".

אפשר נובע הדבר מן הכורח למצוא צידוק לפעולתם של הללו, כורח שנעשה דוחק ביותר בימינו. לא דווקא משום שקיומם של "גיבורים חזקים" הוא כאילו מחידושיה של התקופה אלא משום שתפקידם על רקע המשטרים המפותחים של ימינו נעשה פרובלמתי ומחייב הסבר. אולי משום כך יש גם בדיון האקדמי בדבר הורדוס המלך משום לוויית-טעם של אקטואליות.

הדמוקרטיה והטוטאליטריות זכו בימינו למידה שווה של לימוד-זכות. מבחינה זו יכלה הבחינה-מחדש שמציע פרופ' שליט להסתכם בנסיון לשבץ את הורדוס בשדה שבין שני הקטבים הללו — כלומר, על-ידי שקילת החיוב שבהשגיו תוך כדי שלילת האמצעים שאיפשרו אותם. אבל המחבר לא הסתפק בדרך זו; אולי משום שהרגיש כי השטחיות אורבת לה, אולי משום שבעייתו של הורדוס מסובכת הרבה יותר.

תגר ראשון בו נתקל מי שמבקש להתמודד עם דמות-דיוקנו של המלך הוא הצד הנודע-לשימצה שבאפיו, אותו צד שתואר בהרחבה אצל יוספוס. המדרשים התלמודיים ובעלי הברית-החדשה, אלא שדווקא על תגר זה

ביניהם ובין שירת הטרובאדרים הפרובנסיאליים.

מאמרים נוספים בספר נוגעים לבעיות היסטוריות של העולם היהודי הישן. ד"ר חיים הלל בן-ששון דן בגלות וגאולה בעיניו של דור גולי ספרד. הוא מבסס את עיונו על מקורות מן התקופה הנדונה. ד"ר שמואל אטינגר כותב על "ההשפעה היהודית על התסיסה הדתית במזרחה של אירופה בסוף המאה הט"ו"; שלמה סימונסון דן בגיטו באיטליה ומשטר; פרופ' יעקב כ"ץ עוסק בהשוואה בין "גזירות תנ"ך" לגזירות ת"ת ות"ת"; פרופ' ישעיהו תשבי מצביע על "התסיסה המשיחית בחוגו של רמח"ל לאורם של כתובה ושרים משיחיים"; וא. ביין כותב על תולדותיו של המונח "ציונות", ובכך נוגע הספר גם בבעיות של תולדות היהודים בזמן החדש.

גם מתוך המעט שנסקר ברשימה זו אפשר לעמוד על התרומה הנכבדה שספר-היובל הזה תורם לחקר ההיסטוריה היהודית. אין זה, כמובן, ספר השווה לכל נפש; גישתם של רוב המאמרים היא מדעית, מחקרית. אולם גם הקורא המשיכל שאינו חוקר, המעוניין להרחיב את ידיעותיו בכמה אספקטים של ההיסטוריה היהודית, יוכל להיעזר הרבה בכרך בר-רושם זה.

ז. ס.

## הורדוס המלך

קרה לפרופ' שליט מה שקרה לא אחת למחברים רבים לפניו: ביקש לכתוב חיבור מצומצם, שיסכם את כל הפרטים הידועים מכבר על הורדוס המלך מתוך כתביו של יוספוס, והוציא מתחת ידו מחקר היסטורי המחזיק למעלה מחמש-מאות עמודים. אף באשר להערכת דמותו של הורדוס לא ביקש המחבר לפסוק כל הלכה חדשה, אבל גם כאן לא נסתייעה כוונתו בידו. אולי משום שהממדים החדשים של החיבור חייבו הערכה כוללת, פחות או יותר, ואולי משום שהמחקר ההיסטורי, שהסתעף הרבה בשנים האחרונות — בעיקר הודות להתעמקות בחקר ההשקפות ששמשו צידוק לפעולותיהם של

נשאת תקועה במקום שהניח אותה קלויזנר בשעתו. קלויזנר ראה בהורדוס גוף זר העומד כנגד „העם” ולא בתוכו. מתוך ניתוח רצונו של „העם” העלה כביכול ש„העם” לא רצה בהורדוס אבל רצה בבית־חשמונאי. סמך לכך משמשת לקלויזנר העובדה שתמיד נמצאו לטוענים־לכתר מביתי חשמונאי די אמצעים וכוח־אדם לניהול מל־חמותיהם על תפיסת השלטון.

אולם רק ניתוח השקפת־עולמו של הורדוס יש בה ללמד עד כמה לא היה הורדוס עומד מהוץ לזרמים הרעיוניים של היהדות בזמן ההוא אלא נתון בתוכם.

בעיקרו של דבר ראה הורדוס עצמו מגשים שליחותו של אוגוסטוס בגאולת ה„אימפריא” („העולם הנושב”). הקיסר נחשב אותה שעה בעיני המוני האימפריה כמביא גאולה לעולם, והורדוס ראה עצמו מביא גאולה ליהודה, בקנה־מידה קטן, על סמך כל אותם יתרונות שמנינו למעלה ושאותם העניק הורדוס לאר־צו. הורדוס היה אפוא האיש שזיפה את ארצו בקצת מן האושר שירד לעולם עם הופעת אוגוסטוס „הגואל”. ומכאן שראה אף את עצמו כגואל, לשון אחרת: מלך המ־שית.

כבר קלויזנר, ולפניו רוויל, הבחינו שהיו לו להורדוס נטיות משיחיות. הורדוס הרג את סריסו בגוהי מפני שנתפתה להאמין לנבואה שניבאו לו הפרושים כי הוא עתיד להיקרא אביר־מיטיבו של המלך המשיח. הורדוס ראה בכך הוכחה שלא הוא היה בעיניו המשיח אלא עדיין היה מצפה למשיח עתיד אחר. אצל אחד מאבות־הפנסיה, אפי־פניוס, שנתמר רמו מפורש יותר לפיו מסתבר כי ה„הרודיאניים” שבפרית־החדשה הם אלה המכירים בהורדוס כבמשיח, אבל בעוד שקלויזנר ראה בזה רק זרות תולנית, ההור למת יפה את נשמתו של עריץ, שהוא מצד אחד מדינאי מפוכח ואילו מצד שני הוא שוגה בהיותו ובאמונות תפלות, זכותו של שליט היא שראה כאן שיטה. הורדוס ביקש לשלב את רעיון השלום הרומאי, שהקיף את עמי האימפריה אחרי קרב־אקטיום, עם הרעיון המשיחי היהודי.

מצליח המחבר להתגבר בקלות יחסית, שעה שהוא מוכיח כי אמנם לא היה הורדוס בוחל בשום אמצעים לקידום מטרותיו אבל גם רוצח סתם לא היה וכל מעשי־הזוועה שעשה היו להם מניעים מדיניים או שושלתיים. על רקע ההווי המדיני של הימים ההם יש בכך צידוק מעט, מהגם שרציחות מדיניות, מלחמות־אחים, שוד וגזל וכיוצא בהם אפי־נים היו אף לשלטונם של מלכי־בית־חשמונאי בכלל, עד כדי כך שהמסורת התלמודית מדדה להם כשם שמדדה להורדוס וכמה וכמה מעשים (כגון הפקודה לרצוח אנשים מחשבי האומה ביום מותו כדי שלא ישמחו בו), המיוחסים במקום אחד להורדוס, מיו־חסים במקום אחר לינאי המלך.

גם מעשים אחרים בעלי אופי פוליטי טהור, שהבקורת בדורות הבאים ראתה אותם בעין רעה, אפשר להסבירם היטב על רקע מעשיהם של בית־חשמונאי. הורדוס הלך אמנם בדרך באכזריות ובקור־זוג אלא שדרך זו עוד קודמו החלו בה, ולא הוא בלבד הייב לתת עליה את הדין. העובדה שדווקא שמו של הורדוס יצא לגנאי, בעוד ששמו של החשמו־נאים יצא לשבח, מעידה על טבעם של ההיסטוריונים האחרונים יותר מאשר על טיבם של המלכים הנוגעים בדבר.

בצד החיוב שבשלטונו של הורדוס מונה שליט שורה ארוכה של השגים. הורדוס הוסיב על הקרקע איכרים חסרי־אדמה, פיתח את החקלאות, טיפח את המסחר, השליט בטחון בתחומי המדינה, „בנה שווקים, הת־קין מרחצאות” וכיוצא בזה מעשים שאף בימים ההם היו נוהגים לוקפם לזכותו של שלטון רומי בכלל. אף־על־פי־כן הרי, כאמור, כל ההשגים הללו אין בהם אלא כדי ללמד זכות שטחית בלבד על משטר.

התוקף להערכה מחודשת של שלטון הורדוס נובע אצל שליט דווקא מתוך הדיון במניעיו הרעיוניים של הורדוס, וכאן גם עיקר חידו־שיו של המחבר.

לולא דיון רעיוני זה היתה דמותו של הורדוס

\* שליט: הורדוס המלך; מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ״א.

מלך שנתעלה לדרגת אל. הצורך במציאת תחליף יהודי לזכותם האלור־הית של המלכים, שהתבטאה במתן כבוד־אלים למלכים ההלניסטיים או לקיסרים הרר־מיים, גוהג שהיה רווח אצל עמי המזרח, התעדן כמדומה אצל היהודים ע"י העלאת המלכים לדרגה של „מלכים־משיחים” בלבד. וגילגולו המאוחר של זה הוא המושג של „מלכים בחסד־עליון”, משעה שגם האפשרות לטעון לכתר־משיח ניטלה מן המלכים מסיבות דתיות.

מבחינה זו לא היתה המשיחיות תופעה חד־פעמית, כפי שנתפסה אולי בהתפתחותו העליונה והמוקקת של רעיון זה, אלא תופעה חוזרת כשפל מלך הוא „משיח” בפני עצמו. מעניין לציין כי הנחה זו מוצאת את אישורה בכך שאף המלכים החשמונאים מימיו של הורקנוס והלאה התעטרו לא רק בכתר־מלכות ובכתר־כהונה אלא אף תבעו לעצמם כתר משיחים. אף בענין זה היה הורדוס, אפוא, ממשיך דרכם של קודמיו.

ח. ב.

ספק אם בענין זה ביקש הורדוס להיות רק נושא־כליה של רומי בתחום המשיחיות היהודית. דומה שהענין מורכב יותר. הרעיון המשיחי ווהותם של המשיחים השונים היו באותה תקופה הצייר שעליו סבבו האידיא־לוגיות והפילוגתות הכיתתיות השונות בתוך היהדות. שעה שכל כת וכת יש לה משיח משלה, ספק אם יכול היה דווקא המלך להישאר ככלי ריק שאין גם לו משיח משלו — כלומר: הוא עצמו.

מצד אחר נראה שיכול ענין זה להכניס שינוי אף בכל הידוע לנו על מהלך התפת־חותו של הרעיון המשיחי. במהלך התפתחות זה נתפסה לפעמים המשיחיות בצורה המוגינת וגסה. מבחינה מדינית שימשה המשיחיות מעין תחליף למתן כבוד־אלים למלכים, דבר שלא היה אפשרי כלל ביהודה. אולי משום כך שיגשג רעיון המשיחיות אצל היהודים דווקא, שהרי בני עמים אחרים לא היו זקוקים למתווך אנושי שיתווך בינם לבין האל אלא ה„גאולה” היתה יכולה לבוא לעולם ישר מידי האל עצמו — ובמקרה זה,

