

גרשון ויילר: נושג התיאוקרטיה מקורו ומשמעותו אצל יוסיפוס

יוסף בן מתתיהו, הידוע יותר כיוסיפוס פלאביוס ההיסטוריון, בוגד היה. במובן־מה, ובוודאי על־פי הערכתו־הוא, נביא היה. ובעיקר מנקודת־המבט של העיון הנוכחי, הוא האיש אשר ממנו בא לנו מושג התיאוקרטיה.

אין מקום רב לספק בדבר בגידתו של יוסיפוס. הוא עצמו תיאר את מעשיו בימי מלחמת היהודים ברומאים. התיאור, שמידת ההצדקה־העצמית שבו אינה מפתיעה, אינו מניח מקום לספק שהחיים היו עדיפים בעיניו על מילוי חובתו כמפקדו של מבצר יודפת. כאשר אך הבין שנגזר על העיר ליפול בידי הרומאים הצרים עליה, גמר תחילה אומר להימלט וכך להציל את נפשו.¹ למעשה סופלה עצתו זו והיה עליו להישאר ולהילכד בעיר בעת נפילתה. עתה יותר מתמיד היתה הצלת נפשו ראש־מעייניו. כאשר הסתתר במערה עם חבורת אנשים שמוטב היה להם למות מאשר להיות עבדים לרומא, דאג לכך שיתאבדו כולם כאחד על־פי גורל וכתוצאה מכך – "אולי מקרה היה זה ואולי אצבע אלוהים",² כלשונו – נשאר אחד משני השרידים האחרונים. עתה לא היה לו קושי לתכנן את התמסרותו שלו, ומיד לאחר שהסגיר עצמו הציע את שירותיו למצביא הרומאי אספסינוס, שהעסיק אותו אחר־יכן עד תום המלחמה, בתעמולה מלחמתית נגד עמו שלו. רבת־משמעות ביותר היא העובדה שבמצור על ירושלים עזר לטיטוס – שקיבל את הפיקוד מידי אביו כאשר נבחר הלז להיות קיסר – לא רק כתורגמן אלא גם כדוברם של הרומאים; יוסיפוס הוא אשר פנה אל מגיני העיר בשמו של טיטוס וקרא להם להיכנע.³

אך הבה נשוב לתיאור שמתאר יוסיפוס איך נפל אל האויב. כדאי להתעכב על רגע זה עתיר־המשמעות, ולא מבהינה פסיכולוגית בלבד. ואלה הם דבריו:

כי הבין יוסף לפתור חלומות וגם לבאר את חידות דברי האלוהים (הנשמעים לשני פנים), בלמדו את הנבואות אשר בספרים הקדושים, כי היה כוהן ויצא מזרע הכהונה. וברגע שהוא נחה עליו רוח ממרום, והוא שם לנגד עיניו את החזיונות הנוראים, אשר ראה בחלומו זה מקרוב, והתפלל אל אלוהים חרש לאמור: "בורא ישראל, הנה טוב בעיניך לשבור את קרן עמך ולהצליח את מעשי הרומאים כולם, ובי בחרת לגלות את העתידות, על כן אני תוקע את כפי לרומאים ברצון למען אֶחיה, ואתה עדי כי לא בוגד אני בלכתי אליהם רק עבדך, עושה רצונך".⁴

קל יהיה לתרץ את הדבקות וההדרכה האלוהית שיוסיפוס מיחס כאן לעצמו כתארי־הפלגה לאותה חשיבה מואצת המוכרת לכל מי שחש אי־פעם כי חייו תלויים בזריזות שכלו. לתופעה זו כיון פילון האלקסנדרוני כאשר ייחס סגולות נביא לפלאקוס, שודאי לא היה בעיניו אדם שרוח אלוהים מפעמתו. "כי נשמת כל אדם נבואית היא עד מאד, בפרט במצבים של צרה".⁵ נדמה לי כי נחטיא את המטרה אם נראה בדבריו של

יוסיפוס, שנכתבו זמן רב לאחר מעשה, ראציונליזציה בלבד. כדי להבין את עוצם מעשהו של יוסיפוס חובה עלינו, לאחר שנביא בחשבון ככל הראוי את הפסיכולוגיה של אדם המשחזר שעה שבה היה נתון בסכנת-מוות, להתיחס אל דבריו ברצינות ככל האפשר.

אותו יוסיפוס שבמלים המובאות למעלה נשא תפילתו במערה מתחת ליודפת השדודה לא היה מפקד רגיל החושב ליפול בידי האויב. בעת ההיא עדיין לא מלאו לו שלושים שנה. שנים אחדות קודם-לכן עשה בשליחות ברומא ושם ניתן לו לעמוד על עצמתה, ולא עוד אלא הדעת נותנת כי נשבה ליפעת המטרופולין וחי-החברה שלה, שלעומתם ודאי נראתה ירושלים קרתנית לבלי תקוה. השליח הצעיר הוצג לפני פופיאה, רעיית הקיסר,⁶ ולא קשה לשער מה-עז היה הרושם שעשתה החצר הקיסרית על הכוהן הצעיר מארץ יהודה. כאשר בשובו למולדתו התברר לו שבני-ארצו מתכוננים למרוד ברומא, ניסה להניאם מקו-פעולה מסוכן שכזה על-ידי שהעמידם על העובדות. הוא מספר: "ניסיתי, אפוא, לשכך את רוח שואפי הקרב ולהשיבם מדרכם בבארי להם, עם מי הם אומרים להילחם וכי נופלים הם מהרומאים לא רק בטכסיסי צבא אלא גם במזל ובהצלחה".⁷ רבת-משמעות היא העובדה שהוא מיחס "מזל והצלחה" לרומאים. ההרגשה המובעת כאן היא שהיתה שורש תפילתו של יוסיפוס במערת יודפת: אלוהים בחר ברומאים לשלוט בעולם, לרבות עם-בחירתו לשעבר, והוא יוסיפוס, שלוח להביא בשורה זו הן ליהודים והן לרומאים.

מה בשורה יכול היה יוסיפוס, נביאו של אלוהי היהודים אל הרומאים, לבשר להם שעה שעמדו במלחמה קשה נגד היהודים? יוסיפוס זה, שחי עוד כשלישים שנה אחרי חורבן ירושלים כאוכל-לחמם של קיסרי רומא ותמיד חשוד היה בעיני יהודים ורומאים כאחד,⁸ מה היה בפיו לומר בכלל אחרי תבוסת עמו? כלום מפתיע הדבר שבשורתו התרכזה סביב הרעיון שמעולם לא רצה אלוהים שיילחמו היהודים ברומאים, שבהת-מרדם על שלטון רומא מרדו ברצונו-יתברך, כי אין זה מכוונתו של אלוהים שתהיה ליהודים מדינה, שיהיה להם צבא, או שיהיה להם ענין כלשהו חוץ מאשר לעבדו במסירות גמורה ומוחלטת על-ידי קיום המצוות אשר צינה להם? יוסיפוס נביא-הפניעה מצדיק את יוסיפוס הבוגד; על-ידי שהוא נכנע לכוחה העדיף של רומא, אין יוסיפוס היהודי בוגד בשום דבר הנראה לו עיקר ביהדות. עם החי תחת ממשלת האלוהים, בתיאוקרטיה, רשאי גם רשאי, ובעצם חייב הוא, להעלים דעתו מהצלחות וכשלונות של פוליטיקה ושל מלחמות: הוא נועד לדברים אחרים ונשגבים יותר. יבקשו להם לאומים אחרים תפארת וגדולה בשדה-הקרב; הטהרה והקדושה הם נחלתו של עם-האלוהים. וכי מה בכך אם יוסיפוס הוא בוגד בעמו המיוצג על-ידי השלטון המהפכני בירושלים? עיניו של יוסיפוס הנביא מגביהות ראות יותר מפך: אחת היא לו מה השלטון שהוא חי תחתיו כל עוד את אלוהים הוא ירא ואת משפטיו ישמור לעשות.

2

הפיסקה המפורסמת על התיאוקרטיה מופיעה בחיבור שכתב יוסיפוס סמוך לאחריית ימיו בשם נגד אפיון. הוא נכתב בשנים 100–94⁹ ולכן ספק אם אפשר לראות בו תרומה לוויוכוח ממשי עם אפיון, שהרי אפיון עשה לו שם בראשית המאה הראשונה באלקסנדריה, ויחד עם כירימון היה אחד משני המנהיגים של צורר-יהודים שם. שניהם סטואיקנים היו, ואת שנאתם ליהודים אוששו בנימוקים אוניברסאליסטיים הלקוחים מבית-מדרשה של הפילוסופיה הסטואית; הם טענו כי היחדנות היהודית היא השקפה נחותה על החיים.¹⁰ אפיון היה דובר המשלחת היוונית ששוגרה אל גאיוס קאליגולה בקשר לאותה התפרעות שעוררה את יהודי אלקסנדריה לשגר לרומא את הפילוסוף פילון. "תשובתו" של יוסיפוס לאפיון באה אפוא כששים שנה לאחר מעשה. מכל-מקום, פילון בשעתו כבר השיב כהלכה על טענותיו של אפיון.¹¹ אפשר בהחלט שיוסיפוס הושפע מן ההיפותטיקה של פילון כאשר כתב את חיבורו נגד אפיון.¹² אם כה ואם כה, אין כל יסוד להטיל ספק בחוות-דעתו של אחד מחשובי המומחים ביוסיפוס האומר כי מעיקרה היתה הפילוסופיה של פילון בעלה מהשגתו של יוסיפוס.¹³ לפיכך יכולים אנו לגרוס כי לכל המוטב שימש אפיון ליוסיפוס קולר לתלות בו את כתב-הסניגוריה שלו; הפתובת האמיתית של מגילת-הספר היא החברה הרומאית, שיוסיפוס ידע כי חדורה היא רגשות אנטי-יהודיים. האפולוגיה מופנית אל לא-יהודים בלשון שיוסיפוס קיווה כי יוכלו לקבלה.¹⁴

היו שמתחו בקורת על שיפוטו של יוסיפוס בנקודה זו. היו שהטעימו כי האפולוגיה מקבלת כמובן-מאליו את חוק התורה ואת מקור השראתה האלוהי, ולכן אינה מעלה שום נימוקים לחיזוקה של אותה עמדה. יוונים, כך המבקר טוען בדין, לא היו משתכנ-עים מקביעה דוגמאיתית סתם בענין זה.¹⁵ איני סבור כי אלו השגות שפגיעתן קשה. בעצם, אפשר לטעון שהן מחטיאות את המטרה. שכן נוכל להבין את כוונותיו של יוסיפוס בצורה זו: בשים לב לתרבותה של רומא הקיסרית הקוסמופוליטית יותר ויותר, ואולי הפלוראליסטית, ראוי להביא לידיעתם של אויבי היהודים עובדות כהוויתן. לכן עיקרו של החיבור, כגרמו בבירור מפותרת-המשנה שלו, מוקדש להצגת הנתונים ההיסטוריים "על קדמותם של היהודים". רק לאחר שיוסיפוס מבסס את טיעונו בסוגיה זו הוא מעלה קווים לדמותה של חברה יהודית אידיאלית, ובהקשר זה באים הדברים על התיאוקרטיה. קרוב ביותר לוודאי ששירטוט מעין זה, שאין בצדו הוכחה לתקפותו, כל-כולו מכוון היה להביא לפני הקורא דימוי של חברה שאין בה תככים ואנוכיות, חברה הדבקה ביושר, בצדק וביראת-האלוהים. אין זה תיאור המופנה לפילוסופים אלא הצבעה על אלטרנטיבה. אחרי הכל, אם בשנים שלאחר-כך כבשה הנצרות אותה חברה רומאית עצמה שבשבילה כתב יוסיפוס לא בא הדבר בזכות עליונותם האינטלקטואלית של שליחי ישוע הנוצרי.

היו שאמרו שכישוריו של יוסיפוס לא היו מספיקים למשימה שהציב לעצמו. היו אפילו שאמרו שידעתו בעברית לקויה היתה¹⁶ וכי הידיעות הממשיות שהוא מביא על היהדות מאכזבות.¹⁷ היה מי שאמר כי ההלכה שהוא מביא אינה מהימנה מבחינתם

של חז"ל¹⁸ יהי כן. ואולם כשאני קורא ביוסיפוס הרי הדבר המפליא אותי ביותר הוא הזהות הבולטת בהשקפות ובעמדות, בסוגיות המכריעות באמת, בינו לבין אלפיים שנה של יהדות הלכתית. דווקא מפני שלא היה יוסיפוס אדם העוסק בשימוש יוצר במחשבה מופשטת, ודווקא מפני שלא היה מסוגל לכך, לכן, טוען אני, חוט של מהימנות משוך על עדותו. הוא לא היה יכול לבדות כל זאת מלבדו, ולו גם לצרכים אפולוגטיים; ודאי מסיח היה דברים ששגורים היו על פי היהודים בימיו. במובן זה, ובמובן זה בלבד, יוסיפוס חשוב בעיני יותר מפילון. פילון היה פילוסוף המתקרב למדרגה הראשונה; הוא ודאי לא הסתפק במתן ביטוי סתם לדעות מצויות. לכן פילון הוא עד מהימן הרבה פחות מיוסיפוס לגבי ראייתם-העצמית של היהודים בעת ההיא. הבדל נוסף יש כאן והוא שאם גם מצויים בפילון כל היסודות של האידיאולוגיה הרבנית הגלותית, אף-על-פי-כן כתב בומן שעדיין עמד בית-המקדש בירושלים על תלו. לכן יכול היה עדיין לכמוה לגאולה לאומית, אף אם פירש אותה ברוח אוניברסאליסטית. יוסיפוס, כנגדו, לא היה לו דבר לקוות לו מבחינה לאומית-מדינית. כאשר כתב את נגד אפיון כבר היה בית-המקדש חרב זה למעלה מרבע המאה, ויוסיפוס עצמו חי משך אותה תקופה ברומא כנכרי, ואם גם נכרי מיוחס.

יוסיפוס היה הגביא, מבשר-הגולה מרחיק-הראות במערה תחת חורבות יודפת; כאשר ניגש לכתובת האפולוגיה הרי רק נתן ביטוי, עז וחותר כמידת יכלתו, לצידוק הגלות וחדלון-האונים שנעשו מציאות. על מתן-ביטוי זה מדבר בנטוויץ' כשהוא אומר על יוסיפוס כי "יכול היה להתרומם לדרגת הערכה של האידיאל היהודי ואפילו לדרגת הצגתו הנמצאת"¹⁹. אולם בנטוויץ' לא אמר, ואולי אף לא הבחין, כי האידיאל היהודי שעליו הכריז יוסיפוס בעוז-לשון כה גדול עולה בקנה אחד עם בגידה מדינית, ובמסיבות מסוימות הוא גם מחייב אותה. מצד שני, אין האידיאל עולה בקנה אחד עם הציונות שאותה אימץ לו בנטוויץ' ואשר משך תקופת-חיים ארוכה שירת אותה במסירות גדולה. אמת-נכון, אין בנטוויץ' מפליג בהערכתו את יוסיפוס כאדם בעל-אופי, ולפעמים סלידתו גלויה לעין. אך הדבר שאותו לא תפס, ושעדיין לא נתפס לדור החי עמנו עתה, הוא זה שה"אידיאל" עליו דיבר יוסיפוס הוא אידיאל של עם שדחה, עקרונית, את עצם הרעיון של הוויה לאומית-מדינית.

3

הפיסקה על התיאוקרטיה מופיעה בנגד אפיון, מאמר שני, סעיף טז:

הן כל בני-האדם שונים אלה מאלה מאד במנהגיהם ובחוקיהם לכל פרטיהם. בעצם הדבר יש לאמור: אלה נתנו את מימשל מדינתם בידי שליט יחיד (מונארכיה), ואלה בידי שליטים מתי-מספר (אוליגארכיה), ואלה בידי המון-העם. אולם מחוקקנו לא שם את לבו אף לאחד מדרכי המימשל האלה, רק ציוה לנו "ממשלת אלוהים" (תיאוקרטיה)—כאשר יאמר האומר בעשקו את משפט הלשון, כי לאלוהים לבדו הקדיש את המלוכה והשלטון. הוא ציוה על העם לשאת את עיניו תמיד אל אלוהים, כי הוא מקור כל הטובות המוצאות את בני-האדם כולם (ואת כל איש בפני עצמו), ובו ימצאו עזרה האנשים המת-חננים אליו בעת צרתם, כי אין כל מעשה נעלם מבינתו ולא נסתרה ממנו אחת ממחשבות

לב האדם הצפונות. על האלוהים הזה אמר כי הוא אחד (יחיד) ולא נברא (קדמון) ולא ישתנה עד סוף כל דורות עולם והוא נעלה ביפיו על כל דמות בת-חלוף, ורק בכוחו (במפעליו) הוא ניכר לנו, אף כי לא נודע לנו עצם היותו.

כאן המונח "תיאוקרטיה" מופיע בפעם הראשונה בספרות. אפילו סנט-ג'ון תקרי, שהבחין בעקבותיהם של כל מיני עוזרים ספרותיים יווניים ביצירתו של יוסיפוס, מוכן לומר כי הוא אשר המציא את המלה "ככל הנראה".²⁰

הפיסקה מעוררת כל מיני בעיות. אחת היא בעיית התרגום. בתרגום העברי שבידינו נאמר: "לאלוהים לבדו הקדיש המלוכה והשלטון". המונחים "מלוכה" ו"שלטון" ודאי אינם מדויקים. במקור היווני נאמר: *ten archen kai to kratos anatheis*. השאלה היא אם *kratos* ו-*arche* נחשבו מלים נרדפות—ובהחלט יכלו להיחשב כך, שהרי שתיהן מובגן "כוח"—או שמא הבדיל כאן יוסיפוס, בדרך שימוש בשתי המלים האלו, בין סמכות לשררה. אין אלה קשיים מילוליים בלבד אלא נוגעים הם בגופו של ענין. שכן מיד לאחר שהוא מיחס את השלטון לאלוהים מביא יוסיפוס דוגמת לסוגי השלטון והפוח שייחס משה לאלוהים.

כדאי לעמוד על המלים שנוקק להן. אין יוסיפוס אומר שאכן יש לו לאלוהים סגולות מסוימות וכי הן היסודות להבלטת שלטונו. תחת זאת הוא מדבר על משה ה"משדל" וש"הוא תיאר את האלוהים כ... (ביטויים אלה נעלמו בתרגום העברי האומר באופן סתמי "אמר"). בפסקה לא נאמר אפילו כי משה עצמו האמין באמיתותם של דברים אלה. בעצם, הרושם הכללי העולה מתוך פסקה זו בכללותה הוא שמשה הפחיד את היהודים בסיפורים על כוחו היוצא-מגדר-הרגיל של אלוהים עד כדי כך שמאז והלאה לא העזו כלל להרהר אחר אותן הוראות מעשיות שהוציא להם בחינת "יראת-אלוהים". משה שאותו יוסיפוס מעלה כאן על גס הוא, בראש-וראשונה, חכם מופלג במשיכת-חוטם בענייני ציבור. אשר לעצם הענין—ממשלת האלוהים—כאן דומה כאילו אין יוסיפוס אלא נותן ביטוי לרעיון מופר מפבר, בצורה זו או אחרת, מלכות אלוהים על ישראל היא נושא חוזר-ונשנה במקרא.²¹ בספר ויקרא כה, 55 מופיע גם המושג המפורש יותר של שלטון-יחיד של האלוהים:

כי לי בני ישראל עבדים; עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ-מצרים, אני ה' אלוהיכם. לאמיתו של דבר, יוסיפוס מביע הבנה מאוחרת הרבה יותר של מלכות האלוהים. הוא נותן לנו פירוש בלתי-מדיני של מושג שבראשיתו היה מדיני עד מאד. זאת יכולים אנו לראות בנקל מתוך תיאורו של יוסיפוס את המצב האידיאלי הקיים בתיאוקרטיה. סימנו העיקרי של ציבור המאורגן כתיאוקרטיה הוא ההרמוניה השלמה בין אמונות למעשה. בהמשך הפסקה נאמר:

וסיבת הדבר היא כי גם בדרך תורתו להועיל לכל בני-האדם בכל הדורות נבדל הרבה (מיתר המחוקקים), כי לא חשב את יראת-אלוהים לחלק (לאחת) המעלות הטובות, רק את יתר המעלות לחלק עבודת-אלוהים (וכה חקרן וגם הבינו). ואלה הן: הצדק, והתבונה, וכוח הנפש, ושלוש אחים בכל הדברים שבין אדם לחברו. וכל מעשינו ועסקינו ודברינו מביאים לידי יראת-אלוהים בקרבנו (מכוונים לשם-שמיים), כי לא השאיר

(משה) אף אחד מכל אלה מבלי חקור אותו, ומבלי קבוע אותו מראש, כי שני דרכים נמצאו להשפיל את בני-האדם ולתקן מנהגיהם. הדרך האחת היא לקח המלמד (הלימוד בפה העיוני), והדרך השנית היא חינוך המנהגים (הלימוד במעשה). והנה יתר המחוקקים נחלקו בדעותיהם ובחרו באחת הדרכים אשר מצאה חן בעיניהם, ובדרך השנית מאסו.... אולם מחוקקנו שקד הרבה לחבר את שתי הדרכים האלה יחדו, כי לא משך ידו מהחינוך בדרך המנהגים וגם לא נתן לעזוב את דרך לקח התורה.

אבל אם הצלחתה של ממשלת האלוהים תלויה בפעולתו החינוכית של משה, ומן-הסתם בפעולת הבאים אחריו, מתעוררת השאלה מה יקרה אם יתחילו היהודים להטיל ספק בקצת מן הדברים בהם שיכנע אותם משה—או ככולם. לכאורה זו אולי טענה קלת-ערך; למעשה, הריהי רצינית למדי. כי מתוכה עולה הדבר הזה: התיאור של יוסיפוס יוצא מן ההנחה שהיהודים מאמינים במה שאמר להם משה הואיל ואמונה זו היא המפרנסת את התחוקה אשר יסד. אבל אם תיעדר האמונה המפרנסת, צריך יהיה למצוא איזה אמצעים, מחוץ לשידול וחינוך, לשמירה על המשטר התיאוקרטי. אף כי המשטר התיאוקרטי, כפי שיוסיפוס מציג אותו, איננו התחוקה של מדינה ממשית, העומדת בקשרים רגילים עם שאר מדינות, אלא הוא משטר פנימי של קהילה בכנעת, בכל-זאת הצורך בעינו עומד לשמור על הליכוד החברתי. יוסיפוס מתאמץ להוכיח שכל זה מושג על-ידי המניע הפנימי של יחס-כבוד לחוק המקובל על הכל, ומכאן ציונם של הכל לחוק. עם זאת מודה יוסיפוס כי אין די באמונה בלבד. העבריינים אינם מרובים, אך תמיד מוצאים אותם ומינישים אותם. "והנה הדבר הזה ראשית כל הסיבות אשר הקימו ברית-אחים נפלאה בתוכנו, כי דעה אחת—ואין זולתה—על דבר אלוהים ודרך אחת בחיים ובכל המנהגים מביאות לידי רוח אחת במידות האדם".²²

גאוותו של יוסיפוס ניפרת בדבריו כשהוא מציג את השאלה הריטורית אם שמע אדם על יהודים, ולו גם מעטים, "אשר בעטו בחוקינו מפחד-מוות"²³? ברור שיוסיפוס לא היה בוגד בעיני עצמו. לגביו, בגידה פירושה בגידה בחוקים. ואם בגידה באומה מתישבת עם נאמנות ל"חוקים" הרי למדים אנו מכך דבר חשוב מאד באשר לטיבם של חוקים אלה. החוקים הנאכפים על-מנת להצמיח אותם קווי-אופי שהעלה יוסיפוס על גס אינם חוקים של מדינה; צווי-דת הם אלה, ז.א. צווים שפוחם עמהם רק נגד אנשים המאמינים בכוחם של הצווים הללו. מי שאינו מאמין באלוהים יש לכוון את התנהגותו באיזו דרך משכנעת יותר מאשר אימת ענשו של אלוהים. כאן מתעורר הצורך באכיפה פיזית ובצדה השאלה הסבוכה של הזיקה בין הדת לבין השימוש בכוח-הזרוע לשם הגנתה. יוסיפוס אהב לחשוב שדיני הדת השתרשו בקרב היהודים עד כדי כך שכמעט אין עוד צורך בענשים מבחוץ. אך לפעמים, חייב היה להודות, יש בהם צורך.

חשוב שנזכיר לעצמנו את התנאים ההיסטוריים שעיצבו את השקפתו של יוסיפוס. כותב היה את הדברים לא רק על הרקע של תבוסה במלחמה אלא גם בסיומה של התפתחות שנמשכה לפחות מאתיים שנה, שעיקרה היה אכזבה כללית מפוליטיקה של כוח שבאה לאחר השגת העצמאות הלאומית בימי בית-השמונאי. בתקופת מלכותו

של אלקסנדר ינאי הגדול היו רגשות העם נגד המלוכה עזים כל-כך עד שעשאוה שם גרדף לשיעבודו של העם. כנגד זאת הרי מעט-מעט השתרשה האמונה כי המציית לחוקי האל הוא-הוא הזוכה לחירות.²⁴ מכאן אך כפשע אל העדפת שליט זר, המניח ליהודים את חירותם הדתית, על-פני שליט יהודי, הנוהג קלות-ראש בדת.²⁵ בהקשר זה רב-משמעות הוא התיאור שמתאר יוסיפוס את צעדיו הראשונים של שלטון רומא. יוסיפוס מספר כי פומפיאוס בא לדמשק,

שם שמע את טענותיהם של היהודים ומנהיגיהם, של הורקנוס ואריסטובולוס, שחלקו זה על זה, ושל העם שחלק על שניהם. העם ביקש שלא יהיה נתון לשלטון מלכים, (באמרו) שקבלה מאבותיו להישמע לכוהני האל שהוא עובד אותו, ואלה (השנים), אף-על-פי שהם צאצאי הכוהנים, מבקשים להעביר את העם לשלטון אחר למען יהיה עבד (להם)...²⁶

מחוץ לשני המתנצחים בישי-המזל על כס-המלוכה היו איפוא עוד אחדים שתלונותיהם נגד המימסד המלכותי באשר הוא נתקבלו כטענות מטעם ה"עם". לימים, כשמדבר יוסיפוס על תקנות שתיקנו שליטיה הרומיים החדשים של ארץ-יהודה, הריהו אומר: "וכן הוסר מעליהם מימשל השליטים, וחיו תחת שלטון היקירים".²⁷ אפשר גם אפשר לתהות על סוג משונה זה של חירות המתבטא בשלטון קולוניאלי. לא שאין הטלתו של שלטון קולוניאלי עשויה להיראות לנשלטים בחינת תוספת על חירותם. אך כדי שאמנם כך יהיה הדבר, הכרח שיהיו הנשלטים נוהים אחר רעיונות שאינם לאומיים ויצרים שאינם מדיניים. אכן, היהודים שעליהם שפך פומפיאוס את מרותה של רומא קרובים היו כבר מאד לראות עצמם בחינת עדה דתית ולא אומה. כי מה שחסר בנגד אפיון בעל-משמעות הוא לפחות ככל שמצוי בו. הסניגוריה על עדת-הקודש אינה מזכירה שום פעילות מדינית בחינת חלק מחייו של בן העדה. הוא אין לו אלא למלא אחר מצוות התורה. פעילות מדינית מצדו על-כרחיה אינה אלא מרידה במלכות. במקביל לכך, השליט הקולוניאלי הטוב הוא זה שאינו מפריע לקיום המצוות הדתיות אלא מקל עליו. בעיני יוסיפוס אין מושלי רומא רעים באשר הם; רעים הם רק אם הם מניחים ידם על מקדש האלוהים.

4

הפיסקה האחרונה שציטטנו יש בה ענין בעל משמעות מיוחדת. יוסיפוס אומר כי צורת השלטון אותה קיבלו מאבות-אבותיהם היתה כפיפות לכוהני האל אשר לו עבדו. כלום זו, רשאים אנו לשאול, הצורה האמיתית של תיאוקרטיה? האם יכולים אנו להפיק מכתביו של יוסיפוס השקפה ברורה על האופי המוסדי של התיאוקרטיה? אלה הדברים שהוא אומר בנגד אפיון על התחוקה:

הנמצאו משפטים טובים וישרים ממשפטי תורתנו, אשר שמה את אלוהים לאדוני כל הממשלה, ואת יד כל הכוהנים יחד מילאה לנצח על כל הליכותיה, ואת הכוהן הגדול הקימה לראש על כל יתר הכהנים?²⁸

האלוהים הוא מושל היקום, והכוהנים פקידי-רשות בלבד. הנקל לראות שחסר כאן משהו. הכוהנים אינם פקידי-הרשות של היקום אלא רק של עדת-הקודש. אמנם כן,

הכוהן הגדול ממונה על הכוהנים, אך בכך עדיין לא נסתמה הפירצה המוסדית. מי ממונה על חייה הגשמיים של החברה, מי מנהל את המדינה? בעיני יוסיפוס, אין בעיה זו נוגעת לתיאוקרטיה. שכן על-פי תפיסת-עולמו הממשלה, וכל מה שממשלות עושות, באים מבחון. לפי הערכתו של יוסיפוס, היה זה רצון האלוהים שרומא תמלא את החסר ותסתום את הפרוץ.

עוד בעיה מוסדית העולה מן הפסקות האלו נוגעת בתפקידם של הכוהנים עצמם. על-נקלה נוכל להסכים כי זעום ההבדל בין תיאור הכוהנים כמושלים לבין תיאורם כפקידי-רשות. בשני המקרים כאחד, כך יהיה הטיעון התיאוקרטי, מושלים הם על-פי רצון האלוהים או שהם מכלכלים את ענייני הרשות על-פי רצון האלוהים, בהסתמך על כך שהשלטון המדיני אינו מתערב. אך יש קושי בקביעת רצונו של אלוהים, בפרט בהתיחס למצבים מסוימים. מבחינה מוסדית, כמובן, אין טעם בשאלה מסוג זה. בכל עת תמיד, רצון האלוהים הוא מה שאומרים עליו הממונים המופרים על ביצוע רצונו של האלוהים, כלומר הכוהנים. לכן אין הבדל בין ממשלת האלוהים לממשלתם של פקידיו המוכרים. אבל, גם אם זו נקודה של מה-בכך מבחינה מוסדית, הרי בעינה עומדת הבעיה המטרדית של ביסוסו התיאולוגי של המוסד. אחרי הכל, התיאוקרטיה אמורה להיות ממשלת האלוהים ולא ממשלת האדם, ולכן בחוצה איזו לגיטימציה של האנשים המושלים מטעמו. והנה, השיטה ההיסטורית של הלגיטימציה מתבטאת בטענה שבזמן מן הזמנים קיבלו הכוהנים ייפוי-כוח מן האלוהים ומשום כך הם מוזכרים כדין כפקידיו. אך האם זו שיטה משביעת-רצון של לגיטימציה? אם שוב נעיין בדבר מבחינה מוסדית, יוצא לנו כי משעה שנתקבלה לגיטימציה זו כבת-תוקף שוב אין תקפה סר ממנה עולמית. לשון אחרת, אפילו אלוהים בכבודו-ובעצמו לא יוכל לבטל את ייפוי-הכוח שכך ניתן. אכן, אם כת הכוהנים לגיטימית הרי התערבות אלוהית המכוונת להדחתם לא תהיה לגיטימית. מצד שני, אם נקבל כביכול את נקודת-המבט התיאולוגית הרי יש מקום לדרוש שבכל עת תמיד תהיה איזו דרך לברר את רצונו של האלוהים, מכלל זה אישורו הנמשך לייפוי-הכוח שנתן פעם לכוהנים. ודבר זה, מבחינה מוסדית, אסון הוא, כמובן; הרי זה פתח לאי-יציבות כרונית.²⁹

יכולים היינו לבטא את הבעיה שלנו בצורת משפט או-או. אפשר לעגן את מושג התיאוקרטיה באלוהים או בפקידי-הרשות. אם נבחר באפשרות האחרונה, הרי ישאו פקיד-הרשות בעצמם את הלגיטימציה שלהם והפיקציה המסייעת, שהם פועלים מטעם האלוהים, שוב לא תהיה לה אפוא כל משמעות מוסדית. אכן, מיסדי המסורת התלמודית לא נרתעו מלעשות במפורש את הצעד האחרון הזה כאשר פסקו כי "לא בשמיים היא" (דב' ל, 12)... "התורה ניתנה בסיני, ואין מקשיבים לבת-קול".³⁰ רוצה לומר, על-פי השקפתם שוב אין התורה כפופה לרצון האלוהים. אפילו הקדוש-ברוך-הוא בכבודו-ובעצמו אינו יכול לשנותה. כאן רשאי אדם לתמוה אם סוג זה של יראת-שמיים מכונן לאלוהים בכלל.

מצד שני, אם נדגיש את תפקידו של האלוהים לעומת תפקידם של בני-האדם ברעיון התיאוקרטיה, הרי מביאים אנו על ראשינו, כאמור, אנדרלמוסיה מוסדית. לכן דומה

שהברירה היא בין סדר ליראת-שמיים. אין תימה שמלומד נוצרי הוא המפרש את מושג התיאוקרטיה בצורה המכוונת כלפי שמיים. וכך אומר מילר, לאחר שהוא פוסל את הרעיון שתיאוקרטיה היא מימשל על ידי כוהנים :

לתיאוקרטיה העברית לא היה שום גוף סתגרני, מוסדר ונראה-לעין. אין היא מתגלמת בצורה אחת-ויחידה של מימשל. היא מתירה את כל הצורות המדיניות של התפתחות האדם, יכולה היא להתקיים עם האבות, עם נותן התורה, עם מצביאים כיהושע, עם שופטים, מלכים, כוהנים—במשמע כוהנים גדולים—ועל הכל עם נביאים. בכל צורה חיצונית של המדינה, ובכל נציג שלה, יכולה התיאוקרטיה להתבטא, במידה שרוחי הקודש של העקרון המונותיאיסטי מפעמת ומקננת בנושאה של אותה צורה. יכול הוא גם להיעדר מכל הצורות האלו, ולמען האמת אכן נעדר היה לעתים קרובות מן הכהונה... מהות התיאוקרטיה מיוסדת על האמונה האיתנה בפעילותו האמיתית של האלוהים בעם. ומשום כך גם כאן מקשר יוסיפוס את התיאוקרטיה באמונה החיה באלוהים הכל-יודע.³¹

נוכל לסכם את דברי מילר בוז הלשון: מימשל או מושל הוא תיאוקרטי בתנאי זה בלבד שהוא מקבל השראתו מאלוהים. בתנאי זה, מנקודת-מבט תיאוקרטית, המושל לגיטימי רק אם זה מקור השראתו. כדי לדעת אם הוא לגיטימי או לא, יש לדעת אם הוא תיאוקרטי או לא, כלומר—לדעת אם קיבל השראה ממרום או לא. וזאת, כמובן, לעולם אין לדעת בוודאות. הואיל וכתוצאה מכך יש תמיד מקום לספק בנקודה זו, יש מקום לספק גם בנוגע ללגיטימיות. לפי פירוש זה, אפוא, אין התיאוקרטיה בכלל צורה של מימשל אפשרי אלא ציון טוב הניתן לכמה ממשלות ומושלים ונמנע מזולתם. על סמך פירוש זה אין כל טעם לומר: "הבה נקים מימשל תיאוקרטי", שהרי ההשראה האלוהית, שהיא תנאי נחוץ לקיומו של מימשל מעין זה, אינה באה על-פי הזמנה. אין צורך להאריך דברים כדי להוכיח כי פירוש זה של רעיון התיאוקרטיה, הגם שהוא מעלה בעיות חשובות שאין מנוס מהן, נשען על עירבוב-יוצרות היסטורי ומוסדי כאחד. מילר טועה בנהותו את מלכות האלוהים עם התיאוקרטיה של יוסיפוס. מילר מסתכל בענין הגדון בחינת נושא של היסטוריה קדושה, כלומר לא אמיתית. אין הוא שואל מה ששאלנו קודם-לכן: היכן הממשלה, הממשלה האמיתית, בתיאור התחוקה התיאוקרטית אצל יוסיפוס? אם מילר מוכן שלא לראות כל הבדל בין השלטון של יהושע המצביא, למשל, לבין זה של הכוהן הגדול המתמנה על-ידי המושל הרומאי, הרי לבטח אין הוא יכול לראות כלל בתיאוקרטיה צורה של ממשלה אמיתית. לחילוי-פים, אם נקבל שהוא מוכן לראות בשלטונם של מלכים ומצביאים שלטון תיאוקרטי, הרי יוצא מזה שלא המלכות או המצביאות שלהם מעניינת אותו אלא השראת האלוהים, וכך שוב חשיבותן של המלכות והמצביאות מתבטלת. מלכות ומצביאות אין להן ערך כשלעצמן; לכל המוטב, הריהן ערוצים מקריים שבהם רוח האלוהים נמסרת לעם. הבילבול במחשבותיו מתבטא בכך שאינו תופס כי כל כמה שנרצה לראות במלכות ובמצביאות צורות של מימשל יציב ומסודר, אין אלו צורות אפשריות של תיאוקרטיה. כשמילר אומר שאין לתיאוקרטיה צורה מוסדית ספציפית הריהו מודה כי, לאמיתו של דבר, אין היא צורת מימשל כלל. בכך הדין עמו. אבל טעותו היא שהוא מניח מתוך כך שכל סוג של מימשל יכול להיעשות תיאוקרטי.

אולי אין תימה בדבר שכאן נתפס מילר לטעות. את שורש הקושי שלו, להוציא את דעותיו התיאולוגיות המוקדמות, אפשר למצוא בטקסט של יוסיפוס, שפן הלז טבע את המטבע "תיאוקרטיה" מתוך גזירה-שווה עם "אריסטוקרטיה" ו"דמוקרטיה". והנה, לא קשה לראות שהגזירה-השווה אין לה שחר ולמען האמת אלה הם מושגים שונים עד מאד. אריסטוקרטיה היא שם המשטר המדיני שבו קראטוס שייך לאריסטוי; בד-מוקרטיה הוא שייך לדימוס. בתיאוקרטיה, מן הסתם, קראטוס שייך לתיאוס (אלוהים). אבל הקושי הוא בזה שאם גם האריסטוי והדימוס הם גופים הניתנים לזיהוי סוציולוגי, תיאוס ודאי שאינו כך. והנה, אפשר לתרץ את עירבוב-היוצרות המוסדי של מילר אם נטעים שהוא נובע מפך שראה, בדיון, קושי חשוב בעצם מהותו של מושג התיאוקרטיה. מילר הבין, דבר שרבים זולתו לא הבינוהו עד היום, שקביעת גוף ממוסד על-מנת שיפעל, אחת-ועד, מטעם האלוהים פירושו שלילת קראטוס מן התיאוס. רוצה לומר: צורת-קבע של מימשל אנושי ותיאוקרטיה אי-אפשר להן בכפיפה אחת. אולי בעיה זו היא שעוררה את מילר להעלות את רעיון המתווכים של התיאוקרטיה (Vermittler), שהוא עושה בו שימוש לגבי הנביאים.³² במובן ידוע, זה רעיון מופרך. אם נקבל ש"תיאוקרטיה" נרדפת ל"אריסטוקרטיה" ו"דמוקרטיה" הרי, כדי שיהיה כאן טעם בדבריו של מילר, מן הדין שנוכל לדבר על מתווכים של אריסטוקרטיה ומתווכים של דמוקרטיה. ואין אנו גורסים לשון זו לפי שאין אנו יכולים להעלות בדעתנו מה תהיה משמעות הדבר אם אמנם כך נדבר. אבל במובן אחר הרעיון של מתווך מתקבל מאד על הדעת כשמדברים על תיאוקרטיה. שפן תיאוקרטיה היא ממשלת אלוהים ולפיכך זקוקה היא למתווכים שמעמדם כמתווכים אינו תלוי בשום-פנים במעמדם באיזה מוסד אנושי; לעולם חייבים הם להתמנות במישרים על-ידי אלוהים.

מילר מעיר על פרק יח בספר דברים, מקום שנקבעים הפחנים להבדיל בין נביא-שקר לנביא-אמת; נביא-האמת, אומר מילר, אין סימנו "מעמדו המדיני המשפטי" אלא "הרוח המפעמת בו".³³ בנקודה זו שוב נוכל למתוח בקורת על מילר משום שאינו מבין כהלכה את ההגיון המוסדי. אך בעיני חשוב הוא יותר להסב תשומת-לב למעלות שבעמדתו של מילר, גם אם היא מוטעית. דוגמה לענייננו היא הבעיה של נביא-השקר ונביא-האמת. אפשר להטיח כנגד מילר שלמעשה מציע התנ"ך מבחן מעשי להבדיל על-פיו בין נביא-אמת לנביא-שקר, וכי על כן אין אנו צריכים להזדקק לרוח-הקודש. טענה זו לא יהיה לה שחר. בפרק יח של ספר דברים (2-21) דומה כי הבעיה מתישבת בדרך זו: אם נבואתו של נביא מתאמתת, הריהו נביא-אמת; אם אינה מתאמתת, הריהו נביא-שקר. אכן, מבחן זה פוטר אותנו מן הצורך ב"רוח המפעמת" של מילר רק על סמך ההנחה שכל המאורעות נגרמים במישרים על-ידי האלוהים, כלומר: לעולם לא יתרחש מאורע כלל אלא אם כן האלוהים רוצה בו. על סמך הנחה זו, כמובן, לא נוכל לצפות לשום דבר, ובוודאי לא נוכל לצפות מהטבע שינהג בצורה תקינה. תנו דעתכם על המקרה הבא. הנביא 11 מנבא בזמן 11 שמאורע מסוים 12 יתרחש באיזה זמן מאוחר יותר, 21. הבה נניח שקודם

לֵא הַחֲלִיט אֱלוֹהִים לְחַלֵּל אֶת מִי וְכִי לֹא נָתַן לָנֶה הַשְּׂרָאָה לְהִינְבֵא עַל כֹּךְ. וְהִנֵּה, עַל-פִּי הַמַּבְחָן, אֵין הָאֱלוֹהִים יָכוֹל לְמַגּוֹעַ אֶת הַתְּקַבְלוֹתוֹ שֶׁל נִי כְנִבְיֵא-אֲמַת אֵלֵא אִם כֵּן יִשְׁנֶה אֶת תְּכִנּוּתוֹ וְלֹא יִחַלֵּל אֶת מִי בְּזֵל. אִוְלָם, אִם נְנִיחַ, כְּמוֹ שְׁפּוֹלְנוּ מְנִיחִים, כִּי בְמִידָה רַבָּה אֲפֻשֶׁר לְהִינְבֵא עַל דְּבָרִים בְּעוֹלָם, וְכִי עַל כֵּן אֲפֻשֶׁר לְפַעֲמִים לְנַבֵּא בְּמִדּוּיָק שֶׁמִּי יִתְרַחֵשׁ בְּזֵל, הִרִי הָעוֹבְדָה שֶׁמִּי הִתְרַחֵשׁ בְּזֵל הִיא כְּשֶׁלְעֲצָמָה אֵינְנֶה עָרוּבָה מִסַּפְקַת לְאֲמִיתוֹתוֹ שֶׁל נִי בְּתוֹרַת נְבִיֵא בְּעַל-הַשְּׂרָאָה. אֲפֻשֶׁר שְׁנִיחֵשׁ נְכוֹנָה, אֲפֻשֶׁר שֶׁהִיוּ לוֹ אֵיזֶה יִדְעוֹת טוֹבוֹת, אוֹ אֲפֻשֶׁר שֶׁהוּא פְּשוֹט מִיֵּטִיב יוֹתֵר מְזוֹלְתוֹ לְהִינְבֵא עַל סַמֵּךְ יִדְעוֹת הַמְצוּיּוֹת לְכָל. עַל-מִנַּת לְקַבֵּל אֶת נִי כְנִבְיֵא זְקוּקִים אֲנוּ לְאֵיזֶה דְּבַר נּוֹסֵף, וְאֵת הַחֲסָרוֹן הַזֶּה מִתְכוּוֹן מִיֵּלֵר לְמִלֵּא בְּרַעִיוֹן "הָרוּחַ הַמְּפַעֲמַת" שְׁלוֹ. מוֹבֵן, עֲנִין אַחַר לְגַמְרִי הוּא הוֹכַחַת מְצִיאוֹתָהּ שֶׁל אוֹתָהּ רוּחַ. לְדַעַתִּי, הָעוֹבְדָה שְׁמִיֵּלֵר אֵין לוֹ תְּשׁוּבָה עַל שְׂאֵלָה זוֹ חֲשׁוּבָה פַּחוֹת מֵהַתְּעַקְשׁוֹתוֹ עַל הַצּוֹרֵךְ לְהַשִּׁיב עֲלֶיהָ בְּטֵרֵם נּוֹכַל לְקַבֵּל מִיִּשְׁהוּ כְּמִתּוֹךְ אֲמִיתִי שֶׁל רְצוֹן הָאֱלוֹהִים. כִּי בְעַמִּידָתוֹ עַל נְקוּדָה זוֹ הַבְּלִיט מִיֵּלֵר אֶת הָעוֹבְדָה שֶׁלְמַעַן תִּהְיֶה הַתִּיאוֹקְרַטִיָּה מְמַשֶּׁלֶת אֱלוֹהִים וְלֹא מְמַשֶּׁלָה שֶׁל בְּנֵי-אָדָם הִרִי, בְּגַלֵּל אֵי-הוֹדָאוֹת בְּקַבִּיעֵתָהּ שֶׁל עוֹבְדַת הַשְּׂרָאָה, כָּל הַמוֹסְדוֹת הַמְתִּימָרִים לְהִיּוֹת תִּיאוֹקְרַטִיִּים חֲסֵרֵי-יְצִיבוֹת הֵם מַעֲצָם מֵהוֹתָם מִפְּנֵי שֶׁתִּמִּיד אֲפֻשֶׁר לְעַרְעֵר עֲלֵיהֶם בְּסוּגִיַּת הַשְּׂרָאָה. חֲשׁוּב יוֹתֵר הוּא שֶׁמֵן הָאֲמוּר עַד כִּה יוֹצֵא שְׂאָם מוֹסַד תּוֹבַע לְעַצְמוֹ מַעֲמַד תִּיאוֹקְרַטִי, אַחַת-עוֹד, הִרִי מְנַקְדַת-הָרָאוֹת שֶׁלוֹ הַשְּׂאֵלָה הִיא אִם הוּא עוֹשֶׂה אֶת רְצוֹן הָאֱלוֹהִים אוֹ לֹא נַעֲשִׂית מַעִין אֲפִיקוֹרְסוֹת. הַמוֹסַד נַעֲשֶׂה חֲשׁוּב יוֹתֵר מִן הָאֱלוֹהִים.

5

עַל-פִּי מִיֵּלֵר, יָכוֹלָה הַתִּיאוֹקְרַטִיָּה לְלַבּוֹשׁ כָּל צוּרָה שֶׁהִיא. כְּדֹאֵי אֵיפּוּא לְצִיִּין כִּי בְּרִשְׁמִית הַצּוּרוֹת הַחִיצוֹנִיּוֹת הָאֲפֻשְׁרִיּוֹת שֶׁלוֹ הוּא מַחֲסֵר דְּבַר אַחַד נְכַבֵּד: אֵין צֵל שֶׁל זָכֵר לְצוּרַת-מִיִּמְשֵׁל עַמִּמִּית כְּתִיאוֹקְרַטִיָּה אֲפֻשְׁרִית. אֵין הַסוּגִיָּה כֹאֵן בְּכֵךְ שֶׁהִתִּי-אוֹקְרַטִיָּה לֹא תִיתְכֵן כָּלֵל כְּמִיִּמְשֵׁל אֲמִיתִי אֵלֵא, בְּעַצֵּם, שְׂאֵפִילוֹ בְּאוֹתוֹ הַלֵּךְ-נֶפֶשׁ שֶׁל רוּחַנִיּוֹת וְאֵיִדִּיאֵלִיזְצִיָּה גֵרֵם מִיֵּלֵר שְׁכָל צוּרָה שֶׁתְּלַבֵּשׁ הַתִּיאוֹקְרַטִיָּה חֵיבַת לְהִיּוֹת תַּחַת מְרוֹתוֹ שֶׁל מוֹשֵׁל. שְׁכֵן רַחוּק הוּא מְאֹד מִן הַשְּׁכָל שְׁרוּחַ מְמָרוֹם, אוֹתָהּ רוּחַ עַצְמָהּ, תְּצַלַח עַל הַכָּל. אֲפִילוֹ יִהְיוּ הַתְּנָאִים אֵיִדִּיאֵלִיִּים מֵאֵין כְּמוֹהֶם.

עַכְשָׁיו יָכוֹלִים אֲנוּ לְשְׂאוֹל אִם גַּם יוֹסִיפּוֹס נִזְקַק לְאֵיִדִּיאֵלִיזְצִיָּה כֹאֵשֶׁר תִּיאֵר אֶת סוּג הַתְּחוּקָה אֲשֶׁר יִיחַס לְ"מַחֲוּקַק שֶׁלְנוּ" ? בְּרוּר, הָאֵיִדִּיאֵל שְׁפִיעֵם אוֹתוֹ לֹא הִיָּה מְדִינִי, וְעַד-תְּהִי הַקּוֹדֵשׁ הַמוֹפִיעָה בְּנִגְדֵי אֲפִיוֹן אֵינְנֶה רִיבּוֹנִית; הִיא מְשׁוּחַרְרַת מִמְּלֹאכֶת-הַיּוֹמֵר יוֹם שֶׁל שְׁמִירַת הַסֵּדֵר הַחֲבֵרַתִּי וְהַבְּטָחוֹן הַמְדִינִי. הַתִּיאוֹקְרַטִיָּה שֶׁל יוֹסִיפּוֹס הִיא תְּחוּקָה שֶׁל עַם, אֲשֶׁר, דּוּוּקָה מְשׁוּם שֶׁהוּא פְּטוּר מִן הַמַּעֲמָסוֹת שֶׁל קִיּוֹם מְדִינִי, הוּא פְּנוּי לְשְׂאוּף לְטִהָרָה מוֹסְרִית וְרוּחַנִית. בְּאוֹרַח עֲקִיב לְמִדֵּי מְקַמֵּץ יוֹסִיפּוֹס עַד מְאֹד בְּשִׁימוֹשׁוֹ בְּבִיטוּי "מְלָכוֹת אֱלוֹהִים",³⁴ בְּמִסּוֹרַת שְׂאוֹתָהּ הַבִּיֵן וְלֵה הַתְּנַגֵּד סִימֵל מוֹנַח זֶה אֶת הַתְּקוּוֹה לְעַצְמָאוֹת מְדִינִית בְּעַתִּיד. מֵאוֹתוֹ טַעַם וְדֹאֵי הִיָּה מִתְּפַלֵּץ לְנוֹכַח הוֹפַעַתוֹ שֶׁל מְשִׁיחַ שְׂאֱלוֹהִים הוֹעִידוֹ לְחֹדֵשׁ אֶת הַעַצְמָאוֹת הַמְדִינִית.³⁵ כִּה עֲמוּקָה הִיָּתָה אֲכֻזְבַּתוֹ שֶׁל יוֹסִיפּוֹס מִן הַמַּאֲבָק עַל הַשְּׁלִטוֹן בֵּין הַיְּהוּדִים עַד שֶׁקַּבְּלַת שֶׁלְטוֹנָה שֶׁל

רומא נראתה לו מחיר מיצער לשלמו על-מנת להיפטר ממנה.³⁶ על-ידי קבלת עולו של שלטון זר יכולים עתה היהודים להיעשות "עדה שוחרת-שלום" ו"גוי קדוש", מצב שמבחינה מוסרית, ובעיני האלוהים, הוא עולה לאין שיעור על מעמדם של לאומים שוחררי-שלטון. ודאי יש כאן אידיאל המניע את יוסיפוס. אבל, במובן אחר, הריהו פשוט ריאליסט. כאשר כתב מה שכתב היתה עליונותה של רומא עובדה, ואפילו מתוך השקפה-לאחור לא יכול לראות דבר מלבד "עדת-הקודש" החיה תחת שלטון רומא. עדת-קודש זו קיימת היתה בפועל-ממש גם אם מעולם לא הגיעה לפסגות המוסריות שהכתיבו לה האידיאולוגים שלה. אך הלגיטימציה של האידיאל העמיקה כל-כך להשתרש בלב העם עד שהיה יוסיפוס יכול לראות רשות לעצמו לומר כי עצם השאיפה לעצמאות לאומית היא התגרות ברצון האלוהים המבקש שיהיה עמו גוי קדוש תחת שלטון זר. כאן קולע מאד הפלל של ולהאוזן:

התיאוקרטיה היהודית, שאריתה של מדינה שחרבה, היא עצמה אינה כלל בחזקת מדינה, אלא מוצר מלאכותי בלתי-מדיני שנוצר למרות מסיבות בלתי-נוחות מתוך הדחף של אגרגיה זכורה-לעד: ושלטון זר הוא השלמתו הנחוצה.³⁷

עד עצם הזמן הזה לא קם איש לערער ממש על הדעה שכך אמנם יהיה ייעודה המדיני של עדת-הקודש. אכן, כאשר קמו עליו עוררים לראשונה הטיחו כנגדם, יהודים ולא-יהודים כאחד, במונחים שבהם השתמש יוסיפוס. סימן-ההיכר העיקרי המשותף של סניגורי התיאוקרטיה האלה הוא ההכרה שהיהודים הם עם-לבדד-יישפון, וכי על כן אינם צריכים לשאוף לדבר שהוא טבעי לאומות אחרות. פוקס ג'קסון, אנטי-ציוני שכתב בשנות ה-30 למאה הזאת, משבח את יוסיפוס על שהבין את הגורל היהודי.³⁸ כדאי לצטט כמה מן הדברים שהיו בפי הסופר הזה:

יוסיפוס השתייך למיעוט חזק של אנשים שהאמינו כי אלוהים מתנגד לכל התכניות החוזות שלטון ארצי לאומה שלו, שתפקידה הוא לשמור את מצוות התורה ולקבל עול סדרו של עולם, הנשען על עליונותה של רומא. היהדות, כמסגרת-חיים מצווה ממרום, נראתה לו סותרת את ההתגדלות הלאומית.³⁹

ועוד:

במידה רבה, ההיסטוריה שלו מוקיעה מה שקרוי עתה בשם הציונות המדינית; ולדעתו, לא היה פאטריוט יהודי עדיף הרבה מלסטים. אם לדון על-פי כמה מאמרות מן הזמן האחרון, הרי הרוח לה התנגד יוסיפוס בכל תוקף עדיין לא מתה כליל; וגם אם יש יהודים שאין ההיסטוריה שלו ערבה לחיכם, דין שלפחות יקראוה כולם בשום-לב.⁴⁰

המופלא הוא כאן לא אותה אנטי-ציונות שייסלח לנו אם נטעה ונראה בה אנטישמיות אלא, בעצם, בהירות-הראייה שהיא שכרה של איבה שאינה יודעת פשרה. שכן פוקס-ג'קסון צודק בהחלט בראותו כי הציונות היא שלילת היהדות של יוסיפוס וכי נצחון הציונות הוא מפלת היהדות בתורת תיאוקרטיה. ובוודאי הדין עם הסופר הזה באמרו שאם גם בהמשך ההיסטוריה היהודית שלטה השפעתם של אנשים "דתיים באמת יותר מיוסיפוס", בכל-זאת בנקודה זו של שלילה-עצמית מדינית דיברה האורתודוקסיה מגרונו של יוסיפוס.⁴¹

יוסיפוס, אם גם אנוכי היה ואולי חסר היה התלהבות דתית אמיתית, היה איש־יחסי־ציבור נאמן ועז־ביטוי לתפיסה הדתית של היהודיות בניגוד לתפיסתה הלאומית. העובדה שנעשה בוגד חשובה פחות מן העובדה שהיתה לו הצדקה מן המוכן לבגידתו, כי הדת אינה יודעת מהי בגידה כלפי אדם. מי שרואה עצמו נתינו של אלוהים אינו חב כל נאמנות־לשמה לשום רשות ארצית. באורח עקיב למדי, לא מצאה היהדות הרבנית הרשמית מעולם לומר מלה בגנותו של יוסיפוס, הכוהן הירושלמי שמוכן היה להיעשות עבד רומי. אין תימה בדבר. בדין זוקפים לזכותו של רבן יוחנן בן זכאי שהניח את היסודות להמשך קיומה של היהדות אחרי שנפלה ירושלים. לפי המסורת הציל, כידוע, אדם זה את נפשו על־ידי שהוברח מירושלים הנצורה, בארון־מתים, אל מחנהו של טיטוס. שם ביקש מן המצביא הרומאי שיתן לו את יבנה וחכמיה. ברקע מחריבים היו את עיר־הקודש ותושביה עמדו בפני הברירה בין מוות לעבדות. רבן יוחנן בן זכאי ביקש, וקיבל, סיפוק צרכים דתיים. הוא ויוסיפוס דינם אחד־לחובה, לזכות, לגנאי או לשבח.²⁴ שניהם בחרו וידעו במה הם בוחרים. עלה בחלקו של דורנו, דור עצמאותה המחודשת של ישראל, להעמיד פנים כאילו אין כאן מה לבחור.

הערות

- 1 יוסף בן מתתיהו : תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים, תרגום ד"ר י. נ. שמחוני ; "מסדה" תל־אביב ; ספר ג, פרק ז, סעיפים טו—טז, כרך א, עמ' קצא—קצב (להבא : מלחמות).
- 2 מלחמות, ספר ג, פרק ח, סעיף ז, כרך א, ע' כו.
- 3 מלחמות, ספר ה, פרק ט, כרך ב, ע' שו והלאה.
- 4 מלחמות, ספר ג, פרק ח, סעיף ג, כרך א, ע' רג.
- 5 In Flaccum, XXI. 186. Loeb Classical Library (LCL), Vol. IX, p. 401
- 6 יוסף בן מתתיהו : קדמות היהודים (נגד אפיון) ; חיי יוסף, תרגום ד"ר י. נ. שמחוני וד"ר מנחם שטיין ; "מסדה", ת"א, תשיט. ציטוטים משני הספרים האלה מתיחסים לאותו כרך. חיי יוסף, פרק ג, עמ' קח—קט.
- 7 חיי יוסף, פרק ד, עמ' קט—קי.
- 8 חיי יוסף, פרקים עה, עו. עמ' קעז והלאה.
- 9 R. J. H. Shutt : *Studies in Josephus* (London, 1961), p. 43
- 10 Norman Bentwich : *Josephus* (Philadelphia, 1914), pp. 206—7
- 11 G. A. Williamson : *The world of Josephus* (London, 1964), p. 272
- 12 ראה הקדמה של F. H. Colson לתרגום Hypothesica LCL Vol. IX p. 409
- 13 H. ST. John Thackeray : *Josephus, the Man and the Historian* (New York, 1929), p. 94.
- 14 Shutt : *Josephus*, p. 53
- 15 Shutt : *Josephus*, p. 54
- 16 St. John Thackeray : *Josephus*, p. 77

- St. John Thackeray : **Josephus**, p. 76 ¹¹
- F. J. Foakes-Jackson : **Josephus and the Jews** (London, 1930), p. 66 ¹²
- Bentwich : **Josephus**, p. 237 ¹³
- St. John Thackeray : **Josephus**, p. 99 ²⁰
- 21 למשל, דברים ל. 5 ; תהילים י. 16, מד 4, סו 24, עד 12, קיד 1.
- 22 נגד אפיון, מאמר שני, סעיף יט, ע' עד.
- 23 נגד אפיון, מאמר שני, סעיף לב, ע' פא.
- D. A. Schlatter : **Die Theologie des Judentums nach dem Gericht des Josephus** (Guetersloh, 1932), p. 177
- 26 לדוגמה, המרד נגד אלקסנדר ינאי. מלחמות, ספר א, פרק ד, סעיף ג. כרך א, ע' יד.
ראה גם טובה ד, 5.
- 26 קדמוניות. ספר יד, פרק ג, סעיף 2. כרך ג, ע' 120.
- 27 קדמוניות, ספר יד, פרק ה, סעיף 4, כרך ג, ע' 125.
- 28 נגד אפיון, מאמר שני, סעיף כא, ע' עה.
- 29 טיעון זה של שפינוזה הוא.
- 30 בבה מציעא 59ב.
- J. G. Mueller : **Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion** (Basel, 1877), pp. 296—7
- Mueller : **Des Josephus Schrift**, p. 297 ²²
- שם. ³³
- Schlatter : **Die Theologie des Judentums**, pp. 48—9 ²⁴
- Foakes-Jackson : **Josephus**, p. 90 ²⁵
- Schlatter : **Die Theologie des Judentums**, p. 175 ²⁶
- Julius Wellhausen : **Prolegomena to the History of Ancient Israel** (Cleveland, New York, 1957), p. 422
- Foakes-Jackson : **Josephus**, p. 34 ²⁸
- Foakes-Jackson : **Josephus**, p. XV ²⁹
- שם. ⁴⁰
- Foakes-Jackson : **Josephus**, p. 399 ⁴¹
- 42 יש ענין בהשערות מה טעם אין יוסיפוס מזכיר את רבן יוחנן בן זכאי. הוא היה במחנהו של טיטוס בעת המצור, וודאי ידע שבן-זכאי "עבר את הקווים". אפשר מאד שהיה נוכח בעת השיחה הרת-הגורל עם טיטוס. ושמה הסיפור על מגוסתו של בן-זכאי הוא המצאה מאוחרת. אם כך הדבר, על אחת כמה וכמה מופלא הוא שסיפור זה דווקא הומצא כדי שישמש אגדת-יסוד ליהדות-הגולה הרבנית.