

'נקדש את שמך בעולם': גלגוליו של רעיון 'קידוש השם' מן המקרא לספרות חז"ל

עדיאל שרמר

מבוא

'קידוש השם' הוא ערך מרכזי במסורת היהודית, אך רק לעתים רחוקות ניתנת הדעת לשאלה מה בדיוק מובנו, ולנסיבות המיוחדות שבהן משמש מושג זה כדי לסמן באמצעותו מעשים מסוימים. הקשר מרכזי שבו מופיע המונח 'קידוש השם' בספרות היהודית לאורך הדורות, הוא רעיון מסירות הנפש והנכונות להקרבה עצמית מתוך נאמנות ליהדות ולא להישראל. אין זה מקרה אפוא שרבים מן הדיונים העכשוויים ברעיון 'קידוש השם' מבליטים את המקורות מן המסורת היהודית שבהם הוא מוצג כדרישה להקרבת החיים על מזבח האמונה והדת.¹

בשל ההבנה הנפוצה הזאת נקודת מוצא רווחת מאוד לעיסוק ברעיון 'קידוש השם' הם דבריו של הרמב"ם בפרק החמישי של הלכות יסודי התורה, שאמנם אין בהם הגדרה מפורשת של מושג המפתח 'קידוש השם', אך הם ממקמים את התביעה הדתית לקדש את שמו של הקב"ה בהקשר של איום על החיים דווקא:

כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה, שנאמר: 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. ומוזהרין שלא לחללו, שנאמר: 'ולא תחללו את שם קדשי'. כיצד כשיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג. שנאמר במצות: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', וחי בהם ולא שימות בהם. ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. במה דברים אמורים? בשאר מצות, חוץ מעבודה זרה וגלוי עריות ושפיכת דמים. אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו 'עבור על אחת מהן או

¹ ראו: רונן לוביץ, 'המושגים "קידוש-השם" ו"חילול-השם" בהגות של הצינונות הדתית', שנתון שאנן טז (תשע"א), עמ' 113-115. הספרות על רעיון 'קידוש השם' ועל גילויים שונים שלו לאורך ההיסטוריה היהודית רבה מאוד, ואין צורך לפרט כאן במלואה. די להזכיר את אסופת המאמרים, קדושת החיים וחירוף הנפש: מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי, ירושלים תשנ"ג, שבה כונסו מאמרים (מחקריים ורעיוניים) רבים בנושא, וכן את ספרו של שמחה גולדין, עלמות אהבוך, על-מות אהבוך, תל-אביב תשס"ב (וראו את הספרות הרבה הנזכרת שם).

תהרג', יהרג ואל יעבור! כמה דברים אמורים? בזמן שהגוי מתכוין להנאת עצמו, כגון שאנסו לבנות לו ביתו בשבת, או לבשל לו תבשילו, או אנס אשה לבועלה, וכיוצא בזה. אבל אם נתכוין להעבירו על המצות בלבד – אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל, יעבור ואל יהרג. ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל, יהרג ואל יעבור. ואפילו לא נתכוין להעבירו אלא על מצוה משאר מצות בלבד. וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה. אבל בשעת הגזרה – והוא שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחביריו ויגזור גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצות – יהרג ואל יעבור, אפילו על אחת משאר מצות. בין נאנס בתוך עשרה, בין נאנס בינו לבין הגוים.²

הרמב"ם פותח את דבריו בהצהרה ש'כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול', ובהמשך דבריו מודגשת התביעה מן היהודי שומר המצוות לנאמנות לתורה ולמצוותיה - ובמקרים מסוימים אפילו במחיר חייו. אכן, זה הוא ההיבט שרוב הדיינים ברעיון 'קידוש השם' מפנים אליו את תשומת הלב, ומשום כך הם גם מצטטים ודנים במקורות שעניינם הוא מסירת הנפש והנכונות למות כדי שלא לעבור על המצוות, אף על פי שהמונח 'קידוש השם' עצמו אינו נזכר בהם כלל. בעבור כותבים אלה מובנו של 'קידוש השם' כ'מסירות נפש' כה ברור ומוכן מאליה עד שכל מקור התובע הקרבה עצמית, גם אם איננו משתמש במונח 'קידוש השם', מבטא למעשה את הערך הזה.

כך, למשל, שמואל ספראי, במאמרו על 'קידוש השם בתורתם של התנאים', הדגיש (ובצדק) ש'אין התנאים ככלל, קרוב לוודאי אף לא התנאים בתקופת יבנה, מכנים מעשה מרטיריון בשם "קידוש השם", לפחות לא כציון הבלעדי למסירת נפשו של אדם על התורה והמצוות', וכי 'השימוש במושג "קידוש השם" במונח של מרטיריון נדיר ומעורפל למדי בספרות התנאית'.³ לא זו אף זו: הוא מוסיף ומציין ש'בפי רבי עקיבא מצינו כמה פעמים את המושג "קידוש השם" ו"קדושת השם" לעניינים שאינם קשורים כלל במרטיריון'.⁴

² רמב"ם, הלכות יסודי התורה, ה א-ג. ניכר לעין, שעיקר מגמתו של הרמב"ם היא ל מ ת ן את התביעה הדתית לקידוש השם. הוא אמנם תובע מאדם מישראל שיקדש את השם, אך לא רק שאין הוא מגדיר כלל את מושג המפתח הזה (כפי שהיה מצופה, אילו התביעה לקידוש השם הייתה מוקד ענייני), אלא יתר על כן: ההמשך המיידי של הצהרתו, שעל-פי לשונו נראה כהדגמתה ('כיצד...') איננו באמת מדגים את התביעה לקדש את השם, אלא להפך, הוא מסייג אותה ונראה כהדגמה דווקא לאזהרתו מפני חילול השם. אמנם הרמב"ם נזהר בלשונו ואיננו אומר שמי שמסר את נפשו כשלא נדרש לעשות כן הרי הוא 'מחלל את השם', אלא 'רק' שהוא 'מתחייב בנפשו'. ואולם, מרוצת לשונו מורה, שעיקר מגמתו הוא לצמצם עד כמה שניתן את התביעה הדתית לקידוש השם ולהציב לה סייגים ברורים. על תפיסת 'קידוש השם' אצל הרמב"ם ראו גם: דוד הרטמן, "אגרת השמר" לרבינו משה בן מיימון – אספקלריה למורכבות הפסיקה ההלכתית, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 401-384.

³ ראו: שמואל ספראי, 'קידוש השם בתורתם של התנאים', ציון מד (תשל"ט), עמ' 29; 31 (= הנ"ל), בימי הבית ובימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל, ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 407; 409).

⁴ שם, עמ' 29.

מצד שני, ולמרות כל זאת, הוא כותב: 'הנכונות או החובה להיהרג ולא לעבור על איסור עבודת אלילים הנכפית על ישראל נזכרת הרבה בספרות היהודית מימי החשמונאים ועד לחורבן הבית. "קידוש השם" עולה כבר בספר דניאל, בספרי המכבים ב ו-ד, בספר עליית משה ובכתבי פילון ויוסף מן מתתיהו',⁵ והוא מקדיש למקורות אלה דיון מפורט. הוזה אומר: המוכן של הקרבת החיים כביטוי העיקרי של רעיון 'קידוש השם' כה חזק בתודעתו עד שעל אף שהוא בעצמו שם לב לכך שמשמעות זו איננה נזכרת כלל במקורות הקדומים הוא מייחס לה חשיבות מרובה, ומעיין במקורות שבהם מצוי רעיון הקרבת הנפש, אף על פי שהמונח 'קידוש השם' איננו נזכר בהם כלל ועיקר.⁶

ואולם בשיח העכשווי רווחים ניסוחים המלמדים שגם מעשים שלא כרוכה בהם שום הקרבה עצמית יוצאת דופן עשויים להיחשב כ'קידוש השם', אם הם נחשבים מעשים שיכולים לגרום למתבונן בהם לראות את נאמני הדת והמסורת באור חיובי.⁷ השימוש הזה ב'קידוש השם' נובע מן הצורך העמוק של הקהילה הדתית באישור ובהכרה מן החברה הכללית הסובבת, והוא מבטא תפנית עמוקה במובנו של רעיון 'קידוש השם', שבמקורו התמקד במעמדו ובתדמיתו של האל, ולא במעמדם ובתדמיתם של שומרי מצוותיו.

לצידה של תפנית זו בתוכנו של המושג 'קידוש השם', היבט יסודי אחר של השימוש בו בשיח העכשווי נוגע לתפקידו החברתי. לרוב קידוש השם הוא תווית שמודבקת למעשים כלשהם כדיעבד, אחרי שהם נעשו, ולמעשה הוא מתפקד באופן שיפוטי ונועד להביע הערכה ולהעניק ציון. ואולם בשיפוט זה יש כדי לעצב את התודעה ולהשפיע על התנהגותם של חברי הקהילה בעתיד. כי אם מעשה כלשהו זוכה להערכה חיובית כ'קידוש השם', סביר להניח שהיחיד שייתקל בסיטואציה דומה בעתיד עשוי להתנהג באותו האופן כדי לזכות בהערכה חיובית דומה. הערכה ושיפוט חיוביים אלה אין לראותם עדיין כקריאה אקטיבית לפעולה. אין בהם זירוז של היחיד לנקוט בפעולה מסוימת, אלא רק להדריכו במקרה שסיטואציה כלשהי תזמן לו את אותה התנהגות שסומנה במונח 'קידוש השם'. ואולם המונח 'קידוש השם' משמש לעתים בשיח העכשווי גם כמונח מגייס, מונח שמבקש

5 שם, עמ' 32.

6 בעניין זה ספראי איננו יוצא דופן: כפי שציינן לוביץ (לעיל, הערה 1), רבים מן הכותבים מניחים מראש מובן ותוכן מסוימים למושג – הקרבת החיים כביטוי של נאמנות לתורה ולאלוהי ישראל – ובעקבות כך הם מצטטים מקורות שבהם הם מוצאים את התוכן הזה, גם אם אין מקורות אלה משתמשים במונח 'קידוש השם' כלל. המקורות המפורסמים ביותר, בהקשר הזה, שמדגימים את התופעה הם המשנה במסכת ברכות והברייתות הסמוכות לה בתוספתא ובתלמודים, שדורשות את לשון הכתוב 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך – אפילו נוטל את נפשך' (משנה, ברכות ט, ה), שמצוטטים הרבה בדיונים על רעיון 'קידוש השם', אף על פי שהמונח עצמו אינו נזכר בהם כלל.

7 לדוגמה בהירה אחת ראו את המכתב למערכת ערוץ 7 מיום 30.6.2011, שבו קבל הכותב על השימוש הגמיש מדי (לדעתו) במונח 'קידוש השם': <http://www.inn.co.il/Besheva/Article.aspx>. 10692. השימוש ב'קידוש השם' כדי לסמן מעשים שיש בהם כדי להעלות את קרנה של הקהילה הדתית בעיני הציבור הכללי ראוי לשימת לב. הוא מצביע על כך שבשיח העכשווי הדבר שזקוק לעזרה, להגנה ולטיפוח, איננו הקב"ה ודימויו, אלא הדימוי של הציבור הדתי בעיני הציבור הכללי.

להציב בפני חברי הקהילה דרישה לאימוץ מכוון ומודע של אורח חיים מסוים או של התנהגות מסוימת, שהם ראויים מבחינה דתית בעיני הדובר, ועל כן הוא מכנה אותם 'קידוש השם'

מאחר שהמונח 'קידוש השם' מתפקד בקהילות שונות באופנים שונים, הניסיון להבהירו אינו יכול להיות מנותק מהבנת האתגרים הדתיים והקיומיים של הקהילה שמשמשת בו. התוכן הספציפי שחברי הקהילה יוצקים לתוך המונח 'קידוש השם' ואופן שימושם בו משקפים למעשה את מצוקותיה הקיומיות של הקהילה דתית. במאמר זה אני מבקש לעיין במשמעותו של המונח בספרות התנאים.

א. שורשיו המקראיים של המונח 'קידוש השם'

המונח 'קידוש השם' (כשם פעולה), הוא מחידושיה של לשון חז"ל.⁸ ואולם מקורו כבר במקרא,⁹ בדבריו של הנביא יחזקאל:

ויחללו את שם קדשי באמור להם עם ה' אלה ומאצרו יצאו. ואחמול על שם קדשי אשר חללהו בית ישראל בגוים אשר באו שמה. לכן אמור לבית ישראל: כה אמר ה' אלהים: לא למענכם אני עושה בית ישראל, כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגוים אשר באתם שם. וקדשתי את שמי הגדול המחולל בגוים אשר חללתם בתוכם וידעו הגוים כי אני ה'. נאם ה' אלהים בהקדשי בכם לעיניהם. ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם. וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל גלגוליכם אטהר אתכם.¹⁰

זה הוא המקור הראשון, שבו מופיע הרעיון בדבר קידוש שמו של האל, וחשיבותו רבה כדי לעמוד על משמעותו היסודית של המושג. תחילה נשים לב לכך שבניגוד למובן הרווח קידוש שמו של ה' מוצג כאן כפעולה שה' עושה בעצמו: 'וקדשתי את שמי הגדול'. לא האדם אפוא הוא שנתבע לקדש את שמו של ה', אלא ה' בעצמו עושה זאת. ועוד:

⁸ עיינו: ספרי לדברים, לח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 76); ירושלמי, שביעית ד ב, לה ע"א (= סנהדרין ג ג, כא ע"ב); קידושין ד א, סה ע"ב; פסיקתא דרב כהנא, יא ('ויהי בשלח'), יד (מהדורת מנדלבוים, עמ' 189 [ומקבילות]). בבבלי, בבא קמא קיג ע"א ('אין באין עליו בעקיפין מפני קידוש השם'), הוא מתפקד כ'לשון נקייה', ולאמיתו של דבר הכוונה היא 'לחילול השם'. ואכן, כך היא גירסת כ"י המבורג 165 של מסכת נזיקין במקום. על דרכה של לשון חז"ל להפוך פעלים לשמות עצם (מופשטים) ומשמעותה ראו: Steven D. Fraade, 'Nomos and Narrative Before Nomos and Narrative', *Yale Journal of Law and the Humanities* 17 (2005), p. 89 (= idem, *Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages*, Leiden-Boston 2011, p. 27)

⁹ אני מדגיש עניין זה, מפני שהיה מי שטען שהמונח 'קידוש השם' איננו מופיע במקרא כלל. ראו: איתמר גרינוולד, 'קידוש השם: בירורו של מושג', מולד א (תשכ"ח), עמ' 476.

¹⁰ יחזקאל לו, כ-כג.

הצורך של ה' לקדש את שמו נובע ממצב עניינים שבו שמו מחולל ומרצונו לשנות מצב עניינים זה.

מה הוא הגורם לכך ששמו של ה' מחולל? הנביא לכאורה מאשים את עם ישראל במצב העניינים הזה: 'בית ישראל יושבים על אדמתם ויטמאו אותה בדרכם ובעלילותם כטמאת הנדה היתה דרכם לפני' (שם, יז). בשל חטאיהם ה' זעם עליהם והעניש אותם בגלות מארצם: 'ואשפך את חמתי עליהם על-הדם אשר שפכו על-הארץ ובגלוליהם טמאוה. ואפיץ אתם בגוים ויזרו בארצות כדרכם וכעלילותם שפטתים' (שם, יח). עונש הגלות גרם לגויים לומר 'עסה' אלה ומארצו יצאו', ודבר זה הוא המחלל את שמו של ה'. עניין זה ראוי לשימת לב: בדברי הנביא לא מתואר מעשה כלשהו של עם ישראל, המחלל את שמו של ה', ומתוך דבריו נראה שמקור הפגיעה בשמו של ה' הוא בעצם תגובת הגויים למצבו של עם ישראל שגלומה בה פגיעה בשמו של ה' וחילולו.¹¹

הטענה ההיסטורית-אולוגית הדומה, שמובעת בשירת האזינו (דברים לב, טו-לט), תסייע בידנו לעמוד על הגיונם של הדברים. על פי הנרטיב ה"היסטורי" המתואר בשירה, בעקבות חטאיו של עם ישראל ונטישתו את אלוהיו ('וישמן ישרון ויבעט... ויטש אלוה עשהו') האל כועס ומחליט להעניש את עמו עד כדי השמדתו ('וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנתיו ויאמר אסתירה פני מהם... אספה עלימו רעות חצי אכלה במ... אמרתי אפאיהם אשביטה מאנוש זכרם'). ואולם בסופו של דבר הוא נמנע מלעשות זאת בגלל תגובת הגויים: 'לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידנו רמה ולא ה' פעל כל זאת'. מחשבתם של הגויים, שכוחם וגבורתם הם שאחראים למצבו הקשה של עם ישראל ('ידנו רמה'), וסירובם להכיר בכך שגורלו של עם ישראל הוא תוצאה של עונש שבא מידי האל ('ולא ה' פעל כל זאת'), מעוררים את חמתו של האל, ומביאים אותו לשנות את פעולתו ובמקום להשמיד את עם ישראל לצאת למסע נקמה בגויים.

על פי תמונה היסטורית-אולוגית זו, תכליתה הראשית של נקמת ה' בגויים איננה להעניש את הגויים על מעשיהם כלפי ישראל ואף לא להציל את עם ישראל מיד מעניו. מטרתה הראשית היא להתמודד עם הטענה שבאה לידי ביטוי בדברי הגויים: 'ידנו רמה

¹¹ הרגישות לחשיבותם של הפסוקים מיחזקאל להבנת רעיון 'קידוש השם' עולה בכתיבה של הרב צבי יהודה קוק ותלמידיו, כפי שהראה לוביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 115-121. ואולם, לדברי לוביץ, 'יחזקאל, לפי פרשנותו של הרצ"ה, מגדיר בפסוקים אלה את עצם ה' שיבא בגלות כחילול השם' (שם, עמ' 115). לשיטתם של קוק ותלמידיו, 'עצם הימצאות עם ישראל בגלות ועצם הפיזור שלו בין העמים היא חילול השם קולקטיבי' (שם, עמ' 116). ואילו לפי ההסבר המוצע כאן חילול שמו של ה' נובע מתגובת הגויים, שבשל מצבו של עם ישראל מביעים זלזול בקב"ה ופקפוק באלוהותו. ראו גם: Jacob Milgrom, 'The Desecration of YHWH's Name: Its Parameters and Significance', *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. Chaim Cohen et al., Winona Lake IN., 2008, pp. 72-73

ולא ה' פעל כל זאת.¹² בטענה זו גלום, למעשה, ערעור על ריבונותו ועל אלוהותו של ה', ומסע הנקם של ה' בגויים נועד לגלות לעיני כל את כוחו כדי לשקם את מעמדו כאל וכריבון.

זו היא בדיוק התמונה ההיסטורית-תאולוגית שבאה לידי ביטוי בדברי הנביא יחזקאל. מצבו היורד של עם ישראל כתוצאה מהגלות מביא את הגויים להביע בוז, שנתפס כמופנה כלפי ה' ('עם ה' אלה ומארצו יצאו'), והבעת בוז זו מחללת את שמו של ה'.¹³ ביוזון זה מעורר את רגשותיו ('ואחמל על שם קדשי') ומביא אותו לגאול את עם ישראל ולהשיבו לארצו ('ולקחתי אתכם מן-הגוים וקבצתי אתכם מכל-הארצות והבאתי אתכם אל-אדמתכם'), כדי לתקן את מצב העניינים שגורם לחילול שמו.

תכליתה של השבת עם ישראל לארצו איננה לגאול אותו מידי הגויים, אלא לבטל את חילול השם שנגרם כתוצאה מהגלות ('לא למענכם אני עושה בית ישראל, כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגוים'). במילים אחרות, עונש הגלות פוגע בקב"ה עצמו, כי הוא גורם לגויים לפקפק בכוחו ובריבונותו, ובכך שמו מתחלל. משום כך ה' נדרש לנקוט בפעולה

¹² על פי פירוש אחד של הכתוב בדברים לב, לו – 'ואמר אי אלהימו צור חסיו בו, אשר חלב זבחימו יאכלו, ישתו יין נסיכם, יקומו ויעזרכם!' – הנושא הדקדוקי של הפסוק הוא הגוי, שמביע בוז כלפי אלוהי ישראל ושואל באירוניה: 'אי אלהימו?!'. כך הובן הפסוק באחדים מתרגומי המקרא הקדומים (ראו: מ' גינזבורגר, תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, ברלין תרס"ג, עמ' 360; Michael L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, Cincinnati 1986, Vol. 1, p. 357), וכך הוא נתפרש בידי רבי נחמיה בספרי לדברים, שלט (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 378), ובמכילתא [האבודה] לדברים, כפי שנשתמרה בקטע גניזה שפורסם על ידי מנחם כהנא, 'דפים מן המכילתא לדברים פרשות האזינו וזאת הברכה', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 188-190; הנ"ל, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ח, עמ' 354. קריאה אחרת רואה בלשון הכתוב דברי לעג המופנים כלפי הגויים. כך קרא את הפסוק רבי יהודה בספרי לדברים (שם), וקריאה זו היא העומדת ביסוד דבריו של רבה בר אבוח בבבלי, עבודה זרה כט ע"ב. קריאה זו נתמכת מגרסת הפסוק שבתרגום השבעים ובקטע של ספר דברים שנתגלה בקומראן (4Q44), שבהם כתוב במפורש: 'ואמר ה', והיא הקריאה הרווחת בקרב פרשני המקרא המודרניים. ראו: J.T.A.G.M. van Ruiten, 'The Use of Deuteronomy 32:39 in Monotheistic Controversies in Rabbinic Literature', in *Studies in Deuteronomy in Honour of C.J. Labuschlagne on the Occasion of his 65th Birthday*, eds. F. Garcia Martinez, A. Hilhorst, J.T.A.G.M. van Ruiten, and A.S. van der Woude, Leiden–New York–Köln 1994, pp. 224-225. וראו: עדיאל שרמר, 'מדרש והיסטוריה: כוח האל

ותקוות גאולה בעולמם של התנאים בצל האימפריה הרומית', ציון עב (תשס"ז), עמ' 17-20. וכלשונו של רבי יוסף קרא בפירושו, על אתר: 'ויחללו – האומות, על ידם של ישראל, את שם קדשי. ומהו החילול? "באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו". שאומות העולם אומרין להם: עם ה' אלה, וחיביבין בעיניו, ואם היה יכולת בידו לעזרם שלא יצאו מארצם הוא היה עושה, אבל תשש כחו. נמצא שבעונתם הם גולים, ואומר העולם שלא גרמו עונותם, אבל קצרה יד ה' מהושיע'. כפי שציין משה גרינברג, פירוש זה מתחזק לאורם של פסוקים נוספים בספר יחזקאל, והוא הפירוש הרווח. ראו:

Moshe Greenberg, *Ezekiel 21-37 (Anchor Bible, 22a)*, New York 1997, p. 729

שתוכיח מחדש את אלוהותו בפני הגויים. לפעולה הזו ה' קורא: 'קידוש השם' ('וקידשת את שמי'), ותכליתה היא שהגויים יכירו בו: 'וידעו הגוים כי אני ה'.'¹⁴ מובנו הראשוני של המונח 'קידוש השם' הוא אפוא פעולה שנועדה להוכיח בפני כל את אלוהותו של הקב"ה. הצורך בהצהרה זו בא על רקע מצב עניינים, שבו שם השם 'מחולל', כלומר שאלוהותו וריבונותו של הקב"ה, שהוכרו בעבר, אינם זוכים להכרה בהוה, ו'קידוש השם' הוא הפעולה שנועדה לתקן את מצב העניינים הזה ולבטל את 'חילול השם'.¹⁵ בהיעדרו של מצב עניינים כזה, לרעיון 'קידוש השם' אין כל מקום והוא מאבד לחלוטין את טעמו. כי אם הכל מאמינים בקב"ה ומקבלים את אלוהותו ללא עוררין, אין כל צורך בקידוש השם. מכאן שכדי להבין את שיח 'קידוש השם' כפי שהוא מתקיים בחברה היהודית לדורותיה, עלינו לתת את הדעת למצב העניינים שבו רואה השיח הזה אתגור, ושהוא מבקש לשנותו. ללא זיהויו של האתגר הזה הבנתנו את שיח 'קידוש השם' בקרב קהילה יהודית כלשהי תהיה לקויה מן היסוד.

ב. מן המקרא לספרות חז"ל

כפי שראינו, מן האמור בספר יחזקאל עולה, שבמקורו קידוש השם נעשה על ידי ה' בעצמו. מובן ראשוני זה נשתמר ברבדים הקדומים של ספרות חז"ל. כך, למשל, בדרשה על הכתוב בדברים לב, ג, 'כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו', שמצויה במדרש התנאי על ספר דברים, הספרי לדברים:

ומנין שלא הביא המקום פורענות ולא הביא עשר מכות על פרעה ועל מצרים אלא בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם? שמתחלת הענין הוא אומר: 'מי ה' אשר אשמע בקולו' (שמות ה, ב), ובסוף הענין הוא אומר: 'ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים' (שמות ט, כז). ומנין שלא עשה המקום נסים וגבורות על הים ובירדן ובנחלי ארנון אלא בשביל לקדש את שמו בעולם? שנאמר: 'זיהי כשמוע כל מלכי האמורי אשר בעבר הירדן ימה וכל מלכי' וגו' (יהושע ה, א). וכן רחב אומרת לשלוחי יהושע: 'כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם' (יהושע ב, י). תלמוד לומר: 'כי שם ה' אקרא'.¹⁶

¹⁴ הצורך של ה' בהכרה באלוהותו מצד הגויים הוא נושא מרכזי במקרא (למשל, בסיפור יציאת מצרים: 'וידעו מצרים כי אני ה'') [שמות יד, ד]. עניין זה זוקק עיון רחב, שאין מקומו כאן.

¹⁵ כפי שהראה לוביץ (לעיל הערה 1), הבנה זו של רעיון 'קידוש השם' עוברת כחוט השני בכתביהם של רבני 'הציונות הדתית', בעיקר הרב צבי יהודה קוק ותלמידיו. ואולם, מן הראוי להדגיש שבשונה ממגמתו של המאמר הנוכחי, כתיבתם של רוב הרבנים שלוביץ מצטט איננה מכוונת לבירורו של רעיון 'קידוש השם' כשלעצמו. הם מבקשים להשתמש בו כדי להביע הערכה ושיפוט של האירועים ההיסטוריים הגדולים של ימינו.

¹⁶ ספרי לדברים, שו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 342-343). הנוסח בשני קטעי-גניזה של הספרי כמעט זהה לנוסח שהועתק כאן, ואין בהם אלא שינויים פעוטים וחסרי חשיבות. ראו: מנחם י' כהנא, קטעי

לדברי הספרי, המכות שהביא הקב"ה על פרעה והנסיים שעשה לבני ישראל 'על הים ובירדן ובנחלי ארנון' לא נועדו אלא 'בשביל לקדש את שמו בעולם'.¹⁷ לשונו של הספרי מורה בבירור, שקידוש השם הוא פעולה של ה', שמקדש בה את שמו, ולא מעשה שעושים בני אדם. זו היא כוונת הדברים גם בסעיפים האחרים של אותה הדרשה:

ומנין אתה אומר שלא ירדו אבותינו למצרים אלא כדי שיעשה להם הקדוש ברוך הוא נסים וגבורות בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם?... ומנין שלא ירד דניאל לגוב אריות אלא בשביל שיעשה לו הקדוש ברוך הוא נסים וגבורות בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם?... ומנין אתה אומר שלא ירדו חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש אלא כדי שיעשה להם הקדוש ברוך הוא נסים וגבורות בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם? וכו'.

אין כוונת הדרשן שהאבות ירדו למצרים מתוך מודעות ורצון לקדש את השם, אלא שהאבות הורדו למצרים על ידי הקב"ה כדי שתיווצר סיטואציה שתאפשר לו לקדש את שמו (בגאולתם). כך גם לגבי דניאל: אין הכוונה שדניאל ירד לגוב האריות מתוך מודעות שבמעשהו הוא מקדש את השם, אלא שהקב"ה סובב את הדברים כך שדניאל ירד לגוב האריות כדי ליצור הזדמנות לגאול את דניאל בדרך ניסית ובכך לקדש את שמו. ובאותו האופן יש להבין את דברי הספרי לגבי חנניה, מישאל ועזריה, כפי שפירש לנכון את הדברים משה דוד הר: 'הן דניאל הן חנניה, מישאל ועזריה לא נתכוונו למות, אלא, להיפך, נתכוונו, שיעשה להם הקב"ה נס ויינצלו ומתוך כך נמצא שמו מתקדש בעולם'.¹⁸ דרשה תנאית זו שבספרי משמרת אפוא את מובנו הראשוני של רעיון 'קידוש השם', כפעולה ניסית שה' עושה ומראה לעיני כל את כוחו וגבורתו ומאשר בכך את אלוהותו.

מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 310-312. שני הקטעים גורסים בסוף הדרשה 'אמר', במקום המונח הרגיל 'תלמוד לומר'. על משמעות זו של 'אמר' ראו: מנחם י' כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים תשס"ג, עמ' 44-46; הנ"ל, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ד, ירושלים תשע"ה, עמ' 1408.

¹⁷ עיינו גם במדרש תנאים לדברים, לב ג (מהדורת הופמן, עמ' 186): 'וכן את מוצא שכל נסים וגבורות שעשה המקום לאבותינו בכל מקום ובכל זמן אינן אלא בשביל שיתגדל שמו בעולם לכך נאמר "כי שם ה' אקרא ה[בן] ג[ודל] לא[להינו]". השימוש בפועל 'גדל' (במקום הפועל 'קדש') בהקשר של 'קידוש השם' מצוי גם במכילתא דרבי ישמעאל, שירה, ג (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 128), ובמכילתא דרשב"י לשמות טו, ב (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 80): 'ר' שמעון בן אלעזר אומר: כשישראל עושין רצונו של מקום אז מתגדל שמו בעולם... ובזמן שאינן עושין רצונו כביכול שמו מתחלל בעולם'. הניגוד בין הרישא לסיפא מלמד, שהביטוי 'שמו מתגדל' שקול לביטוי 'שמו מתקדש'.

¹⁸ ראו: משה דוד הר, 'גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריונוס', מלחמת קודש ומאטרירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 83. בדומה לכך כתב שמואל ספראי: "'קידוש השם" איננו בגלל ששלושה צדיקים הללו מסרו עצמם על קידוש השם, אלא בגלל הנס שנעשה לצדיקים ובו נתקדש שמו של הקדוש ברוך הוא'. ראו: ספראי, 'קידוש השם' (לעיל, הערה 3), עמ' 31. את הנס עושה הקב"ה, כמובן, לא בני אדם, ומכאן שהקב"ה הוא שמקדש את שמו.

היבט זה של רעיון 'קידוש השם' עדיין מהדהד בסיפור על לימודם המשותף של רבי טרפון ותלמידיו, שבו הסביר רבי טרפון לתלמידיו מפני מה זכה שבט יהודה למלכות:

מפני מה זכה יהודה למלכות? ... מפני שקידש שמו של הקב"ה על הים. כשבאו שבטים ועמדו על הים, זה אומ' אני ארד, וזה אומ' אני ארד, ¹⁹ קפץ שבטו של יהודה וירד תחלה וקדש שמו של מקום על הים. ועל אותה שעה הוא אומר: 'הושיעני אלים כי באו מים עד נפש טבעתי ביון מצולה ואין מעמד וגו', אל תשט' [פני] שבו' [לת] וגו' (תהלים סט, ב-ג). ואו': 'היתה יהודה לקדשו' וגו' (תהלים קיד, ב). יהודה קדש שמו שלהקב"ה על הים, לפיכך 'ישראל ממשלותיו' (שם).²⁰

לכאורה קידוש השם של נחשון בן עמינדב – 'שבטו של יהודה' – היה בעצם נכונותו להקריב את חייו. ואולם הבנה זו איננה פשוטה, שהרי ברור כי יהודה לא קפץ למים מתוך כוונה להקריב את חייו! ההפך הוא הנכון: לפי התוספתא הוא קרא לקב"ה שיציל אותו מטביעה ('ועל אותה שעה הוא אומר: "הושיעני אלים כי באו מים עד נפש"'), ועובדה זו מלמדת שירידתו לתוך המים לא הייתה מתוך כוונה להקריב את חייו. זאת, ועוד אחרת: כפי שציין בצדק שמואל ספראי, 'הרי הקדוש ברוך הוא ציווה עליהם לירד לים והוא בטח בדברי ה'.'²¹

ספראי צודק בקובעו, ש'נקודת הכובד של קידוש השם אינה הנכונות להיהרג אלא הנס שנעשה באמצעותו של הנכון ליהרג'.²² בכך משמרת המסורת שבתוספתא את המובן היסודי של רעיון 'קידוש השם'. ועם זאת, לשון התוספתא מייחסת את 'קידוש השם' לנחשון בן עמינדב ולא לקב"ה בעצמו. ייחוס זה הכרחי, שהרי לדידה של התוספתא זו היא הסיבה שבגללה זכה שבט יהודה למלכות. מה היה אפוא במעשהו של נחשון בן עמינדב שקידש את שמו של הקב"ה?

קידוש השם של נחשון היה בזה שקפיצתו למים הביעה בפני כל ביטחון מלא בקב"ה והכרה בכוחו וביכולתו להציל.²³ ההבעה הפומבית של האמונה בכוחו של הקב"ה להציל

¹⁹ הלשון כאן איננה בהירה דיה. לכאורה משמעותה היא, שכל אחד מהשבטים ביקש לרדת ראשון לים. ואולם, בכ"י ערפורט ובדפוס הגירסה היא: 'אני יורד... אני יורד', וליברמן הציע לקרוא גירסה זו כאומרת 'אני יורד' ולפרש, שאף אחד מן השבטים לא רצה לרדת לים. ראו: שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, א (ברכות), עמ' 70. שאלה זו הייתה שנויה במחלוקת בין התנאים. ראו: ליברמן, שם; יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים 1974, עמ' 78-84.

²⁰ תוספתא, ברכות, ד יח (מהדורת ליברמן, עמ' 24). במקבילות שבמכילתא דרבי ישמעאל, 'זיהי, ה (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 106-107), ובמכילתא דרשב"י לשמות, יד כג (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 64), הקביעה שנחשון 'קידש שמו של הקב"ה על הים' חסרה מכל וכל. אבל היא מופיעה (בהקשר אחר) בספרי זוטא לבמדבר, ז יא (מהדורת הורוויץ, עמ' 252).

²¹ ספראי, 'קידוש השם' (לעיל, הערה 3), עמ' 30 (= בימי הבית ובימי המשנה, עמ' 408).

²² שם, עמ' 31.

²³ השו"ל לניסוחו של הר (גזירות השמד' [לעיל, הערה 18], עמ' 83): 'זה הוא גם, לפי ר' טרפון, קידוש השם של נחשון בן עמינדב, שקפץ ראשון לים לא כדי למות, אלא דוקא מתוך שהיה בטוח שיישאר בחיים'.

הופכת בדברים אלה לתחליף לנס ההצלה גופו, והיא שמקדשת את שמו. לפנינו תפנית דרמטית במובנו של 'קידוש השם', שמסיטה את מוקדו מפעולה ניסית של הקב"ה, שדרכה הוא מפגין את כוחו וגבורתו ובכך מורה על אלוהותו, אל פעולה של המאמין, שמכריז בפני הבריות על אמונתו בכוחו של האל. מוקדו של רעיון 'קידוש השם' אמנם נותר כוחו וגבורתו של הקב"ה, אלא שבעוד שלגבי תקופות קודמות יכולים היו חכמים לטעון כי ה' בעצמו גילה בפני כל את כוחו וגבורתו, ובכך אישר את ריבונותו ואת אלוהותו, הרי שבזמנם טענה כזאת לא יכולה הייתה להתקבל עוד. במציאות ההיסטורית שבה חיו ופעלו חכמים קשה היה עד מאוד להצביע על גילויים של כוח וגבורה מצדו של אלוהי ישראל, ולמעשה ניתן לומר כי לדידם מציאות חייהם הפוליטית הייתה מאופיינת כולה כמצב עניינים שבו שם ה' מחולל. מצב עניינים מתמשך זה הביא אותם לוותר כליל על הציפיה כי הקב"ה יקדש את שמו (במובן הראשוני של הרעיון), ולהציע לה תחליף. זה הוא שורשו של הדחף להעביר את המשימה אל קהילת המאמינים, וזו הסיבה לעלייתו של מובן חדש לרעיון 'קידוש השם', שכל פעולה שגלומה בה הבעה פומבית של אמונתו של המאמין בכוחו של הקב"ה מהווה קידוש השם.

הדרך החדה ביותר שאדם יכול להביע בה את אמונתו ביכולתו של ה' להציל היא נכונותו לסכן את חייו כפי שעשה נחשון בן עמינדב בקופצו למי ים סוף. בנכונותו להציב את עצמו במצב של סכנת חיים מביע המאמין את האמונה השלמה שה' יוכל להצילו. הצהרתו של המאמין (במעשיו) על אמונו ובטחונו המוחלט בכוחו של ה' וביכולתו להציל היא שמקדשת את שמו.

ואולם את האמונה בכוחו של ה' ואת ההכרה בריבונותו ובאלוהותו יכול המאמין לבטא גם בדרכים אחרות שלא כרוכה בהם הקרבת החיים. כך, למשל, הצהרה של המאמין שה' הוא האלהים' ושהוא 'מלך העולם' יכולה להיחשב קידוש השם. רק כך ניתן להבין את לשון ה'קדושה': 'נקדש את שמך בעולם, כשם שמקדישים אותו בשמי מרום, ככתוב על יד נביאיך' וקרא זה אל זה ואמר קדוש, קדוש, קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו'. המלאכים שמקדישים את שמו של ה' 'בשמי מרום' אינם עושים זאת במותם, אלא בהכריזם על קדושתו (ואלוהותו) של הקב"ה. המתפלל שמכריז את אותה ההכרזה מקדש את שמו של ה' בעולם.

ואפשר שזו היא כוונתו של הסיפור על הדרשיח שבין רבי טרפון לתלמידיו. נקודת המוצא לסיפור איננה השאלה 'מפני מה זכה יהודה למלכות'; תחילתו היא בציון העובדה שהביאו לפניו דלי של צונן (= מים קרים), והשאלה ההלכתית ששאל רבי טרפון את תלמידיו: 'השותה מים לצמאו מאי מברך?'²⁴ מניסוח השאלה נראה לכאורה שעניינה

²⁴ תוספתא, ברכות ד, טז (מהדורת ליברמן, עמ' 22), ומקבילות.

הוא אך ורק בנוסח הברכה. דבר זה אכן היה שנוי במחלוקת בין רבי טרפון וחכמים.²⁵ אבל נראה שהיה מי שסבר שהשותה מים אינו צריך לברך כלל, ורבי טרפון ביקש להדגיש בפני תלמידיו את החובה לעשות כן.²⁶ לשם כך גלגל איתם בדברי תורה והביא אותם להבין שיהודה זכה למלכות מפני ש'קידש שמו של מקום על הים', כלומר 'על המים'. ההברקה במהלך זה היא בכך שרבי טרפון הורה בו לתלמידיו שברכה היא מעשה שיש בו קידוש השם. כיצד? מה יש בברכה שאדם מברך כשהוא בא לאכול דבר מה, או לשתות, שעושה אותה למעשה של 'קידוש השם'? הווה אומר: ההודאה שיש בה, שהקב"ה הוא 'אלוהינו' והוא 'מלך העולם'. כשאדם מכריז את ההכרזה הזאת הרי הוא מקדש את השם. יתר על כן: ההכרה שה' הוא השולט בעולם יכולה להיות תוצאה של מצב עניינים כלשהו גם בלא כל מעשה של המאמין. כך, למשל, עולה מן האמור בספרי לדברים:

רבי שמעון בן יוחי אומר, אין זה קדוש השם, שדברי צדיקים קיימים בחייהם ובטלים לאחר מיתתם. אמר רבי אלעזר ברבי שמעון רואה אני את דברי רבי יוסי מדברי אבה, שזה הוא קדוש השם, שכל זמן שהצדיקים בעולם ברכה בעולם, נסתלקו צדיקים מן העולם נסתלקה ברכה מן העולם.²⁷

בדברי רבי אלעזר ברבי שמעון אין מדובר על מעשה כלשהו של המאמין, אלא על מצב עניינים שבו 'כל זמן שהצדיקים בעולם ברכה בעולם, נסתלקו צדיקים מן העולם נסתלקה ברכה מן העולם'. בניגוד לדעת אביו, שמצב עניינים זה הוא למעשה בגדר חילול השם, לדעת רבי אלעזר, מצב עניינים זה מהווה 'קידוש השם'.²⁸ מדוע? מה במצב העניינים הזה מקדש את שמו של הקב"ה? התשובה לכך היא שסילוקה של הברכה בעקבות מותם של

²⁵ עיינו: משנה, ברכות ו, ח: 'השותה מים לצמאו אומר "שהכל נהיה בדברו"'. רבי טרפון אומר: "בורא נפשות רבות". מצד מיקומה של מחלוקת זו, אחרי הלכות העוסקות בברכה שאחר המזון, נראה שעניינה הוא הברכה שיש לברך על המים אחרי שתייתם. וכך משתמע מן האמור במדרש דברים רבה, עקב, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 86): 'הלכה: אדם מישראל ששתה מים לצמאו כיצד מברך? כך שנו רבותינו: השותה מים לצמאו וכו'. ואכן, הנוסח 'בורא נפשות רבות' מוכר כנוסח של ברכה שאחרי המזון (עיינו: ירושלמי, ברכות ו א, י ע"ב). אבל נוסח הברכה שקובע התנא הראשון ('שהכל נהיה בדברו') הוא נוסח של ברכה שלפני המזון, ועובדה זו נותנת מקום לאפשרות, שהמחלוקת הייתה על נוסח הברכה שיש לברך לפני שתיית המים. כך, אכן, פירש את הדברים אלבק בפירושו, על אתר, וכך פירש את הדברים גם שאל ליברמן, תוספתא כפשוטה, א (ברכות), עמ' 69. וראו: מאיר ליכטנשטיין, 'לתולדות הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בראילן, רמת גן 2017, עמ' 58–60.

²⁶ עיינו: רש"י, עירובין, יד ע"ב, דבור המתחיל 'שהכל נהיה בדברו' ודבור המתחיל 'ר"ט'. השו"ת: תוספות, ברכות, מה ע"א, דבור המתחיל 'רבי'.

²⁷ ספרי לדברים, לח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 76).

²⁸ את הדעה הזאת מייחס רבי אלעזר ברבי שמעון לרבי יוסי ('רואה אני את דברי רבי יוסי מדברי אבה'), ודבר זה קשה מפני דבריו של רבי שמעון לא הובאו דברים כלשהם של רבי יוסי. יש להניח, שהדברים לקוחים ממקור אחר, ובו היו דברי רבי יוסי, אך למרבה הצער מקור זה לא הגיע לידנו. וראו את הערתו של פינקלשטיין על אתר.

הצדיקים מצביעה על שלטונו של הקב"ה בעולם; הוא הריבון, והעולם מתנהל בהתאם להחלטתו.

ג. הקרבה עצמית

מאחר שהנכונות להקריב את הנפש היא הביטוי העליון של האמונה והביטחון ביכולתו של ה' להציל הפכו מעשים של הקרבה עצמית לביטויים הפרדיגמטיים של קידוש השם. כך נוצר הרושם, שעצם הנכונות למות היא הדבר שמקדש את שמו של הקב"ה. ולא היא! קידוש שמו של האל הוא תוצאה של הכרה בכוחו ובאלוהותו, ועצם מותו של יהודי בשל דבקו בדתו אינו מביא בשום פנים להודאה של מאן דהוא בכוחו של הקב"ה ובשלטונו בעולם. ראיית הנכונות להקריב החיים על מזבח האמונה כמעשה שיש בו קידוש השם איננה פשוטה אפוא והיא מחייבת הבהרה.

זאת, ועוד אחרת: רוב רובם של המקורות בספרות חז"ל המתמייחסים להריגתם של יהודים בידי נכרים בשל אמונתם הדתית ודבקותם בתורה ובמצוות, אינם משתמשים במונח 'קידוש השם' כלל! כך, למשל, על לשון הכתוב 'הצור תמים פעלו', אנו קוראים בספרי לדברים:

'הצור תמים פעלו' (דברים לב, ד) — כשתפסו את רבי חנינה בן תרדיון נגזרה עליו גזירה לישרף עם ספרו. אמרו לו: נגזרה עליך גזירה לישרף עם ספרך. קרא המקרא הזה: 'הצור תמים פעלו'. אמרו לאשתו: נגזרה על בעלך גזרה לישרף ועליך ליהרג. קראה המקרא הזה: 'אל אמונה ואין עול' (שם). אמרו לבתו: נגזרה גזירה על אביך לישרף ועל אימך ליהרג ועליך לעשות מלאכה. קראה המקרא הזה: 'גדול העצה ורב העלילה אשר עניך פקוחות' (ירמיהו לב, יט). אמר רבי: כמה גדולים צדיקים אלו, שבשעת צרתם הזמינו שלשה פסוקים של צידוק הדין מה שאין כן בכל הכתובים. כיוונו שלשתם את לבם וצידקו עליהם את הדין.²⁹

כפי שציין משה דוד הר, 'רבי חנינה בן תרדיון נחשב אב טיפוס להרוגי דור השמד', ומותו נתפס לאורך המסורת היהודית כדוגמה מובהקת למוות על קידוש השם.³⁰ אבל דווקא משום כך, העדרו המוחלט של המונח 'קידוש השם' מדרשת הספרי מצביע על כך שעצם הריגתו של יהודי בידי נכרים איננה הופכת את מותו ל'קידוש השם'.

²⁹ ספרי לדברים, שז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 346).

³⁰ ראו: הר, 'קידוש השם וגזירות השמד' (לעיל, הערה 19), עמ' 87. המקור שעליו הסתמך הר הוא מדרש תהלים, ט, יג (מהדורת בובר, מה ע"א): 'והקב"ה אומר לאומות העולם למה הרגתם הצדיקים שלי, כגון ר' חנינא בן תרדיון וכל הנהרגין על קדוש שמי'. כפי שהעיר בובר (שם, הערה צג), ברבים מכתבי היד של המדרש שמו של רבי חנינא בן תרדיון אינו נזכר כלל, והנוסח הוא: 'למה הרגתם פלוני ופלוני'.

כך גם בדרשתו של רבי נתן על לשון הכתוב בשמות כ, ו, 'לאוהבי ולשומרי מצותי':

רבי נתן אומר: 'לאוהבי ולשומרי מצותי' (שמות כ, ו) – אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצות. 'מה לך יוצא ליהרג? על שמלתי את בני'. 'מה לך יוצא לישוף? על שקראתי בתורה'. 'מה לך יוצא ליצלב? על שאכלתי המצה'. 'מה לך לוקה מאפרגל? על שנטלתי לולב'. ואומר: 'אשר הוכתי בית מאהבי' (זכריה יג, ו) – מכות אלו גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים.³¹

לפי רבי נתן, ישראל הם אוהביו (ואוהביו) של הקב"ה מפני שהם 'נותנין נפשם על המצות'. ואכן, יסוד האהבה נמצא במקורות מאוחרים יותר המדברים בתופעות של מיתה על קידוש השם.³² אבל הריגתם בידי הגויים בשל דביקותם בתורה ובמצוות איננה מכונה כאן 'קידוש השם'. הסיבה לכך היא שאין מדובר בהליכה לקראת המוות שיש בה היבט של הבעת ביטחון בכוחו וביכולתו של ה' להציל, אלא מדובר כאן בביטוי לדבקות דתית בלבד. דבקות זו יוצרת יחסים דרסטיים בין היהודים לאלוהיהם, וכשם שהם 'אוהביו' כך גם הוא אוהב אותם ('מכות אלה גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים'). יש בה אפוא שגב דתי רב, אבל אין אין מכונה 'קידוש השם'.

המקור היחידי (למיטב ידיעתי) בספרות התנאים שבו נראה לכאורה כי חכמים מציגים את התביעה למסירות נפש כביטוי של קידוש השם, הוא הדרשה האנונימית – ולפיכך הבלתי מתוארכת – שבמדרש התנאי על ספר ויקרא, הספרא:

³¹ מכילתא דרבי ישמעאל, בחודש, ו (מהדורת הורוויץ רבין, עמ' 227). וראו: שאול ליברמן, 'רדיפת דת ישראל', ספר היובל לשלום בארון, בעריכת שאול ליברמן ואחרים, ירושלים תשל"ה, עמ' רטז (= הנ"ל, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 351).

³² היבט זה ניצב במוקד עיונו של דניאל בווארין במאמרו, 'המדרש והמעשה – על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל', ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, בעריכת שמא יהודה פרידמן, ניריורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 105-117, ואני מקווה לעסוק בו ביתר מיקוד במקום אחר. אסתפק כאן בהפניה לדרשה אחת שבה היבט האהבה הוא דומיננטי במיוחד, הדרשה על הכתוב 'למנצח על מות לבן', שבמדרש תהלים, ט: יז (מהדורת בוכר, מו ע"א): "על מות לבן" – על מיתת צדיקים, בני אל חי, שמוסרים נפשם למיתה על יחוד השם, ואינן דומינן למתים אלא לחולין, וכן אמר שלמה: "השבעתי אתכם בנות ירושלים אם תמצאו את דודי מה תגידו לו שחולת אהבה אני" (שיר השירים ה, ח). ומה חולי יש כאן? לא מיחוש ראש, ולא מיחוש מעיים! וממה אני חולה? מאהבתו של הקב"ה. שנאמר: "כי חולת אהבה אני" (שם, ב, ה). ולא חולי בלבד, אלא אפילו "על מות", על מיתה, שנאמר: "לריח שמניך טובים שמן תורק שמך על כן עלמות אהבך" (שם, א, ג), שאהבו עליך למות. שנאמר: "כי עליך הורגנו כל היום" (תהלים מד, כג), אין לך אומה בעולם שיאמר לה הקב"ה רדי לים וירדה, כאומה זו שמסרה נפשה על אלהיה. אמר דוד: עד היכן הבן אוהב את האב, עד שמוסר נפשו למיתה על כבודו... ולמה? "כי עזה כמות אהבה" (שיר השירים ח, ו). ראה עד היכן הבן אוהב אותך! הוי "למנצח על מות לבן". מדרש תהלים הוא חיבור מאוחר (ראו: ענת רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 281–291), והמונח 'יחוד השם' (ולא 'קידוש השם') אופייני למקורות אשכנזיים מימי הביניים, דבר המצביע על איחורה של הדרשה.

'ולא תחללו את שם קדשי' (ויקרא כב, לב) – ממשמע שני 'אל תחללו' אמור קדיש! כשהוא או 'ונקדשתי' (שם), מסור עצמך לקדש את שמי. יכול ביחיד? תל' לו' 'בתוך בני ישראל' (שם), במרובים. מיכן אמרו: ³³ כל המוסר את עצמו על מנת לעשות לו נס אין עושין לו נס ושלא לעשות לו נס עושין לו נס. שכין מצינו בחנניה מישאל ועזריה שאמרו לנבוכדנצר: 'נבוכדנצר, לא רחשחין! [אנחנו על דנה פיתגם להתבותך. הן איתי אליהנא די אנחנו פלחין ליה יכול לשיבותנא מן אתון נורא יקידתא ומן יידך מלכא ישידיב, והן לא מציל לא מציל. ידיע להוא לך מלכא די לאילהך לא איתנא פלחין ולצלם דהבא די הקימתא לא ניסגוד' (דניאל ג, טז-יז).³⁴

השאלה הפרשנית שעליה מבקשת הדרשה להשיב היא כיצד להבין את היחס שבין שני חלקיו של הפסוק. לשון הכתוב גופו מעוררת את השאלה הזאת מפני שבציווי 'ולא תחללו את שם קדשי' גלומה, לפי הבנתו של הדרשן, הדרשה לקדש את השם, ולפיכך המשך הכתוב, 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', נראה לכאורה מיותר.

כבר מעצם הצגת הקושי בצורה זו עולה שעל פי הבנתו של הדרשן 'קידוש השם' הוא ההימנעות מ'חילול השם'. אדם שנמנע מלחלל את השם הרי הוא 'מקדש השם'. אלא שהדרשה טוענת שסיום הכתוב מורה על תביעה נוספת מעבר לחובה להימנע מחילול השם (ובכך, למעשה, לקדשו), והיא: 'מסור עצמך לקדש את שמי'. לפנינו מעבר מן החובה הפסיבית (להימנע מחילול השם) לחובה אקטיבית. ומן האמור בהמשך הדברים נראה לכאורה שהכוונה היא להקרבת הנפש, כלומר לנכונות של אדם להקריב את חייו, שהרי חנניה מישאל ועזריה ירדו לכבשן האש, ולכן נראה שאיזכור המקרה שלהם מציינ נכונות להקרבת החיים כביטוי לקידוש השם.

כדי להבין את החידוש הנועז שיש בדרשה זו הבה נשווה אותה לדרשה מקבילה לה, שאף היא דרשה על אותו הכתוב ומובאת במדרש הלכה תנאי על ספר ויקרא, ב'מכילתא דעריות':

היה ר' ישמעאל או': מנ' אתה או' שאם אמרו לו לאדם בינו לבין עצמו עבוד עבודה זרה ואל תהרג יעבוד ואל יהרג? תל' לו' 'וחי בהם', לא שימות בהן. [יכול] אפילו אמרו לו ברבים ישמע להן? תל' לו' 'ולא תחללו את שם קדשי' וג'. אם מקדשין אתם את שמי אף אני אקדש את שמי על ידיכם. כשכשים שעשו חנניה מישאל ועזריה שהיו כל אומות

³³ מונח ההצעה 'מיכן אמרו' מתועד כאן בכל כתבי היד של הספרא, אך קשה להבין את השימוש בו. לרוב הוא משמש לציטוט משנה (או ברייתא שבתוספתא), ואילו הדברים המובאים כאן אינם מצויים בשום מקום בספרות התנאים. זאת ועוד אחרת: לא ברור כיצד מתקשרים הדברים המצוטטים לאמור לפניהם. וראו: שלמה נאה, "ממחה משקלות ומקנח מאזניים" – פרק מתוך מסכת מידות ומשקלות, תרביץ נט (תש"ן), עמ' 385, הערה 23. על שימוש המונח 'מכאן אמרו' במדרשי ההלכה ראו כעת: מנחם כהנא, 'הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 76-17.

³⁴ ספרא, אמור, פרק ט, הלכה ד (על-פי כ"י וטיקן 66, מהדורת פינקלשטיין, עמ' תמב).

העולם שטוחין לפני הצילים והן עומדין דומין לתמרין עליהם מפורש בקבלה 'זאת קומתך דמתה לתמר ושי' [דין] לאשי' [כולות] אמרתי אעלה בתמר אחזה בסנסניו' (שיר השירים ז, ט). היום אני מיתעלה בהן לעיני האומות, היום אני ניפרע להן ממוניהם, היום אני מחיה להן את המיתים.³⁵

לפי רבי ישמעאל, הציווי הכללי 'וחי בהם' מחייב אדם לעשות כל שביכולתו לשמור את חייו, ואפילו לעבוד עבודה זרה. ואולם אם מדובר באירוע פומבי אסור לו להפר את המצוות, אלא חובתו להקריב את חייו.³⁶ הבסיס לכך הוא לשון הכתוב: 'ולא תחללו את שם קדשי', שממנו למד רבי ישמעאל כי האיסור לחלל את השם חמור יותר מן הציווי 'וחי בהם'. לכך מצמידה הדרשה את ההבטחה: 'אם מקדשין אתם את שמי אף אני אקדש את שמי על ידיכם', ומכאן ש'קידוש השם' לדידה הוא ההימנעות מחילולו. חנניה, מישאל ועזריה משמשים כאן דוגמה ליהודים שנמנעו מלחלל את השם ובכך קידשו אותו.³⁷ דרשה זו שותפה אפוא להנחת היסוד הפרשנית של הדרשה הקודמת שההימנעות מחילול השם נחשבת קידוש השם. שתיהן גם שותפות להבנה שההימנעות מחילול השם באה לידי ביטוי בסירובו של המאמין לעבור על מצוות התורה אפילו במחיר סיכון חייו, והן תובעות ממנו להיות נכון להקריב את חייו, אם יידרש לעשות כן, ולהימנע מלעבור על המצוות. ואולם בדברי רבי ישמעאל אין כל קריאה ליהודי להעמיד את עצמו במצב כזה, ואילו הדרשה הראשונה שבספרא מבקשת להפוך התנהגות זו לאידיאל אקטיבי שהיהודי נדרש להתאמץ כדי להשיגו: 'מסור עצמך לקדש את שמי'. מאחר שצירוף הלשון 'מסר עצמו' (או 'מסר את נפשו'), בלשונם של התנאים, פירושו: השתדל והתאמץ מאוד,³⁸ עולה מדרשת הספרא תביעה מן המאמין להשתדל ולקדש את השם.

35 ספרא, אחרי מות, מכילתא דעריות, יד (על פי כ"י וטיקן 66, מהדורת פינקלשטיין, עמ' שעד); בבלי, סנהדרין, עד ע"א; עבודה זרה, כז ע"ב. ה'מכילתא דעריות' היא מקור מבית מדרשו של רבי ישמעאל, ששולב בתוך הספרא (שהוא מדרש מבית מדרשו של רבי עקיבה). ראו: יעקב נחום אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים ותל-אביב תשט"ז, עמ' 640-641.

36 רבי ישמעאל קרא את המלים 'וחי בהם' שבסוף הפסוק כהגבלת הדרישה שבראשו: 'ושמרתם את מצוותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם'. זו היא קריאה מפתיעה ושונה מן הקריאות שהיו מקובלות עד זמנו. ראו: דניאל שוורץ, 'מה הוה לי מימר? "וחי בהם"', קדושת החיים וחירוף הנפש: מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 84-69.

37 ונשים לב: לפי הדרשה, קידוש השם של חנניה מישאל ועזריה מביא לתגובה מיידית של הקב"ה, שמקדש את שמו בפעולה ניסית ('היום אני מיתעלה בהן לעיני האומות היום אני ניפרע להן ממוניהם, היום אני מחיה להן את המיתים'). המשמעות הראשונית של רעיון 'קידוש השם' עדיין מהדהדת אפוא בדרשה זו, כמו במסורת על 'קידוש השם' של נחשון בן עמינדב שראינו לעיל.

38 עיינו, למשל, בתוספתא, תעניות ג, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 340 [נהמקבילות שצויינו שם, עמ' 339]); 'לפי שמסרו עצמן על התורה ועל המצות'; ספרי, במדבר, קנז (מהדורת הורוויץ, עמ' 210): 'מסרו נפשם על הדבר' (אבל השוו לנוסח כ"י וטיקן 32 כפי שהוא במהדורת מנחם כהנא, ירושלים תשע"ה, עמ' 522, וראו את דבריו של כהנא בפירושו, עמ' 1269-1270); ספרי זוטא לבמדבר, יא, טז

ועם זאת, לתביעה זו הצמידה הדרשה שבספרא מקור אחר הקובע ש'כל המוסר את עצמו על מנת לעשות לו נס אין עושין לו נס'. הטענה הגלומה בהצמדה זו היא שההליכה אל המוות כשלעצמה אם אין היא נעשית מתוך תודעה דתית ראויה, עלולה לגרום לכך שאין עושין לו נס'. כלומר, על פי ההיגיון של רעיון 'קידוש השם' כפי שראינו אותו עד כה, היא עלולה לגרום לחילול השם חמור במיוחד! נראה אפוא שהעורך שהצמיד את המקור הזה לעיקרה של הדרשה, ביקש למתן את הקריאה האמורה בה למאמינים להשתדל להביא את עצמם למצב של 'קידוש השם'.³⁹

(מהדורת הורוויץ, עמ' 271): 'כשם שראו עמהן בצער שבמצרים ומסרו עצמם עמהם ולקו בעבורם' (והשוו ללשון במקבילה שבספרי במדבר, צב [מהדורת הורוויץ, עמ' 93]); ספרי לדברים, עו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 141): 'כל מצוה שמסרו ישראל נפשם עליה בשעת השמד נוהגים אותה בפרהסיא' (באחדים מכתבי היד: 'שמסרו ישראל עצמם עליה' [ראו שינויי הנוסחאות, שם]); ספרי לדברים, רעט (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 297): 'וכי למה עלה זה בכבש ומסר לך את נפשו? לא שתתן לו שכרו בו ביום?' (במדרש הגדול, על אתר, הלשון היא: 'ומסר לך את עצמו'); בראשית רבה, צג ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1162): 'זה יהודה שמסר עצמו על בנימין!]' (אבל ראו הערת אלבק, שם, עמ' 1161, לשורה 5). דומה לו (ומתחלף עמו) הביטוי 'נתן את נפשו'. עיינו: מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, א (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 4): 'נותנים נפשם על ישראל... נתנו נפשם על ישראל' (כגירסת כתבי היד; ראו שינויי הנוסחאות, שם); שם, שירה, א (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 117): 'שנתן דוד נפשו עליו לבנותו... שאדם נותן נפשו עליו... נתן נפשו על התורה... נתן נפשו על ישראל... נתן נפשו על הדיינין' (בדפוס: 'שמסר נפשו על התורה', אבל בכתבי היד 'שנתן נפשו' [וכן הוא במכילתא דרשב"י לשמות, טו א, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 71-72, ובדברים רבה, ואתחנן, מהדורת ליברמן, עמ' 61]); ירושלמי, שביעית א ז, לג ע"ב: 'ללמדך שכל דבר שבית דין נותנין נפשם עליו סופו להתקיים בידם' (והשוו לאמור בספרי לדברים, עו, שצוטט לעיל); בראשית רבה צג, ט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1158): 'היאך נותן נפשו על בניה שלרחל... כשם שנתתי נפשי על אחיך כך אני נותן נפשי עליך' (במדרש הגדול: 'שמסר עצמו' [ראו הערותיו של אלבק, שם, לשורה 4]). ברבים מן המקורות האלה לא מדובר כלל על הקרבת החיים, ולכן אין כל הכרח להבין את הביטוי 'מסור עצמן לקדש את שמי' במונח של: 'הקרבת את חיך'. וראו: Paul Mandel, 'Was Rabbi Aqiva a Martyr? Palestinian and Babylonian Influences in the Development of a Legend', *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*, ed. Ronit Nikolsky and Tal Ilan, Leiden-Boston 2014, pp. 315-316. לאמיתו של דבר הבנת הצירוף 'מסירות נפש' כביטוי של קידוש השם קשה לגופה, שכן אילו זו הייתה משמעותו לשון הספרא היא בבחינת טאוטולוגיה. אמנם הבנה כזו עולה מלשון שרווחת בתלמוד הבבלי (עיינו, למשל: בבלי, ברכות לב ע"א: 'מלמד שמסר עצמו למיתת עליהם'; שבת, קל ע"א: כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתת בשעת גזירת מלכות), אך איננה הכרחית בלשון המקורות התנאים כשלעצמם. בעקבות כך יש לתקן במקצת את דבריו של יהודה גולדין: Judah Goldin, *The Song at the Sea*, Philadelphia and New York 1990, p. 70

מאמץ דומה ניתן למצוא גם בכתביהם של אבות הכנסיה, שרבים מהם גינו את הרצון והשאפיה של רבים מן המאמינים הנוצרים למות מות קדושים. ראו: G.E.M. de St. Croix, 'Why Were the First Christians Persecuted?', *Past and Present* 25 (1963), pp. 21-22; (compare P. Lorraine Buck, 'Voluntary Martyrdom Revisited', *Journal of Theological Studies* 63 [2012], pp. 125-135); Arthur J. Droge and James D. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, New York 1992, pp. 142-144; pp. 154-155; Carole Straw,

כדוגמה לקידוש השם שנעשה מתוך תודעה דתית ראויה הביאה הדרשה את הדוגמה של חנניה, מישאל ועזריה, שירדו לכבשן האש מתוך מודעות מוחלטת לאפשרות שהקב"ה לא יציל אותם, ואף הטיחו דברים אלה ללא כל מורא בנבוכדנצר: 'הן איתי אליהנא די אנחנא פלחין ליה יכול לשיזכותנא מן אתון נורא יקידתא ומן יידך מלכא ישיזיב, והן לא מציל לא מציל' (אם יש ביכולתו של אלוהינו, שאנו עובדים אותו, לגאול אותנו מתנור האש הבורעת ומידך, המלך, הוא יגאל, ואם לא יציל, לא יציל [דניאל ג, יז]). אחרי הדוגמה הזאת הובא הסיפור על פפוס ולוינוס שהוצאו להורג על ידי טרוגיניוס,⁴⁰ ואף הם הטיחו בו דברים דומים:

וכשהרג טרוגיניוס את פפוס ואת ולוינוס אחיו בלדיקייא אמר להם: אין אתם מעמך שלחנניה מישאל ועזריה? ! יבוא אלהיכם ויציל אתכם מידי! אמרו לו: חנניה מישאל ועזריה כשירין היו, ונבוכדנצר היה (הוגין)[הגון]⁴¹ שיעשה נס על ידיו. אבל אתה מלך רשע אתה, ואין אתה (הוגין)[הגון] שיעשה נס על ידיך. ואנו מחוייבי מיתה לשמים. אם אין את הורגינו הרבה מזיקין לפני המקום: הרבה דובים, הרבה אריות, הרבה נמרים, הרבה נחשים, הרבה שרפים, הרבה עקרבים, שיפגעו בנו. אילא סוף שהמקום עתיד לתבוע דמינו מידך.⁴²

כמו במרבית המרטירולוגיות (סיפורי מות קדושים) בנצרות הקדומה, גם בסיפור זה המוקד הוא בדרשיח שבין הממית למומת. לא המוות עצמו הוא שמעניין, לא הסיטואציה שהביאה אליו, ולא כל פרטי התפאורה שמסביב. מה שחשוב למספרים במרטירולוגיות האלה הוא הדברים שמטיח הגיבור בפני השליט שעומד להוציאו להורג. בדברים, בוויכוח, נמצא המוקד הדתי שבו פונה המספר אל קהלו (שהרי, אחרי ככלות הכל, מדובר בטקסטים שמיועדים היו לקהלם, ולא בטקסטים שמיועדים לשכנע את היריב שכנגד).

"A Very Special Death": Christian Martyrdom in Its Classical Context', *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, ed. Margaret Cormack, Oxford 2002, p. 52, n. 13

מקבילות לסיפור זה נמצאות במכילתא דרשב"י לשמות כא, יג (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 170-169); מסכת שמחות ח, טו (מהדורת היגר, עמ' 164-165); בבלי תענית, יח ע"ב; קהלת רבה, ג יז (מהדורת הירשמן, עמ' 222); קהלת זוטא, ג יז, מגילת תענית, יב באדר (מהדורת ורד נעם, ירושלים תשס"ד, עמ' 117-118). עיינו גם בציטוט ממחזור ויטרי, המובא אצל אורבך, חז"ל, עמ' 91, ובפיוט שפירסמו מיכאל סוקולוף ויוסף יהלום, שירת בני מערבא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 120. זהותו של המנהיג הרומי, טרוגיניוס, שנויה במחלוקת בין החוקרים. ראו: נעם, שם, עמ' 295-297. עניין זה איננו צריך להעסיק אותנו כאן.

במקור היה כתוב 'הוגין', אך הוא נגדרה והיו"ד הוארכה לוא"ו כדי לגרוס: 'הגון'. כך גם בשורה הבאה. תיקון זה איננו נצרך: הגירסה הראשונה מקורית ופירושה 'מתאים'. ראו: עדיאל שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בחברה היהודית בארץ ישראל בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד, עמ' 151.

ספרא (לעיל, הערה 35), שם.

כמו בסיפור על חנניה מישאל ועזריה גם בסיפור על פפוס ולוליניוס לא נזכר המונח 'קידוש השם'. רק הצמדתו לתביעה לקדש את השם, שנאמרה בראש הדברים, היא שצובעת אותו בצבעיו של רעיון זה. דבר זה מחייב שניתן את דעתנו לשאלה: מה במעשה של שני האחים קידש את השם? הרי בסיפור שלהם לא נאמר כלל שהם נדרשו לעבור על התורה והמצוות! עיקרו של הסיפור הוא בעצם הרצון – השרירותי – של המנהיג הרומי להוציא את שני האחים להורג ובלעג שהוא מביע כלפי אלוהי ישראל: 'אין אתם מעמם של חנניה מישאל ועזריה? יבוא אלוהיכם ויציל אתכם מידי!'. מותם של שני האחים איננו נובע, לפי הסיפור, מגזירה דתית כלשהי ששני האחים עברו עליה. מותם נובע, לפי הגיונו הפנימי של הסיפור, מעצם היותם יהודים. סיפור מותם איננו תואם אפוא את הסיטואציה של קידוש השם שעליה דיברה הדרשה שאליה הוא נסמך. מה היה אפוא קידוש השם במעשם של האחים?

נראה כי ליבת הסיפור מצויה בדבריהם של פפוס ולוליניוס אל המנהיג הרומי. טענתם היא שקידשה את השם! כדי להבין עניין זה הבה נפנה את תשומת לבנו לליבה של הטענה. עיקרה הוא שלילת הלך המחשבה שבא לידי ביטוי בדברי טורגיניוס. לידו, הואיל והקב"ה אינו מציל משמע שהוא לא יכול לעשות זאת. כפי שראינו לעיל, הלך מחשבה זה הוא לב לבו של מצב העניינים שאנו מכנים 'חילול השם'. תשובתם של שני האחים הייתה שטורגיניוס איננו מתבונן במציאות באופן נכון, וכי אם רק יבין את מצב העניינים כשורה לא יסיק את המסקנה שהסיק. בתשובתם הסירו אפוא שני האחים את מצב העניינים של חילול השם, ובזה הם קידשו אותו.⁴³

אם כן, מספר המקורות התנאיים שמדברים על הקרבה עצמית על התורה והמצוות כביטוי של קידוש השם, קטן מאוד. חוץ מדרשת הספרא לא מצאנוהו במקום נוסף בספרות התנאים. עובדה זו מלמדת שמשמעות זו היא תוצר של התפתחות רעיונית. הרעיון שיש למסור את הנפש על התורה והמצוות אכן קיים במקורות התלמודיים והמדרשיים, אך אין הוא מכונה 'קידוש השם'. הסיבה לכך היא שהתפיסה הקדומה והמקורית של המושג, כגילוי נסי של כוח האל שנועד להזים טענות בדבר חולשתו (שמשמען שאין הוא אל), עדיין פיעמה בעולמם של חכמים. והואיל ובמציאות ריצה אל המצוות לרוב איננה מלווה בגילוי נסי של הצלה מצדו של הקב"ה, היה קיים קושי לראות במעשה כזה 'קידוש השם'. זו הסיבה שהמקורות אינם נוקטים בלשון 'קידוש השם' כשהם מדברים על מסירת נפש.

⁴³ אמנם יש לשים לב להבדל בין טענתם המתוחכמת של האחים ללשונם החרפה של חנניה, מישאל ועזריה, שממנה משתמעת האפשרות שאין ביכולתו של אלוהיהם להצילם ('יכול לשיזבונתא'). מנקודת מבטו של המדרש, עצם העלאתה של אפשרות זו היא בגדר 'חילול השם'! וצ"ע.

סיכום

במאמרו על משמעותו של המושג 'קידוש השם' טען איתמר גרינוולד שהמושג 'קשור בלי ספק ברעיון ה"קדושה" כפי שאנו מוצאים אותו במקרא, [ו]רעיון הקדושה במקרא קשור ברעיון הבחירה של עם ישראל ובברית שנכרתה בין האל ובין העם'.⁴⁴ לדבריו, 'לפי התפיסה המקראית אין הקדושה באה אלא מתוך קיום המצוות... [ו]תכלית המצוות היא להבדיל בין ישראל לאומות העולם, והיבדלות זו היא הקדושה'.⁴⁵ אם רעיון 'קידוש השם' יונק מרעיון הקדושה, והקדושה באה מתוך קיום המצוות, שמבדילות בין ישראל לעמים ומקדשת אותם, נמצא שאחרי ככלות הכל תכליתו של קידוש השם איננה קידוש שמו של הקב"ה, אלא קידוש שמו של ישראל.

ואולם בספרות התנאים מוקדו של רעיון 'קידוש השם' הוא הקב"ה, דימויו וההכרה בו כאל וכריבון. והצורך בקידוש השם נובע מפקפוק באלוהותו של הקב"ה, שאותו מביעים גויים (ואף יהודים!) לנוכח המציאות שבה הקב"ה איננו מגלה את כוחו ולפיכך אלוהותו מוטלת בספק.⁴⁶ קידוש השם הוא הניסיון להשיב על פקפוק זה. מכאן שבמקום שפקפוק כזה איננו עולה כלל – בין אם מפני שהכל מכירים בכוחו ומודים באלוהותו של הקב"ה, ובין אם מפני שעניין זה איננו מהווה כל מטרד בעבור הציבור, ואיננו מעסיק אותו כלל מפני שחדל להאמין מן היסוד – לרעיון 'קידוש השם' אין למעשה שום מקום.⁴⁷ בראשיתו היה 'קידוש השם' פעולה נסית שעשה הקב"ה בעצמו כדי להזים את הספיקות שהוטלו בכוחו ובאלוהותו. כפי שראינו, מובן זה עדיין מצוי בספרות חז"ל, והוא נשתמר בלשונה של הברכה הנאמרת ב'ברכות השחר' שבתפילת שחרית: 'וקדש את שמך בעולמך... ברוך אתה ה' המקדש שמו ברבים'.⁴⁸ ואולם מאחר שבמציאות ההיסטורית

44 ראו: איתמר גרינוולד, 'קידוש השם' (לעיל, הערה 10), עמ' 476.
45 שם.

46 Adiel Schremer, 'The Lord Has Forsaken the Land: Radical Explanations of the Military and Political Defeat of the Jews in Tannaitic Literature', *Journal of Jewish Studies* 59 (2008), pp. 183-200

47 לפיכך, אם למרות זאת רעיון 'קידוש השם' ממשיך למלא מקום מרכזי בשיח הדתי יש להסיק מכך, שמשמעותו שונה מכפי שהייתה בספרות חז"ל, והוא מתפקד באופן אחר. אכן, דומה כי בשיח העכשווי מוקדו של רעיון 'קידוש השם' הוא התדמית של הציבור הדתי בעיני הציבור החילוני, ותכליתו של 'קידוש השם' היא לשמר ולטפח את הכבוד והיוקרה של הציבור הדתי בעיני סביבתו. נושא זה, החורג ממסגרתו של המאמר הנוכחי, ראוי למחקר בפני עצמו.

48 ברכה זו, המצויה בסידורי התפילה בימינו, ומצוטטת לרוב בידי חכמי ימי הביניים, איננה נזכרת במקורות התלמודיים. רבי אליעזר בן יואל הלוי, הראב"ה, בן המחצית השנייה של המאה הי"ב, כותב במפורש: 'וברכה דמקדש שמך! ברבים לא מצינו לה סמך כלל'. עיינו: דוד דבליצקי (מהדיר) ספר ראב"ה, בני ברק תשס"ה, א, סימן קמו, עמ' קה. אמנם, לדבריו, הוא מצא אותה 'בירושלמי בפרק הרואה' (שם), ואולם, כפי שהעיר כבר אפטוביצר, דברים אלה אינם מצויים בירושלמי שבידנו והם ככל הנראה תוספת מאוחרת. ראו: אביגדור אפטוביצר (מהדיר), ספר ראב"ה, א, ברלין תרע"ג, עמ' 142, הערה 6; דבליצקי, שם, הערה מא.

שבה חיו ופעלו חז"ל הקב"ה לא גילה את כוחו ואת גבורתו עבר המונח 'קידוש השם' שינוי, וההכרזה על כוחו ועל אלוהותו של הקב"ה הפכה למשימה דתית של המאמין. ההבנה הרווחת של משימה זו קושרת אותה לדרישה להקריב את החיים על מזבח הדת והאמונה. ואולם בספרות חז"ל 'קידוש השם' איננו נובע מן המעשה שאדם עושה, כשלעצמו, אלא מן ההכרזה שהוא נושא עמו: הכרה באלוהותו ובריבונותו של הקב"ה. לכן לא דווקא ריצה אל המוות היא שמהווה 'קידוש השם', אלא אותו מעשה דתי שגלומה בו הכרזה על אלוהותו של הקב"ה הוא שמכונה כך. משום כך יכולה הייתה המשנה לכנות את הברכה השלישית שבתפילת העמידה 'קדושת השם', מפני שבברכה זו מצהירים המתפללים שה' הוא קדוש ושמך קדוש ומביעים בכך הכרה מוחלטת באלוהותו.⁴⁹ בדרשה אחת שנשתמרה במכילתא דרבי ישמעאל עולה הטענה החריפה שהמעשה הדתי מן הסוג הזה מקיים את הקב"ה⁵⁰ ומעניק לו את מעמדו כ'אל':

ו'שמרתם את השבת... כי קדש היא לכם' (שמות לא, יד) — מגיד שהשבת מוספת קדושה לישראל. מה לפלוני חנותו נעולה? שהוא משמר את השבת. מה לפלוני בטל ממלאכתו? שהוא משמר את השבת. [ולא עוד אלא כל מי שמשמר את השבת] מעיד למי שאמר והיה העולם, שברא את עולמו בששה ימים ונח ביום השביעי. וכן הוא אומר: 'ואתם עדי נאם ה' ואני אל' (ישעיהו מג, יב).⁵¹

על מי שמקפיד בשמירת שבת קוראת הדרשה את הכתוב בישעיהו מג, יב, 'ואתם עדי נאם ה' ואני אל'. כוונת הדברים מתבהרת מן הלשון הדומה המצויה בדרשה שבספרי לדברים, ובה הוספה ללשון הכתוב בישעיהו הערת הבהרה: "'ואתם עדי נאם ה' ואני אל" — כשאתם עדיי אני אל וכשאינ אתם עדיי כביכול איני אל'.⁵² המאמין שמעיד בפני כל בהתנהגותו כי הוא מכיר בריבונותו של הקב"ה מקיים כמעשהו את אלוהותו של הקב"ה.

49 עיינו: משנה, ראש השנה ד, ה. כזכור, ה'קדושה' פותחת בהכרזה: 'נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום ככתוב על יד נביאך: 'וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו'. ההכרזה הפומבית, שה' הוא קדוש וש'מלא כל הארץ כבודו', היא היא קידוש שמו.

50 לשוני כאן איננה מקרית; אני מכוון לדברי רבא בשם רב יצחק, שבסוגיית הבבלי, ברכות, לב ע"א: 'מלמד שאמר לו הקב"ה למשה: משה, החייתני בדבריך!'. וראו את פירושו הנהדר של רב נסים גאון בספרו, 'המפתח למנעולי התלמוד', על אתר, שמסביר את הדברים בפירוט.

51 מכילתא דרבי ישמעאל, שבתא, א (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 341).

52 ספרי לדברים, שמו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 403-404). באחדים מעדי הנוסח נמנעו המעתיקים מלכתוב את שתי המלים האחרונות ('איני אל') מפאת הכבוד. ראו שינויי הנוסחאות במהדורת פינקלשטיין, שם, וכן: כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה (לעיל, הערה 13), עמ' 323.

אמת: המונח 'קידוש השם' איננו מצוי בדרשה זו. ואולם לשון הדברים – 'מעיד למי⁵³ שאמר והיה העולם' – והפסוק שהיא מצטטת ('ואתם עדיי') אינם מקריים: המילה 'עד' איננה אלא תרגומה המדויק של המילה היוונית μάρτυς ('מרטיר'),⁵⁴ שהיא מונח המפתח שבו משתמשים מקורות לא יהודיים בני התקופה לציין את מי שמת על קידוש אמונתו.⁵⁵ נמצא אפוא שדרשת המכילתא דחתה את רעיון מות הקדושים כביטוי ל'קידוש השם', והמירה אותו בדביקות עיקשת בחיי תורה ומצוות, שהם לדידה העדות המוחשית ביותר להכרתו של המאמין באלוהותו של מי שאמר והיה העולם.⁵⁶

עדיאל שרמר

אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן

adiel.schremer@biu.ac.il

53 בכתב יד מעולה מן הגניזה הגירסה כאן שונה: 'מעיד לפני הקב"ה שברא עולמו לששה ימים וכו'. ראו: כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה (לעיל, הערה 13), עמ' 152. דומה כי פירושה של גירסה זו הוא: מודה בפני הקב"ה שהוא מאמין שאכן הקב"ה ברא את עולמו לששה ימים ונח ביום השביעי. לפי גירסה זו עדותו של היהודי שומר השבת על אמונתו בכריאת העולם בידי הקב"ה איננה בפני הגויים, והדברים מצריכים עיון.

54 ראו: Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, p. 1082, s.v.
55 ראו: H. Strathmann, 'μάρτυς κτλ.', *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, Grand Rapids 1967, Vol. 4, pp. 504-508; Everett Ferguson, 'Martyr, Martyrdom', *Encyclopedia of Early Christianity, Second Edition*, ed. Everett Ferguson, Michael P. McHugh, and Frederick W. Norris, New York and London 1998, pp. 724-728

56 אני מדגיש היבט זה כדי לעורר למחשבה, שמא ההסתייגות ממות קדושים כביטוי לקידוש השם, שאותה ראינו במקורות התנאיים, משקפת פולמוס סמוי כנגד גישות נוצריות. הזיקה האפשרית שבין מובנו של קידוש השם בעולמם של חז"ל לרעיון המרטירולוגי הנוצרי אכן הועלתה במחקר בהקשרים שונים. ראו, למשל: Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999, pp. 93-130 המרטייריון בישראל, עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת דניאל בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 3-27. שני המקורות העיקריים שעליהם שעונה תיזה זו הם סיפור מותו של רבי חנינה בן תרדיון (בבלי, עבודה זרה יח ע"א) וסיפור מותו של רבי עקיבה (בבלי, ברכות סא ע"ב; ירושלמי ברכות ט ה, יד ע"ב). לסיפור הראשון יש מקבילה תנאית (ספרי לדברים, שו [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 346]), וכפי שציין בויארין בעצמו (במאמרו העברי, שם, עמ' 19): 'את התודעה והאפיונים של המרטירולוגיה... אין למצוא בטקסט תנאי זה'. ואילו לסיפור השני אין מקבילה תנאית כלל, וכולו אמוראי (כפי שהדגיש עמרם טרופר, כחומר ביד היוצר: מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים תשע"א, עמ' 145). לא זו אף זו: נוסחו בעייתי ואיננו נעלה מעל לכל ספק, ומשמעותו הרעיונית שנויה במחלוקת. ראו: ספראי, 'קידוש השם' (לעיל, הערה 4), עמ' 37-38; בויארין, 'המדרש והמעשה' (לעיל, הערה 33), עמ' 116-117, הערה 34; מנדל (לעיל, הערה 39), עמ' 306-353. דבריו של טרופר בסיום עינו (שם, עמ' 154) ראויים לציטוט בהקשר זה: 'יוצא שיעקר הפרק המפורסם ביותר בתורת קידוש השם נוצר בגולה הבבלית'.