

## בית אם מפולג לא יעמוד הערה על דת ומדינה בתקופת הבית השני על פי ברוך שפינוזה

**ב**מופע הראשון של המילה 'תאוקרטיה' (θεοκρατία) שיש בידינו תיאור יוספוס פלביוס את ייחודיות ממשלת הבית השני בימיו כך: 'מחוקקנו לא שם לב לאף אחד [מהמשטרים האחרים] אלא רק עשה את השלטון לתאוקרטיה [...] כי רק בידי אלהים מסורים השררה והכוח'. אך אפילו בתאוקרטיה, על פי יוספוס, יד אלוהים איננה מסורה ישירות אל העם בלא תיווך, שכן אחרי כמה משפטים הודיע יוספוס כי 'הכהנים נתמנו על הכל', להודיענו כי שלטון האל, התאוקרטיה, הוא הוא שלטון הכוהנים. ועוד, לפי יוספוס 'ניהול המדינה כולה היה בחינת [ניהול] חגיגת הקודש', שבמרכזו ניצב בית המקדש; אנשי המדינה הזאת האמינו באלוהים ויצאו למלחמה (במקרים רבים) על פי דבר הכוהן הגדול. אם כן, נדמה כי כוונת יוספוס בשימושו במונח 'תאוקרטיה' הייתה לתאר שלטון מנוהל על ידי הכוהנים אשר כל פעולותיה נחשבו לקודש.<sup>1</sup> ברוך שפינוזה, קורא מעמיק של כתבי יוספוס פלביוס, השתמש גם הוא במונח

\* המאמר הזה הוא הראשון שכתבתי בעברית. אני מודה לרעייתי שרה הלפר, שקראה את המאמר והעירה הערות לשוניות ועיוניות. אני מודה גם לנועה שליטין על עריכת הלשון. ברצוני להודות גם לפרופ' יונתן בן דב ולד"ר אברהם רובין, שקראו טיוטות והעירו הערות. כמובן, כל טעות וחסרון שעדיין נשארו באשמתי הם.

1 ראו Josephus Flavius, 'Contra Apionem', *Flavii Iosephi Opera*, V, ed. B. Niese, Berlin 1955 (1889), ii, 165-167. תרגום עברי: יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון, תרגום א' כשר, ירושלים תשנ"ז, עמ' נט-סב. יוספוס כלל גם את שלטון החוק כסיבה נוספת לכך ששלטון זה ראוי להיקרא 'תאוקרטיה'. ראו D.C. Flatto, 'Theocracy and the Rule of Law: A Novel Josephan Doctrine and Its Modern Misconceptions', דיני ישראל: מחקרים בהלכה ובמשפט עברי, כח (2011), עמ' 5-30. קליפורד אורוין סובר כי שלטון הכוהנים הזה נופל תחת הגדרת השלטון האריסטוקרטי על פי אריסטו, בהסתייגות מסוימת. ראו מאמרו

'תאוקרטיה' (בלטינית *theocratia*) ואף ייחס לו את אותן הבחינות: מרכזיות בית המקדש, אמונת העם באלוהים והאמונה 'שהמצביא העליון [...] לא נבחר אלא על ידי אלוהים בלבד'.<sup>2</sup> ובכל זאת, שפינוזה נמנע משימוש במונח 'תאוקרטיה' לתיאור שלטון ימי הבית השני. הוא ייחס את המונח 'תאוקרטיה' רק לשלטון שהתקיים אחרי יציאת מצרים ולפני שמשה התמנה למנהיג, וכן לתקופת יהושע והשופטים.<sup>3</sup> יתרה מזאת, שפינוזה לא חלק מילות שבח ליהדות בתקופת הבית השני, בייחוד מתקופת המכבים ואילך. האם במקרה הזה נאמר כי ההבדלים בין שפינוזה ליוספוס פלביוס – מקורו ההיסטוריוני המוצהר של שפינוזה – מורים על התייחסות שונה בתכלית לתקופת הבית השני?

שפינוזה מיעט לדון בתקופת הבית השני באופן כללי ולכן דעותיו על התקופה, הממשלות וההפיכות נעלמו ברובן מעיני חוקריו. זאת בעוד תקופת הבית השני ראתה את קום ישוע הנוצרי והנצרות, והתקיימו בה גם הפרושים, ולכן היינו מצפים שלתקופה הזאת תהיה חשיבות רבה בעיני שפינוזה. אם נעיין במקומות המעטים אשר בהם שפינוזה אכן התייחס לתקופת הבית השני נראה כי הבעיות המרכזיות שהליברליזם השפינוזיסטי בא לתקן הן אותן הבעיות ששפינוזה זיהה בתקופת הבית השני, ובכך נשפוך אור חדש על הבסיס ההיסטורי לתאוריה המדינית של שפינוזה. בהמשך נראה כי אפשר להרכיב תמונה מורכבת, אם כי לא לגמרי שלמה, של הממשלות שקמו ונפלו בימי הבית השני מתוך דברי שפינוזה על כת הפרושים, ובעיקר על תהליך חיבור התנ"ך.<sup>4</sup> רבים החוקרים

<sup>1</sup> עיון ביקורתי: יוספוס פלאוויוס על הכהונה, המסורת הפוליטית היהודית, בעריכת מ' וולצר ואחרים, ירושלים תשס"ז, עמ' 133-136.

<sup>2</sup> ב' שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגם ח' וירשובסקי, ירושלים תשכ"ב, עמ' 182. כל הציטוטים של שפינוזה בעברית מובאים מתרגום זה. השווה הגדרתו השונה במקצת של אותו מונח שם, עמ' 179. לגרסה הלטינית של שפינוזה הסתמכתי על C. Gebhardt (ed.), *Spinoza Opera*, Heidelberg 1925. כל ציטוט בלטינית הוא מהמהדורה הזאת.

<sup>3</sup> ראו מאמר תיאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 178-179, 182. שפינוזה השתמש במונח 'תאוקרטיה' שלוש פעמים בלבד.

<sup>4</sup> כפי שנראה בהמשך, האופן שבו דילג שפינוזה בין התנ"ך המסורתי ובין תרגום השבעים לאורך 'מאמר תיאולוגי-מדיני', ובכלל האופן שבו הוא נשען על אמירות מצומצמות ומפוזרות כדי להסיק מסקנות מרחיקות לכת, מעוררים תהיות עד כמה הוא עצמו שוכנע באמיתות מסקנותיו. אך גם כך – דווקא כך – עלינו לשים לב להקשר ההיסטורי שייחס שפינוזה לתהליך כתיבת התנ"ך, במיוחד להיסטוריה של שני המוקדים ההיסטוריים של הבית השני במרכז התהליך ההוא. האפשרות ששפינוזה עצמו לא השתכנע לגמרי מטענותיו מצביעה על תוכן פדגוגי. פרידריך ניטשה הניח שלשפינוזה יש מטרה אוטורית כשאמר ששפינוזה היה מלא סתירות פנימיות אשר טעמן היה למען שימור עצמי. ראו, למשל, פ' ניטשה, מעבר לטוב ולרוע, תל אביב 1967, סימנים 13, 25. ניטשה כמובן כלל בהערכתו את עמדות שפינוזה על הנצרות. בהמשך נראה כי ההיסטוריה שהציג שפינוזה של תקופת הבית השני, אשר ראתה בסופה את קום הנצרות,

שדנו בשאלת הבנתו של שפינוזה את תהליך חיבור התנ"ך, אך עד כמה שידוע לי אף אחד מהם לא התרכזו בתפקיד המרכזי שהוא ייחס לתקופת הבית השני בתהליך הזה. מדברי שפינוזה נובע כי רוב התנ"ך חובר בתקופת הבית השני וכי חיבור זה נועד לשרת אינטרסים מדיניים של אותה התקופה. תיאורו של שפינוזה את תהליך חיבור התנ"ך, ובמיוחד הערה אחת שלו על אודות חיבור ספר דברי הימים א, מצביעים על האפשרות שלפחות בעיניו רוב התנ"ך נכתב כדי לפתור משברים פוליטיים בתקופת הבית השני.<sup>5</sup> נוסף על כך, השימוש של שפינוזה בתנ"ך בתקופתו מראה על דמיון בין המשברים הפוליטיים בזמנו למשברים שהוא ראה בתקופת הבית השני.

נתחיל בדבריו על כת הפרושים. שפינוזה השתמש בשם כדי לתאר אנשים רבים הן בתקופה שלפני חורבן הבית השני והן אנשים שחיו דורות רבים לאחר מכן, אפילו עד ימיו. הוא כינה את הרמב"ם ואת ר' יהודה אלפכאר 'פרושים',<sup>6</sup> ובמקומות אחרים אף ייחס לפרושים פעולות בלשון הווה, משמע שהם חיים עוד בימיו.<sup>7</sup> נדמה כי המילה 'פרושי' לפי שפינוזה אינה אלא שם נרדף ליהודי.

מבטאת הבנה שפינוזיסטית של הנצרות, שיכלה לעורר התנגדות. לדעתי ההיסטוריה הזאת היא גם פדגוגית, כי היא מייעדת להוביל את הנוצרים אל נצרות מתאימה יותר לפילוסופיה של שפינוזה.

5 רבים מהציטוטים המובאים כאן מקורם בהערות שנוספו ל'מאמר תיאולוגי-מדיני' אחרי פרסומו הראשון בשנת 1670. טענותיי במאמר הזה תלויים בהערות כא וכב. אצטט גם מהערות כד ולב. מספור ההערות נקבע במהדורת E. Boehmer, Halle an der Saale 1852. ההערות המצוטטות כאן אינן נמצאות בעותק ה'מאמר' הקדום ביותר, שכולל חמש הערות ושנמצא בכתב ידו של שפינוזה עצמו בספרייה של אוניברסיטת חיפה, אך הן נמצאות בתרגום לצרפתית של סן גלן המודפס ב-1678, בתרגום להולנדית בכתב יד מוקדם אשר נמצא ב-Koninklijke Bibliotheek בהאג, בכתב יד לטיני אחר של פרופסור מרשאנד (Marchand) שהועתק ב-1711 ובמהדורה המוקדמת של כריסטוף גוטליב פון מור (von Murr) מ-1802. לכן אפשר להניח שההערות האלה הן באמת של שפינוזה, ושהוא כתב אותן בשנותיו האחרונות, אולי אפילו בחודשים האחרונים של חייו. על ההיסטוריה של הערות והשערות אילו מהן כתב שפינוזה ואילו איש אחר ראו E. Curley (ed.), *The Collected Works of Spinoza*, II, Princeton 2016, pp. 60-63 P. Steenbakkens, 'The Text of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*', *Spinoza's Theologica-Political Treatise*, ed. Y. Melamed & M. Rosenthal, Cambridge 2010, pp. 38-39; F. Akkerman, 'Tractatus theologico-politicus: texte latin, traductions néerlandaises et Adnotationes', *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, ed. idem & P. Steenbakkens, Leiden 2005, pp. 209-236. לדעתי גם מורכבות ההערות האלה מעידה ששפינוזה הוא שכתב אותן, כי קשה להאמין שאיש אחר היה מוסיף (או אפילו היה יכול להוסיף) הערות מעשירות כל כך לקורא. על כך להלן. המחקר הזה יראה גם כמה פורה לקרוא בעיון את ההערות האלה להבנת שפינוזה.

6 מאמר תיאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 154.

7 ראו למשל שם, עמ' 40: 'אבל הפרושים חולקים על כך בחריפות וטוענים כי מתת אלהים זו

אומנם הוא השתמש בכמה שמות לציון היהודים, כולל הכינויים 'יהודים' (Judaei) ו'עברים' (Hebraei), אבל נמצא ייחוד חשוב למונח 'פרושי' – הוא מורה אך ורק על יהודים מתקופת הבית השני והלאה. המונח הזה נתן לשפינוזה את האפשרות לתקוף את היהודים מימי הבית השני ועד ימיו מבלי לתקוף את בני ישראל בתקופות של יציאת מצרים, השופטים, הבית הראשון וגלות בבל.<sup>8</sup> כך, למשל, שפינוזה תקף את דבקות היהודים בתורה שבעל פה מבלי לפגוע בהגינות התורה שבכתב ובשלמותה:

מה שהרמב"ם ור' אברהם בן דוד ואחרים קובעים, שנשיאי הכנסת הזאת [הקרויה גדולה] היו עזרא, נחמיה, חגי, זכריה וכו' הוא בדותה מגוחכה ואין לה יסוד אחר חוץ ממסורת הרבנים [...] ואין בידם להוכיח בדרך אחרת, שהחלטות של אותה כנסת הגדולה, שנתקיימה על ידי הפרושים בלבד, נתקבלו מאת נביאים, שקיבלו אותן מנביאים אחרים, וכן הלאה עד משה, שקיבל אותן מאת אלהים עצמו, ומסרן בעל פה, ולא בכתב, לדורות הבאים. ויאמינו-בכך הפרושים בעקשנותם הרגילה; ואילו הנבונים, שהכירו את סיבות הועדים והכינוסים ואף את המחלוקות בין הפרושים והצדוקים, יוכלו בנקל לשער את סיבות כינוסה של אותה הכנסת. ודאי הוא שבאותה כנסת לא היו שום נביאים, והחלטות הפרושים, שקוראים להן מסורות קיבלו את תקפן מאותה כנסת.<sup>9</sup>

בהערה הזאת תקף שפינוזה בחריפות את רעיון התורה שבעל פה, אשר נציגו הבולטים בעבורו הם הרמב"ם<sup>10</sup> ואבן דאוד.<sup>11</sup> לדברי שפינוזה, הרמב"ם ואבן דאוד

היתה מיוחדת לעמם בלבד'. ובלטינית: 'Pharisaei tamen contra acriter contendunt, hoc donum divinum suae tantum nationi peculiare fuisse'

8 לטענה ששפינוזה אימץ את הטעון האנטי-יהודי הקלסי מהנוצרים בתקופתו ראו D. Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York & London 2013, pp. 332-338

9 מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 230-231 הערה כה.

10 ראו הקדמה למשנה תורה, מפעל משנה תורה, חיפה תשס"ט, עמ' 3: 'בית דינו שלעזרא – הן הנקראין אנשי כנסת הגדולה, והם: חגי זכריה ומלאכי ודניאל [...] וזרובבל והרבה חכמים עמהן'.

11 אומנם אבן דאוד לא אמר כי הנביאים היו נשיאי כנסת הגדולה או אפילו חברים בה. לדבריו: 'הושע מסרה לזקנים [...] זקנים [...] מסרוה לנביאים דור אחר דור עד חגי זכריה ומלאכי. נביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה והם זרובבל [...] והבאים עם זרובבל'. G. Cohen (ed.), *Sefer ha-Qabbalah: The Book of Tradition by Abraham ibn Daud*, Philadelphia 1967,

שיבשו ביודעין או בלא יודעין את הכרונות שלהם בטענתם שאנשי כנסת הגדולה הראשונים היו נביאים ושהיה רצף ישיר בין הרבנים לתורת משה מסיני. כנסת הגדולה של ראשית תקופת הבית השני היא מוקד המעבר בין הנביאים, במיוחד הארבעה הנזכרים כאן, ובין הרבנים הפרושים, שהמשיכו לפעול מאז ועד ימיו של שפינוזה.<sup>12</sup> טענת שפינוזה שמי שמכיר את מחלוקות הפרושים והצדוקים יכול 'בנקל לשער את סיבות כינוסה של אותה הכנסת' רומזת לכך שמטרת ייסודה של כנסת הגדולה הייתה להגביה את הפרושים ולהשפיל את הצדוקים. אין ספק שהטענה שיש קשר רצוף בין הרבנים הפרושים לנביאים בכלל ולנבואת משה והאלוהים בפרט משרתת מטרה זו.

כאמור, שפינוזה התנגד לכרונולוגיה הזאת. לדבריו 'ראשיתה של הכנסת הקרויה גדולה לא היתה אלא לאחר שאסיה נכבשה על ידי המוקדונים'.<sup>13</sup> הוא העריך שכנסת הגדולה נוסדה כמאתיים שנה מאוחר יותר משהעריכו אבן דאוד והרמב"ם וכמאתיים שנה (או יותר) אחרי קץ הנבואה.<sup>14</sup> מחד גיסא הכרונולוגיה הזאת מבטלת את העמדה שהרבנים הפרושים קיבלו את סמכותם היישר מהנביאים, מאידך גיסא היא מעלה את האפשרות שהנביאים קיבלו את סמכותם מהרבנים הפרושים. אמר שפינוזה: 'לפני זמנם של המכבים לא היה שום קאנון של ספרי-הקודש (nullum canonem Sacrorum Librorum), ואילו הספרים המצויים בידינו עתה נבחרו מתוך רבים אחרים על ידי הפרושים בני תקופת הבית השני, שקבעו את נוסח התפילות, ולא נתקבלו אלא על ידי החלטתם'.<sup>15</sup> מהאמירה הזאת ברור כי בעיני שפינוזה קנון התנ"ך בצורתו הנוכחית קיבל את הסכמתו מהפרושים בתקופת המכבים. מכאן נובע כי לדעת שפינוזה סמכות התנ"ך בימיו ניתנת לבחינה מחודשת, ולכן 'מי שרוצה להיות

5-6 pp. ברור שאבן דאוד ראה הבדל ניכר בין הנביאים לאנשי כנסת הגדולה. מכל מקום, לענייני של שפינוזה לא נפקא מינה, כל עוד יש המשכיות רצופה בין הנביאים לאנשי כנסת הגדולה. אין בידינו לדעת באיזו צורה עיין שפינוזה בספר אבן דאוד. המובא כאן הוא האזכור היחיד של אבן דאוד בכתבי שפינוזה, וספרו של אבן דאוד אינו רשום ברשימת הספרים בספרייה הפרטית של שפינוזה. ראו *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza*, Paris 1888

12 העובדה ששפינוזה לא ציטט את משנה אבות א, א, והעדיף רבנים שחיו שנים רבות אחריה – אבן דאוד והרמב"ם – מדגישה את המשכיות התנועה הפרושית בעיניו עוד דורות רבים אחרי הבית השני.

13 מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 230.

14 שם, עמ' 121: 'ומן הזמן ההוא [של כורש] ועד דריוש [...] יצאו למעלה ממאתים ושלושים שנה'.

15 שם, עמ' 125. הערת שפינוזה כה, המצוטטת לעיל, ליד הערה 9, היא הערה לאמירה הזאת.

בטוח בסמכותם של כל הספרים, דין שיימלך מעיקרא וידרוש טעם על כל ספר וספר.<sup>16</sup> שפינוזה במאמר לא חייב את קוראיו לקבל את דעת הרבנים, אלא הותיר, ואף המליץ להם, לקבוע לעצמם את סמכות התנ"ך. קביעתו שסמכות התנ"ך מקורה בפרושים נועדה כנראה לערער על אותה סמכות, אם כי הוא ייעד לקוראיו לכוון את סמכות התנ"ך מחדש.

אליבא דשפינוזה התנ"ך לא רק קיבל את סמכותו בתקופת הבית השני אלא אף חובר רובו, אם לא כולו, בתקופה הזאת. שפינוזה הקדיש את הפרקים השמיני, התשיעי והעשירי ב'מאמר תיאולוגי-מדיני' לשאלות מי כתב את התנ"ך ומתי. במתודה הביקורתית שפיתח בפרק השביעי שפינוזה הגיע לכמה מסקנות מהפכניות: 'ברור כשמש בצהרים, כי החומש לא נתחבר בידי משה, כי אם בידי איש אחר שחי דורות רבים אחרי משה'.<sup>17</sup> יתרה מזאת, על בסיס 'הקשר שבין הספרים [ו]תכנם' שפינוזה סבר כי מחבר החומש גם חיבר את הספרים יהושע, שופטים, רות, שמואל א וב, ומלכים א וב – סך הכול 12 ספרים.<sup>18</sup> מכיוון שספר מלכים ב מסתיים במילים 'כל ימי חיו', והכוונה לחיי המלך יהויכין בבבל אחרי חורבן הבית הראשון, ומכיוון שעזרא חי בדור שאחרי יהויכין,<sup>19</sup> שיער שפינוזה כי מחבר 12 הספרים הללו 'לא קדם לעזרא בשום פנים ואופן'.<sup>20</sup> שפינוזה הודה: איני יכול 'להראות בבירור כל כך' מי באמת היה המחבר, אך 'בכל זאת אני נוטה לחשוב כי היה זה עזרא'.<sup>21</sup> נטייתו זו מבוססת על ספר עזרא ז 6-10, שם 'המקרא (scriptura) אינו מעיד על שום איש, שחי בימים ההם, אלא על עזרא בלבד שהיה שוקד על תורת ה' לדרשה ולתקנה ושהיה סופר מהיר בתורת משה'.<sup>22</sup> שפינוזה הסביר שנראה לו שעזרא לא רק דרש את התורה, אלא גם 'תיקן' אותה, דהיינו חיבר אותה.<sup>23</sup> למרות הספקות, שפינוזה סיכם, 'אין איש

16 שם.

17 שם, עמ' 98.

18 שם, עמ' 101-102.

19 לפי עזרא ז 1 עזרא הוא בנו של שריה, שהיה הכהן הגדול בימי יהויכין והכהן הגדול האחרון של הבית הראשון.

20 מאמר תיאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 102.

21 שם.

22 שם. שפינוזה לא פירש את המילים 'סופר מהיר', אבל לי נראה שהן מתארות את הדרך המהירה שבה לפי שפינוזה עזרא כתב את הספרים האלה, עם כל הטעויות שנפלו בהם. ראו שם, הפרק התשיעי.

23 גם תומס הובס ייחס לעזרא את כתיבת התורה, אבל הסיק את המסקנה הזאת מספר חזון עזרא (החיצוני) יד 21-22. ראו, T. Hobbes, *Leviathan*, ed. E. Curley, Indianapolis 1994, pp. 255-256. אדווין קורלי טען כי אף שהספר 'ליתן' יצא לאור (בשנת 1667) מאוחר מכדי שישפיע על שפינוזה, טענת שפינוזה מבוססת על טיעון אחר של הובס. ראו E. Curley,

זולת עזרא שאוכל לחשוב עליו, כי הוא כתב את הספרים האלה.<sup>24</sup> במקומות אחרים הוא הזכיר את עזרא כמחבר של 12 הספרים האלה.<sup>25</sup> מכל מקום, לפי שפינוזה 12 ספרי המקרא הראשונים חוברו עם חזרת בני ישראל לירושלים בתחילת תקופת הבית השני.

בפרק העשירי המשיך שפינוזה לחקור את המקורות של שאר ספרי נ"ך, אבל לגבי רובם העיד על חוסר ודאות. הוא סבר כי ספרי הנביאים האחרונים (ישעיה, ירמיה ויחזקאל) וספרי תרי עשר אינם אלא ליקוטים מקטעים מפוררים של ספרים אחרים שכבר אבדו. די היה לו לטעון שהספרים כפי שהם מצויים בידינו אינם עבודת היד של הנביא אשר על שמו נרשם כל ספר, ושפינוזה לא חפר לגלות עוד על אודות כתביהם או מתי נכתבו.<sup>26</sup> בדומה לכך שפינוזה לא פירט הרבה על מקורותיהם של תהילים, משלי, קהלת ואיוב, אבל הוא רמז כי אף אחד מהם לא נכתב על ידי שלמה המלך או משה רבנו. לפיו ספר תהילים הוא לקט מתקופת הבית השני,<sup>27</sup> וספר משלי הוא לקט שקובץ אחרי המלך יאשיה (סוף תקופת הבית הראשון).<sup>28</sup> לשפינוזה לא הייתה השערה מי כתב את איוב,<sup>29</sup> והוא לא הזכיר את שיר השירים אף לא פעם אחת בכל 'מאמר תיאולוגי-מדיני'.

עם זאת, שפינוזה הביא דעות מפורטות יותר בעניין המקורות של שאר הכתובים.<sup>30</sup> לדבריו, 'ארבעת הספרים האלה: דניאל, עזרא, אסתר ונחמיה, נכתבו

'Spinoza's Biblical Scholarship', *Spinoza: Theologisch-politischer Traktat*, ed. O.

Höffe, Berlin 2014, pp. 109-126.

הסברה שעזרא כתב את התורה וחלק מהנביאים הייתה

די נפוצה במאה השבע-עשרה. ראו, N. Malcolm, 'Hobbes, Ezra and the Bible', idem,

*Aspects of Hobbes*, Oxford 2002, pp. 383-431

מאמר תיאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 102.

למשל, בראש הפרק התשיעי כתוב כי עזרא 'חיברם'. אומנם בתרגום וירשובסקי נמצאת המילה

'ערכם', אך 'חיבר' הוא תרגום טוב יותר למילה בלטינית *imposuerit*.

ראו שם, עמ' 119-118.

ראו שם, עמ' 117. טיעון זה של שפינוזה הוא על סמך פסידו-פילון. ראו שם, הערה 2 לעמ'

117.

שם.

שפינוזה אפילו לא היה בטוח אם הספר הזה אינו תרגום משפה אחרת. ראו שם, עמ' 119-120.

ראו גם E. Curley, 'Maimonides, Spinoza, and the Book of Job', *Jewish Themes in*

*Spinoza's Philosophy*, ed. H. Ravven & L. Goodman, Albany, NY, 2002, pp. 171-175.

יש להוסיף כי קדם לו ר' אברהם אבן עזרא. ראו פירוש אבן עזרא על איוב ב 11. ד"ה: 'אליפז

התימני'.

מלבד מגילת איכה, שלא הזכיר בפרק העשירי. האזכור היחיד של איכה נמצא בפרק השביעי,

שם הצביע על הדמיון בין דברי ירמיהו בזמן חורבן הבית הראשון, כי 'יתן לְמַפְהוֹ לְחַי, יִשְׁבַּע

בְּחַרְפָּה' (איכה ג 30), ובין האמירה המפורסמת של ישוע הנוצרי. מאמר תיאולוגי-מדיני (לעיל,

בידי היסטוריון אחד ויחיד.<sup>31</sup> כשם ששפינוזה לא נתן הוכחות רבות לטענה שאיש אחד ויחיד כתב את 12 ספרי התנ"ך הראשונים, כך גם כאן הוא לא הסתמך על הוכחות אלא הטיל על הקורא לדרוש בעצמו את הדמיון הנרחב בין הספרים. הוא אף טען: 'אין בידי לשער' מי כתב את ארבעת הספרים האלה.<sup>32</sup> עם זה, הוא קבע כי הסופר לא היה עזרא ולא נחמיה, כי ספר נחמיה מזכיר את ידוע הכוהן הגדול, שלפי יוספוס פלביוס 'יצא לקראת אלכסנדר הגדול בשעה שממלכת פרס כמעט שנכבשה או כפי שאומר פילון היהודי בספר העתים, הכהן השישי והאחרון תחת ממשלת פרס'.<sup>33</sup> יוצא מכאן שארבעת הספרים – דניאל, עזרא, אסתר ונחמיה – נכתבו אחרי שכבש אלכסנדר את אסיה. עוד, לדברי שפינוזה, 'הספרים הללו נכתבו זמן רב לאחר שיהודה המכבי חידש את העבודה בבית המקדש'.<sup>34</sup> קביעה זו של שפינוזה מבוססת על תיארוך גם של כתיבת הספרים החיצוניים הנקראים על שמות דניאל, עזרא, אסתר ונחמיה לתקופת החשמונאים, אף שלכאורה אין סיבה שלא לייחס את ספרי דניאל, עזרא, אסתר ונחמיה המקוריים לתקופה שבין ידוע הכהן ליהודה המכבי.<sup>35</sup> אך התיארוך המאוחר של שפינוזה לספרים אלו מתיר לו לייחס אותם לכת הפרושים. קביעה זו מבוססת על אמונת הפרושים בתחיית המתים אשר מנובאת בדניאל יב 2 – אמונה אשר לדעת שפינוזה 'הצדוקים היו מכחישים'.<sup>36</sup>

מה גרם לפרושים לכתוב את הספרים האלה? ההצדקה היחידה שסיפק שפינוזה היא: 'אולי דוקא לשם כך העתקו (descripti) בזמן ההוא שיהיו מוכיחים לעם כי נבואות דניאל נתמלאו, ובכך יהיו מחזקים אותו באמונתו, שלא יבוא

הערה 2), עמ' 83. לי נראה כי שפינוזה ראה באיכה מעין נספח לספר ירמיה, בדומה לדעתו שמגילת רות הייתה מעין נספח לספר שופטים (שם, עמ' 101), אבל אין לי כל הוכחה לכך. עוד אפשרות היא ששפינוזה קיבל את הקשר בין ספרי שופטים ורות מהתלמוד הבבלי (בבא בתרא יד ע"ב), שמייחס את שלושת הספרים לשמואל. אומנם שפינוזה דחה את האפשרות ששמואל הוא המחבר של הספרים האלה, אך אולי הוא קיבל את הנחת התלמוד שלספרים הללו היה מחבר אחד.

31 שם, עמ' 121.

32 שם.

33 שם. ראו נחמיה יב 11; יוספוס פלביוס, קדמוניות היהודים, ג, תרגם א' שליט, ירושלים 1963, עמ' 28-31. הספר המיוחס לפילון אינו שלו במקור, אלא זיוף על ידי אניוס דה ויטרבו במאה החמש-עשרה. ייתכן כי שפינוזה הכיר את הספר הזה מספר 'מאור עינים' לעזריה מן האדומים. ראו מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 117, הערת וירשובסקי 2.

34 מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 121-122.

35 לפי מניין עזריה מן האדומים חלפו 144 שנה בין ביקור אלכסנדר לבין יהודה המכבי. ראו מאור עינים (מהדורת קאסטעל, ווילנא 1866, עמ' 284). שם גם ידוע הכוהן נזכר.

36 מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 125.

מרום פורעניות לכלל יאוש מימים טובים מאלה ומישועה לעתיד לבוא.<sup>37</sup> תיאור כה שלילי של ימי המכבים מצביע על החשמונאים כאויבים הגדולים של הפרושים ועל התקווה בנבואת דניאל – כולל התקווה לתחיית המתים – כמעין התנגדות למלכים המכבים. לעומת זאת ספרי דניאל, עזרא, אסתר ונחמיה החיצוניים פורסמו, לפי השערת שפינוזה, 'כדי להלעיג את מסורותיהם [של הפרושים] בעיני הכל'.<sup>38</sup> ובכן, שפינוזה תיאר שתי קבוצות של ארבעה ספרים בעלי אותם שמות, או שמות דומים – דניאל, עזרא, אסתר ונחמיה. קבוצה אחת נכתבה על ידי הפרושים כדי לתמוך במ בצרותיהם אשר הטילו עליהם הצדוקים ולעורר תקווה לעתיד; הקבוצה האחרת נכתבה על ידי הצדוקים כדי לעורר לעג וקלס נגד הפרושים.

עוד, שפינוזה שייך את דברי הימים א וב לתקופה המאוחרת הזאת. בתחילת הפרק העשירי הוא כתב: 'שני ספרי דברי-הימים [...] נכתבו זמן רב אחרי עזרא, ואולי אחרי שיהודה המכבי חנך את בית המקדש'.<sup>39</sup> בהמשך הוא הוסיף הערה שממירה 'אולי' ב'ודאי'. ההערה דורשת עיון במלואה כי היא מכילה מעין חידה:

השערה זו, אם אמנם ניתן לכנות בשם השערה דבר שהוא ודאי, יוצאת משלשלת היחוס של המלך יכניה שנמסרת בדברי הימים א, פרק ג, ונמשכת עד בני אליועיני, שהם דור שלושה-עשר ממנו. וראוי לציין שיכניה זה, כאשר נאסר באזיקים, לא היו לו ילדים, אבל דומה שהוליד ילדים במאסר, במידה שמותר ללמוד מן השמות שנתן להם. אך נכדים, במידה שמותר ללמוד אף משמותיהם, דומה שהיו לו לאחר ששוחרר מן המאסר. ולפיכך פדיה (שמשמעו אלהים פדה), שנאמר בו בפרק הזה שהיה >אבי זרובבל, נולד<<sup>40</sup> בשנת 37 או 38 לגלות יכניה, הוי אומר 33 שנה קודם שהמלך כורש נתן מחילה ליהודים, ומכאן שזרובבל, אשר כורש העמיד בראש היהודים, היה כנראה לכל המרובה בן 13

37 שם, עמ' 122. גם יוספוס פלביוס (בקטע לעיל, הערה 33) הזכיר את ספרי דניאל, אלא שלפיו הכוהן ידוע הראה לאלכסנדר את ספר דניאל כדי להורות לו שהוא יצליח לכבוש את פרס. על הדמיון בין סיפור המפגש בין ידוע לאלכסנדר ובין סיפור המפגש בין דניאל לכורש ראו S. Cohen, 'Alexander the Great and Jaddus the High Priest according to Josephus', *AJS Review*, 7, 8 (1982-1983), pp. 41-68.

38 מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 122.

39 שם, עמ' 177.

40 הטקסט בסוגריים המשולשים נמצא בתרגום הצרפתי של סן גלן בלבד, אך אפשר להבין את התוכן מההקשר.

או 14 שנה. אבל העדפתי לעבור בשתיקה על הדברים האלה, מסיבות שחומרת הזמן אינה מרשה להסבירן. ודי לנבונים ברמו. ואם הם ירצו לעבור בקצת תשומת לב על כל צאצאי יכניה, שנמסרו בדברי הימים א, פרק ג, מפסוק יז עד סוף הפרק, ולהשוות את הנוסח העברי אל התרגום הנקרא תרגום השבעים, יוכלו לראות בלא קושי, שמהדורת הספרים האלה נעשתה אחרי חידוש העיר בשנית על ידי יהודה המכבי, כאשר צאצאי יכניה עברו מן הנשיאות, ולא קודם לכן.<sup>41</sup>

אינני בטוח שאני נמנה עם הנבונים, אך בכל זאת אעקוב אחר המלצות שפינוזה ואבחן את הטקסט המסורתי של דברי הימים א ג 17-24 בהשוואה לתרגום השבעים.

תרגום תרגום השבעים	תרגום השבעים <sup>42</sup>	הנוסח המסורתי
(17) ובני יכניה-אסיר; שאלתיאל בנו.	(17) καὶ υἱοὶ Ἰεχονια- ασιρ· Σαλαθηλ υἱὸς αὐτοῦ,	(17) וּבְנֵי יְכָנְיָה אֶסֶר שְׁאֵלְתִּיאֵל בְּנוֹ.
(18) מלכירם ופדיה ושנאצר ויקמיה והושמע ודדנתי.	(18) Μελχιραμ καὶ Φαδαιας καὶ Σανεσαρ καὶ Ἰεκεμια καὶ Ωσαμω καὶ Δενεθι.	(18) וּמִלְכִּירָם וּפְדִיָּה וְשִׁנְאֶצֶר   יְקַמְיָה הוֹשְׁמַע וַנְּדַבְיָה.
(19) ובני שאלתיאל; זרובבל ושמעי. ובני זרובבל; משולם וחנניה, ושלומית אחותם.	(19) καὶ υἱοὶ Σαλαθηλ· Ζοροβαβελ καὶ Σεμεῖ. καὶ υἱοὶ Ζοροβαβελ· Μοσολλαμος καὶ Ανανια, καὶ Σαλωμιθ ἀδελφὴ αὐτῶν,	(19) וּבְנֵי פְדִיָּה זְרֻבְבָל וְשִׁמְעִי   וּבְנֵי זְרֻבְבָל מְשֻׁלָּם וַחֲנַנְיָה וְשִׁלְמִית אֲחֹתָם.

41 מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 229 הערת שפינוזה כא.

42 A. Rahlfs (ed.), *Paralipomenon i sive Chronicon i, Septuaginta, I*, Stuttgart 1971

תרגום תרגום השבעים	תרגום השבעים	הנוסח המסורתי
(20) וחשובה ואהל וברכיה וחסדיה וישובחסד, חמש.	(20) καὶ Ἀσουβε καὶ Οολ καὶ Βαραχια καὶ Ἀσαδια καὶ Ἀσοβαεσδ, πέντε.	(20) וְחֻשְׁבָּה וְאֵהֶל וּבְרֻכְיָה וְחַסְדֵיהָ יוֹשֵׁב חֶסֶד חָמֵשׁ.
(21) ובני חנניה; פלטיה, וישעיה בנו, רפיה בנו, ארנה בנו, עבדיה בנו, שכניה בנו.	(21) καὶ υἱοὶ Ἀνανια· Φαλλετια, καὶ Ἰσαια υἱὸς αὐτοῦ, Ραφαια υἱὸς αὐτοῦ, Ορνα υἱὸς αὐτοῦ, Ἀβδια υἱὸς αὐτοῦ, Σεχενια υἱὸς αὐτοῦ.	(21) וּבְנֵי חֲנַנְיָה פְּלִטְיָה וְיִשְׁעְיָה   בְּנֵי רַפְיָה בְּנֵי אַרְנָן בְּנֵי עַבְדֵיהָ בְּנֵי שְׁכַנְיָה.
(22) ובני שכניה; שמעיה. ובני שמעיה; חטוש ויואל ומרי ונועדיה ושפט, שישה.	(22) καὶ υἱὸς Σεχενια· Σαμαια. καὶ υἱοὶ Σαμαια· Χαπτους καὶ Ἰωηλ καὶ Μαρὶ καὶ Νωαδια καὶ Σαφαθ, ἕξ.	(22) וּבְנֵי שְׁכַנְיָה שְׁמַעְיָה   וּבְנֵי שְׁמַעְיָה חַטּוּשׁ וְיֹאֵל וּמְרִי וְנוֹעַדְיָה וְשֶׁפֶט שֵׁשׁ.
(23) ובני נועדיה; אליתנן וחזקיה ועזריקם, שלושה.	(23) καὶ υἱοὶ Νωαδια· Ελιθεναν καὶ Εζεκια καὶ Εζρικαμ, τρεῖς.	(23) וּבְנֵי נֹעַדְיָה אֱלִיעֵזֶר וְחַזְקִיָּה וְעִזְרִיקָם שְׁלֹשָׁה.
(24) ובני אליתנן; הודויה ואלישיב ופליה ועקוב ויוחנן ודליה וענני, שבעה.	(24) καὶ υἱοὶ Ελιθεναν· Οδογια καὶ Ελιασιβ καὶ Φαλαια καὶ Ἀκουν καὶ Ἰωαναν καὶ Δαλαια καὶ Ἀνανι, ἑπτά.	(24) וּבְנֵי אֱלִיעֵזֶר הַדְיֹוּהוּ [קרי: הַדְדִּיָּהוּ] וְאֱלִישִׁיב וּפְלִיָּה וְעַקּוּב וְיֹחָנָן וְדַלְיָה וְעַנְנִי שֶׁבַע.

שתי הגרסאות אינן שוות, והתיאור הקצר של שפינוזה בהערה המובאת לעיל מסיקה מסקנות המבוססות הן על הנוסח המסורתי והן על תרגום השבעים – נאמר כי שפינוזה פסח על שתי הסעיפים. ראשית, הוא קבע כי היו 13 דורות בין יכניה לענני בן אליועיני. המספר הזה לא נלקח מהנוסח המסורתי, אשר בו

נזכרים עשרה דורות בלבד.<sup>43</sup> ברם, שפינוזה סמך על תרגום השבעים, אשר מונה חמישה דורות בפסוק 21, במקום שהנוסח המסורתי מונה דור אחד בלבד, ומוריד דור אחד בפסוק 19, באומרו ששאלתיאל היה אבי זרובבל, במקום שהנוסח המסורתי קובע שפדיה הוא אבי זרובבל. אם כן, קביעה אחרת של שפינוזה מתנגדת בבירור למניין הדורות על פי תרגום השבעים, והיא שפדיה היה אבי זרובבל ושפדיה היה נכדו של יכניה.<sup>44</sup> קביעה זו יכולה לבוא אך ורק מהנוסח המסורתי. ובכן, ברור ששפינוזה מאסך משני המחנות, אף שלפי חישובו זרובבל היה בן 13 או 14 כשהנהיג את עם ישראל. אומנם יש שתי תוצאות אחרות של קביעות אלו של שפינוזה: ראשית, מניין 13 דורות מאחר את תאריך הכתיבה של דברי הימים עוד כשלושה דורות ומעלה את הסיכוי שהוא נכתב אחרי יהודה המכבי; שנית, בהצעתו לקורא להשוות בין הנוסח המסורתי לתרגום השבעים הדגיש שפינוזה את חשיבות שאלתיאל, שלא נזכר בהערתו אבל הוא הוא ההבדל הגדול ביותר בין שתי הגרסאות.

אומנם עוד שתי אמירות של שפינוזה בהערה הזאת אינן נובעות לא מהנוסח המסורתי ולא מתרגום השבעים, ואלו הן: (1) ליכניה נולדו שני בנים בזמן מאסרו בבבל; (2) במידת מה אפשר ללמוד על הנסיבות ההיסטוריות של לידתם משמותיהם. האמירות האלה אינן מתנגשות לגמרי עם הנוסח המסורתי ותרגום השבעים, אבל גם אין הן מתבקשות מקריאה בדברי הימים א ג. לדעתי שפינוזה הושפע פה מהתלמוד הבבלי (סנהדרין לו ע"ב – לח ע"א): 'כתיב ובני יכניה אסר [בנו]<sup>45</sup> שלתיאל<sup>46</sup> בנו. אסר – שעברתו אמו בבית האסורין, שלתיאל – ששתלו אל שלא כדרך הנשתלין. גמירי שאין האשה מתעברת מעומד, והיא נתעברה מעומד. דבר אחר: שלתיאל – שנשאל על אלתו אל'.<sup>47</sup> משתמע מהסוגיה הזאת שליכניה היו שני בנים שנולדו בבבל בזמן מאסרו ושאפשר להבין זאת מפירוש שמותיהם. אך התלמוד אינו מתעלם מקשיי ההורות בעת מאסר ואף מציע פתרון – מעין סיפור עיבור בלא חטא. הסוגיה הזאת מבליטה את הספקות שיכולים לעלות אחרי הולדה במאסר בנוגע לזהות האב. הסוגיה מציעה פתרון

43 אפשר גם למנות תשעה דורות בנוסח המסורתי אם מבינים את פדיה כבן דורו של זרובבל.  
 44 גם בנוסח המסורתי לא ברור לגמרי מה היחס בין פדיה לשאלתיאל. כמה מפרשים סברו כי פדיה היה אחיו של שאלתיאל, ומכיוון ששאלתיאל גידל אותו הוא גם נקרא אביו בספרי חגי ועזרא. ראו למשל אבן עזרא, אברבנאל ורד"ק בביאוריהם לחגי א 1.  
 45 הסוגריים, הנמצאים בגרסת וילנה, מדגישים שההבנה הזאת את המקרא אינה נובעת מהפשט.  
 46 האיות הזה, 'שלתיאל', החשוב לדרשת התלמוד, נמצא בספר חגי (א 12, 14, ב 2). האיות 'שאלתיאל', המופיע בספרי עזרא, נחמיה ודברי הימים, נמצא גם הוא בספר חגי (א 1, ב 23).  
 47 ככל הנראה הקללה נזכרה בירמיה כב 30: 'כה אמר ה' כתבו את האיש הזה עירי גבר לא יצלח בימיו כי לא יצלח מזרעו איש ישב על כסא דוד ומשל עוד ביהודה'.

– הזרעה אלוהית, שכנראה בסוף תקופת הבית השני נחשבה לפתרון די משכנע. הסוגיה התלמודית הזאת מזכירה סיפור דומה על מאסרה של אימו של אחד מהמלכים החשמונאים. על פי סיפור שמופיע בכתבי יוספוס פלביוס,<sup>48</sup> כתבי אבן דאוד<sup>49</sup> ובתלמוד,<sup>50</sup> פרושי אחד<sup>51</sup> משמיץ את המלך החשמונאי<sup>52</sup> שהוא פסול לכהונה מפני שלפני הולדתו היוונים אסרו את אימו במודיעין.<sup>53</sup> בן שנולד בעת שאימו אסורה – ספק מוטל לא רק בכשירותו לכהונה אלא גם במעמדו כיהודי.<sup>54</sup> לעניות דעתי שפינוזה כיוון את הקורא לשאול את עצמו אם שאלתיאל, זרובבל ושאר צאצאי דוד של התקופה היו באמת יהודים כשרים לכל עניין. אפילו אם במקרה של יכניה אין ספק בזהות האם, שכן מדובר במאסרו של האב בלבד, הרי כל ספק בזהות האב יכול לעקור את ההמשכיות של בית דוד. שאלה זו, שמכרסמת בלגיטימיות של מלכות צאצאי דוד, מותירה למלכות החשמונאים לגיטימיות לא פחותה מזו של הטוענים להיות בני דוד. אם אכן לכך התכוון שפינוזה, אפשר לראות איך על פי דברי הימים שושלת יכניה נועדה להצדיק את עלייתה של ממלכת החשמונאים במקום הממלכה של צאצאי דוד.<sup>55</sup> מצד

48 ראו קדמוניות היהודים (לעיל, הערה 33), ג, עמ' 99, ספר יג, פרק 10, סימן 5, שורות 288-295. כתביו של יוספוס פלביוס במקורם היווני נמצאו בספרייה הפרטית של שפינוזה בשעת מותו. ראו ון רויין, כל ספרי שפינוזה (לעיל, הערה 11), עמ' 126-127.

49 ראו ספר הקבלה (לעיל, הערה 11), עמ' 13; ספר דברי מלכי ישראל, עמ' 186-187.

50 בבלי, קידושין סו ע"א. ורד נועם טענה כי מבחינת שפה ותוכן גרסת הסיפור שנשמרה בתלמוד היא הקרובה ביותר לגרסה הראשונה של הסיפור. לשון הסיפור הזה בתלמוד מקראית יותר מסיפורים תלמודיים בדרך כלל. נוסף על כך, הסיפור אינו לגמרי מתאים להקשרו. ראו V. Noam, 'The Story of King Jannaeus (b. Qiddušin 66a): A Pharisaic Reply to Sectarian Polemic', *Harvard Theological Review*, 107 (2014), pp. 31-58. ראו גם המאמרים המצוטטים שם.

51 לפי יוספוס (291) שמו *Ελεάζαρος*. אבן דאוד לא הציע שם. בספר הקבלה הוא תיאר אותו 'זקן אחד מן החכמים', אבל בספר דברי מלכי ישראל הזכיר את 'החכמים'. לפי התלמוד האיש הוא 'זקן אחד ויהודה בן גדידיה שמו', אך לפי נועם שמו 'יהודה בן גודגדא' בכתבי היד המוקדמים. ראו נועם, המלך ינאי (לעיל, הערה 50), עמ' 33 הערה 13. יש גם איש אחר בסיפור התלמודי בשם אלעזר בן פועירה, ואולי הוא *Ελεάζαρος* שהזכיר יוספוס.

52 לפי יוספוס ואבן דאוד המלך הוא יוחנן הורקנוס. לפי התלמוד הוא אלכסנדר ינאי.

53 ראו גם קדמוניות היהודים (לעיל, הערה 33), ג, סימן 2, שורות 276-277.

54 בעיה זו הייתה עומדת גם ליהודים ספרדים רבים, 'אנוסים' שהצטרפו אחר כך לקהילות יהודיות באירופה. הורי שפינוזה, למשל.

55 חוסר הלגיטימיות של צאצאי זרובבל יכול להטיל ספק אף בטענות של רבנים פרושים שראו בהלל ואחרים את צאצאי זרובבל. למשל, לפי אבן דאוד, הלל היה אחי חזקיה בן נעריה, הנזכר בדברי הימים א ג 23 (אך כנראה לא בתרגום השבעים, שם שמו הומר ל'נועדיה'), ולפני שעלה הלל ארצה בית דוד היה בבבל. על פי אבן דאוד היו רבנים מצאצאי זרובבל, ולכן אפשר לצפות שהיה רוצה להימנע מכל חשד ביהדות בית זרובבל. ראו ספר הקבלה (לעיל, הערה 11), עמ' 4,

אחר, הטלת ספק בלגיטימיות של ממלכת צאצאי זרובבל אמורה להטיל ספק גם בישוע הנוצרי, שגם הוא מצאצאי זרובבל, ולערער את טענתו להיות מלך על ישראל.<sup>56</sup> מכך אפשר להבין למה העדיף שפינוזה 'לעבור בשתיקה על הדברים האלה' ולמה אמר שאינו יכול ש'לא לתמוה הרבה על שראו לקבל [את ספרי דברי הימים] בין ספרי-הקודש'.<sup>57</sup>

מחילוקו של תהליך כתיבת התנ"ך אפשר לראות את החשיבות של תקופת הבית השני בעיני שפינוזה, שבה נכתב ונחתם רוב התנ"ך. נוסף על כך, אפשר לזהות שני צירים היסטוריים אשר סביבם פעלו כתבי התנ"ך: (1) שיבת ציון בתקופת עזרא; (2) התחדשות השלטון על ידי המכבים. לקוטב הראשון מוקדשים 12 ספרי התנ"ך הראשונים, ולקוטב השני חמשת הספרים האחרונים וספרים חיצוניים אחדים. על פי שפינוזה, חתימת התנ"ך, אשר היא מעשה של הפרושים בלבד, היא איסוף של כל הספרים האלה יחד, גם אם רובם טרם נהיו ספרים שלמים במלוא מובן המילה אלא נשארו ליקוטים של קטעים מפוזרים שלא נערכו לגמרי.

\* \* \*

אם תקופת עזרא ותקופת המכבים הן שני מוקדים על ציר הזמן בתקופת הבית השני אשר בהם חובר רוב התנ"ך, עלינו לתמוה מדוע מיעט שפינוזה לדבר עליהן. מעט המקרים שדן שפינוזה בתקופות של עזרא והמכבים מפוזרים קטעים-קטעים במקומות שונים לאורך 'מאמר תיאולוגי-מדיני', אמירות הנאמרות כביכול בדרך אגב. ובכל זאת, מהקטעים הללו ומהקטעים שהבאתי לעיל אפשר לשחזר

16. לפי מדרשים אחדים ענני בן אליועיני, הנזכר בפסוק 24, היה מצופה להיות המשיח. ראו, למשל, מדרש תנחומא, פרשת תולדות, סימן כ (מהדורת בובר, וילנה תרמ"ה); ילקוט שמעוני, זכריה, רמז תקעא (ורשה תרל"ח); תרגום של דברי הימים המיוחס לר' יוסף סגי נהור (מהדורת א' ראהמער, טהארן, פולין, תשכ"ט, עמ' ח).

56 ראו הבשורה על פי מתי א 1-17; הבשורה על פי לוקס ג 23-38. שתי שושלות ישוע אינן תואמות – ועל כך נכתבה פרשנות רבה – אבל שתיהן מייחסות את ישוע לזרובבל.

57 מאמר תיאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 117. והמשכה של האמירה הזאת: 'אלה שדחו מן הקאנון של ספרי-הקודש את ספר חכמת שלמה, טוביה ויתר הספרים הקרויים גנוזים אף על פי כן אין בכוונתי להקל בסמכותם, שמשנתקבלו על ידי הכל, הריני מניחם בעינם'. לכאורה פעולת הקאנוניזציה כאן היא של כנסת הגדולה שתוארה לעיל, אבל מכיוון שנכתב כי 'נתקבלו על הכל' ושכלל הידוע לי אין אזכור שאנשי כנסת הגדולה חשבו לכלול את חוכמת שלמה ואת ספר טוביה, נראה לי ששפינוזה דיבר פה על הנוצרים הפרוטסטנטים, ולא רק על היהודים. הקתולים קיבלו את ספר טוביה בתוך הקנון שלהם.

תמונה מאלפת שהרכיב שפינוזה של נסיבות היסטוריות ופוליטיות שהובילו לכתיבת התנ"ך ושל קשיים פוליטיים שנולדו עקב היווצרות הקנון הקדוש. כאשר שוקלים את העובדה שקנון התנ"ך עדיין שלט בתקופתו של שפינוזה עצמו קשה להתעלם מהתמונה שהציג, שלפיה הקשיים הפוליטיים בתקופת הבית השני זהים, או לפחות דומים להפליא, לקשיים התאולוגיים-פוליטיים בתקופתו. ראשית נפנה לתקופת עזרא, אחר כך לתקופת המכבים, ובסוף נסיק מסקנות מההיסטוריה השפינוזיסטית על היחס בין דת למדינה.

מה אמר שפינוזה על הנסיבות שגרמו לעזרא לכתוב את 12 הספרים שייחס לו שפינוזה? עזרא קם בתקופה שבני ישראל עוד 'לא היו מפולגים לכתות', אך עקב חורבן הבית הראשון והגלות לבבל 'זנחו מיד את טקסי-הקודש [...] פרו מכל תורת-משה, השכיחו מלבם את חוקי מולדתם לפי שהיו מיותרים לגמרי, והתחילו להתערב בשאר הגוים'.<sup>58</sup> תחילתה של תקופת עזרא ראתה לא רק את פירוק הממשל הראשון שהיה בארץ ישראל אלא גם את פירוק 'תורת משה' (המשמעות של 'תורת-משה' לפני שחיבר עזרא את התורה אינה לגמרי ברורה, אך נדמה מההקשר שהיא קשורה בחוקי הממשל הראשון – אם בכתב ואם בעל פה<sup>59</sup>). עזרא 'עלה עם זרובבל מבבל לירושלים [...] משראה את ענייני היהודים מתבלעים'.<sup>60</sup> לפי קריאת שפינוזה, מפעל חייו של עזרא היה לשקוד 'לא בלבד על דרישת התורה אלא אף על תקנתה', דהיינו על חיבורה.<sup>61</sup> עזרא התחיל בספר דברים, שמכיל את 'ספר חוק משה' (liber legis Mosis), ואחר כך כתב את שאר הספרים כדי 'לטוות את חוט ההיסטוריה בדברי משה', דהיינו לכתוב היסטוריה של העם היהודי שתתמוך ב'חוק משה'.<sup>62</sup> סיבות לא ידועות 'אולי מיתה חטופה) מנעוהו מלהשלים את מפעלו זה בתכלית השלימות'.<sup>63</sup> שפינוזה לא הרחיב עוד מדוע חיבר עזרא את 12 ספרי התנ"ך (שייחס לו שפינוזה), אך עולה מדבריו כי עזרא רצה להחזיר לעם היהודי את חוק משה

58 שם, עמ' 56-57.

59 ראו שם, עמ' 58-59. שפינוזה דיבר על כתבים מוקדמים של חוק משה שם, עמ' 105-106, למשל.

60 שם, עמ' 230 הערה כד.

61 שם, עמ' 102. ראו הערה 22 לעיל והדיון לידו.

62 ראו שם, עמ' 103. השוו שם, עמ' 226 הערת שפינוזה טז. לפי התרגום הצרפתי של סן גלן כתוב 'עזרא, אשר הוא המחבר לספרים האלה, כפי שראינו'. אך הגרסה הזאת אינה נמצאת בלטינית. יתר על כן, על פי פוק אקרמן מספר ההארכות והשינויים בין גרסאות ההערה הזאת מטיל ספק בהנחה ששפינוזה עצמו כתב אותה. ראו אקרמן (לעיל, הערה 5), עמ' 216.

63 מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 104. עקב זאת יש סתירות בתאריכים, בגילים, ואף בסדר האירועים בספרים המיוחסים לעזרא.

אחרי ששכחו אותו, השכיחו אותו ואף התחילו להתבולל בבבל. לשם כך היה צריך עזרא לכתוב את החוק (ספר דברים) ואת ההיסטוריה שתראה לעם את ההמשכיות של בני ישראל מתקופת משה, ואף לפניו. אם כן, עזרא שם לו מטרה לשחזר עבור הממשל השני את שלטון הבית הראשון, אשר שפינוזה כינה 'תאוקרטיה'.

גם מדברי שפינוזה על הפרדת הרשויות שהתקיימה בממשל הראשון משתמע שעזרא חתר לבנות מחדש את ה'תאוקרטיה' של הבית הראשון:

לא היו שום כתות דתיות, עד שלא היתה להם לכהנים בממלכה השנייה סמכות לפסוק הלכות<sup>64</sup> וגם לנהוג בעניני הממשלה; וכדי שסמכות זו תהיה להם לצמיתות תפסו לעצמם את זכות הנשיאות וסופם רצו להקרא בשם מלכים. [...] בממלכה הראשונה [...] לא היתה להם לכהנים הזכות לפסוק, אלא לתת את תשובות אלהים בלבד, כשנשאלו על ידי הנשיאים או המועצות; [...] אך לאחר שהשיגו, בצדה של הכהונה גם את רשות הניהול של עניני הממלכה ואת זכות הנשיאות, התחיל כל אחד ואחד מבקש להגדיל את תהילת שמו, גם בתחום הדת וגם בשאר התחומים, על ידי שהיה קובע כל דבר בתוקף סמכות הכהונה [...] מתוך כך ירדה הדת למדרגתה של אמונה-תפלה מזיקה, ונסתלפו משמעותם האמיתית של החוקים ופירושם הנכון.<sup>65</sup>

בקטע זה תיאר שפינוזה כיצד הכוהנים בימי הבית השני תפסו את המלוכה: על ידי הפלת הממשל שבו פעלה הפרדת הרשויות בין נשיאי השבטים, הכוהנים והעם. את הממשל הזה תיאר שפינוזה בפרק השבעה-עשר. לפי סכמה זו נשיאי השבטים ומועצותיהם הם הרשות המבצעת, הכוהנים הם הרשות השופטת, והעם הוא הצבא. במקרה הצורך הנשיאים ומועצות השבטים יכלו לבקש מהכוהנים לשנות את החוקים, והכוהנים מצידם יכלו להחליט אם לאשר את השינויים לפי פרשנותם את החוקים.<sup>66</sup> זהו השלטון אשר שפינוזה כינה 'תאוקרטיה',<sup>67</sup> והוא התקיים בתקופת השופטים החל בדור שאחרי משה וכלה בקום המלכים

64 המילה הלטינית *decretalia* נועדה לחוקים, לא להלכות דתיות בלבד.

65 שם, עמ' 193.

66 ראו שם, עמ' 178-191.

67 שם, עמ' 178-179.

בישראל.<sup>68</sup> משם הידרדרה הממלכה דרך מלחמות אזרחים, מרידות וכו' – המלכים השתדלו לנגוס ברשות הכוהנים, והעם תמך בנביאים, שהתנגדו למלכים. אך יש בעיה בעקיבות הסיפור: על פי תיאור שפינוזה את ספרי מלכים ואילך, הפרדת הרשויות שהתקיימה בתקופת השופטים התחילה להתערער כאשר המלכים השתדלו לקחת לעצמם את הכוח המדיני של הכוהנים. מצד אחר, בציטוט שהובא לעיל הממשל היהודי התחיל להתפרק כאשר הכוהנים השתדלו לנגוס בכוח המדיני של הנשיאות עד שהם מינו את עצמם למלכים. קשה ליישב את הסתירה בין שתי הטענות הללו מבלי לומר שהן מתארות תקופות שונות: הכא מדובר בבית הראשון, אשר בו המלכים לקחו את הכוח המבצע מהנשיאים ויצאו במידה מסוימת נגד הכוהנים, והתם מדובר בבית השני, אשר בו הכוהנים החשמונאים לקחו לעצמם את הכוח המבצע. כדי להעמיד את ההשוואה בין התפרקות השלטון של הפרדת הרשויות בבית הראשון לבין התפרקות השלטון של עזרא בבית השני אנו נאלצים להניח שגם בשלטון עזרא הייתה הפרדת רשויות. שפינוזה עצמו הורה על כך בציטוט שהובא לעיל: 'לא היתה להם לכהנים בממלכה השנייה סמכות לפסוק הלכות וגם לנהוג בעניני הממשלה'. אם כן, אפשר להבין כי על ידי כתיבת התנ"ך השתדל עזרא לשחזר לתקופתו את שלטון ה'תאוקרטיה' של הפרדת הרשויות של הבית הראשון. רמז אחר לכך שמתקופת עזרא ואילך התקיימה הפרדת רשויות הוא אמירתו של שפינוזה שהכוהנים 'השתדלו, מתחילת תקומתה של הממלכה [השנייה], לסלול לעצמם דרך לנשיאות'.<sup>69</sup> משתמע מכך שהכוהנים היו צריכים לפרוץ מחסום כדי להגיע לנשיאות. כמוכן, מחסום אחד היה שהיהודים 'היו כפופים למשפט הפרסים'. בכל זאת, מבנה הממשל היווה גם הוא מחסום. אפשר להסיק זאת מכך ששפינוזה השתמש דווקא במונח 'נשיאות' (*jus principatus*) ולא במונח 'מלוכה' (*regnum*),<sup>70</sup> שכן מלכתחילה הם השתדלו להיות לא מלכים אלא נשיאים, דהיינו השולטים ברשות המבצעת של המדינה.<sup>71</sup> מכאן, סביר

68 שם, עמ' 178. לתמונה שלמה יותר של הידרדרות הממלכה הזאת ראו Y. Melamed, 'Spinoza's Republic Divina: The Rise and Fall, Virtues and Vices of the Hebrew Republic (Chapter 17-18)', בתוך הופה, מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 23), עמ' 177-192.

69 מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 193, מיד אחרי הציטוט המובא לעיל, ליד הערה 65.

70 בכמה מקומות המילה *regnum* מציינת מלכות שמיים ובמקומות אחרים שלטון סתם או שלטון העם. להבנה מלאה יותר של המונח יידרש מחקר נוסף, חורג מגבולותיו של מאמר זה. די לי כאן לציין כי בדרך כלל הביטוי *jus principatus* אינו מציינ מלכים או מלוכה.

71 השו"ג גם *Pontifices jus principatus usurpaverunt, quo imperium absolutum obtinuerunt*. שם, סוף הפרק השבעה-עשר, עמ' 190-191 בתרגום העברי.

להניח שמלכתחילה רשות זו הייתה בידיה של קבוצה אחרת בחברה היהודית של התקופה ושכאשר הכוהנים ביקשו לקחת לעצמם את הרשות המבצעת הם התכוונו לשמר במידת מה את מבנה הממשל ולא להפוך אותו למלוכה.<sup>72</sup> ההנחה שבתקופת עזרא התקיים שלטון יהודי (גם אם כפוף לפרס) שהפריד בין רשויות מאירה היבט אחר של סברת שפינוזה שעזרא כתב את 12 ספרי התנ"ך הראשונים. נראה כי לדעת שפינוזה אחת ממטרותיו של עזרא בכתובת התנ"ך הייתה לשרטט תוכנית-אב למדינה שביקש להקים. עזרא כנראה כתב את הספרים האלה כדי לתאר את המדינה הראויה לחיקוי – מתקומתה, בחייה ובחורבנה. אציין כי ספר יהושע וספר שופטים ממוקמים בנקודת האמצע של 12 הספרים שמנה שפינוזה, כלומר הם הספר השישי והשביעי מתוך 12. ובהם שלטון ההפרדה פעל בצורה הטובה ביותר. ובכן, עבודת עזרא סימטרית: החומש מתאר את קום המדינה; יהושע ושופטים מתארים את חיי המדינה; רות, שמואל ומלכים מתארים את הידרדרות המדינה וחורבנה.<sup>73</sup>

עם זה, איננו יודעים הרבה על הממשל שעזרא הקים בפועל. נראה שבתחילתו זרובבל היה מנהיג העם, כלומר הנשיא בעל הכוח המבצע, ויהושע בן יהוצדק (שבספר עזרא נקרא ישוע בן יוצדק) היה הכוהן הגדול. בתפקיד הפחה של יהודה זרובבל היה בעל סמכות מממשלת פרס, ויהושע היה בעל סמכות הכהונה.<sup>74</sup> סביר להניח שלפי שפינוזה עזרא, שהיה מן הכוהנים אבל בלי טענה לזכות לכהונה הגדולה, כתב את ספריו בין היתר כדי לתמוך באיזון הפוליטי בין השניים. כדאי לציין שלשלטון עזרא לא הייתה אפשרות להקים צבא אזרחים עצמאי שיוכל לרסן את הנשיאים ולשמור על האיזון בין הרשות השופטת לרשות המבצעת, כמו שהיה בשלטון ההפרדה בזמן השופטים.<sup>75</sup> ואולם, הממשל הצליח, למרות חסרונותיו, להתקיים יותר מ-230 שנה, עד קום יהודה המכבי.<sup>76</sup> עוד לפי שפינוזה, לאורך תקופת הממשל הזה העם 'לא היו

72 במיוחד מאחר שפעולות הכוהנים עוררו את תוכחות הנביא מלאכי והפרושים. ראו שם.  
73 ההנחה הזאת גם מסבירה מדוע מגילת רות נכללת בספרים האלה – עובדה שהפריעה לאדווין קורלי. ראו קורלי, חקר התנ"ך (לעיל, הערה 23), עמ' 115. ייחוס מגילת רות לעזרא מבטיח את הסימטריה של 12 הספרים. נוסף לכך, מגילה זו היא מעבר בין תקופת השופטים, המתוארת במגילת רות, ובין קום ממלכת דוד, המרומזת בסופה. הייחוס של דוד לרות המואבייה גם יכול להשמיץ את שושלת דוד, שלפי קריאה זו עזרא אינו אוהב.  
74 ראו חגי א 1, 14, ב 2, 21. על הבנת שפינוזה את התואר 'פחה' כסמל לתפקיד שהוענק על ידי ממשלת פרס ראו מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2) הערה כד, עמ' 230.  
75 ראו שם, עמ' 184.  
76 ראו שם, עמ' 121. מצוטט לעיל בהערה 14. אומנם שפינוזה ייחס את 230 השנה רק עד לידוע הכוהן, שחי לפני יהודה המכבי, וידוע אינו נזכר בספר נחמיה.

מפולגים לכתות'.<sup>77</sup> ובכן, למרות דברי שפינוזה ש'אין שום אדם יכול לחקות [את ממלכת העברים הראשונה], ואף אין הדבר רצוי', נדמה כי לממשל עזרא הייתה מידה של הצלחה.

אומנם לדעת שפינוזה ההצלחה הזאת הגיעה לקיצה כאשר יהודה המכבי הביא לשינוי המשטר. נקודת הזמן הזאת היא המוקד השני לכתובת התנ"ך. הממשל השני של הבית השני התחיל 'אחרי חידוש העיר בשנית על ידי יהודה המכבי, כאשר צאצאי יכניה עברו מן הנשיאות',<sup>78</sup> כלומר אחרי שהיהודים 'השיגו את חירותם [ואחרי ש]תפסו בכוהנים את זכות הנשיאות ועל-ידי-כך החזיקו בידיהם שלטון מוחלט'.<sup>79</sup> אם כן, אפשר להבין כי לדעת שפינוזה נפילת פרס בידי אלכסנדר מוקדון העניקה חירות לאנשי יהודה, אך אולי באותו זמן השאירה חלל ריק ברשות המבצעת, שקודם לכן הייתה במינוי שלטון פרס. בכל מקרה בשלב הזה הכוהנים הצליחו לתפוס לעצמם את הכהונה, את המלוכה וגם את הצבא שיהודה המכבי גייס למלחמותיו.

כפי שראינו, אזכורים לשינוי במשטר מפוזרים לאורך 'מאמר תיאולוגי-מדיני' ובהם שפינוזה לא רק ייחס את השינוי ליהודה המכבי אלא גם הזכיר שהוא התרחש אחרי שאלכסנדר מוקדון כבש את אסיה.<sup>80</sup> אזכורים אחרים של אלכסנדר מוקדון, שעולים בארבעה מקומות אחרים ב'מאמר תיאולוגי-מדיני', מציגים את מפעל חייו של אלכסנדר באור די דומה למפעלם של המכבים. על פי ההקדמה ל'מאמר תיאולוגי-מדיני' אלכסנדר מוקדון מזמן מלחמתו עם מצרים ואילך 'התחיל לדרוש בחוזים מחמת אמונה תפלה שבלב'. דהיינו, על מנת להילחם בפחד (שפינוזה לא פירט אם הפחד הוא של אלכסנדר עצמו או של אנשיו) אלכסנדר התחיל להשתמש בכמה מהאמצעים של הדת הציבורית: הדרישה בחוזים ואמונה תפלה.<sup>81</sup> בסוף הפרק השישי טען שפינוזה כי כל מי שכתב על עלילות אלכסנדר ייחס לו נס על כך ש'נבקע לו הים הפאמפילי' בדרכו לכבוש את פרס.<sup>82</sup> בתחילת הפרק השבעה-עשר טען שפינוזה: 'אלכסנדר רצה שיקדמו את פניו כבן יופיטר; ומסתבר שעשה מה שעשה בשיקול-דעת, ולא משום גאווה'. עוד ציטט שפינוזה את דברי קליאון לאנשי מוקדון לאמור: 'הפרסים נוהגים

77 ראו לעיל, ליד הערה 58.

78 מאמר תיאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 229. ראו לעיל, ליד הערה 41.

79 שם, עמ' 190.

80 ראו שם, עמ' 121, 230-231. וראו לעיל, הערות 11, 30 ולידן.

81 ראו שם, עמ' 2.

82 שם, עמ' 76-77. ניסוח שפינוזה כאן שוב אינו מבהיר אם אלכסנדר עצמו חשב שמעשה זה היה נס.

לא בלבד בחסידות אלא גם בתבונה כשהם מכבדים את מלכיהם כאלים: שכן רוממות השלטון היא חסות השלום'.<sup>83</sup> אם כן, נדמה כי אלכסנדר העמיד פנים כאילו היה בן יופיטר על מנת לקדם את כיבושיו. שפינוזה הסכים כי האמונה במלך כאל או בן אל יכולה במידת מה לשמר את המלוכה ולמנוע מרידות ומלחמות אזרחים. אך האסטרטגיה הזאת לא פעלה בהצלחה גדולה, ובאמצע הפרק השבעה-עשר ציין שפינוזה כי בגלל עצמאות המוקדונים ואי-אמונתם באלכסנדר כאל או כבן אל אלכסנדר 'לא יוכל לדכא את חירות המוקדונים, שמפניה [...] פחד ביותר, אלא לאחר שהירבה את מספר החיילים מבין השבויים רב-יתר על המוקדונים'.<sup>84</sup> אם כן, אלכסנדר היה צריך להסתמך על השבויים שהאמינו בו כאל או כבן אל, ולא יכול להסתמך על המוקדונים. אך הממשל שהקים אלכסנדר התפרק לכיתות מיד לאחר מותו.<sup>85</sup>

אותה הרוח הובילה את מהפכת המכבים. הכהנים לקחו לעצמם 'כאחת עם הכהונה, גם את זכות הנשיאות'.<sup>86</sup> אומנם הם לא ביקשו לשכנע את העם שהם אלים או בני אלים אלא הסתפקו בכהונה. כך, כנראה, הצליחו לגייס את העם למלחמה נגד אנטיוכוס, לשחרר את העם ולבנות ממשל חדש אשר בו הרשות המבצעת, הרשות השופטת ורשות הכהונה אוחדו והוכפפו למלכים. בשונה מאלכסנדר מוקדון, למכבים לא הייתה אוכלוסייה של שבויים זרים שהיו מוכנים לקבל ממשל מסוג זה בקלות. להפך, היהודים בזמן ההוא דמו יותר למוקדונים בכך שכבר היו להם חוקים ומנהגים מלידתם והם לא רצו לשנותם. שפינוזה תיאר את ההתנגדויות למכבים שעלו בקרב היהודים כך:

ודאי הוא שהכהנים לא יכלו מעולם לעשות את הדברים האלה  
בזהירות גדולה כל כך, שלא ישגיחו בכך הנבונים שבעם; ועל

83 שם, עמ' 176. שם ציטט שפינוזה את דברי אלכסנדר עצמו כפי שהזכיר אותם קורטיוס: 'מי יתן וגם היהודים יאמינו שאני אל. כי על התהילה עומדות המלחמות, ודבר שניתן במוטעה אמון בו מוחזק פעמים הרבה אמת'.

84 שם, עמ' 184.

85 השוו למקיאווולי, הנסיך, תרגם מ' שוסטרמן-פדובאנו, ירושלים 2003, פרק ד, עמ' 19-22: 'מדוע ממלכתו של דרייווש, שכבש אלכסנדר, לא התמרדה ביורשיו לאחר מותו של אלכסנדר'. על פי מקיאווולי, אלכסנדר הצליח לכבוש את פרס במלחמה משום שבפרס לא היו ברונים, אלא כולם היו שייכים ישירות למלך. אך מקיאווולי הודה כי יורשיו לא הצליחו לשמר את הממלכה (למרות כותרת הפרק) כי לא היו מאוחדים (עמ' 21). דיונו של מקיאווולי במעשי אלכסנדר פוליטי בלבד, ובניגוד לשפינוזה הוא לא סיפק סיבות דתיות או קשורות לאמונה להסביר את מעשיו.

86 מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 204.

כן, ככל שגדלה החוצפה, טענו הללו ששום חוקים, מלבד אלה שבכתב, אין חובתם חובה; ויתר על כך, שאין לשמור כלל את ההלכות שהפרושים המרומים (הם [...]) באו בעיקר מפשוטי העם) קראו להן מסורת-אבות. על כל פנים, לא נוכל בשום אופן לפקפק שחנופת הכהנים, קלקול הדת והחוקים, וריבויים שלא-יאמן של החוקים היו לעתים קרובות נסיבות גדולות לויכוחים ומריבות, שמעולם אי אפשר לשככם; שהרי משמתחילים בני-אדם לריב בלהט של אמונה-תפלה, כשהרשות מסייעת לאחד הצדדים, שוב אי-אפשר להרגיעם לעולם, ובעל כרחם הם מתפלגים לכתות.<sup>87</sup>

מכאן נדמה כי 'הנבונים שבעם' התנגדו למעשי המכבים. שפינוזה לא פירט את הקשר בין 'נבוני העם' ל'פרושים המרומים', שהם 'מפשוטי העם', אולם הוא הצביע על התנגדות לשינוי הממשל, שהסתמכה על הבנתם את החוקים. ההתנגדות הזאת הובילה לויכוחים ומריבות, ומאוחר יותר להתפלגות לכיתות. הוויכוחים גם נסבו סביב האופן הראוי לפרש את החוקים שנמסרו בספרי התנ"ך, שהיו אז בכתב. במונח הזה הוויכוחים האלה שונים מהתנגדויות המוקדונים לאלכסנדר. בעוד המוקדונים התנגדו לאיחוד רשויות הקודש והמלוכה בגלל שאיפתם לחירות, התנגדות הפרושים ו'נבוני העם' למכבים התעוררה עקב יחסם לתנ"ך, או לפחות לספרי התנ"ך שהיו אז בכתב, ובכלל זה הספרים שלטענת שפינוזה עזרא חיבר. אנו למדים שהצדוקים נטו לקבל רק את החוקים שהיו בכתב בספרים האלה בעוד הפרושים נטו לקבל מסורת אבות כהלכה למעשה, אף שהמסורות האלה נגדו את מעשי הצדוקים והמלכים המכבים.<sup>88</sup> נוסף לרצונם של הפרושים לתמוך בעם בעת צרתם ביד המכבים, נדמה כי הפרושים חשבו שספרי עזרא, נחמיה, אסתר ודניאל יסייעו לעם לקבל את מסורת האבות כחוק והלכה. זאת אולי אפשר להסיק גם מדברי שפינוזה על תהליך העבודה המיוחדת לעזרא בספר עזרא, 'שהיה שוקד לא בלבד על דרישת התורה אלא אף על תקנתה'.<sup>89</sup> קביעה זו של שפינוזה מבוססת על עזרא ז' 10. אותו הפסוק נדרש בתלמוד בהשוואה בין עזרא למשה. התלמוד מציין כי בעוד משה לימד 'חוקים ומשפטים', עזרא דרש בתורה וגם לימד, ואף עשה 'חוק

87 שם, עמ' 193-194.

88 לא ברור לי אם שפינוזה זיהה את הצדוקים עם המכבים או עם צאצאי המכבים, אך נראה שהוא חשב שיש ביניהם קשר די הדוק.

89 שם, עמ' 102. וראו לעיל, הערות 22, 61.

ומשפט'.<sup>90</sup> ועוד: התלמוד מדבר על 'עשרה תקנות עזרא' ואף מייחס לעזרא את הקביעה מי ומי היו יהודים וגם כוהנים ולוויים בתקופת החזרה לארץ ישראל בזמנו.<sup>91</sup> ברור מהתלמוד שהרבנים הפרושים ראו את עצמם כממשיכי דרכו של עזרא. ובכן, יש מקום לסברה שהרבנים כתבו את ספרי עזרא ונחמיה כדי להצדיק את עצמם כממשיכים של דרכו של משה ושל דרך התורה. הקנוניזציה של התנ"ך על ידי הרבנים, המתוארת לעיל, תמכה עוד יותר ברשות הפרושים לפסוק הלכות. מאידך גיסא, לפי שפינוזה הצדוקים לא קיבלו את הספקות האלה ואף כתבו ספרים אחרים ללעוג לפרושים וכך להחליש את טענותיהם ההלכתיות. אם כן, ההבדל החשוב בין מאבקם של אלכסנדר והמוקדונים לבין מאבקם של הצדוקים והפרושים נעוץ בעובדה שלמוקדונים לא היו קנונים של כתבי קודש. בגרסת שפינוזה להיסטוריה של הבית השני כתבי הקודש משרתים מטרות פוליטיות, הן של עזרא, הן של הצדוקים והן של הפרושים. עצם כתיבת התנ"ך נתנה לכל הכיתות של הבית השני את האפשרות לפרש את הכתוב על פי דעותיהן וגם להוציא את עמדותיהן מהכוח אל הפועל באמצעות פסקי הלכה וחוקים. כתוצאה מכך שהפרושים קיבלו על עצמם את הסמכות לקבוע חוקים, וכדי להוריד מגדולתם את העשירים מהם,<sup>92</sup> החלו הפרושים לעורר חקירות בענייני הדת ולהאשים את הצדוקים בפריקת-עול-שמים'.<sup>93</sup> מכאן, על פי שפינוזה, עלו הוויכוחים שהולידו מריבות ואלימות וגרמו התפלגות לכיתות. ובכן, מסתבר כי כתיבת המקרא בראשית תקופת הבית השני תמכה בשלטון הפרדת הרשויות, אך בסופו של דבר גם הביאה להתפרקותו לכיתות. כפתרון לבעיית הכיתות הציע שפינוזה 'שהמחזיקים בשלטון הם בלבד יש להם הזכות לכל דבר [...] לא בלבד למשפט האזרחי אלא גם למשפט הדתי; כי הם חייבים להיות הן המפרשים והן המגינים אף של המשפט הזה'.<sup>94</sup> לכאורה הוא הציע לבטל את ההפרדה בין הרשויות הדתיות לבין הרשויות המדיניות! אם כן, לכאורה ממשלת המכבים הייתה דוגמה טובה לפתרון הכיתות. ואולם, כדי להתחמק מאיחוד הכוח הדתי והכוח המדיני ברשות אחת הבדיל שפינוזה בין 'עשיית מעשי-חסידות [ו] עבודת-הדת החיצונית' לבין 'החסידות גופה [ו]

90 בבלי, סנהדרין כא ע"ב. שם מצוטט מדברים ד 14 ומעזרא ז 10.

91 לתקנות האלה ראו בבא קמא פב ע"א. הן גם נזכרות במקומות רבים בתלמוד (לדוגמאות ראו ברכות כב ע"ב; ראש השנה יט ע"ב; לב ע"א; ביצה ו ע"א; כב ע"ב; מגילה כג ע"א; לא ע"ב). בעניין קביעתו של עזרא מי היו היהודים (וגם הכוהנים והלוויים) ראו, למשל, קידושין סט ע"ב.

92 כנראה מהיהודים בתקופתם, אבל לא לגמרי ברור מה הכוונה ב'מהם' (a suis).

93 מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 195.

94 שם, עמ' 199.

עבודת-אלהים הפנימית.<sup>95</sup> את הראשונה הוא שם ביד השלטון, ואת השנייה הוא כלל ב'זכותו של כל אחד ואחד [...] אינה ניתנת להעברה אל אחר'.<sup>96</sup> לפי הבחנה זו כל ביטוי של הדת, כולל כל ביטוי פוליטי של הדת, שייך לרשות המבצעת של המדינה, ואילו בידי הפרט נשמרת הרשות לקבוע את אמונתו הפנימית. ההבחנה הזאת קשורה להבחנה אחרת: שפינוזה הבחין בין החוק האנושי, שהוא 'אורח חיים המשמש לבטחון החיים והמדינה בלבד', ובין החוק האלוהי, שהוא 'החוק המשותף לכל' (lex universalis) ו'המתייחס לטוב העליון, דהיינו ההכרה האמיתית והאהבה של האלהים'.<sup>97</sup> אם כן, לדעת שפינוזה כל חוק שנוגע בעבודת הדת החיצונית שייך לאורח החיים ולביטחון המדינה, אך לא לידיעת האל ולאהבתו. מצד אחר, ידיעת האל ואהבתו – הן החוק האלוהי – פנימיות בלבד, ואינן ניתנות לקביעה על ידי הממשלה.

אפשר להסביר את הסכסוכים בין הפרושים לצדוקים בהתאם להבחנות האלה. גם הפרושים וגם הצדוקים לא הבחינו כראוי בין הדת הפנימית לדת החיצונית, כי שתי הכיתות חוקקו חוקים לא רק למעשים ועבודה חיצוניים אלא גם לאמונות פנימיות, המיוחסות לחוק האלוהי. דוגמה לכך כבר הוצגה לעיל: האמונה בתחיית המתים אשר לא גוררת כל מעשה, ואשר לפי שפינוזה הפרושים קיבלו והצדוקים דחו. הדוגמה הזאת של אמונה שמצאה את דרכה לתוך ספרי התנ"ך מראה את מקום התנ"ך בין שני סוגי החוקים האלה. מצד אחד, היהודים קיבלו את הדת כחוק,<sup>98</sup> ומכאן שהתנ"ך אינו חוק אלוהי לכל עניין; תורת משה 'לא היתה כוללת (quamvis non universalis) כי אם מותאמת במיוחד לאופיו ולהבטחת קיומו של עם אחד'.<sup>99</sup> מצד אחר, התנ"ך אכן 'אלוהי', כלומר ביטוי של החוק האלוהי, בגלל 'הארה נבואית' שדרכה הוא ניתן ליהודים. שיטת שפינוזה לפרשנות התנ"ך מכוונת להבחין בין שני ההיבטים האלה, בין החוק הפוליטי המדיני ובין החוק האלוהי, אשר הוא ידיעה פנימית של האל ואהבתו. אם כן, הפתרון לסכסוך בין הפרושים לצדוקים הוא דת שבה החוק האלוהי מופנם לתחומי הפרט ובאותו הזמן למדינה ניתנת הזכות לקבוע את העבודה החיצונית. לדברי שפינוזה, הנצרות, בתור דת שפונה כולה פנימה, מספקת פתרון בדיוק לבעיה הזאת. לדבריו, ישוע הנוצרי 'לא נשלח לשמור על הממלכה ולתקן

95 שם.

96 שם.

97 שם, עמ' 45-46.

98 ראו למשל שם, עמ' 133: 'ראשוני היהודים נמסרה להם הדת בכתב בתורת חוק'. ראו גם שם, כל הפרק הרביעי.

99 שם, עמ' 47. שפינוזה דיבר כאן על 'תורת-משה', אבל נראה לי כי הערותיו נוגעות לתנ"ך כולו.

חוקים, אלא ללמד את החוק המשותף לכל. ומכאן אנו למדים בנקל, כי כריסטוס לא ביטל כל-עיקר את תורת משה, לפי שלא רצה כלל להכניס שום חוקים חדשים למדינה ומבוקשו לא היה אלא ללמד תורות מוסר ולהבחין בינן לבין חוקי-המדינה.<sup>100</sup> כבר ראינו כי 'החוק המשותף לכל' הוא החוק האלוהי – ידיעת האל ואהבתו.<sup>101</sup> לכן, לפי שפינוזה, טקסי הקודש הנוצריים, ששפינוזה היסס לייחס לישוע ולשליחיו, אינם אלא 'כסימנים חיצוניים של הכנסייה הכוללת',<sup>102</sup> דהיינו אינם חוקים אלא סימנים שאפשר לבטל מכל סיבה. נוסף לכך, בפרקים האחד-עשר והשנים-עשר הרבה שפינוזה להדגיש כי השליחים (apostoli) כתבו מתוקף תפקידם כמורים, ולא כנביאים. ובכן, כתבי הברית החדשה הם ספרי לימוד, ואינם תקנות, חוקים או הלכה פסוקה. לפיכך נדמה כי לדעת שפינוזה הנצרות היא הפתרון לכיתות – דת שהיא כולה פנימית, מחייבת את אהבת האל ואהבת אנשים אחרים, אך אינה מחייבת בחוק איך בדיוק לקיים את האהבה הזאת.<sup>103</sup>

ואולם, הנצרות לא סיפקה פתרון סופי לבעיה התאולוגית המדינית הזאת. על פי שפינוזה, ישוע הנוצרי נהרג כי פילטוס, מנהיג המדינה הרומי, היה חייב להתכופף מפני העם וחקירות הדת של הפרושים.<sup>104</sup> יתר על כן, אפשר לפרש את אמירת שפינוזה המצוטטת לעיל על הוויכוחים בין הפרושים לצדוקים ש'מעולם אי אפשר לשככם' כרומזת שהוויכוחים האלה עדיין התקיימו בימיו.<sup>105</sup> שפינוזה גם התייחס באופן ישיר ל'מתנגדים', אשר 'טוענים שהמשפט האזרחי נמצא בידי הרשויות העליונות, ואילו המשפט הדתי הוא בידי הכנסייה בלבד'.

100 שם, עמ' 55.

101 שם, עמ' 45-46. כך מוזכר לעיל, ליד הערה 97. השוו גם לטענת שפינוזה שעיקר המקרא כחוק אלוהי הוא 'אהבת אלהים מעל לכל, ואהבת לרעך כמוך'. שם, עמ' 139.

102 שם, עמ' 59.

103 העדפת שפינוזה את הנצרות עוררה ביקורת חריפה של הרמן כהן. ראו למשל 'Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum', *Hermann Cohen's Jüdische Schriften*, III, ed. B. Strauss, Berlin 1924, pp. 290-372. שפינוזה לא חשב שהכנסייה פועלת לפי הכללים האלה אלא הוא תיאר את הכמרים משתדלים לאורך אלפי שנים לקחת את הכוח המדיני מאת המדינות הנוצריות. ראו מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 208-202. כאן נדמה שהכמרים מתפקדים כמו הפרושים בכך שאין הם השליטים, אלא הם נותנים חוקים דתיים לשליטים.

104 'פילאטוס, מתוך שוויתר לכת הפרושים, ציווה לצלוב את ישו אף שידע, כי הוא חף מפשע'. שם, עמ' 195.

105 שם, עמ' 193. מצוטט גם לעיל, ליד הערה 87. אומנם אפשר לפרש את הלטינית, quae numquam componi potuerunt, גם כמורה על העבר בלבד. קשה לי להאמין שדו-משמעות זו לא הייתה מכוונת.

המתנגדים האלה מכירים בכוח הפוליטי שיש לכנסייה ותומכים בו. עוד, כדי להצדיק את העמדה הזאת 'הם מסתמכים על דוגמת הכהן הגדול של העברים', אף שלפי שפינוזה הכוהנים העברים קיבלו את כוחם הפוליטי אך ורק מאת המדינה. שפינוזה הוסיף כי 'דבר זה אין לו מקום בממלכה נוצרית'.<sup>106</sup> מכאן, הוויכוחים על המקום של הדת בתוך הפוליטיקה לפי הבנת התנ"ך, אשר לטענתו הוא הוא עיקר הוויכוחים בין הפרושים לצדוקים, עדיין התקיימו בימי שפינוזה, לפחות לדידו.

## סוף דבר

ההיסטוריה הפוליטית של הבית השני שהציג כאן שפינוזה אכן תומכת בהפרדה בין דת למדינה, אם כי הוא ביקש לפרק את מוסד הכנסייה כמוסד פוליטי עצמאי, נפרד מהמדינה. ההפרדה הזאת, שהיא בסיסית לליברליזם המודרני, נותנת לעם להתייחד בפולחן ציבורי אחד ובאותו הזמן משאירה בידי כל איש ואיש את הזכות לעבוד את אלוהים בדרכו שלו, לפרש את המקרא בדרכו שלו ולחלוק על דעות אחרים ואף על הדעה השלטת. הגישה הזאת מיועדת להיפטר מכיתות במדינה העולות עקב פרשנות התנ"ך שנותנת רשות פוליטית למוסדות ולמפלגות דתיים. לנוכח כל זאת אפשר להציע פרשנות לדברי שפינוזה שישוע הנוצרי השתמש בעקרונות הפרושים כדי לשכנע אותם כשאמר: 'וְהִשְׁטֵן אִם יִגְרֹשׁ אֶת הַשְׁטֵן נִחְלַק עַל עֲצָמוֹ וְאִיכָּכָה תִּפּוֹן מִמְּלַכְתּוֹ [...] וְאִם בְּרוּחַ אֱלֹהִים אֲנִי מְגַרֵּשׁ אֶת הַשְּׂדִים הִנֵּה הַגִּיעָה אֲלֵיכֶם מַלְכוּת הָאֱלֹהִים'.<sup>107</sup> אם השטן לממלכה הוא הכיתות או הפרושים, ישוע אומר כי לכיתות אין ממלכה סופית שיכולה להתקיים לאורך זמן, משום שתמיד יקומו כיתות חדשות להתחרות בהן. כת איננה יכולה להתקיים כממלכה יציבה, משום שמעצם היותה כת היא גוזלת כוח מהשולט על סמך דעתם של מי שאינם השולטים. אם הממלכה מתקיימת ברוח אלוהים, שהיא העבודה הפנימית והחסידות, אנשי הממלכה יגרשו את הכיתות מהמדינה. אז תיכון מלכות האלוהים – דהיינו יקום עם דתי במובן הנכון. אם כן, לפי שפינוזה מדינה מפולגת לא תעמוד, אבל יש מקום לחילוקי דעות בציבור.

106 שם, עמ' 204. על אפשרויות זיהוי של ה'מתנגדים' האלה ראו S. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven 1997, pp. 69-71

107 הבשורה על פי מתי יב 26-28. מצוטט בתוך מאמר תאולוגי-מדיני (לעיל, הערה 2), עמ' 31-32, מתרגום פראנץ דעליטש, לונדון 1877. ראו גם הבשורה על פי מרקוס ג 23-26, שהוא המקור לחלק מכותרת המאמר הזה.

