

צבי אדלמן

קורבנות בתולדות עם ישראל

תאריכים: קורבנות, פסח, הקרבת ילדים, בית המקדש, קידוש השם, יוסיפוס, הגדה של פסח, עשרת הרוגי מלכות, סיפור האם ושבעת בניה, ספר יוסיפוס, עקדת יצחק, ונתנה תוקף, ציונות, שאול טשרניחובסקי, אורי צבי גרינברג.

תקציר

במאמר זה אני מבקש לטעון נגד הדעה הרווחת, כי משעה שחרב בית-שני בידי הרומאים, בשנת 70 לספירה, הופסקו הקורבנות. ברצוני להציג גרסה אחרת, דהיינו, שבית המקדש והקורבנות המשיכו למלא תפקיד מרכזי במודעות היהודית במיוחד, אפילו ללא אישור של כל הסמכויות הדתיות. במעשים של קידוש השם והקרבת ילדים, בזמן החגים, בסדר ליל פסח – יהודים המשיכו להקריב קורבנות בשעת סכנה. רוב המקרא עוסק בקורבנות ובטקסי הכוהנים באוהל-מועד, במשכנים שונים (של'ה, בית אל, וכו'), ובבית המקדש בירושלים. במאמר זה נעקוב אחרי התפתחויות בשני היבטים של קורבנות: הקרבת ילדים וקורבן הפסח. לאחרונה, דנו חוקרים אחדים בנושא של הקרבת ילדים במקרא. כל הגרסאות השונות של חג הפסח במקרא מתחילות בשמות פרק יב – פסח מצרים – שחגגו בני ישראל לפני יציאתם מצרים, ומסיימות בספר עזרא (ו:יט-כב), לאחר חנוכת הבית, כששוב הוקרב קורבן הפסח. בעקבות חורבן בית-שני, הבעיה העיקרית היתה לשמר את קורבן הפסח במודעות היהודית, ולא להכחיש את הרעיון של הקורבנות כשאין בנמצא מקום להקריב אותם. אליבא דדעה זו, ההגדה של פסח משמרת את הזיכרון של פולחן הבית ומשנה אותו ממשוה אקטואלי לסמל. כך מאשרת ההגדה את מהימנות הסיפור המקראי ודבר ה' הנמצא בו, ובו-בזמן מפתחת גישה חדשה להתנהגות ולאמונה. בניגוד לדעה רווחת זו, ברצוני להראות שיהודים המשיכו להבליט את יעילות הקורבנות כדי להשיג מה' את כפרתם. אציג כאן גישה אחרת להגדה של פסח המתבססת על עדויות כדלהלן, כולל ניסיונות לבנות בית המקדש, להמשיך בהקרבת קורבנות, ולקדש את השם בחיים ובשפיכות דמים, שהיו היבטים בולטים של חיי היהודים בתקופת התגבשות ההגדה. המכנה המשותף לכל התופעות האלה, בניגוד לגישת רוב היהודים ועמי העולם לתולדות עם ישראל, הוא אי-סיומם של ביטויי שלטון, לאומיות, ופולחן הקורבנות של היהודים עם חורבן הבית. על-פי עדויות, שנויות במחלוקת, של חוקרים אחדים, לאחר החורבן ניסו היהודים פעמים אחדות לבנות את הבית ואף להקריב קורבנות על הר הבית, כחלק של שיקום כל הפולחן על תלו.

מעוף ומעשה מס' 6, תש"ס – 2000

מאז חורבן בית-שני, הצורך בכפרה נתמלא בקידוש השם, כולל הקרבת ילדים. לכאורה, חוקרים הבינו את מרבית המקרים המפורסמים של קידוש השם – כולל מצדה, עשרה הרוגי מלכות, האם ושבעת בניה, וגזרות מסעי הצלבנים – כדוגמאות של רצון היהודים למות בידי אויביהם או בידיהם, ולהימנע מהמרת דתם בכוח. אבל למעשה, החוקרים התעלמו מטיבם הפולחני של המעשים, במיוחד מן התפקיד המרכזי של דמויות הכוהנים והשימוש הטקסי בדם.

מבוא: קורבנות

קורבנות מהווים היבט מרכזי במרבית הדתות כביטוי של הקשר בין בני אדם לבין האל, ובמיוחד כאמצעי לכפרת חטאים. בנוסף, בהקרבת קורבנות מתבטא הסדר החברתי לפי ההירארכיה הקיימת – אנשים וקהילות יכולים להתמודד עם סכנות ולספק מוצא לאלימות באמצעות הקרבת קורבנות. אחת העילות לקורבנות היא הכוח והיעילות של דמיהם למקריבים וליתר העם.¹

כפי שנראה בהמשך, היהדות אינה שונה מיתר הדתות ביחסה לקורבנות, חרף ניסיונותיהם של יהודים לאורך הדורות לצמצם ולשלול לחלוטין את משמעות הקורבנות. לכאורה, אליבא דדעה זו, הנביאים הסתייגו מקורבנות, אבל למעשה, אחרי עיון בכל ספרות הנבואה – ולא רק בציטוטים בודדים – ברור שנביאים רבים היו כוהנים שפעלו במרכזים פולחניים והטיפו מוסר – בנוסף לקורבנות, ולא תמורתם. לעתים קרובות, יהודים מושפעים מפולמוסים של נוצרים ומוסלמים נגד התנ"ך, מתביישים ממערכת הקורבנות או מכחישים אותה לגמרי. במאמר זה, אני מבקש לטעון נגד הדעה הרווחת, הטוענת שמשעה שחרב בית-שני בידי הרומאים, בשנת 70 לספירה, הופסקו הקורבנות. ברצוני להציג גרסה אחרת, דהיינו, שבית המקדש והקורבנות המשיכו למלא תפקיד מרכזי במודעות היהודית במיוחד, אפילו ללא אישור כל הסמכויות הדתיות. בשעת הסכנה – במעשים של קידוש השם והקרבת ילדים – ובזמן החגים, ובסדר ליל פסח, המשיכו יהודים להקריב קורבנות.

לכאורה, ההשלכות של מאמר זה יתנגדו לאפולגטיקה ולמסורות מדומות של מאת השנים האחרונות שלאמיתו של דבר קורבנות לא הגנו עלינו מאויבינו ומעצמנו. למעשה, המטרה שלי אינה, חלילה, לחזק עלילות עתיקות נגד העם היהודי, אלא ברצוני, בהסתמך על ממצאי חוקרים רבים ועל מקורות היהדות, להציג מחדש את המבנים העמוקים בתולדות עם ישראל, אשר מהם שאבו היהודים משמעות להמשכותם והישרדותם עד היום הזה.

המקרא

הקרבת ילדים וקורבנות פסח

מרבית המקרא עוסק בקורבנות ובטקסי הכוהנים באוהל-מועד, במשכנים שונים (שְׁלֵה, בית אל, וכו'), ובבית המקדש בירושלים. במאמר זה נעקוב אחר התפתחויות בשני היבטים של קורבנות: הקרבת ילדים וקורבן הפסח.

הקרבת ילדים במקרא

לאחרונה, דנו חוקרים אחדים בנושא של הקרבת ילדים במקרא. לפי דעה אחת, בשמות כב:כח-כט, ה' אומר: "...בכור בניך תתן-לי: כן תעשה לשורך לצאנך, שבעת ימים יהיה עם-אמו ביום השמיני תתנו-לי." תהא משמעות המילה 'נותן' אשר תהא – את שעושים לבעלי חיים, עושים לבני אדם. אין כאן זכר לשום החלפה. אך בשמות לד:כ, צוין שניתן לפדות בכור חמור ובכור אדם בבעלי חיים אחרים. בדומה לכך, בשמות יג:א-ב, ה' מצווה למשה לקדש כל בכור באדם ובבהמה. בהמשך (יג:ג), מדובר על החלפה, אבל בצורה בעייתית, "...וכל-פטר חמור תפדה בשה...וכל בכור אדם בבניך תפדה." בספר במדבר, במקום החלפות של בכורי בני אדם בבעלי חיים, ה' מבקש שבני הלוויים יהיו לו (ג:א-יג; ח:יד-יט; יח:טו).² יש דעה ששני בני אהרון, נדב ואביהוא, מתו באש מלפני ה' כקורבנות בזמן חנוכת אהל המועד, כדי לתת לה' הזדמנות להראות את כוחו: "ויאמר משה אל אהרון, הוא אשר דיבר ה' לאמר בקרובי אֶקְדֹּשׁ ועל-פני כל-העם אֶכְבֹּד, וידֹם אהרון" (ויקרא י:א-ו). פלוסר כתב בפירוש: "אם הנחתי נכונה שמאחורי הטקסט המקראי עומדת המסורת שלפיה באמת מתו נדב ואביהוא כקורבן לחנוכת אהל מועד, הרי לפנינו דוגמה לסיפור מקרא שבו יש כעין הד לקרבן אדם..."³

במקומות אחרים נמצא גינוי כל כך חזק להקרבת ילדים (ויקרא יח:כא; כב:ה; דברים יח:י), שקל להניח שהתופעה היתה רווחת. מכאן, שבמקומות שבהם דן המקרא באופן כל כך שיגרתי בנושא הקרבת ילדים, מחבר הטקסט כאילו מקבל את היעילות של הקרבת הקורבן. לדוגמה, במלכים ב ג:כז, מישע מלך מואב, הקריב את יורשו כקורבן, כדי למנוע את פלישתם של יהודה וישראל למואב. כלומר, מחבר הסיפור המקראי קיבל את יעילות הקורבן, והצביע על 'קצף' ה' כתוצאה של הקורבן, כאילו הקורבן השפיע על כוח ה' לפעול לטובת בני מואב.

גם בני ישראל הקריבו ילדים. במלכים ב טז:ג, כתוב על אחז מלך יהודה: "וילך בדרך מלכי ישראל, וגם את בנו העביר באש... דהיינו, הוא לא היה המלך הראשון שהעביר את בנו באש. במלכים ב כג:י, נקראת הקרבה זו "מִלְכָּךְ". לעתים קרובות, התנגד ירמיהו הנביא לנוהג זה (יט: ה-ו): "ובנו את-במות הבעל לשרוף את בניהם באש עלות לבעל אשר לא-צויתי ולא דברתי ולא עלתה על-לבי". וכן, "...ובנו במות התפת אשר בגיא בן-הנֶחֱם לשרף את בניהם ואת בנתיהם באש אשר לא צויתי ולא עלתה על-לבי: (ז:לא-לב וגם לב:לה)" גינוי שהוא כל כך מוגזם ודפנסיבי, משתמע כך בפי החוקר ג'ון לוינסון, ש"הנביא מוחה יותר מדי".⁴

נשאלת השאלה, האם בניגוד לדעה הרווחת ולרוב תרגומי המקרא, "מִלְכָּךְ" לא היה שם של אל נוכרי, אלא שם של קורבן שהקריבו בני ישראל לה' (ככתוב במקומות אחדים: 1) ישעיהו ל:לג, "כי-ערוך מאתמול תִּפְתָּה גם-הוא לְמִלְךְ הוֹכֵן העמיק הרֶחֱב מְדַרְתָּה אש ועצים הרבה נשמת ה' כנחל גפרית בִּלְעָרָה בה." כאן בעלי המסורה ניסו לפתור את הבעיה בשימושם במילה מִלְכָּךְ במקום מִלְךְ. עם זאת, ה' עצמו משתתף בקורבן אנושי זה ומבעיר את האש בנשימתו. 2) ביחזקאל כ:כה-כו, כאילו מתוודה ה' שהוא ציוה קורבנות אנושיים ללא תמורה, ואחר כך התחרט: "וגם-אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם. ואטמא אותם במתנותם בהעביר כל-פטר רחם למען אֶשְׁמֵם למען אשר ידעו אשר אני ה'." לכן, ה' מוכן לקבל קורבנות של בני אדם כדי שהם יכירו בו. 3) במיכה ו:ז-ז, נמצא ביטוי להקרבת ילדים: "במה אקדם ה' אֶכְפֹּף לאלהי מרום, האקדמנו בעולות בעגלים בני שנה. הירצה ה' באלפי אילים ברבבות נחלי שמן, האתן בכורי פשעי פרי בטני חטאת נפשי." (וכן ויקרא יח:כא; כב-ה; מלכים א' יא:ז; מלכים ב' כג:י; ירמיה לב:לה).

לכן, השאלה במקרא אינה האם הקרבת ילדים מקובלת, אלא מתי? אם הקריבו לה' ולא לאלים אחרים, האם זה היה מקובל? האם הקרבת ילדים היתה חלק של דת עממית? האם בני ישראל נשמעו לכל החוקים? המובאות שדלהן שופכות אור על השאלות הללו: 1) בשופטים יא:כט-מ, אחרי שרוח ה' היתה על יפתח, הוא נדר נדר לה' "... אם נתון תתן את בני עמון בידי, והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי לקראתי בשובי בשלום מבני עמון והיה לה' והעליתיהו עולה." כנגד הדעה הרווחת, אין הוא נודר להקריב את הראשון שיצא, אלא "היוצא אשר יצא." ואחרי שה' נתן לו את בני עמון בידו – דהיינו, ה' שעה לנדרו – בתו היחידה (דומה ליצחק שהיה נקרא הבן היחיד של אברהם)

יצאה מביתו. כאשר יפתח ראה אותה, קרע את בגדיו באבלות והביע את הדעה שאין הפרת נדר לה', אפילו אם מדובר בהקרבת ילד. (2) בשמות ד:כד-כה, ניסה ה' להרוג את משה (אולי את בנו): "ויהי בדרך במלון ויפגשו ה' ויבקש המיתו." לכן, צפורה אשת משה לקחה צור וכתה את עורלת בנה וזרקה אותה לרגליו, וכך הצילה אותו. למרות אי-בהירות הפסוקים, ברור מאילו שה' ניסה להרוג בן אדם, ודם של ילד הציל אותו ממוות. (3) בדברים כח:נג, אחת מן התוכחות של ה' נגד בני ישראל היתה שהם יאכלו פרי בטניהם בשעת מצוקה. לכאורה, הטקסט אינו מציג זאת כדבר חיובי, אבל לא כדבר בלתי אפשרי, כלומר, שאכילת ילדים מהווה חלק של התוכנית האלוהית לעם ישראל. (4) בבראשית כא:ט-יט היה אברהם מוכן באישור אלוהי לשלוח את בנו בכורו למדבר, ואולי להשאיר אותו למות שם.

מסיפורים אלה אנו פונים לעקדת יצחק (בראשית כב). בסיפור זה נמצא היבט חיובי להקרבת ילדים. כאן, מצדו של הטקסט, אין התנגדות להקרבת ילדים ואין שאלות על בקשתו של ה'. אדרבה, אברהם נראה נלהב להקריב את בנו. השכים בבוקר, כפי שעשה ביום ששלח את ישמעאל למדבר. במהלך נסיעה של שלשה ימים היתה לו הזדמנות רבה לשקול את משימתו. הוא ביקש מנערו לא לעלות איתם אל ההר, כדי להימנע מהתנגדותם להקרבת הבן. אולי עקב התלהבותו של אברהם לשחוט את בנו, היה מלאך ה' צריך לצעוק אליו **פעמיים** כדי לעצור בעדו. פעמיים ה' הצביע שאברהם לא חסך ממנו את בנו. מכיוון שאברהם חזר לבאר שבע לבד, ניתן להגיע למסקנה שהוא ממש הקריב את בנו (עיין להלן).

פסח במקרא

כל הגרסות השונות של חג הפסח במקרא מתחילות בשמות יב – פסח מצרים – שחגגו בני ישראל לפני יציאת מצרים. במרכז הפסח הראשון היה השה שנשחט; דמו נאסף בסף, נלקח באגודות אזור, ונתן על המשקוף ועל שתי המזוזות של דלתות בתי בני ישראל (ו-ז, כא-כב); ובשרו נאכל צלי אש עם מצות ומרורים (ח). לטקס הזה היו היבטים אחדים של ישועה והצלה: (1) הקורבן עצמו לה' (יא), (2) הדם שהגן על ילדי העברים ממכת הבכורות, (3) אכילת הקורבן במותניים חגורים, נעליים ברגליים ומקל ביד, כצעד ראשון במהלך מעבדות לחירות (יא).

ביתר פרקי המקרא אפשר לעקוב אחרי התפתחות החג. לאחר שנה במדבר, חגגו בני ישראל את הפסח כדי להבליט את הפן הקורבני של החג, אסור היה

לאנשים טמאים להשתתף בחגיגת החג, והיה עליהם להמתין חודש נוסף (במדבר ט:א-יד). בספר במדבר כח:טז-כה, הורחב מגוון קורבנות החג, כולל פרים, בני בקר, איל, כבשים וסולת בלולה בשמן. במקרה זה כתוב במפורש שכתוצאה מהקורבנות יכופר העם. בספר דברים (טז:א-ח, כו:ז-ח), מופיע שוב סיפור החג, הפעם במקום שעל קורבן הפסח להיות מוקרב – "במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם." כך נשתנה החג מחג משפחתי לחג במשכן מרכזי. בספר יהושע (ה:ז-יא), חוגגים בני ישראל את החג לאחר שיהושע מל אותם, להדגיש את הקשר בין החג לבין הדם. במלכים ב כג:כב-כג, נראה שהעם לא חגג את החג כבר זמן רב, עד אשר יאשיהו המלך חידש את הקרבת קורבנות פסח, כחלק מתיקונו ובדק הבית שעשה בירושלים. לאחר חורבן הבית הראשון, יחזקאל הנביא ניבא על בניית הבית והקרבת קורבנות פסח בכל יום של החג (מה:כא-כד). בספר עזרא, לאחר חנוכת הבית, שוב הוקרב קורבן הפסח (ו:יט-כב).

לפי מרבית החוקרים, בעקבות חורבן בית-שני, הבעיה העיקרית היתה לשמור את קורבן הפסח במודעות היהודית, ולא להכחיש את הרעיון של הקורבנות כשאינן מקום להקריב אותם. אליבא דדעה זו, ההגדה של פסח משמרת את הזיכרון של פולחן הבית, ומשנה אותו ממשוה אקטואלי לסמל. כך מאשרת ההגדה את מהימנות הסיפור המקראי ודבר ה' הנמצא בו, ובו-בזמן מפתחת גישה חדשה להתנהגות ולאמונה. לפי דעה זו כתב יוסף תבורי: "ברור הוא, שרעיון זה של הקורבן כמאכל האל הוא רחוק מן היהדות המסורתית, הקובעת שאין לקב"ה גוף ולא משיגי הגוף."⁵ וכך כתב ברוך בוקסר: "כתגובה להפסד בית המקדש, התנאים שיחררו את הסדר מהקורבן, ועל-ידי הסיפור המקראי קודם לריכוז הפולחן בבית המקדש החליפו את החגיגה למפגש משפחתי ביתי במקום בבירה."⁶ במקום אחר הוא הוסיף: "כפי שנקחה זיכרון בית המקדש ותקווה להקמת המקדש לא היתה מעשית, אנשים חשבו והסבירו את העתיד במונחים דמיוניים יותר."⁷

בניגוד לדעה רווחת זו, ברצוני להראות שיהודים המשיכו להבליט את יעילות הקורבנות כדי להשיג מה' את כפרתם. כאן אציג גישה אחרת להגדה של פסח המתבססת על עדויות כדלהלן – כולל ניסיונות לבנות בית המקדש, להמשיך הקרבת קורבנות, ולקדש את השם בחיים ובשפך דמים – שהיו היבטים בולטים של חיי היהודים בתקופת התגבשות ההגדה. המכנה המשותף לכל התופעות האלה, בניגוד לגישת רוב היהודים ועמי העולם לתולדות עם ישראל, הוא אי-

סיום ביטויי הסמכותיות והלאומיות, ופולחן הקורבנות של היהודים עם חורבן הבית.

בניית הבית אחרי החורבן

מעבר לנוסחאות המקובלות לתקוות בניית הבית, לזיכרון הקורבנות בסידור התפילות, ולהמשך הקורבנות בידי השומרונים על הר גריזים, יש עדויות, שניות במחלוקת, לניסיון היהודים, פעמים אחדות לאחר החורבן, לבנות את הבית. לפי ספרות חז"ל, הקיסר טרינוס (98–117) הכריז על בניית הבית, יום שעדיין חצי חג נזכר כיום טירון, הי"ב באדר. גם בספרות חז"ל מזכירים את הבטחת הקיסר אדרינוס (117–138) לבנות את ירושלים ואת הבית למען היהודים (בראשית רבה סד:כט) ואפילו נכנס לקודש הקודשים (שמות רבה נא). וכן, על מטבעות מרד בר כוכבא (132–135) אנו מוצאים מיתוים המזכירים את בית המקדש, כולל שעריו, כליו, והשם "אליעזר הכהן".⁸ בספרות הכנסייה נזכר ניסיונו של הקיסר יולינוס הכופר (361–363) לבנות את הבית. לאחר שהמתחם בהר הבית היה מוכן, הוא הכריז, "אני בונה בכל המרץ בית חדש לאל העליון," אבל העבודה נפסקה עקב רעידת אדמה, כשמאוחר יותר הופיע סימן הצלב, כדי לאשר את המגמה הנוצרית לסיפור זה.⁹ למרות חילוקי דעות בין החוקרים על מהימנות בניית הבית, עדויות אלה מצביעות על התקווה של יהודים רבים, ופחדים של נוצרים, המהווים בסיס לדעה שהיו ניסיונות לבנות את בית המקדש.

לרגל הכיבוש המוסלמי של ירושלים בשנת 638, נשמעו שמועות אצל מקורות יהודיים ומוסלמיים שהיהודים פינו את הר הבית.¹⁰

בספר חסידים מהמאה הי"ג מובא ציטוט מהקדמתו של ר' שבתי דונולו לספר **יצירה**, המדבר על פלטיאל (נפטר 976) פליט מאטיליה ובניית הבית: "ונתגדל פלטיאל וביקש מן המלך לבנות בית המקדש, והיה מלא אשפה מימות טיטוס הרשע. ולא נתן המלך רשות לפנות, כי אם עד הצהריים. והלך פלטיאל וקיבץ בחורי ישראל, והוא בעצמו פינהו עמהם ובנאוהו. והיה מתפלל בו ימים רבים."¹¹ סיפור זה מתנגד לכמה היבטים היסטוריים: לפי המשנה (תענית ד:ו), העיר נחרשה על ידי הרומאים, ואדריאנוס, הליני המלכה ועומר כבר בנו על הר הבית. לו היו אבנים נשארות מחורבות הבית היו יותר מדי כבדות שרב וכמה בחוריו היו יכולים להזיז אותן בבוקר אחד.

תפילת היהודים על הר הבית

מחקר ענף מבוסס על מסמכים יהודיים, נוצריים ומוסלמיים – בנוסף לכתובות עבריות עתיקות שרוטות באבן וכתובות בדיו וכתמי שמן שנמצאים על הר הבית, כולל מתחת למסגר אל-אקצה – מצביע על תפילות היהודים בשערים, בסוכות, ובבתי כנסת על הר הבית במשך הדורות. תופעה זו מכחישה בפירוש את הדעה של הרבנות הראשית הישראלית הטוענת שמאז שחרב בית המקדש, יהודים לא התפללו בהר הבית, ועל כן היא מונעת מהם להתפלל שם.¹² להפך, בין תקופתו של קונסטנטין לבין תקופתם של הערבים, לערך 338–638, ואפילו עד לתקופת הצלבנים ואחר כך, יש עדות שהיהודים זכרו היטב את כל המקומות הקדושים על הר הבית – כולל העזרות, המזבח, ההיכל, קודש הקודשים, אבן השתייה, מקום שריפת הפרה האדומה על הר הזיתים, והאצטבא – והתפללו אצלם.¹³ לדוגמות:¹⁴ הקראי סהל בן מצליח הכהן (נולד 910) כתב: "...להתפלל ולהתחנן לפני אולם ההיכל..."¹⁵ במגילת אחימעץ מדובר על ר' שמואל בן של ר' פלטיאל (נפטר ב-967) שנדב "שמן למקדש בכותל מערבי למזבח שבפנים."¹⁶ במאה ה"ב, אברהם בר חייא כתב: "...ובתחילה, כשהחריבו הרומיים, לא מונעים את ישראל מלבוא אליו ולהתפלל בתוכו. וכמו כן היו מלכי ישמעאל נוהגים עמם מנהג טוב, והרשו לישראל לבוא אל הבית ולבנות בית תפלה ומדרש... ומתפללים בתוכו ומעמידים תפילתם כנגד תמידים ומוספים... עד שפשטה על הבית בעת הזאת מלכות אדום... ומן העת ההיא חללו והסירו התמיד... רמב"ם כתב בפירוש, שבשנת 1165 "...נכנסתי לבית הגדול וקדוש והתפללתי ביום ה' ו' חשוון" (פרק ד). בסוף המאה ה"ב ר' פתחיה מרגנשבורג תיאר את סיבובו בהר הבית בירושלים של הצלבנים: "...זקן אחד יש בינינו שיודע מקום היכל והעזרה, ודחק אותנו המלך עד שהראה לו, והמלך היה אוהב יהודים ואמר: 'אני רוצה לבנות היכל שם, ולא יתפללו בו כי אם יהודים.'¹⁷ בשנת 1216 לערך, ר' יהודה אלחריזי תיאר את טיולו בירושלים: "...וארא מקום המקדש והעזרה."¹⁸

הקורבנות אחרי שנת 70

לאחר חורבן הבית השני, המשיכו היהודים להקריב קורבנות על חורבות הבית, ולפי חוקרים אחדים, כחלק של שיקום כל הפולחן על תלו, כתופעה מקבילה לשיקומי הפולחן לאחר חורבנות קודמים ב-586, 168, ו-63 לפני הספירה.

לדוגמה, בספר חגי בידי ועזרא נג נמצאת הקרבת קורבנות לפני שיקום הבית החרב. מערכת הקורבנות הפעילה בבית המקדש הרחב משתקפת בספרות מהתקופה: בברית החדשה (איגרת אל העברים ה:א-ד; חזון יוחנן יא:א); יוסיפוס פלביוס (קדמוניות 2:312, 3:224-36, נגד אפיין 2:77, 2:193-8); וחז"ל (להלן). לאור הבנת היהודים שאדרינוס הבטיח להם לשקם את בית המקדש, ניתן להבין את תגובתם החריפה לבניית מזבח אלילי בהר הבית. במשנה שנהגה במאה השלישית, ניתן להבין שהדעה שמותר להקריב ולאכול קורבנות ללא בית מקדש, מסתמכת על מסורת שכאשר נבנה בית המקדש, הוקרבו קורבנות בחצר (מ. עדויות ח:ו; תוס. עדויות ג:ג). כתבי-יד עתיק מתעד הקרבת קורבנות בירושלים בין השנים 70-132. לאחר כיבוש הארץ בידי הפרסים, בשנת 614, לפי ספר זרובבל, נחמיה בן חושיאל, מנהיג יהודי ירושלים, "העלה קורבן בהר".¹⁹ לפי התלמוד, הסיבה לכל הניסיונות הללו היא, "אין כפרה אלא בדם" (יומא ה).

בשנת 1965, לפני כיבוש העיר העתיקה, הרבנות הראשית הרחיבה את דיוניה על בניית הבית השלישי.²⁰ עד היום הזה, ממשיכים נאמני הר הבית באופן פעיל להתכונן לבניית הבית השלישי, וכל שנה הם מקריבים קורבן פסח בשכונה בירושלים, אחרי ששלטונות המדינה מכשילים את ניסיונותיהם לעלות אל הר הבית. חברים אחדים של נאמני הר הבית, המתבססים על המשנה, טוענים שמותר ליהודים להקריב קורבנות בהר הבית לפני שיקום בית המקדש, דעה שאחרים ביניהם מתנגדים לה.²¹

לאחרונה, לאחר כאלפיים שנה, נולדה הפרה האדומה הראשונה, שהיא מרכיב הכרחי לטוהרה פולחנית, כחלק מההכנות הענפות לשיקום הקרבת הקורבנות. כן הוכנה תוכנית לילדי משפחות כוהנים לצאת ממשפחותיהם כדי לגדול בסביבה של טוהרה מוחלטת, ולהתכונן ליום חידוש הקורבנות, ובכך מודגש הקשר בין ילדים, קורבנות, ובית המקדש.²²

קידוש השם בתולדות עם ישראל כקורבן בבית המקדש

מאז חורבן בית-שני – ובשעת הצורך אפילו לפני כן – הכמיהה לכפרה נתמלאה בקידוש השם, כולל הקרבת ילדים. לכאורה, חוקרים הבינו את מרבית המקרים המפורסמים של קידוש השם – כולל מצדה, עשרה הרוגי מלכות, האם ושבעת בניה, וגזרות מסעי הצלבנים – כדוגמאות של רצון היהודים למות בידי אויביהם

או בידי עצמם, ולהימנע בכך מהמרת דתם בכוח; אבל למעשה, החוקרים התעלמו מטיבם הפולחני של המעשים, במיוחד מן התפקיד המרכזי של דמויות הכוהנים והשימוש הטקסי בדם.

יוסיפוס מציג מקרים המוניים של קידוש השם כiodפת, גמלא ומצדה. בסיפורו הראשון, על איש שהרג את שבעת בניו בזמן של הורדוס, יוסיפוס הדגיש את אמונת האיש שהוא עשה זאת לכפרת חטאיו. בדונו על חורבן בית-שני, מזכיר יוסיפוס רק שני כוהנים, מאיר בן בלגס ויוסף בן דליוס, שקפצו ללהבות הבית הנשרף (מלחמות 1:5:6). עם זאת, במאה השלישית, קסיוס דיו, בספרו על תולדות רומא, הזכיר מקרים רבים של יהודים שהרגו זה את זה שעה שבית-שני חרב.²³

הסיפור על מצדה מגלה שהמורדים לא רק נלחמו נגד הרומאים לשם כבוד העם היהודי, אלא גם כן דאגו לקורבנות, לטוהרה, ולמעמד הכוהנים. בממצאים הארכיאולוגיים נמצאים כלי חרס בכתובות 'מעשר כוהן', ו'ת', אולי קיצור ל'תרומה'. וכן כתוב על כד אחד "כהנא רבא עקיבא." חוקרים משערים שערימות המטבעות שנמצאו היו מיועדות לתרומה לבית המקדש. אחת המגילות שנמצאה במצדה היתה 'השיר השישי לקורבן השבת'. יוסיפוס מסיים את סיפור מצדה בקביעה שההתאבדות הקבוצתית אירעה בט"ו בניסן, כלומר ביום ראשון של חג הפסח. לפיכך, החל בשנת 1940 העפילו תנועות הנוער למצדה ביום זה.²⁴ בסופו של דבר, נספתה קהילה זו במעשה של קורבן עצמי עם היבטים של כפרה, כדי להרגיע את זעם ה' נגד עם ישראל.²⁵

בסיפורי עשרת הרוגי מלכות, מהמאה השנייה לספירה, בולטים היבטים של קורבנות. המפתח להבנת החומר נמצא בהתחלת גרסות אחדות כמדרש 'אלה אזכרה': "כך אחר חורבן הבית היו פריצי הדור מתגאים ואמרו מה הפסדנו בזה שנחרב הבית, הרי יש בינינו תלמידי חכמים שמדריכין את העולם בתורתו ובמצוותו..."²⁶ לכאורה, דעה זו משקפת את המעבר מדת מבוססת על קורבנות בבית המקדש ליהדות של הרבנים המתבססת על לימוד תורה; אבל למעשה, הסיפור מתנגד למעבר הזה, משפיל את גישת הרבנים, ומבליט הצורך בקורבנות. בהמשך הסיפור, ה' מראה שאפילו הקיסר של רומי היה יכול ללמוד את תורת משה כחכמים והזקנים. בלימודיו גילה הקיסר שחוקי התורה הם נגד חטיפת נפשות (שמות כא:טז) – אחיו של יוסף, כלומר אבות שבטי העם כולו, לא נענשו על חטאם אף-על-פי שמגיע להם עונש מוות. הקיסר הזמין לפניו עשרה חכמים יהודים, ביניהם היה רבי ישמעאל, והטקסט מדגיש כמה מתכונותיו: אף שמדובר בתקופה שאחרי חורבן הבית, וסביר להניח שהוא לא

נולד שנים רבות קודם לחורבן, הוא מזוהה ככהן גדול. בגרסות אחרות, מתרחש כל הסיפור בזמן בית המקדש כאילו לא חרב. בנוסף לזה, כתוב שרבי ישמעאל היה אחד משבעת האנשים היפים בעולם. נשים לב שבכל דור משתמשים בביטויים כ'יפה', 'יפה תואר', ו'יפה מראה', לגבי אלה שנספו על קידוש השם. יתרה מזו, לפי הטקסט הוא היה הבן של המלאך גבריאל, שהזדווג עם אמו – היבט מקביל לסיפור ישו הנוצרי, שהשפיע גם כן על התפתחות הדעות של היהודים. בהענשתם של עשרת הרוגי מלכות, העם מכפר על חטא אבות.²⁷ במהלך הסיפור, נתן הקיסר לחכמים שלושה ימים לחקור אם עונשם בא מה'. ר' ישמעאל טיהר את עצמו, הזכיר את השם המפורש, ועלה השמימה. שם הוא תיווך בין ה' לבין היהודים, ולמד שה' כן מבקש את דמם של עשרה צדיקים לכפר על חטא עשרת השבטים שמכרו את יוסף לעבדות. כך, הרומאים לא היו אלא סוכני ה' בהענשת הצדיקים. למיתתו של כל חכם היה היבט קורבני. לדוגמה, במדרש 'אלה אזכרה', לאחר מיתתו של רבי עקיבא, אליהו הנביא הביא אותו למערה לשלושה ימים ולילות, עד שהוא עלה השמימה. בגרסתו של התלמוד והמחזור, שמח רבי עקיבא לומר בהזדמנות זו בכל נפשו את 'שמע ישראל' (לפי דברים ו:ה), נוסח שגם קשור לכוהנים בבית המקדש (סוכה ד) ובקידוש השם. שני חכמים, יהודה בן בבא וחנינה בן הקינאי, מתו באומרם "ויכולו השמים... (בראשית ב:א), הדברים שיהודים אומרים בליל שבת, וכנראה להלן קשור בקידוש השם.

סיפור האם ושבעת בניה שמתו על קידוש השם (מכבים ב ז), הופיע בגרסות אחדות במשך הדורות.²⁸ בגרסה הראשונה, מתקופת המכבים, היו היבטים של קידוש השם ומות קדושים כקורבנות וכפרה, לדוגמה, בישולו של כל בן והכרזת הבן הצעיר שהם סובלים בגלל חטאיהם "כי בי ובאחי פסק אפו של אלהי הכל אשר בצדק בא על כל דורנו (לח)."²⁹ בספרות חז"ל, מופיעה האם, שבגרסה המקורית היתה בעילום שם, בשם של מרים, כדי לקשור אותה למשפחתם של משה ואהרון, הלוויים. בספרות החיצונית, בסיפור 'עלייתו של משה', האם הופכה לאב, בשם של טקסו, שגם הוא משבט לוי (פרק ט). בתלמוד, הסיפור מתרחש לאחר חורבן הבית ומבליט את ההיבט הקורבני, כאשר האם עוקדת בניה, כאברהם אשר עקד את יצחק במזבח כדי להקריב אותו (עיין להלן): "ואמרה לו: בניי לכו ואמרו לאברהם אבינו, אתה עקדת מזבח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות, אף היא עלתה לגג ונפלה ומתה, יצתה בת קול ואמרה 'אם הבנים שמחה'." וכן בסיפור התלמודי דנו חז"ל בתלמידי חכמים ששוחטים את עצמם: "רבן שמעון בן לקיש אמר, אלו תלמידי חכמים שמראין הילכות שחיטה

בעצמן; דאמר רבא, כל מיילי ליחזי איניש בנפשיה בר משחיטה ודבר אחר רב נחמן בר יצחק אמר אלו תלמידי חכמים שממיתין עצמן על דברי תורה בדר' שמעון בן לקיש אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם, שנא' זאת התורה אדם כי ימות באהל וגומר" (גיטין נט:). בדומה, בכתב-יד של פיוט על סיפור של האם ושבעת בניה, מתבסס על ספר יוסיפון (פרק טו, עיין להלן), שהעביר את הסיפור לימי הביניים, מופיע הבן הבכור על מזבח, רגליו וידיו שנכרתו נמצאות בערימה והוא שותת דם מפצעיו, דמות שדומה לסיפור של רבי אמנון ממגנצה 'ונתנה תוקף' (עיין להלן). הן במגילות ים המלח הן בספרות חז"ל נראית מיתתם של נדב ואביהוא כקורבנות. לפי ספרא: "והיה אהרון עומד ותוהה, אומר: 'אוי לי כך עבירה בידי וביד בני שכך הנעתני'."³⁰

על אף שספר יוסיפון הוא תרגום מהמאה העשירית מדרום איטליה של תרגום לטיני מהמאה הרביעית, יהודי ימי הביניים האמינו שספר זה היה המקור העברי של יוסיפוס פלביוס מהמאה הראשונה. לפי רבנים כרבנו גרשום, רש"י והמהר"ם מרוטנברג, ספר קדוש זה כתב מחבר **מזרע הכהונה**. אי לכך הספר נעתק ונדפס פעמים רבות במשך הדורות. עם זאת, חסר בו סיפור של קידוש השם במצדה, ובמקומו מדובר על הגברים שהרגו את הנשים ואת הילדים כ"קורבנות עולה לרצון לפני ה'", "והשליכו גופותיהם אל הבורות וכיסו אותן בעפר – פרט שמשקף את הקורבנות במקרא. לאחר שינה חטופה, יצאו הגברים ונלחמו נגד הרומאים וכולם נספו בקרב. לפי הטקסט, הם מתו למען המקדש, והסיפור מסתיים בהספד ארוך למקדש הנחרב, כולל תקוות של בניית הבית ונקמה מן הנוצרים (אדום). חשוב לראות שאלעזר, מנהיג המורדים במצדה לפי יוסיפוס, הוחלף לכהן בסיפור של יוסיפון (פט). בדומה לכך, אלעזר אחר, סופר או מורה תורה בספר המכבים שנהרג על סירובו לאכול חזיר, מופיע גם ביוסיפון ככהן (יד), שני שינויים שמדגישים את ההיבט הכוהני לגרסתו של בעל ספר יוסיפון.

ביוסיפון נמצא רעיון אחר הקשור לרעיונות של קידוש השם, נקמה, וקורבנות, והוא – קניבליזם; דהיינו, נשים יהודיות שאכלו את בשר ילדיהן בשעת דוחק, בדרך כלל בירושלים, כפי שראינו בתוכחות בספר דברים. הנושא מופיע שוב באיכה רבה (א:נא), ואחר כך בקינה בידי רבי ישראל נג'ארה, רב ומקובל בארץ-ישראל במאה השש-עשרה. בשירתו 'נהי נהיה אעורר', הוא מדגיש את הפן הקורבני של הסיפור, במיוחד הדם, ומבליט את המזבח שהאם בנתה כדי להקריב את בנה עליו. הוא משתמש בפירוש במונחים משמות יב, על קורבן פסח: "נאצה לאכלו מבושל בעבור התעכבו, כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל

קרבנו. ובבית הבא כתוב שהיא אכלה אותו ממולח ומבותר – עוד מונחים של קורבנות. המשורר המשיך לקשור את התנהגותה של האישה הזאת באברהם בעקדתו של יצחק: "הנה האש והעצים."³¹

מאותה התקופה ובאותו מקום של ספר יוסיפון, דהיינו, אמצע המאה העשירית בדרום איטליה, נמצאות אותן התכונות של קורבנות ופולחן בקינה על שלושה שנהרגו על קידוש השם: "ר' ישעיה בידיו נעץ סכין בגרונו ונשחט כשה הנזבח בעזרה [של בית המקדש], ור' מנחם נשמט וינער בתוך הבור," דומה לסיפור ביוסיפון, כאשר מגיני מצדה שחטו בני משפחותיהם והשליכו גופותיהם לבור. בנוסף לזאת כתוב בלשון הקורבנות: "כי נרצה לפניו קורבן חסידיו כעלתא תדירא." הייתי רוצה לקשור מונח 'נרצה' בפיוט בסוף ההגדה של פסח, אבל מכיוון שהפיוט מתוארך למאה האחת עשרה והקינה למאה העשירית, אני רק יכול לקשור אותו בקורבנות בספר ויקרא (א:ד).³²

כנזכר לעיל, התפתחות מקבילה בהתייחסותם של היהודים כלפי קורבנות, במיוחד הקרבת ילדים, קשורה בסיפור של עקדת יצחק.³³ כבר בדורות הראשונים של חז"ל, כפי שכתוב בתרגום ובמדרש, הבינו שאברהם עקד את בנו במקום שבו בית המקדש היה עתיד להיבנות, ממש שחט אותו או לפחות השתית את דמו, ושרף אותו לאפר על המזבח. יצחק, מצדו, עלה כקורבן מרצונו החופשי, שימש ככפרה לחטאותיהם של בני ישראל, וחי שוב בתחיית המתים.

גישת חז"ל לסיפור עקדת יצחק התאימה לצורכי היהודים בתקופתם. מחד גיסא, כפי שראינו, זאת היתה תקופה של רדיפות על-ידי הרומאים והנוצרים. פרשנות זו נתנה משמעות למיתותיהם. מאידך גיסא, זאת היתה תקופה של עליית הנצרות, והעקדה סיפקה ליהודים מיתוס משלהם של בן ידיד (יחיד) שמת, חי מחדש, וכיפר על חטאים של בני אדם. לדוגמה, במדרש רבה נמצא משל שהמשיל את יצחק המביא את העצים אל הר מוריה למישהו שנושא את צלבו על כתפו (בראשית רבה נט).

פיוט עלום שם של מחברו מתקופה זו מדגיש את זריזותו של אברהם לקיים את המצווה ויעילות כוונתו, אף-על-פי שבסופו של דבר הוא הקריב אייל תמורת בנו: "טוב [ה'] באמורך לו: ילד לניחוח חשקתי, – כמה צווי שקד, לא אחר דבר! מהר ובקע עצים... פנה ובנה מזבח, צג והעלה כבש; קח בידו חרב – רחמיו לא נכמרו... תפן, אל, באפר, תזכר-לנו בריתו, תנצר-לנו עקדתו, תען ענוי נפרשנו..."³⁴

לנדון דידן, חשוב לציין מובאות אחדות מספרות חז"ל שמקשרות את העקדה בחג הפסח. לדוגמה, במכילתא כתוב: "וראיתי את הדם (שמות יב:ג): רואה אני דם עקדתו של יצחק" (פסחא ז; יא). בשמות רבה, ניסן, חודש פסח, נזכר כחודש היוולדו של יצחק ועקדתו (טו:יא).

כל הרעיונות הללו נצטרפו ביחד בספרות העברית לרגל מסע הצלב הראשון.³⁵ לדוגמה, בקינה מאת מחבר עלום שם, נשמעת תערובת של לשון סיפור העקדה עם סיפורי קידוש השם והקרבת קורבנות אנושיים: "יצאו בחורים איש מחדריו לקדש השם הגדול, כי היום מנסה את בחיריו... פשט צורו ונהרג תחלה רבי יצחק... האם קושרת בנה פן בפרכוס יחללה, והאב מברך על השחיטה לכללה... נשים רחמניות בניהן חונקות, בתולות טהורות במרד זועקות, כלה מן חתנה נפטרות ונושקות, ואצל השחיטה דובקות ודוחקות... חסין יה, שוכן מעולים! מקדם על עקדה אחת צעקו לפניך אראלים, ועתה כמה נעקדים ונכללים – ומדוע לא הרעישו על בני עוללים?"³⁶

דוד בר משולם כתב פיוט במאה הי"ב בשם 'אלהים, אל דומי', שירה חריפה כוללת דימויים של הקרבת ילדים, הקבלות לעקדת יצחק ורמזים לקורבנות בית המקדש ופסח מצרים. הכול קשור בדם: "אלהים, אל דומי לדמי!... בל תכסה ארץ בכל מקומי", ביטוי שמזכיר כיסוי דם הקורבנות. בבית אחד, המשורר משתמש בשורש 'שפך' שלוש פעמים: "גול ייגלה ולפניך יישפך ויזלף, גם בפורפירך מלא גיות ייגלף. דון ידון שופך, חלף בחלף, דמי ענייך הנשפכים כשגרי אלף... טף ונשים השלימו יחד לעקד, טלאים המבוקרים בלשכת בית המוקד... כבשים בני שנה לעולה תמימים..."³⁷

בו-זמנית, אפרים מבונא (1132–1200) כתב שירה על העקדה. הוא הדגיש את ההתלהבות לא רק של אברהם להקריב את בנו אלא גם את התלהבותו של יצחק להיות מוקרב לעולה. יצחק מבקש מאביו שלא תיפגם השחיטה ולהביא את אפרו לאימו. אחרי ששחט אברהם את בנו, הבן לא רק חי שוב בתחיית המתים אלא האב ניסה לשחוט אותו שוב, וזאת הסיבה שה' קרא לו "שנית" (בראשית כב:טו). לאחר מכן ה' קיבל את בנו כקורבן והעביר אותו לגן עדן, ואברהם העלה את קורבן האייל. אחר-כך, אברהם ובנו נפגשו והתפללו שמעשם יכפר על הדורות הבאים של העם.³⁸

במשך תקופה של חמישים שנה אחרי מסע הצלב הראשון, הופיעו שלוש גרסות של המאורעות. רשימות אלה כבר ידועות, וכאן ברצוני רק להצביע על ההיבטים של קורבנות, בית המקדש, והקרבת ילדים שבהן:³⁹ במונחים 'להיכל', 'מקדש', 'משכן', 'קורבנות', 'קדושים'. ההורים שהקריבו את הילדים היו 'כוהנים

גדולים' או 'לוויים'. מזכרים גם 'רבי עקיבא וחבריו', 'העקדה', 'המאכלת', 'האם ושבעה בניה'. כפי שראינו קודם, הקורבנות היו "יפה תואר ויפה מראה". הם מתו בטקס, בדומה להקרבת קורבנות בבית המקדש, כולל סכינים חדות, ברכות על השחיטה וקריאת השמע. כך, במקרים אחדים, כפי שראינו בנוגע לעשרת הרוגי מלכות, הם נהרגו בשעת ברכת "ויכלו השמים..." וכך גם הטקסטים המצוטטים מן התהילים שמופיעים בהגדה: "שפוך חמתך..." לכל קורבן חף מפשע מובטח מקום בגן עדן.

בין היתר יש סיפור מרתק הדין ביצחק בן דוד ממגנצה⁴⁰ שהמיר את דתו, ולא נהרג כמו אשתו ואביו. עם זאת, אחרי הטבח הוא תיכנן את מיתתו כדי לכפר על עוונותיו במשך הטבח. הוא הציל את הונו, תיקן את ביתו, אסף את משפחתו, ושאל את ילדיו אם רצו להיות קורבנות לה'. הם הסכימו, ובחצות הלילה (כמו בפסח), הכניסם לבית-הכנסת ושחט אותם כדי לקדש את השם, והיזה מדמם על עמודי הארון הקדוש כדי לכפר על חטאיו. אז, הוא המשיך לקדש את השם בשריפת ביתו כשאימו בפנים, ובשריפת בית-הכנסת כשהוא בפנים. במשך כל הסיפור, קרא לו המחבר 'קדוש' או 'חסיד', וטען שהוא עלה לגן עדן. יוצא אפוא שאין שיפוט שלילי על התנהגות זו.

אחרי מסע הצלב השני, בבלייז אשר בצרפת, בשנת 1171 גרמה עלילת דם נגד יהודי אחד שריפה של שלושים יהודים. הרשימות העבריות מציגות אותם כקורבנות. הם מבטאים את התקווה שמיתותיהם תכפרנה על עוונותיהם ועל חטאותיהם של כל ישראל. ה' נושם אותם כקטורת הסמים. לפחות שניים מהקורבנות היו כוהנים ועוד אחדים מן הנוכחים היו כוהנים: "אשר בפשעינו כל זאת וחטאותינו, והשם בקרוביו נקדש. ומאז נתן עמו למשיסה ויצת אש במקדשנו לא עלו לאשים קדשי קדשים כאלו. ויעלו מלאכים השם בלהב... למען תהא מיתתנו כפרה על כל עוונותינו, ואלו הן חטאות ואשמות הציבור אשר בהם יתכפרו כל ישראל, כי אשי ה' לחם אלהים הם מקריבים והיו קודש. וירח ה' את ריח ניחוח ברביעי בשבת בעשרים לחדש סיוון בשנת תתקל"א לפרט, וראוי לקובעו צום... כי יום כיפורים הוא."⁴¹ שתי קינות מבליטות את הפן של קורבנות. ב'אוי לי אם אומרה', אפרים מבונא מסיים בתקווה שהמשיח יבוא, ירושלים תיבנה, וקורבנות יוקרבו. וכן, ברוך ממגנצה, ב'אש אוכלה אש', מזכיר פורפיר של ה' המוכתם בדם ובבשר של ילדים יהודים שהוקרבו לו, והוא והמשורר קושר בין דם היהודים לדם הקורבנות שהקריבו הכוהנים. היהודים שמתו על קידוש השם נזכרו כקורבנות שבחר ה'.⁴²

מסורת של קידוש השם כקורבן נמשכה בסיפור של הריגת רבי אמנון ממגנצה והמקור של תפילת 'ונתנה תוקף' מהמאה הי"ב-י"ג (אור זרוע, הילכות ר"ה, רעו). גם בסיפור זה הקורבן נזכר כ"יפה תואר ויפה מראה". במענה לבקשותיו של ההגמון שהוא ימיר את דתו, ביקש רבי אמנון תקופה של שלושה ימים להחליט, תקופה דומה למהלך של אברהם ויצחק בדרך למוריה ונסיעתו השמימית של רבי ישמעאל. רבי אמנון מתחרט שביקש זמן לחשוב וביקש מההגמון שלשונו תיחתך. ברם, ההגמון ציוה שרגליו וידיו ייחתכו. הרב הגיע לתפילות כשידיו במליחה, כדי להכאיב את פצעיו או לחקות שימוש של מלח בקורבנות או בהכשרת בשר – כפי שראינו באיור של האם ושבעה בניה. במשך תפילת הקדושה, שר רבי אמנון "ונתנה תוקף" ונפטר. אחרי שלושה ימים – כמו בסיפור של ישו הנוצרי – הוא חזר בחלום כדי ללמד את התפילה לרבנים אחרים.⁴³

בתקופת הפרעות ביהודים בשנות ת"ח ות"ט, אליבא דהרשימות של נתן הנובר, **יון מצולה**, מופיע המשך של מסורת קידוש השם כקורבן. נמצאים שם סיפורים על הקרבת ילדים (עמ' נא), אכילת ילדים (עמ' 32 ו-65), קידוש השם (עמ' 38, 39, 47, 48) וקידוש השם כקורבנות (עמ' 47-48).

במאה השבע-עשרה והשמונה-עשרה פנו היהודים לתרבות המערב, ולרוב העלימו עין ממסורת של דם, קורבנות והקרבת ילדים. בתקופת ההשכלה הם קיוו להתקבל על ידי הנוצרים, להשתרש באדמת אירופה, ולתקן דתם. אף-על-פי שתהליך זה עדיין לא הסתיים, במשך המאה התשע-עשרה והמאה העשרים, תחת השפעתה של התנועה הציונית, בלטו שוב רעיונות של דם, קורבנות ואש בנוגע לשיקום התקווה לשוב לירושלים.

בסוף המאה הי"ט יצאו לאור כל רשימות מסעי הצלב. משורר עברי צעיר, שאול טשרניחובסקי (1875-1943) השתמש בהן בביקורתו על התרבות היהודית המסורתית בשירו 'ברוך ממגנצה'. הוא פנה לדמויות של דם, העקדה ופסח. אף-על-פי שהוא הזכיר את הקורבנות של הילדים, הוא הדגיש משום רצונו לנקמה. לכאורה, בשירה העברית החדשה דם עדיין מופיע כדמות מרכזית, אבל למעשה עכשיו הדם הוא בתפקיד חילוני. לדוגמה, בשנת 1903 המשורר העברי יעקב כהן כתב את שיר 'הבריונים': "בדם ואש נפלה יהודה/בדם ואש יהודה תקום." ב-1911, בספר יזכור לשומרי ארץ-ישראל, כתב יהושע טהאן: "...בלי חותם הדם עוד לא נתקיימה שום תקווה לאומית בדברי הימים." ובאותו ספר כתב ק. ל. סילמן: "ואין עם בונה חייו אלא על יסודות עברו,

ודם מצטרף לדם." כצד השני של דמות לאומית זו, כתב יוסף חיים ברנר על "אברך גליצאי בלי טיפת דם." בשנת 1916, טשניחובסקי חזר לדמות של דם בשירו 'מנגינה לי': "...שיר דמי הוא... קול דם דור שר עם אלהיו... מי אתם דמי הותחים בי? דם קדושי ת"ח ות"ט? דם אתן תחת דם... דמי מתים ב'אחד' דם... המכבים? לא! דם... כובשי כנען דמי הוא, קולה ואינו נח..."⁴⁴

בשנות השלושים, המשורר אורי צבי גרינברג כתב נגד הרוח החלוצית להתמקד בכוח הדם כדי לבנות עם:

רבותינו למדו: ארץ בכסף נקנית/ קונים את הניר ותוקעים בו העדר./ ואנכי אומר: אין ארץ בכסף נקנית/ ובמעדר גם חופרים וקוברים את המת./ ואנכי אומר: ארץ נכבשת בדם./ ורק הנכבשת בדם, מקדשת לעם/ קדושת הדם./ ורק ההולך אחרי התותח בשדה, / זוכה כן ללכת אחרי מחרשתו הטובה/ על זה השדה שנכבש.../ והדם הוא יכריע: מי השלט היחיד פה.⁴⁵

בדומה לכך, העקדה הלכה והתעצמה כדמות בשירה העברית החדשה, אבל גם כן בצורה חילונית. לפי חיים גורי: "יצחק, כמסופר, לא הועלה קורבן. הוא חי ימים רבים, ראה בטוב, עד אור עיניו כהה. אבל את השעה ההיא הוריש לצאצאיו. הם נולדים ומאכלת בלבם." בימי-הביניים, כשחיטה כשרה, הסכין היה נעוץ בצוואר, עכשיו, ללא דקדקנות בדיני קורבנות או כשרות, בלב.⁴⁶

כך, בתפוצות, בלשונות אחרות, מחברים נגעו בהיבטים של חילון העקדה, ללא שום רמז לסיפור המקראי. כמו ברומן, *Portnoy's Complaint*, הסכין בידה של האם:

So my mother sits down in a chair beside me with a long bread knife in her hand. It is made of stainless steel, and has little sawlike teeth. Which do I want to be, weak or strong, a man or a mouse? Doctor, why, why oh why oh why oh why does a mother pull a knife on her own son? I am six, seven years old, how do I know she really wouldn't use it? What am I supposed to do... for Christ's sake... I believe there is an intention lurking somewhere to draw my blood! Only why? What can she possibly be thinking in her brain? ...because I will not eat some string beans and a baked potato, point a bread knife at my heart? And why doesn't my father stop her?

ההגדה של פסח וקורבנות

בסדר של פסח ניתן לראות מגוון זיכרונות של קורבנות. לכאורה, כמה מהם אינם נזכרים בפירוש בהגדה, אבל למעשה לאור הטקסטים שבמקרא, במשנה, בתוספתא ובתלמוד, אפשר לראות את הבסיס של הזיכרון, לעקוב אחרי

התהליך של טשטושו בהגדה, ולפעמים להבין למה. כך כתוב באופן כללי במסכת פסחים (בבלי קיד:; ארץ ישראל י:ג לז) "רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה."

זרוע: אף על פי שאין זכר בהגדה לזרוע הנמצאת על הקערה, הקשר בין הזרוע הנשרפה לבין קורבנות בבית המקדש מובן מאליו. להדגיש את מגוון הגישות כלפי קורבנות, יש יהודים שאוכלים את הזרוע, ואילו הרוב אינם אוכלים אותה.

ביצה: וכן הביצה המופיעה על השולחן ללא שום זכר בהגדה. כמו הזרוע, הביצה לפי מנהגים מסוימים נשרפה – נוהג שמזכיר קשר בינה לבין קורבנות, ומובלט על-ידי שם של מסכת ביצה שדנה בקורבנות החגים ועל ידי המנהג לאכול את הביצה עם מים מלוחים, כפי שפעם אכלו הכוהנים קורבנות עם מלח (ויקרא ב:יג). יתרה מזו, יש לראות ביצה זו כמסמלת אבלות על חורבן בית המקדש. לפיכך, הרמ"א מדגיש שבכל שנה היום הראשון של פסח חל באותו יום בשבוע שחל בו תשעה באב (ש"ע א"ח תעו:ב).⁴⁷

כרפס: במקרא אין קשר בין סיפור הפסח לבין הכרפס. עם זאת, הכרפס, במיוחד עם טבילתו, מזכיר את אגודות האזוב שהוטבלו בדם הקורבן כדי להזות אותן על המזוזות והמשקוף (שמות יב:כב). לפי גישה אחת, הכרפס ניתן כדי להזכיר את עוון שבטי עם ישראל והצורך בכפרה. המילה כרפס מופיעה במקרא רק בהקשר לבגדים יפים כמו במגילת אסתר (א:ו). בהתפתחות המוקדמת של פסח במשנה, בתוספתא ובתלמוד, המילה איננה מופיעה. רק בימי-הביניים נתקשרה המילה כרפס בסדר של פסח. במאה הי"א, הופיע הביטוי הן בפרשנות של רש"י על בראשית לז:ג, על כתונת הפסים של יוסף, והן בסדר הפסח של מחזור ויטרי. במאה הי"ג, הבליט הפרשן מנוח מנרבונה את הקשר בין כרפס לבין יוסף (ספר המנוחה על משנה תורה, הלכות חמץ ומצה ח:ב). נמצאנו למדים מזה שבימי-הביניים, כפי שכבר ראינו בנוגע לעשרה הרוגי מלכות, ראו היהודים את הקשר בין מכירת יוסף, הירידה למצרים, לבין החטא המקורי של אבות השבטים, וניסו למצוא דרכים שונות לכפרה, כולל קורבן פסח.⁴⁸

ארבע הקושיות וארבעה הבנים: בגרסת המשנה של ארבע הקושיות נזכרת בפירוש אכילת קורבן פסח: "שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי" (פסחים י:ד). ואילו בהגדה הוחלפה שאלה זו בשאלה חדשה על מסובין. כמו כן, בדיונה של ההגדה על ארבעה הבנים, עדיין נמצא זכר לקורבן הפסח "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" (פסחים י:ח).

המכות: טבילת האצבע בתוך כוס היין במהלך הגדת המכות מזכירה את קורבנות המקרא. טבילה זו מחקה את טבילת אצבע הכהנים בדם הקורבנות והזיתם אותו בכיוון ארון הקדוש (ויקרא ד:ו). לפי אפולוגטיקה מודרנית, יהודים עושים זאת כדי להפחית את שמחת היין לאחר האבדות הקשות של המצרים. למרות הבסיס במדרש עתיק על אי-שביעות רצון ה' משירת הים כאשר המצרים טובעים בים, לאמיתו של דבר, ההגדה מגדילה את מספר המכות מהעשר המסורתיות ל-250. דהיינו, הרבנים רבים זה עם זה כדי להעלות את מספר המכות, ואין שום רחמנות כלפי המצרים. יתרה מזו, מנהג זה נזכר בפעם הראשונה באשכנז במאה הי"א, כנזכר לעיל – תקופה של קידוש השם, קורבנות והקרבת ילדים. לפי הרוק"ח, אליעזר בן יהודה מוורמס (1165–1230), מספר טיפות הדם מסמל מספר פיפיות חרב המשפט של ה', דהיינו, זה טקס של נקמה ולא של אחווה.⁴⁹

פסח: באמצע הסדר, רבן גמליאל, ולא ברור איזה – או רבן גמליאל הזקן שחי לפני חורבן הבית או אחד מצאצאיו שחי אחרי שהבית חרב – אומר: "כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח, לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח, מצה, ומרור." יש כאן תערובת של התקרבות והתרחקות כלפי קורבנות. לכאורה, כפי שראינו במקרא ובמשנה, קורבנות הם המרכיבים המרכזיים של פסח מצרים, אבל למעשה, ההגדה משמשת במילה פסח לא רק כשם של קורבן, אלא כשם של החג וכרמז לפסיחתו של ה' על בתי ישראל (יב:יג).

מצה: ביחס למצה, הקטע כאן מדלג על כל קשר לקורבנות ומזכיר את המצה אך ורק בקשר ההיסטורי של יציאת מצרים.

מרור: וכן בנוגע למרור, שהיה חלק בלתי נפרד של קורבן הפסח בספר שמות (יב:ח). בהגדה אין שום זכר לקורבן הפסח של המקרא והמשנה, ההגדה מזכירה רק את ההיבט ההיסטורי, איך המצרים מיררו את חיי העברים בעבודה קשה (א:יד). הרגשות המנוגדים של יהודים כלפי קורבנות, מגיעים לשיאם שעה שמברכים על המרור ואוכלים אותו עם מצה (כורך). כל הגדה מזכירה את הליל בבית המקדש, ואילו בהגדות אחדות כתוב "היה כורך פסח, מצה, ומרור", ובהגדות אחרות כתוב רק "היה כורך מצה ומרור", ללא שום זכר לקורבן הפסח.

חרוסת: באופן דומה, ההרגשות המנוגדות מתבטאות בנוגע לחרוסת בהגדה. לפי המשנה והתוספתא, חרוסת מסמלת את קורבן הפסח כשהליל היה בבית המקדש (משנה יג; תוספתא ב:ב; י:ט-י). התלמוד של ארץ-ישראל מדגיש את הקשר בין חרוסת ודם: "זכר לדם" (י:ג). העובדה שיש יהודים שרק

אוכלים ומברכים חרוסת עם מרור ויש אוכלים אותה גם עם כורך, מדגישה את ההתייחסות הבעייתית של יהודים לקורבנות.

שירים: כמעט כל שיר בסוף הסדר קורא לשיקום בית המקדש, הקרבת קורבנות ונקמה נגד אומות העולם. השיר 'ובכן בחצי הלילה' הוא רשימה של ניצחונות היהודים על אויביהם בחצות הלילה. "ובכן ואמרתם זבח פסח" גם כן רושם הצלחות של היהודים, ואפילו מזכיר בפירוש השמדות, כולל 'דם פסח', שקרו בחג הפסח. 'אדיר הוא' מבקש לבניית הבית. 'ו'חד גדיא' מציג שרשרת של נקמה וקורבנות. נמצאנו למדים מזה שלמרות האמביוולטיות של היהודים כלפי קורבנות במשך הדורות, כפי שראינו בעיצוב ההגדה, לאחר כמה כוסות של יין, הם התגברו על כל הסתייגויותיהם.

סדר של פסח והקרבת ילדים

לאחר שתיית כוס היין השלישית, לפי מנהג אשכנזי מימי הביניים, פותחים את הדלת לאלהו הנביא. אין מחקר רב על נושא זה, ורובו קשור לפסוקים מסוימים ולגאולת העם. לפי דעה אחת, המנהג החל בעקבות עלילת הדם בימי הביניים נגד היהודים, במאה ה"א או ה"ב בארצות אירופה, דהיינו, בזמן של כל ההתפתחויות בסדר של פסח. בעלילה זו, יהודים חטפו ילדים נוצרים, בדרך כלל בחורים שעוד לא הגיעו לגיל התבגרותם, עינו אותם כישו הנוצרי, הרגו אותם, לקחו את דמם ואפו איתו מצות. לרגל מסעי הצלב והקרבת ילדים יהודים בידי הוריהם, עלילות כאלה היו סבירות. לכן, היהודים הרגישו הצורך לפתוח את דלתותיהם להראות לשכניהם שלא היו גופות של ילדים או כוסות של דם. עקב עלילה זו, החליפו יהודי ארצות נוצריות את היין מיין אדום ליין לבן בסדריהם. כמה פוסקים הביעו את התנגדותם לשינוי זה, אבל זאת הוכחה שהיתה החלפה כזו. במאה השבע-עשרה, הרב דוד בן שמואל הלוי בפירושו על השולחן ערוך כתב בפירוש, כי בגלל העלילות, היהודים נמנעו משימוש בין אדום (ש"ע א"ח תעב:י). בפתיחת הדלת כל העיניים הסתכלו בכוס, אולי לא בגלל אליהו אלא בגלל הפחד של עלילות הדם. למרות כל הפתיחות כלפי חוץ, כאשר הם פתחו את הדלת הם הכריזו: "שפוך חמתך על הגויים אשר לא ידעו ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו."⁵⁰

בהגדות מאוירות ניתן לראות התפתחות של רעיון הקרבת ילדים.⁵¹ לפי סיפור יהודי עתיק, שהשאיר עקבותיו במדרש רבה, ברש"י ובמדרש הגדול, פרעה סבל ממחלת צרעת ונצרך לדם ילדים יהודים לטפל בה. סיפור זה

קדם לעלילת הדם נגד היהודים, אבל היה מקביל לה, והוא מראה שגם יהודים המשיכו לאייר את הסיפור הזה בהגדותיהם. למרות ההשלכות השליליות, קיבלו את הדעה הרווחת על יעילות השימוש בדם. לכן, אף-על-פי שזה אינו חלק פורמלי של הסדר, יהודים – ואולי שכניהם – הסתכלו באיורים של פרעה באמבטיות של דם עם גופות של ילדים נשחטים ושותתים. האיורים הללו נמצאים בעמודים של ההגדה עם המכות, כדי להצדיק את זעם ההגדה שם, או כדי להפוך סיפור של ילדים יהודיים לדמיונות של ילדים נוצרים בעיני הקוראים הזועמים. ניתן לראות את שחיתת הילדים כקורבנות אנושיים הקשורים לעקדה, קידוש השם, והקרבת ילדים – גישה שמתחזקת עם איורים נוספים בהגדה של עקדת יצחק והמלך שלמה בפסק דינו שדן לגזור את הילד.

לפני שאסכם, אין ברצוני להשאיר את הרושם שיהודים עשו דברים כאלה. או, ליתר דיוק, אפילו אם עשו דברים כאלה, אי-אפשר להוכיח זאת באמצעות מסורת ספרותית. השאלה נשאלת למה הם קיבלו מסורת כזו. אביא עוד דוגמה מקבילה: בהגדות אחדות נמצאים איורים של אנשים ביער, חמושים, נושאים חרבות, רוכבים על סוסים, מלווים על ידי כלבים, תוקעים בחצוצרות, צדים ארנבות. כלום זאת דמות של יהודים בימי-הביניים? אכילת ארנבת אסורה באיסור מוחלט ליהודים לפי הלכות התורה; אכילת אוכל מציד אסורה לפי הלכות שחיטה; ונשיאת כלי נשק היתה אסורה לפי שלטונות אחדים. אף-על-פי שאי-אפשר להגיע למסקנה שיהודים לא השתתפו בפעילויות כאלה, ואין בהגדה מקור של מידע מפורט על החיים היומיומיים של היהודים, אנחנו לומדים הרבה מאיורים כאלה. הסיבה המיידית לאיורים היא משחק מילים של ראשי תיבות שנמצאים בהגדה בנוגע לסדר הברכות, כאשר ליל הסדר חל להיות במוצאי שבת: יקנה"ז: דהיינו, יין, קידוש היום, נר, הבדלה וזמן (שהחיינו). אם מבטאים את זה בארץ אשכנזית שומעים ייק"ז ה"ז, כלומר, ציד ארנבת. דרך האיור הזה יהודים היו יכולים לשלב סדר של ברכות עם משהו אסור (תקיעה, רכיבה בשבת, ונשיאת נשק בשבת, וציד), הקדוש עם דם.

בכל הסדר של פסח יש שילוב בין קודש ואיסור. הקשר בין איסור לבין קודש בענייני דת ופולחן דומה לקשר בין הזרם החיובי לבין הזרם השלילי בחשמל – ללא שניהם אין כוח. לכן, אי אפשר לכוח הקדוש להתגבש ללא נוכחות של האיסור. מכיוון שדם הוא דבר אסור, בנוכחותו של דם המסובין בסדר הפסח מרגישים את הכוח של הקדוש. וכוח זה נאצל מהגבול בין הקדוש לבין האיסור. פעם, המזבח היה הגבול בין הקדוש והאסור, ודברים אסורים היו מותרים

על-יד המזבח, ודברים מותרים על-יד המזבח היו אסורים מחוץ למתחם. עם חורבן הבית, קורבנות, דם, ואפילו חיים אנושיים נשארו במרכז של המודעות היהודית. לא מדובר ברעיונות גדולים, במיוחד על יהדות כדת שחוגגת את החיים ונמנעת משימוש של כל דם. כדי להעריך את החיים צריכים להקריב למוות ולדם.⁵²

הסיבה שמרבית היהודים חוגגים עדיין את חג הפסח היא, יכולתם להרגיש את כוח הקורבנות, על אף כל השינויים בהתפתחות של החג. הסיבה שהיהדות הולכת וגדלה בארץ היא משום שכאן יהודים נמצאים בין חיים למוות, ולדם עדיין תפקיד מרכזי. הישרדות העם היא שאלה של כוח, דם, וקורבנות.

הערות

- 1 לדיון על רוב הספרות על קורבנות, עיינו: R. Hecht, Studies on Sacrifice, *Religious Studies* ;Review 8 (1982): pp. 253-259. צ' וינברג, הקרבן בישראל על פי המקרא והמנהגים של העמים השכנים, ירושלים 1987.
- 2 J. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.
- 3 ד' פלוטר, קידוש השם בימי בית שני וראשית הנצרות, בתוך: מלחמת קודש ומרטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים 1968, עמ' 61-71; סיכום: Martyrdom in Second Temple Judaism and Early Christianity, R. Duker (translator) *Immanuel* 1 (1972) pp. 37-38.
- 4 לדוגמה לדעה מנוגדת לזאת, עיינו מ' סיסטר, לתולדות החברה והספרות בתקופת המקרא, ת"א 1962, עמ' 42-51.
- 5 י' תבורי, פסח הדורות: פרקים בתולדות ליל הסדר, ת"א 1996, עמ' 48-49.
- 6 B. Bokser, Ritualizing the Seder, *Journal of the American Academy of Religion* 56 (1988), p. 443.
- 7 B. Bokser, Changing Views of Passover, *AJS Review* 14 (1989), p.17.
- 8 א' אופנהיימר, מרד בר כוכבא, בתוך: ארץ ישראל מחורבן בית שני עד כיבוש המוסלמי, צ' ברס, ש' ספראי, י' צפציר ומ' שטרן (עורכים) ירושלים 1982, עמ' 40-74.
- 9 M. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine*, London 1976, pp. 198-207; W. Bacher, Statements of a Contemporary of the Emperor Julian on the Rebuilding of the Temple, *Jewish Quarterly Review* 10 (1898), pp. 168-172.
- 10 מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, א, ת"א 1983, עמ' 299-302.
- 11 ר' בונפיל, מיתוס, ריטוריקה, היסטוריה? עיון במגילת אחימעץ, בתוך: תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, ר' בונפיל, מ' בן-ששון, י' הקר (עורכים), ירושלים 1989, עמ' 135-99; R. Bonfil, Can Medieval Storytelling Help Understanding Midrash? The Story of Paltiel: A Preliminary Study on History and Midrash, in *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, M. Fishbane (editor) Albany 1993, pp. 228-254.
- 12 י' E. Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, New York 1991, pp. 251-288; קרויצר, תפילה בהר הבית בזמן הזה, בתוך: ברוך הגבר: ספר זיכרון לקדוש ד"ר ברוך גולדשטיין, מ' בן חורין ונ' עוזרי (עורכים) ירושלים 1995, עמ' 185-197; י' אלבוים, הר הבית דורש אין לו, שם, עמ' 179-184.
- 13 מ' שובה, היהודים והר הבית אחרי כיבוש ירושלים ע"י עומר, ציון מאסף 2 (1927), עמ' 107-99; ל' מאיר, כתבות יהודיות בצפון הר-הבית, ציון מאסף 3 (1929), עמ' 22-25; ב. דינור, כבובות-עליה בהר הבית מימי ראשית הכיבוש הערבי, ציון 21 (1956), עמ' 50-63; א' סוקניק, הכתבות היהודיות בהר-הבית, ציון מאסף ד (1930), עמ' 136-141.
- 14 ב' דינור, ישראל בגולה א:א, ת"א 1958, 27-58.
- 15 י' יחזקאל, כתל המערבי, ציון מאסף 3 (1929), עמ' 96-163.
- 16 ב' דינברג, 'בית תפלה ומדרש' ליהודים על הר הבית בימי הערבים, ציון מאסף 3 (1929), עמ' 87-54.
- 17 יחזקאל, כתל, עמ' 119.
- 18 יחזקאל, כתל, עמ' 120.

- 19 Avi-Yonah, *The Jews*, p. 266; B. Bokser, *The Origins of the Seder*, Berkeley 1984, pp. 101-106; L. Finkelstein, *Akiba: Scholar, Saint, and Martyr*, New York, 1936, pp. 215-260; K. Clark, *Worship in the Jerusalem Temple After A. D. 70*, *New Testament Studies* 6 (1960), pp. 269-280; S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judean State* 3 Philadelphia 1978, p. 233.
- 20 מחניים 96 (1965).
- 21 *Jerusalem Post*, April 2, 1999, p. A5.
- 22 נ' שרגאי, ליד ירושלים יקום מתחם לגידול תינוקות של כוהנים לבית המקדש, הארץ, 3 בינואר, עמ' א1, ב3.
- 23 מ' שטרן, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, י' גפני, מ' הר, ומ' עמית (עורכים) ירושלים 1991, עמ' 329-333.
- 24 שפירה, חרב היונה, 427.
- 25 Y. Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, M. Pearlman (translator), London 1966; דוד פלוסר, 'הרוגי מצדה בעיניהם ובעיני בני דורם', יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה, והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, א' אופנהיימר, י' גפני, מ' שטרן (עורכים) ירושלים 1993, עמ' 134-136.
- 26 מדרש אלה אזכרה, א' ילינק, (עורך) בית המדרש ב (ליפזיג 1853), עמ' 64.
- 27 שאול ליברמן, רדיפות דת ישראל, ספר היובל לכבוד שלום ברון למלאת לו שמונים שנה 3 ש' ליברמן וא' היימן (עורכים) ירושלים 1975, עמ' 215-245; י' דן, פרקי היכלות רבתי ומעשה עשרה הרוגי מלכות, אשל באר שבע 2 (1980): 63-80; א' ילינק (עורך) בית המדרש ג ירושלים 1938, עמ' 83-104.
- 28 ג' כהן, מעשה חנה ושבעה בניה בספרות העברית, ספר היובל לכבוד מרדכי מנחם קפלן למלאת לו שבעים שנה, מ' דיויס (עורך) ניו יורק 1953, עמ' 110-123.
- 29 פלוסר, קידוש השם, 61-62.
- 30 פלוסר, קידוש השם, 65-66.
- 31 T. Carmi (ed. and tr.) *The Penguin Book of Hebrew Verse*, Harmondsworth 1980, pp. 472-477.
- 32 א' גרוסמן, שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה, קדשת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של עמיר יקותיאל, י' גפני וא' רביצקי (עורכים) ירושלים 1993, עמ' 109-110.
- 33 שלום שפיגל, מאגדות העקדה, ספר היובל לכבוד אלכסנדר מרקס ניו יורק 1950, דוד פרנקל (עורך) עמ' תעא-תקמז.
- 34 פנגווין, עמ' 201-202.
- 35 י' בער, גזרת תתנ"ו, ספר אסף: קובץ מאמרים מחקר מוגש לכבוד הרב פרופ' שמחה אסף, מ' קאסטו, י' קלזנר, וה' גוטמן (עורכים) ירושלים (1953), עמ' 126-139; A. Mintz, *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*, New York 1984, pp. 84-95; לאחרונה, עיינו ב'הסימפוזיום' בתרביץ 59: ב-ג (תשנ"ד).
- 36 כרמי, פנגווין, עמ' 372-373.
- 37 כרמי, פנגווין, עמ' 374-375.
- 38 כרמי, פנגווין, עמ' 379-384.

- 39 A. Neubauer und M. Stern, *Hebraeische Berichte uerber die Judenverfolgungen* 39
 während der Kreuzzeuge, 1892; א' הברמן, *ספר גזרות אשכנז וצרפת* (ירושלים: ספרי
 תרשיש, 1945).
- 40 הברמן, *גזרות, לו-לח*.
- 41 הברמן, *גזרות, קמב-קמד*.
- 42 כרמי, פנגווין, עמ' 384–387.
- 43 ישראל מרקוס, קידוש השם באשכנז וסיפור רבי אמנון ממגנצא, *קדשת החיים וחירוף החיים*,
 עמ' 131.
- 44 א' שפירא, *חרב היונה*, ת"א 1992, עמ' 57–58, 110, 115, 128, 130, 131, 133, 135,
 137–138, 143, 147, 148, 149, 204, 206, 224.
- 45 א' גרינברג, *אמת אחת ולא שתיים*, ספר לא אל לא מלך לא גיבור: כל כתבי 3, ירושלים
 1990, עמ' 179–180.
- 46 R. Kartun-Blum, "Where does this wood in my hand come from?" *The Binding of Isaac*
 in *Modern Hebrew Poetry, Prooftexts* 8 (1988), pp. 293-310.
- 47 ד' גולדשמידט, *הגדה של פסח* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1960); י' תבורי, *פסח דורות*.
- 48 G. Gevaryahu and M. Wise, *Why Does the Seder Begin with Karpas? Jewish Bible*
Quarterly 27 (1999), pp. 104-110.
- 49 י' יובל, *הנקם והקללה, הדם והעלילה*, *תרביץ* 58 (1993) עמ' 38–39.
- 50 יובל, *הנקם*, עמ' 56.
- 51 Y. Yerushalmi, *Hagadah and History* (Philadelphia 1975), plates 10, 45, and 92; D.
 Malkiel, *Infanticide in Passover Iconography, Journal of the Warburg and Courtauld*
Institutes 56 (1993) pp. 85-99.
- 52 על שימוש הדם במצוה, עיין ביעקב ק"ץ, *פולמוס המצוה, ההלכה במצר*, ירושלים 1992,
 עמ' 150–183.