

דברי מבוא

'קתדרה' זו, הרביעית במניין, יוצאת דופן במגוון נושאים ובהיקף תקופותיה. במרכזה שלושה דיוני-חוקרים שנערכו ביד יצחק בן-צבי בנושאים הנבדלים מבחינת הזמן והמקום. הדיון הראשון מוקדש לחזון שיבת-ציון בימי זרובבל-נחמיה (ב' פורטן, א' שטרן וש' טלמון); אליו נלווים מאמריהם של י' צפריר וז' משל. היישוב היהודי בגליל בתקופת יבנה ומרד בר-כוכבא הוא נושא הדיון השני (א' אופנהיימר, מ"ד קר, ד' רוקח, י' צפריר, ג' פרסטר וז' ייבין). בעקבותיו הובא השלישי בדיונים שנושאו הזיקה לארץ-ישראל בהגות היהודית של ימי-הביניים (ש' רוזנברג, ח"ה בן-ששון וא' שביד). לכאורה קלוש הקשר בין נושאים אלה; אולם המיטיב לעיין יבחין גם במאחד: מחד—זיקתו העזה של עם ישראל לארצו, ללא הבדל זמן ומקום; ומאידך—מאבקו הבלתי-פוסק של היישוב היהודי בארץ לקיים את צביונו הלאומי והתרבותי.

בין הדיונים קובצו ארבעה מאמרים שעניינם אספקטים שונים של תולדות ארץ-ישראל ויושביה בתקופה הביזנטית (ז' ספראי, י' גפני, א' נגב וי' דן).

המדור תעודה נחלק לשניים: חלקו הראשון עוסק בתעודות עמוניות, שנתפרסמו זה לא מכבר, השופכות אור חדש ורב-חשיבות על תולדותיו של עם שכן, שבימי בית ראשון היה קשור אמיצות באלו של עם ישראל (ש' אחיטוב). התעודה השנייה עניינה בזיקתם של יהודי אשכנז במאה הי"ד לארץ-ישראל (א' גרוסמן), ובכך מצטרפת היא לדיון האחרון.

המדור הביבליוגרפי מוקדש לחקר בתי-הכנסת הקדומים (רות פ' גולדשמידט-לעהמאנן), שרבים מהם מתגלים בכל רחבי הארץ: בנגב, בהרי יהודה, בגליל ובגולן.

בעת הכנתה של חוברת זו לדפוס נפטר אחד ממשתתפיה, פרופ' חיים הלל בן-ששון. תשמש נא חוברת זו מצבה-זוטא לאחד מגדולי החוקרים של תולדות עם ישראל.

אפרים שטרן

ועדת המערכת:

פרופ' יהושע בן-אריה, ישראל ברטל, ד"ר אברהם גרוסמן,

ד"ר יורם צפירי—האוניברסיטה העברית

יואב גלבר—אוניברסיטת בן-גוריון

ד"ר אלכס כרמל—אוניברסיטת חיפה

יהודה ניני—אוניברסיטת תל-אביב

פרופ' נתנאל קצבורג—אוניברסיטת בר-אילן

מרכז ועדת מערכת: יהודה בן-פורת

מזכיר: חננאל גולדברג

© כל הזכויות שמורות ליד יצחק בן-צבי, ירושלים תשל"ז

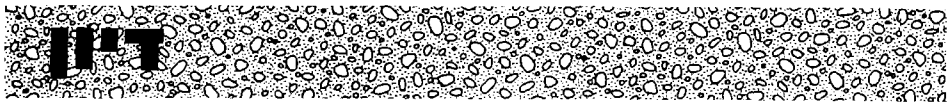
התקין: יובל קמרט

נסדר בדפוס רפאל חיים הכהן

נדפס בדפוס מונזון

ביצוע, מפות ולוחות: א.ג.פ.—ירושלים

עיצוב העטיפה: פני



בצלאל פורטן
שיבת-ציון בחזון ובמציאות

אפרים שטרן
מדינת 'יהוד' בחזון ובמציאות

שמריהו טלמון
שיבת-ציון—השלכותיה לעתיד

שיבת ציון בחזון ובמציאות

בצלאל פורטון

שלושה גורמים הם המניעים חברה הבאה לשקם עצמה או להיבנות מחדש: החתירה להחזיר את המצב לקדמותו, כמו שהיה לפני החורבן; הרצון לחדש ימיה כקדם (השווה איכה ה כא); והשאיפה למלא אחר תכניתו של איש דגול—ובהקשר שלפנינו, הנביא ירמיהו. המקור העיקרי—אך לא הבלעדי אמנם—לשיקום המקדש הוא הסיפור בעזרא א-ו. ולפי שמספור זה עולים שלושת הגורמים שהזכרתי, אני מבקש לעמוד על מבנהו ועל השקפתו. אף אשווה את ההשקפה הזאת להשקפות העולות משני מקורות נוספים, חגי וזכריה, הנזכרים אף הם במקור הראשון (עזרא ה א-ב; ו יד).

מבחינה היסטוריוגרפית, מהווים ספרי עזרא ונחמיה המשכו של ספר מלכים. ספר זה פותח בבניין המקדש וחנוכתו על-ידי שלמה (מלכים-א ו-ח) ומסיים בחורבנו על-ידי נבוכדנאצר. סיפור החורבן מזכיר את הוצאת כלי-המקדש לבבל, את הריגת שריה כהן הראש, את הגליית רוב העם לארץ בבל וירידת הנשואים למצרים, לאחר רצח גדליהו בן אחיקם, ואת העדפתו של המלך הגולה יהויכין (מלכים-ב כה). ספר עזרא פותח בסיפור בניינו מחדש של המקדש. הגולים מבבל שבים 'איש לעירו'; הם מחזירים לירושלים את כלי-המקדש. בראשם עומדים זרובבל, נכדו של יהויכין (השווה דברי הימים-א ג יז-יט), וי(הו)שוע, נכדו של שריה (השווה שם, ה מ-מא). מן המסופר בספר מלכים עולה כי לא נותרו יהודים בארץ לאחר החורבן, ומספרי עזרא ונחמיה אנו למדים כי בשוכם לא פגשו יהודים, אלא את 'עמי הארצות' (עזרא ט ב), 'עם הארץ' (שם, ד ד) או 'צרי יהודה ובנימין' (שם, ד א). אלה יושבים בשומרון, שאלה הביאום מלכי אשור. על-פי ספר מלכים היה ידוע כעם אלילי למחצה, כלומר עובד את ה' וגם אלוהי נכר (מלכים-ב יז).

מבנה הסיפור

לכאורה, הסיפור בעזרא א-ו—שנקרא לו 'סיפור המקדש'—הוא תרכובת של מקורות ובליל לשונות. הוא פותח בעברית ומסיים בעברית; אך בין פתיחה לסיום בא סיפור בארמית, ובו נכללו ארבע אגרות ממשלתיות. כלול בו גם מיסמך חמישי, הצהרת כורש, וגם רשימה ארוכה של עולים, רכושם ותרומתם. הרצף התוכני והסדר הכרונולוגי מופרכים, שכן שתיים מן האגרות אינן מימי כורש או דריוש, אלא מימי ארתחששתא, ועניינן בניין החומה ולא בניין המקדש. אולם בדיקה קפדנית מגלה כי הסיפור אמנם אחיד, והוא ערוך לפי המאפיינים הידועים של הסיפור המקראי: (א) חלוקתו ליחידות תחומות; (ב) מסגרת ומתח לעלילה, המתבטאים בדבר אלוהים והשלבים או המכשולים שבדרך לקיומו; (ג) מלות מעגל (inclusion), מלות מנחות ומלות קשר; (ד) פתיחות

מקבילות; (ה) שלישיות של מלים, ביטויים, מוטיבים ומעשיות; (ו) אליטראציות; (ז) מבנים סימטריים.

הסיפור נחלק לשבע יחידות שכל אחת מהן—לבד מן השנייה—פותחת בתאריך:

1. הצהרת כורש וראשית ביצועה (פרק א)—'ובשנת אחת לכורש מלך פרס'.
2. רשימת העולים (פרק ב).
3. בניין המזבח (ג א-ז)—'ויגע החדש השביעי'.
4. יסוד ההיכל (ג ח-ד ה)—'ובשנה השנית לבואם . . . בחדש השני'.
5. שלושה כתבי שטנה (ד ו-כג)—'ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו'.
6. חקירת תחני פחת עבר הנזהר (ד כד-ו יד)—'עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך-פרס'.
7. חנוכת המקדש וחג הפסח (ו טו-כב)—'עד יום תלתה לירח אדר, די היא שנת שת למלכות דריוש מלכא'.

זרובל וישוע, העומדים בראש מפעל הבנייה, מופיעים בראשית ארבע יחידות (ב ב; ג ב; ג ח; ה ב) ובפתיחתה של תתיחידה אחת (ד ב-ג).

הגורם האלוהי והגורם המלכותי

לא זה המקום לבחון את כל המאפיינים הספרותיים, אולם יש לעמוד על אותם מאפיינים, שהכרתם דרושה לשם תפיסת השקפתו את סיפור בניין המקדש. השקפה אופיינית לספרות של תקופת פרס—כלומר, עזרא ונחמיה, אסתר ודניאל א-ו — היא כי המאורעות מונחים על-ידי שני גורמים,



מטבע 'יהד' ועליו עומד נץ, כשכנפיו פרוסות

הפועלים לפרקים במקביל ולפרקים במשולב: הגורם האלוהי והגורם המלכותי. ביטוי לדעה זו ניתן במסגרת המעגל לסיפורנו. סיום הסיפור חוזר לפתיחתו ומזכיר אותה. אלוהים הביא לכך שהמלך הכובש ידאג לבניית המקדש בירושלים, האל הוא שהעיר את רוח העם לעלות לבנות והוא ששימח אותו בגמר הבנייה (עזרא א א-ה; ו יח-כב).

הסיפור כולו אינו אלא פועל-יוצא מהצהרת כורש, וכל עיקרה של ההצהרה לא בא אלא 'לכלות דבר ה' מפי ירמיה' (א א). להצהרה ארבעה מרכיבים (א ג-ה):

1. מי בכס מכל עמו
 2. ויעל לירושלים אשר ביהודה
 3. ויבן את בית ה' אלהי ישראל
 4. וכל הנשאר (= העולים לירושלים) . . . ינשאוהו אנשי מקמו.
- המרכיב האחרון הוא הראשון שהתקיים בשלמותו—'וכל סביבתיים חזקו בידיהם' (א ו). מעקב אחר המרכיבים האחרים הוא שמקדם את הסיפור, והוא שחושף את השקפת המחבר. השאלה 'מי בכס מכל עמו?' היא בחינת השאלה 'מיהו יהודי?' והתשובה היא: 'העלם משכי הגולה אשר הגלה נבוכדנצר (קרי) . . . איש לעירו' (ב א). הסופר מונה שבע קבוצות ב'קהל' הזה: ישראל (ב ב-לה), כוהנים (לו-לט), לויים (מ), משוררים (מא), שוערים (מב), נתינים (מב-נד) ובני עבדי שלמה (נה-נו). הוא מזכיר גם שלוש משפחות מישראל, ש'לא יכלו להגיד בית אבותם וזרעם אם מישראל הם' (נט-ס), ושלוש משפחות כוהנים שנאלו מן הכהונה מפני שכתב היחש שלהם לא נמצא (סא-סג). שבע קבוצות אלה הם 'בני ישראל' והם 'עם יהודה'. הם נאספו לירושלים לבנות מזבח ולהעלות עליו עולות (ג א-ב). אולם כנגד העם הזה עומד עם מתחרה, 'עם הארץ' (ד ד), המבקש אף הוא לבנות היכל, בטענה שאסרחדון מלך אשור העלה אותו (ד א-ב). כשפנייתם נדחתה, הם היו ל'צרי יהודה ובנימין' והשביתו את המלאכה (ד א, ד-ה). רק בעידודם של נביאי ה' נתחדשה העבודה והמלך דריוש סמך ידו עליה ואִיים על כל עם שינסה לחבל בה (ו יב). הבנייה הסתיימה 'מן טעם אלה ישראל ומטעם כורש ודריוש ואתחששתא מלך פרס' (ו יד).

השלישייה הספרותית

מפעל-הבנייה הצליח בגלל ההשגחה הכפולה, הן האלוהית והן הממלכתית. יתר-על-כן, הוא נבנה בהדרגה ובשלמות, למרות ההפרעות שליוו אותו או שאיימו עליו בכל שלב ושלב. כדי להדגיש כי בניית המקדש היא תהליך שאין לעמוד בפניו, וכי נבצר מכל גורם חיצוני למנוע אותו, נזקק המחבר לאמצעי ספרותי נודע—השלישייה. ארבע פעמים בא מאפיין זה לכלל ביטוי, וכל פעם הוא מעלה היבט אחר של המפעל הגדול.

1. על החזרת כל יי-ה מקדש מסופר מיד לאחר הצהרתו של כורש (א ז-ח), בדברי העם לתתני פחת עבר-הנהר (ה טו) ובזכרון כורש, המצוטט בתשובת דריוש לתתני (ו ה). בכל פעם מופיעים ארבעה מרכיבים: נבוכדנצר הוציא את הכלים מירושלים; הוא הביאם לבבל; כורש הוציאם מבבל; כדי להעבירם לירושלים.
2. שלבי הבנייה היו בניין המזבח (ג א-ז), ייסוד ההיכל (ג ח-ד ה) והתחדשות הבנייה (ד כד-ו יד). אף כאן אפשר למנות ארבעה מרכיבים בכל שלב: (א) זרובבל וישוע עומדים בראש

המלאכה; (ב) סמכות העבר—משה (ג ב), דוד (ג י) ושלמה (ה יא); (ג) הפרעת השכנים, או התערבות השלטונות המקומיים (ג ד; ד ד-ה; ה י); (ד) אישור ממלכתי (ג ז; ד ג; ה יג; ו ג, ח, יא).

3. חידוש הפולחן 'ככתוב': קורבן תמיד (ג ב), חג הסוכות (ג ד), הקמת 'פלוגות' הכוהנים ו'מחלקות' הלויים (ו יח).

4. חגיגות ליסוד ההיכל (ג י-יג), לחנוכת הבית (ו טו-יח), ובחג הפסח והמצות (ו יט-כב). גם כאן יש ארבעה מרכיבים, שביחס לכל אחד מהם מורגשת ההדרגתיות: (א) האווירה—שמחה מעורבת בבכי (ג יב-יג), חדווה (ו טז), שמחה מאת ה' (ו כב); (ב) הטקס—הלל (ג י-יא), קרבן (ו יז), פסח ומצות (ו כ, כב); (ג) תפקיד ללויים ולכוהנים—ניגנו (ג י), נתארגנו (ו יח), נטהרו ושחטו (ו כ); (ד) הגדרת העם—אלה שזכרו את הבית הראשון (ג יב), שנים-עשר שבטי ישראל (ו יז), השבים וכל הנבדל (ו כא).

הקורא של ימי קדם, זה שאוזנו כרויה לקצב של חזרות, קלט בלי ספק את כוונת המחבר. ארבעה עניינים שלכל אחד מהם שלושה סיפורים; שלושה מתוך ארבעת העניינים, שלכל אחד ארבעה מרכיבים—אלה אינם דברים שבמקרה אלא תכנית מחושבת. כשהקורא קרא כי עם הארץ שחר יועצים להפר את עצת עם יהודה, צריך היה לראות עצת מי תקום. ולפי שהוא ידע כי 'ה' הפיר עצת-גוים ו'עצת ה' לעולם תעמוד' (תהלים לג י-יא), הוא היה סמוך ובטוח כי גם הפעם יקום ויעמוד 'דבר ה' מפי ירמיה' (עזרא א א). ואמנם מהלכו של הסיפור הוא בצעדים קצובים, עד לסיומו המוצלח—'הסב (ה') לב מלך אשור עליהם לחזק ידיהם במלאכת בית האלהים אלהי ישראל' (עזרא ו כב).

הדים לנבואות ירמיה

מחבר הסיפור מבקש לומר כי שיבת-ציון אינה מקרה גרידא, אלא מאורע שירמיה הנביא צפה מראש. בראשית נבואתו ניבא ירמיה כי 'גוי גדול יעזר מירכתי ארץ' וילחם נגד ירושלים (ו כב). בעלות נבוכדנאצר זיהה בו את הגוי (כה לב). הוא חזה גם כי כל הגויים יעבדו את מלך בבל שבעים שנה, וכתום תקופה זו יפקוד ה' על מלך בבל את עוונותיו ויפקוד את בני יהודה שנלקחו בשבי ויביא על הארץ את דברו הטוב (כה יא-יג; כט י). ה' יעיר על בבל 'רוח משחית' את רוח מלכי מְדִי... כי נקמת ה' היא נקמת היכלו' (נ כח; נא א, יא). והנה, מאז עלה נבוכדנאצר (בשנת 605 לפני הספירה) עברו כמעט שבעים שנה וכלה דבר ה' מפי ירמיה. ה' העיר את כורש מלך פרס, פקד עליו להשיב את העם שהיגלה נבוכדנאצר ולהקים את היכל ה' בירושלים. עלייתו של כורש אינה אלא עת גאולה.

גם דרך עיצובו של הסיפור מזכירה את נבואות ירמיה. ההד של מלים שונות והקשרן מחזירים אותנו אל הבטחות הנביא ומשווים מימד נוסף ל'סיפור המקודש'. שבטי יהודה ובנימין שבו למעשה לבדם, אולם בראש רשימת העולים העמיד המחבר שנים-עשר מנהיגים (השם 'נחמני' נשמט מן הרשימה בעזרא ב ב, אולי בשל דמיונו ל'נחמיה', אולם נשתמר ברשימה המקבילה בנחמיה ז ז). בחנוכת הבית מזכיר המחבר כי הקריבו שנים-עשר שעירי חטאת ל'מנין שבטי ישראל' (עזרא ו יז). שני השבטים הם בכוח 'כל ישראל', או ממש כל ישראל, או מייצגים את כלל ישראל, שעתיד עוד לשוב

לארצו. לפיכך מבליע המחבר בתוך סיפורו ביטויים מנבואתו של ירמיה לשבטי הצפון, כדי להשמיענו כי נבואה זו מתגשמת אמנם:

ירמיה לא ה-ח	עזרא א-ג
קומו ונעלה ציון אל ה' אלהינו וצהלו בראש הגוים השמיעו הללו ואמרו הושע ה' את עמך את שארית ישראל ... קהל גדול	ויקומו ... לעלות לבנות את בית ה' (א ה) ויצבר קול בכל מלכותו (א ה) מי בכם מכל עמו (א ג) וכל הנשאר (א ד) כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלש מאות ששים (ב סד) וישובו ... איש לעירו (ב א) קול בכי העם (ג יג)
ישובו הנה בבכי יבואו	

כשבא הסופר לתאר את טקס ייסוד ההיכל, הוא נזכר בנבואה שלישית של ירמיה, שאף היא אחוזה בנבואה הראשונה שהוזכרה לעיל, נבואת 'שבעים שנה'. ואף כאן באו דברי המחבר לומר כי שבי-ציון קיימו למעשה את דברי הנביא. וגם כאן—כמו בקיום הנבואה השנייה—אין המציאות הולמת בדקדוק את הנבואה; ליתר דיוק, המציאות מפרשת את הנבואה. הנביא ניבא כי 'והאבדתי מהם קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול רחים ואור נר' (כה י). אך מאוחר יותר בשורה בפיו: 'עוד ישמע במקום הזה אשר ... חרב הוא ... בערי יהודה ובחוצות ירושלים ... קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות כי טוב ה' כי לעולם חסדו' (לג י-יא). בכל אחת משתי הנבואות מופיעה המלה 'קול' חמש פעמים; הנבואה השנייה באה לבטל את הראשונה. והנה בא סיפור המבקש להעמידנו על כך כי נבואת הבשורה נתקיימה אמנם, אף אם לא במלואה. כשייסדו את ההיכל עמדו כל העם 'ויענו בהלל ובהודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל'. המחבר מזכיר חמישה קולות, אולם לא כולם היו קולות של שמחה וששון, אלא קולות מעורבים—שמחה ובכי (עזרא ג יא-יג). המחבר רוצה לומר: הלל והודיה אמנם אמרו, אך השמחה עדיין אינה שלימה.

חידוש ימי הקדם

עד כאן השאיפה לקיים את דברי ירמיה. אך בלב העם פיעמה גם השאיפה לחזור לימי קדם, וביטויים שונים לכך באו בסיפורנו. לא על כל תופעה כזאת נאמר במפורש, כי נועדה לחקות את העבר. יש שניתן לקרוא לחוש זאת על-ידי שימוש שעושה המחבר במלים מסוימות או בסמיכות פרשיות. ואכן, גם כאן סמך המחבר על הקורא הרגיש לכל מלה ומלה, שירד לסוף דעתו. מתן כסף וזהב לעולים על-ידי אנשי מקומם מזכיר את שאילת כלי כסף וזהב מאת המצרים וסיוע חירם לשלמה—זאת על-ידי שימוש במלים 'גר', 'נשא' (במשמע של 'עזר') ו'כסף-זהב' (במקום



טביעת חותם מרמת-רחל ועליה הכתובת 'יהד'

הסדר 'זהב-כסף'; השווה עזרא א ד לשמות ג כב; יא ב; יב לה; מלכים-א ט יא). הגוים בגולה עזרו ליהודים, כדרך שעזרו המצרים לישראל בימי קדם. מפקד העולים בראשות שנים-עשר מנהיגים (עזרא ב) מזכיר את מפקד עם ישראל במדבר על-ידי שנים-עשר נשיאים (במדבר א). נדבת זהב וכסף וכתנות כוהנים לאוצר המלאכה (עזרא ב סח) מזכירה את נדבת הזהב והכסף והנחושת ובגדי-הקודש למלאכת אוהל מועד (שמות לה ה, כא). חנוכת המזבח שערך זרובבל, מבית דוד, בחודש השביעי וחגיגת חג הסוכות לאחריה (עזרא ג א-ד) מזכירות את חנוכת מקדש שלמה סמוך לחג הסוכות (מלכים-א ח ב, סב-סה). בחג הסוכות הושם הדגש על הקרבן, 'ככתוב ועלת יום ביום במספר כמשפט דבר יום ביומו', כלומר שבעים עולות בשבעת ימי החג (במדבר כט יג-לב). ייתכן שהמספר שבעים סימל לעם באותו מועד את 'כלות דבר ה' מפי ירמיה', את תום שבעים שנות הגלות. מתן כסף לחוצבים ולחרשים, ומאכל ומשתה ושמן לצידונים ולצורים כדי להביא עצי ארזים מן הלבנון אל ים יפוא (עזרא ג ז), מזכיר פעולות דומות שעשה שלמה לבניין המקדש הראשון (מלכים-א ה א-לה; השווה דברי הימים-ב ב ט, טו).

ייסוד ההיכל בחודש השני (עזרא ג ח) מזכיר את תחילת בניין מקדש שלמה אף הוא בחודש השני (מלכים-א ו ז). אז מנו את השנה 'לצאת בני ישראל מארץ מצרים' ועתה—'לבואם אל בית האלהים לירושלם'.

העמדת הלויים בחודש השני לנצח על מלאכת בית ה' (עזרא ג ח-ט) מזכירה את העמדת הלויים באותו חודש לעבוד את עבודת המשכן (במדבר א א; ג ו-ז). סדר טקסי סיום בניין המקדש—חנוכה, לויים וכוהנים, פסח (עזרא ו טו-כב)—עשוי כמתכונתו של הטקס בעת הקמת המשכן וחנוכתו (במדבר ז), לויים וכוהנים (במדבר ח ה-כו), פסח (במדבר ט א-יד).

סיפור עשיית הפסח מורכב מאותם יסודות המוזכרים בסיפור פסח-המדבר—תאריך, טהרה, השתתפותו של הנבדל עם בני ישראל (כלומר הגר והאזרח; עזרא ו יט-כא, כנגד במדבר ט א-יד). בטקסי סיום מקדש זרובבל השתתף כל ישראל וחגג את שמחת ה' (עזרא ו טו-כב). השתתפות כל העם בשמחה ציינה את חנוכת מקדש שלמה (מלכים-א ח סג-סו). מתכונת הקרבנות בטקס החנוכה היא זו של חנוכת המשכן וחנוכת מקדש שלמה, אך בשינויים מהותיים:

מזבח המשכן במדבר ז פז-פט	מקדש שלמה מלכים-א ח סה-סו	מקדש זרובבל עזרא ו יז
בקר { 12 לעולה — 24 לשלמים —	בקר לשלמים — 22,000	100 תורין (פרים) —
אילים { 12 לעולה — 60 לשלמים —	{ 120,000 צאן לשלמים — 12,000 צאן לחטאת —	600 { 200 דברין (אילים) 400 אמרין (כבשים)
כבשים { 12 לעולה — 60 לשלמים —		12 צפירי עזין לחטאת (שעירי עיזים)
שעירי עיזים { 12 לחטאת — 60 עתודים לשלמים —		
36:216::1:6	22,000:132,000::1:6	100:600::1:6

היחס של בקר לצאן—להוציא את קרבן החטאת—בחנוכת מקדש שני הוא אחד לשש. אותו יחס, וקרבן חטאת בכלל, תופס בחנוכת מזבח המשכן. הזכרת החטאת חסרה בסיפור על חנוכת מקדש שלמה; אולם, אם היתה נכללת היה גם כאן היחס אחד לשש. העובדה שבמקדש שני עולה מספר החטאות מעל ליחס שנקבע במשכן, אפשר להסבירה ברצון להבליט את הרגשת החיטוי.

חטאי הדור

מחבר סיפורנו הוא עורך ספר עזרא ונחמיה כולו, והשקפת הספר מזדקרת אף כאן. לדורות שיבת-ציון—כלומר לתקופת זרובבל, עזרא ונחמיה—שני חטאים גורליים: נישואי תערובת (עזרא ט-י; נחמיה י לא; יג א-ג, כג-כח) וחילול השבת (נחמיה י לב; יג טו-כב). חטאים אלה עשויים להמיט שואה על העם ועל ה'מדינה', ולהכשיל את כל מפעל השיקום. אולם חטאים אלה הם בחינת חטא נפרץ בתקופת עזרא ונחמיה בלבד. לחובת העם בתקופת זרובבל לא נזקף כל חטא. שנים-עשר שעירי העיזים שמקריבים לחטאת 'על כל ישראל'... למנין שבטי ישראל' (עזרא ו יז) הם על חשבון פשעי העבר הרובצים כמשא כבד על שבי-הגולה. חטאים אלה מזכירים הן עזרא (פרק ט) והן נחמיה (נחמיה א; יג יח). הם מוזכרים גם בווידיאו הלויים שקדם לאמנה (נחמיה ט). מחבר סיפורנו רואה את דורו של בונה המקדש כדור חף מפשע. המפעל אינו אלא קיום דבר ה' מפי ירמיה, וההפרעות—או ההטרדות—באו כולן מן החוץ. בסופו של דבר לא עלה בידהם למנוע את הסיום המוצלח. העם עצמו לא הואשם בשום אֶזלת יד. לא כן בדברי חגי הנביא. מחברנו מכיר את חגי הנביא כמי שמעודד את העם בשלב שני של הבנייה, אך אינו מספר לנו מדבריו ולא כלום. במסגרתו החיצונית דומה עריכת ספר חגי לסיפורנו: כל קטע תחום על-ידי תאריך (א א-יא, יב-טו; ב א-ט, י-יט, כ-כג), שארבעה מתוך חמשת הקטעים פותחים בזרובבל (ויהושע; א א, יב; ב ב, כא), ושאר כן 'מעיר' ה' את המנהיגים לגשת לעבודה (א יד). אך חגי מוסיף ידיעה—בשנים אלה היתה בצורת בארץ. הוא מפרש את ה'חרב' אשר פקד אותה 'יען ביתי אשר הוא חרב ואתם רצים איש לביתו' (א ט-יא). אין כאן כל זכר להפרעות מן החוץ, רק העם עצמו אשם משום שיושב 'בבתיכם ספונים' [השווה מלכים-א ו ט ואילך] והבית הזה חרב' (א ג). כיצד לישב את הסתירה הזאת, כביכול, שבין סיפורו של מחברנו לבין ספר חגי?

יש להניח שכל אחד מן המקורות מתאר היבט אחר של תהליך הבנייה. המגשר ביניהם (כולל גם ספר זכריה, כמו שעוד נראה) הוא תודעת נבואתו של ירמיה על 'שבעים שנה'. חגי פותח את דבריו בציטוט דברי העם, 'לא עת בא עת בית ה' להבנות' (א ב). קרוב לוודאי כי משנמשכו ההפרעות מצד הצרים בימי כורש ואף בימי כנבוזי, החל העם להסיק שאין השעה כשרה לבנות את המקדש. ראינו כי לתודעת תקופת שלמה תפקיד ניכר אצלם. בהתחדשות הבנייה, כשתתני פחת עבר הנהר חקר את סמכותם לבנות, השיבו לו זקני העם שהם בונים בית שהיה בנוי שנים רבות קודם לכן 'ומלך לישראל רב [= שלמה] בנהו ושכללה' (עזרא ה יא). לכן נזכרו דאי בדברי שלמה לחירם: 'אתה ידעת את דוד אבי כי לא יכל לבנות בית לשם ה' אלהיו מפני המלחמה אשר סבבהו... ועתה הניח ה' אלהי לי מסביב אין שטן ואין פגע רע' (מלכים-א ה יז-יח). וכך הסביר העם לעצמו את הדברים. היועצים ששכר 'עם הארץ' להפר את עצת עם יהודה, ייתכן שמאת האלוהים הם. על כן גמרו אומר 'לא עת בא עת בית ה' להבנות' וכל אחד דאג לביתו. כשאירע מה שאירע בראשית ימי דריוש, קם חגי וגער בעם על שתירץ את המציאות כדרך שתירץ. על-פי דבריו 'עלו ההר והבאתם עץ ובנו הבית וארצה בו ואכבד' (א ח), יש להניח כי ההפרעות מנעו העברה סדירה של ארזי לבנון (השווה עזרא ג ז). הנביא מתיר להם אפוא לבנות מעצי הרי הארץ, ואל יחכה העם לתנאים של ימי שלמה. אדרבא—קודם יבנו את הבית, ולאחר-מכן יראה להם ה' שהוא יתקיים בכל הידורו שבימי שלמה: 'והרעשתי את כל הגוים ובאו חמדת כל הגוים, ומלאתי את הבית הזה כבוד... גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון... ובמקום הזה אתן שלום' (ב ז-ט); יבוא השלום; כל הגוים יביאו את מנחותיהם כמו בימי שלמה (מלכים-א י כד-כה); ולסוף יקח אלוהים את זרובבל 'פחת יהודה', 'ושמתיך כחותם כי כך בחרתי' (ב כג). בהבטחה אחרונה זו מתבטלת נבואתו השלילית של ירמיה

נגד אבי-אביו של זרובבל, 'כי אם יהיה כניהו בן יהויקים מלך יהודה חותם על יד ימיני, כי משם אתקנך' (ירמיה כב כד).

יחד עם חגי, וגם שנתיים אחריו, ניבא זכריה (א א, ז; ז א). אף הוא התלבט בשאלת 'שבעים שנה'. הוא חזוה במראה מלאך המחנך בפני ה', 'ה' צבאות עד מתי אתה לא תרחם את ירושלים ואת ערי יהודה אשר זעמתה זה שבעים שנה?' (זכריה א יב). האלוהים עונה למלאך 'דברים טובים דברים נחמים' ומבטיח לעם ארבע הבטחות: 'ביתי יבנה', 'קו ינטה על ירושלים', 'עוד תפוצנה ערי מטוב', 'ונללו גוים רבים אל ה'... והיו לי לעם' (א יג, טז-יז; ב טו). אולם, כשפונים אליו בשאלה— כנראה מבבל— בזמן שהמקדש הולך ונבנה, 'האבכה בחדש החמישי? הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים?', משיב אף הוא בשאלה תחת שאלה: 'כי צמתם וספור בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה הצום צמתני אני?!' (ז א-ה). וכאן נאחז זכריה בדברי 'הנביאים הראשונים' ובגערות המוסרית. ה' קצף על העם והחריב להם בית ראשון משום שלא שפטו משפט אמת ולא עשו חסד ורחמים איש עם אחיו (ז ז-יד). עתה, שה' מיטיב לעם, הוא מבטיח כי 'צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים'; אולם תנאי מתלווה לכך— 'והאמת והשלום אהבו' (ח יד-ט). אפשר שזכריה נזכר בסיפור בניין מקדש שלמה, שגם בו נאמר 'אם תלך בחקתי... ושכנתי בתוך בני ישראל ולא אעזב את עמי ישראל' (מלכים א ו יא-יג). עתה, שוב מבשר ה' 'הנני בא ושכנתי בתוכך' (זכריה ב יד), ומתנה זאת בשמירת חוקי המוסר.

*
*
*

סקרנו כאן שלושה מקורות לבניין המקדש. שניים מהם נתחברו בעיצומם של המאורעות והם משקפים את ההתלבטויות ואת הציפיות המשיחיות. שלושתם כאחד שותפים לתקווה של 'שבעים שנה'; ולפיכך יש להניח כי העם שבאותו פרק 'חישב לו את הקץ'. היו שספרו כנראה את השנים משנת עלותו של נבוכדנאצר, שנת 605 לפני הספירה, שבה השמיע ירמיה לראשונה את נבואתו זו (ירמיה כה א, יא). הצהרת כורש של שנת 538 סמוכה לתום מניין זה. אבל היו שמנו מן החורבן, ושנת חנוכת המקדש— 516 לפני הספירה (עזרא ו טו)— חלה בתחומי מניין זה. 'סיפור המקדש' נקט עמדת-ביניים. בסקרו את העבר מנקודת-ראות של הימים שלאחר נחמיה, כמאה שנה לאחר המאורעות, מזכיר הוא את ירמיה בצד הצהרת כורש, בלי להזכיר במפורש את פרשת 'שבעים השנה'; אך בבואו לתאר תהליך בלתי נמנע— על אף ההפרעות וההטרדות— מצביע הוא על קיום דברי הנביא, יהיה המניין כאשר יהיה. ספרי חגי וזכריה מנבאים תפקיד מזהיר לזרובבל, וזכריה אף אומר במפורש 'ידי זרובבל יסדו הבית הזה וידי תבצענה וידעת כי ה' צבאות שלחני אליכם' (ד ט); לעומתם מעלים 'סיפור המקדש' את זרובבל (ואף את יהושע) מטקסי סיום הבנייה. יתירה מזו, הוא מתעלם גם מתארו, 'פחת יהודה', שחגי מזכירו ארבע פעמים (א א, יד; ב ב, יד). שקיעתו של זרובבל היא חידה לנו, ומחבר סיפורנו לא זו בלבד שהעדיף לא להזכיר את הציפיות המשיחיות התלויות בו, אלא לא הזכיר גם את תארו הרשמי. ששבצר היה בעיניו בעל התארים הרשמיים— 'הנשיא ליהודה' (א ח) ו'פחה' (ה יד). ברי כי עורך עזרא ונחמיה, הוא כאמור עורך סיפורנו, דאג להכחיש— אם אף בעקיפין— כל כוונה למרוד במלכות לא בידי בוני החומה בראשונה (עזרא ד כב-כג) ולא בידי נחמיה (נחמיה ב ט; ו ו-ח). עורך כזה לא יכול להזכיר את השאיפות המשיחיות שתלו בו הנביאים ועממם, יש להניח, חלק ניכר מן העם. בעיני מחבר סיפורנו אין חטא ואין ציפייה. הכול צפוי והכול קבוע בדפוסי העבר הידועים.

מדינת 'יהוד' בחזון ובמציאות

אפרים שטרן

א

'יהוד מדינתא' הוא שמה הארמי של מדינת יהודה בתקופה הפרסית, אותה מדינה שהוקמה בידי שבייגולה והיתה גרעין ראשון לצמיחתו של היישוב היהודי הגדול של ימי בית שני. מן הראוי לפתוח בקצרה בתיאור מקומה של מדינה זו בתוך ההיקף הנרחב יותר; לאמור: המקום שתפסה בתוך הארגון הממלכתי הפרסי בכלל, ובארץ-ישראל בפרט. האימפריה הפרסית ירשה את זו הבבלית בשנת 538 לפני הספירה, ושלטה באיזור כמאתיים שנה. שלטונה היה יציב למדי ובראשה עמדה שושלת מלכים כמעט אחידה. אף-על-פי-כן אנו עדים לתופעה בלתי רגילה: בהמשך מאתיים שנות שלטונה—גם באותם אזורים שבהם נמשך שלטונה ברצוף ובאין מפריע—חלה ריאורגניזאציה מקפת ותכופה בסדר-השלטון. אין הכוונה כאן לשינויים מצומצמים, אלא בריאורגניזאציה מקפת באזורי הממשל הנרחבים: הסאטראפיות. אפשר להדגים זאת בהיסטוריה הידועה של הסאטראפיה החמישית, הסאטראפיה שארץ-ישראל היתה חלק ממנה.¹

בימי כורש (538–530 לפני הספירה) אוחד, כנראה, כל השטח שנכבש מן הבבלים (כולל בבל עצמה) ותחום עבר-נהרא הבבלי לפחוה אחת שעליה מונה הפחה נָבְרו (גוֹבְרִיאָס). בתחילת ימי דריוש הראשון (522–486 לפני הספירה), נעשתה ריאורגניזאציה מקפת במנהל האימפריאלי הפרסי. על-פי הירודוטוס (ג 95–98), נחלקה האימפריה מחדש בימי דריוש לעשרים סאטראפיות. בחלוקה זו הופרדה בבל מעבר-נהרא וחבורה לאשור כסאטראפיה אחת (שמספרה 9), ואילו עבר-נהרא, שהיא הפחוה החמישית במספר, כללה את סוריה, פיניקיה, ארץ-ישראל וקפריסין (שם, ג 91). אולם חלוקה זו אינה מתאשרת מן המקורות האפיגרפיים הידועים מימיו של דריוש הראשון עצמו: בשלוש כתובות שנשתמרו (בְּסִיסוּטוֹן, בפרסיפוליס ובֶּנְקֶשׁ רוֹסְטָאס), שבהם נמנית רשימת הסאטראפיות שהקים, לא נזכרת כלל פחוה עבר-נהרא. סדר הסאטראפיות לפי הכתובת מְסִיסוּטוֹן הוא כך: 3—בבל; 4—אשור; 5—ערב; 6—מצרים. סדר זה חוזר גם בכתובת מנקש רוֹסְטָאס (שם, מספר 15–18), ואילו התעודה מפרסיפוליס קוראת: 3—בבל; 4—ערב; 5—אשור; 6—מצרים.²

1 על הסאטראפיה של עבר-נהרא, ראה: A.F. Rainy, *Australian Journal of Biblical Archaeology*, I (1969), pp. 51–78 (ושם ספרות).

2 על ארגון הפחוה באימפריה הפרסית, ראה: K. Galling, 'Syrien in der Politik der Achämaniden', *Archiv für Orientforschungen*, XXVIII (1929); O. Leuze, *Die Satrapieinteilung in Syrien und im Zweistromlande*, Halle 1935; A.J. Toynbee, *A Study of History*, VII, Oxford 1955, pp. 580–689; R.N. Frye, *The Heritage of Persia*, London 1966, pp. 119–137.

פירושו של דבר, שבימי דריוש הראשון נכללה עדיין פחוות עבר-נהרא בתחום המקיף יותר של 'בבל'. מתוך כך ניתן להסיק כי רשימת הסאטראפיות הנמנית אצל הירודוטוס מאוחרת מימי דריוש—למרות ייחוסה; היינו, מימי של תאשנארש (אחשוורוש) הראשון (460–486 לפני הספירה). כיוון שהפרדתה של בבל מן הסאטראפיה של עבר-נהרא אירעה אל-נכון רק לאחר מרידתה בפרסים וחורבנה בשנת 482 לפני הספירה.³ מכל-מקום, אין ספק כי עם בוא עזרא ונחמיה לארץ-ישראל (לאמור, סביב שנת 450), מצאו כבר את פחונת עבר-נהרא שרירה וקיימת. יש להניח שהשינויים שנמנו לעיל לא היו האחרונים, שהרי אנו יודעים כי בשנת 400 לפני הספירה—עם השתחררותה של מצרים מעול פרס וביטול הסאטראפיה של מצרים—חלו שינויים נוספים; זאת—משום שצבאות מצרים יצאו ובאו בתחומי ארץ-ישראל, ובודאי השיגו את גבולות הפחוה הזאת. ולבסוף: על מטבעותיו של אחד מאחרוני הסאטראפים של האיזור הזה, מְדִי (או מְדִי), נוסף לו התואר: 'זי על עבר-נהרא וחלך'; לאמור: אשר על עבר-נהרא וקיליקיה,⁴ ואפשר שרצועת החוף הקיליקית (איזור החוף הדרומי של אנאטוליה) נספחה אף היא בשלהי התקופה הפרסית לתחומי הסאטראפיה.

השינויים שחלו בסדרי הארגון של הסאטראפיה החמישית יש להם חשיבות להבנת תולדות מדינת יהוד. שהרי אם במשך תקופה כה קצרה בוצעו שינויים כה גדולים בהיקף הארגוני הנרחב, מן הדין היה שגם בתחומים המצומצמים יותר, בתוך הארגון הפנימי של הסאטראפיה, היתה תנועה מתמדת של חילופי שלטון, חילופי שטחים ולעתים אף שינויים מהותיים יותר.

ב

אשר לארגון המדיני בתוך ארץ-ישראל, מקובל עלינו, כי כאשר כבשו הפרסים את הארץ מצאו כבר את השטח מחולק ליחידות מדיניות מוגדרות והם ירשו מצב קיים שנוצר כבר בתקופות הכיבוש האשורי והבבלי. בין היחידות הללו בולטות שתי הפחוות יהודה ושומרון, שביחס לקיומן יש לנו עדויות ברורות ביותר. כבר זרובבל נמנה כפחה על יהודה ואחריו מוכתר בתואר זה גם נחמיה. מתעודות יב ידוע לנו הפחה שבא אחריו: בְּגוֹדִי. כן יש בידינו סדרה של מטבעות מבית-צור ותל ג'מה משלהי התקופה הפרסית, שנוכר בהם 'יחזקיהו הפחה'.⁵ זאת—מבלי להעלות את הצעותיהם של 'אהרונ, י"מ גרינץ וי' קוטשר, ששמות פרטיים הנלווים לכמה מטבעות-החותם שנרשם בהם שם המדינה 'יהוד' גם הם אינם אלא שמות של פְּחוֹת יהודיים מן המאה ה' לפני הספירה (וראה עוד להלן).⁶ גם קיומה של מדינת שומרון אינו מוטל בספק. אמנם סנבלט החורוני, מיריבי נחמיה, אינו נמנה דווקא בתואר פחה, אבל בפאפירוסים שנתגלו במערה בוואדי דאליה נמצאה טביעת-חותם המזכירה את סנבלט (כנראה אחד מצאצאיו של סנבלט של ימי נחמיה), בתוארו המלא: '... יהו בן סנבלט פחת שמרן'.⁷

3 על מרד זה, ראה: A.T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago 1948, p. 237.

4 G.A. Cooke, *A Text-book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, p. 346.

5 L.Y. Rahmani, *IEJ*, XXI (1971), pp. 158–160.

6 Y. Aharoni, *Excavation at Ramat Rahel (1959–1960)*, Roma 1962, pp. 38–41; J.M. Grintz, *השווה*:

JQR, L (1960), pp. 338–345; 'קוטשר, חריץ, ל (תשכ"א), עמ' 112–119.

7 F.M. Cross, *BA*, XXVI (1963), pp. 110–121. השווה גם: 'כתובות מספרות', קטלוג מס' 100 של מוזיאון

ישראל, ירושלים תשל"ג, עמ' 149.



מטבעות 'פחה' מתלגימה (מימין), ומבית צור (משמאל)

ובכן, אם ביחס לקיומן של מדינות יהודה ושומרון אין לנו ספקות, הרי השאלה שיש לשאול היא כיצד היו מאורגנים יתר חבלי הארץ בתקופה הפרסית. מ' אבי יונה הציע שארץ-ישראל נחלקה אז לשלוש מסגרות מדיניות שונות:⁸ 'המדינות' הלאומיות, לאמור אלו שגבולותיהן חפפו את הריכוזים האתניים השונים שנתקיימו בארץ; כדוגמת יהודה ושומרון, וכן מגידו, אשדוד, חבל האדומים בהר-חברון, עמון ומואב. המסגרת השנייה היו ערי-המסחר הפיניקיות שלאורך חוף-הים. המסגרת השלישית היא מסגרתם השבטית של הערבים.

אכן, אי-אפשר לכפור בצורת ההתיישבות של הערבים, שהיא שבטית ביסודה, וזו של הפיניקים, שהיתה אורבנית. אבל נדמה לנו כי אפשר ואפשר להשיג על עניין המסגרת הארגונית המוצעת, מבחינתו של המימשל הפרסי. קשה לתאר שנתקיימו בארץ 'ערים חופשיות' שהיו נתונות—דרך משל—למרותו של מלך צידון, הנשלט בעצמו במישרין על-ידי פחה פרסי היושב בארמון בתוך עירו (אגב, ארמון זה נחפר ונתברר שהוא מבנה אחמני טהור); לידו אף נמצאת יחידת צבא פרסי. אם מלך צידון כך, אין ספק שהחופש המדיני ממנו נהנו ערי-החוף בארץ-ישראל הכפופים לו—כביכול—מפוקפק ביותר. וזאת בנבדל כמובן מזכויות מסחריות.

דבר זה אפשר לומר גם על המרחב הדרומי, המיוצג במקרא בדמותו של גֶשֶׁם הערבי. בחפירות האחרונות נתגלו מספר ניכר של מצודות צבאיות הפזורות על-פני כל הדרום: הן נתגלו בתל ג'מה, בתל א-שאריעה, בבאר-שבע, בערד, בקדש-ברנע ובתל חליפה. האוסטרקונים שנתגלו ברוב המקומות האלה, מורים שישבו בהן יחידות-צבא שלפחות חלקם אורגנו ב'דגלים'; לאמור, הארגון הצבאי הפרסי, כמוכר מתעודות יב.⁹ אין אפוא להעלות כלל על הדעת שהאיזור נשלט על-ידי שבטים ערביים בלבד, ללא מימשל פחונתי פרסי.

8 מ' אבי יונה, אטלס כרטא לתקופת בית שני, המשנה והתלמוד, 'ירושלים תשכ"ו, עמ' 11.

9 וראה עתה: י' נוה, 'האוסטרקונים הארמיים מתל ערד', בתוך: י' אהרוני, כתובות ערד, 'ירושלים תשל"ו, במיוחד עמ' 175-176.

נראה אפוא כי ארץ-ישראל כולה נחלקה—מבחינת הארגון המדיני הפרסי—לפחות-פחות (מדינות), ובכל מדינה נתקיימה שושלת מושלים. בדרך-כלל היתה זו שושלת של בני המקום: שומרונים—בשומרון (על-פי פאפירוס ואדי-דאליה), וערבית בדרום (על-פי כתובות הקדשה שנתגלו בתל אל-מסח'וזה);¹⁰ וכנראה כך היה גם ביהודה, אם נסתמך על עדות המקרא ומטבעות יחזקיו. הפחות הללו קיימו חצרות מושלים שחיקו בזעיר-אנפין את חצרות השליטים הבכירים יותר; כן ניהלו ארגון פקידותי. בין אלו נזכיר את ה'סגנים' הנמנים במקרא ובתעודות ואדי-דאליה. יש להניח כי עמדה לרשותם גם יחידה צבאית והיתה בידם הרשות לטבוע טביעות-חותם משל עצמם. מכל מקום, בממצא הארכיאולוגי מופיעות טביעות חותם אזוריות, השייכות אך ורק לפחוה זו או אחרת. ונדמה גם, כי הורשו לטבוע מטבעות כסף זעירים מן הסוג המכונה 'מטבעות ארצי-ישראליים'. בתוך מסגרת מדינית כוללת זו היתה יהודה פחוה רגילה שלא נשתנתה במאומה מיתר הפחות בארץ-ישראל: גם לה היה פחה וארגון פקידותי, גבולותיה חפפו את ההתיישבות היהודית וניתנה לה הזכות לטבוע מטבעות, חותמות וכיוצא באלה.

ג

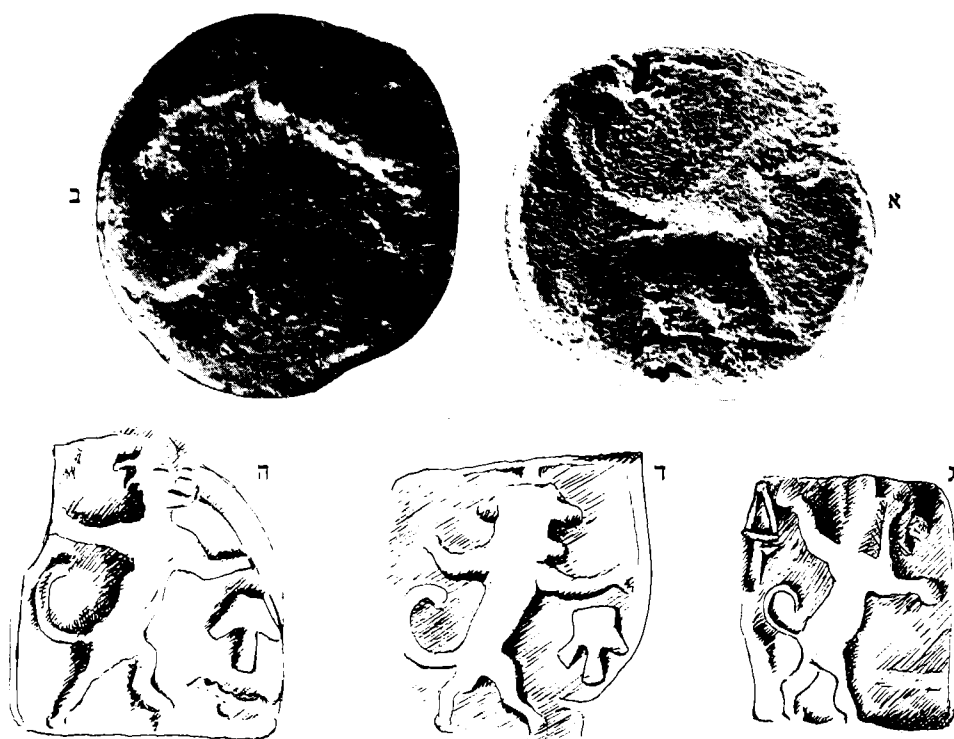
אולם, לגבי מדינת יהוד עומדת לפנינו השאלה: אימתי בעצם הוקמה? בשאלה זו אינני מכון לנושא שעמד עליו בצלאל פורטן, לאמור לנושא שיבת-ציון וחזרתו של עם ישראל למולדתו. אני מצמצם את השאלה לתחום של המנהל הפחוהי הפרסי. מתי הוקמה באופן רשמי פחוה בשם יהודה, וממתי יכולים אנו לעקוב אחריה. אמת, כבר זרובבל נקרא פחה; אפשר שגם ששבצר לפניו כונה כך. לאמור, צאצאי בית-דוד היו גם הפחות הראשונים, וייתכן אולי להניח שבימי שיבת-ציון הראשונים היה נסיון כלשהו להקים מדינה. אבל לגבי כל פרק-הזמן שלמן 515 ועד 445 לפני הספירה—מימי שיבת-ציון הראשונה ועד עליית עזרא ונחמיה—אין בידינו כל מקורות שיעידו על קיומה של מסגרת של פחוה ביהודה.

יתר-על-כן, דומה כי כאשר הגיע נחמיה לארץ-ישראל הוא נכנס כאילו לתוך חלל מדיני. הוא בא כאילו אל מקום שלא נתקיים בו שלטון. לא נזכר כל פחה שאותו בא לרשת. ומתוך כך אנו מחויבים להניח שאפילו היה נסיון להקים פחוה יהודית בראשית התקופה הפרסית, לא האריך נסיון זה ימים.

במקביל לנתונים ההיסטוריים, כאשר אנו מתבוננים בפרק-הזמן הזה מבחינת התרבות החומרית—כפי שהיא עולה מן החפירות—ניתן לומר, שלתקופה הראשונה של קיום הפחוה, למן 515 ועד ימי נחמיה—445 לפני הספירה, אנו מוצאים רק שני סוגים של ממצאים שיש להם חשיבות לענייננו: שני סוגים של טביעות-חותם, שבעזרתם ניתן לעקוב אחרי מהותו של השלטון.

הסוג הראשון כולל טביעות נייטרליות לחלוטין, שכתוב בהם השם 'מוצה', לאמור—שם יישוב בלבד. מאלה אין אנו יכולים ללמוד דבר על קיומה או אי-קיומה של המדינה. אפשר לומר כי הצד המעניין שבטביעות אלה הוא דווקא ההמשכיות מן התקופה הבבלית. נ' אביגד פרסם חרות מן התקופה הבבלית המזכירה אותו יישוב עצמו 'המוצה' ומאותה תקופה ידועים גם חרותות הנושאות

שם יישוב סמוך: גבעון.¹¹ וכנראה מדובר בשני המקרים בסימון של סחורות. אבל הטביעות מן הטיפוס הזה אינן יכולות, כאמור, לתרום מאומה לענייננו. לעומת זאת, הסוג השני של טביעות-החותם הרווח בתחומי יהודה בחלקה הראשון של התקופה הפרסית, בימי נחמיה בקירוב, יש לו חשיבות-מה: מתוארים בהם בעלי-חיים שונים, בעיקר אריות, אבל גם מוטיבים אליילים, כגון 'מזבח-האש' הפרסי. כשאנו משווים טביעות אלו עם טביעות שנהגו ברחבי האימפריה הפרסית, מפרסיפוליס ועד מצרים, מתברר כי הם מהווים חלק אורגאני מאוצר החותמות המקובל בארכיבים האחמניים. אלא שביצוען על הטביעות מיהודה הוא מקומי-פרובינציאלי.¹² מתוך כך מסתבר כי בפרק-זמן זה, אין שום דבר בממצא הארכיאולוגי המיחד את יהודה מיתר הפחוות של ארץ-ישראל, או של חלקיה האחרים של האימפריה הפרסית. נוכל לומר אפוא, שהן מן הבחינה ההיסטורית והן מן הבחינה הארכיאולוגית אין בידינו עדות על קיומה הנפרד של מדינה יהודית בחלק הראשון של התקופה הפרסית.



טביעות חותם ועליהם בעלי-חיים

א. אריה מעין-גדי; ב. פרטומי של אריה מרמת-רחל; ג. אריה מגבעון; ד, ה. אריות מרמת-רחל

11 על טביעות 'המוצה', ראה: N. Avigad, *IEJ*, VIII (1958), pp. 113–119; *ibid.*, XXII (1972), pp. 5–9. על חרותות 'גבעון', ראה: J.B. Pritchard, *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon*, Philadelphia 1959.

12 E. Stern, *BASOR*, CCII (1971), pp. 6–16.

לא כן פני הדברים כאשר מגיעים אנו למחציתה השנייה של התקופה, מאמצע המאה ה' ואילך. בפרק-זמן זה מופיעים בפתאום טביעות-חותם רבות מאוד ומטיפוסים שונים, שבכולם טבוע שם הפחוה 'יהוד'—לעתים בשמה הארמי המלא 'יהוד' וגם בקיצורים שונים: 'יהד' 'יה' וכיוצא באלה. חלקן כתובות בכתב ארמי וחלקן בכתב עברי.¹³

נוסף על טביעות-חותם מופיעים גם מטבעות הנושאים את שם המדינה. מטבעות אלה מתחילים להופיע כנראה ביחד עם החותמות או זמן קצר לאחריהם, משלהי המאה ה' ואילך, אולם רובם שייכים לעשורים האחרונים של התקופה הפרסית. תופעה זו מיוחדת במינה, ודומי כי זהו אחד המקרים שבהם אין הארכיאולוגים יכולים להסביר את המצא, אלא לצינו. שהרי אם אמנם קיימות בארץ-ישראל בתקופה הפרסית כשמונה מדינות שונות—ונדמה לנו כי קיומן מוכח—מדוע רק מדינת יהוד, ולא דרך משל פחוות שומרון, מצינת את שמה על מטבעותיה ועל חותמותיה. אפשר לומר כי לפנינו מעין יצר של התבלטות, של הדגשה, כעין הד לגאווה לאומית מחודשת, שהיא חריגה מאוד בקונספציה על ה'מדינות' של הארגון הפחוותי הפרסי. על-כל-פנים, החילוף הזה שבין החותמות הקודמים, בסגנון האחמני הרגיל לטביעות, ומטבעות שבהם נזכרת מדינת יהוד במודגש כל כך—חילוף זה מעיד לדעתי על ריאורגניזציה שחלה בממשל ביהודה ואפשר שהמדובר כאן בחידוש קיומה של הפחוה—אם לא בייסודה החדש. ובהקשר זה אזכיר את השערתו של א' אלט, שבחלקה הראשון של התקופה הפרסית היתה יהודה כפופה כפחוות-משנה לשומרון ורק מימי נחמיה היתה לפחוה עצמאית. ולמעשה התמרמרות השומרונים והתנגדותם לנחמיה באה כתוצאה מביטול זכויותיהם בתוך תחומי יהודה.¹⁴

ד

נפנה עתה לתיאור קצר של אופיה של מדינת יהוד, כפי שמשקף הן במקרא והן בממצא הארכיאולוגי.

הגורם הדומיננטי הוא בקשר ההדוק שבין המדינה מן התקופה הפרסית לממלכת יהודה הקודמת; לאמור—לימים שבטרם הגלות. קיימת כאילו שאיפה לקיים רציפות עם ממלכה זו ולדלג על פער-הזמן שבין השתיים. דבר זה בא לידי ביטוי בכמה וכמה מקראות, ואנו נדגים זאת בעניין גבולות הפחוה. בנושא זה נשתמרו כחמש רשימות בספרי עזרא ונחמיה. ארבע מהן הן רשימות ריאליות למדי ומשקפות את הגבולות האמיתיים של מדינת יהוד ובאלו נעסוק בהמשך הדברים. קיימת, לעומת זאת, רשימה אחת—רשימת המתיישבים בירושלים שבאה בנחמיה יא—שהיא רשימה מוזרה ביותר, לפחות בחלקה הראשון. בראשיתה נמנו שורה של יישובים, שאין בהם כל ספק שלא היו בתחום המדינה היהודית בתקופה הפרסית. נזכרים שם אנשי יהודה היושבים בחצרותיהם ובשדותיהם, ונמנים מקומות מרוחקים, כמו צקלג ובנותיה, באר-שבע ובנותיה ועוד כשמונה יישובים באיזור באר-שבע. אחר-כך נמנית עיר אחת בדרום הר חברון—היא חברון, אבל לא בשמה הרגיל אלא בשמה הארכאי 'קרית-ארבע', ונזכרת גם לכיש כעיר יחידה באיזור השפלה

13 על חותמות 'יהוד', ראה לאחרונה: פ"מ קרוס, ארץ-ישראל, ט (תשכ"ט), עמ' 20–27 (ושם ספרות). דומה אבל כי רק הטביעות הארמיות הן מן התקופה הפרסית; ואילו הטביעות העבריות—מן התקופה ההלניסטית.

14 A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, München 1953, pp. 316–337



מטבע 'יהודי'. בצדו האחד טבוע ראש גבר בעל זקן וחבוש כובע קורינתי בעל ציצה ובצדו השני — דמות של גבר מזוקן היושב במרכבה בעלת כנפיים. ביד שמאל הוא אוחז נץ, ומימינו מסכה

הדרומית. גם היא עיר שידוע לנו במפורש כי לא נשתייכה למדינת יהוד. ולבסוף, יש להזכיר פסוק מסיים מוזר המונה את הגבול מבאר־שבע ועד גיא־הינום. והרי אלה הם גבולותיה של ממלכת יהודה בשלהי ימיה.

השאלה המתעוררת בהקשר זה היא: מה זמנה של הרשימה? יש המקדימים אותה (כגון, י' אהרוני וז' קלאי) לסוף ימי ממלכת יהודה ורואים בה רשימה של יישובים פריפריאליים, שתושביהם לא יצאו לגלות ונשתמרו כאיזור יהודי לכל דבר גם בתקופה הבאה.¹⁵ כשלעצמי מסופק אני בכך: יש בידינו עדויות ארכיאולוגיות חדשות וחשובות המאפשרות לנו לעקוב, במידה רבה של בטחון, אחר התקדמות ההתיישבות האדומית בנגב. מחפירתו של נלסון גליק בתל חליפה (ליד אילת), מתברר כי כבר במאה ה' לפני הספירה (שכבה IV), ישבו במקום אדומים.¹⁶ ניתן אמנם לטעון כי זהו מקום מרוחק; אבל בחפירות החדשות בתל מלחתה שליד באר־שבע, שניהל אותן מ' כוכבי, נתגלו כלי־חרס אדומיים רבים מפרק־הזמן האחרון שלפני חורבן בית ראשון, ובצדק הסבירם החופר בכך שבמקום ישבו אדומים כבר אז.¹⁷ לעדות זו יש לצרף, כדרך השערה, עניין האוסטרקון שנתגלה בערד והמיוחס אף הוא למאה ה' ושתוכנו אזהרה לתושבי המצודות היהודיות בערד, קינה

15 וראה: י' אהרוני, ארץ ישראל בתקופת המקרא. ירושלים תשכ"ג, עמ' 333–338; ד' קלאי, גבולותיה הצפוניים של יהודה, ירושלים תש"ך, עמ' 82–94 (ושם ספרות).

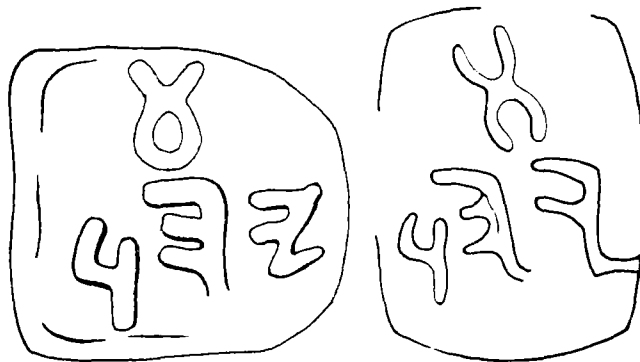
16 וראה: ג' גליק, עבר הירדן המזרחי, ירושלים תשי"ד.

17 מ' כוכבי, קדמוניות, ג (תש"ל), עמ' 23–24. [ראו להוסיף בעניין זה כי בשנת 1976 נתגלה חומר אדומי רב גם בחפירות ערוער שבסמוך לתל מלחתה. הממצא טרם פורסם והנני מודה לפרופ' א' בירן על ידיעה זו.]

ורמות-נגב, מפני התקפה אדומית.¹⁸ כלומר, דווקא איזור באר-שבע, בו נמנים יישובים אלה הוא-הוא שהיה מיועד ככל הנראה ראשונה להשתלטות אדומית. מאידך, יש מן החוקרים המאחרים את הרשימה שבנחמיה יא לתקופה ההלניסטית, וטוענים שמשתקף בה מצב מימי החשמונאים. אבל נראה לנו כי גם השערה זו אינה מתקבלת על הדעת. ידוע בבירור מן התעודות ההלניסטיות הקדומות ביותר המצויות בידנו—'פאפירוס זינון', שמאמצע המאה הג' לפני הספירה—שהעיר מרישה שבסמוך ללכיש, דרך משל, היתה כבר בפרק-זמן זה עיר אדומית טהורה. יתר-על-כן, על-פי עדות זו היו שתי הערים העיקריות בחבל-ארץ זה מרישה ואדורים (ולא חברון), ושתיהן מיושבות אדומים. ועוד, כל העדות הנוספת מן התקופה החשמונאית—שיש בה רמזים על כיוון התפשטותו של היישוב היהודי—מתווה אותו לכיוון צפון. בשנת 145 לפני הספירה, דרך משל, נספחים ליהודה המחוזות לוד, רמתים ועפרה והללו מיושבים ביהודים.

ובכן, אם הרשימה אינה משלהי ימי בית ראשון ואינה מן התקופה ההלניסטית, וגבולותיה, כפי שראינו, אף אינם מתיישבים עם גבולות המדינה היהודית מן התקופה הפרסית—נדמה לנו כי צריך להסיק מכך שהמדובר ברשימה שמפרק-זמן קדום יותר בתולדות ממלכת יהודה, אולי מסוף המאה הח' או ראשית המאה הו' לפני הספירה; היא מובאת בספר נחמיה לא כרשימה ריאלית, מציאותית, אלא כתכנית אוטופית: היכן צריך להתיישב איש יהודה החוזר מן הגלות למולדתו. הווה אומר: בגבולות הקדומים של ממלכת יהודה מבאר-שבע ועד ירושלים, זו נחלת יהודה הקלאסית. ובעניינים של תכנית אוטופית, הקושרת את אנשי יהודה לנחלתם ההיסטורית אין, כמובן, צורך להתחשב במציאות.

אכן, בנושא זה חרגתי מעט מתחום עיסוקי—התחום הארכיאולוגי. ואם נחזור לממצא הארכיאולוגי הרי גם בו יש עדות ברורה ביותר—לדעתנו—לנסיון ליצור רצף וקשר עם ממלכת יהודה הקדומה. נביא לכך מספר דוגמאות, כולן מתחומם הבולט של טביעות-החותם. בין הטביעות שבהן כתוב שמה של המדינה—לאמור, טביעות 'יהוד'—יש בידנו גם טביעות שנוספו בהם סמלים ממלכתיים, שהיו נהוגים בשלהי ימי ממלכת יהודה. בולט שבהם הוא סמל העי"ן (י), המופיע על משקולות ה'שקל'



טביעת חותם מרמת-רחל:
סמל דמוי אות עי"ן והשם 'יהוד'

18 י' אהרוני, ארץ-ישראל, ט (תשכ"ט), עמ' 10-15; וראה עתה גם: י' אהרוני, כתובות ערד, ירושלים תשל"ו, עמ' 51-48.



משקולת אבן מתל-שוקאף. על גבה כתוב 'פִּים'

של ממלכת יהודה ואשר פורשו כבר מזמן כצורה סכימטית של סמל החיפושית, מסמליה של ממלכת יהודה.¹⁹ בקבוצת טביעות אחרת, שנתגלתה ברמת-רחל ובגבעון ושויה לתקופה הפרסית, חוזר ומופיע סמל השושנית, סמלה האחרון והמאוחר ביותר של ממלכת יהודה.²⁰ גם בתחום המשקולות, שהם ביטוי ממלכתי בולט נוסף, אנו עדים לחזרה לשמות משקולות של ימי בית ראשון: יש בידינו משקולות שחרות בה, באותיות ארמיות האופייניות לתקופה הפרסית, השם 'פִּים'; ובזמנו פרסם א' רייפנברג מטבע שקרא בו את הכתובת 'בקע'. פירושו של דבר, שבצד המשקולות הרגילים שהיו נוהגים בתקופה הפרסית—לאמור, משקולות אחמניים, יוונים, פיניקיים ואחרים—היה כנראה נסיון לחדש את שמות מערכת המשקולות של ימי בית ראשון; אם לא לפי תקנם המקורי, לפחות בשמותיהם הקדומים. אולם ניתן לומר שהביטוי החשוב ביותר לנסיון לגשר על פער-הזמן שבין ממלכת יהודה למדינת יהוד הוא—לדעתנו—חידוש הכתב העברי הקדום. חוקרים אחדים, כגון פ"מ קרוס וי' נוה, נוהגים אמנם ליחס תופעה זו לתקופה ההלניסטית, אך דומה שראשיתה חלה כבר בתקופה הפרסית. כתב זה מופיע כבר על מטבעות 'יהוד' ומטבעות ה'פחה', שלדעת הכול זמנם המאה ה'ד' לפני הספירה, בתקופה הפרסית עצמה. הוזה אומר, שהצעד הראשון בחידוש הכתב העברי נעשה כבר בתקופה זו. הקשר ההדוק אל ממלכת יהודה והרצון לראות בחידוש ימיה וגבולותיה ברורים אפוא.

Y. Yadin, 'Ancient Judaeen Weights and the Date of the Samaria Ostraca', *Scripta Hierosolymitana*, 19 VIII (1961), pp. 9-17

20 " אהרונִי (לעיל, הערה 6), א, עמ' 35; ב, עמ' 22; לוחות 11:19; 12:41.

ה

לעומת זאת, כאשר אנו כותבים את הגבולות הריאליים של מדינת יהוד—הן לפי הרשימות המקראיות והן על-פי הממצא הארכיאולוגי—עולה וצומחת תמונה אחרת לגמרי.

בספרי עזרא ונחמיה נשתמרו בידינו כאמור חמש רשימות המונות שמות של יישובים, וכבר עסקנו באחת מהן.²¹ אין באפשרותי במסגרת זו לדון בכולן במפורט. אומר רק שברשימות אלה יש יתר ויש חסר, והן שונות זו מזו מבחינות רבות. אבל יש בהן גם החזרות על אותם השמות, ובסך-הכול קבוצות היישובים הנמנות בהן שייכות כולן לחמישה אזורים סמוכים זה לזה היוצרים רציפות טריטוריאלית ברורה. האזורים הם: נחלת בנימין, עמק הירדן בקו יריחו עין-גדי. צפון הרי יהודה מירושלים ועד בית-צור. ושתי יחידות בשפלה: האחת זו המכונה אחר-כך 'פלך לוד'; והשנייה—החבל שמדרום לו, איזור עדולם. אכן, חסרים אנו רשימה כוללת שתגדיר במדויק את גבולות מדינת יהוד, ואין פלא שקיימות דעות שונות וויכוחים רבים ביחס לזמן ומשמעותן של כל אחת מרשימות היישובים החלקיות שנמנות בעזרא ונחמיה. אולם נראה לנו שכולן כאחת שייכות לתקופה הפרסית והן משלימות למעשה זו את זו.

מכל מקום, נוצרו בידינו לאחרונה שני קריטריונים חדשים לבדיקה מחודשת של מהימנות הרשימות המקראיות ואפשרות להתוות קו מדויק למדי של הגבולות החיצוניים של המדינה היהודית. שני הקריטריונים הם ארכיאולוגיים.

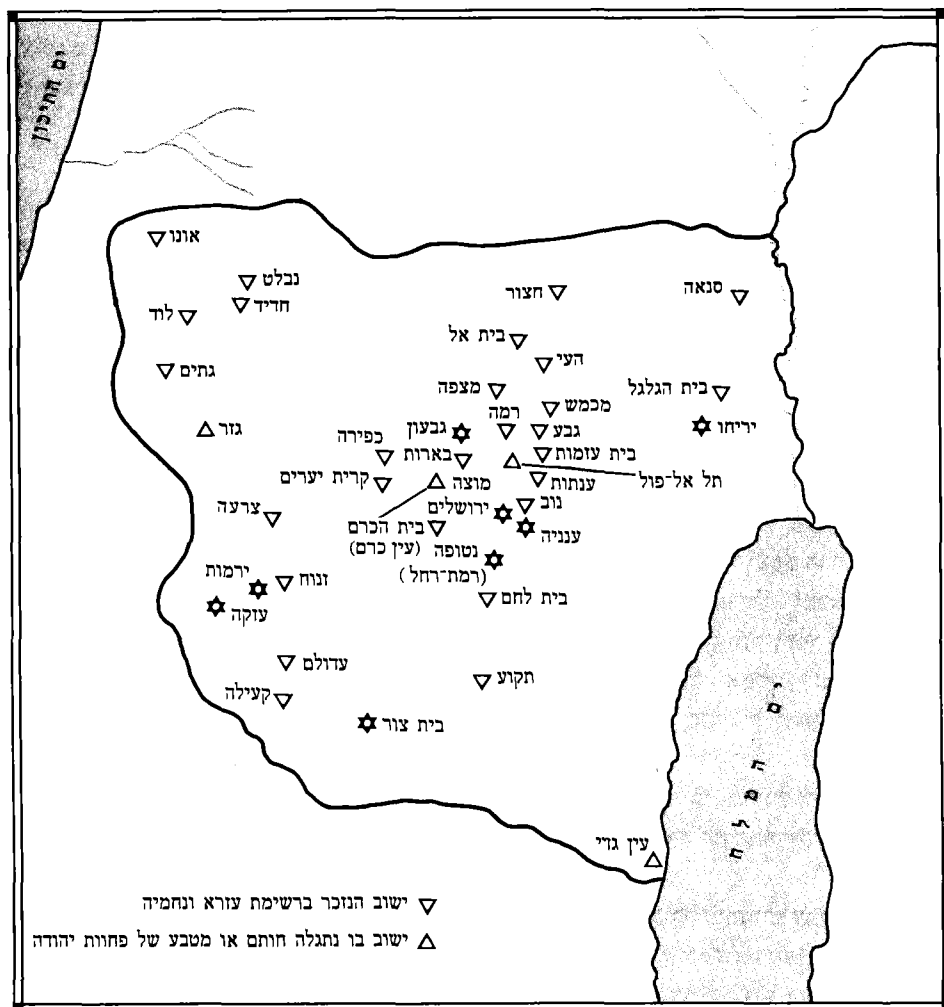
הקריטריון האחד הוא תחום התפוצה של טביעות החותם ושל מטבעות 'יהוד'. והנה—מבלי שניכנס לפירוט יתר—מתברר, כי גבול התפוצה הדרומי הוא בית-צור; הגבול הצפוני—תל אנ-נצבה; במזרח—איזור יריחו ועין-גדי; ובמערב—נתגלו מהם בגור, שהיא, לכל הדעות, בפלך לוד. (עוד נזכיר טביעות נוספות שכתוב בהן בעברית 'ירושלם'. טביעות אלו, אף-על-פי שהן מן התקופה ההלניסטית, מהוות מוצר מובהק של השלטון היהודי האוטונומי ואפשר אולי להביא מהן ראיה לתקופה הקודמת. ואכן שתי טביעות מטיפוס זה נתגלו גם בתלים ירמות ועזקה, לאמור: בחבל עדולם.)²²

פירושו של דבר שגבולות התפשטותו של ממצא זה—הנושא את חותמה של מדינת יהוד הפרסית—חופף כמעט לחלוטין את הגבולות כפי שהם מתוארים ברשימות השונות של ספרי עזרא ונחמיה. אבל אנו יכולים לחזור ולבדוק עניין זה גם לפי הקריטריון השני, שהוא חדש יחסית. כוונתנו לתוצאות הסקרים שנעשו בשנים האחרונות: בחבל עדולם על-ידי י"ל רחמני ובהר חברון עצמו על-ידי מ' כוכבי.²³ שני סקרים אלה העלו קו ברור של מצודות גבול של מדינת יהוד שהיה מופנה במערב כלפי מדינת אשדוד, ולדרום—כלפי הר חברון הדרומי, שהיה מיושב, כאמור, אדומים. נעקוב אחר הקו המערבי. הזכרנו כבר את ירמות, את עזקה ואת עדולם. בסמוך לעדולם נגלתה מצודה בחר' א-ראסם. נזכיר עוד את חר' אבר-טווין שנחפרה בידי ע' מזר, ואת בית-צור, שנחפרה כבר בשנות השלושים; כבר אז פירש ו' פ' אולברייט את השלב הראשון של המצודה שנגלתה במקום

21 הרשימה בנחמיה פרק יא כבר נזכרה; על יתר ארבע הרשימות, ראה: עזרא ב; נחמיה ג, ז, יב.

22 N. Avigad, *IEJ*, XXIV (1974), וראה עתה גם: H.N. Richardson, *BASOR*, CXCII (1968), pp. 12-16 pp. 54-58

23 ל"י רחמני, ידיעות, כח (תשכ"ד), עמ' 215-218; מ' כוכבי, יהודה, שומרון וגולן—סקר ארכיאולוגי בשנת תשכ"ח, ירושלים תשל"ד, עמ' 23.



במצודת-מגן יהודית מן התקופה הפרסית, שנבנתה כנגד אדום.²⁴ מצודה זו חודשה בימי יהודה המקבי מאותם טעמים ממש. באיזור בית-צור, ומזרחה ממנו לכיוון עין-גדי, יש למנות עוד את המצודות שנתגלו בחר' אל-קט ובחר' זוניה. רשימה זו כוללת רק את המצודות העיקריות. לאמור, יש בידינו כמעט קו רצוף של מצודות מן התקופה הפרסית המציין את גבולה הדרומי והמערבי של מדינת יהוד. הוא חופף לחלוטין את קו הגבול העולה מן הרשימות המקראיות וממצא טביעות החותם.

24 ר"פ אולברייט, הארכיאולוגיה של ארץ-ישראל, תל-אביב תשכ"ה, עמ' 132.

מכאן אנו למדים שגבולות מדינת יהוד—לפי כל המקורות העומדים לרשותנו—היו קטנים ומצומצמים הרבה מן הגבולות האוטופיים של ממלכת יהודה, כפי שרצו, או קיוו, שביהגולה הראשונים שיהיו.

1

אעמוד עוד על שני קווים אופייניים בתרבותה החומרית של המדינה הזאת. לא אחרוג בדברי מגדר רמזים בלבד, שכן אלה הם עניינים נכבדים מאוד ואין באפשרותי להרחיבם כאן כפי שמן הראוי היה לעשות.

הקו האחד הוא ההבדל הכולט בין התרבות החומרית של יהודה בחלקה הראשון של התקופה הפרסית—בפרק הזמן שמן המאה ה' בטרם הקמת המדינה—לבין התקופה השנייה, שמייסודה ועד הכיבוש היווני.

בבדיקות הממצאים שמן התקופה הראשונה יכולים אנו לראות מעין המשכיות והשתמרות. כעין נסיון—מכוון או מקרי—לשמר את התרבות החומרית של התקופה הישראלית. יש, למשל, המשכיות ברורה בכלי־החרס הן מבחינת טיבם והן מבחינת טיפוסיהם. כן הדברים גם בהקשר עם ממצאים אחרים. לפיכך קיים באותו זמן הבדל גדול בין התרבות החומרית של תחום ההר היהודי לזו של השפלה, שהיא תרבות בינלאומית שונה לגמרי. לעומת זאת, מסוף המאה ה' ומראשית המאה ה' לפני הספירה יש כאילו איזו פריצה בחומת ההתבדלות. מעין פתיחות יתר כלפי חוץ, ותרבות החוף הבינלאומית—שהיא יוונית בעיקרה—משתלטת גם על יהודה. אפשר—אף שהדברים נאמרים בהשערה בלבד—שלאחר שהוקמה המדינה ונתמסדה, החלו מנהיגיה לחקות נוהגים של שכניהם, מעין תופעה של 'התייוונות' קדומה.

אולם הדברים אמורים בחפצי יום־יום בלבד. עדיין קיים הבדל בסיסי בין מדינת יהוד לסביבותיה בתקופה הפרסית; הבדל זה קיים גם ביחס למדינת יהוד ולממלכת יהודה קודמתה, וכל כולו מתמקד בעניינים של פולחן.

בשלהי ימי ממלכת יהודה אנו מוצאים בכל עיר יהודאית שנחפרה, כולל ירושלים עצמה, מספר רב של צלמיות, שמקובל להניח כי שימשו בפולחן העממי. לעומת זאת, מן התקופה הפרסית ידועים לנו כמה שרידים של מקדשים וכן כתריסר מכלולים של כלי־פולחן. והנה, כולם באים מאזור הגליל ומן השפלה בלבד, שהיו מיושבים בנוכחים. מן החפירות המרובות שנערכו באתרים שבתחום מדינת יהוד, כפי שתיארנו לעיל, אין בידינו גם שריד אחד שניתן לפרשו כצלמית פולחנית ולכך ודאי משמעות רבה.

* * *

מדינת 'יהוד' נוסדה רק בסוף המאה ה' לפני הספירה. אלה שהקימוה ראו לנגד עיניהם את ממלכת יהודה כדוגמה לחידוש הממלכתיות, הן מבחינת הגבולות והן מבחינת חיי הרוח והתרבות החומרית. אולם כשאנו בודקים את המציאות על־פי המקורות הכתובים ובעיקר על־פי הממצא הארכיאולוגי, מתברר כי היא היתה שונה: הגבולות היו מצומצמים הרבה מאלה של ממלכת יהודה, וחשוב יותר כי

מבחינת חיי היום-יום הסתגלה המדינה החדשה לסביבותיה, ואיבדה בהמשך התקופה את ייחודה; היא נכבשת על-ידי תרבות זרה—התרבות היוונית.²⁵

ביבליוגרפיה נבחרת

א' שטרן, התרבות החומרית של ארץ-ישראל בתקופה הפרסית—538–332 לפסה"נ, ירושלים תשל"ג (ושם ספרות מפורטת).

ו"פ אולברייט, הארכיאולוגיה של ארץ-ישראל, חל-אביב תשכ"ה, עמ' 123–126.
נ' אביגד, 'כולות וחומות מתוך ארכיון ממלכתי מימי שיבת-ציון', קדם, ד (תשל"ו).

W.F. Albright, *The Biblical Period*, Pittsburgh 1950, pp. 48–55.

Kathlenn M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, London 1960, pp. 297–302.

D. Barag, 'The Effects of the Tennes Rebellion on Palestine', *BASOR*, CLXXXIII (1966), pp. 6–12.

S.S. Weinberg, 'Post Exilic Palestine, An Archaeological Report', *The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings*, IV, no. 5, Jerusalem 1969.

25 בפרק-הזמן שעבר מאז הרצאתי ועד שהובאו הדברים לדפוס פורסמו שני מכלולי ממצאים רבי-חשיבות הנוגעים לענייננו. האחד כולל קבוצת מטבעות שכתוב בהן בעברית 'יהודה', לאמור: 'יהודה' על-גבי מטבע של תלמי הראשון (285–301 לפני הספירה); ללא ספק מעיד ממצא זה על המשך קיומה של היהדה כיחידת מנהל עצמאית בראשית התקופה ההלניסטית (וראה: D. Jeselshon, *ibid.*, pp. 77–78; A. Kindler, *IEJ*, XXIV [1974], pp. 73–76). המכלול השני מורכב מכולות וחומות מימי שיבת-ציון כתובים ארמית שפורסמו בידי נ' אביגד (וראה: נ' אביגד, קדם, ד [תשל"ו]). ממצא רבי-חשיבות זה פתר, לדעת הכול, את בעיית פירוש הכתובת 'פחוא', לאמור 'הפחה'. עתה יש בידינו בודאות שמותיהם של שלושה פחות יהודיים נוספים מן התקופה הפרסית. השאלה היא: אימתי שלטו פחות אלה, אם בפרק-הזמן הראשון של התקופה, לאמור מימי זרובבל ועד ימי נחמיה—כדעת אביגד; או לאחר ימי נחמיה—כדעת כותב שורות אלו. אין כאן המקום לעורר עניין זה לפרטיו ועוד אדון בו במקום אחר.

שיבת-ציון—השלכותיה לעתיד

שמריהו טלמון

שני המרצים, בצלאל פורטן ואפרים שטרן, ביקשו להקיף את תקופת שיבת-ציון כולה, האחד בדברו על ראשיתה והאחר בדברו בעיקר על שלהי התקופה. שניהם הבליטו את הרצוי מול המצוי בתקופה כולה; הם דיברו על המימד של העבר המשתקף בספרות התקופה ועל ההווה ההיסטורי. אבל לדעתי קופחו דווקא השלכות התקופה על העתיד.

אינני חושב כי הזמן העומד לרשותנו מאפשר להתדיין על כך בהרחבה. אבל אם נכונה ההשקפה, שתקופת שיבת-ציון היא מן החשובות בתולדות ישראל, ראוי להפנות מעט את המבט לעתיד ולשאול: מה הורשה לנו תקופה זו?

כמו לגבי כל תקופה אחרת—אבל כאן אולי יותר—הובלט בדברי המרצים הצורך לשקול בדיון על תקופת שיבת-ציון, את הזיקה של העדויות הספרותיות לעדויות הריאליות, וראש להן העדויות ההיסטוריות-הארכיאולוגיות. אפתח אפוא את הדיון בסוגייה הספרותית, כמו שהציג אותה בצלאל פורטן. נדמה כי המרצה לא הבחין כראוי בין 'אחדות ספרותית' ובין 'מאוחדות ספרותית'. הוא עבר ממונח אחד לשני, וכאילו ביקש לומר כי בפרקים א-ו של ספר עזרא יש סיפור רצוף, שאותו חילק לשבעה פרקים. עם זאת הודה כי יש בספרים שילובים וצירופים, וכי יד העורך ניכרת בכול. והנה, אם אכן יש לפנינו 'מקורות' שונים—ואני משתמש במונח 'מקורות' במשמע של דוקומנטים—הרי אי-אפשר להציג את עזרא א-ו כסיפור אחד ורציף. הסיפור מחוספס ללא כל ספק: יש להבחין שני מקורות ראשיים—אחד ארמי ואחד עברי, שבוודאי לא נולדו יחד. מי שבא בזמנו לצרף אותם—נקרא לו עורך, או, כמו שאני מעדיף לקרוא לו 'מסדר'—שאב בוודאי ממה שמצא לפניו כפי רצונו ולפי מה שהתאים לתכניתו. אבל מכל מקום, אי-אפשר לדבר על 'סיפור אחד'. האמת היא, כי בכל ספרות המקרא ההיסטוריוגרפית אין לך הרבה חטיבות מחוספסות כפרקים א-ו בעזרא.

לא דובר כלל על העובדה, שהוכנסו רשימות מרשימות שונות ברצף הסיפור. לעתים קרובות נדמה שאינן במקומן כלל, או שיש להטיל ספק אם אמנם מצויות הן במקומן הנכון. רשימת העולים בפרק ב חוזרת בנחמיה פרק ז, ואי-אפשר להתעלם מעניין זה כשדנים בסוגייה של אחדות הפרקים עזרא א-ו. לא הוכח עדיין באיזה משני מקומות אלה הרשימה ראשונית ובאיזה מהם היא משנית. החוקרים חלוקים בדבר. אני סבור שהיא משנית בעזרא ב. ואז—אם רואים את הרשימה כנטע מאוחר, משני בתוך הרצף הכולל—מזדקרת השאלה בדבר האחדות המשוערת או הרציפות שבסיפור.

אף רשימת השטנות שבפרק ד, ספק אם היא במקומה. גם היא בבחינת נטע זר. שוב יש בכך משום סתירה להנחה כי לפנינו סיפור רצוף.

ב' פורטן השתמש במונח 'מלות מעגל' (inclusion), שהוא אמצעי ספרותי-טכני ידוע הן במקרא והן מחוצה לו; על ידו משלב 'מחבר' יחידת-משנה ברצף סיפורי נתון. בכך ביקש להוכיח כי יש סימנים שהפרקים א-ו בספר עזרא הם מעשה מחשבת של סופר, שבנה את סיפורו בשום שכל ובטוב טעם, וכך בו יחד אלמנטים שונים. נדמה לי כי ברוב המקרים שאליהם התייחס, עניין לנו ב'חזרה מגשרת', במונח טכני אחר ועניין שונה מ'מלות המעגל'. שהרי 'חזרה מגשרת' היא אמצעי בידי 'מסדר' הבא לשבץ בתוך מסכת ספרותית המונחת לפניו יחידות נוספות שלדעתו ראוי לשבצן בה.

כשאתה בוחן את פרק ד פסוק ה, בו מסופר כי הופסקה עבודת בניין הבית עם שנת שתיים לדריוש, וחזר ומעיין בסוף הפרק ממש בפסוק האחרון—אתה מוצא כי ידיעה זו חוזרת שם פעם נוספת בארמית. אין לדבר כאן על 'מלות מעגל'. שהרי ברור כי צירף כאן משהו מקור עברי ומקור ארמי, וחזר על תוכן הכתוב האחרון שבמקור העברי בכתוב האחרון של המקור הארמי. אותו כתוב משמש בעת ובעונה אחת פתיחה לפרק ה, כלומר להמשך התעודה הארמית. כאמור, יש ב'חזרה מגשרת' זו משום הודאה שלפנינו נטע זר: רשימת ה'שטנות' אינה במקומה.

יכולתי להוסיף דברים מסוג זה. אפשר להוכיח, למשל, כי מעשה הפסח שבסוף פרק ו, קרוב לוודאי שאף הוא אין מקומו שם. שוב אנו נתקלים באותה תופעה: הוא צורף, או הוכנס, בין שתי הזכרות, אחת עברית ואחת ארמית, על השמחה בישראל באותה תקופה. בפעם האחת היתה שמחה על חנוכת הבית, ובפעם האחת, כאילו, על חגיגת הפסח. לפנינו נטע, או יחד שנתקעה לתוך הסיפור. מקומה בהקשר אחר לחלוטין; לפי סברתי, בסוף ספר עזרא. שם אתה מוצא סיפור המסתיים בסוף חודש אדר. אחר-כך, אחרי מעשה ההבדלה של הטמאים מן הטהורים, יש מקום לחגיגת הפסח הבנויה כל כולה על הבחנה זו, בין היסוד הטמא של תושבי הארץ והיסוד הטהור של שבי-ציון; או בין טמא ומי שאינו טמא בתוך ישראל.

הנסיון להציג את עזרא פרקים א-ו כמסכת ספרותית אחידה אינו עולה יפה, לגבי ידי. לפחות הוא צריך דיון מחדש והבהרה של הקשיים שעורר.

נפנה לנושא של מטבעות לשון. הם חשובים מבחינה ספרותית. כבר הוזכר השימוש בפועל 'העיר' (עזרא א א, ה), שהוא כנראה מסימני לשון התקופה. כיוון שיחזקאל, ירמיה (נ ט; נא א, יא), ישעיה (יג יז; מא ב, כה; מה יג) ועזרא משתמשים בפועל זה, בזיקה למאורעות זמנם, חזקה שמייחודי הלשון של התקופה הוא. קרוב בעיני כי יש לנו כאן עניין במעין נטע נבואי בתוך הספרות ההיסטורית. כלומר, העובדה שבעל ספר עזרא משתמש במונח זה, הרווח יותר בספרי הנביאים ירמיה, יחזקאל (כג כב) וישעיה מלמדת שיש כאן שילוב מעניין של שני סוגי ספרות שונים. הדבר מתמיה במיוחד. משום שהמקור העברי שבעזרא כלל לא הזכיר את נביאי התקופה חגי וזכריה. הם הוזכרו רק בפרק ה, שהוא מן המקור הארמי. במקור העברי אין כל רמז לשני הנביאים הללו. והשאלה צריכה להישאל כיצד נתגלגלו סימני סגנון נבואי (חגי א יד) לספרות ההיסטוריוגרפית של תקופת שיבת-ציון.

דעתי היא אפוא, כי בעזרא א-ו שולבו שני מקורות, לא תמיד בשום שכל, והתפרים ניכרים בריעה. אבל חשוב מזה: אי-ההזכרה של חגי וזכריה במקור העברי של עזרא א-ו מלמדת, כי מבחינת העניין

ההיסטורי יש לשלב את הסיפור שבחגי וזכריה אל תוך רצף הסיפור של עזרא. כלומר עזרא א-ו צריך לקלוט את המאורעות המתוארים בחגי וזכריה. שאם לא כן, ידובר פעמיים בעניין בניין בית המקדש, פעם לפני ימי דריוש (עזרא ד א-ה) ופעם בימי מלכות דריוש (חגי א ב); ואין הדבר סביר. לא כל שכן, שהדברים הובאו באותה טרמינולוגיה, כלומר באותם מונחים ממש. דומה כי המקורות מבחינים היטב בין 'יסד' לבין 'בנה', דהיינו בין שני שלבים בפעולות הקמת הבית. אם עוקבים אחרי השימוש במונחים אלה, אפשר לשחזר את סדר המאורעות בצורה חלקה למדי, אף-על-פי שהשחזור יישאר בבחינת השערה גרידא, שאין לבסס אותה על המקורות המונחים לפנינו.

יש לברר שאלה נוספת: השימוש במונח 'בית ה' מ כאן, ו'היכל ה' מ כאן. כמורכב יש לתת את הדעת לצירוף של שני המונחים במסורות אחדות שלפנינו. אפשר כי גם בעניין זה נוכל לעמוד על התפתחות הבנייה מן השלב של ייסוד המזבח מתחת אימת עמי הארצות שהיתה על שבי ציון (עזרא ג א-ג) ועד לייסוד בית המקדש (שם, ג י), בנייתו (שם, ד א-ה) והפסקתו. במקום זה יש לשבץ בעזרא פרק ד את כל ספר חגי—זאת אומרת את הסיפור על השלמת בניין בית המקדש—ולאחר-מכן את החזרה על עניין זה בארמית (פרק ה). כך אנחנו משחזרים רצף היסטורי מתקבל על הדעת. אבל כמו שאמרתי, הדבר מחייב ראיית ספר חגי וחלק מספר זכריה ראייה אינטגרלית עם ספר עזרא.

חשוב לעמוד על המוטיבים העיקריים שבספרות התקופה, משום שתקופה זו חיה באופן ברור בתודעת בני הדור, כי בימיהם חזו מעין יציאת מצרים שנייה. הגלגל סובב והעטרה חוזרת ליושנה. המינוח המשמש בספרים הללו מעיד כי היה נסיון מודע להעלות מחדש את זכרונות העבר מיציאת מצרים ומתקופת דוד. תקופת דוד מסומלת לא בזרובבל בלבד, שמעולם לא הוצג כצאצאו של יהויכין. אתה מוצא בספר עניינים נוספים, המכוונים כנגד ימי דוד. בקשר לכך יכול אני להשיב על שאלה שהעלה א' שטרן, בדבר רשימת הערים המשונה במקצת הבאה בפרק יא שבספר נחמיה: היא לקוחה מלה במלה מיהושע טו, מרשימת הנחלות, והיא משתקפת גם בשמואל א פרק ל. מן הרשימות ההן לקוחים שמות הערים המצויים ברשימה שבספר נחמיה, שבהן כלל לא התיישבו שבי ציון. משמע, גם כאן יש עירוב בין מציאות ובין העלאת זכות אבות וזכרונות העבר, שמבקשים ליישם אותם על הווה, שאינו יכול לשאת אותם.

אוסף איאלו הערות על מקדש שלמה, ולא לגבי אלא על מלכות שלמה. הרמז 'לי הכסף ולי הזהב' הבא בחגי ב ח מזכיר את מה שנאמר על שלמה, כי 'כסף לא נחשב בימי שלמה למאומה' (מלכים א י כא). העובדה שיביאו לשם—לבית המקדש—חמדת כל העמים, סופר לא רק על מקדש שלמה, אלא הועבר גם על מקדש זרובבל, כדי להדגים את דברי הנביאים: 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון' (חגי ב ט). ולא בבית המקדש בלבד הדברים אמורים, כי אם במדינה כולה, בכל היקפה. והוא מעין נסיון לראות את תקופת שיבת ציון בדמות מלכות דוד ושלמה. מכאן גם הרמז—המעלה כמעט חיוך קל—הבא בפרק ג של ספר עזרא: שלחו לצורים ולצידונים וביקשו מהם להביא עצים לבניית הבית. הרי ברור, כי ניסוח זה לקוח במישרין מתיאור בניין הבית בימי שלמה. והאמת היא כי לא כך היו פני הדברים בימי חגי: עלו ההרה—כלומר להרי ירושלים—ומשם הביאו את העצים (חגי א ח). זה העץ שעמד לרשותם.

כל אלה הן דוגמאות נוספות לשילובה של טרמינולוגיה ספרותית המשמשת מטעמים אידיאולוגיים בתיאור מציאות שהיא שונה לחלוטין.

ובאחרונה מעשה פסח חזקיהו (דברי הימים-ב ל). מי שמשווה את סיפור עשיית הפסח בעזרא פרק ו למסורת זו, לא יוכל להתעלם מן הדמיון המפתיע. גם כאן, כאמור, יש משום נסיון להעתיק ממעשי תקופת המלוכה על ימי עזרא ונחמיה. מעלים את זכרונות העבר כדי לומר: אף-על-פי שכבוד הבית הזה קטן מכבוד הבית הראשון, עתיד הוא להיות גדול יותר מכבוד הבית הראשון. לדעתי, חסרו בדיון הבהרות בדבר מבנה היישוב באותה תקופה. כמה וכמה דברים אמר בעניין זה א' שטרן, והם חשובים עד מאוד. אבל אין הם ממצים את הסוגיה. גם אני בוודאי לא אמצא אותה. בעיני, כך מצטיירת חלוקה של עם ישראל באותם ימים: מסתמנים ארבעה גורמים עיקריים, ששלושה מהם יושבים בארץ-ישראל. אלה הם שבי הגולה, שרידי יהודה וישראל שנותרו בארץ, ואלמנט חדש שניטע בארץ לאחר חורבן שומרון בידי האשורים, ואולי אחרים שהובאו אליה על-ידי הבבלים. על אלה יש להוסיף את הגורם הרביעי: יהודים שנותרו בגולה. הללו יהיו למעשה בעיה, שתלווה את ישראל עד לימינו אלה. כלומר, יישוב יהודי מאורגן נותר בגולה, שלא ניצל את ההזדמנות לעלות לארץ-ישראל. הדבר המפתיע בעיני—ואין בידי אלא להזכיר זאת כלאחר יד—כי אין לנו בספרות התקופה סימן מפורש לשלילת הגולה. ראוי היה כי נשמע דברים בגנות מי שלא עלה. אולם הדיון בעזרא א-ו ובספרי חגי-זכריה מרוכז כולו בארץ-ישראל. וכאילו מודים בשתיקה בזכות הקיום של שריד כלשהו בגולה, שממנו יעלו בשלבים מאוחרים יותר עזרא ונחמיה. אפשר שרמז לוויכוח שנתגלע עם הנוותרים בגולה מצוי בישיעה פרק נו, אבל זה עניין שאני צריך לפתח אותו ביתר הרחבה, ואעשה זאת בהזדמנות אחרת. לפי דעתי חל המונח 'בני הנכר' הנזכר שם לא על זרים, אלא על אותם יהודים שנשארו בנכר ושאותם מעודדים בתקווה כי עתידים הם לעלות לארץ-ישראל ולהצטרף ליישוב של שבי-ציון.

מדוע מעלה אני את העניין בקשר דברים זה? נדמה לי כי בתקופה ההיא מסתמנת הבעייתיות של תולדות ישראל בכל חריפותה: פילוג של מה שהיה לפני עם אחד למרכזים סוציולוגיים עצמאיים, המתפתחים כל אחד בדרך שונה מחברו. כל פגישה בין אנשים שהיו בגולה ושבים לארץ-ישראל ובין מי שלא היו בגולה והתמידו בישיבתם בארץ-ישראל, היא פגישה הגוררת עמה חיכוכים, סכסוכים והתנגשויות מחמת שוני ההתפתחות שחלה בתקופת הביניים. מה שנאמר על שנאת עמי הארצות לשבים מן הגולה, הוא בעצם מה שמייצגים חוגים בישראל שלא התנסו בנסיון הגלות. עמי הארץ לא ידעו את המציאות של הנכר, אף הם לא יכלו להבין את החוזרים מן הגולה, שיהדותם לבשה צורה חדשה בימי שבתם שם. השבים מייצגים למעשה יהדות רפורמטורית; הקונסרבאטיבים הם אלה שנשארו בארץ. הם המשיכו לקיים אותו דגם של יהדות, שהיה קיים בתקופת בית ראשון. דבר לא השתנה. השוני בא מבחוץ. עניין זה מחזירני להערות שהערתי קודם לכן, כלומר, שאנשים כעזרא ונחמיה לא ראו לצאת נגד הישיבה בגולה. הם ראו בה מקור מחצבתם, והיו מוכנים לקבל אותה כחלק של עם ישראל, אף לאחר שחלק אחד של העם שב לארץ-ישראל. 'הגלות' הוכרה כמרכיב קבוע בתולדות ישראל, כגורם שבלעדיו אין 'שיבה' לציון. דומה כי רעיון זה הושלך למסורות התורה. יסודותיו כבר ניכרים בסיפורי אברהם. בברית בין הבתרים הובטחה לאברהם ירידה למצרים על מנת שמשם ייגאל העם (בראשית טו יג-טו). צריך לשאול למה ומדוע נזקקה התורה לכך. נראה לי כי בשתילתו של רעיון הגלות לתוך תקופת

הראשית—כלומר לתוך תקופת האבות, שהיא מעין עידן מכונן שכל שהתארע בו אינו חד-פעמי אלא קובע מעשים לדורות—מקבלת התפיסה שהעליתי מימד אידיאולוגי חריף, אשר לו תוצאות והשלכות על תקופות מאוחרות יותר בתולדות העם.

עוד דבר שיש בו עניין: השם 'בני הגולה' בא בספרות של תקופת שיבת-ציון כשם של כבוד. כשרוצים להיבדל מטומאת 'עמי הארצות', שאינם אלא יושבי הארץ, הרי השם שכנגד הוא 'בני הגולה'. עניין זה צריך לעורר את השאלה, למה ומדוע נהגו כן. כלום זה רק ציון כרונולוגי-היסטורי ותו לא? הן אפשר היה בהחלט להתנער ממנו לאחר העלייה הראשונה. למה ומדוע עולה תואר זה דווקא בתקופת עזרא ונחמיה? העובדה ששמרו עליו מציבה לפנינו סוגייה שיש להתגדר בה. אפילו לא ננסה לפתור אותה כאן; במיוחד, משום שבעיני מדובר בשאלה שאינה בעיה היסטורית בלבד, אלא שאנו חיים אתה עד היום הזה.

דבר אחרון. אפרים שטרן אמר כי אפשר שבתחילה היתה פחוות יהודה פחוות לעצמה. אבל אין הדברים בטוחים. זרובבל נקרא פחה. לאחר-מכן נעלם תואר זה, עד שהוא מתחדש, ואולי הפחוות מתחדשת כיחידה אוורית עצמאית, בתקופת עזרא ונחמיה. גם זו תופעה מעניינת. בתקופה השנייה אין אתה מוצא שום מימד דויד מן הבחינה האידיאית. כאילו ויתרה פחוות יהודה בימים ההם על כל תביעה למלכות משלה, או לעצמאות פוליטית, כשהיא מנוחקת כאילו מן האימפריה הפרסית. שמא יש לראות בשוני התנאים סימן לכשלונו של זרובבל. בתקופת זרובבל היה המימד הדויד ממש מכריע. ייתכן שהוא מעורר התנגדות או חששות בממשל הפרסי. ואילו בשעה שהגיעו למעין עצמאות מדינית, בימי עזרא ונחמיה, פסה התקווה המשיחית, העם עסוק בהתבצרות בתוך תחום ארצי קטן ולא התפנה לפתח אותה השלכה כמעט משיחית או משיחית ממש, שאתה מוצא אותה דווקא אצל הראשונים. הנביא מלאכי היה בן תקופת נחמיה, אין להשוות את תפיסותיו, את דברי התוכחה שהשמיע, עם הלהט המשיחי המובהק שפועם בנבואותיהם של חגי וזכריה. דומה כי רעיון המלוכה המשיחית וחזון הנבואה עלו כאחד בתקופת שיבת-ציון בראשיתה, וירדו כאחד בסופה. מכאן ואילך קיבל על עצמו עם ישראל להיות מונהג לא על-ידי מלכים משלו, אלא על-ידי ממונה מטעם מלכים זרים ועל-ידי כוהן, כמו עזרא, עד שתתחדש הנהגת מלכים מצאצאי בית דויד. והרי יש בזה משום סמל לסיום תקופת המקרא. מלוכה ונבואה שבאו צמודים לעולמו של עם ישראל בראשית דרכו ההיסטורית בימי שמואל ושואל, פסקו כאחד בשלהי ימי שיבת-ציון, שהיו בבחינת סוף דבר של ימי העצמאות המדינית.

חומות ירושלים בימי נחמיה

יורם צפרי

א

בניין החומות של ירושלים הוא אולי גולת-הכותרת של מפעלי נחמיה, מנהיגה וגואלה של העיר הדלה, העוזבה בחלקה. ספר נחמיה מספר, תוך שימוש בפרקים מיומנו של נחמיה עצמו, גם על יתר פעליו: כיצד גונן על העיר והביא אוכלוסין אל תוכה, תיקן את מצבה החברתי ואף לקח חלק מרכזי בעיצוב דמותה כעיר יהודית וכבירה לאומית.

נחלקו השקפות החוקרים בהערכתם את יומנו של נחמיה: יש המעלים על נס את לשון הכתוב המצמצמת ומצטנעת בניסוחים נמרצים לפי שהיה נחמיה 'אחד המדינאים המעטים בתולדות ישראל שהירבה עשות והמעט דבר'.¹ לעומת זאת, יש המדגישים שלא לשבח את העמדת עצמו במרכז והדגשת פעלו כיחיד, תוך האפלת חלקם של אחרים. לצד אלה בולטת במיוחד דעתו של מ' סמית, אשר מצא דמיון טיפולוגי בין מעשיו של נחמיה בירושלים ובין מעשיהם ותיאוריהם של מושלי הערים היווניות—הטיראנים—במאה החמישית לפני הספירה, הן בתחומי האימפריה הפרסית, הן מחוץ לה.²

אך אין ספק שמעבר לכל ויכוח בדבר יצירת דימויו ההיסטורי היה אמנם נחמיה איש נחוש החלטה ואדיר מעשים. הפרטים הענייניים המופיעים הרבה בספר, הדמויות הנזכרות בשם, התעודות המשולבות בטקסט, המושגים הגיאוגרפיים ומעל לכול הרקע המדיני והחברתי ההולם מעין כמוהו את מצב הדברים בירושלים באמצע המאה החמישית לפני הספירה—כל אלה מעניקים תחושה של ריאליות ותוקף של אוטנטיות לספר כולו.

בבניית החומה סביב העיר ניתן לירושלים לא רק בטחון פיסי ויכולת עמידה נגד צריה, אלא גם אמצעי לשמירת אופיה כעיר יהודית—סגורה מפני נכרים ומקפידה על מצוות הדת ועל קיום השבתות והחגים. אגרות-השטנה של צרי יהודה אל מלך פרס בימי עזרא (עזרא ד ח ואילך) מעידות כאילו ניסו בני ירושלים להקים את חומות העיר ההרוסות כבר לפני בואו של נחמיה, אך לא עלו הדברים בידם.³ אין תימה שראשית מעשיו של נחמיה היתה לקבל רשיון מידי המלך לבנות מחדש את החומות והוא המפעל בו החל ימים ספורים לאחר בואו אל העיר.

1 מ' אביינונה, 'ירושלים בימי הבית השני', קדמוניות, א (תשכ"ח), עמ' 19.

2 M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York 1971, pp. 126–147.

3 אין המחבר נכנס לשאלה הכרונולוגית הסבוכה באשר ליחסי מוקדם ומאוחר בין עזרא ונחמיה ומקובל עליו הכתוב בפשוטו שאמנם קדמה עליית עזרא שנים אחדות לעליית נחמיה. וראה, למשל: מ"צ סגל, 'ספרי עזרא ונחמיה', תרביץ, יד (תש"ג); ה"ל, אנציקלופדיה מקראית, ו, ירושלים 1971, עמ' 141–142; י' ליוור, 'לבעית סדר מלכי פרס בספרי עזרא ונחמיה', ספר סגל, ירושלים תשכ"ה, עמ' 127–138; סמית, שם, עמ' 119–122.

עניין מיוחד לנו בחקירת הקטעים המספרים על בניין החומה, שכן ניתן ללמוד מהם גם על היקפה של העיר ועל מצבה הטופוגרפית והארכיטקטונית. מן הטקסט עולה בבירור שמפעלו של נחמיה היה מפעל של בנייה מחדש ושיקום של חומת העיר ההרוסה בידי נבוכדנאצר. מכאן נטלו לעצמם חוקרים רבים זכות ללמוד מתוך תיאור חומות נחמיה לא רק על הטופוגרפיה של ירושלים בימי נחמיה לבדם, אלא על הטופוגרפיה של ירושלים שלפני החורבן, בתקופת המלוכה.⁴ שתי מגמות מנוגדות זו לזו שררו במהלך המחקר. האחת, הנודעת בשם 'אסכולה המרתיבה', מפרשת את תיאורי נחמיה כאילו הם משקפים עיר רחבת-ידים המשתרעת על-פני הגבעה הדרומית-מזרחית— עיר דוד—גבעת העופל והר הבית (ה'עיר התחתונה' של ימי בית שני), הגבעה הדרומית מערבית ('העיר העליונה' של ימי בית שני, כיום הרובע היהודי, הרובע הארמני והר ציון), הגיא שביניהן היורד לשילוח (ה'טירופואן' של ימי בית שני) ואף חלקים מן הגבעות הצפוניות בהן שוכנים היום הרובע המוסלמי והרובע הנוצרי.⁵ בין ראשי דבריה המאוחרים של אסכולה זו בולטים חוקרים כסימונס⁶ וונסאן.⁷

כנגד דעה זו עומדת ה'אסכולה המצמצמת', הטוענת שחומת נחמיה— כמו חומת ירושלים בימי בית ראשון בכלל—מצמצמת היתה בהיקפה וכללה למעשה רק את שטח הגבעה הדרומית-מזרחית, היינו עיר-דוד והר הבית. את הטענות המקיף והמשכנע ביותר לזכות דעה זו הביא מ' אבי-יונה במאמר שכינהו 'חומות נחמיה—דעתו של מינימאליסט'.⁸

באשר למהלך החומות בתקופת נחמיה נראה שעומד תוקפה של הדעה המצמצמת, והיא אף יוצאת מחוזקת מביקורת החפירות האחרונות בירושלים. גם מאמר זה הוא למעשה חיזוק—ואף המשך ופיתוח—למאמרו הנזכר של אבי-יונה.

בכל השטחים שנחפרו בתחומי הגבעה הדרומית-מערבית, ברובע היהודי,⁹ ברובע הארמני¹⁰ ובהר ציון,¹¹ לא נמצאו קמצאים מימי שיבת-ציון אלא באופן פרגמנטארי. לפי שמספר השטחים שנבדקו הוא רב למדי ופיזורם ניפר, ניתן לקבוע היום כמעט בוודאות שלא היה יישוב עירוני בתקופה זו מחוץ לגבעה הדרומית-מזרחית.

4 ראה, למשל, בסיכומו של מ' אבי-יונה, 'ירושלים מראשיתה עד חורבן בית ראשון', ספר ירושלים, ירושלים תשט"ו, עמ' 160: 'מן המוסכמות הוא, שקו החומות בימי נחמיה מזדהה עם קו החומות בסוף ימי המלוכה' (וזאת בטרם נערכו החפירות האחרונות בירושלים).

5 ראה סיכום הצעות אצל: מ' אבי-יונה, שם, עמ' 157–160.

6 J. Simons, *Jerusalem and the Old Testament*, Leiden 1952, pp. 437–458.

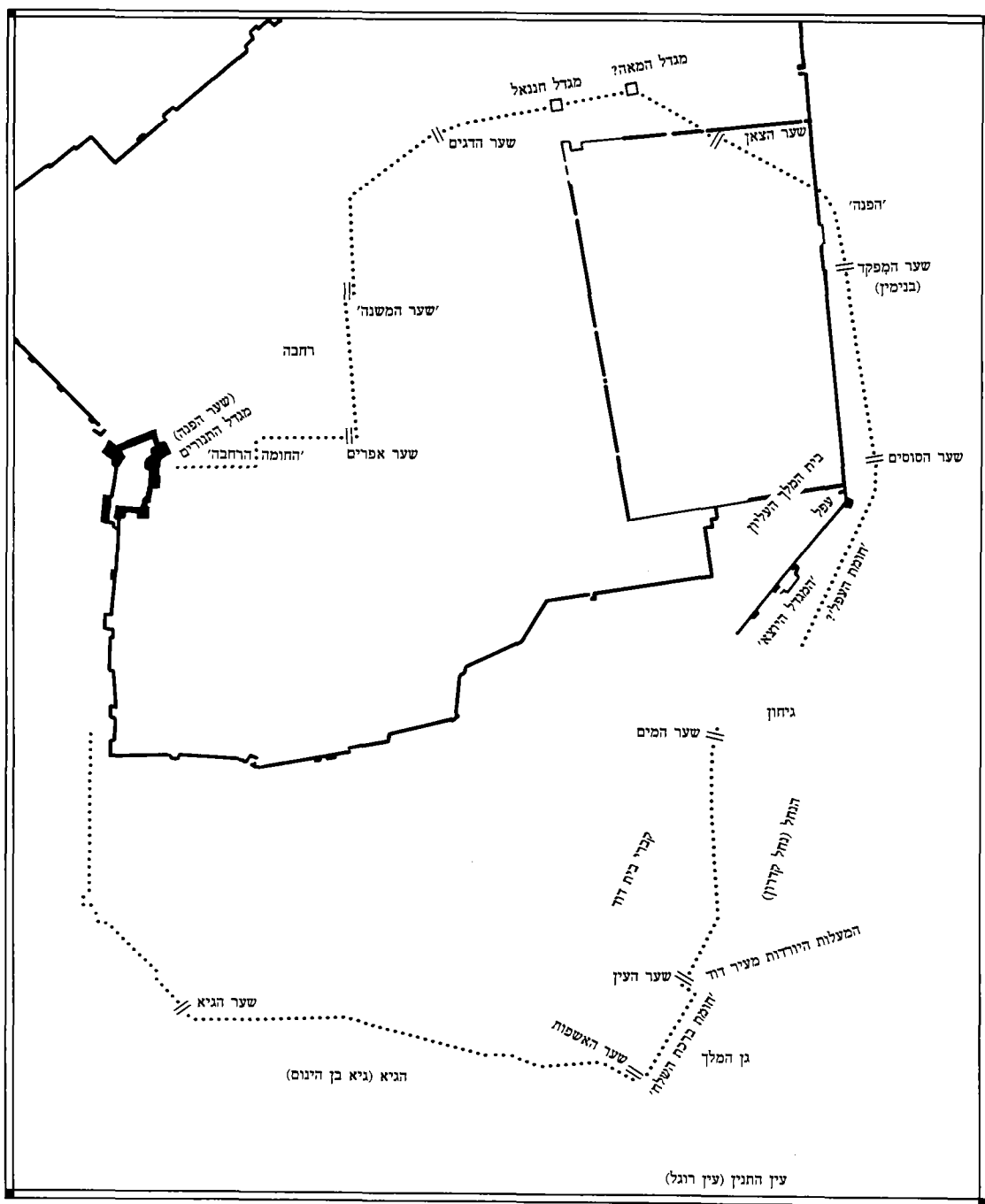
7 Vincent-Steve, 'Jérusalem de l'ancien Testament', *Recherches d'archéologie et d'histoire*, Paris 1954, pp. 237–259, ובמיוחד לוח 61.

8 M. Avi-Yonah, 'The Walls of Nehemiah — A Minimalist View', *IEJ*, IV (1954), pp. 239–248. בנוסח מקוצר מובא הדיון גם במאמרו העברי של אבי-יונה (לעיל, הערה 4) ושם גם סיכום טענות המצמצמים בכלל.

9 ראה, למשל, סיכומו של נ' אביגד, 'החפירות ברובע היהודי של העיר העתיקה בירושלים תשכ"ט–תשל"א/1969–1971', קדמוניות, ה (תשל"ג), עמ' 95.

10 על העדרם של שרידים מעין אלה אפשר ללמוד, דרך משל, מחסרונה של שכבה פרסית בין שכבה VII, מסוף תקופת הברזל, ויטובה VI, מן התקופה החשמונאית, בחפירות עמירן-איתן במצודת ירושלים: עמירן ואיתן, 'החפירות במצודה בירושלים בשנים 1968–1969', ארץ-ישראל, יא (תשל"ג), עמ' 213. קמצאים מתקופה זו אף אינם נזכרים בחפירות האחרות בשטח זה שנערכו על-ידי ג'והנס (במצודה) טאשינגהם ובהט-ברושי (בגן הארמני).

11 M. Broshi, 'Excavation on Mount Zion—Preliminary Report', *IEJ*, XXVI (1976), pp. 82–83.



ציור א: ירושלים בימי נחמיה, על-פי סימונס (J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, fig. 56, p. 443)

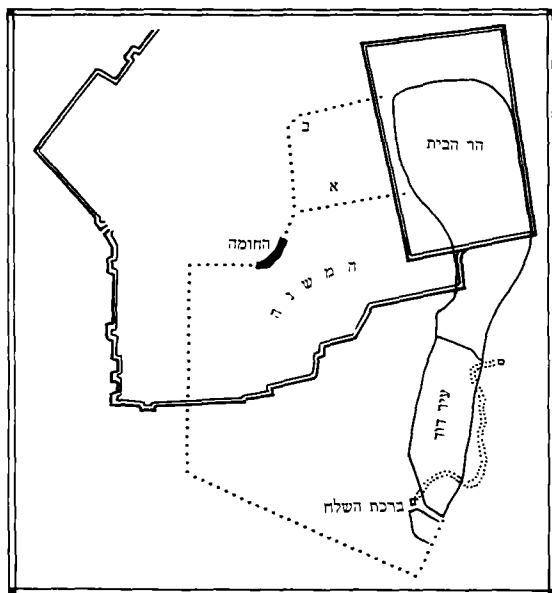
אך בעוד שיצאה ה'אסכולה המצמצמת' מחזקת במה שקשור לתקופת נחמיה וימי שיבת-ציון בכלל, ערערו החפירות באופן מוחלט כמה הנחות אחרות, אשר היו בבחינת אבני-יסוד של המחקר. התברר, בראש וראשונה, שאין אפשרות ללמוד מן התיאורים של ספר נחמיה על היקפה של ירושלים בסוף תקופת המלוכה. בראשית תקופת המלוכה נתייסדה אמנם ירושלים, כמו העיר היבוסית הקדומה לה, על הגבעה הדרומית-מזרחית ומורדותיה.¹² אך עיר זו התרחבה מאוד וזינקה זינוק גדול כלפי מערב, כפי הנראה בסוף המאה השמינית לפני הספירה, בימי חזקיהו. הממצא המכריע הוא גילוייה של חומת ירושלים המערבית בשטח הרובע היהודי.¹³ חומה זו מופרת לפי שעה רק בקטעים בודדים שנחשפו ברובע היהודי, ועל-כן לא ידוע עד היכן השתרעה בפאת מערב ובפאת דרום. מכל מקום, ודאי הוא שחלקים נכבדים, אם לא מרבית שטחה של הגבעה הדרומית-מערבית, כלולים היו בתוך תחום העיר המוקפת חומה. חומה זו היא החומה אשר הובקעה ונוצחה בידי הבבלים בשנת 586 לפני הספירה (מלכים-ב כה י'; ירמיה נב יד). צמצום שטח העיר במערב היה כה מכריע עד כי נאמד שטחה הכללי של העיר בימי נחמיה בכדי רבע או פחות משטח העיר בסוף ימי המלוכה.¹⁴

חפירות ק' קניון במורד המזרחי של הגבעה הדרומית-מזרחית הראו שגם בעבר הזה התמונה סבוכה יותר ממה ששיערו החוקרים הראשונים. מלכתחילה נבנתה חומת ירושלים בעבר זה בתחתיתו של המדרון המזרחי, לא רחוק ממעין הגיחון. בתים רבים של העיר היבוסית ושל העיר הישראלית, עד כיבוש נבוכדנאצר, בנויים היו זה מעל זה על גבי המדרון המזרחי התלול. בשנת 586 לפני הספירה נהרס רובע זה ולא נושב יותר. כה כבדות היו ההריסות עד שנחמיה העדיף להציב את החומה במרומי הגבעה, מעל למדרון ולא בתחתיתו.¹⁵ קניון אף הסבירה באופן זה את המסופר בנחמיה ב יד על המסע הלילי של נחמיה: 'ואעבור אל שער העין ואל ברכת המלך ואין מקום לבהמה לעבור תחת', כאילו ההריסות הכבדות, שנחשפו בחפירות, הן שמנעו מנחמיה להמשיך מסעו בעבר המזרחי של העיר ואלצוהו לשוב על עקבותיו. מכאן ואילך הוצבה חומת ירושלים בדרום-מזרח, בקו שבמרומי הגבעה: הן בימי בית שני, הן בתקופה הביזאנטית ובתקופה הערבית, כפי הנראה עד המאה העשירית לספירה. ה'חומה היבוסית' ו'מגדל דוד', שנחשפו על-ידי מקאליסטר ודנקן בשנות העשרים, ונודעו כדוגמת מופת של ביצורים כנעניים וישראליים, נתגלו על-ידי קניון כביצורים חשמונאיים. קטע חומה סמוך תוארך לתקופה הפרסית והביא בכך אישור ארכיאולוגי להנחה שלראשונה נוסדה כאן החומה בידי נחמיה. התמונה המתקבלת יוצרת אולי, בראייה ראשונה, אכזבה מסוימת. מתברר שירושלים זו של נחמיה, אשר המשיכה להתקיים באותו ההיקף גם במשך התקופה ההלניסטית הקדומה ועד אחרי מרד

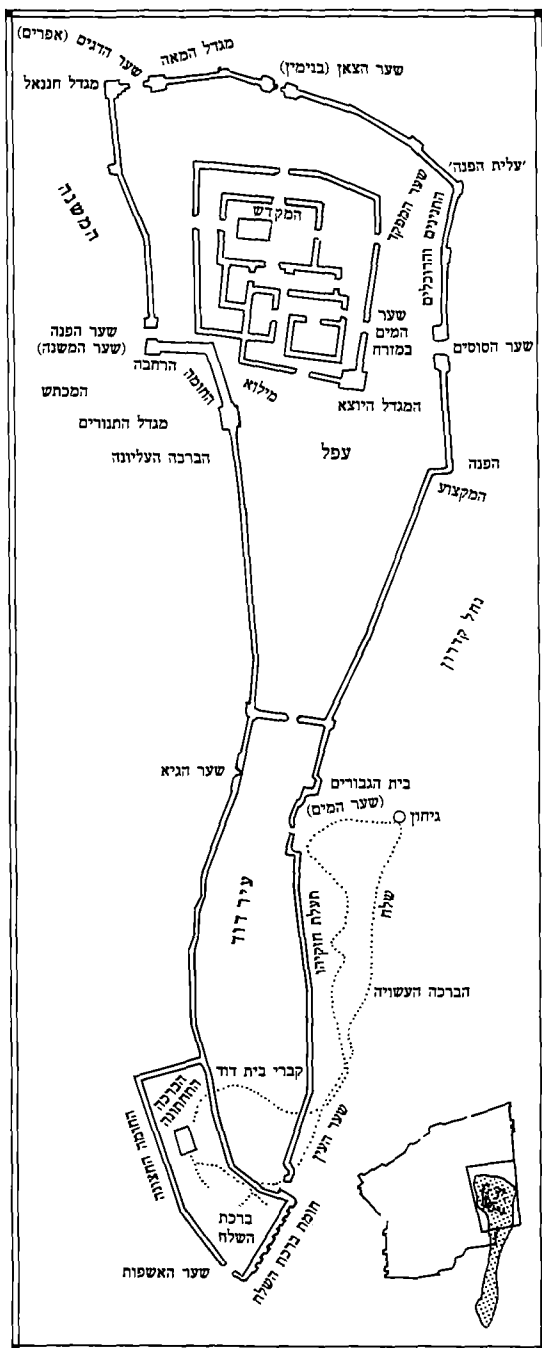
12 סיכום אחרון של המחקר ראה למשל: K.M. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, London 1974, pp. 76–128.

13 N. Avigad, 'Excavation in The Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem—1970 (Second Preliminary Report)', *IEJ*, XX (1970), pp. 129–134; M. Broshi, 'The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh', *IEJ*, XXIV (1974), pp. 21–26.

14 מ' ברושי, 'מנין תושביה של ירושלים הקדומה', בין חרמון לסיני—יד לאמנון, ירושלים תשל"ו, עמ' 65–74.
15 קניון (לעיל, הערה 12), עמ' 181–187.



ציור ג: שחזור חומת ירושלים בסוף ימי הבית הראשון, על-פי
 נ' אביגד, קדמוניות, ה (תשל"ג), עמ' 94.
 א-ב: שחזורים אפשריים.



ציור ב: ירושלים בימי נחמיה, על-פי מ' אבי-יונה
(*IEJ*, IV, 1954, p. 240)

החשמונאים,¹⁶ היתה—למרות תיאורי השבח שזכתה להם—הקטנה בערים מאז ימי שלמה. אך כשלעצמו היה מפעל הבניין של החומות בימי נחמיה כבד ורב, שכן היתה העיר מאוכלסת רק במעט והמשימה היתה קשה לעמסה, כי 'כִּשְׁל כח הסֶבֶל וְהַעֲפָר הרבה ואנחנו לא נוכל לבנות בחומה' (נחמיה ד ד). כאשר נשלמה הבנייה, כעבור חמישים ושניים יום, נתברר אמנם כי היתה עיר זו רחבת-ידיים ביחס למספר תושביה (נחמיה ז ד) ועוד מוטל היה על נחמיה ליזום העברת עשירות מתושבי ערי-השדה והכפרים אל ירושלים (נחמיה יא א).

ב

הבירורים הארכיאולוגיים שנערכו בירושלים במרוצת שנות השישים והשבעים, מאפשרים, אף מחייבים, לשקול מחדש את בעיית השחזור של מהלך חומות נחמיה. דומה שיש אמנם בידיעות שהצטברו משום הסבר אפשרי לכמה קשיים וכמה עניינים סתומים שבתיאור המקראי. בשלושה קטעים שונים מתואר תוואי החומה. בפרק ב, פסוקים יג–טו מתואר מסעו הלילי של נחמיה לאורך קטע מן החומות ההרוסות:

וְאֶצְאָה בַּשָּׁעַר הַגָּזִל וְאֶל פְּנֵי עֵין הַתְּנִין וְאֶל שַׁעַר הָאֲשָׁפָת וְאֶהֱי שֹׁבֵר בְּחוֹמַת יְרוּשָׁלַם
אֲשֶׁר הֵם פְּרוּצִים (קרי) וְשַׁעְרֶיהָ אֲכָלוּ בָאֵשׁ. וְאֶעֱבֹר אֶל שַׁעַר הָעֵין וְאֶל בְּרֶכֶת הַמֶּלֶךְ וְאֵין מְקוֹם
לְבִהְמָה לַעֲבֹר תַּחְתָּי. וְאֶהֱי עֹלָה בְּנַחַל לִילָה שֹׁבֵר בְּחוֹמָה וְאֶשׁוּב וְאֶבּוֹא בַּשָּׁעַר הַגָּזִל וְאֶשׁוּב.

בפרק ג, פסוקים א–לב, מתואר מהלך הבנייה של החומות לפרטיו על-ידי בני יהודה וירושלים:

וַיָּקָם אֶלְיָשִׁיב הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְאֶחָיו הַכֹּהֲנִים וַיִּבְנוּ אֶת שַׁעַר הַצֹּאן הַמָּה קִדְשׁוֹהוּ וַיַּעֲמִידוּ דִלְתָתָיו
וַעֲד מִגְדֵּל הַמָּאָה קִדְשׁוֹהוּ עַד מִגְדֵּל חֲנָנְאֵל. וַעֲלֵ יְדוֹ בְּנוֹ אֲנָשִׁי יְרֵחוֹ וַעֲלֵ יְדוֹ בְּנוֹ זִפּוֹר בֶּן אֶמְרִי.
וְאֵת שַׁעַר הַדְּגִים בְּנוֹ בְּנֵי הַסִּנְאָה הַמָּה קִרְוָהוּ וַיַּעֲמִידוּ דִלְתָתָיו מִנְעוּלָיו וּבְרִיתָיו. וַעֲלֵ בְּדָם הַחֲזִיק
מִרְמוֹת בֶּן אִירִיָּה בֶן הַקּוֹץ וַעֲלֵ בְּדָם הַחֲזִיק מִשְׁלֵם בֶּן בְּרֻכְיָה בֶּן מְשִׁיבָאֵל וַעֲלֵ בְּדָם הַחֲזִיק צְדוֹק
בֶּן בְּעָנָא. וַעֲלֵ בְּדָם הַחֲזִיקוּ הַתְּקוּעִים וְאֶדִירֵיהֶם לֹא הִבִּיאוּ צִנּוֹרָם בְּעֶבְרַת אֲדֻנֵיהֶם. וְאֵת שַׁעַר
הַיִּשְׁנָה הַחֲזִיקוּ יוֹדָע בֶּן פֶּסֶח וּמִשְׁלֵם בֶּן בְּסוּדְיָה הַמָּה קִרְוָהוּ וַיַּעֲמִידוּ דִלְתָתָיו וּמִנְעוּלָיו וּבְרִיתָיו.
וַעֲלֵ בְּדָם הַחֲזִיק מְלִטְיָה הַגִּבְעָנִי וַיְדוֹן הַמְּרִנְתִּי אֲנָשִׁי גִבְעוֹן וְהַמְּצָפָה לְכֶסֶף פָּחַת עֹבֵר הַנֶּהָר. עַל
יְדוֹ הַחֲזִיק עֲזִיזָאֵל בֶּן חֲרֵהָיָה צוֹרְפִים וַעֲלֵ יְדוֹ הַחֲזִיק חֲנָנִיָּה בֶּן תְּרָקְחִים וַיַּעֲזְבוּ יְרוּשָׁלַם עַד

16 גם בנקודה זו יש לדעת המחבר לשנות מדעתו המקורית של מ' אבי-יונה. לדעת אבי-יונה חלה ההתפשטות מערבה כבר בימים שלפני מרד החשמונאים. ראה, למשל: מ' אבי-יונה, 'הארכיאולוגיה והטופוגרפיה של ירושלים בימי הבית השני', ספר ירושלים, ירושלים תשס"ז, עמ' 317–318; הנ"ל (לעיל, הערה 1), עמ' 20. נראה שיש להעדיף על כך תאריך יותר מאוחר בתקופת שלטון החשמונאים, וראה: Y. Tsafir, 'The Location of the Selencid Akra in Jerusalem', *Revue Biblique*, LXXXII (1975), pp. 503–515.

החומה הרחבה. ועל גדם החזיק רפיה בן חור שר חצי פלך ירושלם. ועל גדם החזיק ודנה בן חרימף ונגד ביתו ועל גדו החזיק חטוש בן חשבננה. מדה שנית החזיק מלפיה בן חרם וחשוב בן פחת מואב ואת מגדל התגוררים. ועל גדו החזיק שלום בן הלוחש שר חצי פלך ירושלם הוא ובנותיו. את שער הצא החזיק חנון וישבי ונחם המה בנויהו ונעמידו דלתתיו מנעליו ובריחיו ואלף אמה בחומה עד שער השפות. ואת שער האשפות החזיק מלפיה בן רכב שר פלך בית הכרם הוא יבננו ונעמיד דלתתיו מנעליו ובריחיו. ואת שער העין החזיק שלום בן כל חנה שר פלך המצפה הוא יבננו ויטללנו ונעמיד (קרי) דלתתיו מנעליו ובריחיו ואת חומת ברבית השלח לגן המלך ועד המצלות היורדות מעיר דויד. אתריו החזיק נחמיה בן צנבוק שר חצי פלך בית צור עד גג קברי דויד ועד הברכה העשויה ועד בית הגברים. אתריו החזיקו הלויים רחום בן בני על גדו החזיק חשבניה שר חצי פלך קעילה לפלכו. אתריו החזיקו אחיהם בני בן חננד שר חצי פלך קעילה. ויחזק על גדו עזר בן ישוע שר המצפה מדה שנית מנגד צלת המקצוץ. אתריו התרה החזיק ברוך בן ופי (קרי) מדה שנית מן המקצוץ עד פתח בית אלשיב הפהן הגדול. אתריו החזיק מרמות בן אוריה בן הקוץ מדה שנית מפתח בית אלשיב ועד פכלית בית אלשיב. ואתריו החזיקו הפהנים אנשי הפקר. אתריו החזיק בנזמן וחשוב נגד ביתם אתריו החזיק עזריה בן מעשה בן ענניה אצל ביתו. אתריו החזיק בנני בן הנד מדה שנית מבית עזריה עד המקצוץ ועד הפנה. פלל בן איזי מנגד המקצוץ והמגדל היוצא מבית המלך העליון אשר לחצר המטרה אתריו פניה בן פרעש. והנתינים היו יושבים בעפל עד גג שער המים למזרח והמגדל היוצא. אתריו החזיקו התלעים מדה שנית מנגד המגדל הגדול היוצא ועד חומת העפל. מעל שער הסוסים החזיקו הפהנים איש לגג ביתו. אתריו החזיק צדוק בן אמר נגד ביתו ואתריו החזיק שמעיה בן שבניה שמר שער המזרח. אתריו (קרי) החזיק חנניה בן שלמיה וחנני בן צלף הששי מדה שני אתריו החזיק משלם בן ברכיה נגד נשפתו. אתריו (קרי) החזיק מלפיה בן הצרפי עד בית הנתינים והרכלים נגד שער המפקד ועד צלית הפנה. ובין צלית הפנה לשער הצאן החזיקו הצרפים והרכלים.

בפרק יב, פסוקים לא-מ, מתוארות שתי תהלוכות התודה לאורך חומות ירושלים:

ואעלה את שרי יהודה מעל לחומה ואעמידה שתי תודת גדולת ותהלכת לימין מעל לחומה לשער האשפות. וילך אתריותם הושעיה וחצי שרי יהודה. ועזריה עזרא ומשלם. יהודה ובנזמן ושמעיה וירמיה. ומבני הפהנים בחצצרות ובריה בן יונתן בן שמעיה בן מסניה בן מיכיה בן זכור בן אסף. ואחיו שמעיה ועזראל מללי גללי מצי נחנאל ויהודה חנני בכלי שיר דויד איש האלהים ועזרא הסופר לפניהם. ועל שער העין ונגדם עלו על מצלות עיר דויד במעלה לחומה מעל לבית דויד ועד שער המים מזרח. והתודה השנית ההולכת למזרח ואני אתריות וחצי העם מעל לחומה מעל למגדל התגוררים ועד החומה הרחבה. ומעל לשער אפרים ועל שער השנה ועל שער הדגים ומגדל חננאל ומגדל המאה ועד שער הצאן וצמדו בשער המטרה. ומצמדוה שתי התודות בבית האלהים ואני וחצי הסגנים עמי.

אבייונה היטיב להראות שיש התאמה כמעט מלאה בין התיאורים, אף-על-פי שאין ביניהם זהות, ונקודות-הציון המקריות מופיעות בכולם בסדר אחיד:

1. המסע הלילי של נחמיה (נחמיה ב יג—טו). כיוון התיאור: משער הגיא במערב, בניגוד לכיוון מחוגי השעון

שער הגיא / מול פני עין התנין / שער האשפות / שער העץ וברכת המלך / (הריסות חומה)

2. בוני החומה (נחמיה ג א—לב). התיאור מצפון, בניגוד לכיוון מחוגי השעון

שער הצאן, מגדל המאה,

מגדל חננאל

— אלישיב ואחיו הכהנים — / אנשי ירחו / זכיר בן אמרי / בני הסנאה / מרמות בן אוריה / שער הדגים

שער הישנה

משלם בן ברכיה / צדוק בן בענא / התקועים / יודע בן פסח / מלטיה הגבעני / עזיאל בן חרהיה / בן משחבאל / ומשלם בן בסודיה-וידון המרגתי / צורפים / אנשי גבעון / והמצפה

מוצא(?) החומה

הרחבה

מגדל התנורים / מול בית ידיה / חנוש בן חשבניה/מלכיה בן חרם (מדה שנית) / בניה בן הרקחים / רפיה בן חור / ידיה בן חרומף / חטוש בן חשבניה/מלכיה בן חרם (מדה שנית) / וחשוב בן פחת מואב

שער העין, חומת

ברכת השלח לגן

המלך מול המעלות

שער הגיא / שער האשפות / הוירדות מעיר דוד / שלום בן הלחש / — חנון ואנשי זנוח אלף אמה — / מלכיה בן רכב / שלון בן כל חזה / ובנותיו

מול קברי דוד

והברכה העשויה

ובית הגבורים

מול עליה / הנשק המקצוע / ברוך בן זכי / נחמיה בן עובד / הלויים רחום בן בני / חשביה / בוי בן חננד / עזר בן ישוע / (מדה שנית) / (מדה שנית)

מול בית

מול בית עזריה

בנימין וחשוב / בנימין וחשוב / עזריה בן מעשיה / בנוי בן חננד / מול בית אלישיב / הכהנים אנשי הככר / בנימין וחשוב / עזריה בן מעשיה / בנוי בן חננד / מרמות בן אוריה / בן הקוץ

מול מושב

הנתינים בעופל

מול שער

המים למזרח.

מול המגדל

היוצא מבית

מול המקצוע / המלך אשר / חומת העופל / מול שער הסוסים / מול בתי כהנים / מול בית צדוק / והפנה / לחצר המטרה / חומת העופל / מול שער הסוסים / מול בתי כהנים / מול בית צדוק / פלל בן אוזי / פדיה בן פרעש / התקעים / — הכהנים איש לביתו — / צדוק בן אמר / מול בית

הנתינים והרכלים

מול שער

מול שער המזרח(?) / מול לשכת משלם / המפקד עד עליה הפנה / שמעיה בן שכניה/חנניה בן שלמיה וחנן / משלם בן ברכיה/מלכיה בן הצרפי / — הצרפים והרכלים — / בן צלף (מדה שנית) / (עד שער הצאן)

3. תהלוכות התורה (נחמיה יב א—מ). כיוון התיאור: א. משער האשפות בדרום, בניגוד לכיוון מחוגי השעון; ב. משער האשפות בכיוון מחוגי השעון

חצר המטרה, בית האלהים (בתחום המקדש) / שער הצאן / מגדל המאה / מגדל חננאל / שער הדגים / שער הישנה / שער אפרים / החומה הרחבה / מגדל התנורים / שער האשפות / שער העין / מעלות עיר דוד / שער המים, חצר המטרה, בית האלהים (בתחום המקדש)

כמה מנקודות-הציון בתיאורים הללו ניתנות לזיהוי, לפחות באופן מקורב.¹⁷ אין ספק כי שער הצאן מצוי היה בצפונה של הר הבית. מגדל המאה ומגדל חננאל מצויים היו בפינה הצפונית-מערבית של הר הבית, הם שמרו על האוכף המחבר את הר הבית עם הרמה הגבוהה שמצפון לו. זו היתה נקודת-התורפה המסורתית ששבו לבצרה גם בתקופות מאוחרות יותר (הבירה-בארים החשמונאית ומבצר אנטוניה ההורדוסית). ברכת השילוח מצויה היתה בדרום, במקום מוצא נקבת השילוח וסמוך לכאן גם שער האשפות ושער העין. על שער המים נאמר במפורש שהיה במזרח. ייתכן שירדו ממנו אל הגיחון, מעין שעיקר מימיו כבר נבע ממוצא נקבת השילוח, אך ייתכן שגם מוצאו הטבעי היה ידוע ושימש את תושבי העיר. בין אלה אין אף נקודה אחת שאפשר לזהותה מבחינה ארכיאולוגית ולהצביע על מקומה בדיוקנות. יוצא מכלל זה הוא אולי שער הגיא, זאת אם נכון היה שער זה אלט ב-1928,¹⁸ והוא נתקבל על דעת רוב החוקרים, עם השער שחשפו קרופוט ופיצ'ג'ראלד במורד המערבי של העופל.¹⁹ שער זה, אשר שימש בתקופה החשמונאית, נבנה עוד בתקופה קודמת, לדעת החופרים מן התקופה היבוסית, אך לפחות מימי המלוכה.

לפי שלא נודע היקפה של העיר בדיוקנות, אין לקבוע את אורכן הכולל של החומות שבנה נחמיה. במדידה מקורבת, המבוססת על ההנחה המצמצמת את תחום העיר אל השטח שבראש הגבעה הדרומית-מזרחית ואף מצמצמת את שטחו של הר הבית ביחס לתחום הטמנוס ההורדוסית, אנו מגיעים להיקף מקורב של כ-2,200 מטרים, או במידות הימים ההם—כ-4,400 אמות בקירוב. יש לזכור שמספר זה אינו מדויק, לא רק בגלל אי-הוודאות באשר לאורך החומה אלא גם בשל אי-ידיעת אורכה המדויק של האמה שנהגה באותם הימים. ייתכן שהיתה זו אמה קצרה בת 45 ס"מ בקירוב, ייתכן שהיתה זו האמה המלכותית הארוכה בת 52.5 ס"מ בקירוב.²⁰ לנוחיות החישוב אנו נוקטים את המספר העגול 0.50 מ' לאמה מתוך ידיעה שממילא אין הנתונים המצויים בידינו מאפשרים חישובים מדויקים, ומרווח הטעות בכל נתוני החישוב הוא גדול למדי.

מספר הקטעים הנזכרים בפרשת בניין החומה בפרק ג עולה במעט על ארבעים. חלק מן הקטעים הנזכרים הם שערים או מגדלים, אך רובם הם קטעי החומה שבין המגדלים והשערים. בין חלקי החומה בולטים בייחודם שניים: אחד הוא שער הגיא באמצע החומה המערבית וממנו דרומה קטע של 1,000 אמה, שבנוהו חנון ואנשי זנוח. אין ספק שכאן מדובר בחלק של החומה שהשתמר כמעט בשלמותו ולא נדרשו אלא תיקונים קלי-ערך. בכך הוא נבדל מיתר חלקי החומה שהיה צריך לקוממם מן ההריסות או לבנותם לגמרי מחדש. מיוחד הוא גם ארגון הבנייה בעבר הצפונית-מזרחי והצפוני. כאן נשבר שלוש פעמים הקצב הרצוף של הבנייה—קטע אחר קטע—ואנו מוצאים במקום זאת תיאורים קולקטיביים: 'מעל שער הסוסים החזיקו הכהנים איש לנגד ביתו' (פסוק כח), 'ובין עלית הפנה לשער הצאן החזיקו הצרפים והכלים' (פסוק לב), ואף 'ויקם אלישיב הכהן הגדול

17 ראה דיוניו המפורטים של אבי-יונה (לעיל, הערה 8).

18 A. Alt, 'Das Taltor von Jerusalem', *Palastina Jahrbuch*, XXIV (1928), pp. 74–98

19 Crowfoot-Fitzgerald, 'Excavations in the Tyropoeon Valley, 1927', *Palestine Exploration Fund, Annual*, V (1929), pp. 12–23

20 א' שטרן, אנציקלופדיה מקראית, ד, ירושלים 1962, עמ' 850–851; וכן: D. Ussishkin, 'The Original Length of the Siloan Tunnel', *Levant*, VIII (1976), pp. 93–95

ואֲחִיו הַכֹּהֲנִים וַיִּבְנוּ אֶת שַׁעַר הַצֶּאֱזָן הַמָּה קִדְשׁוֹהוּ וַיַּעֲמִדּוּ דִלְתָתָיו וְעַד מַגְדֵּל הַמָּאָה קִדְשׁוֹהוּ עַד מַגְדֵּל חֲנָנָאֵל (פסוק א').

כל יתר הקטעים, המגיעים על-פי ההערכה לכדי מחצית אורכה של החומה, נבנו כאמור בידי יחידים וקבוצות והם מתוארים כסדרם (להוציא אולי השמטות וטעויות העתקה שאפשר להסיק עליהן מן הנוסח: הופעת ו' החיבור מיותרת או תיאור שערים סמוכים זה לזה ללא קטע חומה ביניהם— בפסוקים יד–טו, למשל). דומה כי מותר להניח שקטעים אלה חולקו שווה בשווה בין הקבוצות והמשפחות השונות והמושג 'מידה' המופיע פעמים אחדות מכונן אל מכסת אורך מסוימת ושווה שהוטלה על הבונים. פעמים מזכיר הכתוב 'מידה שנית' שהתנדבו הבונים ליטול על עצמם. לעתים אמנם נמנים אלה שתי פעמים במקומות שונים ברשימה: התקועים, מרמות בן אוריה, בנוי (או בוי) בן חננד. שלוש או ארבע פעמים נזכר המושג 'מידה שנית', מבלי שתיוזכר הקבוצה או הבנאי פעמיים: מלכיה בן חרם, עזר בן ישוע, ברוך בן זכי ואולי אף חגניה בן שלמיה וחנן בן צלף הששי. ייתכן שיש בכך כדי להראות על שגיאת מעתיקים או על השמטות, אך העדפנו את הפירוש האחר, שכאן דובר במכסת אורך כפולה—או שתי 'מידות' סמוכות זו לזו. בסך הכול עולה חשבוננו לכדי שלושים ושבע 'מידות', או אף מעט למעלה מזה. אין ספק ש'מידה' זו היתה מספר שלם ועגול שנחלק בקלות, אלא אם כן דובר במגדל או בשער שאורכם קטן יותר אך בנייתם קשה בגלל הגובה והנפח. דרך השערה (המבוססת על חלוקת אורך החומה במספר הקבוצות) אנו מגיעים להצעה שכל מידה הגיעה לכדי 60 אמות (כ־30 מ' בקירוב). זוהי מכסת בנייה הנראית סבירה שיבנוה ב־52 יום של עבודה מאומצת. השלב הבא בדרך השחזור הוא העברת הרשימה של בוני החומה בפרק ג והצגתה באופן גרפי על-פני התוואי המוצע של חומות ירושלים, על-פי ההנחה המצמצמת. כל קטע או מידה עולים לכדי 30 מ' בקירוב ואת השערים והמגדלים הערכנו, לנוחיות החישוב, באורך של 40 אמות, הם כ־20 מ' בקירוב. פעולה זו, הנראית כשעשוע אריתמטי בלבד, מעלה במפתיע תמונה סבירה ביותר מן הבחינה הטופוגרפית. אף שהיא רחוקה ביותר מוודאות ודיוק—אותם העצמים המוכרים, שערים ומגדלים, שיש להם הצעת מיקום כללית, נופלים אמנם באותו התחום שהוצע להם על-פי המחקר הטופוגרפי.

כאמור, מאפשרת דרך שחזור זו, עד כמה שהיא תובעת ביקורת מחודשת, להעלות פתרונות לכמה שאלות, שהמחקר או הטקסט הותירו עד עתה ללא תשובה מספקת.

א. סידור הקטעים באופן זה דומה שמוכיח גם מצד הטקסט, ולא רק מצד הממצא הארכיאולוגי, את חוסר הסבירות של ההצעות 'המקסימאליסטיות' ואת צדקתה של הגישה ה'מינימאליסטית'. אותו המרחק בקירוב עולה על-פי התיאור בין שער הצאן שבצפון לבין שער האשפות שבדרום. לו היתה דעת המרחיבים מתקבלת, היה עלינו להניח ש'המידות' המנויות בצד מערב היו גדולות באורכן כמעט פי-שלושה מן ה'מידות' שבמזרח. אישור להנחה ששער האשפות מצוי היה אמנם בדרום הגבעה הדרומית-מזרחית יש גם בשתי תהלוכות התודה, שעלו מכאן אל הר הבית מצד מזרח ומצד מערב ונפגשו בבית-האלוהים. שהרי חייבים אנו להניח ששתיהן עברו פחות או יותר דרך באורך דומה.

ב. ממה שהעלתה חפירת קניון, שהחומה בצד מזרח לא נבנתה על תוואי החומה הישראלית הקודמת בתחתית המדרון, אלא גבוה מכאן—במרומי הגבעה—יכולים אנו להבין את השוני בתיאור בין החלק המזרחי והמערבי. בעוד שציוני-הדרך במערב הם מגדלים ושערים, מוצאים אנו

במזרח ציוני מרחק על-פי התייחסותם למונומנטים המצויים בתוך העיר ובעיקר לבניינים פרטיים של נכבדי ירושלים וכוהניה.

ג. בחלק הדרומי של החומה במערב, אנו מוצאים את הקטע המפתיע באורכו—שער הגיא ועוד אלף אמות, שבנו חנוך ואנשי זנוח. כבר הזכרנו שאין להבין קטע זה, אלא אם נניח שהיה בלתי הרוס ביסודו. אולי גם צפונה ממנו היתה ההשתמרות טובה ביחס, כי כאן יכלו מלכיה בן חרם וחשוב בן פחת מואב להחזיק קטע בעל אורך ניכר; מידה שנית ואת מגדל התנורים (אך כאן ייתכן שיש השמטה של שם או של קטע מן הטקסט). אין היום קושי ליישב תופעה מפתיעה זו. החומה שכבש וניתן חיל נבוכדנאצר היתה החומה המרחיבה שנתגלתה ברובע היהודי ואשר עקבות המלחמה על מגדליה אף נתגלו באחרונה בחפירתו של נ' אביגד. דומה שמותר לסלק את ההיסוסים שהעלה אביגד בדבר זיהויה של חומה זו העבה במיוחד עם 'החומה הרחבה' הנזכרת פעמיים בספר נחמיה (ג ח; יב לח).²¹ את הפסוק 'ועזבו ירושלים עד החומה הרחבה' (ג ח) אפשר להבין עתה ללא קושי כפשוטו, כפי שכבר הציע ר' גרפמן.²² בעת שנבנתה 'החומה הרחבה' במערב ירושלים יצא הקטע הדרומי בחומת המערב הקודמת מכלל שימוש כחומת עיר, אך עדיין המשיך להחזיק כקיר פנימי. זהו הטעם לכך שניצל מן ההרס שהרסו הבבלים את חומות ירושלים בשנת 586 לפני הספירה. נחמיה, כשעלה לירושלים ועמד על דלות אוכלוסייה, בחר בדרך מעשית ביותר והחליט לוותר על ההרחבה העצומה במערב ולהתבסס על אותו הקטע הקדום, ששימש את העיר כחומה עד ימי חזקיהו ועמד על תלו, משער הגיא דרומה. כאן לא נצטרכו אלא לשפצו מעט ולבנות את דלתות שער הגיא.

שתי הצעות העלה אביגד (ציור ג) בדבר נקודת-החיבור של חומה זו ה'חדשה' עם החומה הקודמת באיזור הר הבית. נקודה אחת מצויה מדרום ל'גיא הרחב' (אפשרות א) היורד משער יפו של היום לכיוון הר הבית, ונקודה אחרת מצפון לו (אפשרות ב). על-פי סדר תהלוכת התודה ברור שהחיבור נמצא בין מגדל התנורים בדרום לבין שער אפרים ושער הישנה בצפון. בפרק ג, פסוק ח, נזכרת החומה הרחבה בהקשר לקטע שבנה חנניה בן הרקמים—קטע זה מצוי על-פי שחזורנו (ציור ד) באיזור שמצפון לרחבת הכותל כיום, בראש המתלול הצפוני של הגבעה הדרומית-מערבית ויש בכך תימוכין לאפשרות הראשונה (א) שהעלה אביגד.

קביעת מקומם המקורב של הקטעים השונים בתוך חומת ירושלים מאפשר, כפי שמראה נסיונו בציור ד, לנסות ולשחזר גם את מקומם המקורב של בתים, רחבות ומבנים שונים בתוך חומת העיר עצמה, בעיקר בעברה המזרחי. ספק אם יהיה בכוח המחקר הארכיאולוגי להוסיף במידה מרובה על ידיעותינו, כיון שהשטח, כמו גם החומות עצמן, עברו תהליכים אינטנסיביים של בנייה והרס בתקופות מאוחרות יותר. חייבים אנו להתייחס אל הצעת השחזור המובאת למעלה במלוא הביקורת וההיסוס, כיון שהיא מבוססת בחלקה על הנחות מרחיקות, בלתי-מוכחות דיין ואולי מעיזה לעבור את גבול המותר, גם כשמדובר בשחזורים. אך דומה שאין אנו פטורים משום נסיון שיש בו כדי לסייע ללימוד מצבה הפיסי של ירושלים בימי נחמיה, העיר שהיתה בסיס ומסגרת למעשים נפלאים של התחדשות רוחנית וקימום לאומי; אך גם—ולא במעט—מטרה נשגבה היא לעצמה.

21 אביגד (לעיל, הערה 13), עמ' 133. זיהויה עם החומה הרחבה, כדעתו של ר' גרפמן R. Grafman, 'Nehemiah's Broad Wall', *IEJ*, XXIV (1974), pp. 50–52. וזאת מבלי לפרש את המושג 'חומה רחבה' כ'חומה מרחיבה' דווקא, כפי שהציע. 22 גרפמן, שם.

הנגב בתקופה הפרסית

זאב משל

התקופה הישראלית בנגב כבר זכתה למחקרים אחדים, וכמוה מוכרים באופן יחסי קורות הנגב בימי הנבטים; אולם, שרויים אנו באי-ידיעה באשר לתולדות הנגב בתקופה הפרסית, המקשרת ביניהם. מיעוט האתרים מתקופת שלטון פרס הוא כמובן הגורם העיקרי לכך, וגם במקורות ההיסטוריים לא נזכר הנגב במפורש. אף-על-פי-כן אין התמונה תמונה של ריקנות מוחלטת: ידועים לנו, דרך חפירה ארכיאולוגית, שלושה אתרים, אשר למרות היותם ממוקמים במרחק רב זה מזה מאפשרים, אולי, לטוות חוט המקשרם יחדיו, הן בפרישתם הגיאוגרפית הן בעניינם ההיסטורי. וכאן אולי מצוי המפתח לראייה כוללת על מהותה של תקופה זו בנגב. שלושת האתרים הם תל אל-ח'ליפה—עציון-גבר, סמוך לאילת; מצודת קדש-ברנע, בגבול הנגב וסיני; וחורבת רתמה המצויה סמוך לשדה-בוקר ממערב.

הממצאים הארכיאולוגיים

תל אל-ח'ליפה, המזוהה עם עציון-גבר, מצוי כיום בתחומי ממלכת ירדן, סמוך לגבול ישראל, לא רחוק מחוף מפרץ-אילת. חפירות נערכו בתל זה בין השנים 1938–1940 על-ידי גליל¹. השכבה העליונה, החמישית במניין, שנתגלתה בחפירות היא מן התקופה הפרסית. גליל תיאר את האתר כ'עירייה חרושתית חדשה, שהוקמה על חורבות העיר מן השכבה הקודמת, תחת האדמיניסטרציה הפרסית'². גליל לא סיפק נתונים על תכניתו של היישוב ושלבי-קיומו; אך הארכיטקט 'י' פינקרפלד, שלקח חלק בחפירה, מוסר כי נמצאו שני שלבי-קיום—הראשון מן המאה השישית לפני הספירה והשני מן המאות החמישית והרביעית לפני הספירה. בשלב הראשון נתגלו שרידים של מבנים מעטים. מן השלב השני לא נשתמרו כל מבנים, אך נתגלו שברים של כלי-חרס אתיים, שיובאו מיוון³. מכאן הסיק גליל שהתקיימו אז קשרי-מסחר עם יוון וארצות הים-התיכון בכלל. ממצא נוסף שנתגלה במקום הם מזבחות קטורת קטנים מטין או מאבן-גיר. אלה אופייניים לפולחן באותה התקופה, ודוגמתם נתגלו באתרים אחרים בארץ; זמנם, לדעת גליל, המאה החמישית לפני הספירה⁴.

1 N. Glueck, 'Ezion-Geber', BA, XXVIII (1965), pp. 70–87 (כולל ביבליוגרפיה). ראה גם: ד' משל, 'הערות לבעיית תל אל-ח'ליפה, אילת ועציון גבר', ארץ-ישראל, יב (1975), עמ' 49–56, ושם ביבליוגרפיה מלאה.

2 גליל, שם, עמ' 87.

3 'י' פינקרפלד, 'חפירות עציון גבר', קדם, א (1942), עמ' 60.

4 'נ' גליל, 'מזבחות קטורת', ארץ-ישראל, י (1971), עמ' 120–125.

המעניינת בין הממצאים היא אולי קבוצה של אוסטרקונים, שארבעה מהם פורסמו:⁵ שלושה כתובים בכתב קורסיבי, בארמית, השפה ששררה אז בארץ. האחד מכיל שם יחיד 'בר' (שלו(ם)), השני כולל רשימת שמות 'שלמנעבד, לחי עב(ד), בעלי(?)', שושבע(?)'. האוסטרקון השלישי הוא מעין קבלה על משלוח יין, ולשונו: 'חמר בלגן טב יאן 5, חמר טב יאן 2, חמר ב...', היינו, 'יין בלגין, איכות טובה, מובחר' הספרה מציינת כנראה את הכמות.⁶ האוסטרקון הרביעי (מס' 2070) כתוב לדעת י' נזה בכתב פניקי קורסיבי וזמנו כמו האחרים, המאה החמישית או ראשית המאה הרביעית לפני הספירה; באה בו רשימת שמות, כמו עבדאש... , אבשלם, שלמלחי, ש... בעל, שהם שמות פניקיים מובהקים.⁷ למציאותם של פניקים באתר דרומי זה—תושבים, ספנים, או סוחרים—נודעת כמובן חשיבות רבה.

מצודת קדש-ברנע, השוכנת בלבו של נווה-המדבר הנודע של עין קדיראת, נתפרסמה בעיקר כאתר חשוב מתקופת מלכי יהודה. בחפירות שנערכו במקום על-ידי מ' דותן, נסקרו על-גבי המצודה—הישראלית—מבנים נוספים, להם ניתן כנראה לשייך חרסים רבים מן התקופה הפרסית שנלקטו במקום.⁸ חרסים אלה—ובהם הן כלים ארץ-ישראליים מקומיים, הן שבר של כלי אתי מיובא—מאפשרים לקבוע את תאריכו של היישוב למאות החמישית-הרביעית לפני הספירה. ייתכן שלאותה תקופה יש לייחס גם סיכת רכיסה ממתכת וכלי-ברזל, אולי חוד של מחרשה. חורבת רתמה (נ.צ. 12830347, מפת 1:50,000 שדה-בוקר) נמצאת מערבית לשדה-בוקר, סמוך למפגש נחל הרועה ונחל בוקר עם נחל הבשור. האתר נמצא על ראשה ומורדותיה של גבעה המזדקרת מרכס חלוקים וצופה היטב אל הבקעה הרחבה שמתחתיה, בה קיים היה צומת-דרכים חשוב.

ע' ענתי סקר את האתר בשנת 1953 וזיהה אותו כתחנת-דרכים מן התקופה הפרסית.⁹ בחפירה שנחקיימה במקום על-ידי ז' משל ור' כהן,¹⁰ נתגלה כי האתר החל קיומו (תקופה III) בתקופת הברזל. אותה עת שימש כמצודת-דרכים ישראלית טיפוסית שסביבה נתפתח יישוב קטן. על חורבות חלק מן המבנים נתגלו חרסים מן התקופה הפרסית (תקופה II). המבנה העיקרי, המצודה, המשיך את קיומו או הוקם מחדש בתקופה הרומית (תקופה I). החרסים הרבים מן התקופה הפרסית, שנלקטו על גבי חורבות המבנים, אינם מעידים על שימוש חוזר באותם מבנים כמבני-מגורים. לא נודע טיבו של היישוב שנתקיים במקום בתקופה הפרסית, אך ברור שלא היה זה יישוב קבע רב-מבנים. לעומת זאת, מעידה הכמות הרבה במיוחד של קיראמיקה אופיינית, על פעילות שהתנהלה כאן לאורך זמן. חקירת הקיראמיקה—שברים של קערות אופייניות, סיר-בישול, קנקנים, פכיות, צפחת ונר—מעידים באופן ברור שהמקום התקיים במאות החמישית-רביעית לפני הספירה. אם מותר לשפוט על-פי טיב החרס, מעיד צבעו האפור-חום כי קרוב היה יותר למסורת הקדרים של איזור ההר ביהודה ושומרון העומדת בניגוד למסורת הקדרים באיזור החוף, שם הרבו לייצר כלים בהירים, ירקרקים או אדומים.

5 N. Glueck, 'Ostraca from Elath', *BASOR*, LXXX (1941), pp. 3-10; LXXXII (1941), pp. 3-11

6 C.C. Torrey, 'On the Ostraca from Elath', *BASOR*, LXXXII (1941), pp. 15-16

7 י' נזה, 'על כתבם של שני אוסטרקונים מאילת', ידיעות, ל (1966), עמ' 39-40.

8 מ' דותן, 'מצודת קדש ברנע', קובץ אילת, ירושלים 1963, עמ' 100-117.

9 ע' ענתי, סקר הר הנגב, אגף העתיקות, ירושלים 1955 (לא פורסם), עמ' 32-33.

10 ז' משל, תולדות הנגב בתקופת מלכי יהודה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, תל אביב 1974, עמ' 15-35.

אופיים של היישובים

למרות מיעוטם של האחרים מן התקופה הפרסית,¹¹ מזכירה פריסתם במידת-מה את הדגם שהיה קיים גם בתקופה הקדומה, בימי ממלכת יהודה.¹² דגם זה בנוי על ציר התנועה של 'דרך האחרים' החוצה את הר הנגב המרכזי כלפי מערב, בואכה קדש-ברנע, ומתחברת אל הדרך הקדומה, הידועה כיום בשמה הערבי דרב אל-ע'זה. דרך זו מקשרת בין ערי החוף הדרומי של ארץ-ישראל ובין אילת ועציון-גבר. כאן כבר מצוי בהתפתחות התהליך של פיתוח דרכי-המסחר ויישובן, שיגיע לשיאו בתקופה הנבטית שלאחר-מכן.¹³ הקשר בין היישובים ובין המסחר ודרכי-המסחר הוא המפתח להבנת קיומם של היישובים בתקופה זו.

אלא שאין אופיים של היישובים כאופי תחנות-הקבע של התקופה הישראלית והתקופה הנבטית דווקא. בניגוד לתקופות אלה, בהן ניכרה פעילות של התיישבות, אין לראות בתחנות-הדרכים הפרסיות רשת של מצודות קבע.¹⁴ בקדש-ברנע נמצאו, כאמור, רק מבנים דלים ביותר ובחורבת רתמה לא אותר, לפי שעה, אפילו מבנה אחד. תמונת ממצא מעין זו ניפרת גם במקומות אחרים בדרום הארץ, בהם מובטחים מראש תנאי-התיישבות טובים בהרבה. כך הם פני הדברים, דרך משל, בערד¹⁵ באר-שבע¹⁶ בשלב ג' בתל ג'מה,¹⁷ ובמידת-מה אף בתל פארעה הדרומה.¹⁸ ביישובים אלה לא נמצאו מבנים, אלא בעיקר בורות ואסמים המלאים חרסים ואפר.

הבורות שימשו כנראה במקורם כאסמים, ובשלב מסוים—לכשנחרקו—החלו למלאם באשפה. ריבויים בתל ג'מה הביא את פ' פיטרי להשערה כי המקום היה בתקופה הפרסית תחנת-אספקה לצבא פרסי שתקף את מצרים דרך סיני (עיין להלן). לפי חישובו ניתן היה לאגור כאן אספקה לצורכיהם של 70,000 איש למשך שני חודשים.¹⁹ את ריבוי האסמים בתלי השפלה וגבול הנגב ניתן גם לפרש כמקום-אחסנה ליבולי שיא בשנות ברכה, ולאגירת מזון לקראת שנים שחונות.²⁰ אולם לא נודע מקום בתייהם של איכרים חרוצים אלה. נראה לנו אפוא כי האחרים בנגב ובגבולו שימשו בתקופה הפרסית כמרכזי-אספקה וכתחנות ליחידות-הצבא ולשיירות-המסחר שעברו בדרך לעזה ולערי החוף האחרות.

מסקנה זאת תואמת את פירושו של י' נוה שפיענוח ופרסם את האוסטרקונים מערד ומבאר-שבע: 'חרסי באר שבע מצביעים על מציאותו של מרכז אדמיניסטרטיבי בעיר זו, שאליו הובאה התבואה בתורת מס, ואילו מן האוסטרקונים של ערד לומדים אנו על קיומה של תחנת-מעבר שבה היו

11 ענתי (לעיל, הערה 9), עמ' 50-51.

12 משל (לעיל, הערה 10), ציור 17.

13 ו' משל, 'דרכי הנגב לפי תיאורו של פחולמאיוס ומפת פויטינגר', חפירות ומחקרים, בעריכת י' אהרונ, תל אביב 1973, עמ' 205-209.

14 שלא כדעתו של א' שטרן, התרבות החומרית של ארץ-ישראל בתקופה הפרסית, ירושלים 1973, עמ' 236.

15 י' אהרונ, 'עונת החפירות השניה בתל ערד', ידיעות, כח (1964), עמ' 164.

16 הנ"ל, 'החפירות בתל באר שבע, עונה ראשונה', חפירות ומחקרים, בעריכת י' אהרונ, תל אביב 1973, עמ' 17.

17 שטרן (לעיל, הערה 14), עמ' 29.

18 שם, עמ' 30.

19 F. Petrie, *Gerar*, London 1928, p. 9.

20 L.E. Stager, 'Climatic Condition and Grain Storage in the Persian Period', *BA*, XXXIV (1971), p. 88. ראה לעניין זה גם קריאתו של נוה לאוסטרקון מתל אל פרעה: י' נוה, 'שני אוסטרקונים ארמיים מן התקופה הפרסית', המקרא ותולדות ישראל—מחקרים לזכרו של יעקב ליוור, תל אביב 1972, עמ' 184-186.

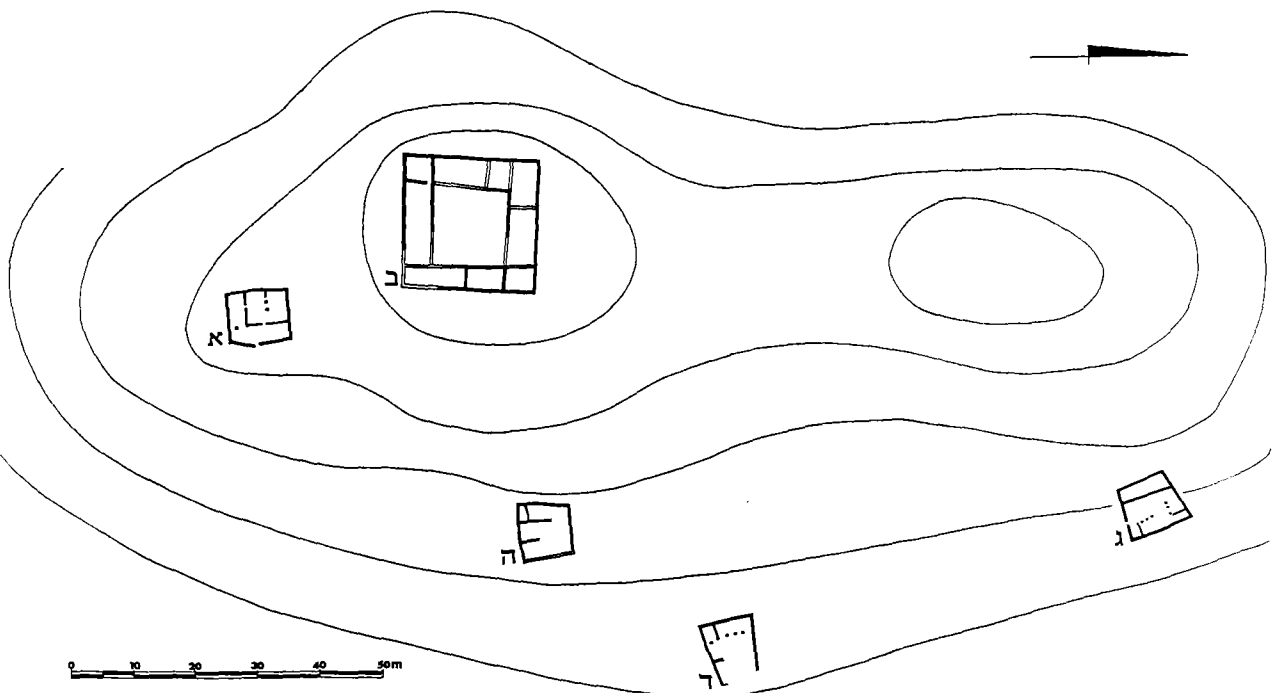


המצודה בחורבת רתמה

מספקים שעורים לפרשים, לסוסים ולחמורים'. נזה הדגיש את תפקידם האפשרי של פרשים וחמרים אלה 'כחיל מצב השומר על הדרכים . . . כחוליה במסגרת הרחבה של קיום התקשורת, הן בהעברת דואר דחוף והן בהובלת מצרכים ומשאות ליחידות צבאיות ולפקידות הממלכתית שישבה במקומות מרוחקים בנגב ובמדבר'.²¹ אנו שמים את הדגש על תפקידם האפשרי במסחר. בהקשר זה יש אף לפרש את האוסטרקונים מחל אל-חליפה ומכאן דמיונם בחוכן לחרסי באר-שבע. עדות מעניינת לקיומה של דרך המסחר, המקשרת בין הדרום הרחוק והחוף הדרומי של ארץ-ישראל, נמצאה בחפירות האחרונות בתל ג'מה: כתובת דרום-ערבית על כתפו של קנקן שנמצאה בחפירת אסם.²² החופרים נוטים אמנם לאחר את זמן האסם ומייחסים את הכתובת למאות הג'-הב' לפני הספירה, אך תאריך זה אינו מוחלט, אלא נסיבתי, ויש אפשרות שיוקדם בהמשך המחקר עד לתקופה הפרסית.

21 'י' נזה, 'כתובות ארמיות', בתוך: 'י' אהרונ, כתובות ערד, ירושלים 1975, עמ' 167, 203.

22 חדשות ארכיאולוגיות, מד (1972), עמ' 33.



רתמה — תכנית כללית של המצודה מתקופת הברזל
א. 'בית המפקד'; ב. המצודה; ג, ד, ה. בתי-המגורים

תושבי האיזור

מי הוא הגורם שיזם, בנה ואיכלס את התחנות? גבול מדינת יהודה בתקופה הפרסית הגיע בדרום עד הקו תקוע-בית צור-קעילה. זאת למדנו מרשימת בוני החומה בנחמיה ג,²³ ומספר חשמונאים-א ד סא; ה סה; יד לג. מתברר כי לא חל שינוי בקו גבול זה עד מלחמות החשמונאים במאה השנייה לפני הספירה. השטח שמדרום לקו זה נקרא בתקופה ההלניסטית בשם אדומיאה. כנראה היתה יחידת מנהל כזאת כבר בתקופה הפרסית²⁴ ועל תושביה נמנו יסודות אדומיים וערבים, שהיו בשלבים שונים של ישיבת קבע ונוודות.²⁵ אפשר שזה ההסבר לממצא הארכיטקטוני הדל באתרים שמנינו. דרומה יותר, בצפון-סיני וכנראה אף בהר הנגב, שכנו אז שבטים נודדים של ערבים. מעיד על כך הירודוטוס, באמצע המאה ה' לפני הספירה, המכנה את כל האיזור שביין היס-התיכון ועד ים-סוף, ממזרח לנילוס ולזרוע הפלוסית שלו, בשם 'ערביה'. השם מציין סוג מסוים של אוכלוסין, אך לא

23 מ' אבי-יונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ-ישראל, ירושלים 1951, עמ' 18-19, 21.

24 שם, עמ' 22.

25 י' אפעל, הנוודים בספר ארץ ישראל בתקופת האימפריות האשורית, הבבלית והפרסית, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים 1971, עמ' 145. השמות הפרטיים הנזכרים באוסטרקונים של ערד ובאר-שבע הם ערביים, אדומיים ועבריים, ראה: נוה (לעיל, הערה 21), עמ' 202-203. יש לדאוג בכך אישור לשיתופם של יסודות אלה במסחר.

טריטוריה או מסגרת אדמיניסטרטיבית מוגדרת.²⁶ 'חבל הערבים' השתרע, לפי הירודוטוס, מעזה ועד יניסוס (שאיטורה אינו נדאי; אולי אל-עריש?), והוא מצוי לפי תיאורו בדרומה של הסאטראפיה החמישית של הממלכה הפרסית. בספר נחמיה נזכרים הערבים בין צרי יהודה (נחמיה ד א) ומנהיגם, גשם הערבי, מוזכר כאחד מיריבי נחמיה (ב יט; ו א, ו ואילך).

לפי הירודוטוס היו הערבים חייבים ב'דורה' בשיעור 1,000 כיכר לבונה לשנה (כ-40 טון). לדעת י' אפעל²⁷ מדובר בהיטל כבד ביותר, שערפו, והעובדה שנגבה בלבונה, מלמדים למעלה מכל ספק שהערבים היו קשורים לסחר הבשמים והכנסותיהם היו רבות מאוד.

איך פיקחו הפרסים על מסחר זה, ואיך גבו היטל כבד זה? לדעתנו הם עשו זאת באמצעות תחנות-דרכים כמו ערד, קדש-ברנע, רתמה ותל אל-חליפה. הקיראמיקה מן התקופה הפרסית שנמצאה בהן היא עדות לאחזקתן על-ידי הממלכה ולאיושן לא על-ידי נודדים בלבד; שכן אלה האחרונים אינם מחזיקים כמעט כלי-חרס, אלא בכמות קטנה. הגרעין המקצועי שנשא בעול זה היה כנראה פניקי.

המקורות ההיסטוריים מעידים בבירור כי ממלכת פרס עודדה את פיתוח הספנות הפניקית בים התיכון ככת-תחרותה של יוון.²⁸ כתובת אשמנעור מלך צידון מלמדת שקיבל מידי מלך פרס את דאר ויפו.²⁹ מדרך הספנים ביוונית הידוע בשם 'פסבדו-סקילאקס', מסוף תקופת שלטון פרס בארץ-ישראל, מונה ערים צוריות וצידוניות בחוף ארץ-ישראל בין עכו ואשקלון.³⁰ נראה לנו כי הפרסים מסרו לידי פניקים אף את הטיפול והפיקוח על סחר הבשמים. הירודוטוס מדבר על סורים היושבים על חוף הים הערבי. 'סורים' אלה היו כנראה פניקים שקיימו תחנות לצורכי ספנות ומסחר.³¹ האם אין אפשרות ש'הים הערבי', שעל חופו ישבו, הוא ים-סוף וסעיפיו? השאלה האחרונה מחזירה אותנו אל ממצאי תל אל-חליפה-עציון-גבר: גליק, לשיטתו, ראה כאן בזמנו 'עצירה חרושתית', אך נסוג באחרית ימיו מדעתו זאת מפני הביקורת.³² הממצא—מעט שרידים של מבנים והרבה כלי-חרס וממצא כתוב—דומה בעיקרו לזה שנחשף בערד ובבאר-שבע. כבר היצענו במקום אחר³³ כי האתר בכל תולדותיו היה תחנת דרכים ומסחר מבוצרת, שהוקמה והוחזקה על-ידי גורם אתני זר לסביבה האדומית. לכן, העדיפו יושביו לשכון מחוץ לתחומי נווה-המדבר הטבעי של אילת (כיום בשטח עקבה). ראשונים בין זרים אלה היו הישראלים (שכבות III-I שבתל), אחריהם באו האשורים (שכבה IV) ואחרונים הם הפניקים בתקופה הפרסית (שכבה V). אוסטרקון 2070 רומז על כך, לפי שהוא כתוב בכתב פניקי, ומכיל שמות פניקיים.³⁴ מותר לשער כי בתל אל-חליפה היתה לפניקים מעין מושבה, ששכנה על חוף ים-סוף ומפרץ-אילת, שהשם 'הים הערבי' יאה לו

26 אפעל, שם, עמ' 140.

27 שם, עמ' 151.

28 י' אהרונ'י, ארץ-ישראל בתקופת המקרא—גיאוגרפיה היסטורית, ירושלים 1962, עמ' 335; אבי-יונה (לעיל, הערה

23), עמ' 23.

29 נ' סלושץ, אוצר הכתובות הפניקיות, תל אביב 1942, עמ' 24.

30 אבי-יונה (לעיל, הערה 23), עמ' 23.

31 אפעל (לעיל, הערה 25), עמ' 142.

32 גליק (לעיל, הערה 1).

33 משל (לעיל, הערה 1).

34 נוה (לעיל, הערה 7).

בתקופה זאת. נראה לנו אפוא כי הממלכה הפרסית עודדה את המסחר הפניקי עם ערב בדרך ים־סוף וכי ממצאי שכבה V בתל אל־חליפה הם עדות לכך.

לפי הירודוטוס היה אמנם חבל הערבים משוחרר ממס, ו'מרכזי המסחר אשר לחוף הים' ניתנו ל'מלך הערבים', אך אין להסיק מכך שהפרודור לים היה בשליטתם המוחלטת.³⁵ הוכרנו לעיל את היטל ה'דורה' הכבד שהוטל עליהם. גם בעזה עצמה היה משמר צבאי פרסי חזק.³⁶ נראה שלערבים הוענקו זכויות מסוימות, כנראה כלכליות, אך הפיקוח על המסחר נשאר בידי הפרסים, עם שהם עודדו את פיתוחו באמצעות הפניקים.³⁷ יש לציין שגם בצפון הארץ מוצאים אנו מושבות פניקיות,³⁸ באזורי המרכז, דוגמת מראשה ושכם, ולא רק בקרבת החוף.

בסיכום—נראה כי פעילות המסחר הפרסית בנגב היתה תוליה מקשרת בין פעילות מלכי יהודה לבין זו של הנבטים. אלה האחרונים, שבנו על גב שיירות־המסחר ממלכה משגשגת, לא עשו זאת יש מאין. רעיון פיתוח דרכי המדבר, תוך ניצול המעמד הגיאופוליטי והשקעת אמצעים ממלכתיים, הועבר אליהם כמסורת עתיקה. מעבירי מסורת זאת, כמו שנסינו להראות, היו הפרסים.

35 אפעל (לעיל, הערה 25), עמ' 152.

36 U. Rappaport, 'Gaza and Ascalon in the Persian and Hellenistic Periods in Relation to their Coins', *IEJ*, XX (1970), p. 75.

37 בניגוד לדעת אפעל (לעיל, הערה 25), עמ' 67, הערה 156. מעניין לציין בהקשר זה, כי אחד מן השמות שבכתובות ערד עשוי להיות פניקי. ראה: נוה (לעיל, הערה 21), עמ' 202.

38 אהרוני (לעיל, הערה 28), עמ' 335.

דין

היישוב היהודי בגליל
בתקופת יבנה ומרד בר־כוכבא
אהרן אופנהיימר

משתתפים בדיון: שמואל ספראי

משה דוד קר

דוד רוקח

יורם צפירי

גדעון פרסטר

זאב ייבין

דברי פתיחה

שמואל ספראי

בעיית היישוב היהודי בגליל בתקופת יבנה ומרד בר־כוכבא אינה רק שאלה של חבל־ארץ גדול, שבו ישבה מחציתו של היישוב בארץ, אלא כרוכה בקשיים סבוכים שמעבר לו. הגליל הצטרף ליישוב היהודי בארץ רק מאוחר יותר בימי בית שני. גם אם היו בגליל יהודים בתקופה קדומה זו של ימי הבית—ועל כך חלוקות הדעות—לא היו ודאי גורם קובע ומכריע בבעיות המדיניות והתרבותיות. עדות על היותם בעלי משקל של ממש באה רק מימי מרד החשמונאים, ולאחר מרד בר־כוכבא היה הגליל מרכזו של היישוב היהודי בארץ. על מעמדו זה שמר עד לירידתו של היישוב בארץ כולה, ובו נתקיימו הריכוזים היהודיים האחרונים.

השאלה הקשה והסבוכה בענייננו—הנחונה למחלוקות—היא טבעו ואופיו של היישוב, קשריו עם מרכזי ההנהגה המדינית, הצבאית והחברתית ודמותו התורנית והתרבותית. לבעיה זו השלכות גם בתחומי ההיסטוריה היהודית—התקופה שלפני המרד, המרד עצמו והתקופה שלאחריו—וגם בתחומי ההיסטוריה הכללית—דהיינו, תולדות התהוותה של הנצרות, לפי שיש שביקשו להסביר את ראשיתה על־פי הערכת טבעו של היישוב היהודי בגליל. אולם, לא נרחיב את היריעה ונגביל את דיוננו לתקופה של כשישים או כשבעים שנה—מן הימים הראשונים שלאחר החורבן בשנות השבעים המוקדמות ועד לשלהי מרד בר־כוכבא בשנת 135, בקירוב.

היישוב היהודי בגליל בתקופת יבנה ומרד בר־כוכבא*

אהרן אופנהיימר

לאחר מרד בר־כוכבא היה הגליל למרכז היישוב היהודי בארץ־ישראל. יהודה, שבה התחולל עיקרו של המרד, נפגעה בעת דיכוי המרד וגזירות השמד שבעקבותיו, ואזורים רבים בתוכה שממו כמעט כליל. בגליל נשתקמו מוסדות ההנהגה—הנשיאות והסנהדרין—והוא היה מוקד ליצירה הרוחנית ולמלאכת הכינוס של הספרות התנאית ועריכתה.

דורות אחדים של חוקרים התלבטו בשאלת אופיו של היישוב היהודי בגליל קודם שעבר אליו המרכז; ובהמשך לכך, איזה גליל מצאו לפנייהם פליטי המרד והחכמים שעברו אליו מיהודה. המחקר הנוצרי־פרוטסטנטי של המאה הי"ט וראשית המאה הכ' הניח את היסוד לדעה המטילה ספק בעצם אופיו היהודי של הגליל לפני מרד בר־כוכבא, בטעון שהגליל מאוכלס היה על־ידי פשוטי־עם חסרי תורה ומתרחקים מיהדות. לדעה זו היו גם שורשים אפולוגטיים בבואה להציג את ישו כפרורמטור שקם לעזרת יהודי הגליל, שהנהגה היהודית־פרושית התנכרה להם.¹ לעיקרה של דעה זו הצטרפו גם חוקרים יהודים, שהעמידו את עולם החכמים והתורה ביהודה, ושירו את הגליל בימים שלפני מרד בר־כוכבא ריק מתורה ונעור ממצוות.²

בעקבות בדיקה קפדנית יותר של המקורות, דחו חוקרי דורנו השקפה זו מכל וכל, בהוכיחם כי החיים בגליל היו טבועים בחותם הלכ־פרושי ממש כביהודה. התברר כי לא נבדלו אוכלוסי הגליל מבני יהודה מבחינת דמותם היהודית, הן בימי בית שני, הן בתקופת יבנה; ולפיכך לא היה טיפוס גלילי מיוחד או דפוס חיים נבדל.³

* ברצוני להביע תודה לעמיתי מר בנימין איזק מהחוג ללימודים קלאסיים באוניברסיטת תל־אביב, שסייע בידי בבירור הממצא הארכיאולוגי ואשר בשיחותיו עמו נתלבנו מספר פרטים יסודיים הקשורים בנושא.

1 לדוגמה: E. Schürer, *Geschichte*. וראה גם: G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh 1924³, p. 120.

2 לדוגמה: י' קלויזנר, היסטוריה של הבית השני, ד, תשי"ט¹, עמ' 220–223, *des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, Leipzig 1907⁴, pp. 454f.

3 ש' קליין, ארץ הגליל, ירושלים תשכ"ז², עמ' 33–34 ובמקומות נוספים; ג' אלק, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל־אביב תשי"ז, עמ' 163–164 ('תחומן של הלכות טהרה'); ה"ל, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל־אביב תשי"ט³, עמ' 90–91, 318–322; ש' ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, תל־אביב 1965, עמ' 44–46, 157; א"א אורבך, 'מיהודה לגליל', ספר זכרון ליעקב פרידמן, ירושלים תשל"ד, עמ' 59–75; A. Oppenheimer, *The 'Am ha-Aretz — A study in the Social History of the Jewish people in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1977, pp. 2–7, 200–217.

דיון: היישוב היהודי בגליל בתקופת יבנה ומרד בר־כוכבא

אופיו של היישוב היהודי בגליל

בימי בית שני שמרו בני הגליל על קשר הדוק עם המרכז בירושלים. עדויות רבות דנות בעלייתם לרגל לירושלים ובקיום מצוות שיש להן זיקה למקדש. יש ראיות שבני הגליל קיימו מצוות, שעמדו במרכז היהדות בימי בית שני בתחומים של הפרשת מעשרות והקפדה על טהרה.⁴ בנושאים מסוימים נהגו בני הגליל מנהג נאה יותר מאנשי יהודה; כך לדוגמה כתבו בני הגליל בכתובותיהם כאנשי ירושלים, והבטיחו את זכותה של האלמנה לזון ולישב בבית בעלה כל זמן שתדע. זאת—שעה שאנשי יהודה אפשרו ליורשים לפטור עצמם מחובה זו על־ידי נתינת דמי־הכתובה לאלמנה.⁵ על כך נאמר בירושלמי: 'אנשי הגליל חסו על כבודן ולא חסו על ממונן, אנשי יהודה חסו על ממונן ולא חסו על כבודן'.⁶

כל האמור אין בו כדי ללמד כי בני הגליל בימי בית שני היו כולם חברים או פרושים, מפרישי מעשרות, אוכלי חולין בטהרה ובעלי מוסריות גבוהה. אולם יש בדברים כדי להעיד שהיו בגליל מקפידים במצוות ובעלי מנהגים נאים כמו ביהודה וכי החתך החברתי של אנשי הגליל לא נבדל מזה של אנשי יהודה.

חורבן בית שני חייב את העברתו של מרכז־הכבוד של החיים היהודיים מהפולחן במקדש ומהמצוות שנקשרו אליו לתחומים אחרים. תמורה זו הטביעה את חותמה לא רק על חיי־הדת, אלא גם בתחום החברתי והלאומי. המרכז ביבנה, שנשען על הנהגה של חכמים, העמיד את לימוד התורה כערך עליון ביהדות ויצר את התפיסה שהמודד למקומו של האדם בסולם המעמדות החברתי הוא בעיסוקו ובידיעתו בתורה. אין פירוש הדבר שחדלו לקיים את מצוות המעשרות והטהרה, אף־על־פי שקשורות היו, בצורה זו או אחרת, לירושלים ולמקדש. שפן ממגמותיהם של מוסדות ההנהגה ביבנה היה גם להמשיך ולקיים ככל האפשר את המצוות שנהגו בימי הבית. השינוי היה יותר בערכיות שיוחסה למצוות. מבחינה זו היה משקל רב יותר להעמקת העיסוק בתורה ולהפצתה בקרב שכבות נרחבות של העם בסתימת החלל הריק שנפער עם חורבן הבית וביצירת אפשרות לחיים יהודיים־לאומיים בהיעדר בית־המקדש.

השראתם של מוסדות ההנהגה ביבנה לליכוד לאומי סביב התורה ולימודה, התפשטה ביהודה ובגליל כאחד. בתקופת יבנה היו בגליל חכמים ובתי־מדרשות, שמהם יש להזכיר את ר' חנניה בן תרדיון ראש בית־המדרש שבסיכני,⁷ ר' חלפתא איש ציפורי,⁸ ר' יוחנן בן נורי איש בית־שערים וגניגר,⁹ אבא יוסי חליקופרי איש טבעון,¹⁰ ואחרים.

4 תוספתא, סנהדרין ב ו. ומקבילות: יוסף בן מתתיהו, חיי יוסף, יב, סעיפים 62–63; טו, סעיף 80; קדמוניות יח, סעיפים 36–38, ועוד.

5 כתובות ד יב.

6 ירושלמי, כתובות ד, כט ע"ב. חילופי מנהגים בהם היו מנהגי הגליל נאים ממנהגי יהודה, מצויים בעניינים רבים נוספים, אך בדרך־כלל קשה לקבוע לאיזו תקופה מתייחסים הדברים.

7 היא סכנין, מצפון לבקעת בית־נטופה; וראה סנהדרין לב ע"ב: 'אחר רבי חנניא בן תרדיון לסיכני'.

8 תוספתא, תענית א יד; ראש השנה כז ע"א, ועוד.

9 להימצאותו בבית שערים: תוספתא, תרומות ז יד; שם, סוכה ב ב; וראה: ש' ספראי, 'בית שערים בספרות התלמודית', ארץ־ישראל, ה, עמ' 208–210. להימצאותו בגניגר: ירושלמי, ערובין א, יט ע"ג ומקבילות; ירושלמי, כלאים ו, ל ע"ג.

10 מכשירין א ג.

החוקרים שטענו כי הגליל היה ריק מתורה ומתרחק מעולמם של חכמים, הרבו להסתמך על הכתוב בירושלמי, שבת:

מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בערב ואמר . . . רבי עולא אמר: שמונה עשר שנים עבד הוי היב בהדא ערב ולא אתא קומי אלא אילין תרין עובדיא, אמר, גליל גליל שנאת תורה סופך לעשות במסיקין.¹¹

אם הדברים אותנטיים, וריב"ז ישב אמנם תקופה ממושכת בערב שבגליל, הרי מתייחסים הם לימי הבית, וממילא אין משמעותם תקפה לימי יבנה. מן הראוי לציין כי אין במקור זה הוכחה מכרעת למיעוט תורה בגליל בכל תקופה שהיא. המימרה נמסרת מפיו של האמורא רבי עולא, בן הדור האחרון של אמוראי ארץ-ישראל, הווי אומר, שלוש-מאות שנה ויותר לאחר האירועים. תמוהה הנבואה על הגליל שיענש ב'מסיקין': הפקעת קרקעות על-ידי השלטונות ומסירתן לחוכרים רוחים היו אמנם לאחר החורבן, אך נראה שהיקפם היה רב ביהודה מאשר בגליל. ייתכן שדבריו של רבי עולא הם דרשה על מסורת שהיתה לפניו, ונמסר בה על שתי שאלות שבאו לפני ריב"ז בהיותו בערב.

בין המעשים המועטים המסופרים על ריב"ז בתחום ההנהגה הציבורית של האומה, מהותי הרבה יותר לקשריו עם הגליל המקרה העוסק בפיקוח על יישוב שבגליל. ריב"ז שלח את רבי יהושע תלמידו לבדיקת התנהגותו של חסיד מרמת בני ענת.¹² על רבי אליעזר בן הורקנוס, תלמידו המובהק השני של ריב"ז, מסופר: 'ת"ר מעשה ברבי אליעזר ששבת בגליל העליון ושאלוהו שלשים הלכות בהלכות סוכה'.¹³ מסורת זו בדבר שלושים השאלות בהלכות סוכה שנשאל רבי אליעזר בן הורקנוס בשבת אחת, משקפת ביתר נאמנות ומהימנות את יחסו של הגליל לתורה ולחכמים, מאשר שני המעשים שהם לבדם באו כביכול לפני ריב"ז במשך שמונה-עשרה שנה. יש עדויות נוספות על חכמים שנמנו על מוסדות ההנהגה שביבנה והגיעו לגליל להרכיב בו תורה. כך היא המימרה הרווחת: 'הריני כבן עזאי בשוקי טבריא'.¹⁴ גם על אלישע בן אבויה מסופר כי קודם

11 ירושלמי, שבת טז, טו ע"ד. ערב היתה יישוב מרכזי בגליל התחתון, ליד בקעת בית-נטופה, כשנים עשר ק"מ צפונית-צפונית-מזרחית לציפורי, היום הכפר הערבי עראבה. ריב"ז מקלל במימרה זו את הגליל שבעטיה של שנאת התורה שרווחה בו יפול בידי מסיקים (= מציקים), שהם ה-Conductores, דהיינו החוכרים הגדולים, שבידיהם ניתנו הקרקעות שהופקעו על-ידי הרומאים לאחר דיכוי המרד הגדול.

12 אבות דרבי נתן, נוסח ב', כז, מהדורת שכטר, עמ' 56-57; שם, נוסח א', יב, מהדורת שכטר עמ' 56; מדרש הגדול לויקרא, שמיני יא, לה, מהדורת שטיינזלץ, עמ' רפה. וראה: ש' ספראי, 'משנת חסידים בספרות התנאים', והנה אין יוסף (קובץ לזכרו של יוסף אמוראי ז"ל), תשל"ג, עמ' 145-146. את רמת בני ענת יש לזהות בתחום בית-ענת שבבקעת בית-הכרם הגלילית; וראה: ש' זי, ספראי, 'בית ענת', סיני, עח (תשל"ו), עמ' יח-לד. במקור אחר מסופר על הקפדתם של אנשי רום בית ענת בתיקון מקוואות לטהרה (תוספתא, מקוואות ו ג).

13 סוכה כח ע"א. במקביל מצוי מעשה ב'תלמיד אחד מתלמידי גליל העליון', שמעיד לפני רבי אליעזר על הלכה ששמע (תוספתא, כלים ב"ב, ב א; בבלי, שבת נב ע"ב). השווה גם המעשה בתוספתא, מעילה א ה. במשנה שבסוף מסכת סוטה (אשר מקובל במחקר שהיא תוספת מאוחרת) מנבא אמנם רבי אליעזר כי 'הגליל יחרב' (סוטה ט טו), אולם במקבילות באו הדברים בשם חכמים מתקופות אחרות: בפי רבי יהודה—סנהדרין צז ע"א; בפי ריש לקיש—שיר השירים רבה ב יג; בפי רבי אבון—פסיקתא דרב כהנא, פיס' ה' 'החדש הזה', מהדורת מגלבריים, עמ' 98; וכן בפסיקתא רבתי טו, מהדורת רמא"ש, עה ע"ב.

14 ערובין כט ע"א; סוטה מה ע"א; קידושין כ ע"א; ערכין ל ע"ב. על רקע זה יש להבין את דבריו של רבי יוחנן בר נפחא, אב בית-הדין שבטבריה במאה השלישית: 'רבי יוחנן אזל לחד אחר, אמר, אנא בן עזאי דהכא' (ירושלמי, ביכורים ב, סה ע"א).

דיון: היישוב היהודי בגליל בתקופת יבנה ומרד בר־כוכבא

שיצא לתרבות רעה 'היה יושב ושונה בבקעת גיניסר'.¹⁵ כללן של עדויות אלה יש בהן כדי להצביע על צימאון דעת של בני הגליל הן לשם לימוד עיוני, הן לפתרון בעיות הלכה למעשה.

הקשרים בין יהודה והגליל

חשובי החכמים שבסנהדרין—ורבן גמליאל דיבנה בראשם—נהגו לסייר ביישובי הארץ, הן ביהודה הן בגליל, כדי להגביר את האוטוריטה של מוסדות ההנהגה, לשמור על הקשר בינם לבין היישובים, להפיץ את התקנות וחידושי־ההלכות, למנות בעלי תפקידים בהנהגה המקומית ולענות על שאלותיהם בהלכה של בני־היישובים. דוגמה לסירי־פיקוח מעין אלה עשוי לשמש המעשה הבא:

אמר רבי יהודה: מעשה בשגביון ראש בית הכנסת של אכזיב שלקח כרם רבעי מן הגוי בסוריא, ונתן לו דמיו, ובא ושאל את רבן גמליאל שהיה עובר ממקום למקום וכו'.¹⁶

רבן גמליאל דיבנה הגיע אפוא לאכזיב שבמערבו של גליל, שעה שסייר בין ישובי הגליל—'שהיה עובר ממקום למקום'. בדומה לזאת נזכרו רבן גמליאל וחכמים בטבריה,¹⁷ בכפר עותנאי,¹⁸ באושה,¹⁹ ובמקומות אחרים.

צד אחד בדמותם של בני הגליל בא לידי ביטוי בביקורו של רבן גמליאל דיבנה בעכו:

מעשה ברבן גמליאל שהיה יושב על ספסל של גוים בשבת בעכו, אמרו לו: אין נוהגין כן להיות יושבין על ספסל של גוים בשבת, לא רצה לומר להם מותרין אתם, אלא עמד והלך לו.²⁰ מכאן עולה כי בני הגליל שמרו על ההלכה הקדומה והמחמירה לפיה נאסר על יהודי לשבת על ספסל של גויים (המשמש למסחר) בשבת, כי נראה כמי שעוסק במקח וממכר. ייתכן אמנם כי יש בכך עדות שחידושי ההלכה טרם הגיעו לגליל,²¹ אך יש כאן כדי ללמד על הקפדה בהלכה, כפי שנהגה בעכו. בהמשכו של אותו מעשה מעלה התוספתא מעשים שאירעו במקומות שונים בגליל בעת

15 ירושלמי, חגיגה ב, עז ע"ב.

16 תוספתא, תרומות ב יג. המעשים המספרים על רבן גמליאל וחכמים העוברים ממקום למקום בגליל, אינם עוסקים, לדעת י"א הלוי, בסירי־פיקוח, אלא בתופעות של בריחה בימי רדיפות דומיטיניוס (י"א הלוי, דורות הראשונים, חלק ראשון כרך חמישי, פראנקפורט על נהר מיין תרע"ח, עמ' 348). דבריו אלה אינם מעוגנים במקורות. כללית יש לציין כי רבן גמליאל עלה כנראה לראשות הסנהדרין רק לאחר מות דומיטיניוס (96 לספירה); ועל כל פנים עיקר פעלו היה בימי נרוה וטריינוס, ובאותם ימים דאי אין עדות לגזירות ולרדיפות שחייבוהו לעזוב את יבנה. רבן גמליאל נפטר, ככל הנראה, עוד לפני מרד התפוצות בימי טריינוס (115 לספירה)—ועל כך ראה להלן.

17 ערובין י י: תוספתא, שבת יג ב, ועוד.

18 גיטין א ה. כפר עותנאי היה בגבול הדרומי של הגליל התחתון. אפשר לצרף לכאן גם את הזכרת רבן גמליאל וחכמים ב'עירות של כותים שעל יד הדרך' (תוספתא, דמאי ה כד), והכוונה היא כנראה שהמעשה הנידון אירע בדרכם מיהודה לגליל.

19 ספרי דברים שמד, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 401. שהותם באושה היתה, ככל הנראה, ממושכת כלשהוא, ואפשר שנחקיים בה מעין מושב חוץ של הסנהדרין. על רקע זה יסתברו דבריו של מקור זה: 'וכבר שלחה מלכות שני סרדיטאות ואמרה להם לכו ועשו עצמכם יהודים, וראו תורתם מה טיבה, הלכו להם אצל רבן גמליאל לאושא'. הדעה כי הסנהדרין עברה לאושה כבר בימי רבן גמליאל דיבנה אינה נראית; וראה: ג' אלון, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל־אביב תשי"ט³, עמ' 292–293.

20 תוספתא, מועד קטן ב טו.

21 לפי כ"י וינה של ההלכה הקדומת להלכה הנזכרת בתוספתא, היה הדבר חידושו של רבי עקיבא; הווי אומר—מחידושה של התקופה שבה אירע המעשה בעכו.

ביקורם של בני רבן גמליאל, ואף בהם בולטים מנהגיהם הנאים של בני הגליל.²² ייתכן כי מעשהו של רבן גמליאל, שישב על ספסל של גויים בשבת, מעיד גם על התקרבות מסוימת בינו לבין נוכרים, על רקע ירידת החשש מעבודה זרה, והזדקקותו של רבן גמליאל לשלטונות.²³ ושמא יש לכרוך לכאן מעשה אחר שאירע לרבן גמליאל דיבנה בעת ביקור בעכו:

שאל פרוקלוס בן פלוספוס את רבן גמליאל בעכו, שהיה רוחץ במרחץ של אפרודיטי, אמר לו: כתוב בתורתכם 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם', מפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי, אמר לו: אין משיבין במרחץ. וכשיצא אמר לו: אני לא באתי בגבולה, היא באת בגבולי. אין אומרים, נעשה מרחץ לאפרודיטי נוי, אלא אומרים, נעשית אפרודיטי נוי למרחץ וכי'.²⁴

יש גם עדויות על בני יישובים שבגליל שהגיעו ליבנה, כדי להעלות את בעיותיהם לפני חכמי הסנהדרין.²⁵ היו גם מחכמי הגליל שהצטרפו למרכז ביבנה, וייתכן כי היו ששימשו מקשרים בין הסנהדרין והגליל.²⁶ אחד החכמים העובר מן הגליל אל הדרום הוא רבי יוסי הגלילי, שעליו מסופר המעשה הבא:

רבי יוסי הגלילי הוה קא אזיל באורחא, אשכחה לברוריה, אמר לה: באיזו דרך נלך ללח, אמרה ליה: גלילי שוטה, לא כך אמרו חכמים, אל תרבה שיחה עם האשה, היה לך לומר, באיזה ללח.²⁷

גם כתוב זה יש בו כדי ללמד כיצד ניתן להבין את הביטויים 'גליל גליל שנאת התורה' או 'גלילי שוטה' ודומיהם. איש לא יפקפק בגדולתו של רבי יוסי הגלילי בתורה, וברוריה, בתו של רבי חנניה בן תרדיון שמסיכני היא עצמה גלילית במוצאה. אין כאן אלא קנטרנות, אשגרה של חריפות לשון וקנאת סופרים, שאין להסיק מהם משמעות היסטורית. ביטויי-זלזול דומים יש מתקופה מאוחרת יותר כלפי בני הדרום ובני בבל: 'רבי שמלאי אתא גבי רבי יונתן, אמר ליה, אלפן אגדה, אמר ליה, מסורת בידי מאבותי, שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי, שהן גסי רוח ומעוטי תורה'.²⁸ דברים אלה נאמרו במאה השלישית, בה התחדשה פריחתם של בתי-מדרשות ביהודה, בימיהם של 'זקני הדרום' ובתקופה בה שגשגו כבר ישיבות בבל. כשם שאין הביטוי 'בבלאי טפשאי'²⁹ השגור בתלמוד מלמד על חוסר תורה בבבל, כך אין הביטוי 'גלילי שוטה' מורה על דמותם של בני הגליל. אין לראות בהם יותר ממטבעות-לשון שחוקות, שיש בהן לכל היותר משום לוקאל-פטריטיות מסוימת של בני יהודה לעומת בני הגליל.

22 תוספתא, מועד קטן ב טו-טז. ראה גם תוספתא, שבת ז יז וכן תוספתא, אהילות טז יב (עיי' ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ג, עמ' 147). ש' זו' ספראי (לעיל, הערה 12) הוכיחו כי המדובר בבניו של רבן גמליאל דיבנה.

23 וראה תוספתא, סוטה טו ח (השווה גם כ"י וינה ודפוס); בבלי, סוטה מב ע"א, ומקבילות; תוספתא, עבודה זרה ג ה. עבודה זרה ג ד.

24 תוספתא, כלאים א ד, ועוד. גם בדברים אלה יש כדי להעיד על שמירת מצוות בגליל.

25 דעה זו הועלתה על-ידי א"א אורבך, 'מיהודה לגליל' (לעיל, הערה 3). לדעת אורבך, היה רבי יוחנן בן נורי חכם גלילי שרבן גמליאל מינהו למקשר קבוע בין יהודה והגליל.

27 ערובין נג ע"ב.

28 ירושלמי, פסחים ה, לב ע"א.

29 פסחים לד ע"ב, ומקבילות; ביצה טז ע"א, ומקבילות; כתובות עה ע"א; נדרים מט ע"ב, ומקבילות.

מכלל העדויות עולה כי אופיו היהודי של הגליל בתקופת יבנה לא נפל מאופיה היהודי של יהודה, וקשרים תקינים שררו בין המרכז ביבנה ויישובי הגליל. ייתכן כי עצם הימצאותה של הסנהדרין ביהודה הביא לריכוז גדול יותר של חכמים בתחומיה ולהתפשטות מצומצמת יותר של חידושי־ההלכה בגליל. אולם לעתים הביא הדבר דווקא להחמרות ולמנהגים נאים יותר של בני הגליל. בעיקרו של דבר נתנו בני הגליל את ידם לתהליך שעוצב ביבנה, שמגמתו היתה ליכוד האומה ויצירת ערכים לאומיים.

יש להדגיש כי העדויות על שמירת המצוות ולימוד התורה בגליל נוגעות ליישובים קטנים ולערים הגדולות והמעורבות כאחד, כשם שהן מתייחסות הן לגליל התחתון והן לגליל העליון. אין להבין מכאן כי כל בני הגליל היו תלמידי־חכמים הנוהרים בקלה כבחמורה או שיישובי הגליל היו שווים כולם בשמירת המצוות והעיסוק בתורה; אך יש בדברים אלה כדי להצביע על קו של דקדוק בשמירת ההלכה והמצוות ושל עיסוק בלימוד התורה בגליל כולו.

הגליל בימי פולמוס של קיטוס

מתברר אפוא כי הגליל, כמו יהודה, לקח חלק בתמורה העיקרית שחלה ביהדות לאחר חורבן בית שני—הפיכת לימוד התורה לערך המרכזי של היהדות ולעיקר מצעה של האומה. אולם האומה והנהגתה לא הסתפקו בפתרון של 'תן לי יבנה וחכמיה', אלא פנו גם לדרך של אקטיביות מדינית, שמצאה ביטייה בימי פולמוס של קיטוס והגיעה לשיאה בעת מרד בר־כוכבא. היקפו הטריטוריאלי של מרד בר־כוכבא מעורר תמיהה בשל חלקו המועט, אם בכלל, של הגליל. תמיהה זו מתעצמת לאחר שהוכח שהגליל לא היה שונה באופיו היישובי מיהודה.

דומה כי הפתרון נעוץ בראייה נכוחה של תולדות הגליל בימי פולמוס של קיטוס ובימים שבין מרד למרד. פולמוס של קיטוס הוא הכינוי שניתן בספרות התלמודית למאורעות שהתרחשו בארץ־ישראל בעת מרד התפוצות שבימי טריינוס.³⁰ תולדותיו עלומות הן בכל הנוגע לארץ־ישראל, אם משום שעיקרו התחולל בתפוצות, אם משום שזכרו הועם עקב מרד בר־כוכבא הסמוך לו בזמן. ייתכן גם כי מקורות מסוימים, שמקובל לייחסם למרד בר־כוכבא, עוסקים למעשה בפולמוס קיטוס. המחקר מתלבט בחלקה של ארץ־ישראל במרד התפוצות,³¹ ואין ספק כי המקורות אינם מאפשרים מדידה מדויקת של היקף התסיסה בארץ־ישראל בזמן פולמוס של קיטוס. יחד עם זאת, מסתבר כי הגליל לקח חלק רב מיהודה בפעילות המרדנית. מרד התפוצות פרץ בעת מלחמתה של רומא עם הפרתים. הגליל היה מרוחק אמנם יחסית מזירת הקרבות, אך עדיין נמצא בעורפה של המלחמה והיה בכוחו להפריע ללגיונות הרומיים, לשבש את התנועה בדרכים ולפעול במקביל למורדים היהודיים במיסופוטמיה.

מקור שיש לשייכו לימי פולמוס קיטוס, מעלה את המעשה הבא:

30 קיטוס הוא המפקד המאורי Lusius Quietus, שדיכא את מרד היהודים שאירע במיסופוטמיה במסגרת מרד התפוצות בימי טריינוס (115–117 לספירה), ונשלח לאחר־מכן לדכא את המרד בארץ־ישראל.

31 ראה, לדוגמה: ג' אלן, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל־אביב תשי"ט, עמ' 255 ואילך, וביבליוגרפיה שם.

אמר רבי יהושע: מעשה בארבעה זקנים שהיו יושבין אצל רבי אליעזר בן עזריה חרש בציפורי, ר' חוצפית ור' ישבב ור' חלפתא ור' יוחנן בן נורי.³²

מתוארת כאן התכנסות של חכמים: המרכזי שבהם הוא רבי אלעזר בן עזריה, שניים הם גליליים— רבי חלפתא איש ציפורי ורבי יוחנן בן נורי איש בית־שערים וגניגר— ואילו רבי חוצפית ורבי ישבב נזכרו בהקשר של המרכז כיבנה, אולם מקום מגוריהם לא נודע. הביטוי 'חרש' מלמד כי לא היתה להם אפשרות להתכנס בגליל, ומכאן מסתבר שהדבר אירע בשעה של קרע בין היהודים והשלטונות. מהותו של קרע זה מתבררת אם נניח כי ההתכנסות נערכה בזמן פולמוס קיטוס. דבר זה מסתבר על רקע מעמדו המיוחד של רבי אלעזר בן עזריה, שפן רבן גמליאל מת קודם לפרוץ מרד התפוצות ורבי אלעזר בן עזריה, שכבר מילא פעם את מקומו לאחר הדחתו הזמנית, חזר לתפוס מקום בראש הסנהדרין. רבי אלעזר בן עזריה המשיך בפעילותו של רבן גמליאל במגמה לשמור על הקשר בין מוסדות־ההנהגה לבין יישובי ארץ־ישראל; על רקע זה יש לראות את הימצאותו במקור שלפנינו בציפורי.³³ יש לציין כי מסתבר שרבי אלעזר בן עזריה לא האריך ימים עד למרד בר־כוכבא, ולפיכך עולה כי אין לקשר מקור זה אלא לימי פולמוס של קיטוס.

עניין אחר הקשור למרד התפוצות היא פרשת האחים פפוס ולוליאנוס, אשר המקורות מספרים על הוצאתם להורג—עלידי טריינוס (קיטוס?), כנראה בשל חלקם במרד. העדויות ביחס למעשיהם מעורפלות, ואף סותרות בחלקן אחת את רעותה; אולם שמות היישובים הנוכרים בקשר אליהם— היו כולם בגליל. כך, לדוגמה:

בימי רבי יהושע בן חנניה גזרה מלכות שיבנה בית המקדש, הושיבו פפוס ולוליאנוס טרפיזין מעכו ועד אנטוכיא והיו מספיקים לעולי גולה. . . הוון קהלייא מצמתין בהדא בקעתא דבית רמון, כיון דאתון כתביא שוורון בייכין, בעיין ממרד על מלכותא.³⁴

מקור זה מוקשה ביותר, אך שדה־פעולתם של פפוס ולוליאנוס הוא בגליל וצפונה לו—בסוריה. באשר לבקעת בית־רמון הנזכרת כמקום שהעם ביקש לתכנן בו מרד, דומה שיש לקבל את הזיהוי עם היישוב בשם זה בדרומה של בקעת בית־נטופה.³⁵ תפיסתם והריגתם של פפוס ולוליאנוס היתה בלאודיקיה שבסוריה, כפי שנמסר בספרא: 'וכשתפס מרדינוס [כ"ר: וכשהרג טרוגינינוס] את פפוס ואת ולליינוס אחיו בלדקיא. . .'.³⁶

32 תוספתא, כלים ב"ב, ב ב: וראה: ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ג, עמ' 74–75.
33 אף־על־פי שנוצר כאן חבר של חמישה חכמים, רחוק להניח כי מדובר בכינוס של הסנהדרין ממש ובהעברתה מיהודה לגליל; כפי שסובר א"א אורבך, במאמרו 'מיהודה לגליל' (לעיל, הערה 3). מכל מקום, בימים שבין מרד למרד, גם אם לא ברור שהמרכז נשאר ביבנה, מסתבר על כל פנים שהיה ביהודה, וייתכן שנוד ללוד ולביתר כדי להתקרב לירושלים בימי ההכנות למרד בר־כוכבא. אולם פרשה זו דורשת עיון מיוחד.
34 בראשית רבה סד כט, מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 710–712. לפרשת פפוס ולוליאנוס, עיי' ג' אלק, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל־אביב תשי"ט, עמ' 260–261, 289.
35 שיקום הסנהדרין בגליל ראשיתו אף הוא בבקעת רימון (ירושלמי, חגיגה ג, ע"ד). זיהויה של בקעת בית רימון עם סלע רימון שמדרום־מזרח להר בעל חצור מתקבל פחות על הדעת. אמנם מתאים זיהוי זה למקום בו ביקש הדריינוס לרכז את העם בזמן המרד (איכה רבה א מה). אולם מקור זה עושה רושם אגדי, ומה עוד שבכתב־היד של איכה רבה שבובר הוציא לאור אין בקעת בית רימון מופיעה (מהדורתו, עמ' 82). ייתכן גם שהיו שני מקומות בשם זה.

36 ספרא, אמור ט ה, מהדורת ווייס, צט ע"ד.

דיון: היישוב היהודי בגליל בתקופת יבנה ומרד בר-כוכבא

הגליל מימי הפולמוס ועד למרד בר-כוכבא
החסיסה בגליל המשיכה גם בין השנים 117–132, כלומר בימים שבין פולמוס קיטוס ומרד בר-כוכבא. ג' אלון טבע את המונח 'ליסטאות מדינית' לתופעות של טירור שהיו בארץ-ישראל, וראה בהן 'קדמות למרד בר-כוכבא'.³⁷ אלון לא ציין כי המקורות שהביא ל'ליסטאות מדינית' זו מתייחסים לגליל. לאור ההתרחשויות בגליל בעת פולמוס קיטוס, נראה כי מקורות אלה יותר משהם משקפים פרולוג למרד בר-כוכבא, הם עשויים לשקף אפילו של פולמוס קיטוס. ממקורות אלה מעוררת עניין מיוחד העדות הבאה:

הנהו בני גלילא דנפק עליהו קלא דקטול נפשא, אתו לקמיה דרבי טרפון, אמרו ליה: לטמרינן מר.³⁸

אין להעלות על הדעת כי רוצחים יחפשו מפלט אצל רבי טרפון, מגדולי החכמים ואולי גם מעין נשיא לאחר פטירתו של רבי אלעזר בן עזריה.³⁹ נראה יותר כי מדובר בטירוריסטים, שפעלו בגליל נגד השלטונות הרומיים: לאחר שנתגלתה זהותם, הם נמלטו ליהודה וביקשו מפלט אצל רבי טרפון שישב בלוד. רבי טרפון לא החביאם אמנם בסופו של דבר—כפי שעולה מהמשך הכתוב—אולם הוא גם לא דחה אותם על הסף, אלא שקל את הרעיון לגופו, ועל כל פנים לא היה מעוניין שיפלו בידי רודפיהם.

מעשה אחר הקשור בטירוריות ובחבל הגליל מספר על בנו של רבי חנניה בן תרדיון איש סיכני, שהתחבר לליסטים:

'ויגרס בחצץ שני', מעשה בבנו של רבי חנניה בן תרדיון שנתחבר ללסטים וגלה את רון והרגוהו ומלאו פיו עפר וצרורות. לאחר שלשה ימים נתנוהו בכליבא ובקשו לקלס עליו מפני כבוד אביו, ולא הניחן, אמר להם: הניחו לי ואני אומר על בני, פתח ואמר 'ולא שמעתי לקול מורי ולמלמדי לא הטיתי אזני כמעט הייתי בכל רע בתוך קהל ועדה', ואמו קראת עליו 'כעס לאביו בן כסיל וממר ליולדתו', אחותו קראת עליו 'ערב לאיש לחם שקר ואחר ימלא פיהו חצץ'.⁴⁰

רבי חנניה בן תרדיון היה בין החכמים שהיו ידועים בעושרם, לפיכך אין להניח שבנו התחבר לשודדים בעלמא. יתר-על-כן, עולה מן המקור כי רבי חנניה בן תרדיון והשודדים מצויים היו באותו צד של המתרס, והוא התנכר לבנו שאותם שודדים הרגוהו לאחר שגילה את רום. יחסו של רבי חנניה בן תרדיון לשלטונות הרומיים ודעותיו הפוליטיות שיש בהן משום מטרה המקדשת את

37 ג' אלון, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל-אביב תשכ"א², עמ' 1–9. א"א אורבך ('מיהודה לגליל': לעיל, הערה 3) מתייחס ל'גליליותם' של מקורות אלה, אך רואה אותם בהקשר להעברת המרכז מיהודה לגליל.

38 נדה סא ע"א.

39 כך, על כל פנים, דעתו של ג' אלון. ראה: תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל-אביב תשי"ז³, עמ' 293–294; הנ"ל, 'נשיאותו של רבן יוחנן בן זכאי', מחקרים בתולדות ישראל, א, תל-אביב תשי"ז, עמ' 258–259.

40 איכה רבה ג ו; והשווה שמחות יב יג, מהדורת היגער, עמ' 199–200.

האמצעים—עולים בבירור בזמן גזירות-השמד שלאחר מרד בר־כוכבא, שעה שמוציאים אותו להורג בשל היותו יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים.⁴¹ מעשה אחר עוסק בתלמידי רבי עקיבא, שעשו דרכם לכזיב שבגליל:

מעשה בתלמידי רבי עקיבא שהיו הולכים לכזיב, פגעו בהן ליסטים, אמרו להן: לאן אתם הולכים, אמרו להן: לעכו, כיון שהגיעו לכזיב פירשו, אמרו להן: תלמידי מי אתם, אמרו להן: תלמידי רבי עקיבא, אמרו להן: אשרי רבי עקיבא ותלמידיו שלא פגע בהן אדם רע מעולם.⁴²

יחסו של רבי עקיבא לרומא, תקוותו לגאולה, ומקומו במרד בר־כוכבא—מן הידועות הם. הערכתם של השודדים אותו ואת תלמידיו מעוררת את הרושם כי מדובר אמנם בליסטאות מדינית. מקור זה סותם בעניין אחד: מה היה להם לתלמידי רבי עקיבא 'לרמות' את השודדים בנוגע למגמת פניהם; אך ייתכן כי זהו נופך אגדי, ועל כל פנים עיקרו של הכתוב מצביע על זיקה בין הליסטים ותלמידי רבי עקיבא.

מתברר אפוא כי המקורות המעלים תופעות של תסיסה וטירור בימי פולמוס של קיטוס ובתקופה שבין מרד למרד, מתייחסים לגליל. לפיכך מתבקשת המסקנה כי הגליל לקח חלק פעיל יותר במרדנות כלפי רומא לפני מרד בר־כוכבא מאשר יהודה, ועל כל פנים לא נפל ממנה בגילויים אלה.

תגובת השלטונות לפעולות היהודים בגליל

פעילותם של יהודי הגליל בעת פולמוס קיטוס ובתקופה שבין מרד למרד, לא נשארו בלי תגובה מצד השלטונות הרומיים. לאחר שנסוג הדריינוס מכיבושי טריינוס מעבר לפרת וייצב את גבולה המזרחי של האימפריה בנהר פרת, הוחזר השלום בגבול המזרחי. אחת מפעולותיו הבאות של הדריינוס היתה התערבות בארגונו הפנימי של הגליל.⁴³ התערבות זאת באה לידי ביטוי בראש־וראשונה בהלניזאציה של ערי הגליל המרכזיות—ציפורי וטבריה—ובהעברת שלטון לידי יסודות נוכריים. על מטבע מטבריה, המתוארך לשנת 119/120 לספירה, נטבע מקדש של זאוס.⁴⁴ יש כנראה לקשר מטבע זה עם ההדריאניאון בטבריה (*Ἀδριανεύειον*), אותו הזכיר אב־הכנסיה אפיפניוס.⁴⁵ הארה לכך אפשר למצוא במקור התלמודי הבא:

... אמרו ליה: לא כך היה המעשה בבית הכנסת של טבריא בנגר שיש בראשו גלוסטרא שנחלקו בו רבי אלעזר ורבי יוסי עד שקרעו ספר תורה בחמתן, קרעו ס"ד, אלא אימא שנקרע ס"ת בחמתן, והיה שם רבי יוסי בן קיסמא, אמר: תמיה אני אם לא יהיה בית הכנסת זו עבודת כוכבים וכן הוה.⁴⁶

41 עבודה זרה יז ע"ב–יח ע"א.

42 שם, כה ע"ב.

43 A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Empire*, 1971², p. 278

44 G.F. Hill, *BMC Palestine*, London 1914, p. 8, n. 23–28; א' קינדלר, מטבעות טבריה, טבריה 1962, עמ' 48.

101 (מטבע 7).

45 Epiphanius, *Panarion haer*, 30, 12, ed. Holl, p. 347

46 יבמות צו ע"ב.

דיון: היישוב היהודי בגליל בתקופת יבנה ומרד בר־כוכבא



מטבע העיר טבריה. הוטבע בימי הדריינוס בשנת 101 למניין העיר (=119/120 לספירה). מימין: דיוקנו של הדריינוס; משמאל מקדשו של זאוס הנחשב ליהודיאניאון (ברשותו האדיבה של מוזיאון קדמן למטבעות, תל־אביב)

מעשה זה נוגע לשאלה הלכתית על סוג מסוים של בריח אם מותר לנעול בו את הדלת בשפת. בידי רבי אלעזר ורבי יוסי היו מסורות נוגדות כיצד פסק בנושא זה רבן גמליאל בעת ביקורו בטבריה.⁴⁷ את הפיכתו של בית־הכנסת שבטבריה למקום עבודה־זרה, ניתן אולי לכרוך במדיניותו של הדריינוס, כפי שבאה לידי ביטוי בעדויות שלעיל.

הממצא הארכיאולוגי מעיד על פעילות רבה של הממשל הרומי בגליל בתקופה שבין מרד למרד. הוקמו מחנות ליחידות צבאיות של הלגיונות ולפחות חלקם הוקם לפני מרד בר־כוכבא. הבולט במחנות אלה הוא המחנה בלגיו (כפר עותנאי), אשר יחד עם המחנה בתל שלם (לא הרחק מבית שאן), היה בו כדי לחסום את הדרכים בין הגליל והשומרון, וממילא גם בין הגליל ויהודה. ייתכן שיש לצרף למחנות אלה גם את המיצד הרומי בסיקמינוס (שקמונה) שליד חיפה.⁴⁸ ביצורו של הגליל בידי השלטונות הרומיים והפיקוח עליו באו לידי ביטוי גם בפעילות נמרצת של סלילת־כבישים. יש להזכיר במיוחד את הכביש שקישר בין המחנה בלגיו לבין ציפורי, שברור כי נסלל בתקופה שבין מרד למרד, ומכאן גם ראייה שהמחנה בלגיו הוקם לפני מרד בר־כוכבא. מעידה על כך כתובת שנתגלתה לא הרחק מקיבוץ שריד על אחת מאבני־המיל של כביש זה:

Imp(erator) Caesar Divi / Traj(a)ni Parthici / fil(ius) Divi Nervae nepos /
Hadrianus Aug(ustus) pontif(ex) / max[i]m(us) trib(unicia) potestas (sic) / XIV
co(n)s(ul) III fecit / V / ἀπὸ Δ[ι]ο[κ]λαῖσαπ[ι] / ας μίλ[ια] / ἰά⁴⁹ //

47 ראה ערובין י י.

48 ש' אפלבוים, 'המרד השני ומחקרו', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ב, אוניברסיטת חיפה תשל"ב, עמ' 51-50.

49 מ' הקר, 'כביש רומאי לגיור־ציפורי', ידיעות, כה (תשכ"א), עמ' 175-186. ציון המרחק מדיוקסריה ייתכן כי הוא תוספת מאוחרת, שאין בה כדי להעיד מתי ניתן השם דיוקסריה לציפורי.

וזה לשונה בתרגום עברי:

אימפרטור קיסר בנו של טריינוס האלוהי מנצח הפרתים נכדו של נרוה האלוהי הדריינוס אוגוסטוס כוהן גדול בעל סמכות של טריבון בפעם הארבע-עשרה קונסול בפעם השלישית [= שנת 130] סלל [את הכביש], 5 מיל מכפר עותנאי, 11 מיל מדיוקיסריה [= ציפורי].

כביש אחר הנזכר בספרות התלמודית ומודגשים הביצורים שלאורכו, קישר בין טבריה וציפורי. לא נתברר אמנם אם נסלל כבר לפני מרד בר-כוכבא, שכן הדברים נמסרו מפי רבי שמעון בן יוחאי שהיה פעיל גם בדור אושה שלאחר המרד; אך אין ספק שיש להזכירו בהקשר למערכת הביצורים והכבישים הנזכרים: 'אמר רבי שמעון: יכול אני שיהו עולין מטבריא לציפורי ומצור לצידון מפני מערות ומגדלות שביניהם [במקבילה שבירושלמי: על ידי מערות ועל ידי בורגנין].'⁵⁰ מתברר אפוא כי הביצורים הרומיים בכבישים אלה היו כה צפופים עד שבצירוף עם המערות שבשטח ניתן היה ללכת בשפת מעיר לעיר בלי לעבור על האיסור של תחום שבת (הליכה של אלפיים אמה בשטח שאינו בנוי).

כלל הידיעות מן הספרות התלמודית, מהמקורות החיצוניים ומהממצא הארכיאולוגי, אין בהם כדי לתת תמונה שלמה של השתלשלות המאורעות בגליל בימים שבין מרד למרד. אין גם להבחין תמיד מה היו מעשיו של הדריינוס שנבעו מהמדיניות הפאן-הלנית שלו, ואלו ממעשיו באו כתגובה על האירועים בגליל. כמו כן לא ניתן להבחין בין סיבות ותוצאות, דהיינו—אם היתה התסיסה היהודית בגליל תגובה למעשיו של הדריינוס או להיפך; וייתכן כי היתה זו שרשרת של מאורעות על דרך ההסלמה. יחד עם זאת, יש לראות קשר ברור ומובהק בין גילויי המרד והתסיסה של יהודי הגליל—כולם או חלקם—לבין פעילותו של המשטר הרומי להעמדתו של חבל זה תחת פיקוח ובקרה צמודים.

הגליל בימי מרד בר-כוכבא ולאחריו

במסעו למזרח שבשנים 129/130, פנה הדריינוס לבנות גם את ירושלים כעיר אלילית, ודבר זה היה המניע העיקרי למרד בר-כוכבא.⁵¹ הגליל לא לקח חלק פעיל במיוחד במרד זה, אם משום שעילתו של המרד היתה כרוכה בירושלים ואף מטרתו וסיסמתו היתה 'חרות ירושלים', אם משום עינו הפקוחה של השלטון הרומי בגליל. הווי אומר, המחנות והמיצדים שהוקמו בגליל בימים שבין מרד למרד הפריעו במידה מסוימת ליושבי הגליל להשתתף באופן מלא ופעיל במרד בר-כוכבא. יחד עם זאת, ייתכן—ואף מסתבר—כי היו בגליל תופעות של מרד גם בעת מרד בר-כוכבא.⁵²

50 תוספתא, ערובין ו ח; ירושלמי, ערובין ה, כב ע"ב.

51 נראה שיש לקבל את גירסת דיוקסיוס בעניין הסיבה למרד בר-כוכבא, ובמיוחד לאחר שנתאשר במקצא הנומיסמטי כי בניין ירושלים כאיליאה קפיטולינה קדם למרד; ראה: י' משורר, 'מטמון המטבעות באזור הר חברון', הר חברון—לקט מאמרים ומקורות, תליאביב תש"ל, עמ' 67–69. לפרשת מועד בניינה של ירושלים כאיליאה קפיטולינה ולגבי הסיבות למרד בר-כוכבא בכללותם עיין גם: E. Schürer, *The History of the Jewish People in* the Age of Jesu Christi, ed. G. Vermes & F. Millar, I, Edinburgh 1973, pp. 540–541; י' גייגר, הגזירה על המילה ומרד בר-כוכבא, ציון, מא (תשל"ו), עמ' 139–147.

52 S. Applebaum, *Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt (British Archaeological Reports, Supplementary Series, VII)*, Oxford 1976, pp. 22–35. וביבליוגרפיה שם.

P. Benoit, J.T. Milik & R. de Vaux, *Les Grottes de Murabbaat*, 1961, pp. 159-162
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100
 101
 102
 103
 104
 105
 106
 107
 108
 109
 110
 111
 112
 113
 114
 115
 116
 117
 118
 119
 120
 121
 122
 123
 124
 125
 126
 127
 128
 129
 130
 131
 132
 133
 134
 135
 136
 137
 138
 139
 140
 141
 142
 143
 144
 145
 146
 147
 148
 149
 150
 151
 152
 153
 154
 155
 156
 157
 158
 159
 160
 161
 162
 163
 164
 165
 166
 167
 168
 169
 170
 171
 172
 173
 174
 175
 176
 177
 178
 179
 180
 181
 182
 183
 184
 185
 186
 187
 188
 189
 190
 191
 192
 193
 194
 195
 196
 197
 198
 199
 200
 201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250
 251
 252
 253
 254
 255
 256
 257
 258
 259
 260
 261
 262
 263
 264
 265
 266
 267
 268
 269
 270
 271
 272
 273
 274
 275
 276
 277
 278
 279
 280
 281
 282
 283
 284
 285
 286
 287
 288
 289
 290
 291
 292
 293
 294
 295
 296
 297
 298
 299
 300
 301
 302
 303
 304
 305
 306
 307
 308
 309
 310
 311
 312
 313
 314
 315
 316
 317
 318
 319
 320
 321
 322
 323
 324
 325
 326
 327
 328
 329
 330
 331
 332
 333
 334
 335
 336
 337
 338
 339
 340
 341
 342
 343
 344
 345
 346
 347
 348
 349
 350
 351
 352
 353
 354
 355
 356
 357
 358
 359
 360
 361
 362
 363
 364
 365
 366
 367
 368
 369
 370
 371
 372
 373
 374
 375
 376
 377
 378
 379
 380
 381
 382
 383
 384
 385
 386
 387
 388
 389
 390
 391
 392
 393
 394
 395
 396
 397
 398
 399
 400
 401
 402
 403
 404
 405
 406
 407
 408
 409
 410
 411
 412
 413
 414
 415
 416
 417
 418
 419
 420
 421
 422
 423
 424
 425
 426
 427
 428
 429
 430
 431
 432
 433
 434
 435
 436
 437
 438
 439
 440
 441
 442
 443
 444
 445
 446
 447
 448
 449
 450
 451
 452
 453
 454
 455
 456
 457
 458
 459
 460
 461
 462
 463
 464
 465
 466
 467
 468
 469
 470
 471
 472
 473
 474
 475
 476
 477
 478
 479
 480
 481
 482
 483
 484
 485
 486
 487
 488
 489
 490
 491
 492
 493
 494
 495
 496
 497
 498
 499
 500
 501
 502
 503
 504
 505
 506
 507
 508
 509
 510
 511
 512
 513
 514
 515
 516
 517
 518
 519
 520
 521
 522
 523
 524
 525
 526
 527
 528
 529
 530
 531
 532
 533
 534
 535
 536
 537
 538
 539
 540
 541
 542
 543
 544
 545
 546
 547
 548
 549
 550
 551
 552
 553
 554
 555
 556
 557
 558
 559
 560
 561
 562
 563
 564
 565
 566
 567
 568
 569
 570
 571
 572
 573
 574
 575
 576
 577
 578
 579
 580
 581
 582
 583
 584
 585
 586
 587
 588
 589
 590
 591
 592
 593
 594
 595
 596
 597
 598
 599
 600
 601
 602
 603
 604
 605
 606
 607
 608
 609
 610
 611
 612
 613
 614
 615
 616
 617
 618
 619
 620
 621
 622
 623
 624
 625
 626
 627
 628
 629
 630
 631
 632
 633
 634
 635
 636
 637
 638
 639
 640
 641
 642
 643
 644
 645
 646
 647
 648
 649
 650
 651
 652
 653
 654
 655
 656
 657
 658
 659
 660
 661
 662
 663
 664
 665
 666
 667
 668
 669
 670
 671
 672
 673
 674
 675
 676
 677
 678
 679
 680
 681
 682
 683
 684
 685
 686
 687
 688
 689
 690
 691
 692
 693
 694
 695
 696
 697
 698
 699
 700
 701
 702
 703
 704
 705
 706
 707
 708
 709
 710
 711
 712
 713
 714
 715
 716
 717
 718
 719
 720
 721
 722
 723
 724
 725
 726
 727
 728
 729
 730
 731
 732
 733
 734
 735
 736
 737
 738
 739
 740
 741
 742
 743
 744
 745
 746
 747
 748
 749
 750
 751
 752
 753
 754
 755
 756
 757
 758
 759
 760
 761
 762
 763
 764
 765
 766
 767
 768
 769
 770
 771
 772
 773
 774
 775
 776
 777
 778
 779
 780
 781
 782
 783
 784
 785
 786
 787
 788
 789
 790
 791
 792
 793
 794
 795
 796
 797
 798
 799
 800
 801
 802
 803
 804
 805
 806
 807
 808
 809
 810
 811
 812
 813
 814
 815
 816
 817
 818
 819
 820
 821
 822
 823
 824
 825
 826
 827
 828
 829
 830
 831
 832
 833
 834
 835
 836
 837
 838
 839
 840
 841
 842
 843
 844
 845
 846
 847
 848
 849
 850
 851
 852
 853
 854
 855
 856
 857
 858
 859
 860
 861
 862
 863
 864
 865
 866
 867
 868
 869
 870
 871
 872
 873
 874
 875
 876
 877
 878
 879
 880
 881
 882
 883
 884
 885
 886
 887
 888
 889
 890
 891
 892
 893
 894
 895
 896
 897
 898
 899
 900
 901
 902
 903
 904
 905
 906
 907
 908
 909
 910
 911
 912
 913
 914
 915
 916
 917
 918
 919
 920
 921
 922
 923
 924
 925
 926
 927
 928
 929
 930
 931
 932
 933
 934
 935
 936
 937
 938
 939
 940
 941
 942
 943
 944
 945
 946
 947
 948
 949
 950
 951
 952
 953
 954
 955
 956
 957
 958
 959
 960
 961
 962
 963
 964
 965
 966
 967
 968
 969
 970
 971
 972
 973
 974
 975
 976
 977
 978
 979
 980
 981
 982
 983
 984
 985
 986
 987
 988
 989
 990
 991
 992
 993
 994
 995
 996
 997
 998
 999
 1000

מאשר גילויי הקנטה בין יוצאי אזורים שונים המשרתים ביחידות צבאיות מאז ומעולם ואין בכך יותר מאשר מצאנו בקנטורה של ברוריה 'גלילי שוטה' כלפי רבי יוסי הגלילי. העובדה היסודית המתבקשת מאיגרת זו לענייננו היא השתתפותם של לוחמים מן הגליל בחילותיו של בר-כוכבא.⁵⁵ אך אין באיגרת זו כדי להעיד אם מדובר בתופעה רווחת או במקרים בודדים.

בעקבות השתלשלות מאורעות זו נפגע הגליל פחות מיהודה בעת המרד ולאחריו, יישוביו נשארו פחות או יותר על תלם והשלטונות לא הפקיעו בו אדמות רבות.⁵⁶ כך נתאפשר לפליטים מיהודה לעבור לגליל וניתן היה לשקם בו את מוסדות-ההנהגה. הכינוס הראשון של הסנהדרין נערך בבקעת בית רימון;⁵⁷ אושה נבחרה כמקום מושבה של הסנהדרין—אם משום שרבי יהודה בן אלעאי ישב בה, שהמסורת מעידה עליו שיחסו היה חיובי לשלטונות הרומיים,⁵⁸ אם משום שהיתה עיר קטנה ביחס ואפשרה את שיקומם של מוסדות-ההנהגה שלא תחת עינם הפקוחה של השלטונות, אם משום שערי הגליל המרכזיות, ציפורי וטבריה, עברו תהליך של הלניזציה בידי הדריינוס ואף ישבו בהן בין השאר יהודים 'תקיפים' מקורבים לשלטונות שלא מיהרו לכופ עצמם להנהגת הנשיאות והסנהדרין.

על כינונה של הסנהדרין באושה נותר במקורות מסמך יחיד במינו:

בשלפי השמד נתכנסו רבותינו לאושא ואלו הן, רבי יהודה ורבי נחמיה רבי מאיר ורבי יוסי ור' שמעון בן יוחאי ורבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי ור' אליעזר בן יעקב, שלחו אצל זקני הגליל ואמרו: כל מי שהוא למד יבוא וילמד, וכל מי שאינו למד יבוא וילמוד. נתכנסו ולמדו ועשו כל צרכיהן. . . .⁵⁹

במקור זה באה ה'הצהרה המכוננת' של הסנהדרין באושה, שטמנה בחובה את ההעברה הסופית והקבועה של מוסדות ההנהגה לגליל. הצהרה זו מעלה על נס את אחד היעדים המרכזיים של המרכז באושה—הרצון והצורך הלאומי לחדש את התהליך של לימוד התורה והפצתה, כפי שהוחל בו בתקופת יבנה; וזאת—חרף התנאים הכלכליים הקשים ששררו בעקבות מרד בר-כוכבא. מקור זה חוזר ומאשר כי מיסדי המרכז באושה לא מצאו לפנייהם גליל נעור מתורה ורחוק מיהדות. ראשית, חלק מהחכמים המיסדים את המרכז היה מן הגליל; שנית, מודגשת בו הפנייה לחכמי הגליל להצטרף למרכז החדש ולהימנות על החכמים שיעסקו בתורה ויפיצו אותה. שיקום הסנהדרין בגליל נעשה ללא כל קשיים מבחינת שיתוף-הפעולה בין פליטי יהודה ואנשי הגליל. ה'הבדלים ההיסטוריים' בין יהודה והגליל לא התבטאו אלא בחילוקי-דעות בשאלות משניות של הבדלי נוהגים, כגון המקרה הבא:

- 55 ראה: ש' אפלבוים (לעיל, הערה 48), עמ' 49.
 56 לפיכך מתברר מדוע דין הסיקריקון לא פקע בגליל ובניגוד ליהודה נשאר בה על כנו גם בתקופה שסמוכה למרד בר-כוכבא האיסור לקנות קרקעות, שהופקעו מידי יהודים על-ידי השלטונות הרומיים (ירושלמי, גיטין ה, מז ע"ב; והשווה תוספתא, גיטין ה, א; משנה, גיטין ה, ו; וראה: ש' ספראי, 'סיקריקון', ציון, יז [תשי"ב], עמ' 56–64).
 57 ירושלמי, חגיגה ג, עז ע"ד (וראה לעיל, הערה 35).
 58 שבת לג ע"ב.
 59 שיר השירים רבה ב, ה. אין לקבל את הנוסח בברכות סג ע"ב: 'ת"ר כשנכנסו רבותינו לחרם ביבנה'; ראה דבריו המשכנעים של ג' אלקן, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל-אביב תשכ"א, עמ' 69–70.

דיון: היישוב היהודי בגליל בתקופת יבנה ומרד בר־כוכבא

וכשקדשו את השנה באושה, ביום הראשון עבר ר' יוחנן בן ברוקה ואמ' כדברי רבי יוחנן בן נורי, אמ' רבן שמעון בן גמליאל: לא היינו נוהגין כן ביבנה. ביום השני עבר ר' חנינא בנו של ר' יוסה הגלילי ואמ' כדברי ר' עקיבא, ואמ' רבן שמעון בן גמליאל: כך היינו נוהגין ביבנה.⁶⁰

לפנינו התנגשות בין נוהגים שונים שנהגו ביהודה ובגליל בתקופת יבנה בשאלת סדרן של הברכות בתפילת מוסף של ראש־השנה.⁶¹ משנוסד המרכז באושה, היה צורך להכריע בין הנוהגים הללו, ובמקרה זה היטה הנשיא רבן שמעון בן גמליאל את הכף לקבוע כמנהג שהיה קיים בשעתו ביבנה. בדור אושה התבצע שלב מרכזי בכינוס הספרות התנאית, שהיווה את היסוד לחתימת המשנה, דור אחד לאחר־מכן, בידי רבי יהודה הנשיא. מפעל זה יצא אל הפועל בשעה שתוצאות מרד בר־כוכבא ניכרות היו עדיין, ולא יכול היה להיעשות אלא מתוך הצירוף בין המסורת של המרכז ביבנה והתשתית היהודית בגליל.

60 תוספתא, ראש השנה ב יא (לפי כ"י וינה); וראה: ש' ספראי, 'עניינים ארצישראליים', ספר זכרון לבנימין דה־פריס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 329–330.

61 ראש השנה ד ה; ירושלמי, ראש השנה ז, נט ע"ג.

האם נשתתף הגליל בפולמוס של קיטוס או במרד בך-כוסבה?

משה דוד קר

ידידי אהרן אופנהיימר דן בהרצאתו המקיפה בשני נושאים חשובים. אין ספק, שעל חלקם הראשון של הדברים שוב אי-אפשר היום לחלוק. חוקרים שונים, רובם שלא מבני ברית, ביקשו למצוא הבדל מהותי מכריע בין היהודים שביהודה לבין אלו שבגליל בימי בית שני ובתקופת המשנה.¹ שיטה זו הוכחה כמוטעית מיסודה.² ואפילו אם זעיר פה זעיר שם משתקפים במקורות הבדלים של ממש בין יהודה והגליל, אין הם עניין לתלמוד תורה והקפדה בשמירת מצוות. כך, דרך משל, נהגו אנשי יהודה לכתוב את שטרותיהם עברית, בעוד אנשי הגליל כתבו ארמית, אולם גם אנשי ירושלים כתבו ארמית.³ ברור, שרק באיזור הכפרי של יהודה נשתמרה הלשון העברית כל ימי בית שני, ואפילו לאחר חורבנו, עד לפולמוס האחרון, בעוד שירושלים נתבוללה מבחינה לשונית עוד בסוף ימי החשמונאים,⁴ החל מסוף המאה ה' לפסה"נ, כדרכה של מטרופולין גם בזמנים אחרים ובמקומות אחרים. מטעמים אחרים נתבולל מבחינה לשונית אף הגליל—עובדה, שעולה, בין השאר, גם מאותו כתוב בתהלים, שאותו זעק ישו ברגעיו האחרונים, לא במקורו העברי, אלא בתרגומו הארמי.⁵ דומה, שלכך נתכוון האמורא הבבלי, שאמר: 'בני יהודה, שהקפידו על לשונם—נתקיימה תורתם בידם; בני גליל, שלא הקפידו על לשונם—לא נתקיימה תורתם בידם'.⁶ מכל מקום ברור, שהבדלים כיצא בזה בין יהודה והגליל אינם עניין להבחנה בין בני יהודה, שהקפידו במצוות, לבין בני הגליל, שכביכול לא עשו כן.⁷

1 עיין במאמרו של א' אופנהיימר, שנדפס לעיל, הערות 1–2.

2 עיין שם, הערות 2–3.

3 עיין משנה, כתובות ד יב.

4 עיין, לפי שעה: י' קוטשר, 'הכתובות העבריות והארמיות בירושלים מימי הבית השני', ספר ירושלים, א, ירושלים–תל-אביב תשט"ז, עמ' 349–357. והשווה גם: מ' שובה, 'הכתובות היווניות של ירושלים', שם, עמ' 358–368. והשווה לאחרונה Ch. Rabin, 'Hebrew and Aramaic in the First Century', *Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, Section I, Vol. II, *The Jewish People in the First Century*, Assen–Amsterdam 1976, pp. 1007–1039.

5 עיין מרקוס טו לד; מתי כז מו; ועיין עתה בספרות, שציין רבין, בסוף מאמרו הנ"ל.

6 בבלי, עירובין נג ע"א (מאמר של רב יהודה בשם רב). כנגד מאמר בבלי זה, המגנה את בני הגליל, ראוי להעמיד את מאמרו של האמורא הגלילי רבי יונתן, המגנה את הבבלים ואת הדרומיים (בני יהודה) גם יחד (ירושלמי, פסחים ה ג [ל"ב ע"א]; והשווה בבלי, פסחים סב ע"ב [בדפוסים, בכ"י רומי 125 ובכ"י ותיקנה 134 בשם רבי יוחנן], ובכ"י אוכספורד: 'יוחנן'; אולם בכ"י ותיקנה 109: 'יונתן' (והיא הגירסה המקורית הנכונה), ובכ"י מינכן 6, כ"י אגלו וכ"י קולומביה: 'נתן' (אני מודה לפרופסור א"ש רונטל, שבדק בשבילי את צילומיהם של כתבי-היד הללו, המצויים בידיי)).

7 רשימת הבדלים בין יהודה וגליל, לפי ספרות חז"ל, הביא: ש' קליין, ספר הישוב, כרך א, חלק א, ירושלים תרצ"ט, עמ' 78–79; והשווה: הנ"ל, ארץ הגליל, ירושלים תש"ו, עמ' 181–183.

לעומת זאת דומה, שהבעיה השנייה, שעורר אופנהיימר—והיא הנושא העיקרי של דבריו—יש בה פנים לכאן ולכאן. למעשה יש בבעיה זו שתי שאלות: (א) האם היה בכלל פולמוס של קיטוס בארץ-ישראל, או שמא לא היה? ואם תמצא לומר היה — היכן היה? — רק ביהודה, או רק בגליל, או בשני המקומות גם יחד? (ב) מה היה היקפו הטריטוריאלי של מרד בן כוסבה? — האם נצטמצם המרד רק ליהודה, או שמא נתפשט גם לגליל? — כל אחת משתי שאלות אלו לגופה, אפילו בלא שנקשר ביניהן, שאלה קשה וסבוכה ביותר היא. אשר לשאלה הראשונה — אין כלל הוכחות חותכות של ממש, שבאמת היה פולמוס של קיטוס בארץ-ישראל — ואם לא היה כלל, אין אפוא כל מקום לשאלה היכן היה. והראיות של אופנהיימר — שבהן נתכוון להוכיח, שהיה פולמוס של קיטוס בארץ, דווקא בגליל — אפשר לפרנס אותן, רובן ככולן, במידה לא פחותה של סבירות אם נניח, שהן מדברות במרד בר-כוכבא, ובייחוד בתסיסה שקדמה לו. לשון אחר — אין המקורות, המשמשים ראיות לאופנהיימר, מדברים בשנים 115–120 לספ"ה, אלא בשנים 128–132 לספ"ה. ויש להקדים ולומר — לא שיש בידינו הוכחות ניצחות וברורות בעליל, שאכן שייכים המקורות הללו, כולם או רובם, למרד בר-כוכבא. אבל יש בידינו לפקפק את ההנחה המנוגדת בדבר שייכותם לפולמוס של קיטוס. והוא הדין לגבי מרד בר-כוכבא. אף לגבי שאלה זו אפשר רק להעלות את האפשרות, שהמרד נתפשט גם לגליל, אבל הוכחה חד-משמעית אין כאן — לא לחיוב ולא לשלילה. סופו של דבר, לפי מצב המקורות והמחקר כיום, אין מנוס מלהשאיר את שתי השאלות — הן בדבר קיומו של פולמוס של קיטוס בארץ בכלל, ובגליל בפרט, הן בדבר אפשרות התפשטותו של מרד בר-כוכבא גם לגליל — בצריך עיון.

התפיסה, שמרד בר-כוכבא נצטמצם רק ביהודה, מצויה כבר אצל דרנבורג,⁸ אולם ביסוסה הרחב היה מפעלו של ביכלר,⁹ ומאז מצאה לה מהלכים אצל חוקרים שונים.¹⁰ אולם חוקרים רבים אחרים, ובתוכם גרץ,¹¹ שלטר,¹² שירר,¹³ הלוי,¹⁴ ייבין¹⁵ ואלון,¹⁶ לא החזיקו מעולם בדעה זו, אלא טענו, להיפך, שהמרד כלל גם את הגליל גם חלקים מעבר-הירדן המזרחי.¹⁷ אין זה מענייננו לזקק כאן לכל הראיות, שהחוקרים הללו הביאו לשיטתם, אולם קודם שאזקק למקורות, שהביא אופנהיימר לשיטתו, אדון בשלושה מקורות, שלא הובאו על ידיו. מצינו במדרש:

- 8 J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, I, Paris 1867, pp. 428–430 והשווה גם מה שכתב במאמרו: 'Quelques notes sur la guerre de Bar Kôzébâ et ses suites', Extrait des *Melanges publiés par l'Ecole des Hautes Etudes*, Paris 1878, pp. 163–164
- 9 A. Büchler, 'Die Schauplätze des Bar-Kochba Krieges und die auf diesen bezogenen jüdischen Nachrichten', *JQR* (O.S.), XVI (1904), pp. 143–205 עיין: 'צפורי', מחקרים
- 10 עיין, דרך משל, ש' קליין, ארץ הגליל, עמ' 74, לעומת דבריו המתונים יותר במאמרו 'צפורי', מחקרים ארצישראליים, ב, וינה תרפ"ד, עמ' 56; והשווה, S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, II, New York 1952², p. 372
- 11 H. Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, Leipzig 1908⁴, pp. 424–427 עיין:
- 12 A. Schlatter, *Die Tage Trajans und Hadrians*, Gütersloh 1897
- 13 E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* . . . I, Leipzig 1901³⁻⁴, p. 685
- 14 עיין: י"א הלוי, דורות הראשונים, חלק א, כרך ה, פרנקפורט ע"נ מיין תרע"ח, עמ' 629–634.
- 15 עיין: ש' ייבין, מלחמת בר-כוכבא, ירושלים תש"ו, עמ' ס–סח.
- 16 עיין: ג' אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל-אביב תשט"ו, עמ' 19–23.
- 17 עמדת ביניים במחלוקת תופס מ' אבייונה, בימי רומא וביזאנטיון, ירושלים תש"ו, עמ' 1–4.

אמרו רבותינו: מעשה שבאו לגדולי ציפורי כתבים רעים מן המלכות. הלכו ואמרו לר' אלעזר בן פרטא: רבי, כתבים רעים באו לנו מן המלכות; מה אתה אומר? נברח? והיה מתיירא לומר להם ברחו ואמר להם ברמז: ולי אתם שואלים? לכו ושאלו את יעקב ואת משה ואת דוד וכו'.¹⁸

אמנם אין מפורש כאן מה היה ענינם של אותם 'כתבים רעים', וייתכן, שהמדובר היה בענייני מסים ומכס, או כיוצא באלו; אולם הואיל ומסתבר, שמדובר ברבי אלעזר בן פרטא (הראשון), שחי בימי מרד בר-כוכבא וגזירות השמד, עולה האפשרות שמדובר כאן בפעולות מרדניות במחתרת. אפשרות זו מתחזקת לאור מה שמסופר על מאסרו ומשפטו של רבי אלעזר בן פרטא. הוא נתפס בשעת גזירות השמד של הדריינוס (יחד עם רבי חנינה בן תרדיון) ונאשם בחמישה דברים, ובתוכם: 'מאי טעמא תנית ומאי טעמא גנבת?'¹⁹ 'תנית' עניינו כפשוטו, היינו עבירה על גזירות השמד, שאסרו ללמד תורה, אולם 'גנבת' אפשר, שהוא מרמז לפעילות פוליטית מרדנית.²⁰ וכך עולה גם מתשובתו: 'אי ספרא לא סייפא ואי סייפא לאו ספרא'.²¹ מקור נכבד הרבה יותר לענייננו מצוי במסכת שמחות:

וכשנהרג רבי עקיבא בקיסרין באתה שמועה אצל רבי יהודה בן בבא ואצל רבי חנינא בן תרדיון, עמדו וחגרו את מתניהם שקים, ואמרו וכו'. . . מכאן ועד ימים קלין לא ימצא מקום בארץ ישראל שלא יהיו שם הרוגים מושלכים בו, שנאמר: 'דבר כה אמר ה' ונפלה נבלת האדם כדומן על פני השדה וכעמיר מאחרי הקוצר ואין מאסף'; אמרו לא היו ימים קלין עד שבא פולמוס ועירבב את כל העולם. מכאן ועד שנים עשר חדש יפסקו בולאות שביהודה וכו'.²²

המעשה אירע, כנראה, בסוף שנת 134 לספה"נ,²³ פחות משנה לפני תום המרד. בתגובתם של ר' יהודה בן בבא ור' חנינה בן תרדיון יש הבדל בין הלשון שתפסו לגבי העניין הראשון—המוני ההרוגים בשלביה האחרונים של המלחמה—לבין הלשון שתפסו לגבי העניין האחרון—ביטולן של

18 במדבר רבה כג א; תנחומא, מהדורת בובר, מסעי א; תנחומא הנדפס, מסעי א. על חילופי הגירסאות שבין המקורות המקבילים ועל הרקע ההיסטורי של המעשה עיין מה שכתבתי במאמרי: 'לבעיית הלכות מלחמה בשבת בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד', תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 344, הערה 79; לספרות, שציינתי שם, יש להוסיף עוד: א' ביכלר, עם הארץ הגלילי (תרגום י' אלדד), ירושלים תשכ"ד, עמ' 203; הנ"ל, *The Political and the Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the Second and Third Centuries*, London 1909, p. 4, n. 7; א' גולאק, לחקר תולדות המשפט העברי בתקופת התלמוד, א, דיני קרקעות, ירושלים תרפ"ט, עמ' 17, הערה 1; א"א אורבך, 'היהודים בארצם בתקופת התנאים', בחינות, ד (תשי"ג), עמ' 71; ומה שכתבתי במאמרי: 'Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days', *Scripta Hierosolymitana*, XXIII (1972), p. 103, n. 61*.

19 בבלי, עבודה זרה יז ע"ב.
20 השווה מה שכתבתי במאמרי באנגלית (לעיל, הערה 18), עמ' 111; והשווה עתה מה שכתב ש' ליברמן, במאמרו: 'רדיפת דת ישראל', ספר היוכל לשלום בארץ, ניו יורק תשל"ה, עמ' ריט, רלב-רלד.

21 עבודה זרה, שם, עליפי כתיבד בית-המדרש לרבנים בני-יורק, מהדורת ש' אברמסון, ניר-יורק תשי"ז, עמ' 30. ועיין מה שכתב ליברמן, שם.

22 שמחות ח ט (מהדורת היגער, עמ' 154-155).
23 עיין מה שכתבתי במאמרי באנגלית (לעיל, הערה 18), עמ' 111-114.

הבולאות שביהודה. בעוד שלגבי העניין האחרון מדובר בבולאות ש ב י ה ו ד ה ²⁴ מדברים בעניין הראשון בפירוש, 'שלא ימצא מקום בארץ ישראל שלא יהיו שם הרוגים מושלכים בו'—לא יהודה בלבד, אלא ארץ-ישראל. וההבדל הוא אופייני ורב-משמעות ומעיד על כך, שלא יהודה בלבד נטלה חלק במרד.

נפנה מכאן למקורות, שעליהם סמך אופנהיימר את שיטתו. ונפתח ב'מעשה בארבעה זקנים, שהיו יושבין אצל ראב"ע חרש בציפורי'.²⁵ מסתבר ביותר להניח, שמדובר כאן במעשה שהיה בשעת מרידה. אולם אין כל ראיה, שהמדובר בסוף פולמוס של קיטוס. ראיותיו היחידות של אופנהיימר הן, שרבן גמליאל מת קודם לפולמוס של קיטוס וראב"ע קודם למרד ברכוכבא. אולם שתי הטענות אינן מוכחות, וחלי דלא תניא בדלא תניא. ואפשר מאוד, שהיה זה בראשיתו של מרד ברכוכבא.²⁶ עניין שני הוא פרשת פפוס וליליננוס. עניין זה כולו מוקשה מאוד. אולם מקומה של הוצאתם להורג היא לדקיה, שאינה, כנראה, אלא לטקיה של ימינו, בצפון-מערבה של סוריה. זיהוי זה מסתבר גם לאור מסעו של טריינוס בדרכו חזרה ממיסופוטמיה, דרך סוריה, לאסיה הקטנה, שם מצא את מותו.²⁷ ועל כל פנים רחוקה לדקיה זו ביותר מן הגליל. והמעשה שבבראשית רבה, המדבר על 'פפוס וליליננוס', שהושיבו 'טרפיזין מעכו ועד אנטוכיא',²⁸ ספק גדול אם אין בו שיבוש, ומכל מקום אין בו במעשה רעוע זה, הצריך סמך ממקום אחר, כדי ללמדנו על מרדנות יהודית בעכו בימי טריינוס.

מן המעשה ברבי טרפון ובני הגליל, שיצא עליהם קול, שרצחו אדם,²⁹ אין להביא כל ראיה לענייננו. שהרי לא מדובר כאן כלל בפירוש בעבריינים פליליים או פוליטיים, אלא במי ש'נפק עליהו קלא דקטול נפשא'. ואף רבי טרפון, שמוכן היה להחביאם, מעיד על עצמו, שאינו עושה כן רק על שום שהוא חושש לדברי חכמים: 'האי לישנא בישא אע"ג דלקבולי לא מבעי—מיחש ליה מבעי'. כלומר — היו כאן אנשים,³⁰ שהעלילו עליהם עלילה—עלילת רצח (ולאו דווקא רצח פוליטי)—ואף על פי שהיו חפים מפשע, נוהר רבי טרפון, שמא יש ממש בלשון הרע, בחינת: אין עשן בלא אש. שונה הוא עניינו של המעשה ברבי חנינה בן תרדיון ובנו, שנתחבר לליסטים, ואירע לו מה שאירע.³¹

24 על המושג עיין: A. Büchler, *The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple*, London 1912, pp. 28–29, n. 1.

25 תוספתא. כלים, ב"ב ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 591; והשווה ש' ליכרמן, תוספת ראשונים, ג, עמ' 74–75).

26 השווה: א"א אורבך, במאמרו 'מיהודה לגליל', ספר זכרון ליעקב פרידמן ז"ל, ירושלים תשל"ד, עמ' 68. שהניח את העניין בלא הכרעה. על כך, שאין הוכחה, שרבן גמליאל מת קודם לפולמוס של קיטוס. עיין אורבך, במאמרו הנ"ל, עמ' 67, והערה 41, שם. והוא הדין לגבי ר' אלעזר בן עזריה, שאין כל הוכחה, שמת קודם ראשיתו של מרד ברכוכבא. והשווה: א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, בערכו, עמ' 190.

27 אין אפשרות לזהות 'לדקיה' זו בלדקיה שבפריגיה, הואיל וטריינוס מת בקיליקיה, קודם שהגיע לפריגיה. והשווה: ב"צ לוריא, היהודים בסוריה, ירושלים תשי"ז, עמ' 131 ואילך.

28 בראשית רבה סד י (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 710; ושם, בפירוש, ציינו כל שאר המקורות וספרות על פפוס וליליננוס).

29 תלמוד בבלי, נידה סא ע"א.

30 ואין זה מן הנמנע כלל, שמדובר בתלמידי חכמים, ומשום כך מצאו דרכם לבית-מדרשו של רבי טרפון בלוד, כמות שציין כבר אורבך, במאמרו הנ"ל (לעיל, הערה 26), עמ' 67. ומנוסח השאלות, קט (דפוס ראשון, עמ' קצב), שהביא ג' אלק בספרו הנ"ל (לעיל, הערה 16), א. תל-אביב תשי"ג, עמ' 337–338, אין ראיה ברורה.

31 איכה רבתי ג טז (מהדורת בובר, עמ' 128, ושם מסופר, שמצאוהו 'במדבר', אולם בדפוס ראשון, דפוס פיזור, לא נזכר 'במדבר'); מסכת שמחות יב יג (מהדורת היגער, עמ' 199–200).

השאלה—מה זמנו של המאורע—תלויה בשאלה בן כמה היה בן זה. יש להניח, שהיה לפחות כבן עשרים. והנה כל צאצאיו האחרים של ר' חנינה מופיעים כבוגרים רק סמוך למרד בר-כוכבא או לאחריו. ברוריה, שנישאה לרבי מאיר, מתווכחת בהלכה עם רבי טרפון וחכמים ורבי יהושע מכריע: 'יפה אמרה ברוריה'.³² במקום אחר³³ מתווכחת היא בהלכה עם אחיה (או עם אביה³⁴) ורבי יהודה בן בבא מכריע, שהלכה כמותה. דבריה באותו עניין באים כתגובה לשאלה, ששאל שמעון בן חנניה, שהיה חברו של רבי יוסי הגלילי;³⁵ והרי מצינו את ברוריה גופה מקנטרת את רבי יוסי הגלילי.³⁶ והואיל ורבי יהושע בן חנניה, וכנראה גם רבי יוסי הגלילי, הלכו לעולמם לפני מרד בר-כוכבא, מסתבר, שברוריה היתה גדולה כבר סמוך לשנת 130 לספה"נ. והוא הדין באותו את, שעמו נתווכחה בהלכה.³⁷ לעומת זאת אחותה הצעירה היתה עדיין בנעוריה בית אביה לאחר תום מרד בר-כוכבא, בעיצומן של גזירות השמד.³⁸ קשה איפוא מאוד להניח, שהיה לר' חנינה בן תרדיון בן בכור, שהפרש הגיל בינו לבין ברוריה היה, אם הוא נהרג בשנת 116 או 117 לספה"נ, למעלה מעשר שנים. ולפיכך נראה יותר להעביר את כל המאורע בכך, שנתחבר לליסטים וגילה רזן ונהרג, לשנת 130 לספה"נ לערך, היינו לימים של ערב מרד בר-כוכבא.³⁹

שוב פרשה אחרת הוא המעשה בתלמידי ר' עקיבא, שהיו עושים דרכם מן הצפון כלפי דרום, לכזיב, ופגעו בהם ליסטים.⁴⁰ במקרה זה אין כל ראיה, שמדובר בחברי מחתרת פוליטית. ייתכן מאוד, שהמדובר בסתם שודדים יהודים, והיו כאלו.⁴¹ נכון, ש'סוף הסיפור מראה שלא בסתם ליסטים מדובר, אלא באנשים שידעו להעריך את תלמידי ר' עקיבא ולעמוד על טיבם'.⁴² אולם פעמים מצויים גם בין פושעים פליליים, בני העולם התחתון, אנשים יוצאים מגדר הרגיל, המכבדים אישיות נעלה, היוצאת מגדר הרגיל, כגון ר' עקיבא. המעשה בבית-הכנסת של טיבריה ובנבואתו של רבי יוסי בן קיסמא, שנתקיימה, שעתיד בית-כנסת

32 תוספתא, כלים, ב"מ א ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 578–579, ולגירסה הנכונה 'רבי יהושע' עיין: ש' ליברמן, תוספתא ראשונים, ג, עמ' 34–35).

33 תוספתא, כלים, ב"ק ד יז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 573–574; והשווה: ש' ליברמן, תוספתא ראשונים, ג, עמ' 17–18).

34 הדבר תלוי בגירסאות השונות—עיין ליברמן, שם.

35 ראה ספרי זוטא יט ד (מהדורת הורוויץ, עמ' 302 = ספרי זוטא, פרה, מהדורת אפשטיין, תרביץ א/א [תר"ץ], עמ' 55–56).

36 בבלי, עירובין נג ע"ב.

37 לפי אותה גירסה, שאכן מדובר בוויכוח עם אחיה (עיין לעיל, הערה 34).

38 עיין ספרי לדברים, שז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 346); בבלי, עבודה זרה יז ע"ב–יח ע"ב; שמחות ח יב (מהדורת היגער, עמ' 157–158).

39 אין לדון כאן בשאלה—האם היו לר' חנינה שני בנים, או שאין כאן אלא בן אחד?— שאין אפשרות להכריע בה, ויש פנים לכאן ולכאן.

40 בבלי, עבודה זרה כה ע"ב. התלמידים באו, כנראה, מצור, או מאחד המקומות שמצפון לצור.

41 השווה: ג' אלוך (לעיל, הערה 16), ב, עמ' 1–4; ויש למתן דבריו עוד יותר (והשווה גם בספרו 'הניל', א, תל-אביב חשי"ג, עמ' 337–338).

42 א"א אורבך (לעיל, הערה 26), עמ' 67. תלמידי ר' עקיבא רימו את הליסטים ואמרו להם, שהם הולכים עד עכו פשוט כדי להרוויח זמן (וכבר עמד על כך רש"י, עבודה זרה שם, ד"ה לעכו, 'רחוק מכזיב').

זה ליהפך עבודה זרה, מדבר במחלוקת שבין ר' אלעזר ורבי יוסי (בן חלפתא).⁴³ והלא הללו קרוב יותר לומר, שנחלקו סמוך למרד בר־כוכבא, מאשר בימי פולמוס של קיטוס. חורבנם של בעלי בתים שבגליל על שום שגידלו בהמה דקה⁴⁴—דבר, הנמסר על 'בית אבא' מפי ר' ישמעאל,⁴⁵ או מפי ר' שמעון שזורי⁴⁶—אף הוא אינו בהכרח עניין לפולמוס של קיטוס דווקא. אפשר מאוד, שהכוונה למרד הגדול (מלחמת החורבן), ולגירסה ר' ישמעאל אף לא ייתכן אחרת, שכן ר' ישמעאל נולד, כנראה, קודם חורבן בית שני.⁴⁷ ומכל מקום כבר העיר אורבך,⁴⁸ שיש לפקפק בשיטת אלוך,⁴⁹ שאיסור גידול בהמה דקה הוא מתקופת יבנה, ולדעתו יש להקדימו לימי הבית. הדברים שאמר נחמיה איש בית דלי בנהרדעא לרבי עקיבא: 'אתם יודעים, שהמדינה משובשת בגייסות',⁵⁰ אינם מעידים על ימי מהומות ומרידות דווקא. גייס (مبشى) אין עניינו שעת מלחמה ופולמוס, אלא פשיטות לשם שוד וגזל.⁵¹ וירידתו של רבי עקיבא לנהרדעא לצורך עיבור השנה לא באה מחמת חוסר אפשרות לקבוע בית דין בארץ, אלא רק כדי לבדוק בבבל נתונים מסוימים, הנוגעים לשאלת העיבור.⁵²

עם זאת דומה, שהדין עם אורבך בכך, שהמרכז עבר, כנראה, מיהודה (מיבנה) לגליל כבר בשנות 115–117 לספה"נ.⁵³ ייתכן, שהעברה זו חלה בגלל מהומות ביהודה; שכן מסתבר, שבשעת מהומות ביהודה, יעבירו את המרכז לגליל, אך אין סברה לומר את ההיפך, שדווקא בשעת מהומות בגליל יעבירו את המרכז מיהודה, השלווה, לגליל המרדני והמסוכסך. מכל מקום אין הסברה בדבר העברת המרכז מיהודה לגליל קודם למרד בר־כוכבא תלויה בהכרח בסמיכתה למהומות, ועדיין צריך כל עניינו של פולמוס של קיטוס בארץ ישראל⁵⁴ עיון גדול.⁵⁵

43 בבלי, יבמות צו ע"ב; והשווה ירושלמי, שקלים ב ז (מז ע"א)—ושם לא מפורש שם המקום, אולם, שלא כמ"ד ידלביץ (טבריה, ירושלים תש"י, עמ' 34, הערה 6), אין להטיל ספק בכך, שמדובר בטיבריה, לאור מה שנאמר במשנה, עירובין י י.

44 תוספתא, בבא קמא ח יד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 362) = בבלי, בבא קמא פ ע"א.

45 תוספתא, שם, לגירסת כ"י וינה=בבלי, שם, לגירסת כ"י המבורג וכ"י ותיקנה והמהרש"ל בשם ס"א (עיין רנ"ן רבינוביץ, דקדוקי סופרים לב"ק, שם, עמ' 179).

46 תוספתא, שם, לגירסת כ"י ארפורט=בבלי, שם, לגירסת כ"י מינכן וכ"י פלורנץ והדפוסים (דק"ס, שם).

47 בבלי, גיטין נח ע"א; איכה רבתי ד ב (רק לגירסת דפוס ראשון, דפוס פיזרו, אך השם חסר בכ"י רומי, מהדורת בובר, עמ' 143; וכן חסר השם במקבילותיו של המעשה בתוספתא. הוריות ב ה-ו [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476] = ירושלמי, הוריות ג ז [מח ע"ב]). וראה עוד: ירושלמי, עבודה זרה ב ח (מא ע"ג) ושיר השירים רבה א ב: 'ורבי ישמעאל היה קטן'.

48 א"א אורבך (לעיל, הערה 18), עמ' 70–71.

49 ג' אלוך (לעיל, הערה 16), א, עמ' 173–178.

50 משנה, יבמות טז ז.

51 עיין מה שכתבתי במאמרי 'לבעיית הלכות מלחמה בשבת וכו' (לעיל, הערה 18), עמ' 342–343.

52 דעת אלוך (לעיל, הערה 16), א, עמ' 154–151; והשווה מה שכתבתי במאמרי 'The Calendar', שנפרסם בספר *Compendia etc.* (לעיל, הערה 4), עמ' 857.

53 עיין: א"א אורבך (לעיל, הערה 26), עמ' 66–68; ויפה ציין שם, שכשחזר ר' עקיבא מנהרדעא והוצה הדברים לפני על פולמוס של קיטוס בארץ־ישראל עיין: ג' אלוך (לעיל, הערה 16), א, עמ' 255–263; והשווה: א"א אורבך (הערה

54 53); Schürer-Vermes-Millar, *The History of the Jewish People* . . . , I, Edinburgh 1973, pp. 533–534; (הערה השווה: ש' בארון (לעיל, הערה 10), ב, עמ' 370, הערה 9; D. Rokeah, 'The War of Kitos', *Scripta Hierosolymitana*, XXIII (1972), pp. 79–84

בסיום דבריו נוגע אופנהיימר בשאלת הגליל במרד בר-כוכבא. לדעתו לא נטל הגליל 'חלק פעיל במיוחד במרד זה' הן משום שהיה פיקוח חמור מצד השלטון הרומי, לאחר דיכוי של המהומות בגליל בימי טריינוס, הן משום שסיבת המרד היתה התכנית לבנות את ירושלים כעיר אלילית. את הטעם הראשון כבר דחינו, שאם אין הוכחה למהומות בגליל בימי טריינוס, ממילא גם פיקוח ודיכוי חמור מצד השלטון אין כאן. ואשר לעניין הסיבה העיקרית למרד בר-כוכבא, עדיין נראה לנו, שהיתה זו הגזרה על המילה.⁵⁶

לעומת זאת אין להביא ראיה חותכת להשתתפותם של חיילים מבין יהודי הגליל בצבאו של בר-כוכבא מן האיגרת המפורסמת בדבר 'הגללאים'.⁵⁷ מי היו אותם 'גללאים'? וכיצד יש להשלים את המלה '[פס?]' שבראש השורה, המדברת בגליליים?—שתי שאלות אלו ניתנות לפתרונות שונים,⁵⁸ ואין שיעורם של הדברים חתוך ומוכרע.⁵⁹

אין בכל הדברים שהועלו כאן כדי לפסול לחלוטין את התפיסה המעניינת של אופנהיימר. אבל דומה, שאפשר להעלות כנגדה ספקות רבים, ולא עוד אלא שאפשר גם לנסות ולבנות תפיסה הפוכה ולהשתמש בחלק מהמקורות, שאופנהיימר ניסה לסמוך בהם את שיטתו בדבר פולמוס של קיטוס בגליל, כדי להצביע על השתתפותו של הגליל במרד בר-כוכבא. בין כך ובין כך, כבר נאמר למעלה, שאין אפשרות להוכיח בעליל אף לא אחת מן ההשקפות ואין חשובה חתוכה אף לא לאחת משתי השאלות, שהעלינו בראש דיוננו. אם אין אפוא הוכחה ברורה לשיטת אופנהיימר, אין אף הוכחה ברורה לשיטתנו. וכמו בכמה וכמה מקרים במחקר ההיסטורי, יש, ולו גם לצערנו, להסתפק בקביעה, שאין כאן שום הוכחה פסקנית, וראוי ליטול שכר על הפרישה כמו על הדרישה.

56 עיין מה שכתבתי במאמרי 'Persecutions' (לעיל, הערה 18), עמ' 93–94; והשווה עתה: ש' ליברמן (לעיל, הערה 20), עמ' ריד.

57 עיין: *DJD II*, Oxford 1961, pp. 159–162.

58 עיין הספרות הנזכרת אצל מיליק, שם, עמ' 159, הערה 1.

59 כנגד זאת נראים יפה נימוקיו של אופנהיימר לבחירתה של אושא כמקום המרכז בגליל; והשווה: א"א אורבך (לעיל, הערה 26), עמ' 69–70.

הערות ל'פולמוס של קיטוס'

דוד רוקח

בדבריו על פולמוס של קיטוס, טען א' אופנהיימר כי הגליל לקח חלק רב יותר מיהודה בפעילות המרדנית, בשל קירבתו למיסופוטמיה ולתסיסת היהודים שם. אולם, מן המקורות הספרותיים עולה שלא היתה זו מרידה יהודית מובהקת, והם הצטרפו למרידתם של כל העמים שנכבשו במסעו של טריינוס. מכל התעודות, לרבות המקורות התלמודיים, מתקבל הרושם שעיקר המרידה היהודית היה דווקא במצרים, ואפשר שנתהווה קשר בינה ובין יהודה—כפי שאירע אמנם בעבר. די אם נזכיר את איגרת הקיסר קלאודיוס לאלכסנדרונים, בה הזהיר את יהודי מצרים שלא יביאו את אחיהם מסוריה, שאם לא כן הוא יתייחס אליהם כאל מה שאפשר לתרגם 'סרטן של העולם הנושב'. פירושו של דבר כי מרידה ביהודה לא היתה סבירה פחות ממרידה בגליל.

מן הראוי להזכיר בהקשר זה כי אופנהיימר לא הזכיר מקור אחד המקשר את פפוס ולוליאנוס למצרים. על הפסוק 'ושברתי את גאון עֲזֹכָם' (ויקרא כו יט) יש בספרא דרשה, שבה נאמר: 'אלו הגיאים שהם גאונם של ישראל, כגון פפוס בן יהודה ולוליאנוס, אלכסנדריו וחביריו' (בחוקותי, ה ב); בילקוט שמעוני באה אמנם הגרסה 'ואלכסנדריו וחביריו', אך אין ספק שזה תיקונו של מעתיק. ההסבר הסביר ביותר לדרשה זו הוא כי מדובר בה באלכסנדרונים. פפוס ולוליאנוס נמלטו כנראה ממצרים, לאחר שלקחו אולי חלק במרידה שהיתה שם, ואין לקשור אותם למרידה כלשהי בגליל.

העיון ההיסטורי והממצא הארכיאולוגי

יורם צפריר

הפוחת העלה שאלה נכבדה מאוד, אשר נוגעת אולי בדברים יסודיים ומרחיקים אפילו מעצם העיון: אם המובאות הבדורות המספרות על מעשי 'ליסטות מדינית' בגליל שייכות לאפילוג של פולמוס קיטוס או לפרולוג של מרד בר-כוכבא. והרי בין אפילוג זה ופרולוג זה (נאמר ימי ביקורו של הדריינוס בארץ-ישראל) עברו למעשה לא יותר משתים-עשרה שנים. אך השאלה המתעוררת היא מה גרם לתופעה מוזרה וקשה זו, של התאפקות אנשי הגליל מפעילות לחימה בעת שיהודה—תחת בר-כוכבא—לחמה על חרותה וקיומה של היהדות הארץ-ישראלית. נראה לי אמנם שגישתו הבסיסית של המחקר היא בבחינת פתרון. היתה נוכחות צבאית חזקה בגליל, של הלגיון השישי פראטה; והיו אולי מעשי דיכוי ואכזבה מוקדמת של יהודי הגליל.

אני חייב הסבר להתערבותי, התערבות ארכיאולוג, בדיון זה של היסטוריונים ואנשי תלמוד. הפוחת ביקש לשלב בביקורת גם את הדיסציפלינה הארכיאולוגית, ואני חייב בראשית דברי לאכזבו ולהודות באולת-היד של הארכיאולוג, לפי שעה, לקבוע הלכה בשאלה הכרונולוגית—אם אירע מה שאירע בעת פולמוס קיטוס או בעצם ימי המרד. אף-על-פי-כן מן הראוי לפרוס את היריעה הכללית של הממצאים ולפרוס את מה שיכול ארכיאולוג להציע היום.

על הכול כמעט מקובלת הגישה הבסיסית שהציג ב' מזר בדין-וחשבון הראשון של החפירות בבית-שערים, והמשיך אחריו נ' אביגד בדין-וחשבון השני:

המאורעות ההסטוריים שהתרחשו ביהודה בשנים 132 עד 135 לסה"נ, הביאו לתמורה מכרעת בתולדותיה של בית שערים. שכן בעקבות מרד בר-כוכבא ותוצאותיו החמורות נעקרו המוני יהודים מעריהם וכפריהם ביהודה ועברו לגליל, שנעשה למרכז החיים הלאומיים והדתיים של יהדות ארץ ישראל. ימי האנטונינים והסוורים, כלומר המחצית השנייה של המאה השנייה ותחילת המאה הג' לסה"נ, עת שררו יחסים תקינים בין שלטונות רומא והיישוב היהודי, היו תקופות פריחה ושגשוג ליישובים היהודיים בגליל, כפי שמעידים השרידים הרבים של בתי הכנסת המפוארים מאותה התקופה הפזורים ברחבי הגליל.

השאלה היא, אם ארכיאולוגים הכותבים כך מסתמכים בכל מאת האחוזים על הממצא הארכיאולוגי בשטח, או שזו תיזה המקובלת עליהם מעיון היסטורי במקורות, שהם שמחים לאשש אותה בממצא. אין לנו לצערנו כל ממצאים מבית-שערים עצמה בימי מרד בר-כוכבא, על כל פנים אין זה רק 'צירוף מקרים' כרונולוגי שפריחת בית-שערים חלה ממש אחרי תקופת המרד. ביהודה עצמה די ברורה תמונת הממצא הארכיאולוגי, אולי להוציא את ירושלים. יש כיום חזוק

נומיסמאטי לדעה שהקמת איליה קפיטולינה בירושלים קדמה—לפחות באופן פורמאלי—למרד, ולא באה כתוצאה שלו; אך עדיין אין הדברים ודאיים, ומלבד זאת אין שום עדות ממשית על תקופת המרד בירושלים ולא על השאלה אם אמנם נכבשה בידי בר־כוכבא ומה אירע בה. בעשרים השנים האחרונות נוספו נתונים רבים על יישובים ביהודה וגורלם. בפאפירוסים שנתגלו במערות מדבר־יהודה נזכרו יישובים שלא נודעו קודם לכן ושחלקם לפחות עמד במלחמה. במקומות אחרים, כגון הרודיון, יש שכבת יישוב וחורבן מימי בר־כוכבא וכן מערכת מחילות מאותה התקופה ששימשו למסתור. אותה תמונה מתגלה גם בחפירה של מערת מחסנים ומסתור ליד עין־ערוב, היא אולי קרית ערביה הנזכרת במקורות. בכלל התמונה היא—כשמשוים זאת לממצא של עשרות או אף מאות השנים הראשונות שלאחר־מכן—שלב הר חברון נעזב מן היהודים ואת מקומם תפסו נוכרים, ולאחר זמן נוצרים. יישוב יהודי התקיים רק בשולי ההר ובחלקו הדרומי. על כך מעיד ממצא בתי־הכנסת בנערן וביריחו, דרך עין גדי, סוסיה, אשתמוע, ואיזור השפלה המערבית.

התמונה בגליל קשה יותר. מנקודת מבטו של הארכיאולוג, מה שמצוי הוא דווקא עדויות על הצד שכנגד—'האויב'. יש ידיעות על מחנה בלגיו, ליד מגידו, ועל דרך מלגיו לציפורי; אך בעיקר על השרידים המונומנטאליים מאיזור טירת־צבי בדרום בקעת בית־שאן שגם שם היה בסיס של הלגיון הרומאי השישי. קשה להסביר נוכחות זאת רק מטעמים של ארגון ההגנה הסטאטית של הארץ, או פעילות לטובת האזרחים. גם הגבול על הפרת רחוק היה מכדי לקשור נוכחות זאת. ברור אפוא שיש התייחסות לפעילות מרדנית, קיימת או פוטנציאלית, אך אין כאמור לשפוט מכאן אם היא מימי פולמוס קיטוס או מימי המרד עצמו. מן הממצאים היהודיים אפשר לדבר במפורש למעשה רק על קברים ליד חוקוק, אותם חפר רבני ופרסם פ"פ כהנא. כאן מדובר במפורש על מרד בר־כוכבא בטרמינים ארכיאולוגיים.

חשובה במיוחד היא חקירת בתי־הכנסת הגליליים מן הטיפוס המכונה 'קדום'. מן הממצא של חפירות הפרנציסקאנים בכפר־נחום קשה ללמוד על ימי המרד; הוא, כנראה, הדין בכורזין. אין ספק שהגליל היה מיושב ביהודים, אך כארכיאולוגים אין לנו עדיין עדויות מדויקות על התרחשויות בתקופת המרידה.

בעניין זה מן הראוי להזכיר את הערעור שהעלו חוקרי האסכולה הפרנציסקאנית על תאריכם המקובל של בתי־הכנסת הגליליים. לדעתם, המבוססת על הממצא הנומיסמאטי בעיקר, יש לאתר את בניין בתי־הכנסת בכפר־נחום (ואם כך, גם את המבנים האחרים המקבילים לו) הרחק מעבר למאות הב'–הג' לספירה, כפי שמקובל היום על הרוב, ולמקם אותו במאות הד'–הה'. אם נכונה דעתם, הרי דרוש שידוד־מערכות כללי בכל מה שמקובל עלינו, כולל התיזה הבסיסית שהצגתי בראשית דברי. אך יש להודות שרעיון חדשני זה אינו מקובל עלי מעיקרו ובכך אני שייך לרוב השמרני. מוטב לחפש הסבר אחר לקשיים הארכיאולוגיים שעלו בחפירת הפרנציסקאנים ולא לשבור תפיסה כללית המבוססת על מערכת רחבה של שיקולים ארכיאולוגיים, סגנוניים והיסטוריים. את הסערה שכבר קיימת, מן ההכרח לפתור בעזרת בדיקות ארכיאולוגיות נוספות בכמה בתי־כנסת, אך אלה דברים החורגים מתחומי הדין כאן.

הגליל ערב מרד בר-כוכבא— העדות הארכיאולוגית

גדעון פרסטר

בשורות הבאות אתייחס ליהודי הגליל ערב מרד בר-כוכבא, ואשלים את התמונה כפי שנתבררה בשנים האחרונות, בעיקר בחפירותיהן של משלחות לא ישראליות. הפרנציסקאנים חשפו בכפר נחום, פרט לבית-הכנסת, את שרידיו של היישוב, מזמן ייסודו בתקופה ההלניסטית המאוחרת, היינו המאה הראשונה לספירה, ועד המאות הרביעית-חמישית. בתי היישוב היו קטנים, בולטים בפשטותם בהשוואה לבית-הכנסת המפואר. תכניתם לא השתנתה כמעט במשך מאות בשנים. בדין-וחשבון המפורט שפרסמו החופרים, לא הובאו סימנים למאורע כלשהו במהלך המאה השנייה, כגון כיבוש או הרס. מפתיע הדבר כי הבניינים המשיכו להתקיים מן המאה הראשונה ועד המאה החמישית-שישית. בית-הכנסת מהווה בעיה שאין כאן המקום לדון בה. בדומה לחפירות כפר נחום, נחשפו שני אתרים נוספים—חורבת שמע ומירון—על-ידי משלחת ארכיאולוגית לא-ישראלית (ה-American Schools for Oriental Research), בראשותו של פרופ' אריק מאירס. זו באה לחקור את היחסים בין יהודים לנוצרים בגליל בימי בית שני. אף-על-פי שחברי המשלחת לא התקדמו הרבה בנושא חקירתם, הם עשו לחשיפת יישוב מעניין ביותר ממערב למירון, חורבת שמע, בה נתגלו בית-כנסת ושרידי יישוב. גם במירון חפרו ביישוב עצמו, בעיירה, ובבית-הכנסת. מירון היתה עיירה הלניסטית בראשיתה או הלניסטית-רומית, שהרי השרידים הקדומים ביותר הם בני המאה הראשונה לפני הספירה ומגיעים הם עד המאות הרביעית-חמישית. התמונה העולה מחפירות אלה ברורה פחות מאשר בכפר נחום; אבל גם שם לא השאירה תקופת בר-כוכבא רישום ניפר, דהיינו—אין בה כדי ללמד על מלחמה או על ירידה כלשהי. באשר לבית-הכנסת במירון, יש לציין כי העדות הארכיאולוגית לבנייתו קודמת לידוע מכפר נחום. התאריך הקדום ביותר לבניית בית-הכנסת, לפי החתכים הקטנים שנעשו, הוא ב-280 לספירה. גם זו תקופה מאוחרת ביחס ויש להמשיך בחפירות כדי למצוא מבנים קדומים יותר. יש עוד בתי-כנסת רבים בגליל שצריך לחשוף ולחקור, ואולי סוף התמונה להתבהר. כך נתגלה בית-כנסת מימי בית שני במגדל, וכן נזכר מבנה בכורזין הדומה מאד בתכניתו לבתי-הכנסת שבמצדה ובהרודיון. בניין זה לא נחשף עדיין, אך תואר במפורט לפני כארבעים שנה על-ידי ארכיאולוג בשם עורי, שהיה מפקח מטעם מחלקת העתיקות. אף-על-פי שלא נמצא עדיין, הוא מזכיר בהחלט מבחינה טיפולוגית את הבניינים מימי בית שני, ואין בכך כדי להפתיע. ראוי להזכיר גם את גמלא, המצטרפת לאותה קבוצה המתחילה לקרום עור וגידים בימי בית שני. הבניין במגדל חדל להיות בית-כנסת במאה השנייה לספירה—עובדה מעניינת כשלעצמה—ושימש לתפקיד אחר; אף-על-פי שהחופרים לא התייחסו לשינוי זה, אפשר שיש בכך רמז למאורע כלשהו.

דיון: היישוב היהודי בגליל בתקופת יבנה ומרד בר־כוכבא





שני חלקיו של פסל הדריינוס מברונזה שנמצאו בתל שלם

הפרנציסקאנים, החופרים שם, קוראים לו באופן ציורי 'מִינִי סינאגוגה'—בגלל ממדיו הקטנים. אעבור עתה לתיאור ה'אויבים', כפי שכונו בדברי קודמי. תחילה ארחיק צפונה, להר חזון, ליד הכפר הערבי מעאר, שם היתה חפירה מטעם מחלקת העתיקות בראשות דני בהט. בין התגליות המפתיעות ביותר היתה לבנה ועליה טביעה של הליגיון השישי. כן נתגלו לבנים רבות אחרות, ללא טביעות, דבר המרמז כנראה על קיומו של מתקן צבאי כלשהו באיזור צפוני זה, הנמצא מעבר לתחום העמקים, בלב־לבו של הגליל העליון. אולם דרוש מחקר נוסף לבירור מעשיהם של אנשי הליגיון השישי באיזור זה, אותו ליגיון שפעל בגליל.

מן הדין להזכיר את הפסל מסביבת תל שלם, שמדרום לטירת־צבי. זהו פסל של קיסר לבוש שריון, שכמותו ידועים רבים, עשויים משיש, אך הוא הראשון מסוגו שנעשה ברונזה. זהו פסלו של הדריינוס, וניתן לזהותו בנקל על־ידי הקבלות לפסלי שיש ולמטבעות. על שריונו יש תיאור בלתי־רגיל של שלושה זוגות לוחמים, עירומים, מבוצעים במיטב המסורת היוונית של תיאור קרב. אחד הזוגות, במרכז, מתואר כך שדמות אחת מניחה את רגלה על זו שלרגליה, הנכנעת. בכך יש לראות אולי אליגוריה לנצחונו של הדריינוס על בר־כוכבא. נתגלתה באותו מקום גם כתובת מונומנטאלית בלשון הלטינית, ואפשר שהיא הכתובת הגדולה ביותר שנמצאה בארץ־ישראל ובמזרח. יש לשער כי אורכה היה כ־8 מטר, וגובה האותיות בשורה העליונה הוא כ־40 ס"מ בעוד אחרות גובהן כ־20 ס"מ. היא מזכירה בוודאי את הדריינוס, אף־על־פי שלא בא בשמו, אבל הנוסח מרמז לפורמולה בה מתארים אותו בכתובות. נזכרים שם אביו—טריינוס, וסבו—נרוה, ונאמר שהיה בעל סמכות של טריבון, אבל ללא תאריך. נאמר גם שהיה קונסול, אך גם כאן חסר התאריך. על־פי השחזור המשוער נכתבה הכתובת לכבוד הנצחון על בר־כוכבא. אבל כאמור הדברים הם עדיין בגדר השערה.

אסכם ואומר כי המקום בו נתגלה הפסל והכתובת שעליו מפתיעים כשלעצמם, משום שהמקום לא נודע כאתר בעל משמעות. אולם, יש סימנים ברורים שהיה זה יישוב גדול, שבחלקו לפחות היה מחנה של ליגיון, מחנה קבע ככל הנראה. ומן הדין להזכיר כי עוד לפני שנים מספר נמצאה שם כתובת של יחידה של הליגיון השישי. מסתבר אפוא כי היה זה מרכז רומי חשוב מאד שישב כשישה ק"מ דרומית לבית־שאן ועמד על פרשת הדרכים בית שאן—שכם—יריחו. קשה להניח, כדברי י" צפריר, שיחידות ובסיסים כאלה קמו במקום שבו לא היה חשש—ולו גם סימנים—שתפרוץ מרידה מקומית כלשהי או שתתרחש פעילות שהרומאים רצו לרסן.

עדות החפירות בכורזין והסקר הארכיאולוגי

זאב ייבין

להשלמת התמונה שהעלה י' צפריר אעיר על מה שהצלחתי להעלות מן החפירה בכורזין ובסקר הערים שעשיתי אחר־כך.

פרק הזמן שבין חורבן כורזין כתוצאה מפולמוס של קיטוס ובין האירועים שקדמו למרד בר־כוכבא הוא קצר ביותר, ואין להניח שהתשובה הארכיאולוגית יכולה להיות מכרעת. אפשר לציין רק עובדות מספר העולות מן החפירות. יש תיקונים בולטים בבית־הכנסת של כורזין, שנהרס קודם־לכן. לפי סגנון הבנייה של בית־הכנסת הראשון, הקדום, יש לשייכו לתקופת הזוהר, לתקופת ההתאוששות הגדולה של היישוב היהודי בגליל; אבל העדות אינה מסייעת לקביעת קדמותו או איחורו של השלב הקדום, השלם והיפה של בית־הכנסת.

בעצתו של גדעון פרסטר, עשינו בדיקה נוספת, פרקנו חלק מן הריצוף של בית־הכנסת ומתחתיו עשינו ניקוי קטן. גם שם היה הממצא כה דל עד שקשה מאוד להגדיר את זמנו: המאה השנייה, המאה השלישית או המאה הרביעית.

כורזין והיישובים שסקרנו וחפרנו קמו ונפלו כמה וכמה פעמים, ואין שרידיהם במתכונת של תל — בו אפשר לבחון מתי נחתמה תקופה אחת ומתי נפתחה הבאה בעקבותיה. ביישובים כאלה יש תיקונים חוזרים ונשנים ורק על־ידי בדיקות של המבנה ובעזרת 'סטראטיגראפיה של שטח' ניתן למצוא את השלבים השונים ולהרגיש בהרס כלשהו. אין גם כל עדות היכולה להצביע על הרס כתוצאה מן המרד או מסיבות אחרות. ובהקשר זה עומדים הארכיאולוגים נבוכים במה שנוגע לתיאום בין הידיעות הארכיאולוגיות ובין הידיעות ההיסטוריות. הערים שבדקתי — גם בסקר הארכיאולוגי וגם בחפירה — היו פרוחות, דבר אופייני מאוד לבנייה שאינה ממלכתית. אין זו בנייה שנועדה להגן נגד פלישה ולבצר דרכים, אלא צמיחה של יישוב עם מערכת־חיים רגילה, ללא עדות ברורה לחורבנו של שלב מסוים. בבית־הכנסת ניכרות ארבע תקופות בנייה, לפחות, עד המאה השישית. היחס ביניהן לבין עצמן ברור לחלוטין; אבל באשר לתאריך המדויק של ראשית היישוב בכורזין אנו נמצאים באותו מצב כמעט בו היינו לפני החפירה.

דברי סיכום

אהרן אופנהיימר

פוחתי הדיון, מ"ד הר וי' צפרייר, עמדו על שורש הבעייתיות של התיזה שהעליתי, וממילא נחשפו חולשותיה. אכן, חלק מן המקורות ניתן לייחס למרד בר-כוכבא, כשם שניתן לקשרם לפולמוס קיטוס, כדברי הר; ומשך הזמן בין שתי מרידות אלה, מקשה על הבירור הכרונולוגי, כדברי צפרייר. דווקא הקשיים הנזכרים המריצו אותי לעסוק בנושא הנדון. שכן כאשר במעשי טרור ומלחמה עסקינן, אף אם הדברים אמורים בתחומי העת העתיקה, אַל לו להיסטוריון לדבר במושגים של דורות, אלא שומה עליו לנסות ולהגיע במידת האפשר לאבחנה כרונולוגית ולהשתלשלות המאורעות. אחת הבעיות בעיסוק במקורות תלמודיים לצורך הסקת משמעות היסטורית היא שבשאלות של כרונולוגיה הם עומדים לנו בדרך-כלל כאשר מדובר בטווח של דורות, אך כאשר מגיע הדיון להפרשי-זמן קצרים יותר קשה—ולעתים בלתי-אפשרי—לקבוע חלותם.

ההתקדמות לפתרון נראית לי במחקר אינטרדיסציפלינארי. כוונתי במקרה שלפנינו לשילוב הממצא הארכיאולוגי במקורות שמהספרות התלמודית. ככל שמתרבות התגליות הארכיאולוגיות, כך מתברר יותר שהנוכחות הרומית בגליל לא היתה תוצאה של מרד בר-כוכבא, אלא קדמה לו. ממצא זה דחף אותי 'להקדים' מקורות מהספרות התלמודית שיש לגביהם שיקולים לכאן ולכאן, ולהעדיף את השיקולים הקושרים אותם לפולמוס של קיטוס וספיחיו.

דוגמה נוספת לסוג כזה של מקורות עשויה להיות המימרה הבאה: 'אמר רבי ישמעאל מבעלי בתים שבגליל היו בית אבא מפני מה חרב מפני שדנו דיני ממונות באחד ושגידלו בהמה דקה'.¹ מקובל היה לראות במקור זה רמז לתופעות של מרד בגליל ושל חורבן שבא בעקבותיו בהקשר למרד בר-כוכבא.² אולם, יש גם שיקולים להסב מקור זה לימי פולמוס קיטוס. איסור גידולה של בהמה דקה וההקפדה בשיפוט היו מהאינטרסים של מוסדות ההנהגה ביבנה בימיהם של רבן יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל;³ סביר אם כן שהביקורת העולה במקור שלפנינו תהיה קרובה לאותם ימים, וממילא יסתבר ש'חורבן בית אבא' כרוך בפולמוס קיטוס.

1 תוספתא, בבא קמא ח יד. הגירסה בכתב-יד וינה היא: 'אמר רבי שמעון שזורי, מבעלי בתים היו בית אבא וכו', גם לפי גירסה זו מדובר בגליל, שכן בעל המימרה הוא רבי שמעון משזור שבגליל העליון (בסביבת מושב שזור של ימינו). השווה גם ירושלמי, סוטה ט, כד ע"א; וכן בבלי, בבא קמא פ ע"א, ודקדוקי סופרים שם.

2 ראה, לדוגמה: ג' אלוך, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל-אביב תשכ"א,² עמ' 23. שילבתי מקור זה ואחרים בין העדויות לתופעות של חורבן בגליל כתוצאה ממרד בר-כוכבא. וראה בניתוח המקורות שפירסמתי: 'הגליל בעת מרד בר-כוכבא', התקופה הרומאית בארץ ישראל, תל-אביב תשל"ג, עמ' 227–234.

3 ראה לדוגמה: אלוך, שם, א, תל-אביב תשי"ט,³ עמ' 136–146, 173–178.

בעת הדיון עלתה השאלה אימתי מת רבן גמליאל דיבנה, וברי שאין זה המקום להכריע. אם נניח כי היה עדיין בחיים בימי פולמוס קיטוס, יעורר הדבר ספיקות אם לשייך מקור זה או אחר לימי הפולמוס; מאידך יתהוו שיקולים להסמך מקורות אחרים לאותה עת. כך המעשה ברבי עקיבא שעיבר שנים בנהרדעא, אשר לא הועלה מלכתחילה כיוון שזכר בו רבן גמליאל:

אמר רבי עקיבא, כשירדתי לנהרדעא לעבר השנה מצאתי נחמיה איש בית דלי, אמר לי, שמעתי שאין משיאין את האשה בארץ ישראל על פי עד אחד, אלא רבי יהודה בן בבא. ונומיתי לו, כן הדברים. אמר לי, אמר להם משמי, אתם יודעים שהמדינה משבשת בגיסות, מקבלני מרבן גמליאל הזקן, שמשיאין את האשה על פי עד אחד. וכשבאתי והרציתי הדברים לפני רבן גמליאל, שמח לדברי ואמר, מצאנו חבר לרבי יהודה בן בבא.⁴

עצם המעשה של עיבור השנה בבבל מצריך עיון נרחב יותר, אולם העיסוק בשאלה של השאת אשה על-פי עד אחד תואם בעיות של ימי מלחמה, ודבריו של נחמיה איש בית דלי שהמדינה משבשת בגייסות מאשרים שאכן מדובר בימים שכאלה. אין אמנם ציון גיאוגרפי למקומם של אותם גייסות; אך משום שמדובר בקשיים שבדרך מבבל לארץ-ישראל מסתבר שהדברים חלים גם—ואולי בעיקר—על הגליל.

נעיר עוד לדברי ד' רוקח, שאם היה מוצאם של פפוס ולוליאנוס מאלכסנדריה אין בכך בהכרח זיקה לתחום פעילותם. בימים שלאחר מרד בר-כוכבא מצינו את רבי יוחנן הסנדלר, שאלכסנדרוני היה,⁵ פעיל באושה ושותף לשיקומם של מוסדות-ההנהגה בגליל.

על כל פנים, בין אם נסב את המקורות שהועלו—כולם או חלקם—לימי פולמוס של קיטוס וספיחיו, בין אם נחילם על מרד בר-כוכבא וקודמותיו, מתברר כי הגליל עשה יד אחת עם יהודה בתקופת יבנה ובימי המרדנות, לא רק בקיום מצוות וכלימוד התורה אלא גם במעשי-התקוממות כלפי השלטונות. הפיקוח הרומי על הגליל והמאחזים הרומיים שהקיפו את הגליל והועלו בדיון זה—לגיו, ציפורי, טבריה, תל שלם שבאיזור בית-שאן, הר חזון, שקמונה—מיתנו שם את התסיסה ויצרו בעקיפין אפשרות לחידושה של פרשת יבנה במהדורה גלילית. מעבר מוסדות-ההנהגה לגליל לאחר מרד בר-כוכבא לא נתפס כאסון; ורבי שמעון בר יוחאי, תלמידו של רבי עקיבא וממחדשי הסנהדרין באושה, קבע: 'אדם כשהוא גולה מיהודה לגליל . . . אין זה קרוי גולה'.⁶ האוטונומיה היהודית בגליל נמשכה עוד דורות הרבה, והצורה בה התייחסו אליה בני הגליל עצמם משתקפת יפה בשיחת-חכמים בני-דורו של רבי יהודה הנשיא, שהלכו עם שחר בבקעת ארבל וחזו בזריחה:

אמר רבי חייא רבא לר' שמעון בן חלפתא בירבי, כך היא גאולתן של ישראל, בתחילה קימאה קימאה כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת.⁷

4 יבמות טז ז.

5 נראה כי הכינוי 'סנדלר' מציין את מוצאו של רבי יוחנן מאלכסנדריה; והשווה: 'אמרו רבי יוחנן הסנדלר אלכסנדרי לאמתו הוא' (ירושלמי, חגיגה ג, ע"ד).

6 מדרש שמואל פר' ח, א, מהדורת בובר, עמ' 69.

7 ירושלמי, ברכות א, ב ע"ג.

בתי-הכנסת של השומרונים בתקופה הרומית-ביזנטית*

זאב ספראי

בשורות אלה ייעשה ניסיון להעלות מן המקורות מידע על בתי-הכנסת השומרוני בתקופת התלמוד. במרכז הדיון עומדת השאלה בדבר מידתו של הדמיון בין בתי-הכנסת השומרוני ובתי-הכנסת היהודי—מבחינת צורתם, תוכנם והתפקיד שמילאו בחיי הדת והציבור של הקהילה. לעתים מוצגים השומרונים כבני עדה עצמאית השונה מהיהודית, אף-על-פי ששונים פני הדברים למעשה. אין הדת השומרונית אלא אחת מהכיתות היהודיות, כפי שהיא מתוארת אמנם בחיבורים שונים, כגון בסקירתם של אפיפניוס או היפוליטוס. השומרונים ישבו ברובם בהרי שכם, ועל-ידי כך נתהוו אינטרסים אזוריים-פוליטיים, שהחריפו לעתים את יחסיהם עם הציבור היהודי; יחד עם זאת, סביר כי היה דמיון רב בין בתי-הכנסת היהודי וזה השומרוני.

אין ידיעותינו מרבות על חייה-הרוח של השומרונים, אך, ככל שנוכל לעמוד על כך, קירבתם ליהודים רבה ביותר. יפה הראה ג' אלון¹ כי עד לאמצע המאה השנייה לא היה כמעט מתח דתי בין שני הזרמים. יתר-על-כן ש' ספראי הראה,² כי השומרונים היו תלויים במידה רבה מאוד במוסדות היהודיים. כך, למשל, נזכרים שומרונים בזיקה ברורה לבית-המקדש בירושלים. וזאת לזכור: אחד מעיקרי הדת השומרונית היא האמונה בהר גריזים כמקום הנבחר.³ עזיבת ההר הקדוש ופנייה לירושלים, היא צדות ברורה לתלות בפולחן היהודי הנהוג ולהיעדר עצמאות דתית.⁴ תמונה דומה עולה אף מגילויים נוספים של התרבות השומרונית. אף-על-פי שנחשפו קמצאים

* לאחרונה נחשף מבנה ליד תל קסילה שהוא אולי בית-כנסת שומרוני. לפי שלא פורסמו עדיין הממצאים, לא נכלל מבנה זה בדיוננו. אם יתברר כי היה אמנם בית-כנסת שומרוני, יעמדו דבריו בפני מבחן העובדות הארכיאולוגיות. אין ספק שגילוי שרידים נוספים ישפיע רבות על ידיעותינו בתחום זה.

1 ג' אלון, 'מוצאם של השומרונים במסורת ההלכה', מחקרים בתולדות ישראל, ב, תל-אביב תשי"ח, עמ' 1-15.

2 ש' ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, תל-אביב תשכ"ה, עמ' 95-100.

3 G. Montgomery, *The Samaritans*, New York 1968, pp. 234-239. עוד נחזור לדיון מפורט בעניין זה.

4 מקבל אני, כאמור, את דבריו של אבי ומורי ש' ספראי בעניין זה, אלא שיש להעיר על אחת מהוכחותיו. בעמ' 99 התייחס לבבלי, מנחות סד ע"ב; ירושלמי, שקלים מח ע"ד. לפי המסורת הפנה פתחיה—הוא מרדכי—את העם לבקעת סוכר לפי שניתן היה להביא משם עומר. ומוסיפה הגמרא: 'ואולן תמן ואשכחון שלש נשים הביאו קניניהן אחת אומרת לעינתי אחת אומרת לימתי ואחת אומרת לזיבתי...'. מכאן הסיק המחבר כי לפנינו שלוש נשים שומרוניות (מבקעת עין סוכר), שהביאו קרבנות למקדש בירושלים. ולא היא. לפנינו שני מעשים נפרדים. הראשון מסתיים במלים 'ואולן תמן [לעין סוכר] ואשכחון(ן)', והשני פותח ב'שלש נשים...'. המעשה השני הובא כדי להעיד על חכמתו של מרדכי ולנמק מדוע הוא מכונה במשנה בשם פתחיה. ואכן, פתחיה הצליח לפענח גם את התעלומה השנייה. אף הסיפור השני מסתיים במלים 'ואולן תמן ואשכחון(ן)'. לפיכך, אין ביטוי זה פתיחה לסיפור חדש, אלא סיכום וסימו של הסיפור הקודם. יתר-על-כן, לו היה פירושו של המחבר נכון, היה צריך להיות כתוב 'ואולו תמן ואשכחו שלש נשים שהביאו קניניהן'. בשיחה עם המחבר קיבל את טענותי, אך אין בכך כדי לערער את התמונה שהעלה ממספר רב של מקורות.

ארכיאולוגיים רבים בהר שומרון, טרם נמצא כל סימן לייחוד שומרוני כלשהו. כך, למשל, נמצאו קברים רבים, מערות קבורה⁵ ואף מונומנטים מפוארים.⁶ מסתבר כי מבחינת הממצא הארכיטקטוני ומבחינת נוהגי-קבורה אין כל הבדל בין זה היהודי ובין מה שמצינו בתחומי היישוב השומרוני. לעומת זאת, בולט הייחוד השומרוני בלשונם ובכתבם, אלא שקמו לייחוד זה מערערים. עם גילויין של מגילות ים-המלח הסתבר כי הלשון השומרנית אינה אלא וריאנט, שהתפתח מבסיס משותף לכל הכיתות בארץ. אין זו שפה שהתפתחה תוך מאבק עם השפה היריבה, אלא גיוון נוסף, מיוחד לאיזור ספציפי.⁷ הפער בין הארמית ה'רגילה' בארץ ובין הארמית השומרנית מקורו בעיקר בהתפתחות נוספת שחלה בארמית, ולא רק בייחודה של השפה המדוברת בהרי שומרון. ובאשר לכתב—הנה התערער לאחרונה הקשר ההדוק בין כתב זה לשומרונים. בירושלים נמצאה כתובת⁸ שומרנית שנכתבה כנראה על-ידי יהודי.⁹ כנגד זה, נתגלתה בכפר עלאר,¹⁰ שבחלקו הצפוני-מערבי של הר שומרון, כתובת קבר בעברית: 'קבר מנשה בן יני'. מפרסם הכתובת, ב' מזר, סבר כי צורת הכתב מעידה כי היה זה כפר יהודי שישב בתחומי פלך נברכתא. אין כאן המקום לדון בקשיים הגיאוגרפיים הקשורים ביישוב יהודי באיזור זה.¹¹ אולם נראה כי היישוב היהודי בצפון השומרון התרכז באיזור דותן בלבד ולא הגיע כלל לחבל זה. יתר-על-כן, גם מזר הדגיש כי השם מנשה נדיר

5 בסקר האחרון נתגלו מערות-קבורה רבות. ראה: מ' כוכבי (עורך), יהודה שומרון והגולן—סקר ארכיאולוגי בשנת תשכ"ח, ירושלים תשל"ב, עמ' 223 מס' 139, עמ' 226 מס' 171, עמ' 230 מס' 194, עמ' 168 מס' 28, עמ' 170 מס' 53, עמ' 172 מס' 62. אף-על-פי שמעירות מספר נחפרו, אין כאן המקום לדון ולפרט בעניין זה.

6 ראה: ז' ייבין, 'הפעילות בתחום הארכיאולוגיה בשומרון', ארץ שומרון (קובץ), ירושלים תשל"ד, עמ' 147–149, 155–158. ראוי לציין כי באתרים אלה—כמו במקומות אחרים באיזור—מתגלים אותם מוטיבים אמנותיים כמו בכל החבלים היהודיים, רימונים, רחטות וכיוצא בהם. ניתן אמנם להביא דוגמאות נוספות, אך עיקרן מתוך דינים-חשובות מוקדמים. ראה: חרשות ארכיאולוגיות, כד, עמ' 42; כה, עמ' 18; לא, עמ' 30. ועוד. דוגמאות נוספות נמצאו באזורים אשר שומרניותם מוטלת בספק, כגון הגלבוע. ראה: מ' שובה, 'שתי כתובות משולשות יהודיות... וכתובת יהודית מפאקוע', תרביץ, יג (תש"ג), עמ' 245–249, ובמדבר שומרון הצפוני ראה: ג' צורי, 'ארבע כתובות יוניות בעמק בית שאן', ארץ-ישראל, י (תשל"א), עמ' 240 ועוד.

7 ראה: ז' בן-חיים, 'המסורת השומרנית והשימוש בה לחקר העברית והארמית', לשוננו, יז (תשי"א), עמ' 133–138. מתברר זה ומחברים אחרים חזרו לעניין זה פעמים נוספות.

8 J. Naveh, 'An Aramaic Tomb Inscription Written in Paleo Hebrew Script', *IEJ*, XXIII (1973), pp. 82–89. אותה כתובת פורסמה במקביל גם על-ידי S. Rosental. שם. בבית-הכנסת בבית-שאן נתגלתה כתובת הכתובה בכתב שומרוני (ראה: ג' צורי, 'בית הכנסת העתיק בבית שאן', ארץ-ישראל, ח (תשכ"ד), עמ' 149–163). הכתובת אינה ברורה וצירוף האותיות אינו מובן. אפשר שלפנינו עדות לכך שיהודים נסו להשתמש בכתב השומרוני ככתב 'ארכאי' ו'קדוש', אבל טעו בגלל אירידיעת הכתב. נוכל אפוא להסיק שתי מסקנות: (א) הכותב לא הכיר את צורת הכתב (תופעה מוכרת ממקומות אחרים); (ב) לא היה כל פולמוס על קדושתו של כתב זה. תמונה דומה עולה גם ממקורות נוספים: החל מעדותו של אפיפניוס, שספרי התורה היהודיים העתיקים כתובים בכתב עתיק, וכלה בשימוש בכתב ה'שומרוני' במטבעות רשמיים ובכתיבת שם ה'. לפי דרכנו נמצאנו למדים על ההבדל שבין הכתבים שרווחו בעדות השונות, אבל בחיי יום-יום לא היה מאבק אידיאלי על כך. יחד עם זאת, ניתן למצוא בדברי חכמים ובספרות השומרנית דברי-פולמוס על נושא זה, כפי שנראה להלן. וראה להלן, הערות 90–91.

9 הנימוק העיקרי לכך שהכתובת היא של יהודי אינו נזכר במפורש במחקרים שנמנו. בכתובת מדובר, כאמור, על העלאתו של מת כדי לקברו בירושלים. היו אמנם שומרונים בירושלים (ראה לעיל, הערה 3), אבל יש לשער כי אם היה מדובר בשומרוני—היה הנקבר מובל להר גריזים. שומרונים נזכרים, כאמור, בזיקה למקדש בירושלים, אבל זיקה זו משקפת כנראה מציאות של אנשים, שזיקתם להר גריזים לא התערערה, וכך יכלו לעלות מדי פעם גם לירושלים. לעומת זאת, העלאת עצמות היתה פעולה חד-פעמית שעלתה ממך עתק ותייבה תכנון מוקדם. קשה להניח כי במקרה זה לא היה מועדף הר גריזים על פני ירושלים.

10 ב' מזר, 'כתובת עברית בכפר עלאר', ידיעות, יח (תשי"ד), עמ' 154–157. הכתובת היא כנראה מסוף ימי הבית.

11 ראה: ש' קליין, ארץ יהודה, תל-אביב תרצ"ט, עמ' 220–226; מ' אבי-יונה, גאוגרפיה הסטורית של ארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ז, עמ' 127–128; י' גרינץ, ספר יהודית, ירושלים תשי"ז, עמ' 29–43.

למדי באונומסטיקון היהודי, אך הוא מתאים היטב לאוצר השמות השומרוני ולדיעותינו על הייחוס העצמי של כת זו. דומה כי אין כל סיבה שלא להניח כי הכתובת בכפר עלאר שייכת לקבר שומרוני.¹² לפיכך, רשאים אנו לצעוד צעד נוסף. כל הכתובות השומרוניות שבכתב שומרוני עניינם בנושאים דתיים. לעומת זאת, לא מצינו כתובת של חולין—כגון כתובת-קבר או כתובת-הקדשה—בכתב שומרוני; אלה נכתבו בעברית (כפר עלאר) או יוונית (המאוזולאום בעסכר, הקברות בכפר פקוע שבגלכוע,¹³ בטלוזה,¹⁴ ולוד¹⁵). השימוש בכתב העתיק לא היה בו אפוא עדות לתרבות אחרת של כתב, אלא לכתב מלאכותי שנועד לצורכי הטקס הדתי, בדומה לשימוש בכתב העברי העתיק במטבעות, או לכתיבת שם הויה בכתב זה.

קבר כנ-שהבנוני

כתובת קבר בעברית מכפר עלאר (צפון-מערב השומרון): 'קבר מנשה בן יני'

אולם, מן הראוי לציין כי גם בקרב היהודים נשתמר במידת-מה השימוש בכתב העתיק. הכתובות השומרוניות מירושלים אינה העדות היחידה לכך. אפיפניוס¹⁶ מספר כי חלק מספרי התורה של היהודים נכתב בכתב עתיק, ואנו מוצאים דרשה הכנויה על צורתה העתיקה של האות ת"ו= x .¹⁷ ייתכן גם שמסיבה זו נדרשה האות ה"א כאילו היא אכסדרה.¹⁸ יש לעתים קטעים של כתב עתיק בתוך כתובות בכתב אשורי.¹⁹ בהקשר זה נציין קטע הכתוב כתב אשורי ועברי מעורב, שפרסם מיליק.²⁰ מעניין שבדיון התלמודי בעניין זה חוזרת הדעה כי באחד השלבים היתה התורה כתובה בכתב עברי עתיק, אלא שנחלקו חכמים מתי היה שלב זה ומדוע. מסתבר כי החכמים לא יכלו

12 מסתבר כי עד לימי מרד בר-כוכבא לא היה יישוב הטרוגני של יהודים ושומרונים: לכן קשה להניח קיומו של כפר יהודי בלב איזור שומרוני. ראה: אלון (לעיל, הערה 1).

13 ראה לעיל, הערה 6.

14 שם. שובה טוען כי הכתובות יהודיות, בשל רמיון לממצאים ממקומות אחרים. לגבי טלחה לפחות ברור כי היתה שומרונית. וראה גם: ספר הישוב, תרצ"ט, ערך 'דיר שרף'.

15 ראה: י' בן-צבי, ספר השומרונים, ירושלים תש"ל, עמ' 193–195. כנגד זה ראה: מ' שובה, 'כתובת יוונית יהודית מלוד', תרביץ, יב (תש"ב), עמ' 230–233. השם יתרונה הבא בכתובת קרוב יותר לדעתי להיות שומרוני, אך אין הכרח בדבר. על כל פנים, הדוגמאות שהביא שובה מהמצאות השם במקרא, אינן ממין הטענה.

16 אין ביכולתי לדון כאן במכלול השאלות הקשורות בעניינים אלה, כגון כתיבת שמות קדושים בכתב עתיק.

17 ראה: ש' ליכרמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 142–147.

18 דברי ר' יהודה במנחות כט ע"ב, ומקבילות. ייתכן שהכוונה לה' בצורת Π , אבל אפשר שכוונת הדרשה לה' העתיקה A , שזורתה כשני פרטודורים המופרדים על-ידי קיר או טור עמודים.

19 א"ל סוקניק, 'מערת קברים במורד הר הזיתים', ירושלים—לזכר רא"מ לונץ, ירושלים תרפ"ח, עמ' 193–198.

20 ראה: 291–294, *Journal of Semitic Studies*, V, pp. קטעי חומש הכתובים באופן זה טרם נתפרסמו פרסום מדעי. אבל ראה, למשל: P.W. Skehan, *JBL* (1955), pp. 182–187.

להתעלם מספרי תורה שנכתבו בכתב זה, בניגוד לגאונים²¹ אשר לא הכירו ספרים מעין אלו, ולכן יכלו לפסוק בבטחון כי מאז ומעולם נכתבה התורה אשורית.²²

הפער בין הכתב היהודי והכתב השומרוני היה אפוא קטן בהרבה ממה שנראה ממבט ראשון. השומרונים פיתחו להם כתב לצורכי דת, ולצורך זה השתמשו בפיתוח של סוג כתב אשר היה ידוע גם בין היהודים. בשתי הכיתות בולט השימוש בכתב הקדום בתעודות דתיות, כגון כתיבת שם הויה, אלא שהשומרונים הקפידו הרבה יותר ואף עיבדוהו עיבוד נוסף.

דמיון רב קיים בין המסורת המדרשית וההלכתית של השומרונים ובין זו של העם היהודי. הבדלים רבים נרמזים בתלמוד גופו, אך אלו הם הבדלים שבפרטים. לא זו בלבד שהשומרונים קיבלו את דברי התורה, אלא הסכימו גם עם הלכות רבות שחדשה התורה שבעל-פה. כך, למשל, אין הכותים נחשדים על עבירות בדיני בשר וחלב או בדיני שחיטה. הלכות אלו אינן נרמזות כמעט במקרא. עיקרם 'הלכה למשה מסיני' בתוספת דרשות רבות. אולם, נתקלים אנו בטענות על מידת קיום המצוות של השומרונים, ועל חילוקים בפרטים, אבל סך ההבדלים כולם אינו גדול. יתר-על-כן, עם גילויין של מסורות הלכה לא פרושיות התברר שהשומרונים נהגו לעתים לא כפרושים אלא ככת יהודית אחרת.²³ כך, למשל, פירשו את 'ממחרת השבת' כמכוון ל'שבת בראשית'. לפיכך נמנעו מלצאת מבתיים בשבת, וכדומה. ככל שניתן לבחון את ההלכה השומרנית עד למרד בר-כוכבא, אין ההבדלים עולים על אלו שבין הכתות השונות. לאחר המרד הואשמו השומרונים בעבירות רבות והעיקרית שבהן היתה עבודת אלילים; אלא שכבר הראה אלון²⁴ כי החרפת הניגודים היתה פוליטית ולא תוצאה של מניעים דתיים טהורים.

היחס שבין ההלכה השומרנית וההלכה היהודית נחקר לפרטיו; לא כן לגבי ספרות המדרש השומרנית, שקצר המצע מלעסוק בו כאן. די אם נאמר כי גם לשומרונים היה מדרש, אף-על-פי שהגיעה לידינו יצירה מגובשת במדרש האגדה ולא במדרש ההלכה. דמיון רב יש בין המדרש האמוראי ובין ה'מימר מרקה' השומרוני—בתוכנם, בצורתם וגם במונחיהם. יש הרבה מן המשותף במוטיבים מדרשיים ולעיתים אף בדרך הבעתם. לצורך ענייננו נסתפק בשתי דוגמאות מקריות. האחת מתחום הגיבוש הספרותי, והשנייה מתחום המינוח האסכטולוגי.

א. מוצאים אנו בתלמוד דיון על השאלה מדוע נפתחה התורה דווקא באות בית. אין זו מימרה בודדת אלא יצירה מגובשת, מעין גוש מדרשי ערוך ומסודר.²⁵ ב'מימר מרקה' השומרוני מצויה

21 ראה באוצר הגאונים לסנהדרין כא ע"ב, מהדורת טויבש, ירושלים תשכ"ז, עמ' קסא-קסד. לנושא כולו, ראה: 21 M. Gaster, 'Jewish Ben-Zvi, ספר השומרונים (לעיל, הערה 15), עמ' 357-358. חומר רב הביא גסטר, עיין: M. Gaster, 'Knowledge of the Samaritan Alphabet in the Middle Ages', *JRAS*, XXXIV (1913), pp. 613-626

22 בעיית ההבדל בין הכתב היהודי והשומרוני וזמנו של השינוי נדון רבות במחקר. סיכום הדעות השונות הביא נ' טור-סיני, כתב התורה, תל-אביב תש"ג; גם אם קשה לקבל דעותיו החדשניות של המחבר, אינני סבור שהיה זה פולמוס בין-כיתתי. למרות שמסורות שומרניות (מאוחרות?) מציגות זאת כך, הוכחה נוספת לטענות אלה היא השימוש בכתב עברי בשמות הויה במגילות ים המלח ואין לגלות בכך 'מדיניות כיתתית'.

23 על קרבתם של השומרונים לצדוקים עמד כבר גייגר, אלא שהפריז בכך יתר על המידה. ראה: א' גייגר, המקרא ותרגומיו, ירושלים תש"ט, עמ' 62-102. עם מציאתן של המגילות הגנוזות נדון עניין זה פעמים נוספות.

24 ראה לעיל, הערה 1.

25 הגיבוש המאוחר בא במדרשים מן המאות ה'ה'ט' ב'מדרש אותיות לר' עקיבא' נוסח א' ונוסח ב'. אך ברי כי החומר עצמו קדום יותר, ולא כאן המקום לדון בכך.

יצירה מגובשת דומה, בה 'מתדיינת' כל אות עם בורא העולם על זכויותיה וחשיבותה.²⁶ הדמיון אינו רק בעצם הרעיונות אלא גם בגיבוש ובעריכה הספרותית.

ב. בספרות השומרונית מכונה יום הדין בשם 'יום הנקם':²⁷ 'הרנינו גוים עמו אין שני עמו אוי לרשעים ביום נקם נקמו וטובי הצדיקים המדביקים בשמו ונקם ישיב לצרייו וכיפר אדמתו עמו . . . ' (עמרם דרה, מזמור כט). וכן מפייט מרקה (מזמור א): 'עם כל דרין דמן אדם להכה ומן אכה ואזל ליום נקם . . . ' במשמעות זו נמצא ביטוי זה גם במדרש יהודי. בתנחומא בוכר בהר פ"ד שנינו: 'אמר הקב"ה כשתקרב שנת הגאולה אני גואל אתכם שנאמר כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה'. וכך גם בבראשית רבה סה יב (קהלת רבה יא ה): 'שבע דברים מכוסים מן האדם . . . ומלכות הרשע אימתי נופלת דכתיב כי יום נקם בלבי . . . ' ²⁸ מדובר כאן במפורש ב'ליל השמורים', שבו עתידים בני ישראל להיגאל. בסנהדרין צט ע"א שנינו דרשה המדגישה את המלה 'יום' על עניין 'כמה הם ימות המשיח': ' . . . רבי אומר שלש מאת וששים וחמש שנה כמגין ימות החמה שנאמר כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה'. כאן מקיש רבי את יום הגאולה לשנת הגאולה וברור כי המלה 'יום' נמצאת במקד הדרשה. רעיונות אלה והמונח 'יום נקם' מצויים גם בכתבי כת מדבר יהודה, ובהם השתמש גם פאולוס.²⁹

ניתן אפוא לסכם ולומר כי המרחק בין השומרונים ליהודים היה הרבה יותר קטן מאשר עולה מביטויי האיבה ההדדיים. לפיכך יש לצפות גם לדמיון בין המוסד הקהילתי המרכזי של שתי הכיתות. די אם נצביע על מספר קווידמיון ושוויון: קווי שוויון אלה—והקרבה ההדדית הרבה—די בהם כדי לטעון כי היה דמיון אף באותם תחומים אשר לגביהם אין בידנו הוכחות ישירות.³⁰

המקורות

את המקורות הנוגעים לענייננו אפשר לחלק למספר קבוצות עיקריות:

- א. עדויות לא-שומרוניות בנוות התקופה: התלמוד, דברי אבות הכנסייה וממצאים ארכיאולוגיים.
- ב. עדויות שומרוניות בנוות התקופה: מימר מרקה, והפיוטים של הפיטינים הקדומים—עמרם דארה, אל דסתאן, מרקה וננה בן מרקה. טבעי כי אין כמעט במקורות אלה חומר הנוגע לענייננו.

26 מהדורת מקדונלד, ספר חמישי, עמ' 131–149.

27 ראה: ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כרך ג, חלק ב, עמ' 137, הערה 46 וכן במקורות רבים נוספים. ראה, למשל, מימר מרקה (מהדורת מקדונלד), IV 12, ועוד.

28 המדרש כשלעצמו אינו ברור דיו. האם שנת הגאולה היא שנת היובל והמדרש רוצה לומר ש'יום הנקם' יחול ביובול?

29 רעיון דומה מופיע בכתבי כת מדבר יהודה ובו השתמש גם פאולוס. ראה: ד' פלוסר, 'המקור היהודי של יחס הכנסייה הנוצרית הקדומה אל המדינה', דת וחברה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 41–61. בכתבי הכת מופיע הביטוי 'יום נקם' במגילת הסרכים (מהדורת סוקניק, ירושלים 1959) ט כג: 'ולהיות איש מקנא לחוק ועתו וליום נקם'. ביטוי זה מקביל ל'שנאת עולם' (שם, כא). אחד הפסוקים המרכזיים המבטאים את הנקמה בימות המשיח הוא: 'לא אקנא ברוח רשעה . . . וריב אנשי שחת לא אתפוש עד יום נקם' (מגילת הסרכים י כ) וכן מקבילתו: 'ואפא לא אשיב מאנשי עולה עד הכן משפט'. ברור כי 'יום נקם' וה'משפט' הם כינויים ליום הדין, ובני האור נדרשים להיות 'עתידים ליום נקם' (מגילת בני אור ז ה). מעניין לעקוב אחר הפסוקים אשר שימשו כאסמכתא לרעיון זה בכל הדרשות התלמודיות: 'יום נקם בלבי ושנת גאולי באה' (ישעיה סג ד). לעומת זאת, השתמשו השומרונים בפסוקים משירת האזינו, וברור כי לא יכלו להשתמש בפסוקים מגביאים. החכמים, מאידך, העדיפו להשתמש בכתוב בו מצוי הביטוי 'יום נקם' במלואו. בדרשות לפסוק בהאזינו אין הדגשה על 'יום נקם' כמונח, אבל כל הפרשה נדרשת לימות המשיח. מכאן שמקור המונח הוא יהודי.

30 דרך זו מקובלת היום במחקרים היסטוריים.

ג. הספרות ההיסטורית השומרנית. אל שני הסוגים הראשונים יש להתייחס כמו לכל מקור היסטורי רגיל, אולם לא כן הספרות ההיסטורית השומרנית. הכוונה לחומר שגובש בימי-הביניים, ולכן מהימנות הדברים מוטלת בספק. המסורות שנשתמרו בה על תקופת המקרא הן אגדיות לחלוטין ואינן אלא עיבוד של הידוע מן התנ"ך ומאגדות חז"ל. לעומת זאת, המסורות על תקופת התלמוד יש בהן—לא אחת—חומר אותנטי חשוב, אף-על-פי שגם הוא עטוף בצורה אגדית בלתי-מדויקת. את עצם סיפור המאורעות ניתן לקבל באופן כללי ובוהירות, אבל אין לסמוך על תיאור ההווי העולה מהם. יש מקום לסברה כי המאורע כשלעצמו נלקח מארכיון מהימן כלשהו, אלא שהסופר הביאו על רקע בן זמנו-הוא.

בקרב השומרונים מפותחת הכתיבה ההיסטורית-הארכיונית, וכך נשתמרו עדויות חשובות. במאה הי"ט, עם גבור ההתעניינות בשומרונים ובדבריי-מיהם, נתבקשו זקני הכהנים להעלות על הכתב את דבריימי עדתם. בחיבוריהם נתערבב חומר ארכיוני מעין זה שנזכר לעיל, עם כתבים ורעיונות אגדיים לחלוטין, תוך שימוש בספרות לא-שומרנית קיימת, כגון התנ"ך ואולי גם כרוניקות סוריות ונוצריות מימי-הביניים. לסוג זה יש לשייך את חלקה האחרון של התולדה, חלקה האחרון של הכרוניקה שפרסמו אדלר וזליקסון, ספר יהושע השומרני שפרסם קרואן והכרוניקה מספר 2 שפרסם מקדונלד.³¹ לא נעשה עדיין נסיון של ממש לשימוש בחומר זה לצרכים היסטוריים של התקופה הנדונה, אך דומה כי מותר לתת אמון-מה בעצם הידיעות, אף אם יש להתייחס אליהן בזהירות רבה.³²

הספרות ההיסטורית השומרנית עניינה בקורות הקהילה ואין בה כמעט חומר הנוגע לאורח-החיים, לאמונות ודעות או לקיום מצוות. לפיכך יש בהן ידיעות מעטות בלבד על בתי-הכנסת. מיעוט הידיעות אינו מורה על מעמד הנחות של בתי-הכנסת, ואפשר אולי לטעון כי היפוכו של הדבר הוא הנכון, שהרי בהשוואה לידיעות אחרות מסוג זה תופס בתי-הכנסת מקום מרכזי. כך, למשל, עד כמה שידעתי מגעת אין בכל הכרוניקות השומרניות רמז לשמירת כשרות ולבד מרמזים בודדים אין כמעט עדויות לשמירת שבת, אף-על-פי שקיום מצוות אלה אינו מוטל בספק. הידיעות על בתי-הכנסת עולות במספרן על העדויות על שני עניינים אלה—ומכאן ראייה למקום החשוב שתפס בתי-הכנסת בחיי הקהילה השומרנית.

למדנו אפוא כי הבעיה המרכזית העומדת לפני העוסק בנושא דילן הוא מיעוטו של החומר מן התקופה. לא נשתמש בעדויות המשקפות את המצב בימי-הביניים; אף-על-פי שניתן לדעתי ללמוד ממנו רבות, טמונות בנסיון כזה סכנות רבות. בימי-הביניים נחשפה השומרנות להשפעות איסלמיות ויהודיות רבות,³³ וקשה להפריד בין חומר שומרני מקורי וקדום ובין ההשפעות המאוחרות. יתר-על-כן, יש להניח גם כי חלה התפתחות פנימית בתוך הציבור השומרני גופו. מה גם שאין בידינו מקורות שומרניים³⁴ מראשית ימי-הביניים ורק במאה הי"א החלה פריחה מחודשת של

31 המהדיר טען שבידיו חומר קדום, טרום-ערבי. אך בדבריו אין כל ממש, שהרי חיבור זה מגיע עד לאמצע המאה הי"ט. המחבר הביא אמנם רק חלק מכתב-היד, אך אין בכך משום שינוי התמונה. ראה: ז' בן-חיים, 'נביאים ראשונים נוסח שומרון?', לשוננו, לה (תשל"א), עמ' 292–302.

32 בנושא זה עסקתי רבות, אלא שאין באפשרותי להרחיב במסגרת זו את היריעה.

33 השימוש במנייני המצוות של היהודים הוא דוגמא בולטת להשפעה זו. ראה: מ' הרן, 'שירת המצוות לאהרון בן מנר', דברי האקדמיה הלאומית למדעים, ד (1971), עמ' 229–280.

34 למעשה אין כמעט בידינו מקורות חיצוניים על השומרונים לפני המאה הי'.

הספרות השומרונית—דבר זה מקשה עוד יותר על חשיפת הרבדים השונים שבהתפתחות המסורת. ידיעות ממשיות על בתי-כנסת שומרונים הגיעו לידינו רק מאמצע המאה ה-19 בקירוב. מתקופה זו נתגלו בתי-כנסת בשעלבים וכתובת בהר נבו. ידוע לנו על פעולותיו של בבא רבא לשיקום בתי-הכנסת בשומרון ועל עקבן הכוהן הגדול (קרובו של בבא רבא?), שבנה בית-כנסת ב'חלקת השדה'—במקום אשר קנה יעקב, לפי המסורת השומרונית, מאת בני שכם. גם הידיעות הספרותיות אותן נסקור מתייחסות לפרק הזמן המתחיל במאה זו.

חשיבות בית-הכנסת

בית-הכנסת תפס אצל השומרונים מקום חשוב בעבודת ה'. כאשר היו רדיפות-דת אצל השומרונים, סגירת ה'כנישתות' היתה אחת הפעולות הראשונות. 'בימי זה הרב עקבן היה קומדיס'³⁵ המלך וילחץ את עדת בני ישראל השמרים וימנעם מן המקרא בתורה הקדושה ויסגור את הכנסתות אשר להם'.³⁶ המלך שאחריו, 'אסכנדרוס', המשיך אף הוא ברדיפות-הדת, 'ויהרוס את בני הכנסת וישרוף מלמדים מעדת ישראל השומרים ומעדת היהודים'.³⁷ בר זומא³⁸ הרס את 'בית שביא דיודיא ובית כנישיא דשמריא'³⁹ (את בית השבתות של היהודים ובית הכנסיות של השומרונים) כאשר עבר בארץ.

חשיבותם של בתי-הכנסת בולטת על רקע המאבק על בית-הכנסת 'חלקת השדה'. בית-כנסת זה נבנה על-ידי הכוהן עקבן:⁴⁰

בשנת ארבע אלפים ושבע מאות וחמשה ושלשים בנא זה הכהן הגדול את כנשת חלקת השדה בעיר שכם . . . וישם על בית הכנישה את דלתי הנחשת אשר הביא המלך אדרינוס מבית מקדש יהודים בעיר ירושלים וישימו אותו תחת הכנישה . . . ויהי אחר הדברים האלה אמר את אסקפטוס (האפיסקופוס?) אשר היה מלך בימים ההם מאת אויבי עדת ישראל השמרים לאמר הדלתיים והנחשת אשר לקחם המלך אדרינוס מעל פתח מקדש היהודים . . . לקחם עקבון שופט השומרים . . . ויחר אפו וישלח לקרוא את הכהן הגדול עקבון . . .⁴¹

בהמשך מתנצל עקבון, והנציב מתרצה לו תמורת שש-מאות שקל זהב. אבולפתח⁴² מוסיף ומתאר כיצד נבנה המקום על-ידי השומרונים—במאמץ המוני ובהשתתפותם הפעילה של תושבי הכפרים

35 במהלך הדברים לא יעשה נסיון לזהות את שמות השליטים הרומיים ושנות כהונתם. דיון קצר מצוי בהערותיהם של המהדירים השונים. על הכרונולוגיה השומרונית בכללותה, ראה: בן-צבי, ספר השומרונים (לעיל, הערה 15), עמ' 207–226, ועוד.

36 כרוניקת אדלר, מס' 4600: השווה ספר יהושע השומרוני, מהדורת קראון, עמ' 109.

37 כרוניקת אדלר, מס' 4632.

38 בין השנים 419–422 לספירה. ראה: *Revue de l'Orient Chrétien*, XIII (1908), p. 382.

39 בספרות השומרונית מכונה בית-הכנסת היהודי 'בית שבא' (בית השבת). כיוון שעיקר הפעילות בבית-הכנסת היה בשבת. מעניין מדוע לא כונה גם בית-הכנסת השומרוני בשם זה, שהרי סביר הוא כי גם אצל השומרונים התרכזה הפעילות בבית-הכנסת בעיקר בשבתות. מסתבר ששינוי השם הוא מקרי, ועוד נשוב להלן לעניין זה.

40 יחסו לעקבון, שנזכר לעיל, אינו ברור ומסתבר כי היו שני כוהנים בשם זה—האחד סבו של השני. במסורת השומרונית יש אולי טשטוש ובלבול בין המסורות המתייחסות לשניים.

41 כרוניקת אדלר, מס' 4758.

42 אבולפתח, עמ' 507 ואילך, שם נזכרים 700 שקל זהב.

שבסביבה. לפי הסיפור נסובה התנגדותו של הנציב על דלתות הנחושת, אך סבורני כי יש לפקפק בפרט זה. סביר יותר כי ההתנגדות היתה לעצם בניין בית-כנסת חדש, דבר שהאדיקטים הקיסריים התנגדו לו.⁴³

כימי הקיסר זנון (471), כנראה—לאחר דיכוי מרד השומרונים—נגזל בית-כנסת זה, והופקע לידי השלטון האזרחי או לידי הכנסייה.

בשנת שנים עשר לכהנת הכהן הגדול נתנאל בא זית (זנון) מלך אדום אל עיר שכם הקדושה וילחץ את בני ישראל השמרים... ואחר כך גזל מהם את כנישות חלקת השדה אשר בנה אותה הכהן הגדול עקבון. ויבן בתוכה בית להקדושים ויקם בה ימים אחדים.⁴⁴

הבניין הוחרם אפוא לטובת הכנסייה. לעומת זאת טוען אבולפתח 'וישם בה כסא אשר ישב עליו ויבן לפניו מקום המכשפות'. כלומר, הנציב התיישב במקום ששימש גם לפעילות נוצרית. דומה כי סיפורו של אבולפתח אינו מדויק במקרה זה. בדרך-כלל הוחרמו מבני-קדוש של הדת המנוצחת לטובת הדת המנצחת; כך נהגו כובשים מאז ומעולם, ומסתבר שכך אירע אף כאן. יחד עם בית-כנסת זה הוחרם גם בית-הכנסת שבנה בבא רבא בהר גרזים, ועוד נשוב לדבר על בנייתו של זה. קשה לדעת מתי הוחרם לשומרונים בית-הכנסת 'חלקת השדה'. על כל פנים, במאה ה"ג נגזל הבניין בשנית על-ידי הערבים⁴⁵ ומסתבר מכאן שעוד קודם-לכן הוחרם הבניין לשומרונים.

לביטוי הפילוג שחל בין הדוסיטאים והשומרונים, נזקק התיאור לציון הקמתם של בתי-כנסת נפרדים, ועוד נדון להלן בקשר שבין הדוסיטאים והתפתחותם של בתי-הכנסת. מאבק זה מעיד אף הוא על מקומו החשוב של בית-הכנסת בחיי-הקהילה השומרנית. עוד נשוב ונבהיר עניין זה בסקירה על תפקידיו של בית-הכנסת.

המקורות הנוצריים המזכירים את דיכוי מרידות השומרונים במאות ה'–ה', מפרטים את דבר הפגיעה בבתי-הכנסת שלהם. הקיסר זנון ציווה להחרים את בית-הכנסת על הר גרזים, ולהפכו לכנסייה על-שם מרים הקדושה. על כך מספרים מקורות רבים, כגון מללס, מיכאל הסורי (II, עמ' 148) פסחאליס ('בית הכנסת של הגרגריה', עמ' 603–604). במקביל לסיפורים השומרוניים על סגירת בתי-כנסת, מספר קריליוס מסקיתופוליס על הפסקת הסינגוגוי (בתי הכנסת של השומרונים, מהדורת שורץ, עמ' 171–178). אין ספק שהמקורות השומרוניים והנוצריים מצטרפים יחדיו ליצירת תמונה אחידה על חשיבות בתי-הכנסת השומרוניים, כמרכזי-ציבור וכסמלים לאומיים.

תפקידי בית-הכנסת

השם בית-כנסת בעברית פירושו המקורי בית-עם או בית-עדה.⁴⁶ למעשה, פירושו של הדבר כי מלבד עבודת-הקדוש שבמקום, הוא שימש גם לפעולות כלל-קהילתיות. חלק מהפעולות היו דתיות,

43 באדיקטים אלה מדובר, כנראה, בעיקר על היהודים. ראה קובץ תאודסיוס, 16–27, 8, 16.

44 על המרד ועל המקורות העיקריים לתיאורו, ראה: מ' אבי-יונה, 'מרידות השומרונים בביזנטים', ארץ-ישראל, ה (תשט"ז), עמ' 127–132. יש להוסיף על מקורותיו, אבל התמונה בכללה עולה בבירור מן המקורות בהם השתמש המחבר.

45 ראה: בן-צבי, ספר השומרונים (לעיל, הערה 15), עמ' 176–181.

46 ניתוח זה על בית-הכנסת היהודי שמעתי מפי אבי ומורי ש' ספראי בעל-פה.

אף כי לא היו שייכות ישירות לבית־הכנסת, כמו סעודות מצווה—בעיקר בראשי־החדשים⁴⁷—או לימוד תורה לילדים.⁴⁸ חשיבותו הגדולה של היות בית־הכנסת בית־עם היא, כמובן, בעצם ההבחנה העקרונית, בניגוד למקדש האילי שהיה שייך לקבוצת הכוהנים.

בשפה השומרונית 'כנשתא' פירושה עדה. הפייטן מרקה מדבר על כך שה' הפריד בין 'כנשה דקעימין לעיל וכנשה דמתין לרע', היינו, הכנסת שקיימת (לעולם) למעלה (בשמים), והכנסת שמתקיימת למטה (בעולם הזה; מרקה ט ב).⁴⁹ הכנסת־כנשתא היא העדה, וליתר דיוק: עדת המאמינים. המלה 'עדת' מתורגמת ב'המליץ'—המילון השומרוני הקדום—כ'כנשת', 'העדה'—כ'כנשתאה' ו'מעדת'—מן כנשת'.⁵⁰ עצם השימוש במונח 'כנסת' מעיד כי אמנם היה זה מקור השם, וזה היה טיבו הראשוני של המוסד.

בית־הכנסת היהודי נועד מלכתחילה לקיום מצוות קריאתה של תורה בציבור.⁵¹ בשלב שני נוספה לקריאה גם התפילה וכך היתה הקריאה אט־אט לחלק מהתפילה. יתר־על־כן, חלקים מהתפילה ומעבודת ה' התייחסו ישירות לקריאה, כגון חלק מהפיוטים והדרשה. בעזרת רמזים ועדויות שונות אפשר לאבחן במסורות היהודיות את השלבים הקדומים. החומר השומרוני, לעומת זאת, נוגע רק לתקופות המאוחרות ואין לדעת אם היתה הפרדה בין השלבים השונים. על כל פנים משמש בית־הכנסת במקורות השומרונים לתפילה ולקריאה בציבור כאחד. אלא שאלה משקפים, כאמור, תקופות מאוחרות ביחס.

על תפקידו של בית־הכנסת כמקום תפילה ניתן ללמוד מהמסורת על הדיפות בימי הפקיד הרומי גרמון: 'ויערבו אז הרומים מאכלם ומשקם בשומן חזיר למען יענושו וסגרו בתי התפילות'.⁵² יש להניח כי כינוי זה מכוון לבתי־הכנסת עליהם כבר דיברנו. בכל המקבילות לסיפור זה לא נזכר אמנם הפרט על סגירת בתי־התפילות, אולם אין סיבה לפקפק במהימנותו. זיהוי 'בית־התפילות' עם בית־הכנסת סביר הוא, שהרי ראינו כבר כי סגירת בתי־הכנסת היתה אחד הצעדים הראשונים בעת רדיפות־דת. ניתן להניח אפוא כי גם כאן ננקט צעד דומה. ייתכן גם שסגירת בתי־הכנסת נזכרה, אלא שהיא מיוחסת לכוהן אחר בשם עקבון.⁵³ כבר דיברנו על סגירת בתי־הכנסת בימיו, ומסתבר שבמסורת השומרונית חל בלבול בין הכוהנים השונים ששמש עקבון. אי אפשר כי הכינוי 'בתי־התפילה' מושפע ממצייאות מוסלמית, שהרי אינו רווח באיסלאם. מסתבר אפוא כי השם קדום ומבטא את תפקודו של בית־הכנסת. כאשר הסביר עקבון את בניין בית־הכנסת ל'אספקטוס', הוא אמר: '... לבנות זה המקום בית כנישה לצלות והמקרא וכן נברך לאדוני המלך ונזכרו בכל טוב'.⁵⁴ הכוהן דיבר אפוא על שתי פונקציות: תפילה (לצללות) ומקרא—קריאת־התורה; על רדיפותיו של קומדוס נאמר בכרוניקה כי 'וימנעם מן המקרא בתורה הקדושה ויסגור את כל הכנישות';

47 ראה, למשל, ירושלמי, סנהדרין כו ע"ב, ועוד.

48 ראה, למשל, מדרש תהלים צג; ירושלמי, מגילה עד ע"א; סוכה כט ע"א; ועוד.

49 ראה: ז' בן־חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כרך ג, חלק ב, עמ' 233.

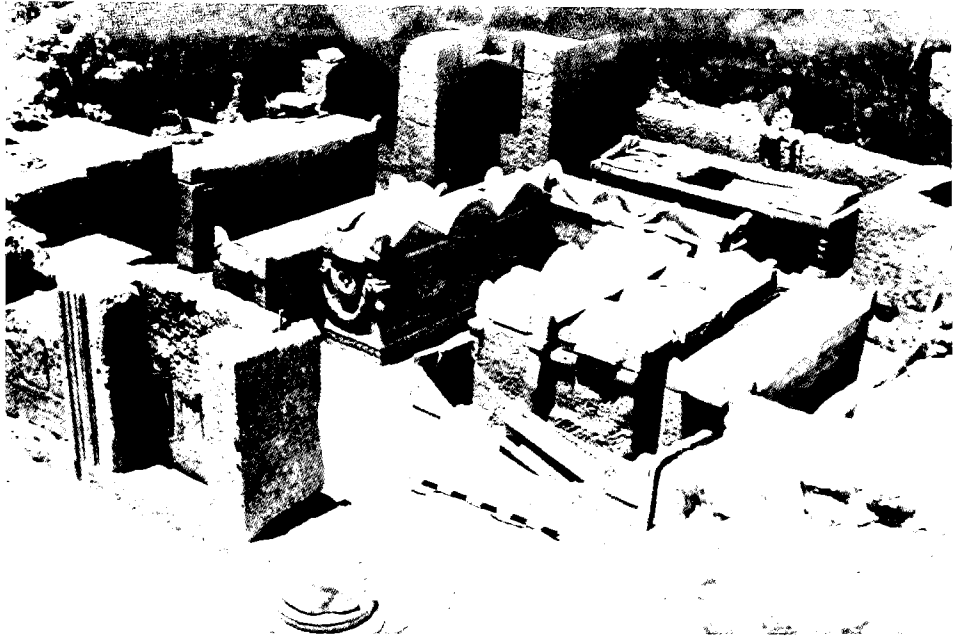
50 שם, כרך א, עמ' 552. לזמנו של המילון ראה שם, עמ' סה–עג.

51 לעניין זה ראה: ש' ספראי, תולדות עם ישראל בימי הבית השני, תל־אביב תש"ל, עמ' 57–59.

52 ספר יהושע השומרוני, מהדורת יונבול, פרק מט. על אישיותו של גרמון ראה: מונטגומרי, עמ' 101 ואילך. הנוסח להלן, לפי מהדורת קרכהיים.

53 ראה לעיל, הערה 39.

54 לעיל, הערה 41.



סרקופאגים בעסכר (ליד שכם), הנקברים הם שומרונים כנראה. סגנון הסרקופאגים דומה לסגנון היהודי המקובל. הכתובות ביוונית

וכאשר החליט בבא לפתוח את בתי-הכנסת, הוא הלך עם אחיו הכוהנים 'ויפתחו את כל בתי הכנישות ויאספו הוא ואחיו ראשונה ויקראו את ספר התורה הקדושה במשמע כל העם ויהללו וינהו וישירו וירוממו ויתפללו לד' אלוהיהם... / ואף כאן מדובר בשני התפקידים של תפילה וקריאת-התורה.⁵⁵ בבא רבא בנה גם מספר בתי-כנסת, ומודגש כי הדבר נבע מן הצורך בתפילה ובקריאה: 'ויבן בית כנישה תחת ההר ההוא לתפילה בו מול ההר... ויבן עוד מקוה גדול ורחב נוכח כנישת אבנתא וישימו למקרא והתלמוד ולשמוע נקאת את הקהל'.

עדות ממשית על קריאת-התורה בימי מועד מצינו רק פעם אחת. בעת המאבק נגד הכפירה הדוסיתאית נשלח אחד הכוהנים, לוי, לרדוף אחר הכופר ומסיבה לא-ברורה השתכנע בדת הכפירה:⁵⁶

ביוםא טבא ראש מועד הפסח אמר הכהן עקבון לבן דודו לוי אקרא קצת ויקרא משה לכל זקני ישראל קם לוי וקרא ועת השיג (הגיע) מימר ה' בה ולקחתם אגדת אזור אמר הלוי אגדת ועתר ויגער בו דודו וכל העדה... וקמו עליו כל העדה ורגמו אותו (קטע זה בא גם בכרוניקת אדלר במספר הבדלים קלים⁵⁷).

תיאור תפילת החג השומרונית דומה מאוד למהלך התפילות היהודיות. ביום חג—לפנינו ביום ראשון של פסח—נקראת התורה בציבור.⁵⁸ לא נאמר אמנם כי הקריאה היתה קשורה לתפילה או

55 שם, שם.

56 על-פי מהדורת קראון, עמ' 113.

57 כרוניקת אדלר, מס' 4658.

58 על קריאת התורה בשבת ידוע לנו מפיוטים של עמרם דרה: 'הנה כבוד יום השבת אשריהם העברים במתנה שנחת להם את התורה הקדושה והיום הקדוש. התורה כדי שיהיו קוראים בה והיום הקדוש למנוחה... / (בתרגומו של ד' בן-חיים). הצירוף תורה ושבת איננו מקרי ודאי. וכמזמור ב של אלדסחאן נאמר: '... טעם השבת והברכות טעם

למעמד ציבורי כלשהו, אך ברור כי היה זה במעמד 'כל העדה'. הכוהן הגדול הטיל על מישהו לקרוא. במסורות התלמודיות הוטל תפקיד זה על החזן, ועוד נחזור לדון בעניין המנהיגות בבית הכנסת. מכל מקום, מוקפד הנוהג שאין אדם קורא מדעתו, אלא אם כן נתבקש לעשות זאת.⁵⁹ הקריאה היתה משמות יב כא: 'ויקרא משה לכל זקני ישראל . . . ' (זה המקום היחיד במקרא בו בא סגנון זה ואגודת האזוב נזכרת בפסוק שלאחריו).

מעניין לבדוק את טיבה של הקריאה השומרונית בהשוואה למנהגי היהודים. הקריאה היהודית ביום ראשון של פסח נדונה במפורט על-ידי גינצבורג,⁶⁰ שטען כי היו שתי קריאות אלטרנאטיביות ביום זה: האחת—'משכו' (שמות יב), היא הקריאה עליה מדובר במקור השומרוני, והשנייה—'שור או כשב' (ויקרא כב כו ואילך). הקריאה השנייה היא המופיעה במקורות הארץ-ישראליים והתנאיים, ואילו קריאת 'משכו' נזכרת לראשונה רק בדברי אביי (בבלי, מגילה לא ע"א). יוצאת לאורה מסקנה מוזרה: מנהג בבלי מתאים למנהג השומרוני, אף-על-פי שמן הדין היה שהמנהג השומרוני ידמה למנהג ארץ-ישראל, שהרי רק כאן היה מגע הדדי בין השניים. אלא שתמונה זו, כפי שציירה גינצבורג, אינה כה פשוטה. כבר עמד על כך חוקר זה שבפסיקתא דרב כהנא באה דרשה לפרשת 'ויהי בחצי הלילה' (שמות יב כט) השייכת לפרשת 'משכו'. לפנינו אפוא מקור ארץ-ישראלי, שהכיר את הקריאה משמות. במקביל לדרשה זו באה בפסיקתא דרב כהנא ובתוספות-לפסיקתא רבתי דרשה לפרשת 'שור או כשב'. לדעתו של גינצבורג, הדרשה הראשונה מקורה בבלי ('משכו') והשנייה היא ממקור ארץ-ישראלי ('שור או כשב'), אלא שגם פסיקתא 'משכו' מתחילה בפתיחתם של חכמים ארץ-ישראלים. יודעים אנו כי הדרשות סומכות בעיקר לפסוק הראשון בפרשה; לפיכך קשה להבין מדוע 'משכו' בפסיקתא מתחילה בפסוק 'ויהי החצי לילה' (פסוק כט). בקריאה התלת-שנחית היה פסוק יט תחילתה של פרשה,⁶¹ לכן ייתכן כי הפתיחתא היתה במקורה לקריאה בפרשת השבוע. בהיעדר פתיחתא מקורית לקריאת פסח, השתמש עורך הקובץ בפתיחתא מוכנה לאחד הפסוקים מאמצע הפרשה. אם נכונה השערה זו יש ללמוד מכאן כי הדרשה לפרשת 'משכו' היא יצירה מלאכותית של העורך, שהשתמש במבנה שנועד במקורו להיאמר בהזדמנות אחרת. העורך הכיר אפוא את המנהג לקרוא בפרשת 'משכו', אלא שאין עדות כי היה זה מנהג

התורה והקריאה טעם משה והתפילות . . . וישר כוחם של כל הקוראים אם בחול ואם בשבת. מרכיבי הריטואל של השבת הם אפוא הברכות, התורה והתפילות. בדיוק כמו בקרב היהודים, והמתבר מדבר על הקריאה בשבת ובחול. כיום אין השומרונים נוהגים לקרוא בתורה באמצע השבוע, אבל ייתכן כי הפיוט משקף את הקריאה בימי שני וחמישי, כמו אצל היהודים. אפשר גם שה'קריאה' איננה הקריאה כטקס דתי, אלא לצורך לימוד. אולם סבורני כי מבחינה לשונית יש צורך להבחין בין ה'לימוד' ה'אלפ' ובין הקריאה. על התפילה המיוחדת בשבת מדבר גם נגה בן מרקה (מזמור א במהדורת בן-חיים): 'עבר היום הקדוש אך בתהילות ובתשבחות ובכבוד נשתחוה כולנו זה עם זה לקדשו'. הקפדתי להביא מקורות בני התקופה הנדונה; לאחר-מכן התרחב הפער בין היהודים והשומרונים, והשומרונים הושפעו פעם נוספת מהיהודים במצרים במאות ה"א-ה"ג. יחד עם זאת, אין ספק שניתן עדיין לדלות עדויות מעניינות וקדומות גם מהתפילה הנוכחית.

59 תוספתא, מגילה ד [ג] כא.

60 לעניין זה ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה, מגילה, עמ' 1169–1170; גינצבורג, פרושים וחדושים בירושלמי, ג, תש"א, עמ' 136 ובעיקר הערות 150–151, וביבליוגרפיה שם.

61 ראה: J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, I, 1971, pp. 911–922, ועמ' רכא–רכב (סדר 54a: 54). הדיון המובא כאן מתבסס על ההנחה שה'פתיחתא' של המדרשים משקפת 'פתיחתא' של דרשה ציבורית בבית הכנסת. ראה: "היגמן, 'הפתיחות במדרשי האגדה מקורן ותפקידן', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ב, עמ' 43–47.

ארץ-ישראלי. יתר-על-כן, לא היה זה נוהג קדום, אלא הופיע רק לאחר שהיצירה הדרשנית-ציבורית חדלה להיות ענף חי ומתפתח.⁶² לסיכום, קריאת 'משכו' היתה חידוש בבלי ואין כל ראייה לכך שנוהג זה רווח אי-פעם בארץ-ישראל.

השאלה הנשאלת היא מתי קיבלו השומרונים את המנהג לקרוא את פרשת 'משכו'. לא מסתבר כי הנוהג עבר מהמנהג המאוחר של יהודי בבל. בתקופה זו ובמקום זה, לא היתה אפשרות למגע תרבותי של ממש בין היהודים והשומרונים. היה אמנם יישוב שומרוני בבבל, אבל המרכז הבלעדי של השומרונים היה בארץ-ישראל. תקופה נוספת של מגע שומרוני-יהודי והשפעת נוהגים יהודיים על השומרונים היתה במאות ה"א-ה"ג.⁶³ אפשר כי נוהג הקריאה המקובל על היהודים (קריאת פרשת 'משכו') עבר אז לשומרונים. הנחה זו קשה ביותר. אין השומרונים קוראים בימינו בפסח פרשה ספציפית. בשבתות נקראת אמנם 'פרשת שבוע', אף כי מרכז הקריאה אינו בבית-הכנסת אלא בחוג-המשפחה. אבל בחגים הם קוראים את התורה כולה ולא פרשה ספציפית.⁶⁴ קשה לתאר—אף-על-פי שאפשרי הדבר—כי נוהג זה חדר במאה ה"א, למשל, ועד ימינו הספיק להתנוון; סביר יותר כי היה זה נוהג קדום.

שם ראשונים אנו לשער השערה נועזת במקצת, כי היתה מסורת ארץ-ישראלית של קריאת פרשת 'משכו'. נוהג זה נדחה כליל משרשרת מסירת ההלכה, אבל חדר בתקופה מאוחרת יותר להלכה, דרך חכמי בבל. ההלכה הבבלית לא צמחה יש מאין. חלק ממנה הוא גלגול של מסורות ארץ-ישראליות, שהגיעו לבבל דרך חכמי ישראל, אשר ברחו מהארץ בימי מרד בר-כוכבא. ברובם היו חלמידי ר' ישמעאל, שמרכזם בדרום הר חברון נפגע קשה מן המרד. תורתם נדחתה ברובה מההלכה הארץ-ישראלית אך הדיה נשתמרו בתורת בבל.⁶⁵ אם נכון ההסבר המוצע, לפנינו עדות החורגת הרבה בחשיבותה מתחום בתי-הכנסת השומרוניים ונוגעת לאשיות התפתחות ההלכה בישראל. תיאור מעניין של ההווי בבית-הכנסת בליל-שבת מצוי בכרוניקת אדלר.⁶⁶ בליל-שבת בא בבא רבה לכנשתא בכפר נמארה. היהודים תכננו להרוג 'אותו ואת כל אשר אתו והם עומדים בתפלתם'. התכנית מבוססת היתה על כך ש'הם עומדים בתפלתם וכלי מלחמה לא יש בידם ואש לא יבעירו בליל השבת'. היעדר כלי-המלחמה מובן בהחלט, אף-על-פי שאין כאן עדות לאיסור מלחמה בשבת. גם אם מותר להילחם בשבת, יש להניח כי אדם בבואו להתפלל ביום זה אם אינו חושש מסכנה מידית אינו חוגר נשק.⁶⁷ מהמסורת השומרונית המאוחרת יודעים אנו כי לא נהגו להכין להם אור מערב שבת, ומסתבר שנרמזת כאן הלכה זו. ברור גם שהתפילה התנהלה בשעות החשיכה, שאם

62 בבבלי, מגילה ל"א דנים רב פפא ואביי בעניין הקריאות, והם מזכירים כבר את קריאת 'משכו'. אלא שאין לדעת מה כוונתם, אם מדברים הם רק על ימי חול המועד או גם על החג עצמו. ייתכן שאינם דנים על הקריאה עצמה, אלא על ה'מפטיר' בלבד. הצורה בה הובאו הדברים בסוגייה, אין בה עדות לשאלה זו. אגב, ייתכן כי השומרונים פיתחו בעצמם את הנוהג לקרוא בפרשת 'משכו', ללא קשר לנוהג היהודי.

63 ראה לעיל, הערה 32.

64 מונטגומרי, עמ' 40 ואילך, אף-על-פי שאינו מדבר על פסח אלא על חגים אחרים. בסדר קרבן פסח הם קוראים את פרק יב מספר שמות. ראה: מצליח, קרבן פסח של השומרונים [אין שנה], עמ' 6-7. שם מדובר על הקריאה בזמן הקרבת הקרבן ולא על קריאה רגילה.

65 הקשר בין פריחת ההלכה בבבל ותלמידי ר' ישמעאל מחייב דיון נרחב ולא כאן המקום לפרט בעניין זה. התאוריה המועלית כאן הולמת מאד את התמונה הכללית של צמיחת המרכז הבבלי. אך עצם הרעיון בדבר קשר בין ההלכה הבבלית הקדומה וההלכה הארץ-ישראלית שנדחתה איננו קשור למכלול ההיסטורי המוצע.

66 ראה שבת ו ד.

לא כן—אין כל חשיבות להיעדר אש בבית-הכנסת. בבא רבה בא אל בית-הכנסת 'לבוש בגדי שבת והם בגדים לבנים וטלית על ראשו'. בגדים לבנים כבגדי חג מכירה ההלכה התלמודית וזה גם נוהג שומרוני הקיים עד ימינו-אנו.⁶⁷ מעניין הצורך בטלית בלילה, כדעת בן זומא.⁶⁸ המזימה היהודית נכשלת כיוון שיהודיה רצתה להציל את חברתה השומרונית לבל תיהרג עם כל הקהל. מכאן למדנו על השתתפות נשים בתפילה, אף-על-פי שמעמדן בבית-הכנסת איננו ברור. לפי המסורת היהודית השתתפה האשה בעבודת ה' בבית-הכנסת, אם כי לא מלאה, כנראה, תפקיד ממשי בטקסים הדתיים.⁶⁹ על כל פנים, מהתיאור דילן מסתבר שהנשים לא ישבו בעזרה נפרדת, שאם לא כן לא חובן החרדה לשלום האשה השומרונית. קשה להאמין שהיהודים היו מתנפלים על הנשים היושבות בנפרד, לפי שאין מדובר כאן במתיחות בין-עדתית אלא בתכסיס פוליטי בלבד.⁷⁰ אם ראייה מוחלטת אין כאן, רמז יש כאן.

רוב המקורות הדנים על תפילה או על קריאת-התורה מדברים על ימי-השבת. במעשה שושנה, לפי מהדורת קראון (כ"י 1167),⁷¹ פוגשים הנוזרים את 'קהל ישראל יוצאים מבית הכנשה אחר תפלות הבקר'. ומעשה זה מתרחש ביום-חול. אם אפשר היה לקבל מקור זה כלשונו היתה בכך עדות לקיום טקס תפילה בבוקרו של חול; אלא שבכל המקבילות הרבות נעדרת שורה זו. יתר-על-כן כל הסיפור מועתק כנראה ממעשה שבספרות החיצונית, ואם הוא משקף הווי-חיים הרי הוא מימי המחבר ולא מן התקופה הנדונה כאן. על עצם קיום תפילת-בוקר עם הנץ החמה ותפילת מעריב יודעים אנו ממקורות רבים, ולא כאן המקום לדון בעניינים אלה.⁷²

בית-הכנסת שימש גם כמקום ללימוד התורה ובעיקר ללימודה לילדי 'בית-הספר', אפשר שלכן מכון הביטוי 'והתלמוד' שנמצא בקטע שהובא לעיל. על כל פנים, עניין זה בולט בתיאור בניין

67 בפאפירוס אקסינירכוס מדבר ישו על כי לאחר טהרתו לבש בגדי לבן. ראה: *Oxy Pap.*, V, 840. אלא שאין לדעת אם בגדים אלה לא סמלו טהרה בלבד. קראוס טוען כי לפי המסורות היהודיות באו ישו ואנשיו למקדש והם לבושי לבן (ראה: 'הר היתים בתולדות ישו', מלילה, א, עמ' 168). אלא שבקטעים אותם הוא מצטט מופיעה רק העובדה שהכל לבשו לבוש אחד. אין ספק שנהוג היה ללבוש בשבת בגד מיוחד; ראה שבת קט ע"א. וכן יוצא מדרשת ר' שמלאי בירושלמי, פאה כא ע"א-ע"ב ומקבילות. קראוס טוען כי היו אלה בגדי לבן. ראה: ארכיאולוגיה תלמודית, ב, תל-אביב תש"ה, חלק ב, עמ' 25-27. אמנם נראים הדברים כך, אלא שאינם מוכחים. בגדי לבן נזכרים כבגדי חג אף לעניין יום כיפור, ראה: ירושלמי, ראש השנה נו ע"ב. עד היום משתמשים השומרונים, ובמיוחד כוהניהם, כבגדי חג. ראה: ד' ילין, 'שבת אחרת בבית הכהן הגדול', השלח, כה (תרע"א-תרע"ב), עמ' 507-515. ייתכן כי התיאור של לבושו של בבא רבא מושפע מהעובדות המאוחרות וייתכן כי לפנינו מסורת קדומה.

68 ראה ברכות א ה, אלא ששם מדובר על הזכרת יציאת-מצרים. לא נוכל להיכנס כאן לפירוט עניין זה.

69 ראה: ש' ספראי, 'האם היתה קיימת עזרת נשים בבית הכנסת בתקופה העתיקה?', תרכ"ך, לב (תשכ"ג), עמ' 329-338. היום אין הנשים השומרוניות משתתפות כמעט בטקסים בבית-הכנסת (עיין ילין, שם) וכך אף הנוהג המוסלמי. מכאן שפרט זה בסיפור הוא מקורי.

70 לפי הסיפור, הובטח ליהודים בניין בית-המקדש. בכל הסיפור לא הובלטה שנהא הדדית, אלא כבוד ויחס-שכנות טובים. סיפור זה מעיד על יישוב יהודי בלב הר שומרון בתקופה זו ואין בכך להתמיהנו. לא כאן המקום לדון בעניין זה. בהמשך הסיפור תופס בבא רבא את המתנקשים, אך דוחה את משפטם למוצאי-שבת. אף נהוג זה מבוסס היטב על ההלכה התלמודית האוסרת שיפוט בשבת. אך אין בידינו ידיעות מקבילות על נוהגים שומרוניים בימי-הביניים. איננו יודעים גם עד כמה היה להם שיפוט עצמאי. על כל פנים, סיפור זה יכול היה לצמוח גם מההלכה התיאורטית, ולא רק מנוהגים שביום-יום.

71 עמ' 107b.

72 עמרם דרה, מזמורים ז, יב, יג, מוקדשים לשיר תהילה למתפלל עם 'חלק הבוקר' (חלקה דצפרה) או עם 'פתיחה אורה' (בקיעת האור). לתפילת מעריב ראה: כרוניקת אדלר, סוף מס' 4632 (עמ' 98). לא דנו כאן בעצם מבנה התפילה—פיוטים, תחינות, ברכות וכיוצא באלה. נושא זה חורג מתחום עיסוקנו.

הכנסת על-ידי בבא רבה: 'ובנא כנשאתה ואלף מקרת ארהותא ויתב בת אלפנא', היינו: ובנה בתי-כנסת ולמד קריאת התורה והושיב בתי-ספר. בתי-הכנסת היהודי אינו קשור לבית-המדרש והתלמוד מכיר בבית-הכנסת כמוסד נפרד מבית-המדרש, ואמנם התגלו עד כה מספר בתי-מדרש. אולם מסתבר שברוב הכפרים שכן בתי-המדרש בבית-הכנסת, וכנראה שאי-אפשר היה לבנות בכל מקום שני בנייני-ציבור.

מצב זה עולה גם מן העדויות שהבאנו. בבית-הכנסת השומרוני הושיבו בתי-מדרש, אך לא זה היה תפקידו הבסיסי. על קיומם של בתי-ספר שומרוניים ללימוד התורה שומעים אנו מירושלמי עבודה זרה (ה ד): 'ר"ש בן אלעזר אזל לחדא קריה דשמרין אתא ספרא לגביה...'. בהמשך מסופר כי הספרא מנע ממנו לשחות יין כותים כיוון שנחשדו על אי-הקפדה על יין נסך, שהרי 'כבר נתקלקלו כותים'. אין אמנם ראיה כי הספרא לא היה יהודי שחי בעיר שרובה שומרונים;⁷³ אולם אם היה יהודי—לא היה מקום לאסור בתקיפות כה רבה את היין, שהרי ניתן היה לחשוב שמא מקורו יהודי. השימוש בנימוק 'כבר נתקלקלו כותים' אינו מעיד שהדובר לא היה שומרוני. במקור שלפנינו לא הובאה ציטטה מדויקת של דברי הסופר, והכוונה לא היתה אלא לבטא רעיון מסוים בעזרת הביטוי המקובל. באופן זה מצטט אדרינוס פסוקים ומאמרי חז"ל ושועל או דב מגלים בקיאות במשלי או בתהלים.

מן החידושים הבולטים בבית-הכנסת היהודי היתה ה'דימוקרטיה', לפי שהכול שווים בו. לכוהן יש אמנם עדיפות כלשהי—הוא מברך את הקהל ונוהגים בו כבוד—אך אין הוא משמש בתפקיד משמעותי, כמעמדו במקדש. לא כך היה אצל השומרונים. עד ימינו נשתמר בבירור מעמדם העדיף של הכוהנים, וקיימת הקפדה רבה על היוחסין.⁷⁴ עקרון זה בולט גם בבית-הכנסת. כבר ראינו כי הכוהן הגדול ממלא את התפקיד אשר ממלא ה'חזן' בבית-הכנסת היהודי. גם הקורא היה באותו מקרה כוהן כמובן—בן אחיו של הכוהן הגדול. גם אבולפתח⁷⁵ אומר כי תפקיד הכוהנים בערי הישראלים היה להציע את התפילות, וכך מלאו תפקיד רשמי במהלך התפילה. בבא רבא אסף 'את כל החכמים ואת כל הכהנים מכל מקום ויצו אותם לכו כל איש אל מקומו ולמדתם את בני ישראל השמרים על האמת אנשים ונשים וילדים את ספר התורה הקדשה...'.⁷⁶ נזכרים חכמים וכוהנים שעליהם הוטל לשמש כמלמדי-התורה. מכאן שתפקיד זה לא התייחד אמנם לכוהנים, אך גם בו היה להם מקום מיוחד. יש לומר כי זכות זו לא נבעה ישירות מהיותם כוהנים, אלא ממעמדם החברתי-כלכלי ומהאפשרויות התרבותיות הקשורות בכך.

73 ודברים רבה פב לג: 'עיר אחת בדרום'. אנו יודעים על ריכוזים שומרוניים ב'דרום' באיזור לוד ובאיזור יבנה, כך שאין בפרט זה לנגד בין המקורות. הסיפור בדברים רבה שונה במספר פרטים נוספים. רשב"ג בא לעיר והלך: '... לבית הכנסת ושאל לסופר... אמר לו... ואין עושין את היין בטהרה כשם שהיו אבותי עושין...'. אם אפשר היה לקבל דברים אלה כפשוטם היתה עולה תמונה מעניינת, לפיה בתי-הכנסת שימש במידת-מה כמקום לאירוח עובדי-אורח. יתר על כן, הסופר יושב בדרך הטבע בבית-הכנסת ומלמד. תמונה זו ידועה היטב מבית-הכנסת היהודי, ולכן יש לחשוב כי אין כאן אלא העתקת התמונה היהודית. אף-על-פי שאין ללמוד דבר מתוספות אלו, הרי בדברים רבה ברור שהסופר הוא שומרוני, שהרי הוא מדגיש 'כדרך שהיו אבותי עושין'. ייתכן שאף זו פרשנות של בעל המדרש המאוחר, אך יש בה עדות להבנתו את הקטע. מסתבר שאף הוא הבין כי הסופר היה כוהן, ונראה לי כי יש לקבל פרשנות זו.

74 ראה: בן צבי, ספר השומרונים (לעיל, הערה 15), עמ' 149–150. עניין זה עולה ממקורות רבים, קדומים וחדשים, ולא כאן המקום לדון על חשיבות הדבר לחיי-העדה והשפעתו על השתמרות המסורת ההיסטורית של השומרונים.

75 לפי תרגומו של P. Smith, *PWJ* (1863), pp. 459.

76 כרוניקת אדלר, מס' 4632.

מעמדו של בית־הכנסת בקהילה

בית־הכנסת היהודי היה חלק ממבנה הקהילה. יש להניח שבעיירות קטנות היה ראש בית־הכנסת, ה־*ἀρχισυναγωγός*, גם ראש־הקהילה, אף־על־פי שלא נתברר המצב בערים בהן היה יותר מבית־כנסת אחד.⁷⁷ המעיין בקובץ תאודיסיוס, למשל,⁷⁸ יראה כיצד בית־הכנסת זהה למעשה עם הקהילה. כנגד זה לא ברור מעמדו של בית־הכנסת השומרוני. אין בידינו עדויות על ארכיסינגוגוס שומרוני או על בעל תפקיד אחר. כל הרמזים מוסבים על הכוהן הגדול. בנובלה השלישית שלו דיבר תאודיסיוס על יהודים, שומרונים, פגנים וכופרים אחרים; אבל בסעיף 2 הוא דן ביהודים ובשומרונים והסעיף שלאחריו עניינו בבתי־הכנסת שלהם. הוא הדין בסעיף חמש. מסתבר אמנם כי מדובר גם בבתי־הכנסת של השומרונים, אלא שהנושא הוא הריסתו של בית־הכנסת, תיקונו או בנייתו מחדש ואין משם ראיה למעמדו בקהילה. בית־הכנסת בשכם נבנה כאמור על־ידי עקבן תוך מאמץ משותף של תושבי הסביבה. לכאורה יש בכך עדות כי חשיבותו חרגה מעבר לתחומי הקהילה הקטנה. אלא שכאן מדובר על בית־כנסת מרכזי, בעל עבר היסטורי קדוש, ולפי מחברי הכרוניקות לא היה כמוהו מעולם. בית־כנסת כזה אינו מהווה מדגם לבתי־הכנסת הרגילים.



בית־הכנסת היה אפוא בעל חשיבות גדולה בחיי־הקהילה השומרונית. כמו בית־הכנסת היהודי, הוא שימש בראש ובראשונה לתפילה ולקריאת־התורה. טבעי הדבר שהתרכזו בו פעולות דתיות וציבוריות שונות. בתי־הספר לנוער היו כנראה רק דוגמא אחת לכך. עד כמה שניתן לבדוק, היו מנהגי בתי־הכנסת קרובים ביותר לנוהגים היהודיים. רוב ההבדלים אינם מקריים, אלא קשורים להבדלים המרכזיים שבין שתי העדות. כך, למשל, ההבדל במעמדם של הכוהנים התבטא גם בחיי בית־הכנסת. ועוד נחזור להבחנה זו.

המבנה הפיסי של בית־הכנסת

תפוצת בתי־הכנסת

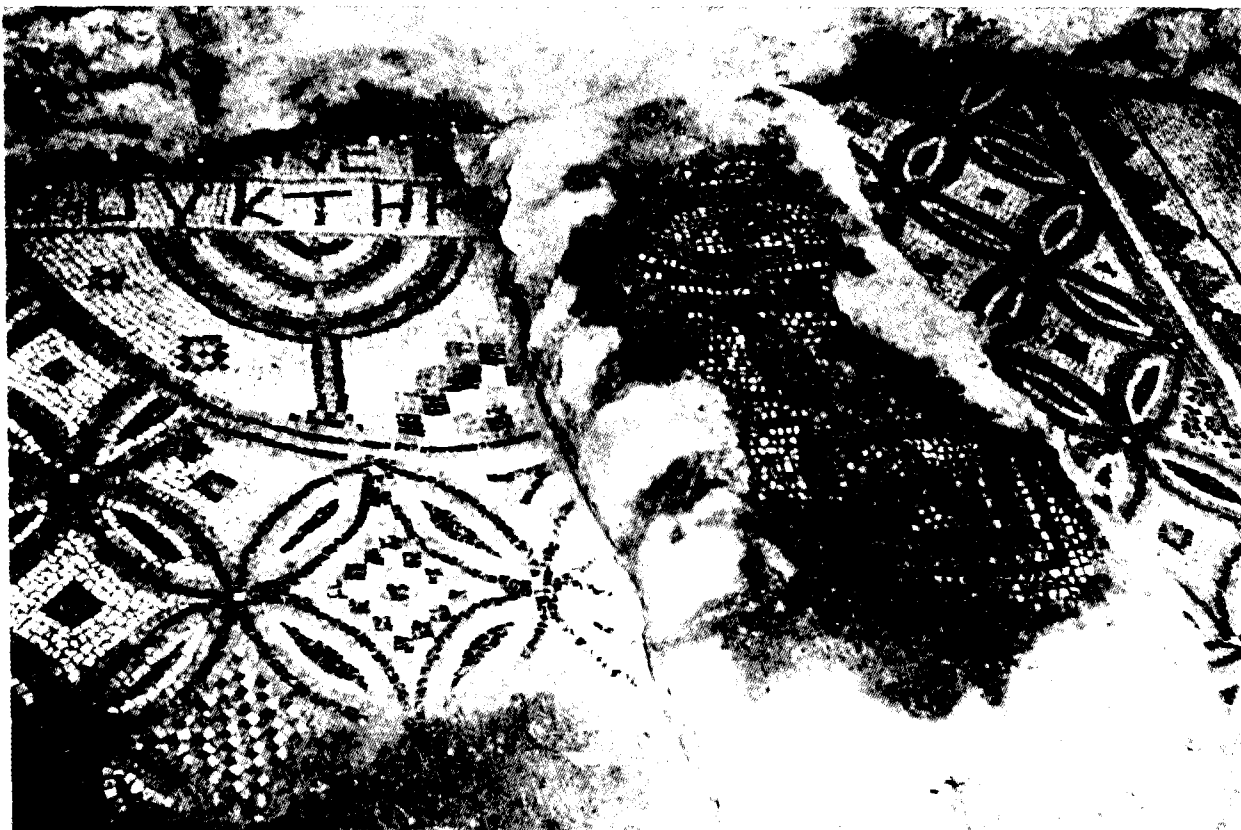
את מיקומם של בתי־הכנסת השונים סקר י' בן־צבי בסדרת מחקרים, ויש להשליםם.⁷⁹ לצורך הדיון נפריד בין בתי־הכנסת בארץ ובתפוצות, אף־על־פי שלא נתברר אם היו הבדלים ענייניים בין השניים.

במהלך דיוננו עמדנו כבר על פרשת בניינו של בית־הכנסת הגדול ב'חלקת השדה'. על אתרו של זה עומד היום המסגד המוסלמי הגדול 'אל־חדר' (הירוק). במקום נתגלתה כתובת שומרונית, מן התקופה הביזאנטית כנראה. בית־כנסת מפורסם אחר הוא ה'פנינה הגדולה' בבקעת שכם (סהל מחנה, מורחה להר גריזים); על בניינו של זה נדע רק מימיה הביניים, אולם מסתבר שקדם הוא

77 כגון טבריה, צפרי ורומי.

78 קובץ תאודוסיוס, 16.8.27 ו־16.18.7 עד סוף פרק המשנה, ונובלה 3.1. חז

79 ספר השומרונים, עמ' 163–202, ובעיקר המבוא, עמ' 163.



שעלבים: קטע פסיפס של בית-הכנסת השומרוני

בזמן. אפיפניוס⁸⁰ מזכיר בית-כנסת שעמד במישור, שני מילים משכם. המישור הוא בבירור סהל מחנה, אבל לא נאמר היכן מקומו במדויק של בית-כנסת זה; מכל מקום, מתאים מקומה של 'כנשת הפנינה הגדולה' לתיאור זה.

בבא רבא עמד בראש מפעל גדול של בינוי בתי-כנסת. הסיפור לפרטיו בא בכרוניקת אדלר⁸¹ המספרת על עוד שמונה בתי-כנסת שבנה השליט השומרוני:

1. קרית עמרתא (עורתא של ימינו).
2. חגה (היום חג'ה מערבית לשכם).

80 'נגד המינים', 2, 80.

81 כרוניקת אדלר, מס' 4632.

3. בית נמרא (כנראה ערק א-נימר כק"מ דרומית להר גריזים).⁸² בבית-כנסת זה התרחשה הדרמה שהוזכרה לעיל (הנסיון לרצוח את בבא רבא).
 4. טירה. אין מקום לזהותה עם טירה שבשרון. אפשר כי אין זה אלא קיצור שמה של טירת לוחה, הנזכרת פעמים הרבה בספרות השומרונית; ואמנם אבולפתח מזכירה.⁸³ את לוחה יש לזהות עם ח' לאוזה, על צלעו הצפונית של הר גריזים. הצירוף טירת לוחה מזכיר את טלוזה-טולרוסה התלמודית.
 5. צברין. היא כנראה הח' בשם זה שליד זכרון-יעקב.
 6. שלם שלם, מזרחה לשכם.
 7. בית דגן. היא בית דגן של היום—מרכז שומרוני ידוע.
 8. 'אבנתה', שנבנתה באלון-מורה, כלומר על הר גריזים גופו. על בית-כנסת זה יש בידנו תיאור מפורט יותר שנשוב לדון בו להלן. הקיסר זנון החרים אותו יחד עם בית-הכנסת שבנה עקבן.⁸⁴
- ליד קיבוץ שעלבים של ימינו חפר א"ל סוקניק בית-כנסת שומרוני,⁸⁵ היחיד שנחפר עד כה. אמנם לא ברורים כל פרטי המבנה שלו, אולם, אפשר להיעזר רבות בחומר המצוי באתר זה. כן הגיעה לידינו סדרה של כתובות שומרוניות בעלות אופי דתי. אין אמנם ראיה כי הכתובות קשורות בהכרח לבית-כנסת. אפשר שכתובת כזו היתה בבית פרטי של אמיד שומרוני או במבנה-ציבורי אחר. יחד עם זאת, יש להניח כי רובן כתובות של בתי-כנסת, שהרי בדרך-כלל נמצאו כתובות מסוג זה בבנייני-ציבור, כגון בתי-כנסת.
- בעין אל-מא נחלתה כתובת ובה עשרת הדברות. בן-צבי קבע את זמנה לימי-הביניים, אך כבר הראו סוקניק ואולברייט כי יש להקדים זמנה למאות ה'–ה' (סוקניק) או למאה ה' (אולברייט).⁸⁶ על סמך קביעת תאריך זה, אפשר לצרף לרשימתנו עוד סדרת כתובות של עשרת הדברות משכם גופא (מבית הכנסת 'חלקת השדה'), מעזה, מיבנה ומכפר בילו.⁸⁷ כן נתגלה מספר נוסף של כתובות דתיות. באמאוס נתגלו ארבע כתובות. את הקדומה משייך אולברייט למאה הראשונה לספירה, אך

82 טירת נמרא סמוכה כנראה לשכם והיא נזכרת כמקום מרכזי בתולדות השומרונים; על כך לומדים אנו משהייתו של בבא רבא במקום, מקבורתו של הכהן הגדול עקבן (המאה ה') במקום זה וממאורעות נוספים. לא נוכל לעמוד כאן על פירוט העניין, אך מסתבר שהמקום צריך להיות בסביבת שכם וגריזים. בן-צבי, שם, עמ' 64, טוען שנמרה סמוכה לירדן, שהרי הכהן הגדול טבע במימיו. ולא היא. וכי אי-אפשר להביא גוויה מהירדן להר שכם? כן ידוע לנו על מקומות קבורה ספציפיים של כוהנים בקרית עזרתא ובסביבות הר גריזים. לכן מסתברת יותר ההצעה שהבאתי לעיל. אין לבלבל נמרא זו עם נמרין שבגליל התחתון או בעמק הירדן. קלרמונט גנאו (Clermont Genao, *Archeological Researches in 1874, 1896*, p. 232) מספר על מסורת שומרונית בעל-פה שיהושע נקבר בכפר נמרא. אף מסורת זו מקרבת אותנו לדעה שכפר נמרא היה בסביבות שכם, שהרי המסורות השומרוניות מתרכזות בעיקר באזור זה.

83 לא נתברר הקשר בין בית-כנסת זה ובין בית-הכנסת 'אבנתא', שעליו אדבר להלן.

84 כרוניקת אדלר, מס' 4632.

85 א"ל סוקניק, 'בית הכנסת בשעלבים', עלון אגף העתיקות, ב, עמ' 31–32. מאמר זה נתפרסם פעמים מספר.

86 על כתובות אלו וזמן ראה לאחרונה: *A. Purvis, The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritans*, Harvard 1968, pp. 21 ff.

J. Strangnell, 'Oulguee inscriptions', *Samartaeen*, RB, LXXIV, pp. 150–156; וכן נזה (לעיל, הערה 8). חובה נעימה לי להודות לד"ר נזה על עזרתו הרבה בנושא הכתובות השומרוניות.

87 פרויס, שם, עמ' 24–26.

קשה מאוד לקבל את טענתו. אלוך⁸⁸ הראה כי השומרונים לא הגיעו עד איזור זה לפני אמצע המאה השנייה; גם מבחינה ארכיטקטונית קשה להקדים את זמנה של הכתובת לפני המאה ה'ג'.⁸⁹ גם אם נקבל תאריך זה תהיה בידינו העדות הקדומה ביותר לבית-כנסת שומרוני—אם אמנם רשאים לראות בכתובת עדות למבנה של ממש.

מאמאוס יש בידינו עוד מספר כתובות מהמאות ה'ה'–'הה'. בדמשק נקנו מספר כתובות דתיות, אך אין לדעת מהיכן נלקחו, אף-על-פי שיש להניח כי כולן נמצאו באותו איזור. ריבוי של כתובות כאלה מעיד כי אכן מקורן במבנה דתי. לעומתן קצרות הכתובות מאמאוס ובהן פסוק בודד; ייתכן אפוא כי אינן קשורות כלל לבית-כנסת. מספר שרידים של כתובות שומרוניות נמצאו בהר נבו, בתחום הכנסייה, ומסתבר כי זו השתלטה על המבנה השומרוני הקודם. החופר⁹⁰ ניסה אמנם לראות בכל השברים כתובת אחת, אולם שחזורו מסופק ואינו מניח את הדעת. נראה שאלה הם שברים של כתובות שונות. עובדת מציאתן של מספר כתובות שומרוניות במבנה אחד מוכיחה כי היה במקום מבנה דתי.

בבית-שאן נחשף מבנה מעניין, דמוי בית-כנסת ובו כתובת שומרונית. בניין זה מוזר הוא, לפי שכיוון התפילה בו הוא לצפון-מערב ואין הוא הולם לא בית-כנסת שומרוני ולא בית-כנסת יהודי. במקום נתגלתה כתובת שומרונית, אלא שאין היא ניתנת לפיענוח;⁹¹ לפיכך אין להשתמש בחומר זה לפתרון השאלות שלפנינו שהרי גם טיבו של המקום לא נתברר. בסקר הארכיאולוגי שנערך בהר שומרון,⁹² נתגלה מבנה בנבי עוזיר שהסוקר שיער כי הוא בית-כנסת שומרוני או מסגד. אולם אין זה אלא מבנה מחדש בעשרות השנים האחרונות, ללא סימנים של קווים אופייניים למסגד או לבית-כנסת שומרוני.

בכפר פחמה, צפונית-מערבית לשומרון, נתגלה תבליט דלת של בית-כנסת.⁹³ מבחינה ארכיטקטונית אין ספק שדלת זו דומה לדלתות בתי-כנסת שבגליל מהמאות ה'ג'–'הד'. לפיכך סבר אבי-יונה כי זהו בית-כנסת יהודי השייך לחבל נברתא היהודי. כפי שראינו—ועוד נשוב ונראה—אין לצפות להבדל אמנותי בין בתי-הכנסת היהודיים והשומרוניים, לכן אין סיבה לחשוב כי אין זה מבנה שומרוני. יתר-על-כן, כבר נרמז לעיל,⁹⁴ כי אין לחפש את חבל נברתא באיזור זה, מה עוד שבמאה

88 ראה לעיל, הערה 1.

89 כך שמעתי בעל-פה מד"ר ג' פרסטר. ש' קליין, ידיעות המכון למדעי היהדות, כ, עמ' 25, טען שהכתובת היא יהודית משום שהצירוף 'ברוך שמו לעולם' מופיע בספרות חז"ל ויש בו יותר מרמז לחיי העולם-הבא. רעיון זה שוללים השומרונים, ומכאן ברור שהכתובת אינה שומרונית. חלק מטיעוני דחה כבר סוקניק, 'לתאריך הכתובת השומרונית שנתגלתה בשכם', ידיעות, ג (תרצ"ט), עמ' 130–131 והערה 2. בכתובת השומרונית מסלוניקי, שאביא להלן, שוב מופיע צירוף זה. נמצאו למדים כי היתה זו פורמולה שומרונית מקובלת. לא ייתכן שמקרה הוא כי הנוסח היהודי יבוא פעמיים ובשתי הופעותיו יכתב בכתב שומרוני. וראה להלן, הערה 118.

90 *Onick Liber Annus*, 27, pp. 163 ff. גם כתובת זו טרם פוענחה כראוי וראה ההערה הבאה.

91 ראה: ג' צורי, 'בית הכנסת העתיק בבית שאן', ארץ-ישראל, ח, עמ' 149–163. המחבר הציע פיענוח משמו של י' בן-צבי, אלא שהקריאה אינה נראית נכונה; גם אם נקבל את קריאתו, הרי המלים המצויות בכתובת חסרות משמעות. בן-צבי הציע קריאה תוך רמזים למאורעות היסטוריים. טרם עלה בידי להבין את כוונתו, לא כל שכן למצוא רמז למאורעות עליהם הוא מדבר. וראה לעיל, הערה 8.

92 ראה: מ' כוכבי (עורך), סקר ארכיאולוגי תשכ"ח–תשל"ב, ארץ אפרים ובנימין, מס' 28.

93 מ' אבי-יונה, 'בית הכנסת העתיק בכפר פחמה', ידיעות, יג (תש"ט), עמ' 154–155.

94 שם, עמ' 2.

הרביעית—עד כמה שידוע לנו—נדחק כבר היישוב היהודי ממאחזים חלשים מעין אלה. לפיכך יש לצרף את כפר פחמה לרשימת בתי-הכנסת השומרוניים. בתפוצה נודע בית-כנסת ברומי.⁹⁵ הסנאטור קסידוס הביא מכתב קיסרי ובו תלונה של השומרונים על גזילת בית-הכנסת שלהם. כן נתגלתה כתובת בית-כנסת בסלוניקי.⁹⁶ ראינו כי בתי-כנסת נבנו על-ידי הכוהן הגדול, השליט—בין אם היה זה בבא רבה ובין אם עקבון. תמונה זו עולה גם בקרב היהודים, בעיקר בגליל.⁹⁷ בתי-הכנסת נבנו תחת חסותו של הנשיא. אין פירוש הדבר שהוא מממן את הבנייה, שהרי ידועים נדבנים פרטיים או מגביות לצרכים אלה. הנשיא הוא המכוון, היחם ואף האחראי כלפי השלטונות. כך הוריד הקיסר את הנשיא בדרגה בגלל בניית בתי-כנסת⁹⁸ והכוון עקבון הובא לדין (או לבירור) לפני האפיסקופוס על פעולה דומה.⁹⁹

מבנה בית-הכנסת

בית-הכנסת היהודי פונה לכיוון ירושלים. טבעי לצפות אפוא כי את מקום ירושלים יתפוש אצל השומרונים הר גריזים. האמונה בייחודו וקדושתו של ההר היא מאבני-היסוד של ה'דת' השומרונית.¹⁰⁰ והפניית הפנים בזמן התפילה למקום זה היא מחויבת המציאות כמעט. אפיפניוס הוא היחיד בתקופה בה אנו דנים המוסר על כך במפורש. בחיבורו על אבני החושן הביא אגדה אנטי שומרונית:¹⁰¹ כאשר בא עזרא לארץ, החביאו השומרונים את אליהם למרגלות הר גריזים, והיו משתחוים לאליליהם מכל מקום—ממזרח, ממערב, מצפון ומדרום. אפיפניוס הודה כי השומרונים של ימיו לא ידעו היכן היו אליהם. מסתבר, כי לפנינו מוטיב פולמוסי נגד השומרונים. גם ר' מאיר טוען כי השומרונים משתחוים לצלמים, אולם סבר כי אלו היו הצלמים שטמן יעקב לפני לכתו לבית-אֵל.¹⁰² על כל פנים, בולטת לענייננו העדות, כי השומרונים התפללו מכל הכיוונים אל הר גריזים. בעדויות הספרותיות שהבאנו בולט הקשר בין בתי-הכנסת להר. בבא רבה בנה בית-כנסת מול ההר או בסוף ההר, אך עדיין אין אנו יודעים את כיוונו המדויק, ועוד נחזור לדון בנושא זה. בית-הכנסת בשעלבים פונה בבירור לכיוון הר גריזים, ומכאן ראייה ברורה לענייננו. מכיוון דאחינא להכא, יש לחשוד במבנים ציבוריים בהר שומרון, הפונים לכיוון הר גריזים, כי מקורם בבתי-כנסת קדומים. אולם מן הדין לשים לב לעובדה כי גם המסגד המוסלמי וגם בית-הכנסת היהודי הנמצאים צפונית להר גריזים פונים לכיוון דרום. מכל מקום, אין ספק שדבר זה מחייב בדיקה של ממש.¹⁰³ לא

Carsiodoros Senator, Variarum III, 45, in: *Monumenta Germanica*, vol. XII 95

B. Lifshitz, *RB*, LXXV, pp. 395 ff. 96

זאת למדתי מפי אבי ומורי בעל-פה, ואני תקווה כי הוא יפרסם דברים אלה בכתב. 97

קובץ תאודיסיוס, 22, 8, 16 ועוד. 98

שם, עמ' 6. 99

סקירה חלקית בלבד מצויה אצל מונטגומרי, עמ' 234–239. 100

על שנים עשר אבני החושן, אבן מס' 11. 101

בראשית רבה פא ד. 102

103 לשם דוגמא: הכנסייה בברדלה, אשר הדין-וחשבון עליה פורסם על-ידי ז' ייבין, ארץ השומרון, עמ' 150–152, פונה לכיוון הר גריזים לערך. וכך המנזר בח' ג'בריס (חדשות ארכיאולוגיות, מז, עמ' 11–12), המבנה עם רצפת הפסיפס במשמר העמק (שם, ח, עמ' 21) יש להניח כי זו כנסייה מתומנת) וכן הכנסייה מהמאות הה'–הר' שנתגלתה באותו מקום (שם, ט, עמ' 19–20). כל המבנים הללו עשויים להיות בתי-כנסת שומרוניים אשר הכנסייה השחלטה עליהם.

נתברר להיכן פנה בית-הכנסת 'חלקת יעקב'. המבנה הנוכחי פונה אמנם להר גריזים,¹⁰⁴ אלא שאין לדעת אם אין הדבר נובע מכך שהמבנה שימש כמסגד, כפי שמעידים הכתובת שבפתחו והידעיות ההיסטוריות.¹⁰⁵ מתיאור המקום, שיובא להלן, מסתבר ששימש כבית-כנסת שומרוני בימי הביניים. העדות מתקופה זו מעניינת, אך אין בה ראיה מוחלטת לתקופה הנדונה. בבית-הכנסת היהודי בגליל לא היה כיוון קבוע לפתח, אבל ההלכה קובעת כי 'אין קובעים פתחי בתי כנסיות אלא למזרח'. מסתבר כי נוהג זה כוון נגד המינים שהתפללו למזרח, והחכמים רצו להדגיש את התנגדותם לכך.¹⁰⁶ בניגוד לגליל, נשתמר נוהג זה ביהודה הלכה למעשה. בתיאורו של אבולפתח את בית-הכנסת שבנה עקבון, הוא אומר שכיוון השער היה למזרח, אם כי חסר פרט זה במקבילה שבכרוניקת אדלר. בית-הכנסת השומרוני במאות ה'ד-הט"ו, ימיו של אבולפתח, לא פנה מזרח, ולכן יש לשער שפרט זה שאוב אמנם ממקורות קדומים ורק במקרה נשמט מכרוניקת אדלר.¹⁰⁷ לפי המסורת אצל אבולפתח ובכרוניקת אדלר אורכו של הבניין שבנה עקבון היה 87 אמה (51 מטר לערך) ורוחבו ארבעים אמה (24 מטר לערך), אך מודגש כי לפניו בית-כנסת גדול במיוחד. היחס בין האורך והרוחב הולם באופן כללי את בתי-הכנסת היהודיים ואת בית-הכנסת בשעלבים (מידותיו 8.05 x 15.40). המבנה הנוכחי אינו מלמד אותנו רבות. הוא בנוי ממזרח למערב וגודלו 4 x 15 מ' לערך, אף-על-פי שבסקר של הקרן האנגלית¹⁰⁸ תואר גודלו כ-10 x 28 צעדים. נראה אפוא שמידות אלה אינן מדויקות. מצד מזרח היה פתח קטן, שנסגר מאוחר יותר. בצד צפון יש שלושה פתחים—המרכזי מרשים מעט יותר מן האחרים. כל פתח רוחבו כמטר בערך. שלושת הפתחים מתפרשים על אורך של כ-10 מטרים. לצד צפון—לכיוון הר גריזים או מפה—יש גומחא מרכזית המזכירה את גומחת-התפילה המוסלמית. כל הקיר הדרומי מתוקן תיקון חוזר, ולמעשה יש בו שלוש קבוצות של גומחות ובכל אחת גומחה מרכזית ושני 'תאים' צדדיים. בקיר הצפוני של הבניין נשתמרו סימנים לתחילתו של קימור נוסף, המורה כי הבניין היה פעם רחב יותר. המבנה כולו בנוי קשתות-קשתות וכל כולו נראה בבירור כי הוא מימי הביניים המאוחרים. אף סוגי האבנים מעידים על זמנו המאוחר. בצד מערב נמצא החדר בו בכה יעקב, לפי המסורת. מדרום למבנה, במרחק של כ-30 מטר, מצוי מגדל מנרט. לפי הבנייה, בסיסו ביזנטי, אבל ייתכן כי נעשה שימוש משני באבנים הביזנטיות המונומנטאליות. על כל פנים, החלק העליון של בסיס המנרט אינו ביזנטי. והראיה—

104 ראה להלן, לתיאור המקום.

105 ראה: בן-צבי, ספר השומרונים (לעיל, הערה 15), עמ' 181 ואילך.

106 מעניין שאלכסי מחייב אף הוא תפילה לירושלים, אך הוא מדגיש במפורש שאין להתפלל בשום פנים למזרח; אף-על-פי-כן מובן שאם ירושלים במזרח, צריך בכל זאת להתפלל למזרח. ראה אפיפניוס 3. 4. 19. כלומר גם כאן באה לידי ביטוי התנגדות מיוחדת לתפילה לכיוון מזרח.

107 לא ברור היכן היה השער בבית-הכנסת בשעלבים, משום שלא נמצא עד כה. אולם, לפי הדיק'וחשבון היו מצפון וממערב מבנים נוספים, וכנראה שמדרום היה מעין גרתיס. אין זה מוציא מכלל אפשרות שהיה פתח במזרח, אף אם נכנסו לבית-הכנסת מהמסדרון הדרומי. גם בבתי-הכנסת היהודיים לא היתה אחידות בעניין זה, ובגליל לא הקפידו כלל על מיקום הפתח דווקא במזרח.

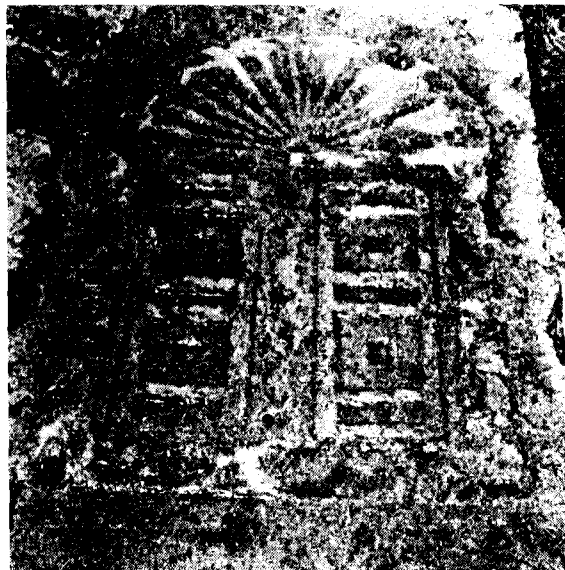
108 ראה: *SWP*, III, pp. 185. במאה ה'ט"ו תיאר הנוסע התורכי צ'לבי את המקום. הוא טען כי המבנה היה מרובע, 87 צעד מכל צד. הווה אומר—67x67 מ' לערך. ראה תרגומו של H. Stephan, *QDAP*, V, pp. 38 ff. המידות הנוכחיות בחיבור זה מוגזמות. גמע אל כביר, למשל, מתואר כמבנה בגודל 300x100 צעד ומידות אלה מופרות מאוד. יחד עם זאת, יש לקבל את המסורת כי המבנה היה מרובע לערך ותיאור זה נתמך אף על-ידי נבולסי (ראה בהערותיו של מאיר, שם). לפי דרכנו למדנו כי המבנה הנוכחי אינו המאה ה'ט"ו, ומסתבר כי קוצץ.

לצורך המבנה השתמשו באבן ובה הכתובת של עשרת הדברות. אבן זו הונחה הפוך וברור כי נעשה שימוש משני באבנים הקדומות. המנרט גופו הוא מימי הביניים, ונראה שהוא קדום יותר מבית הכנסת.

בסביבת שני המבנים מצויים מספר שרידי מבנים עתיקים מהתקופה הביזנטית לערך. המבנה המרכזי אינו מסגד; המנרט אינו קשור אליו ישירות אלא רחוק ממנו, ונראה כי הוא שריד של מבנה אחר. תולדות המתחם אינן ידועות. על כל פנים, המבנה הנוכחי הוא שומרוני, אך אינו קדום. מעניין שליד מתחם זה בנוי מבנה נוסף, מאוחר יותר, ששימש כבית-כנסת שומרוני, לאחר שנגזל המבנה שתואר לעיל. יש אולי מקום להשערה, כי במקומו של המנרט היה המבנה הביזנטי, ולאחר שנגזל שימש כמסגד. משנתאפשר לשומרונים להשתמש מחדש במקום, הם בנו לידו—או בחלקו הדרומי של המתחם—את המבנה הנוכחי. לאחר שנגזל, שוב נבנה בית-כנסת שומרוני לידו.

מעניין כי למבנה הנוכחי שלושה פתחים בצד צפון. אין זה סגנון בנייה של מסגד וייתכן שלפנינו הד לצורת הפתח הקדומה של בתי-הכנסת, צורה אשר קשורה היתה לעצם המבנה של בסיליקה. בתי-הכנסת היהודיים נבנו בצורת בסיליקה. כך היה כנראה גם בית-הכנסת השומרוני בשעלבים, אף-על-פי שלא נמצאו שרידי עמודים. בתיאור הבנייה של עקבון נזכרת לקיחת העמודים, אלא שלא ברור מה היה תפקידם המדויק.

בבית-הכנסת בשעלבים אין אפסים ואין בידינו עדויות ספרותיות לכך. מסתבר, שאצל השומרונים היה קיים ארון לספרי-תורה. הדלת בכפר פחמא מתארת כנראה את הדמות הרגילה של ארון לספרי-תורה. לו היה בית-הכנסת בבית-שאן, שנוכר לעיל, שומרוני, היה הידע שלנו מתעשר עושר רב בנושא זה; אלא שקשה כאמור לראות במבנה זה בית-כנסת שומרוני.



תבליט מכפר פחמה (צפון השומרון) ובו דלת אופיינית של ארון-קודש

אמנות הקישוט בבית-הכנסת

ציורי הפסיפס בבית-הכנסת בשעלבים דומים באופן מפתיע לאלה שבבתי-הכנסת היהודיים. יש בהם מנורה (עם שבעה קנים), עיטורים גיאומטריים, ובעיקר השושנה, ויש בהם שילוב רגיל של ציור וכתובת. בין שתי המנורות יש דגם מודרג, שלדעת סוקניק הוא הפשטה של הר גריזים. השערה זו נראית ביותר, לפי שלא ייתכן כמעט כי בעיטור שומרוני דתי כלשהו לא יהא רמז להר הקדוש. עדה כה 'גריזים-צנטרית' לא יכולה היתה שלא לכלול ברפרטואר האמנותי רמז להר או לעיר הקדושה. הדלת בכפר פחמה, הכתובת בעין אל מא והמשקוף מאמאוס אינם שונים במאום מהדוגמאות המקבילות בבתי-הכנסת של היהודים.

לפי תיאורו של אפיפניוס (נגד הכופרים 2, LXXX) היה בית-הכנסת אותו הוא מתאר, בנוי בצורת תיאטרון. איני יודע מה כוונתו המדויקת, אך אפשר כי רצה לרמוז על ישיבה בצורת 'ח', כנהוג בבתי-הכנסת היהודיים.

הכתובות בבתי-הכנסת השומרונים

נוסחאותיהם של הכתובות השומרונות בכלל, וכתובות בית-הכנסת בכפר, שונות מהמקובל אצל היהודים. עד עתה לא מצינו כתובת הקדשה בת התקופה הביזנטית,¹⁰⁹ אך נמצאו כתובות כאלה מימי-הביניים.¹¹⁰ כך נתגלתה כתובת בנוסח זה ביבנה:¹¹¹

דכרן מן שמה דקרח
דתכר לטב עד לעולם
וידר אלהים את
כל עדברים האלה.

לאחר-מכן בא נוסח שומרוני של עשרת הדברות.

'בן-צבי סבר כי כוונת הכתובת שייזכר (לטובה) שמו של קרח, אלא שפירוש זה קשה בשל סיבות רבות. ז' בן-חיים ניתח קשיים אלה והראה כי פירושה של הכתובת שונה לחלוטין.¹¹² לפי פירושו, הכתובת היא נוסח הברכה ופתיחה המקובלת לפני קריאת עשרת הדברות: ישחבח [= דכרן] מן שָמָא ('השם'—הכינוי השומרוני לשם האֵל) דקרא (חלוף ח' וא'), יזכר לטוב עד לעולם... אין זו אפוא כתובת הקדשה. ראוי לציין כי הנוסח 'דתכר לטב' הוא מעין קצור ל'דאתכר [= שייזכר] לטוב'. נוסח זה מזכיר את הנוסח המקובל בכתובות היהודיות: 'דכיר לטב'. אין לדעת מה זמנה של הכתובת, אך יש כנראה לשייכה לתקופה הביזנטית,¹¹³ אם כי אין בטחון בכך.

109 לעניין הכתובות השומרונות וסיווגן לתקופות השונות ראה לעיל, הערה 86.

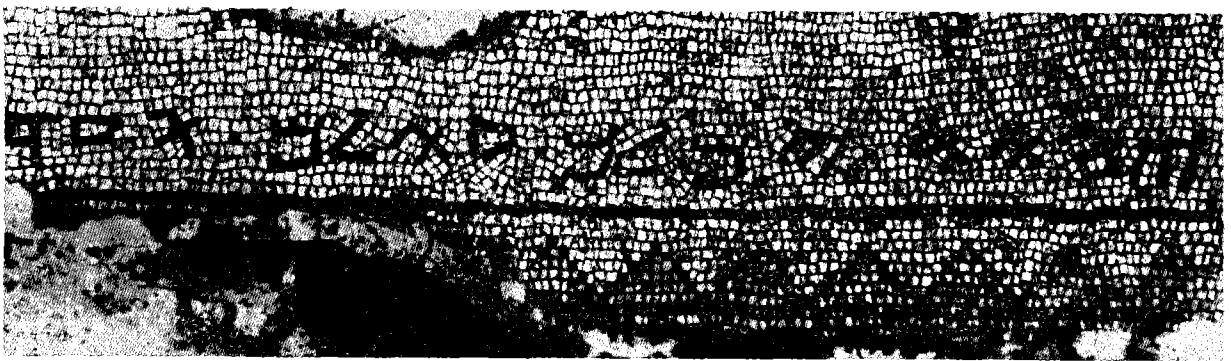
110 ראה: בן-צבי, ספר השומרונים (לעיל, הערה 15), עמ' 182–186.

111 שם, עמ' 187–188.

112 ז' בן-חיים, לכתובת מיבנה, ידיעות, יד (תש"י), עמ' 49–51.

113 ראה לעיל, הערה 86. ברצפה בשעלבים נשתמרו מספר אותיות יווניות. מרקוס רצה לראות בהם שריד של כתובת הקדשה יוונית טיפוסית. ההשלמה כשלעצמה אינה מוכחת כלל. יתר על כן, ההשלמה מבוססת על מקבילות מכנסיות נוצריות ואין ביטחון בעצם ההשוואה. ראה: M.N.Tod, 'On the Greek Inscriptions in the Samaritan Synagogue at Talbit', *Rabinowitz Bulletin*, II, pp. 27–28. בכתובות הקדשה שומרונות מימי-הביניים אין זכר לפורמולה 'דכיר לטב' (ספר השומרונים, לעיל, הערה 15, עמ' 169, 185). מכאן שהנוסח 'דאתכר לטב' היה מקובל בתקופה הביזנטית. יתר על כן, בן-חיים רומז כי הפתיחה שלפנינו מהווה נוסח שונה מהפתיחה המקובלת בכתבים מימי-הביניים. ובכך רמז שלפנינו נוסח קדום יותר, השייך לתקופה שלפני הנוסח של היום.

אף הנוסחאות של עשרת הדברות¹¹⁴ אינן רגילות בבתי הכנסת היהודיים. הבדל זה אינו מקרי: ההלכה היהודית הקדומה כללה את עשרת הדברות בקריאת שמע, בתפילין ואולי גם בריטואל הדתי ובמזוזה. נוסח זה נתבטל משום שה'מינים' הפכו את היחס המיוחד לעשרת הדברות לכלל ביטול הקטעים הרגילים בתורה ודחיינם. במסגרת המאבק נגד מינים אלה בוטלו כל ביטויי הקדושה המיוחדת של קטע זה.¹¹⁵ אצל השומרונים מופיעים עדיין עשרת הדברות על דלתות הבתים, ומסתבר שהם שמרו כאן על ההלכה הקדומה.¹¹⁶ בבואנו לערוך השוואה בין נוסחאות הכתובות בבתי הכנסת היהודיים והשומרוניים, יש לזכור את מספרן הקטן של הכתובות השומרוניות. לכן אין, למשל, ללמוד דבר מהיעדר כתובות הקדשה שומרוניות אך אפשר ללמוד מהופעת עשרת הדברות.



הכתובות מבית הכנסת השומרוני בשעלבים: 'יהוה. ימלך. עולם. ועד' (שמות טו יח). הפסוק מובא כלשונו בנוסח השומרוני של התורה

בשעלבים נמצאה הכתובת 'יהוה ימלך לעולם ועד'. נוסח זה משתלב יפה בכתובות שומרוניות אחרות על קמיעות, אצדעות ונרות, שבהן נרשמו פסוקי הכרזה מהמקרא כמו 'אין כאל ישורין', 'ה' גבור מלחמה', וכיוצא באלה.¹¹⁷ דומה כי פורמולות אלה אינן מופיעות בכתובות יהודיות. נוסחאותיהן של הכתובות השומרוניות והיהודיות שונות אפוא למדי,¹¹⁸ מה גם שעצם הכתב שלהן שונה; אין בידי הסבר ברור לתופעה זו, ואפשר שקשור הדבר לעצם השינוי בנוסח המקרא ובכתב הדתי—וממילא נתפתחו שינויים אף ביחס לפסוקים נבחרים מהמקרא.

114 ראה ההערה הקודמת.

115 לעניין זה, ראה: א"מ הברמן, 'על התפילין בימי קדם', ארץ-ישראל, ג (תשי"ד), עמ' 174–178.

116 ראה: בן-צבי, שם, עמ' 148. ייתכן כי השומרונים קרובים היו לאותם מינים. יחס מיוחד לעשרת הדברות בא לדי ביטוי, למשל, במזמור יד של מרקה. שם נאמר כי עשרת הדברות הן הבסיס ממנו נוסדו שאר הספרים. אבל ביטויים מעין אלה ניתן למצוא לעתים קרובות אף במדרשים יהודיים. ברור שהשומרונים לא כפרו בשאר חלקי התורה, גם אם היה להם יחס מיוחד לעשרת הדברות. על עשרת הדברות אצל השומרונים נכתב רבות. ראה, למשל: O. Blau, 'Der Decalog in einer Samaritanischen Inschrift aus dem Temple der Gerizin', ZDMG (1859), pp. 275–281.

117 בן-צבי, שם, עמ' 198: 'קפלן, 'קמע שומרוני מתל אביב', ארץ-ישראל, עמ' 255–258, ועוד.

118 קיימים, כמובן, גם קווים דומים. כגון הנוסח 'דכיר לטב', שנוכר לעיל, או המסורת הקדומה על עשרת הדברות.

מיקומם של בתי-הכנסת

רוב בתי-הכנסת היהודיים מצויים בלב היישוב. לעומת זאת נהגו כפוזרה היהודית לבנותם מחוץ למקום היישוב.¹¹⁹ נוהג זה נזכר במקורות הספרותיים, אף-על-פי שבתי-הכנסת שנתגלו נמצאים בתוך הערים. אפיפניוס טוען בתיאור¹²⁰ כי היהודים והשומרונים בנו את בתי-הכנסת¹²¹ מחוץ לעיר. לכאורה ניתן לפרש את דבריו כמכוונים לחוץ-לארץ, אלא שהדוגמא שהביא היתה שני מילין משכם, במישור. בארץ גופא מצינו שני בתי-כנסת יהודיים מחוץ לעיר: בגוש חלב ובברעם.¹²² מעניין כי אלה שני המקומות הקטנים¹²³ היחידים בהם מצינו בכפר (גדול) שני בתי-כנסת: הגדול הוקם במרכז הכפר והקטן שוכן במרחק-מה מן המקום. תופעה זו מוזרה ומחייבת בדיקה. מסתבר שרווח אצל השומרונים נוהג להקים את בתי-הכנסת מחוץ לעיר. מכלל בתי-הכנסת הידועים לנו, רובם נמצאים מחוץ לעיר, ואלו הם:

1. בית-הכנסת 'הפנינה הגדולה', שהצענו לזהותו עם בית-הכנסת הנזכר בדברי אפיפניוס.
2. בית-הכנסת בטירת נמארה (בבא רבא).¹²⁴
3. בית-הכנסת בטירת לוחה (בבא רבא).
4. בית-הכנסת אבנתא (בבא רבא).
5. בית-הכנסת בעין אל מא (כתובת).¹²⁵
6. יש להניח כי אף בית-הכנסת 'חלקת השדה' היה מחוץ לתחום יישוב, שהרי הוא עומד מחוץ לשטח ה'קסבה'. אלא שאין אנו יודעים בדיוק עד היכן התפשטה שכם הביזנטית. על כל פנים, אף אם לא היה בתוך העיר ממש הרי היה בסמוך אליה; אלא שבית-כנסת זה נבנה על אתר היסטורי מקדש (חלקת השדה שקנה יעקב¹²⁶) ומסיבה זו נבנה דווקא שם.
7. בית-הכנסת בהר נבו.

פורמולה אחרת *Εἰς Θεὸς Μοῦχος* ('ה' אחד) מופיעה גם אצל השומרונים וגם אצל היהודים. כך היא באה, למשל, על קמיע בשכם, ראה: *JPOS*, XIX [1939], pp. 143–144. על קיר בכפר בלא (ראה: *SWP*, II, p. 172) ועל אצדעת ברונוה מקיסריה (ראה: *IEG*, IX, pp. 43–44). לעתים נובעים ההבדלים בפורמולות ממחלוקות עקרוניות. באמאוס מופיע כאמור הנוסח 'ברוך יהוה לעולם'. ש' קליין (ידיעות המכון למדעי היהדות, ב, עמ' 25) שיער כי זו כתובת יהודית כיוון שנוסח זה תדיר במקורותינו. ולא היא. בסוף משנת ברכות מופיע ביטוי זה כסלע-מחלוקת בין המינים לפרושים: 'כל הברכות שהיו במקדש היו אומרים מן העולם משקללו המינים ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהיו אומרים מן העולם ועד העולם'. סבורני כי הנוסח 'ברוך שמו לעולם' משקף את דעתם של המינים. ואכן, בתלמוד ובכתבי אבות הכנסייה נאמר על השומרונים כי אינם מאמינים בתחיית-המתים. פורמולה זו מופיעה גם בכתובת בית-הכנסת בסלוניקי, ומכאן ראייה נוספת שאינה יהודית (ראה לעיל, הערה 89). ייתכן שהנוסח 'יהוה ימלך עולם ועד' (שעלבים) רומז למחלוקת זו, אלא שזה פסוק מהתורה ולכן אין מכאן ראייה מחלטת. לפי אבולפתח, דחו הדוסיטאים במפורש את הנוסח 'ברוך שמו לעולם' (מונטגומרי, עמ' 261) ומכאן ראייה כי כתובות אמאוס וסלוניקי אינן דוסיטאיות.

119 מעשי השליחים טז יג, ועוד: קידושין עג ע"א; ערובין כא ע"ב בניגוד לתוספתא שם, ו [ה]. ד. הדין במקור זה מחייב עיון מפורט.

120 נגד הכיתות, LXXX 2.

121 אפיפניוס מדבר אף על רחבות המיעדות לעבודת ה'.

122 ראה: קהל תצינגר בערכים אלה. בית-הכנסת בברעם הוקם בשולי העיר.

123 אין להשוות, כמובן, מקומות מעין אלה עם ירושלים, לחד או טבריה.

124 ראה להלן.

125 במהלך הוויכוח על זמנה של כתובת זו הועלתה הטענה כי אין טעם להקים בית-כנסת מחוץ לעיר (ראה לעיל, הערה 85). כאמור, עצם הצגת השאלה אינה מוצדקת.

126 במסורת המוסלמית נקרא המקום 'שון יעקב' ('בכי יעקב')—זה המקום בו בכה יעקב על בנו יוסף.

באשר לשאר בתי־הכנסת לא נודע אם היו בתחום היישוב ממש. אין לכך הסבר מניח את הדעת. ייתכן כי גבע הדבר ממנהגי הטהרה השומרוניים. השומרוניים הקפידו על טהרת נכרים ונשמרו שלא לנגוע בהם, וכל מקום בו דרך גוי, נחשב טמא והצריך לטהרו.¹²⁷ ייתכן אפוא כי בתי־הכנסת של שכם נבנו מחוץ לעיר משום שהיתה מיושבת נכרים במאה הרביעית. בדרך זו נהוג להסביר את בניין בתי־הכנסת מחוץ לערים בפזורה היהודית, ונראה שזו גם הסיבה לקיומו של נוהג זה בשכם. כל העדויות שבידינו על בניין בית־כנסת מחוץ לעיר מתייחסות לשכם. רק כאשר נאסוף עדויות מהכפרים השומרוניים, נוכל להכריע באיזו מידה נכון ההסבר שהצענו.¹²⁸

בתי־הכנסת והר גריזים

אחת השאלות המעניינות בתולדות בתי־הכנסת היא שאלת יחסם להר גריזים. באומן¹²⁹ פיתח תאוריה לפיה בתי־הכנסת הם אנטי־תיזה לריכוזיות של הר גריזים. כל עוד היה הר גריזים מרכז בלתי־מעורער, לא היה מקום לקיום מקומות פולחן אחרים. אבל עם עליית הדוסיתאים, ששללו את מרכזיותו של ההר, נבנו בתי־כנסת ברחבי היישוב השומרוני. לדעתו הפך בבא רבא עצמו לדוסיתאי, ולכן נזכר כבונה הגדול של בתי־כנסת שומרוניים. הריטואל שליווה את העלייה לרגל להר גריזים, התקבל אז בבית־הכנסת (הטענה האחרונה חורגת מתחום עניינינו ולא נעסוק בה במסגרת זו). את הופעת בתי־הכנסת בפזורה מסביר הוא בכך שהדוסיתאים היו בעלי השפעה רבה בתפוצה השומרונית לפי שהכוהנים לא יצאו מתחומי הארץ מסיבות טהרה. דומה כי תאוריה זו יונקת מן ההשקפה שגם בתי־הכנסת היהודיים נוסדו כתחליף למקדש; אולם, ידוע היום כי אין ניגוד בין השניים: בית־הכנסת התפתח במקביל למקדש והיו בתי־כנסת גם בירושלים ובימי הבית.

127 ראה: מונטגומרי, עמ' 319–320. לפי ספר יהושע השומרוני, פרק מז, הבעירו השומרוניים אש אחרי עקבותיו של הדרינוס. הנימוק למעשה הוא כי 'זו דרכם של השומרוניים'. אנטונינוס מרטיר אף הוא מספר על השומרוניים הרצים אחרי הנכרי ומבעירים בעזרת קש את מקום עקבותיו. אף אפיפניוס (4, 2, 39, Andcephalasis) מוסר על הנוהג של טהרה לאחר מגע עם נכרי. את דרך הטהרה באש ניתן בהחלט להבין על רקע ההלכה היהודית. לפי ההלכה ניתן להכשיר את הטומאה הקשה ביותר דווקא בעזרת האש, וכך מכשירים כלים למאכל ולבישול. אך ברור שלא ניתן לישם נוהג זה על טהרת בני־אדם. על טהרת אש ראה עוד: S.H. Steckoll, 'The Community of the Dead Sea Scrolls', *AHI*, V (1973–1974), pp. 213–215.

128 במחקר, שאני מקווה לפרסמו בעתיד, אראה כי בעזרת צילומי אוויר אפשר לראות מהו התחום הקרקעי של העיר שכם. ניתן לראות כי שטח העיר כלל כ־35 קמ"ר ונכללו בו בתי־הכנסת של טירת נמארה, לוחה, אבנתא, עין אל מא, כנשת הפנינה הגדולה ואולי גם עורתא. כאשר לערך א־נימר (טירת נמארה) נראה כי לא היה זה יותר מריכוז בתים קטן, ששימש את חקלאי שכם ב'עונה הבערת'. בסקר מדוקדק במקום לא עלה בידי לראות שרידי יישוב משמעותי, ומסתבר שהיה זה יישוב בת של שכם; מה עוד, שהוא בלב האדמות החקלאיות של העיר. קיום מספר רב של בתי־כנסת בעיר אינו מוזר. בטבריה, למשל, היו 13 בתי־כנסת (ראה ברכות ח א). כן מסתבר שנעשה מאמץ מכוון לבנות בתי־כנסת על ההר הקדוש, גם אם לא היה בהם צורך ממשי. שאם לא כן, אין סיבה להקים בית־כנסת במרחק כה רב מן העיר. ברור אפוא שתושב שכם, גם אם רצה ללכת לבית־כנסת מחוץ לעיר, הסתפק בבית־הכנסת באבנתא או בטירת לוחה ולא היה מרחיק עוד קילומטר; מה עוד, שנהגו כנראה לשהות בבית־הכנסת במשך כל השבת (היחס בין איסור הליכה בשבת להליכה לבית־כנסת מחוץ לעיר אינו ברור מהמקורות). בית־הכנסת נבנו היה מחוץ לעיר, אלא שמקומו נקבע בגלל המקום הקדוש, ולפיכך לא היה בית־כנסת רגיל. וזאת לזכור כי קדושתו של משה בספרות השומרונית רבה ביותר. מעניין לציין כי היהודים לא בנו בתי־כנסת ללא זיקה לקהילת מאמינים. רק בימי־הביניים חדר הנוהג להקים בתי־כנסת באתרים מקדשים. הכנסייה, לעומת זאת, הרבתה לבנות כנסיות במקומות קדושים. בתי־הכנסת בהר נבו ובסביבות הר גריזים מוכיחים כי נוהג זה חדר גם למסורת השומרונית; לעומת זאת, בית־הכנסת בשעלבים היה אל נכון במרכז הכפר.

129 ראה: J. Bouman, 'Pilgrimage to Mount Gerizin', *Erez-Israel*, VII (1964), pp. 17–29.

הבודק את צורת הבנייה של בתי־הכנסת ותפוצתם ייווכח בקשר שבין ובין הר גריזים, ונראה כי דווקא הם מדגישים את ייחודו של ההר. דבר זה בולט בכיוון התפילה, בעיטור הפסיפס בשעליים ובעיקר בתפוצת בתי־הכנסת. על ההר הקדוש או בסביבתו נבנו שלושה (טירת לוח, טירת נמרה ואבנתה). אין כל רמז לכך שהיתה תחרות עם ההר; אדרבה, בתי־הכנסת היו חלק מפולחן ההר הקדוש. זאת ועוד. אבולפתח, שדבריו הם המקור השומרוני המרכזי לתיאור הדוסייתאים, מציין כי אחד מסממני ההתבדלות הדוסייתאית היתה בניית בתי־כנסת נפרדים.¹³⁰ משמע שעצם קיום המוסד אינו קשור דווקא לדוסייתאים. במסורות השומרוניות שהובאו לעיל בא הכוהן עקבון כרודף הדוסייתאים; דווקא הוא בונה בית־כנסת הקשור כאמור להר גריזים.

הטיעון שבבא רבא היה דוסייתאי חוזר מספר פעמים בספרות המחקר. את פירוט הטענות הביא קראון,¹³¹ אולם אין ככולן ראייה משמעותית. אחת הראיות היא שבבא רבא בנה שני מקוואות ליד בית־הכנסת שלו,¹³² דבר המוסבר על רקע מנהגי הטהרה החמורים של הדוסייתאים—ולא היא. נוהג זה היה קיים אף בבתי־הכנסת היהודיים; כך מצינו, למשל, מקווה בכניסה לבתי־הכנסת בכורזין, בח' שמע ובאשתמוע.¹³³ כן נתגלה לכך מקור ספרותי ארץ־ישראלי, המחייב העמדת כיור ליד בית־הכנסת.¹³⁴ מנהגי הטהרה השומרוניים היו אף חמורים מאלו של היהודים, ולפיכך אין תימה שגם הם קיבלו את הנוהג של בניית מקוואות בצמוד לבית־הכנסת.

אחת ההוכחות הבולטת לכך, שבבא רבא היה דוסייתאי היא השוואת התנהגותו לזו של יהושע, ה'משיח הדוסייתאי'. אם בבא רבא חיקה אותו, סימן שראה עצמו משיח. הטענה שבבא רבא חיקה את יהושע נכונה אמנם, אך אינה מדויקת. יש להבחין בין התבנית האגדית בה מסופר על גיבור ובין מעשיו. נקודות הדמיון אכן בולטות: גם בבא רבא נואם לפני העם על הצורך בשמירת המצוות והוא פועל לחלוקת הארץ לשנים־עשר חלקים. אין כאן המקום לעסוק במפורט בחלוקה זו, אבל אין בה לדעתי שמץ של מציאות. החלוקה היא דמיונית לחלוטין ויש אזורים הנכללים בה מספר פעמים. אין בה כל דמיון למציאות קיימת כלשהי או להיגיון גיאוגרפי. בולטת בה העובדה כי חלק מהאזורים מתחילים בהר גריזים (מהר גריזים לג'ליל שעל חוף הים התיכון, מהר גריזים לירדן, וכיצא באלה). חלוקה זו אינה אפוא פעולתו של המנהיג עצמו, אלא רק מסורת ספרותית־אגדית. גם הנאום של בבא רבא אין בו דבר וקשה להאמין כי לפנינו סיכום מדויק של הנאום. מסתבר כי הספרות השומרונית היא שהציגה את הדמיון בין בבא רבא ליהושע. הצורך והרצון ליצור דמיון זה מובן גם אם יהושע אינו 'המשיח'; יהושע היה הגיבור השומרוני הבולט ביותר לפחות בתחום

130 לנושא הדוסייתאים, תיאורו של אבולפתח והבעיות הכרונולוגיות, ראה: מונטגומרי, עמ' 255–262. המקורות בהם אשתמש להלן מצויים כבר בתיאור זה. לאחרונה נוספו מחקרים חדשים בעניין זה.

131 ראה: A.D. Crown. במבואו למהדורה של ספר יהושע השומרוני, חלק א, עמ' 163 ואילך.

132 כרוניקת אדלר, מס' 4632.

133 ראה: אשמועז — ז' ייבין, 'בית הכנסת באשתמוע', קדמוניות, ה (תשל"ב), עמ' 43–45; ח' שמע — א' מאירס, 'הישוב ובית הכנסת בח' שמע', שם, עמ' 58 ואילך; כורזין — ז' ייבין, 'החפירות בכורזין', ארץ־ישראל, יא (תשל"ג), עמ' 44–58, ובעיקר עמ' 148.

134 מ' מרגליות, הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, ירושלים תשל"ד, עמ' קלב. מסתבר, אגב, שלדוסייתאים לא הספיקה כלל טבילה לפני התפילה, שהרי הם דרשו שהתפילה תתקיים בתוך המים. איני מאמין שניתן לקיים בארץ־ישראל הלכה זו. הרקע הריאלי היחיד לכך יכול היה להיות בעדה המתגוררת ליד הירדן. ואכן ידוע לנו כי הדוסייתאים, או חלק מהם, מצאו מקלט באזור זה.

הקרבות ושחרור הארץ ולכן רצו לדמות את המנהיג הידוע לגיבור המקראי. יתר-על-כן, לו רצה בעל הכרוניקה לתאר את בבא רבא כמשיח, לא היה מתאר את מותו בצורה כה ברורה. אמנם הוא לא נוצח בקרב, אבל הוא מת—ואין זה יכול להלום את דמותו של המשיח.

אין אפוא עדויות שבבא רבא ראה עצמו כמשיח, הספרות אמנם מנסה לדמות אותו ליהושע, אך לא בגלל היותו משיח אלא בשל דמותו במקרא ובספרות כגיבור ולוחם.

במהלך דיונו של קראון חוזר הוא על הנימוק כי בתי-הכנסת הם יצירה דוסיתאית, שהרי בבא רבא הדוסיתאי בנה בתי-כנסת. ומניין שבבא רבא דוסיתאי? כיוון שהוא בונה בתי-כנסת, שהם דוסיתאים. מובן שקשה מאד לקבל ראייה 'ניצחת' מעין זו. עוד טוען קראון שבתי-הכנסת שבנה בבא רבא משקפים את המסורת כי הדוסיתאים בנו לעצמם בתי-כנסת נפרדים. עצם הקישור בין המאורעות אינו מוכח, כפי שכבר ראינו, ושימוש בטיעון זה סותר את הסברה כי רק הדוסיתאים בנו בתי-כנסת, שהרי המקור מעיד כי גם ליריביהם היו בתי-כנסת.

הדוסיתאים דחו את השימוש בשם המפורש והעדיפו את השם 'אלוהים'. בבית-הכנסת בשעלבים מופיע שם הויה ומכאן ראייה נוספת כי אין לפנינו מבנה דוסיתאי. ייתכן כי השימוש בביטוי 'עד עולם' הוא אנטי-דוסיתאי. ביטוי זה הוא בגדר פולמוס נגד תחיית המתים שהדוסיתאים האמינו בה. הטענה כי הדוסיתאים התנגדו להר גריזים אינה נכונה. אמת היא כי אחת הכיתות שנתפלגה מהם שללה את קדושתו של ההר, אך אין להחיל את דעותיה על כל הדוסיתאים. זמנו של מנהיג הכת—'צלח אבן טירן אבן נון' או 'סקטה אבן טבירין'—הוא על פי שמו כנראה רק בתקופה המוסלמית. אין אפוא ראייה מן הכת לתקופה הנדונה. לו היו כל הדוסיתאים מתנגדים להר גריזים היינו שומעים דאי על כך מאבולפתח או מסופרים אחרים.¹³⁵

קשה אפוא לקבל את התאוריה שהעלה באומן; אפשר אמנם לטעון כי הריסת בית-המקדש והמזבח בהר גריזים, והשתלטות הנוצרים על ההר, עודדו הקמת מרכזי-פולחן נוספים, אבל עצם קיום המוסד אינו עומד בניגוד למקום פולחן מרכזי.

* * *

תיאור בית-הכנסת השומרוני רק לפי העדויות השומרוניות אינו מאפשר יצירת תמונה שלמה. אך השוואתן של העדויות השומרוניות להווי של בית-הכנסת היהודי ולמבנהו, עשויה להרכיב תמונה דומה מאד. רובם המכריע של הפרטים שהעלינו דומים ביותר לנעשה בבית-הכנסת היהודי. לכל

135 אי-יציאת הכהנים מחוץ לארץ-ישראל אינה יכולה להיות מדויקת, שהרי הכרוניקות השומרוניות מלאות בפרטים על כוהנים היושבים במצרים, בדמשק ובמקומות אחרים. כבר הערתי לעיל, כי אנו שומעים על בתי-כנסת רק החל מהמאה הרביעית, בימי עקבן ובבא רבא. נראה כי זו תוצאה מן העובדה שהידיעות על התקופות הקדומות הרבה יותר מעורפלות, אנדיות ונעדרות רקע ריאלי ברור. מתקופה זו לערך מתחילות המסורות להיות מדויקות וברורות, גם אם איננו יודעים עדיין מה מציאות ומה אגדה בתיאורים על בבא רבא, שהרי לא שמענו את שמעו ממקורות חוץ-שומרוניים. אינני מפקפק בעצם קיומו, אך האגדות והסיפורים עליו מחייכים ניתוח ובדיקה קפדניים וביקורתיים. ראייה נוספת לכך שכתובות אמאוס וסלוניקי אינן דוסיתאיות הובאה לעיל, בהערה 118. כאמור, אין הוכחה שבאמאוס היה בית-כנסת של ממש, אבל בסלוניקי היה זה, כנראה, בית-כנסת.

פרט יש הוכחות מעטות מדי או שהראיות חלשות ובלתי־בטוחות, אבל התמונה בכללה מאפשרת לדבר בבטחון יתר. בית־הכנסת השומרוני התגלה כדומה ביותר לרעהו היהודי: המבנה דומה, התפקידים דומים—אף כי קיימים כמובן גם הבדלים. הבדל אחד נובע מהמתח שבין גריזים לירושלים והוא שהשפיע על כיוון בתי־הכנסת. הבדל שני הוא בכתובות: בכתב גופו ובתוכן, אם כי גם כאן נתגלו מספר קווי־דמיון. שני השבטים הקימו מוסדות דומים, והפעילו אותם בצורה דומה. ברבות הימים רבו השינויים אך עד ימינו קיימים רבים מקווי האופי הדומים. הדמיון בין בתי־הכנסת השומרונים והיהודים מתמצה אפוא בפרטים הבאים:

- א. מקומו החשוב בחיי־הקהילה.
- ב. שמו של המוסד—בית־כנסת, בית־העדה.
- ג. תפקידו כמקום תפילה, קריאת־התורה ולימוד.
- ד. פרטי קריאת־התורה (קריאת 'משכר' בפסח).
- ה. הווי התפילה בשבת (זמן התפילה, הטלית, מקומה של האשה בבית־הכנסת).
- ו. האמנות בבית־הכנסת.
- ז. כיוון התפילה למקום הקודש.
- ח. מקום הפתח.
- ט. צורת המבנה.
- י. בניית המקוה בצמוד לבית־הכנסת.

ההבדלים שבין בית־הכנסת השומרוני והיהודי מובאים להלן:

- א. מקומו של הכוהן.
- ב. נוסח הכתובות, לשונן וצורת כתיבתן.
- ג. הזיקה להר גריזים.

רשימה זו מראה בבירור עד כמה בנוי היה בית־הכנסת השומרוני בדומה לבית־הכנסת היהודי. ההבדלים נבעו מעצם ההבדלים המעטים שהיו בין שני שבטים אלה. כללית אפשר לומר כי המוסד השומרוני עקב אחר הנוהגים היהודיים, לבד מאותם מקרים בהם נגע הדבר באשיות ה'שומרוניות'. רשימת ההוכחות מראה כי ניתן לתאר את בית־הכנסת השומרוני על סמך אביו היהודי, כאילו היה אותו מוסד גופו.

ביבליוגרפיה נבחרת

המקורות התלמודיים, הקלאסיים והנוצריים צוינו לפי המהדורות המקובלות.

ספרות שומרונית

- אבראל-פחח E. Vilmar, *Abulfathi – Annales Samaritani*, Gotha 1865
- יהושע השומרוני T.W.J. Juynboll, *Chronicon Samaritanum, Arabice Conscriptum, cui titulus est Liber Josuae*, Leiden 1848
- א"מ לונץ, 'ספר יהושע של השומרונים בעברית', ירושלים (של לונץ), חרס"ב, עמ' 138–155.
- ר' קירכהיים, כרמי שומרון, פרנקפורט תרי"א, עמ' 55–91.
- A.D. Croun, *A Critical Re-Evaluation of the Sepher Jehosua*, 1966 (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור).
- כרוניקה אדלר E.N. Adler & M. Seligsohn, 'Une Nouvelle Chronique Samaritaine', *REJ*, XLIV (1902), pp. 188–222; XLV (1903), pp. 70–98, 160, 223–254; XLVI (1903), pp. 123–146 (מראה המקום צוין על-פי השנה שבראש כל פסקה).
- מימר מרקה J. Macdonald, 'Memar Markah', *ZAW*, LXXXIV (1963)
- ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ג, ב, ירושלים תשכ"ו.
- A.E. Cowley, *The Samaritan Liturgy*, I–II, Oxford 1909
- חולידה A. Neubauer, 'Chronique Samaritaine', *JA*, XVI (1869), pp. 385–470

מחקרים

- מ' אבי-יונה, 'מרדיות השומרונים בבזונטים', ארץ-ישראל, ד (תשט"ז), עמ' 127–132.
- הנ"ל, 'בית הכנסת בכפר פחמה', ידיעות, יג (תש"ז), עמ' 154–155.
- ג' אלקן, 'מוצאם של השומרונים במסורת ההלכה', תרביץ, יח (תש"ז), עמ' 146–156.
- ז' בן-חיים, 'המסורת השומרונית והשימוש בה לחקר העברית', לשוננו, יז (תשי"א), עמ' 133–198.
- י' בן-צבי, ספר השומרונים, ירושלים תש"ל.
- י' הרשקוביץ, 'הכותים בדברי התנאים', יבנה, ב (ת"ש), עמ' עא-קה.
- ז' ייבין, 'הפעילות בתחום הארכיאולוגיה בשומרון', ארץ שומרון, ירושלים תשל"ד, עמ' 147–158.
- א"ל סוקניק, 'בית הכנסת בשעלבים', עלון אגף העתיקות, ב (1950), עמ' 31–32.
- נ' צורי, 'בית הכנסת העתיק בבית שאן', ארץ-ישראל, ח (תשכ"ז), עמ' 149–163.
- J. Bowman, 'Pilgrimage to Mount Gerizim', *EI*, VII (1963), pp. 17–28.
- C.R. Conder (ed.), *The Survey of Western Palestine*, II, London 1882.
- M. Gaster, *The Samaritans*, London 1925.
- H.G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, Berlin 1971.
- H. Kohl & C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galilea*, Leipzig 1916.
- J.A. Montgomery, *The Samaritans*, Philadelphia 1907.

העלאת מתים לקבורה בארץ – קווים לראשיתו של המנהג והתפתחותו

ישעיהו גפני

מן המפורסמות היא כי ההלכה היהודית התירה באופן יוצא מן הכלל העברת מתי־ישראל לקבורה בארץ־ישראל, אף־על־פי שהעברת המת נאסרה בדרך־כלל: 'אין מוליכין מת מעיר שיש בה קברות לעיר (אחרת) אלא אם כן מחוצה לארץ לארץ'.¹ ודאי, ניתן לראות במעשי אבות האומה שמתו במצרים מקור למנהג זה, וכפי שציין הרמב"ם: 'גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם (= לארץ־ישראל), צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק'.² ואכן, עד סוף תקופת התלמוד הפך הדבר למקובל בכמה מקהילות ישראל, שמעלים מתים לקבורה בארץ. ממצאי הדורות האחרונים, החל מבית־הקברות היהודי העתיק ביפו ולאחר־מכן בניקרופוליס המרשים שבבית־שערים, משמשים עדות נאמנה לרצונם של בני־התפוצות להיקבר באדמת־ישראל. ואולם, דומה כי למנהג זה נוסף מטען אידיאי מסוים במשך הדורות, והוא אף עבר שלבים נפרדים עד שנתקבל על־ידי כל חכמי־ישראל. על־פי דברי חז"ל ניתן לשחזר כמה מן השלבים הללו של המנהג, שמתחילה עדיין מלווה היה התנגדות מסוימת, וחכמים אחדים אף דרשו אותו לגנאי. כך, למשל, מצינו במאמרים הדורשים בשבחה של הקבורה בארץ גם את הסיפור הבא:

רבי בר קוריאלי ור' לעזר הוון יתבין לעיין באוריתא בהדה אילסיס⁴ דטיברייה, ראו ארונות באים מחוץ לארץ. אמ' ליה ר' בר קוריאלי לר' לעזר אני קורא על אילוס⁵ בחייכם – ונחלתי

- 1 שולחן ערוך, יורה דעה, שסג, סעיף ב. בסעיף א, שם, הותרה העברה גם לאחר שנקבר 'כדי לקברו בארץ ישראל'. וראה: אור זרוע, חלק ב, הלכות אבילות, תיט, המבסס הלכה זו על הסוגיות שבבבלי כתובות קא ע"א.
- 2 הלכות מלכים, פ"ה ה"א.
- 3 בירושלמי, כלאים: בר קריא; ובירושלמי כתובות: בר קריא; בפסיקתא רבתי: ר' ברוקיא; בתנחומא שובש ל'מעשה ברבי ורבי אלעזר; ובתנחומא בוכר: ר' קצרא (וראה הערת בוכר, שם); בכל הנוסחים של הסיפור מופיע רבי אלעזר, ובפסיקתא אף: ר' אליעזר בן פדת. בהערה זו ולהלן נרשמו רק כמה שינויי נוסח עיקריים.
- 4 בירושלמי, כלאים וכתובות: איסטריק, וזה כנראה מ'איסטדיק', *στᾶδιον*. לעומת זאת בתנחומא: ב פ י ל י שחרץ לטבריה (בתנחומא בוכר: בפולי של חוץ מטבריה). ש' ליברמן (תרביץ, ג [תרצ"ב], עמ' 208) מכריע כי אין כאן שינויי מעתיקים, 'אלא הכל מכון למקום אחד' (או הקרובים זה לזה). ל' א י ל ס י ס' הוא מציע את המלה *ὑαλωσις*, מן *ὑαλος*, מקום תעשיית זכוכית. ראה דבריו, שם, הערה 7; וכן בספרו, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 292. על מקומו של האיזטדיקן בטבריה ראה: שובה, ספר יוחנן לוי, ירושלים תש"ט, עמ' 238 ואילך.
- 5 בירושלמי: 'מה הועילו אילוס? אני קורא עליהם...'; בפסיקתא רבתי: 'מה הועילו אילוס, בחייהן הניחו אותה, ובמיתתם באו להם'.

שמתם לתועבה (ירמיה ב ז) ובמותיכם—'ותבאו ותטמאו את ארצ' (שם). אמ' לה לא, כיון שהן מגיעים לארץ ישראל הן נותנים עליהם גוש עפר⁶ ומכפר עליהם, ומה טע' 'וכפר אדמתו עמר' (דברים לב מג).⁷

על-פי הופעתו של רבי אלעזר בן פדת ניתן לקבוע סיפור זה למחצית השנייה של המאה הג', ומן המסופר יש להסיק כי באותה עת היתה העלאת מתים תופעה מקובלת, ולא מקרה יוצא דופן ('ראו ארונות באים מחוץ לארץ'). כמו כן נראה כי נחלוותה או למנהג האמונה כי הקבורה בארץ מכפרת עוונות.

השאלה היא, אם לפנינו תופעה חדשה של המאה הג', או שבידינו ראיות להעלאת מתי-ישראל מן הניכר לקבורה בארץ עוד בדורות קודמים. ובצמוד לשאלה זו—ממתי דרשו חז"ל בשבח הקבורה בארץ-ישראל, ואלו נימוקים הסמיכו לה.

אם נזדקק תחילה לממצא הארכיאולוגי, הרי נראה כי צדקו חוקרים שהבחינו הבחנה ברורה בין כמה סוגי מתים מחוץ-לארץ. שנקברו בארץ.⁸ הדוגמה של יעקב ויוסף לא היתה צריכה לשמש בהכרח תקדים לכל בני-התפוצה היהודית, כיוון שהמדובר באותם מקרים בבני ארץ-ישראל שביקשו להיקבר בנחלת-אבותם.⁹ דומה כי לקטיגוריה זו יש לצרף את מתתיה בן יהודה, שעצמותיו הועלו והוטמנו במערה אשר בגבעת-הקבחר על-ידי אבה בר כהנא,¹⁰ ירושלמי שגלה לבבל וחזר אחר-כך ארצה. מעין זה מסופר על אריסטובלוס בן ינאי, אשר הורעל בידי תומכי פומפיוס ומת באנטיוכיה. גופתו הוטמנה שם בדבש, וכעבור זמן הועלתה לארץ והוטמנה בקברות מלכי בית-חשמונאי.¹¹ אף בצוואתו של רבי מאיר, אשר נתפרשה בעיקרה על-ידי ג' אלון,¹² בא לידי ביטוי רצונו של תושב הארץ אשר מסיבות בלתי-ברורות יצא לאסיה (עציון-גבר) וביקש שארוננו לא יוטמן בניכר.

דוגמה אחת ויחידה בידינו מימות בית שני על יהודים בני-התפוצות שנפטרו בחוץ-לארץ

6 באור זרוע, ב, תיט: 'זה שנוהגים לתת עפר א"י בקבר מצאתי אני המהבר עיקרו בירושלמי פ"ט דמס' כלאים ובתנחומא פרשת ויחי יעקב... מיהו אין משם ראייה שיועיל לקבר שבחו"ל'. והשווה לדבריו: קופפר, חשבויות ופסקים, ירושלים תשל"ג, סימן ע, עמ' 115 בשם רב שרירא גאון: 'ואית דאמרי אדרבה משם משמ"ע) להפך דדוקא ארונות שלהם—דתרתי הוי, דנקברו שם וגם שמו עפר בתוכם, אבל עפר לחתייה בקבר ואין הארון נקבר בארץ דילמ' לא מהני. וה"נ מסתברא דאי ס"ד מהני, אמאי מסקי ארוניהו לארץ יביאו עפר למקומם וישימו בקבריהם, דילמא משום גילגול עצמות היו מעלים אותם לארץ, ורפיא בידי'.

7 בראשית רבה צו, על-פי כתב-יד ו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1240); ירושלמי, כלאים ט, לב ע"ג; ירושלמי, כתובות יב, לה ע"ב; פסיקתא רבתי א, מהדורת רמא"ש ג ע"ב; תנחומא, ויחי, אות ג; תנחומא כובר, ויחי, אות ו, עמ' 214-215.

8 ראה: ש' ספראי, 'בית שערים בספרות התלמודית', ארץ-ישראל, ה (תשי"ט), עמ' 211.
9 בראשית מז ל: 'ושכבתי עם אבותי ונשאני ממצרים וקברתני בקברתם'. וראה ירושלמי, מועד קטן ב, פא ע"ב: 'ערב הוא לאדם שהוא נינוח אצל אבותיו, ולפיכך הותר לפנות אדם מקברו ולקברו 'בתוך שלו'—אף שמעבירים אותו מקבר מכובד לבזוי. על חשיבות 'קברי אבות' בחקופת המקרא ראה הספרות אצל: E. Meyers, *Jewish Ossuaries-Reburial and Rebirth*, Rome 1971, pp. 14-15. וראה גם: ל"י רחמי, עתיקות, ד (תשכ"ד), עמ' 28.

10 או, כהצעת א"ש רחנטל: אבה בן הכהן אלעזר; לדין מפורט בכתובת, ראה: א"ש רחנטל, פרקים, ב, ירושלים תשכ"ט-תשל"ד, עמ' 335-373.

11 מלחמות היהודים, א 184; קדמוניות, יד 124.

12 ג' אלון, 'צוואתו של רבי מאיר', ארץ-ישראל, א (תשי"א), עמ' 131-134 (= מחקרים בתולדות ישראל, א, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 320-328).

ועצמותיהם הועלו לקבורה בארץ-ישראל: הלני המלכה ובנה איזטס.¹³ ואולם גם מקרה זה מצטרף לאלה שמנינו, שכן הלני התגוררה בירושלים זמן רב, ואף הקימה, לדברי יוסף בן מתתיהו, שלוש פירמידות, ששימשו לה ולבנה כמאוזוליאום.

אשר לקברה של משפחת ניקנור מאלכסנדריה 'שעשה את הדלתות' ואשר נחשף בהר-הצופים, אין המדובר כאן באדם או באנשים שעצמותיהם הועלו מאלכסנדריה, אלא במי שהתגורר זמן מסוים בארץ, מת בה ונקבר בה.¹⁴ וכשם שבירושלים של ימי בית שני נתקיימו קהילות של בני-התפוצות השונות (ואף בתי-כנסת על שמן של קהילות אלה), כך יש לפרש כמה כתובות-קבר בטבריה מתקופת התלמוד. מוצאו של אדם כפי שנחרט על מצבתו מעידה רק על השתייכותו לקהילה מסוימת ומוצא משפחתי, אך אינה מלמדת בהכרח כי משם הובאו עצמותיו לקבורה בארץ.¹⁵

השאלה חוזרת אפוא: ממתי מעלים קהילות ישראל (או בודדים) את מתיהם לקבורה בארץ? דומה כי המקרה הראשון הידוע לנו אירע בימיו של רבי יהודה הנשיא, שעה שהעלו את ארונו של הונא ראש-הגולה מבבל. דבר זה מתגלה אגב שיחה בין הנשיא לידידו רבי חייא. כיוון שהכריז רבי כי מוכן היה למסור את כסאו למנהיגם של יהודי בבל, אמר לו רבי חייא: 'והרי הוא בא. נתכרמו פניו של רבי. אמר ליה: ארונו בא'.¹⁶ כפי שהעירו חוקרים,¹⁷ סביר להניח כי ראש-הגולה הובא לבית-שערים, אך יחד עם זאת ראוי להזכיר כי לימי רבי מייחסים בעיקר את ראשית פריחתה של בית-שערים, על מבני-הציבור שלה והמאוזוליאום שמעל מערכת-קברים מספר 11. את מרבית מערכות-הקברים יש ליחס לתקופה שלאחר מותו של רבי ועד לימי מרד גאלוס (352 לספירה). מכאן שעדותה של בית-שערים על מנהג העלאת מתים מן הניכר יפה רק מן המאה הג' ואילך.

- 13 קדמוניות, כ 95; על קברי-המלכים ראה: מ' כהן, קברי המלכים, תל-אביב תש"ז.
- 14 ראה: י"ל סוקניק, 'עוללות לאפיגרפיה היהודית', ספר הזכרון לאשר גולאק ושמואל קליין, 'ירושלים תש"ב, עמ' 134-137; שובה, ספר ירושלים, 'ירושלים תשט"ז, עמ' 367; ב' אביגד, ארץ-ישראל, ח (תשכ"ז), עמ' 119 ואילך.
- 15 ראה: ג' אלק, מחקרים בתולדות ישראל, ב, תל-אביב תשי"ג, עמ' 103, הערה 14; ש' ספרא, העליה לרגל בימי הבית השני, תל-אביב 1965, עמ' 16-17; שובה, לתולדות טבריה, ספר יוחנן לוי, 'ירושלים תש"ט, עמ' 210, 220; הנ"ל, כל ארץ נפתלי (קובץ), 'ירושלים תשכ"ח, עמ' 182. 'יהא זה רחוק, אם כן, להביא מן המציאות של ימי הבית הוכחה למסקנתו של מאירס (לעיל, הערה 9), עמ' 72: Herodian 'We have every reason to believe that from the period onward special merit was given final interment in Palestine, if not in Jerusalem itself' (וראה סיכום דבריו, שם, עמ' 79). דבריו מבוססים בעיקר על הכתובות שנמצאו בירושלים, אך כאמור כל אלה מוכיחות רק שבני תפוצות רבות הגיעו לארץ, דבר שידענו בלאו הכי. יתר-על-כן, לפחות חלק מן הנקברים היו גרים, כמו מרים מדילוס (פריי, CIJ, מס' 1390; סוקניק [לעיל, הערה 14], עמ' 133-134) ויהודה בן לאגאנינוס (פריי, שם, מס' 1385; ספר ירושלים, עמ' 366). וכבר ידענו שגרים השתדלו לעלות בחייהם לירושלים, ראה: ספרא, שם, עמ' 92-95; גם חלק מהנקברים התדמוריים עשויים להיות גרים, וראה קליין, ידיעות, ה (תרצ"ח), חוברת ד, עמ' 113. אין גם כל ראייה לדברי J. Jotham-Rothchild, PEQ (1952), p. 25: 'But resurrection would take place in Jerusalem, the only city whose soil was considered holy, as is still believed by the pious of all three world-religions; and for this reason the bodies of those who used to dwell in foreign lands were carried by camel, mule or donkey to Jerusalem, to be laid to rest in the family tomb. Jews living in distant countries were first buried at their place of residence until decomposition was complete. The bones were thereafter collected, shrouded and annointed and sent to Jerusalem in ossuaries or coffin' מסכים כנראה לגישה זו, ואף מציע שבית-שערים נעשתה חשובה כבית-קברות יהודי דווקא לאחר שירושלים הפכה לאיליה קפיטולינה (ראה ספרו [לעיל, הערה 9], עמ' 75). לעניין כולו ראה גם: H. Graetz, 'Die jüdische steinsarkophage in Palästina', MGWJ, XXX (1881), pp. 529-539 (esp. pp. 535ff.).
- 16 בראשית רבה לג ג, עמ' 306; ירושלמי, כלאים ט, לב ע"ב; ירושלמי, כתובות יב, לה ע"א.
- 17 ש' ספרא, ארץ-ישראל, ה (תשי"ט), עמ' 212; אביגד, בית-שערים, ג, 'ירושלים תשל"ב, עמ' 193.

כתובת קבר
מבית-שערים

תרגום:

קבר זה מכיל את השריד
ההולך וכלה של
קארטריה האצילה
ושומר לנצח את זכרה
המהולל. זינוביה
הביאה אותה כאן
לקבורה וקיימה בזה
את מצוות אמה. לך,
המאושרת, פרי בטןך,
בתך החסודה – שהרי
היא עושה תמיד מעשים
מהוללים בקרב בני-
תמותה – הקימה יד
זאת כדי שגם אחרי
קץ החיים תזכו שתיכן
בעושר חדש בל-ימוט



ואמנם, לפני דורו של רבי קשה להצביע לא רק על מקרים של העלאת מתים לקבורה בארץ, אלא גם על טיפוח מכון של מנהג זה אצל חכמים. שתי האמונות העיקריות שנקשרו עם מעלת הקבורה בארץ נמצאות לראשונה בפי אמוראים בני המאה ה-ג': (א) שהיא מכפרת על עוונות; (ב) שמתו ארץ-ישראל יקומו (תחילה) לימות המשיח. אשר לדברי תנאים, הרי שבפיהם דרישה תקיפה הרבה יותר לשיבה בארץ-ישראל.¹⁸ חשיבות זו הובלטה במיוחד לאחר מרד בר-כוכבא, שעה שנשקפה סכנה חמורה להמשך קיומו של היישוב היהודי בארץ. מדור זה הגיעו עיקר הקריאות נגד ירידה, ואף דרשות בגנותם של מנהיגי-הדור הזונחים את הארץ בשעת מצוקה: 'אלימלך היה מגדולי הדור ומפרנסי ציבור ועל שיצא לחוצה לארץ מת הוא ובניו ברעב'.¹⁹ והנה, דווקא בין הלכות אלה העוסקות בשיבת ארץ-ישראל, מצאנו את אחת הדרשות היחידות שבפי תנאים בשבח הקבורה בארץ:

ישרה אדם בארץ ישראל ואפילו בעיר שרובה גוים ולא בחוצה לארץ ואפילו בעיר שכולה ישראל. מלמד ששיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל מצות שבתורה וכל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח.²⁰

18 ראה ההלכות בתוספתא, עבודה זרה ד (ה) ג-ו (צוקרמאנדל, עמ' 466); וראה: ג' אלקן, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ב, עמ' 67.

19 תוספתא, שם, ה"ד.

20 שם, ה"ג.

גם אילו קיבלנו הכרזה זו כחלק מקורי משורת ההלכות בתוספתא, הרי מתברר שאין הקבורה בארץ נתפסת כמעלה בפני עצמה, אלא כאחד הדברים שלו זוכים היושבים בה.²¹ ואולם נראה בעליל כי המשפט 'וכל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח', אינו קשור מעיקרו למשפט הקודם לו, אלא נוסף לכאן. 'ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל מצות שבתורה' היא מסקנה של דרשת הכתובים, ועל כך תורה המלה 'למלמד'. ואכן, דרשה זו מצויה בספרי דברים (פיסקא פ; מהדורת פינקלשטיין, עמ' 146): 'וירשתם אותה וישבתם בה ושמרת לעשות את כל החקים האלה' (דברים יא לא) אמרו: 'ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצות שבתורה'. צודק, אם כן, א"א אורבך²² המעיר כי המשפט על הקבורה 'אינו אלא תוספת, שמצאה תחליף לחיים בארץ ישראל', ובתלמוד בבלי אף הובא המאמר עצמו בשם האמורא רב ענן.²³

מאמר שני בספרות התנאים מרחיב במידה מסוימת את המשפט הקצר שבתוספתא, אך גם ממנו אין ללמוד על עידוד העלתם של עצמות מתים לקבורה בארץ:

הוא (= רבי עקיבא) היה אומר: כל הקבור בשאר ארצות כאלו קבור בבבל. כל הקבור בבבל כאלו קבור בארץ ישראל. כל הקבור בארץ ישראל כאלו קבור תחת המזבח. לפי שכל ארץ ישראל ראויה למזבח. וכל הקבור תחת המזבח כאלו קבור תחת כסא הכבוד שנאמר 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו' (ירמיה יז יב).²⁴

אם סופה של הדרשה משבחת את הקבורה בארץ-ישראל, הרי שראשיתה מבטלת ייחוד זה ('כל הקבור בבבל כאילו קבור בארץ ישראל')—גם הייחוס של דברים אלה לימי רבי עקיבא נראה קשה).

21 כך גם יוצא מן הצירוף שבמדרש תנאים, עמ' 58: 'מכן אמרו: ידור אדם בארץ ישראל בעיר שכולה גוים ואל ידור אדם בחוצה לארץ בעיר שכולה ישראל. הקבור בה כקבור בירושלם והקבור בירושלם כקבור תחת כסא הכבוד'. בהלכות מלכים, שם, מנסה הרמב"ם לקשר בין קבורה תחת המזבח לכפרה: 'וכן הקבור בה נחפז לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה. שנאמר וכפר אדמתו עמו'. על הביטויים 'כאילו קבור תחת המזבח' ו'כאילו קבור תחת כסא הכבוד' ראה: קראוס, קדמוניות התלמוד, א, חלק ראשון, עמ' 110; ליברמן, 'יוניית ויונות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 269–271; וכן דבריו בתוספת ראשונים, ב, עמ' 192; וראה גם: ספרא, ארץ-ישראל, ה (תשי"ט), עמ' 212; מ' בר, 'מאמר קדום בענין קידוש השם בימי אדרינוס', ציון, כח (תשכ"ז), עמ' 228 ואילך. צירוף מיוחד בין ישיבה בארץ למיתה בה נמצא במדרש משלי יז: 'אמר ר' לוי: כל הדר בארץ ישראל אפילו שעה אחת ומת בתוכה—מובטח לו שהוא בן העולם הבא, מאי טעמא: "וכפר אדמתו עמו"'. ואף בדברי האמורא עולא, שנפטר בהיותו בבבל, הד לעדיפות המיתה בארץ-ישראל על הקבורה בה: 'לא דומה הפולטה בחיק אמו לפולטה בחיק נכריה' (ירושלמי, שם, ומקבילות). וכן בדברי רבי חמא בר חנינא (או רבי חנינא): 'המת שם ונקבר שם—שתי צרות בידו. המת שם ונקבר כאן—אחת בידו' (בראשית רבה צו על-פי כ"ו 1240; הדברים שם ובירושלמי סתמיים, אך קשורים למחלוקת ר' חמא בר חנינא ור' חלבו; בפסיקתא רבתי באים בשם רבי חמא בר חנינא, ובתנחומא ויחי—ר' חנינא).

22 חז"ל—פרקי אמונות דעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 607, הערה 85. על צירוף המקורות בברייתא זו, וכן בקטע שלהלן מאבות דרבי נתן, העיר גם בר במאמרו (לעיל, הערה 21).

23 כתובות קיא ע"א.

24 אבות דרבי נתן נוסח א פרק כו (מהדורת שטר, עמ' 82); במדרש הגדול לבראשית מז כט (מהדורת מרגליות, עמ' תתי) הובא המאמר בשם בן עזאי: 'לענין הקבורה בבבל השווה כתובות קיא ע"א: באבות דרבי נתן נוסח א פרק יב (עמ' 50): '... לא נשמתו של משה בלבד גנוזה תחת כסא הכבוד אלא כל נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד שנאמר "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים" יכול אף על רשעים כן, ת"ל...'. ובשבת קנב ע"ב: 'חנינא רבי אליעזר אומר: נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד שנא' והיתה נפש אדוני...'. וראה: ליברמן, 'יוניית ויונות (לעיל, הערה 21), עמ' 269, הערה 66, המבחין בין 'נשמה' הגנוזה תחת כסא הכבוד—לגוף הקבור תחת המזבח.

ואף זאת, גם כאן קודמת למאמר הקבורה דרשה בשבח הישיבה בארץ-ישראל: 'כך אמר דוד: כל המניח ארץ ישראל ויוצא חוץ לארץ מעלה עליו הכתוב כאלו עובד עבודת אלילים'. קשה, אם כן, למצוא בדברי תנאים מאמרים המסוגלים להעניק מוטיבאציה מיוחדת ליהודים בתפוצות לרצות ולהעלות עצמותיהם לקבורה בארץ.²⁵ אף רבי מאיר, אשר ביקש כאמור למנוע הטמנת ארונו בחוץ-לארץ, דרש במיוחד בזכות הישיבה בארץ, ולדרשתו זו נקשר דווקא הפסוק שלאחר-מכן שימש יסוד לאמונה בסגולות הקבורה בארץ-ישראל:

'וכפר אדמתו עמו... 'היה רבי מאיר אומר: כל היושב בארץ ישראל ארץ ישראל מכפרת עליו שנאמר 'העם היושב בה נשוא עון' (ישעיה לג כד). עדין הדבר תלי בדלא תלי, אין אנו יודעים אם פורקים עוונותיהם עליה ואם נושאים עוונותיהם עליה. כשהוא אומר 'וכפר אדמתו עמו' הוי פורקים עוונותיהם עליה ואין נושאים עוונותיהם עליה. וכן היה רבי מאיר אומר: כל הדר בארץ ישראל וקורא קרית שמע שחרית וערבית ומדבר בלשון הקדש הרי הוא בן העולם הבא.²⁶

כאמור, מן המאה הג' ואילך מודגש בדברי חז"ל, כי לקבורת ארץ-ישראל—'דברים בגו'. בנוסחים מקבילים רבים²⁷ מצויות למעשה שתי מסורות המנמקות את מעלת הקבורה בארץ. לאחת, כי 'מתי ארץ ישראל חיים תחילה לימות המשיח'—נצטרף גם תיאור המחילות שדרך יגיעו צדיקים שבחוץ-לארץ לארץ-ישראל כדי שלא יפסידו. לא מן הנמנע שהופעת נימוק זה קודמת במעט למסורת השנייה (קבורת ארץ-ישראל מכפרת עוונות). חכמים לא נוקקו לדרשנות מופלגת כדי להוציא תיאור זה מצירופם של שני פסוקים אסכטולוגיים: 'נתן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה' (ישעיה מב ה) ו'הנה אני פתח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל... ונתתי רוחי בכם וחיייתם' (יחזקאל לו יב-יד). התמונה שנחבלה אף העניקה פירוש מיוחד לפסוקים בתהלים המדברים על 'ארצות החיים' (קטז ט) או 'ארץ החיים' (קמב ו): 'והלא אין ארץ החיים אלא צור וחברותיה,²⁸ תמן שובעה, תמן וולה, ואת אמ' חלקי בארץ החיים?! אלא ארץ שמיתיה חייך תחילה לימות המשיח'.²⁹ דרשות אלה מיוחסות כמעט בכל הנוסחים שלהן לחכמי ארץ-ישראל מראשית תקופת האמוראים: רבי שמעון בן לקיש (בבראשית רבה), או רבי שמעון בן לקיש בשם בר קפרא (ירושלמי) או רבי אלעזר הקפר (פסיקתא רבתי); ואף עניין

25 אף לדרשה המיוחסת לרבי חנינא (נ"א רב הונא): 'כל הצדיקים שמתו בחוצה לארץ נפשותם נאספות לארץ שנאמר "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים" (שמואל-א כה כט)' (פרקי דרבי אליעזר פרק לד) הרי שהמקבילות לדרשה זו בספרות התנאים (ספרי פנחס, קלט, עמ' 185; ספרי זוטא, 319, ועוד) אינן מזכירות כלל את ארץ-ישראל.

26 ספרי האוינו, פיסקא שלג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 383); לסופו של המאמר השווה ירושלמי, שבת א, ג ע"ג; ירושלמי, שקלים ב, מז ע"ג.

27 ראה הציונים לעיל, הערה 7. עליהם יש להוסיף: בבלי, כתובות קיא ע"א; בראשית רבה עד א (עמ' 857); תנחומא בוכר, ויצא, סימן כג (עמ' 160); שמות רבה לב ב; מדרש משלי י; תרגום לשיר השירים ח ה; מדרש הגדול לבראשית מז כט (עמ' תחט); ילקוט, ויחי, קנ; ילקוט תהלים, תתפח (לתהלים קמב). מסכת שמחות אינו עניין לכאן (ולא כהערת מור, בית שערים, א, עמ' 101, הערה 139; וראה גם: מאירס [לעיל, הערה 9], עמ' 74) שכן הוא מתייחס לקבר—כנראה משפחתי—של רבן גמליאל בירושלים, ולא להעלאת מתים מן הניכר; ראה: ספרא, העליה לרגל (לעיל, הערה 15), עמ' 16-17; וכן רחמני בביקורת על ספרו של מאירס: IEJ, 23 (1973), pp. 123-124.

28 במקבילות בירושלמי: 'וקיסרין וחברותיה'; ובפסיקתא רבתי בלשון בוטה: 'וכי ארץ ישראל ארץ החיים היא, והלה בני אדם מתים בתוכה?! והלא חוצה לארץ היא ארץ החיים...'

29 בראשית רבה עד א (עמ' 857).

המחילות מופיע בבראשית רבה, בירושלמי ובפסיקתא כדברי רבי סימאי או כתשובה לשאלתו.³⁰ עניין הקבורה בארץ-ישראל כמכפרת עוונות נקשר בעיקר לשמותיהם של חכמים מן המחצית השנייה של המאה הג'. אמונה זו אינה נובעת בהכרח מפרשנותם של פסוקים. אדרבה, הפסוק 'העם היושב בה נשוא עון' (ישעיה לג כד) וכיוצא בו, מוביל למחשבה שהישיבה בה מכפרת, וכדרשת הספרי שהבאנו למעלה. על כל פנים, מספר חכמים (ודווקא ממוצא בבלי) נוספו לרבי אלעזר בן פדת (אף הוא עולה מבבל) וגם הם סוברים שהקבורה בארץ-ישראל לכשעצמה מכפרת עוונות:

כתיב: 'ואתה פשחור וכל יושבי ביתך תלכו בשבי ובבל תבא ושם תמות ושם תקבר' (ירמיה כ ו). ר' אבא בר זמינא אמר: ר' חלבו ור' חמא בר חנינא, חד אמר מת שם (= בחוץ-לארץ) ונקבר שם יש בידו שתי. מת שם ונקבר כאן יש בידו אחת. וחרגה אמר: קבורה שבכאן מכפרת על מיתה שלה.³¹

תופעת העלאתם של מתים לקבורה בארץ החלה אפוא בימי רבי, ובוודאי פתוחה הדרך להשערות המסוגלות לקשר בין אישיותו או תקופתו ובין התופעה עצמה. מה שברור הוא כי דווקא מכובדי בבל, ממשפחת ראש-הגולה, נזקקו למנהג זה.³² אף במקורות שזמנם מתקופת הגאונים נמסר

30 אבל בתנחומא: 'רבי סימון'.

31 ירושלמי, כלאים ט, לב ע"ג, ומקבילות: יש עניין קבורת ארץ-ישראל ובין עצם הרעיון שהקבורה והייסורים שבקבורה מביאים לידי כפרה; ראה, למשל, סנהדרין מז ע"ב; מז ע"ב; ועוד. וראה דברי S. Lieberman, 'Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature', Harry A. Wolfson Jubilee Volume, II, Jerusalem 1965, pp. 506 ff.

במדרש משלי י מובא עניין הכפרה של אדמת ישראל בדושיח המיוחס לרבי אליעזר ורבי יהושע (ובפרשה יז, שם, מיוחס לרבי נחמיה המאמר: 'ארץ ישראל היא מכפרת על עוונות מתיא'), ואולם טיבו של מדרש זה מחייב זהירות בקשר לאוטנטיות של שמות אלה (אם כי ראה לאחרונה: צ"מ רבינוביץ, גנזי מדרש, תל-אביב תשל"ז, עמ' 218 ואילך). בנוסח המודפס אף עונה רבי אליעזר לרבי יהושע בלשון 'רבי, תאמר... ' (ואולם בקטע הגניזה שפרסם רבינוביץ, שם, עמ' 248, אין 'רבי', אבל בהמשך שם קורא רבי יהושע לרבי אליעזר: בני).

32 על העלאת ארונו של רב הונא—המקור לבית ראש-הגולה—מספר התלמוד באריכות במועד קטן כה ע"א, ושם גם תיאור העלאת עצמותיהם של רבה בר הונא ורב המנונא. אשר לרב הונא, ראוי אמנם להעיר כי אין בטחון מוחלט כי אכן הכוונה בסיפור המקורי היתה לתלמידו של רב וראשישיבת סורא, אשר נפטר ב'297 לספירה (איגרת רב שריא גאון, עמ' 85). בסיפור המקביל בירושלמי, כלאים ט, לב ע"ב, מדובר על 'רב הונא ריש גלותא'—ואין זה אותו רב הונא ראש-הגולה הנזכר שם למעלה, שכן הלה הועלה לארץ-ישראל עוד בחייהם של רבי ורבי חייא, ואילו בסיפור השני הוטמן רב הונא בסמוך לרבי חייא. (בקהלת רבה ט י אף מבקש 'רב הונא ריש גלותא'—'כד דמיכנא אעלוני גביה ר' חייא רבה'). ולכאורה היה נראה לומר שממסורת אחת על הונא שהועלו עצמותיו לארץ-ישראל נוצרו שלושה סיפורים—אלא שאין בטחון בדבר. על-כל פנים, התוספות במקום, ד"ה ורבי חייא, כבר העירו על הסתירה שבין הבבלי והירושלמי. ואף זאת—נראה כי כבר קדמונים קשרו למסורת שבבבלי את עניין ראשות-הגולה—ראה דקדוקי סופרים, עמ' 84, אות ו, וכן איגרת רב שריא גאון, עמ' 85, וליקוטים, שם, עמ' xxi, ר"ח למקום, ועוד. ראה לענין זה: מ"א טננבלט, פרקים חדשים לתולדות ארץ ישראל ובבל בתקופת התלמוד, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 321–319; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, III, Leiden 1968, pp. 51–53. מ' בר, ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד, תל-אביב תשל"ל, עמ' 96–97.

על כמה וכמה מראשי־הגולה בתקופה התלמודית שהועלו לארץ־ישראל כדי להיקבר בה.³³ נציין לבסוף כי בתקופת התלמוד אין מעלים מתים רק לבית־שערים. הצבענו בראשית דברינו על ארונות המובאים לטבריה כבר במאה השלישית,³⁴ ואילו מן המאה הרביעית תיאור יפה בידינו על השלבים בהעברת המת מבבל לטבריה, וההספדים הנאמרים בשתי הארצות:

כי שכיב איניש הכא (= בבבל), התם (= בארץ־ישראל) ספדי ליה הכי:
הוי³⁵ גדול הוא בששך ושם לו ברקת!
וכי מסקי ארונא להתם ספדי ליה הכי:
אוהבי שרידים יושבי רקת, צאו וקבלו הרוגי עומק.³⁶

33 ראה סדר עולם זוטא, מהדורת נויבאור, סדר החכמים וקורות הימים, ב, אוקספורד תרנ"ג, עמ' 71, 75; בעמ' 71 שם: 'ושכיב חזקיה ונקבר בארץ ישראל בגבעת ארבאל אשר ליהושע בן נשרף הכהן במזרח העיר'—ציין זה מכיוון למקום משמרת הכהונה של ישוע על־פי ברייתא של משמרות הכהונה; ראה: ספר הישוב, עמ' 162–163 והספרות שם; ארץ־ישראל, ז, עמ' 24 ואילך.

34 בכך נדחים דברי שובה, ספר יוחנן לוי (לעיל, הערה 4), המשער כי טבריה מילאה תפקיד של בית־קברות לאומי רק לאחר שבית־שערים יצאה מכלל שימוש בעקבות מרד גאלוס ב־352.

35 כך בנוסחאות בכתב־יד ובאגדות התלמוד (וראה דקדוקי סופרים), והוא לשון הספר.

36 מגילה ו א.

השתמרות ושיכחה של שמות מקומות קדומים בנגב המרכזי*

אברהם נגב

לזכרו של יוחנן אהרוני
מורה ורע

התופעה של השתמרותם של שמות מקומות בנגב או שיכחתם העסיקה אותי שנים רבות. מקומות אלה, הנמצאים באיזור גיאוגרפי מצומצם ביחס ותנאיהם הגיאולוגיים, האקלימיים וההידרולוגיים דומים, היו צפויים, להלכה, לאותו גורל. כשנעזב האיזור סופית, לערך בין שנת 550 ושנת 800 לספירה, היו שמות כל היישובים אמורים להשתמר או להישכח, אלא שהמצב העובדתי שונה לחלוטין.

בנגב המרכזי היו שישה אתרים מרכזיים: עבדה-חרבות עבדת¹, עוג'ה חפיר-נצנה, חר' ממשי-כרנב, חר' רחיבה-חר' רחובות (בנגב), אסביטא-חר' שבטה, אל-ח'לצה-חר' חלוצה. שמותיהם של שניים בלבד מאתרים אלה היו ידועים לסופרים הקדמונים—אל ח'לצה² אֶלוֹסָה (*Ἐλουσα*), חלוצה³ ועבדה, עֹבְדָה, אֶבְדָה (*Ἐβόδα*, *Ὀβόδα*), עבדתא⁴. בשמות הערביים נשתמרה כמעט לגמרי הצורה המדויקת של שמם הקדום.

הפאפירוסים מעוג'ה חפיר⁵, הוסיפו שפע של חומר חדש לידוע על האתרים המרכזיים החשובים בנגב. שני האתרים שנזכרו למעלה מופיעים בתעודות אחדות. אֶלוֹסָה (*Ἐλουσα*), בירת המחוז, נזכרת לעתים קרובות מאוד;⁶ ואילו השם המקובל לאחר השני הוא אֶבְדָה (*Ἐβόδα*)⁷ ולא עֹבְדָה (*Ὀβόδα*). כפי שאנו מוצאים על כתובות רבות מן המאה הג' לספירה בעבדת. עובדה זו מצביעה, כנראה, על כך שבתקופה הביזנטית חל שינוי בהגיית השם הנבטי של המקום, שהיה עדיין בשימוש בתקופה הרומית המאוחרת.

* מאמר זה התפרסם בלשון הצרפתית ב־*Revue Biblique*

1 נקטנו בכתיב השמות העתיקים והחדשים כפי שהוא מקובל ברשומות, ילקוט הפרסומים, ז' בסיון תשכ"ד 18 במאי 1964.

2 לצורך הבהירות נשתמש להלן בעיקר בצורה הערבית של שמות המקומות.

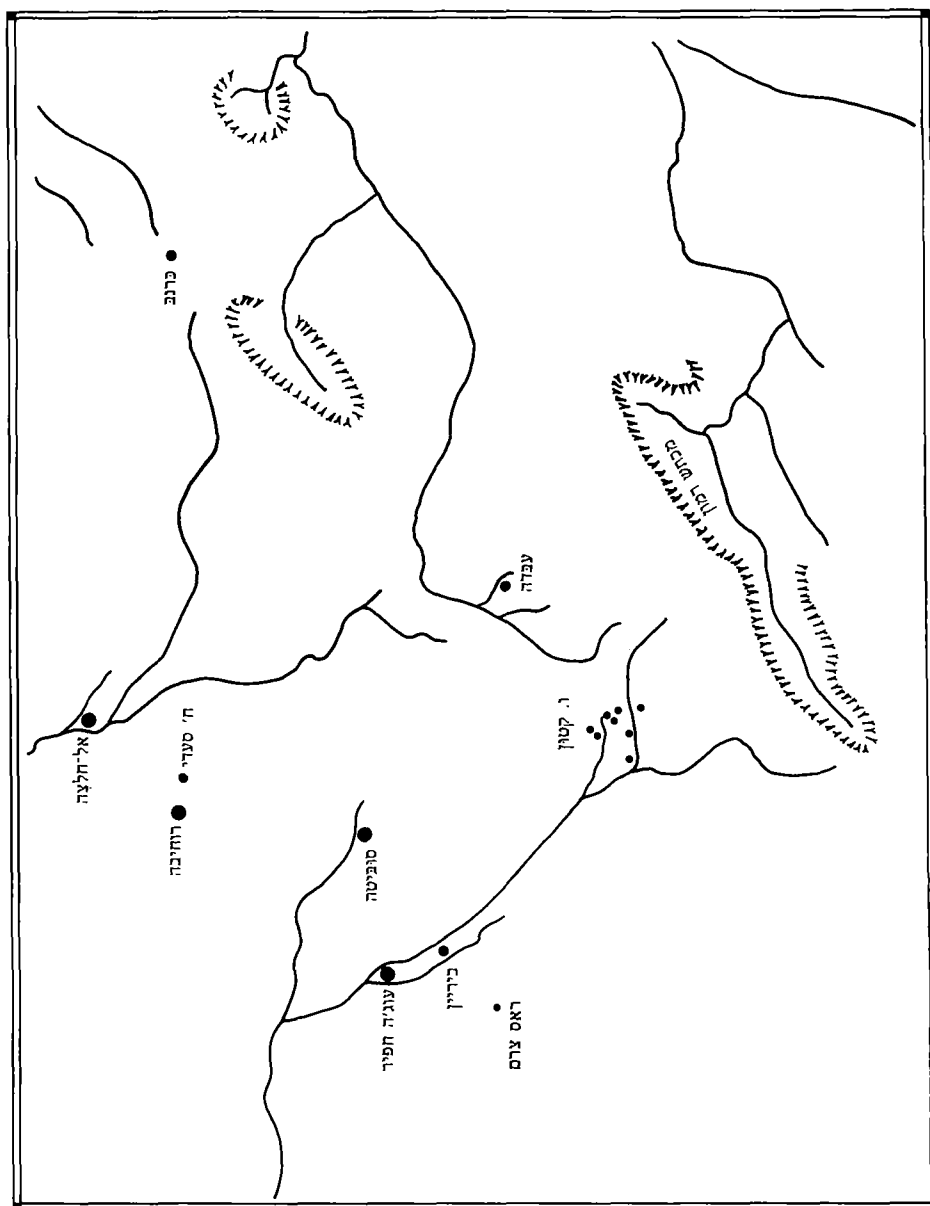
3 בזיקה למקורות העתיקים ראה: A. Reland, *Palaestina ex monumentis veteribus illustrata*, G. Broeddet, 1714; F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris 1938; ומ' אבייונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ־ישראל, ירושלים תשי"א; וכן הערכים המתאימים באנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ־ישראל, ירושלים תשל"א.

4 נראה הדבר שלפחות חלק משמות המקומות העתיקים הנבטיים מקורם בשמות פרטיים. בזיקה לשמה הנבטי של עבדת נאמנה עלינו עדותו של Steph. Byz. 482:15-16: השם אלוסה-חלוצה מקורו אולי בשם הנבטי השכיח חלצח, חלצו (ראה: J. Cantieau, *Le Nabatéen*, II, 1932, pp. 96-97), ואילו מקור השם סובתה-אסביטא הוא אולי בשם הנבטי שביחו או שבתי (ראה שם, עמ' 148).

5 ראה: C.J. Kraemer, Jr., *Excavations at Nessana*, Vol. III, *Non-Literary Papyri*, Princeton, New Jersey 1958 (להלן: נצנה, 3).

6 שם, מפתח, עמ' 341.

7 שם, תעודה 39, שורות 2, 12.

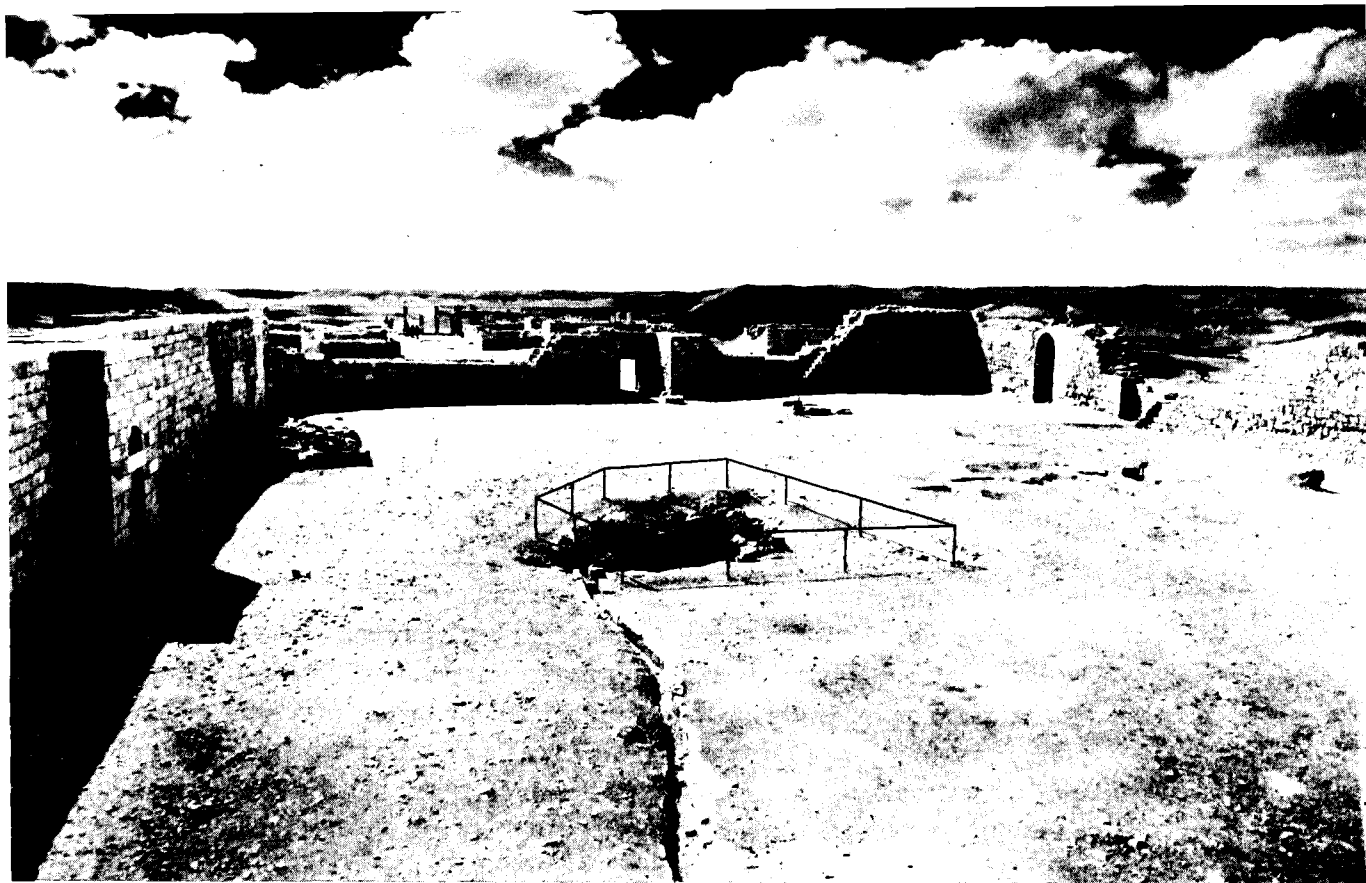


נוסף על שני אלה, מוצאים אנו בפאפירוסים מספר רב של שמות, אשר בשניים מהם נדון. הכוונה לשמות שעזרו בזיהוי של אסביטא ועוג'ה חפיר. הראשון הוא ללא ספק סוֹבָטָה (*Σοβάτα*)⁸, שאנו מוצאים אותו גם בצורות סוֹבָטוֹן (*Σωβάτων*)⁹, סוֹבָטִינוֹס (*Σωβετινός*)¹⁰, וסוֹבָטָאס (*Σωβετώης*)¹¹. האתר השני, עוג'ה חפיר, זוהה עם נֶסְנָה (*Νεσσάνα*), נֶסְנָה (*Νεσάνα*)¹². צורה זו של השם, המופיעה בתעודות מן התקופה הביזנטית, שונתה לֶנְסְטָנָה (*Νεστανα*) ולנסתאן בתעודות מן התקופה שלאחר הכיבוש הערבי.¹³

לאחר הדיון בעבדת, נצנה, חלוצה ושבטה נותרו כרנב ורחיבה. כרנב זוהתה על-ידי הרטמן עם מֶמְפִּיס (*Μαμφίς*)¹⁴. שם יווני זה מופיע באותה צורה ממש באחד הפאפירוסים של נצנה.¹⁵ זיהוי של האתר האחרון, רחיבה, זקוק עדיין למחקרים נוספים.

ישוב הקבע של הנגב המרכזי פסק בשנת 800 לספירה, לכל המאוחר. דינם של שמות המקומות להשתמר או להימחות נותר בידי הנוודים הבדווים. יש לזכור שישונו העירוני או הכפרי של הנגב היה תופעה חולפת, התלויה בגורמים חיצוניים, ואילו הבדווים נדדו באיזור מאז ומעולם. אם נקבל את ההנחה על נוכחות קבע של הבדווים בנגב, ברור שהיתה קיימת צורה כלשהי של דוֹקִיּוֹם—ואף תלות הדדית—עם המתיישבים הקבועים שם. יש עדויות רבות לכך בתקופה הביזנטית, כשאוכלוסיית הנגב גדלה פי שניים או שלושה. הבדווים לא יכלו להתקיים בכוחות עצמם. הם השיגו את צרכיהם על-ידי פשיטות עונתיות, עֲזוּיּוֹת, או על-ידי שיתוף-פעולה עם השלטונות.¹⁶ שלומם של הערים והיישובים בנגב, וגורל האימפריה הרומית המזרחית כולה, היו תלויים בשיווי-משקל עדין זה. לטענות שהועלו על-ידי מאירסון יש להוסיף אחרות. לא ייתכן בשום פנים להקים את המתקנים החקלאיים ואת מפעלי הספקת המים ללא עזרת הבדווים. כמויות עצומות של אבן נחוצות היו לבניית מתקנים אלה. היו אלה סלעים שנאספו ממורדות ההרים וחלוקי-אבן מן הוואדיות. את החומרים האלה היה צריך להעביר לאתרי הבנייה, ואוכלוסיית הערים והיישובים לא הספיקה לכך לבדה. בעיית כוח-האדם היתה חריפה באותה מידה בתקופת הקציר והאסיף. בחדשי אפריל-מאי, באקלים הנגב, יש לקצור את היבול במהירות בטרם ישרו הגרעינים מן השיבולים. לכך לא הספיקה האוכלוסייה המקומית הקבועה. על אלה יש להוסיף את בעיית הספקת המים. הגשם אינו מספיק תמיד למילוי הבורות והמאגרים ואת המים הנוספים צריך היה להביא מסכרים שנבנו בוואדיות (כפי שאנו מוצאים בכרנב), או מגבים טבעיים בוואדיות. הבדווים שימשו כנושאי מים. ברור אפוא שחיי-הקבע וחיי-הנוודות לא היו תופעות שבאו אחת אחרי השנייה, אלא תופעות חופפות בזמן. אולם נוכחותם של הבדווים באיזור לא פסקה עם תום חיי-הקבע בו.

- 8 שם, תעודה 75, שורה 8.
- 9 שם, תעודה 79, שורות 6, 16.
- 10 שם, שורות 10, 11, 29, 40.
- 11 שם, שורות 3, 51, 52.
- 12 שם, מפתח, עמ' 341.
- 13 שם, תעודה 58, שורה 5; תעודה 59, שורה 3, 4; תעודה 60, שורה 11; וכו'.
- 14 ראה: R. Hartmann, 'Materialien zur historische Topographie der Palästina Tertia', *ZDPV*, XXXVI (1913), pp. 100–113.
- 15 נצנה, 3, תעודה 39, שורות 4, 17.
- 16 על עניינים אלה ראה: Ph. Meyerson, 'The Desert of Southern Palestine According to Byzantine Sources', *Proceedings of the American Philosophical Society*, CVII (1963), pp. 160–172.



עבדת: המצודה הרומית המאוחרת-הביזנטית. במרכז בור מים ומערכת תעלות לאיסוף הנגר

הארכיאולוגיה הארצישראלית לא פיתחה עדיין כלים לעקוב אחר השרידים שנותרו מן המאהלים של הבדווים. הגיוני להניח, שהבדווים לא התעניינו בבתי-האבן של הערים והיישובים העזובים, אך היו זקוקים למפעלי איסוף המים המורכבים של אותם יישובים. נבדוק אפוא את מקורות המים של כל אחת מן הערים בנגב המרכזי.

ע ב ד ת . עיר זו קיבלה את מיי-השתייה שלה ממספר גדול של בורות שנחצבו בסלע. בורות אחדים נתגלו באקרופוליס עצמו ואחרים בערים הנבטיות, הרומיות המאוחרות והביזנטיות, שצמחו באתר זה. מספר רב עוד יותר של בורות היו בעמקים ובמורדות-ההרים שהקיפו את העיר הקדומה. הבאר היחידה באתר, שמקורה ככל הנראה בתקופה הביזנטית, פירנסה בית-מרחץ במישור שמדרום לעיר. עומקה של הבאר למעלה משישים מטר.

זיצן סיפר כיצד נהנה מן המים הטובים של 'הבור דמוי-הבאר' כאשר היה באתר בסוף מארס 17.1807 מוסיל ביקר במקום בסוף הקיץ של שנת 1902. הוא ראה שם בית-מרחץ, שנקרא על-ידי הערבים אל-ביר, אך מקורם של המים לא נודע לו.¹⁸ האבות הדומיניקנים מירושלים

17 ראה: U.J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina . . .*, III, Berlin 1855, pp. 43–45

18 ראה: A. Musil, *Arabia Petraea*, II, *Edom*, Vienna 1908, p. 106

ג'וסף-סויניק-ונסן לא יכלו להצליח בסקר הנרחב שערכו בעבדת בשנת 1904 ללא מִי־הגשמים שמילאו את הבורות.¹⁹ חשיבות רבה יותר יש לבדיקותיהם של וולי ולורנס. הם מצאו על־יד בית־המרחץ באר גדולה, ככל הנראה עמוקה למדי. על באר זו, שהיתה מלאה פסולת, היה מבנה מורכב, שפלל גלגל להעלאת המים ושקתות להשקאת המקנה.²⁰ הבאר נוקתה רק ב־1938 על־ידי מחלקת הפיתוח של הממשלה המנדטורית הבריטית.²¹ על אף מציאותה של הבאר, מבכרים הבדווים עד היום את המים המתוקים יותר של בורות המים הקדומים מן החקופות הנבטית-ביזנטית, או את המים הבאים בצינורות מצפון הארץ.

נצנה. רובינזון, ראשון המבקרים באתר שהותיר תיאור של ביקורו, חשב בטעות כי זאת עכדה וזיהה אותה עם עובֶדָה (*Obooda*). הוא גילה במקום באר, היבשה כיום, שעומקה לפי הערכתו כשלושים מטר, ובאר נוספת ובור מים בחלק אחר של העיר.²² אולם, הוא לא ציין אם היו מים באתר. פסק, מבקר נוסף באותה 'עבדה', ראה שם בארות ובור מים 'היבשים כיום'.²³ כך גם פלמר.²⁴ חברי בית־הספר למדעי הביבליה מירושלים, שביקרו בעוג'ה חפיר בסוף המאה הקודמת, תיארו את הבארות במפורש כיבשות.²⁵ מוסיל שביקר במקום פעמים, ב־1896 וב־1902, סיפר על מספר גדול של בארות בוואדי העובר דרך העיר. הוא העריך את עומקה של אחת מן הבארות האלה בשלושים מטר וציין שעומק מפלס המים המקורי היה לכל הפחות חמישים מטר. מוסיל הזכיר גם שאחת הבארות נוקתה בסמוך לביקורו עד לעומק של 15 מטר, אך למים לא הגיעו.²⁶ הבארות במקום נוקו בשנת 1902 כשהממשלה התורכית החלה בבנייתם של בית שלטון המחוז ושל תחנת־הרכבת בעוג'ה חפיר. קיטרייבר, שביקר במקום פעמים אחדות, ראה שם משאבת קיטור, אך היא לא פעלה בשל מחסור בפחם.²⁷ וולי ולורנס מזכירים ארבע בארות עתיקות בעיר התחתונה, שאחת מהן נוקתה וסיפקה מים טובים.²⁸

אל ח'לצ'ה. הבאר הקדומה במקום זה משכה את תשומת לבו של כל מבקר מאז ביקורו של רובינזון. וזה תיאורו:

עצרנו בגדה הצפונית על־יד באר נאה מוקפת שקתות אבן אחדות להשקיית הגמלים והעדרים. הבאר מעוגלת וקוטרה 8 או 10 רגל ועומקה עד לגובה פני המים—27 רגל. קירות הבאר היו עשויים אבן ותחתיתה נתכסתה חלקית בפסולת. המים היו דלוחים במקצת, אך נאמר עליהם כי

- 19 ראה: A. Jaussen, R. Savignac & H. Vincent, 'Abdeh (4–9 février 1904)', *RB*, XIII (1904), pp. 403–424.
 20 ראה: C.L. Woolley & T.E. Lawrence, 'The Wilderness of Zin', *PEF Ann.* III (1914), p. 106.
 21 ראה: P.L.O. Guy, 'British School of Archaeology in Jerusalem (report)', *PEQ* (1938), p. 13.
 22 ראה: A. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, III, London 1856, pp. 192–194.
 23 ראה: Rev. G. Fisk, *A Pastor's Memorial of Egypt, the Dead Sea, the Wilderness of Zin, and Paran, Mount Sinai, the Holy Land, visited in 1842*, London 1843, p. 208.
 24 ראה: E.H. Palmer, 'The Desert of Tih and the Country of Moab', *PEF QSt.* (1871), pp. 28–29.
 25 ראה: P.J. Lagrange, 'Du Sinai à Nahel', *RB*, VI (1897), pp. 613–616.
 26 מוסיל (לעיל, הערה 18), עמ' 98–101.
 27 ראה: T. Kührtreiber, 'Bericht über meine reisen in Palästina in Jahre 1912', *ZDPV*, XXXVII (1914), p. 14.
 28 וולי ולורנס (לעיל, הערה 20), עמ' 121.

נביעתם לא פסקה מעולם. בסביבות הבאר היו חורבות רבות שנקראו בפי הערבים אל-חולסה. שם זה הוא, ללא ספק, שיבושו של השם Elusa.²⁹

בהמשך התיאור אנו קוראים: 'לא מצאנו בורות מים, ואספקת המים לעיר היתה כנראה מן הבאר הציבורית'.³⁰

כ ר נ ב . לורד לינדסי³¹ מספר על סכר חזק בוואדי מדרום לעיר. רובינון מזכיר כי הבדווים סיפרו לו על מִי-שתייה הנמצאים בבורות חפורים (themail) בוואדי.³² מוסיל מספר על Quellenwasser בוואדי מדרום לעיר. הסכרים נבנו לדעתו כדי למנוע את סתימתו של המעיין בחול.³³ התיאור המפורט הראשון של שלושת הסכרים הקדומים הובא על-ידי וולי ולורנס. הסיבה להקמת הסכרים, לדעתם, היא למניעת סחיפתה של האדמה הפורייה מהמישור, הנמצא מצפון להם.³⁴ הם גם מספרים על מספר רב של גבים חפורים—themail—בוואדי, שהמים נובעים בהם במשך כל ימות השנה, וכן על מעיין הנובע ממקום גבוה מעבר לשורת הגבעות מדרום-מערב העיר. יש גם סיפורים על מעיין מוקף קירות, או בור בנוי, שסביבו גדר ושוקת עשויים עץ, 'אולם אף ערבי כימינו אלה לא ראה אותו בעיניו'.³⁵ גליק מספר על מציאותם של בורות מים רבים בין החורבות וכן על המעיין והסכרים.³⁶ חשוב ביותר הוא סיפורו של קירק:

אספקת המים של כרנב המודרנית מצומצמת. 'קיימת באר'³⁷ בוואדי מדרום-מזרח העיר ובור מים קצת נמוך ממנה. המים מספקים בקושי את צורכי המשטרה המקומית ומשפחה בדווית אחת או שתיים, הנמצאות בדרך-כלל במקום. כדי לספק את צורכי העיר, נבנתה רשת מעניינת של סכרים בוואדי מדרום-מערב העיר. נוסף לכך נבנו בוואדיות הצדדיים סכרים קטנים יותר, אך לא פחות מורכבים, מעברי-מים וקירות-תמך . . . הסכרים השני והשלישי מסוגלים לקלוט שני מיליון גלונים או יותר של מים.³⁸

ר ח י ב ה . לפי תיאורו של רובינון הוא מצא 'במורד הגבעה המזרחית . . . שרידי בארות, בור מים עמוק, בעצם מערה, ששימשה כבור-מים. לכל בית בעיר היה בור-מים'.³⁹ פלמר מספר כי—

היא נמצאת על גבעה בצד הוואדי ובאפיקו של בניין ששימש, כנראה, בעבר כבית-באר. זוהי הבאר הקדומה של רחיבה, המלאה כל-כך פסולת עד שבקושי ניתן עתה להבחין בה. ואמנם מר

29 רובינון (לעיל, הערה 22), עמ' 201.

30 שם, עמ' 202.

31 ראה: Lord Lindsay's Letters from Egypt, Edom, and the Holy Land, II, London 1839, pp. 46–47.

32 רובינון (לעיל, הערה 22), עמ' 616.

33 מוסיל (לעיל, הערה 18), עמ' 27.

34 וולי ולורנס (לעיל, הערה 20), עמ' 125.

35 שם, עמ' 126.

36 ראה: N. Glueck, 'Exploration in Eastern Palestine, II', AASOR, XV (1935), pp. 113–115.

37 באר זו נכרתה כאשר בנו השלטונות המנדטוריים את תחנת-המשטרה במקום.

38 ראה: G.E. Kirk, 'Exploration in the Southern Desert', PEQ (1938), pp. 219–220; ראה גם: ע' קלונר,

'סכרי-אגירה בהרי הנגב הצפוניים-מזרחיים', ארץ-ישראל, יא (תשל"ג), עמ' 248–257.

39 רובינון (לעיל, הערה 22), עמ' 289–291.

דרייק, אני והערבי שהיה אתנו בביקורנו הראשון לא יכולנו לגלות את מקום הבאר עד שסלימן הצביע לנו עליו—קרוב לבנין . . .

ובהמשך התיאור אנו מוצאים: 'קצת הלאה מתרחב הוואדי והוא נקרא בחר בלא מי—הים ללא מים'⁴⁰ גם מוסיל מזכיר את הבאר הסתומה.⁴¹ יש בידינו שני דינים-חשובות על ניקוי הבאר. האחד של וולי ולורנס:

על-יד בית-המרחץ היתה באר, הראויה ביותר לציון בכל הנגב, משום שהמים נובעים בה בעומק של יותר מ-300 רגל. הפסולת שמילאה אותה נוקתה רק לפני שלוש שנים בעזרת פועלים מקומיים. כעת היא פתוחה, אולם לבדווים אין חבלים ארוכים דיים כדי להשתמש בה. קירות הבאר מצופים אבן והיא מתרחבת כנראה בצורת פעמון כלפי מטה, ששם היא חצובה באבן. על האבנים בראש הבאר סימני שחיקה שנוצרו על-ידי חבלים.⁴²

הדין-חשובון השני, העולה אף בערכו על הראשון, נכתב על-ידי קיטרייבר:

באר-רחיבה מצויים חמישה בורות מים עתיקים, מלבד אלה שבוואדי אל-ביר הסמוך. כולם במצב תקין, ובאביב של אותה שנה היו הבורות מלאים מים. הבדווים שומרים על אוצרים בקנאות רבה . . . הבורות מכוסים באבנים כבדות . . . הבאר המצויה דרומית לחר' אר-רחיבה, שעליה סיפר מוסיל שהיא סתומה, נוקתה בשנה שעברה. הבאר עמוקה מאוד, ומפלס המים מצוי בה בעומק של 26 מטר.⁴³

א ס ב י ט א . פלמר מזכיר שני מאגרי-מים ובארות רבות (כלומר בורות-מים⁴⁴). מוסיל⁴⁵ מדד את מאגרי המים, ותכניתם חוקנה על-ידי קיטרייבר.⁴⁶ וולי ולורנס מוסיפים:

לא היו בארות נובעות באסביטא. את המים ניתן להביא מהראבות, דהיינו בורות חצובים בסלע, הנמצאים כמיל וחצי מוואדי מיגריח או מוואדי ת'מאיל בדרום. אולם התושבים מקבלים בדרך-כלל את אספקת המים שלהם מן המאגרים הגדולים במרכז העיר ומבורות-המים הרבים לאין-ספור החצובים בסלע. יש בור מים אחד, לפחות, בכל חדר (דהיינו, בכל בית) והרחובות והכיכרות משמשים גם הם להעברת מים. בכל מקום יש תעלות וקירות נמוכים וארוכים עשויים אדמה ואבן שמטרתם לעצור את מי הגשמים ולהעבירם למאגרים.⁴⁷

ויגאן מעלה שאלה חשובה: 'אמנם מצוי בכל בית בור-מים, אולם מניין באו המים למילוי הבריכות

40 פלמר (לעיל, הערה 24), עמ' 34–35.

41 מוסיל (לעיל, הערה 18), עמ' 79.

42 וולי ולורנס (לעיל, הערה 20), עמ' 116.

43 קיטרייבר (לעיל, הערה 27), עמ' 15.

44 פלמר (לעיל, הערה 24), עמ' 31–32.

45 מוסיל (לעיל, הערה 18), עמ' 43.

46 קיטרייבר (לעיל, הערה 27), עמ' 5.

47 וולי ולורנס (לעיל, הערה 20), עמ' 73.

(הציבוריות)? תשובתו כי מעת לעת יורדים במקום גשמים עזים ביותר. תשובה זו אינה, כמובן, מלאה, ואינה משביעת רצון לגמרי.⁴⁸

סקר של מקורות המים הקדומים נעשה בעת החפירות של משלחת קולט בשבטה בשנים 1933/4 ו-1934/5. נוסף על המאגרים ובורות המים בעיר עצמה, שתוארו כבר, נתגלה מקור מים נוסף בוואדי אביד (נחל לבן). הנמצא מהלך חצי שעה מדרום לה. זוהי רשת לאספקת מים המשתרעת על שטח של כארבע-מאות דונם ומורכבת מאגרים גדולים שתעלות רבות מובילות אליהם את המים. הנחת החופרים היתה שהמים, שנאספו במאגרים ונועדו להשקאת צמחים, ניתן היה להשתמש בהם בעתות חרום גם לשתייה.⁴⁹ נראה לי, שהכוונה היסודית היתה אספקת מים למילוי המאגרים בעיר עצמה.

משלחת קולט הפסיקה את עונת החפירות שתוכננה ל-1935/6 מיד עם תחילתה (דצמבר 1935), בעקבות התרוקנותם של בורות המים שנוצלו בעונה הקודמת ולא נתמלאו מחדש מחוסר גשמים. המשלחת עברה לעוג'ה חפיר.⁵⁰

* * *

שיטות שונות שימשו לאספקת המים לעיר הנגב המרכזי, ותושבי כל מקום ומקום הסתגלו לתנאי המיוחדים. ניתן לסכם את המאפיינים של כל שיטה כדלקמן:

1. בורות-מים בעיר ובסביבתה, כפי שאנו מוצאים בעבדת. למים אלה נוספו (בתקופה הביזנטית בלבד?) מעי-באר, שעומקה יותר משישים מטר וסיפקה מים לבית-מרחץ גדול.
2. בורות-מים בעיר ובסביבתה הקרובה והרחוקה. בשיטה זו נאספו המים מן הבתים ומן החצרות אל תוך הבורות ואל מאגר כפול, שאליו זרמו המים מן הרחובות. הוקמו מאגרים נוספים מחוץ לעיר, שמהם, ככל הנראה, הועברו מים למילוי הבורות שבעיר. אספקת מים מעין זו נתקיימה בשבטה.
3. בורות מים בתוך העיר. ביישובים קטנים לא ניתן לאגור בשיטה זו מים בכמות מספקת ולכן הוקמו סכרים מסביב לעיר. באמצעות סכרים אלה נוצרו בריכות גדולות, שממיהן הועברו לבורות-מים ולמאגר הציבורי הגדול, שסיפק מים לבית-מרחץ בקרבתו. כך היה הדבר בכרנב-ממשית.
4. בארות שנחפרו בגדות הוואדי והגיעו למפלס המים העליון, שעומקו 6–10 מטרים בלבד.⁵¹ מי בארות כאלו שתתה ח'לצה-חלוצה.

48 ראה: Th. Wiegand, *Sinai*, Berlin and Leipzig 1920, p. 37.

49 ראה: T.J. Colin Baly, 'Sbaita', *PEF QSt.* (1935), pp. 171–181; idem, *QDAP*, V (1936), pp. 198–199.

50 ראה: W.F. Albright, 'Explorations and Excavations in Palestine and Syria, 1935', *AJA*, XL (1936), pp. 160–161.

51 סקר, שנלוו לו חפירות-בדיקה, נערך בחלוצה בשנת 1973 ובו נתגלו שרידיהן של שתי מערכות לאספקת-מים. האחת כללה בריכה שתכולתה כ-100 מ"ע מים, והיא ככל הנראה אחת משורת בריכות שנמשכה מן הוואדי בדרום אל תוך העיר. נראה הדבר שהבריכות היו קשורות ביניהן בצינורות; צינורות-חרס, שקוטרם קטן יותר, הוליכו את מי הבריכות אל בתי-העיר. אחד הבתים האלה, בקרבת הבריכה שנבדקה, היה בית-מרחץ. מערכת אספקת-המים השנייה היא מנהרה שמשכה מים ממפלס המים התחתני של נחל הבשור, שמדרום לעיר. המים נשאבו ממנהרה זו באמצעות פירים שעומקם 10–15 מטר. אחד הפירים האלה נתגלה בתיאטרון הנבטי.



כרנב: מראה כללי מדרום. בחזית התמונה נחל ממשית, מקור המים העיקרי של העיר

5. בארות עמוקות, ששאבו את מימיהן ממפלס מים שעומקו 60–100 מטר, כפי שהיה הדבר בעוג'ה חפיר-נצנה ורחיבה. לבורות המים היתה חשיבות משנית במקרה זה. מסתבר אפוא שערים מסוימות שמרו על שמותיהן העתיקים—בגלגולם הערבי—אף לאחר שנעזבו על-ידי תושביהן. היו אלה ערים שאספקת מימיהן היתה בעיקר מבורות-מים (אסביטא-סובתה ועבדה-עבודה) או מבארות רדודות (אל-ח'לצה-אלוסה)—מתקנים שהבדורים יכלו להשתמש בהם ולהחזיקם ללא קשיים מיוחדים. לעומתן ערים שאספקת מימיהן היתה מבוססת על אחזקה תקינה סכרים (כרנב-מפסיס) או של בארות עמוקות (עוג'ה חפיר-ננסה ורחיבה) איבדו את שמותיהן העתיקים. הבדורים, שלא יכלו להשתמש בבארות, בהיעדר חבלים ארוכים דיים, ומאייכולת לנקות את הבארות מפאת עומקן, עזבו את המקומות האלה ושמותיהם נשתכחו. האם ניתן לבדוק תיאוריה זאת? הנגב המרכזי מלא חורבות עתיקות ששמותיהן נשכחו לאחר שאספקת מימיהן נפסקה או שהשלטונות לא טרחו להעלותם על מפה. הפאפירוסים שנתגלו בנצנה מזכירים שמות מקומות רבים שזיהוים אינו ידוע. ננסה כאן לאשש אחדים מזיהוים אלה, ואף לזהות אחד או שנים מהם.

חשיבות רבה לעניין זה לפאפירוס שמספרו 52.82² בתעודה זו מן המאה השביעית לספירה יש תיאור של יבולית-תבואה. בשורה הראשונה כתוב: 'רשימת תבואות שזרענו באדמת בארין' (γνώσις)

תעודה זו כביריין (בארותים).⁵³ אתר זה תואר על-ידי מבקרים רבים;⁵⁴ אולם התיאור הטוב ביותר הוא של קיטרייבר:

בביריין מצויות שלוש בארות. הבאר הדרומית נתמוטטה. הבאר השנייה אין קוטר עולה על מטר אחד ועומקה שישה מטרים. בשנת בצורת זו לא הגיע עומק המים אלא לכדי שלוש ס"מ בלבד. באר זו עתיקה. במרחק של מאה צעדים מצפון לבאר זו מצויה באר שלישית, חמישה מטרים עומקה וקוטר שלוש מטרים. באר זו יבשה. מי הבאר השנייה לא היו טובים לשתייה, ומשום כך לא היתה בחירת מקום חניית הלילה הזה מוצלחת.⁵⁵

במקרה זה מצדיקה מציאותן של שלוש בארות נובעות את השתמרותו של השם ביריין. מקורו של השם הוא ללא ספק שמי—באר—הנמצא גם בכתובות נבטיות מפטרה.⁵⁶ באותה תעודה מופיעים שמות מקומות נוספים: *Ῥ-γούριον* (*P-γούριον*), קט' (*Kat'*), מללקני (*Malalakani*), אלפג (*Alfay*), סרם (*Seraμ*), מלמרה (*Malxumarxē*). מבין שמות אלה זוהה השם סרם (*Seraμ*) עם ראס סראם, או תל סראם, הנמצא 7.5 ק"מ מדרום-מערב לביריין.⁵⁷ אדמתו של איזור זה היא אדמת-מזרע טובה.⁵⁸

השם *Kat'*⁵⁹ נשתמר אולי בשם של ואדי קטון, המשכו לדרום-מזרח של ואדי חפיר, שבו באר נובעת ומספר רב של חורבות חסרות-שם.⁶⁰ באיזור זה לא ביקרו מעולם נוסעים. ביקרתי בו בתקופת עבודתי בעבדת, ומצאתי שם אתרים גדולים והרוסים מן התקופה הנבטית ועד לתקופה הביזנטית. אולם לא חיפשתי מקורות מים. לפי שאין כל שם ערבי באיזור, אין טעם לנסות לזהות את האתר. מסמך אחר, גם הוא בעל חשיבות רבה, הוא הפאפירוס מספר 79.⁶¹ כלולות בו חמש רשימות נפרדות של מנחות שניתנו בהודמנויות שונות בראשית המאה השביעית לספירה לכנסיית סרגיוס הקדוש, שמקומה אינו נזכר בתעודה. אנו לומדים מתעודות אחרות על חשיבותו של קדוש זה. הוקדשו לו כנסייה אחת באלוסה⁶² ואחרת בנצנה,⁶³ ועל שמו נקרא גם מנזר סרגיוס הקדוש, שמקומו לא נודע.⁶⁴ כמורכב היתה חגיגת סרגיוס הקדוש, שנהרגו אליה ממרחקים, אך המקום בו התקיימה אינו ידוע.⁶⁵

- 53 שם, עמ' 237.
- 54 וולי ולורנס (לעיל, הערה 20), עמ' 42, ציור 4, לוחות 2, 7, 8.
- 55 קיטרייבר (לעיל, הערה 27), עמ' 13.
- 56 קנטינו (לעיל, הערה 4), עמ' 70.
- 57 נצנה, 3, עמ' 240.
- 58 וולי ולורנס (לעיל, הערה 20), עמ' 61.
- 59 המקום שבו רישום זה קרוע במקצת, וכנראה שאות אחת או שתיים חסרות.
- 60 ראה השטח המוגדר על-ידי נצ 015—110 010—120 010, שהוא הגבול הצפוני של האיזור, ונצ 010—110 010—120 010. גבולו הדרומי. במפות מתקופת המנדט מצוין מספר חורבות גדול יותר.
- 61 נצנה, 3, עמ' 227—233.
- 62 שם, תעודה 51, עמ' 146.
- 63 שם, תעודה 45, עמ' 135; תעודה 51, עמ' 146; תעודה 80, עמ' 234, כנראה בנצנה.
- 64 שם, תעודה 79, עמ' 230, 237.
- 65 שם, תעודה 50, עמ' 144—145.

המנחות לכנסייה, למנזר ולחגיגה באו מיישובים רבים, בעיקר מן הנגב המרכזי. פרט לאיש אחד שבא מבאר-שבע,⁶⁶ היו תורמי המנחות מן הקהילות הגדולות של אלוסה⁶⁷ וסובטה⁶⁸ ומן היישובים הקטנים נאוטריו (*Νεωτερου*),⁶⁹ פקידיון (*Φακειδιων*),⁷⁰ בִּיטוּמולֹכוֹן (*Βειτομολαχον*),⁷¹ אֶרֶם (*ΑΡ---*)⁷², בִּרְתִּיבֶס (*Βηρθειβας*),⁷³ בוטאוס (*Βοτεους*),⁷⁴ סואדנון (*Σουδανον*),⁷⁵ בִּדְרוֹתֶס (*Βεδροθης*),⁷⁶ פִּקְדִינוֹ (*Πακιδινω*),⁷⁷ פִּקְדִינוֹ (*Πικιδινω*).⁷⁸

נוסף על נותני המנחות מן הערים הגדולות, הכפרים והחוות המבודדות, באו תרומות מאנשים שגרו כנראה במאהלים. הם מצוינים בתעודה זו במונח *εἰς τον οἶκον*. היינו 'מן הבית של...'. וכך אנו מוצאים שמות אנשים מן ה'בית' של גומסרוס (*Γομασερος*), שגרו גם בבִּיטוּמולֹכוֹס (*Βετομολαχוס*),⁷⁹ בבוטאוס (*Βοτεους*),⁸⁰ ובאלוסה;⁸¹ תושבים מן ה'בית' של זונאינוס (*Ζοναινος*), שגרו בפִּקְדִינוֹ (*Φακειδιω*),⁸² ואנשי ה'בית' של אֶבְדֵּלָה (*Αβδελα*),⁸³ ושל יואנו קוֹטְמוֹ (*Ἰωάννου Κοτεμου*),⁸⁴ שלא ידוע עליהם דבר.

תעודה ארוכה זו יוצרת תמונה בלתי-רגילה של מספרם הגדול של יישובים קטנים (חוות מבודדות?) ומאהלים, שבהם התגוררו הבדווים שעברו לנצרות. הם חיו באיזור, שמשתרע בין אלוסה בצפון, נצנה בדרום-מערב וסובטה בדרום. האם נוכל לזהות אחד היישובים בעזרת השיטה שהצענו? החסרון העיקרי בנסיון זה הוא מספרם הקטן ביותר של שמות היישובים הערביים שנרשמו במפות האיזור. רוב החורבות חסרות שם. לצורך דיוגנו מתבלט השם סוֹדְנוֹן (*Σουδανον*).⁸⁵ לפי ששמות רוב המקומות שמיים, במיוחד אלה המכילים את המרכיבים בֶּר (*βηρ*=באר), (*βητ*=בית), 'יש טעם לחפש מוצא שמי גם לשם זה. נראה לי שיש לתקנו לסאודנון (*Σαουδανον*), שהיא צורתו היוונית של שם נבטי שכח—שעדו—שאנו מוצאים אותו בצורות יווניות נוספות: סאודוס (*Σαουδος*), סאודוס (*Σαοδος*).⁸⁶

ארבעה ק"מ ממזרח לרחיבה נמצאת חר' אס-סעדי (חורבת סעדון), מן הגדולים שביישובים הקטנים. וולי ולורנס⁸⁷ שביקרו במקום זה כתבו:

סעדי איננה מוקפת חומה ובתיה היו מפוזרים על-פני שתי-שלוש גבעות נמוכות... רבים מהם מוקפים גנים גדולים למדי. זהו פרבר של העיר הצפופה יותר ח'לצה. החורבה הבולטת בשטח הוא מבנה מלבני, העומד על גבעה נמוכה באיזור הצפוף ביותר שבכפר ונתמך בחלקו על-ידי קיר של טרסה. אין למבנה עמודי-אבן, והתכנית, ככל שניתן להבחין בה, איננה של כנסייה. ממש מתחת לבניין זה יש באר, שנוקתה לאחרונה ויש בה מים בעומק 6.5 מטרים.

66	שם, תעודה 79, שורה 57.	77	שם, שורה 59.
67	שם, שורות 14, 15, 41, 43, 52, 55.	78	שם, שורה 60.
68	שם, שורות 2, 6, 10, 11, 16, 29.	79	שם, שורה 28.
69	שם, שורה 9.	80	שם, שורות 35, 37.
70	שם, שורה 17.	81	שם, שורה 43.
71	שם, שורות 19, 28, 39.	82	שם, שורה 64.
72	שם, שורה 22.	83	שם, שורה 66.
73	שם, שורה 30.	84	שם, שורה 65.
74	שם, שורות 35, 37.	85	שם, שורה 47.
75	שם, שורה 47.	86	קנטינו (לעיל, הערה 4), עמ' 152.
76	שם, שורה 48.	87	וולי ולורנס (לעיל, הערה 20), עמ' 112-113.

שני בורות־מים גדולים, אחד הנמצא רחוק יותר דרומה מנוקה ומכיל מים, שהגיעו אליו בתעלה מעבר לגבעה . . . ככל הנראה זו שיטה מקובלת, שכפרים חקלאיים אלה, הנמצאים בסביבות ח'לצה, סיפקו מזון לפועלי העיר. מיקומו כאן מסתבר על־ידי המישור הנרחב המקיף אותו.

קיסרייבר מציין בהערה קצרה: 'בחור' סעדי יש באר קדומה שעומקה חמישה מטרים, קוטר מטר אחד ומימיה טובים.⁸⁸ הדוגמה של חר' סעדי, שבה קיימים כל התנאים הדרושים לזיהוי אתר לפי ההנחה שלי—שם עתיק, שם ערבי וידיעות על אספקת המים—נראית כהוכחה לנכונותה של ההנחה.

* *
*

האם ניתן להשתמש בשיטה זו גם לגבי אזורים אחרים של הארץ? הדבר נראה מפוקפק. אין בארץ איזור כה עניי בגשמים כשתוצאה מכך יהיו תושביו חייבים לסמוך על מספר מוגבל של בורות־מים ובארות. ועוד, אין איזור אחר בארץ שבו התרחש שינוי כה יסודי באופי התושבים, כפי שקרה בנגב. למסקנה אחת אפשר להגיע במידה רבה של אמיתות. כדי ששם מקום יישמר, יש צורך בהמשכיות מלאה של היישוב באתר. אם נשתמר שם קדום על אף הגלגולים שעבר במרוצת הדורות, עדות היא לכך שלא נעזב מעולם לתקופה ארוכה. חורבן בית ראשון, שגרר אחריו עקירתם של התושבים משטחים מסוימים בארץ והחלפת חלק מהם בזרים, גרם לשיכחה כמעט מוחלטת של שמות יישובים מקראיים. אחרי כיבושה של ארץ־ישראל בידי המוסלמים קיבלו מקומות אלה שמות חדשים לגמרי. השיטה שהשתמשו בה בהצלחה לגבי זיהוי אתרים קדומים בנגב המרכזי, עשויה לסייע לחוקרי הגיאוגרפיה ההיסטורית של אזורים אחרים בארץ.

88 קיסרייבר (לעיל, הערה 27), עמ' 15.

הקרקס וסיעותיו (הכחולים והירוקים) בארץ-ישראל בתקופה הביזנטית*

ירון דן

א

בערים הגדולות של הקיסרות הביזנטית היו מרוצי-המרכבות פופולאריים ביותר. היה זה הבידור המקובל על ההמונים, שנשאר כמורשה מן התקופה הרומית, ואף עלייתה של הנצרות לא הצליחה לפגוע בו. מרוצי-המרכבות, שנערכו בהיפודרום, משכו את בני כל המעמדות, מן הקיסר ועד לאדם הפשוט. הרכבים היו נערכים על פשוטי-העם ושועיו. הם זכו לפריבילגיות, והמצטיינים שבהם הגיעו לעושר. תהילתם ויוקרתם עלו לפעמים על אלה של אנשי מדינה ומצביאים חשובים. רכבים דוגמת פורפיריוס (המחצית הראשונה של המאה ה-4), זכו לשירי-תהילה ולכתובות-הקדשה, ופסלים הוקמו לכבודם.¹ ההיסטוריון ביינס אומר שלאזרחי הקיסרות הרומית המזרחית היו שני גיבורים—המנצח במרוץ-המרכבות והקדוש האסקטי.²

הקרקס היה מקום טבעי לנתינת פורקן לרגשות, ולפיכך גם מקום מועד להתפרצויות ומוקד למהומות. התכנסותם של המונים משולהבים והמתח וההתרגשות הגדולים שליוו את התחרויות, היו קרקע נוחה לליבוי יצרים והסתה, ולא אחת נשמעו בו ביטויי מחאה, שלא היה להם קשר עם המרוצים. את המתח שנבע מן המרוצים יכלו להגביר גורמים חיצוניים שונים, סוציאליים, פוליטיים או דתיים. במצב זה די היה לעתים בגן קטן להבעיר בערה גדולה של אלימות, שאף גלשה אל מחוץ להיפודרום.

בתקופה הביזנטית הקדומה (במאות ה-4–ה-5) תכפו שעשועי-הקרקס שנסתיימו במהומות קשות, ומהן שלבשו אופי של מלחמת-אזרחים ואף מרד, מהומות ששורשיהן היו לעתים עמוקים הרבה יותר מן ההקשר הישיר של התפרצותן. אלה הפכו לגורם חשוב בחיי-התקופה ולאחד מסימניה האופייניים.

* המאמר מבוסס על פרק בעבודת הדוקטור בנושא: 'המציאות החברתית בארץ-ישראל בתקופה הביזנטית במאות הששית והשביעית', שנכתבה בהדרכת פרופ' מנחם שטרן, והוגשה לאוניברסיטה העברית בירושלים בשנת תשל"ז. לאחר התקנת המאמר לדפוס הגיע לידי ספרו החדש של A. Cameron, *Circus Factions—Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976. ספר זה נוגע גם בעניינים של ארץ-ישראל, שהם מנושאי מאמרנו זה. לא היה באפשרותי להתייחס לספר חשוב זה כראוי, והוספתי רק בהערות ספורות בגוף המאמר (בקיצור: קאמרן, הסיעות). וכן הוספתי הערה בסוף המאמר ובה בעיקר מראי-מקום אחדים לספר זה.

1 על פורפיריוס ראה: A.A. Vasiliev, 'The Monument of Porphyrius in the Hippodrome at Constantinople', *DOP*, IV (1948), pp. 29 ff.; A. Cameron, *Porphyrius the Charioteer*, Oxford 1973.

2 N.H. Baynes, *The Byzantine Empire*², Oxford 1962, p. 33.



תבליטים המנציחים את הרפב המהולל פורפיריוס. התבליטים נמצאים על אחד המונומנטים שהוקמו לכבודו בקונסטנטינופול

על מצבים כאלה יש עדויות רבות מערי הקיסרות. כאן נציין רק עדות כללית אחת של איש ארץ-ישראל, הסופיסט חוריקיוס מעזה. חוריקיוס אומר שמרוצי-הסוסים מביאים את הצופים להתרגשות עזה עד טרוף (*ἐκμαίνουσι*) יותר מאשר מענגים את נפשותיהם, ומרוצים אלה 'הפכו כבר ערים רבות וגדולות'.³

הידיעות שבידינו ביחס לארץ-ישראל במאות הד'–הז' מלמדות על הפופולאריות הגדולה של מרוצי המרכבות ועל המקום החשוב שתפס ההיפודרום בחיי-הערים. בין היתר אנו שומעים שגם שומרונים ויהודים גילו התלהבות מן המרוצים ואף היו רכבים מביניהם. מנהיגי המרידות השומרונים, יוסטאס (נוסח אחר: יוסטאסאס) במרד של שנת 484 ויוליאנוס במרד של 529, ערכו מרוצי-מרכבות—הראשון בקיסריה והשני בניאפוליס.⁴ היה זה ביטוי לנצחון ולשלטון. הדבר מלמד יפה על

3 .Choricius of Gaza, ed. R. Foerster & E. Richtsteig, Teubner 1929, XXXII, 111 (p. 370), 151 (p. 379) מן הדין לציין, אמנם, שבדברי חוריקיוס המצוטטים לעיל יש הד למה שמשמע ליבניוס, נאום ס"ד, 119 (מהדורת פרסטר, כך ד, עמ' 497).

4 על קיסריה עיין: Ioannes Malalas, *Chronographia*, Bonn (ed. L. Dindorf), p. 382; idem, in: *Excerpta de insidiis*, ed. C. de Boor, frag. 34, p. 162; *Chronicon Paschale*, Bonn (ed. L. Dindorf), p. 603. ניאפוליס: מלס, הוצאת בון, עמ' 446. על השתתפותם של יהודים במרוצי הקרקס ראה גרץ, *Geschichte*, ה, 16. אמנם, הדברים ידועים בעיקר לגבי היהודים מחוץ לארץ-ישראל, כגון באנטיוכיה. ראה גם: A. Sharf, 'Byzantine Jewry in the Seventh Century', *BZ*, XLVIII (1955), pp. 106 ff.; idem, *Byzantine Jewry*, London 1971, pp. 28 ff.

ההתלהבות הרבה שפשטה למרוצים בכל חלקי האוכלוסיה. כתובות המכילות קריאות ברכה ועידוד לאחת מסיעות הקרקס נמצאו חקוקות במקומות שונים, גם באתרים שלא היו בהם היפודרומים.⁵ המרוצים עוררו מתח רב, והיריבים—הרכבים או מי שעמד מאחוריהם—פנו לעתים אל בעלי כשפים ולוחשי לחשים או אל הקדוש הנוצרי כדי שיברכו אותם ויקללו את יריביהם. כאשר היריבים היו בני אמונות שונות, ראו הללו בנצחון מרכבותיהם את נצחון אמונתם. לנצחון כזה היה ערך תעמולתי. באחד המרוצים שנערך בעזה במאה ה-4 היו מעורבים נוצרי בשם איטאליקוס ופאגאני שהיה מראשי השלטון בעיר. כל אחד מהם העמיד מרכבה לתחרות. הפאגאני פנה אל בעל מאגיה שיברך את סוסיו וכשיל את יריבו, ואילו הנוצרי פנה אל הילאריון הקדוש וביקש ברכתו. המרוץ היה למאבק בין הפאגאניות והנצרות. המרכבה של איטאליקוס זכתה, והדבר נתפס כנצחון ישו על מרנס, אֵל העיר (Marnas victus est a Christo).⁶ מללס מספר שנצחונו של רכב נוצרי בשם ניקאס בניאפוליס על רכבים שומרונים ויהודים הכעים את יוליאנוס, מנהיג המרד השומרוני ב-529, והוא ציווה להרגו.⁷

לחיבת הבריות את מרוצי-המרכבות יש הדים אצל הסופיסטים של ארץ-ישראל. ממכתב של פרוקופיוס מעזה לאפיפאניוס, תלמידו לשעבר ומלומד חוק, אנו שומעים על התלהבותו של האחרון מן המרוצים.⁸ חוריקיוס מזכיר פעמים אחדות את ההיפודרומיות. בדיאלקסיס שלו הוא נזקק לאהבת מרוצי-הסוסים של שומעיו.⁹ חוריקיוס עצמו התייחס בשלילה לשעשוע זה; ואגב כך, אנו שומעים ממנו, שבימיו היה בעזה חוק האוסר על המורים לבקר במחזות שעשועים שונים, ובכללם במרוצי-המרכבות.¹⁰

בפרק המוקדם של התקופה התבלטה קיסריה בין ערי הארץ במרוצי-הקרקס שבה. ה-*Expositio Totius Mundi* ('תיאור העולם כולו'), שנתחבר במאה הרביעית, מונה את קיסריה יחד עם אנטיוכיה, לאודיקאה, צור ובריטוס (בירות) כערים שהצטיינו במשחקי-הקרקס (*circenses*)

- 5 ראה להלן, עמ' 138–139.
- 6 היירונימוס, חיי הילאריון, 20 (PL, 23, cols. 36–38).
- 7 מללס, הוצאת בון, עמ' 446. מללס מתאר את ניקאס כמרטיר נוצרי, שהוצא להורג אחרי שסירב להתכחש לאמונתו.
- 8 Procopius Gazaeus, *Epistolae et Declamationes*, ed. A. Garzya & R.J. Loenertz, Naples 1963, Epist. no. 99, ll. 8–10. אפיפאניוס ישב אמנם באלכסנדריה, אך אין זה משנה לעצם העניין הנזכר. על מרוצי-מרכבות בעזה אנו שומעים הן במאה ה-4 (ראה לעיל, הערה 6) והן במאה ה-5 (ראה להלן, בפנים, לעדויות אצל חוריקיוס).
- 9 חוריקיוס, כו, 2 (עמ' 310): 'האם יש בכס אוהבי מרוצי סוסים' וגו'. להיפודרומיות ראה עוד: חוריקיוס לב (= נאום ח, הידוע בשמו הלטיני *apologia mimorum*, 114–118 (עמ' 370–371), ובהערה הבאה.
- 10 על יחסו של חוריקיוס למרוצי-המרכבות ראה בעיקר שם, לב, 114 (עמ' 370), וכן 151 (עמ' 379). ראה גם: א' רבינוביץ, 'דברי חוריקיוס העוזי על ארץ-ישראל', ספר יוחנן לוי, ירושלים תש"ט, עמ' 173 ואילך. בעניין המורים בעזה ראה: חוריקיוס, שם, 107 (עמ' 369); A. Müller, 'Das Bühnenwesen in der Zeit von Constantin d. Gr.', *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XXIII (1909), pp. 39, 47, עמ' 182. החוק נזכר אצל חוריקיוס במפורש רק ביחס למימוס, ואילו ביחס למחזות שעשועים שונים (לרבות המימוס) הוא אומר שאין זה נהוג (*venôμισται*). שהמורים מבקרים בהם. אבל ברור לנו, מן ההקשר הכללי של הדברים, שמדובר בחוק מקומי שאסר על המורים לצפות בכל מחזות השעשועים המפורטים בקטע הנ"ל. אגב, בין מרוצי-המרכבות בקונסטנטינופול ובערים אחרות מקובל היה לשלב מופעים אחרים, כגון ריקוד (פנטומימה) ואקרובטיקה.

שלה.¹¹ סביר להניח שגם בימים הבאים היתה קיסריה הבולטת בין ערי ארץ-ישראל בקרקסאות שלה. אין לשכוח שמדובר לא רק בעיר גדולה ועשירה, אלא בבירת פרובינקיה, הראשונה בחשיבותה בארץ-ישראל. רמזו להיפודרום של קיסריה נמצא גם בפרקי היכלות רבתי, בהם נזקקים למידתם של אבוסי הסוסים של קיסריה בתיאור גודלם העצום של סוסי האש השמימיים. סוסי האש אוכלים גחלים כל אחד כדי ארבעים סאה בפה אחד והוא 'שלושה כשיעור פתח מאבוסי של קיסריה'.¹²

מקורותינו אינם מספרים על-פי רוב על הרכבים, והם נשארים, בדרך-כלל, אלמוניים לגבינו. אבל אין ספק, שבערי ארץ-ישראל כמקומות אחרים, זכו המצטיינים שבהם לפרסום ולעושר. שאיפתם של הרכבים היתה לקחת חלק במרוצים שנערכו בערים היותר חשובות של הקיסרות. ההשתתפות בתחרויות שנערכו בקונסטנטינופול נחשבה ללא-ספק לפיסגת ההצלחה בקריירה של הרפב. אנו שומעים על רפב מצטיין מאשקלון שהוזמן לבירת הקיסרות וזכה בה להצלחה רבה. בעיר זו נשאר לשבת עד יום מותו.¹³

במאה הרביעית ועוד קודם-לכן, היתה אספקת הסוסים והמרכבות למרוצי-הקרקס חובת כפייה שהוטלה על אזרחים אמידים, ובמיוחד על חברי מועצות הערים ומעמדן—הבולוטיין. הוצאות ליטורגיה זו היו מן הגדולות ביותר, שכן היא כללה רכישת סוסי-מרוץ, אחזקתם, וכן אחזקת סגל עובדים, כולל הרפבים.¹⁴ על ליטורגיה כזאת בעזה אנו שומעים במפורש מפי היירונימוס, בחיבורו חיי הילאריין.¹⁵ לפי מקור זה, מתברר שבמקרה היה מקובל שנותן הליטורגיה מספק מרכבה אחת. אופן מימון המרוצים בהמשך התקופה הביזנטית אינו ברור די הצורך. נראה שעריכת המרוצים שוב לא נתבססה על ליטורגיות המוטלות על אזרחי-העיר. לפחות חלק מההוצאות הדרושות להיפודרום מומן על-ידי מסים עירוניים, או גם על-ידי מסים כלליים. שלטונות המדינה הקציבו לצרכי

- 11 *Expositio totius mundi et gentium*, 32, ed. J. Rougé, Paris. 1966(SC, no. 124), p. 166; ed. Th. Sinko, *Archiv für Lat. Lex und Gram*, XIII (1904), p. 552. מרוצי המרכבות בקיסריה נזכרים גם על-ידי אוסביוס, המרטירים של פלסטניה (סורית), מהדורת W. Cureton, 'עמ' 11 (תרגום, שם, עמ' 10). ל'קרקסאות' שבקיסריה בתקופה קודמת ראה חוספא, אהילות פי"ח, טז; ש' ליברמן, חוספת ראשונים, ג, עמ' 159. ראה לכאן גם: L.I. Levine, *Caesarea Under Roman Rule*, Leiden 1975, p. 30. יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, טו, 137. על ההיפודרום של קיסריה ראה: J.H. Humphrey, 'Prolegomena to the Study of the Hippodrome at Caesarea Maritima', *BASOR*, CCXIII (1974), pp. 2-45; L.I. Levine, *Roman Caesarea—An Archaeological-Topographical Study*, Jerusalem 1975, pp. 27-29. ראה במחקרים אלה להיפודרומים במקומות נוספים בארץ ובסביבותיה, כגון בגרסה ובוצרה, שבעבר-הירדן המזרחי.
- 12 ראה פרקי היכלות רבתי, יח, א"י ורטהימר, בתי מדרשות, א, עמ' צג-צד; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965, pp. 31-32; L.I. Levine, *ibid*, p. 29.
- 13 יואנס רופוס, פלרופוריות, 52 (107), P. Nau, PO, VIII, 1, p. 107. העברת גוויית הרפב לעיר מולדתו לקבורה, כפי שהיה במקרה הנדון, אף מראה שמצבו הכלכלי היה טוב ביותר.
- 14 ראה: J.G. Liebeschütz, *Antioch—City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, pp. 146 f.
- 15 חיי הילאריין, 20. איטאליקוס נשאל על-ידי הילאריין מדוע אין הוא נותן את מחיר הסוסים לעניים למען ישועת נפשו, והוא השיב: *functionem esse publicam, et hoc se non tam velle, quam cogi*. אנו שומעים כאן על חובה יותר מאשר על רצון, אבל הדברים אינם חדשים. בהמשך מסופר שהילאריין ברח את האורווה של איטאליקוס, רכביו וכו'.

ההיפודרום סכומי כסף, אבל ייתכן שכך היה בעיקר בערי הבירה.¹⁶ כתובת מקיסריה מן המאה השישית, שפירסם ב' ליפשיץ, מכילה רשימה ארוכה של מסים, המגיעים לסך של 5629¼ סולידים שניתן להיפוטרופוי (*ἵπποτροφοί*).¹⁷ אלה היו מופקדים, ככל המסתבר, על אורוות הקיסר שבעיר, שמהן—כפי שסבור ליפשיץ—סופקו הסוסים למרוצים בהיפודרום העירוני.¹⁸ ייתכן שהיו מקורות נוספים לכיסוי הוצאות ההיפודרום. אפשר שהיו אזרחים שתרמו כספים למרוצים, כל אחד לסיעת הרכבים החביבה עליו, ל'ירוקים' או ל'כחולים',¹⁹ וכך יכלו גם לקנות השפעה על אותן סיעות הקרקס. לסיעות הקרקס היה סגל עובדים קבוע ורכבים, סוסים ומבנים שונים משלהן. יש להניח שכל אלה נתקיימו גם באותן ערים בארץ-ישראל שבהן נערכו מרוצי-מרכבות. אפשר שהסיעות הנדונות אף זכו בהכנסות ממקורות אחרים, ואולי אף שאינם קשורים לקרקס. תאודורוס באלסאמון, פטריארך של אנטיוכיה במאה השתים-עשרה, מתאר באחד הקומנטרים שלו לקנון כנסתיי את סיעות הקרקס במאות ה'—הז' ואומר, שהן ארגנו מרוצים על חשבונן. לדבריו, היה להן רכוש שכלל בתים, סוסים ואורוות, וכן הכנסות שהוקדשו לקיום המרוצים (προσόδους χάριν τῶν ἵπποδρομίων).²⁰ אולם, אין זה מן הנמנע שבדבריו של סופר מאוחר זה נחשבו פרטים השייכים לתקופות אחרות בהיסטוריה של ההיפודרום וסיעותיו.

ב

קיומן של סיעות הקרקס, ובעיקר אלו שנודעו כסיעות הכחולים והירוקים, היא שהקנתה בעיקר חשיבות מיוחדת להיפודרום בעולמה של ביזנטיון במאות ה'—הז', חשיבות שחרגה הרבה מעבר לגבולות הספורט והשעשוע. במאות ה'—הז' נתעצמה השפעתן של הסיעות הנזכרות, ואז אף הגיעה, כאמור, האלימות שמקורה בהיפודרום לשיא—בחומרה, בתפוצה ובתכיפות. אין זה המקום להיכנס לשאלה המסובכת של מהות סיעות הקרקס. נציין רק שנראה לפרשן מעבר למושג הצר של ארגון מרוצים, והיתה להן—ובוודאי לפעולתן—משמעות מיוחדת בחיים הפוליטיים והחברתיים. בעלי עמדות חברתיות, כלכליות ופוליטיות שונות דבקו בארגונים הספורטיביים, ומהם היו בוודאי שביקשו לנצל זאת למטרות שלא היה להן קשר עם מרוצי-המרכבות. בין כך ובין כך, בפעילות

- 16 ראה ביחס לאלכסנדריה *Just. Edict.* 13, 15 (ed. Schoel & Kroll, p. 788). האבנוסטאליס נתן 320 סולידים עבור 36 סוסים 'להיפודרומיה של אלכסנדריה'. כנראה גם הסכום של 100 סולידים שהוטל על הבולוטיין (פוליטואומנוי) היה מיועד לצרכי ההיפודרום. תשלומים להיפודרום נזכרים בפאפירוסים. כמו, למשל, פאפירוס אוכסירינכוס, 145 (שנת 552), 152 (שנת 618). ראה: A.C. Johnson & L.C. West, *Byzantine Egypt*—*Economic Studies*, Princeton 1949, pp. 105, 210; B. Lifshitz, *REG*, LXX (1957), pp. 122–123.
- 17 הכתובת פורסמה על-ידי ליפשיץ, שם, עמ' 118–132. לזמן הכתובת ראה שם, עמ' 130. לכתובת ראה גם: L. Robert, 'Bull. épig.', *REG*, LXXI (1958), p. 344.
- 18 ראה: ליפשיץ, שם, עמ' 122; רובר, שם.
- 19 E.R. Hardy, *The Large Estates of Byzantine Egypt*, New York 1931, p. 136; Johnson & West, *ibid.*, p. 210. תשלומים לטובת הכחולים או הירוקים. ראה לעיל הערה 16: בפאפירוס אוכס' 152—לעובדים מסוימים מטעם הכחולים; בפאפירוס אוכס' 145—לטובת הירוקים. לפאפירוסים שונים שבהם נזכרים אנשי סיעות הקרקס ראה, למשל: E. Wipszycka, 'Les factions du cirque et les biens ecclésiastique dans un papyrus égyptien', *Byzantion*, XXXIX (1969), pp. 192, n. 2.
- 20 PG, 137, col. 592 D. קאמרון, הסיעות, 17 ואילך שולל ערכם של דברי באלסאמון כמקור לעניין הנדון כאן.

הסיעות בתקופה זו ניפרת גם הפעולה מחוץ להיפודרום.²¹ המתיחות בין סיעות הקרקס והנעשה בהיפודרום או מחוצה לו בהשראתן היו גורמים בעלי השפעה בחיי הערים. היריבות בין סיעות הקרקס והתלהבות תומכיהן במאות ה' והו' השאירו רישומן בכתובות ממקומות שונים בקיסרות. אלה הן כתובות שבהן קריאות ברכה ועידוד לכחולים או לירוקים. לרוב קוראות הן לנצחון (הטיכי) של אחת הסיעות.²² כתובות כאלה נתגלו, כאמור, גם בארץ-ישראל ובעבר-הירדן המזרחי, ובכולן יש קריאה לנצחון הכחולים.²³ בכתובת שנמצאה בירושלים נרשם: 'נצחי הטיכי של הכחולים: הרבה שנים (אריכות ימים)'; [vīkq̄ Beuētov·π[ol]lā tā ēti] *ע' תύχη τῶν*.²⁴ שתי כתובות מסוג זה נמצאו באוס-א-ג'מאל, עיירה גדולה וחשובה בעבר-הירדן, ונוסחן זהה: 'נצחי הטיכי של הכחולים'. כתובת נוספת, ובה קריאה לנצחון הכחולים, נמצאה בכפר קטן, טאף, בצפון הטרקון.²⁵ כתובות דומות נמצאו בסוריה, באסיה הקטנה, בכריתים ועוד.²⁶

21 טיבן של סיעות הקרקס בתקופה שמעניינו שני במחלוקת. הדעה הרווחת, שיש לה גוונים שונים, מציגה את הכחולים והירוקים כסיעות פוליטיות ודתיות וכן כסיעות המייצגות יסודות חברתיים שונים. הכחולים מתוארים במחקר, לעתים קרובות, כאורתודוקסים וכמייצגים את המעמדות העליונים או את האריסטוקרטיה; ואילו הירוקים מתוארים כמתנגדי חלקדון, ובעיקר מונופיסטים, וכמייצגים את המעמדות הנמוכים או במיוחד את אנשי המסחר והמלאכה ממדרגות שונות של הסולם הכלכלי (אמנם ברור, שהמוני העם תמכו בשתי הסיעות ובמהומות הרחוב פעלו על צד שתייהן). התנגדות חריפה לכמה מן ההשקפות המקובלות הושמעה לאחרונה על-ידי קאמרן בספרו החדש, 'הסיעות, ובמחקרים אחדים שפרסם קודם-לכן, כגון: פורפיריוס (לעיל, הערה 1), עמ' 234 ואילך. ראה עוד לפניו: A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire*, III, Oxford 1964, p. 337, n. 71. כמה מטיעוניו וממסקנותיו של קאמרן משכנעים מאד, ויש לקוות שיסייעו לשרש מושגים אחדים שנשתקעו בספרות-מחקר ויתרמו להערכה מאוזנת יותר במחקר סיעות הקרקס. עם זאת, יש יסוד לקבוע, שסיעות הקרקס היו בתקופה הנדונה יותר מאשר ארגוני מרוצים או מועדוני ספורט. ראה, למשל, בפנים להלן בעניין תפקידם הצבאי.

22 ראה, למשל: קאמרן, פורפיריוס (לעיל, הערה 1), עמ' 74 ואילך, 276; וכן להלן בדיונונו.

23 ראה בפנים, להלן; וכן בהערה לכתובת IGLS, VI, 2836: קאמרן, שם, עמ' 74. לאפשרות של קריאת ברכה לכבוד סיעת האדומים בכתובת מקוטעת ראה: PAES, III A, p. 149; והשווה קאמרן, 'הסיעות, עמ' 72. אולם זהו עניין לפירוש. אם אמנם כך הדבר, הרי שזוהי עדות יחידה במינה.

24 p. 213, SEG, VIII (1937). אגב, בהרכה *πολλὰ τὰ ἐτ* שבסיפא של הכתובת היתה אף היא קריאה שנשמעה בהיפודרום (ראה: מללס, הוצאת בון, עמ' 474), והיא מוכרת ממקורות ספרותיים ואפיגרפיים נוספים. הכתובת מירושלים, וכן ידיעה ממקור ספרותי שמזכירה ירוקים וכחולים בירושלים (ראה להלן בפנים), מלמדות על קיומו של היפודרום עירוני ועל קיום מרוצי-מרכבות בירושלים אף בתקופה הביזנטית, עליהם אין בידינו ידיעה מפורשת. אנו למדים מכאן שהשלטון הכנסייתי החזק בירושלים לא מנע קיומו של ענף ספורט זה (ראוי לציין, שמבחינת מעמד הכנסייה בחייה העיר היה הבדל חשוב בין ירושלים לערי הפטריארכיה האחרות בקיסרות, שכן הערים האחרות היו הערים הגדולות של הקיסרות וערים מרכזיות של השלטון הקיסרי). על קיום היפודרום בירושלים, שכלל הנראה נבנה על-ידי הורדוס (ההיפודרום נזכר במפורש לאחר מותו), ראה: יוסף בן מתתיהו, מלחמות, ב, 44; קדמוניות, יז, 255. למרוצי-מרכבות ומרוצי-סוסים בימי הורדוס ראה: קדמוניות, טו, 271. ראה גם G.A. Smith, *Jerusalem—The Topography* . . . II, London 1908, p. 491; ועוד לכאן ולקולוניה הרומית איליה קאפיטולינה: L.H. Vincent & F.M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, II, 14, 34; cf. L.H. Vincent & A.M. Stève, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, II–III, 1956, p. 709.

25 שלוש הכתובות: PAES III A, nos. 256, 266, 804. לכתובת מאורמן, שבעבר-הירדן המזרחי, מצפון-מזרח לסלכד, ראה: R. Dussaud & F. Macler, *Voyage archéologique au Sufa et dans le Djebel ed-Drûz*, Paris 1901, p. 164, no. 33.

33 p. 164, no. 33, 1901; קאמרן, 'הסיעות, עמ' 316. בשל מצב הכתובת שם הסיעה (?) ושם המלך הם עניין להשלמה. כתובות ובהן הברכה 'נצחי הטיכי' ידועות ממקומות נוספים. כגון גרסה: ראה: C.B. Welles, *Gerasa—City of the Decapolis*, ed. C.H. Kraeling, New Haven 1938, insc. no. 349. ולס רואה בדברי הכתובת, כמסתבר, קריאה לנצחון אחת מסיעות הקרקס. אולם, אי-אפשר לקבוע זאת במקרה זה ולא במקרים דומים אחרים. ראה הערותיו של: B. Lifshitz, *RB*, LXXIV (1967), pp. 58 ff.

26 ראה: קאמרן, פורפיריוס (לעיל, הערה 1).

הכתובת מטאף, ואולי גם הכתובות האחרות שמעבר-הירדן, מלמדות על התפשטות היריבות בין הכחולים והירוקים ליישובי-השדה. לא רק בארץ היו פני הדברים כך. בכתובת מפמפליה (מבויק יקה—פוגלה), למשל, מבקש הכותב מאלוהים שיעזור לכל תושבי כפרו ולירוקים.²⁷ האם בנקיטת העמדה בכפרים לגבי סיעות הקרקס השונות נתערבבו גם גורמים שאין להם קשר ממש למרוצים? בכל מקרה ראוי להדגיש שכפריים, דוגמת אנשי הכפר טאף, אם רצו לצפות במרוצי-מרכבות היו צריכים ללכת למקומות מרוחקים מבתיים.

ההתנגשויות בין הכחולים והירוקים, שהיו תופעה נפוצה בתקופה כולה, תכפו מאד והחריפו בראשית המאה השביעית. שלטונו של הקיסר פוקאס (602–610) עמד בסימן של מהומות קשות מבית, שבהן בלטו סיעות הקרקס. מלחמת-אזרחים שפגעה קשה בקונסטנטינופול התפשטה עד מהרה גם לערים אחרות ברחבי הקיסרות. בחיבור *Miracula S. Demetrii* מסופר, ששנאה ומהומות פשטו 'בכל המזרח', ובמיוחד נזכרות 'קיליקיה, אסיה ופלסטינה', וכן בירת הקיסרות.²⁸ אנו שומעים ממקור זה שהדמים (*oi dhymoi*), הם אנשי הכחולים והירוקים, שפכו דם רב, התפרצו לבתים, רצחו באכזריות את יושביהם, גזלו רכוש והעלו בתים באש.²⁹ לפי החיבור הנזכר היו אפוא גם ערי ארץ-ישראל זירה להתרחשויות קשות כאלה.

יש בידינו עדות ממשית מתקופה זו לירושלים. סטרטגיוס, נזיר מראשית המאה הז' שהכיר יפה את המציאות בירושלים, מזכיר את מציאות הירוקים והכחולים בעיר, בהתייחסו לתקופה שלפני כיבושה על-ידי הפרסים, ואפשר לומר, באופן כללי, בימי פוקאס ותחילת שלטונו של הראקליוס. לדבריו היו מהם שבאו לירושלים בימי הפטריארך זכריה (נתמנה למשרתו בשנת 609) והיו שישבו בה עוד קודם-לכן. הוא מתארם כאנשי רשע וזדון, שמילאו את העיר במעשי חמס ורצח, ומלחמה בלתי פוסקת היתה נטושה בינם לבין עצמם.³⁰ אגב כך, אפשר שהכתובת הנזכרת מירושלים, המכילה קריאת תמיכה בכחולים, שייכת לפרק זמן מאוחר זה של השלטון הביזנטי. מן הראוי לציין עובדה נוספת. בפרק מאוחר לשלטונו של פוקאס אנו שומעים שמצביאו הנאמן בונוסוס, קומס המזרח, עשה להשלת סדר ולדיכוי ההתנגדות לקיסר. בונוסוס פעל בסוריה (באנטיוכיה ואולי במקומות נוספים) ובארץ-ישראל (ב-608/9) ולאחר-מכן יצא למצרים, בה התנהל כבר המרד נגד

27 Y. Janssens, 'Les bleus et les verts sous Maurice, Phocas et Heraclius', *Byzantion*, XI (1936), p. 527 (=H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, Paris 1922, no. 311)

28 *Miracula S. Demetrii*, I, 10 (77) = PG, 116, col. 1261 C

29 ראה גם דבריו הכלליים של פאולוס דיאקונוס, היסטוריה של הלגונברדים, ד, עמ' 36; וכן יאנסנס, שם, עמ' 525 ואילך. להתנגשויות בין הכחולים והירוקים בתקופה זו ראה גם: ציון, לו (תשל"א), עמ' 3 ואילך.

30 סטרטגיוס, לפי הנוסח הגיאורגי, G. Garitte, ed. and tr. in CSCO, 202–203, Script. Iberici, 11–12, Louvaine (1960), II, 2 ff., tr., vol. 203, pp. 4 f. F.C. ובתרגום החלקי לאנגלית של הנוסח הגיאורגי: Conybeare, *EHR*, XXV (1910), p. 503. מלבד הנוסח הגיאורגי נשתמר חיבורו של סטרטגיוס גם בתרגום ערבי. תודתי ליורם צפריר שהסב תשומת לבי להוצאה החדשה של גאריט ב-CSCO, 340, 348 (1973, 1974), Script. Arabici 26, 29. ולעניין שלפנינו ראה כרך 348 (תרגום), עמ' 74–75. נעקוב בדברינו ונציין בעיקר את הנוסח הגיאורגי. סטרטגיוס מציין שבימי זכריה באו לירושלים אנשי עול. הם הירוקים והכחולים. כלומר, כללית מדובר בשנים 609–614. אך תיאורו הולם במיוחד את הפרק האחרון בימי שלטונו של פוקאס. כאמור, סטרטגיוס מדבר גם על ירוקים וכחולים שגרו בעיר עוד קודם-לכן (גאריט, שם, ב, עמ' 2; בהמשך מפרש הכתוב שאלה הם הירוקים והכחולים). על צרות שפקדו את ירושלים בימי פוקאס מספר גם סבאוס הארמני (*Sébéos. Histoire d'Heraclius*), tr. F. Macler, Paris 1904, p. 55 (אבל ייתכן שדבריו הכלליים כאן (עמ' 55) מתייחסים לבואו של בונוסוס לירושלים (ראה להלן), מאורע שזכר שם, עמ' 56).

פוקאס (שנת 609). לאחר שנחל בונוסוס תבוסה במצרים, שב לארץ-ישראל, אך נתקל בהתנגדות ויצא לקונסטנטינופול.³¹ בפרק-זמן אחרון זה לשלטון פוקאס, הגיעה יריבות סיעות הקרקס לשיא. ההתנגשויות בין הכוחים והירוקים לבשו במקומות שונים אופי של מלחמת-אזרחים. בראשית שלטונו של פוקאס (ב-603 לערך) נתהווה משבר ביחסיו עם הירוקים,³² ומאז נחשבו הכוחים לאוהדי הקיסר ואילו הירוקים למתנגדיו. המאבק בין הכוחים והירוקים בסוף שלטון פוקאס היה, במידה רבה, לחלק מן המלחמה בין כוחות הממשלה והמורדים בשלטונו. באנטיוכיה, למשל, בה דיכא בונוסוס התפרצויות קשות בראשית מסעו הנזכר, אנו שומעים שהיכה בירוקים, וככל המסתבר נסתייע בכוחים. גם במצרים היו התנגשויות בין כוחים וירוקים בזמן המרד נגד הקיסר.³³ מתברר גם שעם התמוטטות שלטון פוקאס בפרובינקיות המזרח נאלצו אנשים שנודעו ככוחים—ובוודאי בעיקר מנהיגיהם הבולטים—להימלט מנקמת אויבי פוקאס, ובהם הירוקים. היו מהם שברחו בדרך הים לעבר קונסטנטינופול. יעקב, גיבורו של החיבור הידוע בשם *Doctrina Iacobi nuper baptizati* ('תורת יעקב שנשתמד מקרוב'), מעיד על עצמו שבהיותו ברחוס הסגיר את הכוחים אנשי בונוסוס שנמלטו מן המזרח לידי מתנגדיהם.³⁴

כאמור, היה בונוסוס בארץ-ישראל לפני בואו למצרים, והוא שב אליה לאחר נסיגתו ממצרים. בונוסוס פעל בארץ בכוח החרב ועורר נגדו שנאה רבה. סבאוס הארמני מזכיר את פעולות העונשין של בונוסוס באנטיוכיה ובירושלים.³⁵ גם סטרטגיוס מדבר על בונוסוס מתוך איבה גדולה. הוא אומר, שהאחרון שם לו למטרה להרוג את הפטריארך שקדם לזכריה (הוא יצחק, שכינה עד 609).³⁶ אמנם אין הכוחים והירוקים נזכרים במפורש בקשר לפעולותיו של בונוסוס בירושלים או בארץ בכלל. אך בהתחשב בידיעות ממקומות אחרים ובמסיבות הכלליות, וכן מה שאנו שומעים במפורש ביחס לארץ-ישראל מן המיראקולה של דמטריוס הקדוש ומעדותו של סטרטגיוס שהזכרנו לעיל על ירושלים, יש להניח שגם בארץ חריפו בזמן זה היחסים בין הכוחים והירוקים ואולי אף היו מקומות בהם התנהלה מלחמה ביניהם.

עם בואם של הפרסים בשערי ירושלים (614), התאחדו הירוקים והכוחים ושיתפו פעולה כנגד כניעה לפרסים. לדברי סטרטגיוס היה הפטריארך זכריה מוכן להיענות להצעת הפרסים ולבוא עמם לידי הסכם של שלום. אולם התנגדותם התקיפה של ראשי הירוקים והכוחים—כך מתברר—מנעה זאת ממנו.³⁷ לדברי סטרטגיוס, נכנע להם זכריה שחשש שיהרגוהו. הידיעה הזאת מעידה יפה על

31 ראה: ציון, שם, עמ' 6–7. לנאמר שם נוסף, שדברי סטרטגיוס על כך שבונוסוס יצא עד נגד הפטריארך שקדם לזכריה (ראה להלן, הערה 36), מאשרים את התאריך הנמוך 608/9 לכל הפרשה ודוחים אפשרות של תאריך מאוחר יותר. ראה גם: A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, I, Amsterdam 1968, pp. 76 f., 85 f., 357 f. n. IV

32 ראה: יאנסנס, שם, עמ' 519 ואילך.

33 ברגעי משבר אלה של שלטון פוקאס לא שמרו אמנם הכוחים במצרים, לפחות בחלקם, אמונים לקיסר ועברו לצדו של הראקליוס.

34 ראה: ציון, שם, עמ' 8.

35 סבאוס, שם, עמ' 56.

36 קוניבר, שם, עמ' 503–504; גאריט (גיאורגית), שם, עמ' 7 (סטרטגיוס, ד, 7). ראה גם: ציון, שם, עמ' 6, הערה 37.

37 קוניבר, שם, עמ' 504 תרגם את הטקסט הגיאורגי כך: 'The leaders of the riotous factions': גאריט (גיאורגית), שם, עמ' 8 (סטרטגיוס, ה, 10) תרגם: 'perturbatores et duces eorum'. מן הדין להעיר שלפי תרגומו אין כאן או

מעורבותם הפוליטית והשפעתם הרבה של מנהיגי שתי הסיעות בעיר ועל כוחם הרב של הירוקים והכחולים באחדותם. זאת ועוד—יש אולי מקום לשער שהירוקים והכחולים נתארגנו בירושלים ככוח מיליציה. אין זה מן הנמנע שארגונים דמויי מיליציה של ירוקים וכחולים—או ארגונים צבאיים למחצה המבוססים על צעירי שתי הסיעות—היו קיימים בערים בארץ זה מכבר. ועל כל פנים, מתקבל על הדעת שסיעות הקרקס ותומכיהן נלקחו בחשבון בהגנת הערים בשעת משבר צבאי. על כך למדים אנו בייחוד מן המציאות בבירת הקיסרות. בקונסטנטינופול אורגן כוח מיליציה של ירוקים וכחולים, שניתן לו תפקיד בהגנת הבירה. שילובם בהגנת העיר נסתייע ודאי בהשפעתם המרובה בקרב תושביה, ובייחוד הצעירים שבהם, ומכך שהיה להם מנגנון קבוע וגרעין מגובש כלשהו. הידיעות מתייחסות בעיקר לימי שלטונם של מאוריקיוס ופוקאס. בשנת 583–584 שלח מאוריקיוס את אנשי שתי הסיעות להגן על החומות הארוכות מפני התקפת הסלאבים.³⁸ יש עדות מפורשת יותר ביחס לסוף שלטונו של קיסר זה. בשנת 602 שלח מאוריקיוס את הירוקים והכחולים לשמור על חומות העיר.³⁹ מדברי תאופילאקטוס סימוקאטה בהקשר זה אנו שומעים על אנשים רשומים (ἐν χάρτῃ) של שתי הסיעות, שמספרם היה 900 כחולים ו-1500 ירוקים.⁴⁰ בשנת 610 ציווה פוקאס על הכחולים והירוקים—כל סיעה בנפרד—לשמור על נמלים אחדים מנמלי קונסטנטינופול מפני הראקלים.⁴¹

לידיעות על קונסטנטינופול מצטרפת ידיעה אחת על אנטיוכיה, שיש עניין מיוחד להשוותה למה שראינו ביחס לירושלים ב-614. בשנת 540 שם מלך פרס כוסרו הראשון מצור על אנטיוכיה. אחרי זמן לא רב התמוטט מערך-ההגנה של הצבא הביזנטי הסדיר וחייליו נמלטו מן העיר. עמהם נטשו את העיר תושבים לא מעטים. הפרסים השאירו דרך בריחה לכל החפץ בכך כדי להקל על עצמם את מלאכת הכיבוש. אולם צעירים רבים מסיעות הקרקס של העיר ('אלה שקודם-לכן היו רגילים להתנגש זה בזה בהיפודרומיות') גילו עוזרות והמשיכו להילחם בפרסים. פרופקופיוס מספר שרק חלק מהם היה מזוין, ואילו רובם השתמש באבנים. בעת בה התגברו על אויביהם הפרסים והדפו אותם, קראו בשמו של יוסיטיניאנוס כמנצח (καλλίνικος). אולם מלחמתם היתה מלחמה אבודה,

בהמשך הזכרה ברורה לסיעות. אך גם גאריט סבור שמדובר בהן. ראה שם, עמ' 61: factiones. וראה: N.H. Baynes CMH, II, p. 290; G. Manojlović, Byzantion, XI (1936), p. 624 (ככל הנראה לפרשה זו); F.M. Abel, Histoire de la Palestine, II, Paris 1952, p. 389; D. Claude, Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert, München 1969, p. 159, n. 359; ק' הילקוביץ, 'לשאלת השתתפותם של היהודים בכבוש ירושלים על-ידי הפרסים ב-614', ציון, ד (תרצ"ט), עמ' 315; סטראטוס, שם (לעיל, הערה 31), עמ' 108–109. מן הדין לציין שגירסתו של סטראטוס על כיבוש ירושלים שונה מגירסת סבאוס. ראה: ק' הילקוביץ, שם, עמ' 309. מ' אבייונה, בימי רומא וביזאנטיון, ירושלים תש"ל, עמ' 229–230, מנסה לחבר את שני הסיפורים לאחד.

38 ראה: תאופאנס, מהדורת דה בור, עמ' 254. שמדובר בירוקים ובכחולים מסתבר מהזכרת ה'דמים'. אבל יש לציין שתאופילאקטוס סימוקאטה, א, 7 (מהדורת דה בור, עמ' 52) אינו מזכיר את הללו בחיבור אותה פרשה, מה שמפחית מערך הידיעה.

39 תאופילאקטוס, ח, 8, 2 (עמ' 297); תאופאנס, עמ' 287. אפשר לציין גם את דברי תאופאנס, עמ' 279, שורה 20 (לשנת 600); וראה: יאנסנס, שם, עמ' 501.

40 תאופילאקטוס, ח, 7 (עמ' 297). ראה לכאן, למשל: A. Rambaud, De Byzantino Hippodromo et Circensibus Factionibus, Paris 1870, pp. 33 f. יאנסנס, שם, עמ' 506–507. קדינוס (De Signis, Bonn, p. 47) מספר על 8,000 ירוקים וכחולים, שנצטוו על-ידי תאודוסיוס השני לשקם חלקים מסוימים של חומות קונסטנטינופול.

41 יואנס מאנטיוכיה C. Müller, FHG, V fr. 218 f., p. 38.

והעיר נפלה בידי כוסרו.⁴² נראה שחלק מן הצעירים שנשתייכו לסיעות הקרקס היו מאורגנים כמיליציה עירונית, ומתחילה נלחמו לצד החיילים הסדירים. ייתכן שלחיתם העיקשת באנטיוכיה עודדה את השלטון המרכזי להרחיב את שיטת המיליציה העירונית הנשענת על הצעירים הנלהבים של סיעות הקרקס.⁴³ אפשר למצוא דמיון בין מקומם של הירוקים והכחולים בהגנת ירושלים ב-614 ובין מעמדם בהגנת אנטיוכיה ב-540.

ג

הידיעה האחרונה שנעסוק בה עניינה בקיסריה, ומבחינת זמנה היא קודמת לידיעות האחרונות בהן עסקנו. הירוקים והכחולים נזכרים בתיאורי ההתנגשויות שהיו בקיסריה בשנת 555⁴⁴ בין השומרונים והיהודים מן הצד האחד והנוצרים מן הצד השני. ידם של הראשונים, שתוארו במקורות הנוצריים כתוקפים, היתה תחילה על העליונה. לפי המסופר, הם הרגו נוצרים רבים והעלו באש כנסיותיהם. הנציב שיצא לעזור לנוצרים ולהחזיר הסדר על כנו נהדף. הוא נסוג אל הפרטורים שלו, ושם מצא מותו מידם.⁴⁵

המקורות הראשיים המספרים על הפרשה הם מללס ותאופאנס. הם פותחים בצינים שהשומרונים והיהודים מרדו בקיסריה, ומוסיפים:

מללס: (א) לפי הנוסח המובא ב-*Excerpta de insidiis* (frag. 48, ed. C. de Boor, p. 173):

ποιήσαντες τὸ ἐν ὧς ἐν τάξει πρασινοβενέτων καὶ ἐπῆλθον τοῖς Χριστιανοῖς

(ב) לפי הנוסח של הוצאת בוך (עמ' 487, שורות 11–12): *ποιήσαντες τὸ ἐν εἰς ἀλλήλων ὧς ἐν*:

τάξει μερικῶν ἐπῆλθον τοῖς Χριστιανοῖς

ת א ו פ א נ ס (עמ' 230, שורות 6–7) תלוי בקטע זה כפרשה כולה במללס:⁴⁶ *ποιήσαντες πρὸς*

ἀλλήλους ἐν τάξει πρασινοβενέτων ἐπῆλθον τοῖς Χριστιανοῖς

42 פרקופיוס, המלחמה הפרסית, ב, ח, 17 ואילך (בייחוד 17, 28). ראה גם: J.B. Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, II, p. 97; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 489; B. Rubin, *Das Zeitalter Justinians*, Berlin 1960, pp. 329 f.; G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, p. 543

43 כנגד הנחה שהיתה כאן תופעה שאיננה מצומצמת אפשר לטעון אמנם שארגון אנשים מסיעות הקרקס לכוח מיליציוני רשמי שלא בעתות חרום. היה כרוך בסיכון מסוים, שהרי מדובר בגורם סוער. אבל כנגד שיקול כזה ניתן להעמיד שיקולים אחרים, כגון שהשלטון הקיסרי יכול למצוא צד של תועלת מבחינתו לפרישת חסותו על ארגונים קיימים ופיקוח קרוב עליהם.

44 לתאריך ראה: שטיין, שם, ב, עמ' 374, והערה 2. יש הקובעים את הפרשה לשנת 556.

45 מללס (ראה להלן בפנים). שהוא המקור הראשי לפרשה, מבליט את השומרונים במאורעות אלה.

46 מללס היה אחד ממקורותיו החשובים של תאופאנס למאה השישית. נשאלת אמנם השאלה אם הכיר תאופאנס את חיבורו של מללס באופן בלתי-אמצעי, או שמא דברים משל מללס ומשל סופרים נוספים מן המאה ה' נודעו לו באמצעות מקור ביניים או על-ידי לקטן אלמוני. ראה: K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur*², p. 343; J.B. Bury, in: E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, V, London 1908³, pp. 500 f. בתיאור הפרשה שמענייננו אין כל סימן שיעיד שתאופאנס לא נטל דבריו ישירות ממללס. בכל מקרה, אין הדבר משנה הרבה לעניין בו אנו עוסקים.



אריג משי ביזנטי המתאר רפב בשעת מרוץ, נוהג במרכבה רתומה לארבעה סוסים (לפי המשוער מקברו של קארל הגדול באאכן)

תרגומם הקרוב של דברי מללס הוא כדלקמן: 'השומרונים והיהודים עשו יד אחת כמו / כאילו (בדמות של, כבמתכונת של וכדומה) פרסינובנטוי,⁴⁷ והתקיפו את הנוצרים'. נעיר תחילה כמה הערות לשוניות החשובות להבנת הדברים המצוטטים לעיל, והן ביסוד תרגומנו זה. א. הביטוי *πρασινοβένετοι* מורכב משני השמות: ירוקים וכחולים. ביטוי זה מופיע, ככל הידוע לי, רק עוד פעם אחת. בתיאור המהומות שפרצו בקונסטנטינופול בשנת 532, הידועות כמרד ניקה, מדבר מללס על *δῆμος τῶν λεγομένων πρασινοβενέτων* ('דמוס של אלה הקרויים פרסינובנטוי').⁴⁸ במרד ניקה עשו אנשי שתי הסיעות יד אחת, וזה טעמם של שני הכינויים שנצטרפו לאחד. נראה שהמושג פרסינובנטוי (*Prasino-Veneto*) נלקח מלשון העם של קונסטנטינופול ב-532, והדבר משתמע גם מהתבטאותו של מללס על אלה 'הקרויים' (*λεγόμενοι*) כך. אגב, בהיפודרום של קונסטנטינופול נשמעה אז קריאה בלתי-רגילה, המברכת את הירוקים והכחולים

47 צריך להעדיף מושג זה שמופיע אצל מללס נוסח א ותאופאנס. אצל מללס בהוצאת בון (נוסח ב) מצוי מושג שגרתי לציין הסיעות—ה-*μερικοί*, היינו ה-*τὰ μέρη*. אגב כך, אנטסטיוס תרגם ללטינית את דברי תאופאנס *Chronographia tripartita*, מהדורת דה בור, עמ' 145): 'et facti quasi in ordine Praesinobenetorum'.
48 מללס, מהדורת בון, עמ' 473; *Excerpta de insidiis*, פרגמנט 46, עמ' 172. ראה גם: מונילוביץ, *Byzantion*, שם, עמ' 636; ברי, שם, ב, עמ' 40–41; שטיין, שם, עמ' 452, הערה 1.

יחדיו.⁴⁹ נוסף שהשימוש בכינוי המורכב במקרה הנדון על-ידינו מחזק את מובן הרישא של הקטע שתרגמנו שבני שתי האומות, השומרונים והיהודים, עשו בקיסריה יד אחת.⁵⁰

ב. הביטוי *ἐν τάξει* מצוי הרבה במקורות הספרותיים ובפאפירוסים. מובניו הידועים היכולים לבוא כאן בחשבון הם: באופן, כסדר, בצורה (של); ב'תורת' (מישהו, משהו), או ב'מעמד' במובן משפטי, כפי שהוא מופיע בפאפירוסים.⁵¹ אך אפשר לתרגם בפשטות—כמו או כאילו, כפי שתרגמנוהו לעיל. כיוון שמדובר כאן על התנגשויות מזוינות, ראוי להזכיר—בנוסף לאלה או במקביל להם—ש-*τάξις* מופיעה הרבה במשמעות צבאית, לציון מערך צבאי, יחידת צבא וכדומה. אצל מללס אנו מוצאים *ὡς ἐν τάξει* מקדימה: *ὡς ἐν τάξει* כשלעצמה, לפני מלת-יחס היא שימוש לשוני נפוץ. גם אצל מללס ניתן למנות לפחות כעשרים מקומות ובהם צירוף כזה.⁵² לפעמים—כמו שמוצאים, למשל, אצל יואנס מוסחוס—באה ה-*ὡς* כחיוק למלת היחס שאחריה.⁵³ אבל *ὡς* יכולה לבוא גם במשמעות של כמו או כאילו. לדוגמה, אנו קוראים אצל מללס על בני ישראל שיצאו ממצרים והלכו בין גליהים ב'יבשה', *ὡς ἐν ζῆρᾳ ἡ γῆ*.⁵⁴ במקום אחר אצל מללס אנו קוראים שהיהודים לקחו מן המצרים לפני צאתם ממצרים חפצים 'בהשאלה', *ὡς ἐν χρήσει*.⁵⁵ קרוב לומר ש-*ὡς* באה לציין שהיתה כאן רק העמדת פנים, משהו שלא נתגשם ואף לא היתה כוונה כזאת, 'כאילו בהשאלה'. גם במקרה הראשון נראה ש-*ὡς* באה להדגשת המצב המיוחד: בני ישראל עברו בים 'כמו ביבשה', 'כאילו היתה זו יבשה'.

ולבסוף, המלים *ὡς ἐν τάξει* מופיעות גם אצל מוסחוס. הלה מביא את סיפורם של שני נזירים שבדרכם מהר-סיני לארץ-ישראל באו למקום התבודדותו של נזיר אחר. המקום היה לפי תיאורם *ὡς ἐν τάξει φάτνης*, כלומר, כמו (בצורת, בדומה ל-) אבוס (?).⁵⁶ כאן הביטוי *ἐν τάξει* לבד היה מתפרש כמובנו הנ"ל, כלומר האופן שבו נצטייר המקום בעיניהם, אך ה-*ὡς* מדגישה זאת—כמו (כאילו). הביטוי *ὡς ἐν τάξει* אצל מוסחוס יכול ללמד על מובנו הנכון אצל מללס.

נוסף עתה ונדון במה שעולה מן הידיעה אצל מללס לענייננו.

כמה מן החוקרים המזכירים את ההתרחשויות בקיסריה ב-555 אינם מתייחסים כלל לקרקס

49 מללס, מהדורת בון, עמ' 474.

50 מה שנאמר בתחילת הקטע המובא ממללס, *ποιήσαντες τὸ ἐν*, משמעו שהם עשו יד אחת. אצל מללס בהוצאת בון נוסף לכאן *εἰς ἀλλήλους*, ופירושו 'זה עם זה', להדגשת הפעולה המשותפת של השומרונים והיהודים. נוסח זה אצל מללס אינו משאיר מקום לספק גם הנוסח השונה במקצת אצל תאופאנס, *ποιήσαντες πρὸς ἀλλήλους*. בא לציין פעולה משותפת. כלומר 'אלה עם אלה' ולא 'אלה כנגד אלה', ולו רק כהעמדת פנים. אגב, לפי התרגום של תאופאנס ללטינית (בהוצאת בון, עמ' 355–356), הציגו (העמידו פנים) היהודים והשומרונים מריבה בין סיעות הקרקס: *'factionis Prasiniae et Venetae dissidia inter se simulant'*. ראה גם התרגום של מללס ללטינית בהוצאת בון: *'et factionum conflictus prae se ferentes'*.

51 לפאפירוסים ראה: F. Preisigke, *Wörterbuch*, II, 575–577; ולדוגמה, פאפירוס אוכסיריניכוס, 2238, משנת 551.

52 K. Weirholt, *Studien im Sprachgebrauch des Malalas*, Osloae 1963 (*Symbolae Osloenses Fasc.*

69, *Supplet.*, XVIII), p. 69. לעניין *ὡς* ביתר הרחבה ראה שם, עמ' 60, 67–69.

53 E. Mihevc-Gabrovec, *Études sur la syntaxe de Ioannes Moschos*, Ljubljana 1960, p. 39. ועוד לשימושו,

שם, עמ' 95–96, 99.

54 הוצאת בון, עמ' 67, שורה 5. ראה תרגום השבעים לשמות יד טז, כב.

55 שם, עמ' 66, שורה 9. השווה תרגום השבעים לשמות יא ב–ג; יב לה–ל.

56 מוסחוס, לימונאריין, 170 (PG, 87³, 3037 A). ראה גם: Mihevc-Gabrovec, שם, 99. בתרגום הלטיני של

הלימונאריין נאמר: *'veluti praeseptum'*. המלה *'praeseptum'* פירושה אבוס. אך יש לה גם מובן של אורווה,

מכלאה, דיר, וכדומה. ואפשר כי זה מובנה של *φάτνη* כאן.

וסיעותיו. אחרים קושרים את ההתנגשויות בין בני הדתות השונות בעיר עם מרוצי-המרכבות והיריבות בין סיעות הקרקס. גרץ אומר, שכאשר נערך בקיסריה מרוץ-המרכבות, מאורע שבמהלכו נתחוללו 'תמיד' מהומות מחמת קנאותן של סיעות הקרקס היריבות, התקיפו השומרונים את הנוצרים. אל הראשונים הצטרפו היהודים ויחד הרגו בנוצרים וכו'.⁵⁷ דומה לכך השקפת קראוס: בזמן המרוצים פרצו בקרקס מהומות, שבמהלכן התנפלו יהודים (?) ושומרונים על הנוצרים.⁵⁸ מ' אבי-יונה אומר, שהמהומות 'פרצו כאילו בעקבות מריבה בין כתות הקרקס הידועות הכחולים והירוקים'; ועוד, 'כאמתלה להתפרצות שימשה מריבה בין הכחולים והירוקים'.⁵⁹

ייתכן שמהו מעין זה באמת קרה בקיסריה, אבל הדבר לא נאמר במפורש על-ידי מללס (ותאופאנס). חוקרים אלה מתעלמים מן השימוש במושג המורכב *πρασινοβένετοι*, המופיע אצל מללס בהזדמנויות קודמת לתאר את אחדות הירוקים והכחולים במרד ניקה. אין זה מתבקש מאליהו מן הקטעים המצוטטים לעיל שבקיסריה אירעו התנגשויות בין שתי סיעות הקרקס. ובודאי שאין זה מתפרש מעצמו שמדובר בירוקים וכחולים הניצים ביניהם. הפשט של דברי מללס הוא שהשומרונים והיהודים פעלו כמו ירוקים וכחולים המשתפים ביניהם פעולה; במקרה זה פעולתם היתה נגד הנוצרים שבעיר ונגד השלטון. ככל הידוע לי, רק מנוילוביץ' (במאמרו 'Le peuple de Constantinople'), לא טעה לחשוב שמסופר כאן על ריב בין הכחולים והירוקים.⁶⁰ אפשר אולי לטעון, שאנו מייחסים משקל רב מדי לשימוש ב'פרסינובנטוי', אך הרי לא ייתכן שמונח נדיר כזה נבחר ללא כוונה מיוחדת.

האם היה במאורעות שאירעו בקיסריה משהו שהזכיר למללס שיתוף פעולה מזוין של ירוקים וכחולים, כמו בקונסטנטינופול ב-532 או בהזדמנויות אחרות?

מתקבל על הדעת, שמללס השתמש במושג 'פרסינובנטוי' בתיאור מאורעות קיסריה לא כהשאלה סתם. לא היתה כוונתו לומר, למשל, שהיהודים והשומרונים היו כעין ירוקים וכחולים, שהם יריבים המסוגלים לעתים לפעול יחד נגד אויב משותף, אלא שלתיאור או לדימוי הנדון אחדות ירוקים וכחולים הפועלים יחדיו היה אמנם יסוד ממשי במציאות של קיסריה.

ייתכן, כאמור, שהמהומות והמרד החלו בזמן מרוצי-הקרקס או שלפחות היה להם קשר כזה או אחר להיפודרום. האם נמנו היהודים והשומרונים על אוהדי שתי הסיעות ועתה התאחדו לכוח אחד או רק נראו כאלה ביצאם לחקוף את הנוצרים? באנטיוכיה נחשבו היהודים לאוהדיה של אחת מהסיעות, הכחולים.⁶¹ ואולי האהדה של כלל הציבור היהודי לאחת הסיעות היתה תופעה שכיחה גם בערים אחרות. האם הירוקים והכחולים של קיסריה פעלו אז, בהקשר כזה או אחר, ככוח מאוחד וכאן

57 גרץ, *Geschichte*, ה, עמ' 22–23. גרץ (שם, עמ' 16) מציין שהיו רבנים יהודים ושכשלונו של רבנים הביא למהומות וכו'. בהערה שם הוא מביא גם את הקטע מתאופאנס שמעניינו בדיון הנוכחי.

58 16 p. S. Krauss, *Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte*, Wien 1914.

59 מ' אבי-יונה, על מרידות השומרונים בבזאנטים. ארץ-ישראל, ד (תשט"ו), עמ' 132. אגב, בערך כך עולה גם מן התרגומים של מללס ותאופאנס ללטינית בהוצאת בון, ובייחוד מתרגומו של האחרון. ראה לעיל, הערה 50.

60 ראה להלן, בפנים והערה 62.

61 ראה: ציון, לו (תשל"א), עמ' 26. ראוי לציין שבמדרש הידוע בשם 'כסאו וקרקסו של שלמה המלך', מתוארים המלך ובני המעמדות הגבוהים של עם ישראל בהיפודרום ככחולים ('המלך ועבדיו, וחכמים וחלמידיים וכהנים ולוים לבושים תכלת'), ואילו בני אומות-העולם מתוארים כירוקים ('לבושים ירוק'). ראה: J. Perles, *MGWJ*, XXI (1872), p. 136. אולם, ייתכן שמדרש זה נחבר מאוחר בהרבה למאה השביעית. ראה: E. Ville-Patlagean, 'Une image de Salomon en basileus byzantin', *REJ*, LXXI (1962), pp. 9–33, esp. 15 ff.

המקור להצגת היהודים והשומרונים הפועלים יחד בדמותם של 'פרסינובנטיו' כל זה נשאר חידה. אפשר להוסיף שאין להוציא מכלל אפשרות שהשימוש במושג 'פרסינובנטיו' (ואולי גם במלה *τάξις* במובנה ככוח צבאי) יכול לרמוז על קיומו של כוח מיליציה בקיסריה שהיה מורכב מאנשי סיעות הקרקס. למסקנה מעין זו מכוון מגילוביץ.⁶² אם כך היה, ברור שלשומרונים וליהודים לא היה כל חלק בגוף זה. אבל אם נניח כך, אין לדעת כיצד יכלו השומרונים והיהודים לנצל את הדבר או מדוע פעלו במסווה של כוח כזה.

כך או אחרת, נראה שהמאורעות בקיסריה ב-555 לא היו מנותקים לפחות בהקשר המידי מעולם ההיפודרום וסיעותיו.



בסיפור על מירון המרכבות בעזה שמוכא ב'חיי הילאריון' אין זכר ל'צבעים'. אין זה משום שעניינו של המספר היה במתח הדתי, ביריבות בין הפאגאנים והנוצרים, אלא שבאותו זמן, במאה הרביעית, ה'צבעים' היו לכל היותר צבעי תחרות. אין זכר לסיעות הקרקס, ומובלט מקומם של האנשים שהעמידו את המרכבות לתחרות.⁶³ מסתבר שרק מאוחר יותר התגבשו סיעות הקרקס והיו לאותם הכוחות שהיריבות או שיתוף הפעולה ביניהם היו לגורמים בעלי משקל רב בחיי החברה העירונית, ואשר היריבות ביניהם קיבלה לעתים צביון של יותר מאשר יריבות בין ארגוני מרוצים סתם. מנהיגיהם ופטרונים של הכוחות והירוקים היו בעמדות כוח בערים ודעתם היתה נשמעת. ראינו שאף הפטריארך בירושלים נכנע להם. ייתכן, שהיו ערים בהן היו כוחות מיליציה המורכבים מאנשי סיעות הירוקים והכוחלים או שלפחות נסתייעו באנשי הסיעות. יהודים ושומרונים בערים הגדולות לקחו חלק פעיל בהווי ההיפודרום, כצופים וכרכבים, ומסתבר מכאן שלא היו מנותקים מן היריבות בין סיעות הקרקס.⁶⁴

62 *Byzantion*, XI (1936), p. 636. נראה שמגילוביץ איננו נותן דעתו לכך שהנוסח הוא *ὡς ἐν τάξει* ובכל אופן, אין הוא מעתיק את *ὡς* (ואולי נשמטה המלה רק בתרגום מאמרו לצרפתית?), מה שעשוי להשפיע על הבנת העניין כולו.

63 ראה גם: Liebeschütz, *Antioch*, p. 160.

64 כפי שציינתי בהערת המבוא (*) מתייחס קאמרן בכמה מקומות בספרו החדש, הסיעות, לדיעות על הקרקס וסיעותיו בארץ-ישראל. ראה, למשל, עמ' 183, 209 ואילך, 282–283, 316. ביתס למימון מרוצי המרכבות ראה שם, עמ' 10, 219. המחבר מקדיש פרק מיוחד לחפקידים הצבאי של אנשי שתי הסיעות (עמ' 105–125) ומתייחס לירושלים (עמ' 109). לדעתו, לא היו הללו בירושלים בחזקת מיליציה רשמית. ביתס לקיסריה, אין קאמרן מוצא כל עדות לירוקים ולכוחלים בעיר במאורעות של שנת 555 (הוא מסתמך על מה שכתב כריסטופולופולו בהקשר זה). לדעתו (שם, עמ' 316), כל כוונת הכתוב (משום מה הוא מזכיר רק את תאופאנס) היא שאחדותם של השומרונים והיהודים היתה מפחיעה כמו זו של הירוקים והכוחלים במרד ניקה. אנו שקלנו אפשרות כזאת (ראה בפנים, עמ' 145), אך דחינו אותה.



הזיקה לארץ־ישראל בהגות היהדות—
מאבק השקפות
שלום רוזנברג

משתתפים בדיון: חיים הלל בר־ששון
אליעזר שביד

הזיקה לארץ-ישראל בהגות היהדות—

מאבק השקפות*

שלום רוזנברג

בחדדים הנושאים במדעי־היהדות שזכו למאמרים ולמחקרים רבים ומגוונים כמו זיקתו של העם היהודי לארץ־ישראל. מאמרים אלה נערכו במתודות שונות ומתוך פרספקטיבות שונות. מכאן ההכרח לנסות ולהסביר את מהות התרומה שבחיבור זה, הכתוב מזווית־הראייה של חקר תולדות המחשבה היהודית. המניע העיקרי לעבודה זו יובן מתוך השאלה אם ניתן להבחין בין דפוסים שונים של זיקה, דפוסים קבועים מעבר לשינויים ולהבדלים שבשיטות הקונקרטיות, הפושטות צורה ולובשות צורה בהתפתחותם ההיסטורית? לחיפוש תשובה לשאלה זו מוקדשת הסקירה הבאה. מבחינה היסטורית, ימוקד הדיון בהגות היהודית בימי־הביניים. מהותו של הנושא מחייב פריצת הגבולות הכרונולוגיים של התקופה, והיזקקות לטקסטים שאינם פילוסופיים לפי הגדרתו המקובלת של המונח.

עיסוק בטיפולוגיה של דפוסי הזיקה, מניחה מראש קיומה של זיקה. לא ניכנס לשאלה זו ואף לא לבעיות צידוקה של הזיקה. מסוגיות אלו—שתיהן מחויבות המציאות ואקטואליות—נתעלם בהמשך כמעט לחלוטין.

עד כאן הגבלות פורמאליות. אולם, מטרתה של עבודה זו תובן יותר, אם נוסיף הבהרה אחרונה. אין אנו נזקקים כאן לגאולה, אלא לארץ־ישראל. הבחנה זו, שניטשטה פעמים הרבה, היא אולי גרעינן היסודי של ההבחנות הבאות. ההפרדה בין הציפייה לגאולה ובין הזיקה לארץ־ישראל היא בחינת חיתוך בבשר החי, אך היא מחויבת המציאות אם רוצים אנו לחדור להבנת זיקתו של עם בשר־דם לארץ של אבן־ועפר, בימים שאינם ימות־המשיח.

לפתחה של עבודה טיפולוגית מעין זו אורבת סכנת ההיזקקות להפשטות ולפישוטים, שירחיקו אותה מהחומר האמפירי. ריחוק זה גורר אחריו מידה מרובה יותר של קונסטרוקציה וספקולציה מצדו של המחבר. חיבור זה מקבל עליו אחריות וסיכון זה, תוך תקווה שהביקורת שתהא מנת חלקה הודאי, תפרה את הנושא, ותעמיק את הבנתו של אחד הפרקים הנפלאים בתולדות המחשבה היהודית.

מולדת ואם

אם יישאל אדם בן־ימינו על מהות זיקתו לארצו, יענה ללא ספק תוך שימוש במלה 'מולדת'. כזו היא גם תגובתו של הישראלי בן־דורנו, יליד הארץ, בן למולדתו. האם קיים מושג כזה במקורותיה

* תדתי נתונה לפרופ' ח"ה בן־ששון, לפרופ' א' שביד ולפרופ' י' אליצור על הערותיהם החשובות. מודה אני גם לרב זאב גוטהולד ולד"ר משה חלמיש על שהפנו את תשומת לבי למקורות שונים, ועזרו לי רבות בהערותיהם המחכימות.

העתיקים של היהדות? התשובה המקובלת היא שלילית. חיפוש מושג מעין זה בהגות היהודית הקלאסית נראה כרדיפה אחרי אנכרוניזם. בשימוש בן-ימינו במונח 'מולדת' לגבי ארץ-ישראל, יש טעות, אי-הבנה או חידוש מודרני.

עמדה זו סוכמה יפה על-ידי יהודה אליצור במאמרו על 'ארץ-ישראל במחשבה המקראית':

המלה 'מולדת' במקרא אין פירושה פאטרלנד (Homeland, Patria). המושג הזה הוא מודרני, הוא נוצר במאה הי"ט באירופה. מצאנו מולדת במקרא כגון 'ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו על שם אחיהם יקראו בנחלתם' (בראשית מח ו). מולדת כאן פירושו: צאצאים, חמולה, משפחה, בית-אב. לא מה שקוראים כך בימינו בעברית מודרנית. הוה אומר, ההגדרה המודרנית הפשטנית: ארץ-ישראל היא מולדת העם היהודי, אינה תופסת לגבי המחשבה המקראית.¹

חיפוש מוטיב המולדת במחשבה היהודית הקלאסית, נראית אכן כהשלכה אילגטימית לעבר. השקפה זו איננה נכונה, לפחות לגבי תחום אחד. יצחק היינמן הראה שבספרות היהודית שבימי בית שני, המושפעת מהספרות ההלניסטית, מושג האזרחות—דהיינו קשר האדם אל ארצו—תופס מקום מרכזי.² לפי ספר מקבים ב, פשעו המתיוונים במולדתם. לעומת זה, עורר יהודה המקבי את חייליו 'להיות נכונים למות על התורה ועל המולדת' (πατρίς; ח כא), או 'על התורה, על המקדש, על עיר הקדש, על המולדת ועל המדינה' (יג יד), במלחמה נגד האורבים 'לתורחם, למולדתם ולמקדשם' (יג יא). המושג הזה חסר, לפי היינמן, בספר מקבים א, אולם ללא ספק ניתן למצוא בספר זה מוטיבים מקבילים על נחלת האבות.³ מוטיב המולדת מצוי גם אצל פילון. פילון רואה באדם אזרח העולם (קוסמופוליט), אך גם בעל-חובות למולדתו, שהרי רק פושעים, שאינם מכבדים את האל, משתמטים מחובותיהם למולדת.⁴

אפשר להוסיף דוגמאות, אולם הן לא תמנענה שתעמד בעיית 'הלגיטימיות היהודית' של מובאות אלו מבחינתה של המחשבה היהודית. המונח 'מולדת', השאול מתרבות העולם היווני, האין הוא נטע זר בעולמה של המחשבה היהודית?

חוקר תולדות המחשבה היהודית יחקשה להשיב על שאלה זו, שהרי תשובה אפשרית רק עם קיומה של קונספציה א-פריורית על טיבה של המחשבה היהודית. אולם, חושבני כי במקרה זה יביא אותנו גם עיון בהתפתחותה של ההגות היהודית לתשובה שלילית. שאילת המונח 'מולדת' מעולם התרבות היווני מהווה שאילה סמאנטית, אך לא שינוי קונספטואלי מהפכני. ניתן להוכיח טענה זו תוך הצבעה על מושג מקביל המצוי בפרקים השונים של ההגות היהודית. אולם יש לדון את ההקבלה, לאור ההבדל הקיים בין מושג אבסטרקטי לכין דימוי אגדי. כוונתי לראיית ארץ-ישראל כאם.⁵

1 'אליצור, 'ארץ ישראל במחשבת המקרא', ארץ נחלה (קובץ). ליקט וערך יהודה שביב, ירושלים תשל"ו, עמ' 21–28 (יצא לראשונה בהוצאת הקרן לזכר סגן ישי רון).

2 'היינמן, 'היחס שבין עם לארצו בספרות היהודית ההלניסטית', ציון, יג-יד (תש"ח-תש"ט), עמ' 1–9 (להלן—'יע"ל').

3 מקבים א טו לג.

4 חיי משה, ב, 98; וראה עוד מקומות אצל היינמן, 'יע"ל', עמ' 4, הערה 20.

5 על סמל זה, ראה מאמרו של ב"צ דינור, 'דמותה של ציון וירושלים בהכרתו ההסטורית של ישראל', ציון, טז (תשי"א), עמ' 17–1.

לדימוי ארץ-ישראל כאם היסטוריה ארוכה. מקורו במקרא, בעיקר בספר ישעיה. ציון זוהתה עם עם ישראל: 'ולאמר לציון עמי אתה' (ישעיה נא טז). אולם, בדימויים אחרים זוהתה עם ישראל עם 'בת ציון' לעומת 'בת אדום' (איכה ד כב). כך הפכה ציון לאם. בחורבן היא שכולה וגלמדה; בגאולה—בניה ישובו אליה: 'ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה, ואני שכולה וגלמדה גלה וסורה ואלה מי גדל...'. (ישעיה מט כא), 'כי רבים בני שוממה מבני בעולה...'. (שם, נד א), 'להביא בניך מרחוק...'. (שם, ס ט).

סמל האם מצוי בספרים החיצוניים ובספרות חז"ל כאחד. את הפסוק בתהלים (פז ה) 'ולציון יאמר איש ואיש ילד בה...'. מתרגמים השבעים תוך אינטרפולציה, 'ציון' נעשית ל'אמא ציון'. בעזרא ד, ציון היא 'אם כלנו'. ובייחוד בולטת ההקבלה בספר ברוך (ד יז–ט)⁶.

הדוגמאות מספרות חז"ל רבות הן. אחד הדימויים היפים ביותר מצוי בדברי המדרש: 'שלח תשלח את האם—זו ירושלים, ואת הבנים תקח לך—אלו ישראל' (ילקוט מכירי, תהלים קמז). הביטוי הדרמאטי ביותר לראיית ארץ-ישראל כאם, מצוי לדעתי בדבריו של עזרא, שירד לבבל, ושכונותיו למות בכה ואמר 'לא דומה הפולטה בחיק אמו, לפולטה בחיק נוכריה'⁷ (ירושלמי, כלאים ט ד).

דימוי ארץ-ישראל לאם הוא סמל בעל חינוניות מדהימה במדרש ובפיוט, כדימוי אגדי. אך משמעותו הרעיונית לא נעלמה בדורות הבאים. בראשית המאה הי"ח לחם ר' משה חאגיז למעמדה של ארץ-ישראל בעולם שהחל להיות חופשי יותר, בו 'כל אחד בעירו אומר שלום יהיה לי כי זו היא ירושלים בשבילי'.⁸ ר' משה חאגיז דיבר על שתי הנאמנויות החשובות: עבודת ה' ואהבת ארץ-ישראל, שהן בבחינת כיבוד אב ואם.⁹ כאן רואים אנו אף תוספת רובד נוסף, המדגיש את הקשרים הקבליים. ארץ-ישראל היא 'האמא עלאה זו ארץ מולדתנו'.¹⁰

ההקבלה בין הדימוי 'אם' ומושג 'מולדת', לא נעלמה מעיניהם של ההוגים שראו את תקומתם של הלאומים החדשים והפטריוטיזם המודרני. קשר זה נוסח בחדות על-ידי י"ש ריג'יו, הישראלי מגוריצייה, כפירוש לדברי ישעיה 'אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה...'. (נ א): 'כריתות אמכם. אין האומה מכונית בשם "אם" כי האומה הם תמיד הבנים. אבל האם היא הארץ אשר הם עליה או העיר שנולדו בה. כי כמו שיאמר הלועז patria כן יאמר העברי אם...'.¹¹

6 על קשר משוער בין דימויה של ציון לאם לבין סיפורה של חנה, ראה: G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard 1972, pp. 106–109.

7 השווה דבריו של הרמב"ן בדרשה לראש השנה, כתיב רבינו משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעוועל, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' רנא.

8 השווה דבריו של יעקב פראנק: 'זאת היא הארץ שהובטחה לאבות. אם יתנו לי את כל הארצות מלאות אבנים יקרות לא אצא מפולק, כי זאת היא נחלת ה' ונחלת אמותינו'. עיין להלן, הערה 44.

9 ר' משה חאגיז, שפת אמת, וילנה תרל"ו, הדפסה חדשה ירושלים תשכ"ח, טז ע"א. ראה להלן, הערה 56.

10 שם, יב ע"א. שימוש זה ב'אמא עלאה' על ארץ-ישראל מצוי לפני ר"מ חאגיז אצל ר' אהרן ברכיה די מודינה. ראה במאמרו של י' חשבי, 'העיונות בין קבלת הארץ לקבלת הרמ"ק בכתביו ובחייו של ר' אהרן ברכיה ממחידה', ציון, לט (תשל"ד), עמ' 42. הערה 114: 'כל עוד שאדע ששיחותי יעלו לרצון ליושבים שם ראשונה בחיק אמא עלאה'.

11 אגרות יש"ר, מחברת שנייה, וינה 1836, עמ' 89. סמל האם איננו המקבילה היחידה למושג 'מולדת'. הביטוי 'אדמת נכר' (תהלים קלו ד), איננו אלא אנטייתיה של היחס אל המולדת; וראוי לעיין נוסף.

מולדת העם

ראיית ארץ-ישראל כ'מולדת', על-ידי יהודי היושב בארצו, אינה צריכה הסבר. לעומת זה, כאשר משתמש במונח זה יהודי היושב בגולה, מתלווה לשימוש זה משמעות נוספת. ניתן לגזור ממנה, שהוא זר ונוכרי באותה ארץ, ועמו 'עם החי חיי גרים בארץ מגוריו', 'מחוץ לביתם', כדברי בעל מקבים ג. הוא ξένος, דהיינו גר, הנמצא תחת השגחת האל העליון, הראוי ליחס הוגן ללא עינוי ולחץ, אך לא לשוויון-זכויות.

יצחק היינמן העלה את ההשערה שייתכן כי לעובדה זו יש לקשור את הורתו ולידתו של מוטיב נוסף המצוי אף הוא בספרות ההלניסטית: המטרופולין.¹² מושג זה במחשבה היהודית ההלניסטית קשור לפי זה בתיוזה, שאין סתירה בין ראייתם את ארץ-ישראל כ'מולדת' ובין זכויותיהם בארצות מושבותיהם. יהיה אשר יהיה הרקע ההיסטורי להתפתחות זו, אין ספק שעדים אנו לשינוי קונספטואלי חשוב. מושג המולדת מציין קשר הקיים בין טריטוריה והיחיד, או העם כמכלול היחידים. ה'נולד' במולדת הוא על כל פנים היחיד. במושג המטרופולין יש משום הרחבה תוך שינוי. ה'נולד' איננו היחיד אלא העם, או הקהילה.

מושג המטרופולין מצוי בספרות היהודית ההלניסטית ובכתבי פילון.¹³ פילון טוען שהפזורה היא תוצאה של ריבוי מספר היהודים שהתיישבו בארצות רבות באירופה ובאסיה, ביבשת ובאיים. ברבות מהארצות האלו יושבים היהודים מימי יסודן ורואים אמנם את המקומות האלה כ'מולדת'. אולם בנוסף לנאמנותו למולדת, קיים גם קשר ונאמנות לעיר-הקודש, היא המטרופולין.

למושג מטרופולין משמעות שונה במשנתם של חז"ל. בדברי ר' יוחנן הוא בא לסמן את היחס בין ישראל לבין העמים כולם: 'עתיד הקב"ה לעשות את ירושלים מטרופולין לכל העולם'.¹⁴ אין להסיק מכאן שהיהדות הנורמאטיבית באותה תקופה שללה תורה מעין זו שלילה מחלטת.¹⁵ אולם אין ספק שמרחק רב קיים בין המטרופולין והקהילות היהודיות, ובין המטרופולין והארצות. הצד השווה שבהן, שה'אם' היתה ל'עיר ואם', אף שבנותיה ערים ומושבות.

סוגייה זו מעמידה אותנו בפני דר-משמעות יסודית הקשורה במושג מולדת. הוא יכול להיתפס כזיקה דיסטריבוטיבית וכזיקה קולקטיבית. כלומר, כיחס הבלתי-אמצעי שבין היחיד והארץ, או כיחס שבין היחיד והארץ, דרך העם. לא 'מולדת היהודי' אלא 'מולדת העם היהודי'.

ראייה זו של הזיקה לארץ-ישראל באופן אמצעי, דרך זיקת היחיד לעדה וזיקתה של העדה לארץ, חוזרת בצורות שונות בהגות היהודית המודרנית, על גוניה השונים. דבר זה מוכיח, ללא ספק, את יסודיות ההבחנה בין המשמעים השונים של המושג 'מולדת' וחיבתם. אלא שכאן אין הוא בא

12 ראה: היינמן, יע"ל, עמ' 6-9; וכן: רי"צ ורבלובסקי, 'מטרופולין לכל הארצות', ירושלים לדורותיה—הכנס הארצי הכ"ה לדיעת הארץ, ירושלים תשכ"ט (להלן—מל"ה), עמ' 172-178.

13 על המצוות המיוחדות I, 68; למקורות נוספים ראה: היינמן, שם.

14 תנחומא דברים, נספח ג, מהדורת באבער, עמ' 4; ראה: י"א זליגמן, 'ירושלים במחשבת היהדות ההלניסטית', יהודה וירושלים (קובץ), ירושלים תשי"ז (להלן—יב"ה), עמ' 198.

15 השווה: משנה, מנחות יג י: 'הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית חוניו, יצא...'. על סוגייה זו ראה: א"א אורבך, 'מדיעות של מרכז ותפרצות בתולדות ישראל ומשמעותה בימינו, ספריית שז"ר, המכון ליהדות ומנהג, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ה (להלן—מש"מ). על הזיקה לארץ-ישראל לאורך הדורות ראה גם: י' בן שלמה, 'זיקת העם היהודי לארץ ישראל', סקירה חדשה (אפריל 1973), עמ' 3-12; י"מ גרינץ, 'בין עם לארצו, האומה (טבת תשכ"ח).

להסביר ולאשש את זכויות היהודים באשר הם שם, אלא את הזיקה והזכות למדינה המתחדשת בטרטוריה ההיסטורית. ביטוי חד להבחנה הזאת ניתן על-ידי נתן רוטנשטרייך, בהגדירו את מהותה של האוטואמנסיפציה הציונית:

השיבה הזאת אל הארץ אפשר להבין אותה באופן דמוגרפי כשיבה של אוכלוסין והיאחזות של אוכלוסין בארץ שלא ישבו בה, ואפשר להבין אותה, מזווית ראייה ציונית, כרנסאנס (תחייה) . . . ואנו הבינונו את הרנסאנס שלנו כשיבה אל מולדת הסטורית. זה יצר את ההתנגשות. בנקודה זו דומני שהמדיניות הציונית נקטה את הקו שהוא הקו האפשרי היחיד בענין הזה, והוא פשרה, זאת אומרת: השיבה לא תשלול מניה וביה את הסמכות של האוכלוסין שישנם כאן, למרות ההבדל המושגי בין מולדת של עם ומולדת של תושבים . . .¹⁶

'מולדת של עם' פירושה, שהעם 'מיוצג בארץ ישראל גם כשאיננו נוכח בה'. ומולדת זו אינה חייבת בהכרח לבוא לידי התנגשות עם 'מציאותם של אנשים חיים בפועל'; האלמנטים או הישים המתנגשים הם בעלי-אופי שונה מעצם מהותם. לקונספציה זו שורשים משפטיים ברורים, הקשורים בהבחנה בין זכויות זרים על האדמה ובין זכויותיהם בחינת עם. הבחנה זו מקבלת בדבריו של רוטנשטרייך את מלוא משמעותה המדינית. אולם היא בעלת השלכות חשובות גם מבחינת הבנתנו את התהליכים המתרחשים בתוך עצמנו. אליעזר שביד עמד¹⁷ על השינוי שביחס הספרות היפה לארץ, שינוי המפריד בין הסופרים מבני העלייה השנייה והשלישית ודור הסופרים ילידי ארץ-ישראל. אצל הראשונים נשאר תמיד מרחק של זרות וניכור; האחרונים הצליחו לבטא את רשמי-המישרין מנופה של ארץ-ישראל, שעורר בהם מהלך-נפש רליגיוזי ממש. הספרות היפה ביטאה את זיקת המולדת של הדורות השונים, ומעידה עליו. והנה עדים אנו לתופעה המדהימה שדווקא היחס הנראה מלכתחילה כמוכר ואמצעי יצר זיקה חזקה יותר מאשר היחס הבלתי-אמצעי והישיר. שביד הסביר פאראדוקס זה במונחים המקבילים להבחנה עליה עמדנו לעיל:

זיקת מולדת היא פועל ההכרה והיא נמשכת מפועל קודם של ההכרה—פועל ההזדהות הלאומית. כלומר, היא איננה מבטאת קשר אישי לסביבת הגידול, אלא קשר לאומי לארץ, המהווה תשתית ליצירה הלאומית של העם, ויסודו של קשר כזה הוא התרבות וההיסטוריה—לא הנוף, לא הטבע, החי והצומח, גם לא הארכיאולוגיה. במידה שאדם מזדהה עם עמו, עם ההיסטוריה של עמו ועם תרבות עמו, הוא יראה בארץ הנושאת תרבות זו ומשתקפת ביצירותיה—את מולדתו . . .¹⁸

16 נ' רוטנשטרייך, 'להיות ציוני בשנת 1976—ראיון עם ישעיהו בן פורת', ספר השנה של העתונאים, תשל"ו, עמ' 29 ואילך.

17 'יחסו של נוער ישראלי לארץ ישראל', הישראלי כיהודי (קובץ), בהוצאת הקרן לזכר סגן ישי רון, גבעתיים תשל"ו, עמ' 13–21.

18 שם, עמ' 20.

ובמשפט אחד—'רק כבן העם היהודי כולו—ארץ ישראל היא מולדתו'.
מן הראוי לסיים סקירת קונספציה זו, תוך הדגמתה בתחום נוסף—המחשבה ההלכתית, כפי שבאה לידי ביטוי בדרשותיו על התשובה של הרב י"ד סולוביצ'יק:

ארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו (בבא בתרא קט ע"א). האם פירוש הדבר, כי לכל יהודי חלק בשותפות על הבעלות לארץ ישראל? לא, ארץ ישראל איננה שייכת לכל יהודי ויהודי לחוד אלא לכלל ישראל כחטיבה אחת יהודית ועצמית... זכותי האישית נובעת מכך שאני חלק מכנסת ישראל וחבר בה וכיון שהארץ שייכת לכנסת ישראל הרי היא שייכת גם לי, הקנין של יהודי בארץ אינו חזקת יחיד אלא חזקת הכלל, חזקתה של כנסת ישראל כאישיות מטאפיזית. אמנם לכל אחד מאתנו זכות לארץ ישראל—אבל זכות זאת באה אך ורק מתוך ההתדבקות החד משמעית בכנסת ישראל, מתוך ההזדהות המליאה עם כנסת ישראל.¹⁹

כמו ההשלכות המשפטיות של ראיית הארץ כ'מולדת העם', כך שמרה המחשבה ההלכתית על זיקה זו, גם כאשר אבדה הזיקה האישית של שלטון רכוש וזכות.

בין שתי זיקות

דיון זה מביא אותנו לבעיה המרכזית: הזיקה לארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים. ממאפייניה של הגות זו היא ללא ספק העובדה שארץ-ישראל במחשבה היהודית היא יותר ממולדת. קשר האדם עם ה'מולדת' הוא עובדה אמפירית, אך גם קונטינגנטית, בלתי-הכרחית, שאינה נובעת מעצמותו של האדם. בתולדות המחשבה היהודית לעומת זה, עדים אנו לנסיונות לגזור את הזיקה לארץ-ישראל א-פריורי, מעצם השיטה. מאס-מורשה, הופכת הארץ למאורשה, לארץ המובטחת; והקשר בין העם והארץ הופך מעובדה מקרית לזיווג שעליו הוכרו בשמים, 'בת פלוני—לפלוני, שדה פלוני—לפלוני', עוד לפני לידת העם. גזירה א-פריורית זו של הזיקה לארץ-ישראל באה לידי מימוש בהגות היהודית, תוך מאבקים ומתחים בין השיטות השונות. מתחים והבדלים אלה ידגמו בהשוואת הבעיה בשתי שיטות פילוסופיות שונות—שיטותיהם של הרמב"ם וריה"ל.

מקומה של ארץ-ישראל בשיטתו הפילוסופית של הרמב"ם בהקשרה של משנתו על אחרית-הימים; במרכזה עומדת תקומתה מחדש של מלכות בית-דוד המשיחית. השחרור המשיחי יאפשר את חידוש הנבואה, שיא ההשתלמות האישית.

על חידוש הנבואה כותב הרמב"ם בספר המורה (חלק ב, לו):

וזאת היא הסבה העצמית הקרובה בהפסק הנבואה בזמן הגלות בלא ספק. כלומר, עצלות או עצבות שיהיה לאדם בענין מן הענינים. ויותר רע מזה היותו עבד נקנה נעבד לסכלים הזונים, אשר קבלו העדר הדבר האמיתי ותגבורת כל התאות הבהמיות ואין לאל ידו. ובוה יעדנו רע והוא אשר רצה באמרו ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו (עמוס ח יב), ואמר מלכה ושריה

19 ראה: י"ד סולוביצ'יק, על התשובה (בעריכת פ' פלאי), 'ירושלים תשל"ה', עמ' 75–76. על קדושת הארץ ראה שם, עמ' 300 ואילך.

בגוים אין תורה גם נביאיה לא מצאו חזון מה' (איכה ב ט) וזה אמת מבואר העלה, כי הכלי כבר נתבטל. והוא הסבה גם כן בשוב הנבואה לנו על מנהגה לימות המשיח מהרה יגלה כמו שיעד.

תנאי לחידושה של הנבואה הוא אפוא קיומה של מדינה יהודית חופשית, החיה לפי תורת ה'. אין ארץ-ישראל אלא הטריטוריה של אותה מדינה. הפסקת הנבואה אינה פונקציה של עזיבת טריטוריה מסוימת, אלא של חיים ללא מסגרת מדינית מתאימה.

על הקשר בין ארץ-ישראל ובין הנבואה כבר עמדו חז"ל במאמרים רבים: 'ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכונה אלא שבבל גרמה לו'.²⁰ הקטע שצוטט מתוך ספר המורה, מהווה אמנם מעין פירוש לדברי חז"ל, והדגש מושם לא על תכונות גיאוגרפיות שליליות, אלא על ההווה הגלותית. היסט פרשני זה הובן יפה על-ידי אברבנאל שהעמיד מול סברה זו את דברי ריה"ל, בביקורת ברורה לתורת הנבואה של הרמב"ם:

גם ראינו שבאומה אחרי הגלות לא שרתה הנבואה, ואין לומר שהיה זה בסכת הגלות ועצבוננו, כי כבר היו בזמן מן הזמנים בידי מלכי חסד ששים ושמחים וכל איש על מקומו יבא בשלום, אבל היה העניין כמו שכתב החבר למלך הכוזר (ב יד), שכל הנביאים לא נבאו כי אם בארץ ישראל או בשבילה, מסכים למ"ש מלכה ושריה בגוים אין תורה, גם נביאיה לא מצאו חזון מה' (איכה ב ט) ר"ל [רוצה לומר] שגם הנביאים שהיו כבר מוכנים לא מצאו חזון, מפאת רצון ה'...²¹

ניסוחו של ריה"ל בכחזרי, 'כל מי שנתנבא לא נתנבא כי אם בה או בעבורה' (ב יד), מקשר במפורש את הנבואה בארץ-ישראל; כך ניתן אפוא להעמיד זו מול זו שתי השקפות: האחת רואה בטריטוריה ערך אינסטרומנטלי; השנייה—רואה בה ערך עצמי. ההבדל הוא הכרחי, לדעתי, אם ניקח בחשבון את הקשיים הכרוכים בהסברת ייחודה של טריטוריה מסוימת במסגרת השקפת-עולם אריסטוטלית, נושא אליו נחזור עוד להלן. ניתן לשער שעמדתו של הרמב"ם בסוגייה זו קרובה ליחסו לבעיית פרטי-המצוות, לפיו יש משמעות לחפש טעם למצוות בכללותן, אך לא לפרטיהן. את ההבדל שבין הקונספציות נאיר על-ידי מוטיבים מנוגדים, המצויים בהדגמות שבפירושיהם של הריה"ל והרמב"ם לפסוק שהיה תמיד סמל לזיקה היהודית לארץ-ישראל. הכוונה לפסוק, שצוטט הרבה בדיונים השונים על מעלותיה וסגולתה של הארץ: 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבד אלהים אחרים' (שמואל-א כו יט). ריה"ל רואה בפסוק זה אסמכתא להשקפתו שארץ-ישראל היא סגולת הארצות כולן (ב כב). לעומת זה, כותב הרמב"ם על פסוק זה באיגרת השמד:

וכבר פרש על ידי הנביאים שכל הדר בין הכופרים שהוא כמותם, שכן אמר דוד המלך, עליו השלום כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבד אלהים אחרים הנה שקל דירתו בין הגוים כאלו עובד אלהים אחרים.²²

20 מועד קטן כה ע"א. והשווה ספרי שופטים, קעה.

21 פירוש אברבנאל על מורה נבוכים, חלק ב לב, מהדורת צילום ירושלים, לפי מהדורת ורשה, חלק ב, סח ע"ב.

22 אגרת השמד, מהדורת רבינוביץ, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל, עמ' סה.

פסוק זה מובא באיגרת השמד כאסמכתא נוספת לדין, לפיו חייב אדם להשתדל 'ואעפ"י, שמפיל עצמו בסכנה—עד שינצל מן המקום הרע שאינו יכול להעמיד דתו כראוי, וילך עד שיגיע למקום טוב'. נחלת ה' מובנת כאן, לא כהתייחסות לטריטוריה אלא לחברה המאפשרת קיום מצוות הדת. בפירוש זה יכול היה הרמב"ם להסתמך על דברי התרגום: '... מלמידר באחסנת עמא דה' למימר אזיל דוד בני עממיא פלחי טעוותא...'. מסקנה זו מתחייבת, כאמור, מיישום גישתו האריסטוטלית. אולם, אין ספק שאין לגזור מכאן שמוטיב זה משקף את מכלול עמדתו של הרמב"ם. ביטוי יפה למתחים שבשיטתו עולה מן העובדה שבמשנה תורה, בהלכות מלכים (ה יב) מובא הפסוק 'כי גרשוני היום...'. '—כמו במקור התלמודי (כתובות קו ע"ב)—כאסמכתא להלכה: 'לעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה נכרים, ואל ידור בחוץ לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל'.²³ אין ספק שנאמנותו של הרמב"ם למקורותיו התלמודיים היא ששמרה במשנתו אף אותם המוטיבים, שאינם נגזרים ישירות ממשנתו הפילוסופית. המקור התלמודי מהווה גבול לכל רה"אינטרפרטציה אפשרית. מבחינה פילוסופית מתבטאת נאמנות זו בקבלת תחום ומקור נוסף להסבר הרציונאליסטי האריסטוטלי, וכך ניתן אולי לייחס לארץ את משמעות ההסבר שהרמב"ם מיישם לבעיה מרכזית—מהות בחירתו של עם ישראל: 'אם נאמין בחדוש העולם תפול כל שאלה... למה שם ה' תורתו לאומה מיוחדת ולא לאומה אחרת' (ספר המורה, חלק ב, כה). כדי להבין, לעומת זה, את מלוא משמעותה של עמדתו של ריה"ל אביא ציטטה מאיגרת חסדאי אבן שפרוט אל יוסף מלך הכוזרים:

הבוחן לבות והחוקר כליות יודע כי לא עשיתי כל זאת לכבדי כי אם לדרוש ולדעת האמת אם יש מקום שיש שם ניר וממלכת לגולת ישראל ואין רודים בהם ולא מושלים עליהם. ואלו ידעתי כי נכון הדבר הייתי מואס בכבדי ועוזב גדולתי, ונוטש משפחתי, והייתי הולך מהר אל גבעה בים וביבשה, עד בואי אל המקום אשר אדוני המלך חונה שם, לראות גדולתיו וכבוד מעלתו ומושב עבדיו ומעמד משרתיו ומנוחת פליטת ישראל תאורנה עיני ותעלוזנה כליותי, תבעני שפתי תהלה לאל, אשר לא עזב חסדו מעם ענייו.

תהיינה אשר תהיינה העובדות ההיסטוריות הנוגעות לאגרתו של ר' חסדאי, לפנינו עדות על ערכי-היסוד המתגלמים במדינה יהודית: 'מנוחת פליטי ישראל', 'ניר וממלכת', ומעל לכול, כבוד וחופש: 'אין רודים בהם ולא מושלים עליהם'. לאור החלום הזה, בולטת שבעתיים משמעות סיומו של ספר הכוזרי. עם גיורו של מלך כוזר, הפך חלומו של חסדאי—לגבי דידו של החבר—למציאות. דו-השיח בין המלך והפילוסוף, במהדורה הריה"לית, הוא רק בתחילתו. ההתייחסות המשפילה אל הגלות, הנפוצה בתיאולוגיה הנוצרית והאיסלמית, מאבדת במסגרת הספרותית שלפנינו את עוקצה. לכן מפתיע ריה"ל הפתעה כפולה ומכופלת בהחלטתו של החבר ש'הסכים לצאת מארץ כוזר ללכת ירושלים' (ה כב). אף-על-פי

23 השווה דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (עבודה זרה ד יא): 'שאסור לדור בעיר שיש בה ע"ז [עבודה זרה] אלא שאנוסים אנו, ששוכנים בארצם בעונינו ונתקיים בנו ועבדתם שם... מעשה ידי אדם...'. מן המפורסמות שבמקום 'כל הדר בחוץ לארץ...'. 'כתב הרמב"ם בהלכותיו 'כל היצא מארץ ישראל ומתיישב בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה'.

שמסוכן להסיק מסקנות מדיון במסגרת הספרותית, ללא ספק באה כאן לידי ביטוי מפורש זיקה לארץ-ישראל, השונה מהזיקה לטריטוריה בה קיימת מדינה יהודית.

גיאוגרפיה מיסטית

הזיקה בין העם והארץ מתקבלת בהגותו של ריה"ל תוך סינתזה של מושגים טבעיים וקטגוריות היסטוריות. לבדיקת הקשר הזה יש, כאמור, משמעות מיוחדת בפילוסופיה של ימיה הביניים. המדע והפילוסופיה של ימיה הביניים מתנסחים באמצעות חוקים כלליים, ואינם מכירים את הצד האישי והאינדיבידואלי. מכאן האפשרות להסביר תופעות אנושיות כלליות ומכאן הקושי להבין את ההתפלגות לעמים, ללשונות ולדתות. הגישור בין חוקי-הטבע הכלליים והעובדות ההיסטוריות הפארטיקולאריות נתאפשר תוך פיתוח תורה קלימאטולוגית, שמקורה במסורת ההיפוקראטית. בחיבור מהמאה החמישית לפני הספירה, השייך לאסכולה ההיפוקראטית ברפואה, שומעים אנו לראשונה על היחס שבין האקלים ובין תכונותיו של העם היושב בו.²⁴ חיבור זה—בו ניתן לראות את ראשיתה של הקלימאטולוגיה—השפיע על התפתחותה של הפילוסופיה בתקופה העתיקה ובימיה הביניים.²⁵ בתקופה מאוחרת יותר השתלב ההסבר הקלימאטולוגי בהסבר האסטרולוגי. על יד הסברים אלו היו קיימות תיאוריות אחרות 'ראציונאליסטיות' יותר, שניסו להעמיד רקע אסטרונומי לתופעת השוני בין העמים והלשונות, במעין גזירת חוקי ההיסטוריה מתוך חוקי הטבע. דוגמה מעניינת נוספת לגזירה מעין זו הוא הסבר השפה. בוויכוח בין אלה שראו בשפה תכונה טבעית ובין אלה שראו בה הסכמה אנושית, ניסו פילוסופים רבים לקבוע עמדת-ביניים, לפיה התנאים האסטרונומיים השונים הם האחראים לשינויים בין העמים והלשונות. וכך כתב על סוגייה זו אבונצר אלפרבי:

ההסבה הטבעית הראשונה בחלוף האומות, באלו העיניים דברים, אחד מהם חלוף החלקים השמימיים אשר נוכח ראשם מן הכדור הראשון... עוד חלוף, מה שנוכת הארץ מכדור הכוכבים הקיימים...²⁶

על סמך הסברים אלה, אפשר להניח שקיימת התאמה בין עמים וארצות. מכאן האפשרות להסביר במסגרת הפילוסופיה הביניימית את מעמדה המיוחד של ארץ-ישראל ואת זיקתנו אליה. במסגרת הגותית כללית זו יש לראות את תורתו של ריה"ל והסברו הגיאוגרפי-קלימאטולוגי:²⁷ 'אמר הכוזרי: אינני שומע עם השוכנים בא"י יתרון על שאר אנשי העולם. אמר החבר: כן הרכס הזה שאתם אומרים שמצליח בו הכרם... (ב יב). אמנם, 'אילו לא היו נוטעים בו הגפנים ועובדים העבודה הראויה להם לא היו עושים ענבים'—אולם קיימת סגולה מיוחדת הקשורה באדמה, שהיא תנאי הכרחי לאפשרות העבודה:

24 ראה: א' אלטמן, 'תורת האקלימים לריה"ל', מלילה, א (1944), עמ' 17–1 (להלן—תא"ק); ראה גם: E. Barker, *National Character and the Factors in its Formation*, London 1928², p. 69.

25 השווה, למשל, ספר החוקים 705a, 747d ואילך, וכו'.

26 התחלות הנמצאות, בספר האסיף לפיליפאוסקי, לייפציג 1849, עמ' 33. השווה: קובץ תשובות הרמב"ם, חלק ב, כב ע"א–כג ע"א.

27 צבי וולפסון שיער שיש בחזרת האקלימים לריה"ל תגובה לתורתם של האחים הנאמנים, שראו בעיראק את הארץ הנבחרת. ראה: JQR, XXXIII (1942), pp. 65ff. and n. 193.

ויש לארץ עזר בזה עם המעשים והתורות התלויות בה אשר הם כעבודה לכרם, אבל לא יתכן לסגולה הזאת להגיע אל הענין האלהי בבלעדי המקום הזה, כאשר לא יתכן שיצליח הכרם בבלעדי ההר הזה.

מוטיבים מקבילים מצויים גם אצל הוגים אחרים. כך, למשל, יש הסבר דומה, קודם לריה"ל, במשנתו של הראב"ע, אלא שייחודה של הארץ מוסבר אצלו במסגרת שיטה אסטרונמית-אסטרונומית:

אחרי אלהי נכר הארץ. ידענו כי השם אחד והשנוי יבוא מהמקבלים והשם לא ישנה מעשיו כי כולם הם בחכמה, ומעבודת השם לשמור כח הקבול כפי המקום על כן כתוב את משפט אלהי הארץ... (פירוש לדברים לא טז).

גישה זו השפיעה על האסכולה האריסטוטלית. גם הרמב"ם הודה במפורש שאזורים גיאוגרפיים מסוימים עדיפים על פני אחרים. אולם דבר זה נכון לגבי האיוור שהיה ידוע בגיאוגרפיה הביניימית כאקלים הרביעי, מבלי שתיעשנה הבחנות נוספות. אקלים זה כולל את ארץ-ישראל, אך גם ארצות אחרות.²⁸ הרלב"ג, לעומת זה, מקבל את ההסבר הגיאוגרפי, תוך שילוב מוטיבים שונים בשיטתו-הוא. הוא רואה אפשרות '... להודיע הסיבה אשר בעבורה בחר השי"ת שתהיה זאת הארץ לישראל, והוא להיותה מוכנת מאוד אל שידבק בה השפע האלהי' (פירוש לבראשית יב א). קונספציה זאת התקבלה גם על-ידי ר' חסדאי קרשקש, שבהשפעת הרלב"ג כנראה דיבר על 'יתרון ההשגחה במקום זולת מקום', כפונקציה של הבדלים טבעיים בין המקומות ב'הכנות ההכרחיות אל עבודת הא' יתברך'.²⁹

פרק חדש בגיאוגרפיה מיסטית מצוי בהגותו של המהר"ל מפראג. המעבר מעולם הטבע לעולם ההיסטוריה מתקבל בפשטות על-ידי הרחבת התורה האריסטוטלית של המקומות הטבעיים. גם לעמים—ולא רק ליסודות הטבע—יש מקומות טבעיים, ומקומו הטבעי של העם היהודי בארץ-ישראל. תורת המקומות הטבעיים מהווה מודל ממנו ניתן ללמוד גם על המציאות ההיסטורית, והמהר"ל מוציא מהאנאלוגיה גם מסקנות פוליטיות. אין ראוי מן הטבע שאומה תהיה משועבדת לאומה אחרת. מצד שני, כל שיעבוד כזה—דהיינו הגלות—איננו טבעי ועתיד ליבטל, ועתידים הגולים לחזור למקומם הטבעי.

חידוש חשוב נוסף בהתפתחות הגיאוגרפיה המיסטית התרחש בעקבות המפגש עם תורת הקבלה. הדוגמה הקלאסית מצויה, לדעתי, ב'חסד לאברהם' לר' אברהם אזולאי.³⁰ מעמדה של ארץ-ישראל נקבע, לפי ר' אברהם אזולאי, בעקבות התרחשויות קוסמיות. לאחר חטאו של האדם והתגברות החיצונים, הסתלקה השכינה מהעולם בשל הפגמים, אך—

28 למקורות ראה: א' אלטמן, תא"ק, עמ' 17.

29 אור ה, מאמר שני, כלל ב, פרק ו: מהדורת וינה, לט, ב.

30 חסד לאברהם, אמשטרדם תקכ"ה, מעיין שלישי.

עמדה זכות הראשונים ורחמי ה"ת זכות אבותינו הקדושים ונפתח פתח ונשברו כל הקליפות כולם, ונעשה שם פרצה ופתח כדי שתעבור הקדושה דרך החיצונים ותאיר לישראל ותשרה עליהם בלי לבוש החיצונים כלל או מסך מבדיל מאלו החיצונים...³¹

הארץ כולה מוקפת קליפות: רוח סערה, תהום, חושך בוהו, היא נוגה, ותוהו. רק במקום אחד ישנה פירצה, פתח הקודש המחבר שמים וארץ, ושער זה הוא ארץ-ישראל, העומדת מתחת לחלון שמימי. אם חלון זה, אליו מוביל 'פתח הקודש' ייסתם, אין תקומה לעולם. סתימה כזאת התרחשה בזמן החורבן; אך היא היתה סתימה-לרגע, 'ותיכף ומיד לאחר שנחרב הבית, הקב"ה פתח את החלון... וצמצם מלכות עולם האופנים בתוך החלון כדי שלא יסגר עוד. ולעולם פתח זו לא נסתם...'. שוב נפתח החלון, ונשאר פתוח לנצח, אף עתה בזמן החורבן. מכאן שהדרך לייחוד ולתיקון העולמות מובילה לארץ-ישראל.

משמעותה המיסטית של ארץ-ישראל ב'חסד לאברהם' איננה מצטמצמת ביחסה לארצות האחרות. ניתן לשרטט מפה מיסטית של ארץ-ישראל לאזוריה השונים: 'כל חלק וחלק מהארץ ניתן לאומה המתייחסת אל חלק ההוא'. לפיכך יש קשר משולש בין הארץ, העם וה'השר של נשמתן והשגתם'. דבר זה נכון לגבי ער, שנחנה ה' לבני לוט, ולשעיר—שניתנה לאָדום, שהרי 'הוא אדום וארצו אדום'. לכל העמים שרים, אולם עם ישראל קשור עם ה' ותורתו, ומכאן זיקתו לארץ-ישראל. ארץ-ישראל היא בבחינת אדם. גם החלוקה הפנימית לשבטים קשורה במהותם 'בסוד נשמת של כל שבט ושבט בענין כי שלימות הנשמות הם כמו חלקים שבארץ...'.³²

המסקנה שהוציא ר' אברהם אזולאי מגיתוח זה מעניינת במיוחד: 'וכמו שהשכינה אינה בשלימות כל עוד שמקום בית המקדש אינו בשלימות על מכונו כן השכינה ג"כ [גם כן] אינה בשלמות כל זמן שארץ ישראל אינה בשלמות גבוליה...'³²

בהגות היהודית הלכה ונרקמה אפוא מעין גיאוגרפיה מיסטית, שמטרתה העיקרית להסביר את ייחודה של ארץ-ישראל. בשורשה של גיאוגרפיה מיסטית זו נעוץ החיפוש אחר משמעותה של קדושת הארץ, התכונה 'הניתנת לעם זה ולארץ זו על ידי כך שהאל בוחר בשניהם', כדבריו של מרטין בובר בספרו 'בין עם לארצו'.³³ לבה היא ההכרה שמטרות ההיסטוריה יכולות להתגשם רק תוך המפגש שבין העם והארץ. ארץ—שאיננה אובייקט מת וסביל, אלא בת-זוג חיה ופעילה. הגיאוגרפיה המיסטית, אינה אלא נסיון להנהרת אינטואיציה ראשונית זו.

בריאה והתגלות

הביטוי הפשטני ביותר של הגיאוגרפיה המיסטית הוא, ללא ספק, הטענה שארץ-ישראל היא מרכז העולם;³⁴ אולם תורת המרכז קיבלה אינטרפרטאציה המקשרת אותה עם רעיון הבריאה. מרכז העולם היה ממושג גיאוגרפי למושג קוסמולוגי: אבן השתייה.

31 שם, נהר ב (כה, א).

32 שם, מעין ב, נהר ז (כו, א).

33 מ' בובר, בין עם לארצו, ירושלים-תל-אביב תש"ה, עמ' 2.

34 על 'מבוא הארץ' במקרא ראה: י"א זליגמן, יב"ה; ראה גם ביקורתו של ש' טלמן על ספרו של W. Davis, *The Gospel and the Land, Christian News from Israel*, XXV (1975), p. 135. וראה: היינמן, יע"ל, עמ' 2. מוטיב שליט אחר הוא גובהה של ארץ-ישראל, ראה קידושין סט ע"א; היינמן, שם.

בהגות היהודית בימי הביניים מקבלת מרכזיותה של ארץ-ישראל היסט אחת.³⁵ החשוב ביותר בסוגייה זו נמצא, לדעתי, בכתבי הרמב"ן:

והענין כי השם ברא שמים וארץ ושם כח התחתונים בעליונים ונתן על כל עם ועם בארצות לגוייהם כוכב ומזל ידוע, כאשר נודע בחכמת האצטגנינות, וזהו שנאמר אשר חלק ה' אלהיך אתם לכל העמים (דברים ד יט) אשר חלק לכלם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיות שרים עליהם... והשם הנכבד הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם. אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליהם מן המלאכים קצין שוטר ומושל...³⁶

הקשר בין העמים והארצות מתבטא במעין רילאטיביזם שבהשגחה. מהותם של העמים השונים אינה אלא תוצאה של השפעת שרים ומזלות, דהיינו היבטים חלקיים של המציאות; ארץ-ישראל בהיותה ב'אמצעות הישוב',³⁷ אין המזלות שולטות עליה. מהותו של העם המיועד לה אינה מהות חלקית, ותורתו אינה שפע ממזל מסוים אלא התגלותו של האל. אם להשתמש באנאכרוניזם, לפנינו מעין אנטיסיפאציה ביניימית של תורת רנ"ק על האבסולוטי, הקשור כאן לא בעם היהודי אלא בארץ-ישראל.

לפיכך, ארץ-ישראל היא ארץ שהשגחת ה' עליה, ללא 'קצין, שוטר ומושל'; אולם, היא גם ארץ ההתגלות. כאן לבה של המשנה הריה"לית הבאה לידי ביטוי בתורת ההתגלות שבספר הכוזרי, גילוי שכינה או העניין האלוהי.

השכינה נמצאת בתוך העם כשהוא על ארצו (הכוזרי א קט); בחוץ-לארץ, החסיד—'לעולם, כאילו השכינה עמו והמלאכים מתחברים עמו בכח', ובארץ-ישראל 'יחברוהו בפועל' (ג יא). כך היה עם אברהם, 'כי הועתק אברהם מארצו כאשר הצליח, והיה אז ראוי להדבק בענין האלהי' (ב יד), 'הענין האלהי הדבוק בו ואחריו בהמון זרעו, דבקות מחשבה והנהגה, לא דבקות נגיעה' (ד ג). התחברות דבקות זו היא ההתגלות.

עד כאן מוטיבים ידועים בלבוש מושגי השיטה ומונחיה. אולם יש בסוגייה זו חידוש חשוב, עליו יש לתת את הדעת: החלוקה בין השכינה הנראית והשכינה הנסתרת (ה כג).³⁸ בספרות חז"ל מצויים בסוגייה זו שלושה מוטיבים שונים:³⁹

א. על הפסוק 'מפני עמך אשר פדית ממצרים גוי ואלהיו' (שמואל ב ז כג) אומר ר' עקיבא: 'אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו. כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה, עצמך פדית. וכן את מוצא, בכל מקום שגלו ישראל, כביכול גלתה שכינה עמהם... וכשעתידין לחזור, כביכול שכינה חוזרת עמהם...'

35 ראה כוזרי א צה; ב כ; והשווה רד"ק (פירוש תהלים פז ג) ובחיי בן אשר (כד הקמת, הוצאת לבוב, נו א). במשנתו של ריה"ל מתייחסת תורת האמצע לדעתי לבעיית שיווי המשקל המזגי, המהווה תנאי הכרחי לאפשרות הנבואה.

36 דרשה לראש השנה. כתבי הרמב"ן מהדורת שעוועל, א, עמ' רנ; וכן במקומות רבים בפירוש הרמב"ן לתורה. השווה זוהר, חלק ב, קה יב.

37 'מרכז העולם' הופך ל'אמצעות הישוב' בהשפעת התורות הגיאוגרפיות של ימי הביניים.

38 לפי ר' יהודה מוסקאטו, מקבילה הבחנה זו להבחנה שבין הכוח והפועל.

39 לרשימת המקורות ראה: א"א אורבך, חז"ל—פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 42, הערה 59.

ב. מאמרים אחרים מדברים על הסתלקותה של השכינה. הדוגמה הקלאסית לכך היא תיאור נסיגת השכינה בעת חורבן הבית.

ג. כיוון שלישי מצוי גם הוא באגדת חז"ל; וכך הובע בדברי ר' אלעזר בן פדת: 'בין חרב, בין לא חרב אין השכינה זזה ממקומה'.

שלושת המוטיבים האלה באו כאחד במשנתו של ריה"ל. ההכנה להתגלות מצויה באנשי הסגולה המהווים 'מעון לשכינה' (ב סח) באשר הם שם. אך בארץ, 'השכינה והענין האלהי כמו צופה למי שראוי להדבק בו שיהיה לו לאלהים כמו הנביאים והחסידים, כאשר השכל צופה למי שנשלמו טבעיו ונשתווה נפשו ומדותיו שיתול בו על השלמות כפילוסופים' (ב יד). אף-על-פי ש'אין עתה שכינה נראית בארץ ישראל' (ב כ), היא נשארה בה נסתרת, צופה למי שראוי להידבק בה, צופה להתגלות. השכינה הסתלקה, אך לא זזה ממקומה. תורה זו על השכינה הנסתרת שלא זזה ממקומה ושמצפה למי שראוי להידבק בה, פירושה שהזיקה לארץ-ישראל לא ניתקה, אף כשהיא חרבה; ועם שיבת ישראל לארצם — 'אף שכינה מתקבצת לשם כביכול', כדבריו של מרטין בובר. העלייה לארץ-ישראל פירושה חזרה לוועוד ההתגלות.⁴⁰

זיקת הרמב"ן לארץ-ישראל קשורה בטבורה להגותו של ריה"ל, אלא שנתן לה כיוון הלכתי. ישיבת ארץ-ישראל מהווה 'מצוות עשה לדורות' המחייבת כל יהודי ויהודי 'ואפילו בזמן הגלות'. למוטיב זה מתקשרת סוגייה נוספת, שמקורה בדברי הספרי לפרשת עקב: 'אעפ"י שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינין במצות, כשתחזרו לא יהיו חדשים עליכם' (ס מג). מכאן שקיומן של המצוות בחוצה-לארץ איננו אלא צלו של הקיום האמיתי בזמן הגאולה.⁴¹

רעיונותיו של הרמב"ן על המצווה שבישיבת הארץ יצרו מסורת בהגות ובהלכה. נצביע רק על אחד ממיצגיה הבולטים של מסורת זו, ר' שלמה בן שמעון דוראן, בן המאה ה"ו. הרשב"ץ, ר' שמעון בן צמח דוראן, סבר כי ישיבת ארץ-ישראל מאפשרת קיום המצוות התלויות בארץ. בנו, הרשב"ש, לעומת זאת, קיבל את ישיבת הארץ כמצווה עצמאית; אולם, אין כאן קליטה פסיבית גרידא של רעיונותיו של הרמב"ן. הרשב"ש פיתח את רעיונותיו של הרמב"ן והביא את המוטיבים הקיימים לידי סיסטמטיזציה בצורה בה מורגשת בעליל השפעת הדיסציפלינות הפילוסופיות. בסבך המושגים המצויים במקורות, הבחין הרשב"ש שלושה: ישיבה, עלייה ויישוב. כדי להסביר את המבנה של המשולש הזה, השתמש בהבחנות פילוסופיות הקשורות בניתוח מושג הסיבתיות. הפילוסופים מבחינים בין שתי סיבות: 'סיבה מקדמת' ו'סיבה מגעת'. הסיבה המקדמת פועלת דבר, הסיבה המגעת—מקיימת אותו אחרי שכבר נמצא. ניתן ליישם קטיגוריות אלו גם לגבי הישיבה בארץ-ישראל. המצווה עצמה היא הישיבה, הסיבה הפועלת היא העלייה, הסיבה המקיימת היא היישוב:

40 אין ספק כי פירושו זה של בובר קרוב לאמת, אם כי ניסוחו עלול להטעות (בין עם לארצו, עמ' 70). ייתכן כי לפירוש זה מתייחס בובר כשהוא מודה לד"ר ד"צ בנעט 'על באורו למאמר מוקשה בספר הכוזרי' (שם, עמ' ח).

41 ראה, למשל, פירוש הרמב"ן, בראשית כו ה; ויקרא יח כה; כה ב; במדבר לה ג-לד; דברים יא יח. ראה בסוגייה זו: ויואל משה, 'לר' יואל טייטלבוים, מאמר יישוב א", סימן ז. על הפרובלמטיות שברעיון זה עמד הרמב"ן. הוא נזכר אצל השבתאים המאוחרים, כסיבה לביטול המצוות בגלות. ראה: ג' שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 66. הקשרים שבין רעיון זה להגותו של שפינוזה נותחו על-ידי הרב קוק באדר היקר.

כי המצוה עצמה היא הישיבה, שהיא הדירה, וסיבה קודמת היא העלייה, שמי שהוא חוץ לארץ-ישראל אם לא תקדם לו העלייה לא יכנס לארץ. והיישוב הוא כמו נטיה גנות ופרדסים וקניית בתים, שכל זמן שימצא מזון ומדור תמצא הישיבה, ואפשר שיהיה לאדם שם גנות ופרדסים והם סיבה היישוב והוא אינו דר שם, על כן היישוב אינו הישיבה. וכן יראה מדרך העין⁴² שאין ישיבה ויישוב בענין אחד. על כן אני אומר שהיישוב והעליה שתיהן סיבות המצווה אלא שהאחת מקדמת והאחרת מגעת ואין המצווה אלא הישיבה.⁴³

גאולה

עמדנו לעיל על שתי זיקות סכימטיות אפשריות: האחת—אינסטרומנטאלית, השנייה—הרואה בארץ ערך לעצמו. שתי הזיקות מובילות לירושלים שלאחר הגאולה, ירושלים של העתיד. ירושלים הבנויה נשארה תמיד בקדושתה, ללא עוררים. אולם מה זיקתי לירושלים של ההווה, החברה והבזויה, שבלעוה לגיונות? זיקה אינסטרומנטאלית טהורה היתה ודאי מגיעה למסקנה טריטוריאליסטית, מסקנה שאיננה מצויה בהגות היהודית הקלאסית, בגין סמכותה של ההלכה. אך היא נמצאת בהגותם של הקראים. כפי שהראה ח"ה בן-ששון במחקרו על ראשוני הקראים, סבור היה ענן שהארץ אינה ארץ ה', כשאינה בידי ישראל. קדושת הארץ פקעה בזמן הזה.⁴⁴ ארץ-ישראל היא אמנם מקומה של החברה האידאולוגית של העתיד; אך ייתכן שבסיטואציה היסטורית מסוימת החברה המתקרבת ביותר לאידאולוגיה קיימת דווקא מחוץ לגבולותיה.⁴⁵ אם הזיקה לארץ-ישראל היא אינסטרומנטאלית, משיכתו של מרכז יהודי פורח ויוצר היא בעוכריה של הזיקה לארץ-ישראל. כשהעלייה פירושה הינתקות ממרכזי התורה והיהדות הקיימים, בולט לעין המתח שבין שתי הזיקות לירושלים. בדברי פרקוי בן באבוי מוצאים אנו—על יד הבטחון האיתן בגאולה—לגיטימציה של הישיבות בחוץ-לארץ, שהן ציון—'שערים המצויינים בהלכה'.⁴⁶ בבל נעשית אלטרנטיבה, ובזכות ישיבותיה—'... משיח וגאולה לבבל באה תחילה'. העם, הקהילה הופכים להיות 'ירושלים דליטא', 'ירושלים של הצפון', וכל אותם 'ירושלים ד...'. שליוונו במשך הדורות ושקמו באמן, ירושלים של עפר-ואבן.

42 כך יש לתקן, במקום 'עין'.

43 שו"ת הרשב"ש, סי' א. בדומה לכך משווה השל"ה את העלייה לקניית ציצית, דהיינו להכשרת המצווה (שער האותיות, אות ק, קדושה).

44 'ראשוני הקראים—קווים למשנתם התברתית', ציון, לו (תשל"א), עמ' 47. פירוש ענן על 'בכל מקום אשר אוכיר' זהים לדבריו של העשיר, ב'שפת אמת' לר"מ חאגיז. וראה להלן, הערה 56. על הטריטוריאליזם אצל השכתאים והפראנקיסטים ראה: שלום (לעיל, הערה 41), עמ' 48, ושם, הערה 50, 'כי לא יעשה המשיח אות ומופת... ולקבץ הגולים ולהשיב ישראל לארצם, אך בין העמים ימצאו חנינה... חן חן לה לכנסת ישראל והיה בכל מקומות מושבות אשר המה שמה בין האומות'. שלום משער, שיעקב פראנק הוא המנתק את התנועה השכתאית מהזיקה לארץ-ישראל: 'אנחנו מאמינים שירושלים לא תיבנה עוד עד עת קץ', כלומר עד—ועד בכלל—שם, עמ' 121. הריכוז הטריטוריאלי של כל השכתאים בא במקום חוץ הישיבה לציון: 'אתם הייתם פונים אל הארץ שבה ראשיהם של האזרחים עטופים, אבל כל הטוב והיופי והנאה גנוזים בפולין', שם, עמ' 122; ועיי' לעיל, הערה 8.

45 על עמדתו היוצאת דופן של יחזקאל קויפמן בסוגיית הטריטוריאליזם עמד פרופ' א"א אורבך, מש"מ. העובדה שהזיקה לארץ-ישראל לא מנעה מהיהודים לשבת בגלות, אך מנעה מהם הקמתה של מדינה בגלות, היא בעיני י קויפמן פרדוקסאלית ובלתי-מובנת.

46 ראה: אורבך, מש"מ.

במקביל לאלטרנאטיבה הקהילתית, היתה גם אלטרנאטיבה נוספת—אינדיבידואליסטית. במשנתו של הרמב"ם יש לחברה תפקיד מכריע, ובכך הוא קרוב למסורת האפלאטונית בפילוסופיה הפוליטית. אולם, כבר בדורותיו של הרמב"ם עדים אנו להופעתה של מסורת אחרת, שלא האמינה באפשרות תיקון חברה אלא ביכולתו של היחיד המתבודד להנהיג את נפשו להצלחה האמיתית. ואמנם, האם הדרך לשלמות האישית עוברת גם היא בארץ-ישראל? עדות למאבק זה נשמרה בתשובותיו של הרשב"ש, העונה לר' חגי בן אלזוק

ראיתי כל מה שכתבת בענין העלייה לא"י והרבית לכתוב. והמובן מדברך הוא שאין שלימות הנפש אלא בהשגת המושכלות בלבד וכי העלייה לא"י לא מעלה ולא מורדת.⁴⁷

בתשובתו טוען הרשב"ש, שעמדתו של ר' חגי אינטלקטואליסטית, ובנויה על האשליה שניתן להגיע לשלמות האנושית, להצלחה דרך השכל בלבד. רק המצוות הן המביאות אותנו אל השלמות, ומכאן חשיבותה של ארץ-ישראל. היא עצמה מצווה, והיא נותנת מקום למצוות נוספות.⁴⁸ את העימות בין השקפות אלה ניתן להאיר בהדגמות רבות. עמדנו לעיל על הפסוק 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבד אלהים אחרים' (שמואל-א כו יט). בדיקת המפרשים מראה כי התפלגו באופן ברור בהתייחסותם לשאלה, אם העקרון המובע בפסוק תקף לגבי ארץ-ישראל בחורבנה. השוואת פירושו של רש"י לאותו פסוק עם תורתו של השל"ה על קדושת ארץ-ישראל אף בשעת חורבנה, מבליטים את הבדלי הגישות.

גישות נבדלות מסתתרות מאחורי כיווני הפסיקה השונים. בעל המגילת אסתר בהגינו על שיטת הרמב"ם, מפרש את דעתו של הרמב"ם באומרו: 'שהמצוה היא דוקא כאשר לא נהיה משועבדים לאומות'. המאבק סביב למוטיב הזה מצוי בספרות הפוסקים בהקשר לדיונים הלכתיים שונים.⁴⁹ הרעיון שהיעדרה של הריבונות היהודית גורר אחריו הגבלות בחלותן של המצוות התלויות בארץ מצוי במקורות שונים. כך כותב בעל הפרי מגדים על אורח חיים (סי' תקעה, ס"ק ב), שאין תוקעים היום בחצוצרות בתענית-ציבור אף בארץ-ישראל 'כשאין היא בדינו'. רבי צדוק הכהן מלובלין, מיישם עקרון זה אף למצוות ישיבת ארץ-ישראל:

מצוות ישיבת ארץ ישראל, נראה לי עיקר כהמגלת אסתר בספר המצוות שהוא בזמן שבהמ"ק [בית-המקדש] קיים... וגם אין נקרא ישוב אלא בישיבה בשלוח... והיינו שהם אדוני

47 שו"ת הרשב"ש סי' ג. על סוגייה זו ראה: הרב ישראל שצפיאנסקי, ארץ ישראל בספרות התשובות, א-ב, ירושלים תשכ"ז-תשכ"ח.

48 השגות למספר המצוות. כנראה שזו היתה סיבת עלייתו: 'זוהי מה שהוציאני מארצי וטלטלני ממקומי... דרשה לראש השנה, כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוועל, כרך א, עמ' רנא. וראה: ח"ה בן ששון, 'רבי משה בן נחמן—איש בסבכי תקופתו', מולד, עמ' 360-366.

49 הרב משה צבי נריה עמד על כיוונים אלה במאמרו, 'עצמאות ישראל בהלכה', תורה שבע"פ (קובץ), בעריכת יצחק רפאל, כרך יא, ירושלים תשכ"ט. בקטע זה נעזרתי רבות במאמרו של הרב נריה. אולם מן הראוי להעיר על הפרדוקסאליות הדיאלקטית שבעובדה, שהרב נריה בונה את מושג ה'עצמאות' כמושג הלכתי, מאותם המקורות עליהם הסתמכו פוסקים שונים להגביל את מצוות הישיבה של ארץ-ישראל והעלייה אליה. קשה לסכם את הביבליוגרפיה על הזיקה לארץ-ישראל בהלכה. אחת העבודות הטובות ביותר היא, לדעתי, באופן פרדוקסאלי, 'יואל משה' לרבי מסטמר. בין המתקרים החדשים יש להזכיר: מ"א טננבלאט, פרקים חדשים לתולדות ארץ-ישראל ובכל בתקופת התלמוד, תל-אביב תשכ"ו; ש' ביאלובלוצקי, 'ירושלים בהלכה', אם למסורת (קובץ), רמת גן 1971.

הארץ... כדרך ישיבת הארץ בשלוח ובממשלה דזה נקרא ישיבה, והיינו בזמן שבהמ"ק קיים ומשחרב בהמ"ק אע"פ שלא גלו כולם ממנה, גם היושבים בה אין נקראין יושבי הארץ ואין להם ישיבה בה, מאחר שהם עבדים עליה למלכי העמים המושלים שם כמוני בח"ל [בתוך-לארץ] אין זה נקרא ישוב שיושבים בה בישיבה, רק גרות בעלמא ולא מקיים וישבתם (דברי סופרים, יד).

בירושלים החרבה יש רק 'גרות' ולא 'ישיבה'. הרגשת מצוות הישיבה, למרות מצב ה'גרות' מבוטאת על-ידי ריה"ל בשירו המפורסם 'דבריך במור עובר רקוחים'; הוא הולך אל ארץ חרבה, והרגשתו

ואם ציים שְׁכֻנָּה וְאֲחִים—
הָלֹא כֵן נִתְּנָה קֶדֶם לְאֲבוֹת,
וְכָלָה נִחְלַת קוֹצִים וְחוֹחִים,
וְהֵם מִתְּהַלְכִים אַרְפָּה וְרַחֲבָה
כְּמִתְהַלֵּךְ בְּפֶרֶדֶס בֵּין צִמְחִים,
וְהֵם גָּרִים וְתוֹשְׁבִים—וְדוֹרְשִׁים
מִקּוֹם קָבֵר וּמְלוֹן שָׁם לְאוֹרְחִים.⁵⁰

לפנינו זיקה אל ארץ חרבה, ולא רק אל האוטופיה של העתיד. מלוא משמעותה של ההתחייבות בזיקה זו בוטאה על-ידי הרב אי"ה קוק במבואו ל'שבת הארץ', כשהוא מסתמך על הפסוק בתהלים המתייחס לישראל של עפר-ואבן:

להודיעך שאפילו קודם הכיבוש הגמור... שהיא נחשבת עדיין ארצם של הגויים, מבלי היות בה עוד כל המצוות במלואן, גם אז צותה התורה על הישיבה בה, ואין חבת קדושת ישיבת ארץ ישראל נגרעת מערכה כלל.

נוסף על ההבדלים האפשריים ביחס לירושלים הקונקרטי של עפר-ואבן, נבדלות הזיקות ביניהן גם בשאלה נוספת הפותחת לפנינו אלטרנטיבות שונות. על חשיבות הבחנה זו ניתן לעמוד מתוך עיון בקטע מן הספר 'בין עם לארצו' למרטין בובר. בקטע זה מתאר בובר את אישיותו של ר' זירא, המגלם בחייו את מצוות העלייה:

... זהו כאמור פרי רגשו היסודי. לשבת בארץ ובתוך העם, לעשות את רצון האלהים בבחינת עם, זה בלבד. ולא להתוכח על הגאולה, לא להרהר בה לא לדחוק את הקץ, רק לחיות בארץ בבחינת עם אלהים. והמשיח יבוא, 'בהיסח הדעת'.⁵¹

בובר מתאר כאן את זיקתו של יהודי לארץ-ישראל, כשזו איננה נובעת מהיענות למשיח שבא, או אף לקץ המובטח. זה קשר אל ארץ-ישראל ריאלית, כשהציפייה היחידה היא 'לחיות בארץ...'.⁵²

50 דיואן, ריה"ל מהדורת בראדי, כרך ב, עמ' 164–166. ראה גם: ב"צ דינור, 'עלייתו של רבי יהודה הלוי לארץ ישראל והתסיסה המשיחית בימיו', מנחה לדוד ילין, תרצ"ה, עמ' קנז–קפב.

51 בין עם לארצו, עמ' 60.

אולם, בתיאורו של בובר יש תוספת שאיננה במקורות, המעידה על המרחק הרב—מודע או לא-מודע—שבין הקונספציות: 'בחינת עם'.

שוב מוצאים אנו את ההבחנה החשובה שמצאנו בניתוח המושג 'מולדת'—הפעם בהתייחסות לקטיגוריות המסורתיות יותר של העלייה לארץ-ישראל, הישיבה בה, ויישובה. האם אנו עומדים בפני זיקת הכלל, או בפני זיקת היחיד?⁵² אין למצוא אמנם עמדות טפוסיות בטהרתן. בהגותו של ריה"ל, ובמיוחד בזו של הרמב"ן, מתערבת זיקתו של הכלל בזיקתו של היחיד. כך אין להבין את ה'כיבוש' המופיע בהגדרה ההלכתית של מצוות: 'ישיבת ארץ-ישראל ללא התייחסות לכלל'.⁵³ משמעותה של המצוה בנוסח הרמב"ן הובנה לא אחת כמחייבת את היחיד ולא את הכלל. דווקא המסורת הרמב"מית מסוגלת היתה להוסיף לזיקה מימד נוסף זה.

אם נכון תיאור זה, עומדים אנו בפני תהליך דיאלקטי שהביא כל אחת מהזיקות בפני מעין מלכודת רעיונית—והגבילו במגבלות חדשות. את העובדות נדגים שוב מתשובותיו של הרשב"ש. ראינו לעיל שלשיתו הישיבה בארץ-ישראל היא מצוה, אלא שהוא מוסיף כי 'אמנם מצוה זו אינה מצוה כוללת לכל ישראל אבל היא נמנעת מן הכלל, כמו שאמרו ז"ל... שהיא מכלל השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימהרו את הקץ ושלא יעלו בחומה...'.⁵⁴ זיקת הכלל קיימת, אך היא 'נמנעת' בגינתן של השבועות, 'שלא ידחקו את הקץ ושלא יעלו בחומה'.

מוטיב חדש התוּסַף לזיקה לארץ-ישראל עם פיתוחו של הרעיון, שהעלייה לארץ והישיבה בה הן תנאים קודמים לגאולה. מוטיב נפוץ במסורת היהודית כולה הוא שהגאולה תלויה במצוות. אלא שכאן עדים אנו לחידוש: הבאת הגאולה איננה קשורה לקיום מצוות סתם, אלא בראש ובראשונה למצוה הישיבה בארץ, ומכשירה—העלייה. הדגשה מחודשת זו, קשורה גם היא להגותו של ריה"ל. בסיום ספר הכוזרי, מתייחס ריה"ל למנהג החכמים שהיו מנשקים עפרה ואבניה של ארץ-ישראל. החכמים סמכו מנהג זה על פסוק בתהלים, שצוטט ודאי מאות ואף אלפי פעמים. אולם ריה"ל קורא אותו מחדש. אך הוא קורא גם את הפסוק שלפניו—ובכך חידושו!—ומציע השקפה שונה:

אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד
כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו (תהלים קב יד-טו)

דבריו של החבר ברורים: 'רוצה לומר, כי ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפרה...'. (ה כז).

האינטואיציה היסודית של ריה"ל על העלייה כאמצעי להבאת הגאולה, חוזרת וחודרת למחשבתה של תקופת צפת ולהגותם של מבשרי הציונות במאה הי"ט. אלא שניתוח המוטיבים של הגות זו מראה על השפעת תורתו של ריה"ל ושל הרמב"ם גם יחד. השפעתו של הרמב"ם מתבטאת בשני

52 ניתן להדגים את המוטיבים האישיים במכלול האמונות הקשורות בארץ-ישראל ובתחיית המתים. על כך ראה: ב"צ דינור, 'כתובות עלייה בהר הבית מימי ראשית הכיבוש הערבי', במאבק דורות, ירושלים תשל"ה, עמ' 117–134. על ישיבת הארץ כמצוות הכלל או כמצוות הפרט ראה גם: י"ק מיקלישנסקי, 'ארץ ישראל לאור המקורות', ערכים והערות, ירושלים-תל-אביב תשל"ו, עמ' 298–308.

53 ראה: י' פראוור, 'חובבי ציון בימי הביניים—העליות לארץ ישראל בתקופת הצלבנים', מערבו של גליל וחוף הגליל, הכנס הארצי הי"ט לידיעת הארץ, ירושלים תשכ"ה, עמ' 131 ואילך.

54 תשובות הרשב"ש, סי' ג.

מוטיבים: הראשון—ההדגשה שהזיקה לארץ־ישראל היא קודם כל קולקטיבית; השני—מגמת הרמב"ם לתת אינטרפרטאציה נאטורליסטית של תהליכי הגאולה. ביטוי בולט למגמה זו היא אפשרות חידוש הסמיכה. למלוא משמעותם הגיעו כיוונים אלה אצל מבשרי הציונות במאה הי"ט.⁵⁵

ירושלים ובנותיה

עיר ואם היתה ירושלים. אך בנותיה של ירושלים, אליהן אחיחס עתה, אינן מצויות במפות הקונבנציונאליות, ודאי לא במפותיהן של נחלת יהודה ובנימין. כמה מבנותיה הוזכרו כבר לעיל: הקהילות היהודיות החשובות שנעשות מרכזים, 'ירושלים ד...', וצרות לירושלים. לפעמים נהפכת בת כזאת לצרה בשמם של חיים יהודיים, לפעמים—בשמם של החופש והדרור של העולם החדש: 'כי כל אחד בעירו אומר שלום יהיה לי, כי זו היא ירושלים בשבילי, כי אני שקט ושאן בלי עול תורה ועול דרך ארץ, מה לי עכשיו בצרת ירושלים'.⁵⁶

בת אחרת, אף־על־פי שרש"י מכנה אותה 'חברה'⁵⁷ ולא בת, היא ירושלים של מעלה. שלא כדעה המקובלת, אין היא נפוצה בספרות חז"ל. אמרות על 'בית המקדש של מעלה' נפוצות וקדומות. אך ירושלים של מעלה, נזכרת רק פעם אחת בתלמוד,⁵⁸ במאמר שנושא אופי פולמוסי מובהק: 'אמר ר' יוחנן אמר הקב"ה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה' (תענית ה א). ירושלים של מעלה וירושלים של מטה נמצאות כאן בעימות, וירושלים של מטה קודמת. א' אפטוביצר שיער שלפנינו פולמוס אנטי־נוצרי, אך פרופ' א"א אורבך הראה שעוקצו של המאמר מכונן דווקא נגד האפוקליפסות היהודיות שלאחר החורבן, שהבליטו את הניגוד בין ירושלים של מעלה וירושלים של מטה. דברי ר' יוחנן באים אפוא לשמור אותנו מהניגוד האפשרי, ומחיפוש מקלט בירושלים שממית.

בתקופה מאוחרת חוזר העימות הזה בלבוש חדש—הפעם נוצרי אמנם. הנצרות, למרות תקופתה הציונית בימי מסע־הצלב, הניחה במדור אחד את ישראל של בשר־ודם ואת ציון של אבן־ועפר. אולם, דבר זה נכון היה גם לגבי התפתחויות שונות בהגות היהודית. ירושלים היתה למציאות קוסמית, ספיריטואלית. אך ספיריטואליזאציה זו עשתה את ירושלים לרחוקה וסטרילית.⁵⁹ בת נוספת של ירושלים הוזכרה גם היא בדברי ר' יוחנן: 'לא כירושלים של עוה"ז ירושלים של עוה"ב... (בבא בתרא עה ע"ב). העימות עם ירושלים של מעלה הוא קוסמולוגי. אולם, על־ידי עימות ראשון זה מצוי גם העימות ההיסטורי והאסכטולוגי.⁶⁰ זו ירושלים של העתיד, ירושלים של השנה הבאה, ירושלים הבנויה, של החזונות, של החלומות ושל התאורים האגדיים. אך בינינו לבין

55 ראה: י' כץ, 'משיחיות ולאומיות במשנתו של הרב יהודה אלקלעי', שיבת ציון, ד (תשט"ו–חשט"ז), במיוחד עמ' 20–14. הצלחת יהדות המערב בפרשת עלילת דמשק היוותה, לפי דבריו, דחיפה חשובה ביותר להתפתחות השינוי לכיוון הריאליסטי.

56 לעיל, הערות 9–10. וראה: ב"צ דינור (לעיל, הערה 5).

58 ראה: א' אפטוביצר, 'על בית המקדש של מעלה', תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 137–154, 257–277.

59 ראה: א"א אורבך, 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', ירושלים לדורותיה, החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 163. על הספיריטואליזאציה של ארץ־ישראל במחשבה הקבלית והחסידיית, ראה: רבקה ש"ץ, 'היסוד המשיחי במחשבת החסידות', מולד, כרך א (כד) חוב' 1 (211), אייר–סיון תשכ"ו, עמ' 105–111. ובביבליוגרפיה המוזכרת שם.

60 ראה: ורבלובסקי, מ"ה.

ירושלים של העתיד יש זמן היסטורי בלתי-מוגבל, וייתכן אף שהדרך החוצה זמן זה חסומה בשבועות, שלא יעלו בחומה. חזון ירושלים של העתיד מספיק אולי ליצור בנו את הרגשת הגלות, אך אין הוא מספיק ליצור זיקה לירושלים של היום, זו של עפר-ואבן. דוגמה קלאסית לאי יכולת זו נמצאת, לדעתי, בהגותו של המהר"ל.

על יד גישות אלה נשמעים דבריו של העשיר האיטלקי האומר לרוד הראובני: 'אין לי חפץ בירושלים ואין לי רצון ולא חשק כי אם בסיינא'.⁶¹ הוא שולל את ירושלים, אינו מכיר בעובדת היותו בגלות. אך גם המכיר בירושלים, עומד בפני סכנת הראינטרפרטאציה. בנותיה של ירושלים היו לצרותיה.

מחקר זיקתה של ההגות היהודית לארץ-ישראל עומד אמנם בפני שתי בעיות: מחד גיסא, בפני הצורך להבחין בין הזיקות השונות ובין האובייקטים השונים של זיקות אלו. מכאן החשיבות המיוחדת לזיקה לירושלים שאיננה שמימית ושאננה בעתיד, ירושלים של עפר-ואבן. מאידך גיסא, הוא חייב להיות מודע לדיאלקטיקה של המוטיבים הקשורים בזיקה זו. אחד הקווים הטראגיים המאפיינים תולדותיה של זיקה זו היא שכל מוטיב המצוי בה עלול היה לשנות את משמעותו תכלית שינוי בסיטואציה היסטורית שונה. כך, למשל, הובלט תמיד, ישיבת ארץ-ישראל פירושה להיות סמוכים על שולחן גבוה. אולם כבר הרמב"ן העיר שהאחריות שקרבה זו מטילה על האדם, מהמהמת:

... הזוכים לישב לפני הקב"ה בארצו שהם רואי פני המלך, ואם זהירים בכבודו טוב להם ואשריהם, ואם ממרים בו אוי להם יותר מכל הבריות שהם עושין מלחמה ומכעיסים את המלך בפלטרין שלו...⁶²

והרמב"ן סיכם בעיה זו במשפט קצר, המצביע על הדיאלקטיקה שביחס ובזיקה לארץ הקדושה: 'נמצא קרובן של ישראל אצל הקב"ה הוא הגורם רחוקם...'. נסינו בשורות אלה לעמוד על דיאלקטיקה נוספת בין שני מוטיבים שונים בהם סבוכה הזיקה לארץ-ישראל. ארץ-ישראל כאמצעי, וארץ-ישראל כמטרה בפני עצמה. על פרשת זיקות אלה עמד הרב קוק במסתו הקלאסית על ארץ-ישראל:

חבת ארצנו הקדושה היא יסודה של תורה... ובאשר חבת הארץ מחולקת היא לפי מעלת האנשים והכרתם, כי יש שמחבב ארה"ק [ארצנו הקדושה] בשביל סגולותיה היקרות... ויש שמחבב ארה"ק... בשביל שמכיר בה התכלית של המנוחה החומרית לכלל ישראל... א"י איננה דבר חיצוני... אינה אמצעי בלבד למטרה של ההתאגדות הכללית והחזקת קיומה החומרי או אפילו הרוחני...⁶³

לידן של האינטרפרטציות הרציונאליות, מצויה בהגות היהודית מיסטיקה של ארץ-ישראל, אך מיסטיקה—בה ארץ-ישראל איננה סמל, אלא מטרה.⁶⁴

61 ספור דוד הראובני, מהדורת נייבאר, עמ' 163.

62 דרשה לראש השנה, כתבי הרמב"ן, מהדורת שעוועל, כרך א, עמ' רמט.

63 הרא"ה קוק, ארץ ישראל, אורות, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"י, עמ' ט.

64 למאמרים שהוזכרו בהערות השונות, יש להוסיף את שלושת המאמרים החשובים הבאים, להם חובתי כללית יותר: R.J.Z. Werblowsky, 'Israel et Eretz Israel', *Les Temps Moderns*, CCLIII (1967), pp. 371–393; S. Ettinger, 'Le peuple juif et Eretz Israel', *ibid.*, pp. 394–413; S. Talmon, 'The Biblical Concept of Jerusalem', *Jerusalem*, ed. by J.M. Osterreicher and A. Sinai, pp. 189–203.

בין שיטה ערוכה לכוחות חיים*

חיים הלל בר-ששון

לאחר הרצאה כה עשירה, שיטתית, שהפנתה את הדעת אל המתח הדיאלקטי שבהתייחסויות ומבנים, פתיחתו בוויכוח של אדם שאיננו איש השיטה הפילוסופית היא הצריכה התנצלות. אפתח בדברי פילוסוף שהכיר בכוח היצירה ההיסטורית, על מגמותיה ונפתוליה. כבר טען בובר שארץ איננה עדיין מולדת ומולדת איננה נתון טבעי. מולדת היא מגור מן הנוף והמרחב שגור הנתון ההיסטורי הטבעי, האנושי, שהוא העם במקרה זה, ועשה אותה מערכת היסטורית-טבעית לעצמו, להזין וליוון ממנה.

אומה זו שלנו היא האומה שבראשית ספריה ובדבריה הכריזה על כך שהיא איננה אבטוכטונית, זו היא אומה שקידשה את הארץ משום ש ב א א אל הארץ, משום שהארץ ניתנה לה. זאת אף זאת: בהיסטוריה שלנו לא היו ימות המשיח ציפיה בלבד, הם היו טרם בואם—בדמות ששיוו להם מראש, בדינאמיות של ערגה מתמדת—חלק אינטגרלי של העידן שאיננו משיח. רוצה לומר, אם נבדוק את התייחסותם של יהודים לארץ, לעצמם ולאומות-העולם, נמצא שאם כי המשיח טרם בא—אין הווייתו מעולם חסרה—אם כניגוד, אם כאתגר, כשאלה, כביקורת. ואף יחסם של היהודים אל ארצם במתכונת זו הוא.

אין להתעלם מעניין מכריע בהתייחסות לשיטות בבית-מושבן בחיי-החברה: במערכת של שיטות יש גם היערכות של כוחות והיערכות הכוחות של אומה זו היתה—שלמן החורבן עד למחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה לא ויתר עד שעת משבר זו הדמיון היהודי על הארץ ולא נטשה מעולם. וכאשר רצה קורט טוחולסקי לומר ערב התאבדותו לדעת בימי היטלר עד כמה התבולל, ידע אפילו הוא לציין שקיצוניות הביטוי של ההתבוללות עולה כאשר הוא ערג במלחמת-העולם הראשונה מן המים הכחולים של ים כינרת למים האפורים של היאורות המזוריים.

במאה השלישית לפני הספירה, כשישבו יהודים בארצם, ציירו באיגרת אריסטיאס ירושלים אוטופית וארץ אוטופית—לפי קווים ודגמים הלניסטיים—כדי למשוך יהודים מן התפוצות אל הקשר לירושלים, זאת שהיתה כמות שהיתה בארץ כאן. נמצאנו למדים שיש אמנם מתחים דיאלקטיים בעניין זה של היחס בין העם לארצו. אבל המתחים הדיאלקטיים נובעים מרצונה של האומה, המגור ההיסטורי-טבעי הזה של כוחות אנוש, לחיות עם הארץ כמולדת, במתח בלתי-פוסק של קליטת דמויות וקווים אחרים ומיזוגם למה שהעם הזה יונק ממנו—במתח מתמיד של אומה שיש לה מולדת ואין לה ארץ.

* מאמר זה נמסר לדפוס זמן קצר לפני פטירת המחבר, ולא זכה לראות את עלי-ההגהה—המערכת.

התבוננו וראו—כשצריכה היתה הקבלה לבנות לעצמה ארץ דמיונית היא בנתה אותה בארץ-ישראל; וכשם שהיא הולידה את הַיְנוּקוֹת שלה כך גם הרימה את הריה. אינני מציע לשום אדם לא לקחת את הינוקות של הקבלה לדוגמה של התפתחותם השכלית של ילדים רגילים, ולא את ההרים של הקבלה כדגם מדויק של גיאוגרפיה או טופוגרפיה של ארץ כלשהי. ברם, דמיונות ודימויים אלה מלמדים אותך שמעל ומעבר לכל השיטות זאת הארץ היתה מולדתו של היחיד מִיִּשְׂרָאֵל אֶף-עַל-פִּי שלא היתה ארצו. זאת היתה מולדתו מפני שזה היה המגזר והמוקד ההיסטורי הטבעי שניזון היהודי ממנו בהגותו ובדמיונו.

אומה זו שאנו דנים ביחסה אל הארץ ואל המולדת, תמיד נאבקה עליה. כשהגיע בנימין מטודלה לארץ מצא את כל כולה צלבנית. מה עשה? מתחת לפני האדמה הוא העלה את ארץ-ישראל שלו. ואם היו ארמונות של צלבנים על פני השטח, הרי הוא הביא שני יהודים אל מתחת לפני האדמה, ושם נמצא להם ולו ארמון ממש של צלבנים, והוא יהודי, שעל קבריהם של מלכי בית דוד.

ועתה הערות מספר באשר לניתוח העמדות השונות. עמדת הרמב"ם: הכול נכון במבנה השיטתי שהציג המרצה; אֶף-עַל-פִּי-כֵן, כך אמר הרמב"ם בפירושו המשניות שלו לזבחים פרק יד, משנה ח (מהדורת י' קפאח, ירושלים תשכ"ז, עמ' סג):

קרא את ירושלים 'נחלה' בגלל קביעות קדושתה וקיומה לעולם. ועליה אמר הנביא 'ונחלתו לא יעזב'. לפי שכבר אמר בתחלת הענין כי ה' בחר את ירושלים לשכינתו ובחר את ישראל לו יתעלה סגולה. ואמר אחר כך, כי ה' לא יטוש את האומה הזאת אשר בחר לנחלתו, ולא אותו המקום אשר בחרו... וכבר באר נצחיות קדושתה.

מסדר המשנה קרא אפוא, לפי פירושו זה, את ירושלים נחלה בגלל קביעות קדושתה וקיומה של זו לנצח. הרמב"ם עומד בשלב די מוקדם בהתפתחותו הרוחנית בעת כתיבת הפירוש הזה. וכבר הוא קובע גם את מושגי הבחירה, גם את מושגי הנחלה לאומה ולמוקדה הארצי כאחת. ואשר לדעתו של יהודה הלוי: עולמו הוא לא רק רפואי וקוסמולוגי וגיאוגרפי. עולמו הוא גם של בן-אדם יהודי, שלגבי דידו ארמון זה הקוסם במערב וארץ חרבה אך נבחרת הקוראת לו במזרח הם שני צדדים של מטבע אחת של ההווה היהודית מתוך מתח מתמיד בין נכר ומולדת. הלא בסופו של דבר ר' יהודה הלוי לא הגיע ארצה. משתאות של יהודי מצרים עיכבו אותו. ויחד עם זה הוא האדם שמתוך שני הצדדים של ההווה הזאת קבע את אשר קבע ביחס למוקדיותה של הארץ הנבחרת לעם הנבחר.

ואשר לתורות הרמב"ן וציוריו. דובר כאן שראה בה בארץ את האם. ואילו כשהגיע הרמב"ן לארץ קינא על שאם זאת חולצת שדיה לזרים.

בתנאים הללו של מתחי הגות וחיים באו כוחות ההווה היהודית והחילו את שם ירושלים על ירושלים דליטא. ואין זה מקרה שליד אותה ירושלים דליטא כתב מאפו רומאנים על ארץ-ישראל שמעולם לא ראה אותה והוביל את גיבוריו לעולם דמיוני כזה בנתיב של התייחסות למציאות אהובה. כל זה נובע מן המערכת החיה, הבלתי שיטתית בקוויה. ולכן אני אומר: אם בני-אדם יוצאים מניתוח השיטות, הם מגיעים בסופו של דבר לטעותו של אותו היסטוריון גדול שמעון דובנוב, שסבור היה שאומתנו התקיימה כאומה, כשחסרה לה המשענת של הארץ; הטעות—

משום שלא הגיע לכלל אותה אבחנה של אמת, שארץ אמנם לא היתה לה—מולדת היתה גם היתה לה לאומה.

נתכוונתי רק לומר, וייתכן שזאת תגובתו של פיל בחנות חרסינה, שמעל ומעבר לשיטות בתוכן, בעיקר הדינאמי המפעילן לגבי בני-אדם חיים, פועלים כוחות שמעל ומעבר לעידן משיח, ישנה ערגה המגשימה את העידן הזה טיפין-טיפין. ומעל ומעבר לקווים המתלכדים לשיטה, יש כוחות המתלבטים לקיום. בקיומיות של האומה הזאת—אמר פעם רבי אלעזר מוורמזא, באמירה טיפוסית בשבילו—ארץ-ישראל כולה אינה אלא חטיבה שניתקה על-ידי המבול והועמדה בפני עצמה. היו לו הרבה שיטות ביחס למבול—הוא לא היה בין האנשים שכל-כך הלכו לאותה ארץ שנותקה—אבל את ייחודה הוא קבע בדרך שיש בה מן הטבעי והעל-טבעי גם יחד. כשאנו עומדים כיום בפני השאלה הזאת, גם במשמעות של ארץ—אסור לנו לשכוח את הדינאמיות של הכוחות, של הערגות. כל שנאמר כאן על השיטות נכון. אך הנכון הוא בסייג של ההבנה, ששיטות עולות מתוך תוכו של כבשן הבעיות. מכבשן זה של הבעיה—עד למחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה, וניתן לומר, עוד מראשית התקופה ההלניסטית—לא היה לשום יהודי ספק שזו הארץ, תרבה או בגויה, רחוקה פיסית או קרובה, מולדתו. לא היה ספק שזו מולדתו, גם אם צריך היה לצייר אותה בציורים דמיוניים העולים ממראות שמצאו חן בעיניו, מראות של בניינים ומבנים במקום אחר, בנכר. לא היה ספק ליהודי שמנופה ומאווירה של ארץ-ישראל הוא מתקיים גם אם נתרחק מאדמתה. יחד עם זה, בתוך כל השיטות האלה מתבטאת, לפי דעתי, ההתאמצות המחשבתית לקחת את מה שתוסס בקרבך ולצנן אותו, כדי שנוכל לא רק לחיות ממנו אלא גם לחיות אתו. התאמצות זאת היא אתנו, אנשים יהודים, מאז ועד היום הזה.

הערות והארות

אליעזר שביד

נכונה היא לדעתי הנחתו של שלום רוזנברג שהיו גישות שונות, לפעמים אפילו גישות סותרות, ביחסו של עם ישראל לארצו, ומשום כך חשוב לבדוק את הטיפולוגיה של ההתייחסות לארץ־ישראל, כדי להבין את הזיקה המורכבת, יוצאת הדופן, של עמנו לארצו גם עתה. ההערות שיש לי הן בחלקן מיתודיות ובחלקן—לגוף הדיון. אשר למיתודה, רצוי לקבוע בהתחלה בצורה ברורה את מישורי הדיון ולהשתדל אחר־כך שלא לערב את המישורים הללו, אבל לראות את הקשר ביניהם. ואלו הם? ראשית, המישור ההלכתי. כיצד נתפרשה הנורמה המחייבת כל אדם מישראל כלפי ארץ־ישראל ומהם יישומיה המעשיים? שנית, מישור ההכרה של המציאות ההיסטורית. כידוע, מצבים היסטוריים משתנים השפיעו על הרגשתם של הפרט ושל הכלל היהודי ביחס לארץ־ישראל. ועל האפשרויות הריאליות האלה השפיעו גם יישומי הנורמה ההלכתית. ולבסוף, המישור הרעיוני, התיאולוגי, או החברתי־מדיני. כשקובעים טיפולוגיה של יחס לארץ־ישראל יש לבדוק כל אחד מן המישורים הללו בפני עצמו ולעמוד אחר־כך על ההשפעה ועל המתיחות שביניהם. ההוגים שאנו עוסקים במשנותיהם לא פעלו בחלל מופשט, ועל כן לא די לנסח את 'עמדתם'. יש לבדוק את מניעיה והסבריה.

הערה מיתודית שנייה: יש להיזהר מערוב בין קביעת עמדה עקרונית—הלכתית, עיונית או חברתית־מדינית—ובין התייחסויות קיומיות של יחידים. כוונתי במשפט זה להערה על אותו גביר מסייגה, שלא הרגיש שום צורך בארץ־ישראל. זוהי עובדה המעידה על אכסיסטנציה יהודית בתקופות מסוימות של הגולה. כמובן, יש לנו דוגמאות רבות כאלה גם היום, אבל אינני חושב שראוי להעמיד גישה כזאת אל ארץ־ישראל יחד עם קביעות בעלות אופי הלכתי או רעיוני, בין תיאולוגי ובין פוליטי.

הערה מיתודית שלישית, הנוגעת כבר לגוף הדיון, עניינה בדרך הטיפול במושג 'מולדת'. ראשית, אינני בטוח בפרייגה של ההיזקקות למונח הזה דווקא כאשר דנים ביחס עמנו לארצו. ייתכן שיחסו של עם ישראל לארץ־ישראל לא נתבטא תמיד באמצעות המונח מולדת, ועם זאת התוכן היה בנמצא, אלא שנוצק במונחים אחרים. שעל כן במקום לחפש את נקודת־המוצא של הדיון בספרות היהודית ההלניסטית, הייתי מציע להיזקק למקרא כנקודת־המוצא. היחס של עמנו לארץ־ישראל מעוגן במקרא; גם המושג מולדת מצוי במקרא, ויש תועלת בבדיקת משמעותו והשפעתו על המחשבה היהודית המאוחרת.

בהקשר זה כדאי לברר את ההבחנה שהוצעה לפנינו בין התייחסות של קולקטיב למולדת והתייחסותו של יחיד למולדת. אודה שהנני מתקשה להבין את ההבחנה הזאת, מפני שלעניות דעתי שום יחיד אינו יכול להתייחס אל מולדתו בתור שכזה, הרי כיחיד סתמי אין לו קשר למקום כה רחב ואין לו שום דרך לקבוע את גבולות ה'מקום' שבו נולד. כפרט הוא יכול להתקשר לבית שבו גדל, אבל היחס למולדת מעוגן בזיקה אל העם היושב באותה הארץ ועושה אותה לתשתית קיומו כעם. משום כך גם יחסו הפרטי של יחיד אל מולדתו הוא לכתחילה ציבורי, ודומה עלי שההוראה הראשונה של המלה מולדת אמנם אינה חלה על הארץ, כי אם על הציבור שמתוכו ובתוכו אדם נולד.

יש להדגיש את הדבר מפני שיש, נדמה לי, השלכה מהבחנה זו על כמה רעיונות נוספים שהוצעו לפנינו: האם אפשר להגיד על הריה"ל שהעדיף את ישיבת ארץ-ישראל למרות ש'איכות חייו כיהודי' בארץ-ישראל היתה עלולה להיפגע? אני חושב שריה"ל עצמו היה מכחיש בתוקף את שתי הקביעות הללו. כאשר החבר מסביר למלך הכוזרי מדוע הוא מתעתד לעלות לארץ-ישראל, הוא טוען שגם בזמן הזה, כשהארץ בחורבנה, יהיו חייו כיהודי שלמים יותר בארץ-ישראל מאשר בכל מקום אחר. כי רק בארץ-ישראל אפשר לחיות חיים יהודיים שלמים. אבל גם אמונה זו נובעת מן העובדה שהוא לא עלה לארץ-ישראל כיחיד מבודד, או מתוך זיקה של יחיד בודד לארץ, אלא דווקא מתוך זיקה של יחיד הרואה את עצמו כמייצג ציבור והמבקש לחולל תנועה גדולה.

ובאמת, העליות לארץ-ישראל היו לאורך הדורות מפעלי יחידים העומדים בתוך עמם ומייצגים את עמם. אמנם אפשר להציע כאן הבחנה בין יחידים המחפשים קשר לציבור כפי שהגנו ובין יחידים המבקשים לחולל דינאמיקה של שינוי בחיי העם היהודי. רבי יהודה הלוי היה ללא ספק מאלה שרצו לחולל שינוי בעמדתו של הציבור היהודי כלפי ארץ-ישראל. לכן 'פרש' מן הציבור. אבל בכך גילה אחריות ציבורית של מנהיג.

גם הרמב"ן, כאשר עלה לארץ-ישראל, לא ראה את עצמו כיחיד העולה לארץ אלא כמייצגו של עם, ונדמה לי שבדרך-כלל, ההתייחסות של העם היהודי אל המיעוט הקטן, אל העילית הקטנה של יהודים שישבה בירושלים ובארץ-ישראל, היתה התייחסות של ציבור אל נציגיו ומייצגיו, שישבו שם, ובכך הם קיימו קשר שנראה חיוני לאומה כולה גם בפיזוריה. אכן, משפט זה נכון גם לגבי השקפת הרמב"ם על חשיבות ישוב הארץ. גם הרמב"ם ראה את הזיקה לארץ-ישראל לא רק כעניין של העבר או של העתיד, אלא כעניין אקטואלי ממשי. קיומה של האומה בפיזוריה מותנה בהמשך קיומו של יישוב יהודי, ולו גם קטן, בארץ-ישראל, ובייחוד בירושלים. הדברים נאמרו בצורה מפורשת לגמרי ב'ספר המצוות', בדיונו על קידוש החדש (ועיין: ספר המצוות, מצווה קנ"ג).

מכאן לכמה פרטים. קודם כל על משנת רבי יהודה הלוי. נכון שיש לפרש את תפיסת ארץ-ישראל במשנה זו גם לאור תיאוריות קלימאטולוגיות ואסטרולוגיות, אבל זהו החלק הצודדי ואולי גם הטפל בתפיסתו, ולכל היותר אחד המרכיבים. המרכיב העיקרי מתברר בהקשר עיוני אחר, הוא ההקשר של תורת-הנבואה בתור סגולה לאומית מיוחדת של העם היהודי. כלומר, בהקשר של האונטולוגיה הנבואית במשנת ריה"ל. כידוע, העמיד ריה"ל את דרגת הנביאים מעל לדרגת האדם. בין האדם

והנביא—קרי: היהודי בעל סגולת הנבואה—יש הבדל מהותי; באותו אופן יש גם הבדל מהותי בין ארץ-ישראל, שהיא ארץ-הנבואה, לכל הארצות. כלומר, יש לו לריה"ל מין 'גיאוגרפיה נבואית', המייחסת לארץ-ישראל לא רק ייתרון איכותי, מצד אקלימה המעולה, אלא בעיקר ייתרון מהותי מצד מעמדה המכונן כנגד מציאות של מעלה. ארץ-ישראל, ירושלים ובית-המקדש הם ייצוגים סמליים של ישויות שמעבר לעולמנו. וכיוון שנבואה היא לפי ריה"ל נוכחות לפני אותן ישויות עליונות, הרי רק ארץ-ישראל מסוגלת לנבואה. ושוב, אין כאן לפי ריה"ל זיקה לתחום של דמיונות. זוהי זיקה למציאות שבפועל. ארץ-ישראל, ירושלים והמקדש הם פתח עולם של מטה הפתוח כלפי עולם של מעלה. משום כך מיוחדת ארץ-ישראל לנבואה ורק בה או בעבורה תיתכן הנבואה. ובכן, הגיאוגרפיה הנבואית של יהודה הלוי היא המוטיב העיקרי בתפיסתו ולא העניין הקלימאטולוגי. הערה אחרונה נוגעת לפירוש תפיסתו של הרמב"ם. לדעתי חטא שלום רוזנברג בדבריו חטא כלפי הרמב"ם, אף-על-פי שהחטא הזה הוא מובן. אפשר בהחלט להסביר את תפיסתו של הרמב"ם מתוך ההקשר הפילוסופי גרידא. ונכון שמתוך הקשר זה נראה יחסו לארץ-ישראל כעניין פוליטי מובהק. קל גם להראות שלגישה הפילוסופית הפוליטית היתה השפעה מסוימת על הקביעות ההלכתיות של הרמב"ם. מנקודת-ראות זו אפשר אפוא לאשר את ראיותיו של שלום ואף להוסיף עליהן. אך מה לעשות אם בדרך זאת אפשר לפרש רק חלק מדברי הרמב"ם, ואחר-כך אנו נשארים עם חלק אחר של דבריו בלי שום הסבר מתקבל על הדעת. מדוע חושב גם הרמב"ם שארץ-ישראל כולה עדיפה בקדושתה, מצד היותה ארץ מובטחת, ולכן שטחים שנכבשו מחוץ לתחומה של ארץ-ישראל או של ארץ-כנען, אין להם מעמד של קדושת ארץ-ישראל אם הכיבוש נעשה לפני השלמת כיבושה של כנען? אכן, מסתבר שיש לדעת הרמב"ם מעמד עדיף לארץ-כנען מצד הקדושה, ויש מעמד עדיף לירושלים על ארץ-ישראל, ומעמד עדיף למקדש על ירושלים, ועל מקום המקדש אמר הרמב"ם שקדושתו נצחית ולא תסור לעולם. איך מסבירים קביעות אלה בתוך הקשר המחשבה הפילוסופית-המדינית? נכון, יש הבדל ברור בין הרמב"ם לריה"ל גם בהבנת קדושת הרה"מוריה. אין לו לרמב"ם שום 'גיאוגרפיה שמימית', ורמזיו מוליכים את המעיין בכיוון היסטורי: קדושת הרה"מוריה מעוגנת בסיפור העקדה. אכן את הכוח המקדש של סיפור העקדה אין להסביר בדרך פילוסופית-מדינית. מדובר במאורע היסטורי החורג במשמעותו הדתית מן ההיסטוריה המדינית ומגלם את ההשגחה האלוהית בישראל ואת אחריות עם ישראל לפני אלוהים, ולכן קדושתו של הרה"מוריה עומדת לעד.

אמנם תמיד פתוחה הדרך להסביר דבריו אלה של הרמב"ם כאילו הם המשך לאותה דיכוטומיה, שכמה פרשנים מניחים בדבריו, בין עמדתו ה'אמיתית' כפילוסוף ובין עמדתו ה'כפיה' כאיש הלכה. אבל נדמה לי שבדרך זו קשה מאוד ליישב את עולמו של הרמב"ם, ובפרט כאשר נוכחים בעובדה שה'שניות' הזאת היא עקבית לגמרי ועוברת דרך כל משנת הרמב"ם, ושניתן עליה דיין-וחשבון פילוסופי-עקבי: כפילוסוף הגן הרמב"ם על מה שנראה לו כנחות יסוד המתחייבות מן העובדה של מתן-תורה משמים. בהקשר זה נמצא שהוא הגן על הרעיון של חידוש העולם יש-מאין וקיים את ייתכנות הנסים, קיים את האמת של מתן-תורה בסיני כגילוי ההשגחה האלוהית על בני-אדם, קיים את מדרגתם החד-פעמית של האבות ושל משה, קיים את האמונה בתחיית-המתים ובאותו הקשר קיים גם את האמונה בייחוד קדושתה של ארץ-ישראל. כלומר: ברובד הפילוסופי המבוסס על הנסיון

והשיפוט השכלי קבע הרמב"ם את אמיתת הדברים הנוהגים תמיד על־פי חוק טבעי ואילו ברובד הסמוך על מעמד הר־סיני קבע הרמב"ם את אמיתת המאורעות החד־פעמיים, שבהם פורץ הרצון האלוהי ומתגלה בבריאה ובהיסטוריה. קדושת ארץ־ישראל וקדושת הר־המוריה שייכים לרובד הזה.

אני יודע שכאן אנו נוגעים בסוגייה מורכבת: איך להבין את הרמב"ם? זוהי מחלוקת שלא תהיה לה, כמדומה, הכרעה לעולם, ואין טעם להיכנס אליה בהקשר שלנו. אבל הייתי רוצה לומר שכאשר מנסים להבין את הרמב"ם אך ורק מתוך זווית הראייה של ההנחות הפילוסופיות האריסטוטליות שלו, ומתעלמים מחשיבות ההנחות התורניות בשיטתו—עושים עוול לשלמות משנתו: ועושים עוול גם להבנת הקשר שראה בין עם ישראל לבין ארץ־ישראל. כי דבר זה מכל מקום הוא דבר של ודאי: לגבי דידו הקשר המעשי, היישובי, לארץ־ישראל לא היה רק עניין של העבר ועניין של העתיד, אלא עניין חיוני הנוגע להמשך חייו של העם היהודי כעם גם בשבתו בגולה, ומבחינה זו אין הבדל מהותי בינו ובין ריה"ל או הרמב"ן. גם לפי הרמב"ם לא ייתכן שיחקיים עם ישראל כעם התורה בלי זיקה ממשית, אקטואלית, לארץ־ישראל.

דברי סיכום

שלום רוזנברג

הדיון שנערך בעקבות ההרצאה מאפשר להבהיר את מגמותיה ובעיותיה המתודולוגיות. היא נכתבה מנקודת-הראות של חקר תולדות המחשבה היהודית והתומר שדון בה עבר בעיקרו עיבוד רפלקסיבי במסגרת השיטה ההגותית. כאן נעוץ ההבדל שבין גישותיהם של ההיסטוריון וחוקר תולדות המחשבה, והבדל זה הופך את שיטותיו ומחקריו של האחד למושא מחקריו של רעהו. בסכמו את משמעות מחקריו ההיסטוריים, הופך ההיסטוריון את כתיבת ההיסטוריה לשלב נוסף בשרשרת המחשבה היהודית; כך נעשה הוא עצמו למושא של מחקר ותיאור של דיסציפלינה זו. מכאן ההבדל בין חקר 'שיטה ערוכה' ובין חקר 'כוחות חיים', כניסוחו של ח"ה בן-ששון. במרכז הרצאתי העמדתי שלוש בעיות:

- א. ניסוחה של הזיקה לארץ-ישראל;
- ב. מקומה של הזיקה בשיטה ההגותית;
- ג. הדיאלקטיקה בין המוטיבים השונים המרכיבים את הזיקה.

בנסותי לבחון את הקטגוריות בהן התנסחה הזיקה לארץ-ישראל, עמדתי על מושג המולדת על גווניו השונים. ח"ה בן-ששון וא' שביד ניסחו—בצורה משכנעת—את אחת האלטרנטיבות. אולם אין היא הדרך היחידה. על האלטרנטיבות נוסדו בהמשך ההיסטוריה עמדות אידיאולוגיות שונות—ואף סותרות.

במוקד השני עמדתי, כאמור, על הנסיונות להסביר את הזיקה במסגרת השיטה ההגותית. המתדיינים חטאו, לדעתי, בדבריהם. ראיית ארץ-ישראל כארצה של הנבואה, אין בה לענות על השאלה מדוע היתה זו ארץ-ישראל ולא חבל-ארץ אחר. זוהי השאלה שקמו להשיב עליה התורות הגיאוגרפיות והקלימאטולוגיות. היא נותרה חסרת מענה בשיטתו של הרמב"ם. בהגותו היה מקומה של ארץ-ישראל מעבר לכל ויכוח. מקורה של זיקה זו הוא פרובלמטי, לדעתי, ונבע מנאמנותו להלכה. פרשנותו של הרמב"ם נתונה במחלוקת; אף-על-פי-כן, אינני סבור שמעמדה של הזיקה לארץ-ישראל מקביל למעמדה של בעיית חידוש העולם, אלא לשאלת פרטי המצוות.

החוליה השלישית מחזירה אותנו לביקורתו המתודולוגית של א' שביד. מסכים אני עמו שיש להבחין במישורים שונים של הדיון, אולם חלוק אני עליו באשר לקריטריון ההבחנה. יש להבדיל, לדעתי, בין שני מישורים עיקריים: האחד—הרעיוני-התיאולוגי המחזיק בחובו את ההתייחסות

לנורמות ההלכתיות; והשני—ההיסטורי, החברתי-המדיני, הקיומי, בו מתנגשת האידיאה עם המציאות. האנאליזה למישורים שונים אינה מכריחה אותנו להימנע מהצעת תיאוריות—מוצלחות ושאינן מוצלחות—בדבר הקשר בין התנאים ההיסטוריים, החברתיים וכיוצא באלה ובין האידיאולוגיות השונות. מניתוח כזה התעלמתי.

* *
*

עיון ביחסה של ההגות היהודית לארץ-ישראל מלמד כי בנוסף לעימות שבין הרעיון ובין אפשרות מימושו ובין המתח של חזון הכלל וההתייחסות הקיומית של היחיד—יש מתח דיאלקטי בין מוטיבים הגותיים: בין אידיאל היצירה הרוחנית, חזון העצמאות והחופש והיחס לארץ-ישראל. העליתי דיאלקטיקה זו בהצביעי על הפרדוקס שבהשקפה על בנותיה של ירושלים. פרדוקסים אלו מצביעים על מוטיבים הגותיים שונים הבאים לידי עימות בכל המישורים כולם.



בעריכת ישראל ברטל

שתי כתובות עמוניות

שמואל אחיטוב

איגרת חזון ותוכחה במאה הי"ד
(לזיקתם של יהודי אשכנז לארץ-ישראל)

אברהם גרוסמן

שתי כתובות עמוניות

שמואל אחיטוב

עד לפני כחמש-עשרה שנה לא נודעו לנו כתובות עמוניות, מלבד הכתובות הקצרות החקוקות בחותמות¹ וכתובת קצרה על בסיס של פסלון מרבת-עמון.² שנחגלו קשיים רבים בפענוחה. והנה, בשנת 1961 נתגלתה כתובת מונומנטאלית בחפירות שבג'בל אל-קלעה, תלה של מצודת רבת-עמון; אבל פרסומה נתעכב עד לשנת 1969.³ באותה שנה נתגלה בחפירות בתיאטרון הרומאי של רבת-עמון שבר של אבן-בזלת ועליו כתובת מונומנטאלית קטועה בת שתי שורות: '[בעל.אבן] / בנעמן'.⁴ בשנת 1972 נמצא בחפירות בתל סיראן שבמגרשי האוניברסיטה של רבת-עמון, בקבוק ברוזה ועליו כתובת עמונית רבת עניין וחשיבות שנתפרסמה במהירות, בשנת 1973.⁵ כתובות אלה, ובייחוד הכתובת ממצודת רבת-עמון והכתובת שעל בקבוק הברונזה מתל סיראן, מעידות על עולמם ולשונם של בני עמון, שכניהם ויריביהם של בני ישראל בתקופת המקרא.⁶

- 1 סקירה אחרונה של החומר האפיקראפי העמוני ולשונם של בני עמון אצל G. Garbini, *Le lingue semitiche*, Napoli 1972, pp. 97–108. סקירה קצרה של החומר האפיקראפי העמוני עד לשנת 1971 אצל ב' ערד, 'עמון, אנציקלופדיה מקראית, ו, ירושלים תשל"ב, עמ' 266–269, וביבליוגרפיה בעמ' 271.
- 2 Y. Aharoni, 'A New Ammonite Inscription', *IEJ*, I (1950–1951), pp. 219–222; R.D. Barnett, 'Four Sculptures from Amman', *ADAJ*, I (1951), pp. 34–36; R.T. O'Callaghan, 'A Statue Recently found in Amman', *Orientalia*, XXI (1952), pp. 184–193; Yona Yellin-Kallai, 'Notes on the New Ammonite Inscription', *IEJ*, III (1953), pp. 123–126. לאחרונה פירש נדדן מחדש את הכתובת על-פי תצלומים ובדיקת הכתובת עצמה במוזיאון של רבת-עמון. לדעתו יש לקרוא את הכתובת: '[...] שו ירחזור/ברו] כר בר שנב'. הוא הציע לזהות את שנב עם Sanipu מלך עמון המוזכר בכתובת של תגלת-פלאסר השלישי מלך אשור (ראה: A.L. Oppenheim, in: J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* F. Zayadine, 'Note sur l'inscription de la statue', *ANET*, (להלן: Princeton 1969³, p. 282); ראה: d'Amman J. 1656', *Syria*, II (1974), pp. 129–136, pls. III–IV. באף כתובת עמונית, ואפילו בכתובות המאוחרות שעל בקבוק הברונזה מתל סיראן והאוסטרקונים מחשבון, אין משתמשים במלה הארמית 'בר' במקום 'בן'.
- 3 עיין להלן.
- 4 R.W. Dajani, 'The Amman Theatre Fragment', *ADAJ*, XII–XIII (1967–1968); pp. 65–67, pl. XXXIX; B. Oded, 'The Amman Theatre Inscription', *RSO*, XLIV (1969), pp. 187–189; F.M. Cross, 'Notes on the Ammonite Inscription from Tell Sirān', *BASOR*, CCXII (Dec. 1973), p. 13, n. 9; J.A. Sauer, in H.O. Thompson & F. Zayadine, 'The Works of Amminadab', *BA*, XXXVII (1974), p. 18; עיין להלן.
- 5 F.M. Cross, 'An Ostrakon from Heshbon', שנמצאו בחשבון, *Andrews University Seminary studies*, VII (1969), pp. 223–229; idem, 'Heshbon Ostrakon II', *ibid.*, XI (1973), pp. 126–131; idem, 'Ammonite Ostraca from Heshbon', *ibid.*, XIII (1975), pp. 1–20.
- 6 נחשבים לעמוניים על-פי שיקולים פאליאוגרפיים—הכתב הארמי. ראה: J. Naveh, 'Hebrew Texts in Aramaic Script in the Persian Period?', *BASOR*, CCIII (Oct. 1971), p. 32. נוסף מחשבון F.M. Cross, 'Heshbon Ostrakon XI', *Andrews University Seminary Studies*, XIV (1976), pp. 145–148.

של הלשון העמונית לפי אוסף התעודות העמוניות שבידינו. אבל יש לזהות על הדקדוק העמוני כפי שתואר על-ידי גרביני⁷ המפריז בקשרי העמונית עם הערבית-הדרומית. אוצר השמות העמוניים— כפי שהוא מתגלה בחותמות— והכתובת ממצודת רבת-עמון זורעים אור על הדת העמונית. על קיומה של יצירה ספרותית אצל העמונים ועל קשריה אל ספרויות המזרח הקדמון למדים אנו לראשונה מתוך שתי התעודות שלהלן, שסגנון משקף צד זה שכתרבות העמונית.

הכתובת ממצודת רבת-עמון

הכתובת בת שמונה השורות חקוקה על שבר-אבן שמידותיו המירביות 260×194 מ"מ. היא נפגמה שעה שעשו בה שימוש משני כאבן-בניין, ראשי השורות וסופיהן ניזוקו ואי-אפשר לדעת מה היה רוחבה המקורי. אבל הן מתצלומי האבן הן מתוכן הכתובת ברי שנחקקו עליה רק שמונה שורות. תצלומים מעולים של הכתובת פורסמו על-ידי הורן ועל-ידי פֶּש. לפי בחינה פאליאוגרפית סבור הורן שהכתובת נחקקה בתחילת המאה השמינית לפני הספירה, ואילו קרוס מקדים אותה לשנים 875–825 לפני הספירה, בקירוב.

הכתובת היא כנראה מצבה שהקים מלך עמון במקדש שבנה למלכם אלוהיו. בה הוא מספר על מצוות האל לבנות לו מבואות סובבות; כתמורה מבטיח לו האל נצחון על אויביו. עוד מדובר כנראה על סדר-המקדש, על הוראה לירוא את האל, והכתובת מסיימת בברכה למלך ולביתו. נראה שהכתובת כולה כרוכה בדבר אלוהים למלך על בניין מבנים כלשהם במקדש ועל סדריו. דרישת האל מהמלך לבנות לו מקדש באה בתעודות מהמזרח הקדמון, כגון: בגליל A של גֶּדָא,⁸ וב'כתובת החלום' שעל הגליל של נַפְיִנְאִיד, מספר.⁹ ובמקרא: מצוות ה' למשה לבנות את המשכן (שמות לה ואילך) ונבואות חגי המזרות את שבי-ציון לבנות את המקדש (חגי א). כיוצא בזה מצינו בתעודות מארי דבר אלוהים ביד נביא לבנות שער כלשהו בעיר תַּרְקָה.¹⁰ יש להשוות לעניין זה גם את הכתובת המספרת על חלומו של פרעה תחותימס הרביעי ליד הספינקס בגיזה, ובו דרש ממנו הספינקס לחשוף אותו מחולות המדבר המכסים אותו.¹¹

יש לכתובת גם פירושים אחרים, אף אין הסכמה גמורה בפיענוחה. קריאתי ופירושי מבוססים על הפרסומים הקודמים והתצלומים שאצל הורן ואצל פֶּש ורופא.¹²

7 לעיל, הערה 1.

8 ראה: S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, Bloomington & London 1969, pp. 26–27.

9 S. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, Leipzig 1912, pp. 218–221.

10 ARM, III, no. 78:10–26; ראה: א' מלמט, 'ניצני נבואה בתעודות מארי', ארץ-ישראל, ד (תשט"ז), עמ' 78–80.

11 J.A. Wilson, *ANET*, p. 449.

12 S.H. Horn, 'The Ammān Citadel Inscription', *BASOR*, CXCI (Feb. 1969), pp. 2–13; F.M. Cross, 'Epigraphic Notes on the Ammān Citadel Inscription', *ibid.*, pp. 13–19; W.F. Albright, 'Some Comments on the Amman Citadel Inscription', *BASOR*, CXCVIII (Apr. 1970), pp. 38–40; G. Garbini, *Le lingue semitiche*, Napoli 1972, pp. 104–108; E. Peuch & A. Rofé, 'L'inscription de la citadelle d'Amman', *RB*, LXXX (1973), pp. 531–546, pl. XX 'כתובת חדשה מרבית-עמון', קדמוניות, ה (תשל"ב), עמ' 27–28. לרשימת המחקרים המנויים אצל פֶּש ורופא (עמ' 531, הערה 1), הוסף: P.-E. Dion, 'Motes d'épigraphie Ammonite', *RB*, LXXXII (1975), pp. 29–33.

1	מ]לכמ.בנה.לכ.מבאת.סבבת]	5	ל.תדלת.ברלת.בטנכרה]
2	ככל.מסבבעלכ.מתימתנ]	6	נה.תשתע.בבנ.אלמ]
3	כחד.אכחדמוכל.מערב]	7	וש[אא]ה.ונ[אאאא]
4	ובכל.סדרתילננצדק]	8	ש?שלמ.לכ.ושל[מ]

לקמן הכתובת מנוקדת. אין הניקוד מתיימר להציג את ההנעה המקורית בלשונם של בני עמון, אלא נועד לקרב את הכתוב לקורא האמון על העברית המקראית:

1	ויאמר לי מ]לכם: בנה לך מבאת סבבת]
2	ככל מסבב עלך מח ימתן]
3	כחד אכחדם וכל מערב]
4	ובכל סדרת ילנן צדק]
5	תנעל תדלת בדת בטן כרה]
6	הנה תשמע בבן אלם]
7	[? ? ? ?]
8	ש?שלם לך ושלם לביתך]

פירוש

שורה 1

ההשלמה [ויאמר לי מ]לכם משוערת ותלויה בהנחה שהמדובר במצוות מלכם למלך (אולברייט). אפשר, כמובן, לגרוס כהצעת קרוס המשווה את הפתיחה המקוטעת כאן לדברי שלמה בעת חנוכת המקדש: 'בנה בניתי בית זבול לך' וכו' (מלכים-א ח ג), ולשחזר נוסח מעין: '[הבית אשר פלוני בנה למ]לכם, בנה לך (גם) מבואות סובבות'. שחזורו המלא של קרוס ('בית אשר בנתי לך אדני מלכם בנה לך מבאת סבבת') מניח שהכתובת היתה בעלת שורות ארוכות, ולפנינו חלקה השמאלי הפגום של הכתובת. רופא מציע: בנה. לדעת הורן, המהדיר הראשון של הכתובת, יש להשלים: 'א-מ]לכם בנה לך' וכו'; הכתובת פתחה אפוא בשמו של המלך, שהיה מורכב בשם האל.

מ ל פ ס. שמו או תוארו של האל של בני עמון. מחוץ למקרא (מלכים-א יא ה, לג; ואולי גם שמואל-ב יב ל; צפניה א ה) מוזכר השם מלכם בחותם עמוני, 'חתמ.מנגאנר/ת ברכ למלכמ',¹³ וברשימת אלים מאוגרית.¹⁴ פירוש השם: מלך.¹⁵ מ ב א ת. לפנינו מונח ארכיטקטוני, המציין שער או בית-שער. מבואות הוזכרו במקרא בזיקה לערים מוקפות חומה, לארמון המלך ולבית-המקדש. בזיקה לערים בצורות מכון המונח 'מבוא' כנראה למבוא-סתרים בניגוד לשער העיר (שופטים א כד-כה). וכנראה מעין

13 N. Avigad, 'Seals of Exiles', *IEJ*, XV (1965), pp. 222-228, pl. 40

14 C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965, no. 17:11

15 וראה י"ש ליכט, 'מלך, מלכס', אנציקלופדיה מקראית, ד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 1112-1113.

מבואות-הסתר העשויים במנהרות או פרוודורים תת-קרקעיים שנודעו בכמה מביצורי ערים במזרח הקדמון, כגון מנהרת-הסתרים של חַתָּשֶׁשׁ (בּוֹזְקוֹי), בירת ממלכת החתים;¹⁶ מעבר-הסתרים בחומת-הסוגרים של המצודה ברמת-רחל;¹⁷ המנהרה בחלקלקה של לכיש;¹⁸ ועוד. בבית-המלך בירושלים היה 'מבוא הסוסים' (מלכים-ב יא טז = דברי הימים-ב כג טו). במקדש היו 'מבוא המלך החיצונה' (מלכים-ב טז יח), שהוא אולי המבוא המוזכר בפרשת המלכת יואש (דברי הימים-ב כג יג), וה'מבוא השלישי אשר בבית ה' (ירמיה לח יד). כמה ממבואות המקדש הוזכרו בתיאורי המקדש שבספר יחזקאל (מב ט; מד ה; מו יט). ויש כמובן ביטוי כללי—מבוא. אולברייט מפרש מבוא 'נקודת / עמדת גבול', כמכוון למבצרי הגבול של עמון. הוא מסתמך על הצירוף 'מבואות ים' שבקינת צור (יחזקאל כז ג), שהוא מפרשו כמונח טכני לנמל, על-דרך האכדית *kārum*, אבל כנראה לפנינו רק ביטוי ציורי לצור היושבת לשערי-הים.

ס ב ב ת. כך אולברייט. הורן וקוטשר קוראים 'סֶבֶבֶת', כניסות סביב הבית, אבל איך יתוארו כניסות מסביב לבית? נראה ש'סובבות' הוא מונח טכני ארכיטקטוני לתיאור המבואות. אף שמונח זה אינו מצוי במפורש במקרא, צורות פעליות גזורות מפורש סב"ב באו בתיאורים טכניים שבמקרא (למשל, מלכים-א ז טו, כג; ירמיה נב כא; יחזקאל מא ז). במשנה הוזכרו ה'סֹבֵב' של המזבח, שהוא מעין כרכוב שהכוהנים מהלכים עליו (ובתים ה ג; ו ה; תמיד ב א; מידות ג א; כלים יז י), 'מִסְבָּה' ההולכת תחת הבירה (תמיד א א; מידות א ט), היינו פרוודור תת-קרקעי(?); וכן 'מִסְבָּה', שבה היו עולים לגגות התאים (מידות ד ה); ו'מִסְבָּה' אחרת, שבה היו עולים מלשכת המדיחין לגג בית הפרווה (מידות ה ג). כנראה מין כבש, ואפשר שיהיה שער לִמְסָבָה (מידות ד ג). במקדש שלמה הוזכרו 'לולים' אשר בהם יעלו על הצלע התיכונה ומן התיכונה אל השלישית (כתוב: השלשים; מלכים-א ו ח). ובתיאור מקביל אצל יחזקאל (מא ז), תרגם יונתן: 'במסכתא סלקין מן ארעיתא לעליתא' וכו', היינו במסיבה עולים מן התחתונה לעליונה וכו'.¹⁹ בתוספתא (כלים, ב"מ ב ח [מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 580]): סובין, היינו יציע (מן *סובבין). וכיוצא בזה במגילת הנחושת (טור 11, שורה 8): 'סבין'.²⁰ מסתבר שהמלה 'סובבות' מתארת את המבואות, אולי פרוודורים, מנהרות, כבשים, או אפילו חררי מדרגות ולוליינים, או כיוצא בהם.

בשורות 2-3 באה הבטחת האל למלך להשמיד את אויביו; והוא עניין ידוע.

- 16 ראה, למשל: M. Riemschneider, *Die Welt der Hethiter*, Stuttgart 1954, pls. 11, 12, p. 238.
- 17 ראה: י' אהרונז, 'עונת החפירות השניה ברמת רחל', ידיעות, כד (תש"ך), עמ' 87-89, לוחות א-ד, 1.
- 18 ראה: ש' ייבין, 'זמנה של המנהרה בחלקלקת לכיש', ארץ-ישראל, א (תשי"א), עמ' 29-31; וכן: אנציקלופדיה מקראית, ד, ירושלים תשכ"ג, לוח יג.
- 19 ידידי פרופ' יעקב ליכט הפנה חשומת-לבי לתיאור של חדר-מדרגות לולייני המובא בתיאור ירושלים החדשה (טור ב, שורה 2-5): *Les 'petites grottes' de Qumran*, in M. Baillet, J.T. Milik & R. de Vaux, *Texte*, Oxford 1962, p. 190 (להלן: *DJD III*).
- 20 Milik, *DJD III*, pp. 237, 248, 296.

שורה 2

כָּל ל = כִּי כָל. המלית 'פִּי' נצטרפה למלה שלאחריה כמו בכתובות פיניקיות,²¹ כגון: כתובת יחמלך (שורה 6) ויחומלך (שורה 6): 'כתעבת עשתרת' = כִּי תועבת עשתורת;²³ ובכתובת מקרת־חדשת: 'כשמע' = כִּי שמע.²⁴ וכך גם בלשון אוגרית.²⁵ אבל בכתובת מישע מלך מואב ובכתובות עבריות מימי בית ראשון: 'כִּי'. ואין אפוא מקום להיסוסיו של פֶּשֶׁל. להצמדת מלית למלה שלאחריה השווה גם לקמן, שורה 5: תדלת (וראה שם).

מֶסְבָּב עֶלְךָ. המחוקק באבן השמיט את הנקודה המפרידה שאחרי המלה 'מסבב'. לדעתם של קרוס, אולברייט וקוטשר הסימן שאנו קוראים אותו עי"ן אינו אלא הנקודה המפרידה, והם קוראים 'מסבב לך'. אמנם העיגול מלא כמו בנקודה מפרידה, אבל הוא גדול מדי לשם כך, וכנראה ניתז הפנים של העי"ן בשעת החקיקה. ההצעה השנייה של הורן לקרוא 'מסבב עלך' קשה.

קרוס משער שב'מסבב' הכוונה לאותן 'מבאת סבבת'. אולברייט קורא 'מֶסְבָּב לך', וסבור שהכוונה לאויבי עמון. לדעת קוטשר 'מֶסְבָּב' פירושו אויב. הקריאה עֶלְךָ מצטרפת יפה לפירוש מֶסְבָּב = אויב. להתפתחות של מסובב אל אויב השווה משמעות המלה צָר = אויב. להשמטת הי"ד עקב התכווצות הדיפתונג השווה לכתובת שעל הקרית מגבל: 'עלך' =²⁶ עליך, וכתובת יחומלך מלך גבל (שורה 6): 'עלהם' =²⁷ עליהם.

מֶת יִמְתָּן. אף כאן נשמטה הנקודה המפרידה. הקריאה 'מתימתן', כהצעת הורן ואולברייט, דחוקה. קרוס משער שזו אזהרה למי שיפרוץ אל הקודש, אבל לשיטתנו המדובר בהבטחה למלך להשמיד את אויביו, המסובבים עליו. הסופר משחק במלים בעלות משמעות שונה מאותו השורש: מסובבות וסובב. להבטחה של השמדת האויבים בויקה לבניין מקדש השווה 'כתובת החלום' שעל הגליל של נבונאיד, מספר.²⁸

שורה 3

כַּחַד אַכְחִידְמ וְכָל כַּךְ פֶּשֶׁל. הורן גורס: 'כחד. אכֶהֱד ? וכל'. קרוס. 'כחד אכחֶהֱד' [כל]. לפי התצלומים שבפרסום הראשון ואצל פֶּשֶׁל ורופא נראית הקריאה 'כחד אכחד' [כל], לכל שאר האותיות עלי לסמוך על עדותו של פֶּשֶׁל והשוואת הפקסימלי לתצלום. הקריאה 'כחד אכחֶהֱד', עומדת בהקבלה יפה אל 'מות ימותן'. מֶעַרְבִי ב. קרוס קורא: 'מערבֶּי', ומפרש כל מֶעַר, היינו כל מסית, או כל מֶעִיר, קריה. הורן: 'מֶעַרְבִי', היינו צד מערבי. נראה לי שיש לפרש 'וכל הנכנס' (משורש ער"ב I). כנראה מתחיל כאן עניין חדש המדבר במי שיהיה להיכנס במקומות האסורים לכניסה במקדש.

21 Z.S.Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, §19.2 [p. 62]; J. Friedrich & W. Röllig, *Phönizisch-Punische Grammatik*, Roma 1951², § 257 [p. 130]

22 נ' סלושץ, אוצר הכתובות הפיניקיות, תל־אביב תש"ב, מספרים 2, 5.

23 שם, מספר 9.

24 שם, מספר 472, שורה 4.

25 גורדון (לעיל, הערה 14), סעיף 12.4 (עמ' 107).

26 H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, I, Wiesbaden 1966², no. 3 [p. 1]

27 סלושץ (לעיל, הערה 22), מספר 153, שורות 7-8.

28 לגרדון (לעיל, הערה 9), עמ' 220-221.

29 סלושץ (לעיל, הערה 22), מספר 574, שורה 2.

שורה 4

ובכל סדרת ילנן צדק. כך פֶּשׁ. קרוס קורא: 'ובכל. ס[ב]כתי'לחנ. צדה', אבל פירושו 'סבכת (= חצרות) ילחן (שם עצם פרטי)', דחוק. הקריאה של הורן: '[א]ב כל. ס?? תיל נד צדק', חסרת כל משמעות. קוטשר קורא: 'ובכל ס[ב]ת ילנ בצדק', ומפרש: 'ובכל סביבותיה ישרור צדק'. קריאתו של פֶּשׁ משכנעת ונראית בתצלומים, וכך גם פירושו שאני סוטה ממנו רק במעט. 'סדרת' = שדרות, שדרות-עמודים, קולונדה (השווה) (מלכים-א ו ט; מלכים-ב יא ח, טו; דברי הימים-ב כג יד). לצורה 'ילנן' השווה תהלים צא א; איוב לט כח. יש לקבל את הצעת קוטשר להשוות אל ישעיה א כא: '... צדק ילין בה...'. מסתבר שלפנינו ביטוי ציורי.

הצעתו של אולברייט לשורות 3-4: '[כחד אחד [ב]כל מערכת/ובכל סדרת ילחם צדה', קשה מבחינה פאליאוגראפית, ויותר מכך קשים פירושו: 'פָּתַד אָךְ חָד', כלומר אחד כאחד, וכן מפוקפק ביותר פירושו על מערכות מלחמה ושדרות. הוא הדין לְדִיּוֹן ההולך ברוח פירושו של אולברייט ומציע לקרוא: 'ובכל ס[ב]ת יל[ח]מ' בצִרְהָנ', היינו יילחם בצריו.

שורה 5

תנע[ל. תדלת בדלת. פֶּשׁ משלים 'אל'. להצעתו של קוטשר לפרש 'תדלת'—את הדלת, תוך השוואה לאגרות בר־כוכבא, יש סימוכים מצד אחד בעברית המדוברת המבליעה את האל"ף ואת ה"א הידיעה ומצד שני בכתובות פוניות וניאור-פוניות מקרת חדשת: 'תאבנ' = את האבן,²⁹ ומסרדיניה: 'תמתנת' = את המתנה.³⁰ להצמדות המליות בכתובת זו השווה 'ככל' = כי כל, בשורה 2. הצעתו של אולברייט לקרוא: '... והכל תדלת בדלת בטן', ולפרש 'והכל תכתוב ('תדלת' פועל מדלת = לוח לכתובה, טור) על דלת מעץ האלה (= פִּטְנָה), דורשת העזה דמיון. נראה לי שהצירוף 'תדלת בדלת' דורש כאן פועל ויש להשלים תנעל את הדלת, אולי יש לפרש 'דלת בדלת' במשמעות של דלת כפולה בעלת שני דפים, השווה יחזקאל מא כג—כד (וכן שופטים טז ג; מלכים-א ו לד; ועוד). בלשון 'תיאור ירושלים החדשה': 'דשין' (טור א, שורה 9, 19).³¹

בטן כרה. מונח טכני (השווה מלכים-א ז כ). הצעת אולברייט על 'בטן' (לעיל) דחוקה. הורן, קרוס ואולברייט גורסים 'פרה'. הורן מפרש 'פָּרָה', היינו כרה את הדלת בבטן (המבנה). אולברייט לשיטתו גורס 'פָּרָה' = משתה, וקשה. קרוס: 'בטן פָּרָה', היינו כיורו. פֶּשׁ מציע 'כבה'. אף שהצעת קרוס יפה יותר, אי־אפשר להכריע.

30 שם, מספר 573, שורה 6. וראה: הריס (לעיל, הערה 21), סעיף 3-19.2 (עמ' 62-64); פרידריך ורליג (לעיל, הערה 21), סעיף 255 (עמ' 128).

31 Baillet, *DJD III*, pp. 189, 190

שורה 6

א[ח] תשתע בבנ אלמ[.]. הורן, קרוס ואולברייט אינם מבחינים בשרידי האות שלפני הה"א. לפי הפקסימילי שאצל פֶּש אפשר להשלים מ"ם או נו"ן. שורה זו ניתנת להתפרש להרבה פנים. הורן וקוטשר גורסים 'תשתע' משורש שת"ע = פח"ד (השווה ישעיה מא י: 'אל תשתע כי אני אלהיך'). פירושו של הורן: 'פחד היה בבני אֱלִים', מזור. קוטשר השלים ופירש: 'למ[ה] תפחד הרי אתה בן האלים'. פֶּש: 'תירא מִבְּנֵי אֱלִים', פֶּשֶׁמ, כמו באוגריתית ובפיניקית. ואפשר להשלים אפוא: 'ה[ה]נה תשתע' וכו'. וזו קריאה למלך לירוא את האֵל (השווה ויקרא יט יד, ועוד), וזו הקריאה הפשוטה. אולברייט: '... תבטח בבני אלים'; 'תשתע' משורש שע"ה = בט"ח, סמך על (שמות ה ט). קרוס השלים ופירש: 'לִבְנֵי הַתְּשַׁעֶּבֶץ בְּבִן אֱלִים', היינו: 'לבונה תקריב (משורש שע"י, להקריב קורבן, מתנה) בתוך האולם'. נגד התנגדותו של קרוס לקרוא 'בְּבִין' בטענה שהיו"ד היתה צריכה להיכתב, השווה הצורה 'בנעמנ', היינו בני עמון, החוזרת בכתובת מתל סיראן (לקמן) וכנראה גם בכתובת מהתיאטרון הרומי ברבת-עמון (לעיל, והערה 4). הצעתו לפרש 'בְּבִין' = בתוך, קשה. אין בין בתוך, והצורה 'בְּבִין' יחידאית במקרא: 'וצמחו בְּבִין חציר' (ישעיה מד ד), ואולי היא משובשת וצריך לגרוס 'כבין' בהקבלה לצלע השנייה של הפסוק: 'בערבים על יְבֵלֵי מִים'. ועוד זאת מסדרי הקורבנות שבמקרא עולה שקטורת כשלעצמה קרבה בפנים, על המזבח החיצון היא קרבה רק כלואי למנחות וקשה שכאן מצווה המלך להקטיר לבונה באולם—לשיטת קרוס—ולא בהיכל או בדביר.

אפשר לקרוא 'בִּין אלים' או 'בני אלים'. אל 'בן אלם' השווה ההשבעה הארמית מארסלאן-טאש (שורה 11): 'וכל בנ אלם';³² כתובת אותוד, A, טור III, שורה 19: 'וכל דר בנ אלם';³³ ובכתבי אוגרית 'דר בנ אֵל'.³⁴

שורה 7

השורה פגומה מדי, ואין טעם להביאה כאן.

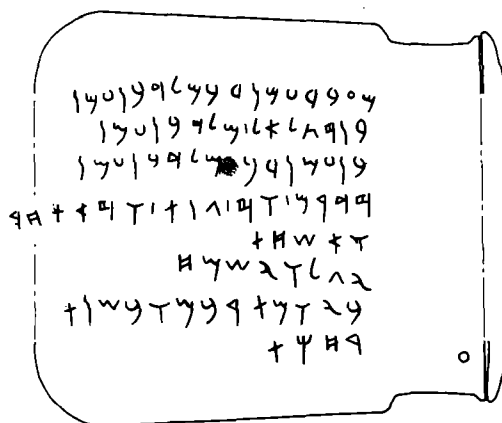
שורה 8

הורן קורא רק: '???למ. לכ. ו???'. קרוס: 'אֱלִים. לְךָ. וּשְׁנִי'. אולברייט: משלים וקורא: 'בְּנֵאֵלִים. לְךָ. וּשְׁנִי'. פֶּש קורא: 'לכ. ושלמ[מ]'. בתצלום נראית הנקודה המפרידה ושרידי אות שאולי היא שי"ן (קרוב יותר מאל"ף). בין הנקודה המפרידה לשרידי השי"ן (?) יש מקום לאות נוספת. שרידי שי"ן נראים היטב לפני השבר הגדול שניתז מהאבן. אני משלים: 'ושלום לביתך', על-פי הכתוב בשמואל-א כה ו: 'ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום'. נוסחת הברכה: 'שלום ל...'. נפוצה במקרא (בראשית מג כג; שופטים ו כג; ועוד).

32 דונר ורליג (לעיל, הערה 26), מספר 27 (עמ' 6).

33 שם, מספר 26 (עמ' 6).

34 גורדון (לעיל, הערה 14), מספר 107, שורות 2-3.



בקבוק ברונזה מתל סיראן

כתובת על בקבוק מתל סיראן

בחפירות בתל סיראן, שבמגרשי האוניברסיטה של רבת-עמון, נתגלה בשנת 1972 בקבוק ברונזה באורך של עשרה ס"מ, ועליו חרותה כתובת עמונית בת שמונה שורות לא שוות. הכתובת ברורה, ורק מלה אחת לא נתפרשה, אף שקריאתה ברורה. זמנה של הכתובת, לפי שיקולים פאליאוגרפיים והיסטוריים, 600 לפני הספירה, בקירוב (קרוס ותומפסון).³⁵

1	מעבד עמנדב מלכ בנ עמנ	5	ואשחת
2	בנ הצלאל , מלכ בנ עמנ	6	יגל וישמח
3	בנ עמנדב מלכ בנ עמנ	7	ביומת רבמ ושנת
4	הכרמ , וה , גנת , והאתחר	8	רחקת

35 H.O. Thompson & F. Zayadine, 'The Tell Siran Inscription', *BASOR*, CCXII (Dec. 1973), pp. 5-11; F.M. Cross, 'Notes on the Ammonite Inscription from Tell Sirān', *ibid.*, pp. 12-15; F. Zayadine & H.O. Thompson, 'The Ammonite Inscription from Tell Siran', *Berytus*, XXII (1973), pp. 115-140; P.-E. Dion, 'Motes d'épigraphie Ammonite', *RB*, LXXXII (1975), pp. 24-28

לקמן הכתובת מנוקדת:

1	מַעְבְּדִי עַמְנָדָב מֶלֶךְ בְּנֵי עַמֶּן	5	וְאַשְׁחַת
2	בֶּן הַצֶּלְאֵל מֶלֶךְ בְּנֵי עַמֶּן	6	יָגֵל וְיִשְׁמַח
3	בֶּן עַמְנָדָב מֶלֶךְ בְּנֵי עַמֶּן	7	בְּיָמֵת רַבָּם וְשָׁנֹת
4	הַכָּרֶם וְהַגֶּנֶת וְהָאֶתְחָר	8	רַחֲקָת

פירוש

שורה 1

מ ע ב ד . מעשי, מפעלי. השווה איוב לד כה: 'מַעְבְּדִיהֶם'; מצד שני אפשר לנקד 'מַעְבְּדִי', השווה דניאל ד לד: 'מַעְבְּדֹהִי'... השימוש בשורש עב"ד תמורת פע"ל או עש"ה, מורה כנראה על קרבת העמונית של אותה תקופה לארמית, ואולי כבר על חדירת השפעה ארמית. שים לב להשמטת אס-הקריאה (יו"ד) בסוף המלה, בגלל התכווצות הדיפתונג, והשווה לקמן, 'בנעמנ'.

ע מ נ ד ב . שם זה של מלכי עמון בא גם בשתי חותמות עמוניות: 'לאדנפלט/עבד עמנדב',³⁶ 'לאדננר ע/בד עמנדב',³⁷ ובכתובת של אשורבנפל מלך אשור—Ammiadbi³⁸ (וראה לקמן). ב נ ע מ נ . ולא בני עמון, השווה לעיל, 'מעבד'. וכך גם בשרידי הכתובת שנמצאה בחיאטרון הרומי של רבת-עמון 'בנעמנ',³⁹ ללא אס-הקריאה, וללא נקודה מפרידה. יצוין כי לעולם העמונים מכנים עצמם בני עמון ואינם נוקבים בשם עמון כשהוא לעצמו.

שורה 2

הַצֶּלְאֵל . קרוס קורא 'הַצֶּלְאֵל', ומציע גם אפשרויות אחרות.

שורה 4

ו ה ג נ ת . והגנה, עם סימן הפרדה שלא במקומו. כותב הכתובת לא הקפיד בסימון הסימנים המפרידים (כאן, ובכתובת החיאטרון, לא נקודה אלא קו קצר); וראה הערותיו של דיון (בעמ' 25, הערה 5), על הפיסוק. ו ה א ת ח ר . קשה. ללא פירוש. כנראה משורש תח"ר לא ידוע, ואל"ף פרוסטטית (כמו אצבע, או אזרוע). הניקוד שרירותי על משקל אצבע.

שורה 5

א ש ח ת . אשוח, מקווה-מים.⁴⁰ כמו בכתובת מישע, שורות 9, 23. בן-סירא נ ג; ומגילת

36 C.C. Torrey, 'A Few Ancient Seals', *AASOR*, II-III (1921-1922), pp. 103-105 רשימה ביבליוגרפית מעודכנת אצל: גרביני (לעיל, הערה 1), עמ' 98, הערה 6.

37 G.R. Driver, 'Seals and Tombstones', *ADAJ*, II (1953), pp. 62-65; וראה: גרביני (לעיל, הערה 1), עמ' 100.

38 Oppenheim, *ANET*, p. 294

39 ראה לעיל, הערה 4. עודד משלים: 'בן עמנדב'.

40 Y. Yadin, 'Excavations at Hazor', *IEJ*, XIX (1969), p. 18 n. להשערותיו של דיון על מהותו של האשוח ראה: 18, ואין דבריו יוצאים מגדר השערה.

הנחושת (טור ה, שורה 6; טור ז, שורה 4; טור י, שורה 5; טור יא, שורה 12):⁴¹ 'אשיח'; בלשון חכמים: 'שיח'. שים לב לחסרון ה"א הידיעה, וכנראה מחמת רשלנותו של מי שחרט את הכתובת. לצורת הנקבה ביחיד גנת, אשחת, השווה בכתובת מישע, שורה 3: הבמת = הבמה, ושורה 26: המסלת = המסילה.

שורה 7

ב י ו מ ת ר ב ס . שים לב לצורת הריבוי. צורה זו מצויה גם בעברית לצד צורת הריבוי הרגילה 'ימים'. השתמרות הוי"ו מעידה על היותה עיצורית (חן לבך גם לעירוב של צורות הריבוי, נקבה זכר: 'יומת רבם'). ו ש נ ת . היינו שנים. צורת הריבוי 'שנת' מצויה באוגריתית ובפיניקית, ובעברית בלשון השירה.

הכתובת היא מעין כתובת סיכום למפעליו של עמנדב בן הצלאל מלך בני עמון, אבל לפי שנחקקה על חפץ קטן ולא על מצבה מונומנטאלית, יש להניח שהבקבוק הוקדש למקדש כלשהו. מחבר הכתובת השתמש בנוסחות ספרותיות שהבולטת בהן היא הפסוק: 'יגל וישמח ביומת רבם ושנת רחקת', היינו, יגל וישמח בימים רבים ושנים רחוקות. בדין השווה קרוס פסוק זה ל'יחזקאל יב כז: 'לימים רבים ולעתים רחוקות', ולפסוק מכתבי אוגרית: 'לימת.שפש. וירח / ונעמת. שנת.אֵל', היינו לימות שמש וירח ונועם שנות אֵל.⁴² ועוד יש להשוות אל משלי ג ב: 'כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך'. הצירוף 'שנים רחוקות', מצוי גם בספרות האכדית: *šānātum ruqātum*.⁴³ לתקבולת יומת || שנת, השווה דברים לב ז; תהלים יד ז; נג ז ועוד), ואף בכתבי אוגרית.⁴⁵ לדברי הכתובת על מפעלי הבנייה והחקלאות של עמנדב השוו תומפסון וזידין את הכתוב בקהלת ב ד-1: 'הגדלתי מעשי בניתי לי בתים נטעתי לי כרמים עשיתי לי גנות ופרדסים ונטעתי בהם עץ כל פרי עשיתי לי ברכות מים' וכו'. והשווה גם למסופר בכתובת מישע על מפעלי-הבנייה של מישע מלך מואב (שורה 21 ואילך). אבל בניגוד ללשון מדבר של קהלת ומישע, ושל שאר כתובות בנייה רבות מארצות המקרא, הכתובת דן מדברת במעשי עמנדב בדומה למסופר במקרא על מעשי המלכים, כגון עוזיהו (דברי הימים-ב כו י) וחזקיהו (מלכים-ב כ כ), כאילו נלקחה הכתובת מחיבור כרוניסטי, מעין ספר דברי הימים למלכי בני עמון. חשיבות מרובה נודעת לרשימת מלכי עמון בדורות האחרונים לקיומה. לקמן רשימה זו (האחרונים בעקבות קרוס):

Milik. *DJD III*, pp. 289, 291, 295, 297 41

RS 24.252:vs. 10-12 (*Ugaritica*, V, Paris 1968, p. 553) 42

W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, II, Wiesbaden 1966-1972, pp. 995-996 43

סלושץ (לעיל, הערה 22), מספר 2, 3, 4, 5. 44

M. Dahood, in: L.R. Fischer (ed.), *Ras Shamra Parallels-Texts from Ugaritic and the Hebrew Bible*, I, Roma 1972, p. 354 45

הוא Sanipu הנזכר בכתובות תגלת-פלאסר השלישי מלך אשור בין מלכים מעלי מס (732-734 לפני הספירה) ⁴⁶	שנב
הוא Bu/puduilu ⁴⁷ הנזכר בכתובותיהם של סנחריב ואסרחדון מלכי אשור ⁴⁸	פדאל
הוא Amminadbi הנזכר בכתובות אשורבנפל מלך אשור ⁵⁰	עמנדב א' ⁴⁹
(בן עמנדב א')	×
בכתובת, שורה 1	עמנדב ב' ⁵¹
בכתובת, שורה 2	הצלאל
בכתובת, שורה 3	עמנדב ג'
הוא בעלים ⁵² בן דורו של צדקיהו ששלח את ישמעאל בן נתניה לרצוח את גדליה בן אחיקם (ירמיה מ יד).	בעלים

- 46 Oppenheim, *ANET*, p. 282: ולעיל, הערה 2.
- 47 קרוס קורא את השם בַּדָּאֵל, היינו בידאל, על דרך השמות הפיניקיים-הפוניים הרבים המורכבים ביסוד בַּדָּ, המתפרש ביד, והוא משחזור ba-yad > bád > bód. אבל תן לבך לחותם מן המאה השביעית לפני הספירה, מא-סלט: 'לבידאל/בן חמכאל' (D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Firenze 1934, pp. 176-177, pl. XIX, 17) המורה על השתמרות הצורה ba-yad! לפיכך איני רואה טעם שלא לקרוא את השם פדאל, היינו: פדה-אל. נראה שהעמונית, בדומה לעברית ובניגוד לאוגריתית, הכנענית של מכתבי אל-עמארנה (מכתב 246, שורה 35) והפיניקית, שמרה על הצורה יד, שלא כדעת גרביני (לעיל, הערה 1, עמ' 80). על הרכיב פדה באפיגראפיה של עבר-הירדן המזרחי השווה החותם: פדה (נ' אביגד, 'קבוצת חותמות עבריים', ארץ-ישראל, ט [תשכ"ט], עמ' 2, ולוח א, מספר 2).
- 48 Oppenheim, *ANET*, pp. 287, 291.
- 49 אחד מהם הוא עמנדב המוזכר בחותמות של אדננר ואדנפלט עבדי עמנדב, לעיל הערות 36, 37.
- 50 Oppenheim, *ANET*, p. 294.
- 51 לעיל, הערה 49.
- 52 לדעת קרוס היה שמו בעלי; וראה עמ' 15, הערה 23 במאמרו (לעיל, הערה 5). לדעת סאור (לעיל, הערה 4) הזכר בעלי בכתובת התיאטרון מרבית-עמון. אבל השווה אוגריתית בעלס, וראה: B. Oded, *RSO*, XLIV (1969), p. 187, n. 3.

איגרת חזון ותוכחה מאשכנז במאה הי"ד (לזיקתם של יהודי אשכנז אל ארץ-ישראל)

אברהם גרוסמן

דלות ביותר ידיעותינו על קשריו של היישוב היהודי באשכנז עם היישוב היהודי בארץ-ישראל במאה הי"ד. כמה חוקרים חפצו למלא חלל ריק זה עלידי היקש עם התקופה שלפניו ועם זו שלאחריו. מאחר שמצינו עולים רבים, באופן יחסי, במאה הי"ג (אף של קבוצות) ובמאה הט"ו,¹ הסיקו על עלייה דומה לארץ-ישראל מאשכנז במאה הי"ד, ואף ניסו לגלות את שורשיה. כך, למשל, קבע ברסלבי כי—

גרץ מציין רק עליה מספרד ומפרובנס בתחילת המאה הי"ד, אך מעתה אין ספק, כי גם העליה האשכנזית מסוף המאה הי"ג משכה אתריה עולים, בין אם רבים ובין אם מעטים, שיצאו בעקבותיה. מסקנה זו יש להסיק מדברי יעקב מוורונה. כאמור, נעזר הנוסע במדריכים יהודים. הלשון המשותפת בינו לבינם מן הסתם שגרמניה היתה. מכאן שיהודי גרמניה נמצאו בא"י עוד לפני הרדיפות האיומות שנתחוללו בשנות 1336/7 במולדתם ולפני חורבן יהדות אשכנז שלאחר המגפה השחורה בשנות 1348/50, שוודאי חיזקו במידת מה את העליה במחצה השנייה של אותה מאה (ההדגשות שלי—א"ג).²

אך ספק רב, אם יש בכל אלה כדי להכריע. הימצאותם של יהודים בארץ-ישראל בראשית המאה הי"ד, שמוצא משפחתם מגרמניה, איננה מעידה בהכרח כי עלו באותם ימים. ומה עוד, שכלל לא ברור, אם לשונו של יעקב מוורונה היתה גרמנית.³ הוא הדין בעדותו של הנוסע Ludolf von Suchhem⁴

1 על עליות במאה הי"ג, ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשט"ו, עמ' 246, 348, 378, 423; י' ברסלבי, 'קטעי גניזה על חכמים מצרפת ומאשכנז בארץ-ישראל ובמצרים בתקופת הרמב"ם ובנו', ארץ-ישראל, ד (תשט"ו), עמ' 156 ואילך; ב"ז קדר, 'לתולדות היישוב היהודי בירושלים במאה הי"ג', תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 82–94; ולאחרונה: י' פראוור, הצלבנים—דיוקנה של חברה קולוניאלית, ירושלים תשל"ו, עמ' 302 ואילך.
2 על המאה הט"ו, ראה: י' ברסלבי, 'לעליה האשכנזית בארץ ישראל במאה הט"ו', לחקר ארצנו—עבר ועתידים, תל-אביב תשי"ד, עמ' 137–153; י' תא-שמע, 'ליחסים בין יהודי אשכנז וארץ-ישראל במפנה המאות הי"ד–הט"ו', שלם, א, ירושלים תשל"ד, עמ' 88 ואילך; S. Eidelberg, pp. 44–64; H.J. Zimmels, *MGWJ*, LXXIV (1930).
3 *Jewish Life in Austria in the XVth Century*, Philadelphia 1962, pp. 100–104.
4 ברסלבי, שם, עמ' 131. ראה גם: י"ל פישמן, מזרח ומערב, ב, תרפ"ח–תרפ"ט, עמ' 54–55.
5 ראה: א' אשתור, קרית ספר, כח (תשי"ב), עמ' 175.
6 ברסלבי, שם. ראה גם: מ' איש-שלום, מסעי נוצרים לא"י, ירושלים תשכ"ו, עמ' 98–101, 227, 236.

גם הרדיפות והגזירות הקשות בימי האימים של המוות השחור ולפניו, לא הביאו בהכרח לגידול העלייה אל ארץ-ישראל. שהרי הסכנות בדרכים גדלו אף הן במידה רבה, ואלה היוו גורם מכריע בצמצום העלייה.⁵ גורם נוסף, אשר סביר להניח כי הניא אחרים מעלות ארצה, הוא שיבתם של 'בני הגדולים', שעלו מצרפת ומאשכנז לארץ-ישראל עם אבותיהם בראשית המאה הי"ג. שיבה זו הביאה ודאי מפח נפש לרבים והרתיעה אותם מעלייה, במיוחד בשעה שעזיבת הארץ נעשתה לפי ציוויים של אותם 'גדולים'. עדות ברורה להשפעה השלילית של אירוע זה על אלה ששקלו עלייה לארץ, מצויה בשאלה באותו עניין, שהופנתה אל מהר"ם מרוטנבורג:

וששאלת אם שמעתי, למה צו הגדולים לבניהם לחזור. כמדומה אני לפי שאין שם מרחמי כלל וגם אין יכול' לעסוק בתורה מחמת שצריכי' לטרות אחר מזונות. גם מתוך שאין שם תורה אינם בקיאי' בדקדוקי מצות. כמדומה אני שכך שמעתי מבניהם . . . מאיר בר' ברוך שיחי' (תשובות מהר"ם, דפוס ברלין, סימן עט, עמ' 187).

שאלה זו נשאלה זמן רב אחרי האירוע, כפי שעולה מהספק המסוים שהטיל מהר"ם עצמו בשמועותו שלו ('כמדומה אני שכך שמעתי'); זאת—בשעה שהזכיר את אביו בתחיתתו בברכת החיים. כל אלה מסייעים להנחה, שאכן מדובר כאן בבניהם של חכמי צרפת הצפונית, שעלו בגל השני של העלייה מאירופה בשנת 1211, ואף לאחריו. אף השימוש בה"א הידיעה ('הגדולים' בדברי השואל) מסייע לכך. מהר"ם יכול היה להיפגש עם בניהם בעת לימודיו בצרפת. בשל הקשרים ההדוקים בין צרפת הצפונית ובין אשכנז, היו הדים לשיבה זו גם בגרמניה.⁶ למרות מרחק הזמן, עדיין חרוט היה האירוע היטב בלב השואל, והוא ביקש לברר את מניעיו. משאלותיו הקודמות שם משמע, שהיסס אם לעלות, ואולי לכך כיוון מהר"ם בתשובתו: 'וצור עולמים ישכילך בדרך טובה'. הקשיים הכלכליים—ובמיוחד ההכבדה על עיסוק בתורה וקיום מצוות—הועלו ודאי כנימוקים כבדי-משקל עלידי שוללי העלייה, ובמיוחד כאשר זו ניוונה במידה רבה ממניעים דתיים. אף אם נכונה הסברה, כי מהר"ם חפץ לעלות ארצה בעת בריחתו מגרמניה בשנת 1286,⁷ לא חייב הליה מעשהו בהכרח להוליד תנועת עלייה. כשלונו הטראגי עלול היה לרפות ידי אחרים, ובמיוחד לאחר גזירתו של רודולף מהבסבורג—שהוטלה זמן קצר לאחר נסיון הבריחה הנ"ל—להחרים רכושם של יהודים הבורחים מגרמניה. גורם אחר, שלא נקשר לעניין זה, אך חשיבותו רבה עד מאוד, הוא חורבנה של הקהילה היהודית בעכו עם נפילתה של העיר בידי המוסלמים בשנת 1291. קרוב מאוד הוא, כי גם מאורע זה ריפה ידיהם של עולים מאשכנז ומצרפת שחפצו לעלות:

5 הקשיים והאסונות שפקדו נוסעים שונים בדרכם לארץ נשמרו במקורות שונים, ובעיקר במכתבים מן הגניזה, שנתפרסמו במקומות שונים. עדות ברורה לכך בפסיקתם של בעליית-התוספות, כי ההלכה התנאית, שהבעל רשאי לכפות אשתו שתעלה לארץ-ישראל או שתצא בלא כתובה 'אינו נוהג בזמן הזה דאיכא סכנת דרכים'. כתובות קי ע"ב, ד"ה: 'הוא אומר'.

6 ראה מה שכתב על עלייה זו לאחרונה, פראוור, שם, עמ' 302 ואילך, ושם ציון לספרות קודמת. ברור שלא שבו כל בני עולים אלה. בין הנשארים גם בנו ונכדו של הר"ש משאנץ (פראוור, שם, עמ' 324).

7 ציון מדויק של מחוז חפצו לא הגיע אלינו. אמנם מסתבר, ש' שם לדרך פעמיו לעבור הים' מתייחס לארץ-ישראל. ראה: אורבך, שם, עמ' 424; פראוור, שם, עמ' 326 והערותיו שם, כי ultra mare—שכנוסח פקדתו של הקיסר רודולף—מכוון בלשון אותם ימים למדינת הצלבנים. מכאן, שאכן זה היה מחוז חפצם העיקרי של הבורחים.

א. חורבנה של העיר הצלבנית האחרונה בארץ-ישראל, ודאי צמצם עד מאוד מסען של ספינות בין אירופה לארץ-ישראל והקשה על דרכם של העולים.

ב. רבים מעולי אירופה נקלטו דווקא בעכו. מחד גיסא, מצאו בה אוכלוסייה הדוברת בלשונם. מאידך גיסא, קשריה המסחריים של עיר נמל עיקרית זו עם אירופה הקלו על הקלטותם הכלכלית של העולים, שרובם עסק במסחר בארצות מוצאם. בנמלי הצלבנים יכלו לשמש כמתווכחים מצליחים, ואחרים יכלו למצוא בעכו את מחייתם כאומנים. כיבושה צמצם את קשרי-המסחר עם אירופה, והכביד עד מאוד על פרנסתם של העולים.

ג. קהילת עכו היתה החשובה מכל קהילות ישראל שבארץ-ישראל במאה הי"ג, מבחינת הפעילות הרוחנית שנעשתה בה. ישיבתה זכתה לפרסום בצרפת, ובמיוחד לאחר שהשתקע בה ר' יחיאל מפאריס, סמוך לשנת 1260, והקים בה את ישיבתו 'המדרש הגדול דפרישי'. בידינו מספר עדויות על קשריהם של חכמי עכו במחצית השנייה של המאה הי"ג עם חכמי אשכנז. שלמה פטיט מעכו פנה אליהם סביב שנת 1285 בבקשת תמיכה בהחרמת ספר מורה נבוכים. ודאי שיבח ופאר את ישיבתו בפני חכמים אלה. מקהילת עכו שלחו, ככל הנראה, שאלה בהלכה אל מהר"ם מרוטנבורג. העובדה, שרבים מן העולים מאירופה (ובתוכם כאלה שעלו בשנת 1211 ומאוחר יותר גם הרמב"ן) לא הצליחו להיקלט כחפצם בירושלים או במקומות אחרים, אלא בעכו, היא עדות ראשונה במעלה לחשיבותה של עיר זו בהקלת קשייהם הרבים של העולים. שמע התורכן ומותם של רבים מבניה (ונהרגו חסידי ישראל שם בד' מיתות בית דין)—ספר יוחסין, מהדורת פיליפובסקי, עמ' 88), ביניהם צאצאי העולים משנת 1211 שנשארו בארץ, ודאי השאירו רושם קשה על יהודי אשכנז וצרפת.⁸

לכאורה, ניתן לקשור את מיעוט הידיעות על עלייה לארץ במאה הי"ד במיעוטם היחסי של המקורות הספרותיים מאשכנז בתקופה זו, ומכאן שאין ללמוד על צמצום העלייה. אך עובדה שהשתיקה היא כמעט כללית, גם במקורות יהודיים שמחוץ לגרמניה וגם במקורות זרים, מה שאין כן בעליות במאה הי"ג. כללו של דבר, אין לכסס המחקר אודות עלייה לארץ במאה הי"ד על השערות והסתברויות. יחידים עלו ודאי גם בתקופה זו,⁹ אך על עלייה גדולה יותר אין לדבר, כל עוד לא נמצאו מקורות חדשים שיאשרו זאת.

8 על חשיבותה הרבה של עכו כעיר מסחר עם ארצות אירופה ועל כשלון ההיאחזות של עולים מצרפת בירושלים ומעברם לעכו, ראה: פראוור, שם, עמ' 318–326. על עלייתו של ר' יחיאל מפאריס וישיבתו בעכו, ראה: אורבך, שם, עמ' 378; פראוור, שם, עמ' 325, ולאחרונה: ב"ז קדר, שלם, ב, ירושלים תשל"ו, עמ' 349–353. על פנייתו של שלמה פטיט אל חכמי אשכנז, ראה: חמדה גנוזה, תרט"ו, עמ' 18; ב"צ דינור, ישראל בגולה, ב, ספר ד, ירושלים תשל"ו, עמ' 225 ואילך; א' אשתור, תולדות היהודים במצרים ובסוריה, א, ירושלים תש"ד, עמ' 130 ואילך. השאלה מעכו, שהופנתה אל מהר"ם, נזכרת בשו"ת מהר"ם, דפוס ברלין, סימן קח, עמ' 199: 'וכבר שלחו אלי מעכו על מעשה כעין זה'. כנראה כאן אין 'עכר' כינוי בלבד. ראה: אורבך, שם, עמ' 423.

9 ראה במאמריהם של ברסלבי (לעיל, הערה 2) ושל תא"שמע (לעיל, הערה 1). קרוב מאוד הוא, שגם ר' ברוך—בו נפגש ר' אישתורי הפרחי—תלמיד מהר"ם מרוטנבורג הוא, וסדר הזמנים מסייע לכך: 'שמעתי מה"ר ברוך על רבינו מאיר רבו שפעם אחת אירע שהביאו לו אורז יפה עמד הרב ז"ל ועשרם, ואמר שמא מארץ ישראל הם; ואותו הרב מאשכנז היה' (כפתור ופרח, מהדורת ברלין תר"א פה ע"ב—עמ' תקכ"ט במהדורת לונץ). עדות חשובה היא על זיקתו של מהר"ם אל ארץ-ישראל! זיהויו של ר' מאיר עם מהר"ם הוצע כבר על-ידי המהדיר במבואו שם. אך מה שכתב שר' ברוך הוא כנראה ר' ברוך מפנור, אין לו על מה שיסמוך.

אף אם צמצמו נסיבות הזמן את מספר העולים, לא יכלו לבטל את זיקתם הנפשית העמוקה אל ארץ-ישראל, וקרוב הוא שאף הגבירה. עניין מיוחד יש באיגרת של חוזה אלמוני, ובה קריאה לחשובה ואיום בחורבן. האיגרת נשתמרה בכתב-יד (Opp.312(Ol.622), דף 380v, אשר בספריית הבודליאנה באוקספורד (682 ברשימת נויבאור). כתב-היד, על קלף, כולל את קיצור פסקי הרא"ש ובשוליו הגהות. האיגרת—אשר לפי עדות כותבה מקורה באשכנז במאה הי"ד—מצויה בלקט קצר של שאלות-ותשובות, פסקים ומעשים, שצורף לכתב-היד, ככל הנראה במאה הט"ז. המקור קשה ביותר לקריאה וכמה מלים נמחקו עד שאין להכירן.¹⁰

זה לשון האיגרת:

אני פלו' אלמוני דורש שאי' [שלום] אחי שבאושטרייך תופסי ישיבה ועמודי (!) בפרץ ונדיבי לב. ויען כי אתם הרבי' אוריעב' אשר נגלה לי, ואז אנקי (!) מאלתי.¹¹ והיש¹² יורע, שכל דברי האגרת הזאת כנים ואמתי' הוא (!).

הנה מיכאל שר הגדול¹³ גילה לי סוד חתום וסתו', אשר נשמע מאחורי הפרגוד,¹⁴ שאראלי' ושרפי' ואופני' ומלאכי שלו' מר בכו עלי עם ה'יש. [אף ה'] חרה בעם עלי חטאת' בעינוי הדין ובגזל ובשבוע' שוא ובחילול הש' ובגילוי עריות, ואין מי מוחה ומיישר המעות. וכמעט אשר נחתם גזר דינם לחרב ולדבר ולרעב ולשבי,¹⁵ כי נאלחו כשני וכתולע,¹⁶ והותרה בהם בכל מיני התראו' רעו', והוקשו (!) עורפם ולא אבו חזור. ונצח מידת הדין על מיד' רחמי' כמו שני' באנשי סדום והש' המטיר וכו',¹⁷ ואפי' מיד' רחמי' (?) ומדת הדין נשאר קשה¹⁸ ודלה מכל מיני

10 בדקתי כתב-היד גופו. מצילומי לא ניתן לדלות כמעט דבר. המקור מתפרסם כאן ברשותה האדיבה של הנהלת ספריית הבודליאנה שבאוקספורד. בבירורן של מספר מטבעות-לשון קבליות נסתייעתי בד"ר א' גרינולד.

11 על-פי בראשית כד מא.

12 ה' יתברך שמו.

13 על-פי דניאל יב א: 'ובעת ההיא יעמד מיכאל השר הגדול העמד על בני עמך והיתה עת צרה אשר לא נהיתה מהיות גוי עד העת ההיא'. ראה גם שם, י ד-כא. אין ספק, שכותב הדברים הושפע עד מאוד ממחזות דניאל המתוארים שם. גם 'סוד חתום וסתום' מקורו שם, יב ד, ט. מקורות רבים מספרות חז"ל ומספרות הסוד, הקשורים במלאך זה, ריכוז ר' מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תשכ"ד, עמ' קח-קלה.

14 בבלי, ברכות יח ע"ב: 'ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם'. ראה גם בבלי, חגיגה טו ע"ב; 'מדרש אלה אזכרה', ילינק, בית המדרש, ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' 65.

15 על-פי ירמיה טו ב; כא ז.

16 על-פי תהלים יד ג ('הכל סר יחרו נאלחו אין עשה טוב אין גם אחד') וישעיה א יח.

17 בראשית יט כד.

18 על מידת הדין ומידת הרחמים, ראה: א"א אורבך, חז"ל—פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 396 ואילך. על מידת דין קשה, ראה: ר"י גיטליה, שערי אורה, שער ה:

וצריכים אנו להודיעך, כי למעלה הם שתי בתי דין מלבד בתי דינים אחרים שיש ביניהם; בית דין של מעלה מאלו הבתי דינים הוא בית דין העליון, שהוא מידת הגבורה צד שמאל הנקרא אלהים אמת בכל מקום, אשר שם יושבת סנהדרי גדולה של מעלה, ודין את בני העולם, וזו היא הנקרא' מידת הדין הקשה.

שפלות ועצללות. והבריכו' נפסקו והצינורין נשתברו¹⁹ והחבילה נתפרדה²⁰ והצדיק נאסף מפני הרע.²¹

ועוד יש תקנה ותוחלת, כי רחמי' הי"ש רבי' אשר... קנו²² ג' אנשי' רבני' ממדינתכ', רמז לג' אבות. וכל אחד יבחר לו ג', ויהיה כל אחד עם אנשי' ד', רמז לד' אמהות, ומניין כולם י"ב, רמז ל"ב שבטי'.²³ וילכו לירושלי' ע"ה²⁴ תוב"ב על קברי [אבות] ע"ה, ויתפללו במניין על עדת ישר'. ויאמרו כל הפסוקי' אשר בכ"ד ספרי' שבתו²⁵ וי"ג מדות וזכור ברית וכו' כדין, וגם על שאר קברי הצדיקי'. וכל כת בדרך ילמדו ג' מסכתו', כל אחד מסכתו' ויגדיל קמאה (=קמעא) ומעט מכ"ד בכל יום.

ועוד ילכו ויתקנו תעניות וצדקו' ותשובו' ותפלו' לישר העקוב, ויהיו על דרך ירושלי'²⁶ ע"ה תוב"ב עד קץ שנת קמ"ב לפרט, שהוא ס"ת משמות האבות ע"ה,²⁷ וזכותם תלוי' (?) על בניהם בזה השנה עם תשוב' ותפיל' וצדק'.²⁸ והוא רחוי' יכפר עון ולא ישחית.²⁹ וביום... במראה...³⁰ לפני ארון הברית ראיתי לפיד אש יצא מן הארון ובתוך שמעתי קול... המושל שר ישר' כדלע"י,³¹ ונתן לי אות ומופת, ובא האות והמופת.³²

ונכת' ביום א' פר' ואולך אתכ' קוממיות.³³ ואשר שם על לבו דברי האגרת הזאת יבורך מפי המבורך, ופושע ומורד, שאול למטה ירד, ונקי ירא וחרד. ובתקנתכם יקבלו כל הארצות עליהם, ואחריכ' יהיו נגררי'. ואם כתבתי דבר אחד שקר בכל מה שכתבתי באגרת הזאת, אז

- 19 ראה: ר"י ג'קטילה, שערי אורה, מנטובה, עמ' יג; י' תשבי, משנת הזהר, א, ירושלים תשל"א, עמ' קכ-קכו. על הסימבוליקה של הבריכה בספר הבהיר, ראה סעיף ה ואילך במהדורת ר' מרגליות (= סעיף 4 ואילך במהדורתו הגרמנית של ג' שלום). על הסימבוליקה של הצינור שם, סעיפים כ, קיג, קיט במהדורת מרגליות (= סעיפים 13, 82, 85 במהדורת שלום). ועוד.
- 20 בבלי, עבודה זרה י ע"ב.
- 21 ישעיה נז א.
- 22 שתיים או שלוש אותיות ראשונות חסרות והאות ק' מסופקת. לפי העניין נראה להציע: יודמנו.
- 23 אפשר, כי הושפע מתשובת העם בהר הכרמל (על-ידי אליהו), בה נלקחו י"ב אבנים לבניית המזבח 'כמספר שבטי בני יעקב', מלכים-א יח כ ואילך.
- 24 עיר הקודש.
- 25 אף שפירט 'כל הפסוקים', קרוב הוא כי כוונתו לאותם פסוקים הקשורים בתשובה בלבד.
- 26 אפשר שהושפע מתפילת שלמה; ראה להלן.
- 27 סופי תיבות של: יצחק, אברהם, יעקב.
- 28 ראה משנת יומא פ"ח מ"ח (התשובה מכפרת... ועל החמורות היא תולה'), ובבלי, שם, פה ע"ב ואילך.
- 29 תהלים עז לח.
- 30 חסרה תיבה אחת לפני 'במראה' ואחת לאחריה. אפשר, שאת השנייה יש להשלים: הגדולה, על-פי דניאל י ח.
- 31 ראה לעיל, הערה 13.
- 32 דהיינו: מיכאל.
- 33 על-פי דברים יג ב-ג.
- 33 ויקרא, בחקתי כו יג. אפשר, שמכל פסוקי הפרשה בחר בזה, כי ראה בעליית שנים-עשר הרבנים לארץ-ישראל משום הליכה קוממיות (ראה בפירוש רש"י שם, והוא ושכמותו מצויים היו בפרשנות שלפני הכותב). ואולי בחר בו כציון לתאריך הכתיבה. ראה להלן, בדיון בזמן.

תרבוץ בי כל האלות הכתובו' בספר תורת משה יבואו עלי³⁴. ואם כתבתי אמת, יברכיני ה' וישמריני, יאיר ה' פניו אלי ויחוניני, ישא ה' פניו אלי וישים לי שלום.³⁵ הועתק מכתב אשר מצא מה"ר אנשל ז"ל בארון הקודש במרפורק³⁶ אחר גזיר' אושטרייך בשנת קפ"א לפרט לאלף הששי.

הכותב איננו רואה אפשרות לפעולות הצלה בגולה. אף אם יתוקנו המעשים בגולה, מה שבעיניו הוא תנאי לקבלת התשובה ('ובתקנתכם יקבלו כל הארצות עליהם' וכו'), אין בכוחם לבטל רוע הגזירה. רק העלייה לרגל לארץ והתקנת דרכי-התשובה בה, יגנו על בני-הגולה. אף שלא ציין לכתוב שבתפילת שלמה ('ושבו אליך בכל לבבם ובכל נפשם בארץ איביהם... והתפללו אליך דרך ארצם... העיר אשר בחרת', מלכים-א ח מח), אפשר שעליו הסתמך, והבינו כמחייב תפילה בארץ גופה. ייתכן כי מסיבה זו בחר בלשון 'ויהיו על דרך ירושלי'. בכל מקרה, נראה כי קריאתו לעליית הרבנים הנבחרים לארץ-ישראל, לא באה רק משום ערכה המיוחד של תפילה על קברי-אבות.³⁷ הוא מדגיש כי מעשיהם בארץ צריכים לכלול—נוסף לתפילה על קברי אבות—גם לימוד תורה ותיקון 'תעניות וצדק' ותשובה ותפלה. אלה ניתנים היו ודאי להיתקן במקומם בגולה. נראה, כי הכותב ייחס ערך גדול יותר לעשייתם בארץ-ישראל. מעלת ארץ-ישראל מודגשת כאן באור מיוחד ומקורי.³⁸

מספר עניינים נוספים ראויים לציון מיוחד:

א. הכותב משתמש בכמה מטבעות לשון קבילות, כגון: 'מדת הדין נשאר קשה', 'והבריכות נפסקו והצינורין נשתברו'. אף שאין באלה כדי ללמד על היותו מקובל, או בעל השכלה קבלית מעמיקה, ברור שהושפע מן הקבלה, ולו השפעה חיצונית בלבד.³⁹ יש, אם כן, עניין מיוחד בהשקפתו של כותב

34 על-פי דברים כט יט. אפשר שבאיומים אלה — במקרה שעדותו עדות שקר היא — מצויה גם השפעתו של נוסח 'שבועת היהודים' (more judaico). ראה, ב"צ דינור, ישראל בגולה, כ, ספר א, ירושלים תשכ"ה, עמ' 243 ובספרות המנויה שם עמ' 300, הערה 134: ח"ה בן ששון, פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים, תל-אביב תשי"ח, עמ' 43.

35 על-פי במדבר ו כד-כו.

36 Marburg. ר' אנשל ממרבורג היה תלמידו של ר' שלום מווינה, רבו המובהק של מהרי"ל. על ר' אנשל זה, ראה במבואו של י' פריימן ללקט יושר לר' יוסף בר' משה, ברלין תרס"ד, חלק יורה דעה, עמ' 23. על גזירת וינה ראה במיוחד: S. Krauss, Die Wiener Geserah von Jahre 1421, Wien 1920.

37 ראה בבלי, סוטה לד ע"ב.

38 גם אם נפרש שכן הבין הכותב-החוזה את דברי שלמה בתפילתו, עדיין ראייה מקורית היא ומנוגדת לפירושם בתלמוד: 'היה עומד ב"ח ל' (= בחור-לארץ) יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנא' והתפללו אליך דרך ארצם', בבלי, ברכות ל ע"א. התשובה איננה נקשרת עם ארץ-ישראל דווקא בספר הזהר או במשנתם של חסידים אשכנזי. ראה: י' תשבי, משנת הזהר, ב, ירושלים תשל"ה, עמ' תשלה-תשסא; ספר חסידים, מהדורת ויסטינצקי, עמ' 39 ואילך; ובמבואו של פריימן, שם, עמ' יא, מח; וכן בהלכות תשובה אשר בספר הרקח לר' אלעזר מוורמייזא. התשובה בספרות חז"ל זכתה למחקרים רבים. ראה הספרות המנויה אצל: תשבי, שם, עמ' תשלה, הערה 1; אורבך (לעיל, הערה 18), עמ' 408 ואילך. אמנם, הישיבה בארץ-ישראל נתפסה כמכפרת עוונות ('כל הדר בא"י שרי בלא עון'—כתובות קי ע"ב), ומצינו עולים שונים בתקופות שונות שזאת מטרת עלייתם. אך אין להחליף זאת עם המקור שלפנינו: תפילות ומעשי תשובה אחרים של קבוצת אנשים למען קהילתם שבגולה.

39 אמנם מצינו חכמים באשכנז במאה ה"ד, שעסקו בקבלה. ראה: י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 259 ואילך (במיוחד יש לציין את ר' מנחם ציוני); א' קופפר, 'לדמותה התרבותית של יהדות אשכנז וחכמיה במאות ה"ד-הט"ו', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 118.

זה על מעלה זאת של ארץ־ישראל, אף שאיננה מצויה, למיטב ידיעתי, בכל מקור קבלי שנכתב לפניו.

ב. הכותב פונה אל רבני אוסטריה משום שהם 'הרבים' דהיינו, רבים במניין ובחכמה,⁴⁰ ואף אפשר שהכירם. מכאן, שהוא עצמו אשכנזי. אילו היה נתון להשפעת תורת ספרד ומצוי בתחומה, ודאי לא היה מציין כן. פנייתו אל רבני אוסטריה איננה מלמדת, כי לדעתו אירעו בארצם הרעות המנויות על ידו, אלא באה משום גדולתם וכוחם להוכיח ('ובתקנתכם יקבלו כל הארצות עליהם'). מובן, שאין לקבל דבריו כעדות ממשית על ירידה מוסרית בקהילות ישראל אשר באשכנז באותם ימים. ראייתו—ראיית בעל חזון ומוכיח היא, ואפשר שמקרים בודדים הולידו תוכחתו. אמנם, גם במקורות אחרים המאוחרים מעט לזמנו מצויות עדויות על עבריינות ואף על תחושה של ירידה, אך אלו אינם מלמדים בהכרח על הכלל.⁴¹

ג. בין דברי התורה, שאת לימודם חייב במסגרת התשובה שתיעשה בארץ־ישראל, נכללו גם 'מעט מכ"ד [ספרי המקרא] בכל יום' (נוסף לפסוקים מן המקרא שייאמרו כתפילה). אפשר שניתן לצרף דברים אלה למה שהועלה נגד ההפרזה שבביקורתו של פרופיאט דוראן (אפודי) על מיעוט העיסוק במקרא באשכנז: 'בצרפת ואשכנז כאשר התעצלו מעסק המקרא והספיק להם ממנו שעה אחת מהשבוע, לקרא הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום'. לדעתו היה העונש על כך: 'הנה כן זה הגלות לסגירת דלתות הספר הזה המקודש... חרה אף ה' ונתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים'.⁴² כאשר לזמנה של האיגרת. תביעת החוזה־המוכיח, כי שנים־עשר הרבנים ישהו בארץ־ישראל עד שנת קמ"ב (1382), מלמדת, לכאורה, שכתבה לפני־כן. אף ייתכן שציין לתאריך המדויק: 'ונכתב ביום א' פרשת: ואולך אתכם קוממיות'. בשל המצב הגרוע, בו נשתמר כתב־היד—ובמיוחד שורה זו—אין לקבוע בבירור, אם היו נקודות או סימן אחר מעל המלים האלה. כלומר, אם תיבות אלה נבחרו לשמש כציון לשנת הכתיבה, בנוסף לציון השבוע.⁴³ אם אכן מצויים היו סימנים כאלה, כי אז עולה מספרן של האותיות לקכ"ו, כלומר, שנת 1366, ותביעתו מן הרבנים הנבחרים היא לשהייה ארוכה למדי בארץ־ישראל! (16 שנים), אך בשל מצב כתב־היד קשה לקבוע כאן מסמרות. סיומה של האיגרת—ההסמכה לגזירת וינה בשנת קפ"א (1421)—מעמידה כנבואה מראש על אסון זה. מכאן החשש שחזון זה כולו נבואה שלאחר־מעשה הוא (vaticinia ex eventu). לפי זה יש לאחר זמנה של האיגרת למחצית הראשונה של המאה הט"ו (ולא יותר, שהרי מקום לעשות כן רק בזמנים בהם היה רישומן הקשה של אותן גזירות של גירוש וינה ניכר וברור).

40 אפיון זה מתאים הן לחכמי אשכנז במאה הי"ד והן לחכמיה במאה הט"ו. ראה במבואו של פריימן ללקט יושר, שם, ובמאמרו של קופפר, שם, עמ' 113–147.

41 זאת למרות דבריו הבוטים והאסוציאציות העולות ממובאותיו מן המקרא. עדויות על עבריינות בתחומים שונים ועל תחושת הירידה, ראה: איידלברג (לעיל, הערה 1), עמ' 82–91; ולאחרונה: מ' ברויאר, 'מעמד הרבנות בהנהגתן של קהילות אשכנז במאה הט"ו', ציון, מא (תשל"ו), עמ' 47–67.

42 הקדמתו ל'מעשה אפוד', וינה תרכ"ה.

43 יש באיגרת זו מקומות אחרים, בהם ניתן לקבוע בבירור כי נמחקו סימני קיצור שהיו מעל האותיות.

איחור זה אינו נראה לי. בדברי הכותב עצמו אין כל התייחסות מפורשת לאירועים בגזירת וינה. עובדה היא, ש'גירוש', 'נדידה', 'להט החרב המתהפכת' ו'מיתה על קידוש ה' אינם בדבריו—לא במפורש ולא ברמז. בנבואה שלאחר-מעשה, כשחפץ בעל החזון להרשים קוראיו ולהיראות כנביא-אמת, סביר להניח כי יהא צמוד למעשים שהיו. דבריו הכלליים על גזר-דין של 'חרב, דבר, רעב ושבי' הולמים באותה מידה את הגזירות הקשות שבמחצית הראשונה של המאה הי"ד באשכנז: 'גזירת הרועים', 'גזירת המצורעים', 'גזירת ארמלדר' ועל כולן: ימי האימים של המוות השחור.⁴⁴ סביר יותר, כי הכותב הרבה להגות בסכל הנורא שמסביבו: בחרב ובגזירות אחרות שנתייחדו לכני עמו, בדבר שהפיל חללים גם בין יהודי ארצו, והם שהולידו את חזונו ואת קריאתו לתשובה. כותב מאוחר, לאחר 1421—שעמד תחת רישומם הקשה של האירועים בזמנו—הוא שהסמיכם לגזירת וינה.

אם אכן נבואה שלאחר-מעשה היא, יש לראות בתוכנה ביקורת קשה על רבני וינה ומנהיגיה, אשר לדעת הכותב לא מילאו את תפקידם כראוי ולא עשו לבדק הבית. גם את קריאתו לעלייה של הרבנים לארץ-ישראל יש לראות באור חדש: כתוכחה לגדולי אוסטריה על שנמנעו מעלייה לרגל לארץ-ישראל לתפילה למען בני-קהילתם, מעשה אשר לדעתו יכול היה לסייע בהצלחתם. אמנם, ניתן למצוא ביקורת זו, גם אם נקדים את זמן האיגרת, שהרי רואה הוא את הרבנים אחרים לשלום בני-קהילתם ולמעשיהם. פנייתו אליהם ותליית התשובה וההצלה בהם מוכיחים כן. אך במקרה זה תהא זו ביקורת פחותה לאין-ערוך.

נראה, שאין זה מקרה שהמלקט-המוסיף לכתב-יד בודליאנה 682 בחר להביא איגרת חזון זו בין ליקוטיו המעטים. מלבדה הביא שני מקורות נוספים הקשורים בארץ-ישראל. הבאותיו אלה—וכנראה גם התייחסותו האישית לדברים—יש בהם כדי ללמד על זיקתו-שלו לארץ-ישראל. מקור שני הוא תשובתו הנ"ל של מהר"ם בדבר העלייה לארץ-ישראל.⁴⁵ במקור השלישי, דף 374r, מסופר על מטבעות ארץ-ישראל מימי המרד הגדול ברומאים ובר-כוכבא, שהובאו בראשית המאה הט"ז עלי ידי איש מירושלים. למיטב ידיעתי, זהו המקור הראשון המעיד על המצאותן של מטבעות אלה באשכנז.⁴⁶

44 ראה: גרץ-שפ"ר, דברי ימי ישראל, ה, תרנ"ז, עמ' 303 ואילך; ברנפלד, ספר הדמעות, ב, ברלין תרפ"ד, עמ' סא ואילך.

45 שו"ת מהר"ם, דפוס ברלין, סימן עט, עמ' 187, ולעיל.

46 על המצאותם של שקלים כאלה במקומות אחרים, ראה: מ"צ איזנשטט, 'מכתב הרמב"ן מא"י בענין צורת שקל ומשקלו, תלפיות, ד (תש"י); ט' פרשל, "'אגרת" שיוחסה בטעות לרמב"ן, שם, ח (תשכ"א); אישתורי הפרחי, כפתור ופרח, מהדורת ברלין, סה ע"א; שו"ת מהר"ם אלאשקאר, סימן עד (לאחר שמספר שראה אותם, הוא מוסיף: 'ואמ' לי יהודי אשכנזי שהיה בקי באותו כת' של השקל שראה אח' . . .'); מאור עיניים לר' עזריה דירוסקי, מהדורת קאסל, וילנה תרכ"ו, עמ' 449-453. על הכתב בשקלים אלה (כולל הסבר לשימוש בו) ראה גם: תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, ב, ירושלים תש"ך, עמ' 513; Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, p. 635.

ביו' ד' ח' ניסן רצ"ד בא אדם אחד מירושלים ע"ה ושמו . . .⁴⁷ ונתן לי זאת הכתב של שמרנו. והראה לי ג"כ שקל וכתב עליו: שקל ישראל ירושלים הקדושה ש"ב⁴⁸ בזה הכתב . . .⁴⁹ וג"כ כתב על נייר נמצאו שקלים אחרי' שנכתב: חק תיבות⁵⁰ כמו אלו ממול. אכן בדבר הזה יצאו לדון, בדבר החדש שנחקק בהן ירושלם חסר יוד, לפי שהן מזמן בית שני אלהי' יכוננהו ועיין בעיין נראה בשוב ה' ציון,⁵¹ ביום השלישי יקמנה (!) ונחיה לפניו⁵² אמן.

המטבעות הראשונות הן מימי המרד הגדול ברומאים. השניות—מתקופת בר־כוכבא.⁵³ נויבאור, בקטלוג לכתבי־יד אוקספורד,⁵⁴ העלה את האפשרות (והשאירה בספק), שהמלקט־המשלים מספר על מעשיו, והוא שפגש באיש ירושלים. לדעתי היה זה המעתיק בלבד, וזמנו לאחר שנת רצ"ד (1534), וככל הנראה בהמשך המאה הט"ז. השמטת שם האיש מירושלים מוכיחה זאת. המעתיק לא ראה פרט זה כחשוב ולכן השמיטו. אם היה זה מספר מקורי, ממה נפשך: או שיביא שם האיש, או שלא יכתוב כלל התיבה 'ושמו'. ודאי שכן הוא ביחס לשקלי בר־כוכבא: 'כתב [= כתוב] על נייר . . .', 'יצאו לדון', דהיינו באותם ניירות מצא המעתיק את הדיון בכתיב החסר ('ירושלם'), ולא הביאו.⁵⁵

קרוב הוא, שהסיום 'ועיין בעיין נראה' וכו' של המלקט הוא, המתאר את רגשותיו ואת ציפייתו לשיבה לציון, שחביא עמה מרפא למכאוביו.⁵⁶

47 השורה הושארה ריקה, ושם האיש לא נכתב.

48 שנה ב.

49 מובאות שתי שורות של הכתב המקורי אשר בשקלים ועליהן מלמעלה פיענוח לאותיות עבריות המקובלות בזמן הכותב.

50 או: תיכות. כנראה צריך להיות: תוכות, דהיינו כתב בולט. ראה בבלי, גיטין כ ע"א.

51 על־פי ישעיה נב ח.

52 על־פי הושע ו א-ב, וראה להלן.

53 ראה: י' משורר, מטבעות היהודים בימי בית שני, תל אביב 1966, עמ' 113–114, סימנים 151–152 (המרד הגדול ברומאים); עמ' 62 (בר־כוכבא).

54 A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886, p. 135

55 אלא אם כן נקרא: 'כתב'—גוף שלישי בזמן עבר, דהיינו איש ירושלים הוא שכתב. 'יצאו לדון'—אנשי מקומו של המספר, אך פירוש זה רחוק הוא.

56 הכתוב, אותו הביא בסוף דבריו: 'ביום השלישי יקימנו' וכו' נדרש בתלמוד כסמל לגאולה אחר החורבן והסבל בגלות (סנהדרין צז ע"א, ובמקבילות), ואליו רומז הכותב. ראה גם בפירוש רש"י בהושע, שם; ולעיל, הערה 33.

חיים הלל בן-ששון ז"ל— קווים לדמותו

ראובן בונפיל



חיים הלל בן-ששון נולד בוולוז'ין שבליטא בשנת תרע"ד (1914). בנו של ר' שמואל אביגדור הלוי שהיה ר"מ וראש ישיבה בוולוז'ין. היה תלמיד בישיבה עצמה ואחר-כך בישיבת ראדין. הוסמך לרבנות על-ידי ר' חיים עוזר גרודזינסקי. עלה ארצה בשנת תרצ"ד. הכשיר עצמו כמורה בסמינר למורים מזרחי ולמד באוניברסיטה העברית. סיים את לימודיו בשנת תש"ד. היה מורה בכל דרגות ההוראה—למן ת"ת התימנים, ת"ת מזרחי בעיר העתיקה, בתי-ספר תיכוניים, סמינרים למורים, ועד האוניברסיטה העברית, שבה החל להורות תולדות עם-ישראל בשנת תש"ט ונחמנה בה פרופסור מן המניין בשנת תש"ל. היה ראש-החוג לתולדות עם-ישראל וראש המכון למדעי היהדות, ממעולי המורים והמחנכים, העמיד תלמידים הרבה, ודאג להם ברגש. היה פעיל במסגרות ציבוריות וחברתיות למן שחר חייו—נואם מטעם 'החלוץ המזרחי' בעיירת הולדתו, מדריך בתנועת 'בני-עקיבא', פעיל בהסתדרות הסטודנטים 'יבנה', מראשי המדברים בעד הפניית 'הפועל המזרחי' לכיוון חלוצי-ערכי, חבר ה'הגנה' למן עלייתו ארצה ומגן בשורותיה במאורעות 1936 בפלוגה דתית בעיר העתיקה. אחד הכוחות המרכזיים בלשכת ההסברה של ה'הגנה' בירושלים. נשאר קשור לצבא הגנה לישראל עד יומו האחרון ותרם למפגשי העין בצמרת הפיקוד. היה שותף במסגרות עיון ודיון בשאלות אקטואליות חשובות (כגון בוועדה שמינה הנשיא יצחק בן-צבי ז"ל לשאלת הקראים בארץ ובוויכוח בין יהדות לדתות אחרות). מעורכי כתב-העת 'ציון' לחקר תולדות ישראל.

הוא נלקח מאתנו בחטף, מתוך תנועה ופעילות. שעה שחבריו במכון למדעי היהדות חיכו לשמוע דבר תורה מפיו, נעצר ליבו ונדם קולו. מעתה אין לנו משלו כי אם זכרונות בלב ומלים כתובות על הנייר. מהם ידבר אלינו. נעלה אפוא קווים ראשונים לדמותו ויבוא זכרונו מתוך העין בדברי הגותו, מחקריו ודרכי הוראתו בתולדות עמנו.

את עמידתו מול ההיסטוריה של עם ישראל ואת תפישתו אותה ביקש חיים הלל בן-ששון להציג בקיצור תמציתי במבואו לשלושת הכרכים של 'תולדות עם ישראל', אשר שקד על עריכתם וחיבר בעצמו את הכרך על תקופת ימי הביניים.¹ על עיקרי תפישתו זו חזר במקומות שונים בכתביו² ובהרצאותיו החיות שלא מן הכתב, אם ברבי-שיח ואם בשיחות פרטיות עם ידידים ותלמידים, ותמיד בסגנון המיוחד והעשיר האופייני לו, סגנון רווי לחלוטית ספרותית, שצמח ועלה מתוך מערכת סבוכה של צלילים וצבעים, של סמלים ודימויים. הללו נרשמו בתודעתו ועיצבוהו, ומקורם בקריאה אינטנסיבית בתחומים רבים של היצירה התרבותית ובקשת רחבה של נושאים, שאינם קשורים דווקא במישרין בתחום עיסוקו הספציפי.

הוא ביקש להעמיד את עצמו ואת האחרים כנגד ביטויי שלילתה של ההיסטוריה, שבהם ראה גילויים של התנערות מציפיות שנתאכזבו, מעין אנטיציונות לפילוסופיות של ההיסטוריה, שבהן חלו אנשים את תקוותיהם בעבר, ובאו ונטלו את העדיפות הערכית מן הרוח ומסרוה לחומר. ואם אמנם נוסחו ביטויי שלילתה של ההיסטוריה ניסוח בהיר על-ידי היסטוריונים, לא עליהם תלונתו של חיים הלל בן-ששון, אלא דווקא על ענקי הספרות באירופה במאות האחרונות (כגון סטנדהאל, טולסטוי, פסטרנאק), שניסו, לדעתו, 'לשבור באופן שיטתי את דפוסי התודעה ההסטורית',³ בתארם את האדם כאינדיבידואל בודד לעצמו, בתוך מציאות מתנכרת לו, ועל-ידי כך שמו לאל כל מאמץ להשתלב בה שילוב אורגאני ובעל משמעות.

דאי היה זה אצל חיים הלל בן-ששון ביטוי לזיקה ספרותית לנושא, לגישה ספונטאנית ורגשית, צורך נפשו של האדם ותביעת נשמתו של היהודי. שכן אין קיום ליהודי באשר הוא יהודי ולאדם באשר הוא אדם כאינדיבידואל בודד לעצמו, בלא שיקיפוהו מעגלים. אך מעגלים אלה, שענקי הספרות שללו מן האדם המודרני, לא היו לו לבן-ששון מעגלי הרגש בלבד, אלא גם—ובעיקר—מעגלי הראציו והחכמה, המשולבים במעגלי האמונה והיצירה האמונית היהודית. במעגלי אמונה ותרבות ראה את תולדות עמו, מהם, כלשונו הציורית, הוסט 'קו ההתפתחות אל נקודת הקיום'⁴ של האדם הבודד. הווי אומר: ההיסטוריה נתפשה אצלו בעיקר כצורך קומוניקציה של האדם, היצור החברתי, עם רעהו, מתוך עושר תרבותי שבא מירשת החוויה ההיסטורית, המעוצבת בתוך עמו הגות ראציונאלית ותודעת ברית כרותה בין האומה לאלוהיה, וצורך קומוניקציה של האדם עם עצמו מתוך תפישת שורשי יניקתו האורגאנית. היתה זו אצלו מעין אמת, שהוכחתה בתוך עצמה ואין אפשרות לדחותה. 'לא מיתו' של דבר, ראוי לו לאדם המודרני שיקדיש לבו קודם כל לעולמו ההסטורי, לטובת נפשו ובריאות חברתו' [ההדגשות שלי—ר"ב]. 'אי-אפשר לה לנפש האדם החיה, התרבותית, בלא העניין ההסטורי; חוקי חייה הפנימיים, הגשמת מגמותיה, החברה האנושית, כל אלה גוזרים עניין זה עליה... אי-אפשר לו לאדם המתלבט בשאלות עצמו ודורו בלא שירצה להבין יש מגובש זה על דרך

1 תולדות עם ישראל, בעריכת ח"ה בן-ששון, תל-אביב תשכ"ט.

2 למשל: 'נשכחות ולקחן', סקירה חודשית—ירחון לקציני צה"ל, ה (מאי 1974), עמ' 28–43; 'דברים על תודעתנו ההסטורית', מולד, כרך 1 (תשל"ה), עמ' 315–321; 'הזכות ההסטורית על ארץ-ישראל', בתפוצות הגולה, יז (תשל"ו), עמ' 21–24.

3 כך, למשל: 'דברים על תודעתנו ההסטורית', שם, עמ' 317. והשווה: תולדות עם ישראל, שם, עמ' יא-יב.

4 'דברים על תודעתנו ההסטורית', שם, עמ' 315.

התהוותו בשעתו כאשר כוחות גוף ורוח, ערכי מוסר ושיטות חברה עדיין היו בתהליך היצירה, בטרם "נקרשו" פני הדברים והיו לדמות חטובה הניצבת מכות שיעור קומתה המגובש... הבנה מתוכם [הדגשה זו במקור], לפי מה שהיו מניעיהם ומעצוריהם בזמנם. מצד שני באות יצירת האדם בהווה, והשתדלותו להבין את עצמו ומשמעות כל פעם מטבע ברייתו אמצעי ודבון נוספים לבחינת העבר, אנשיו, מעשיהם ומחלליהם.⁵

אכן, תפיסתה של ההיסטוריה בחינת צורך קומוניקאציה תרבותית של האדם 'המתלבט בשאלות עצמו ודורו' היא-היא הגזרת במשנתו קווי-איפיון ברורים, שאחד מהם הוא יצירת עימות בין האדם המתלבט לבין העולם שבתוכו הוא מבקש למצוא ביטוי מתוך ניצול עושרה של המורשת התרבותית של הדורות הקודמים, ובין האדם המתלבט לבין המקורות עצמם שמהם הוא שואב את אמצעי הביטוי: מקורות של תרבות, של יצירה רוחנית, וגם של התרחשויות רגשיות, שאף היא יסודה ברוח ובתרבות. או בלשונו של חיים הלל בר-ששון בעצמו: 'נפש האדם מיטלטלת תדיר בין הזיקה לעבר והמשך הרציפות ההסטורית ובין הרצון לפרוק עולם של דורות קודמים, ולעתים אף לשכוח ולהשכיח קורותיהם; ככל שפרשת העבר היא רבת-ימים, משופעת בתופעות ובמאורעות, וככל שההווה הוא סוער ועתיר שאלות, תהליכים ולבטים ילידי יום, כך גוברת המתיחות הזאת בשתי קצותיה, של הזיקה ושל הפריקה גם יחד, של המשך המורשת ושל המרד בה'.

היענותו של האדם לקריאת ההיסטוריה הריהי, לדעת חיים הלל בר-ששון, בחינת היתפשות למתח בין קצוות, מתח שמתוכו עולות תשובותיו של האדם לשאלות עצמו בדורו במעין סינתזה בין תיזה ואנטייתיזה. אף-על-פי שלא היה בר-ששון הגליאני בדרך מחשבתו, אימץ דפוס מחשבתי זה בעולמו ההגותי ובשיטתו במחקר. היענותו של האדם לקריאת ההיסטוריה נתפשה אצלו כחיידוד תודעתו העצמית של האדם כממשיך מורשת וכמורד בה. ואם איני טועה בהבנתי את זיקתו הנפשית של חיים הלל בר-ששון להיסטוריה, הרי אין כאן אלא היבט אחד של הפרובלימאטיקה הפסיכולוגית אשר מילאה את עולמו הרוחני, פרובלימאטיקה אשר שורשיה נעוצים בעובדה, שברוב תגובותיו לשאלות שהוצבו בפניו ראה הוא את עצמו כממשיך מורשת דורות וכמורד בה כאחד, כמשתלב במעגל וכפורצו. והדברים אמורים לגבי כל מעגל שהוא ראה עצמו חלק ממנו, אם קיומי, אם תרבותי ואם חברתי. אפשר שכך נגזר עליו, בחינת תגובה לדרכי החינוך שנתחנך בהן בצעירותו, תגובה שנתלבשה בשאיפה להרחיב את אופקי ההתעניינות התרבותית בכל התחומים, ובמיוחד בתחום הספרות והאמנות, שאיפה לשלימות הראציו והחכמה, מעבר למעגל ההשכלה התורנית. אפשר משום העובדה שכבר בגיל צעיר חש בכושר הדיבור שניחן בו וריתק שומעים רבים בעיירת מולדתו, ראה בכך מתנת שמים המחייבתו להורות דעת ודרך לבריות, לעצב עולמות חדשים מתוך הישנים, ואפשר משום שהחינוך היתה בעיניו דרך סלולה להנהגה ראה את עצמו כמחנך-מנהיג, לא רק בין ד' אמות של בית-המדרש אלא גם במעגל הרחב של החברה הדתית שאליה השתייך, ובזה הרחב יותר של החברה הישראלית והיהודית הכוללת. מכל מקום, דומה כי כל חוויותו הרוחניות ניתנת להמחשה ציורית בדימוי המעגל המקיף והקו הישר הפורץ את המעגל להרחיבו. כך ראה הוא את ההיסטוריה בכלל ואת ההיסטוריה של עמו בפרט, משום שכך גזרו עליו תכונות נפשו.

5 ראה: תולדות עם ישראל (לעיל, הערה 1), עמ' יב-יג.

תפישתה של ההיענות לקריאת ההיסטוריה בחינת חיפוש סינתיזה בין המשך למרד, בין אחדות לפירוד, כמדומה שהיא גם ביסוד בחירתם של לא מעט מן הנושאים שלהם הקדיש את מחקריו: למן הפנייה לחקר הקראות⁶ ועד לעניין הרב שגילה בכופרים נוצרים ובריפורמאציה והשפעתם על מגמותיהם של היהודים⁷; למן הצגת מגמותיה החברתיות של חסידות אשכנז כאפוזיציה ביקורתית בנושאים שבחומר כבנושאים שברוח⁸ ועד לתפישת הייחודי והסגולי של אומתנו בחינת אנטיתזה לעולמם של גויים, שבני ישראל באו אל קרבו בגלותם⁹.

ככלל הסכים בן-ששון בלי הסתייגות לקביעתו של גרץ, כי 'היהדות ניצבת עם כניסתה להיסטוריה בתור שלילה, שלילת האלילות' וכי 'היא מופיעה מראשיתה כפרוטסטאנטית'¹⁰. ייתכן כי עיון מעמיק יותר יגלה נקודות-מפגש רעיוניות נוספות בינו לבין ההיסטוריון הדגול. דומה כי הקביעה האמורה של גרץ, שאימצה בן-ששון לעצמו, נתמזגה לו מיוזג אורגאני עם הקונסטיטוציה השכלית והרגשית שלו מזה ועם המגמות והמיתודות של מוריו ורבותיו: הפרופ' בן-ציון דינור ז"ל והפרופ' יצחק בער, ייבדל לחיים ארוכים, מזה. במיוחד קסמה לו חתירתו של בער לחשוף את ביטוייהם של הכוחות הפנימיים, שעיצבו את ההיסטוריה של עם ישראל, כוחות שלא אחת נבלמו לדעתו על-ידי כוחות אחרים ומגמות מנוגדות, אבל אלמלי שמרו הראשונים על חיותם ואלמלי פעלו בבוא העת בבחינת פריצת המעגלים, לא היה מתאפשר הרצף החי של תולדות האומה על מסגרותיה החינוכיות, מוסדותיה האופייניים ומגמותיה הקיימות ועומדות מתוך עימות עם המשתנה במציאות רבת-גלויות ופנים. אף כאן אפוא מרד צורך המשך. כך, למשל, תפש בער את כוחות הקיום של הקהילות המקומיות בתקופת המשנה והתלמוד כמנוגדים לשאיפות הצנטראליסטיות של חכמים וגאונים, כמאפלים ויורדים למסחרים בעטיין של מגמות חכמים וגאונים אך נותרים בחיים כדי לשוב ולפעול את פעולתם עם התפוררות מרכזי הסמכות הריכוזית. תיאור זה קסם לו לחיים הלל בן-ששון והוא חזר עליו ואימצו לעצמו בתיאוריו של העיר-הקהילה היהודית בימי הביניים, הן בהרצאותיו לתלמידים¹¹ והן במחקריו¹². בדרך דומה ביקש גם להראות את רצף מעשי הגבורה של העם היהודי הלוחם מתקופת המכבים עד צבא הגנה לישראל מתוך עיון בתופעת קידוש השם בימי-הביניים¹³. שכן, למשל, הכרוניקות המספרות על איבוד-לדעת לאחר שאנשים ניסו לעמוד

6 ראה, למשל: 'ראשוני הקראים—קוים למשנתם החברתית', ציון, טו (תש"י), עמ' 42–55; 'יחס הקראים בני המאה העשירית—האחת-עשרה לשאינם בני ברית', ספר היוכל לכבוד שלום בארון, ירושלים 1975, עמ' עא–צ (חלק עברי); 'דמותה של עדת "השושנים" הקראית בירושלים', שלם, ב (תשל"ו), עמ' 1–18.

7 ראה, למשל: 'היהודים מול הריפורמאציה', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ד, חוברת 5, ירושלים תש"ל; 'Jews and Christian sectarians—existential similarity and dialectical tensions in sixteenth century Moravia and Poland-Lithuania', *Viator*, IV (1973), pp. 369–385.

8 ראה, למשל: 'חסיד אשכנז על חלוקת קניינים חומריים ונכסים רוחניים בין בני אדם', ציון, לה (תש"ל), עמ' 61–79.

9 ראה, למשל: 'ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים-עשרה', פרקים, ב (תשל"א), עמ' 145–218.

10 ראה: תולדות עם ישראל (לעיל, הערה 1), עמ' יט.

11 ראה, למשל: פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 85.

12 ראה, למשל: 'מקומה של הקהילה-העיר בתולדות ישראל', העיר הקהילה—קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השנים-עשר לעיון בהסטוריה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 161–178; 'The "Northern" European Jewish Community and its Ideals', *Journal of World History*, XI (1968), pp. 208–219.

13 ראה, למשל: פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים (לעיל, הערה 11), עמ' 172–184; השווה: 'נשכחות ולקחן' (לעיל, הערה 2).

בקרב בעיר מגנצה, מעידות לדעתו כי 'יש רצף לעמידה של התגוננות ושל אומץ לב בתולדותינו', ומאותו רצף יונקת עתה האומה המתגוננת מפני האויבים בשער.

התפישה האמורה של ההיסטוריה, תפישה הצומחת ועולה מתוך פנימיותו השכלית והרגשית של חיים הלל בן-ששון, כמדומה שהשפיעה גם על עיצוב שיטת המחקר וההרצאה שלו. הוא הציג את התופעות ההיסטוריות בתיאור המתחים הפנימיים בחברה היהודית ובהנהגתה, שכן לדיו ראייה נכונה של המעגל השלם אפשרית רק מתוך עמידה על דרכי התרוצצותם של בני-אדם הנעים בתוכו, מתוך עמידה על הכוחות המנוגדים הפועלים בתוכו. ראיית המבדיל כדי לעמוד על המאחד אף היא אצלו משום ביטוי של אהבה לתולדות עמו, ואילו התייחסות אל חברה בצורה מונוליתית נראתה לו דווקא הדרך שאויביה מתייחסים אליה. כך, למשל, ניסה לעמוד על טיבה של הקראות מבפנים, מתוך המתחים הפנימיים שביקש להבחין בה, כי 'הדרך לראות את הקראות . . . כחטיבה אחת היא הראייה שראו אותה אויביה'.¹⁴ כך ביקש לעמוד על דמותה של יהדות פולין-ליטא בשלהי ימי-הביניים, מתוך עמידה על סימני ההתעצמות והתמורה שהבחין בה, על הכוח וריבוי-הצורות שמהם עלו לפניו 'דמותם של היחיד ורצונותיו של הציבור ומוסדותיו',¹⁵ וכך ביקש לתפוש את ניצוצות שמחת-החיים בשנותיה האפורות של האומה, מתוך ביטוי ביקורתית וחברתית מצד בודדים ומיוחדים.¹⁶

'בודדים ומיוחדים', שכן דומה שדווקא אותם חיפש בהיסטוריה. אף זה, לדעתי, מתוך דחפי פנימיותו השכלית והרגשית. רגשית—משום שהיתה בו תודעת חשיבותו וחיוניותו של הייחוס בחברה היהודית, אולי משום שהוא עצמו נצר לשושלת מפוארת של ראשי ישיבת וולוז'ין. כשתיאר את תולדות היהודים בימי-הביניים עמד על ייחוסה של ההנהגה היהודית באירופה הנוצרית, ואין צריך לומר בבבל המוסלמית.¹⁷ הוא חיפש בהיסטוריה את מי שראה עצמו מיוחס, מי שראה עצמו 'מנהיג', ובתוך אלה גם מי שתבע את מקומו בהנהגה אף אם לא השיגו בפועל. ויותר מזה: פנימיות שכלית היתה כאן בחיפשו. אצל אנשים כאלה הבחין בסימני ההגות העמוקה, ורק אליהם נמשך, שכן ראה בהגות הכרח להצדקת התביעה להנהגה האמיתית של עם, שאת מורשתו זיהה עם התמורות בהגותו. אין זה מקרה ששם ספרו הראשון של בן-ששון הוא 'הגות והנהגה', ובוודאי שאין זה מקרה שדווקא את המסה המעמיקה על 'אישיותו של הגר"א והשפעתו ההיסטורית'¹⁸ הקדיש לזכרון אמו הרבנית פריידל לבית וולוז'ין, שעל שמה נקראו האחים בן-ששון—שם חדש בארץ החדשה. כאן נצטרפו לו ייחוס והגות בהנהגה במעולה שבצורות, והוא בא לכורכם יחד עם ייחוסו שלו ועם אהבתו שלו לשורשי יניקתו מאמו.

אמרנו שהצגת התופעות ההיסטוריות מתוך תיאור מתחים פנימיים בחברה היהודית ובהנהגתה היתה אצלו במוגדר ביטוי של אהבה לתולדות עמו. מכאן שני קווי-איפיון בולטים בהרצאת דבריו:

- 14 'ראשוני הקראים—קוים למשנתם החברתית' (לעיל, הערה 6), עמ' 42.
- 15 ראה: הגות והנהגה—השקפותיהם החברתיות של יהודי פולין בשלהי ימי-הביניים, ירושלים תש"ך, בהקדמה.
- 16 ראה, למשל: משנתו החברתית של ר' יוחנן לוריא, ציון, כז (תשכ"ב), עמ' 166–198.
- 17 ראה, למשל: תולדות עם ישראל (לעיל, הערה 1), עמ' 47–61, 110–133; פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים (לעיל, הערה 11), עמ' 84–128.
- 18 ציון, לא (תשכ"ו), עמ' 39–86; 197–216.

האחד—סיפור ההיסטוריה בחינת מגמה לקרב לבבות אל הנושא, עמידה מול ציבור השומעים לא־דווקא כ־narrator rerum אלא כ־exornator rerum, אף כי בוודאי לא במובן הקיקרוניאני של המושגים. ואכן שיעוריו היו חוויה חיה, מרתקת, וימי־הביניים היהודיים נצטטו במשנתו ההיסטורית מתוך אור ולא מתוך אופל, מתוך צלילי חיים ולא מתוך דממת המוות. וק־האיפיון השני—בחירתו של מרכז־תצפית להסתכלותו הפנימית בתופעה, באופן שאולי לא כולם ולא תמיד ראוהו מיד אך בכול ותמיד ביטא את העניין שאליו נקשר לבו באותה עת, ועל־פי הרוב היה זה עניין של מאבק ומתחים חברתיים והגותיים, שמתוכם ראה את ההיסטוריה צומחת ועולה. ואף כאן צורך נפשו והגותו של האדם. שכן, כאמור, את ההיסטוריה תפש חיים הלל בן־ששון בבחינת צורך בפריצת מעגל בדידותו של האדם 'המתלבט בשאלות עצמו ודורו', והמאבק והמתחים החברתיים היו מסימני־ההיכר של השתלבותו של בן־ששון בתוך החברה שראה עצמו חלק ממנה וביקש לתקנה, ושל ראייתו את ההיסטוריה של עמו. כך אפוא, משבא להציג בפני קציני צה"ל ערכי־יסוד של התרבות היהודית השורשית, הקדים לכול דווקא 'את חשיבותה של החברה כערך של קיום'.¹⁹ כי אמנם באמת ובתמים סבר, כי 'כל פרישה מן הציבור עומדת בניגוד לקווי־היסוד של תפישת חיי האדם: המשפחה בקהילה, הקהילה באומה, היחיד הנבנה מתוכן והמקיים אותן'.²⁰ ואולי יורשה לי להוסיף: היחיד במשפחה. כי גם במשפחתו שלו נבנה הוא מתוכה וקיים אותה בהנהגתו. סיפורו ההיסטורי כסיפור־חיו של חיים הלל בן־ששון רצוף אהבה, וככל אהבה אמיתית הריהו בנוי מיפגש ועימות, שניות ואחדות, רצף ומרד, צורך עצמי וצורך הזולת, התבוננות צורך עשייה ועשייה צורך התבוננות, התבוננות בעבר צורך חזון הווה לעתיד, וחזון הווה לעתיד צורך לימוד העבר. הוא אמר: 'על העבר, על ההווה ועל העתיד ניתן לספר, ללמוד ולדעת, להילחם ולצוות. אם מסתפקים באחת הדרכים האלה ואין הולכים באחרות—מגיעים לכלל עיוות והחלשה של אפשרויות הקיום ושל מידת הבנתו'.²¹ כשאני קורא בדברים אלה הריני רואה בהם משנה קדומה בלבוש חדש. שכן אמרו חז"ל: 'כל הלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד, לשמור ולעשות'. אף הוא למד על מנת להיאבק ולצוות. ומן השמים סיפקו בידו ללמוד, לספר ולדעת, להיאבק ולצוות. קווים סכימאטיים אלה לדמותו של מורנו הועלו על הכתב ביום השלישי לקבורתו—בהיותנו כואבים. ודאי אין בהם שלימות, ואפשר שיש בהם שרירותיות שבבחירת נקודת־התצפית לחדור מתוכה אל תוך נשמתו פנימה. אולם מקווה אני שאין בהם חצאי אמיתות. לכשתצטייר דמותו בחיים ובמחקר על־ידי טובים ממני, רוצה אני להאמין, שקווים אלה לא ייעלמו מן התמונה אלא יתעשרו בתוספת קווים, המתקשרים בהם ומסתעפים מהם, ותעלה התמונה במלוא שיעורה ועושרה, בשלל צבעיה וגוניה, על אורותיה וגם צלליה.

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים הנצחיים, בו צרורות נשמותיהם של בני האומה, שאת תולדותיה אהב, ובצרור לבם של החיים בתוכנו, אנו הממשיכים בדרך.

19 נשכחות ולקחן (לעיל, הערה 1), עמ' 28.

20 שם.

21 שם, עמ' 43.



בתי-כנסת קדומים בארץ-ישראל

רות פ' גולדשמידט-לעהמאנן

ברשימה זו הובא מבחר של ספרים ומאמרים החשובים ביותר שעניינם בתי-כנסת עתיקים בארץ-ישראל ושרידים הנחשבים לבתי-כנסת. רוב המבנים שנחשפו עד כה זמנם תקופת המשנה והתלמוד; אולם בכיבליוגראפיה זו נכלל גם מספר קטן של ספרים ומאמרים על בתי-הכנסת מתקופות מאוחרות יותר. כל הרוצה לעסוק בנושא זה מן הדין שיחל עיונו באנציקלופדיות כלליות בעברית ובשפות אחרות, אף-על-פי שערכים כאלה לא נכללו כאן. אך ראוי לציין כי במדורה הראשון של הרשימה הובאו מספר ספרים כלליים בתחומי הארכיאולוגיה והגיאוגראפיה של ארץ-ישראל, שיש בהם נגיעה משמעותית לנושא שלפנינו. לא נכללו כאן יומני-נוסעים ומדריכי-תיירים, שיש בהם על הרוב הזכרה כללית בלבד של האתרים, ללא טיפול שיטתי. תודה נתונה לד"ר גדעון פרסטר על שהואיל לערוך רשימה ביבליוגראפית זו.

מפתח האתרים

212	בית-אלפא	211	א-דָּפָה
212	בית-גוברין	211	א-דנקלה
213	בית-יירה		א-נבי צמויל עיין שמואל הנביא
213	בית-שאן	211	אחמדיה
213	בית-שערים	211	אם אל-עמד
213	בחרה	212	אם אל-קנאטר
		212	אמאוס
213	גדר (גדרה)	212	ארבל
213	גוש-חלב	212	אשקלון
213	גרש (גרסה)	212	אשתמוע
213	דבורה	212	בְּטִמְיָה
213	דלתון	212	בית אל-מא

- מגדל (מגדלה) 217
מזרעת כנף עיין ענף
מירון 217
מעוז־חיים 217
מעון 218,
מצדה 218
נבוריה 218
נוב 218
נענה 218
נערן 218
סאסא 218
סלביט 218
ספסופה 219
עבלין 219
עזה 219
עין־גדי 219
עין דוק עיין נערן
עין נשוט 219
עלמא 219
עספייא עיין חוסיפה
פחמה עיין כפר פחמה
פיק 219
פקיעין 219
קבר שמואל הנביא עיין שמואל הנביא
קיסריה 220
קצביה 220
קציון 220
קצרין 220
רחוב 220
רמה 220
רמת אביב 220
רפיד 220
שילה 220
שכם (חלקת השדה) 220
שמואל הנביא 220
שעלבים עיין סלביט
שרונה 220
חל אבו פרג' עיין כפר קרניים
חל־אביב עיין רמת אביב
חל בית־ירח עיין בית־ירח
חל יצחקי עיין ח'רבת יצחקיה
חל מנורה עיין כפר קרניים
- דנה 213
דניקלה עיין א־דנקלה
דר עזיז 213
זמימרה 213
ח' אל־כרך עיין בית־ירח
ח' אל־שיח' אסחאק עיין ח'רבת
יצחקיה
ח' דכה עיין א־דקה
ח' חברה עיין ח'רבת חברה
ח' נבוריה עיין נבוריה
ח' סומק עיין ח'רבת סומק
ח' סוסיה עיין ח'רבת סוסיה
ח' סמאקה עיין ח'רבת סומק
ח' עמודים עיין אם אל־עמד
ח' פרוה עיין רחוב
ח' שמע עיין חורבת שמע
חברון 214
חולדה 214
חוסיפה 214
חורבת שמע 214, 221
חמת־גדר 214
חמת־טבריה 214
ח'רבת חברה 214
ח'רבת יצחקיה 214
ח'רבת סומק 214
ח'רבת סוסיה 215
יאפא עיין יפיע
יבנה 215
יהודיה 215
יסוד המעלה 215
יפיע 215
ירושלים 215
יריחו 216
כוכב הירדן 216
כורזים 216
כנף 216
כפר ביל"ו 216
כפר ברעם 216
כפר דלחא עיין דלחון
כפר חנניה 216
כפר יסיף 216
כפר נחום 216, 221
כפר פחמה 217
כפר קרניים 217

עד 1960, עבודת גמר בחוג לארכיאולוגיה, ירושלים 1963 (משוכפל) [122 עמ'].

א"ל סוקניק, 'בתי כנסיות עתיקים בארץ-ישראל', רמון — מאסף עתי לאמנות ולספרות, א, 5, ברלין [1923], עמ' 18–23.

הנ"ל, "קטדרא של משה" שבבתי הכנסת העתיקים, תרביץ, א (תר"ץ), עמ' 145–151.

הנ"ל, 'לחקר בתי-הכנסת העתיקים', קובץ, ד (תש"ה), עמ' 30–32.

ש' ספראי, 'האם היתה קיימת עזרת נשים בבית הכנסת בתקופה העתיקה?', תרביץ, לב (1963), עמ' 329–338.

א' עובדיה, 'בתי כנסת עתיקים בא"י', ושכנתי בתוכם — קובץ מוקדש לבעיות יסוד בארכיטקטורה של בתי הכנסת, ירושלים תשכ"ח, עמ' 51–68.

י' פינקרפלד, בתי הכנסיות בארץ-ישראל מסוף תקופת הגאונים עד עליית החסידים, ירושלים 1971 [59 עמ'].

הנ"ל, 'בתי הכנסת בא"י', בית הכנסת, עמ' 243–259.

מ' פרלמן וי' ינאי, אתרים היסטוריים בישראל, תל-אביב-ירושלים 1966 [239 עמ'].

ג' פרסטר, 'בתי-כנסת עתיקים בארץ-ישראל', קדמוניות, ה (תשל"ב), חוברת 18, עמ' 38–42.

הנ"ל, 'בתי כנסת עתיקים במדבר יהודה ובבקעת יריחו', טבע וארץ, טו (1973), עמ' 139–143.

ש' קליין, 'כתבות מבתי-כנסיות עתיקים בארץ-ישראל', ידיעות המכון למדעי היהדות, ב (1925), עמ' 25–48.

הנ"ל, 'אימתי התחילו לצייר על פסיפס בארץ ישראל?', ידיעות, ב (1933), עמ' 15–17.

הנ"ל, תולדות הישוב היהודי בארץ-ישראל — מחימת התלמוד עד תנועת 'ישוב א"י', תל-אביב תש"י [311 עמ'].

הנ"ל, ארץ יהודה — מימי העליה מבבל עד חתימת התלמוד, תל-אביב 1939 [289 עמ'].

ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, א-ד, ברלין-וינה-תל-אביב 1924–1945.

הנ"ל, 'בתי כנסיות עתיקים בארץ-ישראל ובארצות הקדם', קובץ ('ירושלים'), ב (1928), עמ' 221–249.

א' שטאל, פרקים באמנות יהודית, ירושלים תשכ"ח, עמ' 153–226 (משוכפל) ('בתי-כנסת').

F.M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I-II, Paris 1933–1938.

כללי

מ' אבייונה, 'רצפות פסיפס בבתי כנסת ובכנסיות נוצריות בארץ ישראל', ידיעות, ב (1933), עמ' 9–15 (=מסות ומחקרים בידיעת הארץ, תל-אביב תשכ"ד, עמ' 23–28).

הנ"ל, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ-ישראל — למן שיבת ציון ועד ראשית הכיבוש הערבי, ירושלים 1962³ [231 עמ': מפות].

הנ"ל, מסות ומחקרים בידיעת הארץ, תל-אביב-ירושלים תשכ"ד [428 עמ'].

הנ"ל, 'הארכיטקטורה של בתי-הכנסת הקדומים בארץ ישראל ובתפוצות', האמנות היהודית, בעריכת ב' (ססיל) רות, תל-אביב [אין תאריך], עמ' 135–163.

הנ"ל וש' ייבין, קדמוניות ארצנו, א, תל-אביב 1955 [343 עמ': ציורים, תצלומים, לוחות ומפות].

ו"פ אולברייט, הארכיאולוגיה של ארץ-ישראל, תל-אביב 1965 [283 עמ'].

י' אילן ואחרים, מקדש מעט — קובץ מאמרים בשאלות עיצוב פנים של בתי-כנסת, ירושלים 1975 [120 עמ'].

י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב 1972, עמ' 331–357 ('בתי-התפילה').

י' בן-צבי, שאר ישוב, ירושלים 1965 [575 עמ'].

י' ברסלבי (ברסלבסקי), 'שרידי בתי כנסת', קובץ, א (1925), עמ' 139–142.

הנ"ל, לחקר ארצנו — עבר ושרידים, תל-אביב תשי"ד [389 עמ'].

הנ"ל, הידעת את הארץ, א-ו, תל-אביב 1955–1964.

ש"ד גויטיין, 'יציע נשים בבנין בית הכנסת בתקופת הגאונים', תרביץ, לג (1964), עמ' 314.

הנ"ל, 'בית הכנסת וצידו לפי כתיב-הגניזה', ארץ-ישראל, ז (תשכ"ד), עמ' 81–97.

י"ז כהנא, 'אמנות בית הכנסת בספרות ההלכה', בית הכנסת, עמ' 255–308 (=מחקרים בספרות התשובות, ירושלים תשל"ג, עמ' 349–394).

א' נגב, מבוא לארכיאולוגיה של ארץ-ישראל, ירושלים 1967 [291, 12 עמ'].

הנ"ל, ארכיאולוגיה של ארץ ישראל, ירושלים 1968 [114 עמ'].

רות סופר, רצפות פסיפס שנתגלו בארץ-ישראל משנת 1935

- Idem, 'Ancient Greek Synagogue Inscriptions', *BA*, XXXII (1969), pp. 41–46.
- H. Frauberger, *Über Bau und Ausschmückung alter Synagogen* (*Mittheilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler*, II), Frankfurt am Main 1901 [pp. 43; illus.].
- K. Galling, 'Archäologischer Jahresbericht . . . IV Die Synagogen', *ZDPV*, L (1927), pp. 310–315.
- Idem, 'Erwägungen zur antiken Synagoge', *ZDPV*, LXXII (1956), pp. 163–178.
- E.R. Goodenough, 'The Synagogues of Palestine', *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, I, New York 1953, pp. 178–267.
- Idem, 'Astral Symbols in Jewish Remains', *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, VIII, New York 1958, pp. 167–177.
- A. Grabar, 'Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien', *Cahiers Archéologiques*, XI (1960), pp. 41–71; XII (1962), pp. 115–152.
- V. Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine*, I, Judée, I–III, Paris 1868–1869; II, Samarie, I–II, Paris 1874–1875; III, Galilée, I–II, Paris 1880.
- A. Hiram, 'Die Entwicklung der antiken Synagogen und altchristlichen Kirchenbauten im Heiligen Lande', *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, XIX (XXIII), (1962), p. 63.
- F. Hüttenmeister & G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel* (*Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients*, Reihe B, no. 12/1, 12/2), I–II, Wiesbaden 1977.
- Israel – Ancient Mosaics* (*UNESCO World Art Series*), preface by M. Schapiro, introduction by M. Avi-Yonah, New York 1960 [pp. 24; illus.].
- B. Kanael, *Die Kunst der antiken Synagoge*, Munich et al. 1961 [pp. 122].
- D. Kaufmann, 'Études d'archéologie juive', *REJ*, XIII, no. 25 (1886), pp. 45–61.
- Idem, 'Beiträge zur jüdischen Archäologie', *Ge-*
- W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth, Penguin Books, 1949; Gloucester, Mass. 1971 [pp. 271].
- Idem, *L'archeologia in Palestina*, Florence 1957 [pp. 346].
- Idem, *Archeologia Palestyny*, Warsaw 1964 [pp. 333].
- M. Avi-Yonah, 'Places of Worship in the Roman and Byzantine Periods', *Antiquity and Survival*, II (1957), pp. 262–272.
- Idem, 'Mosaic Pavements in Palestine', *QDAP*, II (1932), pp. 136–181; III (1934), pp. 26–47, 49–73; IV (1935), pp. 187–193; *Mosaic Pavements in Palestine*, rep. from *QDAP*.
- Idem, 'Oriental Art in Roman Palestine' (*Studi Semitici*, V), Rome 1961 [pp. 103; illus.].
- Idem, 'Synagogue Architecture in the Classical Period', *Jewish Art*, ed. by C. Roth, London 1961, pp. 155–190.
- Idem, 'Neuentdeckte Kirchen- und Synagogenreste in Israel', *Estratto da Akten des VII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Trier 1965, pp. 335–340.
- Idem, 'Ancient Synagogues', *Ariel*, XXXII (1973), pp. 29–43.
- E. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte des XIIIe, XIVe, XVe, XVIe et XVIIe siècle – traduits de l'Hébreu*, Brussels 1847 [pp. xxiv, 572].
- E. Cohn-Wiener, *Die jüdische Kunst – ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin 1929 [pp. 268; illus.].
- C.R. Conder & H.H. Kitchener, *The Survey of Western Palestine – Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography, and Archaeology*, Vol. I, sheets I–VI (Galilee), London, Palestine Exploration Fund, 1881 (rep. Jerusalem 1970) [pp. x, 420; illus.]; *The Survey of Western Palestine – Special Papers on Topography, Archaeology, Manners and Customs, etc.*, London, Palestine Exploration Fund, 1881 [pp. viii, 362].
- F.V. Filson, 'Temple, Synagogue, and Church', *BA*, VII (1944), pp. 77–88.

A Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris 1868 [pp. xl, 468].

L. Oliphant, *The Land of Gilead — with Excursions in the Lebanon*, Edinburgh and London 1888 [pp. xxxvii, 538].

A. Reifenberg, *Architektur und Kunstgewerbe im Alten Israel*, Vienna and Leipzig 1925 [pp. 68; illus.].

Idem, *Denkmäler der jüdischen Antike (Bücherei des Schocken Verlags, LXXV/LXXVI)*, Berlin 1937, [pp. 63; illus.].

Idem, *Ancient Hebrew Arts*, New York 1950 [pp. 171; illus.].

E. Robinson (ed.), *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea — a Journal of Travels in the Year 1838*, I–III, London 1841.

L. Rost, 'Archäologische Bemerkungen zu einer Stelle des Jakobusbriefes (Jak. 2, 2f.)', *Palästina-Jahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem*, XXIX (1933), pp. 53–66.

C. Roth, 'The "Chair of Moses" and its Survivals', *PEFQ*, 1949, pp. 100–111.

Idem, *Die Kunst der Juden*, Frankfurt am Main 1963, pp. 64–80 ('Die Architektur der ersten Synagogen in Palästina und in der Diaspora').

Sh. Safrai, 'The Synagogues South of Mt. Judah', *Immanuel — a semi-annual Bulletin of Religious Thought and Research in Israel*, III (1973/74), pp. 44–50.

E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I–III, Leipzig 1901–1911⁴.

G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, London 1931²⁵ [pp. xxvi, 744].

J. Strugnell, 'Quelques inscriptions samaritaines', *RB*, LXXIV (1967), pp. 555–580.

E.L. Sukenik, 'Neue Synagogen-Forschung', *Bericht über die Hundertjahrfeier ... 1929. Archäologisches Institut des Deutschen Reiches*, Berlin 1930, pp. 383–389.

Idem, 'Designs of the Torah Shrine in Ancient

sammelte Schriften, III, Frankfurt a/M 1915, pp. 154–172.

E. Kitzinger (introd.), *Israeli Mosaics of the Byzantine Period (Mentor-UNESCO Art Book)*, New York 1965 [pp. 24; illus.].

Idem, *Mosaïques byzantines israéliennes (Le Grand Art en Édition de Poche)*, UNESCO 1965 [pp. 24; illus.].

Idem, *Byzantinische Mosaiken in Israel (UNESCO Taschenbücher der Kunst)*, Munich 1965 [pp. 24; illus.].

S. Klein, *Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum (Ossuar-, Grab- und Synagogeninschriften)*, Vienna et al. 1920 [pp. vi, 106].

Idem, 'Zur jüdischen Altertumskunde — (i) Das Fremdenhaus der Synagoge', *MGWJ*, LXXVI (1932), pp. 545–557, 603–604; LXXVII (1933), pp. 81–84; LXXVIII (1934), pp. 267–271.

S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, I–III, Leipzig 1910–1912.

Idem, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Vienna 1922 [pp. viii, 470].

Idem, 'Nouvelles découvertes archéologiques de Synagogues en Palestine', *REJ*, LXXXIX (1930), pp. 385–413.

R. Krautheimer, *Mittelalterliche Synagogen*, Berlin 1927, pp. 29–75 ('Die antike Synagoge').

F. Landsberger, 'The Sacred Direction in Synagogue and Church', *Hebrew Union College Annual*, XXVIII (1957), pp. 181–203.

L. Löw, *Gesammelte Schriften*, IV, Szegedin 1898, pp. 1–71, ('Der synagogale Ritus').

A. Marmorstein, 'Jüdische Archäologie und Theologie', *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, XXXII (1933), pp. 32–41.

H.G. May, 'Synagogues in Palestine', *BA*, VII (1944), pp. 1–20.

S. Munk, *Palestine — description géographique, historique et archéologique*, Paris 1845 [pp. 704; illus.].

י' פֶּרֶס, ארץ-ישראל — אנציקלופדיה טופוגרפית-היסטורית, א-ד, ירושלים תש"ו-תשט"ו.

ש' קליין, ספר הישוב — אוצר הידיעות והרשומות, הכתובות והזכרונות, שנשמרו בישראל ובעמים בלשון העברית ובשאר לשונות על ישוב ישראל ותולדותיו בארצו מימי חרבן בית שני עד ראשית ההתישבות החדשה בימי 'חבת ציון', א-ב, ירושלים תרצ"ט-תש"ד.

M. Avi-Yonah, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, I-II, Jerusalem 1975.

J.-B. Frey, *Corpus inscriptionum judaicarum...*, II (Asie-Afrique), Rome 1952 [pp. vii, 452].

B. Lifschitz, *Donateurs et fondateurs dans les Synagogues juives-répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des Synagogues (Cahiers de la Revue Biblique, VII)*, Paris 1967 [pp. 94].

L.A. Mayer, *Bibliography of Jewish Art*, ed. by O. Kurz, Jerusalem 1967 [pp. 374].

A. Negev, (ed.), *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, London and Jerusalem 1972 [pp. 354; illus.].

S.J. Saller, *A Revised Catalogue of the Ancient Synagogues of the Holy Land (Publications of the Studium Biblicum Franciscanum...)*, VI, Jerusalem 1969 [pp. 76; illus.].

Idem, *Second Revised Catalogue of the Ancient Synagogues of the Holy Land (Publications of the Studium Biblicum Franciscanum...)*, VI, Jerusalem 1972 [pp. 87; illus.].

בתי-כנסת בגולן — כללי

ד' אורמן, 'אתרי בתי כנסת בדרום הגולן ובחופה המזרחי של הכנרת', דפים למורי דרך — אתרים וממצאים (מאי 1972), ירושלים 1972 (משוכפל) [30, 13 עמ'].]

צ' אילן, ארץ הגולן — מדרין, תל-אביב תשל"ו [338 עמ']. הגולן — לקט מאמרים, מהדורה חדשה מתוקנת, יוצאת לאור לקראת הכינוס הכ"ח לידיעת הארץ, ירושלים תשכ"ט (משוכפל) [382 עמ'].]

ז' וילנאי, גולן וחרמון — ציורים, תמונות ומפה צבעונית מעודכנת, ירושלים 1970 [262 עמ'].]

Synagogues in Palestine', *PEFQ*, 1931, pp. 22-25.

Idem, 'Designs of the LECTERN' (ἀμνοειον) in Ancient Synagogues in Palestine', *JPOS*, XIII (1933), pp. 221-225.

Idem, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece (Schweich Lectures, 1930)*, London 1934 [pp. 90; illus.].

Idem, 'The Present State of Ancient Synagogue Studies', *Louis M. Rabinowitz Fund... Bulletin*, I, Jerusalem 1949, pp. 8-23.

C. Watzinger, *Denkmäler Palästinas — eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes*, I-II, Leipzig 1933-1935.

C. Wendel, 'Der Thoraschrein im Altertum' (*Hallische Monographien...*, XV), Halle 1950 [pp. 38; illus.].

ספרי עזר

מ' אבי-יונה, אטלס כרטא לתקופת בית שני המשנה והתלמוד, ירושלים 1966² [112 עמ'].]

י"ד אייזנשטיין, אוצר מסעות — קובץ תיורים של נוסעים יהודים בארץ ישראל, סוריא, מצרים וארצות אחרות, ניוארק 1926 [352 עמ'].]

אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ-ישראל, א-ב, ירושלים תשל"א.

ז' וילנאי, מדרין ארץ-ישראל, ירושלים 1935; א-ד, ירושלים 1946-1955.

הנ"ל, אנציקלופדיה לידיעת הארץ — תאור מפורט, בסדר א-ב, של כל הישובים העבריים, כפרים ערבים, מועצות אזוריות, מישלטים ושדות-קרב, אתרים היסטוריים, מקומות קדושים, הרים, עמקים ונחלים. בלוית ציורים, תרשימים ומפות, א-ג, ירושלים תשט"ו.

הנ"ל, יהודה ושומרון (הגדה המערבית), תל-אביב 1968 [444, 12 עמ'].]

הנ"ל, אריאל — אנציקלופדיה לידיעת ארץ-ישראל, א-ג, תל-אביב 1969-1976.

מ' כוכבי (עורך), יהודה ושומרון וגולן — סקר ארכיאולוגי בשנת תשכ"ח, ירושלים תשל"ב [300 עמ'].]

א' נגב (עורך), לקסיקון ארכיאולוגי של ארץ-ישראל, ירושלים 1972 [351 עמ'].]

H. Kohl & C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galilaea — mit 18 Tafeln und 306 Abbildungen im Text* (29 *Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft*), Leipzig 1916 [pp. 231; illus.]. Reprint with introduction by Asher Ovadiah, Jerusalem 1973.

S. Krauss, *Die galiläischen Synagogenruinen — Vortrag gehalten am 16 Dezember 1911, in Berlin* (*Gesellschaft für Palästina-Forschung* . . . , III), Leipzig [n.d.] [pp. 25].

Idem, 'Die galiläischen Synagogenruinen und die Halakha', *MGWJ*, LXV (1921), pp. 211–220.

E.W.G. Masterman, *Studies in Galilee*, Chicago 1909 [pp. 154; illus.].

C.W. Wilson, 'Notes on Jewish Synagogues in Galilee', *PEFQ*, 1869, pp. 37–41; *Special Papers*, pp. 294–299.

א-דָּכָה (ח' דכה)

Goodenough, I, pp. 205–206 ('Ed-Dikkeh').

KW, pp. 112–124 ('Ed-Dikke').

א-דנקלה (דניקלה)

א-דנקלה, יהודה שומרון וגולן, עמ' 267, מס' 70.

ע'דריה, ח-א, מא-מב (חשל"א), עמ' 1.

Goodenough, I, pp. 222–223 ('Khan Bandak').

אחמדיה

אחמדיה, יהודה שומרון וגולן, עמ' 269, מס' 78.

Goodenough, I, p. 222; III, figs. 577, 578 ('El-Ahmediyeh').

אם אל-עמד (ח' עמודים)

נ' אביגד, 'כתובת ארמית מבית-הכנסת העתיק באם אל-עמד שבגליל', *ידיעות*, יט (חשט"ו), עמ' 187–183.

י' זָנָה, 'כינויי בית-הכנסת', *תרביץ*, כז (1958), עמ' 559–557.

N. Avigad, 'Synagogue Inscriptions — an Aramaic Inscription from the Synagogue at Umm el-'Amed in Galilee', *Louis M. Rabinowitz Fund . . . Bulletin* III, Jerusalem 1960, pp. 62–64.

מ' ניישטט, 'שרידי בתי-כנסת בגולן', טבע וארץ, י (1968), עמ' 187–182.

הנ"ל, הגולן, חל-אביב תשכ"ט [212 עמ'].

ג' בן-עמי צרפתי, 'כתובות יהודיות מן הגולן', *תרביץ*, מא (1971–1972), עמ' 125.

L. Oliphant, 'Explorations North-East of Lake Tiberias, and in Jaulan', *PEFQ*, 1885, pp. 82–93.

G. Schumacher, *Across the Jordan — being an Exploration and Survey of Part of Hauran and Jaulan*, London 1886, [pp. xvi, 342].

Idem, *The Jaulan — Survey for the German Society for the Exploration of the Holy Land*, London 1888 [pp. xi, 304].

בתי-הכנסת בגליל — כללי

נ' אביגד, 'לדמותם של בתי-הכנסת העתיקים בגליל', כל ארץ נפתלי, עמ' 91–100.

י' ברסלבי, 'סמלים ודמויות מיתולוגיות בבתי-הכנסת הקדומים בגליל', כל ארץ נפתלי, עמ' 106–129.

ז' וילנאי, רמות הגליל, קרן קימת לישראל, ירושלים [אין תאריך] [55 עמ'].

א"ל סוקניק, 'בתי-כנסת עתיקים בסביבות ים-כנרת', ארץ כנרת, בעריכת ש' ייבין וח"ז הירשברג, ירושלים 1950, עמ' 79–74 (= כל ארץ נפתלי, עמ' 101–105).

ג' פרסטר, בתי הכנסת בגליל ומקומם באמנות ובארכיטקטורה ההלניסטית והרומית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, א-ב, ירושלים 1972 (משוכפל).

ש' קליין, ארץ הגליל — מימי העליה מבבל עד חתימת החלמה, ירושלים תשכ"ז [222, 19 עמ'].

N. Avigad, 'Ancient Synagogues in the Galilee', *Ariel*, XIX (1967), pp. 25–40.

G. Foerster, 'Les Synagogues de Galilée — reportage', *Bible et Terre Sainte*, CXXX (1971), pp. 8–15.

A Grotte, 'Die Bedeutung der galiläischen Synagogen-Ausgrabungen für die Wissenschaft', *MGWJ*, LXV (1921), pp. 16–31.

H.H. Kitchener, 'Synagogues of Galilee', *PEFQ*, 1878, pp. 123–129; *Special Papers*, pp. 299–305.

Eshtemo'a — Preliminary Report', *JPOS*, XIX (1939-1940), pp. 314-326.

בִּטְמִיָּה

'בִּטְמִיָּה', יהודה שומרון וגולן, עמ' 274, מס' 99.

בֵּית אֶל־מָא

י' בן־צבי, 'התגליות החדשות בשכם', ידיעות, ג, א (תרצ"ה), עמ' 1-6; ג, ד (תרצ"ו), עמ' 131-133; (=ספר שומרונים, עמ' 173-176).

בֵּית־אֶלְפָּא

נ' אביגד, 'רצפת בית־הכנסת בבית־אלפא ומקומה באמנות היהודית', בקעת בית־שאן, ירושלים תשכ"ב, עמ' 63-70.
ש' ייבין, 'ציור עקדת יצחק בבית־הכנסת בבית־אלפא', ידיעות, יב (תש"ו), עמ' 20-24; קובץ, א (1965), עמ' 109-105.

א"ל סוקניק, בית־הכנסת העתיק בבית אלפא — פרשת החפירות שנערכו מטעם האוניברסיטה העברית, ירושלים בתורף תרפ"ט, ירושלים 1932 [52 עמ'; ציורים: לחות].

י' פֶּרֶס, 'בית הכנסת העתיק בבית־אלפא (דברי בקורת)', ידיעות, ב (1933), עמ' 28-30.

M. Avi-Yonah, 'Beth Alfa', *Archaeology (Israel Pocket Library)*, Jerusalem 1974, pp. 43-45.

J.P. Frey, 'Une ancienne synagogue de Galilée récemment découverte', *Estratto dalla Rivista di Archeologia Cristiana*, X (1933), pp. 287-305.

Goodenough, I, pp. 241-253 ('Beth Alpha').

J. Pinkerfeld, 'Die antike Synagoge in Beth Alfa', *Menorah*, 9/10 (Vienna 1930) [5 pp.].

E.L. Sukenik, *The Ancient Synagogue of Beth Alpha — an Account of the Excavations conducted on Behalf of the Hebrew University, Jerusalem. From the Hebrew*, Jerusalem 1932, [pp. 58; illus.].

בֵּית־גּוֹבְרִין

E.L. Sukenik, 'A Synagogue Inscription from Beit Jibrin', *JPOS*, X (1930), pp. 76-78.

Goodenough, I, pp. 199-200 ('Umm el-Amed').

KW, pp. 71-79 ('Umm el 'Amed').

אֶם אֶל־קְנַאטֵר

'אֶם אֶל־קְנַאטֵר', יהודה שומרון וגולן, עמ' 283, מס' 148.

Goodenough, I, pp. 206-208 ('Umm el-Kanativ').

KW, pp. 125-134 ('Umm el-Knāṭiv').

E.L. Sukenik, 'Umm el-Qanāṭir', *JPOS*, XV (1935), pp. 172-174.

אֶמְאוּס

י' בן־צבי, ספר השומרונים, ירושלים תש"ל, עמ' 82-83, 199 ('אֶמְאוּס').

אַרְבֵּל

Goodenough, I, p. 199 ('Irbid [Arbela]').

KW, pp. 59-70 ('Irbid [Arbela]').

אַשְׁקָלוֹן

M. Avi-Yonah, 'Ascalon', *Louis M. Rabinowitz Fund ... Bulletin*, III, Jerusalem 1960, p. 61.

Goodenough, I, pp. 219-221 ('Ascalon').

אַשְׁתְּמוֹעַ

ז' ייבין, 'בית־הכנסת באשתמוע', קדמוניות, ה (תשל"ב), עמ' 45-43.

ב"צ לוריא, 'בית־הכנסת באֶשְׁתְּמוֹעַ', הטבע והארץ, ח (1935), עמ' 422-416.

הנ"ל, גלילות במולדת, ירושלים 1956², עמ' 249-267 ('אשתמוע').

ל"א מאיר וא' רייפנברג, 'בית־הכנסת באשתמוע', ידיעות, ט (1942), עמ' 41-44; י (1942), עמ' 10-11; קובץ, א (1965), עמ' 91-97.

א"ל סוקניק, 'בית־הכנסת העתיק באשתמוע', קדם, א (1942), עמ' 65-64.

Goodenough, I, pp. 232-236 ('Eshtemoa [es-Semoua]').

L.A. Mayer & A. Reifenberg, 'The Synagogue of

- גרש (גרסה)
F. M. Biebel, 'The Synagogue Church', *Gerasa — City of the Decapolis*, ed. by Carl H. Kraeling, New Haven 1938, pp. 318–324.
- J. W. Crowfoot & R. W. Hamilton, 'The Discovery of a Synagogue at Jerash', *PEFQ* (1929), pp. 211–219.
- J. W. Crowfoot, 'The Synagogue Church', *Gerasa — City of the Decapolis*, ed. by Carl H. Kraeling, New Haven 1938, pp. 234–241.
- Goodenough, I, pp. 259–260 ('Jerash [Gerasa]').
- E. L. Sukenik, 'Note on the Aramaic Inscription at the Synagogue at Gerasa', *PEFQ* (1930), pp. 48–49.
- דבורה
ד' אורמן, 'כתובות יהודיות מן הכפר דבורה שבגולן', קדמוניות, ד (תשל"ב), עמ' 131–133.
- הנ"ל, 'כתובות יהודיות מן הכפר דבורה שבגולן', תרביץ, מ (1971), עמ' 399–408.
- צ' אילן, ארץ הגולן, תל-אביב 1969, עמ' 155–165 ('הכפר ונחל דבורה, ג'לבינה').
- 'משקוף בית מדרשו של רבי אליעזר הקפ"ר', ח-א, 30 (1969), עמ' 1–2 (משוכפל).
- דלתון (כפר דלתא)
י' ברסלבסקי (ברסלבי), 'לעקבות בית-הכנסת בכפר דלתא', ידיעות, ב (תרצ"ד), עמ' 14–20 (= לחקר ארצנו, עמ' 274–275).
- הנ"ל, 'דלתון (דלאתה)', הידעת את הארץ, ה, עמ' 248, 258, 273.
- דנה
ג' פרסטר, 'משקוף עם תבליט מנורה מדנא', עתיקות, ג (תשכ"ו), עמ' 66–67.
- דר עזיז
י' עזיז, יהודה שומרון וגולן, עמ' 280–281, מס' 132.
- L. Oliphant, 'New Discoveries', *PEFQ* (1886), pp. 73–81.
- זמימרה
ח' זמימרה, ח-א, מא-מב (תשל"א), עמ' 2 (משוכפל).

- בית-ירח (ח' אל פרך)
פ' בראדון, 'צינברי ובית ירח לאור המקורות והמצא הארכיאולוגי', ארץ-ישראל, ד (תשט"ז), עמ' 50–55.
- פ"א גיא, 'בית-ירח', עלון מחלקת העתיקות של מדינת ישראל, ד (תשי"א), עמ' 32–33.
- Sh. Yeivin, 'Tel Bet-Yerah', *A Decade of Archaeology in Israel 1948–1958*, Istanbul 1960, pp. 43–44.
- בית-שאן
ד' בהט, 'בית-הכנסת בבית-שאן — סקירה ראשונה', קדמוניות, ה (1972), עמ' 55–58.
- נ' צורי, 'בית-הכנסת העתיק בבית-שאן', ארץ-ישראל, ח (1967), עמ' 149–167.
- D. Bahat & A. Druks, 'Beth Shean — ancienne Synagogue', *RB*, LXXVIII (1971), pp. 585–586.
- בית-שערים
ב' מזר (מייזלר), 'חורבות העיר', בית-שערים — פרשת החפירות בשנות תרצ"ו-ת"ש, א, ירושלים תשי"ח, עמ' 22–27.
- הנ"ל, 'בית הכנסת', חפירות בבית-שערים (שיך-אבריק) — סקירה של מפעלה הארכיאולוגי של החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה בבית-שערים בשנות תרצ"ו-ת"ש, ירושלים ת"ש, עמ' 6–9.
- מ' שובב, 'שתי כתובות משטח בית הכנסת בבית-שערים (מעונת החפירות הרביעית)', ידיעות, ט (תש"ב), עמ' 21–30.
- הנ"ל, 'מקום מושבם של השופטים בבית הכנסת בבית שערים', אשכולות, א (1954), עמ' 73–85.
- Goodenough, I, pp. 208–211 ('Sheikh Ibreiq [Beth Shearim]').
- בתרה
'בתרה', יהודה שומרון וגולן, עמ' 278, מס' 117.
- גדר (גדרה)
Goodenough, I, pp. 219, 225; III, figs. 574, 592 ('Gadara [Umm Qais]').
- גוש-חלב
Goodenough, I, p. 205 ('El-Jish [Giscal]').
- KW, pp. 107–111 ('Ed-Dschisch [Gis Chala]').

חברון

ע' אבישר (עורך), ספר חברון, ירושלים תש"ל, עמ' 193–199 ('בתי-כנסת וישיבות').

י' פינקרפלד, 'בית הכנסת של אברהם אבינו' בחברון (סקירה מוקדמת), ידיעות, ו (1939), עמ' 61–65.

D. Barag, 'An Aramaic Synagogue Inscription from the Hebron Area', *IEJ*, XXII (1972), pp. 147–149.

חולדה

M. Avi-Yonah, 'Various Synagogal Remains – Huldah', *Louis M. Rabinowitz Fund... Bulletin*, III, (1960), pp. 57–60.

חסיפה (עספייה)

מ' אבי-יונה, 'בית הכנסת העתיק של חסיפה', מסות ומחקרים בידיעת הארץ, חל-אביב תשכ"ד, עמ' 11–22.

Goodenough, I, pp. 257–259 ('Isfiya').

N. Makhoul & M. Avi-Yonah, 'A sixth-century Synagogue at 'Isfiya', *QDAP*, III (1934), pp. 118–131.

חורבת שמע

א' מאירס, 'חורבת שמע – היישוב ובית-הכנסת', קדמוניות ה (תשל"ב), עמ' 58–61.

A. T. Kraabel & E. M. Meyers, 'Khirbet Shema' (Meiron)', *RB*, LXXVIII (1971), pp. 418–419.

E. M. Meyers, A. T. Kraabel & J. F. Strange, 'Archaeology and Rabbinic Tradition at Khirbet Shema' – 1970 and 1971 Campaigns', *BA*, XXXV, 1 (1972), pp. 2–31.

חמת גדר

מ' אבי-יונה, 'שני שרידים של אמנותנו העתיקה (= לוח שיש אשר שימש לפניו חלק של הסורג בבית-הכנסת של חמת-גדר)', ידיעות, יב (תש"ו), עמ' 15–19.

א"ל סוקניק, 'בית הכנסת העתיק בחמת גדר (סקירה מוקדמת)', קובץ, ג (1934), עמ' 41–61.

Goodenough, I, pp. 239–241 ('El-Hammeh [Hammath] by Gadara').

E. L. Sukenik, *The Ancient Synagogue of El-Hammeh (Hammath-by-Gadara) – an Account of the Excavations Conducted on Behalf of the Hebrew University, Jerusalem, Jerusalem 1935* [pp. 99; illus.].

חמת-טבריה

מ' בן-דוב, 'שברי כתובות מבית-כנסת קדום בטבריה', קדמוניות, ט (תשל"ו), עמ' 79–80.

מ' דותן, 'הכתובת הארמית מבית-הכנסת של סוירוס בחמת-טבריה', ארץ-ישראל, ח (תשכ"ז), עמ' 183–185.

הנ"ל, 'דמותו של סול אינוקטוס בפסיפס של חמת טבריה', כל ארץ נפתלי, עמ' 130–134.

הנ"ל, 'בתי-הכנסת בחמת-טבריה', קדמוניות, א (תשכ"ט), עמ' 116–123.

ב' ליפשיץ, 'בית-הכנסת העתיק בחמת-טבריה', ריפוח וכתובותיו, מחקרים בחולדות עס-ישראל וארץ-ישראל, ג, חיפה תשל"ה, עמ' 99–109.

ג' סלושק, 'חפירות החברה בחמת-של-טבריה', קובץ, א (1921), עמ' 5–39; ב, ספר שני (1925), עמ' 49–52.

M. Dothan, 'Hammath-Tiberias', *IEJ*, XII (1962), pp. 153–154.

Goodenough, I, pp. 214–216 ('Hammath [el-Hammeh] by Tiberias').

B. Lifshitz, 'Die Entdeckung einer alten Synagoge bei Tiberias', *ZDPV*, LXXVIII (1962), pp. 180–184.

E. Oren, 'Ganei-Hamat (Tibériade)', *RB*, LXXVIII (1971), pp. 435–437.

L. H. Vincent, 'Les fouilles juives d'el-Hammam, a Tibériade', *RB*, XXX (1921), pp. 438–442.

Idem, 'Les fouilles juives d'El-Hammam, a Tibériade', *RB*, XXXI, (1922), pp. 115–122.

ח'רבת חברה

מ' שנבה, 'לכתובת היהודית מח'רבת חברה', ידיעות, יא (תש"ה), עמ' 26–30 (= קובץ, א [תשכ"ה], עמ' 193–197).

הנ"ל, 'כתובת על עמוד של בית-כנסת מחברה', ידיעות, יא (תש"ה), עמ' 31–33 (= קובץ, א [תשכ"ה], עמ' 198–200).

ח'רבת יצחקיה (תל יצחקי; אל-שיח' אסחאק) ג' אביגד, 'לקט כתובות ארמיות – (א) כתובת על בסיס-עמוד מח'רבת יצחקיה', ידיעות, לד (תשכ"ז), עמ' 211–213.

ח'רבת סומק (ח' סמאקה)

Goodenough, I, p. 208 ('Khirbet Semmaka').

ירושלים

ח"ז הירשברג, 'שרידיהם של בתי-כנסת קדומים בירושלים', קדמוניות, א (תשכ"ח), עמ' 56-62.

מ' הכהן, 'בתי כנסיות בירושלים העתיקה', בית הכנסת, עמ' 311-348.

י' פינקרפלד, 'בית הכנסת לעדת הקראים בירושלים (בלויית י"א תרשימים ושני לוחות ציורים)', 'ירושלים' מוקדש לזכר הרא"ם לונץ ז"ל, ירושלים תרפ"ח, עמ' 205-220.

הנ"ל, 'בתי-כנסת בעיר העתיקה בירושלים', יהודה וירושלים — הכינוס הארצי השנים-עשר לידיעת הארץ, ירושלים תשי"ז, עמ' 105-109.

D. Cassuto, 'Four Sephardi Synagogues in the Old City', *Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1975, pp. 122-123.

Ch. Clermont-Ganneau, 'Découverte a Jérusalem d'une Synagogue de l'époque hérodienne', *Syria-Revue d'Art Oriental et d'Archéologie*, I (1920), pp. 190-197.

S. A. Cook, 'The Synagogue of Theodotos at Jerusalem', *PEFQ* (1921), pp. 22-23.

G. M. Fitzgerald, 'The Theodotos Inscription', *PEFQ* (1921), pp. 175-181.

J. W. Hirschberg, 'The Remains of an Ancient Synagogue on Mount Zion', *Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1975, pp. 116-117.

S. B. Hoenig, 'The Supposititious Temple-Synagogue', *JQR*, LIV (1963), pp. 115-131.

A. Marmorstein, 'The Inscription of Theodotos', *PEFQ* (1921), pp. 23-28.

Th. Reinach, 'L'inscription de Théodotos', *REJ*, LXXI (1920), pp. 46-56.

L. H. Vincent, 'Découverte de la "Synagogue des Affranchis" a Jérusalem', *RB*, XXX (1921), pp. 247-277.

R. Weill, 'L'inscription de Théodotos', *REJ*, LXXI (1920), pp. 30-40.

S. Zeitlin, 'There Was No Synagogue in the Temple', *JQR*, LIII (1962), pp. 168-169.

KW pp. 135-137 ('Chirbet Semmâka').

ח'רבת סוסייה

ש' גוטמן, ז' ייבין וא' נצר, 'חפירת בית-הכנסת בחורבת סוסייה', קדמוניות, ה (תשל"ב), עמ' 47-52.

S. Yeivin, 'Inscribed Marble Fragments from the Khirbet Susiya Synagogue', *IEJ*, XXIV (1974), pp. 201-209.

יבנה

ז' בן-חיים, 'לכתובת השומרונית מיבנה', ידיעות, יד (1948), עמ' 49-50 (= קובץ, א [תשכ"ה], עמ' 236-237).

י' בן-צבי, 'הערות לכתובת השומרונית מיבנה', ידיעות, יג (תש"ז), עמ' 166-168 (= קובץ, א [תשכ"ה], עמ' 233-235) = ספר השומרונים, עמ' 186-189.

י' קפלן, 'כתובת מבית כנסת שומרוני ביבנה', ידיעות, יג (תש"ז), עמ' 165-166 (= קובץ, א [תשכ"ה], עמ' 232-233).

יהודיה

'יערביה — יהודיה', יהודה שומרון וגולן, עמ' 275, מס' 102.

G. Schumacher, *The Jaulân*, pp. 270-272 ('el Yehudiyeh').

יסוד המעלה

ש' קליין, 'תלה על-יד יסוד המעלה', ספר הישוב, א, ירושלים תרצ"ט, עמ' 157.

'יסוד-המעלה', ח-א, כח-כט (תשל"ד) מע' 28 (משוכפל).

יפיע (יאפא)

ג' פרסטר, 'לפסיפס בית-הכנסת ביפיע', ידיעות, לא (1967), עמ' 218-224.

G. M. Fitzgerald, 'Remains of an Ancient Synagogue at Yafa in Galilee', *PEFQ* (1921), pp. 182-183.

Goodenough, I, pp. 216-218 ('Yafa').

E. L. Sukenik, 'The Ancient Synagogue at Yafa near Nazareth — Preliminary Report', *Louis M. Rabinowitz Fund... Bulletin*, II (1951), pp. 6-24.

L. H. Vincent, 'Vestiges d'une Synagogue antique a Yafa de Galilée', *RB*, XXX (1921), pp. 434-438.

(תשי"ד), עמ' 222–229 (= ספר השומרונים, עמ' 190–193).

כפר ברעם

ר' עמירן, 'שבר חבליט מקושט מביח-הכנסת בכפר-ברעם', ארץ-ישראל, ג (1954), עמ' 178–181.

Z. Frankel, 'Ueber die hebräischen Inschriften der Synagogen zu Kefr-Bereim in Galiläa', *MGWJ*, XIV (1865), pp. 147–155.

Goodenough, I, pp. 201–203 ('Kefr Birim').

KW, pp. 89–100 ('Kefr Bir'im').

E. Renan, 'Sur les inscriptions hébraïques des Synagogues de Kefr-Bereim en Galilée', *Journal Asiatique*, III (1864), pp. 531–540.

'Die Inschriften auf dem Sarge einer Königin und an der Synagoge zu Kefr-Bereim', *IZWL*, IV (1866), pp. 274–276.

כפר חנניה

י' ברסלבסקי, 'כפר חנניה', ידיעות, א (1933), עמ' 18–21 (= לחקר ארצנו, עמ' 271–273).

כפר יסיף

י' ברסלבסקי, 'שרידי בתי-כנסת בכפר-יסיף ומול מבצר ארבל', לחקר ארצנו, עמ' 276.

כפר נחום

א"ל סוקניק, 'ההיה "ארון קודש" קבוע בביהכנ"ס שבכפר נחום? (הודעה מוקדמת)', קדם, ב (1945), עמ' 121–122.

ג' פרסטר, 'החפירות החדשות בכפר-נחום', קדמוניות, ד (תשל"ב), עמ' 126–131.

M. Avi-Yonah, 'Capernaum', *Archaeology (Israel Pocket Library)*, Jerusalem 1974, pp. 79–82.

P. B. Bagatti, 'Oggetti inediti di Cafarnao', *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, XIV (1964), pp. 261–272.

Idem, *Guida di Cafarnao*, Jerusalem 1970 [pp. 65; illus.].

V. C. Corbo, 'Nuovi scavi archeologici nella Sinagoga di Cafarnao', *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, XX (1970), pp. 7–52.

יריחו

D. C. Baramki & M. Avi-Yonah, 'An Early Byzantine Synagogue Near Tell es Sultān, Jericho', *QDAP*, VI (1938), pp. 73–77.

Goodenough, I, pp. 260–262 ('Jericho').

כוכב-הירדן

מ' בן-דב, 'בית-הכנסת בכוכב-הירדן וזיהויה של גרופינה', קדמוניות, ו (תשל"ג), עמ' 60–62.

הנ"ל, 'שרידי בית כנסת בכוכב הירדן ובעיית מקומה של גרופינה מול השומרון בגלעד', ארץ שומרון, ירושלים תשל"ד, עמ' 86–98.

כורזים

מ' אבי-יונה, 'מעברו של ים כנרת — רשימות ביקור בכורזין וסוסיטא', הגלגל, ב, 9 (1944), עמ' 10–11.

י"נ אפשטיין, 'לכתובת כורזין שו' 2–3, תרביץ, א (תר"ץ), עמ' 152.

ד' ייבין, 'בית הכנסת בכורזין', כל ארץ נפתלי, עמ' 135–138.

הנ"ל, 'מגורות מגולפות בכורזין', קדמוניות, ב (תשכ"ט), עמ' 98–99.

הנ"ל, 'החפירות בכורזין בשנים 1962–1964', ארץ-ישראל, יא (תשל"ג), עמ' 144–157.

א"ל סוקניק, 'לכתובת כרזים', תרביץ, א (תר"ץ), עמ' 135–136.

Goodenough, I, pp. 193–199 ('Chorazin [Khirbet Keraze]').

G. Kloetzli, 'Coins from Chorazin', *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, XX (1970), pp. 359–369.

KW, pp. 41–58 ('Kerāze [Chorazin]').

Z. Yeivin, 'Chorazin', *IEJ*, XII (1962), pp. 152–153.

כנף (מזרעת כנף)

א"ל סוקניק, 'בית הכנסת העתיק בחרבת כנף בגולן', קובץ, ג (1934), עמ' 74–80.

'מזרעת כנף', יהודה שומרון וגולן, עמ' 279–280, מס' 129.

כפר ביל"ו

י' בן-צבי, 'אבן-מזוזה שומרונית מכפר ביל"ו', ידיעות, יח

Idem, 'Monete della Sinagoga de Cafarna', *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, XX (1970), pp. 106–117.

E.L. Sukenik, 'Die jüdisch-aramäische Inschrift der Synagoge von Kapernaum', *ZDPV*, LV (1932), pp. 75–76.

כפר פחמה

מ' אבי-יונה, 'שרידי בית כנסת עתיק בכפר פחמה', ידיעות, יג (1947), עמ' 154–155 (= מסות ומחקרים בידיעת הארץ, תל-אביב 1964, עמ' 23–28).

כפר קרניים (תל מנורה; תל אבו פרג)
ש' גולדשמידט, 'שרידי בית-כנסת בחל של כפר-קרניים', ארץ-ישראל, יא (תשל"ג), עמ' 39–40.

מגדל (מגדלה)

V. Corbo, 'La citta romana di Magdala — rapporto preliminare dopo la quarta campagna di scavo — 1° ottobre–8 dicembre 1975. Blocco D, *Studia Hierosolymitana in onore del P. Bellarmino Bagatti*, I (*Studium Biblicum Franciscanum*...XXII), Jerusalem 1976, pp. 364–372.

מירון

ש' דר, 'בתי-כנסת — ביטוי לעושר: החפירות שנערכו במירון העתיקה ובחורבת שמע העלו כי היו אלה יישובים אמידים, שהקדישו רבות לפאר בתי-הכ"ן שלהם', טבע וארץ, יח (1975), עמ' 34–35.

E. Atkinson, 'Note on the Ancient Synagogue at Meiron', *PEFQ* (1878), pp. 24–27.

Goodenough, I, pp. 200–201 ('Meron').

KW, pp. 80–88 ('Meron').

C.L. Meyers et al., 'Excavations at Meiron, in Upper Galilee — 1971, 1972 — a Preliminary Report', *BASOR*, CCXIV (1974), pp. 2–25.

מעוז-חיים

ר' צפיריס, 'בית-הכנסת של מעוז-חיים', קדמוניות, ז (תשל"ה), עמ' 111–113.

Idem, *La Sinagoga di Cafarnao — Dopo gli scavi del 1969 (Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum... IX)*, Jerusalem 1970 [pp. 140].

Idem, 'Aspetti urbanistici di Cafarnao', *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, XXI (1971), pp. 263–285.

Idem, 'La Sinagoga di Cafarnao dopo gli scavi del 1972', *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, XXII (1972), pp. 204–235.

Goodenough, I, pp. 181–192 ('Capernaum [Tell Hūm]').

KW, pp. 4–40 ('Tell Hūm [Kapernaum]').

S. Loffreda, 'La ceramica della Sinagoga di Cafarnao', *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, XX (1970), pp. 53–105.

Idem, 'The Synagogue of Capharnaum — Archaeological Evidence for its Late Chronology', *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, XXII (1972), pp. 5–29.

Idem, 'The Late Chronology of the Synagogue of Capernaum', *IEJ*, XXIII (1973), pp. 37–42.

E.W.G. Masterman, 'The Site of Capernaum', *PEFQ* (1907), pp. 220–229.

B. Meistermann, *Capharnaüm et Bethsaïde — suivi d'une étude sur l'âge de la Synagogue de Tell Houm*, Paris 1921 [pp. xv, 291; illus.].

R.D. Middleton, 'The Synagogue at Tell Hūm', *PEFQ* (1926), p. 104.

P.G. Orfali, *Capharnaüm et ses ruines d'après les fouilles accomplies a Tell-Houm par la custodie franciscaine de Terre Sainte (1905–1921)*, Paris 1922 [pp. viii, 120; illus.].

B. Sapir, & D. Neeman, *Capernaum — History and Legacy, Art and Architecture (The Historical Sites Library...NI/9)*, Tel-Aviv 1967 [pp. 102; illus.].

P. Schaff, 'Kapernaum', *ZDPV*, I (1878), pp. 216–221.

A. Spijkerman, 'A Hoard of Syrian Tetradrachms and Eastern Antoniniani from Capharnaum', *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, IX (1959), pp. 283–327.

Goodenough, I, pp. 236–237 ('Nawa').

נענה

א"ל סוקניק, בית הכנסת העתיק בביח-אלפא, עמ' 21–22, ציור 24 ('ארון הקודש').

Goodenough, I, p. 225; III, figs. 590, 591 ('Naaneh').

נערן (עין דוק)

א"ל סוקניק, 'אילו בעיות באורנמנטיקה של רצפת הפסיפס מבית הכנסת העתיק בנערן', ספר מאגנס, ירושלים 1938, עמ' 178–180.

P. Benoit, 'Note additionnelle', *RB*, LXVIII (1961), pp. 174–177.

Goodenough, I, pp. 253–257 ('Naaran [Ain Duk]').

L.H. Vincent, 'Le sanctuaire juif d'Ain Douq', *RB*, XVI (1919), pp. 532–563.

L.H. Vincent & B. Carriere, 'La synagogue de Noarah', *RB*, XXX (1921), pp. 579–601.

L.H. Vincent, 'Un sanctuaire dans la région de Jéricho — la Synagogue de Na'arah', *RB*, LXVIII (1961), pp. 163–173.

סאסא

'סאסא', ח-א, כח-כט (חשכ"ט), עמ' 4 (משוכפל).

Goodenough, I, p. 263 ('Sasa').

סלביט (שעלבים)

י' בן-צבי, ספר השומרונים, ירושלים תש"ל, עמ' 84–85 ('שעלבים').

א"ל סוקניק, 'שרידי בית-כנסת שומרוני עתיק בשעלבים (סלביט)', עלון מחלקת העתיקות של מדינת ישראל, ב (תש"י), עמ' 31–32.

Goodenough, I, pp. 262–263 ('Salbit — a Samaritan Synagogue').

E.L. Sukenik, 'The Samaritan Synagogue at Salbit — Preliminary Report', *Louis M. Rabinowitz Fund... Bulletin*, I (1949), pp. 26–30.

M.N. Tod, 'On the Greek Inscription in the Samaritan

מעון

מ' אבי-יונה, 'רצפת-הפסיפס של בית-הכנסת במעון (נירים)', ארץ-ישראל, ו (תשכ"א), עמ' 86–93.

ש' לוי, 'בית-הכנסת העתיק במעון (נירים) (סקירה ראשונה של החפירות)', ארץ-ישראל, ו (תשכ"א), עמ' 77–85.

'The Ancient Synagogue of Ma'on (Nirim) Excavation Report', by S. Levy; 'The Small Finds and Coins', by L.H. Rahmani; 'Reconstruction', by A.S. Hiram & I. Dunayevsky; 'The Mosaic Pavement', by M. Avi-Yonah; 'The Inscription', by S. Yeivin; *Louis M. Rabinowitz Fund... Bulletin*, III (1960), pp. 6–43.

מצדה

י' ידין, 'מצדה — עונת החפירות הראשונה, תשכ"ד, סקירה ראשונה', ידיעות, כט (1965), עמ' 133.

ג' פרסטר, 'בתי-הכנסת במצדה ובהרודיון', ארץ-ישראל, יא (תשל"ג), עמ' 224–228.

M. Avi-Yonah, *Masada — Storia di una fortezza (Sintesi dell'Oriente e della Bibbia, IV)*, Marietti 1961, [pp. 71].

Y. Yadin, 'The Excavation of Masada — 1963/64, Preliminary Report', *IEJ*, XV (1965), pp. 1–120.

Idem, *Masada*, London 1966, pp. 181–192 ('The Synagogue and its Scrolls').

Idem, 'Masada', *Archaeology (Israel Pocket Library)*, Jerusalem 1974, pp. 150–164.

נבוריה

נ' אביגד, 'כתובת המשקוף של בית-הכנסת העתיק בכפר-נבוריה', ידיעות, כד (1960), עמ' 136–145.

N. Avigad, 'A Dated Lintel-Inscription from the Ancient Synagogue of Nabratein', *Louis M. Rabinowitz Fund... Bulletin*, III (1960), pp. 49–56.

Goodenough, I, pp. 203–204 ('En Nabraten').

KW, pp. 101–106 ('En-Nabratén').

נָה

י' ברסלבסקי, 'כתובת עברית-ארמית בנה', ידיעות, ד (1936), עמ' 8–12 (= לחקר ארצנו, עמ' 281–283).

ל"א מאיר וא' ריפנברג, 'בניני נוה היהודיים', ידיעות, ד (1936), עמ' 1–8.

ג' בן-עמי צרפתי, 'התרגום העברי של הכתובת של בית-הכנסת שבעין-גדי', תרביץ, מ (1971-1970), עמ' 255.

א"ש רחנטל, 'צבר', תרביץ, מ (1971-1970), עמ' 31-32.

'בית כנסת עתיק בעין-גדי', ח-א, לד-לה (תש"ל), עמ' 20-21 (משוכפל).

'בית הכנסת העתיק בעין-גדי — 1971', ח-א, מא-מב (תשל"א), עמ' 36-37 (משוכפל).

B. Mazar, 'En-Gedi', *Archaeology (Israel Pocket Library)*, Jerusalem 1974, pp. 83-87.

עין נשוט

'עין נשוט', ח-א, מה (תשל"ג), עמ' 1 (משוכפל).

עלמא

'בן-צבי', 'כתובת בית-כנסת חדשה בכפר עלמא', ידיעות, טו (תש"י), עמ' 75-77 (= קובץ, א [תשכ"ה], עמ' 201-203).

ר' עמירן, 'כתובת עברית חדשה בעלמא', עלון מחלקת העתיקות של מדינת ישראל, ב (תש"י), עמ' 25-26.

G. Dalman, 'Alma', *Palästina-Jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts ... Jerusalem*, X (1914), p. 47, fig. 6, no. 12.

R. Hestrin, 'A New Aramaic Inscription from 'Alma'', *Louis M. Rabinowitz Fund... Bulletin*, III (1960), pp. 65-67.

פיק

נ' אביגד, ידיעות, יט (תשט"ו), עמ' 184-185 (אפק [פיק] שבגולן).

'פיק', ח-א, ל (תשכ"ט), עמ' 2; לד-לה (תש"ל), עמ' 6; לו (תשל"א), עמ' 1 (משוכפל).

'פיק', יהודה שומרון וגולן, עמ' 288-289, מס' 187.

Goodenough, I, p. 221; III, figs. 579-580 ('Fik [Aphek]').

G. Schumacher, *The Jaulân*, pp. 138-143 ('Fik').

פקיעין

א"ל סוקניק, בית הכנסת העתיק בבית-אלפא, עמ' 22-23, ציור 26 ('ארון-הקודש').

Synagogue at Salbit', *Louis M. Rabinowitz Fund... Bulletin*, II (1951), pp. 27-28.

ספסופה

Goodenough, I, pp. 211-212 ('Safsaf').

KW, pp. 161-163, 188 ('Safsâf').

עבלין

י' ברסלבסקי, 'כתובת בית-כנסת ודלת-אבן יהודית בעבלין', ידיעות, ב (1935), עמ' 10-13 (= לחקר ארצנו, עמ' 277-280).

עזה

א' עובדיה, 'בית-הכנסת בעזה', קדמוניות, א (1968), עמ' 124-127.

M. Barasch, *The David Mosaic of Gaza*, [pp. 123] (משוכפל).

A. Ovadiah, 'Excavations in the Area of the Ancient Synagogue at Gaza (Preliminary Report)', *IEJ*, XIX (1969), pp. 193-198.

עין-גדי

א"א אורבך, 'הסוד שבכתובת עין-גדי ונוסחה', תרביץ, מ (1971-1970), עמ' 27-30.

ד' בר"ג ו' פורת, 'בית-הכנסת בעין-גדי', קדמוניות, ג (1970), עמ' 97-100.

ד' בר"ג, 'לעניין "קרתה" בכתובות מבית-הכנסת בעין-גדי', תרביץ, מא (1971-1972), עמ' 453-454.

ד' בר"ג, י' פורת וא' נצר, 'עונת-החפירות השנייה בבית-הכנסת של עין-גדי', קדמוניות, ה (1972), עמ' 52-54.

א' דותן, 'הרו בכתובת בית הכנסת של עין גדי, לשוננו, לו (1971-1970), עמ' 211-217.

ש' ליברמן, 'הערה מוקדמת לכתובת בעין-גדי', תרביץ, מ (1971-1970), עמ' 24-26.

ב' מזר, 'כתובת על רצפת בית-כנסת בעין גדי, סקירה מוקדמת', תרביץ, מ (1971-1970), עמ' 18-23.

א' מירסקי, 'גדי ודלי בכתובת עין-גדי ובפיוטי קדומים', תרביץ, מ (1971), עמ' 376-384.

י' פליקס, 'לעניין "הי גניב צבותיה דחבריה" בפסיפס עין-גדי', תרביץ, מ (1971-1970), עמ' 256-257.

רחוב (ח' פרוה)
פ' ויטו, 'בית הכנסת של רחוב', עתיקות, ז (1974), עמ' 104-100.

הנ"ל, 'בית-הכנסת של רחוב', קדמוניות, ח (תשל"ו), עמ' 123-119.
י' זוסמן, 'כתובת מבית-הכנסת של רחוב', קדמוניות, ח (תשל"ו), עמ' 128-123.

D. Bahat, 'A Synagogue Chancel-Screen from Tel Rehob', *IEJ*, XXIII (1973), pp. 181-183.

רמה
י' בן-צבי, 'כתבת ארמית מתקופת התלמוד ברמת נפתלי', ציון, ה (תרצ"ג), עמ' 93-89.

Goodenough, I, p. 213 ('Er-Ramah').

רמת אביב (תל-אביב)

'בית כנסת שומרוני ברמת אביב', ח-א, נד-נה (תשל"ה), עמ' 15 (משוכפל).

'Tractor Reveals Ancient Blessing', *The Jerusalem Post*, 17.4.1975.

רפיד

Goodenough, I, p. 211; figs. 538-541 ('Er-Rafid').

E.L. Sukenik, 'Er-Rafid', *JPOS*, XV (1935), pp. 178-180.

שילה

י' ברסלבסקי, "'כיפת-השכינה" ו"אבן-השולחן משמים" בשילה', לחקר ארצנו, עמ' 303-301.

'שילה' ח-א, מא-מב (תשל"א), עמ' 18 (משוכפל).

שכם (חלקת השדה)

י' בן-צבי, ספר השומרונים, ירושלים תש"ל, עמ' 182-176, 219, 233 ('הכתובת מכנשת אלח'צ'רה [הירוקה]').

שמואל הנביא (א-נבי צמויל)

ש' אסף, 'לתולדות בית הכנסת על קברו של שמואל הנביא', ידיעות, ו (תרצ"ט), עמ' 142-141.

ע' שוחט, 'לתולדות בית הכנסת על קברו של שמואל הנביא', ידיעות, ו (תרצ"ט), עמ' 86-81.

ש"ח קוק, 'הערות לתולדות ביהמ"ד על קברו של שמואל הנביא', ידיעות, ו (תרצ"ט), עמ' 144-143.

שרונה

א"ל סוקניק, 'שרידי בית כנסת עתיק בסרונה שליד יבנאל', ציון, ה (תרצ"ג), עמ' 96-94.

'שרונה', הידעת את הארץ, ו, עמ' 257.

I. Ben-Zvi, 'Discoveries at Pekiin', *PEFQ* (1930), pp. 210-214.

Goodenough, I, pp. 218-219 ('Pekiin').

קיסריה

מ' אבי-יונה, 'כתובת מקיסריה על כ"ד משמרות-הכוהנים', ארץ-ישראל, ז (1964), עמ' 28-24.

מ' שובה, 'בית כנסת בקיסריה וכתובותיו', ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, נזירק 1950, עמ' 449-433.

M. Avi-Yonah, 'The Synagogue of Caesarea - Preliminary Report', *Louis M. Rabinowitz Fund... Bulletin*, III (1960), pp. 44-48.

Idem, 'A List of Priestly Courses from Caesarea', *IEJ*, XII, (1962), pp. 137-139.

Idem, 'The Caesarea Inscription of the Twenty-Four Priestly Courses', *The Teacher's Yoke - Studies in Memory of Henry Trantham*, Texas 1964, pp. 45-57.

L.I. Levine, 'The Jewish Quarter and Synagogue', *Roman Caesarea*, Jerusalem 1975, (=Qedem 2), pp. 40-45.

B. Lifshitz, 'Inscriptions de Césarée en Palestine', *RB*, LXXII (1965), pp. 106-107.

J. Pinkerfeld, 'Reste einer antiken Synagoge in Cäsaräa?', *Menorah*, IX/X (Vienna 1930), [pp. 2].

E.L. Sukenik, 'More About the Ancient Synagogue of Caesarea', *Louis M. Rabinowitz Fund... Bulletin*, II (1951), pp. 28-30.

קצביה-סלוקיה

'סלוקיה', ח-א, מא-מב (תשל"א), עמ' 2; מה (תשל"ג), עמ' 1 (משוכפל).

קציון

י' ברסלב (ברסלבסקי), 'קציון', הידעת את הארץ, ו, עמ' 271.

'Kh. Keisûn', *The Survey of Western Palestine*, I, pp. 240-241.

קצרין

'בית הכנסת בקצרין', ח-א, כו (תשכ"ח), עמ' 6; לד-לה (תשל"ל), עמ' 4; לט (תשל"א), עמ' 8; מא-מב (תשל"א), עמ' 2 (משוכפל).

'בית הכנסת הקדום בקאצרין', טורי ישורון, כג (תשל"א), עמ' 23.

'קצרין', יהודה שומרון וגולן, עמ' 270, מס' 84.

הוספות

(*Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum* . . . , XIX), Jerusalem 1975 [pp. 224].

S. Loffreda, *Cafarnao, II – La ceramica* (*Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum* . . . , XIX), Jerusalem 1974 [pp. 239].

A. Spijkerman, *Caparnao, III – Catalogo delle monete della citta* (*Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum* . . . , XIX), Jerusalem 1975 [pp. 123].

חורבת שמע

E. Meyers, A.T. Kraabel & J.F. Strange, *Ancient Synagogue Excavations at Khirbet Shema', Upper Galilee Israel, 1970–1972* (*The Annual of the American Schools of Oriental Research*, XLII), Durham, North Caroline 1976.

כפר נחום

V.C. Corbo, *Cafarnao, I – Gli edifici della citta*



רשימת קיצורים

ארץ-ישראל	ארץ-ישראל — מחקרים בידעת הארץ ועתיקותיה, ירושלים 1951 ואילך.
בית הכנסת	בית הכנסת — מאמרים ומסות, ירושלים 1956 [356 עמ'].
גזית	גזית — ירחון לאמנות וספרות, ירושלים 1931 ואילך.
ח-א	חדשות ארכיאולוגיות, משרד החינוך והתרבות — אגף העתיקות והמוזיאונים, ירושלים 1962 ואילך (משוכפל).
טבע וארץ	טבע וארץ — כתב-עת לטבע וידעת הארץ, בטאון החברה להגנת הטבע, ירושלים 1959 ואילך.
ידיעות	ידיעות החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, ירושלים 1933–1954 (= BJPS).
יהודה שומרון וגולן	יהודה, שומרון וגולן — סקר ארכיאולוגי בשנת תשכ"ח, בעריכת מ' כוכבי, ירושלים תשל"ב.
כל ארץ נפתלי	כל ארץ נפתלי — הכינוס הארצי הכ"ד לידעת הארץ, בעריכת ח"ז הירשברג, ירושלים תשכ"ח [320 עמ'].
לחקר ארצנו	ר' ברסלבסקי, לחקר ארצנו — עבר ושרידים, תל-אביב תשי"ד [16, 389 עמ'].
קובץ	קובץ החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, ירושלים 1921 ואילך.
	ידיעות בחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, ירושלים 1965 (= <i>Bulletin of the Israel Exploration Society: A Reader</i> , vols. I–XV, 1933–1950, Jerusalem 1965)

BA	<i>Biblical Archaeologist</i> , Cambridge, Mass. 1938 ff.
BASOR	<i>Bulletin of the American School of Oriental Research</i> , Jerusalem 1919 ff.
Goodenough	E.R. Goodenough, <i>Jewish Symbols in the Greco-Roman Period</i> , New York 1953.
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i> , Jerusalem 1950 ff.
JPOS	<i>Journal of the Palestine Oriental Society</i> , Jerusalem 1921–1948.
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i> , London etc. 1889 ff.
JZWL	<i>Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben</i> , Breslau 1862–1973.
KW	H. Kohl & C. Watzinger, <i>Antike Synagogen in Galilaea</i> , Leipzig 1916.
MGWJ	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i> , Breslau 1852–1939.
PEFQ	<i>Palestine Exploration Fund Quarterly</i> , London 1869 ff.
QDAP	<i>Quarterly of the Department of Antiquity in Palestine</i> , London 1932 ff.
RB	<i>Revue Biblique</i> , Paris 1892 ff.
REJ	<i>Revue des Études Juives</i> , Paris 1880 ff.
ZDPV	<i>Zeitschrift des Deutschen Palästina – Vereins</i> , Leipzig 1878–1949.

DISCUSSION: THE LINK WITH ERETZ ISRAEL IN JEWISH PHILOSOPHY – CLASH OF VIEWPOINTS /
SHALOM ROSENBERG 148

Haim Hillel Ben-Sasson / Between Theory and Practice 167

Eliezer Schweid / Notes and Elucidations 170

Shalom Rosenberg / Summary 174

DOCUMENTS

Two Ammonite Inscriptions / Shmuel Ahituv 178

A Fourteenth Century Ashkenazi Letter of Vision and Chastisement (concerning the Link of Ashkenazi
Jewry with Eretz Israel) / Avraham Grossman 190

The Late Haim Hillel Ben-Sasson – The Image / Reuben Bonfil 199

BIBLIOGRAPHY: ANCIENT SYNAGOGUES IN ERETZ ISRAEL / RUTH P. GOLDSCHMIDT-
LEHMANN 205

חובה נעימה להודות למוסדות, לבתי ההוצאה ולאישים, שהואילו להרשות שימוש במדגמים ובתמונות
שמופיעים בחוברת זו:

החברה לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה; מוסד ביאליק; פרופ' יגאל ידין; ד"ר אפרים שטרן; פרופ'
אברהם נגב; ד"ר זאב משל; Oxford University Press, London; É. Puech

CATHEDRA

For the History of Eretz Israel and its Yishuv • 4

YAD IZHAK BEN-ZVI JERUSALEM • JULY 1977

EDITOR: YAACOV SHAVIT

EDITOR OF THE CURRENT ISSUE: EPHRAIM STERN

CONTENTS:

Preface 1

DISCUSSION: THE RETURN TO ZION IN VISION AND REALITY / BEZALEL PORTEN 4

Ephraim Stern / 'Yehud' in Vision and Reality 13

Shmaryahu Talmon / Return to Zion — Consequences for Our Future 26

THE WALLS OF JERUSALEM IN THE PERIOD OF NEHEMIAH / YORAM TSAFRIR 31

THE NEGEV DURING THE PERSIAN PERIOD / ZEEV MESHEL 43

DISCUSSION: THE JEWISH COMMUNITY IN GALILEE DURING THE PERIOD OF YAVNEH AND THE BAR-KOKHBA REVOLT / AHARON OPPENHEIMER 51

Shmuel Safrai / Introduction 52

Moshe David Herr / The Participation of the Galilee in the 'War of Qitos' (=Quietus) or in the 'Ben-Kosba Revolt' 67

David Rokeah / Notes on the 'War of Qitos' 74

Yoram Tsafir / The Historical Considerations and the Archeological Findings 75

Gideon Foerster / Galilee on the Eve of the Bar-Kokhba Revolt — The Archeological Evidence 77

Zeev Yeivin / The Evidence of the Korazin Excavations and the Archeological Survey 80

Aharon Oppenheimer / Summary 81

SAMARITAN SYNAGOGUES IN THE ROMAN-BYZANTINE PERIOD / ZEEV SAFRAI 84

BRINGING DECEASED FROM ABROAD FOR BURIAL IN ERETZ ISRAEL — ON THE ORIGIN OF THE CUSTOM AND ITS DEVELOPMENT / YESHAYAHU GAFNI 113

PRESERVATION AND DISAPPEARANCE OF EARLY PLACE NAMES IN THE CENTRAL NEGEV / ABRAHAM NEGEV 121

THE CIRCUS AND ITS FACTIONS (BLUES AND GREENS) IN ERETZ ISRAEL DURING THE BYZANTINE PERIOD / YARON DAN 133



© Yad Izhak Ben Zvi Publications, Jerusalem 1977

Assisted by the Ministry of Education and Culture

Printed in Israel