

מעשים בכינרת ובסביבתה – קובץ אגדות ופולמוסים בראי המקום

ישראל רוזנסון

הקדמה

ארגון בקבוצות של יצירות שונות של חז"ל לצורך שיבוץ בסקירות, בניתוחים ובמחקרים הוא מן המקובלות; הקריטריון לארגון שכזה הוא בדרך כלל שיקול תמטי. 'הנחת העבודה' של המארגנים כך את היצירות היא מן הסתם שדרך הצגה שכזו מוסיפה בדרך מסוימת הבנה טובה יותר של היצירות המדוברות; המבט 'מתוך הקבוצה פנימה' אל כל יצירה שונה מהמבט בעמדה בפני עצמה, ומוסיף במשהו להבנתה.¹ בשורות שלהלן תוצג קבוצה של יצירות חז"ל הקשורות במקום – סביבות טבריה והכינרת, ותועלה ההשערה כי המקום, דהיינו הזירה הגיאוגרפית העומדת כרקע, עשוי לשמש כמקור הראה ליצירה החז"לית. אנו מניחים ש'מקום' איננו רק 'פיסת גיאוגרפיה'; במובנו הרחב טומן הוא בחובו את מלוא הזיכרונות הנגזרים מקורותיו ואת מעטה הסמליות שדבקה בו במהלכם. במובן זה אפשר אולי לומר על דרך ההשאלה כי ל'מקום' החז"לי 'אישיות' משלו, וככזה עשוי הוא להשפיע על היצירה הכרוכה בו.²

תרבויות 'נוהגות' לעגן את עולמן הרוחני במקומות – סביבות ואתרים. לשאלת הזיקה בין אידיאולוגיות לבין הגיאוגרפיה פנים רבות, במיוחד בארץ שהיוותה 'בית-גידול' לרעיונות דתיים רבים כארץ ישראל; פן אחד קשור בספרות. דרך מסוימת בעולמם של חז"ל להציג אידיאולוגיות ולהעלותן לדיון הייתה הבנייתן בדרכים ספרותיות במעשים שונים ובמדרשים תוך ניצול ממד המקום, ולא אחת נגלה את עקבותיהן גם בהלכות.³ בנקודה זו עשוי להיווצר מפגש בין היצירה החז"לית לצורותיה השונות (פתגם, מימרה, מעשה אגדי, מדרש פסוקים, או דבר הלכה) למקום העומד ברקע, ואם מדובר במקום

-
1. דרך הארגון של יונה פרנקל בספרו הקלטי על סיפור האגדה (י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א), מהווה דוגמה מופתית לגישה זו.
 2. בלי להיצמד כאן למובאה ספציפית, ובלי להסכים בהכרח לכל אחד מטיעוניו, ניסוחיי מושפעים מספרו של זלי גורביץ' על המקום (ז' גורביץ', על המקום, תל אביב 2007).
 3. הצגתי זאת במאמרי: 'י' רוזנסון, 'ערים מוקפות חומה - רשימה אקראית או טקסט מגמתי', סידרא 17 (תשס"ג), עמ' 205-215.

גיאוגרפי, נוצר מפגש בין הספרות והגיאוגרפיה ומה שאצור בה. התוצאה היא כמדומה מאמרים לא-מעטים, שביסודם עומד – פעמים בגלוי ובמפורש ופעמים בסמוי – מקום בדמות אתר ספציפי. ניתוח יחסי הגומלין בין המקום ליסודות האחרים במאמר החז"לי עשוי להתגלות ככלי רב-ערך להבנת עיצובה של מחשבת חז"ל, ולא פחות מכך, גם פנים שונות של התקופה הנידונה.⁴

מאמרים של חז"ל העוסקים בכינרת – טבריה וסביבתה, ייבחנו להלן בעיקר בנושאי יסודות פולמוסיים. רוצה לומר, המקומות הנידונים מתפקדים במרקם הספרותי הכולל כמובילים למסר מסוים, שעיקרו התנגחות והתרסה נגד מגמות רעיוניות מסוימות, שטרדו, יש לשער, את מנוחתם של אומריהם-כותביהם ושומעיהם-לומדיהם. תפיסת אגדות חז"ל כאוצרות יסודות פולמוסיים ידועה ומוכרת,⁵ אם כי השאלות העקרוניות – מהו בעצם מאמר פולמוסי, וכיצד ניתן לגלות בו יסודות פולמוסיים, אינן פשוטות.⁶ לפולמוס הסמוי אפשר להציע מאפיינים שבעיקרם עומדים על הימנעות ממאבק ישיר ובוטה בתופעה המבוקרת. בנסיבות אלו נראה כי אפשר לדבר על רמיזות פולמוסיות, שלא-אחת מתבטאות בנוכחות יסודות ספרותיים (פעמים שאינם מתיישבים בנקל עם הסיפור כפשוטו), שראוי לשייכם למערכת הביקורתית הנידונה.⁷

4. עמדתו על יישום מושג הזיכרון בהקשרו הטריטוריאלי ביחס לספרות חז"ל במקום אחר: "רוזנסון, 'המקום, הטקסט והזיכרון - עיון באחד מדפוסי הזיכרון של חז"ל', זמנים, 76 (2001), עמ' 60-70.
5. "היינימן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974. על אגדות שבהן משוקע פולמוס יהודי-נוצרי ומקורות בנידון, ראו: מ' הירשמן, המקרא ומדרשו - בין חז"ל לאבות הכנסייה, תל-אביב 1992.
6. כנקודת מוצא אנו נוטים לאמץ את המאפיינים שהתוותה יאירה אמית בגלותה עמדות פולמוסיות בסיפור המקראי, גם לגבי מאמרי חז"ל ("אמית, 'פולמוס סמוי בפרשת כיבוש דן', בית מקרא, קכו, [תשנ"א], עמ' 267-268; "אמית, 'פרשת פילגש בגבעה כפולמוס סמוי נגד מלכות שאול ואוהדיה', בית מקרא, קכט, [תשנ"ב], עמ' 100-110). אפשר לקשר את גישתנו גם עם גישתו של דניאל בויראין, 'המדרש והמעש' - על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל, ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן, עורך: ש"י פרידמן, ניו יורק תשנ"ג, עמ' 105-117.
7. אורה לימור (א' לימור, 'קדושה נוצרית - סמכות יהודית', קתדרה, 80, [תשנ"ו], עמ' 31-62), הראתה בצורה משכנעת כיצד משרת המרקם הגיאוגרפי הארץ-ישראלי כזירת פולמוס נוצרי-יהודי, כשהנצרות נוטה לנכס מסורות יהודיות עתיקות הקשורות במקומות נושאי משמעות דתית והיסטורית, ולעגן מסורות חדשות במקורות היהודיים. בעוד היהדות פיתחה הסברים משלה הבאים להתמודד עם הפרשנות הגיאוגרפית הנוצרית. את 'התשובה היהודית' לניכוס הנוצרי איחרה לימור עד למאה ה-יב: "עד המאה הי"ב מיעטו יהודים להתבטא בוויכוח על המקומות הקדושים. בספרות היהודית כמעט אין תגובות על ניכוס המקומות הקדושים בידי הנוצרים ואחר כך בידי המוסלמים. למן המאה הי"ב, לעומת זאת, עם תחילת התהוותה של ספרות יהודית על ארץ הקודש ומקומותיה, התחילו גם יהודים להתייחס לעניין" (עמ' 61). אם הכוונה לספרות פולמוסית מוגדרת ומגובשת כסוגה (ז'אנר) העומדת בפני עצמה, זו איננה מוכרת למיטב ידיעתי בימי הביניים המקומיים, אך לדעתנו אין להסיק מכך כי גם הפולמוס עצמו וביטוייו בספרות חז"ל חדשים המה! את שקיעו של פולמוס כזה יש לחפש בכמה וכמה מאמרים. וראו על כך גם במאמרה: א' לימור, 'יהדות מתבוננת בנצרות פולמוס נסתור הכומר וספר תודות ישו', פעמים 75, (תשנ"ח), עמ' 109-128. וראו גם את דברי ביקורתו של הושע שוורץ, 'אורה לימור, מסעות ארץ הקודש', ציון סד, (תשנ"ט), עמ' 104-108.

נציג להלן כמה מאמרים – רובם נושאים אופי סיפורי – שבחלקם, כך נדמה, אפשר לזהות חצים פולמוסיים המכוונים 'החוצה'; פולמוסים עם העולם שמחוץ ליהדות המיוצג בתקופה הנידונה בעיקר על ידי העולם הנוצרי,⁸ שראה בכינרת מחוז הולדת לרבים מזיכרונותיו.

א. הכינרת בגליל הסימבולי

הכינרת היא אתר גיאוגרפי בגליל, וכך היא נתפסה.⁹ מתוך ראייה 'חבלית' כוללת, מתבקשת אפוא תחילה הערה על מעמדו הסמלי של הגליל ועל הפוטנציאל הסמלי הטמון בו, שיש בו כדי להקרין גם על תפיסת הכינרת. הגליל עטור בסימבוליקה נוצרית. היה זה יהושע אפרון שהדגיש את ייחוס נצרת לגליל כאנטיתזה ליהודה, והעמידנו על הזיקה של הגליל ל'גליל הגויים' בספר ישעיהו;¹⁰ ואשר למעמד הכינרת בגליל, הוא קישר לכך את כינוי הכינרת 'ים הגליל' בכרית החדשה ועמד על משמעותם של דימויי דגים הקשורים בה.¹¹ הכינרת העומדת כאן לדיון עמוסה אפוא בסמליות נוצרית המתבססת בראש ובראשונה על שיוכה לגליל; היא מופיעה ברבדים שונים ובסוגי מבע שונים של היצירה הנוצרית בתקופה שבה עוסקים מאמרים מן הסוג שיובא להלן.

ב. הכינרת בין ימי הארץ ואגמיה

כנקודת מוצא לדיון על אודות מעמדה המיוחד של הכינרת בתודעת חכמים נטעים את הצגתה ברשימת ימים – שבעה במספר – המקיפים את ארץ ישראל; רשימה המהווה בעצם הגדרה מסוימת של גבולות הארץ: "שבעה ימים סובבין את ארץ יש' ימא רבא ימא דטיבריא ימא דסמכו ימא דמילחא ימא דחולתא ימא דשליית ימא דאפמיא [...]" (ירושלמי, כלאיים פ"ט ה"ד לב ע"ג; כתובות פ"יב ה"ג לה ע"ב, ועוד); הכללתם ברשימה אחת נשענת על דרשת הכתוב: "כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכונניה", הנדרש כאן לא על 'הארץ' בכללותה, אלא על ארץ ישראל. לכאורה, במאמר זה ובדומיו מוצגים הימים

8. התמקדותנו במאמרים מתקופת האמוראים המשלבים את טבריה וסביבתה כיסוד ספרותי חשוב, מעודדת חיפוש אחרי כמה כיווני פולמוס. אפשר לדבר על פולמוס חיצוני הפועל נגד מגמות התופסות בעולם שמחוץ לישראל, המשתמש בטבריה ובסביבתה במאבק נגד רומא-ביוזנטיון ועוצמתה, ומבליט מגמות אנטי-נוצריות. במקביל, אין להתעלם מפולמוס פנימי, הקשור למעמדה של טבריה בעולמם של חכמים. במאמר זה עסקנו רק בפולמוס הראשון.

9. תחום טבריה נכלל בגליל: "שלש ארצות לבעור: [...] והגליל; [...] ותחום טבריא - העמק. [...]" (משנה, שביעית ט, ב).

10. אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, תל אביב תשס"ד, עמ' 48.

11. אפרון, שם, עמ' 62-65.

במעין עמדת שוויון – כולם 'יסודות' של הארץ המה. על רקע זה ניתן לטעון כי הסדר הקובע ברשימה לעיל איננו משקף חשיבות רעיונית שונה, אלא הוא סוג מסוים של סדר גיאוגרפי.¹² מכל מקום, להוציא את 'הים הגדול' שהכול היו מודעים לעוצמתו ולגודלו, הוענקה כאן לכינרת המופיעה מיד אחריו מעין 'זכות ראשונים', הבולטת במיוחד באחת מגרסאות המאמר הזה המיוחסת בבבלי לרבי יוחנן האמורא הגדול מטיבריא: "כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: [...] אלו שבעה ימים וארבעה נהרות שמקיפין את ארץ ישראל, ואלו הן שבעה ימים: ימא של טבריא, וימה של סדום [...] וים הגדול" (בבלי, בבא בתרא עד ע"ב).¹³ אפשר ש'פטריוטיזם מקומי' של איש טבריה הוא שפעל כאן כדי לשבש קמעה את הסדר הגיאוגרפי הקודם;¹⁴ מכל מקום לפנינו העדפה קלה של הכינרת.¹⁵

ב'פרקי רבי אליעזר' לובשת כמדומה העדפה זו צורה מפורשת של החלת מעין קדושה על הכינרת והצבתה מעל לימים אחרים. מדובר במאמר המשובץ בפרק השמונה-עשר של החיבור הדרשני המיוחד הזה (זהו חיבור בן התקופה המוסלמית, אך הוא יכול לשקף גם נסיבות שקדמו לה), המוקדש לשבת, מאמר שבא לשבח את יום השביעי ואת השנה השביעית ולייחדם: "שבעה ימים ברא הקדוש ברוך הוא ומכולם לא בחר אלא ים כנרת, והנחילו לשבט נפתלי [...]" (פרקי רבי אליעזר, יח).¹⁶ ספרותית, מדובר ברשימה מהסוג

12. דומה כי הסדר הזה משקף היגיון פשוט של בן ארץ ישראל המודע באופן בסיסי לגיאוגרפיה של ארצו - פתיחה בים הגדול, היסוד הגיאוגרפי התוחם את הארץ ממערב ומפרידה מהעולם; ממערב עבור למזרח, ותחילה האגמים הגדולים באזור הגליל שהיה מרכז היישוב היהודי באותה העת; המשך בימה הגדולה במזרח - ים המלח, וכלה בימות קטנות שרישומן הגיאוגרפי ניכר פחות ועיקר 'תפקידן' הוא להעמיד את הנאמר על המספר שבע. אכן, ניתן לגלות גם כאן העדפה מסוימת של הכינרת הבאה לפני ימת סומכו (החולה) הצפונית הימנה, ולפני ים המלח הגדולה הימנה, אך זו אינה בולטת כמו זו בדברי רבי יוחנן שהובאו למעלה. הנושא בכללותו מורכב ויש גם גרסאות אחרות שונות במעט (להלן הערה 13), ולא כאן המקום להאריך.

13. בדיקת הגרסאות השונות מורה כי זו הגרסה המקובלת בבבלי; למשל: כ"י פריס 1337, כתב יד אסקוריאל 1-3 g, מינכן 95. בכתב יד המבורג 165 קודם ימה של סיבכי לימה של טבריה; כלומר, פתח בצפון.

14. אפשר וזיקה למקומו בטבריה עולה מקביעתו בדבר בית מדרשו של איוב בטבריה דווקא (בבלי, בבא בתרא טו ע"א). וראו להלן בגוף המאמר על קביעתו בעניין הסנהדרין והגאולה מטבריה.

15. אשר לרשימות של שבעת הימים, יש לה ביטוי גם בפיוט. ב'סדר לשבעות' ('שבעה דברים קדומים') של סולמן אלסנג'ארי מופיעה רשימה: "שְׁבַע יָמִים / הַקִּיף לְעוֹלָמִים / לְטַבּוֹר הַדּוֹמִים / חַק לְסְדוֹם יָם / וְלְטַבְרִיָּה יָם / וְלְסוּמְכוֹ יָם / חִזְיָר לְאַפְמָא יָם / וְלַחֲוֹלְתָא יָם / וְלְכַנְרַת יָם / חֲיִיל יָם הַגְּדוֹל יָם / [...] ע' הכהן, קדושתאותיו של ר' שלמה סולמן אלסנג'ארי למועדי השנה, ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 95-96). אפשר והיא מהדהדת בפיוט לשמיני עצרת של רבי פינחס איש כפרא הסמוכה לטבריה: "מְתוּקִים מְרִים מְלוּחִים סְרוּחִים וְתוּחִים נְאֻבָּק וְעַפְר מְיָם / מְתוּקִים כְּבָאָר מְרִים הַמְתַּקְתָּה מְיָם / מְרִים כְּמִי מְרַתָּה הַמְרַתָּה מְיָם / סְרוּחִים כְּיָמָה הַסְדוֹם הַסְרַתָּה מְיָם / מְלוּחִים כְּיָם הַגְּדוֹל הַמְלַחְתָּה מְיָם / וְתוּחִים כְּחַמַּת גְּזָר מְכַתֵּל לְעֵילָק לְהַרְתִּיחַ מְיָם / נְאֻבָּק וְעַפְר כְּשִׁמוּעוֹ רִישׁוֹב טִיט מְיָם" (ש' אליעזר, פיוטי רבי פינחס הכהן, ירושלים תשס"ד, עמ' 474). כמו ברשימות שהוזכרו, ים סדום והים הגדול מוזכרים כאן במפורש; חמת גדר שאיננה רחוקה ממקום מושבו, מצוינת בגין התכונה המיוחדת של מימיה. מוזכרים מקורות מים מהתורה, אם כי 'בארה של מרים' הפותחת את הרשימה עשויה להזכיר את הכינרת ולו על-פי המסורת שתצוין בהמשך בגוף המאמר, הטוענת שהיא מצויה בה.

16. מופיע גם במדרש תהילים צב; מהדורת בובר, עמ' 402.

המאפיין מקורות חז"ליים מסוימים,¹⁷ הסוקרת שבעה (לפי גרסה אחרת שמונה¹⁸) עניינים, שבהם חשוב הנבחר, המשובח שבכל מין, השביעי: "שבעה רקיעים ברא הקב"ה [...] שבעה ארצות [...] שבעה הרים [...] שבעה ימים [...] שבעה מדברות [...] שבעה עולמות [...] שבעה ימים [...] שבע שנים".

באופן כללי, הרשימה של פרקי רבי אליעזר הפוסעת בעקבות רשימות קודמות מקשרת מקום ('ארצות', 'הרים', 'ימים', 'מדברות', ובמובן מסוים גם 'רקיעים') לזמן ('ימים', 'שנים'); הקישור ביניהם מתחזק בכוח הדמיון המילולי בין 'ימים', היינו, מקווי מים, לעומת 'ימים' - ימי-שבוע. משחק לשון זה מבליט את הקשר בין הכינרת - השביעית שבימים לשבת - השביעי בין הימים, ויש בכך כמדומה כדי לרומם את הכינרת מכלל דוגמה שגרתית ברשימת הדוגמאות של השביעיים שבמדרשנו, ולהעמידה כסמל מהותי לשבת שפותחת את מקבץ הדרשות שברשימה דנן (מוצגת כאבן פינה בברית בין ישראל לה': "[...] ויום השביעי ברכה וקדושה ומנוחה לי ולהם, לכך נאמר: 'ביני ובין בני ישראל'"), ומסיימת אותו ("וכל מי שהוא שומר את השבת בעולם הזה הקדוש ברוך הוא מוחל לו כל עונותיו [...]").¹⁹

יום השביעי עמד כידוע כבסיס לניגוח היהדות מצד העולם הנוצרי שהמירו ביום הראשון; הד תלמודי לכך בהנמקתו של רבי יוחנן: "...ובערב שבת לא היו מתעניין מפני כבוד השבת, קל וחומר בשבת עצמה. באחד בשבת מאי טעמא לא? אמר רבי יוחנן: מפני הנוצרים" (בבלי, תענית כז ע"ב), ואפשר שאין זה מקרה שדברים כה ישירים נגד הנצרות מיוחסים לרבי יוחנן שאיש טיבריא היה. מכל מקום, רשימת דרשות דוגמת זו שהביא 'פרקי רבי אליעזר', שמעצימה את מוטיב הברית בין ישראל ליום השביעי ומעגנת אותה במרחבי המקום והבריאה, עשויה להיות מובנת כמתפלמסת עם מי שתופס עצמו כ'מחליפו של ישראל', שהחליף גם את היום המקודש; פולמוס זה מובע כאן באמצעות כינרת הים המסמלת את השביעי שבימים.

אגב, הזיקה למקרא עולה גם משמו של האגם המוצג כאן בשם המקראי 'כינרת' הנדיר

17. "כל השביעי' חביבין. [...]" (פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, ב, ניוארק תשמ"ז, עמ' 343-344), וכן ויקרא רבה, מהדורת מרגליות, עמ' תרפ-תרפא. דינה שטיין, בספרה על פרקי רבי אליעזר (ד' שטיין, מימרה מגיה מיתוס, ירושלים תשס"ה) אינה מתייחסת במישרין לרשימות במובן הנוכח כאן, אך מרבה לעסוק בזיקה שבין אמירות שהן לעצמן לבין המארג שבו הן שתולות.

18. ראו הערתו של בובר במהדורתו (לעיל הערה 16); את 'שבעה מדברות בראתי...'. הוסיף לפי פרקי רבי אליעזר. אשר לעצם ההוספה של פריט שמיני בפרקי רבי אליעזר, אפשר שפעל כאן המנגנון הידוע של 'שלושה וארבעה', דהיינו הצגת מספר באמצעות המספר עצמו והמספר העוקב, במקרה זה שבעה ושמונה.

19. בחירה של הכנרת עולה בפיוטו של סולימן אלסנג'ארי (לעיל הערה 15): "סיני לְעִלְוִצוּ / כִּי מְפֹלֵם גְּהָצוּ / לְחִידוֹת מְלִיצוּ / יוֹם בְּחֹר וְחֶפְצוּ / עֲרָבוֹת מְרַקְעֵי עֲרָצוּ / וְצָבִי צְבָאוֹת אֲרָצוּ / יִם כְּנַרְת מִימֵי שְׁרָצוּ / וְחֲנֹךְ מְדוֹרוֹת מְפָרְצוּ / וּמְדָבֵר סִינֵי מְמַדְבְּרֵי רִיבְצוּ [...]" (עמ' 98-99). המוטו של 'שבעה ימים' עולה באופן חלקי גם בפיוט לשמיני עצרת של רבי פינחס (לעיל הערה 15).

יחסית בספרות חז"ל, ולא כ"ימה של טבריה.²⁰ שמות וכינויים נובעים מהשקפות מסוימות ומביעים אותן, ובמקרה הנידון זה תואם לכאורה את המגמה, שתוצג ותידון להלן, להזכיר במקורות שונים הקשורים בסביבה הנידונה מונחים ושמות מקראיים אחרים, ולהקנות בכך לכינרת וסביבותיה מורשת מקראית. בוודאי ששונה 'כינרת' זו מ'ים הגליל' הנזכר בחלק מספרי הבשורה כברית החדשה.²¹ הקישור למקרא מתחזק בכוח השייך לשבט נפתלי המובע באמצעות דרשת פסוק (קרובה לפשוטו של מקרא) מברכתו בתורה: "...ומכולם לא בחר אלא ים כנרת והנחילו לשבט נפתלי, שנאמר: 'נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה'" (דברים לג, כג). 'ים ודרום ירשה' נדרש במקומות אחרים כמצייין את הכינרת, והדברים אינם רחוקים מפשוטו של מקרא.²² 'והנחילו לשבט נפתלי' – שנים כה רבות אחרי שהשבטים אינם מהווים עוד גורם פעיל בחיי האומה, עשוי ביטוי שכזה לרמוז ליותר מאשר הצהרה סתמית על בעלותו המשפטית של השבט על הים;²³ ל'בעלות' זו יש רמיזות נוספות,²⁴ ואפשר שרמיזה עקרונית חבויה כאן לעצם בעלותו של אחד משבטי ישראל – השבט הרלוונטי מבחינה גיאוגרפית – על הכינרת, שיש בה כדי להעניק גושפנקא לבעלות ברמה גבוהה יותר, קרי, לבעלות של עם ישראל בכללותו. במאבק הגיאוגרפי-תודעתי עם הנצרות יש לדברים חשיבות.

ג. מים מן המקדש אל הכינרת

מקור נוסף המבליט מאוד את מעמדה של הכינרת, ואף עשוי להצביע על שמץ של 'קדושה' שדבקה בה הם דברי התוספתא: "ולאין הולכין – לים הגדול, ולימה של טבריא ולימה של סדום כדי לרפאת מימיו, שנאמר: 'ויאמר אלי המים האלה יוצאין אל הגלילה הקדמונה' (יחזקאל מז, ח) – זה ימה של סדום, 'וירדו אל הערבה' (שם) – זה ימה של

20. למעשה אין אצל חז"ל שימוש ישיר ב'כינרת' כשמו של האגם הידוע. היא נזכרה אצל חז"ל תוך התייחסות לשמות אחרים - גינוסר וימה של טבריה: "גינזור היא כנרת" (בבלי, מגילה ו ע"א), "כל חוף ים של טבריא נקרא כנרת, ולמה הוא קורא אותה גנוסר..." (בראשית רבה צט; עמ' 1267), ובהסבר דרשני לצורתה: "ולמה נקרא שמה כינרת דמתיקי פירא קקלא דכינרי" (בבלי, מגילה ו ע"א). בפיוטו של סולימן אלסנג'ארי (לעיל הערה 15), נזכרת כנרת בצד ימה של טבריה.

21. מתי ד, יח; טו, 29; מרקוס א, 16; ז, 31. בלוקס ה, 1: "ים גניסר". עניין מיוחד יש בשם אצל יוחנן: "ויעבור ישוע אל עבר ים הגליל הוא ים טיבריה" (ו, 1), ומסתבר שהשם המקובל בספרות חז"ל קנה שבייתה גם בעולם הנוצרי!

22. שימוש המתייחס לאפיון הגיאוגרפי הזה: "אין השבטים צדין דגים מימה של טבריה, מפני שהוא של נפתלי, ולא עוד אלא שנותנין לו מלוא חבל של חרם לדרומה של ים, שנאמר 'ים ודרום ירשה' (דברים לג, כג)" (תוספתא, בבא קמא ח יח; עמ' 41).

23. לעיל הערה 22. ראוי לציין שהמודעות לזיקת הכינרת לנחלת נפתלי עולה גם בספרי הבשורה: "וישב בכפר נחום על שפת הים בגבולי זבולון ונפתלי" (מתי ד, 13).

24. העניין טעון הרחבה ואעסוק בכך בע"ה במקום אחר.

טבריא, 'ובאו שם אל הים האחרון וירפו המים' – זה הים הגדול" (תוספתא, סוכה ג ט; עמ' 267). להלן יוזכרו דברים אלו גם בהקשר של בארה של מרים. ראוי לציין כי אין 'ימה של טבריא' נזכר כלל בנבואת יחזקאל בפרק מז – מקורה של דרשתנו. בהיעדר רמז כלשהו בפשוטו של מקרא, אמירה זו מצטיירת כדרשה טהורה, שאולי רק הביטוי 'הגלילה' עשוי לספק רמז דק להפניית המבט לגליל, אלא שבדרשה כפי שהיא לפנינו 'הגלילה הקדמונה' מתייחס דווקא לימה של סדום,²⁵ וכלל לא 'נוצל' כדי לומר דבר מה על ימות ממשיות שבגליל! לא זו אף זו – היעדר צורך פרשני פשוט לפנות בביאור פסוקי יחזקאל אל הכינרת עולה מדרשות אחרות מאותו הסוג, שהתמקדו בים המלח בלבד, ובמובן זה הן נאמנות יותר לרוח פשוטו של מקרא.²⁶ הדבר עולה גם בהסברים בני ימינו; חביבה פדיה למשל העניקה הסבר סימבולי רב-עוצמה לפרשת המעיין היוצא מן המקדש וזיקתו לים המלח דווקא,²⁷ ואין בו התייחסות מיוחדת לכינרת.²⁸ כללו של דבר, על רקע היעדר צורך פרשני משמעותי לשלב את הכינרת בדרשת פסוקי יחזקאל, והאפשרות לדרוש ולבאר את יחזקאל כמתייחס לים המלח לבדו, בולטות הדרשות המחברות את המקדש עם הכינרת; ואין לנו אלא לשער כי רצון עקרוני לחבר את הכינרת למקדש עומד מאחוריהן. יש בכך כדי לשוות מעמד דתי רם מעלה לכינרת המגיע עד צד של קדושה יהודית השרוי בה, שעשוי להשפיע בהקשרים פולמוסיים שונים. הקישור העתידי למקדש ישפיע על הכינרת רוב טוב וזאת בהקשר של ריבוי הדגה; אף שידועה הייתה הכינרת כמקור דגים בלתי נדלה (גם בנצרות!), זרימת מי המקדש אליה תחזק את מעמדה זה שבעתיים: "ניחא ימא רבא וימא דמילחא בשביל למיתקן ימא דטבריא ימא דסמכו לרבות דגתם [...]" (ירושלמי, שקלים פ"ו ה"ב נ ע"א). ובכך לא

25. פירוש דעת מקרא: "[...] והכוונה לחבל הארץ שממזרח לירושלים בין העיר לבין הערבה [...] לפי פשוטו של מקרא זרימת הנחל היא מן המקדש לכיוון מזרח, ומשם לכיוון ים המלח" ("צ מושקוביץ, ספר יחזקאל, ירושלים תשמ"ה, עמ' שפז).

26. "ונכנסין אל ים המלח ומכסין אותו, שנאמר ויאמר אלי הנה המים האלה יוצאים אל הגלילה הקדמונה... (פרקי רבי אליעזר, נא). בהמשך יש רמיזה לחיבור בדגה לים התיכון ולחזרה לנקודת המוצא במקדש, ואילו הכינרת, מאן דכר שמה! "... ויורד אל ים הערבה להרבות דגים לישראל ומלח יש להם מאותו מקום שכתוב בו ביצאתיו וגבאיו ולא ירפאו למלח נתנו... (ספר אליהו, בית המדרש, א' ילינק, ג, עמ' 74).

27. ח' פדיה, 'תמורות בקדש הקדשים: מן השוליים למרכז', מדעי היהדות 37, (תשנ"ז), עמ' 53-110. ואני מתייחס לכך במאמר הנמצא בשלבי הכנה: 'רוזנסון, 'שמותיו של ים המלח בספרות חז"ל', על בסיס הרצאה בקונגרס העולמי הי"ג למדעי היהדות.

28. הדרשה המכוננת אל הכינרת בנוסף אל ים המלח מעלה לכאורה בעיה נוספת: שלא כים המלח הנזקק למי המקדש כדי למתק את מימיו, אין לכינרת כל צורך בזה. בירושלמי מובא פתרון מעניין: "... לרבות דגתם... למיני מינים תהיה דגתם... (ירושלמי, שקלים פ"ו ה"ב נ ע"א). מסתבר כי המקדש ישפיע מים כגן עדן בזמנו ויגרום לפרייה ורבייה בדגה. אצל ר' שלמה סולימן סג"ארי 'ים כנרת מימי שרצו' (לעיל הערה 15; עמ' 99). כלומר הברכה בהשרצת דגים המזכירה את ייעודו הבראשיתי כפי שביאר שם עדן הכהן.

ניסים כנסי ישו ירבו דגים בכינרת²⁹ אלא ברכת המקדש. בהקשר זה ראוי עוד להוסיף ציור מרתק, הגם שעמום למדי, של השפעתם של מי המקדש על הכינרת דווקא שאותו מצאנו במדרש מאוחר:

‘נגילה ונשמחה בך’ [...] א”ר נחמן: כשיראה הקב”ה קברו של גוג ומגוג לישראל, הרי רגלי השכינה על הר הזיתים וקברו של גוג ומגוג נפתח מימין לנחל קדרון עד גרגשתא של מזרח הים של טבריא ובה עד נכנסה, שאמר ‘גיא העוברים’ (יחזקאל לט, א) (שיר השירים זוטא פרשה א, ד”ה משכני אחריך, מהד’ בובר עמ’ 13).

מסתבר כי מאירועי הגאולה בהר הזיתים מובילה דרך אל נחל קדרון (מתאים ל’נחל השטים’ שבחזון יואל על המים היוצאים מן הבית [יואל ד יח]), שמבליטה את מפלת גוג ומגוג, ובסופו של דבר מגיעה לימה של טבריה. מכל אלו מתחזק הקישור בין הכינרת למקדש.

ד. בארה של מרים

זיקה של הכינרת של ימי חז”ל למקרא עולה מהקישור המיוחד ל’בארה של מרים’ שמוקמה בה; בדיונים שונים של חכמים הוקדש מקום לא-מבוטל למעלותיה ולמקומה:

אמ’ ר’ תנחומ’ אפילו במים הקב”ה עושה שליחותו. מעשה במוכה שחין אחד שירד לטבול בים בטבריא וארעת שעתא וטפת בירא דמרים ואיתסי. והיכן היא בירא של מרים. אמ’ ר’ חייא בר אבא כת’ ונשקפה על פני הישימון (במדבר כא, כ), שכל מי שהוא עולה על ראש הר ישימון ורואה כמין כברה קטנה בים שלטבריא, זה הוא בארה של מרים. אמ’ ר’ יוחנן בן מריא שיערו רבנן והיא מכוונת כל קביל תרעא מציעיא דכנישתא עתיקתא דסרינגית (ויקרא רבה כב, ד; מהדורת מרגליות עמ’ תקי-תקיא³⁰).

תרגום: אמר רבי תנחומא: אפילו במים הקדוש ברוך הוא עושה שליחותו. מעשה במוכה שחין אחד שירד לטבול בים בטבריא ואירעה השעה וצפה בארה של מרים ונתרפא. והיכן היא בארה של מרים? אמר רבי חייא בר אבא: כתוב ‘ונשקפה על פני הישימון’ (במדבר כא, כ). שכל מי שהוא עולה על ראש הר ישימון ורואה כמין כברה קטנה בים של טבריה, זהו בארה של מרים. אמר: רבי יוחנן בן מריא: שיערו חכמים והיא מכוונת ממול השער האמצעי של בית הכנסת העתיק של סרנגית (סרונגין).

29. מרקוס ח, 9-1; מתי טו, 32-39; מתי יד, 13-21; לוקס ט, 10-17; יוחנן ו, 1-14. וראו אצל יהושע אפרון לעיל הערה 11.

30. וראו גם ירושלמי, כלאיים פ”ט ה”ד לב ע”ג.

עניינה של בארה של מרים בכינרת זכה לעיון מחקרי, ולא נעלם הקשר לעולמה של הנצרות.³¹ כשבפולמוס עסקינן, נקודת המוצא היא ש'בארה של מרים' מתקשרת במקורה למרים, אחותו של משה, אך השם 'מרים' קשור גם באמו של ישוע. בהקשרים הללו של ריפוי ומתן חיים - טוען הסיפור היהודי - מרים שבכינרת, מקום 'נסיו' של ישו, היא דווקא מרים מן המסורת היהודית!

ההשקפה הדתית העקרונית המוצגת כאן ברורה למדי; המים (במקרה הנדון - מים מרפאים!) הם שלוחיו של הקב"ה, ולכן לא של בשר ודם! ומבחינה זו משתלב המעשה בקודמיו בסדרת הסיפורים בויקרא רבה, שעסקו בגורמים שונים בטבע, שבאמצעותם פועל הקב"ה, ומנקודת המוצא של עורך המדרש, אין אפוא יתרון מיוחד למי באר מרים על אותם גורמים. ה'נס' הקשור במים עשוי אפוא לפעול מעשה שגרה בכל פעם שנוצר מפגש שיש בו משום צירוף מקרים מוצלח ('אירעה השעה') - לענייננו אין זה משנה איך מושג צירוף המקרים הזה בין החולה לבין הגורם המרפא, ואין צורך ב'תיווך' של בעלי נסים למיניהם!

עניין שראוי להדגישו הוא ידיעת המקום. לאחר שנידון גורם הזמן והודגש האופי המקרי כלשהו של המפגש המרפא, באים חכמים מחכמי ישראל לדון בגורם המקום, ומצהירים על ה'שיטה' לגלות את הבאר; כביכול, מסורה ידיעה זו בידם ולא בידי זולתם. עקרונית, זהו מוטיב שהיה מוכר היטב במסורת הנוצרית שהבינה כי יש לשאוב את הידיעות הקדומות על מקומם של האתרים החשובים מהמסורת העברית ולשעבדן לצרכים נוצריים (היה זה הירונימוס שטבע את הביטוי 'האמת העברית' בהקשר של עדיפותו המוחלטת של הנוסח המקראי, ויש מן העניין בכך שמבין מוריו היהודיים היו גם מטבריה!³²). והנה, כאן עושים חכמים שימוש במוטיב הידע היהודי על דרך ההיפוך לטובת הטיעון היהודי. לפי דעה מסוימת ניתן לראותה מ'הר ישימון' (מונח מקראי [במדבר כא כ] המזכיר את תולדות ישראל!) בגרסתו הגלילית; ומרשים אף יותר מכך היותה מכוונת כנגד פתחו המרכזי של בית כנסת עתיק בסביבתה של טבריה. הסמליות בנידון זה ברורה למדי. בית הכנסת הוא אתר יהודי מובהק, והנה, מתוך אתר עתיק זה המסמל את המשכיותה של היהדות בסביבה, ודווקא ממנו, ניתן לגלות את בארה של מרים. ובלשון אחר, הרוצה לגלותה ייטיב לעשות אם יסור דווקא לבית הכנסת! לא זו אף זו, לבית כנסת בטבריה מוניטיין בענייני פולמוס; הוא נזכר בספרות הפולמוס היהודית הבוטה והמאוחרת יחסית - 'ספר תולדות ישו' כאתר שסמוך לשערו השפילו את ישו והיכוהו.³³ הנה כי כן, בלי להתחייב

31. א' ריינר, 'בין יהושע לישו: מסיפור מקראי למיתוס מקומי', ציון סא, (תשנ"ו), עמ' 200-295.

32. א' לימור, 'קדושה נוצרית - סמכות יהודית', לעיל הערה 7.

33. ראו למשל בנוסח שפרסם א' שנאן, אותו האיש - יהודים מספרים על ישו, תל אביב 1999, עמ' 72-73; 82-83. ספרות זו מאוחרת באופן יחסי אך אין זה מן הנמנע שיש בה יסודות קדומים יותר. ראו אזכוריה המרובים

מהו בדיוק בית הכנסת של סרונגית, התייחסות לבית כנסת בטבריה עשויה להתחבר עם מסורות שביטויין בספרות פולמוסית נוקבת וקשה בדבר מעמדה של טבריה ובית הכנסת שלה בהקשר של חי ישו.

חשוב לציין כי בארה של מרים נושאת עמה סמליות יהודית חשובה אחרת. המקור הראשון שנזכרת בו בארה של מרים הוא דברי התוספתא בפרק השלישי של מסכת סוכה. אמנם, שם אין היא מיוחסת במישרין לכינרת או לאיזשהו מקום אחר, אך מניחות מעמדה באותו הפרק עולה מסקנה מעניינת הקשורה בעקיפין לענייננו.³⁴ שני עניינים נסמכו זה לזה באותו הפרק: הראשון, המעיין שיצא לעתיד לבוא מן המקדש: "מלמד שמפכפכין ועולין כמין פי הפך הזה, עתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית" (תוספתא, סוכה ג ג), והשני, הבאר: "כך היתה הבאר שהיתה עם ישראל במדבר דומה לסלע מלא כברה מפכפכת ועולה כמפי הפך הזה [...] כנגד פתחו של אוהל מועד" (שם, יא; עמ' 268). נקודות הדמיון ברורות – המעיין לעתיד לבוא, והבאר מן העבר קשורים לפתחים: 'מפתן הבית' ו'פתח אוהל מועד'. ולא זו בלבד, דומים הם בצורת נביעתם: 'מפכפך ועולה'. על כך אפשר להוסיף קשר נוסף – הסמליות הנקבית המיוחסת לשני מקורות המים הפלאיים הללו. אשר למעיין העתידי הוא תואר בתוספתא באמצעות הפסוק שזהו עניינו: "'ביום הוא יהיה מקור נפתח לבית דוד וליושבי ירושלים לחטאת ולנידה' (זכריה יג, א)" (שם, ט), והבאר – סמל נקבי מוכר,³⁵ יוחסה במקורות המאוחרים יותר לאישה – מרים. ניתן לראות אפוא קשר של המשכיות בין הבאר של המדבר למי המעיין העתידי; ודומה שעורך התוספתא חש בכך, ובמעשה עריכה מחושב חיבר את שניהם באמצעות משפט הקישור: 'כך היתה הבאר שהיתה עם ישראל במדבר'. תפיסת הבאר כקשורה ויונקת ממעיין המקדש מחזקת כמובן את זיקת הים כולו, שבו 'נובעת' באר זו ומשמש לה מעין תשתית למסורתו של עם ישראל. המעיין העתידי ישפיע, כפי שצינינו לעיל, גם על הכינרת: "ולאין הולכין? לים הגדול ולימה של טבריא ולימה של סדום כדי לרפות מימיו, שנאמר ויאמר אלי: המים האלה יוצאין אל הגלילה הקדמונה' (יחזקאל מז, ח)" (שם). הנה כי כן, הכינרת וה'באר היהודית' העולה ממנה נקשרים לקודשיו המושרשים ביותר של העם היהודי.

אגב, אפשר כי חוט מקשר למוטיב השיוך המקורי של הבאר לירושלים מצא מקום גם במדרשים מאוחרים באמצעות רמז לנקודת מוצא בשבט יהודה דווקא: "[...] ואחר כך היתה הבאר נובעת והולכת בין שבטו של יהודה לשבטו של יששכר..." (סדר אליהו רבה, פ' יב).

של טבריה בגרסאות הארמיות של 'תולדות ישו', שהן מוקדמות יותר, פרסם אותן י' גיצבורג, גנוי שכטר, א, תרפ"ח (ירושלים תשכ"ט), עמ' 323-338.

34. שאול ליברמן, הסיק את דבר הקשר שבין הבאר למקדש מתוך השוואת מקורות שונים העוסקים בבאר ובמקדש העתידי. תוספתא כפשוטא, סוכה, עמ' 873. אנו הבלטנו את הזיקה הספרותית שבין שני הקטעים.

35. ראו: ח"ז הירשברג, ערך 'באר', אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 1-6.

הנה, באר שמקורה ביהודה נובעת עתה בנחלת נפתלי בימה של טבריה, ונחלתו ראוייה לאצור את הבאר ולשומרה עד לבוא עת פקודה. שיוכה לירושלים עולה ממדרש מאוחר אחר: "רבי עקיבא אומר: כל מקום שהיו אבותינו הולכים היתה הבאר מהלכת לפניהם [...] וכתוב בירושלים (זכריה יד, ח) 'והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים' היא הבאר שעתידיה לעלות בירושלים ולהשקות את כל סביבתה" (פרקי רבי אליעזר, לה).

כללו של דבר, מעמדה של הבאר שבכינרת בפרט והכינרת בכלל כקשורים למקדש מחזק מאוד את ה'בעלות' היהודית על הים, שמסורות נוצריות ראו בו מקום מקודש לנצרות.³⁶ ויש מן העניין לציין כי בצד הבאר בים עצמו התבצרה במהלך הדורות גם הקביעה כי מרים נקברה בטבריה, כעולה מפיוט מימי הביניים: "מרים קבורה בטיבריה בשדה, ויוכד בכרם כנד ריח קטורת / מים בתוכה והחמין כחמי גדר [...]".³⁷

ה. זיכרונות מקראיים נוספים

קביעתם של טבריה וסביבותיה כאתרים נושאי זיכרונות מקראיים נושאת פנים שונות. נזכיר מסורת המופיעה באחד מ'מדרשי הגאולה': "ויאמר אלי: מטה ישועות יתן ה' לחפציבה אם מנחם בן עמיאל, והמטה – מקל שקד הוא המטה אשר פרח באהל מועד ויצץ ציץ ויגמול שקדים, והוא גנוז ברקת עיר נפתלי" (ספר זרובבל, מהדורת אבן שמואל, עמ' 76-77).³⁸ העיר מכונה כאן בשם מקראי 'עיר רקת' ומיוחסת לשבט מקראי – נפתלי, והעניין כולו מזכיר מעשה מקראי, שזכרו נשתמר דווקא בטבריה – העיר המסמלת את מעט העוצמה שנותרה ליישוב היהודי בגליל. כל זאת בהקשר שאולי איננו פולמוסי במובן הפשוט הנידון כאן, אך נושא ללא ספק מסר אקטואלי לדורו – מסר של שאיפה לגאולה ולהתגברות היישוב היהודי על צריו, הצומחת ועולה מטבריה ורווחת בשלהי התקופה הביזנטית. נדייק, לשון 'גנוז' כוונתה מוצפן, שעשוי להתגלות; והיא עצמה מקופל בה רמז לפולמוס, משום שהעולם הנוצרי הרבה ל'גלות' חמדות 'גנוזות' של דמויות מפתח

36. ראוי להדגיש כי לא הכול הסכימו לחפש את בארה של מרים דווקא בכינרת. הנה, בבבלי מובעת דעת רבי חייא: "הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה בים וזו היא בארה של מרים" (בבלי, שבת לה ע"א). בצדה מובאת דעתו של רב: "מעין המיטלטל – טהור, וזהו בארה של מרים" (שם). אפשר כי הדברים קשורים במסורות שונות בדבר מקומה של הבאר, ואפשר כי מקופל כאן פולמוס סמוי בין החכמים הבאים לרמוז נגד ההגמוניה של טבריה החולשת על הבאר הפלאית. בהקשר זה מעניין כי דווקא רבי חייא המיוחס לטבריה הוא המפקיע לכאורה את הבאר מתחומה של הכינרת. כן יש אפשרות בדבר פולמוס אנטי נוצרי הקשור לכרמל, ובמסגרת זו לא נרחיב את הדיון בכך.

37. א' מרמרשטיין, 'קברי אבות', מאסף ציון, 10, (תרפ"ו), עמ' 37.

38. יש מן העניין לציין כי לשון גניזה נאמרה גם על בארה של מרים: "ונשקפה" – זה לענין באר שבאתה עמהם עד שנגזזה לתוך ימה של טבריה..." (תנחומא בובר, חוקת, עמ' 128).

למיניהן מהתקופה המכוננת של הנצרות, בראש ובראשונה הצלב הקדוש.³⁹ המטה מין עץ היה; הניסיון לשמר או לעצב מסורות מקראיות בסביבת הכינרת בא לידי ביטוי בהקשר של עצים נוספים: "עין דשיטין הוון במגדל צבעייה אתון ושאלון לר' חנניה חברהון דרבנן מהו מיעבד בהון עבידא אמר להן מכיון שנהגו אבותיכם בהם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש" (ירושלמי, תעניות פ"א ה"ו סד ע"ג). תרגום: עצי שיטים היו במגדל צבעייה באו ושאלו לרבי חנניה חברים של חכמים: מהו לעשות בהם מלאכה? אמר להם: מכיוון שנהגו בהם אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחם נפש.

האגדה במדרש מזהה עצים אלו עם העצים שקצצם יעקב והורידם מצרימה, שנהגו בהם קדושה מפני קדושת הארון שהוכן מהם (שיר השירים רבה א, נה; מהדורת דונסקי, עמ' מד). זיהויה של מגדל צבעייה איננו פשוט,⁴⁰ אך ברי שהיא קשורה לסביבה הנידונה כאן, ואולי אף מזכירה את מגדל הידועה מן הברית החדשה. והנה, במקום הזה מתגבשות מסורות הקושרות את עציו למשכן. סיפורים הקשורים בקדושתם של עצים אינם נדירים בעולמם התרבותי והדתי של בני ארץ ישראל לדורותיהם. הנקודה המיוחדת לסיפורנו היא הכרתם של חכמים – רבי חנניא ובעקיפין חכמים חבריו – בצורך לשמור על מסורות אלו. אפשר כמדומה לראות בדבריו מגמה החורגת מכלל ניסיון שגרתי לאחיזה במסורות עתיקות. אפשר כי מדובר כאן בהכוונה עקרונית הנובעת מהכרה עמוקה בצורך המיוחד בשמירתן של מסורות אלו, וברקע הולכת ומתחזקת דת אחרת – הנצרות, המנסה לנכסן.

חשוב לציין, כל דיון במגדל צבעייה אינו יכול להתנהל במנותק ממסורות אחרות הקשורות בה, למשל הנאמר בירושלמי: "...ומגדל צבעייה [חרבה] מפני הזנות" (ירושלמי, תעניות פ"ד ה"ה סט ע"א), והסיפור שיוזכר גם להלן על רבי יונתן שנשר שערו: "אזל להדה מגדלה דצבעייה מיתאייסא" ובסופו של דבר הספר שבא אליו כדי להתרפא: "קם ורבע ליה על רגליו, אמר ליה: כאן בריש מישתעי קמיה דרב באורתא" (קוהלת רבה א ח). כנאמר, מסתבר שאף על פי שלכאורה במגדל צבעייה מצויה התרופה למחלה הנידונה, בפועל, רבי יונתן הבא להתרפא מעורר כבוד בהכירו את התרופה, ובמובן מסוים גובר בידיעותיו על הידע המקומי. והנה מסתבר כי הזיכרונות הקשורים במקום משקפים מגמות שונות – היו שהעמידו על שורשיו של היישוב היהודי במקום, והיו שנוקקו להסביר את חורבנו.⁴¹ מכל מקום, העברות

39. א' לימור, קדושה נוצרית - סמכות יהודית, לעיל הערה 7.

40. כאמור, נטו לזהות את מגדל צבעייה כמגדל המפורסמת הקרובה לטבריה, או ממוקמת בסביבת חמת גדר. אפשר להבחין בהתלבטות אצל שמואל קליין בכל הקשור בזיהויה בספר הישוב (עמ' 103-104) הוא קבע כי היא שונה ממגדל הידועה, ויש למקמה בסמוך לחמת גדר. ואילו בספרו 'ארץ הגליל' הקדיש סעיף שלם לבחינת זהותה עם מגדל הידועה. ראו: ע' ליבנר, 'מדרש גיאוגרפי גלילי על מסע נערי איוב', קתדרה 120, (תשס"ו), עמ' 33-54. בסופו של דבר הוא מזהה אותה סמוך לצמת.

41. אגב, אם במגדל עסקינן, הוזכר בה חורבן: "רבי גוריון אמר: מוגדלאי שאלון לר' שמעון בן לקיש מהו ליקח אבנים מעיר זו ולבנות בעיר אחרת? אמר לון: אסור הורי ר' אמי: אפילו ממזרחה למערבה אסור מפני חורבן

הקשורות בה – זנות וזיקה לכשפים (להלן), נתפסו ככאלו שהן נחלת הנוצרים. אשר על כן יש עניין לחכמים למחות נגדן, והדברים תובעים דיון לעצמו. אנו לא באנו אלא להראות את הקפדתם של חכמים החשים לחיזוק המסורת היהודית במקום, שגם אם בעייתיותו איננה נקשרת במפורש לנצרות, רמזים שונים יוצרים זיקה כזאת. ודאי שהימצאותו בסביבה העומדת כזירת עימות בין העולם היהודי והנוצרי מחזקת את הזיקה הנידונה.

ו. נסים בטבריה – הים שנקרע והים שבלע

הצגנו את הים כישות גיאוגרפית סמלית; נעבור עתה לאגדה בירושלמי על מעשה שאירע בו והתנהל בסביבתה הקרובה של טבריה. הסיפור נושא כמדומה אופי פולמוסי ועשוי להתקשר למאבק בנצרות. הוא מלמד על עימות חריף שנתגלע בין כמה מחכמי יבנה לבין מין אחד בבית המרחץ של טבריה:

דלמא רבי ליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבה עלון למיסחי בהדין דימוסין דטיביריא חמתון חד מיניי אמר מה דמר ותפשיתון כיפה [...] אמר רבי יהושע מה דמר ותפס יתיה תרעם והוה כל מאן דעליל הוה יהיב לי חד מרתוקה וכל מאן דנפיק הוה יתיב ליה בנתיקה [...] מן דנפקון אמר רבי יהושע לההוא מינייא הא מה דאת חכם אמר נוחות לימאמן דנחתין לימא אמר ההוא מינייא מה דאמר ואיתבזע ימא אמר לון ולא כן עבד משה רבכון בימא אמרין ליה לית את מודה לן דהליך משה רבן בגויה אמר לון אין אמרון ליה והליך בגויה הלך בגויה גזר רבי יהושע על שרה דימא ובלעיה (ירושלמי, סנהדרין פ"ז הט"ו כה ע"ד).

תרגום: מעשה: רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא נכנסו להתרחץ באותו בית מרחץ של טבריה. ראה אותם מין אחד, אמר מה שאמר ותפסתם הכיפה [...] אמר רבי יהושע מה שאמר ותפסו השער, וכל מי שהיה נכנס היה נותן לו אגרוף וכל מי שהיה יוצא נתן לו דחיפה [...] כשיצאו אמר רבי יהושע למין ההוא: זה מה שאתה יודע? אמר: נרד לים. כשירדו לים אמר אותו המין מה שאמר ונקרע הים. אמר להם: ולא כך עשה משה רבכם בים? אמר לו אין אתה מודה שהלך משה רבנו בתוכו? אמר להם: כן. אמרו: ולך בתוכו. הלך בתוכו. גזר רבי יהושע על שר הים ובלעו.

זהו סיפור ידוע שהיבטים שונים שלו נידונו במחקר.⁴² אין זה מענייננו כאן לבחון עד כמה ובאלו מובנים המאורע הנידון כאן הוא 'אמתי', אלא ברצוננו לבחון מגמה פולמוסית אנטי-נוצרית המקופלת בו לצד מאבק סמוי בבעלי כשפים.

אותו המקום" (ירושלמי, מגילה פ"ג ה"א עג ע"ד).

42. ראו סיכומו של: י"צ אליאב, 'אתרים מוסדות וחיי יום יום בטבריה בתקופת התלמוד', מטוב טבריה, 10, (תשנ"ה), עמ' 30-31.

ניתן דעתנו. חרף השפלתו באותו שלב בסיפור שבו המין הופיע כמכשף נסתיים המאבק במעין 'תיקו' – ללא הכרעה ברורה. זירת המאבק הועתקה אפוא, ביוזמתו של רבי יהושע, מבית המרחץ לים – הכינרת. והנה, בניסיון לחקות את קריעת הים של משה רבנו מצליח המין, אך הוא נכשל בניסונו להידמות לישראל ולילך בתוכו. יחד עם זאת המעשה עשוי כמובן להזכיר את נס ההליכה של ישו במי הכינרת (אך הוא – לא היה בטבריה!), נס מפורסם הנזכר בכמה מקומות בספרי הבשורה בברית החדשה.⁴³ על כן אפשר להבינו כמעין בבואה מהופכת של הסיפורים על נסיו המרובים של ישו בכינרת ובסביבותיה. ההשוואה ברוח זו מובילה למסקנה כי החכמים המשובצים בסיפורנו מזכירים את חכמי הפרושים (והצדוקים) שהתווכחו עם ישו בגליל,⁴⁴ והמין – את השתקפותו של ישו עצמו. מתברר כי אף שהמאבק ביניהם חריף, בסופו של דבר מנצחים החכמים. אולם המוקד בסיפור איננו מוסב לעצם הניצחון. המין קורא תיגר על 'משה רבכם', שכן דמותו המקראית של משה נותרה בסופו של דבר בחזקתה היהודית, ומתברר כי הניסיון הנוצרי לחקותו בנסים מצליח רק באופן חלקי, ובטווח הארוך מוביל את המחקה לכישלון ואבדון. הנוטים להתרשם מנסיו של ישו בכינרת, רומז סיפורנו, ייטיבו לעשות אם יבחנו את תוצאותיהם בראייה מקיפה יותר.

נקודה חשובה בניתוחנו קשורה לזיקה שטווה הסיפור בין דמות המכשף ודמות הנוצרי הסמויה ה'מקננות' יחדיו באותה אישיות עצמה. לדעתנו, הקישור הזה הוא בעיקרו ספרותי; רוצה לומר, כוונתו להראות שמי שמתברר בסוף המעשה כבבואת דמותו של ישו, מוכיח את עצמו בראש ובראשונה כמכשף. האשמת ישו בכישוף ידועה במקורותינו ("..."] ישו הנוצרי יוצא ליסקל על שכישה והסית והדיח את ישראל..."] בבלי, סנהדרין מג ע"א; "ישו כשף והסית והדיח את ישראל" שם, קז ע"ב⁴⁵), ואפשר שהאשמה זו מתגלגלת עד לעצם לידתו.⁴⁶ כמו כן אפשר שהדברים משקפים מציאות מסוימת, שכן היו שעסקו בנצרות וגם מְשֻׁפֵּים לא הדירו ידם. האשמות הדדיות בכישוף רווחו בין יהודים ונוצרים באותה העת, ובמיוחד בסביבה הנידונה. כך, בדברי הקטרוג נגד היהודים בפרשת הקומס יוסף שנתנצר, המסופרת מפי אפיפאניוס הנזיר, מצאנו: "אולם, היהודים, שממולחים הם ונכונים לכל מעשה, לא נמנעו להשתמש בכישופים המקובלים עליהם. שהרי בזבזו נכבדי היהודים את זמנם לריק בקסמים ובהבלים, אולם, בסופו של דבר לא צלחה מזימתם",⁴⁷ וכן "...]

43. מתי יד, 26; יוחנן ו, 19.

44. למשל: מתי טז, 1; מרקוס ב, 6; 5; לוקס ה, 30.

45. על הנושא בכללותו ראו: M. Smith, *Jesus the Magician*, New York, 1978.

46. ד' רוקח, 'בן סטרא בן פנטירא הוא', תרביץ לט (תש"ל), עמ' 9-18.

47. ז' רובין, 'פרשת הקומס יוסף והנסיונות לניצור הגליל במאה הרביעית לספירה', קתדרה, 26, (תשמ"ג), עמ' 111. א' חבס רובין, הנשיא בתקופה הרומית-ביזנטית – לתולדותיה של דינאסטיה, חיבור לשם קבלת התואר

בהשתדלם לסייע לו במעשי הפקרתו בעזרת מעשי כישוף [...]”⁴⁸, וראו גם להלן. נקרתה אפוא לבעלי סיפורנו ההזדמנות לומר דברם בענייני כשפים: היוזמה לפתוח בכישוף, כך רמזו, באה מצדו של המין. חכמי ישראל נכנעים לכשפיו, מן הסתם, מכיוון שברגיל אין זו אומנותם, ולכשעצמם אין הם בקיאים בכך יתר על המידה, להוציא רבי יהושע שלבקיאותו בנידון יצא שם.⁴⁹ ואם במאבק נגד ה'מכשף' לא זכו חכמינו לניצחון חד-משמעי, נסתים המאבק במין, שהוא המאבק הרעיוני העיקרי העומד בפני חכמים בצורה שונה לגמרי, ומובילו הוא רבי יהושע, שנודע בהצלחותיו במאבק עם המינים ("כשמת רבי יהושע בן חנניה אמרו לו חכמים: מי יעמוד לנו בפני המינים אמר להם... " בבלי, חגיגה ה ע"ב). ולא היינו מהססים להעלות את האפשרות, שגם שמו נתפס בסיפור או בין שומעי-קוראיו כמסייע במאבק נגד משיחם של הנוצרים, שנודע כידוע באותו השם עצמו.⁵⁰

כללו של דבר, רומז סיפורנו, ביסודם, הנסים המפורסמים העומדים ביסוד הנהייה אל הדת החדשה אינם אלא מעשי כישוף. זהו עושר השמור לבעליו לרעתו, משום שסופם מוות, הן – וכך ראוי – בגזרת בית דין של מטה בכמה מן המקורות, והן בגזרת החכם היהודי המסתייע ב'שרים של מעלה' בסיפור שלפנינו.⁵¹ (לשאלת מעמדו של אותו 'שר' לא ניכנס כאן; אך הוא משתלב כמדומה באווירת הכשפים האופפת את הסיפור). זהו אם כן סיפור פולמוסי שסגנונו לעגני. עוד בטרם נפלה ההכרעה ספג המין הנידון מכות כהוגן כשתפסו השער, ובסופו של דבר נפל בפח שכרה לו רבי יהושע.⁵² אלה יסודות מקובלים בסיפורים

דוקטור לפילוסופיה, תל אביב תשנ"ב, א, עמ' 94-95.

48. זאב רובין, לעיל הערה 47, עמ' 108. להאשמת הנצרות בנטייה שורשית אל הכישוף חברו גם פולמוסנים פאגניים: "...שהרי בכוח הכישוף מסוגל היה ישו עצמו לבצע את מעשה הנסים שנראה היה כמבצע" (קלטוס, תורת האמת, אצל: ד' רוקח, היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאגני, ירושלים תשנ"א, עמ' 50). "...ואפילו פאולוס, גדול המכשפים שבכל המקומות ובכל הזמנים" (יוליאנוס, נגד הגליליים, שם, עמ' 211).
49. התלמוד רומז כי ענייני הכשפים עמדו אצל חכמי הדור כבעיה הלכתית, אך בפועל לא היו לכך דורשים רבים. כך עולה מדברי רבי אליעזר: "[...] ולא עוד אלא שאני שונה שלוש מאות הלכות בנטיעת קשואים, ולא היה אדם שואלני בהן דבר מעולם, חוץ מעקיבא בן יוסף...." (בבלי, סנהדרין סח ע"א). לעומת זאת רבי יהושע, 'גיבורו' של סיפורנו, מכריז על בקיאותו היתרה בעניינים אלו: "אמ' ר' יהושע בן חנניה: יכיל אנא נסיב קריין ואבטיחין ועביד לון איילין טבין והידנון עבידין איילין וטבין" (ירושלמי, סנהדרין פ"ז ה"א כה ע"ד). תרגום: יכול אני לטול קשואים ואבטיחים ועושה אותם אילים וצבאים, והללו מולידים אילים וצבאים."
50. מנקודת ראות זו אין זה מקרה שיהושע בן פרחיה נקשר - ספרותית - לישוע.
51. נס ההליכה על המים הותקף גם על ידי הפולמוסנים הפאגניים. ראה דבריו של פורפיריוס, נגד הנוצרים, אצל רוקח, הפולמוס הפאגני, עמ' 166. שיטתם הייתה לצמצם את עוצמת הנס שכן מדובר באגם קטן שאין בו סערות. ולא בים כמשתמע מהכינוי 'ים הגליל'. ספק אם טענותיו של פורפיריוס מדויקות גם מבחינה לשונית וגם מבחינה גיאוגרפית; מכל מקום ברי שחז"ל לא הלכו בדרך זו, אלא בדרך הפולמוס העקיף והמעודן, שיש בו גם כדי להציג בצורה אירונית את המתרחש.
52. על הגזרה 'שר של ים' ראו דבריו של ליברמן (ש' ליברמן, יוונים ויוונות בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 250), לפיו, יסודו של הביטוי במסורת האלילית, אך אין מניעה לשבצו במאבק נגד הנצרות.

מעין אלה,⁵³ אולם כאן הדגש מושם על המקום – הכינרת; מקום הזיכרון החשוב לנסי ישו הופך להיות מקום כישלונם.

ז. מאבק בכשפים ביישובים בסביבות הכינרת

מהדוגמה שהובאה לעיל אפשר להסיק על מאבק סמוי הנסוב סביב השאלה מהו מקור כוחם של המינים, וברקע מרחפת האשמה כי כוח זה במקור לא-טהור מוצאו. זיכרון הזיקה לכשפים נקשר למקומות נוספים בסביבותיה הקרובות של הכינרת הידועה כסביבת התרחשותם של נסים רבים של ישו. אשר על כן זיכרונות אלו עשויים לסמן מחאה סמויה, לא רק נגד כשפים המתבצעים שם בהווה (של חז"ל) אלא כרמיזה גם לכשפי העבר.

נציג להלן אזכורים של כפר נחום, מקום מרכזי הטבוע בחותם של ראשוניות בנדודיו של ישוע בגליל, שבבית הכנסת שבו הרביץ את תורתו ובו אירעו רבים מנסיו.⁵⁴

חנינא בן אחי רבי יהושע אזל להדא כפר נחום ועבדון ליה מינאי מלה ועלון יתיב רכיב חמרא בשבתא אזל לגביה יהושע חביביה ויהב עלוי משח ואיתסי אמר לה כיון דאיתער בך חמרא דההוא רשיעא לית את יכיל שרי בארעא דישראל נחת ליה מן תמן לבבל ודמך תמן בשלמיה (קוהלת רבה א, ח).

תרגום: חנינא בן אחי רבי יהושע הלך לאותה כפר נחום ועשו לו שם דבר, והכניסו אותו רוכב על חמור בשבת. הלך אצל רבי יהושע דודו ונתן עליו שמן והתרפא. אמר לו כיון שהתערה בך חמורו של אותו רשע אין אתה יכול לשהות בארץ ישראל ירד לו משם לבבל ומת שם בשלום.

בנוסח שיש בו מעין הערכה למעשה גופו נקבע: "...טוב זה חנינא בן רבי יהושע, וחוטא אלו בני כפר נחום" (קוהלת רבה ז, כה). כפר נחום מצטיירת כאן כמרכז של מאגיה או כשפים – 'עשו לו שם מלה [דבר]'. הסיפור עצמו, יהא זמנו המדויק אשר יהא, מתייחס לרבי יהושע

53. למשל המעשה המובא בבבלי אודות רבי יהושע בן פרחיה שהלך עם ישו תלמידו. נודמנה להם אכסניה אחת ורבי יהושע שבחה. ישו אמר: "רבי, עיניה [של בעלת הבית] טרטות" (בבלי, סנהדרין קז ע"ב). איננו נכנסים לרקע ההיסטורי, אך דומה כי מובעת כאן התקפה סמויה על ישו המעמידה אותו ללעג דווקא בענייני היחס לנשים. מתיאור מעשיו בספרי הבשורה עולה כי עמד בפני יצרו, ואילו בעל הסיפור בתלמוד 'מגלה' כי עיניו נשואות לחיצוניותן של נשים! שאלת הלעג לנצרות עולה בהקשרים אחרים לגמרי במנהגי הפורים, שהעלו את חמתם של הקיסרים הביזנטיים. ראו: א' לינדר, היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 171-172.

54. כפר נחום זכתה לציון ביקורתי מיוחד מפי ישו: "ואת כפר נחום אשר רוממת עד השמים אל שאול תורדי כי לו נעשו בסדום הנפלאות אשר נעשו בתוכך ועמדה על תילה עד היום הזה" (מתי יא, 23); על אזכוריה ראו: מתי ח, 5; יז, 24; מרקוס א, 21; ב, 1; ט, 33; לוקס ד, 23; 31; ז, 1; יוחנן ה, 16; 1, 24; ז, 59.

מיודענו מהסיפור שהובא לעיל על המאבק במין בבית המרחץ, וכפי שציינו לעיל, אזכור השם יהושע דווקא בהקשרים אלו איננו טכני גרידא. כבקודמו, גם בסיפור זה קשה לדבר על ניצחון מכריע של החכם היהודי הלמוד במאבק נגד המינים. את הבעיה ה'מקומית' הוא אמנם פותר, אך נאלץ להרחיק את הנפגע מכשפיהם מארץ ישראל לבבל, היא בבל ששמע המינים ונוקם לא הגיע עדיה.⁵⁵ מעבר לשאלות ה'טכניות' המרובות שמעורר סיפור זה (מה ראה חנניא לילך לכפר נחום, מהו הנזק שנגרם לו ומה בדיוק היה הפתרון), הרושם העולה הוא שכפר נחום שסמליותה בנצרות כה בולטת 'מעורבת עד צוואר' בעסקי כשפים.⁵⁶ הזיקה לכשפים עולה במקומות נוספים בסביבה.⁵⁷ גם מגדל צבעיית שהוזכרה לעיל מצטיירת כמקום שיש בו מרכז לפעילות של ריפוי הגורר חכמים יהודיים להימצא בו ולומר את דברם בצורה הגובלת בפולמוס. בסיפור שהוזכר לעיל נאמר:

רבי יונתן נשר שעריה אזל להדא מגדלה דצבעיה מיתאסייא הוה תמן חד ספר אמר בשביל שערך באת כאן לרפאתו אמר ליה שטפו מאלל והא סבית שיש בה סעל לרפאתו ואני העתקתי לכאן להחיש מחיה קם ורבע ליה על רגליו אמר ליה כאו בריש מישתעי קמיה דרב באורתא (קוהלת רבה א, ח).

תרגום: רבי יונתן נשרו שערותיו, הלך לאותה מגדל צבעיית להתרפא. היה שם ספר אחד אמר: בשביל שערך באת כאן לרפאתו? אמר לו: שערי נשר מהבשר והנה קבלתי שמועה שיש בה [בעיר הזאת] מקום לרפאתו, ואני העתקתי להחיש רפואה. קם וכרע לו על רגליו אמר לו כאן בראשונה דברתי לפני הרב בערב [על תרופה לכך].

55. במקום אחד מצטיירת בכל כמוציאה חכמים הנכשלים בוויכוחם עם המינים על פרשנות המקרא. הכוונה לסיפור רבי אבהו ורב ספרא (בבלי, עבודה זרה ד ע"א). לאור תגובתו של רבי אבהו: "אנן דשכיחינן גביכון רמינן נפשין ומעינין אינהו לא מעייני", הרושם העולה הוא שמדובר בוויכוח עם הנוצרים על משמעותם של פסוקים חשובים באשר לגורלו של עם ישראל.

56. אמנם גם כפר נחום זוכה לביקורת בכרית החדשה (לעיל הערה 54), אך ביקורת זו כלל איננה נכרכת בענייני כשפים, אלא בשאלת נכונותה לקבל את דברי ישוע.

57. "הוה עובדא בתרין גוברין דהוון עיילין באילין שביליא דטיבריא חד סמי וחד מפתח והוה ההוא פתיחא גדיש ליה. יתבין למקרטא באורחא וארעת שעתא ואכלון מן עישבא. דין דהוה סמי איתפתח ודין דהוה פתיח איתחתם, ולא עלון מתמן עד זמן דגדיש ההוא סמיא לההוא פתיחא" (ויקרא רבה כב, ד. מהדורת מרגליות עמ' תקח). תרגום: מעשה היה בשני אנשים שהיו נכנסים בשבילי טבריה, אחד סומא ואחד פיקח. והיה אותו פיקח מנהיג אותו (את הסומא). ישבו לנוח בדרך ואירעה השעה ואכלו מעשב – זה שהיה סומא נתפקח וזה שהיה פיקח נסתמא, ולא יצאו משם עד שהנהיג אותו סומא לאותו פיקח. אפשר כמובן לראות כאן המחשה כללית לגורל האדם, שאינו יודע מה ילד רגע, וגלגל מזלו עשוי להתהפך בכל שעה; אך דומה בעינינו כי מותר להתייחס לפוטנציאל דתי נוסף הגלום בסיפור על שינוי תכונות הגוף, המתרחש דווקא בטבריה, שבשביליה צומח עשב כלשהו הנושא יכולת פלאית לשנות את טבעי הגוף. ברקע עולה כמובן הפרשנות שעשויים ליתן לסיפור זה שומעיו: שינויים גופניים לטובה ולרעה עשויים ליטול חלק מכוחו של עשב! גם כאן החשיבות עולה מעיתוי מוצלח של המפגש - 'אירעה השעה'. אין צורך בבעלי נסים למיניהם הבונים על מופתיהם דת חדשה, ואולי אף אין להם השפעה - העשב הוא שקובע!

לא ניכנס לכל פרטי הפרטים, אך מסתבר כי בסיפורנו מתחולל עימות על ענייני רפואה שממנו עולה עליונותו של החכם היהודי על דמות מקומית העוסקת ברפואה, ומן הסתם המרחק שבינה לבין סגולות מאגיות למיניהן איננו רחוק. 'מגדל צבעים' נזכרה בהקשר של מוות: "א"ר אבא בר כהנא: 'ותפול שבא ותקחם' (איוב א, טו) יצאו מכפר קרינוס והלכו כל האבולין עד מגדל צבעים ומתו שם" (רות רבה ב, י), ובמדרש מובעת עמדה מפורשת בקשר לחורבנה: "...ומגדל צבעייה מפני הזנות" (ירושלמי, תעניות פ"ד ה"ה סט ע"א). אם כן, המוניטין המצטבר של מקום זה איננו מן המפוארים, אך אנו ביקשנו להתמקד כאן בהקשר של כשפים שעשוי לשמר זכר לפולמוס עם הנצרות שבסביבה.

ח. אדריאנוס בטבריה – הערה בעניין סמליותה של טבריה

נסיים בדברים אודות מעמדה וסמליותה של טבריה. למותר לציין מה חשובה הייתה עיר זו ביישוב היהודי בגליל בתקופת המשנה והתלמוד; ואין לנו אלא לשער שבגין היותה – החל מתקופה מסוימת – עיר תורה מפורסמת ומשכנה של ההנהגה היהודית, היטיבה לסמל את סגוליותו של העולם היהודי בגליל.⁵⁸ וכשבענייני הכינת עסקינן, ביטוי לשוני-גיאוגרפי למעמדה של טבריה הוא השם 'ימה של טבריה', העומד כנגד שמות אחרים מוכרים וידועים של האגם,⁵⁹ באופן שיש בו כדי להבליט את זיקתה לישראל. לענייננו חשוב לציין שבאירועים המשמעותיים בקורות הנצרות המובעים בספרי הבשורה – במיוחד נסיו של ישו בגליל – טבריה איננה נזכרת.⁶⁰ לצורך העניין אין זה חשוב מה הייתה הסיבה הראשונית לכך, ברור שמנקודת ראות יהודית הזיכרונות המצטברים שנתלו בה לא נקשרו במישרין עם זיכרונות הפעילות של ישו בגליל;⁶¹ יש לכך הד מסוים בתיאורי הצליינים הנוצרים

58. סמליות זו עולה כמדומה מכמה דרשות שם מפורסמות, למשל: "ולמה נקרא שמה טבריא? שיושבת בטבור של ארץ ישראל [...] שטובה ראייתה [...] (בבלי, מגילה ו ע"א).

59. השם הידוע בכתובים בני התקופה 'גינזור'; למשל: בספר מקבים-א (יא, סח): "מי גינזור". וכן אצל יוסף בן מתתיהו בקדמוניות (ה 84; יח 28; 36) "ים גינזור נקרא על שם הארץ הקרובה אליו" (מלחמת היהודים ג, י, ז); "וכן בים שנקרא בפי התושבים ים גינזור" (שם א). חז"ל הכירו כמובן את השם: "כינת זו גינזור - ולמה נקרא שמה כינת? דמתיקי פירא כקלא דכנרי" (בבלי מגילה ו ע"א; ירושלמי, מגילה פ"א ה"א ע ע"א). במקום אחד בספרי הבשורה (לוקס ה 1) נזכר "ים גינזור", וכן בכתובים יוניים ורומיים רבים. על השם ים הגלילי ראו לעיל הערות 11; 20.

60. תיאור אחד מזכיר את טבריה, ודומה שמכלל הן אנו יכולים ללמוד לאו: "רק אניות אחרות הגיעו מטיבריה מקרוב למקום אשר אכלו שם את הלחם כאשר ברח האדון. ועל כן בראות המון העם כי ישוע איננו שם ואף לא תלמידיו וירדו גם המה באניות האלה ויבואו כפר נחום לבקש את ישוע" (יוחנן ו 23-24). ראשית, ניתן דעתנו כי מדובר ביוחנן המתייחס גם לים טבריה' (לעיל הערה 20). מכל מקום, כאן מדובר לא באירוע המתרחש בטבריה עצמה. המרכז הוא ללא ספק כפר נחום, וטבריה רק שולחת אניות.

61. יש לכך כמובן יוצאים מן הכלל שבחלקם יידונו בהמשך בכל הקשור לפולמוס היהודי נוצרי בטבריה.

המרובים מהתקופה הביזנטית, שבשהותם בגליל אינם יכולים להתעלם מטבריה, אך לא אחת מזכירים אותה בצורה קצרה ואגבית ללא התייחסות לאתרים מקודשים.⁶² ולהיפך, מנקודת הראות של הספרות הפולמוסית היהודית הבוטה – 'ספר תולדות ישו', יש הגיון בשיבוצה כאתר השפלתו ותבוסתו של ישו בגליל;⁶³ טבריה העומדת כאתר הידוע בהיותו נקי מפעילותו הצלחתו, ובה, מסתבר, התרחש גם כישלונו. ננתח מעשה שעשוי להתפרש כחותר להעלאת מעמדה של טבריה לעומת מלכות אדום, ונציין גלגול אפשרי שלו לפולמוס עם הנצרות. הסיפור בויקרא רבה מתאר פגישה בין אדריאנוס קיסר לבין זקן בטבריה:

אדריינוס שחיק עצמות הוה עבר באילין שביליא דטבריא וחמא חד גבר סב קאים חציב חציבין למינצב נציבין. אמ' ליה סבא סבא אי קרצת לא חשכת. אמ' ליה הקרצית וחשכית ומה דהני למרי שמיא עבד. אמ' ליה בחייך סבא בר כמה שנין את יומא דין, אמר ליה בר ק' שנין. אמר ליה ואת בר ק' שנין וקאיין חצב חצובין למנצב נציבין סבר דאת אכיל מנהון, אמ' ליה אין זכית אכלית ואם לאו כשם שיגעו לי אבהתי כך אני יגע לבני. אמ' ליה בחייך אם זכית אכיל מנהון תהוה מודע לי. לסוף יומין עבדין תיניא, אמ' הא ענתא נודע למלא, מה עבד מלא קרטלא תינין וסלק וקם ליה על תרע פלטיין. אמרין ליה מה עסקך, אמ' לון עלון קדם מלא. כיון דעל אמ' ליה מה עיסקך, אמר ליה אנא סבא דעברת עלי ואנא חצב חציבין למנצב נציבין ואמרת לי אין זכית תיכול מנהון תהא מודע לי, הא זכיתי ואכילית מנהון והילין תיניא מן פריהון. אמ' אדריינוס בההיא שעתא קלוואנין אנא תיתנון סילון דדהבא ויתבי ליה. אמ' קלוונין אנא דתפנון הדין קרטלא דידיה ותמלון יתיה דינרין. אמרין ליה עבדוהי כל הדין מוקרא תיקריניה להדי' סבא דיהודאי, אמ' להון ברייה אוקריה ואנא לא אנא מוקר ליה... " (ויקרא רבה כה, ה; מהדורת מרגליות עמ' תקעז-תקעח).

תרגום: אדריאנוס שחיק עצמות היה עובר באלו שבילי טבריה. וראה זקן עומד חופר חפירות לנטוע נטיעות. אמר לו: סבא סבא, אילו השכמת לא היית צריך להעריב [אילו עבדת בנעוריך לא היית נזקק לעבוד בזקנתך] אמר לו: השכמתי והערבתי והטוב בעיני ה' אלהי השמים עשה. אמר לו: סבא בן כמה שנים אתה היום? אמר לו: בן ק' שנים. אמר לו: בן ק' שנים ועומד וחופר בורות לנטיעות? האם סובר אתה שתאכל מהן? אמר לו: אם אזכה אוכל, ואם לא, כשם שיגעו לי אבותי כך אני יגע לבני. אמר לו: אם תזכה לאכול מהן תודיע לי. לסוף הזמן עשו תאנים. אמר: הרי הגיע הזמן להודיע למלך. מה עשה, מילא סל תאנים וקם ועלה אל שער הפלטיין. אמרו לו [השומרים]: מה מעשיך [כאן]? אמר להם: הביאוני לפני המלך. כיון שבא, אמר לו: מה מעשיך? אמר לו: אני הזקן שעברת

62. כפי שנציין להלן, הערה 68; יש לכך יוצאים מן הכלל שיידונו בהמשך.

63. לעיל הערה 33.

לידי והייתי חופר בורות לנטיעות, ואמרת לי אם תזכה ותאכל מהן הודיע לי. הנה, זכיתי ואכלתי מהן ואלה התאנים מפריהן. אמר אדריאנוס באותה שעה: אני מצווה שתיתנו כיסא זהב וישב לו. אמר: מצווה אני שתפנו את הסל שלו ותמלאו אותו דינרים. אמרו לו עבדיו: כל הכבוד הזה תכבד לזקן יהודי זה. אמר להם: בוראו כיבדו, ואני לא אכבדו!;

בקוויו העיקרים הבנת הסיפור הבדוי קשורה באדריאנוס. הוא משתמש ביסודות מוכרים; דמותו הידועה של אדריאנוס, כקיסר המרבה במסעות ומגלה עניין בשיחה הנושאת גוון אינטלקטואלי עם נתיניו,⁶⁴ משתקפת, אפשר שמבעד ל'ראי עקום', גם בסיפורנו.⁶⁵ יחד עם זאת מעבר למסך הפולקלוריסטי של שיחת שליט עם נתין הפרוש על סיפורנו, עשוי להסתתר בו עימות סמלי בין נציגו של עם ישראל לבין אדריאנוס, שקנה לו שם כמדכא האכזרי של מרד בר-כוכבא.⁶⁶ הערתו של אדריאנוס לזקן 'אילו השכמת לא היית צריך להעריב', יש בה לכאורה לא-מעט מן האירוניה, שכן הכול אמורים לדעת מדוע בדיוק לא נטע הזקן, או ליתר דיוק, מה עלה בגורלן של נטיעותיו. במאמרים ארץ-ישראליים מצאנו הערכות דוגמת: "אמר רבי שמעון בן יקים: לא אמר רבי יוסי אלא בראשונה שלא היו הזתים מצויין, שבא אדריינוס הרשע והחריב את כל הארץ, אבל עכשיו שהזתים מצויין יש להן שכחה" (ירושלמי, פאה פ"ז ה"א כ ע"א). לפי זיכרונות שכאלו ברור מאוד מדוע אין

64. בכיורפיה הקדומה שלו 'חיי הדריאנוס' נאמר: "בשיחותיו גם עם הפשוטים שבעם, נהג סבר פנים יפות ביותר...באלכסנדריה במוסיאון שאלות רבות הציג למלומדים ועל השאלות שהציג בעצמו השיב" (מהדורת ד' גולן, עמ' 67). במקורות חז"ל נשמר הד למגמה זו בתיאורי שיחותיו עם עקילס הגר (ירושלמי, חגיגה פ"ב ה"א עז ע"א), ורבי יהושע בן חנניא (בראשית רבה כח, מהד' תיאודור אלבק עמ') וכו'. ראו להלן הערה 66.

65. ג' חזן-רוקס, 'הדריינוס כגיבור הלצה יהודית, או גרסה פרובינציאלית של חיי הקיסרים: עיון ספרותי עממי בויקרא רבה כה, ה', רצף ותמורה - יהודים ויהדות בארץ ישראל הבינונית-נוצרית (עורך: י"ל לוי) ירושלים תשס"ד, עמ' 157-196. הסיפור נותח גם על ידי פרנקל (י' פרנקל, 'הזמן ועיצובו בסיפורי האגדה', מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינימן, ירושלים תשמ"א, עמ' קלג-קסב; במיוחד עמודים קנד-קנת, קס). המיקום מצוין קצת אחרת במקורות שונים: "...הוה סליק מן טבריה לארעא [דישראל]" (כתב יד מינכן, עמ' 158) וזה כנראה הנוסח המקורי. על המלך הנווד והזיקה לסיפור הילדה הקטנה במדרש תנאים (להלן הערה 66). אנו מדגישים כאן את ה'אחרים' - נערה קטנה, זקן, וכן את המקומות - טבריה, חמת, וכן את מוטיב העלייה "כשעלה הדריינוס במעלה חמת גדר" (שם); בנוסח כתב יד מינכן בתרגום לעברית "היה עולה מטבריה לארץ ישראל".

66. גם מוטיב זה איננו זר לספרות חז"ל. לעניינו חשוב סיפור שיש בו זיקה גיאוגרפית מעניינת לסיפור המובא למעלה: "אמרו כשעלה הדריינוס במעלה חמת גרר מצא קטנה אחת בת ישראל על מעלה שן חמת גרר אמ' לה מה טיבך אמ' לו בת ישראל אני מיד ירד מן הקרון שלו והשתחוה לה כעסו עליו כל גדולי מלכות אמ' לו מה ראית שבזית עצמך ותשתחוה לבזויה זו שהיא מטונפת ומלוכלכת אמ' להן שוטים והלא כל האומות עתידין להשתחוות להן, שכן כת' בה אמ' ה' גואל ישר' קדו' לב' ע' למ' נוי להם יראו מל' וקמו מי גרם להם כל כך אמנה שהאמינו בהקב"ה שנ' למען ה' אשר נאמן" (מדרש תנאים לדברים, מהד' הופמאן, עמ' 262). הנקודה החשובה לעניינו איננה רק עצם המפגש בין אדריינוס רב הכוח לבין דמות מאופיינת בחולשתה, המובילה אותו להודות בכישלוננו ובגדולת ישראל. חשוב שמפגש זה 'התקיים' באזור חמת גדר (גרר=גדר). גדר הייתה עיר נכרית מפורסמת לא הרחק מן הכינרת, כך שגם במוכן זה קרוב הסיפור הזה לסיפור שהובא למעלה.

נטיעות בארץ! ומתברר כי שלא כמו בסיפורנו המסתפק לכל היותר ברמז אירוני, מייחס מאמרו של רבי שמעון את היעדר העצים לאדריאנוס באמצעות אמירה ברורה ומפורשת! תשובתו של הזקן: 'השכמתי והערבתי והטוב בעיני ה' אלוהי השמים עשה', מורה כי אכן יש דברים בגו, והיעדר הנטיעות אינו נזקף רק ל'עצלותו' של הזקן, אלא לגורמים כבדי משקל - היסטוריים ודתיים גדולים לאין ערוך.

אשר על כן אם נתפוס את הזקן הנידון כדמות ייצוגית, הרי שנציגו זה של העולם היהודי אינו מהיין עוד להילחם ברומי בכוח ובאלימות; זקן בן ק', רפה כוח ("...בן מאה כאלו מת ועבר ובטל מן העולם" משנה, אבות ה, כא), לא יוכל צבאית לרומאים. סיפורנו היטיב אפוא להפיק את לקחי מלחמת בר-כוכבא ולהטמינם. אולם בעיקשותו להיאחז בקרקע ולהוציא ממנה את יכולה, חרף 'נבואתו' הפסימית של אדריאנוס, זוכה הזקן בדרכו שלו לניצחון. ולא זו בלבד, התמדתו ועיקשותו מוצגים ברצונו להוכיח לקיסר בפניו את פירות הצלחתו זו. לכשעצמו, סיפורנו אינו זקוק אפוא לזירה גיאוגרפית מיוחדת,⁶⁷ ואת המסר העקרוני שלו אפשר להביע גם בהיעדר התייחסות ספציפית למקום התרחשותו. עם זאת מיקום הסיפור בטבריה הנו רב-משמעות, במיוחד משום שכחלק מן המרקם הסיפורי עיר זו מיטיבה מן הסתם, לדעת המספר, לסמל את התחדשות היישוב היהודי בגליל, שבדבקתו בקרקע ניצח בדרך אחרת את מי שאיים לכלותו.

בסמליותה של טבריה במעשה הנידון עשויה להשתלב גם זיקתה ל'קיסר'. למשל, המודעות לכך ששמה קשור בשמו של קיסר ("ר' יודן אמר: מה סבורים הרשעים ש'קרבים בתימו לעולם משכנותם לדור ודור' [תהילים מט, יב], וקראו בשמותם עלי אדמות טיבריה לשם טיבריוס, אלכסנדריא לשם אלכסנדרוס אנטוכיא לשם אנטיוכוס" [בראשית רבה כג, ד; עמ' 221]). הנה כי כן, בעיר המכונה על שם קיסר רומי אחד, ובדין ודברים עם קיסר אחר, זוכה זקן יהודי אנונימי לניצחון קטן על האויב הגדול משכבר הימים.

עד כאן פרשנות אפשרית לסיפור על רקע הזיקה לאדריאנוס קיסר. יחד עם זאת, לא רק בשמה נושאת טבריה את זכרו של קיסר רומאי; מסתבר כי זיכרון הקיסר הותיר עקבות גם בארכיטקטורה שלה, ופרט זה נכנס בדרך מעניינת לניסיונות לעגן את טבריה במסורת הנוצרית, ניסיונות המנסים להתמודד עם היעדר היסטוריה נוצרית רשמית משמעותית הקשורה בה.⁶⁸ הדברים מובעים בסיפור הקומס יוסף שהוזכר

67. שלא כסיפור אחר על מפגש עם קיסר רומי המתרחש בטבריה - בין דיוקליטיינוס וחכמי ישראל הקורא להם להתייצב במוצאי שבת בפניאס (בראשית רבה סג; עמ' 688). ברור ששם טבריה היראלית על בית המרחץ שלה וחכמיה משתלבת במעשה, שאין לתארו ללא אותו היבט ריאלי.

68. ראו למשל בתיאור מסעה של אגריה: 'בטבריה במקום שהיה ביתם של השליחים יעקב ויוחנן יש עתה כנסייה'; א' לימור, מסעות ארץ הקודש, ירושלים תשנ"ח, עמ' 124. ברור שזו מסורת מאוחרת שאינה מעוגנת בספרי הבשורה באופן ישיר, ויש לשער שהיא משקפת רצון ליצור אחיזה נוצרית בעיר בכוח מעמדם הדתי של דמויות נוצריות שפעלו באזור הכינרת.

לעיל.⁶⁹ מדובר בכתב פולמוס נוצרי מן המאה הרביעית העוסק בפרשת התנצרותו של הקומס יוסף; הוא מספר על בניין הכנסייה בטבריה:

בעיר היה כבר קיים מקדש גדול עד מאוד – דומני כי אדריאניאון נקרא שמו – אולם הואיל ואדריאניאון זה נותר בלתי שלם, ביקשו תושבי העיר להפוך אותו למרחץ. משגילה אותו יוסף, השתמש בו כבעילה, וכיוון שכבר מצאו בניו אבנים מסותתות ומתנשא לגובה של כארבע אמות, החל שם את מלאכת בניין הכנסייה.⁷⁰

איננו באים כאן לחרוץ משפט אם אכן התקיים מבנה כזה בטבריה של המאה הרביעית ואם לאו, ודומה כי בכתב פולמוס נוצרי מהסוג הזה אפשר אולי לחשוך באי־דיוקים מגמתיים⁷¹ לפחות כמו בכתבי פולמוס יהודיים, במיוחד אם המחבר עצמו מכריז כי איננו בטוח במונח שעליו להשתמש בו. ענייננו מופנה לעצם השימוש שעושה אפיפאניוס המחבר במונח אדריאניאון. מנקודת ראות ספרותית המשחרת אחר הסמליות, דומה כי החלפה של האדריאניאון במבנה של כנסייה רבת משמעות היא, הרבה מעבר לתוספת של כנסייה בעלמא! לשיטתו, מדובר במעבר בין תרבויות ודתות, והכוונה מן הסתם היא להדגיש את המהפך הגדול שזכרו של אדריאנוס המונצח ב'אדריאניאון' מוחלף בסמל החדש של האימפריה – הכנסייה. מבחינה זו סיפורו של הזקן בטבריה הנאבק בדרכו שלו באדריאנוס עשוי להוות בעקיפין גם בסיס לפולמוס אנטי־נוצרי, וזאת בגין רמזו ליציבותה של היהדות הנותרת על כנה אחרי אדריאנוס, ולמרות אדריאנוס! לא רק נציגת הנצרות – הכנסייה החליפה את המבנה המנציח אותו, נציג היהדות – הזקן, השכיל לנצחו בדרך משלו.⁷²

69. א' ריינר, 'חותמו של כריסטוס ומרקחת הסם שכשלה: יוסף הקומס איש טבריה והשיח היהודי נוצרי בגליל במאה הרביעית', רצף ותמורה - יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית (עורך: י"ל לוי), ירושלים תשס"ד, עמ' 355-386. הוא מדבר על פרשנות טיפולוגית של המתפלמס הנוצרי, על פרפיגורציה, 'סיפור ייסוד' של הכנסייה בגליל, סיפור מכונן. לדבריו ניתן להוסיף מוטיבים של תרופה באמצעות המים מה שהופך למי טבילה. מדובר במרחצאות חמת גדר והנשיא הפוטנציאלי מתאהב באישה; מדובר בכישוף וזנות. מבחינת השמות מועמד שם יהודה מול יוסף! אגב, אם שמות מקראיים חשובים מיוסף יצא יהושע, ויהושע הוא שמו של ישו. מטפורה של בנייה בעזרת מים. סיד שרוף. הכנסייה נבנית בטבריה דווקא, שהיא סמל יהודי. לפי ריינר, שמו של ישו = שם מפורש מוביל לריפוי חולים. בכל זאת, בבסיס זה שונה מהסיפורים על אדריאנוס, משום שכאן מדובר על נשיא ולא על הפשוטים בעם. הנצרות מושווית כאן לאישה, תמימה. לכאורה יש כאן פולמוס סמוי עם ספר 'תולדות ישו'. לפי ריינר כל זה מזכיר את ירושלים שנבנתה מחדש על־ידי אדריאנוס ומצטייר מוטיב של המשך לנישולה מהיהודים הפועל גם בטבריה. בניית הכנסייה - המשך לכנסיית הקבר.

70. ז' רובין, 'פרשת הקומס יוסף והניסיונות לניצור הגליל במאה הרביעית לספירה', קתדרה, 26, (תשמ"ג), עמ' 110-111.

71. זאב רובין, לעיל הערה 70, עמ' 113.

72. בשולי דיוננו נזכר נקודה אחת במעשה הסמלי המובילה לכיוון שונה במקצת, ובכל זאת ראויה לחידוד. יש לשער כי האופי החקלאי של הוויכוח לא נעלם מאוזני שומעיו הראשונים של המעשה הזה. מן הסתם הם

דיון מסכם

בראייה רחבה אפשר לראות את היצירות שהובאו לעיל כמשתלבות במגמה הרווחת במקורות חז"ל של שימוש במקומות כדי להביע באמצעותם רעיונות, ולא רק רעיונות דתיים מופשטים. הבלטה בדרכים שונות ומגוונות של מקומות המקפלים משמעות וסמליות, עשויה לשרת פולמוסים. את הדוגמאות שהובאו לעיל נתמצת במספר סעיפים עיקריים.

1. תדמית חיובית של מקומות. הסיפור או המאמר משתמשים בתדמית חיובית ידועה של מקום. לדוגמה, העמדת טבריה דווקא כזירה בסיפור על הפגישה בין הזקן לאדריאנוס עשויה לצמוח על רקע ההערכה שרווחה לטבריה של תקופת האמוראים, כעיר של תורה, שבה שוכנים מוסדותיה החשובים של האומה, הסנהדרין והנשיאות.⁷³ במובן זה לא רק הזקן פועל בסיפור, אלא גם מקומו. כמו כן הכינרת, כפי שעולה מפרקי רבי אליעזר, איננה אגם בעלמא; יש לה מעמד נכבד בין יסודותיה של הארץ ('על ימים יסדה'), שממנו נגזרת תדמית מקודשת (השוואה לשבת) שבכוחה יש כדי לנגוד את היחס הנוצרי אליה.

בהקשר הנדון אפשר לדבר גם על תדמית חיובית של אתרים כמו חמי טבריה ובארה של מרים בכינרת שבהם מתבצעת פעולת ריפוי רגילה ואף טבעית, ללא קשר לשיטות המרפא המאפיינות מקומות אחרים בסביבה.

2. זיכרון שלילי. בחלק מהמקרים אפשר לדבר על טיפוח זיכרון השלילי של מקומות הקשורים בנצרות, ודוגמה בולטת לכך היא כפר נחום. סיפורים מסוימים מלמדים שיצא לה מוניטין בכשפיה, ואף חכמים הבקיאים בכך מתקשים להתמודד עמם;

היטיבו לזכור כי הוויכוח המקראי עם עשו הקדום אביו הסמלי של אדם בן זמנם, ניטש על ברכת הארץ ('ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ ורב דגן ותירש', בראשית כז, כח), וגם ידיעה זו מחזקת את תחושת הניצחון בין שומעיו היהודיים של הסיפור. כביכול, הוכח כי הברכה הקדומה נותרה עדיין בחזקת בעליה הראשונים. עם זאת המסר בנקודה זו מורכב, ואפשר להצביע גם על מסקנה נוספת. דומה כי דפוס העומק של סיפורנו קשור בביכורים, שהרי נראה כי הזקן הביא את פירותיו הראשונים לקיסר. רושם של הביכורים ניכר בסיפורנו בגין הגידול שבו מדובר - תאנים, שהיו הראשונות בביכורים שנמנו במשנה ('כיצד מפרישין את הביכורים? יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה אשכול שבכר רמון שבכר...') [משנה, בכורים ג א]. והנה, מטבעם תובעים הביכורים העלאה למקדש, אשר על כן סיפורנו מורה כי המצב רחוק משלמות. אמנם טבריה עשתה חיל, ואחד מזקניה מייצג כהלכה את העם ומוכיח שבטוח הארוך העימות הממושך בינו לבין אדם לא נסתיים בניצחון רומי, אך יחד עם זאת, אין כהבאת 'ביכורים' לקיסר כדי ללמד מה גדול המרחק שנותר בין טבריה לירושלים. הניצחון על אדריאנוס נותר ניצחון חלקי.

73. בשולי קביעה זו נוסף כי ההערכה הרבה שעשוי לרכוש לטבריה זו לבו של קורא המעשה או שומעו באותם ימים, עשויה להשתלב גם בפולמוס פנימי. כוונתנו לעובדה שחרף המוניטין שיצא לטבריה ולחכמיה לא הכול קיבלו את מעמדה העדיף, ובכמה מקורות מתגלים ניסיונות להעמיד במרכז העולם היהודי בארץ-ישראל ערים מרכזיות אחרות, ולא כאן המקום להאריך.

בהתייחסות לכך יש כדי ללמד דבר-מה על הנסיבות המקוריות של הפלאים כביכול שנעשו בה והונצחו בספרות המקודשת לנצרות.

3. זיכרון מקראי. מקומות מסוימים נקשרים בדרכים שונות למקרא; ואפשר לדבר כאן על 'מדרש גיאוגרפי'. הכינרת נקשרת לנבואת יחזקאל וממנה למקדש. היא מצוירת כמעין בבואה של ים סוף שבה מתרחש 'סיפור היפוך' דוגמת הסיפור על הליכת המין במים, שבניגוד לסיפור המקורי (על כל פנים לדעת המאמינים בו) נכשלה כישלון חרוץ, ובדברים גלומה – ניתן לשער – ביקורת סמויה המופנית לאו דווקא נגד מין אנונימי, אלא נגד 'גיבורו' של הסיפור המקורי עצמו. עיגון מקומות בגליל – חבל שדווקא איננו עשיר בזיכרונות מקראיים מקוריים – במקרא פועל בדרכים שונות. בגליל פעלה תרבות שורשית המקשרת טקסטים למקומות קדומים.⁷⁴ לענייננו חשוב הניסיון לקשר לסביבה הנידונה את הבאר הפלאית שנגנזה בכינרת, את עצי המשכן הגדלים בקרבתה, ואת מטוהו של משה הגנוז בטבריה. מסתבר כי 'שמות' מקראיים ומעשים מקראיים מוצאים ביטוי בסביבת הכינרת.

הנה כי כן במסגרת רחבה זו של התייחסות למקום מבוטא הוויכוח עם ה'מלכות' ועם הנצרות על מהותם של הזיכרונות הכרוכים במקומות שונים. חשיבות רבה נודעת לפולמוס עם הנצרות המתחרה עם היהדות על ניכוסם של אתרים מקודשים ומובילה לעיצוב מפה של 'גיאוגרפיה מקודשת' המשרתת את מגמותיה ואת צרכיה. מסתבר כי הפולמוס עם הנצרות, שאת עקבותיו נגלה בכל רחבי הארץ, רחש בעוז גם בסביבה הנידונה במאמרנו. כאמור, עיון בכתבי אפיפאניוס נזיר נוצרי שחי בארץ ישראל באמצע המאה הרביעית, מלמד על המתח העצום בין יהודים לנוצרים בטבריה ובסביבותיה.⁷⁵ מדבריו עולה תמונה רצופת האשמות הדדיות: הנוצרים מאשימים את היהודים בפריצות, שיש עמה כשפים. מודגש הניסיון לעמוד נגד חזירת הנוצרים לעיר ולסביבתה. לדבריו, היו ליהודי טבריה בגנזכם ספרי אבינגליונים, ויש לשער כי שמשום לצורך הפולמוס עם הנוצרים. אפשר לראות בכך עדות מהימנה לעוצמת הפולמוס ולצביונו האידיאולוגי הקשור לתכנים הנזכרים כברית החדשה. בלי להתחייב על קשר ישיר בין דברי אפיפאניוס לתכנים המדרשיים שנסקרו לעיל, נוכל לטעון כי הדי הפולמוס חדרו לספרות המדרש, המתייחסת אל ההווה ומושפעת ממנו.

אם נבוא לסכם, סביבות טבריה והגליל שימשו מקור השראה ליצירה פולמוסית הקשורה

74. כדוגמה בלבד, שתידון בס"ד במקום אחר, אציין כי שבט אשר שכבר במקרא נזכר כמבורך ברוב שמן, אך אירועים מקראיים כמעט שלא היו בו, חובר - מדרשית - לפסוקים רבים. הניסיונות לעגן 'ערי חומה' בגליל במסורות מקראיות, התייחסות לשבטים בגליל, ובדומה לכך ראו מה שכתבתי 'רוזנסון, לעיל הערה 3.

75. לעיל הערה 70.

למקומות המשוקעת במקורות חז"ל. המאבק ניטש אפוא גם על הגיאוגרפיה ופרשנותה. בהתייחס לפתיחה של מאמר זה, העמדת החומרים המדרשיים בקבוצה, כפי שנעשתה כאן, יש בה – אולי – כדי להגביר את הדם של גילויי פולמוס סמויים וללמד על מלוא עוצמתם. מבט כולל על היצירות הנידונות מגלה רקע תרבותי תוסס שסייע – אולי – להתבססות ההשקפות הידועות על מקומה של טבריה וסביבתה בגאולת העתיד: "[...] וטבריא עמוקה מכולן, שנאמר: 'ושפלת מארץ תדברי' (ישעיה כט, ד) [...]" אמר רבי יוחנן: ומשם עתידין ליגאל שנאמר: 'התנערי מעפר קומי שבי' (ישעיהו נב, ב) " (בבלי, ראש השנה לא ע"ב). הדברים דברי רבי יוחנן איש טבריה, הדורש ביחס אליה פסוק שעל פי פשוטו נאמר כלפי ירושלים!⁷⁶ הנה כי כן, ממקום שבו סוער המאבק נגד הנצרות והמלכות בהווה תצמח גם גאולת העתיד!⁷⁷

76. על מקומו של פסוק זה בהשקפה המעמידה את טבריה ביחס לערים חשובות אחרות בארץ ישראל עמדתי במאמרי על גלויות הסנהדרין בפיוט ארץ ישראלי קדום: "רוזנסון, 'מאושא ליבנה – בחינה מחודשת לאור הפיוט', סידרא, 14, (תשנ"ח), עמ' 93-100.

77. דיון זה יימצא חסר בלא להעלות בקצרה שאלה החורגת ממסגרתו המצומצמת. כוונתנו לתפיסת הנסים של חז"ל; אפשר לראות בה מבט דתי עקרוני על הטבע תוך הדגשת האופי הלא-כפוף לחוקיות של התנהגותו. איני בא לחרוץ משפט בשאלה סבוכה איך בדיוק ראו חז"ל את הטבע ואיך הבינו אותו, אך חשוב כי כל דיון בנושא יתחשב גם במגמות הפולמוסיות שבסיפורי הנסים של חז"ל הפועלים במרחב, שבו פועלים גם 'מחוללי נסים' נוצריים, ונאלצים לתת מענה לסיפוריהם. אפשר כי דברים משל חז"ל על הנסים לא רק לשם עצמם באו אלא - והדברים ייאמרו על דרך ההשערה - מתוך מענה לאתגר הנוצרי שביסס את אמיתות תורתו על נסים ונפלאות.

