

”וכפר קרנוס כבית שאן”

על הלכות ועל אגדות שנקשרו בכפר קטן באזור בית שאן

ישראל רוזנסון

הקדמה

בשורות הבאות נדון במעשים אגדיים ובהלכות מתקופת חז”ל הקשורים ב”כפר קרנוס” – מקום יישוב בסביבתה הקרובה של בית שאן. ב”כפר” עסקינן, כלומר במקום יישוב קטן,¹ ואין אנו יודעים לא על אירוע ממשי ודאי שאירע בו ולא על אישיות היסטורית מסוימת – למשל חכם מן החכמים – שהתגוררה בו. ההקשר ההלכתי שכפר קרנוס נזכר בו הוא שיבוצו ברשימת המקומות באזור בית שאן ב”ברייטא דתחומין”, העוסקת בגבולות הארץ לעניין המצוות התלויות בה; המעשים האגדיים שבהם נקשר הם דו־שיח בין מרדכי ותלמידיו לבין המן, שעולה ממנו כי אביו של המן, ואף הוא עצמו, היו בני המקום, וקישורו של המקום לפרשת איוב, הכרוך באפשרות שהלה התגורר בו. כבר עתה נציין כי אף שעולמה של אגדת חז”ל עמוס בהפתעות (ולאו דווקא מנקודת המבט של הקורא המודרני!), זיקתן של הדמויות הנזכרות למקום קטן ככפר קרנוס, לא זו בלבד שאינה תואמת את פשוטו של מקרא, אלא שהיא מפליאה במיוחד, ומאליה עולה השאלה מדוע נבחר דווקא מקום זה כדי ”לשכנן” בו. להלן ננסה לבסס את הטענה כי כלל אזכורו של כפר קרנוס בספרות חז”ל ובחומרים הסמוכים לה נמזגים למסכת רעיונית אחת המשקפת את מעמדו הדתי – שהוא עצמו קשור במעמדו היישובי – של אזור בית שאן, החל בתקופה שאחרי רבי, ולעמוד על ההשלכות ההיסטוריות של מציאות זו.

1 “כפר” במקרא קטן מ”עיר”: “ועל האצרות כשדה בערים בכפרים וכמגדלות” (דברי הימים א כז כה), והוא הדין בספרות חז”ל. קביעה זו עולה בקנה אחד עם הממצא הארכיאולוגי – ראה: ז’ ספראי, “הכפר ביהודה”, הכפר הקדום בארץ ישראל, בעריכת ש’ דר ז’ ספראי, תל־אביב תשנ”ז, עמ’ 14-15; ז’ ספראי, הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ”ה, עמ’ 29-38.

לא בכל המקורות "קרנוס" מופיע בכתיב הזה, ויש הבדלים קלים ביניהם (ראה להלן במקורות השונים), חרף ההבדלים, שמנקודת ראות לשונית לא נחקרו עד תום, אנו מבינים שמדובר במקום אחד, ואימצנו את הנוסח "קרנוס" בעקבות הכתיב ב"כתובת רחוב"². עמדה זו ננקוט גם לגבי הנוסח "כפר קרנים"³, שלאור ההשוואה של אזכוריו בספרות חז"ל לנוסח של כתובת רחוב מסתבר כי מדובר בכפר קרנוס. ובמבט כולל על הסוגיה, אין לנו אלא להניח כי השם המדויק השתנה קמעה במקורות השונים בעטיים של טעות העתקה או שינוי מודע בהעתקה (בעקבות דמיון צורני בין סמ"ך ומ"ם סופית), או מכל סיבה אחרת.

כפר קרנוס בגבולות בית שאן

רבי התיר את בית שאן לעניין מצוות התלויות בארץ – מעשרות ושביעית⁴ – וברשימה הידועה כ"ברייאת דתחומין"⁵ נאמר דבר-מה על ההיבט הגיאוגרפי של מעמדו של אזור בית שאן בהקשרים אלו: "... עד היכן. פרשתא ורציפתא ונפשא דפנוסיה עד כפר קרנים. וכפר קרנים כבית-שאן" (ירושלמי דמאי פ"ב ה"א, כב ע"ג).⁶ מסתבר כי זהו קטע תמציתי ומקוצר שמובע בצורתו הרחבה בכתובת רחוב, כשהיריעה הגיאוגרפית הנפרשת בה מאפשרת הבנה טובה יותר של השטח ומעמדו.

באופן כללי, "הלכות בית שאן" בכתובת רחוב פותחות את הרשימה של התחומים וההלכות, מן הסתם בגין חשיבותן עבור הכותב שהיה בן הסביבה.⁷ מן הנאמר עולה כי

2 ראה להלן, ליד ציון 9.

3 כך: 164 pp, Y. Tsafir et al. (eds.), *Tabula Imperii Romani Iudaea Palaestina*, Jerusalem 1994, ש' קליין, ב"ספר היישוב", הפריד בין "כפר (קריינוס) [קרנים] במזרחו של עבר הירדן בקרבת עשרת קרנים", לבין "כפר קרנים במרחק ששה מיל מבית שאן על יד כפר בשם אשר = Aser, היום תיזיר (?)". – ספר היישוב, ירושלים תרצ"ט, עמ' 96-97; וראה להלן, ליד ציון 6.

4 על המסורות השונות ואופני התגובה להיתר ראה להלן בגוף המאמר.

5 לדברים על ברייתת התחומין ראה: י' זוסמן, "ברייאת דתחומין ארץ ישראל", תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 213-257; א' פרדקין-חבס, "אשקלון ותחומי ארץ ישראל בתקופת המשנה", קתדרה 19 (תשמ"א), עמ' 3-10; מ' בר-אילן, "מפני מה שנו התנאים את גבולותיה של ארץ ישראל?", תעודה ז (תשנ"א), עמ' 95-110; ד' ספרא, "לשאלת תחומי ארץ ישראל החייבים במצוות התלויות בארץ", ספר יובל... לרבי יוסף דוב הלוי סלובייצ'יק, בעריכת ש' ישראלי ואחרים, ירושלים וניר-ירוק תשמ"ד, עמ' תתצו-תתש"ט; י' ברוכי, "תחום אשקלון בתקופה הרומית", תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 329-344. על ההיבטים ההלכתיים הספציפיים ראה י' פליקס, תלמוד ירושלמי – מסכת שביעית, ב, ירושלים תשמ"ו, פרק ט'.

6 על פי כ"י סקליגר 3, הוצאת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א, טור 122.

7 ראה י' זוסמן, "כתובת הלכתית מעמק בית שאן", תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 104.

אליבא דזוסמן ההיתר לא היה מכוון ל"תחום בית שאן", אלא לעיר בית שאן לבדה.⁸ המקומות הנזכרים שם מאורגנים לפי שערי העיר בית שאן שהכותב נוקב בשמותיהם או בכינוייהם, החל מן הדרום וכלה במערב. מיוחד לכתובת הוא הניסוח "מן הצפון שהיא פילי דסכותה עד כפר קרנוס וכפר קרנוס כבית שאן",⁹ שאינו בא בהיקריותה של "ברייאת דתחומין" במקורות חז"ל. בנתחו את כתובת רחוב, ציין זוסמן כי כפר קרנוס, הנזכר בכתובת במפורש, נמצא בצפונה של בית שאן, ולכן אין לזהות את "כפר קרנים" והיסטוריים שהוקדשו לסביבה הזו – מדרום לבית שאן, כפי שנהגו חוקרים שונים, ויש להסתפק אם יישוב הנושא שם כזה בכלל היה קיים.¹⁰ ואפשר, שהשימוש בשם "קרנים" נוצר ממשחק לשון אפשרי הקושר את קרנוס ל"קרנים" – מקומו הידוע של איוב לפי מסורת נוצרית, הידועה החל מן האונומסטיקון לאוסביוס (להלן), המבוסס על הדמיון הצורני בין מ"ם סופית לסמ"ך,¹¹ והוא גורר מעבר ממילה המצטלצלת יוונית למילה עברית.

הנה כי כן, מן ה"מיפוי" המדויק שמתווה הכתובת עולה כי כפר קרנוס היה מותר מבחינת מצוות התלויות בארץ, שהרי "כפר קרנוס [השוכן מצפון לעיר בקרבתה הריהו] כבית שאן". להלן נראה כי גם פיוט ארץ ישראלי קדום רואה זיקה כזו בין העיר הידועה לכפר השכן.

8 ראה זוסמן (לעיל, הע' 7), עמ' 119. זאב ספראי (לעיל, הע' 5; עמ' תחש-תחשט), טוען כי התחום המותר השתרע על שטח נרחב ממה שהוצע על ידי זוסמן. אולם, גם אם לדעתו נכללו בתחום יישובים נוספים שזוסמן פירשם כאתרים חקלאיים גרידא, הוא מקבל את המתווה של זוסמן ביחס לכפר קרנוס שמצפון לבית שאן, הנכלל בתחום. לפיכך, גם אם פרשנותו של זוסמן, הרואה את כפר קרנוס כיישוב היחיד שנכלל בתחום מכל עבריו, מבליטה יותר את זיקתו המיוחדת לבית שאן ואת הטעון המרכזי במאמרו, בסופו של דבר דברינו תקפים גם לפי פרשנותו המרחיבה של ספראי.

9 ראה זוסמן (שם), עמ' 116.

10 שם.

11 לא כאן המקום לעמוד על משמעותם המעשית של משחקי לשון מהסוג הזה, ונציין רק כי אצל חז"ל ניכרת מודעות ברורה לזיקת הדמיון הצורני שבין מ"ם לסמ"ך: "דאמר רב חסדא: מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין" (שבת קד ע"א ועוד); "וכתבתם שתהא כתיבה תמה, שלא יכתוב... מימ"ן סמכ"ן סמכ"ן ממ"ן" (שם קג ע"ב; ודומה לו ספרי דברים פ"ס לו, מהדורת פינקלשטיין עמ' 65-66). יש הרבה מדרשים המבוססים על דמיון צורני בין אותיות מסוגים שונים, ולא נאריך בנקודה זו כאן.

המן מכפר קרנוס

פיוט קדום לפורים, בארמית, שבסגנונו ניכר יותר משמץ מאופיו העממי,¹² מצייר את דיוקנו של המן הרשע בקווי דמותו של "השוטה מבית שאן": בבואתה של דמות זו עולה גם במדרש ארץ ישראלי, ויקרא רבה, ובאמצעו את הזמן שקבעו לפיוט יהלום וסוקולוף,¹³ ניתן לדבר על קירבה בזמן בין שתי היצירות העשויות להיווצר לא יאחר משלהי התקופה הביזנטית. לענייננו חשובה ההערכה כי אליבא דפיוטנו כפר קרנוס – "מקום משפחתו" של המן – בא בזיקה ספרותית ישירה לבית שאן (להלן).

הדמיון הבסיסי בין המדרש לפיוט הארמי¹⁴ בולט מאוד בכל הקשור לעצם ההתייחסות ל"המן מבית שאן", ובמידת-מה גם בתכנים אחרים; אם כי כמתבקש, הסגנון של שתי היצירות שונה מאוד, כשהפיוט – דוגמת חבריו לסוגה – עשיר ברמזים אנטי-נוצריים מפורשים למדי.¹⁵ בדומה ליחידה המדרשית שפרשת המן הנפגש עם מרדכי

12 מדובר בשיר ארמי של בני ארץ ישראל, כך שביטויי שירי זה משקף מן הסתם חתך מסוים של פייטנים ומגזר מסוים של נמענים-מאזינים, שהעדיף את דרך ההבעה הזו; ואולי מלמד השימוש בארמית על עממיות יתירה של הפייטנים וקהלם. וראה "יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערבא – שירים ארמיים של יהודי ארץ-ישראל בתקופה הביזנטית, 'ירושלים תשנ"ט, פיוט לג, עמ' 204-219; וראה במיוחד עמ' 20-21.

13 בניסוחם של יהלום וסוקולוף (שם, עמ' 217): "שירנו או מקורו אינו יכול להיות מאוחר למאה החמישית".

14 שם, עמ' 204-219.

15 אנו מחפשים רמזים מצטברים, הן בפיוטים דומים והן בפיוט עצמו. ישראל יובל, שהראה את פניה הפולמוסיות של ה"הגדה של פסח", בהקשר הכללי הנידון כאן של פרשנות רמזים פולמוסיים, מדבר על גורם מסתבר וגורם מצטבר: "הגורם המצטבר חייב לבחון לא רק כל טיעון וטיעון לעצמו – יש בהם משכנעים יותר ויש פחות – אלא את הצטרפותם אהדדי. הגורם המסתבר חייב להתחשב באופיים הדרשני של המקורות ובחוכמם" – ראה י"י יובל, "הפוסחים על שתי הסעיפים – ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית", תרביץ סה (תשנ"ז), עמ' 7.

בחינת הגורם המצטבר מחייבת לדעתנו הרחבת-מה של המבט, וטרם נבוא לעסוק בפיוט המזכיר את "המן מבית שאן" העומד במרכזו של דיונונו להלן, ראוי לתת את הדעת לישירות ולחריפות האנטי-נוצרית המאפיינת כמה מחבריו, דהיינו, פיוטים ארמיים שיש בהם צד דמיון לפיוט הנידון. עמדה אנטי-נוצרית מעין זו עולה למשל בגירסה הפייטנית לסיפור סירובם של העצים השונים לשמש עצי תלייתו של המן. הניסוח בפיוט כ"ט (יהלום וסוקולוף [לעיל, הע' 12] עמ' 182-187): הוא זה: "אציתי לי אילנאי/ וכל שתילאי/ ודחלילי/ מן יומא דבראשית/ דבר המדתא/ בעי למסק/ לאלכסנדראי/ דבר פנדירא" (שורות 4-1) [תרגום: האזינו לי העצים/ וכל הנטיעות/ שנשתלו מיום בראשית/ שכן המדתא/ ביקש לעלות/ לאלכסנדריה/ של בן פנדירא]; ואחר כך הולך הפיוט ומונה את העצים השונים שסירבו "להתגרב" למשימה, עץ עץ ונימוקו: "גופנה אמרא/ קוצרא אנא יצליב ברישי" (שורה 5) [תרגום: הגפן אמרה/ קצרה אני שייצלב בראשי, וכו']. אם כן, "בן המדתא ביקש לעלות לאלכסנדריה של בן פנדירא". המן מתחבר כאן באופן הישיר ביותר לדמותו של ישו – "בן פנדירא"

ותלמידיו ניצבת בשיאה (להלן), גם הפיוט פורש יריעה היסטורית רחבה, אף שאינה מסודרת דווקא על פי סדר היסטורי מוצק, שבצמתיה ניצבים רשעים שהתאנו לעם ישראל ולדתו; ומכיוון ש"המן מבית שאן" תופס כיריעה זו חלק כה מרכזי ונקשר אליה בנקודות שונות, נסקור אותה בקצרה.

הפיוט פותח במעין וידוי של הראשון שבמסכת רשעי עולם המציקים לישראל – נמרוד:

אתעני נמרוד/ אנא הוינא מרוד/ ולא הוינא.../ אתחמדת למחמי/ פרסיס דרומי/ ולאבנין ארמי (שורות 2-3)

[תרגום: נענה נמרוד/ אני הייתי מרוד/ ולא הייתי/ התאויתי לראות/ את מעשה המרוס/ ולבנים אשליך]

ועובר לציין את דינו של ה"מתגרה באל" שניסה להשליך את אברהם:

בוצין דמנירא/ בעלמא נהרא (שורה 9)

[תרגום: נר המנורה/ המאיר בעולם, אל האש].

ומכאן – במישורין – הולך ומתגלגל סיפור המן, שיסודותיו נעוצים בעמלק המשול ככלב, שהמן הוא גורו:

גורייא בישא/ הווה לך למפשפשה/ מן לקה מן ראשה (שורה 13)

[תרגום: גור רע/ היה לך לבדוק/ מי לקה בראשו¹⁶].

(להלן, הע' 23) – המוצג כאן בצורה משפילה, תוך רמיזה בוטה ושקופה לאירועים, שקדמו לדעת המספרים ללידתו וזיקתה המפורשת למצרים. הבוטות הזו אופיינית גם לפיוטנו, ובגירסאות במדרשים ובתרגומים לסיפור העצים שנדרשו לשמש עצי תלייה, לא נאמרו דברים כה ברורים, לא בעצם הבלטת הצליבה (שלא זכתה כמדומה במדרש חז"ל לאזכור משמעותי), ולא באזכור בן פנדירא מאלכסנדריה. וראה הע' 23.

14 ראוי להציע כאן ביאור קצר לשני רמזים: אשר לכינויו של המן "כלב" – כלב מופיע כגינני מן הצד הנוצרי של הפולמוס: "היהירו מהכלבים היהירו מפועלי הרשע. היהירו ויהחיתוך" (אל הפיליפים ב); "מן החיתוך", כלומר מן המילה. וראה גם להלן, הע' 25. מעניינת הדרך שפייטן בן התקופה – רבי יוני – משתמש במוטיב הכלב בדברו על המן: "יִצְקֶס קָסִיל וְיִכְנֶס קְלָכִים לְכָלוֹת פְּנֵת פְּלוּלִים הַנִּכְלָלִים אֶתְרִיךְ" (צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי יוני לתורה ולמועדים, ב, ירושלים ותל אביב תשמ"ז, עמ' 249), ו"באותה נשימה" הוא מזכיר גם את המילה – פגיעה שגורם עמלק (הוא המן) במילתם של ישראל: "לזנב וזרות זכורים הנזכרים לפניך" (שם).

אשר לכינויו של אברהם "בוצין דמנירא" – יסוד ה"אור/אש" הוא הגורם המעצב את השורה; יחד עם זאת, אפשר שההשוואה למנורה איננה רק בגדר מחמאה המבוססת על דימוי האור. על תפיסת המנורה כסמל דתי מנוגד לצלב ראו "ליון, 'תולדות המנורה ומשמעותה בעת העתיקה", קתדרה 98 (תשס"א), עמ' 7-32.

בנקודה זו עוברת העלילה לפרעה, שעמלך והמן דימו עצמם אליו:

גרמך מה חמית/ נפשך למן דמית/ דעל סב הוית חמית (שורה 15)

[תרגום: מה ראית את עצמך/ למי דמית את עצמך/ שעל זקן היית כועס].

השוואתו של המן לפרעה חורגת כמדומה מהשאיפה לאימוץ גורלו של פרעה במדרש לצורך המסר הפשוט בדבר גורלם של שונאי ישראל – כאן שורטט מאפיין חשוב של פרעה:

דון נפשך קדמוי/ דכולן חמיי/ דמלך דרמיי/ דאת בר נשי/ דהוות מתקשה/ טב לך למחשה (שורות 20-21)

[תרגום: דון עצמך לפני/ שכולם רואים/ שאתה מלך רמאי/ שאתה בשר ודם/ שהיית מתעקש/ מוטב לך לשחק].

תפיסת פרעה כמי שהתיימר להיות אל ולא היה אלא בשר ודם, איננה כמובן חידוש של פיוטנו: היא בולטת במדרש¹⁷ ויסודה נעוץ כבר במקרא.¹⁸ אולם כאן, על רקע ריבוי הרמזים האנטי-נוצריים בפיוט, אין זה בלתי נמנע שתפיסה זו מרמזת על סופו של כל מי שמתיימר להתחזות כאלוה.

בנקודה זו חוזרת הרצאת הדברים לעמלך ולהמן, עוזבת את המרחב המדרשי-מקראי הכללי ומגיעה למה שמצטייר כעניין מקומי העומד במרכז עיונו:

הא שטייה דביישן/ איך נחית לשושן/ למרמי בלישן (שורה 28)

[תרגום: הנה השוטה של בית שאן/ איך ירד לשושן/ להגיד לשון הרע].

אם כן, המן לא זו בלבד שמשול הוא בנמרוד ובפרעה קודמיו ביריעת הרשע ההיסטורית-הפיוטית, אלא יש לו גם מעין מקבילה או דגם מקומי שראוי להמשילו בו – "השוטה מבית שאן". "השוטה" עשוי להתפרש כאן ככינוי גנאי מוצדק אך סתמי להמן המקראי, שבסופו של חשבון, מעשיו בשושן אכן לא הוכיחו כי נחון בחוכמה יתירה. אולם בדברנו על המן, העשוי לשקף את ישו, ראוי לזכור את אפיונו של בן דמות אחר שלו – "בן

¹⁷ "פרעה היה אחד מד' בני אדם שעשו עצמן אלוהות והרעו לעצמן: חירם, נבוכדנאצר, ופרעה ויואש מלך יהודה..." (שמות רבה ח ב, מהדורת א' שנאן עמ' 201). שנאן רומז בפירושו ש"עניינה (של הדרשה, י"ד) לעג לבני אדם (קיסרי רומי?)", ובניסוח הנידון בפיוטנו מסתבר, שהלעג מכיוון לנצרות המושתתת על מי שדימה עצמו כאל.

¹⁸ באופן ישיר ומפורש בפסוקי יחזקאל: "הגני עליך פרעה מלך מצרים התנים הגדול הלבן בתוך יאוריו אשר אמר לי יארי וְאֵי עֲשִׂיתִי" (כט ג).

סטדא" – הנזכר בתוספתא ובבבלי: "אמר להן רבי אליעזר לחכמים: והלא בן סטדא הוציא כשפים ממצרים בסריטה שעל בשרו? אמרו לו: שוטה היה ואין מביאין ראייה מן השוטים" (שבת קד ע"ב; ובנוסח שונה: תוספתא שבת פ"א ה"ד, מהדורת ליברמן עמ' 49). באימוץ רוח זו של הדברים, "השוטה" של פיוטנו עשוי להצטרף למכלול האנטי-נוצרי המאפיין אותו.

אחר כך מתוארים עיסוקיו של אותו המן מקומי:

זמר הווית בכפר/ ומקזן וספר/ ובעת סופר (שורה 39)

[תרגום: זמר היית בכפר/ ומקזן וספר/ ורצית תספורת].

אם כן, למסכת הגינויים להמן נוסף גם העולה ממקצועו, ליתר דיוק סדרת מקצועותיו, שאין בהם – אליבא דעמדות ידועות בספרות חז"ל – כדי לכבד אדם הגון. במיוחד מעוררת עניין הבלטת התספורת: ספר נמנה על ידי אחד החכמים בין המלאכות הפסולות.¹⁹ עצם הפסול הטבוע באמנות זו ובחברותיה, כמו גם המוטיבים של זיקה לנשים הכרוכה בה, אמורים למנוע את מינוי בעליה לשליט או לבעל שררה.²⁰ ברור שהדברים מאירים באור מגוון את המן, "הספר" הכפרי שעלה לגדולה, אך בגין זיקתו האפשרית של המן הפיוטי לדמותו של ישו, נמצאת גם דמותו של האחרון מוארת באור שלילי, וכל הילת גדולתו מועמת. במיוחד חשוב מעמדו של המקצוע "שעסקו עם הנשים" בהשחרת דמותו של המן/ישו, וכידוע גם בדברי חז"ל נמצא רבב בישו בעטיו של עניין יתר בנשים (כך עולה מההערה המיוחדת לישו על בעלת האכסניה בסיפור הפירוד שנתגלע בינו לבין יהושע בן פרחיה: "עיניה טרוטות" (סנהדרין קז ע"ב). מסתבר שלקביעה זו נודע אליבא דסיפור זה משקל מכריע בהליך הפירוד בין יהושע בן פרחיה לתלמידו.

כשבהעמדתו של המן/ישו כספר עסקינן, אין זה מיותר לציין כי במאמרים ובמעשים בבבלי מתוארת גם אמו של "בן סטדא/ בן פנדירא" כעוסקת בענייני שיער: "אמו מרים

¹⁹ "אבא גורין איש צדין אומר משום אבא גריא: לא ילמד אדם את בנו חמר, גמל, ספר ספן, רועה וחנוני שאמנתן אמנות לסטים" (קדושין פ"ד מ"ד); "כל שעסקו עם הנשים לא יתייחד עם הנשים, כגון הסרידין, והסרוקות, והגרדין, והרוכלין והחייטין, והספרין, והכובסין והנקורות" (תוספתא, שם פ"ד ה"ד, עמ' 97); "תנו רבנן: כל שעסקו עם הנשים סורו רע, כגון הצורפים והסריקים והנקורות, והרוכלין, והגרדיים, והספרים, והכובסים, והגרע והבלן והבורסקי. אין מעמידין מהם לא מלך ולא כהן גדול. מאי טעמא לא משום דפסילי אלא משום דיל אומנותיהו" (בבלי שם פכ ע"א). על ביאורם של המונחים ובחינת גירסאות במקורות אלו ראה תוספתא כפשוטא, קידושין, עמ' 981-983.

²⁰ לעתים מצאנו עימות סמוי בין חכם מחכמי ישראל לבין ספר – ראה קהלת רבה א ח.

מגדלא שער נשיא הואי" (שבת קד ע"ב, ועוד). אין זה מענייננו כאן לבחון איך מתחברים הרמזים לדמותם של מרים ובן סטדא, ולמקום "מגדל", אך סביר שיש כאן ניסיון ספרותי לצייר את דמותה של אם ישו כעוסקת בשיער; ולפי זה, מתברר שכ"אס" כן ה"אב": שניהם היו עסוקים, לפי מקורות מסוימים, בעניינים הללו, שכאמור מנקודת ראות חז"לית אינם מביאים כבוד לבעליהם.

עתה עובר הסיפור למלחמת סיסרא²¹ כדי להשוותו להמן, כשגם כאן מובלט לעג הקשור לאפיון מיני:

זרבותי איתא/ ונסכת ברכתא... ושמן דסריס (שורה 42)

[תרגום: עצרה אותי אישה/ ולקחה את הברכה... ושמן סריס].

הלעג מופנה אפוא הן לכשלונו של סיסרא ביד אשה הן להיותו סריס (העניין "מוסק" ממשחק הלשון [מצלול] המבוסס על השם – סיסרא/סריס). בנקודה זו הלעג המרווה את שורות הפיוט חוזר להמן ולאפיון האישי-המקומי המייצג אותו בפיוט:

טפשא דכפר קרנוס/ הויית צריך פרונוס והוית טורנוס (שורה 49)

[תרגום: הטיפש של כפר קרנוס/ היית קשור לתנור/ ונהיית שליט];

כשהכוונה באזכור התנור היא להיות המן בלן, מקצוע, שכאמור לעיל, גם בו אין להביא לגאוה מרובה.

ומכאן שוב מעבר לפרשה מקראית אחרת:

טעית דהוית גיבר/ ואמרית ברוך גבר/ עימי מי יתגבר/ (טעין קלעה/ בי אתא

מקלעה/ דארפשי על ארעא/ טרפי על אפי/ ותבר גפי/ א' גלית (שורה 52)

[תרגום: טעיתי כאלו הייתי גיבור/ ואמרתי ברוך איש/ עלי מי יתגבר/ התהלך

נושא הקלע/ בא לקלוע בי/ שהפילני על הארץ/ ושבר את איברי אמר גולית].

אפשר כי אזכור דוד והשוואת גולית להמן חשובה בהקשר הפולמוסי שלפנינו בגין הייחוס הנוצרי של ישו לדוד והאמונה בדבר הולדתו בבית לחם. דוד, מזכיר פיוטנו, לחם

למען העניין היהודי נגד "מחרף שם שמים". (ואולי מאחורי ההתמקדות היתירה בגולית, חבוי גם זיכרון מקומי הקשור בסביבת בית שאן.²²)

פרשות מקראיות נוספות השזורות בפיוטנו קשורות לניצחון על זרח הכושי, שנחריב, ולבסוף רמיזה לנבוכדנצר ("ננסא"/"ננס", שורה 102). שנחריב עניינו ברור. גם הוא מייצג סיטואציה של "ערב השמדה", שנחרטה בזיכרון הלאומי, ונסתיימה בהצלה פתאומית; ולא פחות מכך, גם הוא מייצג את הניסיון להידמות לאל, מוטיב (יסודו בפרעה, לעיל) העשוי לשאת חשיבות בהקשר האנטי-נוצרי:

נפשך דמית באלה/ ובעית למהוי פלח/ על מן דאת בה פלח (שורה 81)

[תרגום: דמית את עצמך לאל/ ורצית להיות נעבד/ מעל מי שאתה עובד אותו].

אשר לזרח הכושי, לבד ממפלתו הגדולה הוא מוצג כאן באמצעות מספר לוחמיו האדיר:

כנשת אלף אלפין (שורה 65)

[תרגום: אספתי אלף אלפין].

אכן, מספרם הגדול של אויבי ישראל, שמן הסתם נתפס כבולט בתקופה של התנצרות המונית באימפריה הביזנטית, יש לו תקדים כמו גם למפלתם.

הביטוי האנטי-נוצרי הבוטה מכל בפיוטנו הוא כמדומה זה:

סכיף באיסקוטוס/ מן אתא זיניטוס/ וקרן יתי כריסטוס/ סמר במסמרי/ בגפי

מסמרי/ טב מיני אכל שערין/ סופיה די נקיבתה/ עבידין בהתה – בכל א...

ומדינתה א' פלני (שורות 88-90)

[תרגום: מעונה בשוט/ ילוד אישה/ וקראו לי בן אלוהים/ סימר במסמרים/

מסומרים באברי/ טוב ממני אוכל שעורים/ סופו של הניקוב/ נתנים לחרפה/

בכל... עיר/ אמר פלוני].

סבלו של הצלוב, שהנצרות השתמשה ואף השתבחה בו לצרכיה, היה כאן לביטוי לעליבות ונלעגות. היומרה להיות "בן האלוהים" הגיעה, לפי הפייטן, אל קיצה העלוב

22 הנוסע מבורדו מתאר גירסה צפונית לקרב דוד וגלית: "העיר יורעאל... שם השדה שבו הרג דוד את גלית" (סעיף 4; ראה א' לימור, מסעות ארץ הקודש – עולי רגל נוצרים בשלהי העת העתיקה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 28); ונוסעים יהודים נוספים, מאות רבות של שנים מאוחר יותר, התייחסו למסורת מוזרה זו – ראה ש' קליין, "ספר המסע של ארץ ישראל", מאסף ציון ו (תרצ"ד), עמ' כג. בהקשר זה ראוי להדגיש את דברי הפיוט הנידון על גלית: "אי ליך אמר דלי/ דאתא מן אנטול/ מפרנק ומטלי" (שורה 57) [תרגום: אי ליך ש.../ שבא מן המזרח/ מפונק וצעיר]. ולפי זה דוד בא מן המזרח והדבר בא דוד מן המזרח, והדבר מתאים לכאורה לבואו לעמק האלה מבית לחם.

21 סיסרא – כמוהו כהמן של הפיוט – היה לשם של רשע מקומי: "רבי יהושע בן לוי היה מפקד לטליא לא תיובן לי ירק אלא מן גינתא דסיסרא קם עימיה זכור לטוב אמר לי זיל אמור לרבך לית הדא גינתא דסיסרא דיהודיי הות וקטליה ונסכה מיניה" (ירושלמי דמאי פ"ב ה"א, כב ע"ג; שביעית פ"ט ה"ו, לט ע"א). כמוהו כסיסרא הקדום, כך סיסרא של ההווה, מוריש יהודים מנחלתם!

בצל. ואישור "כלתי צפוי" לכך הם הדברים המושמים בפי ישו עצמו, שבמה שמצטייר כמעין יודי, מתלונן כביכול על שעשאוהו בן האלוהים, ובעקפין גובע מכאן שזהו מקור סבלו. כאן ראוי להצביע על ריבוי כינויי ישו הבאים בפיוטנו ובחבריו לסוגה. ישו עצמו איננו נזכר בשם זה, אך בצד "בן פנדירא"²³ ו"כריסטוס", ואולי ה"שוטה" שנזכר לעיל, גם "פלוני" הוא כינוי ספרותי לישו,²⁴ ואפשר שגם

23 לעיל, הע' 15. הכינוי בן פנדירא והייחוס לאלכסנדריה משקף סיפור משפיל ביותר על אודות ישו, שהיה רוח בין המתנגדים לנצרות: "ואחר שהושלכה על ידי אישה והייתה נעה באי כבוד, ילדה כחשאי את ישו מחייל אחד בשם פנדירא. הלה השכיר עצמו למצרים בגלל עניו, ושם קנה נסיון בכוחות (מאגיים) מסוימים שבהם מצטיינים המצרים. וכשחזר גבה לבו על שום הכוחות הללו, ובגללם הכריז עצמו לאל" – ראה ד' רוקח, היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאנאני, ירושלים תשנ"א, עמ' 53.

לא כאן המקום לעמוד על עניינו של בן פנדירא, זיקתו לבן סטרא ולישו. לחומר בסיסי ראה ד' רוקח, "בן סטרא בן פנטיא הוא לבירורה של בעיה פילולוגית-היסטורית", תרביץ לט (תש"ל), עמ' 9-18. לעניינו של מאמר זה העוסק בהשפעתה של מקומיות ומדגיש קשר בין הדמות המיוחסת לישו לבין מקום, חשוב להדגיש את המצב הנידון במאמרו של יהושע שורץ: J. Schwartz, "Ben Stada and Peter in Lydda", *Journal for Study of Judaism* 21 (1990), pp. 1-18.

אשר לאפיונו של קלסוס בסיפור שהובא, תרמית דוגמת "ובגללם הכריז עצמו לאל" (המשתלבת ביכולות בכשפים!) עשויה להשתלב באופן שדימו בזמנו את ישו. יסודות מסוימים של סיפור זה מוזכרים במדומה את אגדת חז"ל על יהושע בן פרחיה וישו החוזרים ממצרים (סנהדרין קז ע"ב), שכן גם כאן מצטיירת מצרים כמקום חשוב בקורותיו של ישו. בסיפור יש גם צד של עלבון לישו המתואר כמי שתר אחרי עיניה של בעלת האכסניה.

פנדירא נזכר ככינוי של יוסף, אביו של ישו (יוסף פנדירא) כ"ספר תולדות ישו" – ראה לימור (לעיל, הע' 22), עמ' 117.

במבט משהו, ראוי עוד להדגיש את המעשה המופיע במנחות פה ע"א באחת מגירסאות שמות רבה (ט ז) [חסר במהדורת שניאן, וככל הנראה מדובר בהוספה על פי הבבלי]. שמירקין הביאו במהדורות: "ירשליכו איש מטהו" (שמות ז יב). אמרו יוחני וממרא למשה: תבן אתה מכניס לעפרים?! (עמ' 125). מירקין פירש את יוחני וממרא כרמז על דרך משחק הלשון ליוחנן המטביל ולישו (ממרא זקן ממרא). אין זה עניינו כאן לבדוק גירסה זו והשתמעויותיה, אך יש מן העניין לציין כי מוצאם המדרשי של שני "אבות" הנצרות הללו היה במצרים: מעניינת בהקשר זה הערתו של מירקין בפירושו לבראשית רבה (ג ג, כרך ב, עמ' 210) על חמשת דייניי סדום, אחד מהם – "קלא פנדר" – עשוי להזכיר את פנדרא; כן נזכר שם "רב מסטידין", שעשוי לשמור על משחק מצלול עם סטרא.

24 "פעם אחת הייתי [ר' אליעזר] עולה באיסטראט של צפורי ובא אלי אדם אחד ויעקב איש כפר סכניא שמו ואמר לי דבר אחד משום פלוני והנאני הדבר... כיון שראה שהודיתי לדבריו אמר לי כך אמר פלוני... ובא יעקב איש כפר סכניא לרפאתו בשום פלוני" (קהלת רבה א ח).

ה"כלב" הנזכר בפיוט מתכוון לכך.²⁵ הנה כי כן, הצליבה, הידועה והתלייה העולה מפשט מגילת אסתר, "מתאחדות" כאן כדי לבשר סוף אחד למציקים לישראל.²⁶ בשולי דיון זה ראוי עוד להוסיף כי בפיוט באים כינויי גנאי חריפים ביותר לזרש:

זניתה דסבתך/ היא דערבבתך/ ביומי סיבותך (שורה 37)

[תרגום: הזונה של זקנותך/ היא שגרמה לך עצב/ בימי זקנותך];²⁷

וגם בשימוש בכינויים אלו לזרש מתגנבת רמיזה על אורחות חייו המפוקפקים של מי שמומשל באורח עקיב להמן.

שורה מעניינת בפיוט העשויה לדעתנו להצפין בחובה רמיזה רבת משמעות לנצרות

היא זו:

ומליך קצר/ דלית את נצר/ כמר את מקצר (שורה 32)

[תרגום: וקצר דברך/ שאין אתה מצרצר/ ... אתה מקוצר].

הפועל "נצר" בואר על ידי ליברמן כמתייחס לקולו של החזיר,²⁸ ומנקודת מוצא יהודית יש בכך כדי להעליב. לדעתנו, העלבון בשימוש בפועל "נצר" אינו מצטמצם רק להשוואת המן לחזיר, אלא טמון בו משחק לשון לנוצרי ולנצרות.²⁹

25 על מעמדו הסמלי השלילי של הכלב בעולמם של חז"ל ועל השימוש בו כגנאי לעבודה זרה ראה י' שורץ, "על כלבים בחברה היהודית בתקופת הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד", על אחר יב (תשס"ג), עמ' 79-80 (וראה שם, עמ' 47, ושם רשימת מאמרים נוספים שלו בנושא). שימוש זה ידוע גם בספרות הקבלית – ראה י' ליבס, "יונה בן אמיחי כמשיח בן יוסף", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 274-295. אשר למטרה מוגדרת יותר – ביקורת על הנצרות – קשה להצביע על אמירה מפורשת, אך אולי יש בספרות חז"ל טוויית זיקה עקיפה בנידון: "שאלו את בן זומא: מהו לסרוסי כלבא... שאלו את בן זומא: בתולה שעיברה מהו לכהן גדול" (חגיגה יד ע"ב). המאמרים הללו ראויים לניתוח מעמיק ממה שנעשה כאן, אולם יש להצביע על הזיקה ל"בתולה שעיברה" העשוי להזכיר באופן ישיר למדי את הנצרות, וכן סירוס כלב. המוטיב של "סירוס" וכינוי המן "כלב" נוכחים בפיוט העומד כאן לדיון. וראה גם לעיל, הע' 16.

26 בהקשר זה ראוי ליתן דעתנו לאפשרויות תלתייה מול צליבה העולות במדרשים הבאים: "קרא הקב"ה לעצים ואמר להם מי יתן נפשו ויתלה רשע זה עלי" (מדרש אבא גוריון, מהדורת ר"ש בוכר, ספרי דאגרתא, וילנה תרמ"ז, פ"ז, עמ' 41); "מיד נתמלא הקב"ה רחמים על ישראל שלח וקרא לכל עצי בראשית אמר להן מי יתן נפשו ויתלה עליו רשע" (מדרש פנים אחרים נוסח א, שם, עמ' 47); "אמרו חכמים, שהעץ של המן ארז היה, שהשליך המן גורלות על" (שם, נוסח ב, עמ' 77); ובגירסה זו נזכרת "צליבה": "מיד שטמו והכין לו צליב" (שם).

27 וראה גם יהלום וסוקלוף (לעיל, הע' 12) עמ' 209. לכינוי זרש "זונה" בפיוט אחר, ראה שם, עמ' 197.

28 ראה י' ליברמן, "הוראות נשכחות", לשוננו לב (תשכ"ז), עמ' 94-97 [=מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 487-490].

29 ניתן לדבר על משחק לשון המשחמשים במשמעויות שונות של "נצר". למשל, בפולמוס המדרשי עם תלמידיו של ישו: "חמשה תלמידים היו לו לישו הנוצרי, מתאי, נקאי נצר ובנוי ותודוה... אחיהו לנצר,

אם נבוא לסכם, בהתייחס להערכת זמנו (כזכור, אליבא דיהלום וסוקולוף "אינו יכול להיות מאוחר למאה החמישית"), עשוי הפיוט לשקף גרעין של זכרונות אותנטיים מבית שאן וסביבתה בתקופה שהנצרות הגיעה בסביבה זו לשיא מעמדה. המעשה מעתיק את המן מזירתו ה"טבעית" בשושן הבירה לכפר קרנוס, ומשווה לו בכך אופי מקומי שבמדרש (להלן) מחוזק ברמיזה להיכרות מוקדמת בין מרדכי המדרשי להמן המדרשי ולאביו. הפיוט לועז להמן כדבעי – הן באופן כללי על משבתו הן על עיסוקו וייחוסו. בכל הקשור לפרטיו, טיבו המדויק של הרקע ה"בית שאני" איננו נהיר, אך מוטיב "המן מבית שאן" עשוי היה להיבנות סביב דמותו של צר ואויב מקומי, שהרע לקהילה היהודית המקומית, ונוצל גם כדי לבוא חשבון עם הנצרות שנתפס כמייצגה; ואף לשאוב השראה מזיכרון עמוק יותר הקשור ביחסי יהודים ונוכרים בעיר.³⁰

ומן הפיוט למדרש בויקרא רבה, המתמקד בפרשת העומר. לפני הסיפור על מרדכי והמן מובאת סדרת מדרשים המציינת אירועים שלדעת הדרשנים – אמוראים ארץ ישראלים³¹ – באה בהם תשועה לישראל בזכות קיום מצוות העומר; וכך גם בדורו של המן, ניצלו ישראל באופן הזה, שכן פרשת העומר היא הפרשה שנילמדה שעה שהמן הגיע לבית מדרשו של מרדכי, וזאת ביום משמעותי, משום שמועד הבאתו של העומר על

אמר נצר יהרג, הכתיב 'נצר משרשיו יפרה' (ישעיהו יא א), אמרו לו, אין נצר יהרג, דכתיב 'אתה השלכת מקברך כנצר נתעב' (ישעיהו יד ט). (סנהדרין מג ע"א). הפסוק הראשון המצביע על משיחיות וייחוס לבית דוד, וה"הוכחה" המדרשית למפלה תוך רמיזה להשלכה מן הקבר ולא לתחייה ממנו, עשויה להשתלב במילה "נצר" כדי להציג את העמדה הפולמוסית.

אפשר שהדברים כרוכים באירועים בבית שאן במרד הגדול המשקפים מערכת יחסים עכורה בין יהודי בית שאן לבין אוכלוסיה הנוכריים – על אירועים אלו ראה א' פרדקין (חבס), תקנות רבי המתייחסות לתחומי ארץ-ישראל, עבודת גמר, אוניברסיטת תל-אביב, תש"ס, עמ' 33-35.

בהקשר זה ראוי להצביע גם על מעמדה של בית שאן כעיר בעלת מסורת נוכרית עמוקה, ואף אין זה מיותר להצביע גם על המתח בין עולמה הנוכרי-האלילי לעולמה היהודי העולה מכמה מקורות. בית שאן הוזכרה כדוגמה למעשים הקשורים בעבודה זרה, שהצריכו הכרעה הלכתית: "עיר שיש בה עבודה זרה והיו בה חנויות מעוטרות ושאינן מעוטרות. זה היה מעשה בבית שאן ואמרו חכמים המעוטרות אסורות ושאינן מעוטרות מותרות" (עבודה זרה פ"א מ"ד); "המטהר יינו של עכו"ם ונותנו ברשותו והלה כותב לו התקבלתי ממך מעות מותר, אבל אם ירצה ישראל להוציא ואינו מניחו עד שיתן לו את מעותיו. זה היה מעשה בבית שאן ואסרו חכמים" (שם פ"ד מ"ב). אין לנו אלא לשער, כי תרמייה האלילית של העיר לא הותיר זכרונות חיוביים במיוחד גם משהפכה לנוצרית (בתקופה הבינונית בית שאן הייתה ידועה כעיר בעלת אוכלוסיה נוצרית גדולה ופעילה).

נזכר ר' יוחנן, הפותח את סדרת הדרשות בקביעת חשיבות מצוות העומר וזיקתה לארץ ישראל, אחר כך מופיעה רשימה מקדימה הכוללת את ר' אבהו, ר' יהושע בן לוי, ר' שמואל בן נחמן ורבנן. את הדרשה על המן דרש ר' לוי (ויקרא רבה כה ו, מהדורת מרגליות עמ' תרנ"ט-תרס"ד).

פי התורה הוא היום שלפי החשבון התחילה מפלתו של המן.³² במהלך המפגש בין המן לתלמידיו של מרדכי ומרדכי עצמו עולה שוב ושוב השאלה על ערכו של העומר, ובנקודה מסוימת מובא קטע העוסק בייחוסו ה"בית שאני" של המן. דומה כי קשה למצוא סיפור ששומעיו יכולים למצוא בו סמך ועידוד כה רבים בעמדם מול שלטון זר:

אמ' ליה לא שאטי ההוא גברא, לא את חאמי לי סערי מרבי, אמ' ליה ומה את בעי, אמר ליה נספר קדמי. אזל המן בעי ספרא ולא משכת. על לביתיה אייתא זוגא מביתיה וספריה. מן דספר ליה שארי מתאנח. אמ' ליה מה לך מתאנח, אמ' ליה לא ווי ליה לההוא גברא מאן עביד קומוס בדין מאן עביד קומוס קלאטור, עביד בלנא וספר. אמ' ליה לא אנא חכים ליה לאבוכך מכפר קרינוס דהוא ספר ובלניי והוא עביד סטוכטון והדין זוגא דיליה (ויקרא רבה כה ו, עמ' תרסה-תרס"ו).³³

[תרגום: אמר לו [מרדכי] לא שוטה אותו האיש, אין אתה רואה שערוחי מגודלות? אמר לו [המן]: ומה אתה רוצה? אמר לו: להסתפר תחילה. הלך המן וחפש ספר ולא מצא. נכנס לביתו הביא זוג מספרים מביתו וסיפרו. לאחר שסיפרו התחיל נאנח. אמר לו: מה לך שאתה נאנח? אמר לו: וכי לא ווי לאותו האיש שהיה ממונה קומוס בדין, קומוס קלאטור³⁴ ונעשה בלן וספר? אמר לו: וכי איני מכיר את אביך מכפר קרינוס, שהיה ספר ובלן והיה עושה תמרוקי נשים, ואלו המספרים שלו הם.]

32 מהלך העניינים והתאריכים הוא כזה: "ויקרא ספרי המלך בחדש הראשון בשלשה עשר יום בו" (אסתר ג יא); אחר כך "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות" (ה א); אחר כך "יבוא המלך והמן היום אל המשתה" (שם ד), ו"בלילה ההוא נדדה שנת המלך" (ו א). על פי חשבון הקשור במועדים אלו ניתן להבין שהגענו לשישה עשר בניסן.

33 נוסח דומה בא במדרש אבא גוריון: "ולית אנא חכים לאבוי דהאי גברא דהוא בלן וספר בכפר קרינוס כמה שני ואלילן הוה מאני ספרא דידיה" (ספרי דאגדתא פ"ו, מהדורת בובר עמ' 40); "אמר לו וכי איני מכיר את אביך שהיה ספר של כפר קרינוס כ"ב שנה" (מדרש לקח טוב, שם, עמ' 107).

את ענייני העומר מצאנו גם בפיוט המיוחס לקליר: "יום ליום יביע אמר דרוש קל וחומר ובקצירת העמר/ חילו ליוצר חומר/ ראשי קומתו לקצור ואשכלותיו לבצור יומו לעד לעצור/ מיום ליום ינצור" – ראה ש' ברנשטיין, "קרובה של פורים לר' אלעזר הקליר", סורא ד (תשכ"ד), עמ' 493, וראה בפיוט של הקליר לפרשת זכור: "עבודתם בתנופת העומר שקלמה" – ש' אליצור, בתודה ובשיר – שבעות לארבע הפרשיות לרבי אלעזר בירבי קליר, ירושלים תשנ"א, עמ' 65; "כלימה עטו תינוקות למודי תורה/ ועמהם מרדכי מניף מנחת עומר במהרה/ להם שאל ופתחו לו אל תירא/ וצהבו פניו בשמעו המקרא" – שם, עמ' 70.

34 להבנת ביטויים אלו ראה אצל מרגליות בויקרא רבה שם, המציין כי יש שיבוש בגירסה זו: מדובר בקומוס פנטון – שר על הכול; קומוס קלאטור – שר הממונה על קבלת ראיון מאת המלך.

שלא כמו הפיוט הארמי (לעיל), המעשה בגירסתו המדרשית אינו תולה בהמן רמזים אנטי-נוצריים.³⁵ ניתן לומר כי הסיפור בויקרא רבה מציג עיבוד ספרותי של היסודות העממיים המשתקפים בפיוט; אולם מעבר לגילויי ההשפלה הברורים המופנים כלפי המן, הוא מכיל גם יסוד ביקורתי אפשרי שחיצו עשויים להיות מופנים אל העולם היהודי פנימה. הורה אומר, הסיפור המדרשי הנידון – וכן גם קבוצת המדרשים כולה – פתוח גם לקריאה ביקורתית (לדעתנו מתוחכמת) המופנית כלפי ישיבת יהודים בחוץ לארץ. זאת באשר עניינו במצוות העומר, שענייניה נלמדו לדעת בעל המדרש על ידי מרדכי ותלמידיו בשושן, ביום שבו היו מביאים את העומר במקדש בארץ ישראל. ההדגשה היתירה על העומר, שדווקא מן העיסוק בו צמחה הישועה – הכרוך במצווה מובהקת של ארץ ישראל הקשורה במישרין בקדושתה (כלים פ"א מ"ו; וכן בפתיחה למדרשנו)³⁶ ומתיישמת במקדש – עשויה לרמוז על הצלה בכוחה של הדבקות בארץ ישראל דווקא, דבר שכמובן אין לו זכר בסיפור המקורי במגילת אסתר. ההצלות המרובות שמונה סדרת המדרשים אירעו בפועל בארץ ישראל, ובגולה היה הלימוד קשור לעניין הארץ ישראלי הזה,³⁷ ובמובן מסוים, ייחוסו של המן לכפר קרנוס והידיעה כי מרדכי הכירו משם, מטשטשת את האופי הגלולי המובהק של המן במגילה ומעתיקה – מבחינה ספרותית! – את העלילה למחזות ארץ ישראליים. קריאה כזו של מדרשנו עשויה לשקף את החשיבות הרבה שחכמי ארץ ישראל ראו בהקפדה על קיומן של המצוות התלויות בארץ, ולמותר לציין כמה טרחו חכמים אלו כדי לחזק את הדבקות הפיסית והדתית באדמתה. בעקיפין, נרקם כאן קשר לאותו פרט בסיפור הקשור ב"כפר קרנוס". לדעתנו נודעת משמעות מסוימת לחיבור בין כפר קרנוס למצווה התלויה בארץ ואף מגדירה אותה הלכתית. מבחינה ספרותית, הזירה כפר קרנוס מתאימה לדיון במצווה מרכזית זו. על דרך ההשערה ייאמר, כי להקפדה בפועל על מצוות אלו בסביבת בית שאן היה רקע גיאוגרפי הקשור בתחום, ומכאן צמחה ההתמודדות עם שאלת חלותן, כפי שעולה, ומהעיסוק האינטנסיבי בנושא ב"כתובת רחוב". המן מכפר קרנוס מסמל אפוא לא רק את האויב הנצחי לעם ישראל העלול להתגלם גם במקום הנידח הזה, אלא גם את המצב של אי-הידיעה בדבר עוצמתן

35 למעט השימוש בפועל "צלב", שכאמור (הע' 26) מופיע לעתים במדרשים על המן, ונושא אופי כללי למדי.

36 "ר' יוחנן אמ' לא תהא קלה בעינין מצות העומר שבזכות מצות ירש אברהם אבינו את הארץ [] – ויקרא רבה כח ו, עמ' חרנט.

37 ובקריאה קיצונית עוד יותר, ביקורת כלפי מי שהסתפק בלימוד העומר בגולה, ולא עלה לארץ ישראל להקריבו ממש – זאת כמובן בהנחה שחז"ל תפסו את המקדש כקיים ומתפקד בימי אחשוורוש. היתה זו מן הסתם המציאות ההיסטורית אחרי דריוש, אך ספק אם חז"ל ראו זאת כך, ואין כאן מקום להרחיב.

של מצוות כמו העומר, הקבוצות את קדושת הארץ ואת גורלו של עם ישראל, וכאן בסביבה גבולית זו דנים בהן. להלן ננסה להציע קשר מקיף של כל המקורות העוסקים בכפר קרנוס למצוות התלויות בארץ.

שלא כמדרש, שהמן שלו חסר סממנים דתיים מובהקים, הפיוט שהובא לעיל עניינו בנצרות, ואינו מתייחס במישרין למצוות התלויות בארץ, ובכל זאת, דומה כי גם בו ימצא רמז לכך. מעניינת בהקשר זה האשמת המן בפיוט בהשחתת פירות שביעית, ואפשר, שמיקומו של "המן" הפיוטי בגבול היישוב היהודי-הנוכרי, יש בה כדי להוות רקע לקביעה – אפשר שיש בה מן המטפורי – בפיוט, המתייחסת לפירות שביעית:

מן זרעיה דאגג/ דהוה מתפוגג/ ופירין דשמיטה מגג (שורה 74)

[תרגום: מזרעו של אגג/ שהיה מתעדן/ ופירות שמיטה ממסמס].

קשה מאוד להעריך מה עומד ביסוד האשמה מוזרה זו של המן הפוגע בפירות שביעית, ואין להוציא מכלל אפשרות, שבסביבה שהקפידה על דיני שביעית, כעולה מתוך כתובת רחוב, נודע לפירות שביעית ערך, ופגיעה בהם נתפסה כעניין חמור – בין שבצורה כלשהי אירעה במציאות ובין שכהשמצה ספרותית להמן רק משל היתה.³⁸

כפר קרנוס – המסורות על איוב

הדיון במעמדו של כפר קרנוס בזיכרון לאומי שעשוי היה להשתקע בספרות חז"ל לא יגיע למיצויו מבלי לברר את שאלת הקשר של המקום לאיוב. זיקתו המדרשית של איוב ליישוב המכונה "כפר קרנוס" עולה בפי אמוראים ארץ ישראליים במדרש קדום יחסית:

"ותפל שְבָא ותקחם את הנערים" (איוב א טו). אמ' ר' אבא בר כהנא: יצאו מכפר קרנוס והלכו את כל האבילין ובאו למגדל צבעיא ומתו שם (ויקרא רבה יז ד, עמ' שעט; וראה פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים עמ' 130).

התחושה העולה היא כי המקום נתפס כמקום פורענותו של איוב. ובפשטות כך עולה גם מהגירסה במדרש איוב:

"ותפל שבא" – ראה כמה כבש הקב"ה לפורענות של איוב, משבא לכפר קרנוס שלש שנים ומיד שחטאו "ותפל שבא ותקחם" (מדרש איוב ה, מהדורת ווערטהיימר, בתי מדרשות, ב, ירושלים תשט"ו, עמ' קסא).

38 יהלום וסוקולוף פירשו את "פירין דשמיטה" ככינוי לעם ישראל, בעקבות ירמיהו ב' ג'. לכאורה, פירוש זה קצת דחוק.

ברוח הנאמר למעלה, אנו משערים כי "כפר קרנוס" הנידון הוא כפר קרנוס הסמוך לבית שאן. מול השקפה הרואה את "כפר קרנוס" כסמוך לעשתרות קרנים שבעבר הירדן המזרחי,³⁹ איננו רואים סיבה להניח שאין זה כפר קרנוס שהוזכר לעיל, והזיקה בין "קרנים" ל"קרנוס" עשויה – כפי שצינו לעיל – לצמוח מטעות, מדרשנות עממית או משינוי מודע הנשען על הרמיון בין סמ"ך למ"ם סופית. הלך מחשבה זה עשוי למצוא סמך במסורות נוצריות, הממקמות את איוב באזור בית שאן.⁴⁰

עניין זה ראוי לסקירה קצרה. אכן, מסורת נוצרית, שתועדה באנונימסטיקון לאוסביוס קושרת את איוב ל"קרניים" בבשן;⁴¹ ובתרגומו של ע"צ מלמד: "יש היום כפר גדול מאוד בערביא הנקרא קרניא בעבר הירדן. שם, על פי המסורה – מראים את בית איוב".⁴² דומה כי את עקבותיה של מסורת זו נמצא גם בתרגום היווני לאיוב הרואה את ארץ עוץ בסוריה, על גבול אדום וערב,⁴³ ונראה שלמיקום זה הד בתיאורי הנוסעים הנוצרים בתקופה הביזנטית: "קרניים הוא עתה שמה של עיר איוב, ולפנים נקראה דנהבה בארץ עוץ היא בגבול אדום וערביה" (מסע אגריה);⁴⁴ "כאשר חשפו את האבן מצאו חרוט על המכסה – איוב. אז הוקמה במקום הזה הכנסייה לכבוד איוב".⁴⁵ מקורות יהודיים מימי הביניים ראו

39 חננאל מאק, שעסק לאחרונה בסוגיית מקומו של איוב, סובר כי מקומו של כפר קרנוס הוא בסביבות עשתרות קרנים, בצפון עבר הירדן המזרחי – ראה ח' מאק, אלא משל היה – איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל, רמח"ג תשס"ה, עמ' 92.

40 איוב נזכר בבית החדשה פעם אחת: "הן חושבים אנו למושרים את העומדים בסבל שמעתם אודות עמידתו של איוב בסבל וראיתם את תכלית ה' כי רחום וחנן ה'" (אגרת יעקב ה יא). זהו הקשר חשוב, מכיוון שדמות המרטיר המוערכת בעולם הנוצרי יכולה לשאוב השראה מעמידתו של איוב בייסוריו. אפשר שמעמד זה של איוב הביא להנצחתו גם במקומות גיאוגרפיים שונים.

41 מוזהה עם שיח' סער סמוך לנא בבשן – ראה ב' עורד, אנציקלופדיה מקראית, ז, ערך קרנים, טור 278.

42 ראה: E. Klosterman, *Eusebius Onomasticon*, Leipzig 1904, pp 112. (שורה 20). וראה גם: *The Onomasticon by Eusebius of Caesarea*, translated by G.S.P. Freeman-Grenville, Jerusalem 2003, pp 64. ובמהדורת ע"צ מלמד, ירושלים תשכ"ו, מס' 576 עמ' 54.

43 ראה נ' טורסיני, אנציקלופדיה מקראית, א, ערך איוב, עמ' 255-256.

44 ראה לימור (לעיל, הע' 22), עמ' 74.

45 שם, עמ' 76. דנהבה נזכרת בבראשית ל"ו ל"ב, כעירו של בלע שאחריו מלך יובב. היהיו על ידי אוסביוס באנונימסטיקון הוא "עיר בלע בן בעור מלך אדום אשר אחריו מלך יובב ויש היום כפר דנאה ח' מילין מער מואב בלכתך לארנון" (370, מהדורת ע"צ מלמד עמ' 37). אפשר כי מעבר לזיקה שבין איוב לאדום בא הקישור לדנהבה בכוח הסמיכות ליובב, כינויו של איוב, הנשען על דמיון לשוני כלשהו.

אף הם את קברו של איוב בסביבה זו, באדרעי בצפון מזרח עבר הירדן.⁴⁶ לעומתן, מצאנו מסורות נוצריות קדומות שראו את ביתו של איוב בסביבת בית שאן או בדרך אליה מדרום. כך הנוסע מבורדו: "העיר סקיתופוליס – 12 מילין. אשר, שם היה כפר איוב 16 מילין. העיר נאופוליס – 14 מילין" (הנוסע מבורדו, 5).⁴⁷ "אשר" זו מוזהה עם תייסיר, שבשיפולים המזרחיים של צפון השומרון, לא הרחק מטובס השוכנת על אם הדרך שבין שכם לבית שאן, ועליה נאמר באנונימסטיקון (בתרגומו של מלמד): "אשר (יהושע יז, ז). עיר במטה מנשה, והיום יש כפר נקרא כך בדרתך מניאפוליס לבית שאן במיל החמשה עשר אצל דרך המלך";⁴⁸ היא נזכרת כמדומה כבר בספר יהודית, כשוכנת בשומרון.⁴⁹ איננו סבורים שיש מקום להכריע בין מסורות שמקומיות הכרוכה בהווי מקומי וגאוזה מקומית עשויה לקבע.⁵⁰ ואפשר, שכפי שצינו לעיל, שקשר שנוצר בכוח משחק לשון יונק מ"קרניים" (בבשן) שבה סברו שאיוב ישב, העתיק משמעות זו לכפר קרנוס הסמוך לבית שאן ושיווה לה מעמד של מקום מיוחד – מקום איוב. מסורות יהודיות בנידון דוגמת זו העומדת כאן לדיון עשויות לספוג מהנצרות או ממקור משותף; ומזווית הראייה היהודית, ההכוונה למרחב שבין בית שאן לשכם עשויה לדעתנו להתיישב יפה עם האגדות הרואות את אשתו של איוב כבתו של יעקב, דינה,⁵¹ שעלתה כזכור על בימת המקרא בשכם.⁵²

46 כך בתיאורו של ר' יעקב השליח מפרס: "ומזרוע לאדרעי פרסא אחת ושם קבר איוב" – י"ד אינושטיין, אוצר מסעות, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 70. וב"רשימת סופר שער הנשיאות": "אדרעי שם קבר אלדר מידד ע"ה... לעיר סמוכה זורע היא יעזר... קבורת איוב" – צ' אילן, קברי צדיקים בארץ ישראל, ירושלים תשנ"ז, עמ' 135, וראה בתיאורו בעמ' 141.

47 ראה לימור (לעיל, הע' 22), עמ' 28.

48 ראה מהדורת מלמד, מס' 93 עמ' 12.

49 "וישלחו אל כל גבול שמרון וחולה ובית חורון ואכל מים וירחו, ואל חובה אשר ועמק שלם" (יהודית ד, מהדורת גרינץ עמ' 101-102). לבד מזיקתה של "אשר" לשומרון קשה להוציא מרשימה זו, שההיגיון הגיאוגרפי הפנימי שלה איננו ברור די צרכו, פרטים מדויקים לגבי מקומה. וראה מה שכתב שם גרינץ על זיקתה האפשרית לכפר קרנים, והסתייגותו של זוסמן (לעיל, הע' 7).

50 חננאל מאק (לעיל, הע' 39) מסכם כך: "שאלות זמנו ומקומו של איוב לא הוכרעו אפוא" (עמ' 94). הוא כמובן צודק, אך ראוי לעניות דעת להדגיש יותר שעקרונות ספק אם יש כאן בכלל מקום להכרעה.

51 לסקירה עליהן ראה אצל חננאל מאק, שם, עמ' 79.

52 יש גם זיהויים נוספים למקומו של איוב. בהקשר זה ראוי להביא את דברי הנוסע מבורדו בתיאור סביבות בית לחם: "לא הרחק משם המצבה של יחזקאל, אסף איוב וישי, דוד שלמה. ובצר מורד המערה כתובים שמונתיהם באותיות עבריות" – לימור (לעיל, הע' 22), עמ' 37. אומנם, בדיונים בשמות אלו מילים (מ' איש-שלוס, מסעי נוצרים לארץ-ישראל, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 216, וגם לימור), לא אחת את טענות של ש' קליין, שלא באיוב מדובר אלא כיואב (ראה קליין, לעיל, הע' 22). קליין מקשה כך: "מובן הוא שהראו במקום זה את קברו של ישי אבי דוד. גם את זה אפשר להבין,

בהנחה בדבר מוצאו של איוב בסביבת בית שאן, המסלול המתואר במקור דלעיל – יצאו מכפר קרנוס והלכו את כל האבילין ובאו למגדל צבעיאל – איננו מציג מגמה פשוטה להבנה. אשר לגיאוגרפיה שלו, "אבל", שממנה נגזר הביטוי "אבילין" (או "אבולין"), המתאר את היישובים הקטנים בסביבתה המתייחסים אליה,⁵³ היא עיר גדולה למדי השוכנת בצדה המזרחי של בקעת הירדן מעט דרומית לירמון. ובכל זאת, אין צורך להעתיק את המסע עמוק למחוזות עבר הירדן המזרחי; יש היגיון גיאוגרפי מסוים במסע מבית שאן צפונה למגדל לאורך בקעת הירדן העובר באזור של אבל ("כל האבילין" עשוי להתייחס לתחום גיאוגרפי ניכר), בהנחה שהיעד – "מגדל צבעיאל" – הוא מגדל המפורסמת.⁵⁴

אשר למשמעותו של המסלול ולשאלה מדוע נבחר, קשה להשיב על כך באופן חד-משמעי. מעבר לעצם שיוכה של משפחת איוב לכפר קרנוס, האם המחשה בלבד לפנינו לכברת הדרך שעברו במנוסתם? מעשה מדרשי זה עורר פליאה רבה, והיה אף מי שהציע כי לא בני איוב היו הבורחים מכפר קרנוס אלא "שבא" הרודפת יצאה משם.⁵⁵ במדרש הנידון מובלט נוכחותו של איוב בכפר קרנוס – ומהי משמעותה? חז"ל, בעמדם לנוכח הספר רב העוצמה, תהו האם יש לראות את איוב כבן לעם ישראל או – מה שנראה קרוב יותר לפשט – כדמות אוניברסלית. מכל מקום, ה"זיהוי" של איוב איננו עומד בפני עצמו והוא עשוי לעלות בקנה אחד עם אידיאולוגיות מסוימות ואף לשרתן. הגנה, התפיסה כי איוב היה גוי שזמנו לפני מתן תורה, אומרת משהו על התגלות לגויים,

שהנצרים העבירו אחרי חורבן ירושלים קברות דוד ושלמה למקום זה. אבל מה עניין קברותיהם של יחזקאל, אסף ואיוב במקום הזה? אכן, שאלה היא, ודאי שיואב קשור יותר לסביבת בית לחם, אך שינוי השם ליובא איננו הכרחי. כוחו של הרצון לקשר דמויות מפתח במקרא ל"שטח" עשוי לא אחת להסיר את כל המכשולים ההגיוניים, ומסורות שונות – אמנם מאוחרות – מראות את אתרים הקשורים לאיוב גם באזור הזה. וראה תיאורו של הנזיר זוסימה משנת 1419 על ביקורו בחברון: "מתחת לאותו האלון קברים של איוב יונה הנביא" – ר' רבא, ארץ ישראל בתיאורי נוסעים רוסיים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 104).

53 ראו בפירושו של מרגליות למאמר בויקרא רבה במהדורתו, עמ' שעט, וכן בפירושו של מגדלבוים לפסיקתא דרב כהנא במהדורתו, עמ' 130.

54 אשר לזיהוי של מגדל צבעיאל, הדברים אינם ברורים אל נכון. ניתן כמדומה להבחין בהתלבטות אצל ש' קליין בכל הקשור בזיהוי. בספר היישוב (לעיל הע' 3, עמ' 103-104) קבע כי אינה מגדל הידועה, ויש למקמה בסמוך לחמת גדר, ואלו בספר "ארץ הגליל" הקדיש סעיף שלם לבחינת זיהוייה עם מגדל הידועה. לא ניכנס כאן לכיור זה, ובעקבות יורם צפירי ואחרים (ראה לעיל הע' 3, עמ' 173) אנו משערים שיש היגיון לראותה כמגדל.

55 ראה במהדורתו של מירקין לויקרא רבה, עמ' 193-194.

ובהעמדת הזמן על "לפני מתן תורה" ניתן לכאורה אף להבין כי לא היתה התגלות לגויים אחרי מתן תורה, אלא לישראל לבדו;⁵⁶ ויש לכך השלכות על היחס המתבקש לנצרות הטוענת דווקא להתגלות כזו ואף מתבססת עליה. לעומת זאת, "זיהוי" מובהק של איוב כיהודי יכול לשאת כמובן רעיונות אחרים לגמרי, למשל, זיקתו הידועה של איוב לר' יוחנן והעמדתו כ"עולה מן הגולה" ש"בית מדרשו בטבריה",⁵⁷ מנוצלת לומר משהו על מצבו של בעל הדברים – ר' יוחנן – על דעותיו, ועשויה להעלות רמזה לצורך להישען על איוב כדי לבסס את בית מדרשו.

לעומת השיוך האוהד לטבריה, כש"נוכחותו" של איוב בבית מדרש בעיר הזו קושרת אותו במישורין לחכמי ישראל, ניתן לומר כי זיקתו של איוב לכפר קרנוס מתבטאת בפורענות ואף בחטא.⁵⁸ ואם נחזור למסלול – "יצאו מכפר קרנוס והלכו את כל האבילין ובאו למגדל צבעיאל ומתו שם" – הידיעות המצטברות על היעד, מגדל צבעיאל, עשויות להוביל לסמליות שלילית.⁵⁹ רוצה לומר, לא לטבריה עירם של חכמים ברחו עבדי איוב,

56 שאלת ההתגלויות לגויים ומשמעותן בזיקה אפשרית לנצרות חורגת מעניינו של מאמרנו.

57 חננאל מאק (לעיל, הע' 39) עסק בכך (עמ' 168-189); ונזכיר מעט דוגמאות החשובות בעניינו: "רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרייהו: איוב מעולי גולה היה ובית מדרשו בטבריא היה" (בבא בתרא טו ע"א). כבבלי מוצגת דעה זו בנפרד מדעות אחרות בשאלת זהותו של איוב. הזיקה לר' יוחנן מוצגת בירושלמי בצורה שונה: "רבי יהושע בן לוי אמר מעולי גולה היה. רבי יוחנן אמר מעולי גולה היה וישראל היה. לפום כן רבי יוחנן למד ממנו הילכות אבל ייקם איוב ויקרא את מעילו" (איוב א כ). רבי יהודה בן פזי בשם ר' יוחנן מיכן שאבל צריך לקרוע מעומד" (ירושלמי סוטה פ"ה ה"ח, כ ע"ד), וזו גם הגירסה בנוסחאות שהביאו תיאודור ואלבק במהדורותם לבראשית רבה (עמ' 617). ר' יוחנן ידוע בזיקתו לספר איוב: "רבי יוחנן כי הוה מסיים ספרא דאיוב אמר הכי: סוף אדם למות, וסוף בהמה לשחיטה, והכל למיתה הם עומדים. אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו, וגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב מן העולם" (ברכות יז ע"א). דומה כי בבבלי נעשה הלימוד מאיוב בהלכות אבלות, שעשוי לשאת אופי עיוני (קשור מן הסתם במות הבנים, שבו נודע דמיון בין ר' יוחנן לאיוב), לבית מדרש ממשי השוכן בטבריה. מכל מקום, למדנו על זיקה בין איוב לגדול חכמי טבריה, שבביתו בבבלי הוצגה כבית מדרשו של איוב בעיר היהודית המפוארת הזו. ואף שזו גישה הבבלי בלבד, מכיוון שקביעה זו נורקה לחללו של העולם היהודי, שוב איננו יודעים אם לא אומצה והפכה בזמן מן הזמנים לכוח מניע המעצב מסורת ממשית.

58 גישתו של "מדרש איוב" רואה חטא בכנים. כך גם בקטע הבא: "ותפל שבא ותקחם" מי גרם להם שתקחם, מעשה בניו" (מדרש איוב ו, עמ' ה).

59 כפי שנציין בגוף המאמר, איננו יודעים מדוע שובצה מגדל צבעיאל בסיפור, אך בהנחה כי אין מיקומה מובא לצורך המחשת מרחק בלבד, יש לזכור כי תדמיתה של מגדל צבעיאל זו רבת גוונים היא, ובכמה מקומות לא זכתה לשבח. כך נאמר על חורבנה: "ומגדל צבעיאל מפני הונות" (ירושלמי תעניות פ"ד ה"ה, סט ע"א). העיר קשורה גם בסיפורים מיוחדים כגון על המפגש בין החכם לספר: "רבי יונתן נשר שעריה אזל להדא מגדלה דצבעיה מיתאסיא היה חמן חד ספר אמר בשביל שערך באת כאן לרפאתו. אמר ליה שטפו מאלל והא סביח שיש בה סעל לרפאתו ואני העתקתי לכאן להחיש מחיה קם ורבע ליה על רגליו אמר ליה כאן בריש מישתעי קמיה דרב באורחא" (קהלת רבה א ח). [תרגום: רבי יונתן נשרו

אלא למקום שאף שאינו רחוק ממנה במיוחד (אם במגדל עסקינן, מניתוח משולב של דברי הבבלי [פסחים מו ע"א] והירושלמי [שם פ"ג, ל ע"א] משחמע שמדובר במרחק קצר של כארבעה מילין), שונה הוא מאוד, בעיקר לרעה. מכל הנאמר, תדמיתו של כפר קרנוס אינה יוצאת נשכרת, ואפשר שנרקם כאן איזה קשר – רופף ככל שיהיה – לנוכחותו של המן בו.

אם נבוא לסכם נאמר כך: בצד מסורות מושרשות וברורות המציינות את איוב בזיקה לאתרים בעבר הירדן המזרחי, יש כאלה המגלות את עקבותיו גם באזורים אחרים, כשלעניינו נודעת חשיבות לסביבות בית שאן. התשובה לשאלה מה בדיוק עומד מאחורי מסורות אלו באשר לזיקתו של איוב למקומות שונים בבקעת הירדן והכינרת, מהי סמליותם של המקומות ומהן האידאולוגיות שהם עשויים לשקף, איננה פשוטה. ואם סביר לומר, שהתפיסה בדבר נוכחות איוב בטבריה, העיר היהודית החשובה, יונקת מתפיסה בסיסית הרואה את דמותו בחיוב, מגלה הזדהות עם סבלו ונוטה ל"אמצו" לחיק העם היהודי וחכמיו, קשה יותר להבין מהי משמעותו של מעשה מדרשי על אודות בני איוב ההולכים-בורחים מכפר קרנוס למגדל צבעיית ומתים שם. ודומה כי הצד הגויי של המקום הגבולי ותדמיות ממלאות שלו משחקות כאן תפקיד חשוב. כפר קרנוס נמצא על הגבול היהודי ולכן הוא עשוי להיות מוכר בעולם היהודי מקרוב, אך הוא איננו חלק ממנו, לא הוא ולא הדמויות המתגוררות בו; קרבתו לתחום היהודי מבליטה את נבדלותו ממנו, נבדלות ההולכת ומתעצמת במסע למגדל הכולל נקודות שאין להן זיקה יהודית מיוחדת.

שערותיו, הלך לאותה מגדל צבעיית להתרפא. היה שם ספר אחד אמר: כשביל 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. ואפשר שבעומקו של סיפור זה מצוי מתח בין מרפא מקומי מהסוג ששיטותיו גבלו לעתים בנגיעה במינות או בכשפים, לחכם היהודי שזכה להכרה מהמרפא הנוכרי. פן אחר בתדמית של מגדל צבעיית קשור בסיפור על השטים שגדלו בה: "אעין דשיטין הוון במגדל צבעיית אתון ושאלון לר' חנניה חברהון דרבנן מהו מיעבד בהון עבידא אמר להן מכיון שנהגו אבותיכם בהם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחם נפש" (ירושלמי תעניות פ"ד ה"ג, סד ע"ג) [תרגום: 'עצי שטים היו במגדל צבעיית. באו ושאלו לרבי חנניה חברים של חכמים: מהו לעשות בהם מלאכה? אמר להם: מכיון שנהגו אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחם נפש']. לפי זה ברור שישבו בעיר יהודים וגידלו בה עצים מקודשים. וראה לעיל, לפני ציון 21.

אנו מביאים את המקורות הישירים והעקיפים בעניין מגדל צבעיית משום שתחושתנו היא שמסע המסתיים במקום הזה עשוי לינוק בצורה כלשהי מסמליותה של מגדל צבעיית, אם כי קשה לברר מה טיבה של סמליות זו. מכל מקום, אם כפר קרנוס נתפס כשייך לבית שאן הנוכרית, "איוב" המתגורר במקום כזה איננו מתחבר בנקל למעגל התרבות היהודית, ובהיסוס נוסף כי בריחת בניו למגדל צבעיית עשויה לחזק דווקא את הרושם הזה.

תפיסה אחרת למשמעות מיקומו של איוב בכפר קרנוס תעלה בסעיף הבא, שיראה את נוכחות איוב במקום הגבולי כרקע למדרשים בענייני מצוות התלויות בארץ.

איוב שומר מצוות התלויות בארץ

מדרש ארץ ישראלי הנשען על הצהרת איוב היוצרת זיקה בינו לבין האדמה, מציע הבנה של "אדמה", הכללית, כ"ארץ" – ארץ ישראל – ומציג את איוב כשומר מצוות התלויות בארץ:

"אם עלי אדמתי תזעק ויחד תלמיה יבכיו" (איוב לא לח). אמרו לאיוב כלום יש לך עליה אלא שלוש אמות בשעת מתחך דאת אמר "אם עלי אדמתי תזעק" – היא דידך.

ר' חייא רבא אמ'... כך אמ' הק' לאיוב, לא אני הוא שכת' כי "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא" וג' (ירמיה כג כד), ואת או' "אם עלי אדמתי תזעק" – היא עבידה דידך.

ור' שמע' בן חלפותא אמ'... כך אמ' הקב"ה לאיוב, לא אני הוא שכתוב בו "המביט לארץ ותרעד יצע פהרים ויעשנו" (תהלים קד לב), ואת או' "אם עלי אדמתי תזעק" – היא עבידה דידך.

באותה שעה א' איוב לפני הקב"ה, רבון העולמים לא כך אמרתי לפניך, "אם עלי אדמתי תזעק" – אם לא הוצאתי מעשרותיה כראוי; "ויחד תלמיה יבכיו" – אם זרעתי אותה כלאים; "אם פתח אכלתי כלי כסף" (איוב לא לט) – זה מעשר שני דכת' "ונתתה כסף וצרת" וגו' (דברים יד כה); "ונפש בעליה הפחתי" (שם) – זה מעשר עני; ואם לא עשיתי כן תחת חטא יצא חוח ותחת שעורה באשמה תמו דברי איוב" (שם).

תני ר' הושעיה... עד עכשיו הוא חוזר ומתנבא כמה נבואות, ואת או' "תמו דברי איוב"? ! אלא א' איוב, אם לא עשיתי כן יתמו דברי ואל יהי לי פתחון פה לומר לפניך "בערתי הקדש מן הבית" (דברים כו יג). לפיכך משה מזהיר את ישר' ואו' להם "עשר תעשר" (שם יד כב) (פסיקתא דרב כהנא, עשר תעשר, עמ' 168-169).

לפנינו קבוצת דרשות מיוחדות במינן שחננאל מאק עמד על ייחודן והסביר את העיסוק במצוות הנידונות בהן כישראליות, אך בעלות צביון אוניברסלי,⁶⁰ ומבחינה זו תואמות את

60 ראה מאק (לעיל, הע' 39), עמ' 117-118. דומני שמורגש בדרשות אלו מתח סמוי בין מונחים מטונימיים: "ארץ", שעשוי לשאת פירוש מצמצם, טריטוריאלי יותר, ו"אדמה" – הכללי יותר ונוטה לאוניברסליות.

תפיסת דמותו של איוב כחוף-ישראלית. דומה בעינינו שעם היותו של הסבר זה הגיוני ומשכנע, עדיין ניכרת בדרשות נימת לאומית חזקה. למשל, מעשר שני ("אם כוחה אכלתי בלא כסף, זה מעשר שני דכתי' ונתתה בכסף וצרת' וגו'"), קשור בירושלים; ובעקיפין, הוא הדין לביעור המעשרות הקשור בו הנזכר בהמשך. במיוחד מודגש כאן הקישור לעם ישראל בכוח הזיקה הנרקמת למשה: "תני ר' הושעיה... אם לא עשיתי כן יתמו דברי ואל יהי לי פתחון פה לומר לפניך 'בערתי הקודש מן הבית'. לפיכך משה מזהיר את ישר' ואו' להם 'עשר תעשר'". בהנחה כי יש קו מאחד ספרותי בין הדרשות הכלולות ביחידה דלעיל, וקטע זה הוא מעין סיכום, נעשה כאן איוב למתווה דרך בעניין קיום המעשרות! אם כן, איוב "מנוצל" כאן לצורך מיוחד. שלושת החכמים המעורבים הם ר' חייא, ר' שמעון בן חלפתא ור' הושעיה, כולם בני הזמן שמיד אחרי התנאים, ועשויים להגיב באמצעות מבע אגדי זה להיתר של רבי את בית שאן (להלן).

דוק: במבט כולל על דעות חז"ל בסוגיית קיומן הקדום של מצוות התלויות בארץ, יש להביא בחשבון שהיו גם דעות דוגמת "א"ר חונה אבות הראשונים הפרישו תרומה ומעשרות. אברהם הפריש תרומ' גדולה... יצחק הפריש מעשר שני... יעקב הפרי' מעשר ראשון" (פסיקתא שם, עמ' 166). רוצה לומר, על קדמותן של מצוות אלה ניתן בהחלט לדבר, אך קדמות זו מיוחסת לאבות האומה המקוריים ולא לרמיונות שמחוצה לה; כך שניתן לראות ברעיון המסתתר מאחורי מדרש זה מעין תגובה לרעיון הגלום במדרש, המטעים דווקא את איוב המקיים מצוות התלויות בארץ. בדיון שלהלן נציג קשר בין מדרשים אלו להיתר של בית שאן.

דיון וסיכום

כפר קרנוס הסמוך לבית שאן עשוי לשמש זירה סמלית הפועלת לאורך זמן כמצע לעיסוק במצוות התלויות בארץ, כמו גם להצגת הבעייתיות של יישוב גבולי הסמוך לתחום היישוב הנוכרי, נוגע-לא-נוגע במרחב ההתיישבות היהודי. דומה כי שורשה של הבעיה הנידונה כאן נוקב ויורד עד להיתרו של רבי. היתרה של בית שאן, המצטרף לקביעות הלכתיות מקילות אחרות הקשורות לחלות מצוות התלויות בארץ בעת ההיא, ותהיינה הסיבות המיוחדות לכל קביעה אשר תהיינה,⁶¹ הוא דוגמה למנהיגותו הדתית-הרוחנית

61 על האפשרות לקשר לפרשת ביטול הבעלות על הקרקעות בימי הקיסר פרטיקס ראה מ' בנובין, "בשעת חירום שנו - המעשה הראשון של הקיסר פרטיקס (193 לספירה)", סידרא יט (תשס"ד), עמ' 23-21.

של רבי, שהיא עצמה נשענה על עוצמתו הכלכלית וכישוריו הפוליטיים,⁶² ועל ודאות מוחלטת בימיו ביחס למעמדה של שושלת הנשיאות.⁶³ אולם, מדרכו של עולם, מנהיגות - גם מנקודת מוצא התחלתית של יציבות - כרוכה בהתמודדות, וחרף מעמדה המסופק של בית שאן "מלכתחילה", ההיתר לא עבר ללא התנגדות. ואכן, המסורות על ההיתר המתועדות בספרות חז"ל מעידות על הקושי לקבלו ועל דרכי התמודדותו של רבי עם הקושי. במסורת אחת נאמר

ר' התיר בית שאן מפי יהושע בן זירוז בן חמיו של ר' מאיר שאמר אני ראיתי את רבי מאיר לוקח ירק מן הגינה בשביעית והתיר את כולה... ר' התיר בית שאן רבי התיר... (ירושלמי דמאי פ"ב ה"א, כב ע"ג);

ובשנייה:

העיד רבי יהושע בן זרוז בן חמיו של רבי מאיר לפני רבי על ר"מ שאכל עלה של ירק בבית שאן והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו (חולין ו ע"ב).

לפי אפרת פרדקין (חבס)⁶⁴ המסורת השנייה מדברת על מעשרות ולא על שמיטה; זהו אכן הבדל ממשי, אך לגופה של גירסה, וחרף אמינות מסוימת שהיא מייחסת לגירסה הארץ ישראלית בכל הקשור למעמדו הדתי של השטח, אין בין המסורות הבדל מהותי. אם כן, הצורך ב"עדות" הנסמכת על תנא - ר' מאיר, לפי המסורת הארץ ישראלית - מלמד על הקושי וההתנגדות שעורר ההיתר ועל האופן שרבי פעל להעלאתו ויישומו. אך בכך לא תמה הצגת דפוס הפעולה של רבי, שכן נזכרת גם תגובה להיתר המנוסחת בשתי המסורות בצורה דומה למדי. בירושלמי נאמרה ההסתייגות בסיכום הסוגיה הכוללת גם היתר לקיחת ירק במוצאי שביעית, ובבבלי כתגובה ישירה להיתר בית שאן; נציג את גירסת הבבלי:

62 ראה פרדקין (חבס) (לעיל, הע' 30), עמ' 11-15. היבטים שונים של אישיותו ומנהיגותו של רבי, המשתקפים במקורות שונים, עולים במקומות רבים של ספרה של עפרה מאיר על רבי (ע' מאיר, רבי יהודה הנשיא - מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל-אביב 1999), אך לא בהקשרים הנדונים במאמר זה.

63 בלשונה של אפרת חבס-רובין: "דווקא בכל הנוגע להיבט הדינאסטי של משפחת הנשיאים, תקופתו [של רבי - י"ד] אינה בעלת חשיבות מכרעת, שכן המאבקים סביב הורשת הנשיאות הסתיימו קודם לזמנו" - א' חבס-רובין, הנשיא בתקופה הרומית-ביזנטית לתולדותיה של דינאסטיה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ב, א, עמ' 170.

64 ראה לעיל הע' 30, עמ' 39.

חברו עליו אחיו ובית אביו אמרו לו מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו איסור אתה תנהג בו היתר. דרש להן מקרא זה "וכפת נחש הנחשת אשר עשה משה כי עד הימים הָהֵמָּה היו בני ישראל מקטרים לו ויקרא לו נֶחֱשֶׁתָן" (מלכים ב' יח ד), אפשר בא אסא ולא ביערו, בא יהושפט ולא ביערו, והלא כל עבודה זרה שבועלם אסא ויהושפט ביערום? ! אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו – אף אני מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו (חולין ו ע"ב – ז ע"א).

קשה שלא לקבל את הערכה של אפרת פרדקין (חבס) למצב:

אין ספק שלנשיא או למתקן בעל סמכות ותקיפות פחותות מאלו של רבי עצמו לא היו חבריו מגיחים לשנות ולקצץ בנוהג הקיים, מה עוד שלפנינו היתר אשר משתלב בשורה של היתרים שמגמתם הברורה היא להגיע קרוב ככל האפשר לביטול מוחלט של השביעית. יחד עם זאת היו מוכנים להתעמת עמו (וגם מכך השתדלו חבריו של רבי להימנע, שכן היה תקיף מאוד בנושאותו), מכאן אנו למדים שהתרת בית שאן נראתה לחכמים עניין חמור.⁶⁵

זאת בנוגע לעצם ההיתר. אשר להנמקה המושמת שם בפי רבי, פרדקין (חבס) אפיינה אותה כך: "דרוש נאה כשלעצמו (אשר מתחמק מן העניין הנידון)".⁶⁶ אכן, אין בטיעונו של רבי משום תגובה על דרך ההתמודדות הישירה, ובדרכו להכריז הנשענת על כוחו של תקדים ("הניחו לי אבותי להתגדר בו"), הוא מפליג אל מחוות העבר הרחוקים מאוד מענייננו. אולם, דומה שחרף ההתרחקות מן הנושא, יש בדרשנות הזו מן העומק והתחכום, שכן היא משווה את רבי לחזקיהו – נצר צדיק לבית דוד (עשוי להזכיר את המסורת הרואה ברבי עצמו נצר לבית דוד) – שתיקן בזמנו את התיקון הראוי; ובה בעת רומזת – על דרך ההקצנה וההפלגה – לטיבו של המכשול שרבי חש להסירו. מדובר במכשול המשווה בגישה המדרשית הזו למעין עבודה זרה [!]. יש להסיר את המכשול, אלא שלאורך דורות לא היתה השעה כשרה לכך, וזה שלא הוסר עד כה לא היה מפני שאיננו חמור, אלא מחמת סיבה הקשורה לבני הדורות הקודמים ולמנהיגיהם. עתה, רומזת ההנמקה המדרשית, הגיעה השעה, ואין לחמוק עוד משינוי המצב.

הנה כי כן, השטח שהותר – הותר; אך לא רק ההיתר נותר אלא גם סיפור בואו לעולם ובזכרונו מהדהדת המורכבות הגלומה בו. דומה כי רקע זה משועב במקורות שהבאנו, שבהתייחסם לכפר קרנוס – על גבולו של האזור המותר – מוסיפים מורכבות על גבי מורכבות.

65 שם, עמ' 41.

66 שם, עמ' 39 (הסוגריים במקור).

את המדרשים התולים קיום מצוות התלויות בארץ באיוב ניתן להבין כתופסים את איוב לא רק כראוי לקיים מצוות אלו, אלא גם כמהווה אות וסמל לדבקות בהן, כפי שעולה מטענותיו בנידון. המדרשים אינם מציינים היכן קיים איוב את המצוות התלויות בארץ, אך אין להוציא מכלל אפשרות קיום זיקה בין המדרשים העוסקים באיוב מקיים המצוות לבין המסורות הממקמות אותו בכפר קרנוס. דרשות אלו אינן רחוקות בזמן,⁶⁷ והן עשויות לקיים דרשי סמוי ביניהן. ובניסוח "סוציולוגי" יותר: הציבור המודע לדרשות כאלו עשוי לחבר בתודעתו את "איוב" האיש המתגורר בכפר קרנוס עם "איוב" המקיים מצוות התלויות בארץ. המצב של עמימות בסיסית באשר לזהותו של איוב – אישיות השוכנת כבוד במקרא אך שיוכה לעם ישראל איננו ודאי – מסייע לקישורו הסמלי למקום. רוצה לומר, בבחינה ספרותית של הנושא הנידון, כפר קרנוס איננו סביבה אדישה: כמוהו כאיוב האיש הוא מייצג "מצב גבולי" (שבו אומנם הוכרע כי אין צורך לקיים מצוות התלויות בארץ), וגם איוב ב"זיהויו" הגויי נמצא בגבול – איננו חייב אך מקיים. הנה כי כן, באזור הטעון של בית שאן, אזור שנאלצו לשרטט בו גבולות של מותר ואסור, ועלתה בו השאלה מהי בדיוק ארץ ישראל, פעל גם איוב שב"אישיותו (המדרשית!) העמומה" מובנות דילמות דומות.

האם לכל זה יש קשר לסיפורים על המן בכפר קרנוס? גם במדרש העוסק בהמן בכפר קרנוס מדובר במצווה התלויה בארץ, אם כי לא חלה בעת ההיא. האמוראים המוזכרים בסדרת המדרשים על העומר הם אמוראים ארץ ישראלים בני הדורות הראשונים (ר' יוחנן, ר' אבהו ר' יהושע בן לוי ור' שמואל בר נחמן), ומי שמיוחסים לו הדברים על המן הוא ר' לוי, אף הוא מאותם דורות (ליתר דיוק מן הדור השלישי לאמוראי ארץ ישראל). הנה כי כן, לבד מהיותו של כפר קרנוס הגבולי מוקד לחיכוך יהודי גויי הכרוך בהכרה אינטימית של האויב (עיסוקו של אביו של המן!), המאפיינת מדרכו של עולם יחסי שכנות כאלו, יש טעם לדבר בו, ודווקא בו, על מצווה חשובה התלויה בארץ ומקדשת אותה, ש"התחנה הסופית" שלה היא המקדש. מאפיינים שונים של מעמדו של כפר קרנוס מבכבצים גם בפיוט הארמי שבטותו מכוונת למאפיינים שונים של האויב הלאומי – הדגש הוא בעיקרו אנטי-נוצרי.⁶⁸ – אך עיצובו שואב השראה מהכרה אינטימית שלו.

67 ר' אבא בר כהנא, בעל המדרש על בניו של איוב – "יצאו מכפר קרנוס והלכו את כל האבילין ובאו למגדל צבעיא ומתו שם" – היה אמוראי ארץ ישראלי מן הדור השלישי, זמן לא רב אחרי החכמים המעורבים בדרשות על איוב מקיים המצוות התלויות בארץ. אפשר שהתבסס על מסורת ידועה כבר קודם.

68 לא כאן המקום לדון בכל הבחינות של הפולמוס האנטי-נוצרי; נציין רק כי כאן עולה הפולמוס בקשר לחג הפורים, ומתברר כי היה מוקד חשוב לפולמוס – ראה א' הורביץ, "זנהפוך הוא" – יהודים מול שונאיהם בחגיגות הפורים, ציון נט (תשנ"ד), עמ' 129-168. ומכיוון שנגענו בפולמוס הקשור במועד, אפשר שהיה גם פולמוס הקשור במקבילו של פורים: חנוכה – ראה י' שורץ, "גאלוס, ויליאנסוס,

"וכפר קרנוס כבית שאן"

דומה כי מקומיות זו מעודדת את עיצוב הרמות הנלעגת. אכן, בתקופה הנידונה המן, שיוחס לעמלק וזוהה עם אדום, היה קשור לשלטון הביזנטי הנוצרי ולצורותיו הממשיות והתיאולוגיות של ישראל בהווה. על רקע זה צמחו תיאורים דוגמת זה של פייטן בן התקופה – רבי ינאי – שחרף צדדים מסוימים של דמיון בין ההמן "שלו" להמן של פיוטנו,⁶⁹ בכל הקשור לעיצוב הרמות הוא מציג מצב הפוך. רבי ינאי התייחס להמן בחשש נורא שהיה כרוך בחיזוק המימד המטפיסי-הדמוני של הרוע הנצחי שלו, והוביל לקטרוג כלפי שמיא על שעלייתו בכלל התאפשרה.⁷⁰ הפיוט הארמי שנידון במאמר זה הולך בדרך הפוכה, ובנצלו את העוצמה הספרותית של המקומיות, הוא מגחיק את האויב מן "הכפר הפרובינציאלי", מגמד את דמותו, ומציג המן מוכר ונלעג.

הנה כי כן, דומה בעינינו כי המודעות למעמדו המציאותי של כפר קרנוס – יישוב שבעמדו בפני עצמו לא נודע בתוכן יהודי מיוחד – הובילה לניצולו הספרותי להבעת רעיונות הקשורים בשאלות מפתח שעמדו ברום עולמם של חכמים בתקופת האמוראים ומצאו ביטויים בגילוייה השונים של ספרותם ובפיוט הארמי. אולם, דומה שאין לראות את השימוש המסוים בכפר קרנוס בגדר אמצעי ספרותי גרידא – ככלות הכל, בשימוש זה משתקף רקע אידיאולוגי עמוק הכרוך בתובנות לגבי מושגי ה"ארץ" וה"מקום": היחס המהותי של חכמים לארץ ככללותה ול"ישוב בה",⁷¹ כמו גם ל"מקום" שאיננו רק פיסת טריטוריה ויחידת שטח, אלא פיסת חיים וזכרונות המשולבים במערכות החיים הרעיוניים של חכמים.

ירושלים והפולמוס האנטי נוצרי בפסיקתא רבתי, על אתר יא (תשס"ג), עמ' 71. על הסוגיה בכללותה ראה: J. Schwartz, "The Encaenia of Church of the Holy Sepulchre, The Temple of Solomon and the Jews", *Theologische Zeitschrift* 43 (1987), pp. 265-281. הוא אפשרויות פולמוסיות מעניינות, ולענייננו חשובה המחאה נגד המונח "בן האלוהים", שהוזכר לעיל (לפני ציון 24), המגולם בקורבן פסח – ראה: W.G. Braude, *Pesikta Rabbati; Discourses for Feasts, Fasts and Special Sabbaths*, 1, New Haven 1968, pp 11-12.

69 "המן הָרַע הָיָה הָעִזִּי וְהַלְשִׁין וְהַלְשִׁין וְהַרְשִׁיעַ" – ראה מחזור פיוטי רבי ינאי (לעיל, הע' 16), עמ' 247 – מזכיר את "אין נחית לשושן/ למרמי בלישן" (לעיל ד"ה בנקודה זו, אחרי ציון 18). המקביל לכינוי "שוטרה" בפיוטנו הוא "כֶּסֶף כְּנִים כְּעַת כְּעַס כִּי כְּאִיל" (שם), ו"יִכְעַס כְּסִיל..." (שם, עמ' 248).

70 שם, עמ' 248: "יֵאָת אוֹיֵב וְיִאָגוֹר אִימִם/ לְאֶבֶר אֶהוּכִים אֲמוּנִים/ הִנָּאֲסִים אַחֲרֶיךָ וְאַתָּה/ בְּשַׁחַק כָּט כְּמַעֲשֵׂימוֹ בֶּן כְּמַעֲלֵימוֹ/ וְלֹא כְּאַתָּה לְכַקֵּשׁ כְּחִינֶיךָ".

71 בהיבטים שונים של הנושא והשתקפותו בפיוט הארץ ישראלי הקדום ייגע ספרי שנכתב יחד עם אפרים חזן: א' חזן ו' רוזנסון, ארץ דרושה – דיוקנה של ארץ ישראל בפיוטיה, אוניברסיטת בר-אילן, (התקבל לפרסום).