



---

(בין יהושע לישוע - מסיפור מקראי למיתוס מקומי) פרק בעולמו הדתי של היהודי הגלילי

Author(s): אלחנן ריינר

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תשנ"ו), (סא, חוברת ג), pp. 281-318

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70035603>

Accessed: 01/12/2011 16:52

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*Historical Society of Israel/* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

## בין יהושע לישוע: מסיפור מקראי למיתוס מקומי

(פרק בעולמו הדתי של היהודי הגלילי)\*

מאת אלחנן ריינר

### א. מסורות קדומות במקורות מאוחרים

בתיאור ארץ ישראל בחיבור המסע המפורסם שלו שילב בנימין מטודלה מקורות שונים, שאותם אסף, מן הסתם, במהלך מסעו וההכנות שעשה לקראת כתיבת ספרו.<sup>1</sup> קצתם היו תעודות שתורגמו לעברית מלטינית או משפה רומאנית בת הזמן, ורובם היו תעודות עבריות שהובאו פחות או יותר כלשונו. אחת מאותן תעודות היא רשימת מקומות קדושים בגליל, שנבלעה והפכה לחלק אורגני של תיאור חבל ארץ זה בחיבור המסע.<sup>2</sup> רשימה זו היא הקדומה ברשימות הגליליות של המקומות הקדושים שנדפסו לפי שעה, וממילא גם אחת מן העדויות הקדומות ביותר שיש בידינו על פולחן המקומות הקדושים שם.<sup>3</sup>

\* מאמר זה הוא חלק ממחקר מקיף על דת ותרבות עממית בגליל בימי הביניים. מחקר זה נתמך ביד ירשת המחקר של אוניברסיטת תל אביב. נוסח מוקדם של המאמר הוגש בנובמבר 1994, בסמינר חוקרים שהתקיים במרכז ללימודים יהודיים שליד אוניברסיטת פנסילבניה בפילדלפיה, במסגרת קבוצת המחקר: 'History – Remembered, Recovered, Invented'. אני מודה לחברי בקבוצת המחקר על הערותיהם. במהלך כתיבתו של הנוסח הנדפס כאן נהניתי מתמיכתם ומעידודם של חברים נאמנים, ובהם: גדי אלגזי, חגי בן-שמאי, יאיר וקוביץ', גלית חזן-רוקם, יהושע לוינסון, אורה לימור וגדעון עפרת. הם נענו, איש איש בדרכו, ברוח נדיבה לשאלותי, קראו נוסחים שונים של המאמר, העירו את הערותיהם והשיגו את השגותיהם. תודה מיוחדת חב אני לעודד עיר-שי, שחלק עמי מידיעותיו ושימש תומך ומבקר נאמן במשך כתיבת המאמר. כולם יעמדו על הברכה. אף שתכמתם עמדה לי, עמי תלין משוגתי.

1 תיאור ארץ ישראל בחיבורו של בנימין מטודלה, ראה: ספר מסעות של ר' בנימין, מהדורת מ' אדלר, לונדון תרס"ז, עמ' כא-ל. על תיאור ארץ ישראל בחיבור, ראה: י' פראוור, 'תיאורי מסע עבריים בארץ-ישראל בתקופה הצלבנית', קתדרה, 40 (תשמ"ז), עמ' 45-56.

2 ראה: בנימין מטודלה, שם, עמ' כט-ל. שאלת המקורות שעמדו לפני בנימין מטודלה נדונה לפי שעה רק באופן חלקי, וכל הנמצא ב'מסעות של ר' בנימין' נתפס בדרך כלל כפרי רוחו של המחבר. ואולם, בחיבורו הוא שיקע מקורות רבים שאסף לקראת מסעו ובמהלכו ושילבם בעריכתו, ובכלל זאת, כך נראה, גם רשימת המקומות הקדושים הגלילית. אף סיפור גילויים של קברי בית דוד בהר ציון, לדוגמה, הוא סיפור ארץ ישראלי, שאותו רשם או אסף בנימין במסעו. באותה מידה ישנם קטעים שאין קושי לזהות את מקורם הלטיני. יש גם להזכיר, שהאנונימסטיקן הצרפתי והספרדי, שבו משתמש בנימין חליפות בחיבורו, משקף את לשונם של המקורות שעמדו לפני המחבר.

3 העדות המודפסת הקדומה ביותר על פולחן המקומות הקדושים הגליליים נמסרה ככל הנראה בידי סהל בן מצליח, חכם קראי בן המאה ה'. הוא מציין בכתביו פעמיים את קבר ר' יוסי הגלילי בדלאתה

[ציון – רבעון לחקר תולדות ישראל, שנה סא (תשנ"ז)]

ממאה השנים ויותר שחלפו למן ביקורו של בנימין ועד לסיומו של השלטון הצלבני בארץ ישראל, בשנת 1291, הגיעו לידינו רשימות נוספות המתעדות פולחן זה. תעודות אלה מוסרות לראשונה על פולחן שהיה ככל הנראה מרכזי בחיים הדתיים בארץ ישראל בכלל ובגליל בפרט בימי הביניים. הן הגיעו לידינו, כמעט בלא יוצא מן הכלל, בתיווכם של עולי רגל יהודים ממוצא אירופי, שהגיעו לארץ ישראל במאות ה'י"ב וה'י"ג, בעקבות הכיבוש הצלבני, ולא ממקור ארץ ישראלי. התרבות המתועדת ברשימות הללו אינה מתועדת אפוא, על פי מצב ידיעותינו עתה, מתוך מקורותיה שלה.<sup>4</sup>

לרשימות אלה, המלמדות על פן ייחודי – אם כי חלקי – של החיים הדתיים היהודיים בגליל בימי הביניים, ולפולחן המקומות הקדושים הגלילי המתועד בהן, כמעט שאין זכר בספרות ההלכתית והמדרשית, לא זו בת הזמן, גם לא זו הקודמת לה. פולחן המקומות הקדושים לא נזכר בשני התלמודים אלא ברמז, וכך – אם בכלל – גם במרכיביה האחרים של הספרות היהודית הארץ ישראלית בימי הביניים: אין לו ביטוי גלוי במדרשים, גם לא בפיטויים, אף לא באלה שנתחברו בגליל.<sup>5</sup>

במאמר זה ננסה לקשור בין מסורות המשתמעות מרשימות המקומות הקדושים, כפי שהן מופיעות בספרות הנוסעים למן שלהי המאה ה'י"ב, לבין העולם הדתי שהתקיים בארץ ישראל בתקופות שאליהן מתייחסים התלמודים והמדרשים הקדומים. אף נציע, שהמסורות הקשורות בפולחן המקומות הקדושים הגלילי, וכמותן גם המיתוס שנלווה לפולחן זה, כבר היו ידועים – לפחות קצתם – בימים שבהם התגבשו התלמוד הירושלמי וביכורי המדרש הארץ ישראלי. לאור זאת יהיה עלינו להבחין בין העולם הדתי הנורמטיבי המנוסח בספרות התלמודית לבין העולם הדתי העולה מתוך הרשימות הנזכרות והספרות הקשורה בהן. ייתכן שיהיה צורך להכיר גם בקיומו של ציבור גלילי, שעולמו הדתי שונה מזה הידוע לנו. אמנם, אף שאין בידינו יותר מרמז קלוש לקיומו של עולם זה בספרות חז"ל, הרי מקורות שלא נוצלו עד עתה כלל, או שנוצלו באופן חלקי בלבד, והצעות קריאה חדשות יאפשרו לנו לשחזר פרקים אחדים מתוך עולמו הדתי של היהודי הגלילי בימי הביניים, אגב חשיפת קשרים סמויים בין מסורות שבעל-פה שתועדו ברשימות הנזכרות לבין מסורות שנשתמרו בדברי חכמים.

חשיפת הקשרים הספרותיים הסמויים שבין הרשימות המאוחרות לבין קורפוסים ספרותיים קדומים להן, ובהם המדרש, הפיוט והספרות האפוקליפטית, מלמדת על הבטים שונים נוספים של התרבות הגלילית, שלא יידונו כאן אלא ברמיזה. עיקרו של הדיון יעקוב אחרי מערכות

ופעם אחת את קבר ר' חנינא בן דוסא בערבה (בלא שידע ככל הנראה את שמו של ר' חנינא, הנקרא בפיו ר' פלאך). ראה: ש' פינסקר, ליקוטי קדמוניות, וינה תר"ך, נספחים, עמ' 33; J. Mann, *Texts and Studies*, II, Philadelphia 1935, p. 88. בשלהי המאה ה'י"א נזכרת רשימת מקומות קדושים גלילית במגילת אביתר. ראה: מ' גיל, ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634–1099), ג, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 396.

4 פראוור (לעיל, הערה 1), תארך, תיאר וניתח מחדש את כל רשימות המסע מן המאות ה'י"ב–ה'י"ג, שמונה במספר, אך עדיין לא נסתיימה מלאכת העמדת הטקסטים על מקומם.

5 על היחס לקברים קדושים בספרות חז"ל, ראה: ז' ספראי, 'קברי צדיקים ומקומות קדושים במסורת היהודית', ספר זאב וילנאי, בעריכת א' שילר, ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 303–313.

ייחודיות של אמונות ודעות, שבהן נודע לריטואל ולמיתוס מקום מרכזי, והכורכות בעקבן גם את שאלת מקומו של המקום הקדוש בחיים הדתיים. הטענה שמאמר זה מתכוון להציע היא, שלהקשר הרגיונלי נודעת השפעה מכרעת על יצירתן – ויותר מכך על עיצובן – של המערכות הנזכרות.<sup>6</sup>

### ב. מסורת המקומות הקדושים הגלילית והסיפור המקראי

פולחן המקום הקדוש, כפי ששימש בחיים הדתיים של יהודי ארץ ישראל בימי הביניים, הגיע לכלל ביטוי התרבותי והדתי המובהק בקהילה היהודית בגליל. תבנית החיים הדתיים שבהם ממלא המקום הקדוש תפקיד מרכזי – הן בעולמו הדתי של היחיד, עקב התכונות המאגיות שיוחסו לו, והן בחיי הציבור, עקב טקסי הקבע שנערכו בו ועיצבו את לוח השנה של סביבתו – תבנית זו התקיימה במילואה בגליל לבדו. לעומת בית הכנסת ובית המדרש, לא היה המקום הקדוש מוסד קהילתי; הוא שימש במרחב שהיה חשוב יותר בתרבות הכפרית – המרחב הרגיונלי.<sup>7</sup>

להלן נבקש לבחון את המסורות שיוחסו למקומות הקדושים כמרכיב של המסורת המקומית של יהודי הגליל, ולעקוב אחרי מערכות הסמלים והדימויים המשוקעות במסורת המקומות הקדושים, בעיקר סביב המקומות החושפים את דרך טיפולה של המסורת הגלילית בסיפור המקראי. ננסה לשחזר את הדרך שבה תפס היהודי הגלילי את המקרא, כיצד פירשו, תרגמו והפנימו אל תוך ההווה שבתוכה הוא חי. נראה שסיפורים מקראיים הפכו בידי אנשי הגליל למרכיבים של מיתוס מקומי המונחל מדור לדור בדרכים שונות: בעזרת אגדות, מדרשים, מסורות פרשניות ואף כאפוס.

המיתוס הזה התקיים במרכיב הסיפורי של מסורת המקומות הקדושים הגלילית, כמעין

6 בסוגיית הרגיונליות, ראה: R.P. Werbner (ed.), *Regional Cults*, London 1977. לכמה ממאמריו של קובץ זה יש נגיעה לסוגיות הנדונות כאן, וראה בעיקר את המבוא של העורך. הדיון בהקשר הרגיונלי לגבי הגליל הוצע בעבר בעיקר לגבי סוגיות הכרונות בתחום הגיאוגרפיה היישובית והתרבות החומרית. ראה למשל: E.M. Meyers, 'Galilean Regionalism as a Factor in Historical Reconstruction', *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, CCXXI (1976), pp. 94–101; idem, 'The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 19.1 (1979), pp. 686–702; idem, 'Galilean Regionalism: A Reappraisal', *Approaches to Ancient Judaism*, V (1985), pp. 115–131; R. Vale, 'Literary Sources in Archaeological Description: The Case of Galilee, Galilees and Galileans', *Journal for the Study of Judaism*, XVIII (1987), pp. 209–226. ואולם, נגיעתם של מחקרים אלה לתחום הרגיונלי כפי שהוא נדון כאן היא שולית. וראה עוד להלן, הערה 119.

7 על פולחן המקומות הקדושים, הארץ הישראלית בכלל והגלילי בפרט, עמדתי בהרחבה במקום אחר. ראה: א' ריינר, עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל – 1099–1517, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז, עמ' 217 ואילך, ושם גם על ייחודה של התופעה הגלילית.

פרשנות בעלת אוריינטציה מקומית לחטיבות סיפוריות מקראיות. אף שקשה להבחין בכך באמצעות מסורת המיוחסת לאתר הבודד, הרי נקל להבחין בקיומו של המיתוס כאשר בודקים מסורות של סדרת אתרים רצופה, המתייחסת לחטיבה סיפורית אחת. יש אפוא לדון בדמויות או במאורעות המזוהים עם המקומות הקדושים לא כחלק מפולחן הקדושים בלבד, אלא גם כפרשנות של בני הסביבה לסיפור המקראי, כפי שבאה לידי ביטוי באימוץ הסיפור אל עולמם וסביבתם והפיכתו למרכיב בתודעה ההיסטורית שלהם. כדי להמחיש טענה זו ניקח קבוצה של מקומות שהמסורת הגלילית ייחסה להם קדושה ואשר יש להם מכנה משותף, נתייחס אליהם כאל נקודות על מפה אילמת, נעביר קווים בין הנקודות וננסה לשחזר את הסיפור כפי שסופר.

ניתן להצביע על כמה גושי סיפורים מקראיים המומחשים בגליל בעזרת מקומות המזוהים עם אתרי הסיפור. גוש סיפורים אחד, שאתריו מצויים בעיקר בגליל העליון ובעמק הירדן העליון, עוסק במשפחת יעקב, למן חזרתה מחרן ועד לירידתה מצרימה. מערכת מסורות זו עשירה באתרים ובמסורות המרחיבים מאוד את הסיפור המקראי. רוב המסורות הגיעו לידינו ממקורות ערביים ורק מיעוטן נזכר בספרות העברית.<sup>8</sup> קבוצת מסורות שנייה כוללת מסורות המתייחסות לשבטים, לבני יעקב, והיא קשורה, מבחינות שונות, בסדרת המסורות הקודמת.<sup>9</sup> סדרת האתרים שבה נשתמש כדוגמה לצורך הדיון כאן מורכבת מאתרים המיוחסים לדמויות או למאורעות הקשורים לכיבוש הארץ בימי יהושע, שזוהו במסורת הגלילית בסביבות הכנרת בגליל התחתון.

### ג. מסורות גליליות על יהושע בן-נון

על-פי הנאמר בספר יהושע, נקבר יהושע בן-נון 'בתמנת סרח אשר בהר אפרים'.<sup>10</sup> המסורת העיקרית, המקובלת עד עצם היום הזה, זיהתה את המקום בכפר חרס, כפר מדרום לשכם.<sup>11</sup>

8 המסורות על משפחת יעקב כוללות בין השאר את גשר בנות יעקב; בית הצער (בית אלאחזאן) בצפת, שבו, לפי המסורת, ישב יעקב כאשר הודיעו לו על מות יוסף; ובור יוסף (ג'ב יוסף), ליד קיבוץ עמידה, שגם בסביבתו הראו את בית יעקב. לכך יש להוסיף את המסורות על קברי השבטים, המשלימות את מסורות בית יעקב (ראה להלן, הערה 9). מסורות אלה לא תועדו עד עתה כמכלול. וראה: B.Z. Friedmann, 'The Bridge and Cave of Benāt Y'akûb', *Palestine Exploration*; Fund Quarterly Statement (=PEFQSt), London 1898, pp. 29–30. על מערת הצער, ראה: ש' רחנברג, 'מערת שם ועבר בצפת', ספר זאב וילנאי, בעריכת א' שילר, ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 325–329. על ג'ב יוסף, ראה: G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, London 1890, pp. 465–466; ג' כהנר, ג'ב יוסף, עמידה תש"ך, עמ' 3–12.

9 גם מסורות השבטים לא תוארו עד עתה באופן מלא. אלה הן מסורות משתנות, שקצתן שרדו במסורות ערביות וקצתן במסורות עבריות. וראה להלן, ליד הערה 44, על קברי שמעון, לוי ודינה בארבל.

10 יהושע כד, ל.

11 המסורת על קבר יהושע בכפר חרס היא ככל הנראה שומרונית. יש להניח שקבר יהושע, הנזכר בכרוניקת אדלר כנמצא ב'גבעה אשר היא מול הר גריזים בית אל בתמנת סרח', מכון – בהעדרה של כל ידיעה על מסורת אחרת מלבדה – לכפר חרס (E.N. Adler, 'Nouvelle chronique').

מסורת זו, המתאימה לתיאור המקראי על מקום קבורתו של יהושע, נשמרה במסורת השומרונית וייתכן שהיא משמרת מסורת ישראלית קדומה – כלומר מסורת בעלת אופי רגיונלי. המסורת הביזנטית שמזכיר אוסביוס זיהתה את קבר יהושע בדומה משם, בסביבות הכפר תמנה הסמוך לרמאללה, והיא משקפת מסורת רגיונלית נוספת באותו עניין עצמו.<sup>12</sup> בניגוד לשתי המסורות הנזכרות, מופיעה בחיבורי המאה ה"ב מסורת שונה, המזהה את קברו של יהושע – או ליתר דיוק את קבריהם של יהושע בן-נון וכלב בן-יפונה, שני גיבורי הסיפור של כיבוש הארץ – בגליל התחתון, באזור טבריה. מסורת זו התקיימה בלא ספק בצד המסורות הדרומיות הנזכרות, והיא אפוא מסורת רגיונלית שלישית באותה סוגיה עצמה. כך, דרך משל, כותב הנוסע האשכנזי פתחיה מרגנסבורג, ב"סיבובו", בשנת 1180 בקרוב:

הר געש גבוה מאוד... ורחוק ממנו ניתאי הארכלי בארבל... וההר עשוי מעלות שעולין בו ובאמצע ההר יהושע בן-נון קבור ואצלו כלב בן יפונה ואצלם נובע מעיין מים טובים מן ההר ובונים היכלות נאים אצל קברים... ואצל היכל אחד נכרת פסיעה אחת כאדם הפוסע בשלג, כך ניכר, וזו היא שדרך בה המלאך ונתגשע ארץ ישראל לאחר מות יהושע.<sup>13</sup>

קברי יהושע וכלב נמצאים אפוא, לדברי פתחיה, בבקעת ארבל שבגליל התחתון, בניגוד גמור להקשר הגיאוגרפי המשתמע מן המקרא.

המסורת הגלילית עיצבה בסביבתה מחדש את הבמה שעליה התחולל סיפור קבורת יהושע. במרכז הבמה היא הציבה את הר געש, הוא קרני חטין. למרגלותיו ומצפון לו, בכפר חטים, היא העמידה את תמנת סרח, מקום קבורתו של יהושע. כל זה על פי התסריט המקראי: ייקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת סרח אשר בהר אפרים, מצפון להר געש.<sup>14</sup> שלא כמו

201 p. [1902], XLIV [=REJ], *Revue des études juives* (samaritaine'), וראה: י' בן צבי, ספר השומרונים, ירושלים תש"ל,<sup>2</sup> עמ' 68–69; C.R. Conder & H.H. Kitchener (eds.), *The Survey of Western Palestine (=SWP)*, II, London 1882, pp. 283–284. לאזור הראשון של קבר יהושע בכפר חרס במסורת עברית הקודמת לשנת 1257, ראה: י' בן צבי, 'סמני כתבי הקברות לר' יעקב מפריש', מזרח ומערב, ג (תרפ"ט), עמ' 13; ספר היישוב, ג [בדפוס], מדור 'מקומות קדושים', ערך 'כפר חרס', מס' 3. המקום נזכר גם בחיבור המכונה במחקר 'קברי אבות' (א' מרמרשטיין, 'קברי אבות', מאסף ציון, א [תרפ"ד], עמ' 36; ספר היישוב, שם, מס' 1), שלדעת י' בן-צבי ('לקביעת זמנה של הקינה "קברי אבות"', מאסף ציון, ד [תר"ץ], עמ' 148) ו' פראוור ([לעיל, הערה 1], עמ' 36–41), נכתב במאה ה"ב. לדעתי, אין להקדים חיבור זה למאה ה"ד. ראה: ריינר (לעיל, הערה 7), עמ' 243–245.

12 ראה: ספר האונומאסטיקון לאבסביוס, תרגום ע"צ מלמד, ירושלים תשכ"ז, מס' 502 (עמ' 48 בתדפיס), 486 (עמ' 47); והשווה: י' גרן, תיאור ארץ ישראל, ה: השומרון, תרגום ח' בן-עמרם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 62–72. דיון ארוך על מקום זה, שבו טען גרן לגילוי הקבר עצמו. גרן מניח, שרק אחת משתי המסורות, זו של כפר חרס או זו של תמנה, יכולה להתקיים, ואילו לפי הנאמר לעיל, יש לראות בכל אחת מהן מסורת רגיונלית, שאינה מבטלת בהכרח את רעותה. וראה עוד: C.R. Conder, 'Joshua's Tomb', *PEFQS*, London 1878, pp. 2–22; *SWP, ibid.*, pp. 374–377.

13 א' הלוי גרינאוט, סביב הרב רבי פתחיה מרעגנשפורג, פראנקפורט-ירושלים תרס"ה, עמ' 31; ספר היישוב (לעיל, הערה 11), ערך 'כפר חטים', מס' 1.

14 יהושע כד, ל.

ביחס למסורות מקראיות אחרות מסוג זה, לא הסתפקה המסורת הגלילית בהצבעה על המקום המיוחס ליהושע בלבד, אלא העתיקה את המסגרת הגיאוגרפית המקראית בשלמותה מהר אפרים אל הסביבה הגלילית ועיצבה אותה מחדש, משל היתה תפאורת במה. המסורת הגלילית קראה אפוא את הטקסט המקראי בקונטקסט גלילי.

סיפור טביעת כף הרגל שמזכיר פתחיה מתייחס לכאורה למדרש הדורש את השם 'הר געש' על כוונת הקב"ה להרעיש את העולם על 'שנתגעשו' – שלא נתעסקו בקבורת יהושע:

על ידי שנתעצלו ישראל לעשות גמול חסד ליהושע בקש הקב"ה להרעיש את כל העולם כולו, הדא היא 'ויקברו אותו בגבול נחלתו מצפון להר געש'. ר' ברכיה ור' סימון בשם ר' יהושע בן לוי: 'חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו מקום ששמו הר געש. ומהו הר געש? לפי שנתגעשו ישראל מעשות גמילות חסד ליהושע... ובקש הקב"ה להרעיש את כל העולם כולו על יושביו, כמד"א 'זנתגעש ותרעש הארץ'.<sup>15</sup>

אלא שמה שהיה במדרש לכוונה, הפך במסורת הגלילית למעשה. בכך, שלא כבמדרש, הפך מות יהושע למיתוס. מסורת המקום, כפי שניתן לשחזרה על פי דבריו של פתחיה, לא הסתפקה בדרשת השם. היא דרשה גם את סביבתה – את ההר שהיה להר געש, ובעיקר את הסימן בסלע שאליו היא קשרה מלאך, שני מרכיבים שאינם נזכרים בנוסחאות השונות של המדרש. פתחיה אינו היחיד היודע שהרעש בזמן מות יהושע לא רק עלה במחשבה, אלא אכן התחולל ממש. מאורע זה נזכר גם ב'חובות הצום של חודשי השנה', שהוא נוסח ערבי-יהודי של 'פרק צומות': 'באייר צמו ב"ח בגלל מות יהושע, והיה בו רעש'.<sup>16</sup> הדעת נותנת, שתאריך

15 רות רבה, פתיחתא ב; מ"ב לרנר, אגדת רות ומדרש רות רבה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"א, ב, עמ' 8-9. וכך גם במדרש שמואל כג, ז: 'ומה הוא הר געש... ביקש הקב"ה להרעיש את כל העולם כל'. נקודת המוצא של הדרשה, כפי שהיא מופיעה בשתי הנוסחאות, היתה שאין הר בשם 'הר געש', ועל כן נדרש השם כמתייחס לשני הפעלים 'רעש' (הרעיש) ו'הגעיש'. אך השווה: '...אלא מהו הר געש? על ידי שנתגעשו ונתרשלו ישראל מלגמול חסד ליהושע רצה הקב"ה להרעיש וגם להגעיש עליהם ההר ולהפילו להם לאבדן' (קהלת רבה ז, ה). נוסח אחר מופיע בבבלי, שבת קה ע"ב: '...מצפון להר געש' מלמד שרגש עליהן הר להורגן. בשתי הנוסחאות האחרונות מופיע הר הממלא תפקיד בדומה שהתחוללה או האמורה להתחולל.

16 'ואגאבאת ציאמאת אשהר אלסנה... באייר צמו פי חי בסבב יהושע וכאן פיה רעש', TS, NS, 243.94. פורסם – מקור ותרגום – בידי ע' פליישר, 'הדוהה-הדוהה-חדוהה – פולמוס ושברו', תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 94. פליישר סבר שמדובר ברעש אדמה שאכן התחולל בארץ ישראל, ויש ליחסו לזמן חיבורו של ספר זרובבל, המציין רעש העתיד להתרחש בתאריך זה בעת ביאת המשיח; וראה להלן, ליד הערה 82. ואולם, ברור שהכוונה כאן אינה לאסון קונקרטי, בדומה ל'רעש שביעי' ולתענית כ"ג בשבט שציינה אותו, אלא לרעש שיוחס לזמן מות יהושע והוא הנדון כאן. מות יהושע ב"ח באייר כבר נזכר במאה הו'-לסה"ג, בפיוט של ר' אלעזר הקליר. ראה: ע' פליישר, 'קומפוזיציות קליריות לתשעה באב', *Hebrew Union College Annual*, LV (1974), חלק עברי, עמ' כא, וראה גם שם, עמ' טו-ז. הוא נזכר גם במאה הח', בפיוט ראשי חודשים של ר' פנחס מכפרא. ראה: א' מרמרשטיין, 'קידוש ירחים דרבי פנחס', הצפה לחכמת ישראל, ה (תרפ"א), עמ' 236. וראה: ע' עירשי, 'הפולמוס הנוצרי-יהודי מסביב לכנסיית ירושלים במאה הרביעית: היבטים היסטוריים, חיבור

זה – או, על פי נוסחאות אחרות של ה'פרק', כ"ו או כ"ח באייר – היה תאריך הזיכרון, העלייה לרגל לקבר יהושע בשולי בקעת ארבל. שניים היו אפוא המאורעות שאותם נקראה הזיכרון לציין – שניים שהם אחד: הן את יום מותו של יהושע, הן את הרעש שפקד את העולם באותו היום.

האם המדרש הוא השתקפות עקיפה של דרשה גלילית, או שמא התאימה המסורת הגלילית את עצמה אל הדרשה שנוסחה במדרש הנמצא לפנינו? התאמת הדרשה המופיעה אצל פתחיה לתמונת השטח, להר געש ולסימן בסלע, מלמדת כנראה שמקור המסורת הוא בדרשה מקומית שנתכונה לדרוש את סביבתה: את הבקעה, את ההר ואת הסימן הלא מוסבר בסלע, כמו היו מקרא כתוב. בכך היא יצרה את סיפור המלאך המרעיש ואת המיתוס הכמו-אפוקליפטי של חורבן ושל נקם אלוהי, שבמרכזו לא ניצבת רק הדמות, אלא לא פחות ממנה – המקום בעצמו. סיפור הרעש בזמן מות יהושע הוא אפוא סיפור היסוד שסביבו מתארגן המקום הקדוש בכפר חטים והוא זה שמעצב את דימויו של קבר יהושע בסביבתו. הסיפור עשה את דרכו למדרש תוך עיקור המרכיבים המקומיים המובהקים, כמתבקש מכך שקהל היעד של נוסח המדרש לא נדרש להכיר את המסורת המקומית, גם לא את המקום והסימן המתפרשים. במדרש הכתוב נותרה אפוא דרשת השם לבדה מן המדרש המקורי. דרשות מסוג זה נמצאות לא אחת במסורת המקומות הקדושים. אחדות מהן עשו את דרכן למדרש המצוי בדינו.<sup>17</sup>

המסורות על יהושע בן-נון בגליל נודעו גם לשאר נוסעי המאה ה"ב. יעקב בן נתנאל הכהן מדווח הן על קבר יהושע בן-נון וכלב בן יפונה והן על 'כנסת אדונינו יהושע בן נון' בסמוך.<sup>18</sup> בנימין מטודלה יודע על 'כנסת כלב בן יפונה', ויש לראות בכך זכר למסורת שאנו

לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ג, ב, עמ' 96–97, הערה 52. עיר"ש הפנה את תשומת הלב לאיגרת בלשון הסורית, המיוחסת לקירילוס, בישוף ירושלים במאה ה', ובה דין וחשבון על האירועים בירושלים בימי הקיסר יוליאנוס, באביב שנת 368, ובעיקר על רעש האדמה שהתרחש בארץ ישראל, על פי האיגרת, בימים י"ח וי"ט באייר. הוא הציע, כי התאריך המופיע ברשימת הצומות קשור בזכרה של אותה רעידת אדמה. וראה: S.P. Brock, 'A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XL (1977), pp. 267–286. סביר להניח, כדברי עיר"ש, שהמקור העקיף לתאריך שברשימת הצומות הוא אכן מאורע הרעש הנזכר באיגרת, שיכול היה להתפרש במונחים אפוקליפטיים הן לנוצרים הן ליהודים, אך הצבעה זו אינה פותרת את הקשר שנקשר בסופו של דבר בין מות יהושע לתאריך הנזכר, וגם אינה מלמדת על זמנו. הניסוח, בגירסה הנזכרת של פרק צומות, מתייחס באופן ישיר למסורת על הרעש בימי יהושע כפי שנוסחה במדרש, ולא לרעש קונקרטי שהתחולל בתחומי הזמן הסמוכים ונראים לכתיבתה. מכל מקום, ברור שקביעת תאריך אינה קשורה בהיווצרות מסורת פולחנית אלא במיסודה בלבד, כפי שגם עולה מקיומם של שלושה תאריכים שונים (שלושתם בחודש אייר), בנוסחאותיו השונות של פרק צומות, לגבי יום מותו של יהושע. המסורת והטקס יכולים אפוא להקדים בהרבה את מועד קביעת התאריך.

זה מה שעלה גם בגורלו של המדרש על בארה של מרים בים כנרת (ראה להלן, ליד הערה 36 ואילך).

17 'ג' פרסאות עד הר געש, ולשם שלשה כנסיות בבנין אחת. וכשיוצא מכנסת שלישית והנה שני חלונות טובות ולשם שתי קברות אחת של אדונינו יהושע בן נון הנביא וכלב בן יפונה. ויחזור אדם חצי פרסה עד תמנת סרח ולשם כנסת של אדונינו יהושע בן נון נחברת. ראה: ספור מסעות של ר' 18



עוסקים בה עתה.<sup>19</sup> עוד קודם לשלושת הנוסעים הנזכרים, מציין הנוסע הפרסי נאצר ח'וסרו את 'קברו של יהושע בן-נון' במסגדה של טבריה.<sup>20</sup> מסורת דומה, ואולי אף זהה, מופיעה גם ברשימת 'כנסיות' עברית שעדיין לא פורסמה, ואשר יש להקדימה, ככל הנראה, למאה ה': 'כנסת יהושע בן-נון בטבריא, שנקראת כנישתא אוכמתא (=הכנסת השחורה).<sup>21</sup> בנוסח דומה, ובלא קשר למסורת הקבר הנזכרת בדבריו שהובאו לעיל, מציין גם פתחיה מרגנסבורג 'בטבריא, בית כנסת שבנה יהושע בן נון'.<sup>22</sup> בגליל רווחו אפוא מסורות סביב דמותו של יהושע בן-נון, ולפי המקורות שהובאו עד עתה, הן מתמקדות לפחות בשני אתרים המצויים באותו איזור עצמו: קבר יהושע בן-נון ב'תמגת סרח', היא כפר חטים שבבקעת ארבל, וכנסת יהושע בן נון' בטבריה. דמותו של יהושע מילאה אפוא מקום מסוים, הדורש הסבר, בתרבות הגלילית – או במיתוס הגלילי. להלן נראה, כי במישור הגלילי, המיתי, נתפס איזור הכנרת בעיני יהודי הגליל כזירת ההתרחשות של המאורעות המקראיים בכניסה לארץ, ועל כן אין להתפלא על החיפושים אחרי יהושע בן-נון באותה סביבה. זהו, דרך משל, הרקע לניסוח השונה של הפיסקה שהובאה לעיל, על בית הכנסת שבנה יהושע בטבריה, בכתב יד של 'סבוב' פתחיה מרגנסבורג: 'בטבריה יש בית כנסת ואומרים לו שיהושע בן נון כשעבר את הירדן היה מתפלל שם'.<sup>23</sup>

בראשית המאה ה'י"ג מופיעים הסדקים הראשונים שניבעו במסורת הגלילית בדבר קבר יהושע בגליל, לפחות כל עוד מדובר במסורת הכתובה. עוד ברבע הראשון של המאה מעיד מנחם החברוני, עולה רגל מצרפת ששהה בארץ ישראל לפחות שמונה שנים והותיר אחריו חיבור אמין, מדויק ומעניין, על מסורות יהושע בדיוק כפי שתוארו במאה ה'י"ב.<sup>24</sup> ואולם, שמואל בן שמשון, עולה רגל יהודי מפרובנס, מעיד בשנת 1210 – ממש בימיו של מנחם החברוני – על שתי מסורות המתקיימות במקביל: 'יש אומרים שקבר זה הוא קבר יהושע ויש אומרים שזה הוא קברו של יתרי'.<sup>25</sup> מכאן ואילך הולכת המסורת על קברו של יהושע

יעקב בן נתנאל הכהן, מהדורת א' הלוי גרינהוט, נספח למהדורתו לסבוב ר' פתחיה מרגנסבורג (לעיל, הערה 13), עמ' 7: ספר היישוב (לעיל, הערה 11), ערך 'כפר חטים', מס' 2.

19 ...ושם כנסת כלב בן יפונה בקרוב', מסעות ר' בנימין (לעיל, הערה 1), עמ' כט; ספר היישוב, שם, ערך 'טבריה', מס' 3. הוא אמנם אינו מזכיר את קבר יהושע, אך תיאורי המקום, ובכלל זאת תיאורו של פתחיה המצוטט לעיל, מציינים בדרך כלל את שני הקברים כאחד. וראה גם בהערה הבאה.

20 Nasir I Khusrau, *Diary of a Journey Through Syria and Palestine* ('Safr Nameh'), *Palestine Pilgrims Texts Society*, London 1893, p. 17

21 כנסיות אליהו, ספר היישוב (לעיל, הערה 11), ערך 'טבריה', מס' 1.

22 סבוב ר' פתחיה מרגנסבורג (לעיל, הערה 13), עמ' 29, אך השווה לנוסח כתב יד ורשה, להלן, בהערה הבאה.

23 סבוב הרב פתחיה, כתב יד ורשה, ספריית האוניברסיטה, מס' 258, דף 131 ע"ב. והשווה לדברי בנימין מטודלה, להלן, הערה 37.

24 'והלכתי משם (=מארבל) להר געש. תחת ההר קבר יהושע בן נון וקבר כלב בן יפונה, ומדליקים הישמעאלים גרות יומם ולילה עליהם'. מכתב ר' מנחם החברוני, המעמר, ג (תר"פ), עמ' 40; ספר היישוב (לעיל, הערה 11), ערך: 'כפר חטים', מס' 6. וראה, להלן, הערה 43.

25 מכתב מרבי שמואל ב"ר שמשון, מהדורת ש' שולץ, וויצען תרפ"ט, עמ' 9; ספר היישוב, שם, מס' 5; א' יערי, אגרות ארץ-ישראל, תל-אביב תש"ג, עמ' 80.

ומוחלפת בכתביהם של עולי הרגל במסורת הרואה במקום את קברו של חותן משה. אגב כך מוחלף הקשר בין גיבורי כיבוש הארץ בימי יהושע באיזור זה בהקשר אחר: זיהוי בני משפחת משה באותה סביבה.<sup>26</sup> עם זאת, עוד בשלהי המאה ה־19 נשמר הד קלוש למסורת העתיקה. שתי רשימות של מקומות קדושים הנמצאות עדיין בכתב יד, ואשר אין להקדימן לאמצע המאה ה־19, יודעות על קברו של יהושע בן פרחיה בכפר חטים.<sup>27</sup> השם יהושע מהדהד אפוא עדיין בסביבות ארבל, אף שמעמדה של המסורת הקדומה על יהושע בן־נח בכפר חטים התערער זה מכבר.<sup>28</sup> מכיוון שהעלמותה של המסורת הגלילית מכתביהם של עולי הרגל מתאימה לראשית הופעתה, באותם כתבים עצמם, של המסורת המזוהה את קבר יהושע בכפר חרס, מסורת התואמת, כזכור, את המסגרת הגיאוגרפית המקראית, ייתכן שיש לנסח את התהליך בדרך הבאה: מכאן ואילך מאבדת המסורת הגלילית – לפחות זו הכתובה – בהדרגה את אופיה המקומי, הרגיונלי. את מקומה תופסת מסורת 'מדויקת', המנסה להתאים את עצמה למקורות ולשאר מרכיבי המסורת ה'ארץ ישראלית', והרואה בהם מסורת אחת שלמה, שכל מרכיביה תואמים זה לזה.

הדעת נותנת, שתהליך העלמותה של המסורת הגלילית והתקבלותה של המסורת הדרומית כרוך בראשית העלאתן על הכתב של המסורות הארץ ישראליות, שהיו במקורן מסורות מקומיות שנמסרו בעל־פה. לתהליך רישום המסורות, שראשיתו במחצית השנייה של המאה ה־19, אחראים בדרך כלל עולי־רגל אירופים, שהתכוונו לתאר בחיבוריהם את מכלול המקומות הקדושים בארץ ישראל, והם אכן היו היחידים שראו בארץ ישראל מכלול גיאוגרפי שלם ואחיד. משהועלה על הכתב במאה ה־19, חשף המבט הסינופטי על המסורות את הסתירות־לכאורה שבין המסורות הרגיונליות לבין עצמן. תהליך התאמת המסורות למקורות הספרותיים, או עימותן עם מסורות מקבילות, הוא תהליך מלאכותי, חיצוני, שנעשה בלא מחויבות, ואולי גם בלא מודעות, לאופיין הרגיונלי של המסורות. המסורת המקומית אינה נותנת את דעתה לעובדת אי התאמתה למסורות מקבילות – ועל כן גם סותרות־לכאורה – וגם אין לה עניין בהכרח בתמונת העולם הגיאוגרפית המקורית של הטקסט שממנו היא גזורה את מסורותיה. מאחורי מגמת ההתאמה מסתתרת אפוא דמותו של עולה רגל, היוצא למסעו כדי לקבל אישור לדימויים הספרותיים שעל ברכיהם התחנך. שקיעת המסורת הגלילית היא בעיקרה תופעה ספרותית. יש להניח, כי במציאות המשיכה התרבות הגלילית להתקיים כבעבר,

26 מסורת קבר יתרו כבר נודעה במאה ה־19 לנוסע נאצר חיסרו (לעיל, הערה 20), אך זהו אזכורה הראשון במקור עברי. בצד קברו של יתרו זיהו במסורות המאוחרות בכפר חטים גם את קברה של צפורה בתו, אשת משה. ראה: ספר היישוב, שם, מס' 5 (והערה 1), 7. קבוצת מסורות זו קשורה במסורות 'מערות האמזות' ליד טבריה, שבה זוהו קבריהן של מרים אחות משה, יוכבד אמו, ותכופות גם צפורה אשתו; ראה להלן, ליד הערה 35 ואילך.

27 ספר ייחוס הצדיקים, TS, J 2.6; ספר היישוב (לעיל, הערה 11), ערך 'כפר חטים', מס' 12; TS, K 21.69; ספר היישוב, שם, מס' 13. מסתבר שהמרת יהושע בן־נח ביהושע בן פרחיה קשורה בעובדה שבארבל הסמוכה זוהו קברו של ניתאי הארבל, בן זוגו של בן פרחיה במסכת אבות. על נרטיב אחר שאליו מתקשר זיהויו של יהושע בן פרחיה בכפר חטים, ראה להלן, ליד הערה 89.

28 וראה להלן, פרק 1, על הופעתם החוזרת של השמות ישוע־יהושע בין ארבל לכפר חטים.

אלא שאנו, התלויים במידה רבה בספרות עולי הרגל, שוב מתקשים לעקוב אחרי המסורת המקומית כשלעצמה, למן שלהי המאה ה"ג.

#### ד. מסורות גליליות נוספות: קבר יוסף ובארה של מרים

עתה, אחרי שיהושע בן-נחן וכלב בן יפונה נעקרו ממקומם בהר אפרים וביהודה וניסעו בגליל התחתון, ראוי לתת את הדעת על שתי דמויות נוספות שזכו לגורל דומה ותפסו מקום בזיכרון ההיסטורי של יהודי הגליל.

מלבד המסורות הנוגעות לשני מכלולי המקומות הקדושים המרכזיים בארץ ישראל, זה של ירושלים וזה של חברון, דומה שמסורת קבר יוסף בשכם, בחלקת השדה אשר קנה יעקב... במאה קשיטה<sup>29</sup>, היא המסורת הקדומה ביותר על מקום קדוש מקראי שהוחזקה במסורת המקומות הקדושים הימי ביניים. היא נזכרת כבר בימי הבית השני, ידועה מן התקופה הביזנטית, ונודעה ברציפות עד לתקופת כינוס המסורות הארץ ישראליות שהזכרנו לעיל.<sup>30</sup>

המסורת על קבורת יוסף קשורה כידוע במסורת כיבוש הארץ בימי יהושע. היא מציינת, יחד עם מותו וקבורתו של יהושע, את השלמת כיבוש הארץ, והיא נזכרת יחד עמם בחתימת ספר יהושע. קבורת ארון יוסף בשכם, לאחר שעשה עם בני ישראל ארבעים שנה במדבר, סוגרת את המעגל שראשיתו היתה בקניית השדה ובבניית המזבח בשכם, הצעדים הראשונים שעשה יעקב בארץ ישראל מששב מחרן; המשכו בירידת יעקב ובניו מצרימה, מהלך שיוסף היה מבושר; וסופו בחזרתו של אותו יוסף לאותה חלקה שקנה אביו מידי בני שכם. הדעת נותנת, שלקבר יוסף בשכם, כמו גם למערת המכפלה בחברון, יוחס מעמד של 'קבר אבות'. המסורת הנמסרת ב'מעשי השליחים' בשמו של סטפנוס, שהמקום שקנה אברהם לא היה בחברון אלא בשכם, ועל כן לא נקנה מעפרון החיתי אלא מבני שכם בן חמור; וכן שיעקב, ואולי אף האבות כולם, נקברו בשכם – מסורת זו היתה לה אחיזה במציאות, אלא שהאופי והגבולות של התקבלותה קשים לשחזור.<sup>31</sup> חלקת האדמה שבתוכה ניצב 'קבר אבות' זה נרכשה בידי האב הקדמון, בדיוק כשם שחלקת האדמה בחברון שבתוכה ניצבים 'קברי האבות' נרכשה אף היא בידי אב קדמון. הרכישה והקבר, הבאים כאחד, הם הנותנים את הגושפנקא על המקום למתייחסים על אילן הייחוס שיסודו באב הקדמון הרוכש ובממשיכו הנקבר, תהא

29 יהושע כד, לב; וראה גם: בראשית לג, יט-כ.

30 יויבא לעיר מערי שומרון ושמה סוכר היא ממול חלקת השדה אשר נתנה יעקב לבנו ליוסף, יוחנן ד, ה; וראה: אונומאסטיקון (לעיל, הערה 12), מס' 805 (עמ' 73 בתדפיס). קבר יוסף בשכם מופיע גם במפת מידבא ובמקורות ביזנטיים ושומרוניים נוספים. ראה: ז"ח ארליך, 'קבר יוסף והמבנה שעליו', שומרון ובנימין, קובץ מחקרים בגיאוגרפיה היסטורית, בעריכתו, עפרה תשמ"ז, עמ' 153-162.

31 יוריד יעקב מצרימה וימת הוא ואבותינו. ויבאו שכמה וישבו בקבר אשר קנה אברהם בכספו מידי בני חמור אבי שכם, מעשי השליחים ז, טז-יז. וראה: ש"א לוינשטם, 'פרשת מותם של אבות האומה בספר בראשית', המקרא ותולדות ישראל, מחקרים לזכרו של י' ליוור, בעריכת ב' אופנהיימר, תל-אביב תשל"ב, עמ' 104-123, ובעיקר עמ' 110-113.

קבורתו אשר תהא – בשכם או בחברון.<sup>32</sup> אלו הן אפוא מסורות רגיונליות מקבילות, המשתמשות באותם סמלים לאותן המטרות.

גם מסורת ותיקה ורבת משמעות זו, שביסוסה המקראי היה חד־משמעי והיא הוחזקה ברציפות, לא מנעה את המסורת הגלילית מלזהות את קבר יוסף בין ציפורי לכפר כנה, בגליל התחתון. מעמדו המיוחד של קבר יוסף הביא לכך, שמלבד המסורת המקראית בדבר קבר יוסף בשכם וקבר יוסף ביהודה – במערת המכפלה – הנזכרת ב'צוואות השבטים' ובמסורת המוסלמית,<sup>33</sup> נזכר גם קבר יוסף בגליל: 'וחצי פרסה עד כפר קנה, ולשם יהודה המלך. ויוסף הצדיק במערה, שתי תיבות, מדליקין נרות בכל ערב וערב'.<sup>34</sup>

קיומן של שלוש המסורות על קבר יוסף ושל שלוש אחרות על קבר יהושע, וסטיית שתיים מתוך כל קבוצה מן המסגרת הגיאוגרפית המקראית, מחזקת את וזעמדה, שאין לדבר על מסורת ארץ ישראלית בסוגיות אלה אלא על מסורות רגיונליות. הן מתפתחות במקביל, תוך התייחסות למסגרת מוצא – טקסטואלית במקרה הנדון כאן – שהמסורת הרגיונלית משמשת אינטרפרטציה שלה. עלינו לבחון אפוא את המסורות הארץ ישראליות כביטוי לתרבות מקומית, אולי לתודעה היסטורית מקומית, שיש לשחזר את דרכי התפתחותה בהקשרים רגיונליים.

הגיבור האחרון שאדון בו בקשר לסיפור הכניסה לארץ הוא דווקא גיבורה. למן שלהי המאה ה־י"ב נזכרת בספרות הנוסעים מערה הסמוכה לטבריה המוקדשת למספר נשים, שעל זהותן ישנן מסורות שונות. נקל להוכיח, שביסוד התקדשות המערה טמונה מסורת אחת, שכדרכן של מסורות הלכה ותפחה, והיא שייחסה את המקום למרים הנביאה אחות משה.<sup>35</sup>

32 "ויקן את חלקת השדה", אמר ר' יודן בר' סימון: "זה אחד מג' מקומות שאין אומות העולם יכולין לננות את ישראל ולומר להם גוילים הן בידכם, אילו הן: מערת המכפלה ובית המקדש וקבורתו שליוסף", בראשית רבה עט, ז, מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 945–946.

33 'ובצאת בני ישראל ממצרים ויעלו אתם את עצמות יוסף ויקברוהו בחברון עם אבותיו', צוואת יוסף, תרגם י' אוסטירויצר, ספרים חיצוניים, מהדורת א' כהנא, א, ירושלים תש"ל<sup>2</sup>, עמ' רי. על המסורת המוסלמית, ראה: ז' וילנאי, מצבות קדש בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' צו: צו: ע' אבישר, 'על המערה ואשר בה', ספר חברון, בעריכתו, ירושלים תש"ל, עמ' 291–293; A. Elad, 'Pilgrims and Pilgrimage to Hebron (al-Khalil) during the Early Muslim Period (638?–1099)', *Pilgrims & Travelers to the Holy Land*, eds. B.F. Le Beau & M. Mor, Omaha 1996, p. 44.

34 יעקב בן נתנאל הכהן (לעיל, הערה 18), עמ' 9; ספר היישוב (לעיל, הערה 11), ערך 'כפר כנה, מס' 2. זוהי מסורת יחידאית.

35 המערה כבר נזכרת במאה ה־י"ב אצל יעקב בן נתנאל הכהן, שם, עמ' 8. אף שבמהלך התקופה הממלוכית נוצרו סביב המערה מסורות על נשים שונות, נשמרה כל העת הזיקה לנשים הקשורות למשפחת משה: יוכבד אם משה, מרים אחותו, צפורה אשתו ואלישבע אשת נחשון בן עמינדב, אם כי גרעין המסורת, כאמור, במרים. ישנן מסורות נוספות הנוגעות למרים אחות משה בסביבת טבריה. מסורת כזו מביא, דרך משל, בעל 'תוצאות ארץ ישראל', במחצית השנייה של המאה ה־י"ג, על מעיין הסמוך לכפר חטים והמכונה 'דלי של מרים'. ראה: ש' אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש"ו, עמ' 89; ספר היישוב (לעיל, הערה 11), ערך 'כפר חטים', מס' 9, וראה שם גם את

בידינו מספר מסורות גליליות הקשורות במרים. החשובה שבהן היא זו שמזכיר במאה הי"ב יעקב בן נתנאל הכהן, והמציינת לא את קברה של מרים אלא, כצפוי, את בארה, אותה באר שנתלוותה לבני ישראל במדבר 'מפכפכת ועולה כמפי הפך הזה, עולה עמהן להרים ויורדת עמהן לגאיות, מקום שישראל שורין היא שורה כנגדו', ונגנזה עם בואם אל קצה ארץ נושבת.<sup>36</sup> מעשה גניזתה של הבאר מסמן אפוא את הגבול המטפורי שבין דור המדבר לדור כובשי כנען בימי יהושע, ומקום גניזתה – את הגבול הגיאוגרפי-לכאורה שבין המדבר לארץ כנען. מקום הבאר הוא אפוא המקום שבו נכנסו בני ישראל לארץ. על-פי המסורת הגלילית זהו השיטים, מקום הירדן 'נגד יריחו'. ואלה דבריו של יעקב הכהן: 'כנרת מתוק כדבש, ירדן עובר אותו, באר של מרים בתוכו, בשעה שירות השמש בעצמו של יום על הר הכרמל, יראה כמו אופן יעלה גבוה כ"ה אמות ויחזור, כמו שראיתי אני כתבתי'.<sup>37</sup> אם גניזת הבאר אכן מסמנת את הכניסה לארץ, הרי זיהויה בירדן שבכנרת מלמד על מסורת מקומית המצביעה על מקום הכניסה לארץ בסביבות הכנרת. מסורת זו מתקשרת היטב עם המסורת המצביעה על קברי יהושע בן-נון, כלב בן יפונה ויוסף באותה סביבה עצמה. ואולם, שלא כקודמותיה, המסורת בדבר גניזת הבאר בים כנרת כבר נזכרת במדרש תנחומא, הקודם לזמנם של המקורות ששימשו אותנו עד עתה: "'ונשקפה [על פני הישימון]", זה לענין באר שבאתה עמהם עד שנגנזה לתוך ימה של טבריא, והעומד על פני הישימון רואה בתוך הים כמלא פי תנור, והיא הבאר הנשקפה על פני הישימון'.<sup>38</sup> מקבילה אחרת, קדומה עוד יותר, של מסורת זו, כבר מופיעה במדרש ויקרא רבה. היא חושפת טוב יותר את ההקשרים הקונקרטיים של המסורת בסביבתה של טבריה, ובתוך כלל מסורות הכניסה לארץ שזוהו שם:

מעשה במוכה שחין אחד שירד לטבול בים בטבריא וארעת שעתא וטפת בירא דמרים ואיתסי (=ואירעה השעה וצפה בארה של מרים ונרפא). והיכן היא בירא שלמרים? אמ' ר' חייא בר אבא כת' 'ונשקפה על פני הישימון', שכל מי שהוא עולה על ראש הר הישימון ורואה כמין כברה קטנה בים שלטבריה, זה הוא בארה שלמרים. אמר ר' יוחנן בן מריא שערר רבנן, והיא

ביקורתו של המחבר על המסורת. מכל מקום, המסורת מעידה כקודמותיה על נוכחותה של מרים במיתוס המקומי.

36 תוספתא, סוכה ג, יא, מהדורת ליברמן, עמ' 208; וראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, סוכה, שם, עמ' 876–879, שאסף את עיקר המסורות על אודות הבאר. וראה גם: ל' גינצבורג, אגדות היהודים, תרגם מ' הכהן, ד-ה, רמת גן תשכ"ח-תשל"ה; ד, עמ' 28–29, ובעיקר הערותיו, עמ' 282–283. וראה שם, הערה 126, שאף שעניין הבאר מופיע במקורות תנאיים, הרי השם 'בארה של מרים' אינו מופיע בהם וראשיתו במסורות מאוחרות יותר, שעיקרן מובא להלן. וראה עוד על עניין הבאר: J.H. Neyrey, 'Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10–26', *The Catholic Biblical Quarterly*, XLI (1979), pp. 419–426

37 יעקב בן נתנאל הכהן (לעיל, הערה 18), עמ' 14. והשווה: 'טבייה היושבת על הירדן הנקרא ים כנרת... וקראין אותו ים כנרת, שהוא נהר גדול ורחב ידיים ורחב כיס'. ראה: מסעות ר' בנימין (לעיל, הערה 1), עמ' כט. על השיטים, השווה: ספר זרובבל (להלן, הערה 56), עמ' 139.

38 תנחומא הקדום והישן, מהדורת בובר, חקת, ג, עמ' 128.

מכוונת כל קביל תרעא מצייעא דכנישתא עתיקתא דסרינגית (=שיערו חכמים שהיא מכוונת כנגד השער האמצעי של כנסת הישנה של סרינגית).<sup>39</sup>

לעומת 'העומד על פני הישימון' שבתנחומא, שהתייחסותו למקום קונקרטי מעורפלת ועל כן מצליחה לשמור על זיקה אמינה לטקסט המקראי, הרי הדרשה המופיעה בויקרא רבה יוצרת מקום חדש שאין לו זכר במקרא: 'הר הישימון'. הפסוק 'ונשקפה על פני הישימון' נתפס באופן פיגורטיבי, כאדם העומד וצופה אל הבאר מראשו של הר, וכך הפך הישימון להר. לא די לה למסורת הגלילית העממית שהפכה את הישימון להר, היא גם זיהתה את ההר שיצרה עם הר נבו.<sup>40</sup> הדרשה קושרת אפוא בין מקום מותו של משה לבין גניזת הבאר, וכורכת בכך, ובדין, את שני הסימנים המיתיים המציניים את סופו של דור המדבר, כמו גם את הגבול בין המדבר לארץ ישראל. דעת לנבון נקל, שלא תשרור הסכמה מלאה לגבי זיהויו של 'הר הישימון' – הוא כאמור הר נבו – בין הגיאוגרף ההיסטורי לבין בעל המסורת. מכל מקום, המסורת הגלילית ציינה גם הר זה במרחב הגיאוגרפי שבו היא זיהתה את שאר אתרי הכניסה לארץ בימי יהושע, סביב הכנרת, אלא שבמקרה זה הוא זוהה בצדה המזרחי, שנתפס כ'מדבר'.<sup>41</sup> כך שורטט הגבול בין המדבר לארץ הנושבת במסורת הגלילית על ידי קביעת שני ציונים: הר נבו ובארה של מרים.

דבריו של יעקב הכהן מבוססים על פיסקה תלמודית אחרת העוסקת בבארה של מרים. פיסקה זו מציעה תצפית צנועה יותר מזו של הר נבו על בארה של מרים: 'אמר ר' חייא: הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הר הכרמל ויראה כמין כברה בים וזו היא בארה של מרים'.<sup>42</sup> אם כן, לא מ'ראש הר הישימון', הוא הר נבו, אלא מ'הר הכרמל', שהוא, קרוב

39 ויקרא רבה כב, ד, מהדורת מרגליות, עמ' תקי-תקיא, ושם הפניה למקבילות.

40 'ונשקפה על פני הישימון, אמר ר' חייא בר אבא כל מי שעולה להר מבוא (ובחילופי נוסח בהערות המהדיר – 'נבו') ורואה כמין כברה בימא של טבריה, זו היא בארה של מרים'. ראה: מדרש תהלים כד, ו, מהדורת בוכר, עמ' 206.

41 רמז לזיהויו של מזרח הכנרת כ'מדבר' מופיע ב'כנסיות אליהו', רשימת מקומות קדושים קדומה, המדווחת על 'כנסת יונדב בן רכב בכורסאי מעבר לים טיבריא' (ספר היישוב [לעיל, הערה 11], ערך 'כורסי', מס' 1). והשווה: 'מעבר להרי חושך, בני יונדב בן רכב' (פתחיה מרגנסבורג [לעיל, הערה 13], עמ' 25). המדרש רואה את הריכבים כבני הקיני: 'ומנין שבניו של יונדב בן רכב הן הן בניו של יתרו שנאמר "המה הקינים הבאים מחמת"', ספרי במדבר, עת, מהדורת הורוביץ, עמ' 73. וראה: עיר"ש [לעיל, הערה 16], א, עמ' 11. ייתכן שגם הדימוי העולה מסיפור נס החוזרים שנעשה 'מול ארץ הגליל' (לוקס ת, כו-לו) ו'מעבר לים' (מתי ח, כח-לד) קשור בדימוי זה.

42 בבלי, שבת לה ע"א, על פי כתב יד מינכן 95. אף שלא נאמר במפורש 'ים כנרת', הרי שדברי ויקרא רבה והדרך שבה נזכרת מסורת זו בימי הביניים מלמדים שלכך הכוונה. בכתב יד מינכן: 'כמין כברה בים [של טבריה]' – בין השיטין, בכתביה שונה משל הסופר. והשווה לנוסח הבבלי המובא אצל רבינו תנאל על אחר, שאינו מותיר ספק לגבי זהות המקום המדובר: 'רבי נחמיה אומר: "משמשקע התמה עד שיעור כדי הילוך חצי מיל זהו בין השמשות"'. אמר רבי חנינא: "הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בימא של טבריא יעלה, וזהו שיעור של ר' נחמיה". א"ר חייא: "הרוצה לראות בארה של מרים יעלה בראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה בים וזהו בארה של מרים".

לוודאי, ההר המתנשא מעל טבריה, כפי שכונה המקום בימי הביניים.<sup>43</sup> נוסח הבהלי מוותר אפוא על הדרשה הקושרת בין מות משה לגניזת הבהר, ובמקומה הוא מציע את ההקשרים הגיאוגרפיים המיידים של המסורת המקומית בדבר בארה של מרים בים כנרת, מעל טבריה ממש. קטע זה אינו בא לדרוש אלא לציין את מקומה של באר מרים, ועל כן הוא מציע לנמצא בטבריה נקודה נוחה לצפות ממנה על הבהר.

מתברר אפוא, שהפיכתו של הגליל התחתון לזירת ההתרחשות של סיפור הכניסה לארץ בימי יהושע לא חלה במאה ה'ב, שהרי עקבותיה מופיעים במדרש לא יאחר מן המאות ה'ד-ה' לכל המאוחר. ואולם, לשברי המדרש שצוטטו לעיל לא היה כל מובן עד שנתבררה זיקתם למסורות שהועלו על הכתב לראשונה במאות ה'ב וה'ג וחשפו את הסיפור השלם שהם היו פרק מפרקיו.

אך דומה שהתשתית למסורת, בדרך שתוארה לעיל, קודמת למדרש, וייתכן לייחסה כבר למאה ה'ב לפני סה"נ. בתיאור מלחמות יעקב במלכי האמורי שבספר היובלים נזכרים ארבל, תמנת חרס וגעש. שני הראשונים נזכרים כמקומות שבנה יעקב לאחר ניצחונו והאחרון – אגב תיאור מהלכי המלחמה. מסורת זו חוזרת בנוסח שונה במעט ב'צוואות השבטים'. האומנם מתכוונת המסורת החוזרת בשני החיבורים לארבל הגלילית, או שמא רואים שני המחברים לנגד עיניהם את סביבות שכם, וכוונתם לארבל אחרת, דרומית? אם אכן מדובר בארבל הגלילית, הרי האתרים העיקריים שבהם מיקמה המסורת הגלילית את סיפור מות יהושע, כפי שעלה מן המקורות שנזכרו לעיל, מזוהים באותה סביבה כבר במאה ה'ב לפני סה"נ.

סימנים שונים מחזקים את ההנחה שהכוונה לארבל הגלילית. מסורת הקברים הגלילית רושמת בארבל את קבריהם של שמעון ולוי בני יעקב ושל דינה בתו, שלוש הדמויות הראשיות במלחמות בני יעקב בבעלי שכם, הקשורות בטבורן במסורת האגדית על מלחמות בני יעקב במלכי האמורי. אם נקבל את התפיסה שהוצגה לעיל, שהמסורת הגלילית, שהועלתה על הכתב בתקופות מאוחרות ביחס, משמרת מסורות קדומות, אזי המסורת הגלילית אכן הראתה בסביבה זו את אתריו של פרק זה בתולדות משפחת יעקב, משפחה התופסת, כאמור לעיל, מקום חשוב במסורות הגליליות. לאמינות הזהויה הגלילי מסייעת גם זהותה של התשתית הטופוגרפית העולה מן המקורות המאוחרים עם זו העולה מן החיבורים הנזכרים, הכוללת את צירוף האתרים: ארבל (שאינה ידועה מן המקרא ונוספה במסורות המאוחרות, ובהופעתה במסורות יהושע הכוונה בוודאי לזו הגלילית), געש ותמנת חרס.<sup>44</sup> אם אכן כך, הרי המסגרת

43 'היא טבריה, היא רקת, חומת העיר מצד אחד, ומצד אחר הר הכרמל', מכתב ר' מנחם החברוני, המעמר, ג (תר"פ), עמ' 40; ספר היישוב (לעיל, הערה 11), ערך 'טבריה', מס' 10. משפט תמים זה היה לכאורה אחת מן הסיבות שהניעו את ש' קליין להטיל דופי בחיבורו של מנחם ולפוסלו כמזויף, טענה שהכתימה חיבור חשוב בכתם שלא הוסר ממנו כליל עד היום. ראה: ש' קליין, תולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל, תל-אביב תרצ"ה, עמ' 291-292; "בן צבי, שאר ישוב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 515; פראוור (לעיל, הערה 1), עמ' 38-40.

44 ספר היובלים לד, א-ט; צוואת יהודה ו, א; ו, ט. הסיפור זוכה להרחבה חסרת תקדים במדרש ויסעור, חיבור ימי ביניים שתארכו אינו חד-משמעי. ראה: א' ילינק, בית המדרש, ירושלים תשכ"ז<sup>3</sup>, ג, עמ' 5-1 (מבוא: עמ' IX-XIV). נוסח מרחב של החיבור, ראה: ת' אלכסנדר וי' דן, "מדרש ויסעור"

הגיאוגרפית לסיפור מות יהושע, שהכרנו עד עתה רק מתקופות מאוחרות, כבר נודעה במאה הב' לפני סה"נ.

למדנו אפוא, כי הדמויות הנקשרות למקומות הקדושים בגליל הינן גיבוריו של סיפור עממי שסופר בגליל, ובעיני המספר ושומעיו גם התרחש בו. הדמויות המקראיות המזוהות עם המקומות הקדושים הן בעת ובעונה אחת גם גיבוריו של אפוס מקומי, שהתאים את סיפורי המקרא למסורות המקומיות – הושפע מהן והשפיע עליהן. את הבמה לאותם סיפורי עלילה ולאותם גיבורים הוא עיצב במרחב שהיה ידוע היטב לו ולקהלו: בסביבתם שלהם, בגליל. המסורת המקומית טוטה אפוא רקמה עדינה, עשויה דמויות, מאורעות ומקומות מקראיים, והפכה אותה למעין מדרש גלילי שבעל-פה. עם זאת, תהיה זו טעות להניח, שכל אזכור של דמות אכן מפנה בהכרח באורח ישיר לטקסט המקראי; לעתים יש להבינו במסגרת המסורת המקומית, הטווה סביבו סיפורים ופולחנים שונים מאלה הרשמיים. הם העניקו לדמות חיים משל עצמה, וזיקתם לטקסט המקראי מתעמעמת והולכת.

מתחזקת אפוא הסברה, שגם מסורות אחרות, שאת ביטויין בכתובים מצאנו במאה ה"ב, נמסרו מדור לדור הרבה לפני שעשו את דרכן אל המקורות הכתובים כפי שהגיעו לידינו. סברה זו מציבה אמנם בעיות מתודיות סבוכות, אך הן נובעות מטבעו החמקמק של מושא המחקר, המרחיקו מהשג ידה של הספרות הרשמית.

### ה. יהושע – ישוע – ישועה

סקירת המסורות הגליליות לגבי יהושע, מרים ויוסף לימדה על תהליך התפתחותן ועל דרכי תפקודן. נשוב עתה למהלך הראשון: המעקב אחרי מסורות יהושע בגליל.<sup>45</sup> אם עד עתה הכרנו בנוכחותו של יהושע בן-נון בגליל התחתון – בכפר חטים ובטבריה, הרי המשך המעקב אחרי יהושע בגליל מגלה פחות את דמותו של יהושע בן-נון, ויותר את

השלם, מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ג (תשל"ג), עמ' סז-עו. גירסתו האחרונה של הסיפור מופיעה בספר הישר (מהדורת א' גולדשמידט, ברלין תרפ"ג, עמ' קכז-קמב), שאין להקדימו למאה ה"ז, כפי שהראה יוסף דן. ראה: י' דן, 'מתי נתחבר "ספר הישר"?', ספר דב סדן, בעריכת ש' ורסס, ג' רוטנשטרייך וח' שמרוק, ירושלים תשל"ז, עמ' 105-110. את הדיון בסוגיה זו פתחו י' טפר וי' שחר, 'ארבל הגלילית', קתדרה, 61 (תשנ"ב), עמ' 24-53. על מסורת הקברים של ארבל, ראה: ספר היישוב (לעיל, הערה 11), ערך 'ארבל' וההערות שם. ארבל עצמה, שאינה נזכרת במקרא כלל, תופסת מקום חשוב במיתוס הגלילי, וראה להלן. היא נזכרת פעמים אחדות בהקשרים משיחיים, ומלבד מסורות הקבר המקראיות שנוכרו, הצביעה המסורת הגלילית גם על קברו של שת בן אדם בארבל, מסורת היכולה ללמד על התייחסות למיתוסים גנוסטיים בגליל. על זיהויה של ארבל שבספר היובלים עם זו הגלילית, ראה: J.C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Missoula 1977, p. 227

45 ההכרעה לפתח את הדיון בגלגולי דמותו של יהושע דווקא היא מתודולוגית בעיקרה. היא נשענת על העניין הרב בגלגולי הדמות, על יחסה עם מערכות מיתיות אחרות ובעיקר על מצב המקורות. דיון דומה יכול היה להתקיים גם לגבי דמויות אחרות, ובעיקר לגבי מרים, והוא, כך אני מקווה, יערך בעתיד.



דמותו של 'יהושע' כלשהו. דמות זו מופיעה שוב ושוב, בצורות שונות, בעיקר באותה סביבה עצמה שבה מצאנו אותה תחילה: על פני בקעת ארבל, למן כפר חטים בגבולה המערבי, עבור ל[כפר] ארבל שבעיבורה ועד לבקעת גינוסר שבמזרחה.<sup>46</sup> הזיקות התימטיות, הקושרות את המקומות השונים בבקעה ויוצרות מרחב אחד בעל משמעות, כבר נקשרות זו לזו בתיאורו של פתחיה מרגנסבורג שהובא לעיל.<sup>47</sup>

דמותו של אותו יהושע שאינו ניתן לזיהוי חד־משמעי, אשר ראינו לעיל כיצד התחלפה בנקל עם זו של ר' יהושע בן פרחיה, מלמדת כי מיתוס הכניסה לארץ, שבמרכזו ניצבה דמותו של יהושע בן־נון כמתבקש מן הסיפור המקראי, הוא גיבוש של מסורות שונות, ככל הנראה מסורות מקומיות שרווחו בגליל. מסורות אלה, המשתמשות בנגזרות שונות של השם 'יהושע' (ישוע, ישועה וכדומה), התקיימו גם בלא קשר ישיר לדמותו ההיסטורית של יהושע בן־נון, והיה להן קיום משל עצמן, בלתי תלוי בהכרח במסכת השלמה של סיפור הכניסה לארץ שהן יצרו בגיבושן. אם עד עתה עסקנו במיתוס המקומי המגובש, דומה שעתה יש לפנות ולדון בשורשי ובמרכיביו של המיתוס הגלילי, במקורותיהם ובשכבותיהם הקדומות. יש אפוא להבחין בין התגבשותו של הסיפור השלם לבין התגבשות מרכיביו, שני מהלכים שאינם חופפים בהכרח.

ברשימה המכונה במחקר בדרך כלל 'ברייטא של משמרות כהונה', המזהה את מקומותיהם של משמרות הכהונה המקראיים בגליל, נזכר מקומו של משמר הכהנים ישוע בארבל. 'ישוע' היא, כידוע, צורה מדוברת שהיתה נפוצה בימי הבית השני, של השם 'יהושע'.<sup>48</sup> 'ברייטא' זו כבר שוחזרה בעשור הראשון של המאה בידי ש' קליין, והוא שיפר ושיפץ את נוסחה שוב ושוב עד שלהי שנות השלושים, את מקצתה על סמך קטע שמקורו בירושלמי תענית, ואת עיקרה על סמך פיוטים מן המאות הו'–הח'.<sup>49</sup> רשימות אלה, כדרך שהן מופיעות בפיוט הארץ־ישראלי, משקפות מיתוס גלילי שזיהה בסביבתו את כל משמרות הכהונה שנמנו בספר

46 דיון בתחומיה של בקעת ארבל, ראה: טפר ושחר (לעיל, הערה 44), עמ' 42–49. והשווה: "איהו עמק בגליל? כגון בקעת גינוסר וחברותיה" (ירושלמי שביעית, פ"ט ה"ב, דף לח ע"ב), "במונח 'חברותיה' נכללו, כנראה, בקעת ארבל וצפון הכנרת (סביבות כפר נחום)"" (י' פליקס, תלמוד ירושלמי, מסכת שביעית מפורשת ומבוארת, ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 245).

47 ראה לעיל, ליד הערה 13.

48 על השם ישוע כקיצור של יהושע, ראה: א' קמרון, על "קורות יהושע" מקומראן (522ק4), תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 503, הערה 3, ושם ביבליוגרפיה; י' ליוור, "ישוע" (2), אנציקלופדיה מקראית, ג, ירושלים תשכ"ה, עמ' 895; ט' אילן, 'להבדלי כתיב של שמות בתקופת בית שני', לשוננו, נב (תשמ"ח), עמ' 5–4; ד' טלשיר, 'לשון חכמים באספקלריה של שמות פרטיים', מחקרים בלשון, ה-ו, בעריכת מ' בריאשר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 233–239.

49 ש' קליין, 'ברייטא של ארבעה ועשרים משמרות', מאמרים שונים לחקירת ארץ־ישראל, וינה תרפ"ד, עמ' 1–29. וראה הנוסח המשוחזר, שם, עמ' 24. את הדיון העיקרי שהוביל לשחזור כבר ערך קליין בשנת 1909. ראה: S. Klein, *Beitrag zur Geographie und Geschichte Galiläas*, Leipzig 1909. הנוסח האחרון של ה'ברייטא' מותאם ל'משמרות דר' פנחס' שפרסם מ' זולאי בשנת תרצ"ט (להלן, הערה 51). ראה: ש' קליין (עורך), ספר היישוב, א, ירושלים תרצ"ט, עמ' 162–163.

דברי הימים א, מה שנראה סביר יותר, ייחס משפחות כוהנים שחיו באותה עת בגליל על משמרות הכהונה המקראיים.<sup>50</sup>

לראשונה מיוחס משמר ישוע לארבל בפיוט משמרות שפייט פנחס הכהן בירכי יעקב, פייטן גלילי בן המאה הח' שחי בכפרא, הסמוכה לטבריה וממילא גם לארבל: 'ישוע, נשדף, ארבל, משמר התשיעית'.<sup>51</sup> אך מסורת זו נודעה למעשה מכללל כבר מקינתו הידועה של אלעזר הקליר, 'איכה ישבה חבצלת השרון', כמאה שנה קודם לפנחס הכהן.<sup>52</sup> בקינתו ציין הקליר, בין שאר המקומות ששימשו מקום מושב למשמרות כוהנים, גם את ארבל, אך כמו בשאר חלקי הקינה, הוא שזר בתוכה רק את שם המקום בלא שם המשמר. מכיוון שרשימת המקומות כשלעצמה חסרת משמעות, ברי שהפייטן הניח שהמסורת הקושרת בין המשמרות המקראיים למקומות בגליל ידועה דיה, כדי שאזכור המקום יהיה כאזכור המקום ומשמרו. כך הבין זאת גם פרשן פיוטים אשכנזי אלמוני בן המאה הי"ב, שכיוון למסורת זו עצמה בפירושו, אלא שהוא הכיר את המסורת הספרותית לבדה, ואילו סביבתו של הפייטן אמורה היתה להכיר את המסורת החיה.<sup>53</sup> משמר ישוע בארבל נזכר שוב בכתובת בית כנסת שנתגלתה בבית אלחאצ'ר בתימן, ואף שזמנה אינו ידוע, יש להניח שהיא – כמו שאר כתובות המשמרות בבתי הכנסת הקדומים – באה בעקבות הפיוט ולא להיפך.<sup>54</sup> מסורת שונה לכאורה, הקושרת אף היא את השמות 'ישוע-יהושע' לסביבת ארבל, מזהה

- 50 ש' קליין ואחרים בעקבותיו ראו בטקסטים הנזכרים עדות על גלות מיהודה לגליל של משמרות הכוהנים לאחר המרד הגדול או לאחר מרד בר-כוכבא. בדיקה מחודשת של תפיסה זו, ראה: ד' טריפון, 'האם עברו משמרות הכוהנים מיהודה לגליל אחרי מרד בר-כוכבא?', תרביץ, נט (תש"ז), עמ' 93–77. המחברת הבחינה היטב בחולשותיה של התפיסה המקובלת בדבר הגירת משמרות הכוהנים לגליל ובחירה לקבוע את מועד ההגירה למאה ה'ג'. אנו מתקשים למצוא בפיוטים אלה עדות להגירה של משמרות כוהנים, ועל פי דרכינו, משקפים המקורות הנזכרים למעלה מיתוס מקומי מן הסוג הנדון במאמר זה. בכוננתי לחזור לסוגיה זו בהרחבה במחקר לעצמו. וראה: ז' ספראי, 'מתי עברו הכוהנים לגליל? תגובה למאמרה של דליה טריפון', תרביץ, סב (תשנ"א), עמ' 287–292. בידינו טקסטים אחדים המלמדים על המגמה של המצאת ייחוס בגליל בתקופת המשנה והתלמוד. זה הוא, למשל, אופיה של 'מגילת היוחסין שנמצאה בירושלים', המופיעה בירושלמי, תעניות פ"ד, סח ע"א, המעניקה ייחוס מקראי, משיחי, לבית הנשיא ('הלל מן דוד') ולהנהגה היהודית בגליל. ראה: י' ליוור, תולדות בית דוד מחורבן ממלכת יהודה ועד לאחר חורבן הבית השני, ירושלים תשי"ט, עמ' 28–32.
- 51 מ' זולאי, 'תולדות הפיוט בארץ-ישראל', ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ה (תרצ"ט), עמ' קמא (=) זולאי, ארץ ישראל ופיוטיה – מחקרים בפיוטי הגניזה, בעריכת א' חזן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 158). על הפייטן, ראה: ע' פליישר, 'פייטני טבריה הקדומים', ספר טבריה, בעריכת ע' אבישר, ירושלים תשל"ב, עמ' 368–371. על השם 'נשדף' או 'נשרף', ראה להלן.
- 52 ד' גולדשמידט, סדר הקינות לתשעה באב, ירושלים תשל"ב, עמ' מט.
- 53 "'בכנהי ארבל'", הוא משמר ישוע שנקרא נשראף ארבל, על שלא שמו אל עושהו ושמו שנסרף ארמון בית אלוהינו. ראה: קליין, הגליל (לעיל, הערה 49), עמ' 105; וראה גם: הנ"ל, מאמרים (לעיל, הערה 49), עמ' 19.
- 54 'ישוע נשדף (נשרף) ארבל, משמר התשיעי'. ראה: ר' דיגן, 'כתובת מתימן על כ"ד משמרות הכוהנים', תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 302–303. וראה עוד: א"א אורבך, 'משמרות ומעמדות', שם, עמ' 308 (=הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 273).

שם מאן דהוא בשם יהושע, שלבד מהיותו כוהן הוא מכונה גם 'בן הנשרף' (או: 'נשרף', 'שרף'), ככינויו של משמר ישוע בפיט המשמרות של פנחס מכפרא, אך זהותו אינה ברורה לכאורה.<sup>55</sup> המסורת נזכרת לראשונה בהקשר אפוקליפטי ב'ספר זרובבל', שמקובל ליחסו למאה ה-2: 'ויאמר אלי: מנחם בן עמיאל יבא פתאום בחדש הראשון הוא חדש ניסן בארבעה עשר בו ויעמוד על בקעת ארבאל אשר ליהושע בן שרף הכהן'.<sup>56</sup> מסורת זו נזכרת שוב 'בסדר עולם זוטא', חיבור שמקובל ליחסו למאה ה-2: 'בשנת מאה ושישים ושש לחרבן... ושיכיב שכניה ועמד אחרי חזקיה בנו, חכמים דברוהו. ושיכיב חזקיה ונקבר בארץ ישראל בגבעת ארבאל אשר ליהושע בן נשרף הכהן במזרח העיר'.<sup>57</sup> התואר 'הנשרף', שחוקרים אחדים ציינו את נדירותו וחדירתו לא נפתרה עד הנה,<sup>58</sup> מכון כאן, קרוב לוודאי, ליהושע בן יהוצדק הכוהן הגדול. בנוסח אחר של 'ספר זרובבל', שונה מזה שהובא כאן וככל הנראה גם מאוחר הימנו, נשמט שם האב ובמקומו הושתלו המילים 'אשר ליהוצדק'.<sup>59</sup> בכך הפך ארבאל למקום קבורתו של הכוהן הגדול יהושע בן יהוצדק, או לפחות בכך יוחס אותו יהושע אלמוני 'בן הנשרף' ליהוצדק. אם אכן מדובר בשינוי המסורת מ'בן הנשרף' ליהוצדק, משתקף כאן, כך יש להניח, תהליך של המרת הבלתי ידוע והלא מובן בידוע ובמפורסם, ובכך אולי גם מתן חותם ברור יותר לייחוסם של כוהני ארבאל.<sup>60</sup>

בידינו שתי מסורות שונות, בלתי תלויות האחת ברעותה, העוסקות ביהושע בן יהוצדק. שתי המסורות, כמו גם הפסוק המכוון אליו: 'הלוא זה אוד מצל מאש',<sup>61</sup> שהוא, בלא ספק, העילה לניסוחן, מצדיקות בנקל את כינויו 'נשרף', אך הכינוי עצמו אינו נזכר באף אחת מהן. וזו המסורת האחת: 'אמר ר' יוחנן: שמונים אלף פירחי כהונה ברחו להם לתוך קלתותים של בית המקדש וכולהם נשרפו ומכולם לא נשתייר אלא יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול, שנאמר: "הלא זה אוד מוצל מאש"'.<sup>62</sup> למסורת האחרת יש נוסחאות שונות, אך בכולן נותר הגרעין המאפשר לכנות את יהושע בן יהוצדק 'נשרף':

אמר להו [נבוכדנצר] לשני נביאי השקר אחאב בן קוליה וצדקיה בן מעשיה: 'אנא בעינא דאיבקניכו כי היכי דבדקתינהו לחנניה מישאל ועזריה'. אמרו ליה: 'אינון תלתא הוו ואנן

55 ראה לעיל, ליד הערה 28.

56 ספר זרובבל, מהדורת י' לוי (I. Levi, 'L'apocalypse de Zorobabel', *REJ*, LXVIII [1914]) עמ' 138. שינויי נוסחאות: 'יהושע בן שרף', 'אשר ליהוצדק'. וראה: י' אבן-שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים תשי"ד, עמ' 83, המביא את הגירסה 'בן נשרף', אלא שאין לדעת מניין שאב גירסה זו. ביחס לימנו של ספר זרובבל, ראה הסתייגותיו של פליישר, הדותה (לעיל, הערה 16), עמ' 92, הערות 1-2, על מצב הטקסט והקושי לקבוע את זמנו.

57 סדר עולם זוטא, מהדורת י' גרוסברג, לונדון תר"ע, עמ' לה (=א) נויבאואר, סדר החכמים וקורות הימים, אוקספורד תרנ"ג, ב, עמ' 71, 75.

58 ראה: ז' ספראי, פרקי גליל, מעלות תשמ"ה, עמ' 200, והערה 12.

59 כתב יד אוקספורד-בודלי, 160 ברשימת נויבאואר.

60 על תהליכים אלה של היווצרות המסורות ועיצובן, ראה: ריינר (לעיל, הערה 7), עמ' 269-270.

61 זכריה ג, ב.

62 ירושלמי, תעניות פ"ד, סט ע"ב.

תריין? אמר להו: 'בחרו לכון מאן דבעיתו בהדיכון'. אמרו: 'יהושע כהן גדול'. סברי 'לית יהושע דנפיש זכותיה ומגנא עלך. אחתיהו, שדינהו. אינהו איקלו, יהושע כהן גדול איחרכי מאנה, שנאמר: 'ויראני את יהושע הכהן הגדול עומד לפני מלאך ה' והשטן עומד על ימינו לשטנו', וכתוב: 'ויראני את יהושע יגער ה' בך השטן... הלא זה אוד מוצל מאש'. א"ל: 'ידענא דצדיקא את, אלא מאי טעמא אהניא בך פורתא נורא? חנניא מישאל ועזריה לא אהניא בהו כלל! א"ל: 'אינהו תלתא הוו ואנא חד'. א"ל: 'והא אברהם יחיד הוא?' – 'התם לא הוו רשעי בהדיה ולא אתיהיב רשותא לנורא, הכא הוו רשעי בהדי ואתיהיב רשותא לנורא'. היינו דאמרי אינשי: 'תרי אודי יבישי וחד רטיבא, אוקדן יבישי לרטיבא'.<sup>63</sup>

אף שעל פי מדרשים אלה ניתן לכאורה להסביר מדוע ה'נשרף' הוא יהושע בן יהוצדק הכהן, הכינוי עצמו אינו נוכר בהם. הכינוי נודע רק מן ההקשר הגלילי – ככינוי שצורף לשם משמר הכהנים בפיוט המשמרות של פנחס מכפרא; מגרסאות אחדות של 'ספר זרובבל' – אך לא מכולן; ומ'סדר עולם זוטא'. את הקדום שבחיבורים אלה, 'ספר זרובבל', מקובל לייחס כאמור למאה זו. נראה אפוא, שהמסורת על קבורת יהושע הכהן (בן) הנשרף בארבל היא מסורת אטיולוגית של משפחת כהנים גלילית בשם 'נשרף' שישבה בארבל. המסורת המשפחתית, אולי הגלילית, ייחסה את עצמה למשמר ישוע המקראי וראתה ביהושע בן יהוצדק אב קדמון שלה. היא קשרה אותו אל עצמה על ידי 'תרגום' המסורות האגדיות שדרשו את הפסוק 'אוד מוצל מאש' לכינוי 'נשרף', ובכך כרכה את שם האב הקדמון, שם המשמר ושם המשפחה בכפיפה אחת.<sup>64</sup> לפנינו אפוא שימוש רביעי של השם 'ישוע-יהושע' באותה סביבה עצמה. הופעותיו המגוונות של השם 'ישוע-יהושע' בסביבות ארבל מלמדות, כמדומה, שהשם אינו מתייחס לדמות היסטורית מוגדרת אחת, לפחות במקורות שנדונו עד עתה. נראה שניתן לאתר בהקשר זה לפחות התייחסות אחת נוספת, שאינה מכוונת לדמות כלל, אך עדיין שומרת על זיקה לצורה 'ישועה'.

63 בבלי, סנהדרין צג ע"א. והשווה: תנחומא, ויקרא, ו (שם מובא אותו הסיפור, אך העובדה שיהושע נפגע מן האש חסרה מן הספר); ילקוט שמעוני, ב, ירמיה, רמז שט; פרקי דרבי אליעזר, פל"ב (ושם במקום נחרכו בגדיו נאמר: 'שנחרכו שערוותיו'). וראה גם: זהר, ב, קיג ע"א. תרגום: 'אמר להם [נבוכדנצר לשני נביאי השקר, אחאב בן קיליה וצדקיה בן מעשיה (ראה: ירמיה כט, כא)]: "אני רוצה לבדוק אתכם כשם שבדקתי את חנניה מישאל ועזריה" [שנבדקו בכבשן האש והאש לא פגעה בהם]. אמרו לו: "הם היו שלשה ואילו אנחנו שניים". אמר להם: "בחרו לכם מי שאתם רוצים אתכם". אמרו: "יהושע כהן גדול". חשבו, יבוא יהושע שיש לו זכויות רבות ויגן עליהם. זרקו אותם [לכבשן]. הם נשרפו ויהושע כהן גדול נחרכו בגדיו, שנאמר... אמר לו: "אני יודע שצדיק אתה, אבל מדוע אחזה בך האש קצת? חנניה מישאל ועזריה לא אחזה בהם כלל!". אמר לו: "הם היו שניים ואילו אני אחד". אמר לו: "והרי אברהם יחיד היה?" – "שם לא היו רשעים עימו, ולא ניתנה רשות לאש, כאן היו רשעים עמי, ונתנה רשות לאש". זה שאומרים אנשים: "שני גחלים יבשים ואחד רטוב, שורפים היבשים את הרטוב".

64 הכינוי 'נשרף' מופיע בפיוט המשמרות של פנחס, ראה לעיל, הערה 51. קליין תיקן בדין את הקריאה 'נשרף', ראה לעיל, הערות 49, 53, בשני מראי המקום. וראה: ט' כהנא, 'הכוהנים למשמרותיהם ולמקומות התיישבותם', תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 21, שניסה להגן – אך לשווא – על הקריאה 'נשרף'.

רבי חייא רבא ורבי שמעון בן חלפתא הוו מהלכין בהדא ארבא בקעת ארבא בקיצתא וראו איילת השחר שבקע אורה, אמר רבי חייא רבא לרבי שמעון בן חלפתא בירבי: 'כך היא גאולתן של ישראל, בתחילה קימא קימא, כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת'.<sup>65</sup>

הדרשה הולכת ונדרשת בין שני החכמים הגליליים וקושרת את הגאולה העתידה לבקעת ארבא, קשר הנראה מקרי לכאורה. ואולם עתה, משיש בידינו שורה של התייחסויות טעונות לגבי בקעת ארבא, שבה נדרשה הדרשה, ניתן אולי להציע, כי ביסודה נדרשה הדרשה אחרת: 'כך היא ישועתן של ישראל', וזו נתחלפה במהלך הזמן, מסיבות שניתן רק לנחש את טיבן, ב'כך היא גאולתן'.<sup>66</sup> לפי השערה זו, הדרשן לא למד על הרעיון העיקרי שבדרשתו מהופעתה של איילת השחר לבדה. ניתן להציע, שהשתקפותה של איילת השחר בבקעת ארבא, והזיקה שנוצרה בעקבות זאת לשמות 'יהושע' ו'ישוע' ו'ישועה', היא שזימנה את כל מרכיבי הדרשה, ואפשרה לר' חייא הגדול לדרוש את מהלכה של איילת השחר לגבי הישועה, שהיא מענייניו של מקום.

עתה, משנתחברו שניים מן הקצוות – המסורת על יהושע בן יהוצדק הכהן בבקעת ארבא והמסורות המשיחיות על בקעה זו – ראוי לתת את הדעת לדמותו המשיחית של יהושע בן יהוצדק במסורות הימי ביניים. יהושע בן יהוצדק הכהן משמש במסורת האסכולוגית הימי ביניים כמלווה קבוע של שתי דמויות הקרובות להיות אחת: מטטרון נער, שהוא ראש ישיבה ברקיע; ורבי גדיאל נער, שהוא ראש ישיבה 'בהיכל האגוז והוא היכל הנוגה, סתום וגנוז סמוך להיכל קן צפור', ודמות משיחית מובהקת, ולו גם בגלל ישיבתו סמוך להיכל קן ציפור, מושבו של משיח.<sup>67</sup> ר' גדיאל גדל בלא הורים. אביו 'הוליד בן זה ומת, ילדתו אמו

65 ירושלמי, ברכות פ"א, ב ע"ג (ומקבילות: ירושלמי, יומא פ"ג, מ ע"ב: "...בתחילה קימא קימא כל שהיא הולכת היא הולכת ומאיר"; אסתר רבה י, יד: 'בתחילה קימא, כל מה שהולך הוא גדל ורבה והולך'. וראה עוד: שיר השירים רבה ו, י (ומקבילות מדרש תהלים, מהדורת בובר, כב, יג, עמ' 187): "'מי זאת הנשקפה כמו שחר", דלמה רבי חייא ור' שמעון בר חלפתא הווין מהלכין בהדא בקעת ארבא בקיצתא וראו איילת השחר שבקעה אורה. א"ל ר' חייא רבא לר' שמעון בר חלפתא: "כך תהיה גאולתן של ישראל מצפצפת, [מדרש תהלים: אמר לו ר' שמעון היינו] דכתיב: "כי אשב בחשך ה' אור לי", בתחילה היא באה קימעה קימעה ואחר כך היא מנצצת ובאה ואחר כך פרה ורבה ואח"כ מרטבת [מדרש תהלים: משתבחת] והולכת'.

66 חילופי ישועה וגאולה מופיעים פעמים אחדות במדרש. השווה למשל: 'אמר הקב"ה: "הסימן הזה יהיה בידכם כיום שעשיתי לכם תשועה ובאותו לילה היו יודעים שאני גואלכם"', שמות רבה, יח: 'בשעה שהקב"ה גואל את ישראל, שלושה ימים קודם שיבוא משיח, בא אליהם... ביום ג' אומר "באת ישועה לעולם", ילקוט שמעוני, ב, ישעיה, רמז תעה; 'אמר ר' אבהו "שלך ושלנו היא הגאולה דכתיב לפני אפרים ובנימין ומנשה עוררה את גבורתך ולכה לישועה לנו"... אמר הקב"ה בעולם הזה הייתם נושעים על ידי בני אדם... אבל לעתיד לבוא אני בעצמי גואל אתכם', ילקוט שמעוני, ב, זכריה, רמז תקעג.

67 א' ילינק, 'סדר גן עדן, בית המדרש, ג, ירושלים תשכ"ז', עמ' 136–137; על גלגולי הטקסט, למן חיבורו בחוג הזהיר ועד למאה ה"ט, ראה: ג' שלום, 'מקורותיו של "מעשה רבי גדיאל התינוק" בספרות הקבלה', לעגנון ש, ירושלים תש"ט, עמ' 289–305 (הנ"ל, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 271–275).

ומתה'. האב מתואר במושגים על אנושיים: הוא לא ראה מעולם צורת אדם, לא עסק מעולם בהוויות העולם, מופלג בהקפדתו על טהרתו ולא דיבר דבר 'חוץ מן התורה או מדרך תורה'. גדיאל בעצמו 'לימד תורה הרבה', ובעיקר: 'נולד בימי השמד... ובאו האויבים ומצאוהו ועשאוהו חתיכות ועלתה למרום נשמתו', כלומר נהרג על קידוש השם. וכבר העיר גרשם שלום בשמו של דב סדן, כי פירושו של השם 'גדיאל' כפשוטו הוא Agnus Dei, שהאלוהים,<sup>68</sup> השוואה המתבקשת גם מתיאור דמותם של גדיאל ואביו.

### 1. בין ישו ליהושע

דומה שלא ניתן עוד לחמוק מן השאלה, האם קיים קשר בין המסורת הגלילית הנזכרת ובין דמותו של גלילי אחר, בן המאה הראשונה לספירה המונה להולדתו, הלא הוא ישו-ישוע. אין צורך להרכות בדברים על אודות הקשר שבין השם 'ישוע' למלה 'ישועה'.<sup>69</sup> ואולם, האם קיים קשר בין המסורת על קבר יהושע בן-נון בכפר חטים, המסורת בדבר קברו של יהושע בן פרחיה באותו מקום עצמו,<sup>70</sup> משמר ישוע בארבל ונחלת 'יהושע בן יהוצדק הכהן ה'נשרף' ובין ישוע הגלילי? ואם אכן קיים קשר מעין זה, האם המסורות הנזכרות הינן תגובה לנוכחותה המאיימת של המסורת הנוצרית והן נוסחו על פיה, או שמא כל אותן מסורות, כולל המסורת על ישוע מנצרת, הינן גלגולים שונים של מסורת גלילית קדומה אחת, ענפים שהסתעפו מגזע אחד?

במסורת הנוצרית, כמעט מראשיתה, נתפס יהושע כפרפיגורציה של ישו. חשיבותו של יהושע במסורת הנוצרית אינה רק בזהות השמות ישוע-יהושע. זהות זו מזהה את ישו עם משרתו-יורשו של משה, אשר שם ה' בקרבנו; היחיד מבין יוצאי מצרים שנכנס לארץ הבחירה; המנהיג שהכניס עמו את העם הנבחר לארצו וחילקה בגורל לשבטים, תכונות שניתנו להידרש באופן אלגורי על מעמדו של המשיח. הזהות ישוע-יהושע, בדרך שתיארנו כאן, הוינה, כבר באמצע המאה ה'ב', את טיעוניו של יוסטינוס מרטיר ב'שיחות עם טריפון'. באחדות מן השיחות הוא ציין את מלחמת עמלק, שבה יהושע-ישוע הוא המנצח ואילו משה העומד בראש ההר

68 שלום (שם) נטה להאמין 'שרב גדיאל נער "נולד" לבעל הזוהר מתוך צירוף שני מוטיבים: המלאך גדיאל מזה ועניין מטטרון הנער ראש הישיבה שברקיע', ועל כן גם הצירוף מטטרון (הוא ישוע שר הפנים, במקורות שקשה לקבוע את ראשיתם) וישו מתבקש מאבחנתו של סדן. אך ראה: י' ליבס, 'מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), עמ' 182, שטען לקדמות הצירוף הזה ולשאיבתו מ'מסורת יהודית קדומה ששורשיה במאות הראשונות לספירה', וראה להלן.

69 ראה: ליבס, שם, עמ' 171-195, שתרם לפיתוח הכיוון הנרמז כאן, אם כי לא מן ההבטים ההיסטוריים שלו; וראה גם: הנ"ל, 'מצמיח קרן ישוע', שם, ג (תשמ"ד), עמ' 313-348; על הזיקה 'ישוע-ישועה', ראה שם, עמ' 324-326. את המהלכים שחשף קשר ליבס עם היהודים הנוצרים, אם כי אין הכרח בכך. אני מעדיף להניח לפי שעה לשאלת ה'מושב בחיים' של הדברים המועלים כאן, ולהסתפק בהצגת המקורות בהקשרם.

70 ראה לעיל, ליד הערה 27.

מסמן את סימן הצלב.<sup>71</sup> ההקבלות בין ישו ליהושע תופסות מקום נכבד גם בכתבי אבות כנסייה אחרים. דרשותיו של אוריגנס, בן המאה הג', על ספר יהושע כונסו בספר 'הדרשות על [ספר] יהושע', שבו הוא חוזר שוב ושוב לזהות השמות ישוע-יהושע. גם בן זמנו טרטוליאנוס מקדיש פרק בספרו 'נגד מרקיון' לזהות בין השמות הנזכרים.<sup>72</sup> קירילוס מירושלים, בן המאה הד', מקביל באחת מדרשותיו את שני האישים: מה ראשית הנהגתו של יהושע החלה עם מעבר הירדן, כך הופעתו של ישו החלה עם טבילתו בירדן; מה יהושע מינה שנים-עשר זקנים שינחילו את הארץ, כך ישו מינה שנים-עשר שליחים שינחילו את תורתו, וכן הלאה.<sup>73</sup> קשר אחר בין ישו ליהושע, שיש לו חשיבות רבה לענייננו, העלה לאחרונה ג' סטרומזה. הוא הראה, כי הדג המסמל תכופות את ישו באמנות הביזנטית מקורו בשם 'יהושע בן-נון'. 'נון' הוא דג בארמית, ועל כן: יהושע בן-נון = ישו בן הדג.<sup>74</sup> הוא הצביע על מסורות יהודיות, נוצריות ומוסלמיות המודעות למשמעות השם 'נון' כדג ומתייחסות למשמעות זו בדרכים שונות, הן לגבי ישו הן לגבי יהושע.<sup>75</sup> לענייננו די בידיעה עצמה: ישו ויהושע חד הם; ישו הוא אפוא יהושע בן-נון.

- Justin Martyr, *The Dialogue with Trypho*, translated by A.L. Williams, London 1930, 71 LXXV, 1–2, p. 157 (וראה על קטע זה: מ' הירשמן, המקרא ומדרשו, בין חז"ל לאבות הכנסייה, תל אביב 1992, עמ' 49). בשיחות אחרות עוסק יוסטינוס בהבטים שונים של ההשוואה או הזהות שבין יהושע לישו – יהושע כממשיכו של משה בצו ה' (זנתת מהוודך עליו, במדבר כו, כ), הפירוש לפסוק 'ושלחתי לפניך מלאך' (שמות לג, ב) כמתייחס לישו, ועוד שימושים דרשניים שונים. דומה שהדיון החשוב ביותר לענייננו ב'שיחות' הוא כדיאלוג ה-113 (CXIII, 1–4, pp. 232–233), שבו הוא מנמק – או מצדיק – בהרחבה את השימוש הדרשני בדמותו של יהושע כזה לדמותו של ישו בשינוי שחל בשמו על ידי הוספת האות ה'א, שהיא שם ה'. וראה גם הדיאלוגים: XLIX, 6, p. 272; CXV, 4–5, p. 238; LXXII, 1, p. 272; LXII, 4, p. 130; XC, 4, p. 192; CXV, 4–5, p. 238; LXXII, 1, p. 272. על דמותו של יהושע בכתבי אבות הכנסייה, ראה: A. Vacant et al. (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, Paris 1925, pp. 1564–1574. על ידיו של משה וסימן הצלב, ראה: ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ד, ירושלים תשנ"ה, עמ' עא-עב.
- Origenes, *Selectae in Jesum Nave*, in: J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, XII; Tertullian, 72 G.G. *Adversus Marcionem*, ed. E. Evans, Oxford 1972, III, 16, pp. 216–220. וראה: Stroumsa, 'Old Wine and New Bottles: On Patristic Soteriology and Rabbinic Judaism', *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, ed. S.N. Eisenstadt, Albany 1986, pp. 258–260. וראה גם: ה'נ"ל (להלן, הערה 74).
- Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures*, X, 11, *Patrologia Graeca*, 73 XXXIII, col. 676 (על פי: עיר-שי [לעיל, הערה 16], ב, עמ' 104, הערה 89).
- G.G. Stroumsa, 'The Early Christian Fish Symbol Reconsidered', *Messiah and Christos*, 74 *Studies in the Jewish Origins of Christianity, Presented to D. Flusser*, eds. I. Gruenwald et al., Tübingen 1992, pp. 199–205.
- מי ששמו כשם הדג בנו מכניסן לארץ, נון בנו יהושע בנו', בראשית רבה צז, ג, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1247. בספר רב פעלים יש מסורת שדג בלע את יהושע התינוק ומלך הצילו, ומכאן שמו 'בן הדג', שכן שם אביו לא נודע תחילה. ראה: גינצבורג, אגדות היהודים (לעיל, הערה 36), ה, חלק יב, סעיף של, עמ' 2-1. והערה 2. מסורת זו מזכירה את דמותו של יונה בן אמיתי, הנתפס אף הוא כפרפיגורציה של ישו. המסורת הגלילית הנזכרת אצל הירונימוס, אשר נשתמרה גם במסורת המקומות

נשוב עתה לבקעת ארבל. כזכור, אגב תיאור קבר יהושע והר געש וארבל שבסביבתו משתמש פתחיה מרגנסבורג בסיפור שגירסה שונה שלו ידועה מן המדרש. לפי המדרש, נקרא המקום 'הר געש', משום שרצה הקב"ה להרעיש את העולם על ש'נתגעשו', נתעצלו בהספדו של יהושע. נוסח הדרשה המופיע אצל פתחיה ('ואצל היכל אחד נכרת פסיעה אחת כאדם הפוסע בשלג, כך ניכר, וזו היא שדרך בה המלאך ונתגעש ארץ ישראל לאחר מות יהושע') הופך כזכור את הסיפור שבמדרש מכוונה למעשה: מות יהושע אכן הגעיש את העולם, וטביעת כף רגלו של המלאך שעשה זאת מופיעה לעדות במתחם המקודש שבכפר חטים.<sup>76</sup> ראוי לתת את הדעת לדמיון שבין מדרש זה לתיאור המאורעות שהתרחשו בזמן צליבת ישו ובעקבותיה, כפי שתוארו באוונגליון של מתי:

וישוע הוסיף לקרוא בקול גדול ותצא רוחו. והנה נקרעה פרוכת ההיכל ממעלה למטה לשנים קרעים והארץ רעשה והסלעים נבקעו. והקברים נפתחו ורבים מגופות הקדושים ישני אדמת עפר נעורו. ויצאו מן הקברים אחרי הקיצו ויבואו אל העיר הקדושה ויראו לרבים. ושר המאה והאנשים אשר אתו, השומרים את ישוע, כראותם את הרעש ואת אשר נהיתה נבהלו מאד ויאמרו: 'אכן זה היה בן אלהים'.<sup>77</sup>

ויותר מכך: 'ואחרי מוצאי שבת, כשהאיר לאחד בשבת, באה מרים המגדלית ומרים האחרת לראות את הקבר. והנה רעש גדול היה כי מלאך ה' ירד מן השמים, ויגש ויגל את האבן מן הפתח וישב עליה, ויהי מראהו ככרך ולבושו לבן כשלג'.<sup>78</sup> סיפור רעש האדמה שהתחולל עם מותו של ישו, ואשר בא להעיד על מעמדו המיוחד, מופיע בסיפור הצליבה באוונגליון של מתי לבדו. הוא משולב בסיפור קריעת פרוכת המקדש 'מלמעלה למטה' בעת מותו של ישו, שהוא סיפור המופיע בשני האוונגליונים הסינופטיים האחרים גם כן.<sup>79</sup> זוהי בדיוק משמעותו של הסיפור על הרעש בזמן מות יהושע. אף הוא בא

הקדושים העברית בימי הביניים, זיהתה את קברו של יונה ב'גופתא דציפורין', סמוך לכפר קנה בגליל. והשווה גם לנאמר בקוראן: 'וזכור באמור משה לנערו "לא אחל מלכת עד אם הגעתי אל מפגש שני הימים, או אלך שנים הרבה"'. ויהי כהגיעם אל מקום המפגש וישכחו את דגם, ויפלו לו בים נתיב כעובר בצינור'; אלקראן, תל אביב תשכ"ג, תרגום י"י רבלין, יח, גט-ס.

76 ראה לעיל, ליד הערה 13, ומקבילות מן המדרש, לעיל, הערה 15.

77 מתי כז, ג-ה.

78 שם כח, ג-ה.

79 הנוסח במתי תלוי בעיקר בנוסח המופיע במרקוס לט, טו. על מות ישו על פי מתי, ראה: D.A. Hagner, *Word Biblical Commentary*, XXXIIIb: *Matthew 14–28*, Dallas, Texas 1995, pp. 846–853, 865–869. על סיפור קריעת הפרוכת, ראה: H.W. Hollander & M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs, A Commentary*, Leiden 1985, Introduction, pp. 79–81; M. de Jonge, 'Two Interesting Interpretations of the Rending of the Temple-Veil in the Testament of the Twelve Patriarchs', *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1991, pp. 220–231; G. Hasan-Rokem, 'Within Limits and Beyond: History and Body in Midrashic Texts', *International Folklore Review*, IX (1993), pp. 5–12. נקמת ה' היא נקמת היכולי': היסטוריה ללא חרון וללא משוא פנים, ציון, גט (תשנ"ד), עמ' 370–369.



להעיד, בעזרת הטענה שיהושע לא נספד כהלכה, על מעמדו האמיתי של המת, השונה מן המעמד שייחסה לו סביבתו. הוא הדין בעניין המלאך. נוסח המדרש, כפי שהוא עולה מדברי פתחיה, מתאר מלאך היורד ומרעיש את הארץ. ביטוי דומה מופיע אצל מתי: 'והנה רעש גדול היה, כי מלאך ה' ירד מן השמים', אם כי הדבר נאמר לא בסיפור הצליבה עצמו אלא בסיפור הנשים הניצבות ליד הקבר הריק. מלאך היורד ומחולל רעש נזכר גם ביוחנן ה, ד, ויש להניח שמדובר בדימוי יסודי רווח על 'רעש' שמחולל מלאך. לדימוי זה הופעות שונות, המשתנות על פי ההקשר המיתי הנדרש. השימוש בדימוי השלג אגב תיאור לבושו של המלאך אצל מתי, ובדברי פתחיה לתיאור פסיעתו ('כאדם הפוסע בשלג... וזו היא שדרך בה המלאך'), ושניהם אגב תיאור הרעש, מלמד אף הוא על הזיקה בין הטקסטים.

הדמיון בין סיפור מות יהושע כפי שהוא משתקף במסורות בקעת ארבל למסורות הצליבה אינו מסתיים לכאורה ברעש האדמה. מקבילה למסורת שעליה מצביע פתחיה, על טביעת כף הרגל בסלע במקום קברו של יהושע, ידועה מן המסורות הנוצריות הקשורות בעליית ישו השמימה. המסורת הביזנטית, המופיעה בספרות למן המאה ה', הצביעה על טביעת כף רגלו של ישו בכנסיית העלייה בהר הזיתים, כעדות למאורע העלייה לשמיים.<sup>80</sup> אמנם, מסורת טביעת כף רגלו של המלאך מחולל הרעש בקבר יהושע קשורה בספר הבשורה על פי מתי, שרק הוא, מבין שלושת האוונגלינים הסינופטיים, מזכיר את המלאך מחולל הרעש הניצב על קבר ישו, ואילו המסורת הירושלמית קשורה בסיפור העלייה לשמיים כפי שהוא מנוסח במעשי השליחים. ואולם, בשניהם משמשת טביעת כף הרגל לאותו ייעוד: כעדות בעליל לסיפור הייסוד של המקום הקדוש, ולמעשה ההתגלות המבססת את התקדשותו של המקום. הנה כי כן בזמן מותו של יהושע, כמו בזמן מותו של ישו, רועשת הארץ, ובשני המקרים יורד מלאך 'בלבן' להרעיש את הארץ. בשני המקרים נועד הרעש ללמד על מעמדו האמיתי, הנישא, של המת, לעומת מעמדו הפחות לכאורה בעת מותו: זה נצלב וזה לא נספד כהלכה. בסיפור הצליבה מלמד הרעש לכאורה רק את השומרים ליד הצלב כי 'אכן זה בן האלוהים', אך למעשה – את כל באי עולם, הפוגשים 'בעיר הקדושה' את ה'קדושים' ישני אדמת עפר' שהתעוררו משפת הרעש את קברותיהם. גם במוות יהושע מלמד הרעש כי מעמדו של המת נישא בהרבה ממה שבני דורו ייחסו לו. עם זאת, ניסוח הדברים במדרש, כמו גם אצל פתחיה, מתעלם – או אולי אף מנטרל מדעת – את המשמעות המשיחית הנודעת להופעת הרעש בעת מותו של יהושע. מות ישו העניק למשיחיותו מימד חדש ושונה מזה שהיה לו בחייו, ועל כן כמו מתבקשים מאליהם קריעת הפרוכת, הרעש ותחיית המתים, הבאים לציין את העידן המשיחי החדש, שהצליבה מסמנת את ראשיתו. לא כן מותו של יהושע. כפי שהוא משתקף

80 האזכורים הראשונים של טביעת כף הרגל בכנסיית העלייה מופיעים, ככל הנראה, אצל פאולינוס מנולה, בשנת 403 (Paulinus Nolanus, Epistola 31, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*), ואצל סולפיקיוס סוורוס בשנת 405 (Sulpicius Severus, *Latinorum*, XXIX, pp. 271–272). ראה: א' לימור, 'מסורות נוצריות של ה'הזיתים' בתקופות הביזנטית והערבית', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח, עמ' 23.

במקרא ומנוסה במדרש, אין הוא אירוע בעל משמעות קוסמית. על פי דימויו המקראי של יהושע בן-נח, לא אמור מותו לציין שלב חדש, שונה, במעמדו של האיש או של היקום, וודאי שמקומם של הסימנים המשיחיים המובהקים – ובעיקר תחיית המתים – לא יכירם מקומם בסיפור, לפחות כפי שהגיע לידנו. כוונת הקב"ה 'להרעיש את כל העולם כולו על יושביו' היא אפוא החוליה המקשרת בין דימויו המקראי של יהושע לדימוי שונה, חדש, שאינו מתפרש במדרש לבדו, אלא בהקבלתו לסיפור הרעש האחר.

החלל שעדיין נותר פעור בין המדרש בשתי גירסאותיו ובין סיפור הצליבה כפי שהוא מנוסח בבשורה על פי מתי הולך ומתמלא בעזרת מקור אחר העוסק בסיפור הצליבה. קטע זה לקוח מתוך החיבור 'על הפסחא' (*Peri Pascha*), חיבורו הנודע של מליטון, בישוף סרדיס במאה ה'ב' לסה"נ, שהיה בנעוריו בארץ ישראל. דברי מליטון מבוססים בלא ספק על הקטעים הנזכרים באווגליון של מתי, ומשמשים על כן הרחבה ספרותית שלהם:

באשר

בני אנוש לא נרעשו, רעשה הארץ

בני אנוש לא חרדו, חרדו שמי השמיים

בני אנוש לא קרעו בגדיהם, קרע המלאך

בני אנוש לא התאבלו, ירעם מן שמים יהוה ועליון יתן קולו.<sup>81</sup>

דרשתו של מליטון קושרת בין התעלמותם של בני האדם מגורלו של המשיח והעדר האבל על מותו של ישו ובין הרעש שהתחולל בעת מותו. אל מול שתיקתם של 'בני אנוש' היא מעמידה את תגובתם הדרמטית של הארץ, שמי השמיים, המלאך ואלוהים. אל מול האדישות או ההתעלמות הסובייקטיבית של בני האדם מן המאורע היא מעמידה את המשמעות הקוסמית, הטוטלית שלו. זיקה דומה, אולי אף זהה, נקשרה כזכור גם במדרש בין מות יהושע ובין הרעש שנלווה אליו או שאמור היה להלוות אליו.

טיבו של הרעש בזמן מות יהושע עולה ממקור בלתי צפוי. ב'ספר זרובבל', שמקובל, כאמור, לייחסו למאה ה'ז', מופיע הקטע הבא: 'ובחודש השיני באייר תעלה עדת קורח... ובשמונה עשר בו ירעשו הרים וגבעות ותתמוטטה הארץ וכל אשר עליה, וים וכל אשר בה... ובשמונה עשר לחודש סיוון יהיה רעש גדול בארץ ישראל'.<sup>82</sup>

כבר ראינו לעיל, כי ליום י"ח באייר, הנזכר כאן, נודעת משמעות רבה לדינונו: לא די שזוהו יום מותו של יהושע, זה גם היום שבו צוין הרעש שחל בעת מותו.<sup>83</sup> משמע אפוא, כי לא די שהרעש התחולל בעבר, הוא עוד עתיד להתחולל ב'עיתו', כשלב בסדר הופעת המשיח.

81 S.G. Hall, *Melito of Sardis, On Pascha, and Fragments* (Oxford Early Christian Texts), Fragment 13, 7–9, p. 80; New fragment, שם, וראה גם: Oxford 1979, #98, pp. 54–55

82 II, #10–12, pp. 90–91. הדרשה נחתמת בפסוק הלקוח משמואל ב' כג, יד.

83 ספר זרובבל (לעיל, הערה 56), עמ' 139.

83 ראה לעיל, ליד הערה 16. וראה: פליישר, הדותה (לעיל, הערה 16), עמ' 93, שראה את הדברים בדרך שונה.

הרעש שהתחולל בעבר אינו אלא סימן לזה שעתיד עוד להתחולל, וכך גם יהושע ה'היסטורי' ומותו. אם כן, מות יהושע איננו מאורע מיתי בלבד, כפי שעלה מן המדרש, אלא אירוע בעל משמעות אפוקליפטית. קטע זה מגלה את מה שהסתיר המדרש: דמותו של יהושע במסורת הגלילית אינה צמודה לדימויו המקראי, ה'היסטורי', כפי שמופיע במדרש; וסיפור הרעש אינו רק אירוע שהתחולל בעבר, אלא גם – ובעיקר – אירוע שיתחולל בעתיד ויציין את קץ הימים. משמעותו המלאה של הסיפור מתפרשת במלואה רק מהשוואתה לסיפור הצליבה. ליהושע ולמקום המיוחס כקברו בגליל מיוחסות אפוא מסורות משיחיות אסכולוגיות שלא שרדו בספרות הרשמית.

סיפור הייסוד של המקום בכפר חטים, או אולי של בקעת ארבל כולה, כפי ששוחזר לעיל, על סמך המדרש מזה ודבריו של פתחיה מרגנסבורג מזה, מקיים אפוא דיאלוג עם סיפור הצליבה על פי מתי ועם הרחבותיו כפי שהן מופיעות בדרשות בנות הזמן, כדוגמת זו של מליטון מסרדיס, המשקף, כפי שניתן להניח, דרשנות לגיטימית שהתקיימה באותה עת במזרח. שחזור של המסורת מתאפשר רק בגלישה איטית לאורך שני הענפים אל גזען של המסורות ואל שורשיהן.

## ז. הצליבה והעלייה לשמיים במסורת הגלילית

מסורת עברית על צליבת ישו בטבריה או בסביבתה, ולא בירושלים, נזכרת בקטעים הארמיים של 'תולדות ישו', שמקובל – ובדין – לראותם כנוסחים הקדומים ביותר של החיבור.<sup>84</sup> לפי סיפור זה (המשוחזר על פי הפרגמנטים השונים ששרדו ממנו, בעיקר בגניזה), נתפס ישו בטבריה בידי הקיסר ונדון לצליבה, אך הופך בכשפיו לעוף ונמלט. לאחר שיהושע בן פרחיה מורה לתלמידו יהודה הגנן ('גננא') להשתמש בשם המפורש ולעוף בעקבותיו, מסתתר ישו במערת אליהו. הוא סוגר אותה בעזרת לחשים, אך היא נפתחת בפני הגנן, המציג עצמו בפניה כ'שליח אלוהים חיים'. ישו נמלט מן המערה ועף לראש הר כרמל, לאחר שעשה עצמו ל'ציפור תרנגול', ושם, לאחר שהוא עוטר את ישו בבגד, פעולה האמורה לנטרל את כשפיו, תופס אותו יהודה ומחזיר אותו לטבריה, לידי של יהושע בן פרחיה. זה שולחו להיצלב על גזע של כרוב ביום י"ד בניסן.<sup>85</sup> עוד קודם שהוא עולה לצלב מספיק ישו, שידע על איסור 'לא תלין נבלתו על העץ', להודיע לתלמידיו שהם לא ימצאוהו לאחר צליבתו שכן הוא יעלה לרקיע. ואכן, עם בוא הערב מורה יהושע בן פרחיה להוריד את גופתו של ישו מן העץ, ויהודה גננא קובר אותה מתחת לאמת המים שבגנו. בעקבות התפשטות השמועה על עליית

84 הקטעים הארמיים, שמקובל לראותם כקדומים, ממוקדים כולם, כך לפחות על פי הקטעים שהגיעו לידינו, בסיפור התפיסה, המשפט והצליבה. לעומת זאת, הנוסחים העבריים מקדישים תשומת לב רבה לסיפור הלידה ולפעולותיו של ישו עד לתפיסתו. ראה רשימת הקטעים הארמיים, להלן, הערה 86.

85 וראה: H.I. Newman, 'The Death of Jesus in the *Toledot Yeshu* Literature' (forthcoming), שעמד על הזיקה בין תיאור מות ישו בתולדות ישו, עניין שדה הכרוב (או החסה) והקבורה באמת המים (או בבור המים) למיתוס של מות אדוניס.

ישו השמימיה, מוציא יהודה גננא את גופתו של ישו מקברה אשר בגן כיום כ"א בניסן, הוא שביעי של פסח, שבוע ימים לאחר הצליבה, וגורר אותה לעין השמש בחוצות טבריה.<sup>86</sup> ראשיתו של הסיפור וסופו – מעשה הצליבה והוצאת ישו מקברו – מתחוללים על פי החיבור הארמי בטבריה.<sup>87</sup> ניתן אפוא להניח, שהמרחב הגיאוגרפי שבתוכו מתחולל הסיפור ושאליו הוא גם מתייחס הוא סביבתה של טבריה, וכי 'הר הכרמל' הנזכר בו הוא ההר הסמוך לטבריה, הנזכר בדרך זו בבבלי ובספרות עולי הרגל.<sup>88</sup>

אגב הדיון בסיפור הפסיון בתולדות ישו עולה דמות נוספת הנושאת את השם 'יהושע', אשר זיקתה לארבל והמסורת על קברה בבקעה הסמוכה קושרים אותה לדיונונו. זוהי דמותו של יהושע בן פרחיה, המופיע במסכת אבות כבן זוגו של ניתאי הארכלי. קברו זוהה, כזכור, בכפר חטים שבבקעת ארבל, במקום שבו זוהה על פי מסורות אחרות קברו של יהושע בן-נון.<sup>89</sup>

דמותו של יהושע בן פרחיה מפותחת בעיקר ברובד הארמי, הקדום, של סיפורי תולדות ישו. הוא ממלא תפקיד מרכזי בתפיסת ישו, במשפטו ובהוצאתו להורג.<sup>90</sup> בשכבות מאוחרות

86 סיכום זה נעשה בעיקר על פי קטע הגניזה TS, Misc. 35.87 (לפנים: Loan 87), שפורסם תחילה אצל ל' גינצבורג, גנזי שכתר, א, ניו-יורק תרפ"ח, עמ' 329–335, סימן לד. לקריאה חדשה ראה: W. Horbury, 'The Trial of Jesus in Jewish Tradition', *The Trial of Jesus*, ed. E. Bammel, Cambridge 1970, pp. 116–121. קטעים נוספים מחיבור זה, ראה: TS, Misc. 35.88 (לפנים: Loan 88), גינצבורג, שם, עמ' 336–338, סימן לה; S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902, pp. 146–147; idem, 'Fragments araméens du Toldot Yéschou', *REJ*, LXII (1911), pp. 28–37; E. Adler, 'Un fragment araméen du Toldot Yéschou', *ibid.*, LXI (1910), pp. 126–130; "Toledoth Yeshu" Updated Through New Discovery', *Genizah Fragments*, ed. S. Reif, 6, October 1983, p. 3; ד' פלק, 'קטע חדש מ"תולדות ישו"', תרביץ, מו (תשל"ז), עמ' 322–319; ד' בויארין, 'קריאה מתוקנת של הקטע החדש של "תולדות ישו"', שם, מו (תשל"ח), עמ' 252–247.

87 הורבורי, שם, עמ' 108–109, קשר את ההתרחשויות בטבריה אל מעבר הנשיאות לטבריה, אך הדיון כאן מלמד, כי מסורת זו קשורה במסורות יהושע בגליל בכלל, ואין לקשרה לאירוע זה או אחר.

88 ראה לעיל, ליד הערה 42. אם כך, הרי מערת אליהו הנזכרת בקטע אף היא איננה המערה הקרויה עתה מערת אליהו בהר הכרמל, שהתקדשה ככל הנראה כבר בתקופה הביזנטית (ראה: א' עובדיה, 'כתובות במערת אליהו', קדמוניות, ב [תשכ"ט], עמ' 99–101). עם זאת, אם הר הכרמל זוהה כהר שמעל טבריה, וכוונת הסיפור היא להר זה, יש לצפות שיוזוהו שם גם אתרים הקשורים בדמותו של אליהו. ייתכן שהמסורת המופיעה בספר זרובבל (להלן, ליד הערה 102), על גניית המטה ב'רקת' – היא טבריה – בידי 'אליהו בן אלעזר' (הוא אליהו הנביא, על יסוד המסורת 'פנחס הוא אליהו', ילקוט שמעוני, תחילת פרשת פנחס, רמז תשעא), קשורה במסורת על מקום קדוש הקשור באליהו בסביבות טבריה, אולי אף במערת אליהו הנזכרת כאן. יש לציין, כי בסיפור יוסף הקומס המובא במאה ה' אצל אב הכנסייה אפיפניוס, בחיבורו פאנאירון, מתואר מעשה בניית הכנסייה בטבריה בידי יוסף כדרך שמתואר במלכים א' יח ריפוי מזבח ה' ההרוס בהר הכרמל בידי אליהו על יסודות מזבח כוהני הבעל. השווה: ז' רובין, 'פרשת יוסף הקומס והנסיגות לניצור הגליל במאה הרביעית לספירה', קתדרה, 26 (תשמ"ג), עמ' 111.

89 ראה לעיל, הערה 27.

90 האנכרונים שבהופעתו של יהושע בן פרחיה בימיו של ישו כבר הטריד את אברהם אבן דאוד בספרד

יותר של החיבור, החסרות בקטעים הארמיים כפי שהגיעו לידינו, שבהן מופיע עניין לידת ישו וילדותו, הוא נזכר כרבו של ישו. מסורת זו נזכרת גם בתלמוד הבבלי, וכך גם במסורות ימי ביניים. <sup>91</sup> בחיבור קראי הוא מופיע כדודו של ישו, וייתכן שכך הוא גם בנוסחים נוספים של תולדות ישו. <sup>92</sup>

בדיקת תכונותיו של יהושע בן פרחיה מלמדת, שמרכיבים שונים בדמותו, כפי שהם מופיעים הן בנוסחאות הארמיות של תולדות ישו הן בתלמוד הבבלי, הינם השתקפות של דמותו של ישו כפי שהיא מצטיירת באוונגליון של מתי ובחיבור תולדות ישו. נקודת המוצא להקבלה, והעילה לשימוש בדמותו של יהושע בן פרחיה בהקשרים הנדונים כאן, היא בראש ובראשונה שמו: 'יהושע', שעל משמעותו לעניינו כבר עמדנו לעיל. הדעת נותנת שכינויו 'בן פרחיה' מתפרש בהקשר שלפנינו בגלל יכולתו לפרות, לרחף. יכולת זו נקשרת תדיר בשליטה בשם המפורש, אשר ממנה, על פי הנאמר כאן, נהנו גם יהושע בן פרחיה גם ישו, אלא שהאחרון נעזר לצורך זה בכשפיו. בנוסחאות המאוחרות של תולדות ישו ניזונה אף יכולתו של ישו לרחף משליטתו בשם המפורש, שאליה הגיע בעורמה. בסיפור הארמי, יהושע בן פרחיה אינו מרחף בעצמו אלא שולח בשמו – בכוח שליטתו בשם המפורש – את תלמידו יהודה הגנן. אף שהעימות מתנהל לכאורה בין שני תלמידיו של יהושע בן פרחיה, הוא מתנהל למעשה בין שני בעלי השם 'יהושע', בעלי הכוח המאגי, המחזיקים בשם המפורש או במקבילותיו. <sup>93</sup> גם השם יהודה, שמו של התלמיד שחלקו בתפיסת ישו היה מכריע, מקביל לתלמיד של ישו בעל שם זהה – יהודה איש קריות, שחלקו בתפיסת ישו היה, כידוע, מכריע אף הוא. <sup>94</sup>

במאה ה'א. ראה: ספר הקבלה, מהדורת ג' כהן, פילדלפיה תשכ"ז, עמ' 15–16. וראה דבריו של כהן, שם, עמ' 20–21 בחלק האנגלי, ובעמ' 114–115, הערות לשורות 100, 113–114. וראה גם: J.A.

Lauterbach, 'Jesus in the Talmud', *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951, pp. 481–490. <sup>91</sup> ראה: ספר הקבלה, שם; ספר הכוזרי, מאמר שלישי, סה, מהדורת י' אבן-שמואל, תל אביב תשל"ג, עמ' קמג. וראה גם: ספר תולדות ישוע הנוצרי, מהדורת י' הולדריק (J.J. Huldricus, *Historia Jeschuae Nazarani*, Leiden 1705), עמ' 14: 'וילך ירושלימה וילמד ישוע בבית מדרשו של רבי יהושע בן פרחיה וילמד גם מעשה מרכבה וסוד שם המפורש'. תיאור רחב על לימודיו של ישו בבית מדרשו של יהושע בן פרחיה מופיע בספר תם ומועד, [ברסלאן] תקס"ד, עמ' [6–7]: 'ויהי כי הגדיל הנער ישי' ותוליהו אמו מרים ימ"ש ותביאהו לבית מדרשו של ר' יהושע בן פרחיה ותאמר: "זה בני אשר ילדתי מיוחנן שהי' ארוסי ובא אלי בעודי ארוסה". והאמין ר' יהושע ב"פ והושיבו לפניו בין גדולי תלמידיו ותרב חכמתו מחכמת כל שאר תלמידיו עד במעט הימים הי' תלמיד חכם ובקי בהרבה מקומות ובהלכות וישא חן וחסד לפניו מכל התלמידים בעבור רוב תורתו והי' אוהב בעיני כל הבריות ובעיני רבו ר' יהושע בן פרחיה'.

ראה: L. Nemoy (ed.), *Kitab al-Anwār wal-Marāqib, Code of Karaite Law by Ya'qūb al-Qirgisānī*, I, New York 1939, p. 13, line 6. והשווה: 'ותלד מרים בן ותקרא שמו יהושע אחר דודה אחי אמה' (J.Ch. Wagenseil, *Tela Ignea Satanae*, Altdorf 1681, p. 5), וראה: גרו (להלן, הערה 96), עמ' 308, והערה 50, שהפנה למקור זה.

<sup>93</sup> בכך תשובה להשגתו של גרו, שם, הערה 52, שטען כי העימות בתולדות ישו אינו מתנהל בין יהושע בן פרחיה לישו אלא בין יהודה הגנן לישו.

<sup>94</sup> האומנם יש קשר בין כינויו של הרב 'בן פרחיה' לכינויו של התלמיד 'הגנן'? על פי יוחנן (יט, מא), נקבר ישו בגן, והוא אפוא עימות נוסף המתחולל בגן בין יהושע 'הפורח' לישוע הגובל, המת.

ראשיתה של ההקבלה בביוגרפיה של שני האישים היא בסיפור המופיע בתלמוד הבבלי על בריחתו של יהושע בן פרחיה עם ישו למצרים, 'כדקטלינהו ינאי מלכא לרבנן (=כאשר הרג ינאי המלך חכמים)'. השניים שבים משם לאחר ששמעון בן שטח קורא ליהושע בן פרחיה לשוב: 'מני ירושלים עיר הקודש ליכי אלכסנדריה של מצרים. אחותי, בעלי שרוי בתוכך ואנוכי יושבת שוממה'. ההקבלה בין הסיפור התלמודי לסיפור באוונגליון של מתי על ירידת המשפחה הקדושה למצרים, סמוך לרצח הילדים בבית לחם בידי הורדוס, ועל שיבתה לארץ ישראל על פי קריאת מלאך המתגלה ליוסף בחלום, ברורה ואינה דורשת הסבר.<sup>95</sup> ההקבלות באות לכאורה כמסגרת לעימות שבין שני בעלי השם 'יהושע'. ההכרעה בין שני בעלי השם מתחוללת באוויר, שעה שישו ושליחו של בן פרחיה מרחפים, כלומר משתמשים בסגולותיהם המיוחדות. זהו אפוא מאבק בין ישו ליהושע, בין השם המפורש לכוחות כישוף (או בין השימוש הלגיטימי בשם המפורש לשימוש בו בעורמה). פריסת בגדו של הרודף על ישו בסיפור הארמי, או חילולו בסיפור העברי, מסירים מישו את כוחו ומאפשרים את תפיסתו. סיפור הירידה למצרים משמש סיפור מסגרת לסיפור החרמת ישו והוצאתו מן הכלל בידי רבו, שהיא דרך נוספת לבטא את ניצחונו של יהושע הלגיטימי על יהושע האחר.<sup>96</sup> אך מעבר להקבלה עם דמותו של ישו, נודעת לדמותו של יהושע בן פרחיה משמעות נוספת, הנרמזת אף היא בתולדות ישו: דמות של מאגיקון, ואולי אף למעלה מזאת – שמו משמש כשם מאגי. שמו מופיע על גבי קערות מאגיות שנתגלו במקומות שונים במזרח, ושם הוא משמש בטקסי 'גטיץ' לגירוש שדות. באחת מן הקעריות הוא מכונה 'ישוע אסיא', כלומר

95 מתי ב, יג-כא.

96 'לא כאלישע שדחפו לגיחזי בשתי ידים ולא כר' יהושע בן פרחיה שדחפו ליש'י בשתי ידים... רבי יהושע בן פרחיה מאי הוא? כדקטלינהו ינאי מלכא לרבנן אול רבי יהושע בן פרחיה ויש'י לאלכסנדריה של מצרים. כי הוה שלמא שלח ל' שמעון בן שטח: "מני ירושלים עיר הקודש ליכי אלכסנדריה של מצרים, אחותי! בעלי שרוי בתוכך ואנוכי יושבת שוממה". קם, אתא ואתרמי ל' ההוא אושפיזא, עבדו ל' יקרא טובא. אמר: "כמה יפה אכסניה זו". אמר ל': "רבי עיניה טרוטות". אמר ל': "רשע, בכך אתה עוסק?" אפיק ארבע מאה שיפורי ושמתי. אתא לקמיה כמה זמנין אמר ליה: "קבלן", לא הוי משגח ביה. יומא חד הוה קא קרי קריאת שמע, אתא לקמיה, סבר לקבולי, אחוי ליה בידיה, הוא סבר מידחא דחי ל', אול זקף לבינתא והשתחוה לה. אמר ליה: "הדר בך". אמר ליה: "כך מקובלני ממך: כל החוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקים בידו לעשות תשובה". ואמר מר: "ישו כישף והסית והדיח את ישראל" (תרגום): "...כאשר הרג ינאי המלך את החכמים הלך רבי יהושע בן פרחיה ויש'י לאלכסנדריה של מצרים. כאשר היה שלום, שלח לו שמעון בן שטח... קם, בא והתארח באותה אכסניה. עשו לו כבוד רב... הוציא ארבע מאות שופרות והחרים אותו (=את ישו). בא לפניו כמה פעמים ואמר לו "קבל אותי", ולא השגיח בו. יום אחד היה קורא קריאת שמע, בא לפניו, חשב לקבל אותו, הראה לו בידו. הוא חשב שהוא דוחה אותו, הלך הרים לבינה והשתחוה לה. אמר לו "חזור בך". אמר לו...), סנהדרין קז ע"ב, חסרונות הש"ס, עמ' 50; סוטה מז ע"א; וחסרונות הש"ס, שם, עמ' 24. וראה על מסורת זו: E. Bammel, 'Christian Origins in Jewish Tradition', *New Testament Studies*, XIII (1966–1967), pp. 320–322; S. Gero, 'The Stern Master and his Wayward Disciple', *Journal for the Study of Judaism*, XXV (1994), pp. 287–311. על מאמר יפה וחשוב זה למדתי מפי מנחם קיסטר, ועל כך יבורך.

יהושע המרפא.<sup>97</sup> יהושע בן פרחיה הוא אפוא שם מאגי, בעל סגולות שונות, ובכללן מן הסתם גם סגולות מרפא. תכונות אלה בדיוק נודעו גם לשמו של ישו, הן בברית החדשה הן בתלמוד.<sup>98</sup> האומנם גם במסורת המאגית משמש יהושע בן פרחיה כבואה לדמותו של ישו, או שמא שניהם, ישוע ויהושע, באורח בלתי תלוי האחד ברעהו, משמשים כשמות מאגיים בגלל תכונת שםם?<sup>99</sup>

J. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia 1913, pp. 154 (no. 8), 161 (no. 9), 190 (no. 17), 225 (no. 32), 231 (no. 34); J. Naveh & Sh. Shaked, *Amulets and Magic Bowls, Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985, p. 158. על דימיו של יהושע בן פרחיה כמאגיקן, ראה: M. Smith, *Jesus the Magician*, New York 1978, p. 49; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, V, Leiden 1970, pp. 235–241, וראה דבריו של גרו (לעיל, הערה 96), עמ' 309–310, הערה 52.

97 "מעשה בר' אלעזר בן דמה שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא לרפאותו משום ישוע בן פנטרא ולא הניחו ר' ישמעאל. אמרו לו: "אי אתה רשאי בן דמה", אמר לו: "אני אביא לך ראה שירפאני", ולא הספיק להביא ראה עד שמת. אמר ר' ישמעאל: "אשריך בן דמה שיצאת בשלום ולא פירצת גזירן של חכמים"; תוספתא, חולין ב, כב-כג, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 503. והשווה: ירושלמי, עבודה זרה פ"ב, מ ע"ד: "אמר לו: 'נימר לך בשם ישו בן פנדירא'; שבת פ"ד, יד ע"ד: "...אתא חדה בר נש ולחש ליה מן שמייה דישו פנדירא ואינשם. כד נפיק א"ל מאי לחשתא ליה? אמר ליה: 'מילה פלך'. א"ל: 'ענות היה ליה אלו הוה מיית', ולא כן, והות ליה כן כשגגה שיוצא מלפני השליט". מן הראוי היה לייחד דיון ליהושע נוסף של מסורות שנקשרו בדמותו יש גוון משיחי – ר' יהושע בן לוי, שנכנס לגן עדן בחייו. ואולם, מסורות אלה אינן בעלות אופי רגיונלי כמו המסורות שאנו עוסקים בהן כאן, ועל כן נביח לפי שעה לדיון מפורט בדמות זו ונסתפק בהפניות למקורות העיקריים הדנים בה. דמותו המשיחית של ר' יהושע בן לוי נשענת על שתי תכונות, שיסוד שתיהן כבר מצוי בתלמוד. הוא נכנס לגן עדן בחייו (כמו המשיח בעצמו, ראה: מסכת דרך ארץ א, ית, מהדורת מ' היגער, ניו יורק תרצ"ה, עמ' 68–70, וראה הערתו של מ' אידל, בתוך: ליבס [לעיל, הערה 68], עמ' 179), ונפגש תכופות עם אליהו הנביא. "מעשה יהושע בן לוי, שהוא תיאור גן עדן וגיהנום הנמסר מפיו לאחר שנכנס לשם בחייו ואשר מבוסס על בבלי, כתובות עז ע"ב, הגיע לידינו בנוסחים שונים, קצתם קדומים מאוד. ראה: א' ילינק, בית המדרש, ב, ירושלים תשכ"ד,<sup>3</sup> עמ' 48–53. גירסה שונה של המעשה ראה: מ' גאסטר, ספר המעשיות, לייפציג תרפ"ד, מס' CXXXVIII, עמ' 96–97 (וראה רשימת המקבילות, בהערותיו של המהדיר לחלק האנגלי, עמ' 214–215). וראה גם: מ' היגער, הלכות ואגדות, ניו יורק תרצ"ג, עמ' 145–150, וביבליוגרפיה שם, עמ' 142–144. ש' ליברמן, שקיעין, ירושלים תש"ל,<sup>2</sup> עמ' 33–42, מביא גירסה שונה מן הנוסחים הידועים של הסיפור, שמקורה אצל פטרוס ונרבייליס מקליני, ואשר לטענת ליברמן מקורה בחיבור יהודי (וראה: מ"ב לרנר, 'ליקוטי מעשיות' – עיונים בקטעי אגדה שבסדרת "גנוזות", קרית ספר, סא [תשמ"ז-תשמ"ו], עמ' 889, שזיהה את מקור הסיפור). וראה גם: ג' שלום, כתבי יד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תר"ץ, עמ' 21 (סימן 25). וראה מאמרו של לרנר, שם, עמ' 880–891 (ושם, עמ' 880–881, נוסח המעשה המופיע במדרש עשרת הדברות, כתב יד וטיקן 285, ומקבילו בספר מגורת המאור, מהדורת ה"ג ענעלאו, ד, ניו-יורק תרצ"ב, עמ' 388–389). לאוסף המסורות התלמודיות על פגישותיו של ר' יהושע בן לוי עם אליהו הנביא, ראה: י' רחלין, בר ליורא, ניו יורק תרס"ו, עמ' 66–88; ב"ז באכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל, א, תל אביב תרפ"ה, עמ' 185–190. ובאותו עניין, ראה: חיבור יפה מן הישועה, לר' נסים בן יעקב, מהדורת ח"ז הירשברג, ירושלים תשי"ד, עמ' ו-ח; ש' אברמסון, רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, על פי המפתח.

נשוב עתה למעשה הצליבה בטבריה. נקל להבחין ששני השלבים במעשה הצליבה על פי 'תולדות ישו' הארמי הם אינטרפרטציה פולמוסית לשני השלבים העיקריים בסיפור הצליבה כפי שהוא מופיע באוונגליונים: לצליבה עצמה ולתחייה, או אולי, כפי שיתברר להלן, לעלייה לשמיים. ואולם, שם זירת ההתרחשויות היא ירושלים, ואילו כאן – טבריה וסביבתה. השוואת מסורת זו למסורות על בקעת ארבל מלמדת, שקביעת המרחב הגיאוגרפי למיתוס הופעת המשיח בגליל אינה פולמוסית, אלא משקפת מסורת גלילית שראתה את פני הדברים באור זה. זאת ועוד, מסגרת הזמן של שני מרכיבי סיפור הפסיון, הצליבה והתחייה, שונה מזו המופיעה באוונגליונים הקנוניים: היא אינה תחומה בשלושה ימים, כפי שמסופר באוונגליונים, אלא במסגרת זמן בת שבוע ימים, בין ערב פסח לשביעי בו.<sup>100</sup>

מסגרת דומה לסדר הופעת המשיח המופיעה בנוסח הארמי של 'תולדות ישו' מופיעה גם בחיבור אחר, 'ספר זרובבל'. ואולם, חיבור זה אינו חיבור פולמוס אנטי-נוצרי, המתאר לדעת מחברו את עלילותיו של משיח שקר. 'ספר זרובבל', 'הגרעין המרכזי שסביבו צמחה אגדת המשיח של ימי הביניים',<sup>101</sup> עוסק בסדר הופעתו של מי שלדעת מחברו הוא המשיח האמיתי. לפי המסופר ב'ספר זרובבל', המטה האלוהי שעובר בין אבות העולם, למן אדם הראשון ועד לדוד המלך, והמסמל את מקור סמכותו של המשיח, נמצא גנוז בטבריה. שם גנוז אליהו הנביא: 'המטה אשר יתן ה' לחפצי בה אם מנחם בן עמיאל מן שקד, הוא גנוז ברקת עיר נפתלי. הוא המטה אשר נתן ה' לאדם ולמשה ולאהרן וליהושע ולדוד המלך, והוא המטה אשר פרח והציץ באהל על יד אהרן, ואליהו בן אלעזר גנו אותו ברקת עיר נפתלי, והוא טברייא'.<sup>102</sup>

ביום י"ד בניסן – היום שבו נצלב ישו – עתיד המשיח, על פי 'ספר זרובבל', להתגלות ב'בקעת ארבל' הסמוכה לטבריה, וביום עשרים ואחד בניסן, היום שבו, על פי הנוסח הארמי של 'תולדות ישו', הוצא ישו מקברו, יושלם, על פי ספר זה, תהליך התגלותו בירושלים:

ויאמר אלי: 'מנחם בן עמיאל יבא פתאום בחדש הראשון הוא חדש ניסן בארבעה עשר בו ויעמוד על בקעת ארבל...'. ויאמר מנחם בן עמיאל לזקנים ולחכמים 'אני הוא משיח ה'...'. ויביטו הזקנים בו ויכוזו אותו... וילך אל שערי ירושלים ותבא חפצי בה אם של משיח ותמסר

100 בנוסחים המאוחרים של 'תולדות ישו' עדיין נותר זכר למסגרת שתוארה כאן, אף שהיא התפרקה ביסודה, בלא ספק בגלל מסגרות הזמן והמקום המופיעות באוונגליונים הקנוניים. ישו נתפס אמנם בטבריה, כפי שסופר בנוסחים הארמיים, אלא שמכאן ואילך יש התמודדות עם סיפור הפסיון כפי שהוא מופיע באוונגליונים הקנוניים, ישו עולה לפסח לירושלים, נתפס ונצלב בה. מסגרת הזמן בת השבוע שבין הצליבה למציאת הגופה, המופיעה בנוסחים הארמיים, נעלמה אף היא, אלא שאת מקומה לא תפסה במפורש מסגרת הזמן בת שלושת הימים המופיעה באוונגליונים הקנוניים, אם כי יש להניח שקיומה הוא שהביא לטשטוש מסגרת הזמן שהופיעה בנוסחים הארמיים. על היחסים בין המספרים שלוש ושבוע בספרות הקדומה, ראה: 'אבישור', 'דרכי החזרה במספרי השלמות (3, 7, 10) במקרא ובספרות השמית הקדומה', באר שבע, א (תשל"ג), עמ' 55-1.

101 'דן, הסיפור העברי בימי הביניים, ירושלים 1974, עמ' 35.

102 ספר זרובבל (לעיל, הערה 56), עמ' 135, וראה לעיל, הערה 88.



לו המטה שנעשו בו האותות... מיד יאמינו בו במשיח... ובעשרים ואחד לחדש הראשון... תהיה תשועת ה' לישראל.<sup>103</sup>

זהו אפוא כתב ראי של מסגרות הזמן והמקום הנזכרות בתולדות ישו. נקודות הציון וסדר הזמנים של הופעת המשיח ב'ספר זרובבל' מופיעים ב'מעשה ישו', אלא ששם הם הופכים אחד לאחד ממיתוס לאנטי-מיתוס, ונותרים נלעגים ומרוקנים מתוכנם המשיחי. מהו המקור שאותו יצא 'מעשה ישו' לסתור? איזה טקסט היה עליו להפוך על פניו? ברי שלא היו אלה האוונגליונים העומדים לפנינו, שהרי בהם סדר המקומות והזמנים הנזכר חסר מן הספר. ישנה אפוא מסורת שזיהתה את המרחב שבו התחולל הפסיון, כולו או – אם נלמד מסדר הדברים ב'ספר זרובבל' – תחילתו, באיזור טבריה, ואשר מתארת את שלבי התרחשותו על פי מסגרת הזמנים שכבר נקבעה בעבר להופעת המשיח, זו שעליה מבוססת התפיסה של הופעת המשיח גם ב'ספר זרובבל'.<sup>104</sup> זוהי המסורת שספר 'מעשה ישו' מנסה, בקדומות שבנוסחאותיו, להוציא את הרוח מאופניה.

האוונגליונים הקנוניים מספקים לנו רמז קל בלבד על זיקתם לכיוון המשורטט בקווים ברורים מעט יותר במקורות העבריים. אף על פי כן, בתיאור צליבת ישו, תחייתו ועלייתו לשמיים, המופיעים בחיבורים אפוקריפיים אחדים, ניתן להבחין בצורה בהירה יותר בקווי המיתאר של המסורת הגלילית שתוארה לעיל.

החיבור העיקרי שיעסיק אותנו לגבי שאלה זו, 'מעשי פילטוס' (*Acta Pilati*), הוא חיבור אפוקריפי שנתחבר ככל הנראה במאה ה-4. חיבור זה מבוסס על תיאור הפסיון על פי ספר הבשורה של מתי, ולעניין הנדון כאן – על תיאור הגעת שתי הנשים לקבר הריק ופגישתן עם המלאך לבוש הלבן. המלאך אומר להן: 'הן ידעתי כי את ישו הנצל אתן מבקשות, איננו פה כי קם כאשר אמר... ומהרתן ללכת, ואמרתן לתלמידיו כי קם מן המתים והנה הוא הולך לפניכם הגלילה ושם תראהו'. הן יוצאות החוצה לספר לתלמידים: 'והנה ישו נקרה אליהן... ויאמר אליהן ישוע אל תיראנה, לכנה והגדנה לאחי וילכו הגלילה ושם יראוני'. בעקבות זאת הולכים אחד-עשר התלמידים 'הגלילה אל ההר אשר צום ישו'.<sup>105</sup>

העלייה לשמיים על פי 'מעשי פילטוס' אינה מתחוללת, כמקובל (מעשי השליחים א, ג), ארבעים יום לאחר הצליבה בהר הזיתים שבירושלים, אלא כשבוע לאחריה, ובגליל – על הר הנקרא 'ממלח' (*Mamilch*). את הידיעה על עלייתו לשמיים של ישו בגליל מביאים

103 שם, עמ' 138.

104 ייתכן שגם הסיפור הגלילי המקורי העביר בסופו של דבר את ישו, בדומה למשיח של ספר זרובבל, לירושלים, וכי רק השלבים הראשונים של ההתגלות התחוללו בגליל, אלא שתולדות ישו הארמי לא הניחו לו להגיע לירושלים כלל, כדי להנמיך את סיפור הפסיון.

105 מתי כח, ג-ט, וראה להלן, ליד הערה 78. תיאור דומה נמסר גם במרקוס יד, כח. שם אומר ישו לתלמידיו, עוד בגת שמנים: 'אחרי קומי מן המתים אלך לפניכם הגלילה'. הנשים פוגשות ליד הקבר הריק 'בחור... עוטה שמלה לבנה' האומר להן: 'את ישוע הנצרי אתן מבקשות? את הנצל? הוא קם איננו פה... אך לכנה ואמרתן אל תלמידיו ואל פטרוס, כי הולך הוא לפניכם הגלילה, ושם תראהו כאשר אמר לכם'. וראה גם: מרקוס טז, ה-ז. הליכתם של התלמידים לגליל אינה מפורשת אצל מרקוס.

לירושלים שלושה חכמים, שאינם מתלמידיו של ישו, הבאים מן הגליל להתפלל במקדש: פנחס הכהן, אדאס המורה ואנגאוס הלוי.<sup>106</sup> הם מספרים ל'זקני הכנסת', הכוהנים והלוויים, כי 'אנו ראינו את ישו ואת תלמידיו יושבים על ההר הנקרא ממלח... ובעוד ישו מדבר לתלמידיו, ראינוהו נלקח לשמים'.<sup>107</sup> הם חוזרים על עדותם שנית בחקירה חוזרת בפני הסנהדרין, ובה הם מוסיפים, כי ישו נלקח לשמיים בידי ענן שכיסה אותו ואת תלמידיו; הם נותרו כורעים שעה שרבים עלה לשמיים.<sup>108</sup>

המסורת הגלילית היא רבת עניין, שכן היא מעמעמת מאוד את המסורת הקנונית על התחייה המתחוללת כעבור שלושה ימים מן הצליבה בירושלים. הצפייה לתחייה כעבור שלושה ימים (מתי כו, סג), הרומזת לפסוק 'ביום השלישי יקמנו ונחיה',<sup>109</sup> אינה נזכרת כלל ב'מעשי פילאטוס', אף שחיבור זה מבוסס כאמור על סיפור הפסיון שבאוונגליון זה. שלא כמתי ומרקוס, הטורחים להפגיש את ישו הקם מן המתים עם 'מרים המגדלית ועם מרים האחרת' בירושלים, מיד לאחר ששמעו את בשורת התחייה, אין מחבר 'מעשי פילאטוס' מזכיר כל הופעה של ישו בעיר באותו 'אחד בשבת' שלאחר תחייתו. סיפור הפגישה בירושלים שבמתי ובמרקוס נועד, מן הסתם, לחזק את סיפור התחייה ביום השלישי, סיפור שמחבר החיבור האפוקריפי לא ראה לנכון לחזק, שכן סדר הזמנים בחיבורו שונה. על פי 'מעשי פילאטוס', מופיע ישו לראשונה בפני בני אנוש רק בגליל, כעבור שבוע מיום הצליבה.<sup>110</sup> תמורה עמוקה יותר מתחוללת במסורת העלייה לשמיים. זו המתחוללת, כמקובל בטקסט הקנוני, ארבעים יום לאחר הצליבה בהר הזיתים שבירושלים, מתרחשת, על פי 'מעשי

106 ברור שהמספר עיצב את דמויותיהם של שלושת מוסרי הידיעה כבני המעמדות הנכבדים בחברה היהודית, שאינם חשודים בקשר עם ישו וחבורתו: האחד חכם, האחר כוהן והשלישי לוי. כאשר שלושת העדים מוזעקים שנית, כדי להעיד על המאורע בפני הסנהדרין בירושלים, מוצא אותם שליח הסנהדרין 'יושבים ועוסקים בתורה'. ראה: מעשי פילאטוס (להלן, בהערה הבאה), עמ' 468. שלושתם מכונים 'רב' והם מתוארים כ'יראי שמים, רודפי אמת, שונאי בצע' (עמ' 463).

107 *Acts of Pilate*, in: E. Hennecke & W. Schneemelcher (eds.), *New Testament Apocrypha*, I, Philadelphia 1965, Ch. XIV, 1, p. 462 (*Acta Pilati* [A], in: C. Tischendorf [ed.], *Evangelia Apocrypha*, Leipzig 1876, p. 259). יעמוד על הברכה דניאל שוורץ, שסייע בידי בבירורן של נקודות אחדות בסוגיה הנדונה כאן.

108 *Acts of Pilate*, *ibid.*, Ch. XVI, 5–6, p. 468 (*Acta Pilati*, *ibid.*, p. 280). העלייה בענן שאובה מסיפור העלייה הקנוני, ראה: מעשי השליחים א, ט.

109 הושע ו, ב.

110 משך הזמן לא נזכר במפורש במעשי פילאטוס, כפי שכבר העיר המהדיר. על פי המתואר שם, מתרחש האירוע בגליל בימים הכוללים את שלושת הימים שחלפו מן הצליבה עד לפגישתן של הנשים עם המלאך על פתחו של הקבר הריק ובצירוף שלושת הימים שנדרשו לתלמידים כדי להגיע, בעקבות דברי המלאך, מירושלים לגליל. משך זמן של שלושה ימים למסע מירושלים לגליל הוא נתון ידוע ומקובל. ראה: יוסף בן מתתיהו, חיי יוסף, 269–270, פרק נב, מהדורת מ' שטיין, רמת-גן 1968, עמ' קנו. יש להניח שזה הוא גם הרקע לסדר הזמנים המופיע במשנה שלהלן: 'יעד מתי חייב להכריז? רבי יהודה אומר: שלשה רגלים, ואחר הרגל האחרון שבעה ימים, כדי שילך לביתו שלשה, ויחזור שלשה, ויכריז יום אחד' (משנה, בבא מציעא ב, ו). וראה הקדמתו של F. Scheiweiler למעשי פילאטוס (לעיל, הערה 107), עמ' 446–447, הן בשאלה זו.

פילאטוס', בגליל כשבוע לאחריו. סדר הזמנים מתאים להופעת המשיח המפורשת ב'ספר זרובבל' והנרמזות ב'תולדות ישו'.<sup>111</sup>

העלייה לשמיים, המתחוללת על פי הטקסטים הקנוניים בירושלים, מתרחשת אפוא, על פי החיבור האפוקריפי, על הר ממלח שבגליל. ממלח, ה'הר' שעליו פגשו התלמידים את ישו ואשר ממנו עלה לשמיים, הוא מקום ידוע היטב: ממליח היא ממלא, מקום יישוב הנזכר פעמים אחדות בספרות התלמודית.<sup>112</sup> מקום זה מצוי בבקעת ארבל, המקום שאליו התייחסו כל מסורות יהושע שנדונו במהלך הדיון. ממלח נזכרת בפיוט הארץ ישראלי כמקום מושבו של משמר הכהנים לבית חזיר, דבר הרומז לאפשרות שיוחסו למקום מסורות קדושה כלשהן, שפרטיהן אינם מתפרשים במסורת הפיוט.<sup>113</sup> כינויה של ממלח בחיבור האפוקריפי 'הר' אינו אלא התאמה של המקום לנאמר במתי: 'עשתי עשר התלמידים הלכו הגלילה אל ההר אשר ציום ישו'.<sup>114</sup> מסורת זו נזכרת כמדומה גם בחיבור חיצוני אחר, שמקורו ככל הנראה יווני, אך ידוע עתה בקופטית בלבד. חיבור זה נודע בשם 'חכמת ישו המשיח' (*Sophia Jesu Christi*), והוא נפתח במילים הבאות: 'חכמת ישו המשיח. לאחר שעלה מן המתים, המשיכו שנים עשר

111 יוסף דרורי הפנה את תשומת לבי לטקסט ערבי שהוא עומד לפרסם, המספר על חזרתו, משיח שקר מוסלמי בימיו של החליף האמיי עבד אלמלכ (685–705), אשר סיפור חייו עשוי על פי סיפור חייו של ישו. גם חזרתו' היה יליד הגליל שזכה להתגלות והחל לחולל נסים. בשלב מסוים, לאחר שהתארגנה סביבו קבוצה של חסידים וכנגדם התארגנו גם מתנגדים שראו בו נביא שקר, הוא עקר לירושלים. שם הוא פעל בסתר, אך למרות זאת גדל והלך מספר המאמינים בו. סופו שהוסגר לידי של החליף בידי אחד מתלמידיו. במהלך תפיסתו מודלקים לפידים (השווה: יוחנן י"ג), ותלמידיו אומרים למחפשים אחריו שהוא עלה לשמיים, טענה המופיעה בתולדות ישו בדיוק באותו הקשר. לאחר שנתפס הוא מובל לגליל ונצל על חוף הכנרת. לפניו תבנית ברורה: משיח שנולד בגליל, פועל בירושלים ונתפס בה, ונצל בגליל. תבנית זו בסיפור השזור מאורעות השאובים מן האוונגליונים מאפשרת להניח, כי התבנית היתה ידועה בקרב קהל היעד של הסיפור, שזהותו לא ברורה לחלוטין, גם לגבי ישו, עוד במאה הח' לסה"נ.

112 על ממלח או ממלא, ראה: ספר היישוב, א (לעיל, הערה 49), עמ' 105 (הערכים: 'ממלא', 'ממלח'); ש' קליין, ארץ הגליל, ירושלים תשכ"ז,<sup>2</sup> עמ' 120 ומפתח; י' פרס, ארץ ישראל – אנציקלופדיה טופוגרפית-היסטורית, ג, ירושלים 1952, עמ' 576. רשימת המקורות, ראה: G. Reeg, *Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur*, Wiesbaden 1989, pp. 412–413;

113 Y. Tsafir, *Tabula Imperii Romani: Iudea – Palestina*, Jerusalem 1994, p. 177  
ממלח נזכרת כמקום משמר כוהנים בקינה 'איכה ישבה חבצלת השרון', גולדשמידט (לעיל, הערה 52), עמ' נ. היא נזכרת גם בפיוט משמרות של הדותהו, ראה: P. Kahle, *Masoraten des Westens*, Stuttgart 1927, עמ' יז–כ. במאה הח' היא נזכרת גם אצל ר' פנחס הכהן מכפרא, ראה: זולאי (לעיל, הערה 51), עמ' קמה (=מחקרים, עמ' 162). מסורת זו מופיעה גם בכתובת המשמרות מקיסריה. ראה: מ' אבי יונה, 'כתובת מקיסריה על כ"ד משמרות הכהנים', ארץ ישראל, ז (תשכ"ז), עמ' 24–28. אם אכן מתקיימת מסורת העלייה לשמיים בבקעת ארבל, הרי סיפור המלאך, הנזכר אצל פתחיה מרגנסבורג (לעיל, ליד הערה 13), מתקרב מאוד לסיפור המלאך במסורות העלייה הירושלמיות, וראה לעיל, ליד הערה 78.

114 יש לתת את הדעת לכך שהשימוש ב'הר' לצורך עיצוב זירת המאורעות יכול להיות מושפע גם מקיומו של הר געש המקראי, על פי הקריאה הגלילית של סיפור מות יהושע שהוצגה לעיל. אך ראה: שטמברגר (להלן, הערה 119), עמ' 429–431.

תלמידיו ושבע נשים ללכת אחריו והלכו לגליל אל ההר הנקרא מקום הבשלות והשמחה.<sup>115</sup> המסגרת הספרותית של החיבור היא אפוא פגישת ישו ותלמידיו על ההר בגליל לאחר שעלה מן המתים ולפני עלייתו לשמיים. זוהי המסורת הנזכרת ב'מעשי פילאטוס' ואשר נדונה לעיל. 'ההר הנקרא מקום הבשלות והשמחה' אמור להיות זהה אפוא לממלח, הנזכר ב'מעשי פילאטוס'. מה היא אפוא משמעות השם? דומה, שיש לפרש את השם: 'הר' מקום [הפירות] הבשלים, והכוונה היא לבקעת גינוסר, המתוארת בדרך זו במקורות שונים.<sup>116</sup> כך, דרך משל, קובעת הדרשה דלהלן: "נפתלי אילה שלוחה", זו בקעת גינוסר, המבכרת פירותיה וממהרת כאילה; "הנותן אמרי שפר", לפי שארצו מבורכת... שמכבדן מפרותיהם למלכים.<sup>117</sup> הדרשה קרובה למשמעותו של השם הנזכר בטקסט הקופטי. דימוי זה של בקעת גינוסר אינו מיוחד לדברי חכמים. תיאור דומה וחד-משמעי ממנו כבר מופיע במאה הראשונה לסה"נ אצל יוסף בן מתתיהו.<sup>118</sup>

- 115 הנקה ושנימלכר (לעיל, הערה 107), עמ' 246. וראה: W.C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin 1955, pp. 195–196. שם פורסם הטקסט לראשונה, ושם הוצע התרגום 'מקום הבשלות', שעל פיו ביססנו את הטענה דלעיל. וראה גם הערת המתרגם לתרגומו, שם, עמ' 303, הערה לקטע 78.1, ופירושו קרוב מאוד לנאמר כאן. וראה: D.M. Parrott, *Nag Hammadi Codices III, 3–4 and V, 1*, Leiden, 1991, p. 37. שפרסם מהדורה ותרגום חדשים של החיבור. במקום הקריאה של תיל 'MA N TH', שאותה תרגם Ort von Reifzeit, קרא פארוט 'MANTH' ותרגמה divination. ואולם, ההקשר שנחשף כאן מאשר את קריאתו ותרגומו של תיל. אני מודה לידידי גדליה סטרומזה שסייע לי בבדיקת הטקסט הקופטי במקורו ובביאורו.
- 116 אין ספק שהכוונה לשם ממשי של מקום ולא לשם דמיוני או סימבולי, שכן בסמוך נזכר גם הר הזיתים בגליל, אזכור שבא, מן הסתם, ליישב את הסתירה שבין מסורת העלייה לשמיים המקובלת – זו שייחסה את זירת המוארע להר הזיתים – לבין זו הנזכרת לעיל. תהליך דומה התחולל גם במעשי פילאטוס (לעיל, הערה 107), שבנוסח A שלו הופיע 'הר ממלח', כנוכר לעיל, ובנוסח B שלו הוא הוחלף בהר הזיתים (*Acta Pilati* [B], p. 318). שם, כמו גם כאן, היה זה ניסיון התאמה של המסורת הגלילית, המופיעה בשני החיבורים הנזכרים, עם המסורת הירושלמית. על החדרה זו, ראה: הנקה ושנימלכר (לעיל, הערה 107), עמ' 248, הערה 1.
- 117 מדרש תנחומא, ויחי, יג. ודומה לו: 'ומלא ברכת ה', זו בקעת גינוסר', ספרי דברים, פיסקה שנה, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 419. וראה הפניות למראי מקום נוספים: ריג (לעיל, הערה 112), עמ' 193–194; צפירי (לעיל, הערה 112), עמ' 132, ומפתח בערכו.
- 118 ו'לאורך ימת גנוסר משתרעת ארץ הנקראת גם היא בשם הזה, והיא נפלאה בתכונתה וביפיה. ואדמת הארץ הזאת שמנה, ועל כן לא יחסר בה כל צמח האדמה ויישביה נטעו בה כל מיני מטעים, כי מזג האוויר נוח לצמחים שונים זה מזה. פה צומחים לאין מספר אגוזים הדורשים להם קרה יותר מכל הנטעים, ועל ידם עולים תמרים, היונקים את להט השמש ובקרבת אלה ואלה גדלים עצי תאנים ועצי זיתים, אשר יפה להם האוויר הממוצע... ואדמת הארץ מצמיחה את הפרות השונים האלה למיניהם בדרך נפלאה, ועוד יותר מזה, היא שומרת עליהם כל השנה. מלכי כל עצי פרי, הגפן והתאנה, נותנים את פריים תשעה חדשים רצופים בשנה ויתר פרי העץ הולך ובשל אִתם זה אחר זה כל ימי השנה'. ראה: יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים, ג, י, ח, 516–521; תרגום י"צ שמחוני, תל אביב תשט"ז, עמ' רטו.

אם זו אכן משמעות השם, הרי לפנינו חיזוק למסורת העולה מתוך 'מעשי פילאטוס', הרואה בבקעת ארבל – שהיא חלק מבקעת גינוסר – את מקום הופעת המשיח.<sup>119</sup>

#### ח. האומנם תרבות גלילית?

האם ניתן ללמוד מדברינו, כי בסביבות טבריה ובבקעת ארבל נותר זיכרון היסטורי משותף או מיתוס המבוסס על מסורות מקומיות הקודמות לדיכטומיה יהדות-נצרות, ומכל מקום בלתי תלויות בה, מסורות שעמדו ביסוד התהוות סיפור הפסיון? ואולי המהלך ששורטט כאן אינו אלא פיסות של מסורת יהודית נוצרית, שנשתקעה אל תוך הספרות הימי ביניימית?<sup>120</sup> או שמא אין שברי המסורות הללו אלא הדים לתגובה פולמוסית יהודית לסיפור הצליבה?<sup>121</sup> במאמר זה ניסינו להוכיח, כי יסודות שונים בסיפור הצליבה, ובתפיסת דמות המשיח היהודי וסדר הופעתו בימי הביניים, מקורם במסורת גלילית קדומה. למסורת זו שפה ומושגים משלה, וייתכן ששורשיה מגיעים עד למאה ה'ב' לפני סה"נ. היא הולכת ומתפתחת לכדי מיתוס משיחי תוך יצירה ועיבוד של מסורות מקומיות, ומותירה את עקבותיה בשתי המערכות – היהודית והנוצרית – גם לאחר שעיצובן הושלם.

מקורו של החומר שעליו התבסס המאמר הוא בסוג הספרות המכונה תכופות במחקר 'חזן קנוני', ומקצתו ניתן להגדרה כ'ספרות עממית', אף שגבולותיה של ספרות זו אינם מוגדרים דיים. זהו חומר שלא נאסף באופן שיטתי ותכופות הועבר בעל-פה, ועל כן הופעתו בתוך טקסט מתוארך אינה מלמדת אלא על התאריך האחרון האפשרי של זמנו. כך, דרך משל, מבין שתי הגירסאות המדרשיות על מות יהושע, זו הנמצאת במדרש האסוף והחתום, וזו

119 על שאלת מעמדו של הגליל בתולדות הכנסייה הקדומה מתחולל ויכוח. סיעת חוקרים אחת מתבססת בעיקר על האוטוגלונים של מתי ושל מרקוס ורואה בכנסייה הקדומה כנסייה גלילית. המייצג החשוב ביותר של כיוון זה במחקר עד עתה הוא חיבורו של E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936. על חיבור זה, ועל כיוון זה במחקר, ראה: G. Stemberger, 'Galilee – Land of Salvation?', in: W.D. Davis, *The Gospel and the Land, Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Sheffield 1994, Appendix IV, pp. 409–439. שטמברגר הוא גם מבקרה החריף של תפיסה זו ומייצגה הבולט של התפיסה האחרת. וראה גם: G.W.E. Nickelsburg, 'Enoch, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee', *Journal of Biblical Literature*, C (1981), pp. 575–600.

120 דרך זו הציע יהודה ליבס, כדי להסביר את הנוכחות של ישו בליטורגיה שעליה הצביע במאמריו הנזכרים לעיל, הערות 68, 69.

121 כיוון זה פיתח לאחרונה בהרחבה ישראל יי. יובל. יסודות הטיעון כבר הונחו בפרק ממאמרו הנזכר (לעיל, הערה 79), עמ' 362–373, אך בעיקר ממאמרו: 'הפסחים על שתי הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית', תרביץ, סה (תשנ"ז), עמ' 5–28. וראה חתימת דבריו, שם, עמ' 24: '...יש לקרוא את ספרות חז"ל לא רק כמקור לרעיונות ולטקסים הנוצריים אלא גם כתגובה לאתגר שהנצרות הציבה בפני היהדות, שכן במובנה העמוק התורה שבעל פה היא התשובה היהודית לתורה הנוצרית, לברית החדשה. הפירוש הפולמוסי אינו הפירוש היחיד האפשרי לקיומם של מקורות בעלי זיקות ספרותיות הדדיות, כפי שהוצג במאמר זה. אף שתכופות אכן זה הפירוש, לעתים גם פירושם של המקורות כעוינים אינו מעומתים זה לזה הינו חלק מתהליך המיסוד הדתי המתחולל בשלב מאוחר יותר.

שמוסר נוסע בן המאה הי"ב, העדפנו את השנייה, המאוחרת לכאורה, שבה ראינו טוב יותר את עקבות הנוסח המקורי. ההיגיון הטקסטואלי הפנימי של הדברים, התאמתם אלה עם אלה ויחסם אל התמונה כפי שהתגבשה בסופו של דבר, הם שקבעו מבחינתנו את סדר התפתחותם. מן הדברים שהובאו עד כאן ניתן אולי ללמוד, שביסוד המסורות הגליליות על יהושע בן-נון, יהושע בן יהוצדק הכוהן, משמר הכוהנים לבית ישוע, ובעיקר יהושע בן פרחיה וישוע הנוצרי, עומדת התייחסות כללית לשם יהושע בגלגולים שונים – אם כשם בעל תכונות מאגיות, או כמיתוס כללי על גואל בשם זה, המתקשר באופן ברור לסביבה הגלילית הנזכרת. דומה שהיחס לשם קדם לכל, ובעקבותיו הלכו והתפתחו המיתוסים הפרטיים על הדמויות ההיסטוריות הנזכרות.

לשאלות אלה נודעת משמעות רבה לא רק לגבי מהלך התפתחותה של מסורת יהושע-ישוע בגליל. הן תקיפות באותה מידה גם לגבי המסורות הגליליות על מרים, ואולי גם על יעקב ויוסף. שמות ודמויות אלה מקורם בסיפור המקראי, ואשר על כן הם גם חלק ממצאי החומרים שמהם נבנה המיתוס הגלילי. הסיפור המקראי הוא המקור שממנו נשאבו אותם חומרים, ישירות או בתיווך זה או אחר, ועובדו אל תוך מערכות מיתיות מגובשות, כמו זו הנוצרית, כפי שבאה לביטוי באוונגליונים, או זו היהודית, כפי שבאה לידי ביטוי במדרש ובמסורות אחרות שנדונו לעיל.

בהקשרים הספרותיים שנחשפו כאן יש כדי ללמד ששתי המסורות – הנוצרית והיהודית, המתקיימות בשלב הפורמטיבי של עיצוב המיתוס שלהן זו בצד זו – משתמשות במערכות דומות או אף זהות של סמלים, מושגים ותבניות לאותם צרכים עצמם, בשפה דרשנית קרובה או זהה, ועל כן הן גם מנהלות בעל כורחן דיאלוג בינן לבין עצמן. התרבות הגלילית היא אפוא תרבות רגיונלית עם שפה משל עצמה, שבאמצעותה נוצרו, באותו תחביר עצמו, טקסטים שונים, שאינם מסכימים בהכרח זה עם זה.

