

## עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים

העלייה לרגל לירושלים בימי הבית השני הייתה אחת מן התופעות היסודיות ביותר בהווה היהודית, הן זו שבארץ ישראל והן זו שמחוצה לה.<sup>1</sup> עלייה זו, מלבד ערכה הישיר לעבודת האל באמצעות הבאת קרבנות, תרומות ומעשרות והעלאת ביכורים, נודעה לה משמעות חברתית, דתית ופוליטית לא מבוטלת.<sup>2</sup> עם חורבן בית המקדש והרס העיר ירושלים, הערך הפרקטי, הפוליטי והכלכלי של העלייה לרגל כבר ניטל, אולם זו המשיכה להתקיים בממדים מצומצמים.<sup>3</sup> לאחר מרד בר כוכבא נוסף ממד חדש: האיסור שהוטל על היהודים לדור בירושלים או בסביבתה מגורי קבע, על אף שאופיו של האיסור ויישומו לא היו אחידים והשתנו מעת לעת.<sup>4</sup> העלייה לרגל לאחר חורבן בית המקדש הייתה בעיקרה לשם תפילה וגעגועים למקדש החרב ולירושלים השוממה מיהודים, ונשאה אופי מובהק של אבלות וצער.<sup>5</sup>

1. ש' ספראי, **העלייה לרגל בימי הבית השני, ירושלים תשמ"ה**<sup>2</sup>.
2. M. Goodman, 'The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period', in: L.I. Levine (ed.), *Jerusalem - Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York 1999, pp. 69-76; א' ברוך, 'העורף הכלכלי של ירושלים בתקופה ההרודינית', **קתדרה** 89, תשנ"ט, עמ' 41-62; L.I. Levine, *Jerusalem: Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E. - 70 C.E.)*, Philadelphia 2002, pp. 245-253.
3. ש' ספראי, 'העלייה לירושלים לאחר בית שני', בתוך: א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), **פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ספר זכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א**, עמ' 376-393; ה'נ"ל, 'היהודים בירושלים בתקופה הרומית', בתוך: י' צפריר וש' ספראי (עורכים), **ספר ירושלים: התקופה הרומית והביזאנטית (70-638)**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 15-34.
4. ב' איזק, 'ירושלים מלאחר המרד הגדול עד ימי קונסטנטינוס', בתוך: י' צפריר וש' ספראי (לעיל, הערה 3), עמ' 10-12; ש' ספראי, 'היהודים מימי קונסטנטינוס ועד הכיבוש המוסלמי', בתוך: י' צפריר וש' ספראי (לעיל, הערה 3), עמ' 239-241; ע' עיר-שי, 'האיסור שהטיל קונסטנטינוס הגדול על כניסת יהודים לירושלים: בין היסטוריה להגיוגרפיה', **ציון** ס, תשנ"ה, עמ' 129-178.
5. ש' ספראי, 'העלייה לירושלים' (לעיל, הערה 3), עמ' 381 ואילך; ז' ספראי, **קדושת ירושלים החרבה, הרצאות האורח של מרכז אינגבורג רנרט ללימודי ירושלים** ד, רמת גן תשנ"ט, עמ'

במאמר זה אבקש להצביע על האופן שבו חז"ל חידדו את אופיה של העלייה לרגל במהלך המאות הרביעית והחמישית וזאת באמצעות עיון מחודש באחת המסורות המוכרות על העלייה לרגל לירושלים, המקבלת פרספקטיבה חדשה על רקע התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים. אבקש להראות שדווקא ניתוח מדוקדק של המקבילות של מסורת זו ותוך זיקה לעדות הארכאולוגית, יש בה בכדי לתרום להבנת הערך ההיסטורי של מסורת זו אך מזווית שונה ממה שהוצע בדרך כלל.

### הפולמוס כנגד הר גריזים: בין הירושלמי ובין בראשית רבה

במסגרת התיאורים של העלייה לרגל לירושלים בספרות חז"ל נשמר מקום מיוחד לתיאורים של חכמים ותלמידיהם העולים לירושלים, ובמיוחד לרבי יוסי ולבנו רבי ישמעאל במאה השנייה.<sup>6</sup> באשר לרבי ישמעאל, המסורת על הליכתו לירושלים נקשרה לפולמוס כנגד השומרונים והיא שעומדת במוקד הדיון כאן. בירושלמי נאמר:<sup>7</sup>

- א. ר' ישמעאל ביר' יוסי אזל להדא ניפולים.  
 ב. אתון כותיאי לגביה, אמ' לון. אנא מחמי לכון דלית אתון סגדין לאהין טורא אלא לצלמיאי דתחותי, דכת' ויטמון אותם יעקב תחת האלה אשר עם שכם.<sup>8</sup>  
 ג. שמע קלין אמרין, נקרוץ נסדר לאילין כוביאי וידע דאינון בעו מיקטלוניה, וקרץ ונפק ליה.<sup>9</sup>

41-40; 'י גפני, 'ירושלים בספרות חז"ל', בתוך: 'י צפריר וש' ספראי (לעיל, הערה 3), עמ' 56-59.

6. רבי יוסי התיר לאישה לעבור על נדר בעלה שאסר עליה לעלות לירושלים (תוספתא נדרים פ"ה ה"א, מהד' ליברמן עמ' 113-114; בבלי נדרים כג ע"א). למסורת על נוכחות רבי יוסי בחורבה בירושלים, ראה: בבלי ברכות ג ע"א והדיונים אצל: 'י פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים, תל אביב תשס"א, עמ' 147-156; מ' כ"ץ, "מה קול שמעת בחורבה זו?" – ר' יוסי בחורבה ואליהו', דרך אגדה ו, תשס"ג, עמ' 15-31; מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע, ברכות פרק ראשון עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים תשס"ו, עמ' 83-99; השווה עוד: ב"ז באכר, אגדות התנאים ב/2, תל אביב תרפ"ג, עמ' 96-97; ש' ספראי, 'העלייה לירושלים' (לעיל הערה 3), עמ' 387, הערות 58-60.
7. עבודה זרה פ"ה, מד ע"ד. על פי כ"י ליידין, כמובא במהדורת האקדמיה ללשון העברית, טור 1407.
8. בדפוס נכתב במקום "האלה": אשירה, ונראה כי יש כאן שיבוש הקשור למילה הקרובה "אשר עם שכם". במדרש הגדול בראשית ל"ה ד, הוצ' מוסד הרב קוק עמ' תקצו, כבר נכרכה מסורת הטמנת התרפים בהר גריזים במישרין לפסוק: "ויטמן אתם יעקב תחת האלה – מלמד שטמנן תחת האלה בהר גריזים".
9. תרגום: ר' ישמעאל בר' יוסי הלך לניאפוליס. באו שומרונים אליו. אמר להם: אראה לכם שאין אתם עובדים להר הזה אלא לצלמים שתחתיו שנא'... שמע את הקולות האומרים:

עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים

### במקבילה בבראשית רבה נאמר כך:<sup>10</sup>

- א. ר' ישמעאל בר' יוסי סלק מצלייה בירושלם. עבר בהדין פלטינוס,<sup>11</sup> וחמתיה חד שמריי.<sup>12</sup>
- ב. אמר ליה: לאן את אזל, אמר ליה למסק מצלייה בירושלם, אמר ליה ולא טב לך מצלי בהדין טורא בריכה ולא בייתה קיקלתה,<sup>13</sup> אמר ליה אומר לכם למה אתם דומים, לכלב שלהוט אחר נבלה, כך לפי שאתם יודעים שעבודה זרה טמונה תחתיו, דכתיב 'ויטמן אותם יעקב תחת האלה אשר עם שכם' לפיכך אתם להוטים אחריו.
- ג. אמ' דין בעי מסאבה,<sup>14</sup> וקם וערק בליליא.<sup>15</sup>

את המסורת בבראשית רבה על עלייתו של רבי ישמעאל לירושלים והוויכוח שהוא ניהל כנגד השומרונים יש להשוות למסורת דומה שיוחסה לרבי יונתן בבראשית רבה:<sup>16</sup>

- נשכים ונאסוף (או נעקור) את אותם קוצים וידע שהם רוצים להרגו. השכים ויצא לו. על המשפט האחרון "נקרוץ נסדר לאילין כוביאי", ראה הערת ש' ליברמן בתוך: ח' ילון, 'ממדרשות לפיטות', קונטרסים לענייני הלשון העברית ב, תרצ"ח, עמ' 4, הערה 6; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan 2002<sup>2</sup>, p. 369.
10. בראשית רבה פרשה פא ג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 974 (ההפניות המקוצרות אל כתבי היד, המובאות בהערות הבאות, הן על פי ההפניות שבמהדורה זו).
  11. בכ"ל: פלטיס; בכ"ו 30: פלאטנוס; בכ"י פריס 149 ובכ"י שטוטגרט: פלאטנוס; בכ"י אוקספורד 2335: פלטרוס, ראה שינויי הנוסח שסודרו באפארט שם.
  12. בכ"ל: שמדיי; בדפוס ונציה: שמראי; בכ"י שטוטגרט: שמריי; בכ"י פריס 149 ובכ"י אוקספורד: שמראי; בכ"י תימני: שמדאי, ראה שם.
  13. בכ"ו 30: קיקלתא; בכ"י אוקספורד ובכ"ר: קיקלתא; בכ"י פריס 149, בכ"י מינכן 97 ובילקוט שמעוני (נוסח כתב היד, הוצ' מוסד הרב קוק): קיקלתא, ובכתבי יד אחרים: קלקלתא, ראה שם. לתרגום המילה קיקלתא ראה: מ' סוקולוף (לעיל, הערה 9), ערך 'קיקלה, קיקלתה', עמ' 491-492.
  14. בכ"י אוקספורד ובילקוט שמעוני (נוסח כתב היד, הוצ' מוסד הרב קוק): מיסבה; בכ"י שטוטגרט ובכ"ר: מיסבא, ובכתבי יד אחרים: מסבא, מיסבה או מנסבה, ראה שם.
  15. תרגום: ר' ישמעאל עלה להתפלל בירושלים, עבר אצל פלאטינוס (האלה ביוונית, להלן), וראה אותו שומרונים אחד. אמר לו: לאן אתה הולך, אמר לו: לעלות להתפלל בירושלים. אמר לו: ולא טוב לך להתפלל בהר המבוך (או: הר הברכה) הזה ולא בבית החרב (או: באשפה) ההוא... אמר: זה מבקש לקחתה (או לטמאה, ראה בהערת המהדיר על אתר), וקם וברח בלילה.
  16. בראשית רבה פרשה לב יט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 296-297. השווה: שיר השירים רבה פרשה ד ג; דברים רבה פרשת עקב, מהד' ליברמן עמ' 79-80, בסגנונות כמעט זהים, אלא שבדברים רבה הובא המדרש בתרגום לעברית ובגיליון נוסף שם כי לאחר תשובת חמרו של

- א. ר' יונתן סלק למיצלייה לירושלם, עבר בהדן פלאטנוס,<sup>17</sup> וחמתיה חד שמריי.  
 ב. אמר ליה לאן את אזיל, אמר ליה למיצלייה בירושלם, אמר ליה לא טב לך מצלי בהדן טורא בריכא ולא (בההוא) בייתה קיקלתא, אמר ליה למה הוא בריך, אמר ליה דלא טף במוי דמבולא, נתעלמה הלכה מר' יונתן לשעה, אמר ליה חמריה, ר' תרשני ואני משיבו [אמר ליה הין]. אמר ליה אין מטוריא רמיא הא כת' ויכסו כל ההרים הגבוהים ואין ממכייא הוא לא אשגח ביה קריא.  
 ג. מיד ירד ר' יונתן מן החמור והרכיבו ג' מילים וקרא עליה ג' מקראות...

היסוד המשותף לכל המסורות הוא ההתפלמסות כנגד הר גריזים המקודש לשומרונים. כמו כן, במסורות השונות תואר ויכוח בין חכם יהודי ובין שומרונים (לפי הירושלמי) או שומרונים יחיד (לפי בראשית רבה) אשר התרחש באזור הסמוך להר גריזים ונסב על קדושתו האמתית או המדומה של הר גריזים. הנופך האנטי-שומרונים במסורות השונות אינו רק ברובד הגלוי אלא אף נרמז במישרין ובעקיפין במינוחים ובנושאים הנידונים כאן אשר התפלמסו כנגד מסורות שומרונות מוכרות:<sup>18</sup>

- א. הכינוי "טורא בריכא" הוא כינוי רווח במסורת השומרנית להר גריזים.<sup>19</sup>  
 ב. "האלה" ו"תרגומה היווני "פלאטינוס" במדרש רומזים ככל הנראה לביטויים "אילנה טבה" או "אלון מורה" במסורת השומרנית המתייחסים למקומות

רבי יונתן "נסתלק אותו כותי". בתוספות במסכת זבחים קיג ע"א, ד"ה 'לא ירד מבול', הובאה גרסה מעובדת של הסיפור ובה הגיבור הוא רבי ישמעאל ברבי יוסי ולא רבי יונתן: "אמר להון ההוא כותאה: איתו צלויי על טורא גריזים דלא נחית עליה טופנא [תרגום: אמר להם הכותי ההוא – בואו והתפללו על הר גריזים שלא ירד עליו מבול]. אמר אותו בהמי לפני רבי ישמעאל ברבי יוסי: רבי, תן לי רשות להשיב לו תשובה. אמר לו: השב. אמר: הר גריזים תחת כל השמים הוא? אמר: הן. ולא כתיב 'ויכסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים'? קרא עליו: 'ולא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך' – אפילו הבהמי שבך לא יתעקר מן התשובה".

17. בכ"ל: מלטאנוס; בדפוס ונציה, בכ"ו 30 ובכ"י שטוטגרט: פלטאנוס; בכ"י מינכן 97, בערוך ובכ"ר: פלטנוס; בכ"י אוקספורד 2335: פלטניס. במקבילה בדברים רבה נאמר "הגיע לניפוליס". מכיון שבכל כתבי היד, אין הד לגרסה 'ניפולין' וכדומה כמו שמצוי בירושלמי, יש להניח כי הזיהוי בדברים רבה עם ניאפוליס נלקח מן הירושלמי שם צוינה ניפוליס או שהמתרגם לא הבין את המונח 'פלטאנוס' והניח מעצמו שהכוונה היא לניאפוליס.

18. ראה בקצרה: י' היינמן, **אגדות ותולדותיהן – עיונים בהשתלשלותן של מסורות**, ירושלים תשל"ד, עמ' 102-91, *World*; J. Heinemann, 'Anti-Samaritan Polemics in the Aggadah', *World*; 102-91, pp. 57-69. *Congress of Jewish Studies* 6, 1977, pp.

19. ז' בן-חיים, **תיבת מרקה**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 150-151; י' בן-צבי, **ספר השומרונים**, ירושלים תשל"ב, עמ' 141; R.T. Anderson, 'Mount Gerizim: Navel of the World', *BA* 43, 1980, pp. 217-221.

עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים

מקודשים באזור שכם ובהר גריזים.<sup>20</sup>

ג. הטענה כי עבודה זרה טמונה בהר מימי יעקב והיא היסוד לפולחן השומרונים, התפלמסה כנגד האמונה השומרנית בקדושת ההר בשל כלי המשכן שהוטמנו שם בימי משה.<sup>21</sup>

ד. הוויכוח על גורל ההר בזמן המבול במסורת על רבי יונתן מתבהרת על רקע מסורת שומרנית המתועדת במדרש השומרונים, תיבת מרקה, על הר גריזים שנותר יבש בזמן המבול.<sup>22</sup>

עיון במבנה הסיפורים השונים מעלה כי הם כוללים שלושה חלקים עיקריים:

1. מבוא – הרקע לפולמוס והסביבה שבה הוא התקיים.

2. גוף הפולמוס בין החכם לשומרונים(ם).

3. סיום הפולמוס ומה שאירע בתום הוויכוח.

עם זאת, בדיקת הפרטים השונים במסורות אלו מעלה הבדלים רבים ומהותיים בין התיאורים השונים. ההבדל שבין התיאורים השונים לא נעלם מעיני החוקרים אלא

20. על המסורת המקראית ומשמעותה, ראה: 'זקוביץ, 'מגמתו של מעשה הטמנת האלילים בשכם (בראשית לה, ב-ד)', **בית מקרא** 25, תש"ם, עמ' 30-37. על המסר האנטי-שומרונים במסורת זו, ראה: S. Klein, 'Zur Topographie des alten Palästina', *ZDPV* 35, 1912, pp. 38-39; 'ש' קליין, 'ארץ הכותים בזמן התלמוד', בתוך: "מ' לונץ (עורך), **ירושלים**, י' תרע"ד, עמ' 149-148; I. Löw, *Die Flora der Juden* III, Wien 1924-1934, p. 66; 'מ' סוקולוף (לעיל, הערה 9), עמ' 66; 'מ' סוקולוף (לעיל, הערה 9), עמ' 435-436. על הקשר הלשוני המורכב של אלון ואלה והפתרונות השונים, ראה: 'אליצור, 'אלון-מישר – *νόλα*, בתוך: ד' סיון ופ"י הלוי-קירטצ'וק (עורכים), **קול ליעקב, אוסף מאמרים לכבוד פרופ' יעקב בן-טולילה (אשל באר שבע 8)**, באר שבע תשס"ג, עמ' 1-11.

21. **בקדמוניות היהודים** יח, סעיפים 85-89 תוארה התכנסות המונית של שומרונים בכפר בשם טירא טבא למרגלות הר גריזים בשנת 36, לאחר שאדם אחד הבטיח לחשוף לעיני השומרונים את כלי הקודש שנגנזו בהר בידי משה. הנציב הרומי, פונטיוס פילאטוס מנע את העפלת השומרונים אל ההר באלימות רבה, מה שהוביל בסופו של דבר להדחתו. על האמונה השומרנית בכלי הקודש הטמונים בהר זה, ראה: M.F. Collins, 'The Hidden Vessels in Samaritan Traditions', *JSJ* 3, 1972, pp. 97-116; I. Kalimi and J.D. Purvis, 'The Hiding of the Temple Vessels in Jewish and Samaritan Literature', *CBQ* 56, 1994, pp. 679-685. למסורות השונות על הטמנת כלי המקדש בחברה היהודית, ראה: ח' אשל וז' ספראי, 'אילו אוצרות נרשמו במגילת הנחושת?', **קתדרה** 103, תשס"ב, עמ' 7-20, ובעיקר עמ' 13-17; ר' ניר, 'הטמנת כלי המקדש בספר ברוך הסורי – מסורת יהודית או נוצרית?', בתוך: ד' גרא ומ' בן-זאב (עורכים), **אוהב שלום, מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום בהגיעו לגבורות**, באר שבע תשס"ה, עמ' 111-141.

22. ז' בן-חיים (לעיל, הערה 19), עמ' 142-143, 149-148; י' היינמן, **אגדות ותולדותיהן** (לעיל, הערה 18), עמ' 97-98.

שרובם לא עסקו בגלגול המסורת הגרעינית או בהעדפתה של אחת על רעותה והסתפקו בציון למקורות המקבילים או שהתמקדו בהבדלים הסגנוניים בלבד.<sup>23</sup> שמואל ספראי שעסק בקצרה בגלגוליה של המסורת, התלבט בנוגע לאפשרויות השונות של גלגול המסורת והסיק כי: "הסיפור על השומרונים הועבר מסיפור אחד למשנהו; או שמא היה זה סיפור בפני עצמו, שצורף הן למסורת על עלייתו של רבי ישמעאל ברבי יוסי והן למסורת על עלייתו של רבי יונתן".<sup>24</sup> הוא הניח באופן בסיסי כי בגרעין הראשוני של המסורת היה יסוד העלייה לירושלים בימי רבי ישמעאל או רבי יונתן, שאליו צורף מאוחר יותר הפולמוס האנטי-שומרונים שהיה יחידה עצמאית ונפרדת. אבקש להציע כי התהליך היה הפוך – למסורת קיימת שהתמקדה בפולמוס כנגד הר גריזים נוסף בשלב מאוחר יותר המרכיב של העלייה לירושלים והמסורת המעובדת אינה משקפת את העלייה לירושלים בימי רבי ישמעאל אלא בזמן חיבור או עריכת המדרש. לשם אישוש הצעה זו, אדון בהבדל שבין הדגשים בירושלמי לעומת המסורת בבראשית רבה.

יש להקדים ולציין כי במישור העקרוני, מערכת הקשרים שבין הירושלמי ובין בראשית רבה והתגלגלות אגדות ומסורות מהכא להתם, היא סוגיה מורכבת ונידונה לא מעט בספרות המחקר ולפיכך יש לבחון כל מסורת לגופה מבלי לקבוע מראש מהי הגרסה הראשונית ומהי הגרסה המשנית או שמא בכלל לפנינו שתי מסורות מובחנות ונבדלות.<sup>25</sup>

שני הסיפורים הראשונים, הן בירושלמי והן בבראשית רבה התמקדו ברבי ישמעאל, בן דור רבי, לעומת המסורת האחרונה בבראשית רבה שגיבורה היה רבי

23. ראה במהדורת תיאודור-אלבק עמ' 296-297, הערה 5; אלבק הסתפק בהערה טכנית: "...ועיין גם המעשה מר' ישמעאל בר' יוסי בב"ר צד 974 שהוא כמו כן בירושלמי ע"ז פ"ה מ"ד ד, אלא שתחילתו משונה בב"ר על פי לשון הסיפור בצד 296 ע"ש". ראה: ח' אלבק, **מבוא ומפתחות למדרש בראשית רבה: בראשית רבה**, מהד' תיאודור-אלבק ג, ירושלים תשכ"ה, עמ' 75; ראה גם: ב"ז באכר (לעיל, הערה 6), עמ' 96-97; ש' קליין, 'Zur Topographie' (לעיל, הערה 20), עמ' 38, הערה 2; הנ"ל, 'ארץ הכותים' (לעיל, הערה 20), עמ' 148, הערה ג; ג' אלון, **תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד ב**, תל אביב תשט"ז, עמ' 116, 245, הערה B.F. Hall, *Samaritan Religion from John Hyrcanus to Baba Rabba: A Critical Examination of The Relevant Material in Contemporary Christian Literature, The Writings of Josephus, and the Mishnah*, Sydney 1987, pp. 207-208.

24. ש' ספראי, 'היהודים בירושלים' (לעיל, הערה 3), עמ' 33.

25. ראה: ח' אלבק, במבוא למהדורתו (לעיל, הערה 23), עמ' 66-84; H.L. Strack and G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh 1996<sup>2</sup>, pp. 302-303; H.J. Becker, *Die großen rabbinischen Sammelwerke Palästinas - Zur literarischen Gense von Yerushalmi und Midrash Bereshit Rabba*, Tübingen 1999, pp. 8-15 והספרות המסומנת שם.

עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים

יונתן, בן הדור הראשון של אמוראי ארץ ישראל. אף סוף הוויכוח והאירועים שנלוו אליו – המזימה להרוג את רבי ישמעאל – משותף הן למסורת בירושלמי והן למסורת בבראשית רבה (אם כי קיימים הבדלים מסוימים ביניהן, להלן). לשון אחרת, החלק השני (גוף הפולמוס) והשלישי (הסיום) משותף לירושלמי ולבראשית רבה ביחס לרבי ישמעאל, בניגוד למסופר על רבי יונתן, שבו הן גוף הפולמוס והן הסיום שונה לחלוטין מזה שתואר ביחס לרבי ישמעאל. זאת ועוד, עיון בתוכן הפולמוס מלמד כי בכל אחד היה דגש אחר כנגד האמונה בהר גריזים: בעוד שבפולמוס המיוחס לרבי ישמעאל עיקר הדגש היה על דבקותם של השומרונים בהר והטיעון כי דבקות זו היא אלילית באופיה וקשורה לתרפים שנטמנו בהר מימי יעקב, הרי שביחס לפולמוס של רבי יונתן הדגש לא היה על הנסיבות לדבקותם של השומרונים בהר גריזים ואין כל רמז לאלילות החבויה ביסוד הפולחן השומרוני, אלא הוויכוח נסב סביב השאלה אם אכן הר גריזים הנו הר מבורך וזאת באמצעות הדיון בגורלו בתקופת המבול.<sup>26</sup>

בגרסה זו, הדיאלוג עצמו היה מפותח יותר וכלל חילופי דברים בין השומרוני לרבי יונתן ולא עוד אלא שלרבי יונתן הצטרפה דמות נוספת, החמר שלו, שהפכה לדמות המרכזית בוויכוח. החלק המסיים במסורת על רבי יונתן לא ציין כלל את המזימה השומרנית ולא את התיאור הדרמטי של היחלצותו של רבי ישמעאל בלילה (בראשית רבה) או השכם בבוקר (ירושלמי), אלא את השבח שבו שיבח רבי יונתן את חמרו על תשובתו בוויכוח כנגד השומרונים. אם בסיפור על רבי ישמעאל, צדקת טיעונו של רבי ישמעאל הודגמה באמצעות המזימה השומרנית ששיקפה את חוסר יכולתם להגיב כראוי לקנטורו של רבי ישמעאל, הרי שבסיפור על רבי יונתן, לא צוינה שום מזימה שומרנית כנגד רבי יונתן והניצחון בפולמוס יוחס לתשובה הנכוחה של חמרו של רבי יונתן שאותו ושכמותו הילל רבי יונתן בסוף הקטע: "אפילו ריקנין שבכם מליאין תשובות כרימון".

בניגוד לגוף הפולמוס והסיום השונה בין המסורת על רבי ישמעאל ובין המסורת על רבי יונתן, החלק הראשון – המבוא – זהה בתוכנו ובלשונו בשני הסיפורים בבראשית רבה, הן על רבי ישמעאל והן על רבי יונתן. רק עם תחילת החלק השני כאשר אנו מתוודעים לגוף הפולמוס, מתברר כי לפנינו שתי מסורות שונות באופן מהותי אחת מרעותה. אילו הייתה בידינו רק המסורת בירושלמי על רבי ישמעאל ולעומתה המסורת בבראשית רבה על רבי יונתן, אזי על אף המכנה המשותף העקרוני בין שני הסיפורים, היינו מניחים כי לפנינו שתי מסורות שונות בתקופה, בנסיבות, בדמויות, בגוף הפולמוס ובסופו של הסיפור. המסורת בבראשית

26. בגרסה של דברים רבה היבט זה של הדיון על ברכתו של הר גריזים ניכר עוד יותר: "אמר לו: ר' מה נאה ההר הזה, הדין הוא טורא בריכא!".

רבה על רבי ישמעאל היא אפוא 'החוליה החלשה', והיא שגרמה לערבוב בין הסיפורים והמסורות, שכן היא כללה יסודות ומרכיבים שמופיעים במסורת שבירושלמי ביחד עם מרכיבים שמקורם הוא בסיפור על רבי יונתן בבראשית רבה. המסקנה המתבקשת היא כי במסורת בבראשית רבה על רבי ישמעאל הייתה קיימת מעורבות פעילה של מעשה עריכה שנטל יסודות משני הסיפורים המקוריים, זה שבירושלמי על רבי ישמעאל וזה שבבראשית רבה על רבי יונתן.

קיומו של מעשה העריכה מאושש לא רק מתוך בחינת מבנה הסיפורים אלא אף מתוך עיון בפרטים השונים, בעיקר בחלק הראשון, במבוא, אך לא רק שם. ראשית, הירושלמי קיצר מאוד בלשונו במבוא ולא הרחיב ברקע ובנסיבות לוויכוח זה. מתוך הירושלמי, איננו יודעים מדוע נקלע רבי ישמעאל לאזור הר גריזים, מה היה יעדו המקורי וכל המרכיב של העלייה לירושלים חסר לחלוטין. הרושם הוא כי לירושלמי לא היה כל עניין ברקע והוא התמקד בפולמוס גופו ותו לא. לא כן במסורת בבראשית רבה: כאן הודגש כי רבי ישמעאל (או רבי יונתן בסיפור המקביל) היה בדרכו להתפלל בירושלים ונקלע לאזור הר גריזים, שם התפתח פולמוס בינו לבין השומרונים. מסגרת הסיפור בירושלמי הנה אפוא של פולמוס אנטי-שומרוני שכמותו מצאנו לא מעט בספרות חז"ל ואילו מסגרת הסיפור בבראשית רבה היא העלייה לרגל לירושלים של רבי ישמעאל או רבי יונתן.

שנית, המקום שבו אירע הוויכוח צוין בירושלמי: ניפולין.<sup>27</sup> ניפולין היא ניאפוליס שנוסדה בשנת 72 בעמק למרגלות הר גריזים. בבראשית רבה מצוי שם דומה אך לא זהה: פלאטינוס.<sup>28</sup> נראה כי אין כאן סתם שיבוש של השם ניפולין/פלאטינוס, אלא זהו משחק מילים מכוון. פלאטינוס הוא התרגום ביוונית של השם 'אלה' ומכאן שהוויכוח אירע בצילה של האלה, כלומר בסמוך לעץ מוכר באזור הר גריזים ולא דווקא בניאפוליס.<sup>29</sup> קרוב להניח כי קיימת זיקה בין פלאטינוס-האלה ובין הפסוק בספר בראשית המציין את הטמנת התרפים בידי יעקב תחת האלה ליד שכם. אין ספק כי זו התרסה גלויה כנגד עצמים קדושים במרחב הר גריזים ושכם שתועדו במסורת השומרנית כגון "אילנה טבה" או "אלון מורה" וכד'.<sup>30</sup> ניתן לפרש את ההבדל בהיקרות השם ניפולין או פלאטינוס בשני אופנים: אפשרות אחת היא לטעון כי הבדל זה מעיד על כך שבמסורת בבראשית רבה קיים פיתוח מפורט יותר של הפולמוס האנטי-שומרוני. בירושלמי, שם המקום הוא ראלי ואין לו כל משמעות

27. לשם זה, השווה: "ושכם בהר אפרים – זהו נפולין" (במדבר רבה פרשה כג יד); תנחומא מסעי יג; ראה: ש' קליין, 'Zur Topographie' (לעיל, הערה 20), עמ' 38, הערה 2.

28. ראה לעיל, הערות 11, 17 על שינויי הנוסח בכתבי היד השונים.

29. ראה הערת המהדירים על אתר, עמ' 297; ש' קליין, 'Zur Topographie' (לעיל, הערה 20); הנ"ל, 'ארץ הכותים' (לעיל, הערה 20).

30. ראה לעיל, הערה 20.



עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים

פולמוסית, לעומת המסורת בבראשית רבה בה שם המקום אף הוא חלק מהמעטפת האנטי־שומרונית המפותחת. הבדל זה מתאים להבחנה שצוינה קודם בין הירושלמי שאין לו כמעט עניין ברקע לפולמוס אלא בגוף הקנטור של רבי ישמעאל ובין המסורת בבראשית רבה שבה הוקדש מקום משמעותי גם לרקע ולנסיבות ובה יש מקום לרמזים אנטי־שומרוניים נוספים. הבעיה באפשרות זו היא שהשם פלאטנוס, היה מתאים יותר דווקא לירושלמי או למסורת על רבי ישמעאל בבראשית רבה, שכן במסורות אלו הפסוק שעומד ברקע הקנטור של רבי ישמעאל אכן עוסק באלה שליד שכם. לעומת זאת, במסורת על רבי יונתן בבראשית רבה פסוק זה לא הוזכר כלל ולפיכך דווקא שם היינו מצפים לשם 'ניפולין' ולא 'פלאטנוס'. שמא ניתן להציע כי דווקא מתוך הבדל זה, ניתן להיווכח בקדמותה של מסורת הירושלמי על זו שבבראשית רבה. ייתכן כי לנגד עיני מספרי המסורת בבראשית רבה על רבי יונתן עמדה המסורת המקורית על רבי ישמעאל שבירושלמי או מסורת אחרת שקשרה את הכינוי פלאטנוס לשכם ולפיכך היא הוזכרה שם, אף אם היא לא קשורה במישרין לויכוח גופו שנסב על עניין אחר לגמרי מאשר המסורת על רבי ישמעאל.

שלישית, ההבדל המובהק ביותר בין הירושלמי לבראשית רבה הוא בידי מי הייתה היזמה לפולמוס. מהירושלמי עולה בבירור כי רבי ישמעאל הוא זה שיוזם את הפולמוס ללא כל התגרות שומרונית מוקדמת. ניכר כי רבי ישמעאל הוא שהיה מעוניין להראות לשומרונים את היסוד הכוזב והאלילי שמאחורי דבקותם בהר גריזים. השומרונים כאן שתוארו בלשון רבים (כותיאי) אינם דוברים כלל, למעט חלק הסיוס שבו הם ביקשו להרוג את רבי ישמעאל. למעשה אין כאן פולמוס או ויכוח הכולל שני צדדים אלא קנטור חד־צדדי מצדו של רבי ישמעאל. לא כן בבראשית רבה: כאן מצוי דיאלוג קלסי שבו שני הצדדים היו שותפים באופן שווה כשדווקא השומרוני (חד שמראי) היה האקטיבי והיוזם. השומרוני, הוא שפתח בפולמוס בניסיון לשכנע את רבי ישמעאל להתפלל בהר גריזים במקום בהר הבית ורבי ישמעאל (או רבי יונתן בגרסה המקבילה) הוא שהגיב לאורך כל הדיאלוג.

הבדל רביעי: בירושלמי ההתקפה של רבי ישמעאל על האמונה השומרונית היא קצרה וישירה המצטטת את הפסוק בלי לבאר אותו. הקנטור עצמו נמסר בארמית ומתאים ללשון הסיפור בכללו שהיא בארמית. לעומת זאת, בבראשית רבה, התקפתו של רבי ישמעאל נמסרת בעברית ויוצאת דופן במסגרת הסיפור בכללו שנמסר בארמית. התשובה עצמה אינה ישירה אלא פותחת במשל הכולל דימוי פוגע במיוחד, משל הכלב הנמשך אחר הנבלה, ורק לבסוף הובא הפסוק שהוכיח את צדקת טיעונו של רבי ישמעאל.<sup>31</sup>

31. במספר מקומות כונתה עבודה זרה בשם 'כלב' (תוספתא עבודה זרה פ"ו ה"ג, מהד' צוקרמאנדל עמ' 469 ועוד). ראה: י' שוורץ, 'על כלבים בחברה היהודית בתקופת הבית השני

לבסוף, אף בחלקו האחרון של הסיפור אנו מוצאים הבדלים בין המסורת שבירושלמי ובין המסורת שבבראשית רבה. לפי הירושלמי, רבי ישמעאל שמע והבין מתוך דבריהם שנאמרו כאיזה שהוא קוד ("נסדר לאילין כובי"א")<sup>32</sup> על מזימתם להרגו השכם בבוקר ולפיכך הוא השכים וברח. לעומת זאת, בבראשית רבה נרמז במעורפל שהשומרונים חששו מפעולה כלשהי של רבי ישמעאל ("אמ' דין בעי מסאבה")<sup>33</sup> ולפיכך הוא קם וברח עוד באותו הלילה ולא בבוקר כפי שנאמר בירושלמי. קשה להכריע מה היחס המדויק בין הסיומים במסורות המקבילות אולם גם כאן נראה כי הנוסח בירושלמי הוא קדום ובהיר יותר לעומת הנוסח בבראשית רבה העמום והמעורפל.

הסברה כי המסורת על רבי ישמעאל בבראשית רבה עברה עיבוד וכי היא הגרסה המשנית מתחזקת גם לאור עיון בגוף הדיון במסורת זו. כאמור, היסוד המשותף למסורות בבראשית רבה, הן על רבי יונתן והן על רבי ישמעאל הוא שמי שהחל בפולמוס היו השומרונים שניסו לשכנע את רבי ישמעאל (או את רבי יונתן) לא להתפלל בהר הבית ("בייתא קילקלתא") אלא בהר גריזים ("טורא בריכא"). ואמנם תגובת רבי יונתן להזמנה השומרנית להתפלל בהר גריזים המבורך היא מידית והגיבה במישרין לשומרוני: "למה הוא בריך"? ומכאן התחיל הוויכוח על מעמדו של הר גריזים. לא כן במסורת על רבי ישמעאל: כאן בתגובה להזמנה השומרנית נאמר המשל של הכלב והנבלה ורק לבסוף צוטט הפסוק מבראשית על התרפים. אין כאן כל תשובה ישירה לטיעון השומרוני על הברכה של הר גריזים, אלא התקפה על הדבקות השומרנית הנמשלת ללהיטות של הכלב לנבלה. כפי שכבר צוין, קיים הבדל בסיסי בין הוויכוח על עצם קדושת הר גריזים וצדקת כינויו כהר הברכה המהווה את הנושא המרכזי בפולמוס המיוחס לרבי יונתן ובין התקפה על הדבקות השומרנית בפולחן שנשאה אופי אלילי המיוחסת לרבי ישמעאל. תשובת רבי ישמעאל בבראשית רבה אינה תשובה עניינית לטיעון השומרני על ברכתו של הר גריזים. אם נוסיף את הלשון העברית ששולבה בתשובת רבי ישמעאל באופן חריג, המסקנה המתבקשת היא שלפנינו עיבוד מאוחר ומלאכותי אשר שילב בין המרכיבים השונים בסיפורים המקוריים השונים באופיים ובהדגשם.

J. =) ובתקופת המשנה והתלמוד, 'על אתר יב, תשס"ג, עמ' 77-80, ובפרט עמ' 79, הערה 154. Schwartz, 'Dogs in Jewish Society in the Second Temple Period and in the Time of the Mishnah and Talmud', *JJS* 55, 2004, p. 273, n. 152.

32. על הפירוש המילולי של הסיום בירושלמי, ראה לעיל, הערה 9.

33. בכתבי היד ישנן כמה גרסות (לעיל, הערה 9) שהשפיעו על הפירושים של ביטוי זה: האם רבי ישמעאל רצה לטמא את המקום ('מסאבה' וכדומה) או ליטול את העבודה הזרה הטמונה שם ('מיסבא' וכדומה). ראה אצל המהדירים על אתר, עמ' 974; מ' סוקולוף (לעיל, הערה 9), עמ' 319.

עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים

כללו של דבר, דומה כי הסיפור היסודי הנוגע לרבי ישמעאל היה זה שתועד בירושלמי. מסורת זו נשאה אופי של פולמוס יזום שמטרתה הייתה לקנטר את השומרונים על אמונתם ולהיטותם האלילית לפולחן בהר גריזים. לעומת זאת, הסיפור העיקרי בבראשית רבה על רבי יונתן חסר את ההאשמה האלילית כלפי הר גריזים וכל כולו עסק בשאלה, אם הברכה המיוחסת על ידי השומרונים להר גריזים, יש לה יסוד או שהיא מוטעית מעיקרה. מסורת זו נשאה אופי הגנתי מובהק שבו רבי יונתן הוא שהתגונן והשיב לטיעון השומרונים. אף ההקשר שונה בין המסורת על רבי ישמעאל בירושלמי ובין המסורות בבראשית רבה, הן על רבי יונתן והן במקבילה על רבי ישמעאל. ההקשר בירושלמי היה של פולמוס אנטי-שומרונים גרדא. בנוסח שבבראשית רבה ניתן להבחין בשינוי ההקשר: הפולמוס נכלל כעת במסגרת סיפור עלייה לירושלים, והקשר זה עיצב את הדו־שיח בין השומרונים לחכם היהודי. המסורת בבראשית רבה על רבי ישמעאל היא עיבוד ששילב את המרכיב האלילי מהסיפור הראשוני והציב אותו במסגרת ההקשר של העלייה לירושלים כפי שהיא נמסרה בסיפור על רבי יונתן.

### המסורת בירושלמי על רקע הפולחן הפגאני בהר גריזים במאה השנייה

בהנחה שעיבוד ספרותי זה אכן מאושש ושהגרסה על רבי ישמעאל בבראשית רבה היא המשנית והמאוחרת ששולבו בה מרכיבים מהמסורת על רבי יונתן, נותר לברר, מדוע שונה הסיפור באופן הזה ואם הכנסת המרכיב של העלייה לרגל לירושלים הייתה מקרית או מכוונת. דומה שלאור הנתונים ההיסטוריים והארכאולוגיים העולים מן החפירות בהר גריזים, ניתן לעמוד יפה על הרקע ההיסטורי שבגינן עוצבה מחדש המסורת האנטי-שומרנית בירושלמי והפכה בבראשית רבה לסיפור עלייה לירושלים של רבי ישמעאל.

החפירות הארכאולוגיות שנערכו בהר גריזים הניבו ממצאים חשובים לחקר תולדות השומרונים בעת העתיקה.<sup>34</sup> מן החפירות הארכאולוגיות עולה כי בתקופה הפרסית או לכל המאוחר בתקופה ההלניסטית הקדומה נוסד בהר גריזים מתחם ובמרכזו מקדש, שעמד על תלו עד חורבנו האלים בימי יוחנן הורקנוס הראשון, בשלהי המאה השנייה לפנה"ס.<sup>35</sup> על אף חורבנו, עדיין המשיכו בני העדה השומרנית

34. Y. Magen, 'Mount Gerizim and the Samaritans', in: F. Manns and E. Alliata (eds.), *Early Christianity in Context: Monuments and Documents*, Jerusalem 1993, pp. 91-148.

35. 'מגן ואחרים, הר גריזים, כך א: הכתובות הארמיות, העבריות והשומרניות, ירושלים תשס"ד, עמ' 10-11\*. על הקמת המתחם בהר גריזים בתקופה הפרסית, ראה: E. Stern and Y. Magen, 'Archaeological Evidence for the First Stage of the Samaritan Temple on Mount Gerizim', *IEJ* 52, 2002, pp. 49-57. לנסיבות הריסתו של המקדש בהר גריזים בימי יוחנן הורקנוס, ראה: 'מגן, הר גריזים – עיר מקדש', קדמוניות כג, תשנ"א, עמ' 96;

לדבוק בהר גריזים כפי שעולה מכמה אירועים שאירעו במאה הראשונה לספירה בהר גריזים ושבהם היו מעורבים בני העדה השומרונים.<sup>36</sup>

בימי אדריאנוס או אנטונינוס פיוס נוסד מקדש אלילי לזאוס בשלוחה הצפונית של הר גריזים ולא בפסגת ההר עצמו.<sup>37</sup> קיומו של מקדש זה תועד במקורות היסטוריים שונים, בממצא הנומיסמטי והארכאולוגי אם כי נסיבות עיתויו שנויים במחלוקת בין החוקרים.<sup>38</sup> במהלך המאות השנייה והשלישית מקדש זה היה לאחד מסמליה המובהקים של ניאפוליס הרומית-פגאנית. כמה חוקרים סברו שמקדש זה היה לאו דווקא אלילי-פגאני אלא שומרוני סינקרטיסטי שבו השומרונים בניהפוליס עבדו לאל עליון השומרוני ולזאוס היפסיסטוס במשותף.<sup>39</sup> בהקשר לכך, נכרכה המסורת שתועדה בירושלמי ובבבלי על דמות יונה שהשומרונים עבדו לה בהר גריזים. בירושלמי עבודה זרה פ"ה, מד ע"ד, מספר פסקות לאחר הסיפור על רבי

D. Barag, 'New Evidence on the Foreign Policy of John Hyrcanus I', *INJ* 12, 1992-1993, pp. 1-12; G. Finkielsztein, 'More Evidence on John Hyrcanus I's Conquests: Lead Weights and Rhodian Amphora Stamps', *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 16, 1998, pp. 33-63; ח' אשל, 'התפשטותה של האמונה בקדושת הר גריזים', בתוך: א' שטרן וח' אשל (עורכים), **ספר השומרונים**, ירושלים תשס"ב, עמ' 192-209.

36. קדמוניות יח 85-89; מלחמת היהודים ג, 307-315, ראה: מ' מור, **משכם לשומרון: העדה השומרנית בעת העתיקה**, ירושלים תשס"ג, עמ' 159-162.

37. נראה כי הקמת המקדש בשלוחה הצפונית של ההר ולא בפסגתו הייתה בשל הריחוק של פסגת ההר מניאפוליס לעומת הקרבה של השלוחה הצפונית, שחבורה אל העיר בגרם מדרגות מרשים שתועד במטבעות העיר ונחשף בחפירות הארכאולוגיות. תופעה דומה התקיימה גם בירושלים (איליה קפיטולינה) באותה העת. ראה: Y.Z. Eliav, 'The Urban Layout of Aelia Capitolina - A New View from The Perspective of The Temple Mount', in: P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered - New Perspectives on The Second Jewish Revolt Against Rome*, Tübingen 2003, pp. 272-273.

38. העמדה המסורתית תיארכה את הקמתו של מקדש זאוס לימי אדריאנוס (117-138) ונקשרה לשאלת השתתפות השומרונים במרד בר כוכבא. על החפירות הארכאולוגיות באתר בשנות השישים, ראה: R. Bull, 'The Excavations of Tell er-Ras on Mt. Gerizim', *BASOR* 190, 1968, pp. 4-19. חפירות מחודשות שנערכו במקום בשנות השמונים הובילו את יצחק מגן לתארך את הקמת המקדש לימי אנטונינוס פיוס (138-161) ולא לימי אדריאנוס, וממילא מסקנה זו השפיעה על שאלת השתתפות השומרונים במרד בר כוכבא. ראה: י' מגן (לעיל), הערה 34, עמ' 127-122; הנ"ל, **פלאביה נאפוליס: שכם בתקופה הרומית**, ירושלים תשס"ה, עמ' 220-238.

39. ראה: י' משורר, 'על שלושה פולחנים מעניינים בניהפוליס-שכם', **ארץ-ישראל** יט, תשמ"ז, עמ' 92-96; Y. Meshorer, 'A Samaritan Syncretistic Passover Sacrifice on a Coin of Neapolis', *INJ* 14, 2000-2002, pp. 194-195.

עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים

ישמעאל שבו אנו עוסקים כאן, במסגרת העילות לגזרה על יינם של השומרונים בימי רבי אבהו, נאמר:

ואית דבעי מימר: כמין יון [דמות יונה] אית הון ומנסכין ליה.<sup>40</sup>

בעדות המקבילה בבבלי, חולין ו ע"א, נמסרה עדות דומה בשם רב נחמן בר יצחק ביחס לגזרה על יינם בימי רבי מאיר אלא ששם צוין שהפולחן נערך בהר גריזים:

אמר רב נחמן בר יצחק דמות יונה מצאו להן בראש הר גריזין שהיו עובדין אותה.

היחס בין עדויות אלו, גלגולם והערך ההיסטורי שלהם מצריך דיון מיוחד שאין כאן מקומו, אולם הגרעין ההיסטורי של קיום פולחן בעל אופי פגאני במרחב הר גריזים במאות השנייה והשלישית מאושש בממצא הנומיסמטי והארכאולוגי.<sup>41</sup> אמנם, חלק מהחוקרים הסתייגו מההנחה כי השומרונים הם שעומדים במוקד הפולחן במקדש זה, אולם סביר להניח כי חלק מהשומרונים תושבי ניאפוליס והסביבה אכן השתתפו בפולחן שם או לפחות כך הדבר נתפס בעיני חז"ל.<sup>42</sup> ניתן להבין אפוא היטב את הרקע לפולמוס שבו המוקד היה הנופך האלילי שעומד מאחרי הדבקות השומרנית בהר גריזים. בימיו של רבי ישמעאל, בשלהי המאה השנייה, המקדש הפגאני היה בשיא תוקפו ותרם לדימוי האלילי של ההר ושל העדה השומרנית שהתגוררה בסביבתה. יש להדגיש כי אין כאן בהכרח עדות היסטורית מדויקת שכן מסורת זו לא נזכרה במקורות תנאיים אולם היא תואמת את תהליך ההחמרה כלפי השומרונים שהחריף בדור רבי. ההחרפה ההלכתית ביחס לשומרונים הוסברה בספרות חז"ל על רקע קלקולם של השומרונים והנטייה הפגאנית שהתעצמה בקרבם.<sup>43</sup>

40. כ"י לייזן במהדורת האקדמיה ללשון העברית, טור 1407.

41. ראה: ע' פרידהיים, 'לשאלת קיומם וחשיבותם של פולחנות סוריה בניאפוליס-שכם בתקופה שלאחר מרד בר-כוכבא', *מחקרי יהודה ושומרון ז, תשנ"ח*, עמ' 141-153; E. Friedheim, 'Sur les relations judéo-samaritaines en Palestine du Ier au IVème siècle p.C.: entre accommodement et éviction', *Theologische Zeitschrift* 60, 2004, pp. 206-213; N. Belayche, *Iudaea-Palaestina: The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen 2001, pp. 207-209.

42. ע' פרידהיים, 'Sur les relations' (לעיל, הערה 41). לדיון נרחב בסוגיה זו, ראה: י' חמיטובסקי, 'פלאביה ניאפוליס והשומרונים בתקופה הרומית המאוחרת', *מחקרי יהודה ושומרון טז, תשס"ז*, עמ' 93-110.

43. ראה: ג' אלון (לעיל, הערה 23), עמ' 249-251; ע' פרידהיים, 'Sur les relations' (לעיל, הערה 41), עמ' 209-212.

### המסורת בבראשית רבה על רקע חידוש הפולחן בהר גריזים במאות הרביעית והחמישית

בניגוד לשלוחה הצפונית של הר גריזים, שם הוקם המקדש הפגאני, הרי שבפסגת ההר עצמו, מקום המקדש השומרוני העתיק שנהרס בימי החשמונאים, אין עדות לפעילות משמעותית במשך מאות שנים. מהעדויות ההיסטוריות אנו למדים כי ב-484, הוקמה בפסגת הר גריזים כנסייה ביזאנטית על שם מרים "יולדת האל" (מריה תיאוטוקוס), פעולה שגרמה בסופו של דבר להתפרצות המרד השומרוני הגדול הראשון בשלהי המאה החמישית.<sup>44</sup> החפירות הארכאולוגיות הנרחבות שהתקיימו בהר גריזים חשפו עדות מעניינת שכמעט ואין לה הד מפורש במקורות ההיסטוריים: בפסגת ההר, במקומו של המתחם הקדום, התגלו מספר רב של כתובות ביוונית שקדמו להקמת הכנסייה הנוצרית ואשר העידו על עלייה לרגל של שומרונים להר גריזים במאה הרביעית והחמישית. כתובות אלו מתחילות פעמים רבות בנוסח "האל הוא אחד" (ΕΙΣ ΤΕΘΟΣ), "האל הוא אחד העוזר" וכדומה, שכמותן התגלו גם בהקשרים שומרונים אחרים.<sup>45</sup> מכתובות אלו אנו למדים על תרומה של שומרונים מכל רחבי ארץ ישראל לטובת המתחם המקודש, אך צורתו ואופיו בתקופה זו אינם ברורים.<sup>46</sup> חשיבות גילוי זה היא גדולה, שכן מלבד מספר מקורות נוצריים עמומים, קיומו וכינונו מחדש של מתחם מקודש זה לשומרונים, לא היו ידועים כמעט בטרם התגלו הממצאים הארכאולוגיים בהר גריזים.<sup>47</sup>

יצחק מגן שעמד בראש מפעל החפירות בהר גריזים, קשר את הממצא הארכאולוגי החדש בתחיית הדת השומרנית שהונהגה על ידי בבא רבה, הגיבור השומרוני הנערץ, שפעל במהלך המאה השלישית או הרביעית.<sup>48</sup> לדעת מגן, בתקופת

44. Y. Magen, 'The Church of Mary Theotokos on Mount Gerizim', in: G. Bottini et al. (eds.), *Christian Archaeology in the Holy Land: New Discoveries*, Jerusalem 1990, pp. 333-342; 'י מגן, 'הר גריזים בתקופה הרומית-ביזאנטית', *קדמוניות* לג, תשס"א, עמ' 133-143.

45. ראה: L. Di-Segni, 'The Church of Mary Theotokos on Mount Gerizim: The Inscriptions', in: G. Bottini et al. (eds.), *Christian Archaeology in the Holy Land: New Discoveries*, Jerusalem 1990, pp. 343-350; Idem, '“ΕΙΣ ΤΕΘΟΣ” in Palestinian Inscriptions', *SCI* 13, 1994, pp. 94-115.

46. 'י מגן, 'בתי כנסת שומרונים', בתוך: א' שטרן וח' אשל (לעיל, הערה 35), עמ' 382-391.

47. שם, עמ' 383-384; R. Pummer, 'Samaritan Synagogues and Jewish Synagogues: Similarities and Differences', in: S. Fine (ed.), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue; Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, London 1999, pp. 124-125.

48. לשאלת תיארוכו של בבא רבה והגרעין ההיסטורי של המסורות בכרוניקות השומרניות אודותיו, ראה: G. Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land: Palestine in the*

עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים

התפר שבין דעיכת השלטון הפגאני, ובין התבססות השלטון הנוצרי, ניצלו השומרונים את החלל הדתי-שלטוני וחידשו את הפולחן בהר גריזים, כפי שעולה אף מהקמתם של בתי כנסת שומרונים בשומרון ומחוצה לו באותה העת.<sup>49</sup> בהקשר לכך ציטט מגן את המסורת שאנו עוסקים בה:

עדות מעניינת לחידוש הפולחן בהר גריזים מצאנו במדרש רבה (ב"ר לב יט), מדרש שחובר בארץ-ישראל במאה הד' לסה"נ, ולכן יש לראות בו מקור אותנטי... עדות זו מוכיחה כי במאה הד' לסה"נ שימש הר גריזים כמקום תפילה לשומרונים, בניגוד להר הבית שהיה חרב.<sup>50</sup>

ספק אם בעדות זו לכשעצמה ישנה תרומה של ממש לידיעותינו על טיבו ואופיו של הפולחן השומרוני בתקופה הרומית-ביזנטית, שכן הדבקות השומרנית בהר גריזים הייתה מוכרת לחכמים והם יצאו כנגדה עוד בתקופת התנאים, ולפיכך קשה להסיק מסקנות כלשהן באשר לאופי הפולחן השומרוני.<sup>51</sup>

לאור ניתוח המסורות השונות, דומה כי יש לראות במסורת על רבי יונתן ובפרט במסורת על רבי ישמעאל כפי שזו עוצבה מחדש בבראשית רבה, מסורת שמגמתה לחדד בראש ובראשונה את אופיה של העלייה היהודית לירושלים במאות הרביעית והחמישית, דווקא על רקע התחדשות העלייה השומרנית להר גריזים בתקופה זו. המדרש בבראשית רבה (ולא זה שבירושלמי) הדגיש את התחרות הסמויה שבין הר גריזים ובין הר הבית. אם אכן המדרש משקף את המאה הרביעית או החמישית,<sup>52</sup> אזי הניגוד שבין ההר השמם לעומת המתחם השומרוני שקם לתחייה לא היה תאורטי. בתקופת חיבור המדרש, השומרונים אכן עלו בהמוניהם ל"הר הברכה" שמשמעותו כעת לא הייתה רק דתית-הצהרתית אלא הצטיירה כמציאות ממשית. לעומת זאת, החכם היהודי עלה לירושלים למקום חרב, שמם ונטוש, שכינויו "הדא בייתא קילקלתא" אינו רק כינוי גנאי בפי השומרוני אלא יש לו גם בסיס ראלי של ממש.<sup>53</sup> המסורת על השומרוני שניסה לשכנע את רבי ישמעאל או את רבי יונתן

99-105. *Fourth Century*, Edinburgh 2000, pp. 222-229; 'חמיטובסקי (לעיל, הערה 42), עמ' 99-

49. 'מגן, 'הר גריזים' (לעיל, הערה 44), עמ' 134-135.

50. שם, עמ' 134.

51. ראה: 'היינימן, *אגדות ותולדותיהן* (לעיל, הערה 18); ז"ח ארליך, 'גריזים ועיבל בבקעת הירדן?', *שומרון ובנימין* ג, תשנ"ג, עמ' 224-229; ע' פרידהיים, 'Sur les relations' (לעיל, הערה 41), עמ' 207-212. רק לדוגמה נציין את הנאמר בסופה של מסכת כותים ב ח (מהד' היגער עמ' סז): "מאימתי מקבלין אותם? משיכפרו בהר גריזים ויודו בירושלים ובתחיית המתים".

52. ראה בספרות המסומנת לעיל, הערה 25.

53. על מצבו של הר הבית לאחר חורבן בית המקדש, ראה להלן, הערות 66, 67.

לחדול מן העלייה בעלת האופי האבל ולהצטרף אל העלייה השומרונית המשגשגת, ביקשה לחדד את האופי הייחודי של העלייה היהודית לירושלים לעומת זו השומרונית להר גריזים ואף כנגד הצליינות הנוצרית לירושלים שהתעצמה בתקופה זו.<sup>54</sup> מדרש זה ביקש להראות שעל אף האמונה השומרונית בקדושת ההר שזכתה לתחייה מחודשת, לאמתו של דבר, עדיין ישנה עדיפות לעלייה לרגל היהודית מאחר שהר גריזים אינו הר הברכה כפי שהוכיח חמרו של רבי יונתן. התגובה לחידוש הפולחן והעלייה לרגל השומרונית התחדדה עוד יותר לאור המסורת המעובדת בבראשית רבה. בעלי המדרש שיבצו את הפולמוס של רבי ישמעאל כנגד הפן האלילי בדבקות השומרונית בהר והציבו אותו בהקשר של עלייה לרגל לירושלים, כך שלמעשה הניגוד בין ירושלים להר גריזים הפך להיות ניגוד קוטבי בין פולחן לשם ה' לבין פולחן שיסודו הוא אלילי.

התמורה, ממסורת אנטי-שומרונית המדגישה את הפן האלילי של הר גריזים (הירושלמי), למסורת אפולוגטית שנועדה להתגונן בפני הטענה על ברכתו של הר גריזים (בראשית רבה), משתקפת יפה בתמורה ההיסטורית והדתית של הר גריזים בתקופה הרומית-ביזנטית: מהר שבשלוחתו הצפונית התקיים פולחן פגאני מובהק במהלך המאות השנייה-רביעית, להר שבפסגתו חודש הפולחן השומרוני במהלך המאות הרביעית והחמישית. חידוש הפולחן השומרוני והעלייה לרגל שנלוותה לפולחן זה, העמידו את האופי של העלייה לרגל היהודית לירושלים למקדש החרב בניגוד מוחלט לאופי של העלייה לרגל השומרונית להר גריזים למקדש המתחדש. העיצוב מחדש של הפולמוס של רבי ישמעאל והצבתו כחלק מסיפור עלייה לרגל, נועדו להתמודד עם מציאות חדשה זו ולהציב את דמותו של חכם מוכר דוגמת רבי ישמעאל כאבטיפוס של העלייה לרגל היהודית, שאיננה מתרשמת מן ההתחדשות של הצליינות הנוצרית ושל העלייה לרגל השומרונית.

### **רשימת השמות של ירושלים באבות דרבי נתן ורשימת השמות של הר גריזים בתיבת מרקה**

דומה שחידוש הפולחן השומרוני בהר גריזים והשוואתו לירושלים מוצא לו הד במקום נוסף. ברשימת השמות של ירושלים המתועדת באבות דרבי נתן נאמר:

עשרה שמות נקראת ירושלים לשם שבח: עיר, קריה, נאמנה, בעולה, דרושה, חפצי בה, שמה, צדק, שלום, יבוס, ועשרה לשם גנאי: אלמנה, זונה, שכולה, גלמודה, גולה,

<sup>54</sup> על העלייה לרגל הנוצרית לירושלים, ראה: א' לימור, 'עולי רגל נוצריים בתקופה הביזאנטית', בתוך: 'צפריר וש' ספראי (לעיל, הערה 3), עמ' 391-415, והספרות המסומנת שם.



עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים

סורה, עזובה, שנואה, ענייה, סוערה.<sup>55</sup>

והנה רשימה דומה הכוללת שלושה עשר שמות מצויה בתיבת מרקה, המדרש השומרוני, המתייחסת כמובן להר גריזים:

כי המקום המבחר מיום אשר ברא אתו אלה קדשו תמיד עד יום נקם ולו שלשה עשר שם בתורה, כל שם מהם מגיד כבודו – הראש, הר הקדם... השני, בית אל... השלישי, בית אלהים... הרביעי, שער השמיים, החמישי, שמו לזזה... הששי, שם אתו מקדש... השביעי, הרגריזים מקום הברכה... השמיני, בית ה'... התשיעי, ההר הטוב... העשירי, המקום המבחר... האחד-עשר, גבעת עולם... השני-עשר, אחד ההרים באחד השבטים... השלישי-עשר, מקרתה דאברהם...<sup>56</sup>

ההבדל הבסיסי בין הרשימה היהודית לרשימה השומרנית הוא שבעוד שהרשימה באבות דרבי נתן עסקה בעיר ירושלים וציינה את שמותיה החיוביים לצד שמותיה השליליים, הרי שהרשימה השומרנית התמקדה בעיקר במתחם המקודש בהר גריזים והעניקה לו שמות שכולם מצדדים באופיו המקודש והמיתולוגי.<sup>57</sup> מה היסוד להבדל שבין רשימת השמות היהודית והשומרנית?

שמות הגנאי שצוינו ברשימה היהודית היו כרוכים בחורבן העיר והמקדש שבתוכה ובגלות השכינה משם. הסתירה שבין ירושלים האידאלית והרצויה ובין ירושלים הארצית השוממה מיהודים הייתה יסוד חוויית האבל של העולה לרגל לירושלים בתקופת המשנה והתלמוד. הריחוק שבין עיקר היישוב היהודי בגליל ובין ירושלים ואולי גם האיסור שהוטל על היהודים לגור בה ובסביבתה, עיצב את הזיכרון המורכב של ירושלים שבה השבח והגנאי נכרכו זה בזה: השבח הוא על העבר או על העתיד האידאלי ואילו הגנאי הוא על ההווה והסיבות שבגינן ירושלים שוממה מיושביה היהודים והמקדש חרב.<sup>58</sup> לעומת זאת, השומרונים שחלקם הגדול המשיך להתגורר סמוך להר גריזים, הבליטו רק את הפן החיובי של המקום שכן המרחב של הר גריזים לא היה שומם משומרונים ולפיכך לא היה צורך להכביר בשמות שיבליטו את הפן של האבלות והנסיבות שבגינן המקדש השומרני נחרב. כעת, לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים ניתן להציע הסבר בהיר יותר להבדל שבין הרשימות. לא מן הנמנע כי חידוש העלייה לרגל השומרנית במאות הרביעית והחמישית, הוא שעיצב את האופי החיובי של רשימת שמות המקדש

55. אבות דרבי נתן נ"ב פל"ט, מהד' שכטר עמ' 106-107.

56. ז' בן-חיים (לעיל, הערה 19), עמ' 149-151.

57. להשוואה בין הרשימות הללו, ראה: L.I. A. Shinan, 'The Many Names of Jerusalem', in: L.I. Levine (ed.), *Jerusalem - Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York 1999, pp. 121-124.

58. שם, עמ' 128.

השומרונים בתיבת מרקה. ייתכן כי רשימה זו משקפת את חידוש העלייה לרגל השומרונים שנשאה אופי חגיגי כבשעה שהמקדש השומרונים עמד על תלו וזאת בניגוד לרשימת השמות של ירושלים שבה בא לידי ביטוי ההווה השומם של ירושלים מיושביה היהודים. הנה כי כן, הניגוד בין העלייה לרגל החגיגית השומרנית במאות הרביעית והחמישית המתועדת בממצא הארכאולוגי ובין העלייה לרגל האבלה היהודית, השתקפה בהבדל שבין אופי הרשימות של שמות ירושלים והר גריזים כשם שהיא השתקפה בפולמוס המעובד בבראשית רבה שנדון לעיל.

### העלייה לרגל היהודית והעלייה לרגל השומרנית בתקופת המשנה והתלמוד

כדי להבין את האופי השונה של העלייה לרגל היהודית והעלייה לרגל השומרנית בתקופת המשנה והתלמוד, ראוי לעיין בהבדל הקיים בין המציאות היישובית של כל אחת משתי העדות בתקופה הרומית-ביזנטית ובאופן שדבר זה השפיע על הזיקה למקדשים החרבים ועל העלייה לרגל אליהם.

באשר לשומרונים, בתקופה הרומית המאוחרת, העיר ניאפוליס העומדת ברקע המסורות הנידונות כאן, התפתחה במהירות עד שתפסה את מקומה של סבסטיה כעיר החשובה ביותר בשומרון.<sup>59</sup> אף המחקר הארכאולוגי מעיד על התעצמותה של ניאפוליס ושל המרחב הכפרי סביבה, שם הנוכחות השומרנית הייתה מובהקת.<sup>60</sup> אמנם היישוב השומרני התרחב והתפרס גם באזורים שונים מחוץ לשומרון, אולם עדיין מרכזו העיקרי של היישוב השומרני נותר במרחב של שכם והר גריזים – "מטלית של כותים" בלשון חז"ל.<sup>61</sup> קשה לדעת בדיוק כיצד השפיע חורבן בית המקדש השומרני בשלהי המאה השנייה לפנה"ס על העדה השומרנית.<sup>62</sup> על סוגיה זו כתב לאחרונה יצחק מגן:

חורבן הר גריזים גרם למשבר עמוק ביותר בעם השומרני. בעקבות החורבן, סולקו השומרונים מן ההר ולא שבו אליו יותר, למעט תקופה קצרה של חידוש הפולחן

59. ראה: ז' ספראי, 'שכם בתקופת המשנה והתלמוד (70-640 לספירה)', בתוך: ש' דר ז' ספראי (עורכים), *מחקרי שומרון*, תל אביב תשמ"ו, עמ' 90-92; י' מגן (לעיל, הערה 38).

60. ז' ספראי (לעיל, הערה 59); י' מגן, 'תחומי ההתיישבות השומרנית בתקופה הרומית- הביזנטית', בתוך: בתוך: א' שטרן וח' אשל (לעיל, הערה 35), עמ' 262-263; E.F. Campbell, *Shechem II: Portrait of a Hill Country Vale: the Shechem Regional Survey*, Boston 1991, pp. 97-98.

61. על מונח זה ורקעו ההיסטורי ראה: י' חמיטובסקי, 'מסורות תלמודיות על אזורי היישוב השומרני בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד על פי הממצא הארכאולוגי', *ירושלים וארץ ישראל* 3, תשס"ו, עמ' 69-101, ובפרט עמ' 72-75.

62. לניסיון המקיף ביותר להתמודד עם סוגיה זו אם כי באופן די בעייתי, ראה: H.G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, Berlin-New York 1971.

עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים

במתחם בתחילת המאה הרביעית. עובדה מפתיעה היא שחורבן העיר והמקדש לא הותירו שום רושם לא בדת השומרונית ולא בהיסטוריה של השומרונים, ונראה שהם ביקשו להדחיק את החורבן מן הזיכרון הלאומי...<sup>63</sup>

כמו כן, יש להזכיר כי בראש העדה השומרונית המשיך לעמוד הכוהן הגדול גם בהיעדרו של המקדש השומרוני, בניגוד לחברה היהודית, שם תפקיד זה התקיים רק בזמן שבית המקדש עמד על תלו. נראה, כי אף מוסד בית הכנסת השומרוני לא התפתח על רקע חורבן המקדש בהר גריזים, אלא בתקופה מאוחרת יותר, לא לפני המאה השלישית או הרביעית מנסיבות אחרות שלא כאן המקום לדון בהם.<sup>64</sup> ייתכן כי המציאות היישובית, לפיה חלק ניכר של העדה השומרונית כולל ההנהגה הדתית והציבורית שלה ישבו בסמוך לאתר המקודש שלהם, לא הבליטה כל כך את הצורך ביצירת תחליפים קבועים ומחודשים או לפחות האטה את קצב התגבשותם.

באשר ליהודים, הרי שבירושלים המצב היה שונה לחלוטין. אם הקרבה שבין הר גריזים ובין עיקר היישוב של העדה השומרונית האטה את קצב הקמת התחליפים לפולחן בהר, הרי שהריחוק של רוב החברה היהודית מירושלים ומהר הבית, העצים את הצורך המידי בכינון תחליפים לפולחן במקדש, מחד גיסא, ועיצב את דפוס העלייה לרגל, מאידך גיסא. בתחילת מרד בר כוכבא כוננה איליה קפיטולינה,<sup>65</sup> אולם הר הבית עצמו היה חרב ונטוש, והנוכחות היהודית בעיר עצמה הייתה דלה למדי, אם בכלל.<sup>66</sup> ירון צבי אליאב עמד על התמורה במעמדו ההלכתי והרעיוני של הר

63. ' מגן ואחרים (לעיל, הערה 35), עמ' 11\*. ראוי לציון כי עמדתו של מגן לפיה נמנע מן השומרונים בכוח על ידי השלטון הרומי לעלות להר גריזים חוזרת בפרסומיו השונים (ראה למשל: ' מגן [לעיל, הערה 38]), אולם קשה למצוא תימוכין מפורשים לקיומה של מדיניות רומית אנטי-שומרונית מגמתית ורצופה. ראה: א"מ ראבילו, 'השומרונים בחקיקה הרומית', בתוך: א' שטרן וח' אשל (לעיל, הערה 35), עמ' 481-495.

64. על בתי הכנסת השומרונים ונסיבות התגבשותם, ראה: ז' ספראי, 'בתי הכנסת של השומרונים בתקופה הרומית-ביזאנטית', *קתדרה* 4, תשל"ז, עמ' 84-112; ' מגן (לעיל, הערה 46), עמ' 382-443; ר' פומר (לעיל, הערה 47), עמ' 118-160 והספרות המסומנת שם.

65. לשאלת תאריך הקמת איליה קפיטולינה, ראה: H. Eshel, 'The Date of the Founding of Aelia Capitolina', in: L.H. Schiffman et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 637-643; A. Kindler, 'Was Aelia Capitolina Founded Before or After the Outbreak of the Bar Kokhba War? A Numismatic Evidence', *INJ* 14, 2000-2002, pp. 176-179; Y. Tsafir, 'Numismatics and Evidence', *INJ* 14, 2000-2002, pp. 176-179; 'the Foundation of Aelia Capitolina – a Critical Review', in: P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered – New Perspectives on The Second Jewish Revolt Against Rome*, Tübingen 2003, pp. 31-36.

66. על הנוכחות היהודית בירושלים בתקופה הרומית המאוחרת, ראה: ש' ספראי, 'היהודים בירושלים' (לעיל, הערה 3); ב' איזק (לעיל, הערה 4), עמ' 10-12. להצעה למקם את מחנה

הבית דווקא בתקופה זו. הוא הראה כי בספרות חז"ל ניכרת עלייה בחשיבותו של הר הבית דווקא בשעה שירושלים והמקדש היו כמעט שוממים מכל נוכחות יהודית כעולה מן האמור במסכת מידות ובתיאורים שונים במשנה על טקסים מימי הבית.<sup>67</sup> לדעתו, אין זה מקרי:

תמצית התופעה העולה בכל המקורות הללו היא שילובו של המונח 'הר הבית' על-ידי התנאים אל תוך תמונת המציאות הקדומה מימי בית שני. בתקופת המשנה והתלמוד הוכנס המונח 'הר הבית' לשימוש, ובני אותו הזמן השליכו אותו לאחור כדי לתאר את התקופה שקדמה להם. בעשותם כן עיצבו התנאים והאמוראים מחדש את תמונת המציאות של ימי בית שני.<sup>68</sup>

זאת ועוד, הריחוק שבין ירושלים ובין עיקרו ורובו של היישוב היהודי העצים את תחושת האבלות שגלוותה לעלייה לרגל. דפוס האבלות המופגן שהתלווה לעלייה לרגל התייחד בעיקר לשעת הביקור בירושלים. לעומת זאת, במציאות הדתית והחברתית היומיומית, התגבשו תחליפים פולחניים להווי המקדשי, בראש ובראשונה באמצעות בית הכנסת, שתהליך התקדשותו המדורג הובחן היטב על ידי החוקרים.<sup>69</sup> אלחנן ריינר הבחין בין תפיסת החורבן והמקדש בשלהי העת העתיקה בקרב היהדות הרבנית (קרי, יהדות חז"ל) ובין תודעת החורבן ביהדות הקראית.<sup>70</sup> הוא הראה כי אמנם בתקופת המשנה והתלמוד, העלייה לרגל והטקסים שהתלוו

הלגיון העשירי או את חלקו במתחם הר הבית, ראה: א' מזר, 'מחנה הלגיון העשירי למרגלות הפינה הדרומית-מערבית של מתחם הר הבית בירושלים', **חידושים בחקר ירושלים**, ה, תש"ס, עמ' 52-67; ג' שטיבל, 'סוגיית מחנה הלגיון העשירי בירושלים ותחומה של אליה קפיטולינה', שם, עמ' 68-103.

67. "צ אליאב, **הר ללא בית: הר הבית מחורבן בית שני ועד אמצע המאה החמישית – מציאות ואידאה**, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט; Y.Z. Eliav, *God's Mountain: the Temple Mount in Time, Place, and Memory*, Baltimore 2005; D. Goodblatt, 'The Temple Mount: the Afterlife of a Biblical Phrase', in: R.E. Friedman and W.H.C. Propp (eds.), *"Le-David Maskil"; a Birthday Tribute for David*. Noel Freedman, Winona Lake 2004, pp. 91-101.

68. "צ אליאב, 'הר הבית כמקום פולחן וכמרכז פוליטי ביהדות ובנצרות – עיון מחדש', בתוך: י' רייטר (עורך), **ריבונות האל והאדם: קדושה ומרכזיות פוליטית בהר הבית**, ירושלים תשס"א, עמ' 25-56. הציטוט מעמ' 44.

69. ראה: ז' ספראי, 'מבית-כנסת למקדש מעט', **ישראל – עם וארץ ז-ח**, תשנ"ד, עמ' 149-158; "ל לוי, 'ממרכז קהילתי למקדש מעט: הריהוט והפנים של בית הכנסת העתיק', **קתדרה**, 60, תשנ"א, עמ' 36-84; S. Fine, *This Holy Place: On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Indiana 1997.

70. א' ריינר, 'חורבן, מקדש ומקום קדוש; משהו על שאלות של זמן ומקום בימי הביניים', **קתדרה**, 97, תשס"א, עמ' 47-64.

עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים

אליה נשאו אופי אבלותי ברור, אולם לאחר מכן, הטקסים של היהדות הרבנית (בניגוד לאבלות הקראית) הפכו להיות בעלי אופי חגיגי משהו.<sup>71</sup> אף עיצוב הלכות האבלות ותשעה באב בספרות התלמודית שלאחר החורבן ידע תמורת, בהתאם לתפיסות השונות שאחזו בהם החכמים השונים.<sup>72</sup> כללו של דבר, התעצמות חשיבות המונח הר הבית כפי שזו משתקפת בספרות חז"ל, מחד גיסא, ועיצוב האבלות על חורבן ירושלים והמקדש הבאה לידי ביטוי בתיאורי העלייה לרגל, מאידך גיסא, הדגישו את הניגוד שבין מצבם הראלי של ירושלים והר הבית ובין התקוות השונות ביחס אליהן.<sup>73</sup> הזיקה לירושלים ולמקדש החרב הייתה אפוא חוויית יסוד שדרשה ליבון לנוכח המציאות המורכבת. חידוש הפולחן השומרוני בהר גריזים והעלייה לרגל שנלוותה אליו, העצימו עוד יותר את הצורך להגיב ולחדד את אופי הזיקה לירושלים כמאפיין זהות יהודי. צורך זה משתקף במסורות שבבראשית רבה וברשימת השמות של ירושלים שנידונו כאן.

המקרה היוצא מן הכלל של ניסיון לשנות את אופי העלייה לרגל היהודית אירע בזמן שלטונו הקצר של יוליאנוס ("הכופר" במסורת הנוצרית) במחצית השנייה של המאה הרביעית ויזמתו לחידוש המקדש בירושלים.<sup>74</sup> עם זאת, התגובה היהודית ליזמה קצרת טווח זו אינה ברורה ובצד עדויות נוצריות על תגובות יהודיות נלהבות, במקורות יהודיים כמעט ואין כל הדים ליזמה זו, לפחות בקרב הקהילה היהודית בארץ ישראל.<sup>75</sup> ייתכן שדווקא אחרי ניסיון כושל זה, הניגוד שבין העלייה לרגל היהודית ובין הצליינות הנוצרית והעלייה לרגל השומרונית, קיבל משנה תוקף, אולם אין הד מפורש ליזמה זו או לכישלונה במקורות שנידונו כאן.

71. שם, עמ' 60-57, 64-63.

72. ראה: י' שחר, 'תשעה באב – מיום טוב ליום אבל', **חידושים בחקר ירושלים**, ה, תש"ס, עמ' 104-112; הנ"ל, 'חורבן הבית בתפיסתו של רבי עקיבה ועיצוב תעניות החורבן', **ציון סח**, תשס"ג, עמ' 145-165; ד' הרמן, 'אבלות תשעה באב בדורות הראשונים לאחר חורבן בית המקדש', **מחקרי חג** 11, תש"ס, עמ' 86-95; הנ"ל, 'הבדלי הגישות בין חכמי יבנה לוד והגליל ליום תשעה באב והשתקפותם בדיני היום', *HUCA*, 73, 2002, עמ' א-כט.

73. ז' ספראי (לעיל, הערה 5), עמ' 37-40; א' ריינר (לעיל, הערה 70), עמ' 63-64. השווה גם: C. Hezser, 'The (In)significance of Jerusalem in the Talmud Yerushalmi', in: P. Schäfer and C. Hezser (eds.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture II*, Tübingen 2000, pp. 11-49.

74. על פרשה זו, ראה באופן כללי: ז' רובין, 'ירושלים בתקופה הביזאנטית (סקירה כללית)', בתוך: י' צפריר וש' ספראי (לעיל, הערה 3), עמ' 209-214 והספרות המסומנת שם.

75. ראה: ש' ספראי (לעיל, הערה 4), עמ' 241-249. לניסיון למצוא הד לאירוע זה בספרות חז"ל, ראה: י' שוורץ, 'גאלוס, יוליאנוס, ירושלים – והפולמוס האנטי נוצרי בפסיקתא רבתי', על **אתר יא**, תשס"ג, עמ' 59-74.

## אחרית דבר

אם ההצעה המועלית כאן נכונה, הרי שלפנינו סגירת מעגל מעניינת. בתקופת החשמונאים, בשלהי המאה השנייה לפנה"ס, הרס יוחנן הורקנוס הראשון את המקדש השומרוני בהר גריזים.<sup>76</sup> הרס מקדש זה היה חלק ממדיניות חשמונאית יזומה שנועדה לשרש כל פולחן זר מארץ ישראל, ובמקביל לשנות את האופי האתני של יושבי הארץ, אם באמצעות גירוש ואם באמצעות גיור.<sup>77</sup> ביחס לשומרונים, המטרה הייתה בעלת משנה תוקף, דווקא על רקע קרבתם הנורמטיבית לעדה היהודית.<sup>78</sup> באמצעות הריסת המקדש בהר גריזים, ביקש יוחנן הורקנוס לבטל את היסוד העיקרי שהבחין בין השומרונים ובין היהודים, ועל ידי כך למושכם אל המקדש הירושלמי במקום המקדש השומרוני בהר גריזים.<sup>79</sup> דא עקא, על אף השאיפה החשמונאית, השומרונים המשיכו לדבוק בהר גריזים, ולא לנהור אל המקדש היהודי בירושלים.

כעבור חמש מאות שנה בקירוב, הגלגל התהפך, המתחם השומרוני שוקם, לפחות חלקית, והעלייה השומרונית לרגל התחדשה. לעומת העלייה לרגל השומרונית, העלייה לרגל היהודית הייתה דלילה, אל מקום שמם מיהודים הנשלט בידי זרים. נראה כי התיאור במדרש שבו השומרוני ניסה לפתות את רבי יונתן או את רבי ישמעאל לחדול מן העלייה להר הבית השמם והנטוש, משקף את התחושה כי בתחרות הסמויה והגלויה שבין המרכזים המקודשים של היהודים, של השומרונים ושל הנוצרים בארץ ישראל, ידם של היהודים באותה העת הייתה על התחתונה. עורכי המדרש בבראשית רבה שיבצו מחדש את הפולמוס החריף האנטי-שומרוני של

76. לעיל, הערה 35.

77. ראה: ז' ספראי, 'ייהודה של ארץ ישראל החשמונאית', בתוך: י' שוורץ ואחרים (עורכים), **ירושלים וארץ ישראל, ספר אריה קינדלר**, תל אביב תש"ס, עמ' 70-87; י' שצמון, 'היחסים בין יהודים לנכרים בדורות הראשונים של החשמונאים', בתוך: א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), **יהודים ונכרים בארץ-ישראל בימי הבית השני, המשנה והתלמוד**, ירושלים תשס"ג, עמ' 149-150; מ' מור (לעיל, הערה 36), עמ' 124-127, והספרות המסומנת שם.

78. ראה: S. Schwartz, 'John Hyrcanus I's Destruction of the Gerizim Temple and Judaeans-**ירושלים וארץ ישראל, ספר אריה קינדלר**, תל אביב תש"ס, עמ' 70-87; י' שצמון, 'היחסים בין יהודים לנכרים בדורות הראשונים של החשמונאים', בתוך: א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), **יהודים ונכרים בארץ-ישראל בימי הבית השני, המשנה והתלמוד**, ירושלים תשס"ג, עמ' 149-150; מ' מור (לעיל, הערה 36), עמ' 124-127, והספרות המסומנת שם.

79. ראה: U. Rappaport, 'Reflections on the Origins of the Samaritans', בתוך: י' בן ארצי ואחרים (עורכים), **נוף מולדתו: מחקרים בגיאוגרפיה של ארץ ישראל ותולדותיה מוגשים ליהושע בן אריה**, ירושלים תש"ס, עמ' 9-19; J. Frey, 'Temple and Rival Temple – the Cases of Elephantine, Mt. Gerizim and Leontopolis', in: B. Ego et al. (eds.), *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple*, Tübingen 1999, pp. 180-186; G. Bohak, 'Theopolis: a Single-Temple Policy and its Singular Ramifications', *JJS* 50, 1999, pp. 10-11.

עיצוב מסורות על עליית חכמים לירושלים לאור התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים

רבי ישמעאל והציבו אותו כחלק מסיפור עלייה לרגל המדגיש את אופיה של העלייה לרגל היהודית באותה העת דווקא לנוכח התעצמות הצליינות הנוצרית וחידוש הפולחן השומרוני. ללא ניתוח המקורות הספרותיים והדגשים המשתנים שלהם וללא התגליות הארכאולוגיות בהר גריזים השופכים אור על השוני בין המסורות השונות, ספק אם היינו יכולים לעמוד על ההקשר ההיסטורי המתאים של עיצוב וגיבוש מסורות אלו.