

רימון והגבול בין נחלות זבולון ונפתלי

יוסף סטפנסקי

לאחרונה דן יגאל לויז בגבולותיה של נחלת זבולון.¹ אני מבקש להעיר הערות אחדות על דבריו, במיוחד על מהלך הגבול שבין נחלות זבולון ונפתלי ועל זיהוים של אתרים אחרים המוזכרים לאורכו.²

את האתר רימון (יהושע יט, יג) מחפש לויז ממזרח או מצפון להר תרען, בין היתר בגלל היעדר ממצא מתקופת הברזל ברומנה, שזוהתה בעבר עם רימון המקראית. אולם בהפירות הצלה שערכתי בשנת 1998 בכפר רומנה נמצאו ממצאים גם מתקופת הברזל ב. בעקבות זאת הצעתי לחזור לזיהוי המסורתי שרימון היא רומנה, והעליתי את האפשרות להסביר את המילים הבעייתיות 'ויצא רמון המתאר הַנְּעָה' (יהושע יט, יג) כתיאור של נפתולי ואדי ג'רבאן, התוחם את הר תרען ממערב, והיורד מבקעת תרען לעבר רומנה אשר במוצא הנחל, בואכה

1 ראו: לויז, 'כסלות תבור, רימון, הנחל אשר על פני יקנעם וגי יפתח-אל - להבנת גבולותיה של נחלת זבולון', קתדרה, 108 (תמוז תשס"ג), עמ' 36-5.

2 שם, עמ' 19-23.

בקעת בית נטופה.³ על כך אוסיף שייתכן שהמילה הסתומה 'הנעה' קשורה, בשיכול אותיות, להר טור-עננה (=תרען), שהוא אולי הר בית ענת המופיע במקורות המצריים, כפי שהציע עמנואל דמתי.⁴ אמנם ההצעה לזהות את רימון ברומנה אינה פותרת את בעיית הכללתם של הר תרען והחלק המזרחי של בקעת בית נטופה בתחומה של נחלת נפתלי, בעיה שהביאה חוקרים לא מעטים לחפש את רימון מזרחה יותר - אם בקרני חיטין, כדעת נדב נאמן וצבי גל, אם באתר אחר בצפון בקעת בית נטופה, כהצעת לויז עצמו.⁵ אך אין להתעלם מדמיון השמות רמון ורומנה, מה גם שמתברר כעת שברומנה שכן יישוב חשוב בתקופת הברזל ב, במאה העשירית עד השמינית לפסה"נ. נוסף על כך אין לדחות על הסף את האפשרות שהחלק המערבי של בקעת בית נטופה נכלל בנחלת זבולון (אדמות הנתון ורמון, וכפרים אחרים באזור),

3 יו סטפנסקי, 'הפירות הצלה ברומאנה', צ' גל (עורך), ארץ צפון: קובץ מחקרים בארכיאולוגיה של הגליל, חיפה 2002, עמ' 115 והערה 3 שם.

4 ע' דמתי, 'בית ענת והר בית ענת - הצעת זיהוי מחודשת', הקונגרס הארכיאולוגי השמונה עשר בישראל: תקצירי הרצאות, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 33. לדעתו יש לזהות את בית ענת המקראית (המוזכרת גם כעיר בנחלת נפתלי) והתלמודית באלֶּעִינָה, בגבולה הדרומי של בקעת בית נטופה, כהצעת אלט זה כבר. לפי דעה זו מובן שלפחות חלקה המזרחי של בקעת בית נטופה היה כלול בתחום נחלת נפתלי.

5 לויז (לעיל, הערה 1), עמ' 21-22.

ארכאולוגי ברמת כורזים נתגלו מספר אתרים מבוצרים מתקופת הברזל, וביניהם תל נס שבקרבת ראש־פינה, אתר שהצטתי לזהותו עם עיר המבצר אדמה.¹¹ גם זיהוי האתר בקרני חיטין עם מרום/מרון/מדון, כפי שהציעו נאמן וגל,¹² אינו בטוח כלל וכלל. בעקבות גילויים ישנים וחדשים במירון שבגליל העליון, ובכלל זה ממצאים מתקופות הברונזה הקדומה, הברונזה התיכונה, הברונזה המאוחרת והברזל,¹³ יש לפתוח מחדש לדעתי את הדיון הישן בדבר זיהוים של מירון והמעייין הגדול שלמרגלותיה עם מרום ומי מרום (יהושע יא, ה-ז) המקראיים.¹⁴ דומה שסוגיית הגבולות שבין נחלות שבטי הצפון וזיהוין של הערים אשר בתחומן תעסיק את המחקר עוד זמן רב.

דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב, תשמ"ג, עמ' 113; N. Na'aman, *Borders and Districts in Biblical Historiography* (Jerusalem Biblical Studies, 4), Jerusalem 1986, pp. 133–134

11 ראו: י' סטפנסקי, 'הפריפריה של הצור בתקופות הברונזה, הברזל והפרסית: מחקר ארכיאולוגי-רגיונלי', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב, תשנ"ט, עמ' 123; הנ"ל, 'רמת כורזים', ג' ברקאי וא' שילר (עורכים), הגליל העליון המזרחי ורמת כורזים (אריאל, 154), ירושלים תשס"ב, עמ' 20.

12 ראו: נאמן (לעיל, הערה 10), עמ' 119–127; צ' גל, הגליל התחתון: גיאוגרפיה יישובית בתקופת המקרא, תל־אביב תש"ן, עמ' 124–125.

13 י' סטפנסקי, 'מירון', ח"א, 115, עמ' 6.

14 אילולא ריחוקו של קרני חיטין מגבולו המערבי של נפתלי הייתי מציעו כאתר אפשרי לזיהוי עם חוקוק. אפשר היה אולי לקשר – על סמך דמיון לשוני – את חוקוק עם אלאיכה או אלעיכה, אחד השמות הקדומים של קרני חיטין כפי התושבים הערבים המקומיים. ראו: י' ברסלבסקי, הידעת את הארץ, א: הגליל ועמקי הצפון, תל־אביב תש"ן, עמ' 100; אם כי לדעת ברסלבסקי השם שאול מן הקוראן, למרגלות המדרון הצפוני־המערבי של גבעת קרני חיטין קיימת חורבה נוספת המכונה חרבת אלעיכה (Kh. El Eika). על שמות האתרים הללו ראו: S. Grootkerk, *Ancient Sites in Galilee: A Toponymic Gazetteer*, Leiden, Boston & Köln 2000, p. 222. אולם כאמור יש להעדיף להפיש את חוקוק מערבה יותר, על גבול נפתלי־אשר.

בעוד החלק המזרחי שלה – וכן הר תרען ובקעת תרען – היו בתחומה של נחלת נפתלי (כולל אדמות היישובים ששכנו באתרי אלפ־עינה, חורבת קנה, תרען⁶ ואחרים).

אשר לתיאור הגבול הדרומי־המערבי של נפתלי וזיהויה הבעייתי של חוקוק,⁷ זו אכן בעיה קשה שהתלבטו בה החוקרים. אך לא סביר לזהותה בח'רבת אסעד או בשיח'־מוסה־קאזם כפי שמציע לוי, מכיוון שאלה אתרים קטנים יחסית, שאינם בולטים בנוף. גם הזיהוי המסורתי עם יאקוק (באתר המקראי שיח'־באשי אשר ממערב ליאקוק) הוא קשה, בגלל הריחוק מהתוויית הגבול. לדעתי עדיף לקבל את ההצעה שהועלתה זה כבר, להפיש את חוקוק מערבה יותר, ולזהותה עם עיר הלויים חוקוק שבנחלת אשר (דברי הימים א ו, ס); כך תיאור הגבול של נפתלי בהמשך הפסוק 'ופגע בזבולון מנגב ובאשר פגע מים' (יהושע יט, לד) מתפרש טוב יותר, וחופף למהלך הגבול הצפוני־המזרחי של זבולון.⁸ לויין פוסל את הצעתם של נאמן ושל גל לזהות בקרני חיטין את רימון שבנחלת זבולון (הזהה לדעתם עם מרון/מרום), ומציע במקום זאת לזהות בו את 'אחת מערי המבצר של נפתלי, אולי אדמה הנזכרת בפסוק לו [בפרק יט].'⁹ ואולם את אדמה (וכן את הרמה, המוזכרת לאחריה) יש להפיש מזרחה יותר, בין הכינרת לחצור, כפי שהעירו כבר גל ונאמן.¹⁰ בסקר

6 גם ליד הכפר תרען נתגלה ונהפר לאחרונה יישוב מתקופת הברזל, המתוארך למאה העשירית עד התשיעית לפסה"נ. ראו: D. Shalem & Z. Gal, 'Sounding at Iron Age Tur'an, Lower Galilee', *Atiqot*, 39 (2000), pp. 105–111

7 לויין (לעיל, הערה 1), עמ' 20.

8 כך למשל התווה את הגבול אחיטוב בפירושו לספר יהושע; ראו: ש' אחיטוב, יהושע (מקרא לישראל), תל־אביב וירושלים תשנ"ו, עמ' 305, 317–318.

9 לויין (לעיל, הערה 1), עמ' 22.

10 ראו: צ' גל, 'הגליל התחתון בתקופת הברזל', עבודת

על עבודה זרה בבית המרחץ הרומי – שתי הערות

ירון צבי אליאב

במאמר שהתפרסם לאחרונה שב עמנואל פרידהיים לעסוק בסיפור המפורסם שבמשנת עבודה זרה על אודות ביקורו של רבן גמליאל בבית המרחץ של אפרודיטי בעכו. בתגובה שלהלן אין כוונתי לדון בפרשנות שמעניק פרידהיים לקטע זה ולמקורות אחרים מספרות חז"ל הנוגעים לעמדת החכמים כלפי פסלים רומיים. ראשית, כיוון שבמאמר שפרסמתי בעבר דנתי בסיפור זה ובשאר המקורות התלמודיים שמציג המחבר¹; ושנית, כיוון שמאמר נוסף

תגובה על מאמרו של ע' פרידהיים, 'מעשה רבן גמליאל במרחץ של אפרודיטי בעכו – עיון בראליה ארץ-ישראלית', קתדרה, 105 (תשרי תשס"ג), עמ' 7-32. כל ההפניות להלן בגוף המאמר ובהערות הן למחקר זה, אלא אם כן צוין אחרת. תודתי למורי (לשעבר) פרופ' יוסף גייגר שקרא טיטה של תגובה זו והעיר כמה הערות חשובות.

1 ראו: Y.Z. Eliav, 'The Roman Bath as a Jewish Institution: Another Look at the Encounter between Judaism and the Greco-Roman Culture', *JSJ*, 31 (2000), pp. 416-454. הדיון בסיפור על רבן גמליאל, שם, עמ' 438-431. בשלושה מקומות מבקר פרידהיים טענות שהעליתי במאמר זה, ואתיחס אליהם בגוף הדברים, אך בשום מקום אין הוא רומז שעיקר דברי באותו פרק של המחקר מכוונים לפרש את המקורות שבהם הוא עוסק. בדומה לכך, בסיכום דבריו, כשהוא בא לעמוד על עמדתם הכללית של חכמים בעניין בית המרחץ הרומי (עמ' 31-32), אין הוא מוצא לנכון להעיר שבדיוק על אותה נקודה פרסמתי מאמר מפורט אחר, ואפילו באותו כתב-עת. ראו: י"צ אליאב, 'האם הסתייגו היהודים מבית המרחץ הציבורי בראשית הופעתו', קתדרה, 75 (ניסן תשנ"ה), עמ' 3-35. שורה של מהקרים שהתפרסמו בשנים האחרונות עוסקים בדיוק באותם נושאים ובאותם מקורות מספרות חז"ל, ובראשם

מפרי עטי המוקדש כולו לעניין חז"ל ופסלי העולם הרומי ראה אור לאחרונה, וכל הרוצה יבוא וייטול.² בדברים שלהלן ברצוני להצביע על שני היבטים בסיסיים בחקר העולם העתיק בכלל ומרחצאותיו בפרט שלא זכו להתייחסות מתאימה לדעתי במאמרו של פרידהיים, ומתוך כך להשיב על הביקורת שהפנה כלפי בשלושה מקומות במאמרו.³

קודם כול, על התפיסה הדתית של העולם העתיק. מושכל ראשון הוא שכל הבא לעסוק בעת העתיקה חייב להביא בחשבון את ההבדלים המהותיים המפרידים את התקופה המודרנית מן הזמנים שקדמו לה. הדברים נכונים במיוחד בעניינים הקשורים לחקר הדתות, שכן ההוויה הדתית (מה שמכונה פעמים רבות באנגלית

הסיפור על רבן גמליאל, שפרידהיים מנסה לפרש. M. Halbertal, 'Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah', G.N. Stanton & G.G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, pp. 159-172; M. Jacobs, 'Römische Thermenkultur im Spiegel des Talmud Yerushalmi', P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, I (*Texte und Studien zum Antiken Judentum*, 71), Tübingen 1998, pp. 219-311; S. Schwartz, 'Gamaliel in Aphrodite's Bath: Palestinian Judaism and Urban Culture in the Third and Fourth Centuries', *ibid.*, pp. 203-217. מחקרו של שוורץ התפרסם מאוחר יותר בשינויים קלים: idem, 'The Rabbi in Aphrodite's Bath: Palestinian Society and Jewish Identity in the High Roman Empire', S. Goldhill (ed.), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge 2001, pp. 335-361; idem, *Imperialism and Jewish Society 200 BCE to 640 CE*, Princeton 2001, pp. 165-174.

2 Y.Z. Eliav, 'Viewing the Sculptural Environment; Shaping the Second Commandment', P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III (*Texte und Studien zum Antiken Judentum* 93), Tübingen 2002, pp. 411-433.
3 עמ' 9, הערה 6; עמ' 10, הערה 9, עמ' 11, הערה 25.

אולימפוס דרך הניסוחים המופשטים שבכתבי הפילוסופים ועד אחרון בתי הכיסא שבהם עשו אנשים את צורכיהם. למשל בבית כיסא שהתגלה כמעט בשלמותו בפומפיי מצוירת על הקיר במלוא הדרה האלה פורטונה (שפרידהיים כה מרבה להתייחס אליה), מתחתיה הכתובת 'cacator cave malum' (שתרגומה: המחרבן, הישמר מרשע), ובצדה מתואר אדם העושה את צרכיו כשהוא כורע על מזבח קטן. בעיני אנשי אותו הזמן לא היה זה חילול הקודש או קריקטורה מנאצת - נהפוך הוא. ההתנסות הבסיסית של עשיית צרכים, על הריחות והלחצים הגופניים הכרוכים בה, באה לידי ביטוי עד ימינו אלה, למשל בכתובות מהורהרות גם אם מחויכות בהדרי שירותים צבאיים. בתודעת העת העתיקה נתפס המעשה הזה בשפת הדת, שבמקרה זה הולבשה אצל הרומים באדרתה של פורטונה. ביטוי קולע להוויה הזו יש בכותרת ספרו החדש של קית הופקינס - *A World Full of Gods* ('עולם מלא אלים')⁵.

ההוויה הדתית הייתה כוללת והודרנית. היא עיצבה הן את העדשות שדרךן התבוננו אנשי העולם הרומי על סביבתם הן את ההתנסות היומיומית שלהם. השפה שבאמצעותה קיימו, הסבירו ופירשו את האינטראקציה שלהם עם הסביבה הייתה מושתתת על מושגים הלקוחים מן הלקסיקון הדתי. שמות ותכונות של אלים, מיתוסים, אגדות ואמונות עממיות היו הכלים שבהם נוצקו התבניות הקוגניטיוויות שנתנו תוקף לתופעות טבע ולמצבים אנושיים כאחד, בדומה ל'אמיתות' המדעיות שמעצבות את עולמנו כיום. הדת, וליתר דיוק מה שאנו מכנים כיום דת, הקיפה את הכול.

5 K. Hopkins, *A World Full of Gods: The Strange Triumph of Christianity*, New York 1999 ציור הקיר מהשירותים בפומפיי ראו: שם, לוח 1.

(religiosity) השתנתה לבלי הכר בעת החדשה, עם ההתפתחויות הדרמטיות במדעי הטבע, המהפכה הטכנולוגית-עשייתית וחילופי המשמרות בין דתיות לחילוניות. המציאות כולה נתפסה בעת העתיקה בקטגוריות המכוננות היום דתיות. הקוסמולוגיה של אגן הים התיכון היווני-רומי הייתה רוויה בישויות אלוהיות - אלים ואלות, רוחות ונשמות, מלאכים, שדים ומפלצות מיתולוגיות.⁴ הללו לא הוגבלו להפקה הוליוודית כזו או אחרת, אלא אפפו את אנשי אותו הזמן באשר הם, ממרומי המקדשים בהר



4 ציור הקיר והכתובת מבית הכיסא בפומפיי

ביטוי מקיף להוויה הדתית חובקת הכול הוא שרווחה בעת העתיקה, ודגש על התקופה הנדונה כאן, מצוי בהיבריו הרבים של בראון, ראו למשל: P. Brown, *The World of Late Antiquity*, London 1971, pp. 49-112 ולאחרונה במאמרו: 'Christianization and Religious Conflict', A. Cameron & P. Garnsey (eds.), *CAH, XIII: The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge 1998, pp. 632-664; הוא מאפיין שם את ה-'religious common sense' של התקיפה כדלקמן: 'a spiritual landscape rustling with invisible presences - with countless divine beings and their ethereal ministers' (עמ' 632).

לדעת מה מן התהליך הפורמלי הזה נהג בקצווי האימפריה,⁶ אם כי נראה שהמאפיינים הבסיסיים היו שגורים ומוכרים, גם אם לא על פי הנוסחה הממוסדת של הרומים. בכל מקרה ברור למדי שאנשים ידעו להגדיר היטב את המקומות המקודשים שבעולםם, ובמיוחד להבדיל בינם לבין אלו שאינם מקודשים.⁹

דומני שפרידהיים אינו נותן דעתו לדיאלקטיקה הזו על שני קטביה. הוא סוקר במאמרו חלק מן הידיעות, בעיקר הספרותיות, על חגיגות ה־1 באפריל ברומא, שכללו גם שורה של אירועים בבית המרחץ, ובהם הקטרת קטורת, רחיצה של פסלים וכמובן רחצה של המשתתפות עצמן; ובסיכום התיאור הוא קובע שבית המרחץ היה 'הזירה המרכזית שבה התקיימו טקסי הפולחן' (עמ' 11), וממילא רואה בו 'זירה להתרחשויות פולחניות מובהקות' (שם), הערה 25). ובהערה הוא מוסיף: 'לאור האמור אי אפשר לקבל את דבריו של אליאב בנושא זה, ומצטט את קביעתי 'In many ways the bath-house was a secular establishment... There were no

בניגוד להווייה הדתית חובקת העולם וחסרת הגבולות שתוארה עד כה, חותרת הנטייה האנושית הבסיסית, שחוזרת לשחר ימיו של המין האנושי, להגדיר ולהציב גבולות, במיוחד במה שקשור למרחב הפיזי. כשם שמאז ומעולם חתרו בני אדם להבחין למשל בין רשות היחיד לרשות הרבים, כך ידעו בעולם הרומי, לפחות במרחב הציבורי,⁶ להציב גבול ברור למדי – אם כי לא הרמטי – בין מקום מקודש (locus consecratus, המכונה גם locus sacer) לבין מקום לא מקודש (locus profanus). לרומים היה תהליך חתוך ומדויק להפיכת מקום טרום (pro) מקדשי (fanum) למקום מקודש, תהליך זה נקרא הקדשה (consecratio). עם השלמת תהליך זה קיבל המקום מעמד של templum – מושג הכולל את המבנה הארכיטקטוני שאנו מכירים כמקדש (aedes sacra) אך רחב ממנו בהרבה, למשל כס המשפט של הפַּרְטוּר והמרחב שבו הוצב או בית הסנט היו אף הם templa. קיים גם תהליך הפוך – ביטול הקדושה והשבת מקום מסוים למעמד לא מקודש (exauguratio).⁷ קשה

ראו: P. Catalano, 'Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano: Mundus, templum, urbs, ager, Latinum, Italia', *ibid.*, pp. 467–479

8 ראו למשל: M. Beard et al., *Religions of Rome*, I, Cambridge 1998, pp. 320–322

9 על הצד ההשוואתי הנה שסוקר הגדרת מקומות קדושים בתרבויות ובזמנים שונים ראו למשל: D.L. Carmichael et al. (eds.), *Sacred Sites, Sacred Places (One World Archaeology, 23)*, London & New York 1994. וראו גם את הגדרתו הקולעת של דרקס (ההדגשות להלן שלי): 'Cult places are spaces intended for the worship of one or more cosmological powers, separate from the profane world, in which the members of the cult community regularly gather in order to perform their personal or collective rituals before a ritual focus' (T. Derks, *Gods, Temples and Ritual Practices: The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul [Amsterdam Archaeological Studies, 2]*, Amsterdam 1998, p. 133)

6 תדיון כאן אינו כולל את ה־"sacra privata", היינו את ביטוייה של ההווייה הדתית במרחב הפרטי, שהרי בבית מרחץ ציבורי עסקינן, אלא רק את נקודות המגע שבין עולמו של הפרט לציבור. על הדתות בעולמו של היחיד ובמשפחה ראו: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912², pp. 380–566; J.T. Bakker, *Living and Working with the Gods: Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia (100–500 AD) (Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology, 12)*, Amsterdam 1994

7 לסיכום מתומצת אך ממצה של התהליכים הללו בלוויית ביבליוגרפיה ראו: J.E. Stambaugh, 'The Functions of Roman Temples', W. Haase, *Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung: Principat (ANRW, II, 16, 1)*, pp. 554–608, 1978. על המשמעויות השונות של templum ועל האטימולוגיה הבסיסית שלו כמסמן המרחב שיוחד לצורכי קדושה, הן בשמים הן על הארץ,

ומנהגים דתיים, ולעתים גם טקסים פולחניים ממש ('התרחשויות פולחניות מובהקות' בלשונו של פרידהיים), שבהם השתמשו במרחב הציבורי של בית המרחץ הרומי, ואין הדבר מייחד את בית המרחץ דווקא. הגיגות ותהלוכות מעין אלה, שלעתים אם כי לא בהכרח כללו הקרבת חיות, ניסוך נוזלים, הקטרת קטורת ושאר ריטואלים דתיים (הופעות מוזיקליות ודרמטיות, תפילות, המנונות וכדומה) מילאו את כל המרחב הציבורי - בשערים, ברחובות, בצמתים ובכיכרות; במזרקות, בגנים, בשוקי העיר ובשאר מתקניה. בערים הגדולות, כמו קיסריה, בית-שאן ובוודאי עכו (ששם מיקם המספר במשנה את האנקדוטה על אודות רבן גמליאל), אפשר היה להיתקל ב'התרחשויות' כאלה כמעט מדי יום, ולעתים קרובות הרבה יותר מפעם אחת ביום. כמו שפרידהיים לא יטען מן הסתם שכל השטח הציבורי של העיר היה בית עבודה זרה אחד גדול (אם כי טענה כזאת, לפחות מהיבט מסוים של העולם הרומי, אינה משוללת יסוד), כך אין מקום לעמדתו שטקס פולחני שנערך במרחץ הופך אותו לזירה פולחנית מובהקת. בית המרחץ אינו מקום (locus) של פולחן, אף שכאמור פולחן ודאי וודאי שהתקיים בו, כמו בכל מקום ציבורי אחר. לפיכך קשה מאוד לדעתי לקבל את הטרמינולוגיה של פרידהיים, השב ומדבר על 'מאפיינים אליליים' בבית המרחץ הרומי (עמ' 9), על האופי הדתי-פולחני שלהם (עמ' 10) ואף על 'היבטים אליליים' במוסד זה (עמ' 26). אלו אינם מאפיינים של בית המרחץ אלא של ההוויה הדתית של העולם הרומי בכללו, ובית המרחץ אינו נבדל בעניין זה משאר המקומות בעיר הרומית.

תמוה במיוחד החלק המרכזי של מאמרו (עמ' 12-26), שבו מציג המחבר מידע שאסף מהמרחב הארץ-ישראלי על פולחנים הקשורים במים או

practices in connection with the bath's statues, sacrifices were not offered, and religious ceremonies were not conducted there' (עמ' 11-12, הערה 25). בלי להיכנס לעובי הקורה של החגיגות הללו - שרב הסתום בהן על הגלוי - הן אינן מעלות או מורידות לעצם העובדה שבית המרחץ היה בעיני הכול, עד כמה שידיעתי מגעת, מוסד לא מקודש (locus profanus) בעליל. בעניין זה אין בדברי אלה כל חידוש, ולמעשה כבר רבים וטובים ממני, מחשובי חוקרי בית המרחץ הרומי בדורנו, שותפים לקביעה הזו,¹⁰ והיא נתמכת במאות מקורות, הן ספרותיים הן אפיגרפיים, מכל קצווי החיים בעולם הרומי, המציגים את בית המרחץ כמוסד לא מקודש. פירושו של דבר שמוזוית הראייה של אנשי העת העתיקה כניסה למרחץ הייתה מעשה 'חילוני' מובהק.

אלא שזו רק חצי התמונה של מציאות רבת הפנים שהצגתי לעיל, שכן אף שבית המרחץ היה מקום לא מקודש (locus profanus) מובהק, הרי גם ה'חילוני' נתפס בעולם הרומי במשקפיים 'דתיים'. אך טבעי הוא על כן למצוא ביטויים

10 ראו למשל: I. Nielsen, *Thermae et Balnea: The Architecture and Cultural History of Roman Public Baths*, I. Aarhus 1999, p. 146; נילסן קובעת בפשטות ובצורה שאינה משתמעת לשתי פנים 'The baths were always secular' 'In a world almost universally permeated with a sense of religiosity, baths and bathing seem definitely to belong in the secular sphere' (F. Yegül, *Baths and Bathing in Classical Antiquity*, New York & London 1992, p. 124). והשוו לדברי פרידהיים: 'בחלק המרחצאות הרומיים הושם דגש על פעילות המרחצאות במתחמי המקדשים הפגניים או בסמוך להם' (עמ' 9). לא מניה ולא מקצתיה; ראשית, המחקר שהוא מסתמך עליו (שם, הערה 8) עוסק במנהגי הרחצה של היוונים בתקופה שקדמה לעולם הרומי. שנית, קשה להבין מה עניין 'סמיכות' מועיל כאן; גם הפורום למשל היה סמוך למקדשים, וכמוהו מבנים נוספים - ומה בכך?

אובססיה) לרחצה במרחץ, כך הקפידו אנשים רבים שלא למנוע מנועם זה מפסליהם. ואכן רחיצת פסלים במקורות מים שונים מתועדת בתקופה הרומית בכל מרחב הים התיכון, מאלכסנדריה ועד רומא (בשני הכיוונים),¹² והדיה נשתמרו גם בספרות חז"ל.¹³ לעתים, במיוחד כשלא היה מקור מים טבעי זמין יותר, נעשה הדבר בבית המרחץ, אך אין בין זה ובין 'קדושתו' של המרחץ ולא כלום.

במשפטים שפרידהיים מצטט ממחקרי, ושהובאו לעיל, באה לידי ביטוי המורכבות שמאפיינת את ההווה הדתית בעולם הרומי, אך הוא מביא אותם רק באופן חלקי. כבר בפסקית שהשמיט וסימן בשלוש נקודות אני מסייג את קביעתי הראשונה (In many ways the bath-house was a secular establishment) ואומר: 'as much as anything could be secular in a world as permeated with religion as the Roman civilization'. יתרה מזאת, מיד לאחר שאני טוען שלא התקיים בבית המרחץ פולחן פורמלי (היינו שבית המרחץ מעולם לא היה templum), אני עובר לפסקה ארוכה שפותחת במשפט הסיוג 'Nonetheless, the statues' religious status is not clear cut', ובה אני מונה את רוב ה'היבטים' הפולחניים שפרידהיים שב ומזכיר: בתי מרחץ בשמות של אלוהויות רומיות, ממצא אפיגרפי שמלמד על היבטים דתיים, פולחן הקיסר, שהוא יוצא הדופן המשמעותי ביותר אשר דורש דיון לעצמו, ועוד. כל אלה תוך כדי הסתמכות על אותם מחקרים שהוא חוזר ומצטט, בעיקר מחקרה

באפרודיטי.¹¹ אמנם החומר כשלעצמו חשוב ומאיר עיניים, וטוב עשה המחבר שחזר ודחה את העמדה האפולוגטית שרווחה בקרב רבים מתוקרי יהדות העת העתיקה בדורות הקודמים, ואפרים אלימלך אורבך בראשם, שבמאות הראשונות לספירה פקע תוקפה של ההווה הדתית הנכרית (עמ' 8 ואילך; מה שחלק מחוקרי היהדות, כנראה תוך הזדהות עם מושא מחקרם, מכנים אלילות). אך לדעתי אין כל קשר בין המידע הזה לבין מסקנתו 'לפיכך נראה כי פסל אפרודיטי לא הוצב בבית המרחץ העירוני לקישוט בלבד, אלא הייתה לו גם משמעות פולחנית' (עמ' 26). ראוי לציין במיוחד שהחיפוש האינטנסיווי של פרידהיים אחרי טקסי מים במזרח הים התיכון לא הוליד אפילו ראייה אחת לטקס כזה שנערך בבית מרחץ. כל הידיעות שאסף קשורות במעיינות, בנהרות, בימים ובאגמים, היינו במקווי מים טבעיים; חוץ ממה שהוא מביא בצדק על המרחצאות בגדרה, אך אלו לא היו בתי מרחץ ציבוריים כי אם חמי מרפא (וראו להלן על ההבדל המהותי שביניהם). אם הוא בא ללמדנו שמים נתפסו בתודעת אנשי העת העתיקה בקטגוריות דתיות, ושעל כן התפתחו סביבם שפה ומנהגים דתיים, ואלו כללו גם חגיגות ופולחן – ניהא. אך האם יש היבט כלשהו בטבע (הרים, יערות וכדומה) שלא נתפס כך? ואם במים עסקינן, הרי אנשים גם שתו מים, בישלו במים, ורבים מהם רחצו בגיגיות שמולאו במי בורות ומעיינות; האם גם לאלו יש משמעות פולחנית מובהקת בעיניו של המחבר?

ככלל, כשם שהייתה חיבה יתרה (שלא לומר

12 עניין זה נדון במחקר פעמים הרבה; ראו למשל: R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981, p. 27, והביבליוגרפיה שם בהערה 41.

13 ויקרא רבה לד, ג (מהדורת מרגליות, עמ' תשעו-תשעז). וראו על מקור זה ומקבילותיו: אליאב, האם הסתייגו (לעיל, הערה 1), עמ' 30-31.

11 לתמיכה דומה ראו: N. Belayche, *Judaea-Palaestina: The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)* (*Religion der römischen Provinzen*, 1), Tübingen 2001, p. 4, n. 13

הוא קובע: 'מדברי אליאב עולה שהוא סבור כי פסל אפרודיטי היה עיטורי בלבד ללא משמעות פולחנית', ומצטט את דברי, 'The bath house statuary was intended for decorative purposes, not for worship' (עמ' 9, הערה 6). גם כאן המשפט המלא יבהיר את התמונה יותר: 'Like the large number of statues that stood on almost every street corner of the Roman city, the bath house statuary was intended for decorative purposes, not for worship' (ההדגשה אינה במקור). המילה 'מיועד' מכוונת להבדל הנוכח שבין פסלים מקודשים (res sacra) לפסלים רגילים חסרי קדושה, אך אין היא אומרת שפסל לא פולחני אינו יכול אחר כך להשתתף במעשה הדתי חובק הכול של העולם העתיק. ככלל, כפי שאני מבהיר במקום אחר,¹⁵ המושג 'עיטורי בלבד' (mere decoration) בהקשר הרומי הוא אנכרוניסטי, ואינו קיים בעולם שהכול בו מחובר אל הדת, ולכן ההגדרה 'עיטורי' (מה שהרומים היו מכנים ornamentum ומה שהמשנה בסיפור רבן גמליאל מגדירה 'נוי') משמשת במקרים רבים את הרומים לציין שהפסל לא הוקדש באופן פורמלי (consecratio).

ולבסוף, על שוני ודמיון בין בתי מרחץ בעולם הרומי. שני גורמים עיקריים מאפיינים את בית המרחץ ומבדילים אותו ממתקני רחצה אחרים בני זמנו מחוץ לעולם הרומי או מכאלו שקדמו לו: הספקה שוטפת של מים ומערכת קבועה המאפשרת את חימוםם (גורם נוסף הוא כמובן היסוד התרבותי על היבטיו השונים בחיי היומיום, אך עיסוק בו חורג מן הדיון כאן¹⁶).

פורץ הדרך של קתריין דנבייבין. על בסיס ההבנה הזו אני טוען בפסקה שאחר כך: 'This complex situation was expressed in Jewish sources as well', פסלים אף הם היו חלק אינטגרלי מן המציאות הזו, ושני צדיה של המשוואה המורכבת הנזכרת (כוללניות חובקת עולם כנגד מציאות בעלת גדרים וגבולות) חלים גם עליהם. רק תהליך פורמלי של הקדשה (consecration) עשוי היה להפוך פסל למקודש (res sacra), ובכך לסמן שעל הפסל שורה 'רוח הקודש' – ה־πνεῦμα (או ה־numen, היינו הכוח והרצון האלוהיים) של אחד האלים או לחלופין ה־numen או ה־genius של אחד האימפרטורים. אך אין זאת אומרת שיחידים לא יכלו בעצמם להקדיש פסלים לאלים – תהליך הידוע בשם dedicatio – או להתקשר באופן פולחני (למשל באמצעות קרבן) לפסל חסר רוח קודש. פולחן לא פורמלי כזה, הגם שהובדל באופן מהותי מההקדשה הפורמלית, היה לחם הוקה של ההווה הדתית באותם ימים, והתקיים בדרגות שונות של המציאות – החל בנפנוף יד לכיוון פסל (כל פסל), מעשה שנתפס כאקט 'דתי',¹⁴ דרך שורה אין־סופית של מחוות אפשריות, חלקן מקומיות וקצרות (בגיעה, נשיקה וכדומה) וחלקן מחוות מורכבות יותר שדרשו הכנה, וכלה בהקמת מזבחון לא פורמלי, הקדשתו לפסל מסוים, ולאחר קבלת היתר מן הרשויות (במסגרת ה־lex area – החוקים שהסדירו את השימוש במרחב הציבורי) אף הצבתו ברחובה של עיר, בפורום או באותה מידה בבית המרחץ. אך פסלים כאלו לא נחשבו למקודשים (res sacra); שורה ארוכה של עניינים הבדילה אותם מפסלים מקודשים, למשל הפוגע בפסל כזה לא עבר על פי החוק הרומי על איסור חילול הקודש (sacrilegium).

גם בנקודה זו פרידהיים אינו מדייק בדבריו.

14 ראו למשל: בקר (לעיל, הערה 6), עמ' 15.

15 אליאב (לעיל, הערה 2), עמ' 420-421.

16 לצדדים שונים של תרבות המרחצאות של היהודים – כישוף, פולקלור, הלכה, תפילה ועוד – הקדשתי שורה של מחקרים; נוסף על שני המאמרים שמצוינים לעיל בהערות 1-2, ראו: י"צ אליאב, 'פילי – פומא – שפת מדינה ותלכה

אחד ההבדלים הבסיסיים שכל החוקרים מציינים הוא בין בית המרחץ הציבורי לבית המרחץ שבאתר מרפא.¹⁹ אף שבמבט מן החוץ, בעיקר לעין מודרנית, שני המוסדות הללו נראים דומים למדי, הבדלים מהותיים מפרידים ביניהם. בעוד בית המרחץ הציבורי היה קשור בקהילה, גדולה או קטנה, שצרכה את שירותיו, זה שבאתר מרפא היה ממוקם באתר כזה, וקיבל את מימיו ממעיין חם או ממעיין שנובעים בו מים מינרליים, או לחלופין נבנה באתר שנקשר באחת מאלוהויות המרפא – אסקלפיוס ואחרים; ובדרך כלל שלושת המאפיינים הללו התקיימו ביחד. למרחץ כזה, שבניגוד למרחצאות הציבוריים היה ממוקם לרוב מחוץ לעיר, באתר שסיפק מים 'מיוחדים',²⁰ היו אנשים באים במיוחד, ואף ממרחק רב; במיוחד באסקלפיה (אתרי המרפא שהיו תחת חסותו של אסקלפיוס) הייתה נטייה מובהקת למקם את בתי המרחץ מחוץ לריכוזי האוכלוסייה, כדי למנוע התפשטות של מחלות.²¹ המבנה הפנימי של מרחצאות המרפא הותאם לאופי האתר (למשל בית מרחץ המושתת על מעין חם אינו זקוק להיפוקאוסט), וייחודם מבחינה תרבותית הוא שרבים מהם היו אתרי מקדש מובהקים – בעיקר עקב החפיפה המלאה כמעט שהייתה בעולם העתיק בין רפואה לדת.²² אך אין להקיש מכך לאופיים של בתי המרחץ

שניהם קשורים ביכולת הטכנולוגית וההנדסית הגבוהה של הרומים. למשל פיתוחה של הקשת – שהייתה ידועה אמנם לפני התקופה הרומית – והפיכתה לגורם ארכיטקטוני זמין ושכיח, אפשרו הבאת מים ממרחקים באמות מים. חשוב לא פחות הוא פיתוחו ושכלולו של ההיפוקאוסט, מתקן החימום התחת, שהפך לתו ההיכר המובהק של בית המרחץ.¹⁷ משעוצב הדגם הבסיסי, קשה היה להשביע את הביקוש, וכמעט בחטף נפוץ בית המרחץ לכל עבר ושוכפל אלפי פעמים; מאות בתי מרחץ נחשפו בחפירות ארכאולוגיות, וכמעט בכל אתר יישוב משמעותי מן התקופה הרומית נמצא בית מרחץ. כרוחב תפוצתם וכגודל הדמיון ביניהם כך גם השוני המהותי שבין הסוגים השונים של בתי המרחץ – יש בהם ענקיים שהכילו מאות רוחצים, ובמרחצאות האימפריאליים אף אלפים, בעת ובעונה אחת, ויש קטנים שסיפקו שירות לאיש בודד או שניים; יש עירוניים ויש כפריים; חלקם מושתתים על תבנית ארכיטקטונית מורכבת ואחידה שבמרוצת הזמן נהפכה סטנדרטית, ואחרים אינם תואמים את הדגם הזה; יש בתי מרחץ צבאיים, מלכותיים-אימפריאליים, כאלה שהיו שייכים לאיגודים שונים ואחרים. הצד השווה בכלם הוא המים והחימום ולעתים מספר היבטים נוספים, אך אין בזאת כדי להכיל את כולם בחדא מחתא, וחוקרים רבים עמלים, כל אחד בתחומו, על טיפולוגיה של המתקנים הללו ועל בירור השווה והשונה ביניהם.¹⁸

19 נילסן (לעיל, הערה 10), עמ' 5; יגול (לעיל, הערה 10), עמ' 92-127, ובמיוחד עמ' 125.

20 וראו למשל אמירתו הקולעת של מקמולן: 'Holy places only by chance lay where cities grew' (מקמולן [לעיל, הערה 12], עמ' 27).

21 ראו: F. Graf, 'Heiligtum und Ritual: Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia', O. Reverdin & B. Grange (eds.), *Le sanctuaire grec*, Genève 1992, pp. 168-178, 201-202.

22 H. Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East* (Harvard Semitic Monographs, 54), Atlanta 1995.

מהלכות רחיצה במרחץ, סדרא, יא (תשנ"ה), עמ' 5-19; הנ"ל, 'מה קרה לרבי אבהו בבית המרחץ של טבריה? על מקומם של הריאליה והייחודיות באגדה התלמודית', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יז (תשנ"ה), עמ' 7-20.

17 על מתקן זה ראו: אליאב, מה קרה (שם), ובמיוחד בהערה 22 שם.

18 ראו למשל לעיל, בהערה 10.

השונים וההיפוקאוסט, ושהיה בתוך מקדש או בתוך מתחם מקודש, לא היה בית מרחץ ציבורי, גם אם לעתים הציבור היה רשאי להשתמש בו.²⁴ בדיוק כמו שבית מרחץ צבאי במחנה לגיון, או בית מרחץ בארמון אימפריאלי או בוילה – לא היו בתי מרחץ ציבוריים. ואכן, נמצאו לא מעט מתקנים כאלו – וכי מדוע שכוהני המקדש או אלו שבאים בשעריו יתנזרו ממנעם זה, ופעמים הרבה היה זה מתקן ששימש כוהנים בלבד למטרות טהרה והנאה כאחד.²⁵ מובן שבמציאות היומיום עשויים היו ההבדלים האלו להתקוות לעתים, אך אין בכך כדי לבטל את קיומם או להמעיט מחשיבות ההכרה בהם לצורך הבנת העולם שבתוכו תפקדו.

עניינים אלו חשובים במיוחד שעה שבאים לעסוק בצד היהודי של בתי המרחץ, שכן היהודים, לפחות מי שהיו אמונים על הלכות עבודה זרה, לא היו מעלים על הדעת לבוא סתם כך במחיצתו של מקדש פגני. לעומת זאת, מקורות חז"ל על בית המרחץ מדגישים חזור ושנה שמדובר במקום של הציבור – היינו בבית מרחץ ציבורי ולא במקדש פגני – שהחכמים פקדו אותו דרך שגרה. אך כל זה כאמור עניין למחקר בפני עצמו.²⁶

הציבוריים, שנפוצו בערים ובכפרים לעשרות ולמאות, וכמעט תמיד במרכזי האוכלוסייה – אמנם אף הם נתפסו בתודעת התקופה כבעלי איכויות רפואיות, מה שתורגם כמו כל דבר באותם ימים לשפה דתית, אך בלי כל קשר לקדושה פורמלית.

בלי להיכנס בעובי הקורה של עניין זה, דומני שגם כאן פרידהיים מחמיץ את העיקר. את הפרק שהוא מכתיר בכותרת 'היבטים אליליים בבית המרחץ הציבורי' הוא פותח בפסקה ארוכה שאינה עוסקת בבתי מרחץ ציבוריים כלל כי אם בבתי מרחץ רפואיים (עמ' 9-10). גם בהערה שם, אחרי פירוט ביבליוגרפיה העוסקת במרחצאות מרפא של אסקלפיוס, הוא מסכם ואומר: 'יש לדחות אפוא את דעתו של אליאב שלא התקיים במציאות ההיסטורית שילוב של מרחץ ציבורי [ההדגשה שלי] ומקדש' (עמ' 10, הערה 9). לו דייק בדברי, אכן היה רואה שאני מדבר רק על בתי מרחץ ציבוריים, שכאמור לא תפקדו כמקדשים, ולעומת זאת אני מביא את אותם מקורות פחות או יותר שהוא מביא, ומציין במפורש 'Ceremonial aspects of religion were unquestionably practiced at the thermal baths'.²³ מבחינת ההגדרה, מתקן רחצה שנבנה במתכונת של בית מרחץ, לרבות החדרים

25 ראו דוגמאות רבות אצל דרקס (לעיל, הערה 9), עמ' 194-197.

26 וראו לעיל, הערה 1.

23 אליאב, בית המרחץ הרומי (לעיל, הערה 1), עמ' 432. וראו גם לעיל, הערה 10.

24 ראו לעיל, הערה 10.