



איור 1: מטמון שקלים מימי מלחמת היהודים ברומאים, אוסף מוזיאון הכט.

קהילת היהודים-נוצרים בגליל בתקופה שלאחר ישו

עפרה גורי-דימון

מוזיאון הכט
אוניברסיטת חיפה

הקדמה - ההתעלמות מקהילת היהודים-נוצרים בגליל

למרות העובדה שמקורות ושורשי הנצרות היו בגליל, מתעלמים הספרים המאוחרים של הברית החדשה מגורלה ומקיומה של הקהילה היהודית-נוצרית בגליל. אליוט בינס מצביע על מספר גורמים להתעלמות זו, הנמשכת מראשית דרכה של הכנסייה עד קרוב לימינו: בימיה הראשונים של הכנסייה היה רצון להפחית מערכה של הכנסייה בגליל כדי לא לפגוע במעמד הכנסייה בירושלים; בתקופה מאוחרת יותר היו חברי הכנסייה בעיקרם ערלים וככאלה התעלמו מהפלג היהודי של הנצרות, לכן גם התעלמו מהנצרות בגליל שהייתה בעיקרה של יהודים; כאשר התפשטה הנצרות על פני העולם הייתה מגמה לבטל את הסיפור על ראשיתה הצנועה בפינה נידחת של האימפריה, מגמה שבאה לידי ביטוי כבר במעשי השליחים, שם מוצגת הנצרות כדת אוניברסאלית. לדעת בינס גם כתביו של פאולוס משקפים התעלמות מהגליל, שכן אף הוא היה שותף לתפיסה האוניברסאלית של הנצרות. גם תפיסתו את ישו חייבה אותו להתעלם מפעילותו הארצית של ישו שהתרחשה בגליל. לדעת בינס ההתעלמות מהגליל באה לידי ביטוי גם בבשורה על-פי יוחנן – ניכר כי הדברים בספר זה נכתבו לכנסיה שמרחקה מארץ-ישראל רב מכדי שתגלה עניין בפינה נידחת כמו הגליל (Binns 1956:11–14).

בלארמינו בגטי, הסבור כי היו יהודים-נוצרים בגליל במהלך שלוש המאות הראשונות לסה"נ (Bagatti 1971: 19), נוקט גישה דומה לגישתו של בינס. הוא סבור כי אבות כנסייה כגון אוריגנס (מאה ג' לסה"נ) ואוסביוס (מאה ד' לסה"נ), שהיה להם קשר עם יהודים-נוצרים, סלדו מקבוצה זו – הם העדיפו לכנות "מאמינים יהודים" את ה"נצריים" שבתוכם, אף-על-פי שהיו הקרובים ביותר לנוצרים-הערלים, ואת שאר הפלגים היהודים-הנוצרים ראו ככופרים. בגטי טוען כי ההיסטוריונים הנוצרים התעלמו לחלוטין מהצורך לרשום את מעשיהם של נוצרים נבדלים אלה וכי גם אפיפניוס (מאה ד' לסה"נ), שאסף את החומר עליהם, מודה שהוא יודע אך מעט (Bagatti 1971: 30–31). בגטי גם מזכיר כתבים אפוקריפיים שבהם משולבות מסורות גליליות שלא נכנסו לברית החדשה ושיש בהן כדי להעיד על מציאותם של יהודים-נוצרים בגליל (Bagatti 1971: 23).

אך לא רק ההיסטוריונים הנוצרים בעת העתיקה נכנעו לרגשותיהם העוינים והתעלמו בכתוביהם מהיהודים-נוצרים, גם המקורות היהודים ממעיטים להתייחס אליהם. וכך מסביר זאת מיכאל אבי-יונה: "מקורותינו מספרים על מציאותם של מינים רק בציפורי, בכפר סכנין, בכפר נבוריא ובכפר נחום... מספרם המועט של היהודים-נוצרים יש בו כדי להסביר את מיעוט התעניינותם של חכמינו בנצרות בכללה. לאחר חיפוש שקדני מאד נמצא שהספרות העתיקה שלנו, הכוללת בודאי לא פחות מריבוא ומחצית הריבוא דפים, נמצאו בה רק 139 מקומות הדנים במינים ובמינות וסך הכול אינם עולים על 36 דפים" (אבי-יונה 1962: 120). האומנם יש לתלות תופעה זו בחוסר התעניינות בנצרות? יש לזכור שהמקורות היהודיים אמנם מתעדים את הנושאים שדנו בהם בישיבות ובבתי המדרש, אך אין הם מייצגים את כל הבעיות שהעסיקו את הציבור היהודי באותה עת (אגב, טענה זו תקפה גם בנוגע לתוכני הלימוד בבתי המדרש ובישיבות בימינו). יש גם לזכור שהחומר עבר תחת ידה של הצנזורה הנוצרית, וזו קרוב לוודאי השמיטה נושאים הקשורים בקהילה היהודית-נוצרית.

אני סבורה שלא בחוסר העניין בנצרות יש לתלות את מיעוט האזכורים במקורות היהודיים

בנוגע לנצרות בגליל, אלא בכך שבדומה למחברים הנוצרים, גם חכמינו נמנעו מלעסוק בסוגיות המתקשרות לפלג זה ביהדות מחמת העוינות שחשו כלפיו ומחמת רגישות הנושא. במאמר זה אנסה להתחקות אחר העדויות המאששות את הטענה בדבר קיומה של קהילה יהודית-נוצרית בגליל לאחר ישו. מבחינה כרונולוגית יתמקד המאמר בעדויות המתייחסות למאה הא' לסה"נ.

מעורבותם של יהודים-נוצרים בקהילה היהודית בארץ במרוצת המאה הראשונה לסה"נ

על מידת המעורבות של יהודים-נוצרים בקהילה היהודית בארץ במרוצת המאה הא' לסה"נ מעידה "ברכת המינים". ברכה זו היא הברכה השתים-עשרה של תפילת שמונה-עשרה והיא הותקנה ביבנה בשלהי המאה הא' לסה"נ. בבבלי (ברכות כח ע"ב; כט ע"א) נאמר: "ת"ר: שמעון הפיקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים, כלום יש אדם שיודע לתקן 'ברכת המינים'? עמד שמואל הקטן ותקנה." טרוורס הרפורד סבור שהותקנה ביבנה על ידי שמעון בשנת 80 לסה"נ בקירוב, בזמנו של גמליאל השני, ושמעון שינה את הנוסח הקדום של הברכה כך שתכלול גם את המינים (Herford 1903: 126). לדעת נעמי כהן הציע שמעון נוסח משופר ל"ברכת המינים", נוסח מצומצם שישמש נשק נגד המינים בניגוד לנוסח הקודם, ששימש נשק גם נגד בני פלוגתא מבית – ותיקון זה יש ליחסו לזמנו של רבן גמליאל דיבנה (כהן 1984: סב). מרבית החוקרים סבורים כי "ברכת המינים" היא נוסחת מבחן שנועדה לזהות את הכופרים בסתר בקרב הקהילה היהודית, שכן באמירתה הם נאלצים לקלל את עצמם, וכי היא מכוונת כלפי היהודים-נוצרים. דעה זו מבוססת על עדותו של אפיפניוס (Epiphanius, *Panarion*: 29.9.2): "היהודים שונאים את הנוצרים הללו וג' פעמים ביום, שחרית ובצהרים וערבית, כשהם מתפללים בבתי כנסיותיהם, מקללים אותם באומרם: ארוך אלוהי הנוצרים" (תרגום: אלון 1967: 180 והערה 298 וראו שם דיון מפורט בנושא "ברכת המינים" ומשמעותה: 179–192). היא גם מבוססת על עדותו של יוסטינוס מרטיר: (מאה ב' לסה"נ, מראשוני סופרי הכנסייה) "אתם, היהודים, מקללים בבתי כנסיותיכם את כל הנוצרים..." (Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Judeo*, 16), ועל דבריו של הירונימוס (בפרושו לישעיהו נב, ד): "בשם 'נוצרים' הרי הם מחרפים את המשיחים ג' פעמים ביום" (תרגום: אלון 1967: 180 והערה 299).

נוסח התפילה בגניזת קהיר (Mann 1925/6) "והמינים והנוצרים כרגע יאבדו" מחזק את הדעה ש"ברכת המינים" כוונה לנוצרים. לדעת גדליה אלון זהו הנוסח המקורי מימי רבן גמליאל והוא שונה מנוסח ימינו, שבו הושמטה המילה "מינים" בעקבות הצנזורה הנוצרית. בשנותו את הברכה הכריע בית דינו של רבן גמליאל ביבנה "הכרעה שתוצאותיה גדולות בהיסטוריה: ביטולה של הנצרות היהודית" (אלון 1967: 180–181, 192). לסכום העניין תצוין עמדתו של ג'יימס פארקס, הסבור כי העובדה שהמבחן שהעמידה "ברכת המינים" נעשה במהלך תפילה בבית הכנסת, מעידה על כך שכשחברה בסוף המאה הא' לסה"נ, עדיין פקדו יהודים-נוצרים את בית הכנסת ועדיין החשיבו את עצמם ליהודים (Parkes 1934: 78).

את אותן המסקנות אפשר להסיק מהסימנים שנותנת המשנה כדי לזהות קורא בתורה שהוא כופר: "האומר איני עובר לפני התיבה בצבועין ואף בלבנים, לא יעבור. בסנדל איני עובר, אף יחף לא יעבור. והעושה תפילתו עגולה – סכנה, ואין בה מצווה. נתנה על מצחו או על פס ידו הרי זו דרך המינות. ציפן זהב ונתנה על בית אונקלי שלו הרי זו דרך החיצוניים. האומר 'יברוך טובים' הרי זו דרך המינות. 'על קן ציפור יגיעו רחמיך' ו'על טוב יזכר שמך', 'מודים מודים', משתיקין אותו" (משנה, מגילה ד ה, ט; ברכות ה, ד). הרפורד מייחס מקור זה לזמן חיבורה של ברכת המינים. הוא מציין את העובדה שהתלמוד (בבלי, מגילה כד ע"ב) לא יכול היה לתת

הסבר לכל הרמיזות שבמשנה, שכן לכשחובר כבר לא התפללו המינים עם יהודים ומנהגיהם השתכחו וכבר לא היו ידועים (Herford 1903: 204). גם בתוספתא מצויה עדות על צעדים שננקטו כדי להרחיק את היהודים-נוצרים מקרב הקהילה היהודית (חולין ב כ-כא, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 503): "בשר שנמצא ביד גוי מותר בהנאה ביד המין אסור בהנאה. היוצא מבית ע"ז הרי זה בשר זבחי מתים מפני שאמרו שחיתת המין ע"ז.... אין מוכרין להם ואין לוקחין מהן ואין נושאים מהן ואין נותנין להן ואין למדין את בניהן אומנות ואין מתרפאים מהן לא ריפוי ממון ולא ריפוי נפשות". ההלכה הזאת האוסרת קיום משא ומתן עמם מעידה עד כמה עמוקה ומגוונת הייתה מעורבותם בקרב הקהילה היהודית ומחזקת את הדעה העולה ממקורות חז"ל נוספים (וראו להלן) בדבר המוניטין שהיה להם כמרפאים.

העדויות על נוכחות קהילה יהודית-נוצרית בגליל לאחר ישו

מן הכתוב באבנגליונים הסינאופטיים מתקבל הרושם כי הצלחתו של ישו בקרב הישובים באזור הכנרת הייתה רבה. מספר הנוהים אחריו מובא בלשון הפרזה, אך זו כוונתה לתאר את הצלחתו המרובה בקרב יושבי האזור: "המון עם רב" (לוקס ח 4; מרקוס ג 7; ד 1; מתי ח 18; ח 1 ועוד); "המון עם" (לוקס ז 24; ד 42; ט 11 ועוד); "המון" (לוקס ו); "עם רב" (לוקס ה 15 ועוד). מעניין לציין שאין המחברים עושים שימוש בביטויים אלה ובוודאי לא בתדירות כזו, כאשר הם מתארים את פעילותו של ישו בירושלים.

נשאלת אפוא השאלה, מה אירע לאחר הצליבה לציבור הגדול שנהה אחריו, הציבור שאותו פגש בגליל בייחוד בצפון-מערב הכנרת? מחדד את השאלה ג'ון דראן: האם תנועה אדירה כזו שנבנתה על ידי ישו תעלם כהרף עין, בייחוד מאזורים כפריים? (Drane 1982: 49).

השוללים את המשך קיומה של הנצרות הקדומה בגליל לאחר ישו תולים זאת בנימוקים שונים. לדעת יוסף גייגר אף-על-פי שישו וראשוני תלמידיו היו גליליים, הרי מרכז הקהילה הנוצרית היה תחילה בירושלים. לדעתו אין ליחס משמעות מדויקת למספרים הנזכרים במעשי השליחים (כא 20; ד 4; ב 21) על אלפי יהודים שומרי מצוות אשר נטבלו והפכו מאמינים בישו (גייגר 1982: 219). בדומה לו סבור גדליהו אלון ש"הקהילה הנוצרית הראשונה", מיד לאחר ישו, ישבה בעיקרה בירושלים. הם היו יהודים, חיו כיהודים גמורים, קיימו את המצוות וכל ההבדל בינם לבין יהודים אחרים היה בכך שהאמינו בישו המשיח, שעתידי לחזור ולהביא את הגאולה השלמה (אלון 1967: 184). גם שון פריין סבור, בהתבססו בעיקר על האבנגליונים ועל מעשי השליחים, שהגליל לא היה ביתה של הנצרות הקדומה לאחר ישו. לדעתו ירושלים הייתה באופן טבעי בירתה של הנצרות הקדומה, שכן שם ציפו לתחייתו של ישו. בהתבססו על ידיעות מתוך המקורות היהודים ועל עדותו של אפיפניוס על ספרים נוצריים המצויים בגניזה בטבריה (Epiphanius, *Panarion*, 30.3.8; 30.6.7-9), הוא מסכים לדעה בדבר קיומו של מיעוט יהודי-נוצרי בגליל, אך רק בסוף המאה הראשונה עד ראשית המאה הב' לסה"נ (Freyne 1980: 344).

(348, 356, 378-379).

גונתר שטמברגר מקבל את הדעה שרבים מאלה שהלכו אחרי ישו לירושלים שבו לאחר הצליבה אל הגליל והפיצו את בשורתו, וכי גם הרדיפות לאחר מותו של סטפנוס גרמו לכמה נוצרים לשוב אל הגליל, ועם זאת הוא סבור כי אין תמונה ברורה של קהילות הנוצרים בגליל ולא ידוע אם הייתה להן חשיבות (Stemberger 1974: 424-425). הוא סבור שאמנם היו נוצרים בגליל, אך רק ממפנה המאה הא' למאה הב' לסה"נ. ועוד הוא סבור שהאבנגליונים מתייחסים בחיוב לגליל רק משום שהם רוצים להדגיש שישו עשה שליחותו דווקא בקרב החוטאים והבזויים (Stemberger 1974: 436).

ואולם הגישה של שטמברגר מייצגת תפיסה מגמתית של הגליל, כפי שמדגיש אהרן אופנהיימר: "המחקר הנוצרי פרוטסטנטי של המאה הי"ט וראשית המאה הכ' הניח את היסוד לדעה

המטילה ספק בעצם אופיו היהודי של הגליל לפני מרד בר-כוכבא, בטיעון שהגליל מאוכלס היה על ידי פשוט-עם חסרי תורה ומתרחקים מיהדות. לדעה זו גם שורשים אפולוגטיים בבואה להציג את ישו כרפורמטור שקם לעזרת יהודי הגליל, שההנהגה היהודית-פרושית התנכרה להם" (אופנהיימר 1977: 53).

לעומת השוללים את דבר קיומן של קהילות יהודים-נוצרים בגליל לאחר ישו, סבור קלזנר כי בשלב זה לא ניתק הגליל מהנצרות, וכי "הנצרנים הראשונים" היו עוברים מירושלים לגליל ובחזרה לעיתים קרובות – "הרי גליליים היו רובם ככולם על פי מולדתם" (קלזנר 1933: 33). גם מרק אפולד סבור כי לאחר הצליבה חזרו תלמידיו לביתם בגליל ושם המשיכו בשליחותם במסגרת תנועתם החדשה (Appold 1995: 231), וכך גם לפי ריצארד הורסלי הסבור כי חברי תנועתו של ישו, ששורשיה בכפרי הגליל, המשיכו לפעול בגליל כחלק מהקהילה היהודית (Horsley 1996: 178, 182).

גם דראן תומך בדעה בדבר הימצאות קהילות של יהודים-נוצרים בגליל, ולדעתו לאור צבינו המיוחד והעצמאי של הגליל קרוב לוודאי שקהילות אלה לא הסכימו לקבל את מרות כנסיית ירושלים. לדעתו סביר להניח שבעקבות רדיפת השלטונות ובעקבות העימותים בין ראשי הכנסייה בירושלים לפטרוס (מעשי השליחים יא 1-4), שבו פטרוס ואחרים מתלמידיו המקוריים של ישו לגליל, לביתם. אמנם קשה לציין בוודאות מה היו קורותיה של התנועה שהחלה עם ישו, אך העדויות מספיקות כדי להניח שהיא המשיכה לצמוח אחרי מותו וכי התקיימה לפחות בתקופת תלמידיו המקוריים (Drane 1982: 49-50).

ארנסט לוממאייר מבסס גם הוא את דעתו, בדומה לפריינ וסטמברגר, על הכתוב בברית החדשה, אך שלא כמוהם הוא סבור שמחברי האבנגליונים ומחבר מעשי השליחים יודעים על קיומן של קהילות יהודים-נוצרים בגליל. הגליליים כפי שהם מתוארים הם *populus cristianus* והגליל הוא *terra cristiana*, שם תהייה ההתגלות של ישו אל המאמינים (מרקוס יד 28, טז 7). רק בהקשר לגליל נעשה שימוש במילה הקדושה *euangelion*, בגליל התרחשה הטנספיגורציה ובו יתגשמו הרעיונות האסכטולוגיים. לעומת זאת, ירושלים היא מקום של דחייה. העובדה כי יעקב אחי ישו מכהן כראש הקהילה הנוצרית בירושלים היא עדות לכך שהקהילה הגלילית מכירה בחשיבות הקהילה הירושלמית, אך אין זו עדות לכך שחלפה הדרישה לראות בגליל את ארץ הבשורה הקדושה (Lohmeyer 1936). גם הלמוט קוסטר טוען שאת מרקוס (טז 7) ניתן להבין רק על רקע מציאותן של קהילות יהודים-נוצרים בגליל, קהילות שיכלו לטעון כי נוסדו באמצעות התגלותו של האל (Koester 1982: 93).

וילי מרקסן קרוב בגישתו לזו של לוממאייר בכך שגם לדעתו הגליל לפי מרקוס (יד 70) הוא *terra cristiana*. מרקוס כותב לקהילה נוצרית בגליל, ואפשר שהתמקדותו בישובים שעל הכנרת היא עדות לכך שלפני המנוסה לפלה שבעבר הירדן, התכנסו שם בני הקהילה היהודית-נוצרית ושהו שם זמן מה. עם זאת, לעומת לוממאייר סבור מרקסן ששורשי הכנסייה הקדומה הם בירושלים ולא בגליל, ואילו הכנסייה בגליל נוסדה בשלב מאוחר יותר, בימי מרקוס (Marxsen 1956). בינס, ההולך בדרכו של לוממאייר, סבור כי הכנסייה המאוחרת צנזרה את הידיעות על היהודים-נוצרים בגליל לפני שנת 70 לסה"נ, או שהן חסרות משום חוסר העניין של הכנסייה בהם (Binns 1956: 44). לדעתו, באמצע המאה הא' לסה"נ היו שלוש קבוצות או שלושה פלגים בנצרות: המרכז בירושלים, הכנסייה הפאולינית בעלת הגישה הליברלית ובה ערלים רבים, והנוצרים בגליל אשר היו גאים וקנאו בכנסיית ירושלים על שום מעמדה המרכזי (Binns 1956: 62).

אנתוני סלדריני לומד על הימצאות קהילות של יהודים-נוצרים בגליל לאחר ישו תוך התבססות על ניתוח הבשורה לפי מתי. לטענתו היא נכתבת לקהילות של יהודים היושבים בגליל, שכן התיאורים במקור זה קושרים את ישו ופעילותו לישובים בגליל המצויים בצפון-מערב הכנרת. ההתמקדות באזור זה מעידה שקהילתו של מתי הייתה שם. לדעת סלדריני מתי ראה את עצמו

יהודי ואף נחשב לכהן בעיני הקהילות בסביבתו והן בעיני ההנהגה היהודית שאתה התעמת על הפרשנות למהותו של אורח חיים יהודי. גם מבחינת הלשון מעידה הבשורה לפי מתי כי נכתבה לקהילה בגליל (ולא לקהילה היושבת באנטיוכיה), שכן הכותב לא צריך להסביר מילים בעברית או בארמית ולא מנהגים יהודיים כפי שנאלצים לעשות מרקוס (ז 3–4) ויוחנן (א 38; כ 16). לדעת סלדריני, הגליל היה בעת ההיא בעל מבנה חברתי מורכב וקוסמופוליטי ונתון להשפעות תרבותיות מגוונות, והיה מקום נוח ביותר להתהוותן של תנועות כמו של יהודים-נוצרים, רבנים יהודים, תנועות אפוקליפטיות, תנועות כוהניות, תנועות משיחיות וזרמים מהפכניים. רק בשלהי המאה הא' ובראשית המאה הב', בעקבות הדחייה מצד רוב הקהילה היהודית והדומיננטיות של המאמינים בישו שלא מקרב היהודים אלא מקרב הנוכרים, נעשו רוב קהילות היהודים-נוצרים, כגון זו של מתי, נוצריות – הן איבדו את זהותן עם היהדות והיו לקבוצה נפרדת יריבה (Saldarini 1992).

במקורות מאוחרים מופיע השם "גליליים" ככינוי לנוצרים וזה מאשש את ההנחה בדבר הימצאות קהילת יהודים-נוצרים בגליל לאחר ישו. כך, למשל, תוקף יוליאנוס (331–363 לסה"נ) בחיבורו הפילוסופי *Contra Galilaeos* את אמונת היהודים וגם את זו של "הגליליים". לדעתו אלה גרוועים מהיהודים משום שלא נטשו את מסורת היהדות, לא דבקו בחוקים שהטיל עליהם האל ואימצו את מנהגיהם השליליים הן של היהודים והן את אלה של הערלים (Stern 1976, II: 504, 524, 540). גם אפיקטטוס (פילוסוף יווני, 50–130 לסה"נ) משתמש בכינוי "גליליים" (Epictetus, Arrianus, *Dissertationes*, IV, 7: 6) ולדברי מנחם שטרן כוונתו לנוצרים (Stern 1976, I: 541 Note 1, 543). גם באחד ממכתבי בר-כוכבא, שבו הוא פונה לאחד מקציניו, מופיע הכינוי "גלילאים" (Benoit et al. 1961: No. 43). כינוי זה ניתן לפרשו כמכוון ליהודים-נוצרים לנוכח הידיעות בספרות הנוצרית שבר-כוכבא העניש ואף הוציא להורג נוצרים על שלא התגייעו לצבא המורדים (מור 1991: 114–115 והערה 87). בהקשר לכך כתב אוסביוס: "כוכבא, מנהיג הכנופיה היהודית המית בכל מיני עינויים את הנוצרים אשר סרבו להגיש לו עזרה כנגד החיל הרומי" (Eusebius, *Hieronymi Chronicon*, an. 133). וכן: "... שהרי במלחמה היהודית המתנהלת כעת ציווה בר-כוכבא, מנהיג מרד היהודים להעלות לגרדום רק את הנוצרים אם לא יתכחשו לישו הנוצרי ויאירו את שמו" (Justinus Martyr, *Apologia*, I, 31). אופנהיימר סבור שאין להניח שבגיוס חובה זה חויבו כל הנוצרים, ויש להניח כי בר-כוכבא בקש לגייס אותם יסודות מקרב המינים של יהודים-נוצרים שעדיין ראו את עצמם קרובים ליהדות, ואת אלה העניש משלא נענו לקריאתו (אופנהיימר 1982: 70–71). גם לדעת פריין "גליליים" היה כינוי לנוצרים עד המאה הרביעית; הוא אף סבור שזו משמעות הביטוי "אנשי הגליל" (מעשי השליחים א 12) ו"גליליים" (מעשי השליחים ב 7). ועם זאת, כאמור, אין הוא מקבל את הדעה שהגליל היה ביתה של הנצרות לאחר מות ישו (Freyne 1980: 344). סימוכין להימצאות קהילות יהודים-נוצרים בגליל לאחר ישו ניתן למצוא גם במקורות היהודיים. המדרשים שאצטט להלן יש בהם כדי ללמד על הימצאות יהודים-נוצרים בגליל בדור יבנה, ועל כך שהיהודים-נוצרים בדור יבנה ראו את עצמם חלק מהקהילה היהודית – הם השתמשו בבית הכנסת של הקהילה ובאו במגע עם אנשי הקהילה ואפילו עם הנכבדים שבהם.

בבבלי (שבת קטז ע"א-ע"ב) נאמר (תרגום עדין שטיינזלץ): "אמא שלום אשתו של רבי אליעזר אחותו של רבן גמליאל הייתה. היה פילוסוף אחד בשכנותם שהוציא שם על עצמו שאינו מקבל שוחד. רצו לצחק בו. הכניסה לו בסתר מנורה של זהב, ובאו לפניו. אמרה לו: רוצה אני שיחלקו לי בירושת נכסי אבותי. אמר להם: חלקו. אמר לו [רבן גמליאל]: כתוב לנו [בתורה]: במקום שיש בן, הבת לא תירש. אמר לו [הפילוסוף]: מיום שגליתם מארצכם ניטלה תורת משה וניתן אוונגליון, וכתוב בו: הבן והבת ירשו כאחת. למחר הכניס לו הוא [רבן גמליאל לפילוסוף] חמור לובי. [אחר כך באו לפניו שוב להתדיין]. אמר להם: עיינתי בסופו של אוונגליון

וכתוב בו: אני [אוונגליון] לא לפחות מתורת משה באתי, וכתוב בה [בתורה]: במקום שיש בן – הבת לא תירש. אמרה לו: יאיר אורך כמנורה לרמז לו על המנורה שנתנה. אמר לו רבן גמליאל: בא החמור ובעט במנורה". לדעת הרפורד התרחש האירוע בשנת 71–73 לסה"נ כשגמליאל ואחותו היו צעירים ולא כשהיו בוגרים כיון שאז היה גמליאל נשיא ואין ההתנהגות המתוארת במדרש הולמת את מעמדו. לדעת הרפורד השופט הוא יהודי-נוצרי שכן הוא מבסס את החלטתו על פסוק מהברית החדשה (מתי ה 17) וגם קשה להניח שהיו לועגים לשופט ערל (Herford 1903: 148–149). כוונת המדרש לחשוף את השחיתות של היהודי-נוצרי, אך ממנו ניתן ללמוד שיהודים-נוצרים גרים בשכנות ליהודים רמי מעלה וכי קיים מגע ביניהם.

על רבי אליעזר בן הורקנוס, מהחכמים המפורסמים בדור יבנה, נאמר: "מעשה ברבי אליעזר שנתפס על דברי מינות והעלו אותו לבמה לדון.... נכנס ר' עקיבא.... אמר לו שמא אחד מן המינין אמר לך דבר של מינות והנאך אמר הזכרתי פעם אחת הייתי מהלך באיסטרטיא [בשוק העליון] של ציפורי מצאתי יעקוב איש כפר סכנין ואמר דבר של מינות משום ישוע בן פנטירי והנאני ונתפסתי על דברי מינות שעברתי על דברי תורה הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה כי רבים חללים הפילה וגו'....". (תוספתא, חולין ב כד, מהדורת צוקרמנדל עמ' 503 וראו גם: בבלי, עבודה זרה טז ע"ב, יז ע"א; קהלת רבה, פר' א פס' ח ג). לדעת הרפורד נתפס רבי אליעזר בשנת 109 לסה"נ, על רקע רדיפות הנוצרים בימי טריינוס (Herford 1903: 141). לדעת קלוזנר אפשר ליחס את תפיסתו לשנת 95 לסה"נ, שנת רדיפת הנוצרים בידי דומיטיאנוס, כך שהפגישה עם יעקב איש סכנין התרחשה בשנת 60 לסה"נ בקירוב ומחמת הזמן הרב שחלף מאז שכח אליעזר את הפגישה (קלוזנר 1933: 30). מהמדרש אנו למדים שאדם רם מעלה כרבי אליעזר משוחח עם יהודי-נוצרי ואף נהנה מהדרשה שהוא דורש באופן שלמד מישו. שיטת מדרש פסוק מתוך המקרא אופיינית לשיטה המקובלת אצל החכמים היהודים. יעקב הוא גלילי ועצם נוכחותו בגליל מחזקת את הדעה בדבר קיומם של יהודים-נוצרים בגליל.

ברייטא אחרת מסופר על "ר' אלעזר בן דמה [בן אחותו של ר' ישמעאל] שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא [סכניא] לרפאותו משום ישוע בן פנטרא ולא הניחו ר' ישמעאל אמרו לו אי אתה רשאי בן דמה אמר לו אני אביא לך ראייה שירפאני ולא הספיק להביא ראייה עד שמת" (תוספתא, חולין ב כב-כג, מהדורת צוקרמנדל עמ' 503; וראו גם בירושלמי שבת יד ב; קהלת רבה, פר' א פס' ח ג). מדרש זה, כקודמו, מעיד על מגע בין יהודים-נוצרים לבין נכבדי דור יבנה, שכן דודו של בן דמה הוא ר' ישמעאל מהחכמים המפורסמים בדור יבנה. המדרש גם מעיד על היותם מצויים בקרב הקהילות היהודיות בגליל בתקופת דור יבנה ועל היותם מפורסמים ביכולתם לרפא, תופעה שיש להבינה על רקע המוניטין שיצא לישו כמרפא תחלואים. נראה כי למרות הנטייה להימנע ממגע עמם, הרי עדיין נטו להסתייע בהם. הרפורד משוכנע שיעקב הוא יהודי-נוצרי (Herford 1903: 306), וכמוהו גם ריי פריץ, הסבור כי יש לראות ביעקב המין דמות המייצגת את הטיפוס של היהודי-נוצרי במקורות היהודיים. הוא השליח, המרפא והמלמד, אשר היהודים נהגו לפגוש לעיתים מזומנות לאחר שנת 70 לסה"נ (Pritz 1988: 107).

המדרש הבא קשור באישיות נכבדה – חנניה – שהיה מורה בארץ, עבר לבבל וייסד שם ישיבה משלו. דודו רבי יהושע בן חנניה היה מראשי דור יבנה. נראה שמגמת המדרש שיצוטט להלן היא להשמיץ את חנניה שהיה לו ויכוח עם רבן שמעון בן גמליאל: "חנניה בן אחי רבי יהושע הלך לכפר נחום. עשו לו המינים דבר אחד והכניסוהו רכוב על חמור בשבת...." (קהלת רבה, פר' א פס' ח ג). הסיפור פוגע במעמדו, שכן הוא מוצג כקרבן לקסם שנעשה בידי המינים בכפר נחום. בין שהסיפור נכון ואמנם רכב על חמור בשבת, ובין שמדובר בהשמצה, מעיד המדרש על מציאותם של מינים, כלומר יהודים-נוצרים,² בכפר נחום בתקופת דור יבנה.

המרד הגדול ושאלת קיומן של קהילות יהודים-נוצרים בגליל לאחר ישו

כל המחזיק בדעה כי אכן היו קהילות של יהודים-נוצרים בגליל לאחר ישו, חייב לבחון עמדה זו בהקשר למרד הגדול – האם מצויות עדויות על קהילה זו בגליל בהקשר למרד ברומי?

במסגרת הדיון בסוגיה הנדונה אתמקד בשני מניעים או גורמים למרד הגדול שיש להם זיקה לענייננו: השאיפה לחרות מדינית והמשיחיות. אוריאל רפפורט מציין בהקשר זה את תחושת העלבון הלאומי שהייתה עמוקה משום שהיהודים טעמו טעמה של חרות מדינית דורות מעטים בלבד לפני כן. הוא מציג את המשיחיות כגורם מתסיס ומסעיר: "המשיחיות ניזונה מן המתחושות, מן המצוקה ומן התסכול ובו בזמן אף הגבירה את המתחושות. היא הציגה את רומא לא כרע הכרחי שניתן לשאתו, כפי שראוה רבים מן היהודים, אלא כרע שניתן לסלקו, ולא לסלקו בלבד אלא להמירו במלכות המשיח, אשר בוא יבוא" (רפפורט 1978: 2-3). מה הייתה גישתם של היהודים-נוצרים בשני עניינים אלה – השאיפה לחרות מדינית והמשיחיות?

קלוזנר מציין שכל הכתות של היהודים-נוצרים האמינו שישו הוא המשיח, שהוא נצלב וקם מעם המתים ובעוד זמן בלתי קבוע, אך לא ארוך מחייו של אותו הדור, הוא יופיע בהדרו "להשיב את המלכות לבית ישראל עם כל הטוב הארצי והרוחני, שהוא קשור בימות המשיח" (קלוזנר 1959: 89). הוא גם מדגיש שהם לא היו יהודים לאומיים וכי התמקדו בהצלת נשמתו של היחיד ובכך הלכו בדרכו של ישו שהתרחק מן הפוליטיקה ושאהבת הבריות והמעשה הטוב היו לו העיקר (קלוזנר 1933: 228-229). בעוד בני האדם היו לו לישו הכול, הרי לאומה ולציבור הלאומי ייחס חשיבות מעטה בלבד אם בכלל (קלוזנר 1933: 243-244). אפשר להוסיף לכך את הגישה הפוסלת מאבק אלים, כפי שהיא באה לביטוי אצל מתי (כו 52): "ויאמר אליו ישוע השב חרבך אל תערה כי כל אוחזי חרב בחרב יאבדו". גם אם אין אלה דברי ישו ורק יוחסו לו בידי מחבר האבנגליון, הרי היו אלה העקרונות לפיהם התחנכו המאמינים בו וההולכים בדרכו. גם ישראל לוי סבור שאין לשייך את ישו למחנה הקנאים, וכי הנחתו התיאולוגית בדבר מלכות אלוהים עלי אדמות באחרית הימים, אינה יכולה להיחשב קריאה למרי לאומי. דווקא את ההפך אפשר להסיק מדבריו: כשבאו לשאול אותו אם יש לתת מס לקיסר השיב "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולא להוהים את אשר לא להוהים" (מרקוס יב 17), ומובן שאין לראות בכך הסתה למרד (לוי 1984: 160).

יוצא אפוא שלאור תפיסת עולם זו לא יכלו היהודים-נוצרים להשתתף במרד הגדול. לכן לא מפתיעה עדותו של אוסביוס: "אף כי כל אנשי הכנסייה אשר בירושלים נצטוו, על פי נבואה שבהתגלות שניתנה לברורים שבהם, לצאת את העיר לפני המלחמה ולעבור לעיר אחת שבפראיה הקרויה פלה" (Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, III 5, 3). עדות זו של אוסביוס נדחתה בעבר בידי כמה חוקרים בטענה שאינה היסטורית אלא אגדה מאוחרת, אבל היא מקובלת כיום במחקר כמהימנה (Freyne 1980: 382 Note 19 וראו דיון מפורט במסורת הבריחה לפלה: Lüdemann 1980). את מעברם מירושלים לפלה מזכיר גם אפיפניוס (Epiphanius, *Panarion*, 29.7.7f; 30.2.7). הקהילה היהודית-נוצרית שהתבססה בירושלים לאחר צליבתו של ישו לא יכלה לפי אמונתה להשתתף במאבק שמוקדו בירושלים. הפתרון למצוקתם היה לצאת את העיר.

האומנם הראו בכך שהם פורשים מן הרבים ומן האומה בשעת משבר שלה? (מור 1991: 187; Chadwick 1982: 14) או שמא היציאה מירושלים עדיין לא גררה את היציאה מכלל האומה, שכן אף רבים מהיהודים לא השתתפו במלחמה זו וביניהם גם רבי יוחנן בן זכאי ותלמידיו שעזבו את ירושלים בשעת המצור? (אבי-יונה 1962: 121).

ומה הייתה תגובתם של היהודים-נוצרים בגליל? אם אמנם נכונה הטענה כי היו קהילות כאלה

בתקופת המרד בגליל, הרי הן לא יכלו לקחת חלק בהתנגדות לרומאים שכן היה זה בניגוד להשקפת עולמם של היהודים-נוצרים ובניגוד לאמונתם הדתית. מה להם ולהתנגדות פיסית? מה להם שמשחם כבר הופיע ולצפייה משיחית? קהילות היהודים-נוצרים בגליל לא יכלו להגיב כפי שהגיבו חברי קהילתם הירושלמית, כלומר לקום ולעזוב, שכן הגליל היה ביתם-נחלתם. דומה שכך הם תרמו לאווירת השקט היחסי ששררה בגליל לפני המרד הגדול ובמהלכו. מכל מקום, הם השתלבו במגמה של חוסר נכונות למרוד ברומא, שאפיינה את הגליל לפני המרד הגדול ובמהלכו (על חוסר הנכונות למרוד ברומא ועל השלווה היחסית ששררה בגליל לפני המרד ובמהלכו ראו: Rappaport 1992; וכן ראו במאמרו של א' רפפורט בקטלוג זה).

לעניינינו יש לבחון את העדויות ההיסטוריות והארכאולוגיות הנוגעות לחלקן במרד של מגדל-טריכאי, כפר נחום, כורזין ויוליאס-בית ציידה – ארבעה ישובים בצפון-מערב הכנרת הנזכרים באבנגליונים הסנאופטים כמוקד לפעילותו של ישו. אין ספק שאם היו יהודים-נוצרים בגליל לאחר ישו הגיוני שהם היו מצויים בישובים שבהם התמקדה פעילותו. אמנם במתי (יא 21–23) ולוקס (י 13–16) ישו מקלל את כפר נחום, את בית צידה ואת כורזים, קללה שלכאורה יש להבין ממנה שישו לא נחל שם הצלחה, ואולם נראה שאין להבין את הדברים כפשוטם. קללת שלושת הישובים האלה תמוהה, שכן בכל הנוגע לבית ציידה ולכפר נחום אין הדבר מתאים למסופר במעשי השליחים. כפר נחום משמש בסיס לפעילותו של ישו והמקום נזכר גם "כעירו" (מתי ט 1) ורבים דורשים שם את עזרתו. ישו פעל גם באזור בית ציידה (מרקוס ו 45; מתי יד 22–23), ומשני הישובים האלה באים גם תלמידי-שליחיו: שמעון-פטרוס, אנדרי אחיו ופיליפוס מבית ציידה, ויעקב ויוחנן בני זבדי מכפר נחום (יוחנן ב 45). קשה להבין את הקללה לנוכח המתואר בהקשר לישובים אלה – התלמידים הנאמנים וההמונים הנוהרים אליו. שמא נוספה הקללה בשלב העריכה או חוברה בזמנם של מחברי האבנגליונים הללו (לעניין זמן חיבורם ראו למשל: קלוזנר 1933: 133; פלוסר 1979: 29), כאשר השתנתה המציאות בישובים אלה והיחס לקהילת היהודים-נוצרים היה עוין? לקראת סוף המאה הא' לסה"נ ניסתה ההנהגה היהודית להתנער מהיהודים-נוצרים, והביטוי המובהק לכך הוא חיבורה של "ברכת המינים". הלחץ על קהילה זו הלך וגבר, הפער בינם לבין בני עמם (והרי ראו עצמם חלק מהעם) הלך והעמיק. נראה כי על רקע הוקעה זו יש להבין את הקללה המכוונת אל הישובים הללו ולא על רקע פעילותו של ישו.

מגדל-טריכאי נזכרת אצל יוסף בן מתתיהו (להלן יוסף ב"מ) היות ששימשה בסיס לפעילותו כמפקד הגליל (חיי יוסף 26, 32, 35, 54, 72; מלח' ב 569; ג, 461 ועוד). שלא כמו טבריה הנכנעת בלא קרב, הרי טריכאי השכנה מתנגדת לרומאים. אך האם תושבי העיר עצמם הם שלחמו ברומאים? לדברי יוסף ב"מ היו אלה מחרחרי מלחמה, אנשים זרים שבאו מהטרקון, מהגולן, מהיפוס ומגדרה, ולא בני המקום (מלח' ג, 522–531). את טריכאי וגמלא מזכיר גם סוטוניוס כשתי הערים החזקות שטיטוס הכניע (Svetonius, *Divus Titus* 4: 3).

בחפירות הארכאולוגיות שנערכו במגדל נחשפו שרידי יישוב מהמאה הא' לסה"נ, אך החופרים אינם מצביעים על ממצא המעיד על חורבן בימי המרד הגדול. אפשר שהם רומזים על כך בציינם שמבנה שהם הגדירו כ"בית הכנסת הזעיר" (*mini synagoga*) שראשיתו במאה הא' לפנה"ס ניטש ובמאה הא' לסה"נ הוקם בסמוך בית-מעין (Corbo 1974: 280)³ גם בחפירות הצלה של רשות העתיקות לא נתגלו במגדל שרידים שיעידו על חורבן העיר בשלהי המאה הא' (אבר-עוקסה 2002).

אין בידינו ידיעות היסטוריות בנוגע לחלקם במרד של כפר נחום, כורזין ובית ציידה, אך יוסף ב"מ מספר על קרב שהתנהל בינו לבין חיל פרשים של המלך אגריפס הב' שצבאו חנה חמישה ריס (750 מ' בקירוב) מיוליאס הלוא היא, ככל הנראה, בית ציידה. ייעודו של חיל זה היה לחסום סיוע לגמלא והקרב, לדברי יוסף ב"מ, התנהל במרחק ריס אחד (150 מ' בקירוב) מיוליאס.

הוא נפל מסוסו וכעדונו "נפצעתי בפרק שעל יד השכם ולכן לקחוני אל כפר נחום... קראתי לרופאים והם חבשו את פצעי, נשארתי שם כל היום ההוא ואש הקדחת יקדה בקרבי. בלילה הובאתי בעצת הרופאים למגדל" (חיי יוסף, פרק 72). בחפירות הארכאולוגיות שנערכו בבית ציידה נחשפו שרידים דלים למדי של הישוב מהמאה הא' לסה"נ. הממצאים שהתגלו בחפירות, ובהם כמה ראשי חצים ואבני בליסטראות הדומים לאלה שנמצאו בגמלא, מעידים על קרב כלשהו שהתרחש במקום בזמן המרד הגדול וכן שהעיר ניטשה ונראה שנהרסה בחלקה. תושבי בית ציידה נטשו כנראה את יישובם במהלך המרד ומצאו מחסה באחד היישובים שביצר יוסף ב"מ (ערב 2000: 79; Greene 1995: 217-218). יוסף ב"מ הפצוע לא הובא ישירות לבסיסו במגדל. שמא ביקש להתרפא אצל יהודים-נוצרים שישבו בכפר נחום, וכפי שלמדנו מהמקורות היהודיים היו בעלי מוניטין כמרפאים?

העדות הארכאולוגית הנוגעת לתולדות כורזין במאה הא' לסה"נ חלקית ביותר ואינה תורמת להבנת הסוגייה (ייבין 1992). אשר לכפר נחום – הממצא הארכאולוגי מעיד על רציפות יישובית עד התקופה האסלאמית, עת ניטש הכפר בחלקו, ואין עדות כלשהי שאפשר לקשור למרד הגדול (לופרדה 1985; צפיריס 1985).⁴ יוצא אפוא שתרומתן של החפירות הארכאולוגיות להשלמת ידיעותינו על גורלם במרד של היישובים מגדל, כפר נחום, כורזין ובית ציידה מזערית ביותר. לסכום העניין, בהתבסס על עדותו של יוסף ב"מ ועל הממצא הארכאולוגי המצומצם אפשר לומר שמגדל הייתה פעילה במרד אך לא ביוזמת תושבי המקום, ובמידה מעטה אולי גם בית ציידה, ואילו תושבי כפר נחום וכורזין לא היו שותפים למאבק ברומאים.

העדויות מכתבי יוסף ב"מ מתארות גליל שאינו להוט למרוד בשלטון הרומי ומשום כך האזור שקט יחסית בפרק הזמן שקדם למרד ובמהלכו (Rappaport 1992). האם תרמו להלך הרוחות הזה היהודים-נוצרים שהתגוררו בגליל, שעקרונות אמונתם לא אפשרו להם לקחת חלק במרד? מכל מקום, בעקרונותיהם והשקפת עולמם הם השתלבו היטב בהלך הרוחות ששרר אז בגליל.

נוצרים ונצרות בכתבי יוסף בן מתתיהו

מדוע אין נזכרים יהודים-נוצרים אצל יוסף ב"מ? מדוע אין הוא עוסק בחיבוריו באופן מפורט בנושא הנצרות? קלזנר סבור שאף-על-פי שיוסף ב"מ כתב בזמן שהנצרות הייתה לכת גדולה ביהודה, ברומי ובאסיה הקטנה, הוא לא יכול לספר על ישו המשיח בלי לגעת ברעיון המשיחי היהודי. יוסף ב"מ כיוון את ספריו אל הרומאים ונמנע מלעסוק בנושא הזה מכיוון שהמרד הגדול היה קשור לרעיון הזה ומכיוון שבזמן שכתב את ספריו רדף הקיסר דומיטיאנוס את היהודים-הנוצרים (קלזנר 1933: 48; וראו גם אצל אוסביוס המספר על רדיפת נכדי יהודה אחי ישו: *Historia Ecclesiastica*, III 19-20). גם חיים כהן מסכים שיוסף ב"מ לא יכול לספר על הנוצרים ועל דת הנוצרים משום שהדבר יחייבו לתאר את אמונתם המשיחית של היהודים "ובהעלותו אמונה כזו על נס, עלול היה לפגוע בקיסר רומי שהערצתו האלוהית אינה עולה בקנה אחד עם שום תקוות משיחיות, שריח של מרידה בכוח נודף מהן" (כהן 1968: 14 והערה 24).

היכן נזכרים אצל יוסף ב"מ עניינים הקשורים בנצרות? בקדמוניות היהודים מספר יוסף ב"מ על "אחיו של ישו הקרוי המשיח – שמו יעקוב", שהומת על פי הוראת הכהן הגדול. מעשה שרבים התמרמרו עליו (קדמ' כ, 200, בתרגום א' שליט). לדעת קלזנר אין לראות בפסקה תוספת שהכניסו מעתיקים נוצרים מכיוון שאלה לא היו כותבים על ישו כי הוא מכונה או קרוי המשיח. דברים אלה יכול לכתוב יוסף ב"מ הפרושי שלא רצה להרבות דברים לא בשבחם ולא בגנותם של הנוצרים – "לא בשבחם מפני שהוא היה יהודי פרושי, ולא בגנותם מפני שבימי עדיין היו קוראיו היוניים והרומיים מערבבים את הנוצרים ביהודים ולא נעים היה ליוסף ב"מ להזכיר את האמונה המשיחית של כת יהודית ידועה" (קלזנר 1933: 52).

בקדמוניות היהודים (יח, 63–64) מזכיר יוסף ב"מ את ישו (יצוטט להלן). שלמה פינס מביא במחקרו קטע מקביל מחיבורו של ההיסטוריון הערבי-נוצרי בן המאה ה'י, אגפיוס, ובו נוסח שונה לקטע הידוע כ"עדות הפלביאנית". לדעתו הטקסט אצל אגפיוס מאפשר לעמוד על הנוסח הראשוני של הדברים כפי שכתבם יוסף ב"מ קודם להתערבותו של המשכתב הנוצרי המאוחר (Pines 1971). להלן הקטע כפי שהוא מופיע בקדמוניות היהודים (בתרגום א' שליט). התוספות הנוצריות המאוחרות מופיעות באותיות מודגשות:

ובאותו זמן היה ישוע, איש חכם, **אם אפשר לקרוא לו (בשם) איש**, שכן היה עושה מעשי פלא והיה רבם של הבריות שקיבלו את האמת בהנאה, והוא משך אחריו יהודים רבים וגם רבים מן ההלנים. הוא היה המשיח. וכשהוציא פילטוס דינו לתלייה על פי מסירתם של האנשים הראשונים (במעלה) אצלנו, לא פסקו (מלאהוב אותו), אלה שאהבוהו בתחילה. **שכן נתגלה אליהם ביום השלישי והוא שוב חי, לאחר שנביאי אלוהים ניבאו עליו דבר זה, (וגם) רבבות נפלאות אחרות.** ועד היום לא פס גזע המשיחיים (כריסטיאני), הנקרא (כך) על שמו.

אם אלה דברי יוסף ב"מ, או אפילו רק החלק מדבריו המקובל על מרבית החוקרים כאמיתי,⁵ הרי יחסו אל ישו חיובי. דוד פלוסר, בדיונו בקטע שצוטט, סבור שיוסף ב"מ היושב ברומא מנותק מעולמם של החכמים בארץ ואין הוא יודע שבזמן שכתב את ספריו הסתייגו החכמים מהתופעה הנוצרית. אפשר גם שיוסף ב"מ שהיה אדם עצמאי לא קיבל כמובנת ומוחלטת את דעתם של חכמים (פלוסר 1979: 77). פלוסר גם מסביר את השימוש בביטוי כריסטוס ("גזע הכריסטיאני" או "עדת הכריסטיאני" אצל אגפיוס): יוסף ב"מ חוסך בדרך כלל בדברים על תקוות אסקטולוגיות של יהודים מחשש לסיבוך עם השלטונות, וכאן הוא עושה זאת מפורשות היות שהוא בטוח שקוראיו מאומות העולם לא יבינו במדויק מה ומי מכונה כאן כריסטוס. השם כריסטוס הוא כינוי של ישו כבר בבריית החדשה בלי שירדו לעומק משמעותו, ולכן יכול היה לספר עליו בלי להזיק ליהודים (פלוסר 1979: 79).

את שתיקתו של יוסף ב"מ, מפקד הגליל במרד הגדול, בנושא קהילות היהודים-הנוצרים אפשר להבין על רקע מה שכבר הוזכר לעיל: בפרק הזמן שיוסף ב"מ שהה בגליל היו היהודים-הנוצרים חלק מהקהילה היהודית; הם נחשבו ליהודים ואף חשבו את עצמם לכאלה. הם גם השתדלו להצניע אמונתם, כפי שאפשר להסיק מ"ברכת המינים" ומאמצעי הזיהוי האחרים שהוזכרו לעיל. אפשר שגם משום כך לא הבחין בהם יוסף ב"מ ולא התייחס אליהם. נראה לי שאם אמנם יוסף ב"מ כתב את "העדות הפלביאנית", הרי גם זו יכולה לשמש ראיה שיוסף ב"מ ראה בישו ובמאמיניו היהודים חלק מהעם היהודי: ישו הוא "איש חכם" (אצל אגפיוס): "איש חכם".... "שנחשב למשיח", וההולכים אחריו "לא פסקו מלאהוב אותו" (אצל אגפיוס): "לא עזבו תורתו" ("ועד היום לא חדל גזע המשיחיים" (אצל אגפיוס): "ועדת הנוצרים הנקראת על שמו לא אבדה עד היום"). אין שום מילה המעידה על כך שעדת הנוצרים ניתקה את עצמה מהיהדות.

לאור האמור לעיל נראה לי שאין לראות בשתיקתו של יוסף ב"מ בעניין היהודים-הנוצרים בגליל עדות לכך שבזמנו לא היו קהילות כאלה בגליל. נראה כי פעילותה של "תנועתו של ישו" נמשכה בגליל עד המרד הגדול, אך מחמת מיעוט המקורות קשה לדעת כיצד הושפעה מתוצאות המרד הגדול (Horsley 1996: 184).

סיכום

הידיעות ההיסטוריות על קיומן של קהילות יהודים-נוצרים בגליל במרוצת המאה הא' לסה"נ, בפרק הזמן שלאחר ישו, אינן מרובות. המחקר הארכאולוגי מתקשה לייחס ממצא חומרי לקבוצה הזאת שכן הנצרות הקדומה לא פיתחה אוצר סמלים משלה עד המאה הד' לסה"נ

(Meyers and Strange 1981: 169). קושי זה מצטרף לקושי כללי יותר של המחקר הארכאולוגי – לזהות ולאפיין את הגורם האתני בשכבות של התקופה הרומית (Meyers and Strange 1995: 110). בתקופה הביזנטית השתנה המצב, כשהכנסיות על תוכניתן ופסיפסיהן האופיינים מעידות בוודאות על נוכחות נוצרית משמעותית באזור. רק ממצאי חפירה אחת, חפירת הפרנציסקאנים בכפר נחום, משמשים עדות ברורה לנוכחות יהודים-נוצרים באזורנו במאה הא' לסה"נ. המתואר במדרש על חנניה שצוטט לעיל (קהלת רבה, פר' א פס' ח) תואם את ממצאי החפירה, אך מכיוון שיש מערערים על מסקנות החופרים (למשל: 113: 1996: Horsley) לא נוכל להסתמך עליהן בביטחון גמור.

מדברי אפיפניוס (Epiphanius, *Panarion*, 30.4.5) למדים שאזור הכנרת והגליל התחתון היה אזור יהודי מובהק בראשית המאה הד' לסה"נ. אין בו כמעט נוכחות נוצרית והנוצרים נתקלים שם בהתנגדות עזה. נראה כי אין להסיק מדבריו שכך היה המצב גם במאה הא' לסה"נ, שכן אז היו היהודים-הנוצרים חלק מהקהילה היהודית, וכללית נראה כי אפיפניוס הגזים (צפרייר 1967: 82; ספראי 1982: 145–146; אלון 1967: 256) מתוך מגמה להאדיר את פעלו ואת העזתו של יוסף הקומס ולהצדיק את מיעוט הצלחתו, שכן במקורות תלמודיים רבים נזכרים מינים ונכרים באזור, ואף בדבריו נזכר יוסף האפיסקופוס שישב סמוך לטבריה. נראה כי הגזמה בדבריו מוכחת גם מעדותו על אבנגליונים שהיו טמונים בגנזך הקהילה בטבריה: "היה שם גנזך אחד בבית נעול (בשם גנזך מכנים העברים בית-אוצר). כיוון שרבים תהו רבות על אודות גנזך זה בשל היותו חתום, העז יוסף לפתחו בסתר, אולם לא מצא בו כל כסף, אלא ספרים היקרים מכסף. קרא יוסף בספרים אלה, כפי שכבר אמרתי, ומצא את האבנגליון של יוחנן המתורגם מיוונית ללשון העברית, וכן 'מפעלות השליחים', ולא זאת בלבד, אלא אף את הגירסה העברית של מתי" (Epiphanius, *Panarion*, 30.6) בתרגום ז' רובין [רובין 1982]). לדעת יורם צפרייר שימשו אותם אבנגליונים את היהודים בויכוחיהם עם הנוצרים (צפרייר 1967: 82). עובדה מעניינת היא שהאפיסקופוס עצמו משמש כמרפא, ובתפקיד זה נקרא אל הנשיא בטבריה – ויש בכך כדי לתמוך בנאמר לעיל בדבר המוניטין שהיה ליהודים-הנוצרים כמרפאים.

את מיעוט הידיעות ההיסטוריות והארכאולוגיות יש ליחס בין היתר למעמדם של יהודים-נוצרים בקרב הקהילה היהודית בפרק הזמן האמור. הם האמינו בישו כנביא, כמורה או כמשיח, אך בדחותם את פאולוס ובהתרחקם מהנוצרים הנוכרים, הם ביקשו להישאר חלק מכלל ישראל (אלון 1967: 17). הם ראו את עצמם חלק מהציבור היהודי, התפללו בבית הכנסת של היישוב, סחרו עם בני הקהילה, שימשו מרפאים ואף באו במגע עם נכבדים מקרב הקהילה.

לאחר מות הורדוס (4 לפסה"נ) נחלקה נחלתו בין בניו: הורדוס אנטיפס קיבל שטחים בעבר הירדן ובגליל; פיליפוס קיבל את הגולן, הטרכוון, הבשן ואזור בניאס ובתחום שלטונו הייתה גם בית ציידה-יוליאס (קדמ' יז, 188–189); לאחר מותו בשנת 34 לסה"נ סופחה נחלתו לפרובינקיה סוריה, אך זמן קצר אחר-כך, בשנת 37 לסה"נ, היא ניתנה לאגריפס הא' (מלח' ב, 178). בשנת 39 לסה"נ קיבל אגריפס גם את נחלתו של הורדוס אנטיפס (קדמ' יח, 240–255). לאחר מותו בשנת 44 לסה"נ עברו אזורים אלה לרשות הנציב הרומי (קדמ' יט, 363). בשנת 53 קיבל אגריפס הב' את נחלת פיליפוס ובשנת 54 את טבריה וטריכאי (מלח' ב, 250). בסוף המאה הא' לסה"נ, לאחר מותו, חולקו נחלותיו בין נציב סוריה לנציב יהודה. היישובים שהתמקדה בהם פעילותו של ישו – בית צידה, כורזין, כפר נחום ומגדל-טריכאי – היו בפרובינקיה יהודה (אבי-יונה 1984: 68). יוצא אפוא שבמהלך המאה הא' לסה"נ היו יישובים אלה רוב הזמן תחת שלטונו של בית הורדוס, שאף זכה לתמיכה מסוימת בקרב האוכלוסייה המקומית. עובדה זו, בין היתר, השפיעה על הלך הרוחות המתון יחסית שאפיין את האזור בשלבים שלפני המרד הגדול ברומאים ובמהלכו (Rappaport 1992). נראה שגם עובדה זו, שתרמה ליציבות יחסית באזור,

אפשרה את המשך קיומן ופעילותן של קהילות יהודים-נוצרים בתנאים של נוחות יחסית, לעומת אי-השקט והלחצים שאפיינו את פעילותה של הקהילה בירושלים. לחצים אלה הביאו ליציאתם מירושלים ומהארץ, והם באים לידי ביטוי באירועים כמו סקילתו של סטפנוס (מעשי השליחים ז 59); מעצרו ומשפטו של פאולוס (מעשי השליחים כב ואילך); רדיפת יהודים-נוצרים שבעקבותיה נפוצו בערי יהודה ושומרון (מעשי השליחים ח 1); משפטו וסקילתו של יעקב אחי ישו (קדמ' כ, 200 ועל כך גם אצל אוריגנס: Origenes, *Comment in Matth XIII, 55*; *Contra Celsum* I, 47 et II, 13; וראו גם דברי אוסביוס על רדיפות הנוצרים בימי דומיטיאנוס: *Historia Ecclesiastica* III, 19–20).

לקראת סוף המאה הא' לסה"נ, בתהליך ההתלכדות הדתית של האומה, נעשה צעד מכריע שהוביל לניתוקם מהעם היהודי: התקנתה של "ברכת המינים" וקביעת ההלכה האוסרת כל משא ומתן עמם. במאה הב' לסה"נ במלחמת בר-כוכבא (132–135 לסה"נ) היה הגליל מחוץ לתחומי המרד (ראו דיון מפורט בתחומי הטריטוריאליים של מרד בר-כוכבא: מור 1991: 103–121). למעשה מרד זה היווה את שיאו של תהליך ההתנתקות בין קהילת היהודים-הנוצרים לאומה היהודית (אופנהיימר 1982: 71). חברי קהילה זו נוכחו לדעת שדבקותם באמונתם כי ישו הוא המשיח מרחיקה ומנתקת אותם מעמם, ואילו היהודים לא יכלו לשאת את ההתכחשות לשאיפות הלאומיות ולמשיחיותו של בר-כוכבא והוקיעום על כך. על רקע סירובם להשתתף במרד אפשר להבין הן את האיום שמשגר בר-כוכבא באחד ממכתביו אל הגלילאים (כנראה היהודים-הנוצרים וראו לעיל) והן את הפגיעה במאמינים בישו כפי שמתארים המקורות הנוצריים (מור 1991: 188–190).

לאחר מלחמת בר-כוכבא נעשה הגליל למוקד הנוכחות והפעילות היהודית, מה שוודאי הגביר את הלחץ על היהודים-הנוצרים וזירז את תהליך הרחקתם אל מחוץ לקהילה היהודית ובהמשך אף אל מחוץ לגליל. בסופו של דבר דולדלה הנוכחות הנוצרית בגליל, מצב המשתמע גם מתוך דברי אפיפניוס (*Epiphanius, Panarion* 30.4.5).

הערות

- 1 כלומר "האבנגליונים הנסקרים ביחד" – הבשורה על-פי מתי, הבשורה על-פי מרקוס והבשורה על-פי לוקאס. שלושתם ספרים דתיים-היסטוריים בעוד הבשורה על-פי יוחנן הוא ספר דתי-פילוסופי. וראו: קלוזנר 1933: 67–134.
- 2 וראו התנגדותו של ריצארד הורסלי לזיהוי "מינים" עם יהודים-נוצרים: Horsley 1996: 112–113.
- 3 אהוד נצר גורס כי המבנה אינו בית כנסת אלא מלכתחילה נבנה כבית-מעין: נצר 1988.
- 4 בשיחתי עם פרופ' ואסיליוס צפיריס הוא מסר כי בחפירותיו בתחום הכנסייה האורתודוקסית, ובכלל זה אלה שטרם פורסמו, נחשפו שרידים שהוא מתארך למאה הא' – בית מרחץ שהוא מייחסו ללגיון הרומי ושרידי בקתות דייגים – אך אין כלי חרס וכיו"ב מפרק הזמן הזה משום שאלה נשטפו כנראה בגלי הכנרת. וראו דברי ספקנות כלפי מסקנות החופר: Horsley 1996: 115.
- 5 החוקרים המתייחסים ל"עדות הפלביאנית" נחלקים לכאלה הדוחים אותה ומציגים אותה כזיוף מאוחר. ראו למשל: אפרון 2004: 18; לאלה המקבלים את כולה כאוטנטית ולאלה המקבלים רק חלק ממנה כאוטנטי. ראו: ברס 1983.