

הישמרו מן השומרונים?

דב גרא

מנחם מור, משומרון לשכם: העדה השומרונית בעת העתיקה, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל תשס"ג, ג' 366 עמ'.

בספר זה מגיש לנו מנחם מור סקירה היסטורית רחבת היקף על מערכת היחסים בין השומרונים לשכניהם היהודים בעת העתיקה. המחבר עוסק אף בגישתו של השלטון המרכזי לדורותיו (מלכי פרס, אלכסנדר הגדול, מלכי בית סלווקוס והשלטון הקיסרי הרומי והביזנטי) אל שתי הקבוצות. אין בספר, ומור מזהיר על כך, התייחסות לייחוד הדתי של השומרונים, למבנה הקהילתי של עדתם ולסוגיות אחרות הנוגעות לאופייה של קהילה זו (עמ' 13-14). כותרת המשנה של הספר, 'העדה השומרונית בעת העתיקה', עשויה אם כן להוביל את הקוראים והקונים הפוטנציאליים להנחה המוטעית כי ימצאו בין דפיו דיונים במה שאין בו.

פרקו הראשון של הספר מוקדש לשאלת מוצאם של השומרונים ולזיקה בינם לבין תושבי ממלכת ישראל. המחבר חולק על התמונה העולה מתיאור קצה של ממלכה זו בספר מלכים ב, אשר על פיה הגלו האשורים את כלל תושבי הממלכה (יו, ו, יח). לדעתו רק מיעוט מאוכלוסיית ממלכת

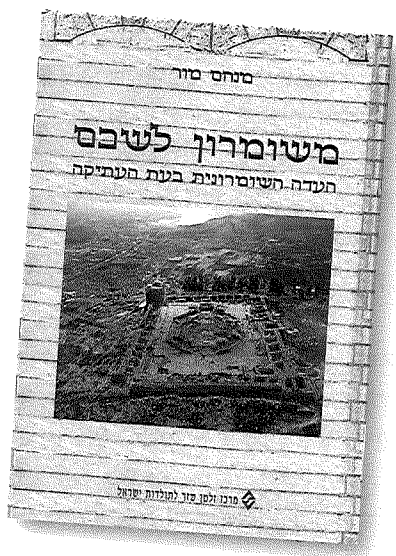
הצפון אכן גלה, ואת מקום המגורשים תפסו מתיישבים חדשים אשר נשלחו לארץ בידי האשורים. לפיכך ניתן היה לצפות שהמחבר ידגיש את ההמשכיות בין אוכלוסיית ממלכת ישראל לבין השומרונים. מור נמנע מכך, ומעלה את הסברה כי המתיישבים החדשים, חרף מספרם המועט, השפיעו רבות על סביבתם (עמ' 23-25). לטענה כי מתיישבים אלה אכן גרמו להפיכתם של אנשי ממלכת ישראל לשעבר לישות חדשה, שומרונית, הנבדלת מהותית מקודמתה, אין הוא מביא כל הוכחה.

הפרק השלישי והרביעי עוסקים בכיבוש ארץ ישראל בידי אלכסנדר הגדול ובמערכת היחסים שהתפתחה בינו לבין האוכלוסיות של היהודים והשומרונים בארץ. מגמתו של המחבר, כמו של חוקרים דוגמת אריה כשר, היא לאשש את האמינות ההיסטורית של דברי יוספוס פלוויוס¹. אך שלא כעמיתיו אין מור מפנה את תשומת הלב למסעו של אלכסנדר מן העיר צור דרומה בשנת 332 לפסה"נ. לדבריו הסיפור על עוינותו של אלכסנדר לשומרונים ועל אהדתו ליהודים משקף את מערכת היחסים בין השליט לבין שתי

1 ראו: א' כשר, 'מסע אלכסנדר הגדול בארץ-ישראל', א' רפפורט וי' רונן (עורכים), מדינת החשמונאים: לתולדותיה על רקע התקופה ההלניסטית, ירושלים ותל-אביב תשנ"ד, עמ' 13-35 (המאמר פורסם לראשונה: בית מקרא, כ [תשל"ה], עמ' 187-208); ד' גולן, 'יוסף בן מתתיהו, ביקור אלכסנדר בירושלים וההיסטוריוגרפיה החדשה', א' רפפורט (עורך), יוסף בן מתתיהו: היסטוריון של ארץ-ישראל בתקופה ההלניסטית והרומית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 29-55.

ושם אף פגש בסנבלט השומרוני.² לאחר מכן פנה המלך מעזה לירושלים.³ המגע ומשא של אלכסנדר עם היהודים והשומרונים משולב אפוא אצל יוספוס בסיפור מסעו הראשון של המלך מצפון לדרום, ולא במסע השני, אשר התנהל בכיוון המנוגד. לפיכך היה על מור להסביר מדוע סוגיה אשר שייכת לדעתו לזמן מסעו השני של אלכסנדר בארץ־ישראל, הובאה בדברי יוספוס בסיפור המסע הראשון. מור נמנע מהתייחסות לקושי מרכזי זה בתאוריה שלו. לאחר מכן הוא מתרכז בהפרכתן של מספר תאוריות העלולות לערער את אמינות דברי יוספוס. טיעוניו של מור מפורטים, ולא פעם אף משכנעים, אך דיונו משקף בטייה לפולמוסנות יתרה. מדוע חיוני דרך משל להתווכח עם דעתו של יצחק מגן כי המקדש השומרוני בהר גריזים נבנה לראשונה במאה השנייה לפסה"ג, ולטעון כי הנחה זו יוצרת 'חלל בתולדות התיישבות השומרונים מאז [...] אלכסנדר [...] ועד לכיבוש ארץ־ישראל בידי אנטיוכוס השלישי' (עמ' 85-87)? הרי מסקנה זו של מגן הייתה זמנית, גם לפי דבריו שלו. ואכן מהמשך הדיון עולה כי עם התקדמות החפירות בהר גריזים עדכן מגן את עמדתו, וטען כי למקדש מן המאה השנייה לפסה"ג קדם מקדש מן התקופה הפרסית.⁴ מאליו מובן כי ה'חלל בתולדות התיישבות השומרונים' עליו דיבר מור, אינו קיים – גם לדעת מגן. בהמשך מתפלמס מור אף עם מסקנתו האחרונה של מגן שהמקדש השומרוני הראשון בהר גריזים התקיים מן המאה החמישית לפסה"ג ועד תום המאה הרביעית. ברור כי אם אמנם צודק מגן, אין שמץ של אמת בסיפורו של יוספוס, המתארך

קבוצות אלה כפי שנתעצבה בתקופה שלאחר מרד השומרונים שבו נהרג נציגו של אלכסנדר, אנדרומכוס. אלכסנדר עזב אז את מצרים, בא לארץ־ישראל והעניש את השומרונים (331 לפסה"ג). לתקופה זו משייך מור את סירובו של אלכסנדר לבקר במקדש בהר גריזים וכן את המפגש בין המלך לכוהן הגדול. אולם לא לחינם מיקדו החוקרים את דיונם בשאלת ביקורו של אלכסנדר בירושלים בזמן מסעו הראשון



בארץ־ישראל. במסע זה התקדם המלך מפניקיה למצרים ונתקל בהתנגדות חזקה בערים צור ועזה. תמונה זו עולה בבירור מן המקורות הלא יהודיים, שהם המרכזיים לסוגיית המסע של אלכסנדר למצרים. והנה שתי הערים הללו נזכרות בקשר למגעיו של המלך עם היהודים והשומרונים. תחילה שלח אלכסנדר איגרת לכוהן הגדול היהודי בזמן המערכה שלו בצור,

2 למחקרו המאוחר של מגן ראו: 'הר גריזים – עיר מקדש: סיכום שמונה עשרה שנות חפירה', שם, לג (תשס"א), עמ' 74-118, במיוחד עמ' 114. וראו את דיונו של מור, עמ' 91-94.
3 קדמוניות היהודים יב, 156 (שליט, שם, עמ' 48).

2 קדמוניות היהודים יא, 317-321 (תרגם א' שליט, ג, ירושלים תשכ"ג, עמ' 29).
3 שם, 325 (שליט, שם, שם).
4 'מגן, 'עיר מבוצרת מן התקופה ההלניסטית בהר־גריזים', קדמוניות, יט (תשמ"ז), במיוחד עמ' 101.

הקיימת במחקר. יש להתעכב על מסקנתו, בעקבות חוקרים אחרים, כי כותבי התזכיר נמנו עם קבוצה מתיוונת בקרב השומרונים שדמתה בדעותיה ובהתנהגותה לסיעת הכוהן הגדול מנלאוס בירושלים. מור טוען, ובצדק לדעתי, כי 'השומרונים ככלל נתפסו בעיני השלטון הסלווקי כיהודים לכל דבר' (עמ' 122). כאן הוא נוגע בשאלה מרכזית לספרו, והיא הגדרת הוויקה בין השומרונים ליהודים בעת העתיקה.

בפרק השביעי עוסק המחבר בהסברת יחסו של יוחנן הורקנוס לשומרונים. נקודת המוצא שלו היא כי השומרונים, אשר סבלו מגזרות אנטייכווס ממש כשכניהם היהודים, ודאי השתתפו במרד החשמונאים. אמנם ספרי מקבים א-ב אינם מונים שומרונים בין המורדים, אולם מור מציע כי שתיקה זו נובעת מן המגמתיות של המקורות הללו.

הפרק השמיני סוקר את התקופה שבין 63 לפסה"ג לבין 70 לסה"ג. מור מדגיש בדיונו את המפריד בין היהודים לשומרונים, אך החומר מאפשר, חלקית לפחות, ראייה אחרת. שיגורה של משלחת שומרונית לרומי, לצדה של משלחת יהודית, הביא להדחת ארכלאוס בן הורדוס. מור מסביר את שיתוף הפעולה ברצון המשותף של שתי הקבוצות להיפטר משלטונו העריץ של ארכלאוס, אך הוא מוסיף כי כל משלחת 'יכלה לפנות בנפרד לקיסר' (עמ' 153). פירוש זה אמנם סביר, אולם לאור דבריו של מור בפרקים קודמים על שיתוף הפעולה בין יהודים לשומרונים בימי הגזרות ומרד החשמונאים, האומנם אין מקום לשקול שיתוף פעולה כזה

את הקמת המקדש לימי אלכסנדר. מור, שאינו ארכאולוג, מתקשה להתמודד עם טיעונו של מגן, ומנסה לקבוע את תאריך המקדש לשלהי התקופה הפרסית, תוך כפירה באפשרות לתאריך את המבנה בעזרת ממצא קרמי ונומיסמטי. דומה שבעריכה קפדנית יותר ניתן היה לתת לקוראים תמונה מלאה של מצב המחקר, בהתאם לכוונת המחבר, וזאת בלא להיכנס לוויכוחים שוליים ולטענות שאינן מבוססות כל צורכן.

בסופו של הפרק החמישי דן המחבר באזכורם של השומרונים אצל יוספוס, בפתח הסיפור על יוסף בן טוביה ובנו הורקנוס.⁵ הופעת השומרונים בסיפור מעידה לדעתו על התנכלותם של אלה ליהודי ארץ-ישראל במחצית השנייה של המאה השלישית לפסה"ג. כאן, כמו בפרק השלישי, בוחר מור להאמין לסיפוריו של יוספוס על התקופה ההלניסטית הקדומה. בשני המקרים הוא מודע לקיומה של גישה ספקנית במחקר, הרואה בסיפורי יוספוס על אלכסנדר ועל בני טוביה סיפורים אגדתיים הנסבבים על דמויות היסטוריות,⁶ אך הכרעתו לטובת הגישה האחרת היא אינטואיטיבית, ולפיכך שרירותית.

בפרק השישי מתמקד המחבר בשתי תעודות שעניינן בחבורת אנשים שיוספוס סבר כי הם שומרונים.⁷ אנשים אלו זיהו עצמם בפנייתם למלך אנטייכווס הרביעי אפיפנס כ'צידונים בשכם'. הם ביקשו מן המלך לבטל את הגזרות שהושתו עליהם בשל זיהוים עם היהודים, והמלך אכן נענה לבקשתם. מור דן באמינות התעודות, ומקיף בסקירתו את קשת הדעות

236-240; D. Gera, *Judaea and Mediterranean Politics: 219 to 161 B.C.E.*, Leiden 1998, pp. 36-58
מור מזכיר בקצרה את דעות החוקרים, אך נמנע מדיון ענייני, ראו: עמ' 56, וכן עמ' 99-100, הערה 30.

7 קדמוניות היהודים יב, 264-257 (שליט, שם, עמ' 57-56).

6 לתקופת אלכסנדר ראו: א' מומיליאנו, 'יוסף בן מתתיהו וביקור אלכסנדר בירושלים', רפורט ורונן (לעיל, הערה 1), עמ' 36-43 (פורסם לראשונה: Athenaeum, N.S., 57 [1979], pp. 442-448). לסיפור על בני טוביה ראו לאחרונה: E.S. Gruen, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley, Los Angeles, London 1998, pp. 99-106,

ההלניסטי של העיר החדשה,⁹ ואף מור עצמו מקבל באופן חלקי עמדה זו בדברו על 'העיר [ש]הוקמה במתכונת של עיר הלניסטית' ו'על האופי ההלניסטי של העיר', ואת הנהגת העיר הוא מגדיר 'נוכרית-פגאנית' (עמ' 164-165). דומה כי שני החוקרים החלוקים מסתכלים כאן על תצאיה השונים של אותה הכוס. אך העמדה הדומיננטית של האוכלוסייה הלא שומרונית, כהודאת מור, מחזקת את האפשרות שייסוד נאפוליס נבע מרצון השלטון הרומי לבסס את אחיזתו באזור מרדני.

בפרק העשירי דן המחבר בשאלת השתתפותם של השומרונים במרד בר־כוכבא. לאור הפרקים הקודמים ניתן היה לצפות כי המחבר יחזיק בדעה כי השומרונים לא נטלו חלק במרד זה. כאן נכונה לקוראים הפתעה. מור מדבר על פיצול פנימי בקרב השומרונים, אך לדעתו המורדים השומרונים בקיסר הדריונוס נמנעו משיתוף פעולה עם בר־כוכבא. מור מתייחס כאן בזהירות הראויה למקורות התלמודיים הקושרים את השומרונים למרד היהודי, ומתייחס באותה מידה של ספקנות לכרוניקות השומרוניות.

סוגיה מרכזית בספר היא טיבם של היחסים בין היהודים לבין השומרונים. מור מדבר על עוינות קשה ומתמשכת ביניהם, עוינות שלא קתהה גם בזמנים שבהם היו שני הצדדים נתונים לרדיפה מצד השלטונות (עמ' 235). אולם לדעתי קיים היבט נוסף שיש לדון בו בהקשר של יחסי היהודים והשומרונים. לפני כחמש־עשרה שנה פורסם לראשונה טקסט מקומראן אשר ניתן לכנותו בשם 'תפילת יוסף'. הטקסט, הנדון גם בספרו של מור (עמ' 145-148), אינו עוסק בדמותו של

גם מאוחר יותר? חיזוק מה לאפשרות שכוון ניתן למצוא בדברי יוספוס על הגורל המשותף לגליליים ולשומרונים, אשר סבלו מפעולות הצבא הרומי במהלך המרד הגדול.⁸ יוספוס אף מייחס לשומרונים באותו הקשר כוונות של מרד ברומי. מור מנסה להמעיט בערך הקטע, בהעירו כי 'לנוכח המחלוקת העמוקה ששררה בין השומרונים לרוב היהודים בשאלת המקום הקדוש "האמיתי"', ולנוכח יחסם המתנכר והעוין של השומרונים למקדש ירושלים, קשה להניח שהם היו מצטרפים למרד שמושא שאיפותיו הוא "ירושלים הקדושה" (עמ' 162). דברי הסתייגות אלה היו אמורים להיות תקפים אף למרד החשמונאים, אולם מור סובר כאמור שהשומרונים אכן השתתפו במרד זה. עוינותו הבלטת של יוספוס לשומרונים בקטע הנזכר דווקא מחזקת את האפשרות שאכן היו תקופות של שיתוף פעולה בין יהודים לשומרונים.

שאלת השתתפותם של השומרונים במרד הגדול עולה גם בפרק הדן בשנים שבין המרידות (70-132 לסה"נ). הדיון מתרכז בשאלת הגורמים לייסודה של העיר פלוויה נאפוליס, יורשתה של שכם, ולאופייה. לאור עמדותיו בפרק הקודם דוחה מור את הדעה כי עיר הפוליס החדשה הוקמה כאמצעי ענישה כנגד השומרונים על חלקם במרד הגדול, ותומך בגישה שייסודה היה בגדר פיצוי על עמדתם רודפת השלום של השומרונים במהלך המרד. מור מתפלמס עם מחקריו של מגן וטוען כי לעיר החדשה היה אופי שומרוני, ולדבריו אופי זה בא לידי ביטוי במטבעותיה (מתקופת הקיסר דומיטיאנוס), הנטולות סמלים פגניים. אך מחקריו של מגן מצביעים בבירור על האופי

8 מלחמת היהודים ג, 306-315 (תרגם ש' חגי, ירושלים 1998, עמ' 172-173).

9 כך עולה מקיומם של תאטרון והיפודרום בעיר וכן מן הממצא האפיגרפי. ראו: י' מגן, 'ההיסטוריה והארכיאולוגיה של שכם (נאפוליס) במאות א'-ד'

לסה"נ, עבודת דוקטור, א, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט, עמ' 113-170. לחלק מן הכתובות היווניות עיינו: שם, עמ' 132-136. על מטבעות נאפוליס ראו: שם, עמ' 232, ודברי התשובה של מור בספרו, עמ' 164-168.

במסקנה זו כדי לחזק את ההנחה בדבר אופייה הפתתי של התעודה. מחבר התעודה מתייחס אל הדרים בארצם של שבטי יוסף כאל 'נבלים יושבים בארצם', ביטוי המזכיר את דברי בן סירא על 'גוי נבל הדר בשכם'.¹³ בכך לא רק מתגלה זהותם כשומרונים, אלא מתברר שהמחבר אינו רואה בהם צאצאים של ממלכת ישראל. בהמשך הוא אף מכנה אותם 'עם אויב'.¹⁴ מחברה של 'תפילת יוסף', בדומה לתפיסה המצויה במקרא ובתיבורו של בן סירא, כופר במוצא הישראלי של השומרונים ומרחיקם מצאצאי ממלכת יהודה על ידי הגדרתם כנכרים, כעם עוין. אך ראוי להזכיר כי אנשי כת קומראן הדפו מעליהם את בני עמם שלא הלכו בדרכם. בעוד את עצמם הם הגדירו כ'יהודה', הרי את בני עמם הצדוקים והפרושים, שהתייחסו כמותם לממלכת יהודה, הם דחו מעליהם על ידי הגדרתם כצאצאי ממלכת ישראל, היינו אפרים ומנשה.¹⁵ קשה אף לומר כי יחסם של אנשי כת קומראן אל הפרושים, 'מתעי אפרים אשר בתלמוד שקרם ולשון כזביהם ושפת מרמה יתעו רבים', אשר 'ערים ומשפחות יובדו [=יאבדו] בעצתם [כ]בדים ומושלים' יפולו [מז]עם לשונם',¹⁶ מעיד על חיבה יתרה כלפיהם. אף השמחה המובעת על סופם של הצדוקים – 'על מנשה לקץ האחרון אשר תשפל מלכותו ביש[ראל]...' נשיו עילוליו וטפו ילכו בשבי גבוריו

יוסף המקראי אלא בשבטים יוצאי חלציו, אפרים ומנשה. יוסף מתואר כחסר כוח 'מוטל בארצות לא [ל]דע [...]', בעוד 'נבלים יושבים בארצם] ועשים להם במה על הר גבה' ומדמים 'להכעיס ללוי ול'יהודה ולבנימן'. מהדירי התעודה רואים בה ביטוי לפולמוס עם השומרונים, הבונים במה על הר גריזים ומתנכלים לשבטים שנותרו מרוכזים סביב ירושלים, בעוד שבטי יוסף מצויים בגולה. גלות יוסף אף מוכיחה כי אלה הפועלים בארצו אינם ישראלים במוצאם. למרות מקום הימצאה של התעודה, נמנעים מההדירים מלייחס למחברה עמדות האופייניות לאנשי כת קומראן.¹⁰ אך נראה כי השימוש שעשו אנשי קומראן בתעודה מעיד על עוינותם כלפי השומרונים.¹¹ ייתכן גם כי תחושת התמלה הנוצרת אצל הקורא כלפי יוסף הגולה אינה משקפת תפיסה מהותית של המחבר, וכל מטרתה לעורר רגש כזה אצל הקוראים כדי להציב אלה מול אלה את שבטי יוסף ואת השומרונים השנואים. קיימת אף אפשרות כי מחבר התעודה בחר לכנות את שבטי ישראל בשם יוסף ולא בשמות בניו, אפרים ומנשה, משום שידע כי השמות אפרים ומנשה שימשו את אנשי קומראן לציון הפרושים והצדוקים.¹² שימוש בכינויים אלה עשוי היה להטעות את הקורא ולמנוע ממנו להבין כי ההנגדה כאן היא בין ישראל הגולה לבין השומרונים. דומה כי יש

11 ח' אשל, 'תפילת יוסף מקומראן, פפירוס ממדנה והמקדש השומרוני בהר גריזים', ציון, נו (תשנ"א), עמ' 128-129.

12 ראו: ד' פלוסר, 'פרושים, צדוקים ואסיים בפשר נחום', הנ"ל, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, בעריכת ס' רוזר, ירושלים תשס"ב, עמ' 184-219.

13 בן סירא נ, לח (מהדורת סגל, עמ' שמח).

14 4Q372, קטע 1, שורה 20.

15 פלוסר (לעיל, הערה 12), עמ' 190 ואילך.

16 פשר נחום, 4Q169, טור ב, קטעים 3-4, שורות 8-10 F. García Martínez & E.J.C. Tigchelaar [eds.], *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, I, Leiden & New York, 1997, p. 338

10 4Q372, קטע 1, שורות 10-14. לשורות 5-14 יש הקבלות בטקסט 4Q371, קטע 1, ואלו שימשו את העורכים בהשלמותיהם. ראו: E. Schuller & M. Bernstein, '4QNarrative and Poetic Composition a-c', M. Bernstein et al. *Qumran Cave 4, XXVIII: Miscellanea, Part 2* (DJD, 28), Oxford 2001, pp. 155-197. בעניין מגמתיות התעודה ראו: שם, עמ' 171-172; על היעדר סימנים מזהים לאנשי כת מדבר יהודה, ראו: שם, עמ' 154. פרשנות זו של התעודה הופיעה לראשונה במאמרה של המהדירה: E. Schuller, '4Q372 1: A Text about Joseph', *RevQ*, 14 (1990), pp. 349-376

עמ' 221-224). דומה אפוא שראוי להסתכל על העדה השומרנית כעל כת ישראלית (למחצה?), אשר התחרתה בפתות היהודיות. היריבות בין כל הכתות הייתה חריפה ומרה, אך הניגודים עם הממלכה הסלווקית ועם האימפריה הרומית – הן הפגנית והן זו הנוצרית – היו קשים אף יותר. השלטון הזר לדורותיו התקשה להבחין בשוני בין יהודים לשומרונים, ותולדות היחסים בין שתי קבוצות אלה חושפות איבה עזה אך גם שותפות בגורל ולעיתים אף במעש, אשר נמשכו עד סוף העת העתיקה. דומה שרק התהליך ההדרגתי שהביא להתרחקותם של היהודים מארצם ומאתרו של מקדשם, בעוד השומרונים שומרים על זיקה לארץ השומרון ולהר גריזים, הוא שהוביל לנתק של ממש בין העם היהודי לעדה השומרנית.

דברי המחלוקת שהועלו פה מבליטים חולשה מרכזית אחת בספרו של מור, והיא הסתמכותו על הנחות לא מוכחות דווקא בנושאים מרכזיים הנדונים בספרו: שאלת הזיקה בין היהודים לבין השומרונים ואמינותו של יוספוס כמקור היסטורי למאה הרביעית והשלישית לפסה"ג. עם זאת ראוי לשבח את המחבר על הדיון המקיף והיסודי בסוגיות הנדונות בספר, אם כי יצר הפולמוס שלו הביא פה ושם להארכת הדיון שלא לצורך. הביבליוגרפיה שבה השתמש המחבר היא עדכנית ועשירה באופן יוצא דופן. הקורא המשכיל, הסטודנט והחוקר – כולם עשויים למצוא כאן את הפתח שדרכו יוכלו להיכנס אל אחד מנושאי המשנה המרובים המצויים בספר, להרחיב את ידיעתם בו, לעיין בספרות העזר המצוינת ולגבש לעצמם את התמונה בנושא אשר עורר בהם עניין.

ונכבדיו בחרב [יובדו] – והאיחול לסוף דומה שיבוא על הפרושים ירשעי א[פריס...] אשר תבוא כוסם אחר מנשה,¹⁷ מעידים על שנאה תהומית לפרושים ולצדוקים, שספק אם התגמדה ביחס לאיבת אנשי הכת לשומרונים. כללו של דבר, יש דמיון לא קטן בהתייחסות אנשי הכת לשומרונים מחד גיסא ולצדוקים ולפרושים מאידך גיסא, וזאת למרות הנכונות להודות במוצא המשותף עם הפרושים והצדוקים. חריפות ההתבטאויות של אנשי הכת כלפי השומרונים, הפרושים והצדוקים אינה צריכה להפתיע, שהרי דווקא הדמיון בין הקבוצות, ובראש ובראשונה האמונה באל אחד, הוא זה שחייב להבליט את המפריד ביניהן ואת המייחד כל קבוצה. אף אחרים, אשר לא נמנו עם אנשי הכת, טרחו להדגיש הבדלים אלה, כפי שעולה מגישת המקרא, בן סירא ויוספוס. יש לזכור כי לאנשי ארבע הפילוסופיות שמציין יוספוס – הפרושים, הצדוקים, האיסיים והסיקריים – היה גורל משותף במהלך המרד הגדול; כולם השתתפו בו, נהרגו והוגלו. אף השומרונים סבלו כאמור מנחת ידם של הרומאים בעת המרד וראו את הצבא הרומי משתלט על ההר המקודש להם. זמן קצר לאחר מכן כבש צבא זה את הר המוריה אשר בירושלים. אותה שותפות גורל ניכרת גם בתקופת גזרות אנטיוכוס, שבה מצד אחד סבלו השומרונים, בדומה ליהודים, מגזרותיו של המלך הסלווקי, ומצד אחר הצמיחו מקרבם סיעה מתיוונת, בדומה לזו של מגלאוס. גם בתקופות מאוחרות בהרבה, במהלך מהומות אשר כוונו נגד הקיסרות הביזנטית, סבלו השומרונים והיהודים כאחד, ואף שיתפו פעולה ביניהם במרידות של 555/6 ו-572 לסה"ג (מור,

17 שם, טור ד, קטעים 3-4, שורות 3-6 F. García (Martínez & E.J.C. Tigchelaar, *ibid.*, p. 340)

ההררי? (עמ' 15). בחפירת רקית, השוכנת בלב יער אורנים, ביקש דר להשלים את התמונה שעלתה מסומקה, 'החשופה ומוכת השמש', והוא ניהל חפירות במקום בשנים 1996-2002. מעבר לעצם הבחירה ברקית אין דר מסביר מה הטעם לחפור ברכס הכרמל וביערותיו. עבודו, התופר באזור זה עשרות שנים, הדבר כיום מובן מאליו, אך בפרסומים קודמים על הכרמל עסק בשאלה זו. על אף השיבותו של הכרמל כאזור גבול בין ארץ-ישראל לפניקיה, אין תמימות דעים בין החוקרים ברוב השאלות המנהליות-הדמוגרפיות הקשורות לחלוקת האזור בין קבוצות אתניות-דתיות מן התקופה ההלניסטית עד התקופה הביזנטית. יש מי שטען כי האזור היה יהודי בעיקרו, ויש מי שסבר כי היה פגני יותר ובמשך הזמן שומרוני או נוצרי יותר או שומרוני ונוצרי גם יחד. נקודת ההתחלה של דר הייתה שהמקורות ההיסטוריים-הספרותיים אינם יכולים לספק את הפתרון לבעיות אלה, ושגם בסקר ארכאולוגי אין די; הרי סוקרים רבים עברו בשבילי הכרמל מאז המאה התשע-עשרה. אמנם געשו חפירות בחוף הכרמל, אבל החופרים התעלמו מהאזורים האחרים ובמיוחד מהתחום הכפרי. דר יצא לכרמל לערוך חפירות ארכאולוגיות בתחומים הכפריים שם ובכך לסייע לחוקרים לשחזר את תולדות האזור החשוב הזה.²

חיפה תש"ם, עמ' 37-38; הנ"ל, 'התקופה הרומית והביזנטית', שם, עמ' 40-43. קונן הקדיש שני ספרים לכרמל המבוססים על הסקרים שנערכו על הר הכרמל וחופו וכן ריכו בספרים אלה את החומר ההיסטורי והארכאולוגי שהיה ידוע על הכרמל. ראו: H.P. Kuhnen, *Nordwest-Palästina in hellenistisch-römischer Zeit: Bauten und Gräber im Karmelgebiet* (Quellen und Forschungen zur Prähistorischen und provinzialrömischen Archäologie, 1), Weinheim 1987; idem, *Studien zur Chronologie und Siedlungsarchäologie des Karmel (Israel) zwischen Hellenismus und Spätantike*, I-III (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B

פרק נוסף על תולדות הכרמל בעת העתיקה

יהושע שורר

שמעון דר, רקית: אחוזתו של מדינוס בכרמל, תל-אביב: ארץ, מחקרים ופרסומים בגיאוגרפיה והחברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, תשס"ג, 317 עמ' + 66 עמ' באנגלית

חורבת רקית שוכנת בכרמל התיכון, בגן הלאומי כרמל. למה ראה שמעון דר צורך לחפור באזור הכרמל? ואם ביקש לחקור אזור זה, למה חפר דווקא ברקית? בפתחת ספרו מסביר דר את הבחירה ברקית. הוא עמד במשך שנים-עשרה שנה, משנת 1983 עד 1995, בראש משלחת שתפרה בחורבת סומקה, כמה קילומטרים מדרום-מזרח לרקית. חפירות אלה לדעתו 'הניבו יכול עשיר וייחודי של מידע היסטורי וארכאולוגי אודות הכרמל'.¹ אך עם זאת קינן הספק, האם משקפים ממצאי סומקה את תולדות כל יישובי הכרמל בתקופות הרומית והביזנטית או שמא מדובר בעיירה יהודית הנבדלת משכנותיה בכרמל

1 ראו: ש' דר, סומקה: עיירה יהודית בכרמל, תל-אביב תשנ"ח; ובאנגלית: Sh. Dar, *Sumaqa: A Roman-Byzantine Jewish Village on Mount Carmel*, Oxford 1999. ההפניות לחיבור זה להלן מכוונות למהדורה האנגלית, המעודכנת במקצת מזו העברית.
2 לתולדות המחקר בכרמל ראו: דר (שם), עמ' 140-141. בעניין ה'חידה' של הכרמל ראו למשל: ז' ספראי, 'חידת עוצמתו של הישוב היהודי בכרמל בתקופת המשנה והתלמוד', י' שורר (עורך), הכרמל: אדם וישוב, לקט מאמרים², [חמ"ד] תשמ"ז, עמ' 53-63. על סקר אזור הכרמל ראו למשל: ע' קלובר וי' עולמי, 'התקופה הפרסית וההלניסטית', א' סופר ובי' קיפניס (עורכים), אטלס חיפה והכרמל,

העשרים, כולל יעקב עולמי, עמוס קלובר והנס פטר קונן. הסוקרים הצביעו על שרידי מבנים, בורות, בתי בד, מערת קבורה וממצאים רבים נוספים. לאחר שעייין בחומר שפורסם וקיים סיורים באתר הגיע דר למסקנה שברקית לא היה כפר כי אם בית אחוזה (סוג התיישבות שהחל לעניין את דר). אמנם דר חיפש דגם להשוואה עם סומקה, שהייתה כפר יהודי ולא בית אחוזה כמו רקית, אבל הדבר לא הפריע לו כשהחל לחפור ברקית.

הספר שלפנינו הוא דוח מדעי על החפירות ברקית בשנים 1996-2002, ומשום כך נכתב במידה רבה במתכונת המקובלת של דוחות ארכאולוגיים, כולל רשימת רישיונות חפירה ו'תמונות מחזור' של הצוות שחפר במשך השנים. הפרקים הראשונים מוקדשים לנתונים הפיזיים של אזור רקית (עמ' 23-25), לדרכים ולשבילים באזור (עמ' 27-28), לתולדות המחקר (עמ' 29-34) ולתיאור מפת רקית וסביבתה (עמ' 35-44). הפרקים החשובים בספר מוקדשים לחפירות המרכזיות של היישוב: החפירות בבית האחוזה (עמ' 45-57) ובבית הכנסת (עמ' 115-146). יש גם דיווחים על מערות קברים באתר (עמ' 63-67), על מחצבה (עמ' 67-69), על גתות (עמ' 75-76), על בית בד (עמ' 77-96), נכתב על ידי יגאל בן אפרים) ועוד הרבה. לאחר כל אלה מקדיש דר כמה פרקים לדיונים

החפירות ברקית נועדו כאמור לבחון את התוצאות ההיסטוריות-היישוביות של החפירות הקודמות בסומקה. ובכן מה גילה דר בסומקה? בתקופה ההרודיינית ובתקופות הרומיות הקדומות אין ביטחון שהיה שם יישוב של קבע, ולכל היותר היה במקום אולי יישוב קטן שלא נתגלה על ידי החופרים. המצב השתנה בתקופה הרומית-הביזנטית, שבה הפכה סומקה לעיירה של ממש, בעלת מבני אבן מרשימים. היו שם מבני מגורים, מתקני תעשייה ובית כנסת. התושבים היו כנראה בעיקר יהודים, ועסקו בחקלאות, במסחר ובתעשייה. השיא של פריחת היישוב היה במאה הרביעית. בהתחלת המאה החמישית נפגע היישוב בצורה קשה ביותר, ואף בית הכנסת נפגע. החופרים קשרו פגיעות אלה למרידות השומרונים ולמהומות שהתחוללו בעקבותיהן. סומקה הייתה עשירה דיה וחזקה דיה להתאושש, אך לא לתקופה ארוכה, ובמאה השישית החלה ירידה משמעותית. דר יצא לרקית לברר אם הייתה סומקה יוצאת דופן או אם השתייכה למרחב היישובי במלוא המובן.

אבל אין בכך עדיין להסביר את ההחלטה לחפור ברקית דווקא, שהרי הסוקרים למיניהם הצביעו על כמאה יישובים כפריים בכרמל ההררי (עמ' 30). דר החליט לחקור אתר שעניין רבים לפניו. כבר במאה התשע-עשרה הגיעו לשם סוקרים, וסוקרים רבים פקדו את האתר במאה

ומלהסיק מסקנות היסטוריות על פי הסקרים שערך. השוו למשל: ש' דר וע' זליגמן, 'חורבת כרך בכרמל', ש' דר וז' ספראי (עורכים), הכפר הקדום בארץ ישראל, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 161-169. בעניין החשיבות של החפירה הארכאולוגית בתחום הכפרי A.M. Maeir, Sh. Dar: (Landscape Archaeology) & Z. Safrai, 'Introduction: The Rural Landscape of Ancient Israel', idem, *The Rural Landscape of Ancient Israel* (BAR International Series, 1121), Oxford 2003, pp. II-VI

[geisteswissenschaftlern], 72), Wiesbaden 1989 מסקנותיו ההיסטוריות מבוססות על היעדר חפירות ארכאולוגיות בכרמל (שם, עמ' 177-303). כמו כן אין הוא מרבה לעסוק במורפולוגיה של היישובים או בקשר בין מיקרו-אקלים וצמחייה ליישובים עצמם; כל אלה מגיעות של הסקר מול האפשרות להעמיק בחפירה. דר, לאור החפירות שלו, חולק על קונן לא מעט בעניינים כללים הקשורים לתולדות הכרמל. אבל גם דר כמובן לא נמנע מלהשלים את דוחות החפירה שלו על פי סקרים של הכרמל (והאתרים שהוא בחר לחפור בהם נבחרו לאחר סקר מדויק)

תיאר א"ג מילינן במחקרו על הכרמל מערת קבורה וכתובת ביוונית במקום הנקרא מקאמת רוקטיה.⁴ גם סוקרים אחרים, כמו קונן, הכירו את המערה ואת הכתובת.⁵ באוגוסט 1996 ובאפריל 1997 ניקתה משלחת החופרים בריקית את המבוא החיצוני ואת סביבת המערה (אך לא ערכה חפירות בתוך המערה), ולאחרי די סגני קראה את הכתובת מחדש: Mareinou mnem(e)ion (Μαρτίνου μνημ[ε]ῖον), היינו קבר מרינוס (נספח 3: ל' די סגני, 'שתי כתובות יוונית מחורבת ריקית', עמ' 214).

די סגני נקטה זהירות רבה בפרשנות שלה וקבעה רק כי 'ייתכן שזה היה שמו של מייסד האחווה, והמערה שימשה מקום קבורה עבורו

היסטוריים וגאוגרפיים-היסטוריים בהתבססו על החפירות ועל מקורות ספרותיים רלוונטיים (עמ' 147-150, 175-179). כפי שמקובל בדרך ארכאולוגי, לספר יש שותפים רבים, ואלה כתבו חמישה-עשר נספחים טכניים על נושאים ספציפיים, אחד-עשר בעברית וארבעה באנגלית (עמ' 191-317, עמ' *9-*66).³ הספר, שהוא בפורמט חצי-אלבומי, מציע לקורא מגוון עשיר של מפות, איורים ותצלומים צבעוניים.

שחזור תולדות ריקית והאזור מבוסס במידה רבה על הפרשנות של הכתובת היוונית הקצרה שנחרטה בחזית מערת הקבורה שהתגלתה בריקית, ואפילו כותרת המשנה של הספר ('אחוזתו של מרינוס') נגזרה מפרשנות זו. כבר בשנת 1908



כתובת ציון קברו של מרינוס בחזית המערה

4 E.G. Muellinen, 'Beiträge zur Kenntnis des Karmels', ZDPV, 31 (1908), pp. 141-144, fig. 58

5 קונן, מחקרים בכרונולוגיה (לעיל, הערה 2), א, עמ' 345, מס' 76 (חורבת ריקית).

3 איתן אילון, סוף ארנסבורג, יגאל בן אפרים, רבקה גרשט, אנה דה וינסנס, לאה די סגני, ורדה זוסמן, אהד זקהיים, גוסטה יעקובסון, מרדכי כסלו, נילי ליפשיץ, הנק מיניס, מינה מרמורשטיין, פטרישיה סמית, אלכסנדר צוצקין, ליאורה קולסקה תורביץ, אריה קינדלר.



מערת הקבורה של מרינס במבט לצפון

האנגלי ניקוס קוקינסוס מסר לו בעל־פה ש'אין לשלול את המאה השנייה לספירה כזמן חקיקת הכתובת מעל הכניסה למערת הקבר' (עמ' 62). על כל פנים, ואף שאין הדברים חד־משמעיים, כבר בעמוד הבא של הספר מציע דר' הצעת עבודה' (שהופכת ל'עובדה') הקושרת את השם מרינס לאחד מאבותיה של האחווה במקום (עמ' 63). מבחינה 'טיפולוגית' וכרונולוגית יכולה המערה להשתייך לשלהי המאה השנייה או לראשית המאה השלישית, ומרינס 'מבעלי המקום, מצא דרך נאותה לציין את בעלותו על אחוזת הקבר המשפחתית' (עמ' 63).

ומה גילה דר בבית האחווה? נתגלו למשל בית מלאכה (עמ' 46-48), בסיס למכבש בורג (עמ' 48-50), חצר למלאכה (עמ' 51-54) ואזור מגורים (עמ' 54-56). בלב האחווה נערכה רק חפירת ניסיון, וממצאיה מאשרים את קיומם של מבני מגורים שם (עמ' 56-57). בסביבת רקית נבדקו מחצבות עתיקות (עמ' 67-69),⁶ שתי

ועבור צאצאיו'. השם מרינס ידוע הן אצל היהודים, הן אצל השומרונים והן אצל הנוצרים, ולכן אין די סגני מוכנה לקבוע אלא שהשם הוא שמי. לדעתה אין השם עוזר בקביעת השיוך הדתי של הנקבר; דר זהיר קצת פחות (עמ' 59-66). אמנם הוא מתחיל את דיונו בצטטו את דברי די סגני שהשם רווח בקרב בני כל הדתות (עמ' 61), אך קובע מיד ש'בעדת השומרונים בארץ־ישראל מופיע השם תדיר', ומציין בהמשך הדיון כתובת הקדשה ביוונית של מרינס (אחר) ברצפת פסיפס של בית הכנסת השומרוני באל־ח'ירבה שבשומרון (עמ' 61-62), ובעזרת כתובת זו הוא מבקש לשייך את השם לעדת השומרונים. די סגני לא הזכירה כלל את הכתובת באל־ח'ירבה בנספח שלה, כנראה מפני שאין היא רלוונטית לדעתה לרקית, והדבר ראוי לציון במיוחד מפני שהיא שפיענחה כתובת זו (עמ' 61-62). 'הכתובת מרקית קצרה מכדי לאפשר ניתוח פליאוגרפי', כותב דר, אבל לדבריו 'ההיסטוריון והאפיגרף'

6 בית האחווה. אבל לבסוף התברר שהיא הייתה כנראה בתחום החווה של חורבת שללה, מצפון־מערב לרקית,

המחצבה נבדקה מפני שמלכתחילה חשבו החופרים שבשל קרבתה לרקית היא הייתה ממוקמת בתחומי

בעלי המקום. בית כנסת נבנה במקום רק במחצית השנייה של המאה השלישית או בראשית המאה הרביעית (עמ' 124),⁸ והוא התקיים בריצפות עד אמצע המאה החמישית. כחצי תריסר מטבעות מהמאה הרביעית והחמישית שנמצאו בשטח האולם של בית הכנסת (עמ' 126)⁹ ומשקולת עופרת, שמשקלה קרוב לליברה הביזנטית, ושנתגלתה שם גם היא, עוזרות לדר בקביעות כרונולוגיות אלה. לאחר הפער היישובי בעקבות נטישת המקום (בשנים 455-527 בקירוב) אמנם התקיים יישוב ברקית, אבל מבנה בית הכנסת לא שימש עוד בתפקידו המקורי (עמ' 118-119).

בית הכנסת של רקית היה לפי השחזור של דר והארכיטקט מפילנד ארו סודרלונד מבנה צנוע אך בנוי כהלכה (עמ' 143). אל אולם בית הכנסת הגיעו מצפון, דרך פרוודור שניצב בו בית שער נאה שעוטר במשקוף גדל מידות וייתודי,¹⁰ ושהיה בו בור מים. המתפללים נכנסו לאולם כשפניהם למזרח, דרך פתח לא רחב, והתיישבו על אחת משתי שורות של ספסלים שניצבו לאורך הקירות. מרכז האולם רוצף כולו בפסיפס צבעוני פשוט אך נאה.

ממצא חשוב ביותר לבית הכנסת ולתולדות היישוב בכלל הוא הכתובת ביוונית שנתגלתה בתוך מדליון ברצפת הפסיפס של אולם בית הכנסת. בכתובת רשום: Th(eos) b(oethei) E(is) theos <E>ζ̄ς θεὸς μόνος, monos (Θ[εὸς] β[οήθει] <E>ζ̄ς θεὸς μόνος)

הרומית. בתי מלאכה אלה יצאו מכלל שימוש במאה השנייה עד השלישית לספירה, ואז הותאמו העמודים לשימושי משנה מגוונים, כולל למזווה בבית הכנסת. לשיטת דר, השימוש בעמוד מהווה נתון כרונולוגי חשוב לקביעת מועד בניית בית הכנסת.

9 השונו נספח 6: א' קינדלר, 'סיכום הממצא הנומיסמטי של שש שנות חפירה (1996-2001) בחורבת רקית', עמ' 249-269, וראו במיוחד על בית הכנסת, שם, עמ' 265-267.

10 וראו גם נספח 1: ר' גרשט, 'המשקוף המעוטר מבית הכנסת בחורבת רקית', עמ' 191-204.

גתות קטנות (עמ' 75-76) ובית בד (עמ' 77-96). במדרון המערבי של האתר נתגלו מחסנים ובתי מלאכה (עמ' 97-113). במחסנים אלה נמצאו כמויות גדולות של קנקני אגירה וכלי חרס וזכוכית של יומיום. כמו כן נמצאו מטבעות בכמות לא מבוטלת, אמנם בערכים נמוכים. מכל אלה דר לומד על קיומם של קשרי מסחר וכלכלה בין רקית למרכזי המסחר למרגלות הכרמל.

בין כלי החרס לא נתגלו כלים מיובאים; הסיבות לכך, על פי דר, 'הן כנראה פולחניות וקשורות באמונתם של בעלי רקית, שנמנעו מעשיית שימוש בכלי נוכרים' (עמ' 113), אך אין דר ממשך להסביר בשלב זה (אף שרשום שם 'להלן'). רק בדיון על מכלול בית הכנסת, בנסותו סוף סוף להוכיח שמדובר ביישוב שומרוני, מסביר המחבר שהן היהודים והן השומרונים הקפידו על דיני טומאה וטהרה ובמיוחד בשימוש בכלי הנכרים, אבל היהודים מצאו דרכים להקל בעניין זה והשומרונים החמירו בו (עמ' 144-145).⁷

באתר הפרקים המרכזיים בספר נדון בית הכנסת, שהתגלה לגמרי בהפתעה (עמ' 115-146). יש בהבלטת בית הכנסת מידה מסוימת של אירוניה, מאחר שהוא התקיים רק בחלק קטן יחסית מכלל זמן קיומו של היישוב באתר. המבנה הראשון שהתקיים באתר בית הכנסת, במאה השנייה והשלישית, היה חלק מלב האחוזה, ודר אפילו רואה אפשרות שמדובר במקום משכנם של

או אולי הייתה כבעלות השלטונות המרכזיים.

7 על הלכות אלה ראו למשל: ג' אלון, 'טומאת נכרים', הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 142. מקריאה מדוקדקת בדברי אלון ובסוגיות התלמודיות בנושא עולה שחז"ל החמירו יותר מכפי שסבור דר, אבל אין בזה לפגוע בסופו של דבר בקביעתו לגבי ההקפדה השומרנית.

8 המזווה הצפוני של פתח אולם בית הכנסת נעשתה מעמוד מחורץ בשימוש משני. לדעת דר עמודים אלה שימשו בבתי מלאכה ביישובי הכרמל בתקופה

ומנסה להציע שחזור של תולדות היישוב ותולדות האזור בהתבסס על הממצא הארכאולוגי וממצא ספרותי משלים. הפרק הראשון הוא 'אחוזת רקית בתקופות הרומית והביזנטית' (עמ' 147-150) והשני הוא 'אחרית דבר: רקית ותפרוסת החווה בכרמל' (עמ' 175-179).

לא אתייחס לדעתם של דר וחבריו שאפשר שהקפדות השומרונים בכרמל הגיעו מהשומרון לפני מלחמת בר-כוכבא, ולא לאחר המלחמה ובעקבות חלל יישובי מסוים, כפי שמקובל במחקר, מאחר שאין אפשרות זו קיימת ברקית, לכל הפחות על פי מה שנמצא בחפירות עד עכשיו.¹² לפי מה שידוע בכירור היישוב ברקית, כחווה או כאחוזת בינונית, התקיים כבר במאה השנייה לסה"נ. שיאו של היישוב היה מן המאה השלישית עד החמישית. מאמצע המאה החמישית ועד לרבע הראשון של המאה השישית היה פער יישובי והיישוב ננטש כנראה. דר מקבל את דעתה של די סגני שייתכן כי ההסבר לפגיעה הקשה ביישוב נעוץ במאבקים הקשים בין השומרונים לנוצרים בתקופה זו, ולכן תולדות האתר משתלבות יפה בתולדות אזור הכרמל כולו ואף בתולדות הארץ ואין מדובר בתהליכים שהתרחשו רק במרחב המקומי.¹³ גם את התאוששות היישוב כיישוב כפרי מן הרבע הראשון של המאה השישית ועד אמצע המאה השביעית רואה דר, בעקבות די סגני, כחלק מתהליכי ההתיישבות ברמה הלאומית-המדינית ולא רק במסגרת של תופעות התיישבות מקומיות.

ובתרגום: 'אלוהים, עוזר. האל הוא אחד ויחיד'. לאחר בדיקה מדוקדקת של הנוסח והמקבילות הגיעה די סגני למסקנה שהמבנה, שהוא ללא ספק בית כנסת, נבנה על ידי אדון האחוזת לשימוש, ושמשפחתו הייתה שומרנית (נספח 3: ל' די סגני, 'שתי כתובות יוונית מהורבת רקית', עמ' 213-214). דר אימץ את מסקנותיה בעניין הזהויות השומרוני (עמ' 144), ובהיותו ער לעובדה שאין הוכחה אדריכלית-פולחנית לזיהוי המבנה כשומרוני, הוא ניסה לחזק את הזיהוי על ידי השוואת המבנה ברקית לבתי כנסת שומרניים, במיוחד לאלה הנמצאים באל-ח'ירבה ובסמרה, שבלב השומרון. אף שדר מוצא קווים דומים בין בתי כנסת אלה לבית הכנסת ברקית במרכיבים אדריכליים מסוימים ובתולדות הבנייה, בסופו של דבר הוא מודה שקשה לפעמים להבדיל בין בתי כנסת שומרניים לבתי כנסת יהודיים.

דר הופך את בית הכנסת ברקית לבית כנסת פרטי כמעט של בעלי האחוזת ושל מי שהיו תלויים בהם, כמו משפחה מורחבת, פועלים שכירי יום ואולי שכנים (עמ' 143). לכאורה הקביעה הזאת בעייתית, שהרי בבתי כנסת שומרניים, כמו באלה היהודיים, חשוב התפקיד הציבורי, ואין עדויות לבתי כנסת 'פרטיים' בעולם השומרוני.¹¹ אבל אפשר להציע תוספת של כמה תפקידים ציבוריים לבית הכנסת ברקית, מבלי לפגוע בסופו של דבר בזיהוי השומרוני של המבנה וכנראה של היישוב. בשני פרקים נוספים, לקראת סוף הספר, דר

11 ראו: R. Pummer, 'Samaritan Synagogues and Jewish Synagogues', S. Fine (ed.), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, London & New York 1999, pp. 118-160
12 האפשרות לזהות יישוב בכרמל כשומרוני קיימת בדרך כלל רק ביישובים מהתקופה הרומית לאחר מלחמת בר-כוכבא. אמנם לא פעם קיימים ביישוב זה

או אחר שרידים של יישוב קדום כלשהו מהתקופה ההלניסטית או מהתקופה הרומית הקדומה, אבל בדרך כלל אין לדעת מי ישב שם ואין הכרח לקשר בין המרכיב האתני של היישוב הקדום למרכיב האתני של היישוב המאוחר. יש לנקוט זהירות רבה בעניין זה.
13 ראו: ל' די סגני, 'מרידות השומרונים בארץ-ישראל הביזנטית', א' שטרן וח' אשל (עורכים), ספר השומרונים, ירושלים תשס"ב, עמ' 454-480.

למעלה את היעדרם של כלי יבוא ברקית. אך אנה די וינסנס, בנספח באנגלית על כלי החרס מרקית, מזכירה מכסה של כלי בישול עם ידית לולאה (loop-handle), שאינו תדיר בארץ A. de Vincenz, 'The Pottery Assemblage from Horvat Raqit', Appendix 1, English Section, p. 24*. אמנם מחברת הנספח חושבת שאין 'סיכוי רב' שכלי בישול יובאו מחו"ל, אבל ראוי היה להציג מידע חשוב זה על המכסה לפני הקורא בחלק המרכזי של הספר, ולו בהערות שוליים או בהפניה ביבליוגרפית בגוף הספר. בנספח שכתבה ורדה זוסמן, על גרות החרס ברקית, ימצא הקורא דווקא חיוק לשיטותיו של דר באשר למרכיב השומרני של רקית (נספח 4: ו' זוסמן, 'גרות החרס מחורבת רקית', עמ' 217-232), וחבל שהמחבר לא הבליט דברים אלה בגוף הספר.

כישורנו של דר הוא ביכולתו לחקור אתר שלכאורה אינו נראה חשוב ביותר, וכישוב בודד רקית באמת איננה אתר חשוב במיוחד, ולאחר הצגת הממצא ה'מקומי' וניתוחו – מה שמעניין בדרך כלל רק את העוסקים בחקר התחום הכפרי – להפוך ממצא זה לחלק מן הפסיפס המרחבי-היישובי של חקר ארץ-ישראל בתקופה הרומית-הביזנטית. יישוב יישוב מוסיף דר 'אבני פסיפס' – אמנם לפעמים 'אבנים קטנות' – לפסיפס היישובי של הכרמל וארץ-ישראל. דר חוקר כאמור את הכרמל תקופה ארוכה, ודבריו על רקית אינם סוף הדרך. הוא כבר מתכנן את עונת החפירה בחורבת שללה (עמ' 175-176), ואנו מחכים לקרוא את המשך הסיפור המרתק של תולדות הכרמל.

דר מסיים פרק זה בהשוואה בין סומקה היהודית לרקית השומרנית, ומתברר, אולי לא בהפתעה גדולה, שגם ברקית עסקו בחקלאות, מסחר ותעשייה, אם כי היו כמובן הבדלים בפרטים. פריחת היישובים, הפגיעה בהם והתאוששותם כולן התרחשו פחות או יותר באותו זמן בשני היישובים, וכנראה בקשר לאותם אירועים מדיניים-דתיים. בדברים אלה פורע דר את חובו בעצם החפירה ברקית (עמ' 15).

ב'אחרית דבר' דר מנסה לבחון את רקית לאור המציאות של בתי חווה ואחוזות אחרות בכרמל, אלה שפורסמו וחלק מאלה שטרם פורסמו. בהקשר זה הוא נוגע בשאלות של רציפות היישוב ובענייני כלכלה.¹⁴ לא מפתיע לגלות שמרנות מסוימת הניכרת בתהליכי התפתחות בתי חווה ואחוזות, לא רק בכרמל ובארץ אלא אפילו בפרובינציות השכנות, שדר דן בהן בקיצור. בסוף הדרך הארוכה נמצאנו למדים שרקית, אחוזה בכרמל, ממשיכה את 'מסורת האבות' ההתיישבותית של המזרח (עמ' 179).

אסתפק בדברים אלה אף שבספר יש גם חמישה-עשר נספחים בעברית ובאנגלית, ונגעתי רק באחדים מהם. אמנם צירוף נספחים מקובל בכתיבת דוחות ארכאולוגיים, ויש לברך על נספחים אלה, שנכתבים על ידי מומחים בתחומם, אך צירוף נספחים רבים כל כך מקשה על הקורא, הנדרש לדפדף בין דבריו של דר לבין הנספחים (וראו למשל למעלה בעניין הכתובות), ומה גם שמסקנותיו של דר לא תמיד זהות לאלה שבנספחים. חבל שלא נמצאה דרך לכתובה אינטגרטיבית יותר, שהייתה מקלה על הקורא. אציין כאן שתי דוגמאות: הזכרת

14 והיה בהחלט מקום להרחיב את הדיון בעניינים אלה. ראו למשל: H. Lapin, *Economy, Geography, and Provincial History in Later Roman Palestine (Texts*

ציונות, דת ומודרניות

יוסי טרנר

של הירשנזון מן התודעה הישראלית בפרט ומן התודעה היהודית העולמית בכלל.

בספר המחקרי הראשון שנכתב על הירשנזון קבע אליעזר שביד כי דמותו נשכחה מפני שעסק ממקום מגוריו בארצות-הברית בעניינים הקשורים בתחיית היישוב היהודי בארץ-ישראל.¹ תהיה אשר תהיה הסיבה לחוסר המודעות ליצירה הספרותית של הירשנזון, ספרו של זוהר מצטרף עתה להתעניינות מחודשת במשנתו, התעניינות שאפשר לקוות כי יהיה לה המשך. בהחלטתו למקד את ספרו ביחסו של הירשנזון אל המודרנה ממשיך זוהר קו המאפיין כמעט את כל החיבורים שנכתבו בשנים האחרונות על משנתו, החל מספרו הנזכר של שביד.² מה הסיבה להתעניינות המחודשת במשנתו של הירשנזון אחרי שנים ארוכות כל כך של שכחה? זהו ככל הנראה חלק מגל העיסוק בבעיות העומק של הקיום היהודי ההיסטורי – אחרי דורות של התמסרות כמעט בלעדית למפעל ההקמה של המדינה – ועוד יותר מכך מן החיפוש של הוגים וחוקרים מסוימים אחר חלופה הומניסטית לזרם הלאומני השולט בציונות הדתית מאז מלחמת ששת הימים. בכל אופן ההתעניינות המחודשת במשנתו של הירשנזון קשורה לאופייה כמשנה ציונית דתית בעלת אוריינטציה מודרניסטית ייחודית.

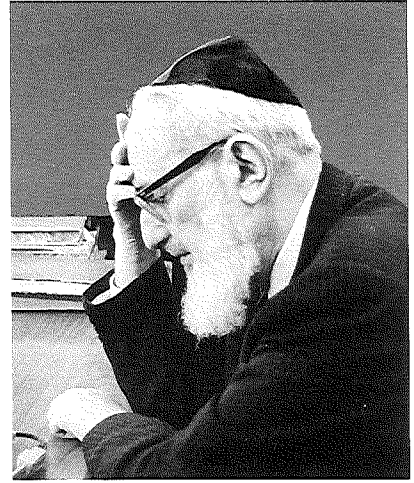
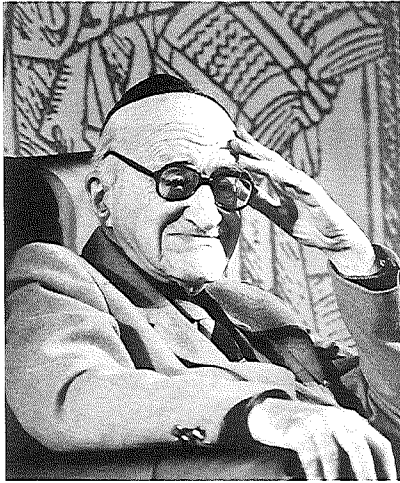
שלא כהוגי דעות אחרים של הציונות הדתית, דוגמת הרב קוק, ישעיהו ליבוביץ' והרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שיחסם החיובי אל המודרנה בא לידי ביטוי בעיקר במסגרת הגותית ומחשבתית,

דוד זוהר, מחויבות יהודית בעולם המודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה, ירושלים: מכון שלום הרטמן, הפקולטה למשפטים של אוניברסיטת בר-אילן והוצאת הקיבוץ המאוחד, תשס"ג, 413 עמ'.

כותרת ספרו של דוד זוהר, 'מחויבות יהודית בעולם המודרני', מצביעה על האופי המיוחד של הדמות הנדונה בו. הרב חיים הירשנזון (1857-1935) היה רב אורתודוקסי שיחסו אל התרבות והחברה המודרנית היה יוצא דופן. הוא ראה במודרנה לא רק עובדה שתורת ישראל חייבת להתייחס אליה, אלא תופעה בעלת מטען ערכי חיובי, שמן הדין שיתבטא ביצירתם התורנית של תלמידי חכמים. הירשנזון היה בזמנו דמות מוערכת בחוגים בעלי תפיסות עולם שונות ואף מנוגדות – כך עולה מחליפת המכתבים הרחבה שלו עם הרבנים הגדולים בני דורו בארץ-ישראל, באירופה ובארצות-הברית וכן עם מקורביו הציונים הדתיים – הרב יצחק יעקב ריינס ומאוחר יותר יקר לבו הרב אברהם יצחק הכהן קוק – ואפילו עם דמויות חשובות בציונות הארץ-ישראלית שלא היו מהמגזר הדתי, לדוגמה הסופר מרדכי בן הלל הכהן. אולם מאז מותו ועד לשנים האחרונות נשכחה דמותו

אביב 2000, עמ' 147-156, 177-187 ועוד; ד' שורץ, אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 28-34, 135-145; י' טרנר, "כוח הציבור" במשנתו הדתית-ציונית של הרב חיים הירשנזון, א' שגיא, ד' שורץ וי' שטרן (עורכים) יהדות פנים וחזן: דיאלוג בין עולמות, ירושלים תש"ס, עמ' 31-56; הנ"ל, 'מעמד המקורות בתורת החינוך הישראלי של הר' חיים הירשנזון', הגות בחינוך היהודי, ב (תש"ס), עמ' 201-222.

1 א' שביד, דימוקראטיה והלכה: פרקי עיון במשנתו של הרב חיים הירשנזון, ירושלים תשל"ח, עמ' 11.
2 ראו למשל: R. Ackerman, 'Judging the Sinner Favorably: R. Chayyim Hirschenshohn on the Need for Leniency in Halakhic Decision-Making', *Modern Judaism*, 22 (2002), pp. 260-280; א' שגיא, אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי, עיון בספרות ישראל, תל-אביב 1996, עמ' 148-149; צ' זוהר וא' שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית, תל-



מימין לשמאל:
הרב יוסף דב
הלוי סולובייצ'יק
(1903-1993),
הרב אברהם
יצחק הכהן קוק
(1865-1935),
ישעיהו ליבוביץ
(1903-1994)

מטא־הלכתי בלבד, אלא הוא חוזר ומתבטא ביצירה ההלכתית הלכה למעשה. אולם הספר שלפנינו אינו מפתח את ההשלכות הפרטניות של סוגיית הברית בהקשר של הכתיבה ההלכתית כשלעצמה. תפיסתו של הירשנזון את מושג הברית מוצגת בו כסוגיה אחת לצדן של סוגיות אחרות, כולל סוגיית ההלכה, מבלי לעמוד על הקשר האורגני הפנימי של תפיסת הברית לכללי הפסיקה הלכה למעשה. המחבר אינו מתמודד עם שאלות הנוגעות בגבולות חופש היצירה של הפוסק, הגישה ההרמנויטית שבה כרוך מעשה הפסיקה במשנתו וכדומה.

לצד חולשה זו יש בספר מספר פגמים נוספים: המחבר מאריך מעבר לצורך בדיונים על ספרות היסטורית וסוציולוגית המשרטטת קווים כלליים לאופי התרבות המודרנית, ההיסטוריה של יהדות אמריקה, אידאולוגיות שונות בין חוגי הציונות הדתית לאורתודוקסיה הלא ציונית ועוד. מובן שמבחינה מתודולוגית דרושה סקירה היסטורית, סוציולוגית ומחשבתית בכל התחומים האלה כדי להבין את הרקע להגותו של הירשנזון ואת אופי

האורתודוקסים – בצד מחויבותו להלכה הקיימת לא נרתע מלשלב במעשה הפסיקה את הדיוק ההיסטורי כשיקול פנים־הלכתי, והעיקרון שהנחה אותו לא היה המסקנה של הפסיקה הקודמת אלא המגמה הערכית. כיצד הצדיק הירשנזון גישה זו מול הגישה הא־היסטורית של רוב פוסקי האורתודוקסיה? הספר שלפנינו עומד – בדומה למחקרים קודמים – על מרכזיות מושג הברית במשנתו של הירשנזון, ועל תפיסתו שהברית היא הבסיס למעמד ההלכה בקרב העם. עניין זה חשוב להבנת המתודולוגיה ההלכתית של הירשנזון, משום שנוסף על הזיקה הדתית לאלוהים המגולמת במושג הברית, מציין מושג זה במשנתו גם את ריבונות העם. כפי שכבר הראיתי, המושג ריבונות העם מציב את הציבור במשנת הירשנזון במעמד שווה לקב"ה בקביעת תוכן ההלכה.³ על רקע תפיסה זו ראה הירשנזון בתלמידי חכמים נציגי העם, הזוכים למידה מרבית של חירות פסיקתית במהלך הדורות כביטוי של ריבונות הציבור, אשר ראשיתה במעמד הר סיני.⁴ עבור הירשנזון מושג הברית אינו עיקרון

4 שם, עמ' 43-46.

3 טרנר, כוח הציבור (לעיל, הערה 2), עמ' 36-46.

בתחומים הקשורים למעמד של מחללי שבת בפרהסייה (עמ' 140-154), מעמד האישה ומעמד הנכרי (עמ' 197-235), נתיחת מתים (עמ' 257-260) ועוד. בצדק נכנס זוהר לדין מפורט בעניינים אלה, כי הרי רק על בסיס התייחסות רצינית לתוכן ההלכה ולמשא ומתן ההלכתי ניתן להעמיד משנה החורגת מהמקובל כלגיטימי בקרב ציבורים הקרובים לצינות הדתית בזמננו. בהקשר זה יש לשבח גם את המאמץ שעשה המחבר להעיר ככל האפשר על נקודות קרבה בין משנת הירשנזון למשנותיהם של הוגים אשר כבר התקבלו כבני סמכא בחוגי הצינות הדתית לדורותיה (עמ' 163, 171, 185, 291 ועוד).

בסיום הספר כותב זוהר:

אין כמו הגותו העשירה והמורכבת של הרח"ה להפרות ולאתגר את החשיבה הצינית-דתית ואת עולם ההלכה בעולם רב תרבותי שבו החילון והמודרניזציה הם עובדה מוגמרת [...] בוודאי שאין לאמץ את משנתו כיחידה אחת. אולם [...] עקרונותיו בדבר אימוץ ערכי המודרנה תוך שמירה על יסודות ההלכה, מחויבותה של ההלכה אל 'החיים', וראיית הדת כאחד ממאפייני הזהות בצד אפיוני זהות אחרים – יתרמו לעיצוב אדם מאמין המכונן את חייו בתוך הקשרי משמעות מגוונים.

אין אלא להסכים עם דברים אלה ולעודד את המשך השמעתם. אך גם פה נראה שיש טעם בהוכרת מרכזיות מושג הברית במשנת הירשנזון. השימוש במושג זה במשנתו עשוי להוות מפתח

הבעיות שעמן התמודד. אולם אין הצדקה לכך שדיוני רקע כאלה יתפסו יותר משליש מן הספר. זאת בשעה שהמחבר מתעלם כמעט לחלוטין מספרות המחקר שנכתבה על משנת הירשנזון בשנים האחרונות. חולשה זו בעייתית במיוחד מאחר שרוב טענותיו כבר הועלו בספרות זו. יש מקומות שהמחבר משלב בטקסטים שלו דיונים שמקורם בספרו של שביד ומפנה לספר זה בתום הדיון. אך לעתים משתרבת לדיוניו לשונו של שביד או לשונם של חוקרים אחרים בלי לציין את הדבר כנדרש⁵.

עם כל זאת יש בספרו של זוהר תרומה של ממש לדין המתחדש על משנתו של הירשנזון ועל חשיבותו בימינו. זהו ספר הפונה לרבנים, להוגי דעות ולאנשי השורה של הצינות הדתית. על כן הוא פותח בדין ביוגרפי רחב ומעמיק בהרבה ממה שהופיע במחקר על הירשנזון עד כה (עמ' 17-31). דיון ביוגרפי זה לא רק מסייע להבנת הרקע לפעילותו של הירשנזון, אלא גם מעמיד אותו בתור הוגה דעות ופוסק הלכה שהצליח ליצור סינתזה מושלמת בין יהדות למודרנה, סינתזה מהסוג שאילו חתרה הצינות הדתית ביובל הראשון לקיומה. חרף דברי הביקורת שלי על ההתייחסות הבלתי מספקת של המחבר למתודולוגיה ההלכתית של הירשנזון, יש לציין בהערכה את החלטתו להרבות בתיאורים פרטניים של המשא ומתן ההלכתי שניהל

שביד העוסק ביחוד מושג הדמוקרטיה התורנית של הירשנזון ובהבדל בינו לבין מושג הדמוקרטיה כשאינו מבוסס על התורה (שם, עמ' 84). בעמ' 237 שוב מובא טקסט של שביד בשינויים קלים בלבד (שם, עמ' 91), אך הפעם חסר לא רק הסימון שמדובר בציטוט, אלא אין כל הפניה לשביד. בעמ' 32-33 ו-35 מופיעים טקסטים שהופיעו לראשונה במאמרים של אבי שגיאה, שוב בלי לציין את הדבר לא במירכאות ולא בהפניה מתאימה (ראו: א' שגיאה, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 27, 29).

5 בעמ' 108 זוהר דן בדמיון בין הירשנזון לבין אחד העם, והדיון מובא כמעט מילה במילה מתוך ספרו של א' שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 263. זוהר אמנם מפנה לספרו של שביד באופן שיצר את הרושם שהרעיונות שהוא מעלה כבר הופיעו שם. אך אין הוא שם את הטקסט במירכאות ואינו מסמן בשום דרך אחרת שאף לשון הטקסט לקוחה מספרו של שביד. באופן זה נהג גם בעמ' 165 בהבאתו את הטקסט של שביד המציג את הרעיון המרכזי בחיבור 'אלה דברי הברית' (שביד [לעיל, הערה 1], עמ' 63; ובעמ' 187 בהבאת הטקסט של

מי שהולך בעקבות משנתו הדתית הציונית של הירשנזון אינו יכול לעמוד בצורה דוגמטית מול חוגי ציבור אחרים בטענה שבידיו אמת אלוהית המחייבת את כלל העם, בלי לנסות לשכנע את האחרים בחשיבותה ובתקפותה באופן שיזכה להסכמה כלל ציבורית; במילים אחרות, באופן שיש בו לחדש את תופעת הברית (קרי ההסכמה) כיסוד ראשון של הקיום הלאומי.

להתחדשות חיוניותה של הציונות הדתית בזיקה חיובית לשאר חוגי הציבור הישראלי, תוך שיקום יסודות הקיום של העם היהודי בכללותו. הברית במשנת הירשנזון, ברית המבטאת כאמור את ריבונות העם, תורגת בהרבה מתחום ההלכה. רעיון הברית במשנתו זהה לעקרון ההסכמה, ומגולמת בו ההנחה שעקרון ההסכמה הוא הבסיס של החיים הציבוריים בכלל. הווי אומר,

שניות יהודית

גדעון כ"ץ

אלה בלפר, זהות כפולה: על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד, 302 עמ'

ספרה של אלה בלפר עוקב אחרי ביטוייה של שניות יסודית בעולם היהודי – רוחניות וארציות. רובו של הדיון ממוקד בכתביהם של הוגים שונים, אבל תחום המחקר של הספר רחב יותר, והוא 'שדה התודעה הקיבוצית, כלומר ביטויי ההגות, התרבות, הלכי הרוח וההכרעות הערכיות' (עמ' 7). הטענה היסודית היא כי להוויה היהודית בכללה יש שני ממדים מהותיים: היסטוריה של קולקטיב הקיים קיום אמפירי מזה ותולדותיו של רעיון מזה. המחברת מנסה לבחון את המתח שבין שני הממדים הללו, לעיין בדינמיות הדיאלקטית שביניהם ולהעריך את מקומה של מתיחות זו בעולם היהודי.

את הגילויים המובהקים של שניות זו בלפר מוצאת בסמל הברית, בעיון הבחירה, בסיפור המקראי של דור המדבר ובתפיסה המסורתית של גלות ומשיח. עיקר הדיון נסב כאמור על כתיבה של פילוסופים, הוגים ואינטלקטואלים מזמנים שונים. המחברת בוחנת את תפיסותיהם לאור הצירים היסודיים של ספרה – ארציות ורוחניות – ובתוך כך חושפת את גילוייה היסודיים של אותה שניות.

בחלקו הראשון של הספר בלפר עוסקת בתפיסות המצויות בקצוות. בעלי העמדות של 'רוחניות צרופה' הם אישים מדורות הרחוקים זה מזה. דיונה מתחיל בפילון האלכסנדרוני ומסתיים בג'ורג' סטיינר וסאלו ברוך. בהמשכו

של החלק הזה בלפר מציגה את הקצה האחר, את המגמה הטוענת 'בזכות נורמליות פוליטית'. ההוגים הנדונים בפרק זה הם ברוך שפינוזה, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, יהודה ליב פינסקר, ישראל זנגוויל, זאב ו'בוטינסקי וה'כנענים'. אלה מצויים בקוטב ה'ארצי' משום שכל אחד מהם לפי דרכו משקיף על הקיום היהודי כדבר ארצי או כדבר שצריך להשיבו אל ה'ארץ'. זהו המקור לכמה מן ההבדלים העמוקים – ואין זה המקום לדון בהם – בין ארציות נוסח שפינוזה ובין ארציות נוסח ברדיצ'בסקי, שהרי קריאותיו המהפכניות והתחילוניות של ברדיצ'בסקי מכוונות לתחומה של התרבות הלאומית והן אינן בעלות משמעות מן הבחינה הפוליטית, התברתית והמדינית. בלפר רומזת על כך (עמ' 93).

חלקו השני של הספר עוסק בדפוסים שונים של סינתזה בין הקצוות הללו, בין הארציות ובין הרוחניות. בלפר מציגה שלושה דפוסים כאלו. את הראשון היא מכנה 'מינימליזם פוליטי'. בעלי עמדה כזאת הם אחד העם, אהרן דוד גורדון, דב בר בורוכוב, משה הס, מרסין בוכר ואחרים. גם כאן יש הבדלים חשובים בין הפיתוחים השונים בחיבוריו של כל אחד מהאישים הללו. באופן כללי נוכל לעמוד על כוונתה של בלפר במושג 'מינימליזם פוליטי' על פי דרך ניתוחה את גישתו של אחד העם. הציונות הרוחנית היא סוג של סינתזה בין הארציות ובין הרוחניות מפני שעיקרה בטענה כי תחיית הרוח היהודית מחייבת שיבה אל ה'ארץ', אבל אין פירוש הדבר התרכזות בגוף מדיני. אחד העם 'שולל את ההתמקדות הלאומית החדשה במסגרת פוליטית בלבדית בנוסח הציונות המדינית'. המרכז הרוחני הוא אפוא גרסה של 'מינימליזם פוליטי' מפני שממדיו מצומצמים. הוא מיועד לשמש מרכז קבוע לרוח ישראל ולא מקלט לעם ישראל. וברור שדפוס זה הוא סינתזה בין שני קטביה של

את דיוניה השונים, אולי יסודית יותר מצמד המושגים שרגילים לבטא בהם את המתח היסודי של קיומנו, חילוניות כנגד דתיות. זאת מפני שהרוחניות רחבה יותר מקשת העמדות שאפשר לכנותן דתיות. רוחניות עומדת גם על תפיסות גלויות, המזהות את העם היהודי כבעל תוכן רוחני ייחודי, ולפיכך מעדיפות לקיים אותו בלא גוף מדיני. לכן רוחניות צרופה אינה בהכרח עמדה דתית. במקרהו של סטיינר למשל זו עמדה הגורסת שהתלישות הגלוטית מבטאת את העם היהודי, ואילו החיים במסגרת ריבונית עצמאית, ההינעויות בקרקע הן בבחינת סילוף של טבעו. סימפטיה לגלות וזיהויו של העם היהודי כעם תלוש אינם נחלתם של אינטלקטואליים גלויים בלבד אלא נשמעים לא אחת גם במדינת ישראל. מכאן שבלפר צודקת בטענתה כי 'התקומה המדינית לא הכריעה אפוא את המאבק על הגדרת הזהות היהודית, נהפוך הוא: בהיותה ביטוי מעשי של יהדות לאומית-טריטוריאלית, מופנים נגדה הזרמים המודרניים של יהדות כל-רוחנית' (עמ' 76). בשל היסודיות של השניות שבלפר מבררת בספרה דרושות בדיון כזה הבחנות חדות. הספר מקיף עניינים מרובים. הספרות הפרשנית על ההוגים הנדונים בו היא עצומה. אולם העיקר בספר אינו השתקעות בבירור סוגיות מסוימות בחיבורי ההוגים הללו, אלא מהלכים כלליים יותר, שרטוט ומיפוי של העמדות השונות על פי הצירים היסודיים של הדיון בכללו – הארציות והרוחניות. מיפוי כזה כמובן עורך את הריבוי העצום של התופעות ומארגנו, אבל אין הוא מוגבל לזה, שכן הוא חושף ומברר גילויים שונים של מתח יסודי הטמון בקיום היהודי בכללו.

השניות הנדונה בספר. העובדה שהרוח הלאומית צריכה מרכז ארצי, ולו גם בעל ממדים צנועים, היא הצעת סינתזה של ה'רוח' ושל ה'ארץ'.

הדפוס השני של הסינתזה קרוי 'גישה הרמונית' ועיקרו חתירה להשגה מלאה של שני הקטבים: קיום מדינה יהודית במלוא מובנו של הצירוף – 'גבולות וביטחון, סחר וכלכלה מדינית ומשפט' (עמ' 131) – ושילובה ב'מהויות למוסריות נבואית-מופתית בתוקף חובת הירושה וההתפקדות כעם סגולה'. דוגמה טובה לסינתזה ממין זה יש בגישתו של דוד בן-גוריון, שביקש להעמיד את התקומה הלאומית על 'ספר וסיף'. הצבא והתנ"ך היו בעיניו שני היסודות של הישות הממלכתית, וכפילות זו הופכת את ישראל למוקד 'הן כמרכז טריטוריאלי-פוליטי של הקיום הקולקטיבי והן כמרכז רוחני למשאת הנפש היהודית' (עמ' 168).

כותרת הפרק העוסק בדפוס השלישי המוצע היא 'הישועה השלמה', ודפוס זה בא לידי ביטוי בתורתו של הראי"ה קוק. עיקרו של דפוס זה שהקמתה של מסגרת לאומית, הינעויותו של העם היהודי ב'ארץ', אינה מהלך רגיל, כפי שנעשה אצל עמים אחרים, אלא זהו סימן מובהק לתחייה מקראית של ארץ-ישראל ולהתממשותה של 'ישועה מלאה'. הסינתזה המוצעת כאן עומדת על חתירה לקיומה של מסגרת לאומית, אך מתוך ראייתה כמגלמת את ה'רוח'. יש לדבר גם משמעויות אוניוורסליות. בלפר עומדת על כך בקשר לרב קוק וטוענת כי תפיסתו ממוגת 'ישועה פרוטיקולרית של עם ישראל וארצו ויעד אוניוורסלי של ישועה אנושית כוללת'. השניות שבלפר מעמידה ביסוד ספרה, ושנחה