

**מנהגי הקבורה בירושלים בתקופת הבית הראשון והבית השני –
המעבר מקבורה משפחתית לקבורה אינדיבידואלית**

מוגשת לד"ר גיא שטיבל
ע"י מיכאל בראור
האקדמיה לאמנות ועיצוב בצלאל 2014

תוכן

3	מבוא
5	פרק ראשון – סקירה
5	קבורה בימי הבית הראשון (מאות ח-ו לפנה"ס)
7	קבורה בימי הבית השני (מאות ו' לפנה"ס – א' לספירה)
11	פרק שני – ניתוח השינויים
16	פרק שלישי : פרשנות
22	סיכום
23	ביבליוגרפיה:

אחת התופעות הייחודיות ביותר בירושלים היא הקבורה. עיר הקברים של ירושלים – הנקרופוליס – מקיפה את עיר החיים מכל עבריה, ובמיוחד ממזרח לה, על מורדות הר הזיתים – שם קוברים אנשי ירושלים את מותיהם כבר כמעט שלושת אלפים שנים.

עיר הקברים של ירושלים מכילה אוצר בלום של מנהגי קבורה שונים המשקפים את מה שהיה מקובל בירושלים לאורך הדורות – וממילא, כפי שנזכיר להלן, את תפיסת עולמם של אנשי ירושלים עצמם לאורך אותם דורות.

במסגרת עבודה זו אבקש לסקור את התפתחות מנהגי הקבורה היהודיים בהר הזיתים בפרט ובסביבות ירושלים בכלל, במעבר מימי הבית הראשון לימי הבית השני, ולהציג את התיאוריות השונות המנסות להבין את התהליכים הסוציולוגיים והתרבותיים העומדים מאחורי שינויים אלו.

מנהגי הקבורה כמשקפים את החיים

'בעיסוקנו בנושא הקבורה והקברים יש לזכור תמיד שהקברים נעשו על ידי האנשים החיים, והם נועדו בעיקר עבורם ועבור הדורות הבאים, כמעין ביטוי פיסיו להמשכיות הדורות. עיקר ענייננו בקברים אינו עם המתים, כי אם היות הקברים איספקלריא שבה משתקפים היבטים שונים מעולמם ומאורח חייהם של אוכלוסי הארץ בעבר' (ברקאי, קברים, 99)

במחקר האנתרופולוגי מקובל שהקבורה משקפת את החיים – מנהגי קבורה שונים מהווים בבואה של התרבות שבה צמחו. יתירה מזו – בתי הקברות עצמם משקפים את בתי המגורים של החיים, וכפי שכותב ברקאי - 'הקבורה בממלכת יהודה הייתה משפחתית, ומערות הקבורה משקפות את המבנה החברתי ואת היחידה המשפחתית' (ברקאי, הקבר, 97) - כך נמצא שקהילה שמתייחדת בסגנון הבניה שלה תתייחד גם בצורת הקבורה שלה.

שילה הציע ש'בית ארבעת המרחבים' הוא צורת בניה המייצגת את החברה הישראלית (שילה, בית, 180), הצעה המקובלת על מרבית החוקרים כיום. פאוסט מרחיב את הזיהוי הזה וכותב כי "במשך הזמן הפך בית ארבעת המרחבים לטיפוס האופייני לישראלים... בית ארבעת המרחבים שימש כתבנית אב לא רק למבני מגורים אלא גם לצרכים אחרים, כגון מבנים ציבוריים, מערות קבורה ואולי אפילו מקדשים..." (פאוסט, החברה, 244. ההדגשה שלי מ.ב.).

בית ארבעת המרחבים אמנם נעלם כמאפיין ארכיטקטוני של החברה הישראלית בימי בית שני, אך מערות הקבורה – ובמיוחד סממנים מסוימים מתוכן, לא נעלמו כלל. יתרה מזו, בזיקה למערות הקבורה הופיעו מאפיינים חדשים – במיוחד במאה וחמישים השנים האחרונות של ימי הבית השני, המהווים תופעה ייחודית ויוצאת דופן של החברה היהודית בת התקופה.

מערות הקבורה עצמן המשיכו לשמש את שארית הפליטה בארץ גם לאחר החורבן, ואף שבי ציון החוזרים מן הגלות חזרו לעשות שימוש במערות הקבורה באותה צורה שבה נעשה בהן שימוש בימי הבית הראשון, כפי שעולה מחפירותיו של רוני רייך בשדה הקברות בממילא (רייך, בית הקברות, 107), בהן נמצאה מערת קבורה ששימשה ברצף מן המאה ה-1 לפנה"ס ועד ראשית התקופה החשמונאית (קבר מס' 5), ומחפירות של גבי ברקאי בכתף הינום (ברקאי, כתף הינום, 98) בהן נמצאה בין השאר מערה ששימשה לקבורה משלהי ימי הבית הראשון ועד לתקופה הרומית המאוחרת (מערה מס' 34), וממקומות נוספים.

אך במקביל להמשך השימוש בעצם המודל של מערת הקבורה, חלו שינויים משמעותיים המקבלים משנה חשיבות דווקא לאור המשך השימוש במערה עצמה. בשלב ראשון - מעבר למודל של קבורה ראשונה בלבד במערה, ללא ליקוט, ובשלב מאוחר יותר – מעבר לליקוט העצמות לגלוסקמות, שנשמרו במערות הקבורה (חכלילי, התמורה, 186).

בהקשר של השתקפות עולמם ובתי המגורים של החיים במערות הקבורה, נוכל לציין שבימי הבית השני נשמר המבנה הבסיסי של המערה – אותה צורת חציבה הלקוחה מבית ארבעת המרחבים, כאמור לעיל – גם אם בשינויים משמעותיים אותם נסקור להלן, אך צורת הבניה המאפיינת את ימי הבית השני מקבלת ביטוי הולך וגובר בחזיתות מערות הקבורה, ובינפשות' הבנויות בצמוד למערה. דוגמאות מובהקות לדבר ניתן לראות בקבר בני חזיר, בקברות המלכים, ובמקומות רבים נוספים – ואף בעיצוב ועיטור הגלוסקמאות שהוחל לעשות בהן שימוש במאה ה-א' לפנה"ס, ואשר עיטוריהן נוטלים מאפיינים רבים מן הארכיטקטורה שרווחה בבתי המגורים המפוארים בני התקופה.

במסגרת עבודה זו ברצוני לסקור את הידוע לנו על הקבורה במערות בימי בית ראשון ואת השינויים שחלו במנהגי הקבורה הללו בימי הבית השני ובמיוחד בשלהי התקופה – ולנסות לעמוד על מהותם של השינויים והסיבות להם לאור הידוע לנו על התהליכים החברתיים בני הזמן ולאור ההצעות השונות שהועלו במחקר עד כה.

פרק ראשון

כאמור לעיל, בהיבט הפיזי ישנו דמיון רב מאוד בין שיטות הקבורה שנהגו בימי בית ראשון ואלו של ימי הבית השני – אך ישנם גם הבדלים משמעותיים, שמקבלים יתר משמעות דווקא על רקע הדמיון הכללי. בפרק זה נסקור בקצרה את ההיבטים הפיזיים של מבנה מערות הקבורה של ימי הבית הראשון ושל ימי הבית השני, נעמוד על המאפיינים של השלבים השונים בהתפתחות הערת ונסה למיין את השלבים באופן כרונולוגי, במידה שהדבר אפשרי.

קבורה בימי הבית הראשון (מאות ה-ו לפנה"ס)

במהלך מאה וחמישים השנים האחרונות נסקרו ונחפרו בירושלים למעלה ממאה ועשרים מערות קבורה המתוארכות לימי הבית הראשון, החל מן המאה התשיעית לפנה"ס ועד החורבן בשנת 586 לפנה"ס. חשוב לציין שמערות קבורה אלו אינן מייצגות ואינן יכולות לייצג את כלל האוכלוסייה בירושלים של ימי הבית הראשון מכיוון שלמרות מספרן עדיין מדובר במיעוט קטן באופן יחסי לאוכלוסיית ירושלים. מסתבר שמרבית תושבי ירושלים נקברו בקברי הטמנה פשוטים שלא שרדו, ושאר רבות ממערות הקבורה נהרסו במהלך השנים – ורבות אחרות טרם נתגלו (ברקאי, בתי הקברות, 103). מכל מקום, מערות הקבורה אכן נותרו בידינו תמונה נאמנה של תפיסת העולם של תושבי ירושלים ושל אורח חייהם, מכיוון שאף אם מערות הקבורה מייצגות רק את האליטה, סביר להניח שתפיסת העולם של פשוטי העם ושל בני המעלה הייתה דומה, גם אם היכולת לתת ביטוי לתפיסת עולם זה בקבורה היתה נחלתם של העשירים ורמי המעלה בלבד.

מאפיינים

מה הם, אם כן, מאפייני מערות הקבורה של ימי הבית הראשון?

מבין שדות הקבורה המוכרים לנו בירושלים מימי הבית הראשון, החשוב ביותר הוא ככל הנראה זה שבחלקו הדרומי של הר הזיתים, בכפר השילוח. ניתן לציין בנוסף אליו גם את שדה הקברות הצפוני של ירושלים ובעיקר את מערות הקבורה שבמנזר סט. אטיין ואת מערות הקבורה של כתף הינום, שגם אליהן אתייחס להלן.

בסקר שערך דוד אוסישקין בכפר השילוח הוא מונה כחמישים מערות קבורה הניתנות לזיהוי (נכון למועד עריכת הסקר. היום רבות מן המערות כוסו בבניה חדשה) (אוסישקין, כפר השילוח, 35). זהו שדה הקבורה הגדול ביותר המוכר לנו מתקופת בית ראשון, ונראה שהוא מרכז בשטחו את מרבית מערות הקבורה של האליטה הירושלמית.

אוסישקין מתאר שלושה טיפוסים נבדלים של מערות קבורה:

- מערות קבורה בעלות תקרה גמלונית
- מערות קבורה בעלות תקרה שטוחה
- מערות קבורה בעלות מאפיינים משולבים ו/או פאר מיוחד

כל מערות הקבורה מאופיינות בחדר חצוב בסלע המשמש את קוברי המת ומלוויו, כאשר בתוך החדר חצובים משכבים, על פי רוב בצורת ח' סביב החלל המרכזי (לפי המודל של בית ארבעת המרחבים – ראה פאוסט, לעיל), כאשר המשכבים גבוהים מרצפת החדר וממוקמים בגובה המאפשר טיפול נוח בגויה. המשכבים עשויים לשמש לנפטור בודד, שני נפטרים המושכבים בתצורה של ראש-רגליים, ובמקרה של המערות בכתף הינום – שורה של נפטרים המושכבים זה לצד זה. ברוב המערות ישנו חלל חצוב מתחת אחד המשכבים המשמש כבור איסוף לקבורה משנית של עצמות המתים לאחר ליקוט. במיעוט המערות המשמשות לקבורה של נפטור בודד או שני נפטרים אין בור איסוף, והמשכב שימש לקבורה ראשונה בלבד, שלא היה אחריה ליקוט. בחלק מן המערות נוספה למשכב הקבורה מעין כרית חצובה באבן, לראש הנפטור.

שלבי התפתחות – חלוקה כרונולוגית

למרות שלא ניתן להכריע בוודאות לאור העדר מוחלט של ממצא קטן במערות, שנשדדו ורוקנו מתכולתן כבר בתקופה הביזנטית אם לא מוקדם יותר, משיקולים הכלליים בעיקר ניתוח של שלבי החציבה של המערות השונות מתארך אוסישקין את המערות השונות לפי צורת החציבה בצורה הבאה:

השלב הקדום ביותר, המתוארך על ידו כבר למאה התשיעית לפנה"ס הוא שלב מערות הקבורה בעלות התקרה הגמלונית. נראה שזהו השלב הקדום ביותר מכיוון שניתן לזהות מקרים שבהם מערות קבורה מן הטיפוס בעל הגג השטוח פגעו במערות קבורה מן הטיפוס בעל הגג הגמלוני, ואם כן מדובר בשלב קדום יותר. מכיוון שאת מערות הקבורה בעלות הגג השטוח מקובל לתארך למאה השמינית לפנה"ס (להלן) ולאור דמיון מסוים בין סגנון הגמלוני לסגנונות שרווחו בפיניקיה, הציע אוסישקין לתארך שלב זה אולי לימי שלטונה של עתליה (836-842 לפנה"ס), בת אחאב מלך ישראל ואיזבל אשתו – שמוצאה מצידון.

השלב השני מתחיל במאה השמינית לפנה"ס עם הופעתן של מערות הקבורה בעלות הגג השטוח. מערות אלו, שעל חלקן נמצאו כתובות ושרידי כתובות, שהמפורסמת שבהן היא כתובת השר 'אשר על הבית', מזוהות עם תקופתו של חזקיהו המלך והמצור האשורי. השיקולים לזיהוי מערות אלו עם ימי חזקיהו, הם קודם כל פליאוגרפיים – בעיקר בהתבסס על כתובת 'אשר על הבית' שהיא הכתובת הארוכה והשלמה ביותר שנמצאה בכפר השילוח – ולאחר מכן תוכניים, לאור נבואתו של ישעיהו המתייחס ישירות לחציבת מערות קבורה מפוארות בימיו של חזקיהו – וגם כאן ישנו מקום מיוחד למערת הקבורה של השר 'אשר על הבית' שלמרות ששמו לא שרד, הציע נחמן אביגד לזהות אותו עם שבנא (או שבניהו) אשר על הבית, המוזכר באופן ספציפי בנבואתו של ישעיהו (ישעיהו כב, טו-טז). (אביגד, מצבות, 10)

השלב השלישי אותו מזהה אוסישקין כולל את קבר בת פרעה ואת מערות הקבורה שבהן מאפיינים המשלבים את שני השלבים הקודמים – דהיינו, את השלב המפואר ביותר בהתפתחות מערות הקבורה, והמאוחר ביותר. לאור הרצף הכרונולוגי יש לתארך שלב זה למאה השביעית לפנה"ס ועד ראשית המאה השישית - החורבן.

נוסף על מערות הקבורה שבכפר השילוח ראוי לציין גם את מערכת מערות הקבורה שנתגלתה בחצר מנזר סט. אטיין על ידי דה-ווי בשנת 1885 ונסקרה מחדש על ידי ברקאי, מזר וקלונר, ואת מערות הקבורה שנחשפו בכתף הינום על ידי גבי ברקאי החל משנת 1979.

מערכת מערות הקבורה בסט. אטיין היא המערכת המפוארת ביותר מימי הבית הראשון המוכרת לנו כיום. היא כוללת די מקום ל-51 נפטרים בעת ובעונה אחת. איכות חציבת המערה והפרטים האדריכליים מציבים אותה בדרגה מעל כל מערה אחרת מימי הבית הראשון, ולו בשל העובדה שמערות הקבורה בכפר השילוח קטנות הרבה יותר ואף ספגו נזקים חמורים לגוף המערות כך שגם אם הייתה מערה שרמת התכנון והגימור האדריכלי שלה דמתה לזו של מערת סט. אטיין, לא ניתן לראות זאת כיום.

את המערה בסט. אטיין ניתן לתארך לשלהי ממלכת יהודה, דהיינו למאות 6-7 לפנה"ס, ואם כן ניתן לזהות אותה עם המערות מן השלב השלישי שמתאר אוסישקין.

מערות הקבורה בכתף הינום מתייחדות בשני דברים – ראשית, מלבד המערה בסט. אטיין זו מערכת מערות הקבורה הגדולה ביותר שנמצאה בירושלים, ושנית – זו המערכת היחידה שנמצאה בה בור איסוף חתום ובלתי פגוע על ידי שודדים מתקופות מאוחרות יותר – דבר המעניק לנו ידע שלא יסולא בפז אודות צורות ונוהגי הקבורה, כמו גם אודות האוכלוסייה בירושלים בתקופות שבהן הייתה המערה בשימוש.

ראשית השימוש במערות בכתף הינום הוא במאה ה-7 לפנה"ס ולאור הממצא הקטן שנמצא בבור האיסוף ניתן לומר בביטחון שהמערה הייתה בשימוש רצוף עד סוף המאה ה-6 לפנה"ס – כלומר, גם בתקופה הבבלית ואל תוך התקופה הפרסית, ברצף.

עוד נשוב להתייחס למערה זו ביתר פירוט כאשר נעסוק במעבר ממנהגי הקבורה של בית ראשון לאלו של ימי הבית השני.

קבורה בימי הבית השני (מאות ו' לפנה"ס – א' לספירה)

מתקופת הבית השני ידוע לנו כיום על למעלה מ-1000 מערות קבורה בירושלים (קלונור וזיסו, עיר הקברים, 1) – כמו גם מערות רבות נוספות במעגלים הרחוקים יותר, ומערות נוספות מתגלות לעיתים מזומנות, לרוב במסגרת חפירות הצלה.

מערות הקבורה של ימי הבית השני חולקות מאפיינים רבים עם מערות הקבורה של ימי הבית הראשון, אך נבדלות מהן בכמה אופנים:

עצם הקבורה במערות בימי הבית השני – מנהג שלא פסק ואף הרחיב את תחולתו לחלקים גדולים יותר באוכלוסייה, אולי בשל שיפור המצב הכלכלי של חלקים גדולים בעם, היווצרות מעמד ביניים עירוני, או בשל מתן משקל גדול יותר לקבורה במסגרת מערכת השיקולים האישית – היא המשך של מנהגי הבית הראשון. מרבית מערות הקבורה של ימי הבית הראשון נועדו לקבורה של מספר דורות באמצעות קבורה ראשונה על משכבים וליקוט עצמות לבור איסוף, ומיעוטן נועדו לקבורה ראשונה בלבד של בודדים, מן הסתם אנשים חשובים במיוחד. בצורה דומה אנו מוצאים שמרבית מערות הקבורה של בית שני נועדו לקבורה של מספר דורות ומיעוטן נועדו לקבורה של בודדים רמי מעלה, אך בשונה מבית ראשון, בכל מערות הקבורה נהגה קבורה שניה, לרוב באמצעות כוכים וגלוסקמאות.

מאפיינים

ככלל, מבנה מערות הקבורה של בית שני מבוסס על פיתוח של המערות מימי הבית הראשון, שהיו ידועות ומוכרות לתושבי העיר גם בימי הבית השני ואף נעשה בחלקן שימוש (להלן).

לא ניתן לחלק את מערות הקבורה של הבית השני לקטגוריות כרונולוגיות כשם שעשה אוסישקין ביחס לתקופת הבית הראשון. המאפיין המובהק ביותר של מערות הבית השני הוא השימוש בכוכים במערות הקבורה – בין אם כוכים באורך מלא (שני מטרים) ובין אם כוכים קצרים יותר. תופעה זו מאפיינת בוודאות יותר מחצי ממערות הקבורה שנחשפו עד כה (קלונור וזיסו, עיר הקברים, 27).

מערות הכוכים מבוססות באופן בסיסי על מבנה מערת הקבורה בעלת האצטבאות של ימי הבית הראשון – דהיינו חדר מרכזי מוקף באצטבאות בצורת ח'. למבנה בסיסי זה, שלעיתים הוא זהה לגמרי לתבנית של מערות בית ראשון ולפעמים שונה ממנו בכך שהכניסה למערה איננה במפלס רצפת החדר שסביבה חצובים המשכבים אלא בירידה לתוך בור עמידה המהווה את החלל המרכזי שסביבו חצובים המשכבים (כך שגובה הרצפה הוא למעשה מפלס המשכבים, ואילו בור העמידה המרכזי נמוך מגובה הרצפה) נוספו ברוב המקרים כוכים חצובים בדפנות המשכבים, מעליהם או מתחתיהם, במפלס אחד או בשני מפלסים, בגודל מלא המכיל גופה שלמה או במידה מוקטנת המתאימה לגלוסקמה או לעצמות מלוקטות בלבד (על הגלוסקמאות – להלן). בחלק מהמקרים נוספו גם ארקוסוליות – מקמרים – לחלק או לכל המשכבים המקיפים את המערה. לדעת קלונור וזיסו המקמרים הם שלב מאוחר בהתפתחות מערות הקבורה של בית שני והחלו להופיע רק בעשרות השנים האחרונות של התקופה (קלונור וזיסו, עיר הקברים, 40).

שלבי התפתחות – חלוקה כרונולוגית של מאפיינים

אם במערות הקבורה של בית ראשון ניתן היה לחלק, לשיטתו של אוסישקין, את מערות הקבורה באופן כרונולוגי לפי הטיפולוגיה שלהן, הרי שבמערות בית שני קשה הרבה יותר לעשות זאת. כאמור לעיל, השלב הראשון של קבורה בימי בית שני הוא פשוט המשך ישיר של מנהגי הקבורה של בית ראשון – ואף שימוש באותן מערות עצמן באופן רציף. בשלושה מקומות לפחות – כתף הינום, ממילא, והר ציון ידוע לנו על המשך השימוש במערות קבורה של ימי הבית הראשון לאורך התקופה הבבלית (ימי החורבן), דרך התקופה הפרסית ועד לתקופה ההלניסטית המוקדמת.

כפי שהזכרנו, בחפירות שערך רוני רייך באזור **ממילא** נמצאה מערה (מס' 5) ששימשה לקבורה במאה ה-ח' לפנה"ס ועד למאה ה-ז' לפנה"ס, ובהמשך נעשה במערה שימוש חוזר לקבורה בתקופה הבבלית ועד לראשית התקופה הפרסית, דהיינו המאה ה-ה' לפנה"ס. בהמשך נעשה שימוש חוזר במערה בתקופה החשמונאית דהיינו המאה ה-ב' ואולי אף ה-א' לפנה"ס. חשוב לציין שהשימוש החוזר – בכל התקופות – שמר על צורת השימוש המקורית במערה – דהיינו קבורה ראשונית במשכבים וקבורה משנית בבור האיסוף, בהמשך ישיר לשימוש המוקדם יותר (רייך, בית הקברות, 107).

בחפירות שערך גבי ברקאי **בכתף הינום** נמצאה מערה (מס' 34) שנעשה בה שימוש משלהי ימי הבית הראשון ועד לתקופה הרומית המאוחרת, וברקאי מציין שמדובר בשימוש רצוף – בשונה מן הממצא של רייך בממילא המעיד על המשך שימוש, אך בהפסקות. מכל מקום, בכתף הינום כמו בממילא השימוש המאוחר שמר על צורת השימוש הקדומה (ברקאי, כתף הינום, 98).

אתר שלישי שנמצאו בו סימנים להמשך שימוש במערות קבורה מימי הבית הראשון נזכר אצל קלוניר וזיסו, המציינים שבמספר מערות שנחפרו במורד המערבי של **הר ציון** נמצאו מערות קבורה מימי בית ראשון שהיו בשימוש רציף בקופה הפרסית וההלניסטית – אך בלא פירוט נוסף (קלוניר וזיסו, עיר הקברים, 67).

כוכי קבורה

כאמור לעיל, בתקופה ההלניסטית המאוחרת מתחילות להופיע מערות קבורה בעלות הכוכים. גם אם לא לגמרי ברור מדוע החלו להתווסף כוכים למבנה המקובל של מערות הקבורה, ברור שעצם ההופעה שלהם מלמדת על שינוי תרבותי משמעותי המקבל ביטוי בקבורה – ולמעשה, מדובר על הפסקת הקבורה השנייה בבור איסוף ומעבר לקבורה ראשונה או שנייה בכוכים – מעבר שהוא ברמה הבסיסית ביותר מעבר מן הכלל אל הפרט. כוך אינו בנוי להכיל דורות רבים של עצמות נפטרים, אלא נפטר בודד, ולכל היותר מספר קטן של נפטרים שעצמותיהם לוקטו כל אחד לעצמו, והונחו בכוך. כך או אחרת, אין מנוס מן המסקנה שהופעת הכוכים מסמנת מעבר תרבותי משמעותי בכיוון אינדיבידואליסטי, ולהלן ננסה לעמוד על מהותו של שינוי תרבותי זה.

ההשראה הארכיטקטונית להוספת כוכים עשויה הייתה להגיע מאחד משני אזורים שבהם אנו מוצאים קבורה בכוכים בתקופה מקבילה – הראשון הוא ערי החוף הפיניקיות, והשני הוא אלכסנדריה. הדעות חלוקות האם הקבורה בכוכים התפתחה בערים הפיניקיות ומשם הגיעה למצרים וממנה לארץ ישראל או שמא מדובר בפיתוח מצרי שהגיע לפיניקיה ולארץ ישראל גם יחד. כך או אחרת, מקובל במחקר שההשראה לשימוש בכוכים הגיעה לארץ ישראל מאלכסנדריה (קלוניר וזיסו, עיר הקברים, 34).

נפש

אלמנט נוסף ומשמעותי הקשור בהתפתחות מבנה מערות הקבורה הוא הופעת ה'נפשות' – המצבות העל-קרקעיות מעל חלק ממערות הקבורה והמפוארות שבהן, כאשר הדוגמאות הבולטות ביותר הן כמובן מצבות הקבורה המפוארות שבנחל הקדרון, אך הן אינן היחידות. ניתן אולי לאתר את תחילת התופעה במידה כזו או אחרת כבר בקבר בת פרעה המתוארך לשלהי ימי הבית הראשון, אך קבר בת פרעה הוא חריג ביחס לתקופתו ואילו בשלהי ימי הבית השני מדובר בהתפתחות שניתן לזהות כתופעה הולכת ומתפשטת.

גלוסקמאות

השלב האחרון בהתפתחות מנהגי הקבורה אינו קשור ישירות למבנה המערות אלא לצורת השימוש בהן – במאה השנים האחרונות לפני החורבן אנו מוצאים בנוסף על השימוש בכוכים לקבורה ראשונה ושנייה, שימוש נרחב מאוד בגלוסקמאות. ברוב מערות הקבורה אנו מוצאים, בתוך הכוכים או מחוץ להם, גלוסקמאות – שהן למעשה אחד המאפיינים המובהקים ביותר של הקבורה במאה השנים האחרונות של ימי הבית השני. הגלוסקמאות, לרוב עשויים אבן ולעיתים נדירות עשויים עופרת וחומרים אחרים, שימשו לקבורה משנית – לרוב של נפטר יחיד ולעיתים של שניים ועד שלושה נפטרים. לעיתים הונחו הגלוסקמאות בכוכים שבמערה ולעיתים פוזרו בכל חלל המערה, בצורה מסודרת או בערמות.

קברי פיר

כאן המקום לציין סוג נוסף ונדיר של מערות קבורה – קברי פיר. בחפירה של רוני רייך (רייך, בית הקברות, 107) נמצאו גם מספר קברי פיר – דהיינו, קברים בעלי כוכי קבורה, אך כאלו שלא נחצבו בדפנותיה של מערה שהכניסה אליה מאחת הדפנות אלא בתחתיתו של פיר שהירידה אליו היא מלמעלה. מעין מחצית הדרך בין קבר שוחה ומערת כוכים. ייתכן (והדבר אף תואם את תיארוך הקברים על ידי רייך, שהוא למאה ה-ב' לפנה"ס) שקברי פיר אלו הם שלב ביניים בין מערות הקבורה של בית ראשון שהמשיכו לשמש בראשית ימי הבית השני, למערות הקבורה בעלות הכוכים שהזכרנו לעיל.

אם כן, מצטיירת תמונה לפיה במקביל להמשך השימוש במערות הקבורה מימי הבית הראשון או מערות זהות שנחצבו בימי הבית השני, החל להתפתח השימוש בכוכים במספר גובר והולך של מערות, שלאור ממצאיו של רייך אולי הושפע גם מפיתוח מקביל של קברי השוחה, שאליהם התחילו להתווסף כוכים להטמנה.

הצעה נוספת: יריחו – קבורה בארונות עץ

בהקשר זה יש מקום לציין את הצעתה של רחל חכלילי, המבוססת על חפירות שערכה בבית הקברות של יריחו:

אין ספק בכך שירושלים הייתה המוקד התרבותי והדתי של ימי הבית השני, וממילא השפעתה על סביבותיה הייתה רבה. מכיוון שכך, יש מקום להנחה שמנהג תרבותי ודתי שנמצא רווח בתחום ההשפעה של ירושלים, מקורו למעשה בירושלים עצמה. כך מניחה רחל חכלילי (חכלילי, בית עלמין, 61) לגבי ממצאיה בחפירות בית הקברות הקדום של יריחו. חכלילי מראה זהות בין מנהגי הקבורה שנהגו בירושלים לאלה של יריחו – אך ביריחו היא מוצאת גם שלבים נוספים לאלו המוכרים מירושלים ושהזכרנו לעיל, שאת מקורותיהם היא רוצה למצוא בירושלים עצמה.

אם הזכרנו לעיל את מערות הקבורה בעלות כוכי ההטמנה המשמשים לקבורה ראשונה ושניה בכרך, ואת הופעת הגלוסקמאות בנוסף על כוכי הקבורה, חכלילי מוצאת בשדה הקבורה ביריחו גם מערות קבורה שבהן נהגה קבורה ראשונה בלבד, אך בארונות עץ.

כלומר, ב-14 מערות מוצאת חכלילי שרידי ארונות עץ בגודל מלא המונחים בכוכים במערות הקבורה, ובהם שרידי נקבר אחד, שניים או אף שלושה מונחים אפרקדן, ללא ליקוט לאחר הקבורה הראשונה. מערות אלו מתארכות על ידה לשלב קודם למערות שבהן נהגה קבורה בגלוסקמאות, דהיינו למאה הראשונה לפנה"ס.

היא מציעה לראות במערות אלו שלב בדרך לשימוש בגלוסקמאות. (חכלילי, התמורה, 186)

אם אכן נקבל את הנחתה שגם מנהג זה מקורו בירושלים, סביר יהיה להניח שהסיבה שבגללה אנו מוצאים את המנהג הזה ביריחו דווקא היא משום שארונות עץ לא שרדו באקלים הלח של ירושלים, אך האקלים היבש של יריחו שימר אותם טוב יותר. בנוסף, מצינת חכלילי שגם במערות הקבורה שבירושלים נמצאו שרידי נפטרים שנקברו אפרקדן בכוכי קבורה – דבר שהיא טוענת שיכול ללמד על קבורה ראשונה בארונות עץ בגודל מלא בכוכי קבורה ייעודיים, כדוגמת ממצאיה ביריחו, אלא שבאקלים הלח של ירושלים ארונות העץ לא שרדו.

אם כן, במעבר מליקוט עצמות לבור איסוף חצוב במערת הקבורה לליקוט עצמות לגלוסקמאות אינדיבידואליות שהונחו בחלל המערה היה שלב שבו פסק השימוש בבור איסוף משותף ונעשה שימוש בחלל המערה בלבד – שכדי לפצות על הפסקת השימוש בבור איסוף נוספו לו כוכים להנחת גופות הנפטרים, ואשר לפי הממצא ביריחו שימשו לקבורה ראשונה, ללא ליקוט. ראשית ללא אלמנטים נוספים, אך בהמשך בארונות עץ.

חשוב לציין שקלונר וזיסו נטו שלא לקבל את הצעתה של חכלילי ואת הזיהוי שלה של שרידי ארונות עץ בירושלים, וראו בקבורה בארונות עץ תופעה שאינה חלק מרצף התפתחות הקבורה בירושלים (קלונר וזיסו, עיר הקברים, 53).

למרות כל האמור לעיל, קשה להתעלם מן העובדה שלמעשה, בניגוד מובהק לעושר הממצא העומד לרשותנו מימי הבית הראשון ומסוף ימי הבית השני, יש לנו מעט מאוד נתונים על המאות הראשונות של תקופת הבית השני, כך שעדיין יש לנו פער משמעותי בהבנת הרצף של מנהגי הקבורה.

פרק שני

בחלקה הראשון של העבודה סקרנו את מנהגי הקבורה של האוכלוסייה היהודית בירושלים בימי הבית הראשון ובימי הבית השני, ועמדנו על ההבדלים במנהגי הקבורה בין התקופות. כבר במבוא עמדנו על כך שמנהגי הקבורה משקפים את עולמם התרבותי והחברתי של החיים. אם כן, מסקירת התפתחות מנהגי הקבורה שבפרק הראשון מצטייר שינוי משמעותי מאוד בעולמם התרבותי של תושבי ירושלים, בין ימי הבית הראשון לשלהי ימי הבית השני. על מנת להבין את טבעו של השינוי הזה ננסה קודם כל להציב את הממצאים שסקרנו לעיל בהקשרם ההיסטורי על ציר הזמן, מנקודת מבטן של מערות הקבורה, על מנת להבין מה גרם לשינויים אותם אנו מוצאים, ולאחר מכן ננסה לעמוד על מהות השינוי התרבותי שגרם דווקא לאותם הבדלים שאנו מוצאים בין מנהגי הקבורה מימי הבית הראשון לאלו של ימי הבית השני.

תקופת המלוכה

מערות הקבורה מימי הבית הראשון שסקרנו בחלקה הראשון של העבודה מתוארכות למאה השמינית לפנה"ס ואילך, כאשר אוסישקין הציע לתאריך את חלקן (מערות הקבורה בעלות הגג הגמלוני) אף למחצית השנייה של המאה התשיעית לפנה"ס. אין לנו ידיעה ברורה על נוהגי הקבורה שקדמו למערות הקבורה המוקדמות ביותר שזיהינו, אך מקובל להניח שהשלב המוקדם יותר כלל בעיקר קברי שוחה, שלא שרדו. יוצאי דופן לכלל זה הם קברי בית דוד – הזוכים להתייחסות פרטנית בכתובים¹, ואשר היו יוצאי דופן בכך ששכנו בתוך השטח המיושב של גבעת עיר דוד. מכל מקום, גם מערות קבורה אלו (אם אכן מדובר במערות קבורה) לא נמצאו מעולם, כנראה משום שנהרסו כליל ואולי אף במכוון בתקופה הרומית המאוחרת. הארכאולוג ריימון וייל הציע לזהות את מקום קברי בית דוד בשתי מערות גדולות חצובות בסלע סמוך לקצה הדרומי של עיר דוד, מעט מצפון לבריכת השילוח – בנקודה התואמת לכאורה את הפסוקים בנחמיה², באזור שהפך למחצבה בתקופה הרומית – אך זיהוי זה חסר מאוד ומכל מקום לא ניתן להוכחה, לאור העדר מוחלט של ממצאים בשטח. כך או אחרת, מערות הקבורה המוכרות לנו בסביבות ירושלים מתוארכות בעיקרן למאה השמינית ואילך.

המאות האחרונות של ימי הבית הראשון מתאפיינות בחוסר יציבות גיאופוליטי – ממלכת יהודה מצאה את עצמה לכודה בין הממלכה המצרית לבין האימפריה האשורית, ובהמשך האימפריה הבבלית – והחליפה צדדים וגם ידדים, כאשר כל כיבוש כזה הותיר חותם של חורבן ביהודה. אך ירושלים – כעיר הבירה של הממלכה – שרדה תהפוכות אלו בשלמות יחסית עד לחורבן הסופי של העיר בשנת 586 לפנה"ס, בידי הצבא הבבלי.

דווקא לאור חוסר היציבות הפוליטי, בולטת העובדה שמבחינה תרבותית ובעיקר דתית השפעת המאורעות הייתה מינורית. יציבות תרבותית ודתית זו באה לידי ביטוי במערות הקבורה – שהתפתחותן בתקופה זו איטית מאוד ומתבטאת בעיקר בשינויים מבניים וסגנוניים קלים. לקראת סופה של התקופה, ואולי במקביל לתקופת שלטונה האחרונה של מצרים במרחב בימיו של המלך יהויקים הפרו מצרי (598-609 לפנה"ס), שהתאפיינה במעורבות רבה מאוד בדינמיקה הפנימית ביהודה – אנו מוצאים השפעה מצרית משמעותית יותר בדמות קבר בת פרעה, המכיל סממנים מצריים בעיצובו – כגון פירמידה שהייתה חצובה על גג הקבר במקור.

¹ "וישכב דוד עם אבותיו וייקבר בעיר דוד" (מלכים א' ב, ז)

² "אֲחֲרָיו הִחְזִיק נְחֻמְיָה בְּן עֲזַבְיָה שֶׁר הָצִי פֶלֶךְ בֵּית צוּר עַד נִגְדַּ קְבָרֵי דָוִד וְעַד הַבְּרָכָה הָעֲשִׂינָה וְעַד בֵּית הַגְּבָרִים." (נחמיה ג, טז)

תקופה זו מסתיימת בחורבן המקדש, ירושלים והממלכה כולה בשנת 586 לפנה"ס על ידי הצבא הבבלי. רבים מתושבי יהודה ובעיקר תושבי ירושלים שנמנו על האליטה יוצאים לגלות, אך רוב האוכלוסייה (ידלת עם הארץ) נותרת בארץ, ומן הסתם ממשיכה את מנהגי הקבורה של הדורות הקודמים.

התקופה הפרסית

לא כאן המקום לסקור את התהליך המכונה 'שיבת ציון'. נסתפק בכך נאמר שהחל משנת 539 לפנה"ס – שנת מתן 'הצהרת כורש' – מתחיל תהליך הדרגתי של שיבה של חלק מן הגולים חזרה ליהודה, כאשר ביהודה פוגשים הגולים את צאצאי האוכלוסייה שלא גלתה בחורבן.

מבחינת מערות הקבורה, כאן המקום לציין עובדה אחת המשתקפת ממספר אתרים שהתייחסנו אליהם בפירוט לעיל (עמ' 8) ובהם מערות קבורה מימי הבית הראשון שנעשה בהן שימוש חוזר בימי הבית השני באותה צורת שימוש - דהיינו, בכל האמור במנהגי הקבורה, השלב הראשון והבסיסי ביותר של קבורה בימי הבית השני הוא פשוט המשך של מנהגי הקבורה מימי הבית הראשון.

אמנם מספר מערות הקבורה שבהן נמצאו עדויות ברורות לשימוש רציף הוא קטן, ובמיוחד ביחס למספר הגדול של מערות הקבורה מימי הבית הראשון ומימי הבית השני שנמצאו בכלל – אך יש בהן כדי לאשש את ההנחה שהשלב הראשון של הקבורה בימי הבית השני, דהיינו לאורך התקופה הפרסית, הוא המשך ישיר של מנהגי הקבורה של ימי הבית הראשון.

חשוב לציין ביחס למספרן המועט של המערות מהסוג הנ"ל את העובדה שמרבית מערות הקבורה מימי הבית הראשון שנמצאו בירושלים נמצאו ריקות ושדודות, ובוודאי פגועות מאוד. סביר להניח שמספר המערות שנעשה בהן שימוש רציף או המשכי בימי הבית השני היה גדול בהרבה מאלו שנמצאו בפועל, אך העדויות לכך נעלמו מן הסתם עם שדידת והרס המערות מכיוון שעדות לשימוש מאוחר עשויה להתקבל כמעט אך ורק מן הממצא הקטן.

אם שלושת המערות שציינו אכן מעידות על מגמה רחבה יותר, הרי שהן מלמדות שהשינוי איננו תוצאה של השפעת הגלות על האוכלוסייה היהודית ששבה לארץ. ראשית, לאור מספר שבי ציון המנויים בספרי עזרא ונחמיה, ברור שמרבית האוכלוסייה היהודית בראשית ימי הבית השני הייתה מצאצאיהם של 'ידלת עם הארץ' – אלו שלא גלו, ואלה ודאי שימרו את מנהגיהם. שנית, גם שבי ציון עצמם הגיעו לארץ מתוך מגמה ברורה להחיות את העבר, וממילא יש לצפות לשיבה למנהגים הקדומים ולהימנעות מכוונת מהבאת מנהגים בבליים או אחרים – ובמיוחד לאור העובדה שבארץ התמודדות שבי ציון עם אוכלוסייה שהציבה בפניהם אתגר זהות משמעותי.

העיר בית קברות אבותי

בהקשר זה יש מקום לציין ביטוי יפה למגמה זו, גם אם לא מחקרי, המופיע בספר נחמיה: כאשר נחמיה מבקש להתמנות לתפקיד הפחה של יהודה הוא מנסח את בקשתו במילים -

"... וְאָמַר לְמֶלֶךְ הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָם יְחִיָּה מְדוּעַ לֹא יִרְעוּ פָּנַי אֲשֶׁר הָעִיר בֵּית קְבֻרֹת אֲבוֹתַי חֲרָבָה וְשָׁעָרֶיהָ אֲכָלוּ בָאֵשׁ. וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ עַל מַה זֶה אַתָּה מְבַקֵּשׁ וְאֶתְפַּלֵּל אֶל אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם. וַיֹּאמֶר לְמֶלֶךְ אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב וְאִם יִיטָב עֲבָדְךָ לְפָנֶיךָ אֲשֶׁר תִּשְׁלַחְנִי אֶל יְהוּדָה אֶל עִיר קְבֻרֹת אֲבוֹתַי וְאֶבְנֶנָּה." (נחמיה א, ג-ה)

ההתייחסות לירושלים היא במובהק כ'עיר בית קברות אבותי' - ולא כמקום הולדת האבות, עיר המקדש, מקום מגורי אחיו של נחמיה או כל נקודת התייחסות אחרת. עצם הבחירה של נחמיה להגדיר את ירושלים דווקא כמקום קברי האבות מלמדת שהקבורה – וממילא צורת הקבורה – ממלאת תפקיד מרכזי ביותר

בהגדרת הזהות של יהודי ירושלים (והיהודים בכלל), והשיבה אל הקברים יש בה משום שיבה אל האבות הקבורים בהם.

מן הבחינה ההיסטורית אין לנו כמעט ידיעה על המתרחש בירושלים בראשית התקופה הפרסית. רק לאחר בואו של נחמיה לירושלים אנו מוצאים התייחסות ראשונה לירושלים כ'בירה' – מונח שמשמעו, בדומה לשימוש המודרני המושאל במקורו מן הפרסית, המרכז המנהלי הרשמי של הפחוה, ואפילו אז מעמדה של ירושלים במנהל הפרסי זניח. (ליפשיץ, מעמד, 30). ירושלים מצויה בשולי האימפריה ומחוץ למפת האינטרסים הפרסיים, וממילא בבידוד יחסי.

לאחר ימיו של נחמיה המידע שבידינו כמעט אפסי – ידוע לנו על פחה בשם בגוהי משנת 407 לפנה"ס ממכתבי ייב, ועל פחה בשם יחזקיו ממטבעות שנמצאו – וכן נמצאו מטבעות עם שמות הכהנים הגדולים יוחנן וידוע. (אשל, פרס, 342).

הפוליטיקה היהודית בת התקופה באה לידי ביטוי בכתביו של דודורוס סיקולוס, המתאר ש"ליהודים מעולם לא היה מלך, אך הנהגת העם נמסרה תמיד לכהן אשר עלה על כל חבריו בתבונתו ובמידותיו." (ספר 40, 3). מקור נוסף המספק לנו הצצה לפוליטיקה היהודאית הוא אחד הפפירוסים של ייב (פפירוס קאולי, מס' 300) בו אנו מוצאים פניה כפולה – לפחה בגוהי וליוחנן הכהן הגדול (בבקשת סיוע לשיקום המקדש בייב שנחרב בשנת 410 לפנה"ס), דבר המלמד אותנו שלמרות שמעמדו של הפחה בהיררכיה הפרסית הגדיר אותו כבעל התפקיד הבכיר, למעשה בהיררכיה הפנימית ביהודה מעמדו של הכהן הגדול היה שווה לזה של הפחה ואולי אף גבוה ממנו, וסביר להניח שמציאות זו השתקפה גם בהתנהלות החיצונית של יהודה. כך או אחרת, התנהלות זו עתידה להשתנות באופן דרמטי עם הופעתו של גורם חדש במרחב.

התקופה ההלניסטית

מרבית מערות הקבורה המוגדרות כמערות 'מתקופת הבית השני' מתוארכות למעשה למאה השלישית ובעיקר למאה השנייה לפנה"ס ואילך (קלוניר וזיסו, עיר הקברים 27) - ואם כך האלמנטים המבדילים ביניהן לבין המערות המוקדמות יותר משקפים למעשה את השינוי שעבר על החברה ישראלית בעקבות החשיפה לעולם ההלניסטי, מכיבוש אלכסנדר מוקדון ואילך. ובאופן פרטני - אם השינוי מתחיל באופן מובהק בתקופה ההלניסטית, מקבל משנה תוקף בימי בית חשמונאי ומגיע לשיא בתקופה ההרודיאנית, כאשר כל אחד משלבי השינוי הינו משמעותי ומובחן – ברי לנו שכל אחת מהתקופות האלו הביאה אתה השפעות חיצוניות משמעותיות – שראשיתן עם כיבוש ארץ ישראל על ידי אלכסנדר מוקדון, התעצמותן עם עליית בית חשמונאי לשלטון ושיאן בימי הורדוס, דהיינו בתקופה הרומית המוקדמת.

אלכסנדר הגדול

כיבושי אלכסנדר הגדול שינו את פני העולם העתיק. אחת עשרה השנים מאז חצה אלכסנדר בראש צבאו הקטן את ההלספונטוס... ועד אשר נפח את נשמתו בבבל בקיץ שנת 323, אחר כבשו את ארצות המזרח עד לגבולות הודו חוללו מהפכה בתולדות העולם העתיק.

תמה התקופה הקלאסית, נוצר העולם ההלניסטי. (פוקס, קווים 47)

בשנת 334 לפנה"ס יוצא אלכסנדר מוקדון לכבוש את האימפריה הפרסית. בקרב איסוס הוא מכריע את הפרסים, ובכך מוצא את עצמו בצומת דרכים. מגמת פניו העיקרית היא מזרחה, על פניו הוא יכול לנצל את מומנט הניצחון הנוכחי ולהמשיך אל עומק האימפריה הפרסית – אך במקום לעשות זאת אלכסנדר פונה דרומה ויוצא עם צבאו לכבוש את ערי החוף הפיניקיות ואת מצרים, סיבוב שבסיומו יחזור לדמשק וימשיך ממנה למסעו למזרח.

מסעו של אלכסנדר למצרים הותיר חותם משמעותי במקורות היהודיים, המתארים באופן דרמטי מפגש של אלכסנדר עם שמעון הצדיק, הכהן הגדול:

יום שבקשו כותיים (= שומרונים) את בית אלהינו מאלכסנדרוס מוקדון להחריבו ונתנו להם. באו והודיעו את שמעון הצדיק. מה עשה? לבש בגדי כהונה, ונתעטף בבגדי כהונה, ומיקירי ישראל עמו, ואבוקות של אור בידיהן, וכל הלילה הללו הולכים מצד זה והללו הולכים מצד זה עד שעלה עמוד השחר. כיון שעלה עמוד השחר אמר להם: מי הללו? אמרו לו: יהודים שמרדו בך. כיון שהגיע לאנטיפטרס זרחה חמה, ופגעו זה בזה. כיון שראה לשמעון הצדיק, ירד ממרכבתו והשתחוה לפניו. אמרו לו: מלך גדול כמותך ישתחוה ליהודי זה? אמר להם: דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתי. (תלמוד בבלי יומא סט ע"א)

מבחינה היסטורית ספק האם אלכסנדר אכן הגיע לפני הארץ והאם ביקר בירושלים, ואף אם אכן הגיע לירושלים, לא היה זה בזמנו של שמעון הצדיק – שזיהויו כשלעצמו איננו חד משמעי. יוספוס מספר שהמפגש ארע בין אלכסנדר לבין הכהן הגדול ידוע (קדמוניות יא, 326). כך או אחרת, בזיכרון הקולקטיבי היהודי אלכסנדר זכור כמי שהיטיב עם היהודים ושיפר את מעמדם – במיוחד במסגרת המאבק המקומי בין היהודים לבין השומרונים, וכמי שהכיר במעמדו המיוחד של הכהן הגדול. בהתעלם ממידת הדיוק ההיסטורי של הסיפורים, הם ודאי מלמדים אותנו שהמפגש הראשוני של יהדות הבית השני עם העולם ההלניסטי זכור כמפגש חיובי, וממילא נוכל להבין כיצד נפתחה הדלת להשפעה ההלניסטית על העולם התרבותי היהודי.

מהפכת התרבות

הכיבוש ההלניסטי משנה את המציאות המקומית בכמה מישורים:

ראשית, כמו בשאר העולם, אלכסנדר מחולל מהלך של השפעה תרבותית הלניסטית – מה שמכונה במסורת היהודית 'התייוונות' – לאו דווקא כמהלך דתי או כזה שבא להחליף את התרבות המקומית, אלא כמהלך מכליל שבא על גבי האמונות המקומיות ונועד להכניס את כל התרבויות והדתות השונות שהפכו לחלק מן העולם החדש של אלכסנדר תחת מטריה תרבותית אחת המאפשרת שיח, הפריה והשפעה הדדית.

בהקשר הזה יש מקום לציין נקודה חשובה: המפגש התרבותי של היהדות עם העולם ההלניסטי הוא מפגש יוצא דופן. היהדות נתפסה כדת עתיקה ומכובדת, שונה מדתות אחרות במזרח. מן הצד היהודי אנו מכירים כמובן את האתוס אודות המאבק היהודי בהתייוונות כפי שהוא בא לידי ביטוי למשל בחג החנוכה – אך כמובן שהדימוי הפשטני הזה אינו משקף בהכרח את המציאות.

הפיתוי שהעולם ההלניסטי הציב בפני היהדות היה עצום, ולא בכדי היהדות ניהלה מצד אחד מאבק עיקש בהשפעות ההלניסטיות ומצד שני רומן של ממש עם אותו עולם עצמו: לראשונה בהיסטוריה היהודית התרחש מפגש שניתן להגדיר אותו כמפגש בין (כמעט) שווים מן הבחינה התרבותית, מנקודת המבט היהודית. היהדות התייחסה מאז ומעולם לתרבויות האליליות שסביבה כנחותות. הדבר בא לידי ביטוי כבר בתורה ובדברי הנביאים, המביעים זלזול של ממש בתרבויות אלו³ מחד ומאבק עיקש בהן מאידך, ושזור כחוט השני בכל המקורות היהודיים.

³ ראה למשל ישעיהו מד, כ-כ: "מי יצר אל ויפסל נסדף לבלתי הועיל: ... תרש ברזל מעצד ויפעל בפתחם ובמקבות יצרהו ... תרש עציים נטה קו ויתארהו בשרד יעשהו במקצעות ובמחוגה ותארהו ויעשהו כתבנית איש כתפארת אדם לשבת בית: לכת לו ארזים וישח תרזה ואלון ויאמץ לו בעצי יער נטע ארן ונשם וגדל: והיה לאדם לבער וישח מהם ויחם אף וישק ויפנה לחם אף ויפעל אל וישתחו עשהו פסל ויסגד למו: חציו שרף במו אש על חציו בשר יאכל יצלה צלי וישבע אף יחם ויאמר האח חמותי ראיתי אור: וישארתו לאל עשה לפסלו יסגוד יסגד לו וישתחו ויתפלל אליו ויאמר הצילני כי אלי אתה: ... ולא ישיב אל לבו ולא דעת ולא תבונה לאמר חציו שרפתי במו אש ונאף אפיתי על גחליו לחם אצלה בשר ואכל ויתרו לתועבה אעשה לבול עץ אסגוד: רעה אפר לב היתל הטהו ולא יציל את נפשו ולא יאמר הלא שקר בימיני: " ודומה לו בירמיהו י, ג-ה. תיאורים אלה ורבים אחרים כמוהם מבטאים ציניות, לעג וזלזול כלפי התרבויות הפגאניות באופן מובהק ועקבי.

המפגש עם התרבות ההלניסטית הוא המקרה הראשון בו נתקלה היהדות בתפיסת עולם שלמרות היותה אלילית יש בה עומק פילוסופי ומימד של הפשטה המציב אתגר בפני היהדות ובכך הופך אותה לבת שיח. את עקבות השיח הזה ניתן למצוא בכל הספרות היהודית מימי הבית השני ואילך.⁴

שנית, במישור הגאוגרפי, יהודה שעד עכשיו הייתה בשוליים מכל הבחינות, מוצאת את עצמה במרכז העולם החדש. מה שהיה שולי האימפריה הפרסית, הממלכה המצרית והעולם היווני הופך להיות נקודת המפגש העולמית החדשה – גם אם ירושלים עצמה, שאיננה יושבת בשפלה אלא בהרים, עדיין נמצאת מחוץ לתחום ההשפעה הישירה. כך או אחרת, מעיר זניחה בשולי האימפריה ירושלים מוצאת את עצמה במקום שאין מרכזי ממנו – הן גיאוגרפית והן תרבותית.

התקופה הרומית המוקדמת

לאחר 191 שנים בין הממלכות ההלניסטיות בסוריה ובמצרים ו-78 שנים נוספות של שלטון עצמי, שהושג בעקבות מרד החשמונאים, הופכת יהודה למדינת חסות רומית. אם עד כאן המפגש היהודי עם העולם ההלניסטי, כל כמה שהיה אינטנסיבי עדיין התקיים מתוך אוטונומיה לאומית ותרבותית ששימשה מסננת משמעותית להשפעות ולמנהגים של העולם ההלניסטי, הרי שמכאן והלאה התרבות הרומאית – שהיא עצמה מהווה הקצנה במישורים רבים של התרבות ההלניסטית שקדמה לה – נכנסת בדלת הראשית, בעידוד ובאמצעות מלכי יהודה מבית הורדוס והנציבים הרומאים. למעשה מדובר בחשיפה הראשונה בקנה מידה מלא לעולם החיצוני. (לוי, ירושלים, 68)

ההשפעה התרבותית של המפגש הזה ניכרת מאוד בממצא הארכיאולוגי בן התקופה: רמת החיים עולה, תופעות מיוחדות כמו שימוש נרחב בכלי אבן מופיעות לראשונה – ובהקשר שלנו, לראשונה מופיעות הגלוסקמאות במערות הקבורה, ובזמן קצר מאוד השימוש בהן מתפשט בכל שכבות האוכלוסייה. בהקשר הרחב יותר, הישלוס הרומי מחולל שינוי משמעותי במעמדה הבינלאומי של ירושלים, כאשר תופעת העלייה לרגל מתרחבת במהירות בחסות רשת הדרכים והלגיונות הרומאיים, עד שהיא כוללת לא רק יהודים אלא אף זרים רבים. העלייה לרגל פותחת את ירושלים להשפעות חיצוניות בקנה מידה עצום, והופכת אותה לשער הראשי לחדירת מנהגים חדשים מחד, ולחידוד הזהות היהודית מאידך.

מבחינות מסוימות ההבדל בין התקופה הרומאית לתקופה ההלניסטית חד הרבה פחות מן ההבדל בין התקופה ההלניסטית לפרסית – שהרי מדובר בהבדל כמותי בחשיפה התרבותית ולא מהותי. מבחינות אחרות ההבדל משמעותי הרבה יותר, מכיוון שבהקשר זה 'הכמות עושה איכות' – דהיינו שעצם הרחב של החשיפה והעוצמה שלה גרמו להתפשטות של ההשפעה הרומאית גם למקומות שההשפעה ההלניסטית לא הצליחה להגיע.

⁴ נביא בהקשר זה רק דוגמה יפה אחת למפגש הזה הבא לידי ביטוי בצורת סיפור מן המיתולוגיה היוונית שמוצא את דרכו למקורות חז"ל בגירסא יהודית: במיתולוגיה היוונית נרקיסוס יפה התואר מתאהב בבבואתו שלו עצמו כעונש על יוהרתו, עד שמת תוך בהייה בבבואתו המשתקפת במים. במסורת חז"ל אנו מוצאים סיפור מקביל - "אמר שמעון הצדיק ... מעשה באחד (=נזיר מ.ב.) שבא אלי מן הדרום וראיתיו יפה עינים וטוב רואי וקוצותיו תלתלים. נמתי (= אמרתי מ.ב.) לו: בני מה ראית לשחת שער זה נאה? גם לי: רועה הייתי בעירי ובאתי למלאות מן הנהר מים ונסתכלתי בבבואה שלי ופחו יצרי עלי וביקש להעבירני מן העולם. נמתי לו (= ליצר מ.ב.) - רשע לא היה לך להתגרות אלא בדבר שאינו שלך!! בדבר שעתידי לעשות עפר רמה ותולעה!! הרי עלי לגלחך לשמים! המכתי את ראשו ונשקתיו ואמרתי: בני כמותך ירבו עושי רצון מקום בישראל..." (תוספתא מסכת נזיר (ליברמן) פרק ד)

פרק שלישי

עד כאן עסקנו בסקירת שלבי ההתפתחות של מנהגי הקבורה בירושלים, בניתוח ההבדלים ובהצבת הממצאים על ציר זמן היסטורי הממקם אותם במקביל להתרחשויות בעולמם של החיים. ראינו שהשינויים המשמעותיים ביותר במנהגי הקבורה מתרחשים במקביל לשינויים במעמדה של ירושלים במרחב הגיאופוליטי ובעולם התרבותי שבו היא נתונה, וקשרנו בין התהליכים. בפרק האחרון ננסה לעמוד על מהות התהליך, כפי שהוא משתקף במנהגי הקבורה בני התקופה.

דואליזם ואינדיבידואליזם

התרבויות המזרחיות – מצרים, פרס ומסופוטמיה – היו אמנם שונות זו מזו, אך היו שונות עוד יותר ובאופן מובהק מן התרבות ההלניסטית שהביאו כיבושי אלכסנדר מוקדון. אוריאל רפפורט מעמיד את ההבדל החשוב והמהותי ביותר בין כל תרבויות המזרח לתרבות ההלניסטית על מקומו של הפרט בחברה. השלטון בערים היווניות היה מבוסס במבקרים רבים על משטר דמוקרטי – דהיינו על שלטון העם המורכב מאזרחים בני חורין ('פוליטיס') היוצרים יחד את הפוליס, וגם במקומות שבהם לא נהג שלטון דמוקרטי התקיימו מוסדות של שלטון נציגים במידה זו או אחרת. בנוסף, מציין רפפורט, לדת היוונית לא היה מעמד כוהנים ממוסד – בשונה באופן מובהק משאר תרבויות המזרח – וזה, יחד עם העדרו של שליט יחיד הפך את מעמד האזרחים היוונים לבני חורין בארצם ולא לנתינים של שליטים בחד האל. (רפפורט, בית חשמונאי 72) שונות מהותית זו גרמה לכך שהמפגש התרבותי, יותר מאשר זה הצבאי, הותיר חותם על המרחב כולו – ועל יהודה בפרט.

מישור נוסף שבו היה הבדל מהותי בין תפיסת העולם ההלניסטית לבין זו שרווחה במזרח, כמו גם במסורת היהודית של ימי הבית הראשון הוא בתפיסת היחס בין הגוף והנפש: תפיסת העולם המקראית היא מוניסטית – דהיינו שהיא איננה מבדילה בין גוף לנפש, וממילא כורכת גם את גורל האדם בחיים שלאחר המוות – לצורותיה השונות – בגורלו של הגוף (אורבך, אמונות, 190). תפיסת העולם ההלניסטית, לעומת זאת, הבדילה באופן חד בין החומרי ובין ההיולי – בין עולם הצורות לבין עולם האידאות. כלומר, בתפיסת העולם ההלניסטית הקיום החומרי הוא רק מישור אחד, והפחות חשוב של הקיום, וממילא יש גם קיום שאיננו תלוי בחיי הגוף החומרי. הבדל זה הוא הבדל רב משמעות לא רק בכל מה שקשור לתפיסת החיים והמוות, אלא אף בעצם תפיסת מקומו של האדם הפרטי – כאשר העולם ההלניסטי העניק מקום משמעותי הרבה יותר לקיומו של כל יחיד כאינדיבידואל (לפחות עד כמה שהדברים אמורים בגברים בני חורין...)

ניסן רובין מראה שבמישור התרבותי והאמוני מתחולל הבדל משמעותי בין ימי המלוכה – בית ראשון, ובית שני (רובין, קץ החיים, 54):

בבית ראשון תפיסת העולם העולה מן המקורות היא מוניסטית – אין הפרדה בין גוף לנפש ואין עיסוק במהותו וגורלו של האדם הבודד לאחר מותו. תפיסת השכר והעונש היא קולקטיבית ומתייחסת אך ורק לאומה בכללותה, כגוף חי וכשלם הגדול מסכום חלקיו. בתפיסת עולם כזו גם קיומו של הפרט מקבל משמעות אך ורק בהיותו חלק בקבוצה – חלק מן האומה, במישור הרחב, וחלק ממשפחה, במישור הצר יותר. כך כותב גם גבי ברקאי כי "קבורה של שלדים בודדים יש בה כדי ללמד על מעמדו של הפרט בחברה, ואילו הקבוצה של שלדים אחדים יחדיו תעיד על חברה שבה מעמדו של היחיד היה חשוב פחות, והיתה עדיפות ליחידה המשפחתית או לקבוצה." (ברקאי, קברים, עמ' 97) עוד הוא מציין שהקבר ומבנהו נעשה בדמות הבית מהרבה בחינות, ומנהגי הקבורה משקפים את אמונות החיים – ומראה כיצד בימי בית ראשון האמונה הרווחת בתפיסה של שאול ושל עולם שאילו המת יורד משתקפת במבנה הקבר – אך אין ביטוי לאמונה בתחיית המתים (ברקאי, שם, עמ' 147).

ההתייחסויות הראשונות לתחיית המתים הן מאוחרות – ההתייחסות הישירה היחידה במקרא לתחיית המתים היא בספר דניאל, המתוארך למאה השנייה לפנה"ס – "ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם" (דניאל יב, ב). התייחסות נוספת לתחיית המתים ניתן למצוא בספר מקבים ב' אף הוא בן המאה השנייה לפנה"ס "...אולם אלוהינו שבשמים יעיר את רוחו עלינו, והחיינו לחיי עולמים, עקב אשר מתנו בעבור תורתו הקדושה" (מקבים ב ז, ט). כלומר, המפגש הראשון שלנו עם אמונה בתחיית המתים במקורותינו הוא במקביל לחשיפה לעולם ההלניסטי, בתקופה החשמונאית.

בהמשך התקופה מראה רובין כיצד מופיעה אמונה בעולם הבא/עולם נשמות אינדיבידואלי. אמונה זו אינה אחידה, לאור העובדה שהמקרא עצמו מותיר חלל בנושא זה, והיא מאפשרת ריבוי של תפיסות עולם מקבילות. כך או אחרת, צורות שונות של אמונה בחיים או בקיום שלאחר המוות מראות כולם כיצד גוברת חשיבותו של הפרט, בעולם הבא וממילא גם בעולם הזה.

אצל פילון, במאה הראשונה לפנה"ס, השקפת העולם הדואלית היא עובדה מוגמרת וקיצונית. פילון מתאר את היהדות כולה לאור תפיסת עולם סטואית-אפלטונית, כאשר הגוף איננו רק נפרד מן הנשמה, אלא אף טפל לה עד כדי היותו בעיה, בעצם.

פלביוס בספריו השונים מתאר תפיסות עולם מגוונות בפי דמויות שונות המייצגות גישות שונות בעם – החל בגישתו שלו, הבאה לידי ביטוי בנאום שהוא נושא בגנות ההתאבדות לפני כניעתו ביודפת (מלחמות, ספר שלישי, ה) וכלה בגישת הקיצוניים כפי שהוא מציג אותם בנאום ההתאבדות של אלעזר בן יאיר במצדה (מלחמות, ספר שביעי, ז) – אך המשותף לכל הגישות הוא שהן מקבלות הפרדה ברורה בין הגוף לבין הנשמה.

למעשה אנו רואים כיצד יחד עם החשיפה לעולם ההלניסטי מתפתחת תפיסת עולם תרבותית חדשה כפי שהיא באה לידי ביטוי במקורות בני התקופה.

החשיפה להלניזם העלתה את קרנו של האינדיבידואל. אמנם אין בידינו די מקורות על מנת לאפשר לנו לצייר התפתחות מדויקת, אך עדיין ניתן לראות מאפיינים עיקריים: בתקופה הפרסית רווחת תפיסת עולם מוניסטית דומה לזו המצויה במקרא. עם כיבושי אלכסנדר אנו עדים להופעה של מושגים ראשונים של דואליזם ואינדיבידואליזם בדמות אמונה בתחיית המתים – בספרי מקבים ב ודניאל. בתקופה הרומית אנו כבר עדים לתפיסת עולם דואלית מפותחת, המבטאת זלזול בגוף לעומת הנפש עד כדי קיומה של אפשרות של התאבדות כמוצא של כבוד, דבר שאיננו עולה הדעת במקרא.

מקומו של הפרט במערת הקבורה

כאשר אנו באים למצות את המשמעויות של השינויים הדרמטיים המתחוללים בתרבות המקומית מתוך המפגש של העולם היהודי עם העולם ההלניסטי, הרי שהצורה שבה הדברים באים לידי ביטוי **במנהגי הקבורה** היא בהגדרת מקומו של היחיד בתוך מערת הקבורה הגדולה יותר.

מערות הקבורה של בית ראשון הן מקום שבו נקברים דורות של בני אותה משפחה, תוך ליקוט לבור איסוף - ובכך הן למעשה מגדירות זהות משפחתית, ולו בשל העובדה שהזהות היחידה שיכולה להיות לאדם מרגע שנקבר במערה היא הזהות של המשפחה בעלת המערה. לעומתן, מערות הקבורה של בית שני אמנם מגדירות זהות משפחתית, אך לא רק, ובוודאי שלא בהכרח.⁵

כך למשל בתקופת הבית הראשון לא יעלה על הדעת שאדם יקבר במערה שאינה של משפחתו, ואפילו אם קרה כדבר הזה אנו בוודאי לא נדע על כך, ואילו בתקופת הבית השני אנו מוצאים מערות קבורה ששימוש לקבורת זרים, גרים, עולי רגלים וכו'. (רגב, הקבורה, 50)

⁵ אם נחזור לדברים שהזכרנו לעיל – זו אולי הסיבה העיקרית (מעבר לפן הארכיאולוגי הטכני, שאיננו חד משמעית) שהניעה את פרופ' נתן אביגד לטעון שמערת -'יהו אשר על הבית' היא מערת שבנה – מכיוון שעצם הבחירה להזכיר אדם ספציפי חריגה דיה על מנת לגרום לנו להניח שמדובר בדמות יוצאת דופן – דבר שעשוי בהחלט לעורר ביקורת נבואית, ובהיותו 'אשר על הבית' הרי שזה בהחלט יכול להיות שבג. כך או אחרת, מערת -'יהו אשר על הבית' היא יוצא מן הכלל המעיד על הכלל.

מציאות כזו יש בה משהו יותר לא-משפחתי אפילו ממערת קבורה ליחיד - מכיוון שמערת קבורה ליחיד אמנם איננה מגדירה זהות משפחתית, אבל גם איננה מגדירה זהות אחרת - ואילו מערת קבורה המכילה קבוצה של אנשים זרים (או לכל הפחות לא בני משפחה) לכל הפחות מלמדת על כך שהמערה כמגדירת זהות משפחתית יורדת מחשיבותה והופכת להיות רק מקום טכני לשמור את הגלוסקמאות - מציאות המעבירה את המוקד אל גלוסקמה ואל הפרט הקבור בה ביתר שאת, ולחלופין מגדירה זהות משותפת אחרת, לא משפחתית, לכל הנקברים במערה - כגון השתייכות לכת או לקבוצת ייחוס אחרת.

גלוסקמאות

סקרנו לעיל את השינוי שחל במנהגי הקבורה החל מראשית התקופה ההלניסטית והלאה, והצענו מודל של תהליך התפתחות והשתנות מנהגי הקבורה לאור המחקרים השונים - כאשר בעיקרו של דבר הראינו כיצד השלב הראשון בהתפתחות מערות הקבורה הוא הוספת הכוכים למבנה המסורתי של המערה, והשלב השני - החל מן המאה הראשונה לפנה"ס - הוא הופעת הגלוסקמאות. (לעיל עמ' 8)

הגלוסקמאות הן תופעה ייחודית ויוצאת דופן בנוף מנהגי הקבורה בני התקופה, ולמעשה אין לה מקבילות. לויין כותב "...מנהג זה, שהוא מיוחד לתקופה הרומית הקדומה, הופיע לראשונה בשליש האחרון של המאה הראשונה לפנה"ס, ונעלם בהדרגה לאחר חורבן הבית. המנהג רווח במיוחד באזור ירושלים... השימוש בגלוסקמאות לא היה ידוע בשום חברה אחרת במזרח האימפריה באותה תקופה. הוא גם לא היה ידוע בימי בית ראשון (או בכל תקופה אחרת). הקבורה בגלוסקמאות בימי בית שני לא הייתה מיוחדת לקבוצה זו או אחרת, אלא רווחה בין כל תושבי ירושלים." (לויין, ירושלים 159).

בעולם הרומי נהגה בעיקר קרמזיה, ואילו ברחבי המזרח הקרוב נהגה קבורה ראשונה או שניה בכוכים - כפי שנהגה גם בארץ קודם להופעת הגלוסקמאות. (לויין, ירושלים, 51) מעבר לעצם ייחודה של תופעת הקבורה בגלוסקמאות, יש גם מקום לציין את תפוצתן המהירה והרחבה, מרגע שהופיעו. כאמור, הגלוסקמאות נפוצו בכל שכבות האוכלוסייה, ואפילו אצל זרים שנפטרו או שבאו להיקבר בירושלים.

במחקר ישנה התייחסות למנהג הקבורה בגלוסקמאות כתופעה שניתן להתייחס אליה כנקודת קצה בתהליך התפתחות מנהגי הקבורה - ולאור זאת חוקרים שונים ניסו להציע סיבות שונות להופעתן.

גישות שונות לתופעת הקבורה בגלוסקמאות

ניסן רובין סוקר את התפתחות מנהגי הקבורה במסגרת מודל כללי יותר המנסה לתייג את החברה בכללה, ורואה באמונות הספציפיות הרווחות בחברה ביטוי מקומי בלבד למערכות לחצים והשפעות רחבות יותר. בהקשר זה הוא אכן מציין את המעבר בקבורה שניה במאספה לקבורה ראשונה בכוכים כביטוי לעליית מעמדו של האינדיבידואל בתוך חברה הבנויה מיחידות בסיסיות של משפחה - אך בנוגע לגלוסקמאות הוא מחפש הסבר טכני יותר. לשיטתו, המעבר לקבורה בגלוסקמאות נועד לחסוך מקום במערה ולחסוך את הצורך לחצוב כוכים נוספים ואף להוסיף חדרי קבורה בעלי כוכים ואפילו מערות נוספות - וזאת משיקולים של ניצול קרקע. קרקע המשמשת לקבורה איננה יכולה לשמש לחקלאות, ובחברה שהיא ביסודה חקלאית שימוש נרחב בקרקע למטרות קבורה איננו מתיישר עם תפיסת העולם הבסיסית של החברה.

כך, טוען רובין, התפשט השימוש בגלוסקמאות כמענה לצורך לנצל באופן מקסימלי את חלל המערות הקיימות. הגלוסקמאות עצמן מענה למצוקת הקרקע התאפשרו על רקע השינוי התחולל ברמת החיים בשלהי ימי הבית השני, שינוי שהתאפיין במפעלי בניה מפוארים ובצריכת ראוה באופן כללי. (רובין, קץ החיים, 150)

נראה שיש מספר לא מבוטל של קשיים בגישה זו - ראשית, רובין עצמו עובר מטיעון מאוד רחב (משפחה מול פרט) לטיעון מאוד טכני. שנית, בבסיס הטענה של רובין עומדת ההתייחסות לחברה היהודית של שלהי ימי

הבית השני כחברה חקלאית- דבר שהוא בוודאי נכון, אך החברה הירושלמית הייתה עירונית בעיקרה ולא חקלאית, ואף על פי שמנהג הקבורה בגלוסקמאות הגיע גם לאזורים הכפריים יותר, הוא נפוץ בעיקר בירושלים – ולא להפך, כפי שניתן היה לצפות לא היה מדובר בהשפעה של החברה החקלאית על העירונית. שלישית, שיטה זו אינה מסבירה את הופעתן הפתאומית באופן יחסי של הגלוסקמאות באמצע המאה הראשונה לפנה"ס, ולא באופן הדרגתי יותר, וגם הטענה שהגלוסקמאות עצמן הן תולדה של העלייה ברמת החיים היא טענה מוקשה, לאור העובדה שהן נפוצו בכל רובדי החברה באופן מובהק, ולא רק בקרב האליטה או השכבות העשירות יותר.

בניגוד לרובין, **לוי יצחק רחמני** הציע לראות את הקבורה בגלוסקמאות כתופעה יהודית-פנימית הנובעת באופן ישיר מן האמונה המתפתחת בתחיית המתים ובכפרת עוונותיו של הפרט. לדבריו, התפשטות האמונה בתחיית המתים (כפי שהראינו לעיל) שמקורה בחוגי הפרושים, הולידה את הצורך ליחד מקום לכל נפטר ולהבדיל את עצמות הנפטרים אלו מאלו (רחמני, גלוסקמות, 102).

כלומר, לשיטתו הופעת הגלוסקמאות היא תהליך ייחודי שאיננו נובע מאילוצים או יכולת כלכלית – גם אם הוא ודאי מושפע מגורמים אלו – אלא מונע מכוחה של האמונה בלבד⁶. הנימוק העיקרי, כך נראה, לקשור את הופעת הגלוסקמאות בתהליכים פנימיים הוא העובדה שמדובר בתופעה ייחודית ונטולת מקבילות. אם נשוב להתייחס לשיטתו של רובין לעיל נאמר שלו הגורמים לתופעה היו בעלי אופי אוניברסלי, היינו מצפים למצוא את התופעה בתפוצה אוניברסלית בהתאם. ככל שהתופעה ייחודית יותר יש מקום לחפש לה גורם ייחודי יותר – וכאשר מדובר בתופעה ייחודית לגמרי, מתבקש לחפש לה סיבה הנובעת מתוך המאפיינים הייחודיים בה היא נמצאת – ובנידון דידן, סיבה הנובעת מתוך התרבות והאמונה היהודית. כיון שכך, סובר רחמני, יש לתלות את הופעת הגלוסקמאות בתהליכים הנובעים מן האמונה והתרבות היהודית בנות הזמן – ולשיטתו התהליך המתאים ביותר הוא התפשטות האמונה בתחיית המתים, ויחד איתה את האמונה בכפרת עוונות אישית לאחר המוות.

גם בשיטתו של רחמני ניתן להצביע על כמה קשיים – ובראש ובראשונה קושי שהצביעו עליו מספר חוקרים, והוא שבערך במחצית מהגלוסקמאות נמצאו עצמות של יותר מנפטר אחד – ועד חמישה נפטרים (קלונר וזיסו, עיר הקברים, 55). לכאורה לו היתה הופעת הגלוסקמאות קשורה באמונה בתחיית מתים אינדיבידואלית שבגינה חשוב לשמור את העצמות בהפרדה – לא היה מקום לקבור יותר מאדם אחד בגלוסקמה – ובוודאי שלא שלושה, ארבעה וחמישה.

קושי נוסף הוא העובדה שהקבורה בגלוסקמאות היא תופעה שמתחילה באופן חד למדי בראשית התקופה ההרודיאנית – ואיננה מצויה קודם לכן, ואילו האמונה בתחיית המתים מתפתחת בהדרגה כבר מן התקופה החשמונאית ואילך. לו אכן היה מדובר בביטוי לאמונה בתחיית המתים, ניתן היה לצפות להופעה והתפשטות הדרגתית של המנהג, עם התפשטות והעמקת האמונה והתעצבות המנהגים הקשורים אליה. (לוי, ירושלים, 109)

קושי נוסף שעמדו עליו פחות הוא העובדה שרחמני למעשה מדלג בשיטתו על השלב של קבורה בכוכים. כפי שראינו לעיל (עמוד ?) הגלוסקמאות אינן מופיעות כהמשך ישיר למנהגי הקבורה של בית ראשון, אלא כסופו של תהליך שבו נוספים למערות הקבורה כוכים לקבורה ראשונה ואף שניה של נפטרים, ורק לאחר מכן מופיעות הגלוסקמאות – ורובין אכן עמד על התהליך הזה. רחמני, לעומת זאת, אינו מתייחס לשלב הכוכים וזאת למרות שברור שהוא מייצג שינוי תרבותי ואמוני בחברה – ואם כן, חסרה חוליה משמעותית בשיטתו של רחמני.

⁶ ניתן לציין תופעה דומה בת הזמן, והיא התפשטות השימוש בכלי אבן בחיים היום יום, שהיא תולדה של שילוב ייחודי של המציאות הכלכלית עם דיני הטומאה והטהרה היהודיים כפי שהתפתחו בשלהי ימי הבית השני. (מגן, תעשיית, 94) תופעות אלו יכולות למעשה להאיר זו על זו – לאור העובדה שבשני המקרים מדובר על תופעות בנות אותו פרק זמן וייחודיות לחברה היהודית בארץ ישראל.

מענה חלקי לקשיים אלו נותנת **רחל חכלילי**, המציעה לאור החפירות שערכה בבית הקברות ביריחו (לעיל עמ' 9) תהליך הדרגתי של מעבר בקבורה שניה במאספה, לקבורה ראשונה בכוכים ובארונות עץ – ובסופו של דבר חזרה לקבורה שניה – בגלוסקמאות.

היא מקבלת את הגישה הרואה בתהליכים אלו תופעה הנובעת מגורמים שמקורם באמונה היהודית – אך מחפשת גורם ספציפי שבגללו עשוי להיות צורך – אמוני או אחר – במעבר מקבורה ראשונה בכוכים, שבהחלט יכולה לענות על הצורך בהפרדה כתולדת האמונה בתחיית המתים, לקבורה שניה בגלוסקמאות.

גורם כזה היא מוצאת דווקא באמונה המתפתחת בכפרת העוונות האישית שלאחר המוות. כלומר, את המעבר לקבורה ראשונה בכוכים תולה חכלילי בעליית האינדיבידואליזם ואתו האמונה בתחיית המתים של הפרט – כאשר יחד עם אמונה זו ובעקבותיה מתפתחת גם אמונה בצורך בכפרת עוונות אישית לאחר המוות – כתנאי לתחיית המתים. את המעבר לקבורה שניה בגלוסקמאות, המופיע באופן מובהק בראשית התקופה הרומית היא מציעה לתלות בקשר שבין הצורך בכפרת עוונות לבין הכיבוש הרומי – דהיינו, היא מציעה שהכיבוש הרומי, שהיה כרוך באבדן האוטונומיה היהודית בארץ, הוביל לכך שהאוכלוסייה היהודית ראתה את עצמה כחוטאת יותר מאשר בעבר – ומכאן נולד הצורך בריטואל שיהווה ביטוי לכפרת העוונות. היא מציעה שהקבורה השנייה בגלוסקמאות, לאחר איכול הבשר בשלב הראשון, בא לבטא קבורה מחודשת מתוך טהרה אישית של הנפטר שנתכפרו עוונותיו.

שיטתה של חכלילי נותנת מענה לכמה מן הקשיים שעלו מן ההצעות האחרות, ובעיקר מסבירה את כל שלבי ההתפתחות של מנהגי הקבורה – ממערת הקבורה של ימי הבית הראשון, עבור דרך מערת הקבורה בעלת הכוכים ועד למנהגי הקבורה בגלוסקמאות. הקושי העיקרי בשיטה זו טמון בכך שהיא תולה תופעה מובהקת ומשמעותית מאוד – הגלוסקמאות – בגורם מובהק הרבה פחות וקשה מאוד להוכחה או להפרכה.

עמדנו לעיל על כך שמאפיין מרכזי של תופעת הקבורה בגלוסקמאות הוא ההופעה הפתאומית-יחסית של מנהג זה, בראשית התקופה הרומית. **ישראל לוי**ן טוען שכל הסבר של תופעה זו חייב לצאת מנקודת המוצא הזו – אך בניגוד לחכלילי, שהסבירה את התופעה בכך שהכיבוש הרומי גרם לשינוי בתפיסת העולם היהודית הפנימית, לויין סבור שהקשר ישיר הרבה יותר :

לשיטתו, עלייתו של הורדוס לשלטון, הפותחת את התקופה הרומית המוקדמת, מתאפיינת בין השאר בחשיפה המלאה הראשונה של יהודה לתרבות הרומאית. כבר ראינו שלכל אורך ימי הבית השני הושפעה התרבות ותפיסת העולם היהודית מסביבתה – בדגש על התקופה ההלניסטית ואילך, והשפעה זו רק התעצמה בתקופה הרומית. כיון שכך, אין מקום להניח שדווקא אז ראו היהודים את עצמם כחוטאים יותר מאשר קודם לכן – שאם לא כן לא היו מאמצים את סממני התרבות הרומאית – אלא להפך, יש מקום לחפש את שורשי תופעת הקבורה בגלוסקמאות דווקא בחשיפה לתרבות הרומאית.

מנהגי הקבורה הרומאיים בני התקופה כללו שריפה של הגופה, והטמנת האפר בכד – ולא כללו שימוש בגלוסקמאות. יתרה מזו, כאמור לעיל – אין מקבילה לשימוש בגלוסקמאות לקבורה שניה בשום מקום. מכל מקום, לויין מציין מקבילה חלקית אחת – והיא שימוש בארונות אבן קטנים להטמנת אפר נפטרים, בחלקיה המערביים של האימפריה הרומית (לויין, ירושלים, 109). בניגוד למנהג הרומאי, ביהדות מעולם לא נהגה שריפת גופות – אך כן נהגה קבורה שניה, המזכירה במידת מה את איסוף האפר אל הכד. כיון שכך רואה לויין בתופעת הקבורה בגלוסקמאות מעין תרגום למושגים יהודיים של מנהגי הקבורה הרומאיים – דהיינו, שריפת הגופה ואיסוף האפר תורגמו לקבורה שניה בארון אבן. לויין קושר למנהג זה גם את התרחבות השימוש בכלי אבן – שאף היא תופעה יהודית רחבת היקף, אך בניגוד לגלוסקמאות, לכלי האבן יש מקבילות מסוימות בעולם הרומי, ולויין תולה אך הופעת כלי האבן התרבות היהודית בהשפעה רומאית גם כן.

שיטתו של לויין נמנעת ממתן סיבות דתיות או תרבותיות פנימיות לשינויים במנהגי הקבורה (ובמנהגים אחרים) – ורואה בהם לכל היותר גורם מעצב למנהג או תופעה שמקורה בהשפעה חיצונית, ובעיקר רומאית.

הסיבה העיקרית לשיטה זו היא הקשר הכרונולוגי המובהק בין עליית הורדוס לשלטון ותחילת התקופה הרומית, לבין הופעת הגלוסקמאות, השימוש בכלי אבן ומנהגים אחרים. הקושי העיקרי בשיטתו של לוין הוא בכך שבעוד הוא טוען שמדובר בהעתקה, הרי שלמעשה אין לה מקור – זו היא תופעה יהודית ייחודית. אם אכן היה מדובר בהשפעה רומאית, היה מקום לצפות שההשפעה תהיה בדמות הופעתו של מנהג שריפת גופות, כמו ברומא – לפחות בחלקים של החברה, ואילו למעשה אין שום עדות למנהג שרפת גופות, ואילו מנהג הקבורה בגלוסקמאות נפוץ בכל שכבות האוכלוסייה, ואינו מוגבל לשכבות שהיו חשופות יותר להשפעה רומאית – מה שמצביע לכאורה על תופעה שמקורה פנימי, ולא חיצוני. למעשה אין לתופעת הקבורה בגלוסקמאות שום מקור בעולם הרומאי, ואילו למנהגי הקבורה הרומאיים אין שום הד במנהגי הקבורה היהודיים...

התפתחות פנימית מול השפעה חיצונית

אם ננסה לסכם את הגישות השונות שהבאנו להסבר התפתחות מנהגי הקבורה, נוכל להצביע על שני כיוונים עיקריים ומנוגדים, למעשה:

כיוון אחד הוא להסביר את המנהגים המשתנים כהתפתחות פנימית שנצבעת בגוונים תרבותיים חיצוניים, כפי שסוברים רחמני וחכלילי – דהיינו שהשינויים נובעים מתוך עולם האמונות היהודי המתפתח, כגון האמונה בתחיית המתים או בכפרת עוונות של הפרט. **כיוון אחר** הוא להסביר שמדובר בהשפעות חיצוניות ואוניברסליות המקבלות צורה יהודית-פנימית כאשר הן מאומצות בחברה היהודית, כפי שסוברים רובין ולוין – דהיינו שהמנהג עצמו מגיע מבחוץ, ורק הביטוי שלו משתנה לאור התנאים המקומיים, כגון ההמרה של הקרמזיה וכד האפר בקבורה שניה וגלוסקמה.

מכל מקום, כל כיוון הסבר הוא למעשה חלקי בלבד – וזאת משום שאף כיוון איננו מסוגל לצייר תמונה כוללת של תהליכי התפתחות מנהגי הקבורה, אלא לכל היותר לתאר שלב מסוים בתהליך. כך למשל גם אם נקבל שהופעת הגלוסקמאות היא ביטוי לתהליך פנימי של התפתחות האמונה בתחיית המתים, שהיא בתורה חלק מעליית קרנו של האינדובידואל בחברה היהודית – הרי שנצטרך לשאול מה הוא הגורם לעליית האינדובידואליזם, ונמצאנו חוזרים להשפעה ההלניסטית על העולם החברתי, התרבותי והדתי היהודי. מאידך, גם אם נקבל את הטענה שהופעת הגלוסקמאות מקורה בהעתקה של מנהגי הקבורה הרומאיים, נצטרך להבין מדוע לא הועתק מנהג שרפת הגופות עצמו – ונמצאנו חוזרים לכוחן של המסורות והמנהגים המקומיים, שהדגישו מאז ומתמיד את הבאת הנפטרים לקבורה וקיבוצם במערה משותפת. נראה שהדבר הנכון לעשות יהיה לעמוד על המשותף לגישות השונות – וכאן אנו חוזרים לנקודת המוצא, טרם השינויים המשמעותיים במנהגי הקבורה: ראשיתם של מנהגי הקבורה המוכרים לנו בחברה היהודית הוא במערת הקבורה המשפחתית, בה נהגה קבורה שניה במאספה – ובכך בא לידי ביטוי התא המשפחתי. כל ההשפעות והשינויים שהתחוללו בהמשך לא הצליחו לערער את מעמדה של מערת הקבורה, שאם בכלל רק התחזק, כאשר היא הפכה מנחלתן של המשפחות המורחבות ובעלות היכולת לנוהג הכללי, ללא הבדל מעמד. אמנם, המכנה המשותף אותו מגדירה המערה עבר טלטלה מסוימת, כאשר בשלהי ימי הבית השני נוצרו מוקדי הזדהות חלופיים לתא המשפחתי המורחב – אך עצם העובדה שאפילו תהליך זה לא גרם ליציאה מן המערה יכול ללמד אותנו שהחברה היהודית לכל אורך הדורות נותרה ביסודה חברה קהילתית – כאשר גם עליית קרנו של הפרט יכלה להתרחש רק במסגרת קהילה רחבה יותר, ולא במקומה.

סיכום

בעבודה זו סקרנו את מנהגי הקבורה שנהגו בתקופת בית המקדש הראשון, החל מן המאה התשיעית לפנה"ס ואילך, ולאחר מכן סקרנו את התפתחות מנהגי הקבורה בתקופת הבית השני – מן התקופה הפרסית, דרך התקופה ההלניסטית ועד לתקופה הרומית – כאשר הראינו שראשיתו של התהליך בהמשך מנהגי הקבורה המוקדמים, בתקופה הפרסית, ואילו עם החשיפה לעולם ההלניסטי, וביתר שאת עם המפגש בתרבות הרומאית, מתחוללים שינויים מרחיקי לכת במנהגי הקבורה.

מן הבחינה הטכנית ראשיתם של השינויים בהוספת כוכים למערות הקבורה ומעבר לקבורה ראשונה ולעיתים שניה בכוכים, באופן אינדיבידואלי, והמשכם בהכנסת גלוסקמאות למערות ומעבר לקבורה שניה בגלוסקמאות, שהונחו בחלל מערות הקבורה.

הצגנו בקצרה את תהליכי העומק התרבותיים והחברתיים המתרחשים במקביל להופעת השינויים במנהגי הקבורה, על מנת לספק רקע שעשוי להבהיר את הסיבות לשינויים, ולאחר מכן סקרנו את הגישות השונות במחקר להסבר מהות התהליכים החברתיים והתרבותיים המשתקפים במנהגי הקבורה. עמדנו על היתרונות והחסרונות של הגישות השונות, וניסינו להציע נקודת מבט כוללת, המציגה את הצדדים המשותפים לכל הגישות.

מנהגי הקבורה מלמדים שלכל אורך ימי הבית הראשון וכן בראשית ימי הבית השני במוקד החברה עמדה המשפחה. החל ממצחית ימי הבית השני – התקופה ההלניסטית – והלאה המוקד עובר בהדרגה אל הפרט, האינדיבידואל.

ירושלים עצמה, שניצבה תמיד בליבה הפוליטי והתרבותי של ממלכת יהודה ולאחריה פחוות יהד, עוברת את אותו תהליך, כעיר. עולי רגלים מתחילים להגיע אל העיר מכל רחבי העולם בזרם גובר והולך, ומביאים איתם גיוון וייחודיות מחד, וגם מכנה משותף מאידך. יותר מזה – עולי הרגלים שמביאים איתם גיוון וייחוד, כל אחד ממקום מוצאו, באים לירושלים על מנת למצוא בה מוקד משותף – וניתן לצטט בהקשר זה את פילון האלכסנדרוני שכתב בשיאו של התהליך הזה "אלפי אנשים מאלפי ערים, אלה דרך היבשה ואלה דרך הים, ממזרח וממערב, מצפון ומדרום, מגיעים בכל חג אל בית המקדש כאל מקלט משותף, אל נמל מוגן מפני סערות החיים... הם גם קושרים קשרי ידידות עם אנשים שלא הכירום עד כה, ובמיזוג הלבבות על זבח ונסך הם מוצאים את ההוכחה הניצחת לאחדות הדעות." (פילון, על החוקים לפרטיהם, חלק אף 69-70) פילון, ממקום מושבו שבאלכסנדריה, כותב את התיאור הזה של ירושלים כפי שנדמתה בחלומותיהם ובתקוותיהם של עולי הרגלים, ממש בשיאו של תהליך התגברות האינדיבידואליזם, כפי שהוא משתקף במנהגי הקבורה.

החיפוש אחר מכנה משותף נדמה לעיתים כחיפוש שנעשה חשוב יותר ככל שהמכנה המשותף המובן מאליו – המשפחה – מאבד ממעמדו. המעניין הוא שבתפיסת העולם היהודית החיפוש הזה איננו מוביל להיווצרות מוקד הזדהות לוקל-פטריוטי, בהמרת דת או בחיבור לכל מוקד הזדהות מקומי חלופי אחר – אלא דווקא בפניה לירושלים, כמוקד הזדהות אולטימטיבי של העם היהודי.

מבחינה זו דבריו של פילון כי "ירושלים היא מטרופולין לא יהודה בלבד כי אם של ארצות רבות" פילון, המלאכות אל גאיוס, 281) מקבלים משמעות מילולית של ממש – פירוש המילה 'מטרופולין' הוא 'עיר-אם', והנה ירושלים מצטיירת בעיר-אם לא רק במובן המשפטי אלא גם, ואולי אפילו יותר, במובן המשפחתי. כך, אפילו עולי רגלים שנפטרו בירושלים נקברו למעשה בחיק משפחתם.

ביבליוגרפיה:

- אביגד, נחמן (1954) **מצבות קדומות בנחל הקדרון** ירושלים: מוסד ביאליק
- אוישיסקין, דוד (תשמ"ז) **כפר השילוח: עיר הקברים מתקופת המלוכה** ירושלים, יד יצחק בן צבי עמ' 283-284
- אורבך, אפרים א. (תשל"ו) חז"ל – פרקי אמונות ודעות ירושלים: מאגנס עמ' 190-191
- אשל, חנן (2000) ירושלים בימי שלטון פרס: מתאר העיר והרקע ההיסטורי, בתוך: אחיטוב, שמואל ומזר, עמיחי (עורכים) **ספר ירושלים – תקופת המקרא**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, עמ' 342
- ברקאי, גבריאל (תשנ"א) "בתי הקברות של ירושלים מימי הבית הראשון", בתוך: עמית, דוד וגוון רבקה (עורכים), ירושלים בימי בית ראשון, עידן 15 ירושלים: יד יצחק בן צבי, עמ' 102-123
- ברקאי, גבריאל (תשנ"ד) "קברים וקבורה ביהודה בתקופת המקרא", בתוך: זינגר, איתמר (עורך), **קברים ונוהגי קבורה בארץ ישראל בעת העתיקה**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, עמ' 96-164.
- ברקאי, גבריאל (תשמ"ה) חפירות כתף הינום בירושלים. **קדמוניות** יז (4)
- ברקאי, גבריאל (תשנ"ט) "הקבר ובית המגורים ביהודה בתקופת הברזל ב' – ההשלכות החברתיות", בתוך: פאוסט, אברהם ומאיר, אהרן (עורכים) **תרבות חומרית, חברה ואידאולוגיה; כיוונים חדשים בארכיאולוגיה של ארץ ישראל**. ירושלים: יד יצחק בן צבי, עמ' 96-102
- ככלילי, רחל (תשל"ט) בית עלמין יהודי מימי בית שני ביריחו. **קדמוניות** יב, עמ' 61-66
- ככלילי, רחל (תשנ"ד) "התמורה במנהגי הקבורה בשלהי תקופת בית שני לאור בית העלמין ביריחו" בתוך: זינגר, איתמר (עורך) **קברים ונוהגי קבורה בארץ ישראל בעת העתיקה**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, עמ' 96-164.
- לוי, ישראל (1998). **ירושלים בתפארתה – תולדות ירושלים בימי הבית השני** ירושלים: אריאל
- לוי, ישראל (2000) **יהדות ויונות עימות או מיזוג?** ירושלים: מרכז זלמן שזר, עמ' 58-63
- מגן, יצחק (1988) **תעשיית כלי אבן בירושלים בימי בית שני**, ירושלים: החברה להגנת הטבע, עמ' 94-103
- פאוסט, אברהם (תשס"ה) **החברה הישראלית בתקופת המלוכה** ירושלים: יד יצחק בן צבי
- פוקס, אלכסנדר (תשכ"א) "קווים לדמותו של העולם ההלניסטי", בתוך: הנדל, מיכאל (עורך) **ספר שילה** תל אביב: הוצאת חוג ידידים, עמ' 143-150
- קלוזר, עמוס וזיסו, בועז (תשס"ג) **עיר הקברים של ירושלים בימי הבית השני** ירושלים, יד יצחק בן צבי
- רגב, איל (תשס"ג) מבנה המשפחה ומשמעותו החברתית על פי ממצאי הקבורה בירושלים ובסביבתה בתקופת בית הורדוס. **מחקרי יהודה ושומרון** יב, עמ' 97 – 116.
- רגב, איל (תשס"ג) הקבורה המשפחתית והחוץ משפחתית בירושלים ובסביבתה בתקופת הורדוס. **קתדרה** 106, עמ' 35-60.
- רובין, ניסן (1997) **קץ החיים** תל אביב: הקיבוץ המאוחד

רובין, ניסן (תשנ"ד) "הקבורה השנייה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד" בתוך: זינגר, איתמר (עורך) **קברים ונוהגי קבורה בארץ ישראל בעת העתיקה**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, עמ' 248-269.

רחמני, לוי יצחק (שנה?:) גלוסקמות וליקוט עצמות בשלהי תקופת בית שני, **קדמוניות** יא, עמ' 102-112

רייך, רוני (תשנ"ד) בית הקברות באזור ממילא בירושלים. **קדמוניות** כו עמ' 3-4

רפפורט, אוריאל (2013) **בית חשמונאי**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, עמ' 72

Lipschits, O. (2006) Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the middle of the Fifth Century B.C.E. In Lipschits, O. (Ed) **Judah and Judeans in the Persian Empire**, Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 19-30

Shilo, Y. (1970) The Four Room House, **IEJ** 20 pp. 180-190