



---

השקד הגלוי והאמת הנסתרת: נוצרים, יהודים ומקומות קדושים בארץ ישראל במאה הי"ב

Author(s): אלחנן ריינר

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. ח (תשנ"ח), (סג, חוברת ב), pp. 157-188

Published by: [Historical Society of Israel/](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70034703>

Accessed: 01/12/2011 14:27

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*Historical Society of Israel/* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

## השקר הגלוי והאמת הנסתרת:

נוצרים, יהודים ומקומות קדושים בארץ ישראל במאה ה'ב\*

### מאת אלחנן ריינר

לזכרם של

מתפללים תמימים

מבני בניו של אברהם אבינו

שנשפך דמם בפורים תשנ"ד במערת המכפלה

בידיים זדוניות שעשו מקום תפילה למקום מְטבח

במחצית השנייה של המאה ה'ג, בשלהי ימיו של השלטון הצלבני בארץ ישראל, כתב הרמב"ן בפירושו למקרא, שאותו השלים בעכו, את הדברים הבאים:

‘ושממו עליה אויביכם’ (ויקרא כו, לב), היא בשורה טובה, מבשרת בכל הגליות שאין ארצנו מקבלת את אויבינו. וגם זו ראייה גדולה והבטחה לנו כי לא תמצא בכל הישוב ארץ אשר היא טובה ורחבה ואשר היתה נושבת מעולם, והיא חרבה כמות. כי מאז יצאנו ממנה לא קבלה אומה ולשון וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם.<sup>1</sup>

דברים אלה, שכתב הרמב"ן סמוך לעלייתו בשנת 1267, ודומים להם שכתבו חכמים אחרים בני אותה העת, מתייחסים באופן ישיר לשלטון הצלבני בארץ ישראל.<sup>2</sup> הדברים נכתבו ככל

\* יעמדו על הברכה חברי עמיקם אלעד, דוד אסף, יעקב גוגנהיים, דניאלה יואל, ישראל י' יובל, עודד עיר-שי ודני שפיצר, שסייעו בידי במהלך כתיבת המאמר, כל אחד בתחומו. תודה מיוחדת אני חייב לאורה לימור על עזרתה, כמו גם על שנים רבות של הליכה משותפת בנתיבי העלייה לרגל בימי הביניים.

1 פירושי הרמב"ן לויקרא כו, טז, ראה: פירושי התורה לרמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, ב, ירושלים תש"ך, עמ' קצ.

2 דרשה זו נרמזת גם בדברי מהר"ם מרוטנבורג, באותה עת בקירוב: ‘...לפי שהיא מקיאה עוברי עבירה, והיינו דכתיב ‘ושממו עליה אויביכם’, דאפילו אומות העולם שבה אינם מצליחים, מחמת שהם עוברי עבירה, ועל כן ארץ-ישראל עכשיו שממה היא’ (ספר התשב"ץ, לר' שמשון בר' צדוק, למברג 1857, דף נא ע"א). דרשה זו מופיעה לאחר נפילת ממלכת הצלבנים, בראשית המאה ה'י"ד, גם בדבריו של נסים בן משה ממרשיליא, ראה: החלוק, ז (תרכ"ה), עמ' 103. דרשת הרמב"ן מבוססת על דרשת הספרא: ‘...והשיממו אני את הארץ’, זו מידה טובה, שלא יהו ישראל אומרים: הואיל וגלינו מארצנו עכשיו האויבים באים ומצאים עליה נחת רוח, שנאמר ו'שממו עליה אויביכם' היושבים בה, אף האויבים הבאים אחרי כן לא ימצאו עליה נחת רוח' (ספרא, אם בחוקותי ו, ה; מהדורת וייס, דף קיב ע"א). אף פירושו של רש"י לפסוק הנ"ל נסמך על הספרא. ואולם, ניסוח הדברים של הרמב"ן ובני דורו מכון כלפי המציאות הצלבנית בזמנם. והשווה לדבריו של ר' משה בן שלמה מסלרנו, שכתב בספרו 'מאמר האמונה', גם הוא במחצית השנייה של המאה ה'י"ג, את הדברים הבאים: 'כי המלכים

הנראה שעה שקצה של המדינה הצלבנית כבר נראה באופק, לאחר ניצחונו של פִּיפֶרס בקרב עין ג'אלוד בשנת 1260, ולאחר שצבאותיו כבר הספיקו, בשנת 1266, לסלק את הצלבנים ממבצר צפת – הגדול במבצרי הצלבנים במזרח באותה עת – ולהגביר את הלחץ על מאוזים צלבניים אחרים. לנוכח התמורות הצפויות בעליל מבושר הרמב"ן לדורשיו 'בשורה טובה': ארץ ישראל אינה מקבלת את אויבינו. הנה באה 'אומה ולשו' והתכוונה לעשות את מה שראוי היה שנעשה אנחנו: הם 'השתדלו להושיבה', אך אין לאל ידם. אם אכן היתה הדרשה הנזכרת תגובה על השליטה הנוצרית בארץ ישראל, הרי היתה זו אחת מן התגובות הבודדות בספרות העברית בת הזמן שהתייחסו לעניין הצלבני, וגם היא, יש לזכור, נוסחה רק סמוך לסיומן של כמאתיים שנות שלטון צלבני בארץ ישראל.

האומנם רק חורבנה הקרב של המדינה הצלבנית הביא לתגובה כלשהי בקרב יהודי התקופה על ההווה הצלבנית? האם האתגר הצלבני כשלעצמו לא עורר הדים רעיוניים, דרשניים, מדרשיים או פייטניים, ז'אנרים שיהודי ימי הביניים היטיבו לנצלם כדי להתמודד עם הסוכב אותם? שאלה זו אינה מכוונת כמובן לתגובות נקודתיות על מאורעות שנתלוו למסעי הצלב או לתגובות על מסעי הצלב עצמם; אלה הניבו כרוניקות וקיונות כמעט בכל מקום ומקום שבו דרכה כף רגלם של הצלבנים, למן צרפת ועד ארץ ישראל.<sup>3</sup> כיבוש ירושלים וטבח תושביה הותירו אף הם הד קלוש בספרות.<sup>4</sup> ואולם, כל אותם רמזים אינם מספקים את התשובה לשאלה היסודית: כיצד התייצבה החברה היהודית מול האתגר הצלבני? כיצד היא הגיבה על העמדתה של ארץ ישראל במוקד העניין הציבורי והפוליטי ועל ההתחדשות הדתית הכמו־משיחית שנלוותה לכך – כל זאת ביוזמתה ובברכתה של הכנסייה הלטינית, בת־המיצר ובת־

כשרוצים לעבור לכבוש ארץ־ישראל ולהוציא מהישמעאלים מקום קבורת האיש שמקבלים עליהם באלוה, רוח סערה מחזיר אותם לאחור. ויש מהם שהספיקו נשכרות וטובעים במ הרבה מן האנשים אשר בהם עם ממונם כספם וזהבם... כשהם נתפשים ביד הישמעאלים ומשתעבדים בהם עבודות קשות' J. Perles, 'Die in einer Münchener Handschrift aufgefundenene erste lateinische) Übersetzung des Maimonidischen "Führers"', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, XXIV [1875], p. 22; על מקור זה אני חב תודה לחברי ישראל חזוני. וראה: א' גרוסמן, 'זיקתו של מהר"ם מרוטנבורג אל ארץ־ישראל', קתדרה, 84 (תמוז תשנ"ז), עמ' 66, הערה 8. וראה גם: א"א אורבך, 'מדרש גאולה מימי מסעי־הצלב האחרונים', ארץ ישראל, י (תשל"א), עמ' 58–63.

3 A. Neubauer & M. Stern (eds.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Berlin 1892; א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים ת"ש; וראה גם: ח' שירמן, 'קיונות על הגזירות בארץ־ישראל אפריקה ספרד אשכנז וצרפת', קובץ על יד, ג [יג] (ת"ש), עמ' כג–עד, סעיפים ב, ה, יב; וראה להלן, הערה 4.

4 אברהם בר חי'א, מגלת המגלה, מהדורת ז' פוזנסקי וי' גוטמן, ברלין תרפ"ד, עמ' 99–100; מכתב הגניזה T-S, Misc. 35.28, פורסם בתוך: J. Mann, *Texts and Studies*, I, Cincinnati 1931, pp. 354–356 (מ'–גיל, ארץ־ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה [634–1099], ב, תל־אביב תשמ"ג, מס' 15, עמ' 21–18); מכתב ההמלצה של ר' ברוך בר יצחק איש חלב, כתב יד אוקספורד, בודלי Heb. a 3, fol. 1, פורסם בתוך: ג' גולב, 'מגילת עובדיה הגר', מחקרי עדות וגניזה מוקדשים לפרופסור ש"ד גויטיין, בעריכת ש' מורג וי' בן־עמי, ירושלים תשמ"א, עמ' 103–106. למרות הטקסטים הנזכרים כאן, בעינה עומדת השאלה כיצד לא זכו כיבוש ירושלים בידי הצלבנים והמאורעות שנלוו אליו לציון נכבד יותר בויכרון ההיסטורי של החברה היהודית במזרח.

הפלוגתא של יהודי אירופה, שתבעה לעצמה מעמד של יורשת לגיטימית של כל מה שאותם יהודים ראו עצמם יורשים בלעדיים שלו?

מעל הכל עומדת השאלה: כיצד הגיבו יהודי התקופה על עצם שליטתה של הנצרות הלטינית בארץ ישראל כולה, ובעיקר באותם מקומות שהשליטה בהם סימלה לכאורה את ניצחונה של הנצרות על היהדות – לא על האסלאם שנגדו היא יצאה למסע הצלב, אלא דווקא על היהדות. מקומות אלה הם מקום המקדש והר הזיתים בירושלים, קברי האבות בחברון ועוד אתרים מקראיים רבים, שהנצרות והיהדות פירשו את משמעותם הסמלית כל אחת בדרך הפוכה – הן לגבי עצמה הן לגבי צרתה. שאלות אלה אינן זוכות לתשובה ברורה בספרות התקופה. הקורא בספרות היהודית הרשמית בת הזמן יתקשה לגלות בה את רישומה של המציאות החדשה.

מאמר זה יעקוב אחר טביעת אצבעותיה של מציאות זו דווקא בספרות העממית הלא־רשמית בת הזמן. מעקב זה ילמד, שניצחונה של הנצרות אכן הסעיר את הקהילה היהודית במאה ה־י"ב בכלל ואת יהודי ארץ ישראל בפרט, וגם הביא אותם לנסח את עמדתם כלפי התביעה הצלבנית על ארץ ישראל.

תגובה זו באה לידי ביטוי בראש ובראשונה במסורת עולי הרגל במובנה הרחב ביותר. דומה שעצם מוסד העלייה לרגל, כפי שהלך ונוצר בחברה היהודית כימי הביניים, בעיקר בקרב זו שהתקיימה בארצות מוצאם של הצלבנים, התפתח בהשפעת האתגר הצלבני או בתגובה עליו. קודם לתקופה הצלבנית לא התקיימה עלייה לרגל ממוסדת של יהודי ארצות הכנסייה הלטינית, ובוודאי שלא התקיים ריטואל מגובש של עלייה לרגל לארץ ישראל.<sup>5</sup> את צעדי הראשונים עשה מוסד העלייה לרגל בחברה היהודית בקהילות אירופה הקתולית במאה ה־י"ב, ורק בראשית המאה ה־י"ג, בעקבות מסע הצלב השלישי, הוא תפס את מקומו הראוי לו בעולמם הדתי של יהודי צרפת, ספרד ולבסוף גם אשכנז. העלייה לרגל כפי שעוצבה במהלך המאה ה־י"ג, על מסלוליה, ערכיה הדתיים והמיתיים וסממני התרבות העממית שנתלו אליה, היתה בבואה מובהקת של העלייה לרגל הלטינית בת הזמן, ולא ניתן להבין את האחת בלא להשוותה לצרתה.<sup>6</sup>

5 על עליית לרגל של אשכנזים לארץ ישראל קודם לתקופה הצלבנית ראה: מ' הירשמן, 'שער הכהן ועלייתו של אליהו בן מנחם, תרביץ, נה (תשמ"ז), עמ' 218–227; על עלייתו לרגל במאה ה־י"א של ר' זכריה, שגלה לירושלים לכפר על עוונותיו, ראה: א' ריינר, 'עלייה ועלייה לרגל לארץ־ישראל (1099–1517)', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 185.

6 ראה: ריינר, שם, עמ' 19–1; E. Kanarfogel, 'The Aliyah of "Three Hundred Rabbis" in 1211: Tosafist Attitudes toward Settling in the Land of Israel', *Jewish Quarterly Review*, LXXVI (1986), pp. 191–215; 'על אודות יחסם של קדמוני אשכנז לערך העלייה לארץ־ישראל', שלם, ו (תשנ"ב), עמ' 315–318. לאחרונה הצביע יובל על התסיסה המשיחית בחברה היהודית בצרפת ובאשכנז במאה ה־י"ג, לקראת שנת 1240, ראה: י"י יובל, 'לקראת 1240: תקוות יהודיות, פחדים נוצריים', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, חטיבה ב: תולדות עם ישראל, א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 113–120. ייתכן שעניין זה עומד אף הוא על ערש גידולה של העלייה לרגל לארץ ישראל במאה ה־י"ג. ואולם, אין הדבר גורע ממרכזיותו של הגורם הצלבני בעיצובו מחדש של היחס הדתי לארץ ישראל במאות ה־י"ב–י"ג.

מאמר זה יעסוק בהתמודדות שהתחוללה במאות ה'ב-ה'ג בין היהדות לנצרות בשאלה המזהדהת משכבר 'למי ארץ?' מי הוא היורש האמיתי של הארץ הקדושה, למי היא הובטחה, מי הוא נושא ההבטחה המשיחית, ומי הוא ממשיכה האמיתי של הגניאלוגיה המקראית? ואולם, התמודדות זו לא הותירה כל הד בספרות הרשמית בת הזמן. מאבק זה, שהתנהל במסלולי העלייה לרגל בארץ ישראל, מצא את ביטויו גם בקורפוס של סיפורים, שאחדים מהם יידונו להלן, סיפורים שהעבירו לעולה הרגל את המטען הדתי ובייחוד את המשמעות המיתית של המקום הקדוש הבודד ושל עצם מעשה העלייה לרגל. מסלול העלייה לרגל לא עוצב בתקופה הצלבנית, ודאי שלא בידי העולים מקהילות אירופה הקתולית. לעומת זאת, אין ספק שקורפוס הסיפורים שיידון כאן מבטא את רוחה של התקופה הצלבנית דווקא, ועל כן יש להניח שנתחבר בתקופה זו ולעולי הרגל היהודים שמוצאם באירופה הלטינית היה חלק חשוב בעיצובו. קריאה זהירה של הסיפורים מלמדת, שהקורפוס כולו ממוקד בשאלת הנוכחות הנוצרית בארץ ישראל ובמקומות הקדושים. התביעה הנוצרית על ארץ ישראל, הנגזרת מראיית הנצרות את עצמה כ'ישראל שברוח' וכנשואת ייעודי הנביאים, באה לידי ביטוי גם במסורות העלייה לרגל הלטיניות. ואכן, מוסרי הסיפורים העבריים פירשוה בדין כהשגה וכאיום על התפיסה ההיסטורית היהודית, שראתה בעם ישראל את היורש החוקי הבלעדי של הארץ.<sup>7</sup>

קורפוס הסיפורים כל כולו בא ללמד מי הוא האדון האמיתי על הארץ הזאת, שאלה שלא עלתה כלל בתקופה שארץ ישראל היתה בריבונות מוסלמית, אך עמדה מימי עולם ביסוד העימות הנוצרי-היהודי. גם במאה ה'ב עמדה שאלה זו ביסודו של אותו עימות, אך עתה היא הותאמה להקשר החדש, הצלבני-היהודי. הסיפורים הללו ארוגים כולם אל תוך ההווה הצלבנית של ארץ ישראל. הם רוויים מתח פולמוסי ועושים כמיטב יכולתם כדי לאשש את תקפותה של התביעה היהודית על הארץ לנוכח המציאות הצלבנית. הם מתחבטים לגבי המשמעות הדתית של ניצחונה הגלוי של הנצרות מול צדקתה הנסתרת של היהדות, ומחפשים את הדרך להכחיש את התחושה המקננת בלב, שהשליטה הצלבנית על ארץ ישראל משמשת הוכחה לצדקתה של הנצרות ולזכותה על ארץ הקודש.

לשונה של מסורת עולי הרגל היא לשון של סמלים, המבטאת תכנים דתיים בעזרת אתרים ומסלולים. הדיאלוג המתנהל בין אדם לאלוהיו מתחולל כאן כאמצעות המקום הקדוש והזיכרון הכרוך בו. מעשה העלייה לרגל וההגעה אל מקום קדוש נתפסים כגילוי של הסכמה כלפי העולם הדתי המתבטא בחלל המקודש. על כן, בואו של עולה הרגל למקום הקדוש ממלא במובנים מסוימים את מקומה של הידיעה או של ההכרה. מערכת הסמלים של מסורת עולי הרגל מעבירה אפוא מערכת רעיונית ממערכת סמנטית אחת לרעותה – ממערכת אידאית

7 רואו: R.L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven 1992. המחבר הקדיש בחיבורו מקום רב לדיון בשאלת מקומה של טענת הבעלות על הארץ, למן ראשית הנצרות ועד לכיבוש המוסלמי. וראה עוד: J.E. Taylor, *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993 (עיר-שי על הספר: *Journal of Roman Studies*, LXXXIV [1994], pp. 264–265).

מופשטת אל מערכת סמלית קונקרטית, של אתרים ומרכיביהם.<sup>8</sup> השליטה באתר, קביעת הפולחן סביבו ועיצובו משמשים אפוא בעצם הווייתם טיעון דתי בעבור עולה הרגל מזה וטיעון פולמוסי בפי בעל דבבו מזה.

השליטה במקום קדוש מתפרשת, בשפת הסימנים של עולי הרגל, כהוכחה לצדקת דרכו של המחזיק בו; כך לפחות היא מתפרשת בעיני הצד האחר, במקרה זה – במסורות העלייה לרגל היהודיות. קורפוס הסיפורים מן המאה הי"ב הנדון כאן מתמקד אפוא במאמץ להוכיח את אי-מהימנותן של המסורות הנוצריות שיוחסו למקומות הקדושים, ובכך להצביע על חולשתה של האחידה הנוצרית בהם, גם כמשל וגם – ובמיוחד – כנמשל, בארץ הקודש כולה.

#### א. המסורת העברית על קבר דוד בימי הביניים

1. 'אין חפץ האל להראות אותו לאדם': גילוי והעלמה בסיפור קבר דוד

הסיפור הראשון מתייחס למסורת על קבר דוד בהר ציון, ומספר אותו בנימין מטודלה:

ובהר ציון קברי בית דוד וקברי המלכים אשר קמו אחרייו ואין המקום ידוע. כי מהיום ט"ז שנה נפל מן הבמה אשר בהר ציון, ואמר הפטריארקא לממונה שלו: 'קח את האבנים מחומות הקדמונים ובנה ממנו הבמה', והוא עשה כן, ושכר פועלים ובשכר ידוע, וכן היו עשרים אנשים, והיו מוציאים את האבנים מיסוד חומת ציון. ובין האנשים ההם היו שני אנשים אהובים בעלי ברית, ויום אחד עשה האחד משתה לחבירו, ואחר אכילתם באו אל המלאכה. ואמר להם הממונה עליהם: 'מדוע אחרתם היום לבא?' ענו ואמרו: 'מה יש לך? בשעה שילכו חבירנו לסעוד אנחנו נעשה מלאכתנו'. הגיע זמן הסעודה, והלכו חביריהם לסעוד, והם היו מוציאים את האבנים, והקימו אבן ומצאו שם פי מערה. אמר אחד לחבירו: 'נכנס ונראה אם יש שם ממון', והלכו במבוא המערה עד שהגיעו אצל ארמון אחד גדול בנוי על עמודי שש, מצופה בכסף ובזהב, ולפניו שלחן זהב ושרביט ועטרת, והוא קבר דוד המלך, ולשמאלו קבר שלמה המלך כמו כן וכן קברי כל המלכים הקבורים שם ממלכי יהודה, ושם ארגזות סגורות שאין אדם יודע מה שבהם. ורצו אלו שני האנשים ליכנס בארמון, והנה רוח סערה יוצא מפי המערה והכה אותם ונפלו לארץ כמתים ושכבו עד הערב. והנה רוח אחד בא צועק בקול אדם 'קומו צאו מן המקום הזה', ויצאו משם מבוהלים ודחופים. והלכו אל הפטריארקא והגידו לו הדברים האלה. ושלח הפטריארקא להביא לפניו ר' אברהם החסיד הפרוש אל קוסטנטיני שהיה מאבלי ירושלים וספר לו אלה הדברים כולם על פי שני האנשים שבאו משם, וענה לו ר' אברהם ואמר לו 'זה קברי בית דוד למלכי יהודה הם, ולמחרת נכנס אני ואתה ואילו האנשים ונראה מה יש שם'. ולמחרת שלחו בשביל שני האנשים ומצאו אותם כל אחד ואחד מושכב על מיטתו, ופחדו ואמרו: 'לא נכנס אנחנו שם כי אין חפץ האל להראות אותו לאדם', וצוה הפטריארקא לסתום אותו מקום ולהעלימו מבני אדם עד היום הזה, ור' אברהם זה ספר לי הדברים האלו.<sup>9</sup>

8 ראה: ריינר (לעיל, הערה 5), עמ' 159–161; וראה להלן, ליד הערה 66.

9 ספר מסעות של ר' בנימן ז"ל, מהדורת מ' אדלר, לונדון תרס"ז, עמ' כה–כו.

אופיו האניגמטי של הסיפור נרמז כבר בכותרתו: 'זבהר ציון קברי בית דוד... ואין המקום ידוע'. המקום ידוע ואינו ידוע – ידוע שהוא בהר ציון, אך אין ידוע היכן על פני ההר, לכאורה כקברו של משה בהר נבו: 'יקבר אתו בגי בארץ מואב... ולא ידע איש את קברתו' (דברים לד, ו). ואולם, החידה גדולה מן המשתקף במבנה הפרדוקסלי של המשפט: מצד אחד, קברי בית דוד אכן זוהו בימיו בהר ציון; אך מצד שני, מקומם היה ידוע היטב במאה ה'י"ב. באותה עת זוהו קברי בית דוד בתוך כנסיית מרים הקדושה שעל הר ציון.

## 2. מארמון לקבר: דוד ב'ציון' בתקופה הביזנטית

הסימנים הראשונים לייחוס מקום לדוד המלך בהר ציון כבר מופיעים ככל הנראה בתקופה הביזנטית.<sup>10</sup> מחברו האלמוני של 'המסע מבורדו' מביא, סביב שנת 333, מסורת מעומעמת מעט על אודות ארמון דוד המלך 'בתוך חומות ציון':

ומשם (-מברכת השלוח) עולים לציון, ונראה המקום שהיה ביתו של כיפא הכהן. עד עתה [עומד] שם העמוד שלידו הלקו את כריסטוס בשבטים. ובפנים בתוך חומות ציון, נראה מקומו של ארמון דוד, ומשבעה בתי הכנסת אשר היו שם נותר רק אחד, והאחרים – נחרשו ונורעו, כדבר ישעיה הנביא.<sup>11</sup>

מסורת הארמון כפי שנוסחה כאן, במאה ה', עומדת בזיקה לקבוצת מסורות שכונסו לאחר מכן תחת קורת גגה של כנסיית ציון הקדושה, ובכללן: ביתו של הכהן הגדול, עמוד ההלקאה ובית הכנסת היהודי היחיד ששרד. יש להניח, כי הציון 'בפנים בתוך חומות ציון' מגדיר את גבולות האזור שבו זוהו כל אותם אתרים קודם לבניית הכנסייה, וכי אותן חומות ציון מציינות פחות או יותר את תחומיה של הכנסייה שעתידיה להיבנות שם בסמוך.<sup>12</sup> אף נראה, שבכיוון

10 א' לימור, 'קבר דוד בהר ציון: למקורותיה של מסורת', יהודים, שומרונים ונוצרים בארץ-ישראל הביזנטית, בעריכת ד' יעקבי ו' צפירי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 11–23. ניסיון לראות במסורת על אודות קבר דוד בהר ציון גלגול של מסורות מקראיות המתייחסות למלכי בית דוד האחרונים ראה: ג' ברקאי, 'לבעיית מקום קבריהם של מלכי בית דוד האחרונים', בין חרמון לסיני: יד לאמנון, קובץ מאמרים בידעת הארץ, בעריכת מ' ברדשי ואחרים, ירושלים תשל"ז, עמ' 75–92. וראה גם: B. Pixner, 'Church of the Apostles Found on Mt. Zion', *Biblical Archaeology Review*, XVI, 3 (May–June 1990), pp. 16–35; S.C. Mimouni, 'La Synagogue "judéo-chrétienne" de Jérusalem au Mont Sion – texte et contexte', *Proche-Orient chrétien*, XL (1990), pp. 215–234.

11 'מסע מבורדו', בתוך: א' לימור, מסעות ארץ הקודש: עולי רגל נוצרים בשלהי העת העתיקה, תיאורי מסע לטיניים, ירושלים תשנ"ח, עמ' 32; P. Geyer & O. Cuntz, eds. *Itinerarium Burdigalense*, (Corpus Christianorum, Series Latina, 175), Turnholt 1965, p. 16.

12 אני מתקשה לקבל את פירושו של צפירי, שארמון המלך דוד הנוכח בדברי מחבר ה'מסע מבורדו' הוא המקום המכונה כיום מגדל דוד, סמוך לשער המערבי של העיר, הוא שער יפו. ראה: י' צפירי, 'הגבעה הדרומית-מערבית ומקומה בהתפתחות העיר ירושלים בתקופה הביזנטית', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ה, עמ' 33–34 (וראה גם: R.W. Hamilton, 'Jerusalem in the Fourth Century', *Palestine Exploration*).

'ארמון דוד' מתייחס הכותב למקום שזוהה לאחר זמן כקבר דוד, ומסורת זו המירה את מסורת הארמון ואולי אף היתה זו אותה מסורת עצמה.<sup>13</sup> בלוח חגים ארמני מן המאה ה' כבר מעוגן זכרו של דוד בציון בסדרי הפולחן. על פי הנאמר שם, מדי שנה בשנה בעשרים וחמישה בדצמבר נערכת בכנסיית ציון שעל הר ציון תפילה לכבודם של דוד המלך ויעקב אחי המשיח.<sup>14</sup> קברי בית דוד בהר ציון נזכרים לראשונה במקורות ערביים מן המאה ה'.<sup>15</sup> אין להניח שמסורת מוסלמית עצמאית, המתייחסת לאתר מקודש המצוי מראשיתו בתוך כנסייה, יכלה

שמתאר הכותב מדויק, ודרך ניתוחו של צפריר מלמדת שהוא אכן רואה בסדר האתרים מסלול עקיב ועל כן אמיתי, הרי מחבר ה'מסע' מתאר מסלול העולה מברכת השילוח ל'ציון', לאיזור שבו נבנתה כעבור זמן כנסיית ציון, שכן הוא מזכיר אתרים שנכללו בה בסופו של דבר. גם האתר האחרון, בית הכנסת שנתר, מצוי, על פי צפריר בעצמו, בתחומי כנסיית ציון (ראה: צפריר, שם, עמ' 97-108). על פי צפריר, מתאר אפוא הכותב מסלול שראשיתו בברכת השילוח, המשכו בתחום כנסיית ציון, משם הוא עושה דרכו למגדל דוד, וממנו חזרה למקום שממנו בא, לתחום כנסיית ציון. סביר יותר לזהות את ארמון דוד שבחיבור ה'מסע' מבורדו' סמוך לבית כיפא, בתחומי הכנסייה העתידה. פירוש זה גם מתיישב עם ריכוז המסורות על דוד באיזור זה של ירושלים לאורך זמן.

13 כך, דרך משל, 'ארמון ו'קבר' משמשים בערבוביה בסיפור העברי הימי ביניים העומד במוקד דיוננו. גם תיאורי קבר דוד אצל יוספוס, הן בקשר לקבורת דוד בידי שלמה בנו (להלן, ליד הערה 40), הן בקשר לבניית המצבה בידי הורדוס (להלן, הערה 42), רומזים למבנה מפואר, לארמון.

14 A. Renoux, *Le Codex arménien Jérusalem 121* (*Patrologia Orientalis*, 35), Turnhout 1971, fasc. 2, no. 168, pp. 228-231. וראה: צפריר (לעיל, הערה 12), עמ' 120-123; ובעיקר: לימור (לעיל, הערה 10), עמ' 16-18.

15 אלמסעודי (מת בשנת 956) מציין את 'כנסיית ציון שהזכירה דוד עליו השלום, וכן הכנסייה הקרויה אלג'סמאניה. הם (=הנוצרים) סבורים, כי בה נמצא קבר דוד' (מרוג' א'ד'הב, א, מהדורת פלה [Ch. Pellat], ביירות 1966, עמ' 64 [=מהדורת פריס 1861, א, עמ' 111]). אלמקדסי, שכתב את ספרו בשנת 985, כותב כי 'לדעת אנשי הספר נמצא קבר דוד בציון' (אחסן א-תקאסים פי מערפת אלאקאלים, ed. M.J. De Goeje, Leiden 1906 [*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, 3], p. 46). אלעד מצביע על האפשרות שאלמקדסי התכוון לזיהוי המקראי של ציון (ראה להלן), אך במקרא לא נאמר שדוד נקבר בציון, כי אם בעיר דוד (מלכים א' ב, י). אמנם פעמים אחדות חוזר המקרא על המטבע 'עיר דוד היא ציון' (מלכים א' ת, א; דברי הימים ב' ה, ב; ובדרך מעט שונה: שמואל א' ה, ז), אך ספק אם המסורות הימי ביניים נתנו דעתן לזהות הגיאוגרפית של שני השמות. מכל מקום, זהות זו אינה נזכרת במקורות הידועים לי. בדרך מפורטת יותר מספר על המקום א-ת'עלבי, מחבר 'סיפורי הנביאים', שמת בשנת 1035: 'הר ציון נמצא בשער ירושלים. שמעתי מפי אנשים מהימנים: קבר דוד עליו השלום נמצא בו, ושם כנסייה הנשקפת על עין א-סלואן. שאלתי את אחד הנוצרים והוא אמר לי: "זה ציון חו היא הכנסייה" (קצץ אלאנביא, קאהיר 1937, עמ' 323). שניים מן המוסרים תולים את דבריהם במסורות נוצריות, כפי שהעיר הירשברג. אלמטהר אבן טאהר אלמקדסי, יליד ירושלים שפעל באמצע המאה ה', כותב: 'כנסיית ציון אשר בה נהג דוד לעבוד את האל' (כתאב אלבדא וא-תאריח', ד, פריז 1907, עמ' 88). ידיעה נוספת על קברו של דוד בכנסיית ציון מזכיר אבן אלמרג'א, באמצע המאה ה': 'ונאמר כי קברו (=של דוד המלך) בכנסיית ציון משום שהיא היתה מקום מגוריו. שמעתי קבוצה [של חכמי דת] אומרים זאת ללא מתחלוקת לגביר' (פדאאיל בית אלמקדס וא-שאם ואלח'ליל, מהדורת ע' לבנה-כפרי, שפרעם 1995, עמ' 247, מסורת מס' 368). על המסורות המוסלמיות על אודות קבר דוד בהר ציון ראה גם: ח'ז' הירשברג, 'קברי דוד ושלמה במסורת המוסלמית', ארץ ישראל, ג (תש"ד), עמ' 213-220. וראה עתה בעיקר: A. Elad, 'Sihyawn', *Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup>, IX, pp. 571-573. אני מודה לחברי עמיקם אלעד, שחלק עמי מידעיותי וסייע לי בהכנת הערה זו.



להתקיים בלא שתתבסס על מסורת נוצרית שקדמה לה. ואכן, המקום שבו היו על פי אותה מסורת קברי 'דוד, שלמה ושאר מלכי בית יהודה' בהר ציון שכן כל העת בתוך אחד מגלגוליה של כנסיית ציון. על כן יש להניח, שמקורן של הידיעות הערביות היה במסורת נוצרית קדומה.

המסורת על קברי בית דוד בהר ציון נזכרת גם במקורות נוצריים. לראשונה, ככל הנראה, היא נזכרת בחיבור 'חיי קונסטנטין והלנה', שזמנו לא ברור אבל אין לאחורו למאה ה'א.<sup>16</sup> בשלהי המאה ה'א' מזכיר את קבר דוד בהר ציון גם ריימון דה אגילר, כרוניקאי פרובנסלי, שנתלווה לריימון מסן ז'יל בשעת המצור הצלבני על ירושלים, ביולי 1099. אגב, תיאור המצור על ירושלים מדרום הוא תיאור את כנסיית ציון והזכיר את קברי בית דוד שבתוכה.<sup>17</sup> פולחן דוד, שהחל את דרכו כחג וכתפילה לכבוד דוד – פולחן שהיה, כפי שהראתה אורה לימור, גלגול נוצרי של הפולחן הפגני לכבוד 'מייסדי' העיר – הפך אפוא בתאריך לא ידוע, אך לא יאוחר מאמצע המאה ה'י, לפולחן קדושים ימי ביניים, שהתמקד במבנה שזוהה כקבר דוד.<sup>18</sup> התקדשותו של עצם מוחש כמו קבר, שהזיקה הפולחנית אליו ישירה ובלתי אמצעית, בתוך מתחם מקודש שהעילה להתקדשותו נוסחה תחילה בכינוי מופשט קמעה כמו 'כנסת', 'מדרש', או במקרה שלפנינו, בקביעת מועד ותפילות, מלמדת בדרך כלל על עיצוב סדרי פולחן סביב המקום ובעיקר על הפיכתו למוקד לעלייה לרגל.<sup>19</sup>

### 3. 'ואין המקום ידוע': הסיפור העברי – סיפור ופולמוס

בימיו של בנימין מטודלה כבר היתה כנסיית הר ציון וקאפלת דוד שבתוכה לאתר מסומן ומוגדר היטב במסלולו של עולה הרגל הנוצרי בירושלים. אם כן, דבריו כי 'בהר ציון קברי בית דוד... ואין המקום ידוע' אינם תמימים כל עיקר. ברי שלא היה בכוונתו לגלות לקוראיו כי מקומו של קבר דוד אינו ידוע בבירור, ועליהם להסתפק בידיעה הכללית שמקומו של הקבר הוא בהר ציון; הוא ביקש לציין בדיוק את ההפך מזה: שהמקום הידוע לכל כקבר דוד אינו קברו, והידיעה שבה מדובר אינה טעות אלא שקר בכוונה תחילה. הנוצרים, בעליה של

16 M. Guidi, *Un bios di Costantino* (Rendiconti Accademia del Lincei), Rome 1908, chap. 51 (=D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jerusalem 1982<sup>2</sup>, p. 496, no. 756) על פי שגרסה זו של 'חיי קונסטנטין' תוארכה בחלקה למחצית השנייה של המאה ה'ט', החלק העוסק בביקור המלכה הלנה ובייסוד הכנסייה בירושלים תוארך למאה ה'א'. על טיבן של גרסאות אלה ראה: F. Winkelmann, 'Ein Ordnungsversuch der griechischen hagiographischen Konstantineriten und ihrer Überlieferung', *Studia Byzantina*, eds. J. Irmscher & P. Nagel, II, Berlin 1973, p. 268

17 'באותה כנסייה קדושה נמצא קבר דוד המלך ושלמה וקברו של סטפנוס הקדוש הפרוטומרטיר' (Sunt) *enim in ecclesia illa hec sacra Sepulchrum David regis et Salomonis et sancti Stephani* J.H. & L.L. Hill, *Le 'Liber' de Raymond d'Aguilers*, *ראה*: (prothomartyris sepulchrum' Paris 1969, pp. 138–139

18 לימור (לעיל, הערה 10), עמ' 18–19.

19 בעניין זה ראה: ריינר (לעיל, הערה 5), עמ' 261.

מסורת זו, יודעים את האמת לטענת המספר אך מתכחשים לה. בסיפור מוצנעות אפוא מגמות פולמוסיות מובהקות, הבאות להכחיש מסורת קיימת, ולפיכך זהו סיפור פולמוסי.<sup>20</sup> העובדה שהמחבר לא הסתפק בהכחשה קנטרנית של המסורת הנוצרית ונזקק לאמנות הסיפור לצורך פולמוסו מזמינה בדיקה יסודית של דרכי הפולמוס שנקט. דומה שראוי לעמוד תחילה על מצבה של כנסיית ציון ערב התקופה הצלבנית, התקופה שאליה מתייחס הסיפור.

מעמדה של כנסיית ציון ערב התקופה הצלבנית הושפע במידה רבה ממיקומה של החומה הדרומית של ירושלים בתקופה המוסלמית הקדומה. במקום קו החומה הישן, שנבנה בימיה של המלכה אודוקיה במאה ה'ה' וחלף על פני המדרון הדרומי של ההר ומדרום לכנסייה, נמתח – במועד השנוי במחלוקת בין החוקרים – קו חומה חדש על פני הר ציון, מצפון לכנסייה. הוא הותיר את חלקו הדרומי של ההר ובכללו גם את הכנסייה מחוץ לחומות העיר. דומה שמוסכם על הכל, שאין לאחר את נטישת חומת אודוקיה ובניית הקו החדש לימיו של הנוסע הפרסי נאצר ח'סרו, שתיאר קו זה בשנת 1047, אגב תיאורו את ירושלים.<sup>21</sup> אף סביר להניח, שתיאור החומה הדרומית בחיבורו של אלמקדסי בשלהי המאה ה' כבר מתייחס למצב החדש.<sup>22</sup> מכל מקום, קו חומה זה הוא שתחם את העיר מדרום בזמן המצור הצלבני ובתקופה הצלבנית כולה.

כנסיית ציון הביזנטית נשרפה ונבזזה במאי 966 בעידודו של מחמד בן אסמעיל א-צנאגי, המושל האח'שידי של ירושלים באותם ימים. קשה לדעת אם בעקבות מאורע זה חדלה הכנסייה לשמש בקודש אם לא. אף איננו יודעים אם כנסיית ציון נפגעה במהלך גל הפגיעות בכנסיות המזרח שהתחולל בעשור הראשון של המאה ה'א', בימיו של הח'ליף הפאטמי אלחאכם, ואשר במהלכו, בשנת 1009, נהרסה כנסיית הקבר. ייתכן כי הרס כנסיית ציון

20 טעם זה הובן בדרך כלל כידיעה הראשונה בספרות העברית על אודות קבר דוד, והיו שראו בו את המקור למסורת כפי שהוצגה בכנסיית ציון. פירוש זה התעלם מן המרכיב שלדעתנו הוא החשוב ביותר בסיפור: מרכיב ההסתרה, המשותף למיסטיקן היהודי ולפטריארך הלטיני. ראה למשל: א' ארסה, 'קבר דוד בתיאורו של בנימין מטודילה (1169)', פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, בעריכת ב"ז קדר, ירושלים תשל"ט, עמ' 112–121. אף שמאמר זה מקדם הרבה את הבנת דברי בנימין ביחס לקודמיו (שקצתם נזכרים בהערה 1 במאמרו של ארסה), לא הבחין המחבר ביסוד הפולמוסי שבסיפור, העומד בבסיס הפירוש המוצע כאן. וראה: J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, London–Jerusalem 1977, Gazetteer, p. 171. דומה שווילקינסון היה היחיד שהבחין במגמת הניגוח שבסיפור ההסתרה העברי, אף שבדרך שונה מזו המוצעת כאן.

21 Nasir i Khusrau, *Safr Nameh*, ed. Ch. Schefer, Paris 1881, p. 70 (=G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, London 1890, p. 221). וראה: ד' בהט, 'המערך הפיסי', ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה, 638–1099, בעריכת י' פראור, ירושלים תשמ"ז, עמ' 36–38, 41–39 (נוסח אנגלי מתוקן ומורחב: *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period, 638–1099*, eds. J. Prawer & H. Ben-Shammai, Jerusalem–New York 1996, pp. 43–45, 46–49).

22 אלמקדסי (לעיל, הערה 15), עמ' 167 (=לה סטרנג', שם, עמ' 212–213). וראה: י' צפריר, 'שערי ירושלים בתיאור מוקדסי – הצעת זיהוי חדשה על-פי מקורות ביזאנטיים', קתדרה, 8 (תמוז תשל"ח), עמ' 147–155. וראה גם: M. Broshi & Y. Tsafir, 'The Excavations at Zion Gate, Jerusalem', *Israel Exploration Journal*, XXVII (1977), pp. 28–37.

הושלם רק סמוך למצור הצלבני על ירושלים ואולי אף במהלכו.<sup>23</sup> מכל מקום, ברור שמבני הכנסייה שוב לא עמדו על תלם בשלהי קיץ 1099.

במחצית הראשונה של המאה הי"ב שיקמו הצלבנים את הכנסייה, והיא נקראה מעתה ואילך כנסיית מרים הקדושה של הר ציון.<sup>24</sup> תהליך השיקום המלא של מבני הכנסייה והמנזר קשה לשחזר; אמנם, ידוע שלא יאוחר משנת 1107 התחדש הפולחן בכנסייה,<sup>25</sup> אך הדבר אינו מלמד בהכרח על מצב עבודות השיקום, ובוודאי שלא על השלמתן או על השלמתו של שלב כלשהו שלהן. בשנת 1149 נזכרת בהר ציון פעולת בנייה בעלת אופי לטיני מובהק – בניית מגדל פעמונים (שנהרס בסמוך מפגיעת ברק).<sup>26</sup> יש להניח שכאשר אדריסי מתאר, לפני שנת 1154, 'כנסייה מפוארת, מבוצרת' בהר ציון, כוונתו לכנסייה לטינית חדשה העומדת על תלה, ולכל המאוחר עד לאותה שנה הושלמו פעולות הבנייה במקום.<sup>27</sup> לשלב זה יש לשייך מן הסתם את התבססות המסורת הלטינית על אודות קברי בית דוד בהר ציון, מסורת שעוגנה ונתמסדה בעקבות בניית קאפלה שיוחדה לקברים אלה בפניה המזרחית של הסטרה הדרומית של הכנסייה.<sup>28</sup> מכאן ואילך הפך קבר דוד לתחנה קבועה, אם כי משנית בחשיבותה, במסלול מסעו של עולה הרגל הלטיני בירושלים.<sup>29</sup>

H.E. Mayer, *Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem*, Stuttgart 1977, pp. 232, 263

24 על כנסיית הר ציון בתקופה הצלבנית ראה: C. Enlart, *Les monuments des croisés*, II, Paris 1928, pp. 243–262; L. H. Vincent & F. M. Abel, *Jérusalem, II, Jérusalem nouvelle*, Paris 1922, pp. 459–464

25 מאיר (לעיל, הערה 23), עמ' 232.

26 שם, עמ' 233.

27 J. Gildmeister, 'Beiträge zur Palästinakunde aus arabischen Quellen', *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, VIII (1885), p. 126; G. Le Strange, 'Idrisi's Description of Jerusalem in 1154', *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, VII (1888), p. 34. על חיבורו של אדריסי ראה: י' דרורי, 'משכיל מוסלמי מתאר את ארץ-ישראל הפראנקית', הצלבנים בממלכתם: מחקרים בתולדות ארץ-ישראל (1099–1291), בעריכת ב"ז קדר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 120–131, וראה בעיקר עמ' 128, ששם דן המחבר בשאלת זמנו של המידע שמוסר אדריסי. לטענת דרורי, המידע המופיע בספרו של הגיאוגרף המוסלמי רקוח 'מידעות הלוקחות מספרי גיאוגרפים מוסלמים שקדמו לו בכמאתיים שנה, ומידע "טרי" בן זמנו שמוסריו, כנראה נוצרים'. הדעת נותנת שהידעה על כנסיית הר ציון שייכת לקטגוריה השנייה, שכן חיבורו אינו מתאים למצב הכנסייה בזמן המוגדר בקטגוריה הראשונה.

28 על הקאפלה של קבר דוד ראה: ונסן ואבל (לעיל, הערה 24), עמ' 461–462. וראה גם: H. Plommer, 'The Cenacle on Mount Zion', *Crusader Art in the Twelfth Century*, ed. J. Folda, London 1982, pp. 139–166

29 ביינו תיאורים ספורים בלבד של עולי הרגל מן התקופה הצלבנית המצינים את ביקורם בקבר דוד. כך, דרך משל, פרטלוס מעיד על ביקורו שם בין שנת 1130 לשנת 1148. ראה: P.C. van Boeren, *Rorgo Fretellus de Nazareth, et sa description de la Terre Sainte: Histoire et édition du texte*, Amsterdam–Oxford–New York 1980, p. 38 (=M. de Vogüé, *Les Églises de la Terre Sainte*, Toronto–Jerusalem 1973 [Paris 1860], p. 428). דעתם של ונסן ואבל, שקבעו, על פי סיפורו של בנימין מטודלה הנדון כאן, שהפטריארך הלטיני אכן העלים את קבר דוד בעקבות קבלתו את פירושו של החכם היהודי, וזו הסיבה שלא הגיעו ליינו אזכורים של הקבר משלהי התקופה הצלבנית בירושלים. ראה: ונסן ואבל (לעיל, הערה 24).

מסיפורו של בנימין מטודלה עולה, שהוא הכיר את מצב העיר באותה עת, ולפיכך אפשר לקבוע, שמוצאו של הסיפור הוא בירושלים, או לפחות בחוגם של יהודים ארץ ישראלים שהכירו היטב את העיר. המסגרת הגיאוגרפית של הסיפור תואמת במידה רבה את תמונת העיר הצלבנית, ועל כן 'הבמה אשר בהר ציון' היא 'כנסיית מרים הקדושה שעל הר ציון', יורשתה הצלבנית של 'כנסיית ציון הקדושה' הביזנטית. 'חומות הקדמונים' או 'חומת ציון' החרבה היא החומה שהקימה המלכה אודוקיה במאה ה'ה'. חומה זו, שהקיפה את הר ציון, חדלה לשמש בשלהי התקופה המוסלמית הקדומה, שעה שגבולה הדרומי של העיר נסוג צפונה. תיאורה של חומת ציון כחומה הרוסה, שניתן ליטול את אבניה לצורך שיקומם של מבנים סמוכים, מתאים למצבה במאה ה'י"ב, בזמן ביקורו של בנימין, ומתאימים לכך גם הרמזים לשיקומה של כנסיית ציון.<sup>30</sup>

סיפור הפולמוס משקף במסגרתו הכללית את שלבי שיקומה של כנסיית הר ציון במחצית הראשונה של המאה ה'י"ב. אל מול נקודת המוצא, כנסיית ציון החרבה, מציב המספר את התמוטטות ה'במה' – כינוי גנאי לכנסייה בלשון העברית של ימי הביניים; ואל מול בנייתה מחדש בידי הצלבנים הוא מעמיד את שיקומה בידי הפטריארך בעזרת ה'ממונה'. לדברי המספר, התרחשו הדברים 'מהיום לפני ט"ו שנה'. אם נמנה את השנים משנת השלמת מגדל הפעמונים בכנסיית מרים שבהר ציון, או לחילופין משנת תיאורו של אדריס', שכאמור דומה שהוא התאריך האחרון האפשרי להשלמת עבודות שיקום הכנסייה, אנו מגיעים לטווח שבין עשרים ושתיים לעשרים וחמש שנים, המביא אותנו קרוב מאוד לשנים 1168–1170, שבהן על פי המקובל במחקר שהה בנימין בארץ ישראל.<sup>31</sup> התאמת התאריכים מחזקת אפוא את הטענה, שהסיפור כוון כלפי המסורת הלטינית בדבר דוד בהר ציון, שהרשיות הצלבניות חידשו

עמ' 461. קיומה של קאפלת 'דוד, שלמה ושאר מלכי יהודה' בתוך הכנסייה הצלבנית, אזכוריו הספורים של הקבר במאה ה'י"ב ואזכוריו החוזרים ונשנים בתקופה הממלוכית, לאחר התיישבותם של הנוצרים הפרנציסקנים, בשנת 1333 בקירוב, בתחומי המנזר הצלבני החרב, מלמדים שמסורת קבר דוד התקיימה כל העת, למרות אזכוריה המועטים בספרות עולי הרגל הצלבנית. יש לציין, כי בשלב כלשהו במאה ה'י"ג החלה להתפתח מסורת יהודית ירושלמית שזיהתה בקאפלת דוד, ששרדה למרות חורבן הכנסייה בתקופה האויבית, את 'אהל דוד', המקום שאליו הביא דוד את ארון הברית (על פי הנאמר בשמואל ב' ו, יז). יש להניח, שמסורת זו התפתחה לאחר הסתלקות הנוצרים מן ההר, כאשר התאפשר ליהודים להגיע למקום, כלומר לא לפני התקופה האויבית. היא מופיעה לראשונה בחיבור 'אלה המסעות', שיש לייחסו לאמצע המאה ה'י"ג (אלה המסעות, מהדורת א' גרינווט, בתוך: הנ"ל, ספר מסעות של ר' בנימין, ירושלים תרס"ד, עמ' 148). מסורת זו התקיימה כל התקופה הממלוכית והזניחה את העימותים החוזרים ונשנים שהתלקחו בין הפרנציסקנים לקהילה היהודית בירושלים.

30 ראו לתת את הדעת לידיעה על נטילת אבנים מכנסיית ציון החרבה לבניית החומה בשנת 1033. ראה: יחיא אבן סעיד אל-אנטאכ, תאריח, מהדורת עבד א-סאלם תדמורי (Tadmuri), טריפולי 1990, עמ' 439. ייתכן אפוא, שהסיפור על נטילת האבנים מחומת ציון לצורך שיקום הכנסייה הוא שאילה הפוכה מן הידיעה על השימוש באבני כנסיית ציון לצורך בניית החומה.

31 על תיאור ארץ ישראל בחיבורו של בנימין, ובכלל זאת גם על תארוכו, ראה: 'פראוור, תיאורי מסע עבריים בארץ-ישראל בתקופה הצלבנית', קתדרה, 40 (תמוז תשמ"ז), עמ' 45–56. המשפט 'כי מהיום ט"ו שנה', שעל פיו קבענו את סדר הזמנים כאן, אינו בהכרח מדברי בנימין. ייתכן שהוא חלק מפתחה של הסיפור, שנכתב בין תוכנת הכנסייה לביקורו של בנימין, והוא העתיק את הפתיחה בלא שינוי.

עם שיקומה של כנסיית הר ציון במחצית הראשונה של המאה ה"ב, ושהצביעה על הקבר בתוך הכנסייה. הסיפור הוא אפוא תגובה יהודית על שיקומה של הכנסייה ועל החייאתה של המסורת שקבר דוד שוכן בתוכה. אף ניתן ללמוד ממנו על הדרך שבה הועברה מסורת זו באותה עת לעולי רגל מן המערב, ועל מעמדן של המסורות של יהודי ארץ ישראל. הסיפור על גילוי קברי בית דוד שונה בסוגו ובסגנונו מן הידיעות שמוסר בנימין מטודלה בדרך כלל. שילובו בחיבור גרם לשבירת רצף התיאור בדרך שאינה חוזרת עוד במהלך תיאור ארץ ישראל בספר המסע, והיא נדירה מאוד גם בחלקיו האחרים. זאת ועוד, לעומת מחברים בני זמנו ממצט בנימין בהבאת סיפורים, וזהו למעשה הסיפור היחיד המופיע בתיאור ארץ ישראל שבחיבורו. סיפור זה, המובא אגב תיאור ירושלים, הוא ככל הנראה יחידה ספרותית עצמאית, ששוקעה בתוך מהלך דיווחו השוטף של בנימין. דומה אפוא שלפנינו סיפור פולמוס ארץ ישראלי, שהגיע לידינו של בנימין במהלך ביקורו, והוא שילב אותו בחיבורו פחות או יותר כהוייתו.

#### 4. 'האמת העברית': לדרכי הפולמוס במסורת העברית

האמירה 'ואין המקום ידוע' אינה מסמנת את זירת הפולמוס העיקרית שבסיפור. זירת העימות בין המסורת הנוצרית לבין המספר היהודי תחומה בעיקר על ידי סיפור המעשה השלם, ואילו האמירה הנזכרת, למרות נימתה הפסקנית-הדרמטית, משמשת לסיפור רק כעין כותרת. עיקרו של הסיפור, העשוי יסודות מיתיים מובהקים ומוטיבים פולמוסיים מוסכמים, הוא סיפור הגילוי הנסי של הקבר האמיתי והעלמתו מדעת, על ידי ה'פטריארקא' של ירושלים בעצמו, בעקבות שורה של סימנים ומעשי מופת הרומזים 'כי אין חפץ האל להראות אותו לאדם'. בסיפור מופיע היהודי בתור המוסר המוסמך של המסורת 'האמיתית' על קבר דוד, וכמי שסמכותו מקובלת על הכל, ובכלל זה גם על הנוצרים. עיצובה של דמות היהודי הזה בסיפור היה כרוך באימוץ לכאורה של המושג הנוצרי 'האמת העברית' (*Hebraica veritas*) ובעיבודו על פי צרכיו של סיפור הפולמוס העברי.<sup>32</sup> עקרון 'האמת העברית', שנוסח לראשונה בידי הירונימוס, במבוא לחיבורו 'שאלות עבריות על ספר בראשית' (*Hebraicae questiones in Genesim*), ביטא את ההכרה בעדיפות הנוסח העברי של המקרא על פני תרגומיו. במשך הזמן הורחב עיקרון זה וייחס ליהודי מהימנות או ידיעה מסוימת, שלא עמדו לרשותו של הנוצרי, לגבי טיבה של המסורת המקראית 'האמיתית' במישורים נוספים, שאליהם יש ליהודי גישה בלתי אמצעית, ובכללם המישור הלשוני והגיאוגרפי.<sup>33</sup> ההכרה ביהודי כמוסר המוסמך

32 על הבטיו השונים של הנושא, ראה עתה: א' לימור, 'קדושה נוצרית – סמכות יהודית', קתדרה, 80 (תמוז תשנ"ו), עמ' 31–62. וראה גם: O. Limor, 'Christian Sacred Space and the Jew', *From Witness to Witchcraft: Jews and Christians in Medieval Christian Thought* (Wolfenbüttler Mittelalter-Studien), ed. J. Cohen, Wiesbaden 1997, pp. 55–77. שם, בהערה 2, ביבליוגרפיה נוספת.

33 והשווה: 'אפשר לטעון, על כן, שהירונימוס לא רק מדבר על "אמת עברית" (*Hebraica veritas*) אלא גם מרמז ל"אמת יהודית" (*Judaica veritas*), מושג שמטבע הדברים אין הוא משתמש בו. מה

לכאורה של המסורת ה'אמיתית' היא למעשה הכרה באחת מן השתיים או בשתיים כאחת: בעליונותו של היהודי בהבנת הנאמר במקרא – הן עקב ידיעתו את השפה העברית, המקנה לו גישה ישירה ובלתי אמצעית לכתובים, והן עקב חינוכו על ברכיה של מסורת פרשנית ארוכת ימים – ובמהימנות מסורתיות, בשל היותו יושב הארץ מימים ימימה. היהודי, בתור מי שישב בארץ משכבר הימים, נתפס כעֶד, כנושאה של מסורת שבעל-פה על מאורעות מקראיים ומקומות התרחשותם, מסורת שהועברה מאיש לאיש למן הימים שבהם התרחשו המאורעות שעליהם הוא נדרש להעיד. הדימוי של היהודים כנושאי מסורת עתיקה, שמקורה ברציפות ישיבתם בארץ ישראל, דימוי שהיה מקובל הן על יהודים הן על נוצרים, נתן מעמד סמכותי גם לידיעותיהם של היהודים על אירועים הקשורים בכרית החדשה.<sup>34</sup>

מוטיב זה התקיים, ככל הנראה מאותן הסיבות, הן אצל הנוצרים הן אצל המוסלמים. החשוב והנודע בסיפורים הבנויים על מוטיב זה הוא סיפור גילוי הצלב, סיפורו של יהודה קיריאקוס, המגלה למלכה הלנה את מקום הצלב ה'אמיתי' שעליו נצלב ישו, גילוי החושף ממילא גם את מקום הצליבה, הקבר והתחייה.<sup>35</sup> יהודים זהו גם עבור עמר את מקום אבן השתייה, לאחר הכיבוש המוסלמי של ירושלים במאה ה-7, סיפור שקשה שלא להשוותו לסיפור על גילוי הצלב.<sup>36</sup> בשני סיפורי היסוד, זה של כנסיית הקבר וזה של כיפת הסלע, יהודי הוא זה שנותן את הגושפנקה לאמיתות המסורת על אודות המקום הקדוש.

שהירונימוס חיפש אצל יהודים בתחום השפה והטקסט חיפשו נוצרים אחרים בזמנים אחרים בתחומים שונים של הרוח. דומה שאפשר לדבר בהכללה על אמונה נוצרית מושרשת שלפיה ליהודים יש ידיעה מסוג מיוחד שהם נושאים עמם מדור לדור, ואף לטעון כי לאמונה נוצרית זו היה תפקיד מרכזי בעיצוב דימויו של היהודי בעיני הנוצרים' (לימור, קדושה נוצרית [לעיל, הערה 32], עמ' 31). המושג 'אמת יהודית', כפי שהגדירה לימור, משקף את ההבחנה בין הסמכות של הלשון העברית, שעליה מדבר הירונימוס, לבין מעמדו של היהודי היודעי; עניין זה נדון במאמרה בהרחבה מן ההבט הנוצרי, ואילו כאן הוא נרמז מן ההבט הפולמוסי היהודי.

דימוי זה חוזר פעמים אחדות במקורות יהודיים ביחס לאמינות מסורתית של יהודי ארץ ישראל. 34 ראה למשל את דבריו של בעל 'הדאיה אלקארי' (הוריית הקורא), מאמצע המאה ה-11, המבסס את טענתו בדבר מקורם של טעמי המקרא בנביאים: 'שלושה עניינים מאששים את מה שהזכרתי... הראשון שבהם, שהעם לא פסק מלהיות בארץ הקדושה... והקריאה שעזא היה קורא בה כשקיבץ את העם היא קריאת ארץ ישראל היום והיא נשארה השיטה המועברת במסורת אצלם מדור לדור ומאב לבן, עד היום' (K. Levi, *Zur masoretischen Grammatik*, Stuttgart 1936), עמ' לד; התרגום על פי: ר' דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל-אביב 1988, עמ' 145). והשווה גם לדבריו הציוריים של עולה רגל יהודי מצרפת במאה ה-11, המנמק את אמינותה של מסורת המקומות הקדושים הארץ-ישראליים: 'זכן קבלתי אני מבני ארץ-ישראל כאשר כתבתי, אני מנחם התברוני... כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם כי כן קבלתי מבני מערבא. ואם יקשה הרואה ויאמר: "איככה בני מערבא יודעים כי בני הצדיקים אשר נקברו שם כבר ג' אלפים שנה?"', גם אני הכותב אשיב להם מפי בני מערבא ולא מפי כתבם, כי אותם הדדים היום בארץ-ישראל לא גלו מעולם משם עד היום... וקבלו איש איש מאביו מתורבן הבית וידוע כל הענין...' (א' נויבאואר [מהדיר], 'מכתב מר' מנחם החברוני', המעמר, ג [תר"ף], עמ' 42). וראה גם: לימור, קדושה נוצרית (לעיל, הערה 32), עמ' 43, הערה 31.

35 דיון רחב בסיפור זה ובמרכיביו ראה: לימור, שם, עמ' 34-43.

36 לפי מסורת המופיעה במקור נוצרי, יהודים הם גם אלה שהראו למוסלמים את פתח מערת המכפלה. ראה להלן, הערה 76. על היחס באסלאם הקדום למסורת היהודית, ראה: M.J. Kister, 'Haddithu

'האמת העברית', כדרך שהתפתחה במהלך ימי הביניים, שימשה בעיקר לצרכים אפולוגטיים, והשימוש בה לא חרג מגדר של אישוש מסורות שהיו שנויות במחלוקת. היהודי, נושא המסורת ה'אמיתית', תומך בסופו של דבר במסורת כפי שנתקבלה, ואין להעלות על הדעת שימוש במוטיב זה להפרכת מסורת קיימת. אין צורך לומר שההכרה ביהודי כפרשן המוסמך של המקרא, או כמסר המוסמך של המסורת בגדריה הנזכרים לעיל, היא חלקית ומוגבלת, ואין בה כדי לקפח אף כמלוא הנימה את מעמדה של הפרשנות הנוצרית על המאורעות, המקראות והמקומות שעליהם חלוקים הנוצרים והיהודים. שימוש סוחף שכזה במושג 'האמת העברית', כפי שנעשה בסיפור הפולמוס הנדון כאן, אינו אלא אמצעי ספרותי, המתבקש מאופיו וממטרותיו של הסיפור.

##### 5. שקר גלוי ואמת נסתרת: עוד לדרכי הפולמוס בסיפור העברי

קבר דוד האמיתי מתגלה בסיפור על ידי יהודים, כמתבקש מטיבה של 'האמת העברית'.<sup>37</sup> מאורע זה מתרחש תוך צירוף מקרים מורכב, שבעקבותיו נותרים היהודים לבדם. דומה שבלא תנאי זה לא רק שמעשה הגילוי לא היה מקבל את מלוא משמעותו, אלא שכלל לא יכול היה להתקיים. השארת הזירה פנויה ליהודים לבדם וגילוי המקום דווקא על ידם אינם אפוא מקרה בעלמא, אלא תנאי הכרחי למהלכו התקין של הסיפור. ההצבעה על המקום ה'אמיתי' על ידי יהודי היא זו שמקנה לגילוי את אמינותו. וזו הסיבה שאף את הפרשנות המוסמכת לגילוי מוסר יהודי, 'אברהם החסיד הפרוש אל קוסטנטיני שהיה מאבלי ירושלים'.

נושאה של 'האמת היהודית' בסיפור זה הם אפוא שני סוגים של יהודים: האחד מסיח לפי תומו, אדם פשוט, שיהדותו בלבד היא שמכשירה אותו לדעת את ה'אמת', ומוטל עליו לבצע את תפקיד המוסר האוטומטי של המסורת ה'אמיתית', גם בלא שידע את טיבה. האחר הוא החכם, הפרשן – אולי אף המיסטיקן – שניתן ביכולת לפרש תופעות פלאיות כראוי. שני הסוגים מקובלים על הפטריארך של ירושלים, המייצג בסיפור את הנוצרי האידיאלי, היודע את טיבה של 'האמת היהודית' ומקבל את סמכותה, בשתי רמותיה: הוא מקבל את פרשנותו

'an bani isra'ila wa-la haraja: A Study of an Early Tradition', *Israel Oriental Studies*, II (1972), pp. 215–239

37 כינויים של שני המגלים 'בעלי ברית' אינו מלמד בהכרח שהיו יהודים, כי ביטוי זה יכול באותה מידה לציין חברים. כך, דרך משל, בתרגומו האנגלי לחיבורו של בנימין תרגם אדלר את הביטוי: sworn friends. הכינוי המדויק יותר ליהודים, אשר אינו משתמע לשני פנים, הוא בני ברית, אם כי הביטוי 'בעל ברית' מופיע לעתים גם כדי לציין יהודי. שימוש שכזה מופיע בספרד במאה ה'י"ד: 'זאם לא יתרצה ראובן לדבריהם, מה שאין ראוי לבעל ברית, יראו...' (שו"ת הר"ן, רומא ש"ה, סימן כו, עמ' נט). ובסביבה דומה, במחצית הראשונה של המאה ה'ט"ז: 'כי כן ראוי לכל בעל ברית שלא לעגן בנות ישראל' (ספר התשב"ץ, אמסטרדם תצ"ח, חלק א, סימן א, דף ג ע"ג). אך לא די שאין בכך כדי להכריע, גם אין בכך צורך. דומה שההיגיון הפנימי של הסיפור תובע, שכל האנשים המגיעים אל המקום ה'אמיתי' יהיו יהודים, הן בעלי הגילוי והן מפרשיו. להלן נראה את חזרתו של דגם זה בסיפור מערת המכפלה. שם נאמר במפורש, שרק יהודי רשאי להגיע אל המקום ה'אמיתי', ויותר מכך: מי שאינו יהודי מנוע מלהגיע; ראה להלן, ליד הערה 59.

של החכם היהודי והוא גם מעלים את המערה, בעקבות הכרזתם של שני המגלים המסיחיים לפי תומם ש'אין חפץ האל להראות אותו לאדם'.

השימוש במוטיב 'האמת היהודית' בסיפור העברי הוא אפוא בבחינת 'אליבא דידך, לשיטתך': אתם, הנוצרים, מכירים בסמכותו של היהודי כמעביר המסורת האמיתית, אך מתכחשים לה כאן; אתם יודעים שקבר דוד האמיתי אינו ידוע, שהרי הוא הועלם על ידכם – על ידי הפטריארך – ובכל זאת אתם משקרים ומציגים בפני עולי הרגל קבר בדוי. עולה הרגל היהודי ששמע את הסיפור בירושלים, כפי ששמע אותו בנימין, קיבל אפוא את המסר הבא: לא די שקבר דוד בכנסיית ציון אינו קבר דוד, אלא שהצגתו בתור שכזה אינה רק טעות כי אם תרמית. זהו חלק מן השקר היסודי של הנצרות, המכירה באמת ומתכוונת למרוד בה.

דומה שהטענה בדבר שקריותה של המסורת המוצגת בפני עולה הרגל הנוצרי נוגעת לכלל ההבטים המקראיים המתבקשים ממסורת המקומות הקדושים הנוצרית. מכל מקום, היא חוזרת פעמים אחדות ובדרכים שונות במסורת המקומות הקדושים העברית. היא מבטאת ללא ספק את היחס האינטואיטיבי היסודי לנצרות, ה'מכירה את ריבונה ומתכוונת למרוד בו', כלומר יודעת את האמת אך מתכחשת לה, או בצורה בוטה יותר: 'יסוד הווייתה אינו בטעות אלא בשקר. טענה זו היא טענת ראי, המתייצבת מול הטענה הנוצרית המסורתית, שהיהדות עוצמת את עיניה מול האמת: 'זעתה מה הוא, את אשר ביקש ישראל לא השיג רק הנבחרים השיגו והאחרים הקשו את לבבם, ככתוב נתן להם אלוהים רוח תרדמה עיניים לא לראות ואוזניים לא לשמוע עד היום הזה' (איגרת אל הרומיים יא, ז-ח). כך בדיוק, כנערה כסוית עיניים, מעוצבת דמותה של הסינגוגה, המסמלת בפיסול האירופי של ימי הביניים את היהדות המובסת; כך מנוסחים הדברים גם בפיהם של מחברים נוצרים לאורך הדורות.<sup>38</sup> ואולם, לשאלת אמיתותה של המסורת הנוצרית על קבר דוד נתלוותה רגישות מיוחדת.

הימצאותו של מקום תחת רשות מסוימת נתפסת בעיני עולה הרגל כעדות לצדקת פרשנותה של אותה רשות לסוגיה הדתית שהמקום מייצג. חזקה על קבר קדוש משולה לחזקה על הקדוש בעצמו: המחזיק בקבר דוד מחזיק אפוא כביכול בדוד עצמו, ובידיו האמת הדתית הקשורה בדמותו – פירושה האמיתי של השושלת המשיחית.<sup>39</sup> בשפת הסמלים של עולה הרגל נתפס הדבר לכאורה כניצחונה של התביעה הנוצרית על השושלת המשיחית. עולה הרגל היהודי בירושלים לא יכול היה אפוא לאמץ את המסורת הנוצרית בדבר קבר דוד, כפי שאירע תכופות, שמקום המקודש לבני דת אחת התקבל, על מסורותיו, על דעת בני דת אחרת. כאן, בין שתי הדתות המתחרות ביניהן על הזיקה הבלעדית לאילן היחס המשיחי, לא היה מקום לשותפות; הקבר ה'אמיתי', כמו אילן היחס ה'אמיתי', יכול היה להיות רק בידי אחד משני הטוענים לו. סיפור הפולמוס בא אפוא לכפור בכל המשתמע מהתמסדות מסורת קבר דוד בתוך כנסיית ציון.

התגובה היהודית הארץ ישראלית על חידושה של המסורת היתה חד-משמעית: לא די

J. Cohen, 'The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, From Augustine to the Friars', *Traditio*, XLIX (1983), pp. 1-27 38

על 'שפת הסימנים' של עולה הרגל, ראה לעיל, הערה 8. 39



שקברי בית דוד אינם בכנסיית ציון, אלא שאין איש יודע היכן הם. יתר על כן, הם הועלמו, ובהעלמתם נטלה חלק הכנסייה עצמה, והיא מציגה עתה בפני עולה הרגל הנוצרי קברים בדויים. הצגת קברי בית דוד בפני עולה הרגל הנוצרי בכנסיית ציון היא אפוא שקר בעליל, כשם שאמה הורתה של מסורת זו, הפרשנות הנוצרית לטיבה של השושלת המשיחית, שקרית בעליל אף היא.

6. 'המנהגים הנהדרים הנהוגים בקבורת המלכים': המסגרת הספרותית של מסורת קבר דוד

כמו בסיפורו של בנימין מטודלה, גם בתיאורו של יוספוס את קבורתו של דוד בידי שלמה בנו נזכר העושר הרב שנטמן עמו: 'ובנו שלמה קבר אותו בירושלים לפי כל המנהגים הנהדרים הנהוגים בקבורת מלכים ושם בקבר אתו עושר רב ועצום'.<sup>40</sup> אף העלמת קברו של המלך, העומדת ביסוד הסיפור הימי ביניים, נרמזת בספרו של פלויוס: 'אולם בארונותיהם של המלכים לא נתקל איש מהם, משום שהיו קבורים באופן מחוכם מתחת לאדמה, שלא יהיו נכנסים לקבר'.<sup>41</sup> קשה שלא להבחין גם בדמיון בין דבריו של בנימין מטודלה על שני האנשים מגלי קבר דוד, שניסו להיכנס לארמון קבר דוד אך צוו על ידי רוח לצאת מן המקום, לבין סיפורו של יוספוס, המספר על ניסיונו של הורדוס להגיע לקברים האמיתיים: 'הוא השתדל... לחדור פנימה, ואפילו עד לארונות שבהם היו גוויותיהם של דוד ושלמה. אולם שניים משומריו מתו, מפני שמבפנים בקעה אש לקראת הנכנסים, כפי שסיפרו, והוא עצמו יצא נבהל מאוד'.<sup>42</sup> בשני הסיפורים מגן על הקבר כוח עליון, רוח או אש. עם זאת, סיפורו של בנימין מרוכז בהרבה מזה של יוספוס. הקבר מוגן היטב גם בסיפור זה, אך האנשים המנסים להגיע אליו אינם משלמים על כך בחייהם, כפי שאירע בסיפורו של יוספוס. על פי המקובל במחקר ההיסטוריוגרפי, לא היתה למנסחי הסיפור הארץ ישראלי במאה

40 קדמוניות היהודים ז, 392–393 (תרגום א' שליט, ירושלים–תל-אביב תשכ"ז, עמ' 264). והשווה לדברי בנימין לעיל: 'ארמון אחד גדול בנוי על עמודי שש, מצופה בכסף ובזהב, ולפניו שלחן זהב ושרביט ועטרת... ושם ארגזות סגורות שאין אדם יודע מה שבהם'. ראוי לציין, כי העושר שסמל יותר מכל את מעמדו של קבר דוד אצל יוספוס. הקבר נזכר שוב בקשר לשוד של שלושת אלפים כיכרות זהב שהיו גנוזים בו, שוד שביצע יוחנן הורקנוס בזמן המצור של אנטיוכוס ה'חסיד' סידטס על ירושלים בשנת 135 לפני סה"נ. בדומה לכך סופר גם על הורדוס שניסה להגיע לאוצרות דוד המלך, אך הוא לא מצא כסף 'אלא רק תכשיטי זהב ואבנים יקרות לרוב' (קדמוניות היהודים טז, 181 [תרגום א' שליט, עמ' 221]). קבר דוד נתפס אפוא כמטמון בלתי נדלה של עושר.

41 קדמוניות היהודים טז, 181 (תרגום א' שליט, ירושלים תשכ"ג, עמ' 221).

42 שם, טז, 181–183 (תרגום שליט, עמ' 221). בהמשך דבריו מספר יוספוס, שהורדוס 'נבהל מאוד, ומפני פחדו בנה בפי הקבר מצבה של אבן שיש לבנה יקרת הוצאות להיות לו לכפרה'. מעשה זה מזכיר במידה רבה את הסיפור על שני האנשים המסרבים לשוב ולהיכנס למערה, כשם שבניית המצבה מזכירה את סגירת המערה בידי הפטריארך. בגרסתו של ניקולאוס מדמשק למאורעות מדובר רק על כניסתם של השניים למערה והורדוס עצמו אינו קשור כלל למעשה. יוספוס מתקף גרסה זו וטוען שנאמרה 'מתוך חנופה להורדוס וכדי לשרתו', ונראה שגרסתו קרובה עוד יותר לדגם הסיפור המופיע אצל בנימין. ייתכן שסיפור בניית המצבה בידי הורדוס נוסח בדרך זו כדי להנמיך את מעשהו ולהציגו כמעשה כפרה על שוד, ולא כמחווה של מלך כלפי בן דמותו הקדמון הנערץ.

הי"ב גישה ישירה לחיבוריו של יוספוס, שהיו זמינים באותה עת במקורם היווני או בתרגומם הלטיני בלבד. עיקרו של סיפור קבר דוד חסר ב'ספר יוסיפון' העברי, שהיה על פי המקובל המתווך הבלעדי בין חיבוריו של יוספוס לקורא היהודי בימי הביניים.<sup>43</sup> יש לזכור עם זאת, שספריו של יוספוס זכו לתפוצה רבה בימי הביניים: רוב חלקי ספר 'קדמוניות היהודים' (א-טז), וכן ספר 'מלחמת היהודים ברומאים', כצורתו או בעיבודו מן המאה ה'ד' ('הגסיפוס'), היו ידועים אז היטב, ועל כן הסיפור הפלויאני יכול היה להגיע גם שלא דרך 'יוסיפון'. מכל מקום, אי הופעתו ב'ספר יוסיפון' אינה יכולה לשמש ראיה מספקת לכך שמקור הסיפור אינו באחד מחיבוריו של יוספוס. מחברי הסיפור יכלו לשאוב ישירות מחיבוריו של יוספוס או להעזר במקורות לטיניים משניים שעשו בו שימוש לעצמם.

אף על פי כן, נראה שיש לפרש בדרך שונה את הדמיון שבין החומרים שמקורם אצל יוספוס לדומיהם המבצבים בסיפורו של בנימין. המסורת שמביא יוספוס מכילה ככל הנראה את המרכיבים היסודיים של המסורת על קבר דוד, כפי שהתקיימה כבר בשלהי ימי הבית השני. מלבד מה שידע לספר על העושר הרב שנטמן עם המלך המת, על האיסור והמניעה להיכנס למקום הקבר ממש ועל העלול לקרות למי שמנסה לחדור אליו – מלבד זאת ידע יוספוס גם על קיומה של אחוזת קבר; הוא אינו מציין את מקומה, אך מספר שהורדוס בנה על הקבר מצבה.<sup>44</sup> במאה הראשונה לספירה היה אפוא בירושלים מקום שזוהה כקבר דוד. אף על פי שיוספוס אינו מציין את מקומו, אין זה מן הנמנע שהיה בגבעה המערבית של ירושלים, שזוהתה באותה עת, גם זאת על פי יוספוס, כמצודת ציון המקראית, 'היא עיר דוד' (שמואל ב' ה, ז), מקום קבורתו של דוד (מלכים א' ב, י).<sup>45</sup> אם כן, בימיו של יוספוס התקיימו מסורות שקשרו את דמותו של דוד המלך לגבעה שהשם הר ציון ציין את חלקה הדרומי, לפחות למן התקופה הביזנטית.<sup>46</sup> מסתבר שזוהו הרקע להופעתן של המסורות מן התקופה

43 מחבר יוסיפון מספר רק על שוד של שלושת אלפי כיכרות הזהב בידי יוחנן הורקנוס. ראה: ספר יוסיפון, מהדורת ד' פלוסר, א, ירושלים תשל"ט, עמ' 114.

44 ראה לעיל, הערה 42. קבר דוד בירושלים נזכר בסמוך גם בדברים שאמר פטרוס בחג השבועות, חמישים יום לאחר הצליבה: 'אנשים אחים, הניחו לי ואדברה באזני כולכם על דוד אבינו אשר גם מת, גם נקבר, וקבורתו אתנו היא עד היום הזה' (מעשי השליחים ב, כט). ייתכן שיש לראות בהבטאותיו של פטרוס 'קבורתו אתנו היא עד היום הזה' כפל משמעות, ואחת מן המשמעויות היא: קבורתו היא כאן, במקום שבו אני מדבר אליכם. מכל מקום, כבר במסורות הביזנטיות הקדומות ביותר זוהה בהר ציון המקום שבו התרחשה ירידת רוח הקודש על השליחים, מאורע המסמל את ייסודה של הכנסייה, ובמהלכו אמר פטרוס את הדברים הנזכרים. על שאלת זיקתה של הקהילה היהודית-הנוצרית בירושלים להר ציון, ראה: ע' עיר-שי, 'הפולמוס הנוצרי-יהודי מסביב לכנסיית ירושלים במאה הרביעית: היבטים היסטוריים' (לאור ספרות אבות הכנסייה וחו"ל), חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ג, עמ' 19, ובעיקר הערות 155-156.

45 'העיר נוסדה על שתי גבעות צופות... האחת, אשר נמצאה עליה העיר העלינה, היא גבוהה הרבה מאחותה וגם ישירה ממנה באורכה. על שום חוסנה קרא לה דוד המלך "המצודה"' (מלחמת היהודים ה, 137). דבריו של יוספוס מתייחסים לנאמר בשמואל ב' ה, ז-ט: 'וילכד דוד את מצדת ציון היא עיר דוד... וישב דוד במצדה ויקרא לה עיר דוד'.

46 המסורת הביזנטית, למרות תמיהותיהם של מלומדים נוצרים על אי התאמתה למסורת המקראית, זיהתה את קבר דוד בבית-לחם. ראה סיכום המסורות: לימור (לעיל, הערה 10), עמ' 13-14. מקורה של המסורת התמוהה הוא מן הסתם בויכרון ההיסטורי שנשמר בסביבות בית-לחם, הקשור בדמותו

הביזנטית על דמותו של דוד הקשורות בחלק זה של העיר, כדוגמת המסורת על אודות ארמון דוד המובאת בספר ה'מסע מבורדו'.<sup>47</sup>

נקודות אלה מחיבוריו של יוספוס סימנו כנראה את המסגרת הספרותית שעיצבה את המסורת הארץ ישראלית על קבר דוד לדורותיה. ייתכן שמסגרת זו שימשה גם מסורות קדומות למאה ה'ב על קבר דוד, שלא הגיעו לידינו. הופעתם החוזרת של המוטיבים הנזכרים כעבור אחת-עשרה מאות מאפשרת להניח שניסוחים מעין אלה אכן שרדו. ואולם, מנסחי הסיפור במאה ה'ב יכלו כאמור לשאוב מוטיבים אלה גם ישירות מיוספוס או ממי שהשתמשו בחיבוריו. עם זאת, לא המוטיבים הקדומים יצרו את הסיפור הימי ביניים על אודות קבר דוד; הם סימנו את מסגרתו הספרותית בלבד או שימשו לו שלד שעליו נקדם בשרו. עיקרו של הסיפור הימי ביניים הוא ההתמודדות עם המציאות בת זמנו: סיפור ה'במה' שבהר ציון, סיפור הגילוי, היחסים ההיררכיים שבין הפטריארך לחכם היהודי, ומעל הכול – העמדת השאלה מי הוא בעליו של הידע האמיתי. מספר הסיפור הימי ביניים השתמש אפוא במרכיבים מסורתיים של סיפור קבר דוד לצורך פולמוס בעל מרכיבים ייחודיים למציאות הארץ ישראלית במאה ה'ב.

## ב. מערת המכפלה וסיפור גילוי קברי האבות

### 1. 'ואומרים: "הם האבות"', ואינם: פולמוס על קברי אבות במערה

תיאור מערת המכפלה בחיבורים העבריים של המאה ה'ב כלול אף הוא ביסודות פולמוסיים מובהקים. יסודות אלה דומים בעיקרם למוטיבים של סיפור קבר דוד, משקפים כמותם את יחסם של יהודי ארץ ישראל למסורת העלייה לרגל הלטינית במאה ה'ב, ומלמדים כמותם על הזיקה שבין שתי המסורות, הנוצרית והיהודית, באותה עת. הם גם מלמדים שהיה קיים דגם של סיפור פולמוס עברי שהתהווה על רקע הופעתה של מסורת מקומות קדושים חלופית, מתחרה, אולי אף מאיימת.

של דוד הנער. הפולחן שהלך ונוצר סביב דמותו של דוד בבית-לחם הביא בסופו של דבר לזיהויו בקבר. תהליך זה אופייני להתפתחותו של מקום קדוש, שמסורותיו מורכבות ואינן ממוקדות במסורת אחת בהירה וחד-משמעית: מקום כזה מתואר במוקדם או במאוחר כקבר. תהליך זה של פישוט מסורות חוזר על עצמו פעמים אחדות במסורת המקומות הקדושים (וראה לעיל, ליד הערה 19). הזיהוי של בית-לחם עם עיר דוד, הנזכר אצל הירונימוס (ראה: לימור, שם), נראה כדרשה הבאה להצדיק את המציאות ולא כעילה להתהוותה, שכן קריאה זו אינה מתיישבת עם המקראות, לא עם אלה שבמקרא, ובוודאי שלא עם דברי פטרוס במעשי השליחים. לעומת בית-לחם, סביבת הזיכרון הקשורה בדמותו של דוד בירושלים אמורה מעצם טיבה של המסורת המקראית להכיל בתוכה גם את קברו של דוד. ואכן, מסורת כזו ידועה כאמור משלהי ימי הבית, והיא צצה מחדש בכתובים בימי הביניים, אמנם אחרי שתיקה ארוכה, אך תוך שמירה על זיקה הדוקה למסורת הקדומה. גם במשך תקופת השתיקה, כלומר בזמן שבו התקיימה המסורת על אודות קבר דוד בבית-לחם, לא חדלו להתקיים מסורות שהתייחסו לדוד בהר ציון, כדוגמת זו הנזכרת בספר ה'מסע מבורדו'; ראה לעיל, ליד הערה 11. על תולדות ייחוס השם 'ציון' לחלקה הדרומי של הגבעה המערבית, ראה: צפירי (לעיל, הערה 12), עמ' 7-6, וראה שם, עמ' 32-36, 91-108.



שלא כמו לגבי מסורת קבר דוד, התיאורים העבריים של מערת המכפלה אינם מכחישים את עצם המסורת הנוצרית, שהרי מסורת קברי האבות בחברון היתה מקובלת על הכל בלא ערעור.<sup>48</sup> חציו של הפולמוס האנטי-נוצרי מופנים במקרה זה כלפי הזיקה שפיתחו הצלבנים למערת המכפלה במאה הי"ב, בעקבות הקמת כנסייה ומנזר במתחם המערה, ובעיקר בעקבות הפצת הסיפור הלטיני על גילוי קברי האבות בשנת 1119.<sup>49</sup>

המסגרת הספרותית של החיבור הפולמוסי על אודות מערת המכפלה, כפי שהוא נמצא בידינו עתה, אינה סיפור מעשה כמות זה ששימש מסגרת לחיבור הפולמוס על גילוי והסתרתו של קבר דוד. החיבור שיעמוד במוקד דיונו כאן הוא תיאור הביקור במערה כפי שהוא מופיע בחיבורי המסע העבריים של המאה הי"ב, לרבות הפירוש שנותן עולה הרגל היהודי לקורות אותו ולמראה עיניו. תיאור מערת המכפלה, אתריה ותכניה בחיבורי המאה הי"ב אינו תיאור תמים, המשקף את המראה הנגלה לעיניו של עולה הרגל בלבד. התיאור כפי שישוחרר להלן משקף את אופן הצגתה של מערת המכפלה לעולה הרגל היהודי בידי יהודי ארץ ישראל באותה עת, וכפי שנראה להלן, אף הוא היה תיאור פולמוסי מובהק.

לטענתי, במאה הי"ב רווח בקרב יהודי ארץ ישראל הסבר מוסכם על מערת המכפלה. הסבר זה הונחל לעולי הרגל שהתכוונו להגיע למקום. אין בידינו לברר לפי שעה באילו דרכים בדיוק הונחל תיאור-הסבר זה לעולי הרגל, אף שניתן להעלות השערה בעניין. אזהרה שהזהירו יהודי עכו את פתחיה מרגנסבורג מיד עם כניסתו לארץ, עוד קודם שעשה את דרכו דרומה לירושלים ולחברון, מפני התרמית הנוצרית הצפויה לו בביקורו במערת המכפלה, רומזת הן לדרך מסירתו של תיאור המערה לעולי הרגל, הן לקיומה של הסכמה בקרב יהודי ארץ ישראל על הערכים והתימות שעל פיהם יש לארוג אותו: 'ואמרו היהודים שבעכו: "הזהר, כי [הנוצרים] שמו ג' פגרים בתחילת המערה ואומרים: 'הם האבות', ואינם"<sup>50</sup>.

בידינו שלושה תיאורים של מערת המכפלה שיצאו מתחת ידם של עולי רגל, שערכו את מסעם במחצית השנייה של המאה הי"ב, ככל הנראה סביב העשור השביעי שלה. התיאור הראשון, והשלם מבין השלושה, נמסר בידי בנימין מטודלה, שביקר בארץ ישראל בשנים 1168–1170 בקירוב.<sup>51</sup> את השני מסר בן דמותו האשכנזי, פתחיה מרגנסבורג, שביקר בארץ באותן שנים בקירוב.<sup>52</sup> עולה הרגל הצרפתי יעקב בן נתנאל כהן הוא מחברו של התיאור השלישי. גם את חיבורו יש לייחס למחצית השנייה של המאה הי"ב, ככל הנראה לאותם העשורים עצמם שבהם נכתבו השניים האחרים.<sup>53</sup>

48 על מערת המכפלה בתקופה הביזנטית והמוסלמית הקדומה ראה: L.H. Vincent & E.J.H. Mackay, *Hébron: Le Haram el Khalil*, Paris 1923, pp. 156–162; וילקנסון (לעיל, הערה 20), עמ' 159.

49 ראה על כך להלן, ליד הערה 65.

50 סבוב הרב רבי פתחיה מרעגנשבורג, מהדורת א' גרינהוט, פרנקפורט-ירושלים תרס"ה, עמ' 33–34.

51 בנימין מטודלה (לעיל, הערה 9), עמ' כז; וראה: פראוור (לעיל, הערה 31).

52 פתחיה מרגנסבורג (לעיל, הערה 50), על חיבורו של פתחיה ראה: פראוור, שם, עמ' 56–62.

53 ספור מסעות של ר' יעקב בן נתנאל כהן, מהדורת א' גרינהוט, נספח לסבוב פתחיה מרגנסבורג (לעיל, הערה 50), עמ' 11–12. על החיבור ראה: פראוור, שם, עמ' 41–45.

על פי שלושת התיאורים ניתן לשחזר את התיאור האחד המשותף, המבוסס על ההסבר שנתנו יהודי ארץ ישראל לעולי הרגל על אודות מערת המכפלה. מרכיביו היסודיים של טקסט זה זהים בשלוש גרסאותיו, וכולם בעלי אופי פולמוסי, החוזר לתימות העיקריות שכבר הופיעו בסיפור גילוי והסתרתו של קבר דוד. נקודת המוצא היא, כפי שהיתה גם בסיפור על גילוי קבר דוד, כי הדרך שבה מציגים הנזירים בחברון את המערה לעולי הרגל – נוצרים כיהודים – אינה רק טעות כי אם שקר מכוון.

התיאור שישוחזר להלן, על פי שלושת הנוסעים, מקביל בחלקיו המרכזיים לאופן הצגת המערה, על מרכיביה ותכניה, במסורת הלטינית באותה עת. הוא מתפלמס עם המשתמע מן הפירוש הנוצרי לגבי הסוגיות שעמדו בכבשונו של הפולמוס היהודי-הנוצרי, כפי שהתגבש בארץ ישראל בתקופה הצלבנית סביב סוגיית המקומות הקדושים. הוא משקף את המתח שהתקיים בעמדתם של היהודים כלפי המערה: בין ראייתה כאות וכעדות לרצף הגניאלוגי הנמשך מן האבות ועד לזמנם לבין השליטה הנוצרית במערה, המכחישה לכאורה את משמעותו של אותו רצף; בין זיקתם של היהודים אל המערה כיורשיהם הגליטימיים הבלעדיים של האבות לבין היות המערה בידי 'בני האָמָה', בידי אוזורפטורים.

מערך המוטיבים הפולמוסיים השזור בתיאור מערת המכפלה זהה כמעט לחלוטין לזה המופיע בסיפור קבר דוד. ביסוד התיאור עומדת המסורת היהודית, היודעת את מקומם של המערה ושל הקברים ה'אמיתיים'. הדרך אל המערה והקברים ידועה ופתוחה ליהודים לבדם (בהבדל מסוים מקברי בית דוד, שהדרך אליהם ידועה אמנם רק ליהודים, אך בסופו של דבר היא נחסמת גם בפניהם). לעומת זאת המסורת הנוצרית היא שקרית ומצביעה על קברים מזדמנים שבדחתה מלבה, לאחר שהכירה בכך שאין בכוחה להגיע אל המקום ה'אמיתי'. גם כאן, כבסיפור קבר דוד, תובעת המסורת היהודית בלעדיות בידיעת המסורת ה'אמיתית' (או ליתר דיוק, בידיעת הדרך אל המקום ה'אמיתי'), וגם כאן נעשה בתביעה זו שימוש פולמוסי אקוטי, הרקום במוטיבים שנזכרו לעיל.

אם קבר דוד היה רק אחד ממרכיביו של פסיפס האתרים שנודע להם מקום בתודעת עולה הרגל לירושלים, ולא החשוב שבהם, הרי מערת המכפלה היתה אתר העלייה לרגל השני בחשיבותו אחרי ירושלים. מסלול העלייה לרגל המקובל בימי הביניים כלל ביקור בשני מכלולים של מקומות קדושים: בירושלים ובחברון.<sup>54</sup> שיאו של הביקור בירושלים היה אתר

54 ר'יה"ל, הרמב"ם והרמב"ן, שעלו לרגל במאות ה'י"ב וה'י"ג, מציינים, כל אחד בדרכו, את שני המתחמים המקודשים כציר העיקרי של מסורת עולי הרגל היהודים, ואולי אף כמסמלים העיקריים של המושג הדתי של ארץ ישראל. ר' יהודה הלוי כתב שיר לר' שמואל נגיד מצרים בחורף 1140, בהיותו בדרכו לארץ ישראל: 'שאלתי חסות בכנפי כבוד אל (=הר הבית, ירושלים), והיות עם מלון אבותי מלוגי (=מערת המכפלה)' (ש' אברמסון, 'מכתב רב יהודה הלוי על עליתו לארץ-ישראל', קריית ספר, כט [תשי"ג-תשי"ד], עמ' 140). וכך דברי הרמב"ם, בלוח המועדים המשפחתיים שערך לאחר הגעתו לארץ ישראל בשנת 1165: 'וביום השלישי בשבת, ארבעה ימים לירח מרחשון שנת שישה ועשרים ליצירה, יצאנו מעכו לעלות לירושלים תחת סכנה ונכנסתי לבית הגדול והקדוש והתפללתי בו ביום חמישי, ששה ימים לירח מרחשון. ובאחד בשבת תשעה בחודש יצאתי מירושלם לחברון לנשק קברי אבותי במערה, ואותו היום עמדתי במערה והתפללתי, שבח לאל על הכל. ושני הימים האלו, שהם ששי ותשיעי במרחשון, נדרתי שיהיו לי כמו יום טוב ותפלה ושמחה בה' ואכילה

כלשהו שהתייחס להר הבית, ואשר השתנה פעמים אחדות בימי הביניים בנסיבות שונות. אתר זה שימש ראשיתו וסופו של מסלול שהקיף את הר הבית סביב סביב, ותחנותיו היו שערי ההר. ההגעה לאתר זה היתה משולה להגעה להר הבית, למקום המקדש.<sup>55</sup> גם הביקור בחברון התקיים לאורך מסלול מורכב, ששחזר לכאורה את חיי האבות. חברון וסביבתה הוצגו כמתחם מקודש גדול, שעולה הרגל מתקדם לאורך תחנותיו עד שהוא מגיע ללב, למערת המכפלה.<sup>56</sup> את מעמדה של מערת המכפלה בתודעת עולי הרגל יש להשוות אפוא למעמדו של הר הבית במסלול הירושלמי ולא למעמדו של קבר דוד.

בנימין מטודלה מוסר כאמור את התיאור השלם והמפורט מבין שלושת התיאורים ששרדו מן המאה הי"ב, ודבריו עומדים על כן ביסוד שחזורנו לתיאור המערה בידי יהודים בימי הביניים כפי שתוצע להלן:

ושם הבמה הגדולה שקורים ש' אברם והיא היתה כנסת היהודים בימי ישמעאלים. ועשו הגוים שם ששה קברים על שם אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאח ואמרים לתועים שהם קברי האבות, ונותנין שם ממון. אבל אם יבוא יהודי שם, שיתן שכר לשוער של מערה ויפתח לו פתח ברזל שהוא עשוי מבניין אבותינו. וירד אדם למטה במדרגות ונר דלוק בידו וירד למטה במערה אחת ואין שם כלום וכן השניה עד שיבא אל השלישית והנה שם ששה קברים קבר אברהם ויצחק ויעקב ושרה ורבקה ולאח, זה כנגד זה.<sup>57</sup>

הנוצרים, המנועים מלבוא למערה ה'אמיתית', בנו לדברי בנימין שישה קברים מדומים, והם מראים אותם לעולי הרגל כקברים ה'אמיתיים', אף על פי שהם יודעים כי טענתם בשקר יסודה. הכותב מייחס אפוא לנוצרים כוונת זדון להעלים את ה'אמת' מן ה'תועים', כפי שכונו עולי הרגל הנוצרים בלשון העברית של אותה העת.<sup>58</sup> התפקיד של יודע ה'אמת', שניתן

ושתייה' (אגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, ירושלים תשמ"ז, עמ' רכה). וכך כתב הרמב"ן בשלהי קיץ שנת 1267: 'בירושלם עיר הקודש אני כותב לך ספר זה, כי שבח והודאה לצור יעשי זכיתי ובאתי שמה בשלום ליום תשיעי לירח אלול. ועמדתי שם בשלום עד מחרת יום הכיפורים אשר פני מועדות ללכת לחברון עיר קברות אבותינו להשתטח כנגדם ולחצוב לי שם קבר ב"ה' (אגרת הרמב"ן, בתוך: ב"ז קדר, 'יהודי ירושלים 1187-1267, וחלקו של הרמב"ן בשיקום קהילתם, פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים [לעיל, הערה 20], עמ' 135).

55 ראה: א' ריינר, 'לשאלת שער הכהן ומקומו', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 279-290; הנ"ל (לעיל, הערה 5), עמ' 157-214.

56 בין האתרים שהצביעו עליהם בסביבות חברון בתקופה הנדונה במאמר זה בולטים במיוחד אלה הממחישים את סיפורי המקרא הנוגעים לאברהם אבינו ולמשפחתו: בית אברהם אבינו (בנימין מטודלה); אלוני ממרא - האבן שישבו עליה המלאכים שבאו לבקר את אברהם, העץ שנשענו עליה, אוהל שרה אמנו, הבאר (במקורות אחרים: מקווה) שלה, והאבן שעליה נימול יצחק (פתחיה מרגנסבורג); מקום שנוצר ממנו אדם הראשון ומקום אוצרותיהן של האמהות (יעקב בן נתנאל); ומעיין הגר שפחת שרה (מנחם החברוני). לתיאור מפורט של אתרי חברון ראה: ספר היישוב, ג, מדור 'מקומות קדושים', ערך 'חברון' (בדפוס).

57 בנימין מטודלה (לעיל, הערה 9), עמ' כז. להמשך דברי בנימין ראה להלן, ליד הערה 74.

58 וכך לשונו של יעקב בן נתנאל כהן: 'ובחברון נכנסתי, אני יעקב, בחזקת תועה בתוך המערה שבנו הכומרים (כך הגרסה בכתב היד, ולא 'הנוצרים' כפי שמופיע בדפוס) בשקר להטעות העולם... ולשם

בסיפור גילוי קבר דוד בידי של הפטריארך, מופקד הפעם בידי של שוער המערה. השוער, על פי בנימין, אינו מנסה למנוע בעד עולה הרגל היהודי מלהגיע אל המקום ה'אמיתי'; ההפך הוא הנכון. מדבריו ניכר כי הוא מזומן, מעיקרם של דברים, לפתוח לפני היהודים – ורק לפניהם – את המערה ולהוביל אותם אל הראוי להם, ולהם בלבד, וכי זה עיקר תפקידו. טענה זו, הרמוזה בדברי בנימין, נאמרת במפורש בתיאורו של פתחיה מרגנסבורג, השם בפי שוער המערה את הדברים הבאים: 'מעולם לא הנחתי שום גוי להכנס בזה השער'.<sup>59</sup> עולה הרגל היהודי, שלא כמו בן דמותו הנוצרי, יודע היטב היכן מקומה של המערה ה'אמיתי'. תפקידו של השוער אינו רק להביא את היהודים אל המקום הראוי להם, אלא גם למנוע מן הנוצרים להגיע לאותו מקום, המנוע מהם מעצם הגדרתו. זהו אפוא שומר הסף של המערה ה'אמיתי', הפותח את הדרך בפני הראוי וחוסם אותה בפני מי שאינו ראוי. טענה זו זכתה לניסוח ספרותי נפלא במדרש בן התקופה, בספר ה'זוהר'. בתשובה לשאלה מדוע מכר עפרון החתי את מערת המכפלה לאברהם מוסר אחד מבעלי ה'זוהר' במאה ה'ג', בדרך מדרשית, את הטענה הנטענת בתיאורי המערה במאה ה'ב':

בוא וראה: אם עפרון היה רואה במערה מה שראה אברהם בתוכה לא היה מוכר אותה לעולמים, אלא ודאי לא ראה בה ולא כלום, שאין דבר מתגלה אלא לבעלי, ועל כן לאברהם נתגלתה ולא לעפרון. לאברהם נתגלתה שכן שלו היתה, לעפרון לא נתגלתה שכן לא היה לו בה חלק, ועל כן לא נתגלה דבר לעפרון, שלא ראה אלא חֲשִׁכָה ועל כן מכרה.<sup>60</sup>

כמו אשה, המתגלה לפני בעלה לבדו, מתגלה המערה לפני בעליה לבדם. עפרון החתי, שלא היה ליה חולקא ביה, לא ראה דבר במערה; לעומתו אברהם העברי, ש'יליה הוה', ראה את אורה והריח את ריחותיה. בעל המאמר בספר ה'זוהר' מנסח את העמדה הפולמוסית שאחריה אנו עוקבים בצורה מורכבת ומתוחכמת יותר מאשר חיבורי המסע. יותר משעפרון

ששה קברות... ואומר: לתועים אלו הן אברהם יצחק יעקב שרה רבקה לאה, ושקר הוא' (יעקב בן נתנאל [לעיל, הערה 53], עמ' 11).

59 פתחיה מרגנסבורג (לעיל, הערה 50), עמ' 34. אמנם השומר מנסה לכאורה למנוע מן הנוסע להיכנס: 'ושומר המערה אמר לו "הם" (כלומר הקברים המדומים הם אכן קברי האבות), והוסיף לו עדיין (=עוד) זהוב להכניסו למערה ופתח לו, ואמר מעולם לא הנחתי...'. אך למעשה הכוונה אינה לתאר את השומר כמי שמונע מיהודי להיכנס, אלא רק לאשר את אזהרתם של בני עכו (לעיל, ליד הערה 50), הפותחת את המשפט: 'ואומרים הם האבות ואינם, ושומר המערה אמר לו "הם"'. כלומר, השומר פועל בדיק על פי התפקיד שהועידו לו אנשי עכו. מיד לאחר מכן הוא עושה כמצופה ממנו בהקשר הנדון כאן, במסגרת תיאור המערה, כנוצרי המופקד על ה'אמת'. והשווה לדמות שומר הפרדס שלידי קבר יונה בן אמיתי בתיבורו של פתחיה: 'אצלו פרדס וכל מיני פירות שם, ושומר הפרדס גוי. כשבאו גויים שם, אין נותן להם מאומה מן הפירות וכשיהודים באין לשם מקבלן בסבר פנים יפות ואומר להם: "יונה בן אמיתי יהודי היה, לכך ראוי לכם משלו", ומאכילן את היהודים' (פתחיה מרגנסבורג, שם, עמ' 31).

60 [תנ"י]. אי עפרון הוה חמי במערתא מה דהוה חמי אברהם בה לא יובין לה לעלמין, אלא ודאי לא חמא בה ולא כלום דהא לית מלה אתגלייא אלא למאריה ובגין כך לאברהם אתגלייא ולא לעפרון. לאברהם אתגלייא, דיליה הוה, לעפרון לא הוה אתגלייא ליה, לא הוה ליה חולקא ביה, ובגין כך לא אתגלי לעפרון כלום ולא הוה חמי אלא חשוכא, ועל דא זבין לה' (זהר, בראשית, קכו ע"ד–קכח ע"א).



אינו יכול להגיע אל המקום ה'אמיתי', הוא אינו יכול, על פי מאמר ה'זוהר', להשיג את משמעות המערה. אין הוא מבחין באורה, הוא גם אינו חש בניתוחותיה, ואין בכוחו לראות במערה אלא את אפולויותה. אף שאלה הם רק מקצת ההבדלים שבין הניסוחים המתוחכמים של בעלי ה'זוהר' לאילו הפשטניים של מחברי ספרי המסעות, הרי יסוד שניהם אחד.<sup>61</sup>

את הטענה שהיהודים הם היחידים הרשאים – או שמא, היכולים – להיכנס למערה ה'אמיתית', ניסח יעקב בן נתנאל כהן בדרך שונה, המדגישה את היסוד הפולמוסי שבדברים: 'כי יש כותל גדול בסיד חזק וחרסים בין הקברות חדשות (=הקברים המדומים) ובין שער של מערת המכפלה ואין להם רשות לסתור אותו, כי פעם אחת סתרו הכומרים חלון קטן שבו (=בכותל), ויצא הרוח והמית את כולם וסתמו אותו חלון'.<sup>62</sup> בתיאור זה של המערה כלל לא נזכר שומר. הרוח הוא שומר המקום הקדוש. כאן, כמו בסיפור קבר דוד, נשמרת המערה בידי רוח, המגן לא רק מפני כניסה ללבו של המקום ה'אמיתי', אלא גם, ואולי בעיקר, מפני טשטוש הגבול שבין הבדוי ל'אמיתי', גבול ש'אין להם רשות לסתור אותו. בסיפור על גילוי קבר דוד הרוח הוא שמונע משני הפועלים האהובים בעלי ברית' להיכנס לארמון שבמערת קבר דוד. המקום בעצמו דוחה את מי שאינו ראוי לו, או מונע את הכניסה למקום שאין להגיע אליו. הרוח, שומר המערה, הוא שמביא להחלטתו של הפטריארך לסגור את המקום. הרוח המגן על המקום ה'אמיתי' נזכר גם אצל פתחיה, בדרך דומה לזו שמתאר בנימין את מעשה הרוח בהר ציון: 'רוח סערה יוצא מן הנקבים שבין ברזל לברזל, ולא היה יכול לבוא בניירות שם והבין ששם האבות והתפלל שם וכשהיה שוהא על פי המערה היה רוח סערה יוצא ומשליכו לאחוריו'.<sup>63</sup> אלא שהרוח, הן בארמון קבר דוד על פי בנימין הן במערת המכפלה על פי פתחיה, מסמן את סף המקום ה'אמיתי', סף שניתן להגיע אליו אך לא ממנו והלאה, אל הקודש פנימה. בשני המקרים מציין הרוח את הגבול בין הקדוש לקדוש הימנו, ולא את הגבול בין היהודי לבין זה שאינו יהודי. אצל יעקב בן נתנאל לעומת זאת מבדיל הרוח בין הבדוי ל'אמיתי', וזהו, בשני סיפורי הפולמוס, הגבול שבין היהודי לגוי. הטלת האחריות על ההבחנה בין יהודי לגוי על הרוח משמיטה מסיפורו של יעקב את תפקיד הגוי, היודע את ה'אמת' ומתכחש לידיעתו, דמות התופסת מקום מרכזי בעיצוב המתח הפולמוסי בסיפורו של פתחיה על מערת המכפלה ובסיפוריו של בנימין על הר ציון ועל מערת המכפלה. מוטיב ההתכחשות הנוצרית ל'אמת' נותר אפוא רמוז בלבד בחיבורו של יעקב.<sup>64</sup>

61 לפני שנים הרבה הראה ג' שלום, שידיעותיו של בעל ספר ה'זוהר' על ארץ ישראל בתקופתו של רשב"י לקיות. בכך הוא מצא חיוק לעמדתו לגבי איחור מועד חיבורו של ספר ה'זוהר' למאה ה"ג. ראה: ג' שלום, 'שאלות בבקורת הזהר מתוך ידיעותיו על א"י', ציון (מאסף), ו (תרפ"ו), עמ' 40-55. כהשלמה למחקר זה ראוי לבחון גם את ידיעותיהם של בעלי ה'זוהר' על ארץ ישראל בהשוואה למקורות מן המאה ה"ב וה"ג, בני הזמן שאלי יחס שלום את חיבורו של הספר. הקטע שלפנינו, וקטעים רבים אחרים הרשומים אצלי, מלמדים כי מקורות שניתן לייחסם למאות הללו משתקפים בתיאורי ארץ ישראל, וגם בדרשות שאינן קשורות ישירות בארץ ישראל, בספר ה'זוהר'. אני מקווה להשלים בקרוב מחקר בסוגיה זו.

62 יעקב בן נתנאל (לעיל, הערה 53), עמ' 11-12.

63 פתחיה מרגנסבורג (לעיל, הערה 50), עמ' 34.

64 השווה לעיל, הערה 62.

## 2. סיפור פולמוס מול סיפור ייסוד

חשיפת היסודות הפולמוסיים הישירים העוסקים בחיזוק טענת 'האמת היהודית' והשקר הנוצרי מגלה רק טפח מכלל המארג הפולמוסי שממנו עשוי תיאור המערה. תיאור מערת המכפלה, כפי שמסרו שני הנוסעים ורמזו להם גם הנוסע השלישי, חובר בהתאמה ל'מאמר על אודות גילוי קברי האבות הקדושים', והוא מגיב במישרין למסריו ומעוצב ב'כתב ראי' ההופך את מרבית מרכיביו על פניהם. ה'מאמר' הוא חיבור לטיני מן המאה הי"ב, המספר את סיפור גילויים של קברי האבות במערת המכפלה.<sup>65</sup> להלכה, כוונת החיבור לספר את סיפור הגילוי שהתחולל בשנת 1119, אך למעשה מספר ה'מאמר' את סיפור מערת המכפלה לאורך ציר ארוך ופתלתול של מעשי הסתרה והתגלות של פתח המערה, למן החורבן ועד לימיו של המחבר. דעת לנבון נקל שהגילוי הצלבני הוא גולת הכותרת של החיבור והעילה לחיבורו. על פי ה'מאמר', הנוצרים – במקרה זה האחים הקנוניקים שהתיישבו במתחם מערת המכפלה סמוך לכיבוש הצלבני – הם שגילו את פתח המערה, שהיה חבוי עד לאותה שעה. מכיוון שהעלמתה בעבר היתה בכוח עליון, גילויה מחדש מבטא רצון אלוהי והוא אות רצון. זהו גילוי כעין התגלות – סוג של גילוי המעניק למגלה מעמד של מייסד. מעשה הגילוי בעזרת האל משמעו במקרה זה כמשמעה של השליטה במקום הקדוש; בלשון הסימנים של עולה הרגל הוא משמש הוכחה אלוהית לצדקת טענתו של המחזיק.<sup>66</sup> טענה זו מועצמת בסיפור מערת המכפלה על ידי יסוד הגילוי שבסיפור, המחזק את טענת הבעלות.<sup>67</sup>

65 'Canonici Hebronensis Tractatus de inventione sanctorum Patriarcharum', *Recueil des historiens des croisades, Historiens Occidentaux*, V, Paris 1895, pp. 302–314. על המערה בתקופה הצלבנית ראה: ונסן ומקאי (לעיל, הערה 48), עמ' 163–188. ושם, עמ' 168–176, קטעים מן ה'מאמר' במקור הלטיני ובלוויית תרגום צרפתי. וראה את עיקר סיפור הגילוי הלטיני להלן, ליד הערה 69.

66 השווה: יואלם, מכיוון שישנם כאלה היודעים לקרוא בשם המערה אך אינם יודעים בוודאות את מקומה, ראוי, כפי שראינו וחשבנו שיש להסביר, שהאבות הללו נתגלו באמצעות נס משמים' (sed) quia sunt nonnulli qui nominare speluncam sciunt, sed ejusmodi locus sit penitus ignorant, dignum, prout vidimus, duximus explanandum, ut, dum mirificam difficultatem ipsius audierent, hos patriarchas non sine divino miraculo repertos esse (fateantur); מאמר על גילוי קברי האבות, שם, עמ' 303–304; ועוד: 'כן יש לדעת, שאותה עיר, קרית ארבע היא חברון, היתה ידועה תמיד כעיר כוהנים (=עיר מקלט) מאז חולקה ארץ ההבטחה בגורל... ואכן ראוי היה שהכוהנים יעבדו ויכבדו את אלה (=את האבות) אשר מהם עתיד היה להיוולד הכהן העליון, הוא כריסטוס' (Sciendum quoque est, quod civitas illa Cariatarbe, quae est Ebron, a tempore quo sorte divisa est Terra Repromissionis filiis Israel, sacerdotum fuisse memoratur... Dignum quippe erat ut, de quibus summus Sacerdos, id est Christus, nasciturus erat, eos sacerdotes venerarentur et colerent') שם, עמ' 304. וראה לעיל, ליד הערה 8, על המשמעות הסמלית של השליטה במקום הקדוש.

67 סיפור הגילוי, וממילא גם סיפור חתימת המערה, אינו מופיע לראשונה בסיפור הלטיני, אלא שייך לאינוונטר סיפורי המערה משכבר, ומעובד בסיפור הלטיני לצרכיו. מסורות מוסלמיות קדומות קושרות את חתימת המערה לקבורתו של יעקב, והדבר גם מתבקש מעניינו, שהרי הוא אחרון הנקברים במערה על פי המקרא. לפי אותן מסורות, הופיע עשוי בעת קבורתו של יעקב אחיו ותבע את חלקו

לסיפור הגילוי הלטיני אין למעשה מקבילה בסיפור העברי. למספר העברי לא היה עניין או צורך להציב סיפור מקביל, ש'יגיר' מרכיב זה בסיפור הלטיני, שכן בסיפורו לא היה מקום לגילוי מחודש של המערה. מבחינתו, המערה היתה ועודנה שייכת לבני אברהם, יצחק ויעקב, המזוהים עם היהודים בני הזמן. התפקיד שנועד לסיפור הגילוי ב'מאמר' לא די שאינו נדרש במסורת העברית של המערה, אלא שהוא אף מנוגד לתפיסת היסוד שהמספר העברי מנסה להקנות לשומעיו. המערה התגלתה פעם אחת ויחידה: לאברהם, ומאז היא שייכת באופן בלעדי לבניו ולבני בניו.<sup>68</sup> כוונתו של המספר העברי היתה ליטול את עוקצו של סיפור הגילוי או מוטב – להכחישו.

במערה, אותו החלק שיעקב היה אמור להיקבר בו, ואשר לטענת בניו נמכר לו בידי עשיו עם בכורתו. במהלך הריב עם בני יעקב נהרג עשיו, ראשו נקבר במערה ואילו גופו הובא לקבורה בהר שעיר (או להפך, על פי מסורות אחרות). לאחר קבורת עשיו בנו בני יעקב חומה מעל המערה, ציינו בצדה הפנימי, מעל הקברים, את שמותיהם של הזוגות הנקברים מתחתיה וחתמו את פתח המערה. ייתכן שזוהו מקור המסורת המופיעה ב'מאמר' שיעקב ועשיו בנו את המערה; ראה להלן, הערה 73. מכאן ואילך היו הבאים למערה סובבים אותה, עד שבא מי שקרע פתח בחומת המערה. על זהותו של פותח המערה ישנן גרסאות שונות: הביזנטים, המוסלמים (ובכלל זאת מביא נאצר ח'סרו מסורת המצביעה על הפאטמים) או הצלבנים. סיפור החתימה והפתיחה נזכר לכאורה לראשונה במסורות מוסלמיות שאין לאחרן למאה ה', המיוחסות על פי רוב, כמו מסורות מדרשיות ('איסראיליאת') רבות אחרות, ליהודי המומר כעב אלאחבאר, בן המאה ה', יליד ערב ובן חברותו של החליפה עמר. לסיכום מסורות אלה ראה: A. Elad, 'Pilgrims and Pilgrimage to Hebron (al-Khalil) during the Early Muslim Period (638?–1099)', *Pilgrims and Travelers to the Holy Land*, eds. B.F. Le Beau & M. Mor, Omaha 1996, pp. 30–34 (רישום מסורות הגילוי וגלגוליהן; שם, עמ' 54, הערה 72). וראה גם: M.J. Kister, 'Sanctity Joint and Divided: On Holy Places in the Islamic Tradition', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XX (1996), pp. 27–29. גם שם, עמ' 28, מסורת חתימה נוספת, התולה את סגירת המערה, כמו גם את בנייתה, בשלמה המלך. וראה להלן, הערה 73. מסורת זו, שנמסרה פעמים אחדות בידי מוסרים מוסלמים, כבר דיועה בעיקרה מן המדרש, אלא שהמדרש אינו מספר על חתימת המערה ועל כן הוא חסר גם את אלמנט הגילוי, וראה על כך להלן. דומה שיש לראות את הסיפור המוסלמי כחלק מקורפוס סיפורי מערת המכפלה שהמקום עומד במרכזו, ואילו עניינם של המדרשים הוא בדמות, בסיפורי יעקב ועשיו, בלא זיקה ישירה למקום. במדרש מופיעות שתי מסורות על מותו של עשיו במערת המכפלה. הראשונה קושרת את המאורע לקבורתו של יצחק, והשנייה – לקבורת יעקב. על פי הראשונה, בעת שנכנס יעקב למערה לבדו, לבכות את אביו במערה, נכנס אחריו עשיו כדי להרגו. יהודה, שהבין את כוונת עשיו, נכנס אחריו ופגע בו או, לפי נוסחאות אחרות, הביא את יעקב שיפגע בו. גרעינו של הסיפור הזה כבר מופיע במאה ה' לפני סה"ג, בספר היובלים לו-לח. הידיעה שיהודה הרג את עשיו מופיעה במקורות שונים והיא מבוססת בלא ספק על מסורת זו. הנוסח המגובש ביותר של הסיפור מופיע במדרש שוחר טוב יח, לב (מהדורת בובר, עמ' 159–160; שתי המסורות מופיעות זו בצד זו בילקוט שמעוני, ויחי, רמז קסב, וראה: ל' גינצבורג, אגדות היהודים, ג, רמת-גן תשכ"ז, עמ' 77–78, 244). המסורות המוסלמיות קרובות למסורת הקושרת את מות עשיו לקבורתו של יעקב ולא לזו של יצחק. הנוסח השלם ביותר של סיפור זה מופיע בבבלי, סוטה יג ע"א. נוסח זה חוזר גם בתרגום המיוחס ליונתן לבראשית ג, יג, ואף עומד ביסוד הנאמר בפרקי דר' אליעזר לט (ורשה תרי"ב, דף צד ע"א); שני החיבורים האחרונים נערכו, על פי המקובל, אחרי הכיבוש המוסלמי.

וראה להלן, ליד הערות 75–76, על הביטויים: 'ימי ישראל' ו'עשיו מבנין אבותינו'. והשווה: 'אמר ר' יודן בר' סימון: "וה אחד מג' מקומות שאין אומות העולם יכולים להונות את ישראל ולומר 'גזולים הם בידכם'. אילו הן: מערת המכפלה, בית המקדש וקבורתו של יוסף'" (בראשית רבה עט, ז; מהדורת

ה'מאמר על אודות גילוי קברי האבות' הוא אפוא סיפור ייסוד, שנועד להאציל מיוקרתה של המערה על ההווה הצלבנית בחברון, ואילו תיאור המערה העברי בתקופה הצלבנית הוא הכחשתו של סיפור זה מעיקרו. טענתו היא, כי לא די שהנוצרים לא גילו את המערה (או שהמערה לא התגלתה לפניהם), אלא שהם מנועים מלהגיע אליה מעצם מהותה. רק היהודים יכולים להגיע אל מקום קברי האבות, מבלי שיצטרכו לגלותם.

הזיקה שבין התיאור העברי לסיפור הגילוי הלטיני אינה מתבקשת אך ורק מן ההכחשה הישירה של טענתו העיקרית של סיפור הגילוי. השימוש שעושה התיאור העברי במרכיבים ספרותיים שמקורם בסיפור הגילוי מצביע אף הוא על הזיקה שביניהם. מחבריו של תיאור המערה שהוצע לעולה הרגל היהודי התכוונו לעקר במלאכתם את המשמעות שייחסו מחבריו של סיפור הגילוי הלטיני לאותם המרכיבים עצמם. הם נטרלו אפוא את האלמנטים הנוצריים שבסיפור, 'ייהדו' אותם, והעניקו לעולה הרגל את התחושה שלמעשה הוא נמצא במקום קדוש ליהודים באופן בלעדי. מנסחי התיאור העברי של מערת המכפלה ידעו אפוא על סיפור הגילוי הלטיני, או לפחות היו מודעים לקיומו, הכירו את טיעוני העיקריים וניסחו את דבריהם תוך התמודדות עמו.

ה'מאמר' שסיפר את סיפור גילויים של קברי האבות לפרטיו נתחבר בחוגם של האחים הקנוניקים בחברון, הועלה על הכתב סמוך למועד ההתרחשות הנזכר בו, והופץ ונודע בגרסאות שונות בעולם הנוצרי, גם מחוץ לתחומי ארץ ישראל. על פי הנאמר בו, היה הגילוי ב־27 ביולי 1119, ו־10 באוקטובר נקבע כיום הנחת הגופות' (depositio), והוא נחוג, כך יש להניח, לפחות עד לכיבוש האיובי בשנת 1187. עוד יש להניח, כי הפצת הסיפור כמו גם קביעת החג נועדו להביא לתסיסה בעולם הנוצרי סביב מערת המכפלה, ובעקבות זאת להפנות

תיאודור־אלבק, עמ' 945-946). שורה של סיפורי גילוי מיוחסים לאברהם בספר ה'זוהר', בן זמנו בקירוב של הדיאלוג המתואר במאמר זה. 'אמר רבי רחומאי: הקב"ה נתעסק בו (=באדם הראשון) כשנוצר ונתעסק בו כשמת, ולא היה יודע בו עד שבא אברהם אבינו ע"ה ונכנס לשם (=למערת המכפלה), וראה אותו והריח ריח בשמים של גן עדן ושמע קול מלאכי השרת אומרים "אדם הראשון קבור שם, ואברהם, יצחק ויעקב מוכנים יהיו למקום הזה", ראה הנר דולק ויצא. מיד היתה תאוותו על המקום הזה. אמר רב הונא: "קודם שבא אברהם רבים היו מבקשים ליקבר שם ומלאכי השרת היו שומרים המקום ורואים אש דולקת שם ולא יכלו לכנס עד שבא אברהם ונכנס" (זהר חדש, רות, דף עט ע"ג). ודומה לו: 'רבי אלעזר אמר: בשעתא דעאל אברהם במערתא היך עאל? בגין דהוה רהיט אבתריה דהווא עגלא, דכתיב "ואל הבקר רץ אברהם", והווא בן בקר ערק עד ההיא מערתא ועאל אבתריא וחמא מה דחמא' (תרגום: שעה שנכנס אברהם אל המערה כיצד נכנס? כיוון שרץ אחרי אותו עגל, שכתוב "ואל הבקר [=הבקר־הקבר] רץ אברהם, ואותו בן בקר ברח עד לאותה מערה ונכנס אחרי וראה מה שראה; זהר, בראשית, דף קצו ע"ג, ויסודו בפרקי דר' אליעזר, לו [ורשה תר"ב, דף פד ע"ב]). ועוד: 'תו, בגין דאיהו צלי כל יומא ויומא והוה נפיק עד ההוא חקל דהוה סליק ריחין עלאין וחמא נהורא דנפיק מגו מערתא וצלי תמן ותמן מליל עמיה קב"ה ובג"כ בעא ליה, דתאובתיה הוה בהווא אתר תדיר' (תרגום: עוד, כיוון שהיה מתפלל כל יום ויום והיה יוצא עד לאותו שדה שהיו עולים ממנו ריחות עלאיים וראה אור שיצא מתוך המערה והתפלל שם, ושם דיבר עמו קב"ה ועל כן רצה אותו [=את המקום] שתאוותו היה על אותו מקום תדיר; זהר, שם, וראה גם המשך הדברים בדף קצח ע"א). אין זה מן הנמנע שהסיפורים הללו, ובעיקר זה שבזוהר חדש, הם חלק מן השיח המתואר כאן.

את עולי הרגל לחברון, ובכך להעניק חותם צלבני מיוחד לעלייה לרגל המסורתית לקברי האבות.

### 3. 'רוח מתוק ועדין אך קריר': סיפור גילוי קברי האבות ב'מאמר'

ראשיתו של מעשה הגילוי מיוחס לאח קנוניקוס, 'סופר במקצועו', שבשעת מנוחת הצהריים של אחד מימי יוני 1119 השתרע על רצפת הכנסייה שמעל מערת המכפלה, ליד המצבה על שם יצחק אבינו:

ושם בין שתי אבני מרצפת גדולות היה סדק כלשהו, שממנו עלה משב רוח עדין ומתוק אף כי קריר, דרך מעבר תת־קרקעי. בעוד הוא שוהה שם ומקבל את המשב העולה מלמטה על חזהו החשוף, החל להשליך פנימה אבנים קטנות דרך הסדק ההוא, דרך משחק, ובשומעו אותן נופלות אל המעמקים סבר שיש שם בריכה או מערה [כלשהי]. אחר כך הוא נטל מוט כלשהו וקשר בקצהו חוט ארוך וחזק ואליו הוא קשר כדור עופרת קטן ובהשליכו אותו אל העומק מצא ששיעורו הוא אחת־עשרה... לאחר שהתעוררו האחים משנתם, נערכה תפילת המנחה, סיפר האח מה שגילה קודם לכן, והם לאחר ששמעו זאת, שיערו שהיתה זו הכניסה למערת המכפלה.<sup>69</sup>

בהמשך הסיפור מתוארת חשיפת הכניסה למערת המכפלה, מלאכה שנעשתה בהתלהבות רבה בידי כל האחים, לאחר שניים או שלושה ימי תפילה, שבמהלכם גם הוכנו מכשירי הפריצה המתאימים. תחילה, בעבודה מאומצת, פונה ונחשף פרוזדור שהוביל אל המערה, אך הוא לא יכול היה להכיל את כולם. על כן הורד זקן האחים, כדי שיהיה הראשון שייכנס למערה, אבל הוא לא הצליח לאתר את המשך הפרוזדור. משום כך הורד אל הפרוזדור בחבל האח ארנולפוס, מצויד באמצעי תאורה, ובסופו של דבר הוא היה הראשון שנכנס אל קברי האבות; הוא גם מסר את הדברים למחבר ה'מאמר'.

דרכו של ארנולפוס אל הקברים הובילה אותו בדרך חתחתים רבת מחסומים. תחילה הוא נתקל בשני קירות, שנראו בעיניו כאילו הם גוש אבן אחד. בעזרת מכות פטיש הצליח ארנולפוס

69 *...ibique, inter duos magnos lapides pavimenti, quaedam rimula erat, de qua tenuis ventus et suavis, frigidus tamen, per subterraneum meatum egrediebatur. Dum ergo ibi esset, et auram desubter procedentem aperto sinu exciperet, coepit per rimulam illam intus minutos lapides quasi ludens jacere, quos audiens in profundum cadere, illic cisternam vel antrum aliquod esse arbitratus est; et assumens virgulam quamdam, ligavit intromittens in sumitate ejus filum longum et forte, et in capite fili plumbatam parvem, et mensus est cubitos undecim in profundum... Expergefatis a somno fratribus, et hora nona decantata, narravit frater ille quod invenerat; quod illi audientes duplicis speluncae introitum suspicati sunt'* מאמר על גילוי קברי האבות (לעיל, הערה 65), עמ' 310. והשווה לסיפור על גילוי מקום גגיות הארון בבית המקדש המופיע במשנה: 'מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק, וראה הרצפה שהיא משנה מתברותיה. בא ואמר לחבירו. לא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו, וידעו בייחוד ששם הארון גגו; משנה, שקלים ו, ב.

לזהות חלל מעבר לקיר. הסרת האבן חשפה מעבר נוסף דמוי אמת מים, והוא וחבריו נותרו שוב בקצהו חסרי אונים. גם הפעם השתמש ארנולפוס בפטיש כדי לזהות את המעבר לחלל הבא. לאחר ארבעה ימי עבודה נוספים, שבהם טרחו בהסרת האבן שסגרה את המעבר, הבחינו האחים, דרך הפתח שיצרו, ב'מבנה קטן דמוי בזיליקה בנוי בצורה מעוררת הערצה ועיגול שיכול היה להכיל כשלושים איש'. ואולם בניגוד לציפיותיהם, לא היה זה המבנה שהכיל את קברי האבות. מתוך הבזיליקה הבחין ארנולפוס באבן תקועה בסלע הטבעי, שסגרה את פתח המערה. ארנולפוס, שעמל קשה מכולם לחשוף את פתח המערה, התבקש להיכנס ראשון. הוא עשה זאת ללא היסוס כשהוא נוטל אבוקות בידו, מסמן מתווה של צלב ונכנס תוך כדי שירת 'קיריה אליסון'.

#### 4. 'רוח סערה': המסורת העברית מול סיפור הגילוי הנוצרי

המקורות העבריים אינם מתייחסים ישירות לסיפור הגילוי הנוצרי.<sup>70</sup> יעקב בן נתנאל כהן הוא היחיד הרומו לסיפור בקטע שכבר הובא לעיל: 'כי פעם אחת סתרו הכומרים חלון קטן שבו (=בכותל) הניצב בין הקברים המדומים לשער היורד למערה לקברים ה'אמיתיים' ואשר 'אין להם [=לכומרים] רשות לסתור אותו', ויצא הרוח והמית את כולם וסתמו אותו חלון'.<sup>71</sup> הכותב יודע ללא ספק על סיפור הגילוי ומתכוון להכחישו: ה'כומרים' אכן ניסו לפרוץ למערה אך כשלו, כי המערה דחתה אותם. יעקב בן נתנאל יודע אפוא על 'כומרים' שניסו להגיע למערה.<sup>72</sup> ייתכן שהוא יודע גם על פרט נוסף מתוך הסיפור הלטיני, על 'משכ רוח עדין ומתוק אך קריר', שהנחה את הנזירים בדרכם אל המערה, ואשר על כן הוא מפקיד בידי הרוח את התפקיד לחסום אותם.<sup>73</sup>

70 הגיאוגרף הערבי עלי אלהרין מוסר, כי בעת שהותו בירושלים בשנת 1174, כלומר עוד תחת השלטון הצלבני, סמוך לימן המיוחס במחקר לביקורם של שלושת הנוסעים היהודים בני המאה ה'י"ב שדיווחיהם נדונו כאן, שמע על כניסת פרנקים למערה בימיו של המלך ברדויל (=בולדווין) בעקבות התמוטטות. הוא בעצמו פגש אביר צלבני שנכנס אליה עם אביו בהיותו בן שלוש-עשרה. את סיפורו הוא חותם בלשון זו: 'אמר מחבר ספר זה: אם הסיפור שסופר לי הוא אמת, הרי דיברתי עם אדם שראה את אברהם יצחק ויעקב באמת ולא בחלום' (עלי אלהרין, כתאב אלאשאראת אלא מערפת אי-זיאראת, מהדורת ז' סורדל-טומין, דמשק 1953, עמ' 30-31; בתרגום לצרפתית: Al-Harawi, *Guide des lieux de pèlerinage*, ed. J.Sourdel-Thomine, Damas 1957, pp. 73-74). יש להניח שאלהרין ידע על סיפור הגילוי והתייחס אליו.

71 ראה לעיל, הערה 62.

72 והשווה לתיאור ניסיונותיהם הכושלים של שליחי הקיסר תיאודוסיוס להיכנס לקברי האבות בסיפור הלטיני: 'יביום המיועד באו אל שער המבצר וכשניסו להיכנס שם היכה אותם האדון בסגורים ולא ראו דבר אף בעיניים פקוחות, ולא עלה בידם בשום אופן להתקרב אל השער. וכאשר אף ניסו למשש את החומה וכך להיכנס, דבקו ידיהם לחומה ולא יכלו להתקדם עוד' ('et statuto die ad portam claustrum venerunt, quo cum intrare praesumerent, ita eos Dominus caecitate percussit, ut, apertis oculis, nihil viderent, nec ullo modo portam contingere valerent. Sed cum etiam murum palpare tentarent et sic ingredi, adhaerebant manus eorum muro nec ulterius proficisci poterant'). מאמר על גילוי קברי האבות (לעיל, הערה 65), עמ' 306.

73 גם בתיאור המבנה שעל המערה, המופיע בפתיחת דבריו של פתחיה, ניתן להבחין בטביעת אצבעותיו

נלך עתה בעקבותיו של עולה הרגל היהודי בתוך מתחם המערה בדרכו לקברי האבות. נגלה בנקל כי דרכו של עולה רגל זה, שתחילתה מעבר לשער הברזל שנפתח רק לפניו, תואמת במידה רבה את דרכו של הנזיר שביקש להגיע אל אותו מקום עצמו שמעבר לרצפת האבן, כשהוא מונחה בידי הרוח. וכך מתאר בנימין את דרכו בתוך המערה:

אבל אם יבוא יהודי שם, שיתן שכר לשוער של מערה ויפתח לו... וירד אדם למטה במדרגות ונר דלוק בידו וירד למטה במערה אחת ואין שם כלום וכן השניה עד שיבא אל השלישית והנה שם ששה קברים קבר אברהם ויצחק ויעקב ושרה ורבקה ולאה זה כנגד זה ועל קבריהם חתומים, אותיות חקוקות באבנים. על קבר אברהם חקוק 'זה קבר אברהם', ושל יצחק – 'זה קבר יצחק בן אברהם אבינו', ושל יעקב – 'זה קבר יעקב בן יצחק בן אברהם אבינו', ועל האחרים – 'זה קבר שרה', 'זה קבר רבקה', 'זה קבר לאה'. ובמערה מדליקין שם עששית אחת בכל יום ויום ובכל לילה ולילה על הקברים. ושם חביות הרבה מלאות עצמות מישראל, שהיו מביאין שם מתיהם בימי ישראל כל אחד ואחד עצמות אבותיו, ומניחין אותן שם עד היום הזה.<sup>74</sup>

הדברים כתובים כהנחיה לעולה הרגל, נוסח שאינו אופייני לדרך כתיבתו של בנימין: 'שיתן שכר', 'ירד אדם', 'ירד למטה' וכיוצא באלה.

אמנם, ספק אם ההנחיה 'ירד... ונר דלוק בידו', החוזרת בלשון חיווי גם בתיאורו של פתחיה ('והביא נרות והכניסו לפניו'), היא הנחיה מעשית בלבד. ייתכן שהנחיה זו רומזת למתואר בסיפור הגילוי הלטיני, על אודות כניסתם התגית של הנוצרים למערה בראשונה, באבוקות ובשירת המנונות. התיאור המפורט של הדרך מן השער למערה בחיבורו של בנימין קרוב במבנהו לתיאור התקדמותם של הנזירים בסיפור הגילוי, המבוסס על קיומם של שלושה חללים, שבאחרון שבהם מצויים קברי האבות. זיקה ברורה יותר לסיפור הלטיני עולה מחתימת דבריו של בנימין, המספר על הכתובות שנמצאו על המצבות, ובעיקר על 'חביות הרבה מלאות עצמות מישראל'. לדברים אלה שיח ושיג עם המסופר בסיפור הלטיני, על מספר אחים שירדו להתפלל במערה כחודש לאחר גילוייה והבחינו באותיות חרוטות באבן. בעקבות זאת הם גילו, כנראה בתוך גומחה שאליה פרצו, חמישה עשר כדי חרס מלאים בעצמות אדם שלא ידעו למי לשייכם. המספר מציע כי 'אלו הם שרידיהם של כמה מראשי בני ישראל'.

של ה'מאמר'. שני התיאורים מפליגים בגודל האבנים ומתדיינים בשאלה מי בנה את המערה. השווה את דבריו של פתחיה (לעיל, הערה 50), עמ' 33: 'והלך לחברון, והנה על המערה היכל גדול שבנה אברהם אבינו ויש בו אבנים גדולות שבעה ועשרים או שמונה ועשרים לראש פינה וכל אחת כמו שבעים אמות'; לדברי הנזיר הקאנוניקי: 'הוא בנוי באופן מופלא מאבנים גדולות ומרובעות ומהוקצעות שגובהן שמונה עשרה אמות ורוחבן וארבעים ותשע... יש אומרים כי בנאו של מבנה מופלא זה היו עשוי ויעקב' (*ex magnis quadratis atque politis lapidibus miro modo compositus habens*). Hujus tam intrinsecus decem et octo cubitos altitudinis, quadraginta novem latitudinis... mirandi operis constructores quidam Esau et Jacob autumant' מאמר על גילוי קברי האבות (לעיל, הערה 65), עמ' 304). וראה: ונסאן ומקאי (לעיל, הערה 48), עמ' 168–169.

74 בנימין מטודלה (לעיל, הערה 9), עמ' כז.

האומנם דבריו של בנימין, שאלה הן 'עצמות מִישראל', הם ציטוט תמים של דברי המספר הלטיני?

דבריו של בנימין אינם תמימים כלל ועיקר. לא רק שאין בכוונתם לצטט את הצעת המספר, אלא להפך: כוונתם דווקא לעוקרה. ייחוס העצמות שבכדים ל'ראשי בני ישראל' (Caput filii Israel) מחזיר את המערה בעיני קורא ה'מאמר' לימיה המקראיים. השימוש במונח 'בני ישראל' מרחיק את הזיקה שבין המערה לבין היהודים בני הזמן, ומבחיין לכאורה בין בני ישראל, שממשיכיהם הם הנוצרים, לבין היהודים שאיבדו את ירושתם. ייחוס זה, שאולי היה תמים במקור הלטיני וביטא את הנטייה המובנת לזהות את הרבדים המקראיים הקדומים של המקומות הקדושים, התפרש בדברי מנסחיו של התיאור העברי כהכחשת הקשר ההיסטורי הרצוף שבין 'בני ישראל' ליהודים בני הזמן. לכן הם מדגישים את הזיקה הישירה הקיימת בין אתרים אלה ליהודים. ואכן, במקום שהעצמות ישויכו ל'ראשי בני ישראל', מכבר התיאור העברי לייחס אותן ל'ישראל', כלומר ליהודים, ואת סיפור הגעתן למערה הוא משייך ל'ימי ישראל', ימים שבהם יכלו יהודים לנהוג בסביבות המערה כרצונם.<sup>75</sup>

מנסחי התיאור העברי מתייחסים בעקשנות לאותם מקומות הנתפסים כקדמונים בעיני האחים הקנוניים של מערת המכפלה, ומדגישים את הזיקה הישירה שבינם ליהודים, על ידי שימוש בביטויים כגון: 'זו היא (=הבמה הגדולה) היתה כנסת היהודים בימי ישמעאלים'.<sup>76</sup> וכך גם בהמשך דבריו של בנימין: שער הברזל, ה'עשוי מבניין אבותינו', הוא השער המבדיל בין העולם הגלוי, העליון והשקרי, הנשלט בידי הנוצרים, לבין העולם הנסתר, התחתון והאמיתי, מחזו חפצם של היהודים לבדם.

תיאור המערה אצל פתחיה שונה בפרטים אחדים מזה של בנימין:<sup>77</sup>

והביא נירות והכניסו בפנים וירד במעלות, וקודם זאת המערה מבחוץ ירדו בחמשה עשר מעלות, ובא לתוך מערה רחבה מאד ובאמצע המערה פתח בקרקע והקרקע כולו סלע וכול המערות הם בחלל הסלע. ועל אותו פתח שבאמצע מונחים חתיכות ברזל עבים ביותר ואין

75 נראה שדבריו של ר' שלמה בן היתום: 'שהיו רגילין לשלוח מיתיהן חוץ לעיר, כמו שעושין עוד היום כל סביבות חברון, שמשגרין מיתיהן לחברון, אינם מבוססים על ידיעה בלתי אמצעית על המתרחש בחברון בימיו, אלא על אינטרפרטציה לדבריו של בנימין מטודלה. ראה: פירושי מסכת משקין לר' שלמה בן היתום, מהדורת צ"פ חיות, ברלין תר"ע, עמ' 109.

76 ראה לעיל, ליד הערה 57. אך ראוי לתת את הדעת למסורת המופיעה בראשית ה'מאמר', המספרת שלאחר הכיבוש המוסלמי הציגו היהודים למוסלמים את עזרתם במציאת פתח המערה: 'זהצטרפו גם כמה יהודים שהתגוררו בזמן היוונים (=הביזנטים) באיזור ההוא (=בחברון) ואמרו להם: "הבטיחו לנו שנוכל לחיות תחתיהם כבעבר, ויותר לנו לבנות בית כנסת לפני הכניסה, אז אנחנו נראה לכם היכן עליכם לעשות את הפתח", וכך נעשה' (*supervenerunt quidam Judaei qui sub Graecorum* ditione, circa regionem illam morati fuerunt, et dixerunt eis: "Reddite nos securos ut similiter inter vos habitemus, concedaturque nobis ante introitum synagogam construere, sicque factum est", sicque ostendemus'), מאמר על גילוי קברי האבות (לעיל, הערה 65), עמ' 309. ברור שיש קשר בין פסקה זו לפתיחת דבריו של בנימין, אף שמשמעות השימוש בדיעה זו היא כפי שצוין לעיל.

77 פתחיה מרגנסבורג (לעיל, הערה 50), עמ' 34.



אדם יכול לעשות כזה אם לא מלאכת שמים ורוח סערה יוצא מן הנקבים שבין ברזל לברזל ולא היה יכול לבא בניירות שם והבין ששם האבות והתפלל שם.

אם בנימין הגיע אל פנים המערה ותיאר בפירוט את המערה ואת הקברים, הרי פתחיה לא הגיע אליהם כלל. הוא נחם בדרכו על ידי סבכת ברזל עבה, שלפי ממדיה היא 'מלאכת שמים', ומבין חרכיה נושם רוח סערה המלמד אותו כי 'שם האבות'. כוכור, הוא אינו הראשון שהרוח לימד אותו היכן מונחים האבות. כך אירע גם לנזיר האלמוני ששכב על רצפת הכנסייה בשעת מנוחת הצהריים ומשב רוח לימד אותו את אותו הדבר עצמו. ואולם, בסיפור הלטיני היתה זו תחילתה של הדרך לקברי האבות, ואילו בסיפור העברי היה זה סופה.

### ג. סיכום: הוויה גלויה ועל כן שקרית – הוויה נסתרת ועל כן אמיתית

ניתוח מסורות קבר דוד ומערת המכפלה מלמד שהן נתחברו או עובדו במאה ה"ב, והן מתייחסות באופן ישיר להוויה החדשה בארץ ישראל – להוויה הצלבנית. אף שהסיפור מכלול עוסק בתיאור סתמי לכאורה של המקום הקדוש השני במחלוקת, יש בפרטי הסיפור משום תגובה לדרך ההתייחסות הנוצרית אל אותו המקום בעצמו, כפי שנוסחה במסורת הצלבנית: כל מרכיב בתיאור מעומת בדיוק עם מרכיב מקביל לו בדימוי הנוצרי של המקום. מלבד ה'תרגום' של הפרשנות הנוצרית למקום הקדוש לשפתה של הפרשנות היהודית, כפפה הקהילה הארץ ישראלית את פרשנותה לעיקרון אחד, שהוא פרפרזה לעיקרון פולמוסי נוצרי: ה'אמת' ידועה רק ליהודים, ורק הם מחזיקים בה, או – בלשון מסורות העלייה לרגל – מגיעים אליה; רק הם מגיעים לקבר דוד הנסתר, רק הם מגיעים לקברי האבות ה'אמיתיים' במערת המכפלה בחברון. כשם שקבר דוד ה'אמיתי' מוסתר מן הנוצרים במצוות הפטריארך, כך גם נחסמת דרכם של הנוצרים לקברי האבות ה'אמיתיים' בידי השומר הנוצרי של המערה. הסמכות הנוצרית עצמה היא אפוא זו שמונעת מן הנוצרים את הכניסה ל'אמת' ופותחת את שעריה לפני היהודים.

הדימוי של ההוויה הארץ ישראלית החדשה שמסורות אלה מתכוונות להעביר לעולה הרגל היהודי הוא בן שני ממדים: המימד האחד גלוי, נראה לעין בשר ועל כן שקרי, ולפיו אכן שולטים הנוצרים בארץ ישראל שלטון מלא. טיעון זה התייחס בעיקר למקומות קדושים בעלי מטען סמלי, שהאחיזה בהם סימלה – לפחות בעיני היהודים – את ניצחונם הגלוי של הנוצרים. לעומת זאת המימד האחר – ההוויה האמיתית – נסתר. הוא מסומל ב'מערה' – והיא מתגלה רק לאלה היודעים את הדרך הסודית אליה. כזו היא מערת קבר דוד, המתגלה לרגע קט ונעלמת שוב; כזו היא גם מערת המכפלה, שהירידה אליה ארוכה, קשה ורצופת מכשולים, והיא 'אינה מתגלה אלא לבעליה'. הצגת ההוויה הנוצרית המנצחת כהוויה גלויה ועל כן שקרית, מול הצגת ההוויה היהודית המובסת לכאורה כנסתרת ועל כן אמיתית, היא אפוא תמציתו של הפתרון שהציעה המסורת היהודית הארץ ישראלית לעולי הרגל היהודים מן המערב, שנאלצו להתמודד לפתע במזרח עם העימות היהודי-הנוצרי שהעיק עליהם בביתם.