

ירושלים בין יהדות ונצרות  
בתקופה הביזאנטית

אמנון לינדר

משתתפים בדיון: גדליהו סטרומזה  
יוסף יהלום  
יורם צפרייר  
יהושע פראוור



מועג בזכיות יצורים

הדיון התקיים ב־3 בינואר 1979

# ירושלים בין יהדות ונצרות בתקופה הביזאנטית

אמנון לינדר

ירושלים, כעיר וכמושג, תופסת מקום מרכזי בתודעה הנוצרית למן שלהי העולם העתיק. כבר במאה הרביעית כתב הנזיר יוהאנס קאסיאנוס, חניך בית-לחם:

ירושלים על-פי ההיסטוריה היא עירם של היהודים, על-פי האליגוריה היא כנסייתו של כריסטוס, על-פי האנאגוגיה [ההעלאה] — אותה העיר השמימית שהיא אִם כולנו, על-פי הטרופולוגיה [ההשאלה] — נשמת האדם.<sup>1</sup>

וכך אמנם מסכם ההיסטוריון המובהק של פרשנות המקרא בימי הביניים, דה-לובאק:

... בשם של ירושלים נמצא במרוכז את כל ההיסטוריה של עם ישראל, את כל המהות של הברית הישנה; ומכאן שמצויות בו כנסיית-ישו בשלימותה, נשמתו של הנוצרי ועיר האלוהים בשלימותה... עד כדי כך שפירוש השם ירושלים כמותו כפירוש שלם [in nuce] של המיסתורין הנוצרי. אין אפוא פלא שפרשנות המקרא הנוצרית... נדרשה לנושא זה כבר בתקופה מוקדמת מאוד.<sup>2</sup>

מכאן, שהחשיבות והמרכזיות של ירושלים בתודעה הנוצרית הן תולדה של החשיבות והמרכזיות של הנושאים אותם היא מגלמת ומסמלת, דהיינו ההיסטוריה היהודית עד לביטול הברית הישנה והחלפתה בחדשה, הכנסייה המשרתת (Ecclesia militans) בעולם-הזה, עיר האלוהים השמימית — היא הכנסייה המנצחת (Ecclesia triumphans) והנצחית, והיסוד העיקרי והדומיננטי בכל אדם נוצרי — הנשמה.

נובע מכאן שפרשנות כתבי-הקודש הנוצרית והשפעותיה בתחומים השונים של היצירה התרבותית (כגון הליטורגיה וההיסטוריוגרפיה) קובעת לעם היהודי ולמורשתו מקום של חשיבות מיוחדת בתפיסת-העולם הנוצרית, בתפיסת החברה הנוצרית את מהותה ויעודה, ושמרכיב 'יהודי' זה של החברה הנוצרית מוצא את ביטויו המוחשי והסמלי כאחת בעיקר ב'ירושלים'.

הכנסייה הנוצרית מגדירה עצמה כ־Una, Sancta, Catholica et Apostolica, ומטעם זה אין היא סובלנית כלפי דתות אחרות. היא תופסת את האמת שברשותה כאחת ויחידה, שהרי היא מטילה על

1 Cassianus, *Collationes*, 14, 8

2 H. de Lubac, *L'Exégèse médiévale*, vol. II, pt. I. Paris 1959, pp. 645-648

עצמה יעוד מיסיונרי. כנסייה זו התלבטה הרבה עם המסקנות התיאורטיות והמעשיות המתחייבות מההכרה שהיא עצמה העניקה ליהדות בתוך מסגרות הנצרות. מקצת הפתרונות שנמצאו לה מולכים לסובלנות חלקית, לסובלנות על-תנאי, שיש בה דחייה של הפתרון המיסיונרי אל אחרית-הימים ועד אז מותר קיומם של היהודים. פתרונות אחרים דוחקים את הקץ ומחייבים ניצור מדי, מתוך תפיסה היסטורית של היהדות בזיקה לנצרות: העם היהודי — ירושלים היהודית — הגיע לכלל סיום תפקידו בהיסטוריה הקוסמית עם דחייתו של ישו, ושוב אין לו זכות קיום בצדו של 'ישראל החדש', 'ישראל שברוח'. אופייני להתלבטות זו הניסוח שניסח במאה הי"ג גיום דוראנדוס את ארבעת סוגי פרשנות המקרא:

באורח היסטורי יש להבין את ירושלים כאותה עיר ארצית שאליה הולכים הצליינים; באורח אליגורי כנסייה המשרתת; באורח טרופולוגי כנשמתו של המאמין; ובאורח אנאגורי כירושלים השמימית, שהיא המולדת השמימית.<sup>3</sup>

לכאורה יש בהגדרה זו חזרה על ההגדרה המסורתית של קאטיאנוס, אולם בולט בה שינוי אחד: ירושלים ההיסטורית, אליבא דדוראנדוס, שוב אינה יהודית אלא היא בפשטות ירושלים הארצית, באותה עת — תחת שלטון מוסלמי.

ואם באירופה כך, נקל להבין שבעיית 'המימד היהודי' של ירושלים הנוצרית היתה קשה שבעתיים בירושלים הנוצרית גופא שבין המאה הרביעית והמאה השביעית-השמינית. הסביבה הפיסית-הגיאוגרפית והיישובית היתה טעונה תכנים יהודים-מקראיים מובהקים: הרים ונחלים, כפרים ומבנים, חומות, שערים וחורבות — כל אלה שבו ושחזרו עבר יהודי שהיה מוכר היטב לנוצרי מכתבי-הקודש. על עוצמתו של 'מימד יהודי' זה בירושלים הנוצרית של המאה הרביעית, אפשר לעמוד מתיאור מסעו של הצליין מבורדו, שעלה לירושלים בשנת 333 לערך. בא נוצרי לירושלים, ולהיכן נושאות אותו רגליו? תחילה לבית-המקדש ההרוס, משם אל הר-ציון ורק לאחר-מכן הוא נפנה לעלות אל כנסיית-הקבר ואל הר-הזיתים. כבר הבחין מומרט<sup>4</sup> שצליין זה מגלה עניין מיוחד בשרידים יהודיים ובמסורות של יהודים, הרבה יותר מהעניין שהוא מגלה באלה של הנוצרים, וקבע שלולא ידענו שהיה נוצרי היינו חייבים לראותו כיהודי. שמואל קליין ניסה לתרץ הקושיה בהנחה שהחיבור נכתב בבורדו בידי אדם שלא ביקר מימיו בירושלים, והעניינים היהודיים שבו מקורם 'מפי נוסע יהודי אשר הגיע... מארץ ישראל וספר שם מה שספר על ארץ ישראל ועל מעשי נפלאותיה'.<sup>5</sup> הסבר זה דחוק ואין לקבלו; אולם עובדה היא שצליין נוצרי הבא לירושלים במאה הרביעית בא אל עיר המגלמת, בראש ובראשונה, היסטוריה יהודית. האם היתה הקהילה הנוצרית בירושלים מודעת ל'מימד היהודי' של העיר? ואם אכן היתה מודעת לו, כיצד היא מתמודדת עם האתגר הצפון בו — דהיינו קריאת-תגר על נצרותה הבלעדית של העיר? יש עניין בתשובה לשתי שאלות אלה: הבנה נכונה של הדרך בה מבקשת הקהילה הנוצרית

Rationale Divinorum Officiorum, I, praef. 3

C. Mommert, 'Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux (333)', *ZDPV*, XXIX (1906), pp. 177-193 4

ש' קליין, 'ספר המסע Itinerarium Burdigalense על ארץ-ישראל, ציון, ו (תרצ"ד), עמ' 12-37. 5

שבירושלים לפתור בעיה זו תסייע בדינו להבין טוב יותר את ההתפתחות המיוחדת של הקהילה. עניין זה חשוב אפוא לחקר ההיסטוריה של ירושלים. אולם תשובה לשאלות אלה חשובה אף בחקר ההיסטוריה של יחס החברה הנוצרית אל היהודים, במזרח ובמערב, בה במידה שיחס זה הושפע מירושלים הנוצרית. למן העשורים הראשונים של המאה הרביעית ואילך הפכה ירושלים למרכז צליינות חשוב ביותר. זרימה מתמדת של צליינים אל העיר וממנה הבטיחה קיומה של הקרנה תרבותית אל כל רחבי הכנסייה. כך הגיעו נוהגים, חגים ומסורות שהיו טיפוסיים לירושלים אל המזרח ואל המערב; ומשום שהיו מעוטרים באוטוריטה של ירושלים, 'אם הכנסיות', נקלטו היטב במקומות החדשים ושיקעו שם את התפיסות והאמונות שנתגלמו באותם נוהגים, חגים ומסורות. אפשר לעמוד על תהליך זה של העברה בתיאור מסע הצליינות של אגריה, אֶס־מנור מספרד ששהתה בארץ-ישראל ובארצות השכנות בסוף המאה הרביעית ובראשית המאה החמישית. אגריה העלתה על הכתב תיאור מפורט של הליטורגיה הירושלמית כדי שיהא ביכולתה, כדבריה, להעבירה אל הנזירות שבמקומה. על תנועה מקבילה, אולם בכיוון ההפוך — מזרחה — עמד פְּרָקִיט, כאשר הוכיח שחג-ההתגלות של הצלב ב-7 במאי, חג ירושלמי מובהק, הועבר לאֶדְסָה בידי ראבולה, בישוף של אֶדְסָה בשנים 411–435, שרחש כבוד רב לירושלים, עלה אליה לרגל ואף נטבל לנצרות במ-הירדן.<sup>6</sup> כיוצא בזה הוכיח באומשטארק, שלוח הקדושים והחגים הטיפוסי לירושלים הועבר אל חוואריזם (היא חיווה) שבפרס — אולי דרך אנטיוכיה-צפון-סוריה — ונשמר שם בשינויים מסוימים עד למאה ה"א, כאשר הועתק על-ידי אֶל-בִּירוּנִי אל ספרו 'השרידים הנותרים מן התקופות שחלפו', בו תוארו לחות-השנה של הדתות השונות.<sup>7</sup>

שתי שאלות אלה מחייבות מחקר שלם ומקיף, שיכלול את כל תחומי היצירה הירושלמית המקורית — ליטורגיה, אמנות, הזמלטיקה, פרשנות המקרא וכיוצא בהם — ואף המקורות שנוצרו מהוץ לירושלים אולם נפוצים היו בעיר משום שנתנו ביטוי למסורתיה. יש להודות שאנו עדיין בראשיתו של מחקר זה, ומשום כך אין בידי אלא מסקנות ראשונות וחלקיות, העולות בעיקר מבחינה של שלושה סוגי מקורות: ליטורגיים,<sup>8</sup> הזמלטיים והאגיוגרפיים.

החלתו של שלטון נוצרי על ירושלים, משנת 324 ואילך, נתלוותה במדיניות עקבית של שמירה על אופיה הגנטילי, הלא-יהודי, של העיר, בעיקר על-ידי חידושם של האיסורים ההאדריאנים על ישיבת-קבע וביקורי יהודים בירושלים. לא כל החוקרים תמימי-דעים בדבר שיוכם של איסורים אלה להאדריאנוס ועל משך קיומם — וברור שאי-אפשר היה לבצעם בשלימות וביעילות. עם זאת אין ספק שאיסורים אלה הוטלו מחדש ואף נאכפו על-ידי השלטונות הנוצריים. כמה וכמה מקורות

F.C. Burkitt, 'The Early Syriac Lectionary System', *Proceedings of the British Academy*, 1921–1923, pp. 301–338 6

A. Baumstark, 'Ausstrahlungen des vorbyzantinischen Heiligenkalenders von Jerusalem', *Orientalia Christiana Periodica*, II (1936), pp. 129–144 7

F.C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905; A. Renoux, 'Un manuscrit du lectionnaire Arménien de Jerusalem', *Muséon*, LXXIV (1961), pp. 361–385; M. Tarchnischvili, *Le grand lectionnaire de l'église de Jerusalem*, I, Louvain 1959; A. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Hierosolymitikes Stachyologias*, II, 1894, pp. 1–254 8

מהמאה הרביעית מלמדים על ההקפדה שהקפידו בכפייתם, להוציא עלייה לרגל של יהודים בתשעה באב, שהותרה תמורת ממון ונתקיימה בהשפלה ובביזוי. הכנסייה הירושלמית הקפידה על שמירתם של האיסורים, ומשהצליחו יהודי טבריה להשפיע על הקיסרית אודוקיה שתפעל לביטולם, בשנת 438–439, הפעילה עליה הכנסייה הירושלמית לחץ כה כבד — תוך שכנוע יעיל של נזירים קנאים פְּרָצֹמָא ותלמידיו — עד שנאלצה לְחַזֹּר בה מכוונתה. החזרת הצלב ברוב־פאר לירושלים בידי הראקליוס בשנת 630 או 631 שימשה עילה לאישור ולפרסום מחודש של האיסורים הקונסטאנטיניים; לא זו בלבד שנאסר על יהודים לשבת בירושלים, אלא נמנע מהם להתקרב אל העיר בתחום של שלושה מילים. שמונה שנים לאחר־מכן, בשנת 638, נפלה ירושלים בידי המוסלמים, אולם כנסיית ירושלים בהנהגתו של הפאטריארך סופרוניוס חשה עדיין מחויבת לקיים את האיסורים; לפיכך לחצה על הכובשים שיחדשו את תוקפם. המוסלמים התירו את שובם של היהודים לעיר, ולפחות בשלבים הראשונים שיבה זו התלוותה בשיבה אל ה־הֶבִית. אולם המסורת מימי־הביניים מדווחת על הגבלות שהוטלו על מספר המשפחות שהורשו לבוא לעיר. חידושו של השלטון הנוצרי בירושלים בשנת 1099 נתלווה מיד בחידוש האיסורים הקונסטאנטיניים וכיוצא בהם בשנת 1229. משנת 324 ואילך שמרה הכנסייה הירושלמית בקנאות על העיקרון שירושלים חייבת להיות סגורה ליהודים, ועיקרון זה נפוץ ונתקבל ברחבי הנצרות.

דחיית היהודים מירושלים היתה היבט אחד של דחיית 'המימד היהודי' של העיר; היבט אחר אנו מוצאים בתפיסות השונות על מיקומה של העיר ההאדריאנית והנוצרית ביחס לבית־המקדש ההרוס, שנשאר בשיממונו עד לכיבוש המוסלמי. כמה וכמה מקורות מלמדים על תפיסות אלה בקרב אנשי־הכנסייה הארץ־ישראלית, שפעלו למימוש תכניות הבנייה של קונסטאנטינוס בירושלים, ובעיקר אוסביוס מקיסריה. ב־*Demonstratio evangelica* הדגיש אוסביוס שכנסיית האנאסטאסיס נמצאה מחוץ לתחומה של 'ירושלים הארצית', שנהרסה על־ידי האל, שהרי קברו של ישו נמצא מחוץ לחומות העיר שנידונה לחורבן ובמרכז של אליה קאפיטולינה, אבן־הפינה לירושלים ה'חדשה' וה'שמימית'. כיוצא בזה מדגיש אוסביוס שהתגלות האלוהים על ה־הֶזִיתִים נרחשה מחוץ לתחומי העיר, ושכנסיית הָאֶלֹאֹנָה שָם היא מעין ירושלים חדשה, ניגוד מוחלט לירושלים הישנה. הטיעון הֶשְׁתַּנָּה בשנת 335, אולם הקו הרעיוני נשאר בעינו; בנאום לכבוד הטריקֶנְאָלִיָה של קונסטאנטינוס הדגיש אוסביוס שכנסיית המארטיריום נבנתה 'בלב־לבה של הבירה המלכותית של העברים', ובחיבורו האחרון — 'חיי קונסטאנטינוס' — שב והבליט את הניגוד בין מכלול כנסיות הקבר וירושלים הישנה, שנהרסה כעונש על רצח־אֶל שביצעו תושביה. כאשר ביקר בירושלים הצליין מבורדו הוא הבחין בכירור בין אתר המקדש ההרוס וה־*civitas* (העיר), הוכחה מאלפת עד כמה מקובלת היתה בירושלים הנוצרית האנטייתזה בין המקדש החרב, 'ירושלים הישנה', והעיר הנוצרית על כנסיותיה, 'ירושלים החדשה'.

בשנת 1938 ניתח לראשונה ר' דְּבֶרְסֵס<sup>9</sup> את תוכנו של כתב־יד חשוב ממנזר קתרינה בסיני — קודקס סינאיטיקוס גראיקוס 493 — ועמד על טיבו כאסופה ירושלמית אנטי־יהודית. זהו כתב־יד מן המאה השמינית, שהועתק בירושלים או בסביבתה הקרובה, והועבר לסיני בין שאר כתב־יד שניצלו

R. Devreesse, 'Une collection hiérosolymitaine au Sinai', *Revue biblique*, XLVII (1938), pp. 555–558 9

בדרך זו מהפגיעות במוסדות הכנסייה בארץ במהלך המאות התשיעית-הי"א. במקורו הכיל 16 חיבורים, שמהם נשתמרו 15:

- 1 חזון קונסטאנטינוס.
- 2 מציאות הצלב הנערץ.
- 3 איגרת קירילוס בישוף ירושלים . . . לקונסטאנטינוס [כך].
- 4 יוהאנס בישוף קונסטאנטינופוליס על הצלב ועל הליסטים . . .
- 5 אנקומיון (שבח) לצלב מאת אותו יוהאנס.
- 6 הומיליה (דרשה) של יוהאנס לליסטים שנצלב עם ישו ונגד היהודים.
- 7 הסיכויס, על הצלב.
- 8 סווריאנוס בישוף גבל, על הצלב.
- 9 מציאת שרידי סטפאנוס הפרוטומארטיר הקדוש.
- 10 אנקומיון לסטפאנוס . . . מאת גרגוריוס מניסה.
- 11 אנקומיון לסטפאנוס . . . מאת יוהאנס בישוף קונסטאנטינופוליס.
- 12 אנקומיון לסטפאנוס . . . מאת פרוקלוס בישוף קונסטאנטינופוליס.
- 13 אנקומיון לסטפאנוס . . . מאת הסיכויס פרסביטר בירושלים.
- 14 על יעקב הבישוף וראשון הבישופים, אחי האדון, וכיצד רצחוהו היהודים.
- 15 המארטיריון של יהודה, הוא קיריאקוס בישוף ירושלים.
- 16 אפרים, על הליסטים הצלוב.<sup>10</sup>

אפשר לחלק את האסופה לשלוש חטיבות עיקריות: (א) חיבורים שעניינם בצלב, בקונסטאנטינוס, בהלנה, ביהודה קיריאקוס, בקירילוס, בליסטים המאמין; (ב) חיבורים הדנים בסטפאנוס; (ג) חיבור אחד העוסק ביעקב אחי ישו. שלוש החטיבות מבטאות דחייה חריפה של היהודים: סטפאנוס ויעקב הם מארטירים שמצאו מותם במישרין ובמוזד מידי היהודים; הוא הדין בחטיבה הקשורה בצלב, בה נדון להלן. על חשיבות המסורות המובאות בכתב-יד זה אנו למדים מן העובדה שלוש החטיבות קשורות לשתי הכנסיות העיקריות והחשובות ביותר שבירושלים — מכלול כנסיות-הקבר וכנסיית ציון. דְבָרְס, שהופתע מעט מעוצמת השנאה ליהודים המפעפת באסופה זו, סבר שהיא מלמדת על עימות חריף בין יהודים ונוצרים בירושלים, אולי בשליש הראשון של המאה השביעית (הכיבוש הפרסי, הרסטוראציה ההראקליאנית, והכיבוש המוסלמי). לאמיתו של דבר אין כל צורך לבקש מאורע או תקופה יוצא-דופן כסיבה לאיבה זו; כפי שראינו דחיית היהודים אינה יוצא מן הכלל בכנסייה הירושלמית, אלא מאפיין קבוע ומתמשך למן המאה הרביעית. אסופה זו מעמידה אותנו על התפקיד המרכזי שמילא מכלול כנסיות-הקבר והמסורות הקשורות בו בעיצוב השנאה ליהדות; נצמצם אפוא את הדיון למקצת המסורות והנהגים המתמקדים במכלול זה ומבטאים את הרגישות בירושלים הנוצרית ל'מימד היהודי' של העיר.

10 מתוך: E. Ehrhardt, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literature der griechischen Kirche, I, TUGAL, L, Leipzig 1937*

חיבורים 1, 2, ו-15 בקודקס סינאיטיקוס 493 מתלכדים ליחידה אחת; עניינה גילוי הצלב על-ידי הלנה ויהודה קיריאקוס וביוזמתו של קונסטאנטינוס. טיפוס זה של אגדות נוצר, ככל הנראה, בירושלים, ובוודאי בארץ-ישראל-סוריה במחצית הראשונה של המאה החמישית; תפוצתו ברחבי הנצרות — ובייחוד במערב הלאטיני — היתה מהירה ומדהימה. האגדה פותחת בתיאור חזון הצלב של קונסטאנטינוס ערב מלחמתו בברברים על נהר הדאנובה, כיצד ציווה לסמן את מגיני-חייליו באות הצלב וכיצד זכה בעקבות זאת בניצחון. לאחר שנטבל הקיסר לנצרות, שיגר את הלנה אמו לארץ יהודה לחפש את הצלב האמיתי, והיא אכן באה לירושלים וצוותה לכנס את כל היהודים מסביבות העיר, 'שפן ירושלים היתה שוממה מהם לחלוטין'. שלושת-אלפים יהודים נאספו, כביכול לשם ויכוח בענייני דת. לאחר שבחרה את המלומדים ביותר, הבין יהודה, אחד הנבחרים, כי הלנה מחפשת אחר הצלב, 'שעליו צלבו אבותינו את המשיח'. הוא הזהיר את חבריו לבל ייעתרו לכך פן 'יאבדו למעשה מנהגי אבותינו ויפקע החוק'. אם ימצאו הנוצרים את הצלב 'לא ימלוך עוד עם העברים, אלא תהא המלוכה והתפארת לעובדי הצלב, והוא ימלוך לעולמי-עולמים'. הלנה דנה את היהודים הסרבנים למוקד, ואז הסגירו בידיה את יהודה. הוא ניסה תחילה לשמור על הסוד, אולם נכנע לאחר שנידון למוות ברעב, התפלל לאלוהים וכמענה לתחינתו נתגלה באורח נס מקום מחבואו של הצלב. יהודה גילה את שלושת הצלבים, ייעץ להלנה כיצד לזהות את צלבו של ישו (על-ידי הנחת גוויה על שלושת הצלבים; המת קם לתחייה כשהונח על צלבו של ישו), והוסיף וגילה גם את שרידי הצליבה האחרים. התיאור מסתיים בדין-ודברים בין יהודה, שנטבל לנצרות ונקרא מעתה קיריאקוס, והשטן, המקונן על שהפסיד עתה בעטיו של יהודה זה את שהרוויח בשעתו הודות ליהודה איש-קריות. יהודה עצמו נעשה בישוף של ירושלים, והשטן מבטיחו כי יזכה במות מארטיריון מידיו של יוליאנוס הכופר (מי שניסה להפקיע את ירושלים משליטתה הבלעדית של הכנסייה ולהחזירה ליהודים); ואילו הלנה חיזקה את הכנסייה בירושלים, הביאה לרדיפת היהודים שלא האמינו בצלב, הגלתה אותם מיהודה 'והפיצה אותם בכל הארץ'.

אגדה ירושלמית זו יש בה ביטוי אליגורי לכמה עמדות בסיסיות של הכנסייה כלפי היהדות, כגון הלגיטימציה שהיא מעניקה לרעיון ההמרה הכפויה מטעם המדינה, לרעיון הבסיסי בתפיסות האסכאטולוגיות של הכנסייה שהיהודים עתידים להתנצר בקץ הימים בירושלים ושהתנצרות זו תהיה שלב אחרון בהיסטוריה האנושית לפני בוא המשיח; ולתפיסה שהאמת הנוצרית מקורה ביהודים. אולם אין ספק שאגדה זו מבטאת ביטוי שלם את העמדה הירושלמית העוינת כלפי היהדות, שקראה לגירושם מירושלים ומסביבותיה וראתה בנצרותה של העיר שבמרכזה כנסיית-הקבר והצלב את האות הברור ביותר לנצחון הנצרות ולכליית היהדות.

ודאי הוא שדי בפולחן הצלב לתת לתפיסות אלה חיות רבה ולהקנות להם השפעה מתמשכת, אלא שלפולחן זה נוספו פולחנות אחרים, ששימרו את זכרם של קונסטאנטינוס והלנה (ימי-זיכרון ב-21 וב-22 במאי), יהודה קיריאקוס (יום-זיכרון ב-31 במארס), הקנטוריון לונגינוס (ימי-זיכרון בכנסיות שונות בירושלים ב-11 בפברואר, ב-17 ביולי, ב-10 בספטמבר, ב-15 באוקטובר) והליסטוס המאמין, שזכרו נחוג בגולגותא ב-12 באוקטובר. הקנטוריון לונגינוס — שהאגדה סיפרה כי הכיר באלוהותו של ישו על הצלב כאשר ניצב עם חייליו לשמור עליו וכי סירב לקבל מהיהודים שוחד כסף כדי שיתן ידו להפרחת שמועות-כזב על עלייתו של ישו מהמתים — שב למולדתו לאחר שנטבל. שם נרצח בידי מרצחים ששיגר פונטיוס פילאטוס בלחצם של היהודים. ראשו הובא

לירושלים והושלך לפני החומות. ביוגרפיה של לונגינוס המדגישה את אשמת היהודים חוברה בידי אנדריאס מירושלים, שהשתמש לכתיבתו במקורות שנמצאו לו בספרייה של כנסיית-הקבר. הליסטים המאמין, שנצלב לצדו של ישו והאמין בו על הצלב, זכה שיראו בו סמל לגויים שהכירו בישו וזכו על כן בברית החדשה; הליסטים השני סימל את היהודים שהתמידו בכפירתם ואיבדו משום כך את בריתם עם האלוהים. קודקס סינאיטיקוס 493 מביא שני חיבורים העוסקים בקדוש זה.<sup>11</sup> בשניהם שלטת המגמה האנטי-יהודית, אותה מסכם היטב חיבור 8, המיוחס לסווריאנוס מגבל:

שני הליסטים על הצלב מסמלים את היהודים ואת הפאגאנים שתחילה סטו מדרך הישר בכפירתם ולאחר הדברים הללו למדו את האמת. ואילו סמלם של היהודים היה ליסטים ונשאר ליסטים עד הסוף. עד לשעה שצלבוהו התמיד בדרך הפשע... הצלב מפריד בין שניהם, בין דרך האבדון לכופרים לבין דרך הישועה למאמינים...<sup>12</sup>

מן הדין להדגיש שייחודה וסוד-השפעתה של ירושלים הנוצרית ניפרים היו בעיקר בליטורגיה שנהגה בכנסיותיה, כיוון שהנוהגים הליטורגיים המחישו בעיני המוני מאמינים — ובעיקר המוני צליינים — אמינות תיאולוגיות שנתרו תומות בפני אנאלפבתים, והשפעתם הפסיכולוגית היתה חזקה יותר כאשר תייבו השתתפות אקטיבית של הקהל בניהול הטקסים. ואכן, ייחודה של הליטורגיה הירושלמית הוא בצמידותה למקומות ההיסטוריים שבהם התרחשו המאורעות הנוכריים בחגים; גורם זה הביא לעיצובם של החגים במתכונת של שחזור המאורעות העיקריים בחיי ישו, על-ידי תהלוכות שעברו ממקום למקום, מכנסייה לכנסייה, נשאו את התפילות ה'מתאימות' וקראו בכתבי-הקודש בטקסטים ה'מתאימים', ליוו את האפאטוויארך כשהוא רכוב על עֵיר, הניפו לקראתו את כפות-התמר וכיוצא באלה. ואמנם כך חוזרת ואומרת אגריה בתיאוריה: 'שרו את המזמור... קרא בכתבי-הקודש... באורח המתאים לעניין ולמקום'. זה היה ייחודה של הליטורגיה הירושלמית — התאמתה למקום.

ראוי אפוא לבדוק אם מגלה הליטורגיה הירושלמית — באומר ובמעשה — אותה רגישות ל'מימד היהודי' שמצאנו בכתובים בירושלים. נבחן לצורך זה מקצת מהליטורגיה של 'השבוע הגדול'. שבוע זה נפתח ביום א' של כפות-התמרים, הגיע לשיאו האמוציונאלי בימי ה'–שבת, ולפורקן משחרר ביום א' של הפסחא. השבוע שימר ושחזר את השבוע האחרון בחיי ישו בירושלים, החל מכניסתו העירה רוכב על עֵיר כשילדי היהודים שוטחים לפניו כפות-תמרים וקוראים 'הושענה לבן-דוד', וכלה במסירתו ובמאסרו ביום ה', בצליבתו ובעינויו עד מוות על הצלב ביום ו' ובתחייתו ביום א'. היה זה ללא-ספק החג המרכזי בירושלים, והצליינים כוונו בואם כדי שיוכלו להשתתף באירועיו. עם שובם לבתיהם הביאו עמם גם מהנוהגים הירושלמיים.

גם עיון שטחי בליטורגיה של אותו שבוע, שנשתמרה בטיפיקון של כנסיית האנאסטאסיס, די בו כדי ללמד על תשומת-לב מפתיעה ליהודים וליהדות במכלול הטקסים הנערכים בו. ציפן הסגרתו של ישו בידי יהודה איש-קריות אפשר פיתוח נרחב של האשמות וכינויי-גנאי שהם משותפים ליהודים היחידים וליהודים ככלל המיוצג על ידו (יהודה הוא 'טיפוס' מקובל של היהדות).

11 שניהם יצאו לאור בהוצאות ביקורתיות: A. Wenger, 'Le sermon LXXX...', *Augustinus Magister*, I, Communications, Paris 1954, pp. 175–185; Dém. Hemmerdinger – Iliadou, 'Sermon grec inédit de S. Éphrem sur le bon larron', *AnBoll*, LXXXVI, (1968), pp. 423–439

12 ונגר, שם, עמ' 178.



יום ה' הגדול, גת-שמנים<sup>13</sup>

בשלושים שקל-כסף מכרו אותך היהודים, את מלך השמים והארץ, את אוצר החיים השמימיים. לא שמרוך במטמוני-לבם, אלא מסרוך לבתי-האוצר הריקים של הגויים. אכן לא היו ראויים להחזיק בך, באוצר האמיתי, ומשמצאנוך, אדון, משבחים אנו אותך. אדון, רחם עלינו.

חרטת פטרוס'

חלף הטובות אשר עשית, כריסטוס, לעם היהודים, דנו אותך להיצלב, והשקוף חומץ עם מררה. תן להם, אדון, כגמול מעשיהם, כי לא הכירו בירידתך עלי-אדמות.

...

בנגידה לא הסתפקו בני עם העברים, כריסטוס, אלא הרימו ראשיהם בלעג ובקלס. תן להם, אדון, כגמול מעשיהם כי לא הכירו בירידתך עלי-אדמות.

...

לא הארץ אשר רעשה אף לא הסלעים אשר נבקעו שכנעו את העברים, אף לא פרוכת-המקדש, גם לא תחיית-המתים. תן להם, אדון, כגמול מעשיהם, כי לא הכירו בירידתך עלי-אדמות...

כיוצא בזה אנו מוצאים במזמורים המושרים בערבו של יום א' של כפות-התמרים השוואה חוזרת ונשנית בין הסינאגוגה והאקלזיה, בין היהודים הנדחים והגויים-הנוצרים הנקראים; כך למשל:

סינאגוגה מושחתת ונואפת, אַת שלא שמרת אַמונים לאישך, מדוע את דבקה בירושה [διαθήκη] שאינך זכאית לה? מדוע את מתפארת באב, שאַת בנו השפלת? לא שעית לנביאים, לאלה אשר בשרו את בואו; אכן, כושי מילדיך שלך, הקוראים הושענה לבן-דוד, ברוך הבא בשם ה'. כנסיית האלוהים מקרב הגויים, אַת שחברת אל כריסטוס חתנך באמונה, אַת הפכת זכאית לירושת [διαθήκη] האב. אַת מתפארת באב שאַת בנו אהבת. אַת שועה לנביאים שבישרו על בואו של הבן; אכן קבלי בברכה את ילדיך-שלך, הקוראים הושענה לבן-דוד, ברוך הבא בשם ה'.<sup>14</sup>

שבוע לאחר-מכן מתענה קהל עצום לפני הגולגותא ב'שעות הענות', אותן שעות המשחזרות את עינויו של ישו על הצלב עד למותו. המתח הרגשי של ההמון מגיע לשיאו בשעות אלה, ובמהלכן מושמעים בתי-שירה (troparia), שרובם ככולם עוסקים בזיקה שבין הנצרות והיהדות, בין ישו וצולביו היהודים. בטקסט זה לא נעסוק בהרחבה, אך ראוי להדגיש שהיהודים מכונים בו בעקביות 'פושעים' (παράνομοι) והם מוצגים באורח מוחלט כמעט כיוזמי הצליבה, מבצעה ורודפי הנוצרים; הצליבה מוצגת כרקע למשפט בין האל ועמו, בו נמצא העם חייב, מאבד את מעמדו המיוחד, ואת מקומו תופסת כנסיית הגויים.

13 מתוך: Papadopoulos Kerameus, *op. cit.*

14 שם, עמ' 28-29.

דיון: ירושלים בין יהדות ונצרות בתקופה הביזאנטית

### טרופאריון ראשון

היום נקרעת פרוכת־המקדש כהוכחה לפושעים, והחמה מסתירה אורה בראותה את האדון הצלב.

### טרופאריון שני

פצוע על הצלב, כך קראת, אדון: בשל איזה מעשה רוצים אתם לרצחני, יהודים? האם מפני שרפאתי את המשותקים שבכם? האם מפני שהקמתי את מתיכם כמתוך שינה, רפאתי את זכות־הדם, ריחמתי על הכנענית? בשל איזה מעשה רוצים אתם לרצחני, יהודים? אבל התבוננו, פושעים, בזה אשר שספתם, במשיח.

### טרופאריון שלישי

כך אומר האדון ליהודים: עמי מה עשיתי לך ומה הלאתיך? פקחתי עיני עוורֶיך, טיהרתי מצורעֶיך, הקמתי מרותקים אלי־ערש. עמי, במה הצקתיך, ובמה גמלתני? תחת המן מררה, תחת המים חומץ, תחת אהבתי סמרתני אל הצלב. לא אשמור עליך עוד. אקרא אלי את הגויים והם יפארוני עם האב ורוח הקודש, ואני אעניק להם את חיי־הנצח.

מחקרו של ו' שיץ<sup>15</sup> העלה שטרופאריון זה, המשמש עדיין בכנסיות שונות, הגיע מערב דרך כנסיית בנוונטו בימי־הביניים המוקדמים.

### טרופאריון שמיני

בואו, העמים נושאי המשיח, ונראה מה זמם יהודה הבוגד עם הכוהנים החוטאים נגד מושיענו. היום דנו למוות את הדבור שאין הוא בן־מוות, ובהסגירם אותו לידי פילאטוס צלבוהו כאן, על הגולגותא. וכאשר סבל זאת קרא מושיענו בקול ואמר: סלח להם, אבא, על החטא הזה, למען ידעו הגויים על תחייתי מהמתים.

### טרופאריון תשיעי

מחוקקי ישראל, יהודים ופרושים, מקהלת האפוסטולים קוראת אליכם בקול: ראו את המקדש שאתם הרסתם. ראו את הטלה שאתם צלבתם ולקבר הסגרתם, אולם בעוצמת־שלו שב לתחייה. אל תטעו, יהודים, הוא־הוא אשר הצילכם מהים, אשר כלכלכם במדבר. הוא החיים, האור ושלו־היקום. מעתה ואילך קורא אני את הגויים והם יפארו אותי ואת האב ורוח הקודש.

הטרופאריון האחד־עשר עשוי לשמש תשובה לשתי שאלות שהצגתי בראשית דברי: האם היתה הקהילה הנוצרית בירושלים מודעת ל'מימד יהודי' של העיר? ואם אכן היתה מודעת לו — כיצד היא מתמודדת עם האתגר הצפון בו: קריאת־תגר על נצרותה הבלעדית של העיר?

W. Schütz, 'Was habe ich dir getan, mein Volk?' *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, XIII 15 (1968), pp. 1-38

## טרופאריון אחד-עשר

כאשר סמרו הפושעים את אדון התפארת אל הצלב קרא אליהם בקול: במה הכאבתי לכם, או במה הכעסתיכם? השחרר אתכם מי מדיכוי לפני? ועתה, כיצד אתם גומלים לי? רעות תחת טובות. תחת עמוד-האש סמרתם אותי אל הצלב, תחת הענן חפרתם לי קבר, תחת המן הגשתם לי מררה, תחת המים השקיתם אותי חומץ. מעתה ואילך קורא אני את הגויים והם יפארו אותי ואת האב ורות הקודש.

קיימת אפוא מודעות עמוקה לשאלת 'יהדותה של ירושלים' והתמודדות עם בעיה זו בליטורגיה, בהאגיוגראפיה ובהומילטיקה — גם בהיעדר יהודים מירושלים. הכנסייה הירושלמית עיצבה עמדה של שלילה מוחלטת של היהדות וסילוקה המוחלט מירושלים. בשלילה זו ניתן להבחין לעתים גוונים והטעמות שונות, כגון מידה מסוימת של מתינות הנובעת מראיית היהדות כשלב שהיה טוב ותקף לזמנו, או הזדהות אמוציונאלית ושכלתנית עם 'יהדות המקרא וביטוייה בירושלים היהודית' בנסיבות המקלות הזדהות מעין זו, כגון חורבן ירושלים בידי הפרסים והגליית הכמורה הירושלמית הנראים לבני-התקופה בירושלים באספקלריה של חורבן ירושלים וגלות בבל. אלה מסקנות ראשונות וחלקיות. הן צריכות המשך מחקר וביסוס, בעיקר בתחום שלא נדון כמעט בדברי אלה — חשיפת צינורות-ההשפעה והמעבר מירושלים אל רחבי הכנסייה הנוצרית, ותוצאותיה של תנועה זו במצבה של התפוצה היהודית תחת שלטון הנצרות.

## גדליהו סטרומזה: איזו ירושלים?

השם 'ירושלים בין יהדות ונצרות' מניח שהיהודים והנוצרים דיברו על אותה עיר ואל אותה ירושלים מאווייהם. זוהי הצגת-דברים מטעה בפשטותה. אכן אפשר לטעון, ולא רק לשם הפאראדוקס, שירושלים הנוצרית שונה מירושלים היהודית, כשם ש'הברית הישנה' אינה זהה לתנ"ך. אם נשתמש במושג שאול מהגל, אפשר לדבר על תהליך של *Aufhebung* בירושלים הנוצרית: העלאה שהיא גם העלמה. מעמדה של ירושלים מקביל בנצרות למעמדה של היהדות, והיחס האמביבאלנטי המאפיין לעתים תכופות את יחסו של 'ישראל האמיתי' לישראל הישן מאפיין גם את יחסו אל בירת-ישראל.

הנצרות קיבלה מהיהדות את שני המושגים 'ירושלים של מעלה' (או 'ירושלים השמימית'; האיגרת אל העברים) ו'ירושלים החדשה', של אחרית-הימים (חזון יחזקאל). במהרה ניטשטש ההבדל בין המושגים האלה, ולמעשה שימשו בערבוביה בהקשרים אסכאטולוגיים ואליגוריים כאחד. הנצרות הקדומה זיהתה את חידושה כנגד היהדות עם עליונותה הרוחנית עליה, וכך גם נראתה 'ירושלים החדשה' כוזה ל'ירושלים של מעלה'. זיהוי קדום זה מובן בעיקר בשל היותה של הנצרות בראשיתה

דת החיה בתחושה של אחרית-הימים וטרם הפרידה בין גופי-תורה אסקאטולוגיים לשיטת פרשנות אליגורית. תהליך זה קרה מאוחר יותר, כשהערבוב המושגי בין 'ירושלים של מעלה' ו'ירושלים החדשה' נתקבל כבר בתודעה הנוצרית.

מכל מקום, שני המושגים האלה הועמדו בניגוד חריף ל'ירושלים של מטה' — וראוי לציין שניגוד חריף מעין זה בין 'ירושלים של מטה' ו'ירושלים של מעלה' זר לתפיסתם של חז"ל.<sup>1</sup> ירושלים ה'ארצית' זוהתה בתודעה הנוצרית עם ירושלים היהודית, עירם של רוצחי ישו, ירושלים של הברית הישנה ומצוותיה הבטלות, שמקדשה חרב לעולם. מולה הועמדה 'ירושלים של מעלה': עירו של אלוהים, מחוזו של ישו המשיח ומקום-משכנם לנצח של המאמינים בו.<sup>2</sup> כדי שנוכל לעמוד נכונה על הצדדים השונים של בעיית ירושלים בנצרות, יש להפריד בין מישורי התייחסות שונים:

1. המישור ההיסטורי של מציאות החיים הנוצריים בירושלים עצמה. למישור הזה במיוחד הופנתה תשומת לבו של אמנון לינדר.

2. מישור הרגש הדתי (העממי בעיקרו), שהוליד מאז אמצע המאה הרביעית תנועות עלייה לרגל, תנועות שתשתיתן הראשונה, הן הפיסית והן הפסיכולוגית, היתה סדרת פעולותיהם הנמרצות של הלנה ובנה קונסטאנטינוס לפיאור מקומות-הקודש.<sup>3</sup>

3. המישור התיאולוגי. כאן כוונתי לטעון, ולו ברמז, שלירושלים אין כלל תפקיד חשוב במחשבתם של אבות-הכנסייה. דומה כי המחקר לא עמד במידה מספקת על כך שרוב שבחיה של ירושלים בספרות הפאטריסטית הם בגדר מליצות בלבד, ללא תפקיד תיאולוגי קונקרטי, ממשי — אלא אם כן מתייחסים הם ל'ירושלים של מעלה', למושג מנותק למעשה מכל התייחסות אל 'ירושלים של מטה'.

לינדר עמד בדבריו על החריפות המיוחדת של דברי-הפולמוס נגד היהדות והיהודים שנכתבו על-ידי נוצרים ירושלמים בין המאות הרביעית והשביעית. פשיטא, שנוצרים היושבים בירושלים יודעים את משמעותה של העיר ליהודים, וברי שאין הם אוהדים את היהודים ואת היהדות. עם זאת מתעוררת שאלה מיתודולוגית: באיזו מידה נובע מהטקסטים המצוטטים שצירוף ידיעה זו ורגשות אלה גרמו אצל תושביה (הנוצרים כולם) של ירושלים למתח מיוחד ולעוינות מיוחדת כלפי היהדות והיהודים? כמו לכל ג'אנר ספרותי, יש לספרות האנטי-הרטיית דינאמיקה משלה. כתבים אלה אינם

1 עיין: א"א אורבך, 'ירושלים של מעלה וירושלים של מטה', ירושלים לדורותיה — הכינוס הארצי הכ"ה לידיעת הארץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' 156-171. כך מסכם אורבך את מאמרו: 'ירושלים של מעלה אינה בעיני חז"ל אלא תוצאה מגידולה ובנינה של ירושלים של מטה. הכל עולים ומעלין לירושלים, ועם עלייתם עולה ומתעלה ירושלים עד למעלה' (שם, עמ' 171). מושג של עיר שמימית, מקום מושבן של הנשמות, מופיע גם בהקשר פילוסופי במאה השנייה אצל נומניוס. עיין: F. Thedinga, *De Numenio philosopho platonico*, Bonn 1875, Frgt. 56, p. 71. עיין: Dieter Georgi & Harvey Cox, 'Offenbarung 21, 1-5 (8)', *Göttinger Predigt-Meditationen*, Göttingen 1972, pp. 201-212.

2 עיין: י' פראוור, 'הנצרות בין ירושלים-של-מעלה וירושלים-של-מטה', ירושלים לדורותיה (לעיל, הערה 1), עמ' 179-192. פראוור מנתח את המתחים בין שתי הוראות 'ירושלים' לאורך התפתחות הנצרות המערבית.

בהכרח מבטאים פולמוס ישיר או התמודדות ישירה של הכנסייה עם המותקף — בין אם מדובר ביהדות או במניכאיזם, למשל.

טענותיו של יוסטינוס מארטיר נגד היהדות (כמו נגד 'הרסיות' רבות אחרות) היו במהרה לדפוסים ספרותיים שהועברו ממחבר למחבר, ולא תמיד ברור למקרא היצירות הללו אם מדובר בהתקפת יהודים 'נוכחים', באפולוגטיקה נוצרית פנימית נגד היהדות, או בהתקפה עקיפה של דיעות 'פרו-יהודיות' אצל נוצרים מסוימים.<sup>4</sup> יש לצרף אפוא קריטריונים שונים והירות מירבית אם נרצה להשתמש בספרות אנטי-יהודית לצורכי הוכחות היסטוריות.

בימי ביזאנטיון, נשאר מעמדה של ירושלים נחות יחסית. במאות הראשונות היתה 'אליה קאפיטולינה' כפופה לכס-הבישוף של קיסריה, שגם בענייני סמכות דתית נשארה העיר הראשונה במחוז ארץ-ישראל. 'הקאנון' השביעי של ניקיאה העניק למעשה גושפנקא לכפופות זו, אם כי נתן לבישוף של ירושלים סמכויות מיוחדות, בשל כבודה של העיר.<sup>5</sup> יש לציין שרק ועידת חלקדון (ב-451) העלתה את הבישופות של ירושלים לדרגה של פאטריארכט. 'אם כל הכנסיות', 'מטרופוליין' — שמות חואר אלה נשארו בגדר שמות של כבוד בלבד, ובירושלים לא היתה סמכות דתית ואסכולה תיאולוגית הקורנת מעבר לשעריה. בוועידה החמישית בקושטא (ב-553) נקבע סופית מעמדה של ירושלים: היא הועמדה במקום חמישי ואחרון ברשימת הפאטריארכטים, אחרי קונסטנטינופוליס, רומא, אלכסנדריה ואנטיוכיה. בשני המרכזים הגדולים במזרח, אנטיוכיה ואלכסנדריה, התקיימו ויכוחים תיאולוגיים צרים והתפתחו אסכולות חשובות. ירושלים נשארה מרכז של שמרנות (עדות לכך, למשל, מחשבתו של קירילוס מירושלים, באמצע המאה הרביעית). תיאולוגיה מקורית לא פרחה בירושלים, גם כאשר אכסנו מנורי מדבר-יהודה, ובראשם מר-סבא (במאות החמישית והשישית), ויכוחים תיאולוגיים תוססים, בעיקר סביב שאלת האוריגניזם.<sup>6</sup> על-פי רוב נשארה ירושלים גרורתה של קושטא בעניינים תיאולוגיים, כלומר 'ישרה את הקו' לפי הקיסר. המתח התיאולוגי בין ירושלים היהודית וירושלים הנוצרית משתקף בבירור בהכנונה העירונית של העיר הביזאנטית. הרהיבת נשאר חרב במכוון, ואף הפך למקום אשפתות, אך העיר החדשה נבנתה מסביב לבנייני הכנסיות המפוארים של קונסטאנטינוס, ובעיקר כנסיית התחייה ('אנֶסְטֶסִיס') — כלומר, מחוץ לגבולות ירושלים היהודית. אכן ההיסטוריוגרפיה הנוצרית טרחה לפרש ברוח זו

- 4 ואפילו התקפה סמויה על אמונות דעות של המוסלמים לאחר המאה השביעית. A.C. McGiffert (ed.), *Dialogue between a Christian and a Jew*, New York 1889, p. 8. הוא מאפיין את הספרות הנוצרית הפולמוסית נגד היהדות כ-"literary device". ראה גם: A.L. Williams, *Adversus Judaeos – A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935
- 5 על היחסים בין ירושלים לקיסריה במאות הראשונות, עיין: S. Vailhé, 'Formation du Patriarchat de Jérusalem', *Echos d'Orient*, XIII (1910), pp. 325–336 וכן: F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, Cambridge, Mass. 1958, pp. 21–23. נגד השקפותיהם בדבר מעמדה הנחות פחות של ירושלים באותה תקופה טוענים: L.P. McCauley & A.A. Stephenson, *The Works of St. Cyril of Jerusalem*, I (The Fathers of the Church, 61), Washington, D.C. 1969, pp. 13–21. A.E. Harvey, 'Melito and Jerusalem', *JTS*, XVII (1966), pp. 401–404. ראה גם:
- 6 עיין: A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens (Paristica Sorbonnensia)*, Paris 1962

עובדת היות הגולגותא מחוץ לחומות העיר היהודית.<sup>7</sup> רק במאה השביעית, עם כיבוש העיר בידי המוסלמים, שוב נע מרכז הכובד שלה מזרחה. נראה שבמידה לא מועטה השפיע רצונם של הח'ליפים האומיים הראשונים להחזיר את זוהרה הנוצרי של העיר על החלטתם לבנות בפאר כה רב את כיפת הסלע ומסגד אלאקצה.

המתח הדיאלקטי בין מישור הרגש הדתי והמישור התיאולוגי (בעיקר מן המאה הרביעית, לאחר שהנצרות היתה לדת הרשמית של האימפריה הרומית, והתיאולוגים שלה פנו יותר ויותר לשכלתנות) הוא המסביר כיצד התייחסה המחשבה הנוצרית, בעל-כורחה כמעט, התייחסות חיובית לעיר ירושלים. סיבות מפעליהם הארכיטקטוניים של קונסטנטינוס ושל אמו הן אידיאולוגיות יותר מאשר מעוגנות בהיגיון תיאולוגי, או אפילו ברגש דתי.<sup>8</sup> אך מפעלים אלה המריצו את המשיכה אל המקומות הקדושים בציבור הנוצרי (אם כי הצליינים הראשונים לא נשאו את צעדיהם במיוחד אל ירושלים, אלא אל כל המקומות המזכרים בכתבי הקודש ובאותה מידה אל אתרים שטהרת חייהם של נזירים או מארטירים היא ש'קידשה' אותם — וראה על כך יומן מסעיה של אגריה). לכן לא יכלו התיאולוגים אלא לתת גושפנקא לכיבוד המקומות הקדושים. אך אין לשכוח שגישתם האינסטינקטיבית של רוב אבות הכנסייה נטתה דווקא להתנגד לזרם של עלייה לרגל ולפחות נמנעו מלתמוך תמיכה נלהבת בדחף זה. מפורסם במיוחד מכתבו של גרגוריוס מניסה: ירושלים האמיתית אפשר למצוא גם בקפדוקיה ולא רק בארץ-ישראל.<sup>9</sup> מכתב זה אינו משקף אלא גישה כללית, המתועדת היטב.<sup>10</sup> אפשר לצטט בהקשר זה את החיבור ההאגיוגרפי (בעילום-שם) על חיי דניאל איש-העמוד. בדרכו אל ירושלים נפגש הצליין (דניאל) בזקן (הדומה לשמעון הקדוש) ששכנע אותו שאפשר לוותר על הטרחה והסכנות הכרוכות במסע לירושלים:

... אני מפציר בך, בשם האדון, אל תלך למקומות כאלה, אך לך לך לביזאנטיון ותראה ירושלים שנייה, לאמור קונסטנטינופוליס; שם תוכל ליהנות מקברי המארטירים ומבית-התפילה גדול, ואם תרצה להתנזר במקום מדבר, בתרקיה או בפונטוס, האדון לא יעזוב אותך.<sup>11</sup>

- 7 ראה, למשל, הטקסטים המובאים על-ידי: A. Linder, 'Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of the Great', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, LIV (1976), pp. 1032–1033; *Vita Constantina*, III, 33; Eusebius, *Demonstratio Evangelica*, VI, 18; Socrates, *Historia Ecclesiastica*, I, 17. כשאוסיביוס טוען (GCS VII, Heikel 221; Tricenn. IX) כי כנסיית האנטסטיס נבנתה ב'מרכזה' של העיר העברית, הוא מתכוון להדגיש לא רק את הרציפות של סמלי 'תולדות הגאולה' בירושלים, אלא גם את המחיקה שבאה הנצרות למחוק את ירושלים היהודית. על 'נדרו' של 'האומפלוס', טבור הארץ, מאבן-השתייה לגולגותא באגדות הנוצריות ותזווחו המקבילה של מקום קבורתו של אדם הראשון, ראה: V. Aptowitz, 'Les éléments de la légende du Golgotha', *REJ*, 79 (1924), pp. 145–162. תיאולוגי מדויק: העברתה של הקדושה מירושלים היהודית אל ירושלים הנוצרית, שהיא ירושלים אחרת. על מקום קבורתו של אדם הראשון (על הגולגותא? בתברון?) נסוב ויכוח כבר אצל אבות הכנסייה במאה הרביעית. עיין: N.R.M. De Lange, *Origen and the Jews, Studies in Jewish-Christian Relations in third-century Palestine*, Cambridge 1976, pp. 126–127 and nos. 33–35.
- 8 על האידיאולוגיה הקונסטנטינית ראה: לינדר, לעיל, הערה 7.
- 9 Epistola II, PG 46, pp. 1009–1016.
- 10 ראה, למשל, הירונימוס 581, Epist. 58, PL 22, 581. שני מקורות אלה מובאים על-ידי: פראוור (לעיל, הערה 3), עמ' 185. ראה גם: R.J.Z. Werblowsky, 'Jerusalem – Holy City of Three Religions', *Annuaire de la Société Orientale EX ORIENTE LUX*, XXIII (1973–1974), pp. 423–439.
- 11 Vie de Saint Daniel le Stylite, ch. 10: H. Delehaye, *Les Saints Stylites (Subs. Hagiogr.*, 14), Bruxelles 1923. תרגום ב' 12–13. E. Dawes & N.H. Baynes, *Three Byzantine Saints*, Oxford 1948, pp. 12–13. אני מודה לידידי דוד סטרן, שהפנה את תשומת לבי לטקסט זה.

סיפור זה מעניין גם בהיותו דוגמה לדפוס ספרותי שעבר מן הספרות הביזנטית לימי הביניים הלאטיניים: אותו מוטיב עצמו מופיע, למשל, במכתבו הידוע של ברנר מקלרוו.<sup>12</sup> רחיעה זו מפני עלייה לרגל היא הגיונית, והיא עולה בקנה אחד עם הסטרוקטורה של הדת הנוצרית שאינה מכירה במושג של מצוות מעשיות – וביניהן עלייה לרגל – במובן היהודי, ואחר-כך המוסלמי.<sup>13</sup> נגד העלייה לרגל העממית, שערכה הדתי הוטל בספק, העדיפו אבות-הכנסייה לדבר על 'עלייה לרגל פנימית' (peregrinatio interiora). מושג זה היה במהרה לאחד הדימויים המרכזיים שבתיאור החיים המיסטיים, במערב כמו במזרח.

נראה שהנצרות הראשונה קיבלה מהיהדות את תפקידה של ירושלים באחרית-הימים: לקראת בואו השני של ישו תתקבצנה הגלויות, כלומר כל העמים, בירושלים.<sup>14</sup> אך תפקידה האפוקליפטי של ירושלים נשכח במהרה, עד כדי כך שאינו מופיע גם בכתבים הנוצריים במאה השנייה. אך אפשר למצוא שריד לגוף-תורה זה במשנתו של אוריגנס על חזרת הכל למקומו המקורי (אפוקטסטסיס) באחרית-הימים. אז יחזרו הכל לירושלים – אך מדובר כמובן בירושלים השמימית.<sup>15</sup> למעשה, פניית העורף לקדושתה של ארץ-ישראל בכלל, ושל ירושלים בפרט, מסתמנת כבר בברית החדשה. שאיפתו של המאמין היא אל ארץ טובה יותר, כלומר שמימית (אל העברים יא טז); לאחרונה דובר בהקשר זה ב'דה-טריטוריאליזאציה' של מושג הקדושה בברית החדשה.<sup>16</sup> אם תפקידה האסכטולוגי של ירושלים נשכח כה מהר סיבת הדבר בכך שגורלה של ירושלים של מטה' סימל את גורלה של היהדות, של ישראל הישן.

שנים מעטות לאחר נסיונו של יוליאנוס קיסר לשקם את בית-המקדש, אמר אפרהט, 'החכם הפרסי': 'ירושלים היא חטאה יותר מאשר סדום ועמורה'. היא נחרבה לפי נבואתו של ישו (מתי כז לו; כד טו-כה) החוזר על נבואת דניאל (דניאל ט כז). ירושלים שנית לא תקום, טען אפרהט, וברור שלטעון זה חשיבות מרכזית בעיניו.<sup>17</sup> באותה תקופה טען קירילוס מירושלים שהיהודים יבנו

12 Epist. 64, PL 182, pp. 169–170

13 לפיכך נשאה העלייה לרגל הנוצרית במשך דורות אופי של מעשה התלוי בבחירה והתמסדה רק עם פיתוח שיטת הענישה העצמית בימי הביניים. על מושג העלייה לרגל מנקודת מבטו של האנתרופולוג וחוקר הדתות ראה:

V. Turner, 'The Center Out There – Pilgrim's Goal', *History of Religion*, XII (1971), pp. 191–230

14 פרופ' פלוטר פירש את המלה parepidémōis (איגרת א לפטרוס א א) כרמז לגוף-תורה זה.

15 H. Görgemanns & H. Karpp, *Origenes – Vier Bücher von*: עיין בהוצאה החדשה: *De Principiis*, IV, 3, 8

den Prinzipien, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, p. 752 עיין גם עדותו של הירונימוס, *Epist. ad Avitum*, II, המרמז על *De Princ.*, IV, 3, 12. בשיטתו של אוריגנס, מסמלת ירושלים של

כתבי-הקודש מציאות רוחנית, כמו גן-עדן. עיין למשל: *Hom. Luc.*, 34; *Hom. Jos.*, VI, 4; *Comm. Math.*, XVI, 9. אוריגנס ביקר לראשונה בירושלים בסביבות שנת 211, כשאלה היתה עדיין עיר-המחוז של פלסטינה.

נראה שמצבה העגום של העיר עשה עליו רושם רב, אם לשפוט לפי פירושו על איכה. ירושלים בהריסותיה מסמלת תולדות נפילתה של נשמה; היא מדגימה את גלותם של היהודים. ירושלים אומרת לגוים: 'נעזבתי לסבלי על מנת שתמצאו את מקומכם... רק כשיגאלו לגמרי, או אמצא ואלתי, לפי משפטיך, אדוני'. הטקסטים מובאים על-ידי:

R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène – Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III<sup>e</sup> siècle*, Paris 1935, pp. 112–116

16 עיין: ורבלובסקי (לעיל, הערה 10). המפנה לחיבור: W.D. Davies, 'Jerusalem and the Land – The Christian Tradition', *The Jerusalem Colloquium on Religion, Peoplehood, Nation and Land*, ed. by M.M. Tannenbaum & R.J.Z. Werblowsky, Jerusalem 1972, pp. 115–154

17 Aphaates, *Demonstr.*, 19, 11 (*PS*, I, col. 881) וכן בפרק 21. ראה

A. Spijkerman, 'Afrhat der persischen Weise und der Antisionismus', *Studii Biblici Franciscani, Liber Annuus*, V (1954–1955), pp. 191–212

מחדש את בית־מקדשם, אך הם יעשו זאת תוך שיתוף־פעולה עם האנטי־כריסט. דבריהם של אפרהט ושל קירילוס מנוגדים לכאורה, אך הם משקפים אותו טיעון: במשך ההיסטוריה עצמה לא תקום שנית ירושלים היהודית.

יחסה של הנצרות האורתודוקסית אל ירושלים אכן מקביל ליחסה אל היהדות והיהודים: כמו שישראל הישן לעולם אינו נדחה לגמרי, בהיותו 'דמות' למציאות החדשה, ותולדותיו עד להופעת ישו הם בגדר היסטוריה קדושה, כך גם ירושלים אינה הופכת בספרות הנוצרית לסמל שלילי לחלוטין. תיאור שלילי מעין זה מופיע רק אצל אותם זרמים (שהוגדרו מאוחר יותר כהֶרֶטִיִּים) שביקשו לנתק את הקשרים בין הבשורה החדשה ורקעה היהודי. כך, למשל, מתוארת ירושלים בטקסטים גנוסטיים מסוימים כמקום מגוריהם של 'שדים ו'שליטים' (ארכונים) רבים.<sup>18</sup>

פאולוס עצמו הוא שהפנה את עורפה של הנצרות לירושלים: מסעותיו מבטאים את תפיסתו שדת הרוצה להיות קאתולית, כלל עולמית, עליה להתבסס קודם כל במרכזה של האימפריה. לדידו יש לירושלים חשיבות באחרית־הימים בלבד — ותפקידה זה נעלם מאוחר יותר עם ניטרולו של המימד האסכאטולוגי בנצרות הקדם־ניקאית.<sup>19</sup> זרם יחיד היה מסוגל לשמור מקום מרכזי לירושלים בתיאולוגיה הנוצרית. כוונתי לשרידי הקהילה הירושלמית הראשונה, בראשותו של יעקב אחי ישו, שגלו מעבר לירדן בזמן המלחמה ברומאים. ואכן אנו יודעים, מפי אירנאוס, שצאצאיהם, 'האביונים', נאמני ירושלים הם, כי היא עיר ה'.<sup>20</sup> אך הנוצרים־היהודים נדחקו במהרה לשולי הנצרות, והוגדרו כהרטיים. עם דחיקתם נדחקו סיכוייה של ירושלים למלא תפקיד מרכזי בהגות הנוצרית.

כך התפתח הקרע בין 'ירושלים של מעלה' ו'ירושלים של מטה' לניתוק גמור. ירושלים החדשה, השמימית, היתה לעירם של המלאכים ושל קהילת המאמינים כאחד. אצל אוגוסטינוס ירושלים השמימית היא 'עיר האלוהים', כלומר הכנסייה הקאתולית עצמה וכולה.<sup>21</sup> דוגמה חריפה במיוחד לניתוק המהיר בין האספקט החיובי של ירושלים (ירושלים השמימית) והעיר שביהודה מדגים חזיונם של המונטניסטים, במחצית השנייה של המאה השנייה: הם חיכו לירידתה של ירושלים משמים — ליד הכפר פפוזזה שבפריגיה.<sup>22</sup>

18 ראה, למשל: החזון הראשון ליעקב (Nag Hammadi Codex, V, 25, 15–19). בטקסטים המדועים ממוקמת ירושלים על גדות הנהר פרת, ומסופר על רדיפת הקהילה על־ידי היהודים, תחת מנהיגותם של אדוני, רחוא, ושבעת בניהם (כוכבי־השבת). חורבן ירושלים בא כעונש על רדיפה זו, עיין: K. Rudolph, in H.C. Puech (ed.), *Histoire des Religions*, II, Paris 1972, p. 517

19 כבר יוסטיניוס מרסיר מודה שנוצרים רבים וטובים אינם מאמינים שתחיית־המתים תקרה בירושלים הבנויה מחדש: *Dial. Tryph.*, ch. 80

20 Irenaeus, *Adv. Haer.*, I, 26,2 (Harvey, I, p. 213)

21 ראה, למשל: De Civitate Dei, XVII, ch. 10; XIX, ch. 11. השווה: Clemens Alex., *Strom.*, IV, 26, 172, 2

22 ראה: (GCS, 15; Stählin, 324), על ירושלים השמימית במחשבתם של הגנוסטים הוולנטיניאנים. ראה: Irenaeus, *Adv.*

(Harvey, I, p. 46) *Haer.*, I, 5, 3; וכן: Hippolytus, *Elenchos*, VI, 30, 9; 34, 4. כבר מרקיון זיהה את ירושלים

השמימית עם 'האקלסיה הקדושה, שהיא אִם כולנו' בפירושו לגלטיים ד כו. ראה: A. Harnack, *Marcion (TU)*,

45, Leipzig 1924<sup>2</sup>, p. 76\* על גלגולי השימוש השאול של ירושלים בספרות הנוצרית ראה: K.L. Schmidt,

'Jerusalem als Urbild und Abbild', *Eranos Jahrbuch*, XVIII (1950), pp. 206–248

22 על החוזה מונטנוס ותנועתו ראה: P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du Montanisme*, Paris 1913



## יוסף יהלום: על תוקפן של יצירות ספרות כמקור לבירור שאלות היסטוריות

כוח שכנוע גדול יש בשפע המקורות שאסף אמנון לינדר. יפות במיוחד ראיותיו הרבות מן הספרות: הליטורגיה הירושלמית, אגדות קונסטנטינוס ועוד מקורות ספרותיים. אבל אֶלֶיָהּ זו קוץ בה. שפן מעמדה הסמלי הגבוה של ירושלים שהוא על-זמני, עשוי בלא-ספק לעורר יצירה ספרותית גם בלא זיקה הדוקה אל ירושלים הארצית. נטל הוכחה כבד רובץ על כתפיו של חוקר כשהוא בא לעשות את הספרות בסיס למחקרים היסטוריים. הקשר של תולדות הרוח עם תולדות הזמן — הנראה לנו כאן ועכשיו גלוי ומפורש כל כך — יכול גם להיות דק, סבוך ונפתל. מה גם שביחס לתקופות קודמות צד אחד של המטבע בעיקר גלוי לעינינו, הצד של הספרות, ואף צד זה גלוי אך ורק יחסית לצד האפל יותר של תולדות הזמן. מבחינה מיתודית ראוי לפיכך להבחין היטב בין שני תחומי הדין, והמסקנות העולות מן הספרות להתוויית תולדותיה מאלפות לעצמן עד שלעתים ראוי להסתפק בהן. ואם כך במקורות נוצריים — על אחת כמה וכמה במקורות היהודיים.

מעטים המקורות היהודיים בארץ-ישראל מן התקופה הביזאנטית. מצד אחד יש להיזהר שלא להוציא מסקנות מן האלם של המקורות התלמודיים. מצד שני מורגש חסרונו של חומר לאחר תקופת התלמוד, כאשר היצירה מתמעטת ויהדות ארץ-ישראל מרכזת הרבה מכוחותיה בעריכה של מקורות קודמים. בתחום אחד בלבד ניפרת התעוררות מיוחדת דווקא בתקופה זו: ביצירה השירית — בפיוט. אבל הסוג הספרותי פיוט, המצטיין בצורותיו המחזכות היטב, נוטה לערפול גדול במה שנוגע לתכנים. ומועטים הם בתקופה זו פיוטים שנכתבו בעקבות מאורעות. משום כך שאלה קשה היא באיזו מידה ניתן להשתמש ברמזים הכלולים בפיוטים העתיקים למחקרים היסטוריים. שפן לבד ממה שרמזי הפייטנים דקים ביותר, הפייטן בפיוטיו לאו בן-דורו הוא, אלא חי בעולמם של בעלי-אגדה שקדמו לו מאות בשנים. משום כך נראה שאין לגשת אל רמזי הפייטנים הקדומים לפני שמגלים את היסוד המדרשי שבדבריהם, ועל אחת כמה וכמה שיש צורך לגלות את היסוד המקראי שבדבריהם.<sup>1</sup> וכבר נכשלו בדבר זה רבים וכן טובים.

כך, למשל, ביקש חוקר ארץ-ישראלי חשוב לפני שנות דור ומעלה ללמוד מתוך קטע של פיוט עברי עתיק לסוכות שהפייטן בעל הפיוט נהג לעזוב את ביתו בחג ולהעמיד סוכתו בהר-הבית, שפן מצא אותו מכריז בתוך פיוטו: 'סעתי מבית / עשות סוכה בהר הבית', ופירש: 'נסעתי, יצאתי מבית-ביתי

1 ראה: ש' קליין, 'לשיטת חקר הפיוטים הקדמונים לשם ידיעות היסטוריות בא"י', ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, ז (ת"ש), עמ' 9-16.

כדי לעשות סוכתי בהר הבית<sup>2</sup>. לא ארכו הימים וקביעה מסקנה זו זכתה לביקורת חריפה, שנשמכה על פסוק מפורש בספר נחמיה (ח טז): 'ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סכות איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית האלהים'. טענת המבקר היתה שאין בפיוט אף לא רמז לעשיית סוכה בהר הבית בתקופה שלאחר החורבן ושהפייטן בעקבות מקורותיו מדבר בסוכות שעשו בהר הבית שביציון בתקופת נחמיה<sup>3</sup>.

בלהט הוויכוח לא עלתה כלל חשיבות זהותם המדויקת של מקורותיו הספרותיים של פייטן לתולדותיו. איש לא מצא מקום להציע שפייטן הנסמך על תיאורי שיבת ציון בתקופת פרס עשוי להיות בעצמו בן תקופת חוסרו השני (מעין כורש השני), ששחרר את ירושלים מיד הביזאנטים בראשית המאה השביעית ואף הניח ליהודים לשבת בעיר ולהקים בה שלטון עצמי. מכל מקום נראה שזיהוי מלא ומכוון שלזיקותיו הספרותיות של פייטן חשיבותו גדולה. אלא שדבר זה אינו פשוט כל כך, על אף חשיבותו.

במקרים רבים אבדו מאתנו המקורות הספרותיים שהיו לנגד עיניו של פייטן. והדבר אמור במיוחד בפיוטי קודמיו, שלדבריהם נזקק לעתים תכופות ואותם חיקה ללא היסוס. יש לזכור שבתקופה זו היתה תנופת היצירה גדולה כל כך עד שטקסטים פייטניים דחו בגלל שכולם הצורני את הטקסטים הפשוטים יותר ששימשו להם בסיס. דווקא הישענותם החזקה של פיוטים מאוחרים על קודמיהם עשתה את היצירות הראשונות למיותרות.<sup>4</sup> יצירות אלה שאבדו מונעות מאתנו להפריד את הידושים העצמיים של הפייטן מן החומרים שאב מקודמיו. מבחינה מיתודית עומדת בפנינו בעיה קשה, שאנו מבקשים לתרום משהו לביוררה: בעיית כשרותם של טקסטים ספרותיים מן הסוג פיוט לשמש עדים לתקופת חיבורם.

אחת השיטות שבעזרתה אפשר לבדוד את הידושים העצמיים של פייטן בפיוטיו היא השיטה ההשוואתית. בשיטה זו ניתן להתחקות אחר מקורותיו של טקסט פייטני על-פי השוואתו עם טקסט קרוב, בעיקר טקסט ליטורגי שיעודו דומה. זיהויים של היסודות השווים בפיוטים בעלי ייעוד קרוב מבליט את המיוחד לכל אחד מהם. לדאבון לבנו, מועטות ביותר ההזדמנויות הליטורגיות שקושו בתקופה הביזאנטית ביצירות שונות שגם הגיעו אלינו. שכן דחו יצירות מפותחות יותר יצירות קודמות ששימשו להן בסיס.

יחידה ומיוחדת היא תפילת מוסף של ראש השנה, ששימרה לנו לצד התקיעתא דבי רב, שזמנה לכל המאוחר במאה השלישית לספירה והפכה חלק מתפילת הקבע, גם פיוטים שנכתבו לאותה הזדמנות בתקופה הביזאנטית. כאלה הם פיוטי המלכויות של יוסי בן יוסי ושל אלעזר בירבי קליר. מאלפת ביותר ההשוואה בין החומר הפייטני מן התקופה הרומית ובין החומר מן התקופה הביזאנטית. ועשה את ההשוואה א' מירסקי במהדורתו לפיוטי יוסי בן יוסי.<sup>5</sup> הוא מעמיד על כך, שתפיסת מלכות האל בתקופה הפאגאנית שונה לחלוטין מתפיסתה בתקופה הנוצרית. ובעוד שהפייטן הקדמון בעל 'עלינו לשבח' מבקש שתחגלה מלכות האלוהים על כל בשר, ש'יכירו וידעו כל יושבי תבל... ויקבלו כלם

2 ראה: מ' זולאי, 'מדברי פייטן העושה סוכתו בהר הבית', הארץ, י"ט בתשרי תש"ב. וראה עוד: הנ"ל, 'קוריוזים מפיוטי הגניזה', סיני, יז (תש"ה), עמ' רפח ואילך.

3 ראה: ש"ח קוק, במישור, ג, גיליון פד (ג' במרחשוון תש"ב).

4 ראה במבוא למהדורת פיוטי שמעון בר מגס העתידה לראות אור.

5 א' מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשל"ז, עמ' 16-17.

את עול מלכותך' וכן בברכת המלכויות 'וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו', אין יוסי בן יוסי, שחי אחרי התפשטות הנצרות, יכול לפייט עוד באותו סגנון עצמו. התפשטותם של המונותאיזם והשליטה על ירושלים, מרכז העולם, בשמה של אמונה מונותאיסטית מביאים את יוסי בן יוסי בתפילת המלכויות שלו לניסוחים הסוטים ממה שמצא לפניו ביצירות קודמיו. יוסי בן יוסי שם את הדגש בפיוטו על תפיסת האלוהים כמלך ישראל, לא-דווקא מלך עולם, והוא מבקש על התגלות מלכות שמים בקרב עמו. דבר זה יקרה, לדעת הפייטן, בשעה שיעמוד כסא-המלוכה בירושלים — קריית המלוכה, רק אז אמנם יכירו האומות שמלך העולם הוא מלך ישראל. יוסי בן יוסי מבטא רעיון זה בלשונו השירית, כשהוא פונה אל הקדוש-ברוך-הוא ומבקש שיביא חיים על ירושלים, משוש כל הארץ, ויקבע את כסאו, כסא-המלוכה, בתוכה:

עֲשֵׂה לְךָ בְּצִיּוֹן / שֵׁם נִזְרָאוֹת / בְּאֵז תִּצְלִיחֶנָּה / בְּכֶסֶף מְלוֹכָה  
עוֹרֵר וְהִקֵּץ / מְשׁוֹשׁ בְּלִ-הָאָרֶץ / וְכוֹנֵן פְּסָאָךְ / בְּקִרְיַת מְלוֹכָה.<sup>6</sup>

בהמשך משתמש הפייטן עוד בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים כשהוא פונה אל המושיעים, שיריבו את ריב ישראל מֵאָדוֹם-ביזאנטיון ויסירו מעליה את אדרת-המלכות:

רִיבו מוֹשִׁיעִים / שְׂאוּ אֶדְרַם מֵאָדוֹם / וְשִׁיתוּ עַל אֲדוֹן / הוֹד הַמְּלוֹכָה.<sup>7</sup>

מיוחדים מבחינת כושרם למסור את רוח-הזמן הם מדרש-גאולה.<sup>87</sup> חלק מן הטקסטים האלה, שנתחברו בארץ-ישראל בתקופה הביזאנטית ובעיקר בסופה, הגיע לידינו. בחיבורים אלה משתקפת ההתרגשות המשיחית שאחזה ביהודי ארץ-ישראל לנוכח הזעזועים הגדולים בפוליטיקה העולמית ובשלטון בארצם, שהתרחשו בשליש הראשון של המאה השביעית. בראשית המאה השביעית נכבשה ירושלים בידי הפרסים ואלה, בניגוד לביזאנטים קודמיהם, הניחו ליהודים בזמן הראשון לנהל את ענייני-העיר ולכונן בה שלטון עצמי. אחר-כך בא מפנה במדיניות זו ואף הפרסים גירשו את היהודים מירושלים. כעבור מספר שנים מועט נכבשה ירושלים מחדש בידי צבא הביזאנטים כשבראשו עומד הקיסר הרקליוס. קיסר זה פרסם בירושלים אחרי כיבושה פקודה הגוזרת על גירושם המוחלט של היהודים מן העיר ומשלושת המילים המקיפים אותה. בכך נקם ביהודים על הרג הנוצרים בתקופה הפרסית ועל תורבן הכנסיות. לא עברו חמש שנים מיום כניסתו של הרקליוס לירושלים עד שהחלה הפלישה הערבית המוסלמית לארץ-ישראל. המאורעות הגדולים והשינויים המהירים עוררו את הלבבות, והספרות האפוקליפטית פרחה.

למרות הפריחה הספרותית, איננו יודעים הרבה על יחסם של בני-הדור אל המאורעות. שפן קשה הדבר ליחס אפילו מדרש-גאולה, כמו ספר זרובבל, לאחד המאורעות הגדולים שעברו על ירושלים בראשית המאה השביעית, אם כי מסתבר שגיבושו של החיבור חל דווקא בתקופה זו. נראה שספר זרובבל ואחרים כמותו עברו כמה וכמה ניסוחים ועריכות לפי המאורעות המתחדשים ומתחלפים, ומספר הרצנויות כמעט כמספר המסירות וההעתקות. הדבר משתקף, למשל, במהדורתו האחרונה

6 שם, עמ' 92.

7 שם, עמ' 94.

87 P.J. Alexander, 'Medieval Apocalypses as Historical Sources,' *American Historical Review*, 73 ראה: (1968), pp. 997-1018. תודתי לד"ר בונפיל על שהביא לידיעתי מראה מקום זה.

של חיבור זה, מעשה-ידידיו של יהודה אבן-שמואל,<sup>8</sup> המביא בגוף החיבור אלה לצד אלה את החילופים הנובעים מן המסירה הערבית-הביזאנטית לצד גרסאות הנוסחה הפרסית-הביזאנטית. לעתים קרובות נראה שאי-אפשר להחליט כלל איזו היא הנוסחה המקורית, ומכל מקום היו המעתיקים של כתיב-היד שבידינו כבר רחוקים מן המאורעות מכדי שיוכלו להפריד בין הדביקים ולמסור שמות ופרטים בצורה מדוקדקת. בנקודה זו עולה חשיבותה של היצירה הפייטנית. בידינו עיבוד של חזיון זרובבל בן שאלתיאל בתוך פיוט נחמה לתשעה באב שכתב פייטן ארצישראלי בן-הזמן. פיוט זה בוודאי קרוב לזמנו של החיבור יותר מכל מקור אחר השואב ממנו. היצירה הפייטנית גם הגיעה אלינו מן הגניזה בשבע מסירות שונות, שהן קדומות למסירות השלמות של ספר זרובבל שנתגלגלו לידינו, וראוי הוא עיבודו של הפייטן שנסמך עליו ונלמד ממנו עד כמה שהדבר ניתן; שכן הדרך הספרותית המיוחדת שהפייטן הולך בה מערפלת אמנם את פרטי החזיון הקונקרטיים, אבל לעומת זאת משמרים דווקא סממני הצורה והמבנה את הניסוח האותנטי של הפייטן-המעבד, שהיה קרוב כאמור יותר מכל מקור אחר לנוסח קדום אחד של החיבור. היצירה הפייטנית, הכתובה במתכונת של פיוט נחמה לתשעה באב, מנוסחת כולה ניסוח אסכאטולוגי וחזיונותי אמורים בלשון עתיד. עם זאת ניתן להפריד את היצירה לשני חלקים עיקריים. חלקה הראשון, הנמשך עד טור 31, יש בו פרטים קונקרטיים ונוכרים בו שמות של ערים: אַנְטוֹכְיָה, טבריה (מְעַזְיָה), עכו, עזה, אשקלון ואשדוד וכן ירושלים (קְרִיָה). בחלק זה נזכרים גם שמותיהם של העמים שיקחו חלק במלחמות: ביזאנטיון (מלך מערב, מלכי אָדוּם, אָדוּמִים), פרס (מלך מזרח) וערב (מלך יֶקְטָן, ישמעאליים). מצד שני, נסמך החלק השני, הנמשך מטור 32 עד הסוף, על מקור ספרותי שהפייטן קורא לו חזיון בן שאלתיאל, והוא חזיון זרובבל בן שאלתיאל. בחלק זה נעשות ידיעותיו של הפייטן ערטילאיות הרבה יותר והן נוגעות בעיקר לירושלים. המשיח יעלה לירושלים, יקריב קורבן, יבנה המקדש והשכינה תשוב לשכון בו. הפיוט מסיים בשרשרת של פסוקים המובילים אל חתימת הברכה: כונה ירושלים. נדמה שנוכל לקבוע את זמנו של המחבר במעבר מן החלק הראשון של הפיוט אל חלקו השני. שכן להט המשיחי העולה מן החלק השני והעובדות הבאות בחלק הראשון מלמדים שארץ-ישראל כולה, בדרום וגם בצפון, כבר משוחררת והפייטן ועדתו מצפים אותה שעה עוד לגאולת ירושלים. על-פי סגנונו הקלאסי יקשה עלינו לאחר את הפיוט לתקופת הסגנון הסעדיאני, אבל אין לנו ראיות ליחסו לאלעזר בירבי קליר דווקא.<sup>9</sup> מכל מקום נראה שנתחבר במקורו כתגובה אותנטית למאורעות-הדמים ששטפו את ארץ-ישראל בקיץ שבו השלימו הערבים את כיבוש הארץ בכיתור ירושלים והנחת מצור עליה. הפייטן, שהועיד את יצירתו לקריאה בתשעה באב של אותה שנה, ראה בכיבוש ירושלים ומיגור השלטון הביזאנטי בעיר, שהתרחש כמה חודשים אחר-כך, התגשמות של חזיון זרובבל המפורסם.

פיוט זה, שנכתב כתגובה על מאורע מסוים, מעוגן במקום ובזמן, הועתק שוב ושוב במשך שנים אחר-כך, כדרך שפיוטים נעתקים ונמסרים בלא התערבות ובלא שינוי. וכך זכינו שתעודה היסטורית מקורית תגיע לידינו דווקא כחלק מדברי-שיר. חשיבות מיוחדת יש לגרסאותיה.

8 י' אבן-שמואל (קאופמן), מדרשי גאולה, תל-אביב תש"ג, עמ' 55 ואילך.

9 ראה: ש' שפיגל, 'אלעזר בירבי אבון בין פיוטי הקלירי', ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ה' (תרצ"ט), עמ' רסט, רעד והערה 3.

מעניינת וחשובה הגרסה 'הרמליוס' לשמו של האנטי-כריסט, המזכירה בצלילה את השם הראקליוס ונשמעת כדרשת דופי על שמו של כובש ירושלים בן צלמת האבן<sup>10</sup> — הרמה. מלכתחילה לא היה כאן בוודאי אלא תעתיק עברי של השם *Ρωμύλος* הבא גם בסורית בצורה ארמלאוס.<sup>11</sup> וכך מצאנו גם במקורות ארץ-ישראל, שבר-כוכבא קורא לרומאים באיגרת ארמית: רהומיה,<sup>12</sup> ובשיר השירים זוטא: ארחומו (= ארהומי).<sup>13</sup> ביטוי של הנישוף ב-*ḥ* בא בכתיבים: רה, הר, אר, ארה, אבל לעתים קרובות אין לו גם ביטוי כל שהוא בכתיב.<sup>14</sup> נדמה, שבמקרה שלנו נשתמרו סימני הנישוף (ארמילוס, הרמילוס) בכל מקרה בגלל שהקשר עם השם המקורי נשכח ודרשות דופי נתלו בו ברבות הימים (הרמליוס).

בצורה מקוטעת כבר הועתק הפיוט: 'אותו היום אשר יבוא משיח בן דוד' על שני חלקיו כמה פעמים ובמקומות שונים. ההעתקה המפורשת האחרונה נמצאת בשני מקומות שונים ב'מדרשי גאולה' של 'אבן-שמואל'.<sup>15</sup> סבור הייתי שהיסטוריונים ימצאו חפץ בהעתקה חדשה ומלאה של הטקסט המבוססת על הקריאה בתצלומיהם של שישה קטעי גניזה.<sup>16</sup> את נוסח היסוד ביססתי על כתב-יד מן הסדרה החדשה של אוסף טיילור ושכטר שבקיימברידג' שמספרו 275.80. כתב-יד זה, שהיה בלתי-ידוע, הוא לעת-עתה כתב-היד השלם והמלא ביותר של הטקסט. פיוטנו כלול בכתב-היד בין פיוטי אלעזר בירבי קליר לחשעה באב. שני כתב-יד נוספים מן הסדרה החדשה הנוכרת, אף הם בלתי-נודעים, נמסרו לי על-ידי ע' פליישר, שפתח בפניי את כרטסת מפעל השירה והפיוט בקטעי הגניזה שליך האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ('כ"י בי"ת וגימ"ל). בכתב-היד האחרים כבר נעשה שימוש בפרסומים קודמים המצוינים כולם, פרט לאחד שראה אור לאחרונה, במהדורת אבן-שמואל.



- 10 השווה: ספר זרובבל, עמ' 74.  
 11 ראה כבר: Th. Nöldeke, *ZDMG*, XXXIX (1885), p. 343.  
 12 ראה: 'י' ידן, ידיעות החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, כה (תשכ"א), עמ' 59.  
 13 על-פי השוואת ארחומו של ארהומיא בנבטיה. ראה: ש' ליברמן, יונית ויונות בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 137 ואילך.  
 14 ראה: 'י' קוטשר, לשוננו, לב (תשכ"ח), עמ' 109–111.  
 15 לעיל, הערה 8, עמ' 107 ואילך, 154 ואילך.  
 16 תודתי למכון לתצלומי כתבי יד עבריים שליך בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי על עזרת עובדיו ואדיבותם.

אותו היום אשר יבוא משיח בן דָוִד אֶל עם אֲשֶׁר נִדְחָקוּ  
 תִּירָאָנָה הָאוֹתוֹת הָאֵלֶּה בְּעוֹלָם וַיִּפְקֹוּ  
 אֲרָקָה נְדוּקָה מִקּוּוּ  
 וְחִפָּה וּלְבָנָה יִלְקֹוּ  
 5 וַיּוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ יִשְׁתַּחֲוּוּ  
 וּמְלֹךְ מַעֲרָב עִם מְלֹךְ מִזְרָח זֶה לְזֶה יִדְיֹקוּ  
 וּמְלֹךְ מַעֲרָב [חִי]לוֹחִיו בְּ[אָרֶץ] יִתְחַנְּפוּ  
 וּמֵאָרֶץ יִקְטָן יֵצֵא מְלֹךְ וּמִחֲנוּתָיו [בְּאָרֶץ] יִחַנְּפוּ  
 וַיּוֹשְׁבֵי חִיבֵל פּוֹלֵם יִדְוֹקְדָקוּ  
 10 וּשְׁחָקִים עַל חֵלֶד עֶפְרַיִם יִרְיֹקוּ  
 וְרוּחוֹת בְּאָרֶץ יִפְקֹוּ  
 וְגוֹג וּמְגוּג אִישׁ אֶת אָחִיו יִדְפּוּקוּ  
 וְאֵימָה בְּלֵב הַגּוֹיִם יִדְלִיִּקוּ  
 וַיִּשְׁרָאֵל מִכָּל פְּשָׁעֵיהֶם יִתְנַקּוּ  
 15 וּמִבֵּית הַתְּפִלָּה עוֹד לֹא יִירָקוּ  
 בְּרַכּוֹת וְנִחְמוֹת לָהֶם יִירָקוּ  
 וּ[כֶסֶף] פֶּר הַחַיִּים יִיחַקוּ  
 וּ[מַלְכִים] מֵאָרֶץ אֲדוּם יִתְמּוּ  
 וַיּוֹשְׁבֵי אֲ[נְטוֹכְיָה] מְרָדוּ וַיִּשְׁלִימוּ



מקור: כ"י קיימברידג' T-S NS 275.80  
 חילופי גרסאות: כ"י קיימברידג' T-S A45.2 — להלן: א — נדפס בידי: S. Hopkins, *Miscellany of Literary Pieces from the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge University Library 1978, pp. 1-5  
 טורים 1-55 כ"י קיימברידג' T-S NS 110.54 — להלן: ב.  
 טורים 1-37 כ"י קיימברידג' T-S NS 92.71 — להלן: ג.  
 טורים 41-הסוף כ"י פאריס כ"ח VII C 21 — להלן: ד.  
 טורים 48-76 כ"י ניו-יורק ENA 3474, דף 16 — להלן: ה.  
 טורים 1-31 נדפסו לראשונה על-פי כתב-יד מאוסף אדלר, שלא הצלחתי לזהותו, בידי: ל' גינצבורג, גנוי שכטר, א, ניו-יורק תרפ"ח, עמ' שיא; וראה גם: י' מרקוס, גנוי שירה ופיוט, ניו-יורק תרצ"ג, עמ' 28-29, 128, ולאחרונה: מדרשי גאולה (לעיל, הערה 8 בגוף המאמר), עמ' 153-160.  
 טורים 40-63 נדפסו לראשונה על-פי כתב-יד ד' זה בידי: י' לוי, *REJ*, LXXI (1920), pp. 61-63, ולאחרונה: מדרשי גאולה, שם, עמ' 107-108, 393 (בלא כל קשר לפרסום בעמ' 153-160).

חילופי נוסחאות

1	אשר] ב שיבוא א / אל] לעם א
7	חיילותיו] אב / בארץ יתחוקו] אב
8	בארץ] אב
18	ומלכים מארץ] ב
19	אנטוכיה] [אנטוכיה א אנטוכיה ב

20 וּמְעִינָה וְשׁוֹמְרוֹן יִנּוּחְמוּ  
 וְעָכוּ וְהַגְּלִיל יִרוּחְמוּ  
 וְאֲדוּמִים וְיִשְׁמְעֵאלִים בְּבִקְעַת עָפוּ לְחַמּוּ  
 עַד יִשְׁקָעוּ הַסּוּסִים בְּדָמִים וַיְהוּמוּ  
 וְעֵזָה וּבְנוֹתֶיהָ יִוְרָגְמוּ  
 25 וְאַשְׁקֵלוֹן וְאַשְׁדּוֹד יִוְהָמְמוּ  
 וְיִשְׂרָאֵל מִקְרָיָה יֵצְאוּ וַיִּקְדְּיִמוּ  
 אַרְבָּעִים וַחֲמִשָּׁה יָמִים בָּרַ לֹא יִטְעָמוּ  
 וַיְגַלֶּה מְשִׁיחָם וַיִּנּוּחְמוּ  
 [וְסוֹד רָו לְ]מַלְכִים יִנְעִימוּ  
 30 וְשִׁבְחַת [וְרוֹן לְיוֹצְרָם] יִרְוּמִימוּ  
 וְכָל רְשָׁעִים בְּמִשְׁפַּט לֹא יִקְ[וּ]יִמּוּ  
 וַיָּבֹאוּ חַיִּיּוֹן בֵּן שְׂאֵלִיתִיאל  
 אֲשֶׁר הִרְאָהוּ אֵל  
 וַיִּתֵּן מִטָּה יְשׁוּעַת יִשְׂרָאֵל  
 35 בְּעִיר נַפְתָּלִי בְּקֹדֶשׁ בְּגִלְלִית תַּחַת מִטָּה אֵל  
 וַתָּבֹאוּ חֲפָצֵי בָּהּ לַפְּגִי אֵל  
 וַתִּהְרֹג אֶת שְׁנֵי הַמְּלָכִים בְּדָבָר אֵל  
 לְהַקְ[יץ] בָּהּ מִנְחָם בֵּן עֲמִיאל  
 אֲשֶׁר מִקְדָּם נִתְּנָה אֵל  
 40 [לְ]אָדָם לְמַתּוֹשְׁלַח הַשְּׁלִימָם אֵל  
 לְנוֹחַ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק לְיִשְׂרָאֵל  
 לְיִהוּדָה לְמִשְׁה לְאַהֲרֹן קְדוֹשׁ אֵל  
 וְהִיא אֲשֶׁר הִפְרִיחָה בְּדָבָר אֵל  
 [וְעוֹד] יַעֲנֶה כֶּשֶׁם אֵל

23 וַיְהוּמוּ ב וַיְהוּמוּ א  
 28 וַיִּנּוּחְמוּ א  
 29 וְסוֹד רָו לְמַלְכִים וְסוֹד רָו לְמַלְכִים יִנְעִימוּ ב וְסוֹד רָו לְמַלְכִים [וְ] א  
 30 וְרוֹן לְיוֹצְרָם א  
 31 לֹא יִקְוּמוּ ג בֵּל יִקְוּמוּ א [...] יִקְוּמוּ ב  
 33 אֵל אֵל עַל יַד מִיכָאֵל א  
 34 יְשׁוּעַת יְשׁוּעוֹת א  
 38 לְהַקִּיץ בַּהּ אב  
 39 נִתְּנָה אֵל אב  
 40 הַשְּׁלִימָם ב הַשְּׁלִימָה א  
 41 לְיִשְׂרָאֵל ד וְלְיִשְׂרָאֵל אב



דיון: ירושלים בין יהדות ונצרות בתקופה הביזאנטית

45 וַיֹּאמֶר מִיכָאֵל לְכָל יִשְׂרָאֵל  
בְּשָׁנָה הַחֲמִישִׁית יָבֹא מְנַחֵם בֶּן עֲמִיֵאל  
וַיֹּאמֶר אֲנִי הוּא מְשִׁיחַ בֶּן יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל  
וַיִּגַּח אֶפְסֵי אֶרֶץ בְּמֵאמֶר אֵל  
וְהֵם רַבְבוֹת אֶפְרָיִם כְּהוֹאֵל  
50 וְהֵם אֶלְפֵי מְנַשֶּׁה אֲשֶׁר בָּם בָּחַר אֵל  
וַיַּעֲלוּ לִירוּשָׁלַיִם וַיִּתְקַבְּצוּ אֵלָיו כָּל יִשְׂרָאֵל  
וַיִּקְרִיב קֶרֶן וַיִּרְצֵהוּ אֵל  
וַיִּתְחַסְּפוּ לְשׁוֹמְרֵיהֶם כָּל יִשְׂרָאֵל  
וַיָּבֹא הַרְמֵלְיוֹס וַיִּדְקֹר [וְזֶה אֵת] מִשִּׁיחַ אֵל  
55 וַיָּבֹא מְשִׁיחַ וַיִּחַיֶּהוּ [בְּדַבַּר אֵל]  
וַיֵּאמְרוּ אֵלָיו כָּל יִשְׂרָאֵל  
מִי יִתֵּן מִצִּיּוֹן [לְשׁוֹעַ]ת יִשְׂרָאֵל  
וְעוֹד יוֹסֵף וַיֹּאמֶר לְכָל יִשְׂרָאֵל  
אֲנִי הוּא מְשִׁיחַ בֶּן דָּוִד בֶּן יְהוֹנָדָה בֶּן יִשְׂרָאֵל  
60 אֲנִי שֶׁהִקִּימְנִי אֵל  
אֲנִי נִשְׂאֲתִי תַחְלוּאֵי יִשְׂרָאֵל  
אֲנִי נִקְרָאתִי גּוֹאֵל  
יְגַל יַעֲקֹב יִשְׁמַח יִשְׂרָאֵל  
וַיְהִי כָּל הַגּוֹיִם כְּאֵין  
65 [וַיִּשְׁפּוֹט אוֹתָם] עַיִן בְּעַיִן  
וַיִּלְכּוּ לִפְנֵי וַיְהִי כְּ[אֵין]  
[וְהִגְבַּ]עוֹת תַּלְכָּנָה חֶלֶב וְכָל אֶפְיָקִי יְהוֹנָדָה [לְכּוּ מִיָּם  
[וַיִּתְחַזּוּ כְבוֹד יְיָ עַיִן בְּעַיִן  
וַיִּבֶן דָּוִד יִשְׁפּוֹט לֹא לְמַרְאֵה עַיִן

(ישעיה מ יז)

(יואל ד יח)

(ישעיה יא ג)

53 וַיִּתְחַסְּפוּ אֵד [וַיִּתְחַסְּפוּ ב  
54 הַרְמֵלְיוֹס] א [הַרְמֵלְיוֹס ב [הַרְמֵלְיוֹס ד [הַרְמֵלְיוֹס ה / וַיִּדְקֹר אֵת] אֵד / מִשִּׁיחַ אֵל] מְנַחֵם בֶּן עֲמִיֵאל אֵד  
[... ..] מִיָּאֵל ב מְנַחֵם בֶּן ע... ה  
55 וַיָּבֹא מִשִּׁיחַ לִיתָא ב / בְּדַבַּר אֵל] א  
57 יִשׁוּעַת] אֵד  
59 הוּא] לִיתָא א  
60 שֶׁהִקִּימְנִי דֵה שֶׁהִקִּימְנִי א  
65 וַיִּשְׁפּוֹט אוֹתָם] אֵה  
66 וַיְהִי כְאֵין] חוּן... ..] א  
67 יְהוּדָה] א



- 70 וְנָחָה עָלָיו רוּחַ יי  
 וְכָנִי נָכַר יִהְיוּ אֶפְרַיִם לְעַם יי  
 וְיֵאמְרוּ לָכֵן וְנִעְלָה אֶל הָרַ יי  
 וְיִבְנֶה בַּיִת עוֹלָמִים  
 וְיִכּוֹנְנֵנוּ עַד מְרוֹמִים  
 אָרְכוּ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת לְעוֹלָמִים 75  
 וְרַחֲבוּ אַרְבַּע מֵאוֹת תְּמִימִים  
 וּמִשְׁעַר הַתֵּיבָה כּוֹן עַד אֲבֻטְיָנוּס אֶלְפִים אִמָּה [שְׁלִימִים]  
 וְהַפְּהָנִים עַל מִשְׁמְרוֹתָם [עוֹמְדִים] וְקִנְיָמִים  
 וְהַלְוִיִּים עַל דּוּכָנָם מְרוֹמִים  
 וְיֵאמֶר שְׁבֹתִי לִירוּשָׁלַיִם בְּרַחֲמִים 80  
 כִּכְתָּב כֹּה אָמַר יי שְׁבֹתִי לִירוּשָׁלַיִם בְּרַחֲמִים בֵּיתִי יִבְנֶה בַּה נְאוּם יי  
 צְבָאוֹת וְקוֹן יִנְטָה עַל יְרוּשָׁלַיִם  
 [וְנֵאמַר] יִמְלֵךְ [וְ] יי לְעוֹלָם אֱלֹהֶיךָ צִיּוֹן לְדוֹר וָגו'  
 [וְנֵאמַר] וְהָיָה יי לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ וָגו'  
 וְנֵאמַר וְיֵשֶׁב עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִתְחַי לְעַבְדֵי לֵיעֻקֵּב אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בַּה אֲבוֹתֵיכֶם  
 וְיֵשְׁבוּ עָלֶיהָ הֵמָּה וּבְנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם עַד עוֹלָם וְדוֹיד עַבְדִּי  
 נְשִׂיאָהֶם לְעוֹלָם  
 וְנֵאמַר יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם לְפָנַי שְׁמוֹ שְׁמוֹ וְיִתְבַּרְכוּ בּוֹ כָּל גּוֹיִם 85  
 יֵאשְׁרוּהָ  
 וְנֵאמַר תְּבִיאֵמוּ וְתִטְעִימוּ בְּהַר נַחֲלֹתֶךָ וָגו'  
 וְנֵאמַר יִשְׂרָאֵל נוֹשֵׁעַ בֵּי תְּשׁוּעַת עוֹלָמִים וָגו'  
 וְנֵאמַר וְגַלְתִּי בִירוּשָׁלַיִם וְשֵׁשׁ [תֵּי] בְעַמִּי וְלֹא יִשְׁמַע בַּה עוֹד קוֹל  
 בְּכִי וְקוֹל זַעֲקָה  
 וְנֵאמַר כִּי נִיחַם יי צִיּוֹן נִיחַם כָּל חֲרֻבוֹתֶיהָ וְיֵשֶׁם מְדַבְּרָה כְּעֵדֶן וְעַרְבַתָּה כְּגֵן  
 יי שֶׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה יִמְצֵא בַּה תּוֹדָה וְקוֹל זְמֵרָה  
 וְנֵאמַר בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם יי נְדָחֵי יִשְׂרָאֵל יִכְנַס שֵׁם אֲצִמִּיחַ קֶרֶן לְדוֹיד 90  
 עֲרֻכְתִּי נֹר לְמִשִּׁיחִי תָם יְקוֹל  
 רַחֲם יי אֱלֹהֵינוּ וְכוּ' ב' בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם  
 אֶת צִמְחַ דּוֹיד וָגו'

71 יהיו אכרים [יהיו] אכרים / לעם [יי] לעם יי [ו... ..] יי א לעם יי [וכ... ..]  
 לפני נחלת יי ה  
 74 ויכונונו ויכונונו א / מרומים [ממ...] א  
 75 לעולמים] ברוחב לעולמים אדה  
 77 ומשער החיכון] א / שלימים] א  
 78 עומדים] א  
 81 ירושלים] ירושלם: בנה בניתי בית  
 וכתוב בונה ירושלים יי נדחי ישראל יכנס  
 ברוך יי לעולם אמן ואמן א

## יורם צפריר: ביטויים אנטי־יהודיים כראי המאבק היהודי־הנוצרי בירושלים

אמנון לינדר הצליח להחיות את העוצמה הרגשית שנודעה לדברים ולשחזר את עומק השנאה שהתעוררה בנוצרי ירושלים הביזאנטית בעת שקראו בכנסיותיהם קטעים אנטי־יהודיים. אך נראה לי שחייבים אנו לשאול אם אמנם נתייחדו הדברים לירושלים יותר משהיו מאפיינים רגשות שעוררה הקריאה של תפילות דומות במקומות אחרים ובתקופות אחרות. האם לא נתעוררו, למשל, רגשות שנאה אנטי־יהודיים כאלה אצל מאזינים נוצרים שהקשיבו לביצועי הבכורה של הפסיונים של באך? האם נכון להניח שירושלים חרגה בעמדה אנטי־יהודית עקבית יותר ממה שהיו כנסיות אחרות במקומות אחרים? אין ספק שצודק לינדר שהיה ערך רגשי עצום לתפילות שהושמעו לפי הזמן והמקום באתרים בהם עבר ישו בדרך עינויו ומותו. אבל לא נראה לי שפרשת עינויו ומותו של ישו או מארטירים אחרים האפילה על מאורעות אחרים הקשורים בירושלים ובארץ־ישראל יותר משהאפילה פרשה זו במקומות שמחוץ לירושלים.

כעדות עולי־הרגל והספרות הליטורגית, אנו מוצאים עיסוק רב גם במקומות שאינם קשורים דווקא באחרית־ימיו של ישו. כך, למשל, בית־לחם, מקום העלייה לשמים, מקום חרטת פטרוס, החייאת לזארוס וכו'. בימי־הזיכרון שחגגה כנסיית ירושלים נכללו גם ימי־זיכרון לדמויות מקראיות והיסטוריות, כגון המלך דוד, הנביאים והמקבים, שהם יהודים המוצגים בחיוב — אמנם מן השכבה המשותפת עדיין ליהדות ולנצרות. תמונה דומה אנו מוצאים בכל האתרים האחרים שצליינים הגיעו אליהם בארץ. מודגשים בהם מקומות הקשורים במקרא ובברית החדשה ואין שום סימן לכך שהדגישו במיוחד עניינים אנטי־יהודיים.

מבחינה זו דומני שהכנסייה הירושלמית לא היתה בימים כתיקונם חריג יוצא מן הכלל בהדגשת אשמתם של היהודים. היתה הרגשה של מורשת משותפת והנוצרים בירושלים לא התקשו להזדהות עם מורשת זו. כשהוגלה הפאטריארך זכריה לפרס, בשנת 614, כתב איגרת תוכחה ונחמה לבני־קהילתו שבה הוא חי מחדש את ההיסטוריה המשותפת. בין שאר דבריו אמר:

וכך אומר אני לילה ויום בשפתיים שאינן משתתקות את הדבר הזה: אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני. דעו, אחים, שאנו ישבנו על נהר בבל ובכינו כאשר זכרנו את ציון ואת הגולגותה הקדושה ואת הקבר הנכבד ואת בית־לחם הזכורה תמיד.

לפאטריארך זה לא היה כל קושי לאחד את ירושלים הישנה וירושלים החדשה, והוא התייחס לכל מקום כערכו. דוגמה אחרת לשילוב עניינים נוצריים מעשיים במורשת העבר היהודי היא תיאורו של הנזיר תיאודוסיוס במאה החמישית. הוא עלה לירושלים, לדברי קירילוס מסקיתופוליס, אחרי שנאמר לו בחזון: 'לך לך מארצך ומבית אביך...'. המסקנה העולה מכאן, לדעתי, היא שבימים כתיקונם לא הפגינה הכנסייה הירושלמית רגשות אנטי־יהודיים יותר משעשו זאת כנסיות אחרות. אבל אין ספק כי 'הימים כתיקונם' לא שררו לאורך כל התקופה והיו הרבה מצבים של מאבק ושל משבר שהולידו התפרצויות אנטי־יהודיות.

קודקס סינאיטיקוס גראיקוס 493, שלינדר הרבה לצטט ממנו, נראה הולם את ראשית המאה השביעית בגלל אופיו הלגנדארי, כפי שהציע המהדיר; זו התקופה שאחרי הכיבוש הפרסי והטבח בנוצרים, שהיהודים לקחו בו חלק. זו תקופה שמקורותיה, דוגמת הארמני סבאוס או אנטיוכוס-סטרטגיוס, מלאים האשמות חריפות נגד היהודים.

התבטאויות אנטי-יהודיות אחרות אף הן נראות כאילו תלויות במצבים של מאבק. בזמנו של ויליאנוס 'הכופר' היה משבר לנצרות הירושלמית. ואמנם אחרי הניצחון מופיעים תיאורים על השפלת היהודים והתנצרותם ההמונית. דומני שאז נעלם הר-הבית מן המפה הירושלמית. במחצית הראשונה של המאה הרביעית הוא הובלט עדיין, והנוסע מבורדו מזכירו באותה מאה כמה פעמים; אחר-כך נזכרת לעתים רק פינתו החיצונית; אך אתר המקדש עצמו סולק מן התודעה והפראקטיקה הצליינית, הפך למקום אשפה ואף הושמט מתיאור העיר במפת מידבא.

גילויים אנטי-יהודיים אחרים מתוארים במאה החמישית על-ידי הנזיר בר-צומא מנציבין בימי אבדוקיה. הוא מספר על תלמידיו שהתנגשו עם רבבות עולי-רגל יהודיים, ואין ספק שהמספר דמיוני. קשה להאמין שאין הדברים קשורים ברשות שהעניקה אבדוקיה ליהודים לעלות לרגל, ואולי אף להתיישב בירושלים.

גל חדש של סיפורים פולמוסיים אנטי-יהודיים עולה לאחר הכיבוש הערבי, וכאשר הרשו המוסלמים לשוב ולהתיישב בירושלים; אלה הם בעיקר סיפורים עממיים שנשתמרו בעקיפין בתוך כרוניקות ובתיאורי צליינים.

נראה אפוא שמוטב לקשור את ההתפרצויות האנטי-יהודיות המבוטאות בספרות ההיסטורית והליטורגית עם תקופות מיוחדות ומצבים מסוימים, אשר לא אפיינו את התקופה כולה, אף כי השאירו את רישומם לדורות. והבעיה היהודית עלתה בכנסיית ירושלים במיוחד — ומעבר לפרופורציות המקובלות מטבע הדברים בנצרות — באותן תקופות בהן חדרו היהודים בפועל ובאופן פסיי וסיכנו במידה חלקית, ולעתים מוחלטת, את ההגמוניה הנוצרית על ירושלים.

## יהושע פראוור: לבטי הנוצרים במימוש תביעתם לירושת עיר-הקודש

בעיה מרכזית היא השקפת הנוצרים על מהות ירושתם את כתבי הקודש. עם ירושת כתבי הקודש עדיין אין הם יורשים, בתקופה מוקדמת זו, את כל התביעות. בצורה ברורה והחלטית מופיעה התביעה לשלטון על ארץ-ישראל רק במאה הי"א, והעמדה בתקופות קודמות היא הססנית או אף משתנה מן הקצה אל הקצה. לאחר חורבן ירושלים וחורבן בית המקדש חייבת היתה הנצרות לברר לעצמה את מהות הירושה. תשובתם של הנוצרים לשאלה: 'מה ירשנו', אינה חד-סטרית ויש בה גוונים רבים. כשאנו באים לברר את העניין אנו תלויים במקורות שונים. לינדר הדגיש את חשיבות הליטורגיה. לדעתו, יש להיזהר בכך. ברגע יצירתם אולי היתה לטקסטים הליטורגיים משמעות מיוחדת, אך במרוצת הזמן פחת ערכם, וספק אם יש להתייחס למקורות הליטורגיים כאל מקור אמין לכירור הנושא שלפנינו. הרי מוכרות לנו, דרך משל, תפילות עתיקות על שיבה לציון, שאנו חוזרים עליהן עד היום, אך ללא ספק הן איבדו הרבה ממשמעותן הראשונית במשך הזמן.

מובהקים ומחזוריים יותר הם 'תיאורי הדרך' — ה'איטיניאריה'. כבר הוזכר בדיון ה'נוסע מבורדו', מראשית המאה הרביעית, המרבה להתייחס למסורות מן המקרא. בעלת משמעות היא לדעתי העובדה, שאין הזכרונות התנ"כיים מופיעים בתדירות כזאת אצל הבאים אחריו. לא ברורה לי מהות השינוי; אולי יצרה התקופה הביזאנטית באופן מודע הדחה של הזכרונות היהודיים מפני הזכרונות הנוצריים. אך יחד עם זאת חל תהליך של 'ניצור' המסורות המקראיות. עוליה-הרגל המאוחרים — ראשונה בהם אַגְרִיָה, בסוף המאה הרביעית — ראו את קרן המשיחה של מלכי יהודה, את טבעת שלמה הקשורה באגדה על אשמדאי ו'מזכרות' יהודיות אחרות הקשורות באבן השתייה ובבית המקדש, בגולגותה, ליד כנסיית הקבר או בכנסיית ציון שבהר-ציון. במלים אחרות — קיימת העברה סיטונית של מסורות יהודיות מבית המקדש, הבלתי רצוי, לכנסיית הקבר. הסיבה אינה עניין של נוחות אלא של אידיאולוגיה. המקום שבו הרג קין את הבל, המקום שבו פגש אברהם במלכיצדק, המקום שבו נערכה עקדת יצחק מועברים לכנסיית הקבר. ההתמודדות עם הבעיה היהודית נפתרת כאן על-ידי ההזוה הגיאוגרפית, ואז באה השפלתו החומרית של הר-הבית. היירונימוס היה הראשון שקבע, כך נדמה לי, שהר-הבית הוא sterquilium (מזבלה). הערה זו של היירונימוס מועברת לאירופה ואנשים שם לומדים שמקום המקדש הוא מזבלה; ועוד הם לומדים, כפי שהציג אבסביוס את הדברים, שיש למקדש תחליף חדש, הבנוי ממול למקדש הישן ומנוגד לו. אב הכנסייה אנאסטאסיוס נותן לכך ביטוי באומרו, שישו לא היה מתיר שהמקום יישאר בידי יהודים, כי לו נשאר יהודים שם היו גם מוסדותיהם נשארים, ואז אי-אפשר היה להוכיח את אמיתות הדת!

## אמנון לינדר: תשובה למשיגים

המשתתפים בדיון העלו עניינים רבים וכבר בהתחלה אני חייב להודות שאין בידי תשובות לכל השאלות שנתעוררו ואפשר שתשובותי לשאלות אחרות לא תהיינה מספקות. בשאלת הניגוד שבין ירושלים-של-מעלה לירושלים-של-מטה: אינני בטוח שניגוד זה אמנם נשמר בנצרות בקפדנות; נראה לי, שהמקורות מלמדים כי לעתים קרובות חל טשטוש — במכוון או שלא במכוון — בין ירושלים-של-מעלה לירושלים-של-מטה (הארצית, הגשמית), וכי טשטוש זה נפוץ בעיקר בכנסייה של ירושלים. בדרשה שנשא יוהאנס בישוף ירושלים בטקס חנוכתה של כנסיית-ציון (מעט לאחר שנת 381), למשל, אנו מוצאים תיאור של ירושלים, אולם לנוכח ירושלים הבנויה ספירים ואבני-חן ומלאכים על חומותיה, קשה לנו להבחין באיזו ירושלים הוא מדבר, בירושלים הארצית או השמימית. יש ערבוב ברור בין שני התחומים האלה, ונדמה לי שאין זה מקרי שטשטוש זה ניכר לגבי ירושלים דווקא. טשטוש זה חוזר ומופיע בטקסטים שחוברו והושמעו בירושלים בחג ה'היפאפאנטה' (חג ההצגה במקדש, Praesentatio). היתה לכך משמעות ברורה

באשר לקביעת היחס כלפי ירושלים הגשמית, משום שבאורח ברור ביותר הואצלו על ירושלים הגשמית אפיונים שבדרך-כלל היו מיוחדים לירושלים-של-מעלה.

אשר למעמדה ההירארכי של בישופות ירושלים, אין ספק שנמצאה בעמדה של נחיתות בהתמודדות עם הפאטריארכטים הגדולים במזרח (אלכסנדריה, אנטיוכיה, קונסטנטינופוליס) ובמערב (רומי), כיוון שמעמדם של הפאטריארכטים נקבע בראש ובראשונה על-פי משאבי העוצמה הארציים שעמדו לרשותו של כל אחד מהם. מבחינה זו היתה ירושלים בעמדה של נחיתות ברורה, ודווקא משום כך חובה עלינו להדגיש שירושלים עומדת בתחרות עם אותם מרכזים אופייניים לתחרות זו היא המגמה העקיבה — ברומי ובקונסטנטינופוליס — להעביר לתחומיהן שרידי-קדושה ומסורות 'ירושלמיים' מובהקים, ובאורח זה לבנות על גדות הטיבר ועל הבוספורוס מעין 'ירושלים חדשה'. כך אנו מוצאים ברומי כנסיות הנקראות על שם ירושלים וכאלה המשמרות שרידי קדושה ממקדש שלמה, שנאמר עליהם כי נמצאו בכנסיית-הקבר ומשם הועברו לרומי. כיוצא בזה בקונסטנטינופוליס, בולטת הפרשה של העברת עצמותיו של סטפאנוס מירושלים לקונסטנטינופוליס. עצמותיו של קדוש ירושלמי מובהק זה 'נתגלו' בשנת 415, ולאחר שהייה בדיאקוניקון של כנסיית-ציון הועברו לכנסייה שבנתה לכבודו של סטפאנוס הקיסרית אודוקיה בשנת 438/9 בערך. בדרך נס הן 'מתגלות' מחדש בקונסטנטינופוליס והמארטיר הופך לאחד הקדושים הטיטולאריים של אותה עיר. דהיינו, הזיקות שבין ירושלים לרומי ולקונסטנטינופוליס הן במידה רבה זיקות של מאבק, של תחרות, ואין כל יחס בין עוצמתם הממשית של כל אחד מן הפאטריארכטים הללו. מציאות זו של מאבק ניכרת גם בתחום הליטורגיה. בתחום זה יוצרת לעצמה ירושלים ייחוד בולט: הליטורגיה של ירושלים שונה מן הליטורגיה של קונסטנטינופוליס. לקראת המאה העשירית עתידה הליטורגיה הביזאנטית להשתלט גם בירושלים והייחוד הירושלמי ייעלם, אולם עד שהוכרע מאבק זה — דהיינו בין המאה הרביעית למאה התשיעית — נוקטת ירושלים קו של ייחוד שיש להבינו (בין היתר) בהקשר של המאבק של ירושלים בפאטריארכטים האחרים.

ודאי הוא, שהמונטאניסטים קבעו את מקומה של 'ירושלים החדשה' בפפוזזה שבאסיה הקטנה, אולם חובה עלינו לזכור שהכנסייה האוניברסאלית לא קיבלה את התנועה המונטאניסטית ודחתה אותה כתנועת מינות. אפשר שבגלל דחייה זו טרחה הכנסייה להדגיש את הריאליה ההיסטורית של ירושלים האחת והיחידה, זו שבארץ-ישראל, ולא היתה מוכנה לקבל שום ירושלים אחרת, לא בפפוזזה שבאסיה הקטנה ולא במקומות אחרים. אשר לירושלים שבנפשו של המאמין, ולירושלים הרוחנית המתבטאת במנזר (המנזר הציסטרציאני של ברנאר מקלרוז!) ובכנסייה — מקובלים עלי לחלוטין דבריו של ד"ר סטרומזה, וניתן להוסיף על הדוגמאות שהביא כהנה וכהנה.

שאלה קשה היא שאלת ההבחנה בין ליטורגיה ירושלמית לליטורגיה שאינה ירושלמית, ושאלה זו כרוכה בהבחנה בין מקורות ירושלמיים למקורות שאינם ירושלמיים. כבר הזכיר פרופ' פראוור שאנו מתקשים בעניין זה בגלל המחסור במקורות שניתן ללמוד מהם על הכנסייה האוניברסאלית, ולעומת זאת נתברכנו במקורות רבים על הליטורגיה של ירושלים דווקא. אין ספק שבעיה זו מקשה על כל מי שמבקש לבדוק אם נודע לליטורגיה של ירושלים ייחוד לעומת הליטורגיה של כנסיות אחרות. אבל עם זאת עלי להדגיש, שבהרצאתי עמדתי על אותם נוהגים וחגים שהיו ירושלמיים במובהק. יהודה קיריאקוס כדמות מקודשת קיים רק בירושלים, וירושלים היא הכנסייה היחידה המשמרת את זכרו. כך גם חג ה'היפאפאנטה' הוא חג ירושלמי מובהק. הטקסים המתקיימים

בירושלים ב'שבוע הגדול', ובעיקר בשלושת הימים המגיעים לשיאם ביום א', הם ירושלמיים במובהק ואין ספק שהועברו למקומות אחרים מירושלים, שהיא מקורם של טקסים אלה. מכאן, שאם אנו מצמצמים עדותנו לאותן מסורות ולאותם חגים שהם ירושלמיים במובהק, יש ביכולתנו לעמוד על ייחודה של ירושלים ואנו פטורים מן החשש שמא הגדרנו חגים ומסורות שהיו כלליים לכנסייה כולה כ'ירושלמיים' רק משום שיש עליהם עדות במקורות הירושלמיים ואין עליהם עדות במקורות חוץ-ירושלמיים.

שאלת הזיקה בין מנהגיה של כנסיית ירושלים ובין מנהגים יהודיים, או זהים, שעמדו עליה בדבריהם ד"ר יהלום, ד"ר צפריר ואחרים, היא שאלה חשובה. מקובל עלי שהנהגים המיוחדים לירושלים שואבים ממקורות יהודיים, אולם קשה לקבוע אם לפנינו חיקוי של מנהגים בני-הזמן, דרך משל במאות השלישית-רביעית, מנהגים הרווחים בקהילות היהודיות של ארץ-ישראל (ויש יהודים סביב לירושלים; ראה בנידון עדותו של היירונימוס). אני עצמי נוטה לומר ש'היסודות היהודיים' נקלטו בליטורגיה הנוצרית של ירושלים לא בדרך חיקוי ישיר של יהודים, אלא מתוך מקורות יהודיים שבכתב. לדוגמה, חג ה'אנקייניאה' (חג חנוכת הכנסיות) היה חג ירושלמי מובהק, חג שהיה צמוד כמעט באופן מוחלט למכלול כנסיות-הקבר הקונסטנטיני. החג הוחג לראשונה בשנת 335, ב-13 בספטמבר, שהוא היום שבו חגג קונסטנטינוס את חג ה'טריקנאליה' (העשור השלישי לעלייתו לשלטון) שלו. אבל כאשר מבקרת אַגְרִייה בירושלים היא מציינת שחג ה'אנקייניאה' נמשך שבעה ימים, מן ה-13 בספטמבר ועד ה-20 בספטמבר, ולדידה חג-חנוכה זה מקביל לחג חנוכת הבית בידי שלמה. ואמנם בדה"ב ז ט-י נאמר: 'ויעשו ביום השמיני עצרת כי חנכת המזבח עשו שבעת ימים והחג שבעת ימים. וביום עשרים ושלושה לחדש השביעי שלח את העם לאהליהם'. 'החדש השביעי', הוא, מסתבר, חודש ספטמבר, אולם אם נספור לאחור שמונה ימים מן ה-23 בחודש, נגיע אל ה-15 בחודש ולא אל ה-13 בו. אַגְרִייה לא טרחה להסביר אי-התאמה זו, ואפשר שלא הבחינה בה. ברי, שבירושלים, בסוריה ובמקומות אחרים חוגגים את חג ה'אנקייניאה' מן ה-13 בספטמבר עד ה-20 בספטמבר, ועם זאת מייחסים את החג לזכר חנוכת מקדש שלמה. לפנינו דוגמה לחג שבמקורו אינו מקראי, אלא שבמהלך התפתחותו עוצב על-פי מקור מקראי, למרות שהצירוף בין 'המקור הקונסטנטיני' ובין המקור המקראי הביא לקשיים כרונולוגיים.

דוגמה שנייה לחג ירושלמי החוזר אל מקור מקראי אנו מוצאים ב-25 בדצמבר. בתאריך זה אין כנסיית ירושלים של המאה החמישית חוגגת את חג-המולד; את לידת ישו היא חוגגת בחמישי או בשישי בינואר (וארבעים יום לאחר מכן את ה'הפּאפּאנְטָה', דהיינו ב-15 בפברואר), ואילו, ב-25 בדצמבר היא חוגגת את 'חג דוד ויעקב'. עולה-הרגל מפלאקנטיה מוצא בבית-לחם צליינים נוצרים ועולי-רגל היהודים החוגגים שם אותו חג, ומסתבר אפוא, שבמקורו ציין חג זה את דוד המלך ויעקב אבינו, אלא שבשלב מאוחר יותר זוהה 'יעקב' עם יעקב אחי-ישו, ובהתאם לכך אף נשתנו מזמורי התהלים שנכללו בעבודת-הקודש של אותו יום. לפנינו אפוא דוגמה לחג שמקורו יהודי מובהק, אלא שבהדרגה נטשטש אופיו היהודי ונתגבר אופיו הנוצרי. אפשר להביא דוגמאות נוספות לתהליך זה, כגון חג ירושלמי מובהק שיש עליו תיעוד עד למאה השישית, אולם במאה השביעית שוב אינו נזכר, והוא חג 'חנוכת המזבחות' ב-25 בדצמבר, ככל הנראה תרגום פשטני של 'חג חנוכה בכ"ה בחודש כסלו', אולם נסתפק בדוגמאות אלה.

ד"ר צפריר הטיל ספק אם ניתן להבחין במימד של קביעות והמשכיות ביחס אל היהודים בירושלים

הנוצרית. אף עלי מקובל שמידת תשומת הלב ליהודים בירושלים הנוצרית לא היתה בעלת תוקף שווה לכל אורך התקופה שאנו דנים בה. היו בוודאי עליות וירידות בהתאם לתמורות שחלו. ועם זאת, סבורני שהאיבה ליהודים אינה בשום פנים תופעה מאוחרת. האיבה ליהודים מוצאת ביטוי במקורות הירושלמיים כבר בראשיתה של המאה החמישית, כגון במחזור הלגנדות הגדול המתרכז סביב נושא הצלב — מציאת הצלב, קונסטנטינוס, הלנה, יהודה-קיריאקוס. לאחר שנוצר המחזור, בראשית המאה החמישית, הוא נפוץ במהירות ותורגם לשפות רבות ביניהן אף ללאטינית. מכאן, שאין ממתנינים בירושלים למשברים הקשים של המאה השביעית כדי לעצב שם עמדות של איבה בולטת כלפי היהודים, אלא תופעה זו עולה בבירור כבר במאה החמישית, ואפשר להביא דוגמאות רבות לעניין זה.

האם יש אדישות בין המבקרים הנוצרים בירושלים כלפי אתר בית-המקדש? מסופקני, שפן הריסותיו הן אתר חשוב מאוד לביקורי הצליינים, ולא מתוך סקרנות-תיירים גרידא, אלא מתוך מניעים דתיים מובהקים. כך מבקר במקום הצליין מבורדו. האתר לא נעלם גם אחרי פרשת הקמתו של בית-המקדש מחדש בידי יוליאנוס. התופעה הנוכרת בטיפיקון, של תהלוכת אנשי כמורה ירושלמים העולים לירושלים מהר-הזיתים, חוצים את נחל קדרון, ועוברים בשטח 'המקדש', ב'קודש הקדשים', היא תופעה הראויה לתשומת לב ולבדיקה נוספת; התהלוכות הדתיות ברומי, למשל, מסלולן נקבע כך שיופגן נצחונה הבולט של הנצרות על הפאגאניות. יש מקום לבדוק אם מסלול התהלוכה בירושלים עונה על מגמה דומה ביחס ליהדות.

שאלה חשובה היא זו של מהימנות הליטורגיה כמקור לבריור השאלה המעסיקה אותנו. הועלה כאן ספק אם קדמה התיאולוגיה לליטורגיה. כשלעצמי לא הייתי נכנס לדיון מה קדם למה, הליטורגיה לתיאולוגיה או התיאולוגיה לליטורגיה. אני מניח, ששתי התופעות קיימות, וכי במידה רבה מהווה הליטורגיה פופולאריזציה של התיאולוגיה, אולם שני הגורמים הללו קיימים ומשפיעים בעת ובעונה אחת. ספק אחר הועלה באשר לחשיבותה הסגולית של הליטורגיה — האם היו תפילות וטקסים בחינת 'מצוות אנשים מלומדה' נעדרים השפעה וחשיבות של ממש? לדעתי אין לזלזל בחשיבותה של ליטורגיה גם כאשר חוזרים על תפילות באורח שגרתי. בחברה הנוצרית מייחסים לתפילות חשיבות רבה ביותר, והרָאָיָה — שטורחים טרחה יתרה לשנותן. כאשר אנו עוברים על שלבי התפתחותה של הליטורגיה הירושלמית אנו עדים לשינויים מתמידים, מן המאה החמישית ועד למאה השמינית. אין משנים אלא אם כן מייחסים חשיבות לתוכן של התפילות ולצורתם של הטקסים. חשיבות זו כה ברורה בעיני החברה הנוצרית עד שאינה נרתעת משפך דם על מחלוקות בענייני ליטורגיה, והדבר מובן מאליו; כנסייה המייחסת חשיבות כה רבה לאורתודוקסיה במחשבה ובמעשה תיזהר מאוד בניסוחים המדויקים של תפילותיה, שמא יימצאו בהן חס-וחלילה דעות או מעשים שבסטייה, שבמינות. מטעם זה מקפידים בתפילות, חושבים עליהן היטב, משנים אותן בהקפדה ובזהירות. מטעם זה עצמו הליטורגיה היא מקור ראשון בחשיבותו לא רק למנטאליות של החברה שיצרה אותה אלא אף לדעות המקובלות באותה חברה.

ולסיום צריך אני להוסיף על מה שהזכיר ד"ר צפריר בעניין זכריה, הפאטריארך היוצא בגולה. אין ספק שבנושא זה קיימת הזדהות מלאה של כנסיית ירושלים עם סיטואציה מקראית. לא זו בלבד שזכריה מופיע כאחד מגולי-בבל ולשונו לשונם, בטקסט המתאר את כיבוש ירושלים וגלות הכהונה לפרס; כנסיית ירושלים אף שומרת את זכרו של מאורע זה, ב-17 במאי. התאריך מובא

בקאלנדאריום 'לשריפת ירושלים'. ד"ר צפריר צדק כשהזכיר שמזמור תהלים המושר באותו טקס הוא תהלים נא כ: 'היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים', ומיד לאחר מכן — ואני מדלג מעט — תהלים קלז ה: '... אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'. כלומר, הכנסייה הירושלמית מאמצת סיטואציה יהודית-מקראית זו דווקא משום שהיא דוחה את היהדות מירושלים; 'ישראל שברוח' תפס את מקומו של 'ישראל בבשר' בירושלים עצמה. היהודים הפסידו את נחלתם-ירושתם, אין הם עוד בעלי זכות ירושה, כפי שנאמר באתד המזמורים של 'יום א' של כפות-התמרים; הם הפסידו את ה'דיאטקה' (ירושה, ברית). באותו מזמור שואל המשורר את ה'סינאגוגה': באיזו זכות תובעת את דיאטקה? איבדת זכותך. והוא פונה מיד אל הכנסייה ומדגיש: את היא בעלת הזכות, בעלת הירושה. ירושלים המקראית, זו של 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני' היא ההבטחה, אולם התגשמות ההבטחה ומימוש ה'דיאטקה' בעיני הכנסייה הירושלמית היא ירושלים הנוצרית.

