

מאיר בר־אילן

## מגילות מדבר יהודה, א

מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה, א (תשס"ג).  
XII+246 עמ'

לפני כשנתיים ראה אור כרך חשוב העוסק במגילות מדבר יהודה, המגילות שנתגלו בקומראן, אשר פתחו פתח חדש להבנת היהדות של שלהי הבית השני. כרך זה, מלבד ערכו הפנימי, מציין שלב חדש במחקר מגילות מדבר יהודה. המחקר בתחום זה עשה דרך ארוכה: ממחקר אזוטרי של יודעי ח"ן המפרסמים פרסומים 'פנימיים' אל שיא מחקרי המוגש עתה לקורא בצורת כתב־עת בעברית לחקר המגילות הגנוזות.

הקורא העברי לא פונק בפרסומים בתחום זה בלשונו. אמנם כבר ראו אור כמה אסופות מחקרים בעברית העוסקות במגילות מדבר יהודה, אך היו אלו מפעלים חד־פעמיים ללא יומרה להמשכיות, שלא כמו הכרך המצוי לפנינו עתה. עמיתנו וחברינו למחקר בחו"ל משוועים למאמרינו באנגלית, וסבורים הם שכל המפרסם בעברית משול למי שעובר על דעתו של משה שטיינשניידר שהכותבים בעברית מוליכים את מחקרים לבית הקברות. כתוצאה מכך חלקם של פרסומים בשפה העברית במחקר מגילות מדבר

יהודה קטן ביותר, כפי שמתברר בכל רשימה ביבליוגרפית. לא זו בלבד אלא שאף בארץ ציון וירושלים יוצאים מחקרים באנגלית, למגינת לבם של חובבי שפת עבר.

בנסיבות אלה יש לברך ברכה מיוחדת את העורכים משה בר־אשר, נשיא האקדמיה ללשון עברית, ודבורה דימנט, אשר לא חסכו מאמץ להוציא לאור את כרך המחקרים המונח עתה לפני הקורא. כרך זה הוא פסגה מחקרית, הניכרת בטיב הפרסומים ובאיכות הכותבים, שהם מראשי המדברים במקצוע זה. אכן קובץ מחקרים זה אינו שווה לכל נפש, ואין בו כל נטייה לפופולריזציה, בניגוד למקובל בחלק מהפרסומים בשפות זרות. ואולם מבלי לבטל את הנחיצות בפופולריזציה של המדע, הרי אם מדובר בחיסרון, הלוואי שגם מחקרים אחרים יסבלו מחיסרון זה. בקיצור, כרך זה מהווה סיבה טובה לברך על המוגמר, הן על מחקריו, שכל אחד מהם בעל ערך בפני עצמו, והן על השפה בה יצאו המחקרים לאור.

להלן שמות החוקרים המשתתפים בכרך ושמות מאמריהם (בקיצור): יונתן בן־דב וואין הורוביץ, השנה בת 364 יום במסופוטמיה ובקומראן; דבורה דימנט, מצרים וירושלים לאור תורת שתי הרשויות במגילות מדבר יהודה; אסתר חזון, דר־שיח עם המקרא במזמורים ובתפילות מקומראן; שמריהו טלמון, שמירת השבת על פי הפרשה 'על השבת' במגילת ברית דמשק: מן הערב או מן הבוקר? בלהה ניצן, הוראות ליחיד בספרות החכמה מקומראן; מיכאל סיגל, סיפורת וחוק בספר היובלים: עיון

**א. הערות על הלוח הקומראני**

שני חוקרים, בן־דב והורוביץ, חברו יחד לתאר את הלוח של קומראן כלוח שמוצאו במסופוטמיה. ברור לגמרי כי הם, ועמם עמיתים לכרך שלפנינו, העמידו את מחקר הלוח הקומראני במדרגה חדשה וגבוהה מקודמותיה. עם זאת לתועלת תולדות המחקר יצוין כי הראשון שהעיר על זיקת הלוח הקומראני למסופוטמיה היה אוטו נויגבאוואר.<sup>2</sup>

החוקרים עומדים על השוני שבין תצפית על הירח לבין תצפית על השמש. בצדק הם קובעים כי 'את לוח הירח קל לקיים באמצעות תצפית, ואין הדבר כן בלוח השמש, שהתצפיות בה קשות יותר' (עמ' 23 הערה 63). ואולם יש מקום להרהר בקביעות אלו, גם אם ללא מגמה לבטלן. אמנם קל לצפות בתנועות הירח, אך הלוח שהאנשים חיו על פיו היה לוח חקלאי, ולוח זה הוא שמשי בהכרח. השלטון המרכזי גבה מסים בהתאם לתוצרת החקלאית, וממילא נצרך ללוח שמשי יותר מאשר ללוח ירחי.<sup>3</sup> לדוגמה, הבוחן את המינהל של שלמה המלך (מלכים א ד), במטרה להכריע אם נוהל באמצעות לוח שמשי או ירחי, יטה על נקלה למסקנה כי הוא נוהל באמצעות לוח שמשי בן שנים־עשר חודשים שווים, שאפשר הספקה שוטפת לחצר המלכות.

לבחינת שאלת הקושי בקביעת הלוח השמשי אפשר להסתייע גם בעמדותיהם של התנאים כפי שהן מובאות בבראשית רבה:

ומה תלמוד לומר 'בעשרים ושבעה לחדש השיני יבשה הארץ'? אלא אילו י"א יום שימות החמה יתרים

מחודש בסיפור הכניסה לגן עדן; מנחם קיסטר, סינקלוס ובעיית המקורות בפרק ג של ספר היובלים; אלישע קימרון, לתקנת המהדורות של מגילות מדבר יהודה; אהרן שמש, ראשית וביכורים בהלכה מקומראן; משה בר־אשר, שני עניינות בעברית של קומראן: היבטים סינכרוניים ודיאכרוניים; עמנואל טוב, נוסח המקרא בבתי הכנסת הקדומים: עיונים בעקבות מגילות מדבר יהודה; דוד טלשיר, בין תקל למתקל; צפורה טלשיר, קטעי ספר עזרא מקומראן; יאן יוסטר, מינוח כיתתי ופרשנות המקרא: הוראת הפועל 'אות' בכתבי קומראן; שמואל פסברג, ההעדפה לצורות מוארכות במגילות מדבר יהודה; יורם ארדר, 'שר המשטמה' בחיבור קראי.

מעיון במחקרים השונים עולה כי אף שהם מחולקים לשני שערים, 'ההדרה ופרשנות' ו'לשון ונוסח', הרי בפועל יש בהם נושאים רבים ומגוונים, ובתוכם ענייני הלכה, שבת, תפילה ועוד. מכל מקום נושא אחד בולט במחקרים אלו, גם כאשר אינו מופיע בגלוי, והוא: הלוח בקומראן. נראה כי הלוח העברי בקומראן זכה בכרך זה למקום הראוי לו: לא עוד נושא אחד מני רבים ובעל משמעות שולית, כי אם נושא בעל חשיבות מרובה להבנת כת קומראן והפתתיות בכלל.<sup>1</sup> הלוח הקומראני נדון מכמה היבטים, ובין השאר נבחנו רקעו, הטקסטים המתארים אותו וההגים המופיעים בו. להלן אעיר הערות אחדות בענייני הלוח ועוד הערה אחת על תרגום השבעים.

1 *Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 587–599  
 2 O. Neugebauer, *The 'Astronomical' Chapters of the Ethiopic Book of Enoch (72 to 82)*, København 1981  
 3 E. Robbins, 'Studies in the Prehistory of the Jewish calendar', Ph.D. dissertation, New York University, 1989 (University Microfilms International, Ann Arbor, Mich. 1990), pp. 139–142

1 מנקודת הראות של חז"ל היה הלוח נושא מפתח לפיצול פתתי, ומשום מה כמה מחוקרי הכתותיות הקדומה התעלמו מכך. ראו: M. Bar-Ilan, 'The Reasons for Sectarianism According to the Tannaim and Josephus's Allegation of the Impurity of Oil for the Essenes', L.H. Schiffman, E. Tov & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their*

האגדה וביאר שהכוונה לאליעזר. מחבר ספר היובלים נקט אף הוא שיטה זו, ובמקום לומר שהחטא הקדמון אירע בתאריך כלשהו קבע את התאריך המדויק.

אולם מבלי לעסוק בטכניקת החישוב של מחבר הספר, שכבר נדונה במחקרים בכרך שלפנינו, ברור שהבחירה בתאריך השבעה-עשר בחודש השני אינה מקרית. המחבר ביקש לתלות את התאריך של אירוע זה בתאריך של אירוע אחר. בספר בראשית צוין כי בשבעה-עשר בחודש השני החל המבול, כלומר תאריך זה הוא יום הרה גורל לעולם, יום רע במשמעות קוסמית. בכך

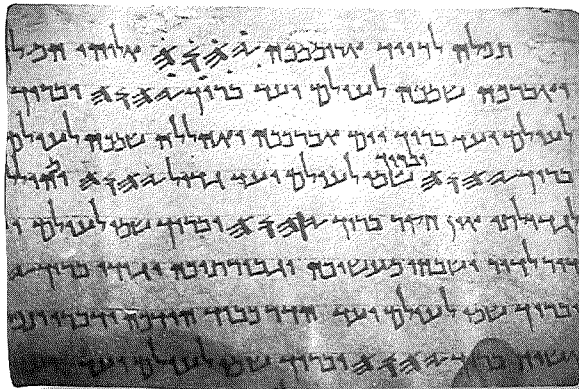
על ימות הלבנה. אמר ר' שמעון בן גמליאל: כל מי שהוא רוצה לידע שימות החמה יתירין על ימות הלבנה י"א יום – יסרוט לו סרטה ככותל בתקופת תמוז, ולשנה הבאה באותו הזמן אין השמש מגעת לשם עד י"א יום, ומזה תדע שימות החמה יתרים על ימות הלבנה י"א יום.<sup>4</sup>

בעוד שעבור החוקר המודרני הלוח השמשי בעייתי בהשוואה ללוח הירחי, הרי לר' שמעון בן גמליאל קל היה מאוד לדעת מתי מסתיימת שנת חמה, וממילא קל היה לו לחלקה לשנים-עשר חלקים שווים. אכן קיים הבדל באמצעי התצפית על הירח ועל השמש, שכן בתנועות הירח יכול אדם לצפות באופן ישיר, ואילו תנועות השמש נצפות רק באמצעות היטל הצל של תנועות אלו. אולם למי שהרגיל עצמו לבחון את תנועות השמש והירח, אין הבדל של ממש בין קלות קביעת הלוח הירחי לקלות קביעת הלוח השמשי, וספק אם הקושי המשוער שבידיעת הלוח השמשי השפיע עליו בבואו להכריע באיזה לוח לדבוק ומדוע.

בשני מחקרים בכרך שלפנינו נזכר כי מחבר ספר היובלים, שהוסיף כידוע פרטים רבים על הכתוב בתורה, כתב בין היתר שאדם הראשון חטא בתאריך מסוים: בשבעה-עשר בחודש השני. על כך יש להוסיף עניין קטן אשר גם אם לא נעלם מעיניהם של המחברים המלומדים, הרי הוא לא נאמר בפירושו, והקורא עשוי שלא לעמוד עליו כהלכה.

התעניינותו המרובה של מחבר ספר היובלים בלוח בפרט ובכרונוגרפיה בכלל הביאה אותו לחישובים שונים הפזורים בספרו, עניין שאין צורך לדון בו כאן. מבחינה רעיונית ניכרת בגישתו שיטה של בעלי האגדה המכונה 'בריחה מן האנונימיות', כלומר במקום שבכתוב המקראי מצוין שם סתמי, כגון 'עבד אברהם', בא בעל

4 בראשית רבה לג, ח (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 313).  
5 בדרך דומה הלכו אסטרונומים ערבים אשר קבעו את תאריך המבול בהתאם למצבם של הכוכבים השונים



קטע ממגילת תהלים ממערה מס' 11 בקומראן. השם המקודש נכתב בכתב דעץ

הטרים מחבר ספר היובלים את המועד הרע וקבע אותו כיום של אסון עולמי.<sup>5</sup> גישה דומה נקטו חז"ל ביחס לתשעה באב. את המועד המדויק (או לאו דווקא המדויק) של חורבן בית שני הם הטרימו לחטא המרגלים, כאמרו כי תשעה באב היה יום מועד לפורענות. לא זו בלבד אלא שר' יוסף קארו פסק בראשית דבריו על הלכות תשעה באב: 'משנכנס אב ממעטין בשמחה; ובר ישראל דאית ליה דינא בהדי כותי – לישתמיט מיניה

באותה שעה, ראו: מ' בראילן, נומרולוגיה בראשיתית<sup>2</sup>, תרבות תשס"ד, עמ' 156.

דריע מזליה' (ובן ישראל שיש לו משפט עם נכרי – ישתמט ממנו מפני שהורע מזלו ובאותם ימים).<sup>6</sup> הגישה הרבנית דומה אפוא לגישתו של מחבר ספר היובלים באמונה בכוחו של יום רע בהתאם לתאריך, ובשני המקרים ניכרת צורת חשיבה שניתן לכנותה אסטרוולוגית.

### ב. הערה על תרגום השבעים ועל ה'נוסח העממי' של המקרא

טוב במאמרו המאלף על נוסח המקרא בבתי הכנסת הקדומים מעיר בין היתר:

באותה מידה ניתן לומר כי המצע (Vorlage) העברי של תרגום השבעים לא נבע מחוגים הקשורים במקדש, חרף הקביעה באיגרת אריסטיאס #176 כי ספר התורה נשלח למצרים לשם תרגום מאת אלעזר הכהן הגדול בעצמו. אילו באמת שלח אלעזר עותק של התורה למצרים, היה כנראה בוחר בנוסח הקדם-מסורתי (עמ' 190).

פסקה זו מעוררת שתי תהיות, האחת באשר למעורבות המלכות בתרגום, והאחרת באשר לנוסח שנשלח למצרים. סברת טוב כי הנוסח המתורגם לא נבע מהמקדש בירושלים נראית בלתי סבירה. הכול יודעים כי השלטון הפתולמאי במצרים תמך במדעים, ואי אפשר לדמיין את הספרייה באלכסנדריה (אשר בשלב מאוחר יותר נשמרו בה למעלה מ-100,000 חיבורים), ללא תמיכת השלטון. השלטון המרכזי, ברצותו לתרגם את מיטב הספרות או את כל הספרות, שלח מן הסתם בקשה בצינורות הדיפלומטיים לקבל את הספר של היהודים, ושלטון מרכזי אחד נוהג לפנות אל שלטון מרכזי בארץ אחרת. אם כן נציג המלכות באלכסנדריה (כדרך הכתוב: 'ויבן שלמה'; מלכים

א ו, יד) פנה אל הנציג הדתי הבכיר של היהודים, הכהן הגדול. סברה זו מתחזקת לאור התיאור באיגרת אריסטיאס, שיש בה חומר מלכותי רב, עצות למלך, פתגמים לחינוך מלכים וכן הלאה, והמלך מוזכר בה עשרות פעמים. אופי מלכותי זה מחזק את הרושם כי החיבור יצא מתחת ידו של פקיד יהודי בכיר בחצרו של המלך המצרי (כמקרהו של יוסף), אף כי כמובן קשה להוכיח את הדבר.<sup>7</sup> מכל מקום באיגרת אריסטיאס מצוי חומר מיוחד במינו על המקדש בירושלים, ועל כן אין סיבה לבטל את הכתוב באיגרת באשר למעורבות המקדש בירושלים בתרגום הטקסט. אכן יש באיגרת אריסטיאס נתונים בדויים (כגון שנים-עשר נציגי השבטים), אך כשם שאין סיבה לקבל טענה גורפת כנגד התשתית ההיסטורית של המגילה, כך אי אפשר לבטל את מעורבות המקדש בירושלים (ומעורבות חצר המלכות בצד המצרי) בתרגום התנ"ך ליוונית.

אשר לנוסח התורה שנשלח על ידי השלטון המרכזי בירושלים, היינו הכהן הגדול, למצרים, טוב מניח הנחה בלתי נצרכת כי הכהן הגדול היה בוחר בטקסט קדם-מסורתי. יתרה מזו, בהמשך המאמר הוא מגלה את עמדתו שלא היה תהליך של התייצבות הנוסח (עמ' 197). ואולם מי שמכחיש תהליך משוער של שכלול הנוסח, בצורה כזו או אחרת, דומה למי שאומר שלנוסח לא היו תולדות כלל, כאותה עמדה דוגמטית הדוגלת בנוסח שלא השתנה כלל מרגע מסירתו ועד היום הזה. כיוון שמומחה ידוע לטקסט המקראי הציג כך את עמדתו, יש מקום לשמוע היטב את עמדתו באשר לנוסח, טיבו והתייצבותו בעת העתיקה.

הציפייה לתוספת הבהרות על מאמר זה מתחזקת לנוכח עמדה אחרת של טוב. אגב אזכור עמדתו כי

במגילת המקדש והמצע הרעיוני של הסימפוזיונים באגרת אריסטיאס לפילוקרטס, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ג (תשל"ט), עמ' 245-252.

6 שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקנ"א.  
7 י' גוטמן, 'מוצאה ומגמתה העקרית של "אגרת אריסטיאס"', הגרן, י (תרפ"ח), עמ' 42-59; ד' מנדלס, "חוקת המלך"



תנור קדרים שנמצא  
בקומראן. תצלום  
מעזבונו ג'ון אלגרו

לדעת מה הייתה רמת ידיעותיו של הסופר שכתב ספר תורה שאינו עממי, ומה מאפיין את נוסח התורה שלו.

נדמה שטוב רואה במקור המדרשי 'בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב: "והנה טוב מאד – והנה טוב מות"<sup>9</sup> testimonium במשמעות הפילולוגית המחמירה כפי שהיא מובנת כיום. ברם ספק רב אם הבנה זו של הטקסט היא הכרחית, שהרי מיד בהמשך הדברים מובא במדרש כך: 'אמר ר' שמואל בר נחמן: רכוב הייתי על כתיפו של זקני, ועולה מעירי לכפר חנא דרך בית שאן, ושמעתי את ר' שמעון בן ר' לעזר יושב ודורש

9 בראשית רבה ט, ה (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 70).

מקורו של תרגום השבעים לא היה במקדש (והפניה למאמר שטרם ראה אור), הוא כותב כי תורתו של ר' מאיר היא טקסט עממי, ומקפיד להדגיש את האופי העממי של טקסט זה (עמ' 201 הערה 71). על עמדה זו יש להקשות מכוח העובדה שר' מאיר היה אחד מגדולי חכמי התורה שבעל-פה בימיו, כאמרו 'וסתם מתניתין – ר' מאיר'<sup>8</sup>. נוסף על כך על פי העדויות שנתרו בדינו על עיסוקיהם של החכמים ר' מאיר היה הסופר היחיד למעשה בין כל חכמי המשנה (למעט ישבב הסופר, המוזכר בין עשרת הרוגי מלכות). אם ספר תורה של אדם כזה מכונה עממי אצל חוקר מודרני, היה כדאי

8 בבלי, עירובין צו ע"ב.

**סיכום**

חובה להודות כי פעם היה העיסוק במגילות קומראן חלק מהאתוס של מדינת ישראל וגם אפנה אקדמית, אך היום מדובר בעיסוק מקצועי נטול פניות ובמחקר שרק מלומדים העושים לילות כימים יכולים לבוא בשעריו. הכרך הראשון של כתבי-העת 'מגילות' מהווה שלב חדש במחקר, יש בו עדנה לשפה העברית, והוא ציון דרך נוסף בתהליך ההתמקצעות של מדעי היהדות בכלל ושל המחקר במגילות מדבר יהודה בפרט.

בשם ר' מאיר: והנה טוב מאד – והנה טוב מות'. כלומר בהמשך הדברים מתברר כי מה שנראה תחילה כעדות היסטורית אינו אלא דרשה, ונדמה שכך יש להבין את הדברים, לפחות בגרסה זו.<sup>10</sup> אין כאן אפוא טקסט עממי ובו וריאנטים, כי אם דרשה המעוצבת סביב משחקי מילים. בין כה וכה נראה כי מן הראוי היה לבחון מהו טקסט עממי על רקע ציטוטים רבים של התנ"ך בספרות חז"ל שאינם תואמים את נוסח המסורה, אלא שבחינה כזאת חורגת כנראה מתחום המחקר שלפנינו.<sup>11</sup>

11 מן הראוי היה לכלול דיון בממצאים העולים מנוסח המקרא כפי שהוא מוכר בספרות חז"ל, ראו: ד' רוזנטל, 'על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח במקרא', י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק, ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 395-417.

10 המסורת מובאת בכמה צורות, וכיוון שאין לדעת בבירור מה היה 'הנוסח המקורי' אין סיבה להעדיף את הגרסה שממנה עולה כביכול עדות. השור: 'אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין: הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו? אמר ליה (דברי הימים א יז, כא): "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (בבלי, ברכות ו ע"א).

## היכן מקום המקדש בהר הבית?

אם הכוונה לכותל המערבי של העזרה, לכותל המערבי של המקדש או, כפי שסבורים חוקרים, לכותל המערבי של הר הבית ששרד עד היום. המסורת על שער הרחמים קשורה למעשה למנהג הקפת הר הבית (הקפת השערים) בתקופת הגאונים, וגם היא קדומה למדי (מימי הביניים),<sup>1</sup> אבל אין אפשרות לייחס שער זה לתקופה קדומה יותר.<sup>2</sup> הספר שלפנינו דן בעיקר במקום המקדש, והוא הספר השלישי על מסכת מידות מפרי עטו של אשר זליג קאופמן.<sup>3</sup>

שלוש שיטות עקרוניות קיימות היום למיקום המקדש והעזרה בהר הבית. הנפוצה והמקובלת ביותר היא השיטה המרכזית.<sup>4</sup> שיטה זו מתחלקת למספר דעות משנה: יש הממקמים את קודש הקודשים על הסלע (מתחת לכיפת הסלע), יש הממקמים את המזבח על הסלע (מתחת לכיפת הסלע) ויש הממקמים את המזבח על הסלע מתחת לכיפת השלשלת. חוקרים ורבנים בדורות האחרונים קידשו את קביעת הרב"ז<sup>5</sup> מלפני כ־500 שנה שאבן השתייה נמצאת מתחת לכיפת הסלע.<sup>6</sup> עם החוקרים שנקטו וריאציה כזו או אחרת של שיטה זו נמנים קלוד קונדר (Conder), קונרד שיק (Schick), צ'רלס ווטסון (Watson), קרל מומרט (Mommert), גוסטב דלמן (Dalman), פ"ד הוליס (Hollis), לואי ונסן (Vincent), הרב שלמה גורן, זלמן מנחם קורן ולין ריטמייר (Leen Ritmeyer).<sup>7</sup> השוני בין הווריאציות השונות של

Asher Selig Kaufman, *The Temple Mount: Where is the Holy of Holies?* Jerusalem: Har Yera'eh, 2004, xxx+184 pp. & 99 figs.

שאלת מקום המקדש והעזרה העסיקה את גדולי הרבנים ולא מעט חוקרים בכל הדורות. שרשרת הדורות של היהודים בירושלים נקטעה מספר פעמים ב־1,900 השנים האחרונות, והעברת המסורת על מיקום המקדש לאיש מפי רבו השתבשה. המסורת הקיימת היום ביהדות על דבר מיקום אבן השתייה מתחת לכיפת הסלע, א־צח'רה, התגבשה לפני כ־600 שנה (ראו בהמשך). קיימות מספר מסורות באשר לזיהוי אתרים שונים בהר הבית, כולל מקום המקדש. המסורות על האתרים הבולטים היכולים לעזור במציאת מקום המקדש בהר הבית הן המסורות על אודות הכותל המערבי, המסורת על שער הרחמים והמסורת על אבן השתייה. המסורת המפורסמת ביותר על אתרים בהר הבית היא המסורת על הכותל המערבי לעולם, אבל לא ברור

3 א"ו קאופמן, המקדש בירושלים, מסכת מידות, ירושלים תשנ"א; הנ"ל, המקדש בירושלים, מסכת מידות שינויי-נוסח פרקי א, ב, ירושלים תשנ"ו.  
4 ז"מ קורן, הצרות בית ה', ירושלים תשל"ז, עמ' 107-116.  
5 רדב"ז, ר' דוד בן זימרא (1479-1573), מהרבנים המפורסמים במצרים ואחר כך בארץ-ישראל. עלה לארץ בשנת 1553. ראו: ד' וילנאי, אריאל: אנציקלופדיה לידיעת ארץ ישראל, תל-אביב 1984, עמ' 695.  
6 קורן (לעיל, הערה 4), עמ' 97.  
7 למיקום הר הבית המתואר במשנה בשנים עשר מקומות

1 י' ברסלבי, 'מדריך ירושלים מן הגניזה הקהירית', ארץ-ישראל, ז (תשי"א), עמ' 69-80; מ' גיל, 'הישוב היהודי', י' פראוור (עורך), ספר ירושלים התקופה המוסלמית הקדומה 635-1099, ירושלים תשמ"ז, עמ' 144-148.  
2 שער הרחמים לא מוזכר במשנה או במקורות חז"ל קדומים. ההסבר הקדום ביותר למהות שער זה במקורות יהודיים נמצא בפרשנות מאוחרת של אשתורי הפרחי, שביקר בארץ-ישראל. ראו: י' בלומנפלד, 'גן יוסף', אשתורי הפרחי, ספר כפתור ופרח, מהדורת א"מ לונג, ניריורק תשי"ח, עמ' 226.

נאה 20 מ"מ), שהוא הבסיס לחישוב גודל האמה. המחלוקת על גודל האמה הייתה אחד הגורמים החשובים למיקומים השונים של הר הבית ההלכתי בטמנוס ההרודייני.

קאופמן, הנוקט כאמור את השיטה הצפונית למיקום המקדש, מסכם בספרו סדרה ארוכה של מאמרים שכתב בנושא זה. מאמרים אלו נכתבו ופורסמו בשלושים השנים האחרונות ותרמו להתגברות הוויכוח בין החוקרים על מיקום המקדש.

פרקים 1-5 הם בגדר הקדמה, וקאופמן סוקר בהם את המקורות הכתובים וסימנים ארכאולוגיים שעל פיהם הוא לומד על מקום המקדש. פרקים 6-8 עוסקים בקביעת מקומו המשוער של המקדש.

על אף שפע העובדות והידיעות המובאות בספר, הוא סובל משתי בעיות מרכזיות, המעמידות בספק את התזה באשר למיקום המקדש מצפון לכיפת הסלע. השיטה של המחבר מבוססת למעשה על שתי נקודות ציון: מקום השרפה של פרה אדומה בהר הזיתים ומקום המוצא של שפך דם הקרבנות לנחל קידרון.<sup>15</sup> בנוסף לשתי נקודות הציון הללו, מבוססת שיטתו על מידת האמה ששימשה את בוני המקדש ההרודייני.

במסכת פרה במשנה מתואר טקס שרפת פרה

השיטה המרכזית נובע בעיקר מהשוני במידת האמה שלפיה חישוב כל חוקר את השטח של 500 על 500 אמה המוזכר במסכת מידות.<sup>8</sup> שיטה אחרת היא השיטה הצפונית, שהוצגה בספרו הראשון של קאופמן כבר בשנת תשנ"א.<sup>9</sup> שיטה זו ממקמת את קודש הקודשים על הסלע ברמה העליונה מתחת לכיפת הרוחות.<sup>10</sup> שיטה נוספת היא השיטה הרומית,<sup>11</sup> המבוססת על ההנחה שחומות הטמנוס (המתחם המקודש) ההרודייני נבנו על ידי הרדיינוס. שיטה זו אין לה משפט קיום, כיוון שכל ההוכחות המדעיות מורות שחומות הטמנוס הקיימות היום סביב הר המקדש נבנו בתקופה ההרודיינית.

הבסיס למיקום גבולות הר הבית בהלכה הוא פונקצייה ישירה של מידת האמה. שיעור האמה שנוי במחלוקת זה דורות. חוקרים ואנשי הלכה קבעו מידות שונות לאמה, מבלי להיכנס למחקר מטרולוגי על אורכה של האמה בתקופת הבית הראשון והשני. הוצעו ערכים שונים לאורך האמה, מ' 0.406 על ידי צ'רלס וורן וקונדר<sup>12</sup> ועד 0.66 מ' על ידי יחיאל מיכל טוקצינסקי.<sup>13</sup> בשדה ההלכה ידועה בעיקר המחלוקת בדורות האחרונים בין ה'חזון איש' לבין הגאון רבי חיים נאה.<sup>14</sup> שורש המחלוקת בקביעת רוחב האגודל (על פי ה'חזון איש' 23.33 מ"מ, ועל פי הגר"ח

J. Ferguson, *The Temples of the Jews and the other buildings in the Haram area at Jerusalem*, London 1878. לאחרונה העלה את השיטה מחודש ט' שגיב, 'המקדש נתון בדרום', תחומין, יד (תשנ"ד), עמ' 437-472.

12 C. Warren & C.R. Conder, *The Survey of Western Palestine*, Jerusalem 1884, p. 241

13 י' מ' טוקצ'נסקי, עיר הקודש ובמקדש, ירושלים תשכ"ט.  
14 הגאון ר' חיים נאה, בר פלוגתא של ה'חזון איש', קבע בספרו 'שעורי תורה' את מידת רוחב האגודל 20 מ"מ (קורן, לעיל הערה 4, עמ' 63).

15 ליד המזבח היה מקום שבו אספו את דם הקרבנות; הדם התערבב עם המים שהגיעו לעזרה וזרם במנהרה תת-קרקעית מזרחה לכיוון נחל קידרון.

בטמנוס ההרודייני, על פי חוקרים שונים, ראו: L. & K. Ritmeyer, *Locating the Original Temple Mount*, in: *Secrets of Jerusalem's Temple Mount*, Washington DC 1998, p. 86. לדיון הלכתי בנושא ראו גם: קורן (לעיל, הערה 4).

8 משנה, מידות ב, א.

9 ראו לעיל, הערה 3.

10 מספר חוקרים מטילים ספק בקיום סלע מתחת לכיפת הרוחות, ולדעתם מתחת לכיפת הרוחות יש אבן גזית גדולה מאוד. ראו לדוגמה: ריטמייר (לעיל, הערה 7), עמ' 113, הערה 27; S. Gibson & D.M. Jacobson, *Below the Temple Mount in Jerusalem*, Oxford 1996, p. 168

11 פרגוסון הוא הראשון שהציע שיטה זו, עוד במאה



קובע קאופמן את מקום המקדש, נדון בפרק 6 (עמ' 19-20) ומוסבר שם בפירושו שעד היום לא נמצא מוצא הצינור בנחל קידרון. גם אם יימצא מקום חיבור הצינור, רק לאחר ניקוי צינור זה אפשר יהיה למצוא את מקומו המשוער של המזבח, ולכן גם עניין זה לא יכול לשמש הוכחה לדבריו של קאופמן.

נוסף על כל זאת מטילה צל כבד על השיטה של קאופמן קביעתו שמידת האמה הייתה 0.437 מ' (עמ' 4, 40). המידה הזו עקרונית לקאופמן, כיוון שכל הישועי הר הבית מבוססים עליה, כלומר סטייה ממידת אמה זו משבשת את תוצאות החישובים שעליהן מתבססת השיטה לחישוב מידותיו של הטמנוס הקדם-הרודייני, הוא הר הבית מבחינה הלכתית (ראו פרק 16). אריה בן-דוד הוא היחיד שעסק עד כה בכלים מדעיים במידת אמת הבניין (אמת המקדש), והוא דן בנושא באופן יסודי וממצה על סמך מקורות חז"ל והמצא הארכאולוגי. הוא בחן את מידות הנפח שנמצאו בחפירות ארכאולוגיות (כמו נפחים של ספלים שנמצאו בחפירות),<sup>23</sup> והשווה את נפחיהם של ספלים אלו למידת המודי הנזכרת בכתבי יוסף בן מתתיהו.<sup>24</sup> כמו כן הסביר במאמר זה כיצד יש למצוא את מידת האמה מנפח הכלים שנמצאו בחפירות. מסקנתו היא שמידת אמת הבניין/המקדש הייתה 0.56 מ'. על מנת לבסס ולחזק מסקנה זו בדבר מידת האמה בסוף תקופת בית שני נבחנו תוצאה זו מחדש באמצעות מחקר שיטתי של כתובות מטרולוגיות מתשעה מקורות

אדומה בהר הזיתים.<sup>16</sup> אפרה של פרה אדומה שימש את הכוהנים להכנת מי חטאת, שנועדו להזאה על הטמאים שרצו להיכנס לעזרה. על פי התלמוד הבבלי, ממקום שרפת הפרה אפשר היה לראות במבט מערבה את הפרוכת לפני קודש הקדשים דרך פתח האולם ודלתות ההיכל.<sup>17</sup> גילוי וזיהוי של מקום שרפת פרה אדומה היה מאפשר אפוא לקבוע את ציר הסימטרייה של המקדש ובקירוב טוב גם את מקומו. אולם זיהוי מקום שרפת הפרה בהר הזיתים הוא בלתי אפשרי, כיוון שאין במשנה כל הגדרה של מקום זה.<sup>18</sup> זו הסיבה למעשה שאין היום כל אפשרות מדעית לקבוע את נקודת התצפית בהר הזיתים ועל פיה את מקום קודש הקודשים בהר הבית. קאופמן טוען על סמך הנאמר בבבלי כי מקום השרפה של פרה אדומה בהר הזיתים היה בסמוך לכנסיית העלייה.<sup>19</sup> מקום זה לא נחקר כלל, כדברי קאופמן, וגם לא נקשר למקורות קדומים מספרו של אישתורי הפרחי 'כפתור ופרח' מהמאה הארבע-עשרה.<sup>20</sup> המסקנה המתבקשת היא שאין כל אפשרות לקשור את האתר הזה למקום שרפת הפרה לפני כ-2,000 שנה.<sup>21</sup> לעומת זאת הציע יונתן אדלר כי מקום שרפת פרה אדומה היה בדומיניוס פלוויט.<sup>22</sup> דומיניוס פלוויט נמצא כ-500 מ' ממערב לכנסיית העלייה, והצעה זו טובה לא פחות מהצעתו של קאופמן, אבל גם לה אין כל ראיה.

מקום מוצא הצינור של שפך דם הקרבנות לנחל קידרון, שהוא הנקודה הנוספת שעל פיה

(תשס"ב), עמ' 537-542. גם הצעה זו אינה נסמכת על ממצא ארכאולוגי כל שהוא, ולכן גם היא אינה מבוססת כראוי מבחינה מדעית.

A. Ben David, 'Ha-Midda ha-Yerushalmit', *IEJ*, 23 (1969) pp. 159-169; idem, 'The Hebrew-Phoenician Cubit', *PEQ*, 110 (1978) pp. 27-28  
Josephus, *Jewish Antiquities*, Translation by Thackeray and R. Marcus, vol. 5, pp. 46-47

16 משנה, פרה ג, ג.

17 בבלי, יומא טז ע"א.

18 קורן (לעיל, הערה 4), עמ' 105.

19 א"ז קאופמן, 'היכן עמד הכוהן בהר המשחה (הזיתים)?', מחקרי יהודה ושומרון, 7 (תשנ"ז), עמ' 93-105.

20 שם, עמ' 98.

21 קורן (לעיל, הערה 4), עמ' 105-107.

22 'אדלר, 'מקום שרפת הפרה האדומה', תחומין, כב

שונים.<sup>25</sup> התוצאה של עבודה זו אישרה שמידת אמת המקדש בתקופה זו הייתה 0.56 מ', כפי שקבע בן-דוד. אי ההתאמה בין מידת האמה שקובע קאופמן למידה שקבע בן-דוד שומטת את הבסיס לחלק מהחישובים והטענות של קאופמן.

את הטענה שאורך האמה 0.437 מ' העלה קאופמן כבר בשנת 1984.<sup>26</sup> באותו מאמר הביא את המדידות שביצעו קונדר, שיק וורן במסדרונות, במעברים, בקירות ובממצאים ארכאולוגיים אחרים במתחם המקודש בהר הבית. הוא חילק את מידות האורך שציינו במספר שנקבע באופן שרירותי, כלומר באורך האמה שבחר – 0.437 מ', וזאת מבלי שיש בידינו מידע כתוב על מידותיהם המקוריות של העצמים שנמדדו (באמות). התוצאה של פעולת חילוק זו הייתה ברוב המקרים מספרים שלמים או מספרים שלמים וחצאי יחידות. השיטה של קאופמן בנויה כך שבשלב ראשון יש לנחש את מידת היחידה, ובשלב שני יש לחלק את התוצאות שנמדדו ביחידה שנבחרה. זהו למעשה טיעון מעגלי – הוא הניח הנחה מסוימת (אורך היחידה/האמה), ולאחר מכן הוכיח באמצעות אותה הנחה עצמה שאורך היחידה שנבחרה מתאים לחישובים בספרו. על מנת להראות שהטיעון הוא מעגלי חילקתי את הנתונים של קונדר, שיק וורן שבהם השתמש קאופמן ביחידה של 0.56 מ'. חלוקה זו, באופן לא מפתיע, הניבה גם כן מספרים שלמים טובים לא פחות מהתוצאות במאמרו של קאופמן.<sup>27</sup> מלבד זאת שיטתו של קאופמן אינה עומדת בקריטריונים של מטרולוגיה למידות עתיקות, שעל פיהם יש לבחון את מידת

האורך של ממצא ארכאולוגי (במטרים) כנגד כתובת המגדירה את אורכו באמות.<sup>28</sup> המסקנה המתבקשת היא שאין להסתמך על מידת האמה שבחר קאופמן.

בהמשך הספר דן קאופמן בשני נושאים מרכזיים: התכנית של הר הבית הקדם-הרודיני על פי מסכת מידות, מקומה וצורתה בשטח התחום על ידי החומה ההרודינית; תכנית העזרה והמקדש ומיקומם בתוך השטח המוגדר כהר הבית.

פרקים 9–15 עוסקים בתכנית העזרה והמקדש, ומבוססים בעיקר על סימנים 'ארכאולוגיים', כמו קבוצות אבנים במקומות שונים בהר הבית, וקשירתם לטקסט של מסכת מידות. הערתי העיקרית לפרקים אלה היא שקאופמן הוציא מתחומי העזרה את כל הלשכות שהיו כלולות בתוך תחומי העזרה על פי המשנה, המפרשים, והחוקרים שעסקו בעניין זה. באיור 28 ניתן לראות את גבולות העזרה ללא הלשכות השונות, ולעומת זה באיור 46 (בעמ' ממול) כל הלשכות מוצגות מחוץ לעזרה וגם מחוץ לעזרת נשים. לדוגמה על פי מסכת מידות ארבע לשכות היו בעזרת נשים, בארבע פינותיה: לשכת הנזירים, לשכת העצים, לשכת המצורעים ולשכת בית שמניה,<sup>29</sup> אך באיור 46 נמצאות הלשכות הללו מחוץ לעזרת נשים. גם יתר הלשכות המתוארות בכתבי חז"ל מוצגות ברובן בתוך העזרה, ובניגוד לאותו האיור של קאופמן בו הן מוצגות מחוץ לעזרה. דבריו של ר' מלכיאל אשכנזי שעליהם מבסס קאופמן את קביעתו שהלשכות היו מחוץ לעזרה (עמ' 80), אינם משכנעים, כיוון שהמקור שעליו הסתמך הוא מהעת החדשה, ולא ברור מה מקורו הקדום.<sup>30</sup>

25 'פלב, 'המטרולוגיה של מידת האמה מהתקופה ההרודיאנית ועד תקופת המשנה (37 לפני הספירה–200 לספירה)', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בראילן, תשס"ג עמ' 13–43.

26 A.S. Kaufman, 'Determining the Length of the Medium Cubit', PEQ, 116 (1984), pp. 120–132

27 פלב (לעיל, הערה 25), פרק חמישי עמ' 35–38.

28 שם, פרק שני עמ' 10.

29 משנה, מידות ב, ה.

30 א' שריבר, חנוכת הבית לרבי מלכיאל אשכנזי, ירושלים

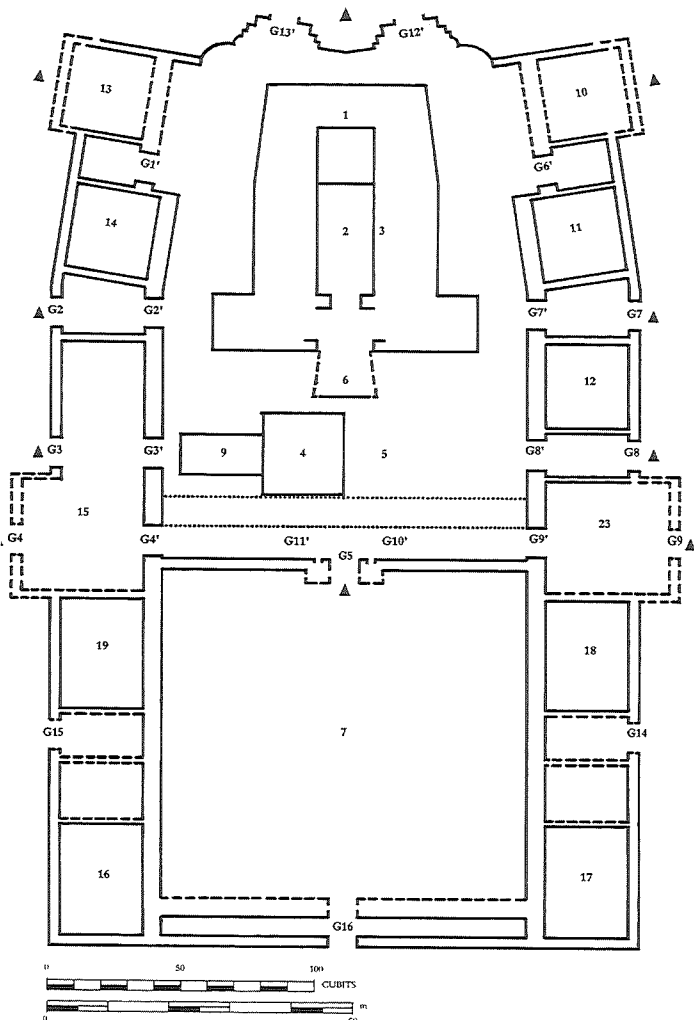
תשכ"ג, עמ' 100.

**סקמה של מכלול המבנים בהר הבית**  
 (איור 46 מתוך ספרו של קאופמן, בצירוף תרומם  
 המקראית לתרישים באופן חלקי)

- 1 קודש הקודשים
- 2 הקודש
- 3 ההיכל
- 4 מזבח העולה
- 5 העזרה
- 6 המדרגות למקדש
- 7 עזרת הנשים
- 9 הקָבֵשׁ (מישור משופע)
- 16 לשכת הנזירים
- 17 לשכת העצים
- 18 לשכת המצורעים
- 19 לשכת השמנים

שערי העזרה: G1', G2', G3', G4', G6', G13', G12', G9', G8', G7'

G5 שער ניקנור  
 G16 השער המזרחי של עזרת הנשים



שכוונת המשנה הייתה להגדיר את שטחו של הר הבית מבלי לקבוע את צורתו (עמ' 105-106). השיטה להגדרת שטח בתקופת המשנה הייתה מכפלת מידת האורך באותה מידת אורך.<sup>32</sup> על פי שיטה זו המשנה הגדירה את שטחו של הר הבית על פי ההלכה בלא לקבוע אם צורתו הייתה ריבוע, טרפז או מלבן. טענה זו משכנעת במיוחד מפני שהמשנה לא ציינה את אורכו ורוחבו של

בפרק 16 קאופמן מגדיר את גבולות הר הבית על פי סימנים 'ארכאולוגיים', היכולים לשמש לשיטתו סימנים לגבולות הר הבית. קאופמן פירש את המשנה הקובעת ששטחו של הר הבית 500 על 500 מאות אמה<sup>31</sup> בגישה חדשה, השונה מזו הרווחת בקרב הפרשנים והחוקרים של המשנה. גישת רוב הפרשנים היא שצורת הר הבית חייבת להיות ריבועית. קאופמן מסביר באופן משכנע

32 ד' שפרבר 'מידות ומשקלות ביהדות', א"ע, כב, טורים 236-238.

31 משנה, מידות ב, א.

אותו זמן נגמר גם (בניין) המתחם המקודש [τὸν ἱερόν] [...] שידלו את המלך שיקים מחדש את הסטיו שבמזרח.<sup>36</sup> סטיו זה היה בחלקה של העזרה החיצונה [ἔξωθεν ἱεροῦ], עומד בעמק עמוק ולו חומות של ארבע מאות אמה, ונבנה אבנים מרובעות ולבנות מאוד, אורכה של כל אבן עשרים אמה וגובהה שש אמות – מפעלו של שלמה המלך, הראשון שבנה את המתחם המקודש [τὸ ἱερόν] כולו.<sup>37</sup>

מכאן ניתן ללמוד שהשלב האחרון של בניין המתחם המקודש הראשון (החצר החיצונה) הסתיים בתקופתו של אגריפס הראשון, כשישים שנה לאחר תחילת הבנייה על ידי הורדוס. מידע דומה מאוד על משך תקופת בניין מתחם המקדש נמסר בברית החדשה. על פי יוחנן בניין המקדש והעזרות נמשך ארבעים ושש שנה עד למותו של ישו.<sup>38</sup>

המידע של יוסף בן מתתיהו בדבר אורכו של הסטיו המזרחי הקדם-הרודייני (400 אמה) עומד אפוא בסתירה לדבריו של קאופמן על אורכו של אותו סטיו (700 אמה). על כן יש להטיל ספק בקביעתו של קאופמן באשר לאורכה של החומה המזרחית הקדם-הרודיינית. ויש להעדיף כנראה את גרסתם של בנימין מזר וריטמייר שאורכה של חומה זו היא 262.5 מ' (861 רגל).<sup>39</sup>

ב. באיור 71 מופיעה מפה טופוגרפית סכמטית. מפה זו מציגה את קווי הגובה של הר הבית כאשר בצדו הצפוני-מזרחי חסרים קוי גובה.<sup>40</sup> הוספת קוי גובה על פי המפה של הלל גבע מראה שחומת הר הבית על פי קאופמן עוברת לגדה הצפונית

הר הבית. מכאן שכוונת המשנה הייתה להגדיר את מידת השטח של התחום המקודש בלבד. בעמ' 111 מוצגת התכנית הגאומטרית של הר הבית הקדם-הרודייני, ששטחו (על פי חישוב שלי) אכן 67.4 דונם.<sup>33</sup> הכפלתו של שטח זה בשתיים תוצאתה 134.8 דונם, שטח קרוב מאוד לזה של הטמנוס ההרודייני הקיים היום (135 דונם ולא 144 דונם). בנקודה זו דבריו של קאופמן על שטח הטמנוס הקדם-הרודייני (הר הבית) תואמים את דבריו של יוסף בן מתתיהו שהורדוס הכפיל את שטחו של הטמנוס הקדם-הרודייני.<sup>34</sup> בהמשך פרק 16 טוען קאופמן שצורת הר הבית הייתה צורת טרפז, ולדעתי אין לקבל טענה זו, מהסיבות הבאות:

א. הר הבית המקודש המתואר במסכת מידות הוא לדעת קאופמן מן התקופה קדם-הרודיינית, אולם המקדש המתואר במסכת מידות הוא מקדש הורדוס. החומה המזרחית של הטמנוס הקדם-הרודייני על פי קאופמן אורכה היא 700 אמות (עמ' 111), ומעל חומה זו היה הסטיו הקדם-הרודייני שיוסף בן מתתיהו מזכיר ב'קדמוניות היהודים'. לדברי יוסף בן מתתיהו לאחר בניית הטמנוס ההרודייני הקים הורדוס סביבו את הסטיויים החדשים.<sup>35</sup> הסטיויים הישנים, שהפריעו לבניין הסטיויים החדשים, הוסרו, למעט בקטע אחד מעל החומה המזרחית מול המקדש. יוסף בן מתתיהו תיאר את אורכו של הסטיו המזרחי הקדם-הרודייני, שלא נבנה מחדש:

37 קדמוניות היהודים כ, 219–221 (תרגום שליט, עמ' 370, בתוספת תיקוני תרגום על פי המקור היווני לפי LOB).

38 יוחנן ב, כ.

39 ריטמייר (לעיל, הערה 7), עמ' 70; B. Mazar, 'The Temple Mount', J. Amitai (ed.), *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, p. 466

40 H. Geva, 'The Restored Topography of Jerusalem', in: idem. (ed.), *The Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem: conducted by Nahman Avigad, 1969–1982*, Jerusalem 2000, p. 6, fig. 1.1

33 חלוקת המצולע של הר הבית על פי קאופמן לשני משולשים שצלע אחת משותפת להם והורדת הגובה של שני המשולשים לצלע משותפת זו, מאפשרים לחשב את השטח של שני המשולשים, כלומר את שטח הר הבית – 134.8 דונם.

34 מלחמת היהודים א, 401 (תרגום חגי, עמ' 63).

35 שם ה, 190 (תרגום חגי, עמ' 245).

36 כוונת יוסף בן מתתיהו כאן לאגריפס הראשון, שהפסיק את עבודתם של 18,000 פועלים שעבדו בבניין מתחם מקדש בזמנו.

(איור 5a);<sup>44</sup> שתי הדלתות שבפתח האולם נעולות, כמו באיורים מאוחרים יותר, שמרביתם נמצאו בבתי כנסת קדומים.<sup>45</sup>

פרק 19 סוקר מקורות ערביים, יהודיים ונוצריים מימי הביניים שיש בהם מידע לא ממוקד בדבר מיקום המקדש.

פרק 20 עוסק בחליפת מכתבים של המחבר עם אמיר דרורי ראש רשות העתיקות עד שנת 2000, בהצעות לחפירה ארכיאולוגית על הר הבית.

פרק 21 עוסק בהצעה לחלוקה מושכלת של תחום הר הבית וקיום בצוותא בין היהדות לאסלאם בתרם א־שריף. קאופמן מציע ליהודים את צפון הטמנוס ההרודייני, כלומר את כל השטח שבטרפו הכולל את כיפת הסלע (ראו

השרטוט מס' 80 מעמ' 142). שטח זה הוא כאמור הר הבית על פי מסכת מידות, וכל מה שמחוצה לו עד הטמנוס ההרודייני יינתן למוסלמים.

לסיכום, בשל הבעיות שהוצגו לעיל אי אפשר להצטרף לקביעתו של קאופמן באשר למקום המקדש

מצפון לכיפת הסלע. עם זאת ההצעה למיקום המקדש בצפון הרמה העליונה של הר הבית פתחה את מחקר הר הבית לכיווני חשיבה חדשים. יש לציין כי המעקב אחר החישובים וההסברים של המחבר והבנתם מחייבים התעמקות רבה מאור. ראוי להעיר כי הספר גרוש בתצלומים יפים ביותר של אתרים שונים בהר הבית.



חזית המקדש ובה פתח קשתי על גבי מטבע של טטראדרכמה מתקופת מרד בר־כוכבא 132-135

של נחל ביציתא, שגלש לקידרון בתקופה הקדם הרודיינית. על פי מפה זו של קאופמן, הפינה הצפונית־מזרחית של הר הבית הייתה למעשה מצפון ל'תפר הקטן' (הנמצא כ־40 מ' מצפון לשער הרחמים), כלומר בגדה הצפונית של נחל ביציתא. ה'תפר הקטן' מסמן על פי החוקרים את תחילת התוספת ההרודיינית בצפון הר הבית.<sup>41</sup> כמו כן לא סביר להניח שהומת הטמנוס הקדם־הרודייני עברה את הנחל צפונה והייתה נמוכה ב־160 רגל מהרמה העליונה (כ־48.5 מ').<sup>42</sup>

ג. ההוכחות ה'ארכאולוגיות' שקאופמן מציג כחומות הר הבית הקדם־הרודייני (עמ' 106-112) לא יכולות להיחשב ממצא ארכאולוגי, ולדעתי הממצא הארכאולוגי כביכול לא נקשר לחומות אלו. המסקנה היא אפוא שטענתו של קאופמן בדבר צורת הר הבית אינה מבוססת ולא ניתן לקבלה.

פרק 17 עוסק באספקת המים למקדש ולעזרה. פרק זה מתאר באופן כללי גם את הבורות לאכסון מים בהר הבית.

פרק 18 עוסק בממצאים ארכאולוגיים המתארים את המקדש. יש לציין במיוחד שני מטבעות: האחד מתאר את פתח האולם על פי מסכת מידות (איור 48a), ומאחר ששערי ההיכל פתוחים ניתן לראות את שולחן לחם הפנים (ראו עמ' 87).<sup>43</sup> והמטבע האחר (טטראדרכמה בר־כוכבאית) מתאר את חזית המקדש ההרודייני ובו פתח קשתי, המסמל למעשה את פתח האולם

הפנים, לדעתי אין בזה כל שייכות לשולחן לחם הפנים. ראו: ד' בר־ג, 'שולחן לחם הפנים וחזית בית־המקדש על מטבעות מלחמת בר כוכבא', קדמוניות, כ, 77-78 (תשמ"ז), עמ' 22-25.

45 גרוסברג (לעיל, הערה 43).

41 קורן (לעיל, הערה 4), עמ' 85; ריטמייר (לעיל, הערה 7), עמ' 40-41.

42 ריטמייר (שם), עמ' 64, הערה 28.

43 א' גרוסברג, 'חזית המקדש על־גבי גלוסקמאות בירושלים', קדמוניות, כז [106-105] (תשנ"ד), עמ' 41.

44 בר־ג ראה בקשת ובמכנה שתחתיה את שולחן לחם

## בת שבע אלברט

# תפילות נוצריות למען שחרור ירושלים (1187-1500 לערך)

Amnon Linder, *Raising Arms: Liturgy in the Struggle to Liberate Jerusalem in the Late Middle Ages*, Turnhout: Brepols, 2003, xiv + 423 pp.

לפנינו ספר מלא וגדוש, העוסק בחקר הליטורגייה בגישה היסטורית. אמנון לינדר מבקש להסביר את חיבורן של תפילות ואת השינויים שחלו בהרכבן ובניסוחן לאורך זמן על רקע התפתחויות פוליטיות, צבאיות ואף חברתיות. זוהי גישה מחקרית חדשנית במידה רבה. חוקרי ליטורגייה לא מעטים נטו להתעלם מן הרקע ההיסטורי של התפתחות הליטורגייה, והיסטוריונים מצדם לא ראו בליטורגייה בדרך כלל מקור היסטורי חשוב; לרוב ציינו רק את אימוצן או דחייתן של התפילות במקום זה או אחר כיוון שהתקשו בלימוד מעמיק של סוגיות בחקר הליטורגייה.

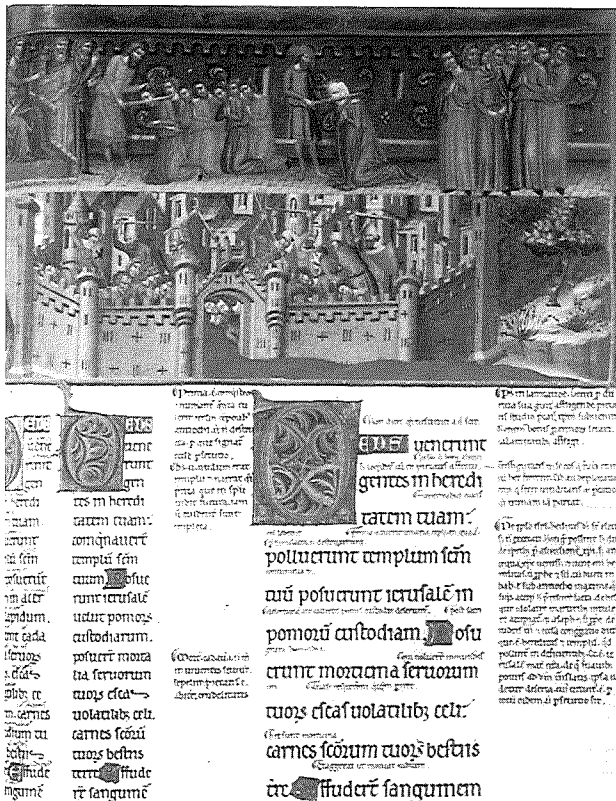
הליטורגייה הייתה כלי חשוב ביותר להעברת מסרים דתיים בימי הביניים: הכול התפללו בכנסייה וכך נחשפו למסריה. המחבר מראה שהליטורגייה העבירה לאירופה הקתולית את המסר הצלבני בדבר הצורך בשחרור ארץ הקודש (Terra Sancta) וירושלים לאחר המפלה שנחלו הצלבנים מידי צ'לאח א־דין בקרני ח'יטין (1187). מחקר זה חשוב להבהרת מקומה של ארץ הקודש וההתייחסות לשחרורה בהווה של ימי הביניים המאוחרים. התפילות הנדונות נאמרו הן על ידי אנשי כנסייה והן על ידי הדיוטות, הן בלטינית והן בשפות המדוברות, וזאת במשך 300 שנה אחרי

קרב קרני ח'יטין ו־200 שנה אחרי נפילת עכו הצלבנית, בשנת 1291.

המחבר עוסק בהרחבה ביחסה של האפיפיורות לארץ הקודש בכלל ולמסע הצלב בפרט, וכן בתפקיד שמילאו האפיפיורות והכנסיות המקומיות בחיבורן ובהפצתן של תפילות הנוגעות לארץ הקודש. הוא מפרסם לראשונה תפילות רבות למען ארץ הקודש ומציג סקירה מרשימה ומפורטת מאוד של סוגי הליטורגייה הזו, עוקב אחרי התפתחותה ותפוצתה ובוחר את הסיבות לכך. הוא סוקר את שינויי הגרסאות של התפילות וחושף את הנסיבות שהביאו לשינויים אלה. למשל בשנת 1456, אחרי נפילת קושטא בשנת 1453, ציווה האפיפיור קליקסטוס השלישי על אמירת מיסה נגד התורכים. מיסה זו זכתה להצלחה גדולה בגרמניה אף אחרי 1500. אך בצרפת לא נאמרה מיסה זו, כיוון שמלכי צרפת התנגדו למסע צלב נגד התורכים ואף סירבו לפרסם את הצווים האפיפיוריים בדבר אמירתה. ניתוחיו המעמיקים של המחבר מספקים מידע בנושאים רבים נוספים, כגון מקומה של ברכת המלוכה בליטורגייה והשימוש בשפות הדיבור בליטורגייה (ראו להלן ה'טְרַנטל' ו'תפילות הבקשות').

בעיה מרכזית העולה וחוזרת היא הגיון הרב של הגרסאות של טקסטים אלה. בשנים 1308-1309 פרסם האפיפיור קלמנט החמישי בולה המצווה על אמירת 'מיסה מלחמה נגד עובדי אלילים' (להלן: ה'מיסה הקלמנטינית') כהכנה למסע צלב. תפילה זו זכתה לפופולריות ארוכת שנים (המחבר מצא אותה ב־325 ספרים ליטורגיים בכתבי־יד). הנוסחאות הרבות של מיסה זו מעידות על דינמיות בהתפתחותה, שנבעה מן השימוש הרב שנעשה בה לאורך שנים (עמ' 123, 125, 127).

המקורות הליטורגיים הנדונים בספר נחלקים לחמישה סוגים, ולכל סוג הוקדש פרק:



איוֹר לַסּוּק מְזֻמּוֹר  
 לְאַסּוֹף אֱלֹהִים בְּאוֹ  
 גוֹיִם בְּנַחֲלַתְךָ טְמֵאוֹ  
 אֶת הַיֵּכַל קִדְשְׁךָ שְׁמוֹ  
 אֶת יְרוּשָׁלַם לְעֵינֵים  
 (תהלים עט, א)  
 מתוך ספרו של אמנון  
 לינדז (כתב-יד פריז,  
 הספרייה הלאומית  
 הצרפתית  
 (MS. Lat. 8846, fol. 141)

תהלים שהיו מזוהים עם מסעי הצלב: כך מזמור  
 סח (יקום אלהים יפוצו אויביו וינוסו משנאיו  
 מפניו), מזמור פג, ז-ה, שמדובר בו על עמים  
 שקל היה להותם עם הכובשים המוסלמים ('ארום  
 וישמעאלים מואב והגרים, גבל ועמון ועמלק  
 פלשת עם ישיבי צור'), וחשוב מכולם מזמור עט  
 ('אלהים באו גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשך  
 שמו את ירושלים לעינים').<sup>1</sup>

הנהגת ה'זעקה' לסוגיה משקפת את היזמות  
 האפיפיוריות לארגון מסעות צלב: אינוקנטיוס

1 ראו גם: A. Linder, "Deus venerunt gentes": Ps. 78 (79) in the Liturgical Commemoration of the Destruction of Latin Jerusalem', *Bar-Ilan Studies in History, IV: Medieval Studies in Honour of Avrom Saltman*, Ramat-Gan 1995, pp. 147-171

א. 'זעקה למען ארץ הקודש' (Holy Land) (Clamor). סוג זה מתחלק לחמישה תת-סוגים, והמחבר דן בכל אחד מהם (עמ' 1-95).

ב. ה'מיסה למען ארץ הקודש' או 'נגד עובדי האלילים' או 'נגד הלא מאמינים' (Pro Terra Sancta / Contra Paganos / Infideles). נבדקו ארבעים וחמש מיסות (עמ' 95-171).

ג. מיסות המוקדשות למלחמה נגד עובדי אלילים ולא-מאמינים (Dedicated War Masses) קרי המוסלמים כובשי ארץ הקודש, תורכים, לא-נוצרים וכופרים, היינו ההוסיטים (עמ' 175-273).

ד. ה'טרנטל [בלטינית: Trigentale] האנגלי של גרגוריוס הקדוש'. אלו סדרות של שלושים מיסות שנאמרו לזכרם של נפטרים (Requiem). הן נאמרו ביום אחד או התחלקו לאורך כל השנה הליטורגית, ונועדו לשחרר את נשמת הנפטר מכור המצרף (הפורגטוריום) ואת ארץ הקודש מידי כובשיה (עמ' 275-325). בסוף הפרק מביא המחבר את הטקסטים עצמם, ממוספרים בסדר עולה.

ה. 'תפילות הבקשות' (Bidding Prayers; Prières du Prône), תפילות ה'הטפה', תפילות אלו נאמרו במיסה של יום ראשון או בחגים; המאמינים ביקשו להתפלל לשלומם של רשימה ארוכה של אישים ומטרות: השלום, האפיפיור וכל ההיררכיה הכנסייתית, המלך, עולי הרגל וכו'. ארץ הקודש מופיעה ברשימה במקום חשוב, בין השני לחמישי (עמ' 353-366).

יש לבחון כל אחד מסוגי הטקסטים הללו בהקשר הליטורגי הנכון. ה'זעקה', למשל, הונהגה מיד אחרי קרב קרני חטיין. 'זעקה' דומה נישאה אמנם לפני כן, כשאצילים פלשו לרכוש כנסייתי; אך ה'זעקה למען ארץ הקודש' הייתה לחלק קבוע של המיסה ומופיעה ברוב המיסות החגיגיות. מאפיין חשוב של ה'זעקה' הוא שימוש במזמורי

השלישי הנהיג 'זעקה' שביקשה לשחרר בכוח את ארץ הקודש מידי אויביה (טקסטים בעמ' 40-41) עבור הלוחמים שהביסו את המוסלמים בספרד בשנת 1212. אינוקנטיוס הרביעי הכניס ב'זעקה' זו פסוק מיוחד למען הצלבנים, השבויים ועולי הרגל. בשנים 1277-1280 תוקן הנוסח: ניקולס הרביעי הכריז על מסע צלב בתנאי שישרור שלום באירופה, לכן הוחלף מזמור עט במזמור קבב ('שיר המעלות לדוד שמחתי באמרים לי בית ה' נלך'); 'הזעקה' נעלמה משנת 1502 אך בכתב־יד מן המאה השש־עשרה מופיעה תפילה הכוללת את 'הזעקה' שהונהגה על ידי אינוקנטיוס השלישי, עבור עולי הרגל ליפו הזוכים למחילה מלאה עם הגיעם ליפו, ועליהם להתפלל למען שחרור ארץ הקודש (הטקסטים הרבים של 'הזעקה' עם שינויי גרסאותיהם ורשימת כתבי יד מופיעים בעמ' 68-70).

הפרק השני עוסק ב'מיסה למען ארץ הקודש', שהתבססה על האמונה שניתן לגייס את הכוח הטרוסצנדנטלי של האויכריסטייה למטרה מיוחדת. המחבר סוקר את שלוש צורות המיסה: מיסה רגילה לפי לוח השנה, מיסה המוקדשת לנושא מיוחד ומיסה הפונה למתווך כגון מריה (תפילות למריה נקשרו לצלבנים כבר במאה השתיים־עשרה) או המלאכים, במיוחד מיכאל (הוא הפטרון של חיילי האל). כמו כן ניתן היה להוסיף את ארץ הקודש לנושא העיקרי של המיסה. שמונה מיסות הוקדשו לארץ הקודש בכלל ולמסע הצלב בפרט, וארבע מהן נישאו מיד אחרי קרב קרני חיטין. מיסה אחרת שזכתה להצלחה הגדולה ביותר היא ה'מיסה הקלמנטינית', פרי יזמתו של האפיפיור קלמנט החמישי (ראו לעיל); ההוראה חודשה בשנת 1361, ובסוף המאה החמש־עשרה ובמאה השש־עשרה שרדו גרסאות שונות למיסה הקלמנטינית כמיסות היחידות למען ארץ הקודש לפני הקודיפיקציה של הליטורגייה הקתולית במאה השש־עשרה.

הפופולריות של ה'מיסה הקלמנטינית' נבעה מכך שהאפיפיור גייס רעיונות מסורתיים ושפט את ה'אחר' מפרספקטיבה נוצרית: תומס אקווינס חילק את הלא מאמינים לקבוצות שכללו עובדי אלילים, יהודים, כופרים ולא־מאמינים. לינדר מדגיש שהיסטוריונים מודרנים נוטים לשכוח שבפרספקטיבה של המאה הארבע־עשרה נכללו כל הקבוצות הללו בסוג גנרי אחד הנחלק לתת־קבוצות; לכן מסע הצלב למען הקמת שלטון נוצרי בארץ הקודש נחשב מטרה ספציפית במאבק מתמשך נגד הלא מאמינים (עמ' 111-112). המחבר דן בהרחבה בשאלת זיהוי המיסות ומעיר שכל שעבר הזמן מאז הנהגתן, פחתה הרלוונטיות של ההתייחסות לייעודן הספציפי, ונתון זה נחשב 'אינפורמציה מאובנת'.

אשר לתפוצת המיסות למען ארץ הקודש כפי שעולה ממספר כתבי־יד ששרדו, המחבר טוען שהייעוד נכון ביסודו: נותרו כתבי־יד צרפתיים מקבוצת המיסות A, המופנית כללית למען ארץ הקודש ('Missa Deus qui Admirabili'), כיוון שהצרפתים התעניינו במסע הצלב יותר מאשר הגרמנים. לעומת זאת בגרמניה שרדו יותר כתבי־יד של מיסות מקבוצה B, 'נגד המוסלמים/התורכים/עובדי האלילים/הבוגדים' (קרי הכופרים), מפני שדרום גרמניה הייתה חזית במאבק נגד הכופרים ההוסיטים (בוהמיה) ונגד התורכים (עמ' 124).

אף שה'מיסות הקלמנטיניות' היו למעין גרסה רשמית, שלחה החצר האפיפיורית הוראות מבובלות לשם הפצתן. כך יצא שב־364 דפוסים מוקדמים לא נמצא אף טקסט אחד הוזה לטקסט האפיפיורי! לינדר בדק בעזרת מחשב את הקרבה של גרסאות שונות של ה'מיסה הקלמנטינית' לטקסט המקורי, והסיק שהגיוון בטקסט נבע משימוש מתמיד ונרחב, המצביע על חשיבות הנושא הצלבני (עמ' 140-145).



לינדר מציג ניתוח מבריק של המקורות שבהם מופיע ה'טרנטל'. מדובר הן במקורות ספרותיים באנגלית, הן במקורות ליטורגיים (שמונים כתיב יד) והן ב-179 צוואות מסוף המאה הארבע-עשרה ומתחילת המאה החמש-עשרה, וכולם מספקים חומר רב על הפרקטיקה הליטורגית. ניתוח הצוואות משרטט תמונה הן של התפילות עצמן



צליין חוזר מסנטיאגו דה קומפוסטלה ועל תרמילו קונכייה, תברו חוזר מירושלים ועל תרמילו צלב, פרט מתוך תבליט של הנזיר ג'יזלברט בכנסיית אוטן בבורגונד, תחילת המאה השתיים-עשרה

ואמירתן והן של המצווים, כאשר ברקע ניכר הפחד (Angst) מפני המוות. הצוואות נחלקות לשני סוגים. סוג אחד הוא צוואות של בורגנים עשירים ואצילים, והסוג האחר הוא צוואות ממחוז כנסייתי אחד בסופוק (Suffolk). רוב המצווים בצוואות מסופוק הם בעלי רכוש בינוני, סוחרים, בעלי מלאכה ואבירים. הצוואות כתובות אנגלית ומלמדות על טקסי האזכרה שנערכו ביום השביעי אחרי המוות ובסוף האבל. לשם כך מומנו 'קפלות זמרה' (Chantries) מיוחדות לאמירת מיסות אזכרה ונחתמו חוזים עם אנשי כנסייה, בעיקר נזירים

ה'מיסות המוקדשות למלחמות' (Dedicated War Masses) הן שלב סופי בהתפתחות הליטורגיה המלחמתית מן הגנרי למלחמה באויב ספציפי. החידוש כאן הוא גיוס מיסה שלמה, ולא רק התפילה המרכזית שבה (האויכריסטיה), לעניין הצלבני. מיסה זו זיהתה את הקרבתו העצמית של הצלבן עם ישו, הקרבן שבאויכריסטיה, ועם דמויות מופת אחרות, כגון יהודה המקבי הנלחם ביוונים, המרטירים ואף קונסטנטינוס. דוגמה מובהקת למיסה צלבנית היא מיסה מס' 21 בספר (עמ' 227-228), 'מיסה למען צרתה של ירושלים' (Missa pro Tribulatione Jerusalem), שהיא המיסה המוקדמת ביותר למען ירושלים (המאה השלוש-עשרה).

המחבר סוקר גם קורפוס עשיר של מיסות נגד התורכים: 'מיסה נגד עובדי אלילים' שימשה הן נגד המוסלמים כובשי ארץ הקודש, הן נגד התורכים והן נגד עובדי אלילים בלטיים, ואומצה על ידי האבירים הטבטוניים בשנת 1499 (עמ' 267). כמו כן הותאמה מיסת מלחמה 'למען ארץ הקודש' למיסה נגד הכופרים ההוסיטים (מיסה מס' 5, עמ' 203).

הפרק הרביעי מוקדש ל'טרנטל של גרגוריוס הגדול', שהוא תופעה אנגלית מובהקת. על מיסות של עשרה חגים הורכבה תפילה מיוחדת: מסופר שהאפיפיור גרגוריוס הראשון, הגדול (590-604), שחרר את אמו החוטאת מכור המצרף, והיא הצביעה על אמירת ה'טרנטל', קרי שלוש מיסות, כאמצעי לשחרור הנשמות מכור המצרף (טקסט לדוגמה של 'טרנטל' מובא בעמ' 347-348). בקשר לארץ הקודש כוון ה'טרנטל' להשיג את שחרור ארץ הקודש כאנלוגיה לשחרור הנשמה מכור המצרף, כיוון שגם ארץ הקודש וגם הנשמה זקוקות לישועה. עובדי האלילים/המוסלמים נתפסו לא רק אנלוגיים לשדי כור המצרף, אלא כשרים עצמם (עמ' 364).

פרנציסקנים, לביצוע ה'טרנטל' (עמ' 293-294). המחבר מתייחס בקפדנות למתודולוגיה של שימוש בצוואות אלו ולבעיית השימוש בהן כמקורות מהימנים, כגון: הזמן המצומצם שבו נתחברו הצוואות מסופוק, משנת 1401 עד 1439 בלבד, והימצאותן במרחב מצומצם. יצוין שאמירתן של מיסות אלו העמידה את שאלת שחרור ארץ הקודש במקום חשוב, מה עוד שה'טרנטל הגדול' אמור היה להיאמר 365 יום בשנה.

הפרק האחרון מוקדש ל'תפילות הבקשות' (Bidding Prayers). ארץ הקודש מופיעה כאמור במקום גבוה ברשימת הבקשות. התפילות נאמרו הן בלטינית והן בשפה המדוברת, בימי ראשון ובחגים חשובים, בחלק השני של המיסה, 'מיסת המאמינים'. 'תפילות הבקשות' הופיעו לראשונה בהקשר צלבני כפריו בשנת 1273: אחרי מותו של המלך לואי התשיעי במסע צלב לתוניסיה (1270), ובעת שהאפיפיור גרגוריוס התשיעי הקדיש את כהונתו לארגון מסע צלב לארץ הקודש. הפרישה הגאוגרפית של התפילות משקפת את אירופה הצלבנית: הן זכו לתפוצה בצרפת ובאראגון, שתמכו בארגון מסע צלב, ולא בגרמניה ובאיטליה, שהיו נתונות במשבר פנימי (עמ' 358). ארץ הקודש הועלתה בתפילות אלו לדרגתם של מספר קטן של ערכים נוצריים כלליים, כמו השלום והממסד הכנסייתי. אך בניגוד לבקשות האחרות, שעניינן יציבות המוסדות, הבקשה למען ארץ הקודש היא בקשה לשינוי במצב, כלומר לשחרורה של ארץ הקודש. מתפילות אלו עולה שכבר כעשרים שנה לפני נפילת עכו (1291) הכירו הנוצרים בכך שהפסידו את ארץ הקודש ובעיקר את ירושלים והצלב (עמ' 360, הערה 13, עמ' 361, הערה 21). שאלת ארץ הקודש הפכה אפוא מבעיה צבאית לעניין ליטורגי טהור.

לינדר עומד על כך שתבוסות הנוצרים מקרב קרני חיטין ואילך, בידי המוסלמים, התורכים (וההוסיטים), דרבנו את היווצרות הליטורגייה הקתולית. המסר הועבר גם בשפות מדוברות. אך נוסף על כוחן של מילות התפילות, תרמו להשפעתן של התפילות – וממילא להגברת המודעות לשאלת ארץ הקודש, המועלית בהן באופנים שונים – גם אמצעים חושניים שהופעלו על הקהל בעת אמירתן (תנועות, ריח הקטורת וכדומה). ככלל, טוען המחבר בצדק רב, יש ללמוד את מסע הצלב לארץ הקודש בהקשר רחב של רעיונות דומים.

אי אפשר ברשימת ביקורת זו להציג את שפע הניתוחים והרעיונות המעמיקים של הספר, הכולל גם מקורות ליטורגיים, הדורשים קריאה מדוקדקת. צר המקום אף להתייחסות מספקת לאיורים החשובים, בעיקר לספר תהלים (עמ' 13-25), ולהסבריהם (עמ' 81-95), התורמים ממד נוסף למקורות של רעיון מרכזיותה של ירושלים והלחימה הנוצרית למענה. עוד הוסיף המחבר ביבליוגרפיה נבחרת (עמ' 367-377), מפתח של כתבי-היד הנזכרים בספר (עמ' 379-398) ורשימה של 'התחלות' (Incipit) של צווים אפיפיוריים, של סוגי תפילות שונים ושל חלקים של המיסה, עם ציון מיוחד לטקסט השלם כאשר הוא מודפס בספר עצמו (עמ' 399-412); ומלבד כל אלה יש בספר מפתח שמות, מפתח מקומות ומפתח נושאים (עמ' 413-423).

חוקרי ארץ-ישראל הצלבנית, חוקרי הליטורגייה הקתולית והתפתחותה וחוקרי ימי הביניים בכלל יראו במחקר זה ספר חובה, תודות למתודולוגיה, לתוכן העשיר ולניתוח, וכרגם של שקדנות וקפדנות מופתיות.