

מעשה הסוֹדֵר: מפגש דתות ירושלמי בעיני נזיר אירי במאה השביעית

אורה לימור

במאה הרביעית, משנעשתה ירושלים עיר נוצרית ונבנו בה כנסיות מפוארות, קובצו בכנסיות אלה חפצי קדושה שונים ששימשו עדות אילמת אך רבת כוח למאורעות המסופרים בכתבי הקודש. רוב החפצים האלה הנציחו סיפורים של הברית החדשה, מקצתם – של הברית הישנה. על פי עדויות עולי הרגל, במאה השישית היו בכנסיית הקבר ובכנסיית ציון בתי נכות של ממש, ובהם עשרות מוצגים, שרובם ככולם טענו לאותנטיות, דהיינו לכך שהם הם החפצים עצמם שנשתמרו או שנתגלו מחדש. עדות לכך נמצאת לנו, למשל, בתיאור הקצר של ירושלים, שנתחבר במאה השישית והמציין שהן בבזיליקה של קונסטנטינוס (כנסיית הקבר) הן בכנסיית ציון היה 'אוצר חפצי קודש' (sacrarium). אפשר לשער שהחפצים הוצגו בפאר רב בלוויית כתובות בעלות תוכן תאולוגי ורידקטי. החשוב מכל החפצים האלה היה הצלב 'האמתי', שסיפור גילוי נעשה לאחת האגדות המפורסמות בעולם הנוצרי וגם דגם לאגדות אחרות שסבבו סביב חפצים אחרים.¹ חפצים אחרים היו, למשל, קרן המשיחה של דוד ושלמה, הטבעת שבה חתם שלמה את השדים, גביע הסעודה האחרונה, כתר

* מחקר זה נתמך על ידי תכנית מרכזי המצוינות של הוועדה לתכנון ותקצוב והקרן הלאומית למדע (I-Core 1754/12). אני מודה לחבריי, משתתפי סדנת טקסט וקונטקסט 14 (יוני 2011), שם קראנו יחד את סיפור הסוֹדֵר וסיפורי נסים אחרים פרי עטו של אותו מחבר, על הערותיהם המחכימות והמועילות. תודה מיוחדת לדוד רוטמן ולאירים שגיר על עצותיהם הטובות. כל התרגומים במובאות שבמאמר זה נעשו על ידי אלא אם כן צוין אחרת.

1 J.W. Drijvers, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*, Leiden 1992; S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found: From Event to Medieval Legend*, Stockholm 1991; Han J.W. Drijvers and J.W. Drijvers (eds.), *The Finding of the True Cross: The Judas Kyriakos Legend in Syriac: Introduction, Text, and Translation* (CSCO [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium], 565, Subsidia 93), Louvain 1997

הקוצים ומטה אהרן.² חפצים אלה ואחרים ינקו את כוחם מקדושתה של ירושלים, שהרי עצם מציאותם שם העידה על אמתותם, ומצדם הוסיפו על קדושתה.

התמורות שעברו על ירושלים במאה השביעית פגעו באוצרות קדושה אלה. כיבושה על ידי הפרסים בשנת 614 לסה"נ והרס הכנסיות על ידם, הביאו לאבדנם של חפצים רבים, והצלב הקדוש עצמו נבזז בידי הפרסים ונלקח לארצם. כשניצח הקיסר הביזנטי הרקליוס את הפרסים, החזיר את הצלב לירושלים, בתהלוכה חגיגית שמהלכה היה לאגדה. ואולם השקט הושב על כנו רק לזמן קצר. שנים ספורות לאחר מכן, משנודע שצבאות המוסלמים מתקרבים לירושלים, הוצאו מהעיר שרידי הקדושה היקרים ביותר, בהם הצלב האמתי, והועברו לקונסטנטינופול.³ התיאורים הנוצריים של ירושלים שנכתבו לאחר הכיבוש המוסלמי אינם מזכירים עוד חפצי קדושה רבים כמו קודמיהם. עם זה, מותר להניח כי משנרגע המצב ניסו ראשי הכנסייה הירושלמית להשיב את החפצים הקדושים, להחליפם או למלא את מקומם בחדשים, כדי להרבות את קדושת הכנסיות ואת קסמן.

החפצים הקדושים לא היו מוצגים מוזיאליים גרידא. פולחן הרליקויות שהתפתח בנצרות הקדומה צבר תאוצה בימי הביניים המוקדמים. המאמינים ראו בשרידי הקדושה דבק בין המאמין לאלוהיו, וגם ייצוג ישיר של הקודש עלי אדמות. ירושלים הייתה לא רק מקורם של חפצי הקדושה והמקום שבו נשתמרו, אלא גם אבן שואבת להעברת שרידים לרחבי העולם הנוצרי. הפגישה עם חפצי הקדושה שנשתמרו בעיר, האפשרות לראות אותם ולגעת בהם, היו מן הסיבות שגרמו למאמינים נוצרים לעשות את הדרך הארוכה והקשה לירושלים, על אף סכנת מחלות, התנפלויות שורדים והתנכלויות מצד השלטונות המוסלמיים.

חשיבותם של חפצי הקדושה השמורים בירושלים כמניע ליציאה למסע מודגמת היטב בסיפור מסעו של ריקרדוס, אב מנזר סן-ון (Saint-Vanne) שבוורדן.⁴ ריקרדוס,

2 *Breviarius de Hierosolyma*, ed. R. Weber, *Itineraria et alia geographica* (CCSL [Corpus Christianorum Series Latina], 175), Turnhout 1965, pp. 105–112 עברי: א' לימור, 'התיאור הקצר של ירושלים', הנ"ל, מסעות ארץ הקודש: עולי רגל נוצרים בשלהי העת העתיקה, תיאורי מסע לטיניים, ירושלים תשנ"ח, עמ' 195–205.

3 R. Aist, 'Adomnán, Arculf and the source material of *De locis sanctis*', J.M. Wooding at al (eds.), *Adomnán of Iona: Theologian, Lawmaker, Peacemaker*, Dublin 2010, pp. 168–170

4 Hugo de Flavigny, *Chronicon*, II, 18–24, ed. G.H. Pertz, (*MGH, SS* [Monumenta Germaniae Historica, Scriptores], VIII), Hannover, 1848, pp. 393–398; (= PL [Patrologia Latina] 154, cols. 242–251); H. Dauphin, *Le bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 24), Louvain 1946; P.G. Justice, *Wayward Monks and the Religious Revolution of the*

שהיה אחד מאבות בתי המנזרים המשפיעים בתקופתו, עמד בראש מנזרו 42 שנה (1004–1046). הוא היה אב מנזר דינמי, בונה, נדבן ורפורמטור, ותקופתו הייתה תקופת פריחה למנזר, שגדל מאוד כנפש וכנכסים. הוא היה גם פעיל בתנועת 'שלום האלוהים'. לצד פעלתנות רבה זו, היה ריקרדוס אדם ירא אלוהים עד מאוד, בעל כריזמה יוצאת דופן, ואף מעשי נסים יוחסו לו. לצד אדיקותו הרבה, הוא גם עודד קשר בין הנזורה לעולם החילוני, והייתה לו השפעה רבה על אצילים בתקופתו, בהם שבחרו להיעשות נזירים. את החלטתו לעלות לרגל לארץ הקודש יש להבין על רקע אישיותו ונטיותיו הדתיות וגם על רקע האדיקות המיוחדת של תקופתו. הגות ממושכת על ענותו של המושיע הניעה אותו לעשות את המסע הפיזי אל המקומות הקדושים, ובראשם אל הקבר המהולל, קברו של ישו. הוא יצא לדרך עם מלווים רבים (יש אומרים 700 איש), כנראה בשנת 1025–1026 או שנה אחת מאוחר יותר. שיירת עולי הרגל הגיעה בתום מסע ארוך ומפרך לירושלים בראשית מרץ ועזבה אותה בסופו של אותו חודש, לאחר שאנשיה השתתפו בחגיגות הפסחא והשבוע הקדוש כולו. המקורות המספרים על המסע ממעטים בפרטים, ולמעט ארבע פסגות המסע – מקום הלידה, מקום הצליבה, מקום הקבר ומקום העלייה השמימה, לא נזכר בהם כל מקום אחר שבו ביקרו ריקרדוס ובני לווייתו. מיעוט הפרטים הגאוגרפיים, ההיסטוריים והארכיטקטוניים משקף היטב את טיבו של המסע, שהיה מופנם וקונטמפלטיבי, נעדר סקרנות וחף מכל עניין במקומות חדשים ואקזוטיים מן הסוג המתגלה בתיאורי מסע רבים.⁵ זה היה מסע של חוויה פנימית, של הזדמנות להרהורים והתבוננות, מסע רוחני שלא היה לו דבר עם מראות המשובכים את העין ועם חוויות המענגות את הנפש הנקרות על דרכו של עולה הרגל. אף על פי שבתיאור מסעו של ריקרדוס אין כל מידע על המקומות הקדושים, יש בו תרומה חשובה להבנתנו את טיבה של העלייה לרגל במאה האחת עשרה, כחלק מן החוויה הדתית של העת ההיא ומהדיוקן התרבותי שלה.

חשיבות מיוחדת מקנים המקורות לשרידי הקדושה שהביא עמו ריקרדוס מן המזרח, חשיבות המתפרשת על רקע אופיו המדיטטיבי של המסע, ועל רקע מרכזיותם של

Eleventh Century, Leiden 1997, pp. 187–189; S. Vanderputten, *Monastic Reform as Process: Realities and Representations in Medieval Flanders, 900–1100*, Ithaca 2013, pp. 79–83

D.R. Howard, *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and their Posterity*, Berkeley, Los Angeles, London 1980; O. Limor, "‘Holy Journey’: Pilgrimage and Christian Sacred Landscape", O. Limor and G.G. Stroumsa (eds.), *Christians and Christianity in the Holy Land, From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout 2006, pp. 323–353

השרידים, בחסידות העממית מכאן ובפעילותו של ריקרדוס מכאן.⁶ ריקרדוס הביא עמו פיסות מן הצלב הקדוש וכן אבן שהשליכו עליו הסרצנים, והיא נעשתה חלק מן האוצר של מזרז סן-יון.⁷ מלבד זאת נזכר בתיאור כי ריקרדוס העריץ בירושלים את הסנדך (sudarium) שהיה לראשו של ישו בעת שהיה בקברו ונשמר בכנסיית הקבר, וכי תמיד שאף לשוב ולבקר בקבר הארון, כדי להעריץ ולכבד את סודר ראשו של הארון 'שלא היה מונח עם התכריכים כי אם מקופל לבדו במקומו'⁸ (וראו יוחנן כ 7). סביר להניח כי בירושלים היו שרידי קדושה נוספים, ועל כן האזכור המודגש של הסודר מלמד על חשיבותו המיוחדת בכנסייה ובעיני עולי הרגל.

הסודר נזכר גם בתזכיר (Commemoratorium) על הכנסיות והמנזרים בירושלים ובארץ הקודש שהכנינה בסביבות שנת 800 משלחת מיוחדת שיצאה לארץ הקודש מטעמו של קרל הגדול.⁹ בסעיף הראשון של הסקירה, העוסק בקבר הקדוש, נזכרים שלושה חפצים קדושים שעליהם מוצבת שמירה של משרתים בקודש: גביע הארון (כנראה גביע הסעודה האחרונה), הצלב הקדוש והסודר.¹⁰ לעומת שני מקורות אלה – התזכיר על הכנסיות והמנזרים בראשית המאה התשיעית ותיאור מסעו של ריקרדוס מסן-יון במאה האחת עשרה – המקורות הקודמים לכיבוש המוסלמי אינם מזכירים את הסודר ברשימת החפצים שנשמרו בכנסיית הקבר. אימתי הובא אפוא לשם ובאלו נסיבות?

סיפורו של אדומן מאיונה

בתיאור מאורעות התחייה בבשורה על פי יוחנן מסופר כי ביום ראשון שלאחר מותו וקבורתו של ישו, לפנות בוקר, באה מרים המגדלית אל הקבר וראתה כי אבן הגולל הוסרה וכי ישו איננו בקברו. שמעון פטרוס שנכנס לאחר מכן לקבר ראה את

P. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978, pp. 79–89 6

דופן (לעיל הערה 4), עמ' 293, הערה 2. 7

הוגו דה פלוויני (לעיל הערה 4), 2, 21, עמ' 396 (= PL עמ' 248): '[...] semper locum sepulchri Domini revisere gestiens, recolens et admirans sudarium capitis Domini non cum linteaminibus positum, sed separatim involutum in unum locum.' 8

הנחה זו (שהמשלחת יצאה מטעמו של קרל הגדול) מקובלת על כל חוקרי הטקסט. ראו לאחרונה M. McCormick, *Charlemagne's Survey of the Holy Land: Wealth, Personnel, and Buildings of a Mediterranean Church between Antiquity and the Middle Ages*, Washington, D.C. 2011. תרגום עברי: א' לימור, 'תזכיר על הכנסיות והמנזרים בירושלים ובארץ הקודש', הנ"ל, 'קרל הגדול וארץ הקודש', קתדרה, 158 (תשע"ו), עמ' 51–74. 9

10 מקורמיק (שם), עמ' 201; לימור, 'תזכיר על הכנסיות והמנזרים' (שם), עמ' 67.

התכריכים של ישו מונחים שם, 'והסודר אשר הייתה על ראשו איננה מונחת אצל התכריכין כי אם מקופלת לבדה במקום אחד' (יוחנן כ 6-7).¹¹ התכריכים והסודר שנותרו מאחור שימשו עדות לתחייתו של ישו ואף טענת נגד כלפי מי שטענו או עשויים היו לטעון שגופתו הועברה לקבר אחר.¹² לא זו בלבד שאריגים אלה נגעו בגופו הקדוש של ישו, אלא שעצם מציאותם בקבר הוכיחה כי אכן קם לתחייה. כמו שרידי קדושה אחרים של ישו ומריה, הסודר החליף את הגופה החסרה ופיצה במידת מה על היעדרה.¹³

חיבורים אפוקריפיים שונים מזכירים אף הם את בגדי המוות של ישו.¹⁴ מדובר באזכורים ספרותיים, שאינם מדברים על חפץ שנשתמר והוא קיים במקום כלשהו. ז"ל פיירטאג, שאסף אזכורים אלה, כרך ביניהם לבין תחילת ההערכה של שרידי קדושה ושמידתם בירושלים בימיו של יוחנן בישוף ירושלים במאה הרביעית. לדבריו, הכתבים האפוקריפיים היו מוכרים לעולי רגל (כמו אגריה, אפיפניוס והירונימוס) ולפיכך הערצת שרידים מכאן וההיכרות עם הסיפורים האפוקריפיים על הסודר מכאן חזקו זו את זו. מורשת הסודר שנשמרה בחיבורים האפוקריפיים חיזקה את האמונה בקיומו הממשי של שריד הקדושה במקום ספציפי כלשהו, והאמונה בשרידים חיזקה את האוטוריטה של הטקסטים שרק הזכירו את השרידים אך לא את שמירתם.¹⁵

הנחה זו, ככל שהיא סבירה ברמה העקרונית, איננה מצליחה ליצור קשר של ממש בין האזכורים הספרותיים שאף לא אחד מהם מציין שהסודר אכן נשמר, לבין הופעתו של השריד הראלי. זה האחרון נזכר לראשונה בשנות השישים של המאה

11 תרגום פרנץ דליטש. בתרגום החדש של החברה לכתבי הקודש נכתב 'מטפחת' במקום סודר. ראו גם מתי כז 59; מרקוס טו 46; לוקס כג 53.

12 כך טוען למשל 'ספר תולדות ישו'. ראו S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902; repr. Hildesheim 1994, pp. 80–82. על החיבור ראו, P. Schäfer,

M. Meerson and Y. Deutsch (eds.), *Toledot Yesu (The Life Story of Jesus) Revisited*, Tübingen 2011. בגד קבורה של ישו (שושיפא) נזכר בנוסחים אחרים של ספר תולדות

ישו. ראו M. Sokoloff, 'The Date and Provenance of the Aramaic *Toledot Yesu* on the Basis of Aramaic Dialectology', שפר ואחרים עורכים, תולדות ישו (שם), עמ' 19. חפצים כמו הסודר מוגדרים כשרידי קדושה של מגע (contact relics), כלומר חפצים שנגעו

בישו, במריה או בקדושים. ראו C. Walker Bynum, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, Brooklyn, NY 2011, pp. 136–139

14 J.L. Feiertag, 'Le thème littéraire des vêtements mortuaires du Seigneur depuis les témoignages des "apocryphes" jusqu'à ceux des récits de pèlerinage', *Apocrypha*, 10 (1999), pp. 56–73

15 פיירטאג (שם), עמ' 73.

השישית, בחיבורו של עולה הרגל האנונימי מפיאצ'נזה. עולה רגל זה מספר על מנזר של נערות מתבודדות על גדת הירדן, ומציין כי 'אומרים כי במקום הזה נמצא הסודר שהיה על פניו של האדון'. הנוסע לא ראה את הסודר, אף לא את הנזירות המתבודדות, אך הוא היה במקום והתפלל בו, ושם קיבל את המידע שמסר.¹⁶ אין לדעת אם הבר שהזכיר עולה הרגל מפיאצ'נזה הוא אותו חפץ עצמו שנמצא לאחר מכן בכנסיית הקבר. נראה על כל פנים, כי הסודר שמזכירים המקורות המאוחרים יותר שצוינו לעיל הובא לכנסיית הקבר במאה השביעית, זמן לא רב לאחר הכיבוש המוסלמי. המאורעות הסובבים את הופעתו בירושלים מתוארים בפירוט על ידי אדומנן מאיונה בחיבורו 'על המקומות הקדושים' וסיפורו יעמוד במרכז הדברים כאן.¹⁷ יאה לו לסיפור יפה זה שייכלל בספר המוקדש לעלי יסיף, שלימד אותנו כה רבות על ספרות, על היסטוריה ועל מה שביניהן.

אדומנן (Adomnán, 627 בערך – 704), בן נכבד לנזירות האירית המשגשגת בימי הביניים המוקדמים, היה אב המנזר התשיעי של איונה (Iona), אי לחופה המערבי של סקוטלנד, ומחבר הביוגרפיה של קולומבה הקדוש, מייסד המנזר. ספרו 'על המקומות הקדושים' (נכתב בין 679 ל-688) אינו תיאור מסע אלא חיבור על המקומות הקדושים שמגמתו פרשנית ודיקטית.¹⁸ על הסודר וכן על חפצים

Itinerarium Antonini Placentini: Un viaggio in Terra Santa del 560–570 d.C., ed. 16 Antoninus, *Itinerarium*, 12, ed. P. Geyer; וכן: C. Milani, Milano 1977, chapter 12 בתוך CCSL 175 (לעיל הערה 2), עמ' 161. תרגום עברי: א' לימור, 'מסע אנטונינוס', פרק 12, הני"ל, מסעות ארץ הקודש (לעיל הערה 2), עמ' 226. רודני אייסט מציין את תיאורו של אפיפניוס הנזיר במאה השביעית, המציין בין שאר חפצי הקדושה ההיסטוריים הנשמרים בכנסיית הקבר 'בר כותנה נקי, הדומה לבר הכותנה שפטרוס השליח ראה בשמים' (מעשי השליחים י 9–16). אלא שדבריו של אפיפניוס סתומים מכדי שאפשר יהיה לדעת לאיזה בר הוא מתכוון. ראו Epiphanius Hagiopolita, 3, H. Donner, 'Die Palästinabeschreibung', *ZDPV* [Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins], 87 (1971), p. 83; English translation: J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Warminster 2002, p. 208. וראו אייסט (לעיל הערה 3), עמ' 169. *Adamnan's De locis sanctis*, ed. D. Meehan (Scriptores Latini Hiberniae, III), Dublin 17 175, CCSL בתוך Adamnanus, *De locis sanctis libri tres*, ed. L. Bieler; וכן: 1958 (לעיל הערה 2), עמ' 175–234.

T. O'Loughlin, 'The Exegetical Purpose of Adomnán's "De Locis Sanctis"', *CMCS* 18 [Cambridge Medieval Celtic Studies], 24 (1992), pp. 37–53; Idem, 'Adomnán and Arculf: the Case of an Expert Witness', *The Journal of Medieval Latin*, 7 (1997), pp. 127–146; Idem, *Adomnán and the Holy Places: The Perceptions of an Insular Monk on the Locations of the Biblical Drama*, London and New York 2007; O. Limor, 'Pilgrims and Authors: Adomnán's *De locis sanctis* and Huceburc's "Hodoeporicon

אחרים, על אירועים ובעיקר על אתרים רבים בארץ הקודש ובמקומות אחרים במזרח, למד, על פי עדותו, מפי נוסע ושמו ארקולף (Arculfus), שערך מסע למזרח בשנות השבעים של המאה השביעית. על פי עדותו של הסופר הכנסייתי בדה וגרביליס (Beda Venerabilis, 672 בערך – 735), בשוּבו ממסעו נקלע ארקולף לסערה בים וזו טלטלה אותו עד לחופה המערבי של בריטניה.¹⁹ כך הגיע אל המנזר הנודע באיונה, שם סיפר את סיפור מסעו לאב המנזר המלומד אדומנן, וזה העלה את הדברים על הכתב.²⁰ אדומנן רשם תחילה את הדברים על לוחות שעווה, כמקובל בימים ההם ברישום טיוטות. לאחר זמן, כשנתפנה מעט מטרדות היום של ניהול המנזר, הפך את הטיוטה לחיבור קטן, מחולק לשלושה ספרים, ובכל אחד מהם פרקים אחדים. הספר הראשון, המחזיק 29 פרקים, עוסק כולו בירושלים. מעשה הסודר הוא הפרק השני בו ואחד המרתקים בספר כולו.

מעשה הסודר הוא סיפור תגלית – *inventio* – בעל אופי פולמוסי. הוא עוסק בהופעתו של הסודר בירושלים וביריבות בין יהודים לנוצרים יושבי ירושלים בנושא הבעלות עליו. מתכונתו טיפוסית לסיפורים מסוג זה, ומזכירה במידה רבה את סיפור גילוי של הצלב האמתי. כמו בסיפור הצלב, גם כאן מדובר בחפץ קדוש עתיק יומין שהוסתר שנים רבות ורק יהודים ידעו את מקומו, וכמו בסיפור הצלב, גם כאן השליט הפולטי היה מעורב בנעשה.²¹ על פי הסיפור, היה הסודר

ענינו: עולה הרגל מספר, 'י' בן-אריה וא' ריינר (עורכים), וזאת ליהודה: מחקרים בתולדות ארץ-ישראל ויישובה, מוגשים ליהודה בן פורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 383–409.

19 Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 15, ed. and trans. B. Beda Venerabilis, Colgrave and R.A.B. Mynors, Oxford 1969, pp. 506–509; וכן: 20

De locis sanctis, 19, ed. I. Fraipont, CCSL בתוך 175 (לעיל הערה 2), עמ' 280. לעומת מחקרים בעבר, שראו בארקולף בעליו של החיבור, היום אין חולק על כך שאדומנן הוא המחבר הבלעדי. על מקומו של ארקולף בחיבור חלוקות הדעות. יש הרואים בו מקור, או אף המקור העיקרי, למידע שמביא אדומנן ויש אחרים הממעיטים בערכו. בעניין זה דומני שיש לקבל את עדותו של המחבר עצמו, שמעניק לארקולף משקל מכריע כמקור המידע שלו. הוא מזכיר אותו בחיבור 90 פעם, מהלל את מהימנותו וחריצותו ואף מכתיר אותו בתואר קדוש. ראו סיכום המחלוקת אצל אייסט (לעיל הערה 3), עמ' 162–180 R.G. Hoyland and S. Waidler, 'Adomnán's *De Locis Sanctis* and the Seventh-Century Near East', *The English Historical Review*, 129, No. 539 (2014), pp. 787–807

21 ראו החיבורים הנזכרים בהערה 1 לעיל, וכן א' לימור, 'קדושה נוצרית – סמכות יהודית', קתדרה, 80 (תשנ"ו), עמ' 31–62; O. Limor, 'Christian Sacred Space and the Jew', J. Cohen (ed.), *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 11), Wiesbaden 1996, pp. 55–77

שריד קדושה חדש בירושלים. הוא נתגלה זמן קצר קודם לכן, 'לפני שלוש שנים', מן הסתם שלוש שנים לפני ביקורו של ארקולף בירושלים. מדובר אפוא במסורת חדשה ועל כן גם חלשה, מסורת שאינה נתמכת בשושלת ארוכת ימים ולכן נחוץ לה סיפור חזק שיגבה אותה ושיתמוך בה. לכך נועד הסיפור ששמע עולה הרגל ארקולף בירושלים. ואילו אדומנן, סופר כנסייתי זהיר ומנוסה, שחזקה עליו לא לכלול בספרו אלא סיפורים שאמתותם מובטחת, נזקק מצדו לאשש את אמינות סיפורו של ארקולף, סיפור שלא מצא לו סימוכין בכתב כדרך שמצא לרבים מן הפרטים האחרים שלמד מפיו.²² עוד נשוב לעניין זה בהמשך הדברים.

סיפור הסודר אינו הסיפור היחיד בספרו של אדומנן שבו מככבים יהודים. סיפור יהודי נוסף נמצא בחלק השלישי של הספר ומקורו בקונסטנטינופול. הוא עוסק בתמונה של מריה שיהודי ניסה לפגוע בה, ואף הוא מיוחס לארקולף, ששמע אותו מפי בני העיר.²³ שני הסיפורים עוסקים בחפצי קדושה נוצריים ובדרך שבה יהודים נהגו בהם, ובשניהם היהודים וחפצי הקדושה הנוצריים כרוכים יחדיו בלא הפרד. עם זה, ההבדל בין הסיפורים רב, והוא מלמד על הדרכים השונות שבהן עוצבה דמותו של היהודי בדמיון הנוצרי, על הדרך שבה הבינו נוצרים את ההיסטוריה היהודית ואת המשך קיומם של היהודים בהווה, ואף על השפעתו של המקום על כל אלה, שכן לא הרי קונסטנטינופול כהרי ירושלים.

אף על פי שמעשה הסודר הוא סיפור תגלית טיפוסי, יש לו גם צדדים ייחודיים מעניינים, הן מן הצד ההיסטורי הן מהצד הספרותי. הנה הוא אפוא בתרגום לעברית.²⁴

על הסודר אשר כיסה את ראש האדון כשנקבר

על הסודר הקדוש של האדון אשר הונח על ראשו בקברו, למדנו לדעת מסיפורו של ארקולף הקדוש שראה אותו כמו עיניו. על הסיפור הזה, שאנו מתחילים לספר עתה, העיד כל העם היושב בירושלים שאמת הוא, וארקולף הקדוש למד לדעת את הדברים מעדותם של מאמינים רבים בירושלים שלהם האזין בתשומת לב, שסיפרו לו זאת לעתים קרובות באמנם:

במאמרים אלה דנתי בקצרה גם בסיפור הסודר.

22 על מקורותיו של אדומנן ועל הספרים שהיו ברשותו ראו T. O'Loughlin, 'The Library of Iona in the Late Seventh Century: The Evidence from Adomnán's *De Locis Sanctis*', *Ériu*, 45 (1994), pp. 33–52

23 אדומנן, על המקומות הקדושים, 3, 5 (לעיל הערה 17). ראו א' לימור, 'מריה והיהודים: שלושה סיפורי עדות', אלפיים, 28 (תשס"ה), עמ' 129–151; O. Limor, 'Mary and the Jews: Story, Controversy, and Testimony', *Historion*, 6 (2006), pp. 55–71

24 התרגום, המתפרסם כאן לראשונה, נעשה על ידי לצורך ספר תיאורי מסע בימי הביניים המוקדמים שאני שוקדת על הכנתו.

האריג הקדוש, שמיד לאחר תחייתו של האדון נגנב מקברו בידי יהודי הגון ומהימן (idoneus credulus Iudaeus) והוסתר אצלו ימים רבים, נתגלה לעיני כל העם לפני שלוש שנים, בחסד האדון עצמו, בחלוף שנים רבות [מהגֵּבְהָה]. אותו גנב מאושר, כשמלאו ימיו למות, קרא לשני בניו, גילה לפניהם את סודר האדון שנטל אז בגֵּבְהָה, והציע להם אותו באמרו כך: 'הו, בני, עתה ניתנת לכם הבחירה. יאמר נא כל אחד משניכם את אשר יחפוץ לקבל, כדי שאוכל לדעת לבטח מי משניכם יהיה זה אשר אעניק לו, על פי בקשתו, את כל רכושי אשר צברתי, או את הסודר הקדוש של האדון בלבד'. לאחר ששמעו את הדברים האלה מפי האב, הבן שחפץ לקבל את כל רכושו של האב, קיבל מאביו בצוואתו בירושה, על פי הבטחתו, את כל הרכוש. מופלא לספר, כי מאותו יום החלו נכסיו, שתמורתם מכר את סודר האדון, להידלדל, וכל אשר ירש אבד בדרכים שונות והיה לאין. ואילו בנו האחר המבורך, של הגנב המבורך הנזכר, אשר העדיף את סודר האדון על פני כל הנחלה, מאותו יום שבו קיבל אותו מידי אביו הנוטה למות, בחסד אלוהים שגשג והלך בנכסים ארציים וגם נכסים שמימיים לא נשללו ממנו. וכך, אבות שנולדו מזרע איש מבורך פי שלושה זה, הורישו את סודר האדון לבניהם, על פי דין הירושה, ממאמינים למאמינים לפי שלשלת היוחסין, בנאמנות, עד דור חמישי.

אך לאחר הדור החמישי ומשחלפו שנים רבות בלא יורשים מאמינים ממשפחה זו, נפל האריג הקדוש בידי כמה יהודים לא־מאמינים. והם, אף על פי שלא היו ראויים למתת שכזו, בכל זאת החזיקו אותו בכבוד, ובחסדו השופע של אלוהים גדלו מאוד בנכסים. אך משנודע בין האנשים סיפורו האמתי של סודר האדון, החלו היהודים המאמינים להיאבק בעוז ביהודים הלא־מאמינים בדבר האריג הקדוש, ותבעו לקבלו לידיהם. המאבק על אודותיו פילג את אנשי ירושלים לשניים, כלומר מאמינים נאמנים מול לא־מאמינים. אזי מלך הסרצנים, מאוויאס (Mauias) שמו, משנקרא בידי שני מחנות הניצים כדי לשפוט ביניהם, אמר אל היהודים הלא־מאמינים שהחזיקו בחוצפה בסודר האדון, לנוכח היהודים הנוצרים: 'את הבר הקדוש שברשותכם תנו לידי'. הללו, בציינתם לדברי המלך, הוציאו אותו מן התיבה והניחו אותו בחיקו. הוא נטל אותו בהערצה רבה, וציווה להקים מדורה ברחבה לנוכח כל העם. וכשהתעצמה האש מאוד קם, ניגש אל המדורה ואמר אל שתי סיעות הניצים בקול רם: 'עתה כריסטוס מושיע העולם, אשר עונה למען המין האנושי ואשר הסודר שעתה אני מחזיק בחיקי הושם על ראשו בקברו, ישפוט ביניכם הנאבקים על האריג הזה באמצעות להבת האש, למען נדע

לאיזה משני המחנות היריבים האלה יואיל להעניק מתת שכזו'. ובאמרו זאת, השליך את סודר האדון הקדוש אל הלהבות. ואולם האש לא יכלה בשום אופן לגעת בסודר. שלם ובלא פגע עלה מן המדורה, והחל לעופף במרום כציפור פרושת כנפיים המשקיפה ממעל אל שני מחנות האנשים הרבים זה עם זה, היושבים כשני גדודים ערוכים לקרב. במשך רגעים אחדים סב באוויר, ואחר כך החל לרדת אט אט ובהדרגת האל אל סיעת הנוצרים, אשר בינתיים התחננו כל העת אל ישו, השופט, עד אשר נח בחיקם.

הם, בנושאם ידיהם לשמים, הודו בהערצה רבה לאלוהים, כרעו על ברכיהם וקיבלו בשמחה אדירה את סודר האדון שנשלח אליהם כמתת נערצה משמים. הם הקדישו המנונות תהילה לכריסטוס על שהעניק להם אותו, והניחו אותו, עטוף באריג אחר, בתיבה בכנסייה. אחינו ארקולף ראה אותו יום אחד כשהוצא מן התיבה, ובין המוני האנשים המנשקים אותו שנאספו בכנסייה נישק אותו בעצמו. מידתו כשמונה רגליים לאורך.²⁵ ובדברים אלה די על כך.

סיפורי מסע, כותב פרנסואה הרטוג בספרו 'המראה של הרודוטוס', מספרים בעיקר על 'אחרים'. מספר השייך לקבוצת אנשים אחת מספר על קבוצה אחרת. הבעיה העומדת בפני המספר היא להפוך את העולם האחר, המסופר, מובן בעולם שבו מסופרים הדברים. לדבר על 'האחר', אומר הרטוג, פירושו לקבוע שהוא שונה, לקבוע שיש אר־ב ושהם שונים זה מזה. 'אבל ההבדל נעשה מעניין רק כאשר אר־ב נעשים חלק משיטה אחת'. רק אז אפשר להצביע על נקודות הבחנה ולהגדיר הבדלים ביניהן.²⁶ הבעיה של הנוסע היא אפוא בעיית תרגום. עליו לתרגם את הדברים ששמע וראה לעולם הידע והדימויים של מאזיניו בדרך שתהיה נהירה להם. לא תמיד יש לו אוצר המילים המתאים, ולא תמיד יש באפשרותו להציע תרגום משכנע.

25 כ־2.40 מטר.

F. Hartog, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, trans. J. Lloyd, Berkeley, Los Angeles, London 1988, p. 212 (pp. 212–216); C. Thompson, *Travel Writing*, London and New York 2011, pp. 135–136: Travelogues 'are often highly revealing of the so-called "imaginative geographies" that operate not only in individual traveller's mind, but also in his or her culture more generally. Thus travel accounts often illuminate the mental maps that individuals and cultures have of the world and its inhabitants, and the larger matrix of prejudices, fantasies and description of, the Other'

עוד אומר הרטוג, כי כל סיפור מסע שטוען להיות דיווח אמין חייב לכלול קטגוריה של דברים יוצאי דופן (מעשי פלאים, thoma ביוונית). ההנחה הבסיסית כביכול היא ששם הרחק, בארצות האחרות ההן, חייבים להיות מעשי פלאים ומוזרויות.²⁷ סיפור הסודר נמצא בנקודת המפגש של שני עקרונות יסוד אלה העומדים בבסיס סיפורי מסע: האחד, הרצון לספר דברים יוצאי דופן, נסים ונפלאות, והשני, הצורך לתרגם את הדברים לעולמו של השומע או של הקורא כך שיהיו מובנים לו. מעשה התרגום הזה, שגבריאל צורן מכנה 'תהליך שחזור העולם', הוא התהליך שמתממש על ידי הקורא בעת הקריאה, כאשר הוא קושר בין המידע שנמסר לו בטקסט לבין המידע שקיים בידו. 'הקורא זקוק לשורה של ידיעות על היסטוריה, על גיאוגרפיה, על פוליטיקה, על הטבע האנושי, על דפוסי התנהגות, על חוקים שונים הקיימים במציאות – ידיעות שמאפשרות לו לקשר כהלכה בין פרטי הטקסט, לשחזור נכון את העולם'. המרחב הנוצר בתהליך זה – במקרה שלנו, ירושלים של ראשית השלטון המוסלמי – 'קיים רק בתודעה ובדמיון, אבל הבנייתו מתאפשרת רק הודות לשורה של מודלים השאובים מן המרחב שבו אנו חיים, שעליו אנו יודעים או שאותו אנו מסוגלים להעלות בדמיון'.²⁸ בסיפור הסודר בפרט ובכל פרקי הספר בכלל, מנסה אדומנן לשחזר את המקומות הקדושים ובאמצעותם את המאורעות המופלאים שהם מנציחים, בדרך שתהיה מובנת לקוראיו, הרחק משם.

אך בטרם ייגש לסיפור עצמו, מקדים לו אדומנן הקדמה קצרה הנראית כמעין המלצה על מהימנותו של ארקולף ותעודת הכשר לסיפורו.²⁹ זאת משום שהסיפור אינו מבוסס על אוטוריטות כתובות, אף לא על עדות ראייה אלא על עדות שמיעה בלבד. ארקולף, המסֵפֶר (האינפורמנט), אמנם ראה את הסודר 'במו עיניו', אך את סיפורו שמע מפי אחרים ולא היה עד למאורעות שתיאר.³⁰ מודע לחולשתה של עדות

27 הרטוג (שם), עמ' 230-231; תומפסון (שם), עמ' 66.

28 ג' צורן, טקסט עולם מרחב: דרכי ארגונו של המרחב בטקסט הסיפורי, תל אביב 1997, עמ' 32-34.

32-34. הציטוטים מעמוד 32 ו-34. ראו גם ד' רוטמן, דרקונים, שדים ומחוזות קסומים:

על המופלא בסיפור העברי בימי הביניים, חבל מודיעין ובאר שבע תשע"ז, עמ' 246-249.

29 ראו ע' יסף, 'אגדה והיסטוריה: היסטוריונים קוראים באגדות עבריות מימי הביניים', ציון,

סד (תשנ"ט), עמ' 187-220 (190). יסף מצטט את הגדרתו של ארון גורביץ לסיפורי אגדה

מימי הביניים, הגדרה ההולמת 'אחד לאחד' את דרך ההעלאה על הכתב של סיפור הסודר:

A. Gurevich, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, ed. J. Howlett, Chicago

1992, pp. 51-52. ראו גם תגובתו של משה רוסמן למאמרו של יסף, מ' רוסמן, 'אומנות

ההיסטוריוגרפיה ושיטות הפולקלור', ציון, סה (תש"ס), עמ' 209-218; ותשובתו של יסף,

"אגדה והיסטוריה" במחשבה שנייה', ציון, סה (תש"ס), עמ' 219-227.

30 ראו הרטוג (לעיל הערה 26), עמ' 260-273; תומפסון (לעיל הערה 26), עמ' 64: 'The

authority all travelers claim for themselves is thus that of the eye-witness, someone

השמיעה לעומת עדות הראייה, ראה אדומנן לנכון לצרף לסיפור נוסחאות אישור הבאות לחזק את אמינותו. הסיפור מהימן משום שארקולף למד עליו 'מעדותם של מאמינים רבים בירושלים שלהם האזין בתשומת לב, שסיפרו לו זאת לעתים קרובות'. יתר על כן, 'כל העם היושב בירושלים' מאשרים את נכונותו. ארקולף עצמו הוא עד אמין ומהימן ומוצג ככזה לאורך החיבור כולו. גם לסיפור הסודר הוא האזין 'בתשומת לב', מה שמבטיח כי דייק בדבריו. כמו כן, הוא לא רק האזין לסיפור אלא גם ראה את הסודר במו עיניו, ואפילו נישק אותו ורשם את מידותיו. הוא לא נישק אותו לבדו אלא עם רבים אחרים, כלומר במהלך טקס, שכשלעצמו יש בו משום אישור לסיפור העומד ביסודו. אף על פי שהאוריניטציה של אדומנן פרשנית ותאולוגית, סיפורו נשען גם על עדות חושית. הראייה והנגיעה מחזקות את עדות השמיעה, והחוויה החושית מגבה את האגדה ונעשית כשלעצמה הוכחה ועדות.³¹ עצם קיומו של הסודר מוכיח את אמתות הסיפור, כפי שהסיפור מוכיח את אמתות הסודר, וכל אנשי ירושלים מחזקים את העדות בבחינת קול המון כקול שדי. עם זה, אף על פי שמקור הסיפור באנשי ירושלים, אופייני הדבר שההעלאה על הכתב נעשתה על ידי אנשים חיצוניים, הנוסע המספר ואיש הכנסייה הכותב. אנשי ירושלים בוודאי מסרו את הסיפור בעל פה, מן הסתם באמצעות מתורגמנים, לעולה הרגל. הוא שמר את הסיפור בזיכרונו כמעין אתנוגרף, ומסר אותו לסופר המלומד, וזה מצא בו חפץ וטרח לכתבו.³²

סיפור הסודר לא הגיע אלינו מירושלים אלא מאיונה, וגם אם מוצאו בירושלים, הוא מלמד בעיקר על 'הקהילה המספרת' – המחבר אדומנן, קהילת איונה וכלל קהילת הכותבים והקוראים שלמענם נכתב, על אמונותיה, על תמונת העולם שלה ועל פחדיה ודאגותיה.³³ ההיקסמות של אדומנן מהסיפור, והמקום הנרחב שהוא מקצה

who has observed for him – or herself what others have only learnt about second hand, through the report of intermediaries. Such "autopsy" (Greek for "self-seeing", seeing for oneself) has long been privileged as a route to knowledge in Western culture'. לימור, במו עיניו (לעיל הערה 18), עמ' 399-402.

J. Adler, 'Origins of Sightseeing', *Annals of Tourism Research*, 16 (1989), pp. 7-29
 יסיף, אגדה והיסטוריה (לעיל הערה 29), עמ' 211-213.

על התהליך מן הסיפור שבעל פה אל הטקסט הנכתב בידי האורה שבא מן החוץ ראו א' ריינר, "מפי בני מערבא": על דרכי רישומה של מסורת המקומות הקדושים בארץ-ישראל בימי הביניים, ר' צרפתי (אוצרת), מנחה שלוחה: תיאורי מקומות קדושים בידי אמנים יהודים, קטלוג תערוכה במוזיאון ישראל, ירושלים, 2002, עמ' 9-17.

יסיף, אגדה והיסטוריה (לעיל הערה 29), עמ' 191. על 'הקהילה המספרת' ראו ד' רוטמן, 'משפט השמים בסיפורי עם עבריים מימי הביניים', זמנים, 118 (2012), עמ' 62-73. ראו גם תומפסון (לעיל הערה 26), עמ' 72: 'Travel writers and their original, intended

לו בספרו מתפרשים על רקע העניין הרב שהיה לו, כמו לכל בני תקופתו, בשרידי קדושה, עניין העולה בכיבורו הן בחיבורו הגדול והמפורסם יותר 'חיי קולומבה', הן בחיבורו 'על המקומות הקדושים'.³⁴ הסודר היה בעיניו עדות לקדושתו של ישו והוא חיזק את קדושתה של ירושלים. במקומות נוספים בספר טוען אדומנן לזכותם של הנוצרים על ירושלים, כשמעשי פלא משמשים כהוכחה שמימית לכך.³⁵ עם זה, הסיפור נטוע היטב בנסיבות המיוחדות לירושלים של המחצית השנייה של המאה השביעית, דור אחד לאחר הכיבוש המוסלמי של ירושלים, בימיו של מועאווייה הראשון, מייסד שושלת בית אומיה, שהיה ח'ליפה בסוריה משנת 658 וח'ליפה יחיד מ־660 ועד מותו בשנת 680. הסיפור מגיב על סיטואציה חדשה ובעייתית מבחינת הנוצרים – שיבת היהודים לירושלים לאחר הכיבוש המוסלמי. לאחר למעלה משלוש מאות שנה של בלעדיות נוצרית, שוב נעשתה ירושלים לעיר משותפת. בעת שביקר בה ארקולף, מעט יותר משלושים שנה לאחר הכיבוש המוסלמי, עדיין היה רוב האוכלוסייה נוצרי ולעיר היה עדיין אופי נוצרי מובהק, אך נוכחותם של השליטים והמהגרים המוסלמים הייתה ניכרת, וגם ליהודים הותר עתה לשוב ולהתגורר בעיר.³⁶ שיבתם של היהודים עוררה מן הסתם חרדה וזעם בלבם של הנוצרים. היא העמידה בפניהם בעיה תאולוגית חריפה, שהרי גירוש היהודים מהעיר והיעדרם ממנה נתפרשו בספרות הנוצרית כהוכחה ניצחת לטעותם של היהודים ולכך שהבחירה וגם עיר הבחירה אבדו להם לעד ועברו לידי הנוצרים.³⁷ שיבת היהודים ערערה את הביטחון העצמי הנוצרי ועוררה את התחרות הישנה על

audiences have generally shared the same ideological assumptions, and what those audiences have accordingly usually wanted is to see the wider world translated into conceptual and moral categories that they recognize'

ראו T.O. Clancy, 'Adomnan in Medieval Gaelic Literary Tradition', בתוך אדומנן מאיונה (לעיל הערה 3), עמ' 117; וכן T. O'Loughlin, 'The *De locis sanctis* as a Liturgical Text' בתוך אדומנן מאיונה (לעיל הערה 3), עמ' 190-191.

O. Limor, 'Wondrous Nature: Landscape and Weather in Early Pilgrimage Narratives' (forthcoming). בספרות המקומות הקדושים – הן הנוצרית הן היהודית – משמשים מעשי נסים בסיס להבנת המרחב ואף טיעון בעל חשיבות ראשונה כנגד טענות נגד לבעלות עליו. בכל הנוגע לעולם היהודי ראו א' ריינר, 'השקר הגלוי והאמת הנסתרת: נוצרים, יהודים ומקומות קדושים בארץ ישראל במאה ה'י"ב', ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 157-188.

36 בפרק הראשון בספרו של אדומנן נזכר בית תפילה גדול שהקימו המוסלמים בהר הבית. זהו האזכור הראשון למבנה זה שהגיע לדיננו.

37 ע' עיר-שי, 'האיסור שהטיל קונסטנטינוס הגדול על כניסת יהודים לירושלים: בין היסטוריה להגיגורפיה', ציון, ס (תשנ"ה), עמ' 129-178. R. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine*. 178-129. עמ' 20-45 in *Christian History and Thought*, New Haven and London 1992, pp.

האמת, על ההבטחה, על כתיבי הקודש ועל העיר הקדושה. אין תמה על כן שהנוצרים ניסו להסביר את שיבת היהודים, לתרץ אותה ואף לנצל אותה לצרכים פולמוסיים, כדרך שנעשה בסיפור הסודר. במידה רבה, הסודר הוא מעין מהות דחוסה, סמלית, פואטית של ירושלים. הנוצרים והיהודים טוענים לזכותם עליה, ואילו השליט המוסלמי, שזה מקרוב בא, ושבעיני המספר אין לו עדיין מעמד תאולוגי משל עצמו, תומך בצד הנוצרי. אגדת הסודר מזקקת ומעצבת באופן אמנותי את המאבק רב השנים בין יהודים לנוצרים. כמו המצב החדש בירושלים, גם הסודר הוא שריד קדושה חדש, כזה שלא נזכר עד כה בין אוצרות הקודש של הכנסייה הירושלמית. הוא נזקק לגושפנקה, והיהודים ששבו העירה גויסו לספק לו גושפנקה זו. תפקיד זה שמילאו שלא בטובתם תירץ את עצם שיבתם והקנה לה צידוק.

הסיפור מתחלק באופן כללי לשני חלקים ובמרכזו של כל חלק עומד נס שגרים הסודר, תחילה למאמינים הראשונים ולבסוף לאחרונים. שני הנסים נעשו בירושלים. בין הנס האחד לשני שהה הסודר, במשך מאות שנים, אצל יהודים, שאף כי היו לא-מאמינים נהגו בו כבוד והוא השיב להם כגמולם. האמונה, מתברר, איננה התנאי לגמול, אלא עצם השמירה על החפץ הקדוש ויחס הכבוד כלפיו. ניתוק בין החפץ הקדוש לאמונה שכביכול מתחייבת ממנו קיים גם בסיפורי רליקוויות אחרים. דוגמה מובהקת נמצאת לנו בסיפור הזקנה מן הגליל ששמרה על שמלתה של מריה, שמלה שעברה בירושה במשפחתה ושנשמרה בכבוד ויקר במשך דורות. היא שמרה על השמלה (וגם על סוד השמלה), אך נשארה ביהדותה, וכל אותה העת חוללה השמלה פלאים. בסופו של דבר גנבו שני אחים נוצרים את השמלה והביאו אותה לקונסטנטינופול, 'גנבה קדושה' המתוארת בסיפור כמעשה ראוי.³⁸

הנס הראשון עוקב אחרי המתכונת העתיקה של סיפור שני הבנים – הבן הטוב, הצנוע והמאמין לעומת הבן תאב הבצע והלא-מאמין. הבל וקין, יעקב ועשו, וסיפורים רבים של אומות העולם עוקבים אחר הדגם הזה, והוא גם משמש דימוי של יהודים ונוצרים ויחסיהם ההדדיים.³⁹ בעיני הנוצרים, היהודים הולכים אחרי החומר והנוצרים אחרי הרוח, ועל כן הנוצרים הם הזוכים בירושה, בדיוק

A. Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition Byzantine du VIe au Xe siècle. Études et documents*, Paris 1955, pp. 110–139, 293–311; N. Baynes, 'The Finding of the Virgin's Robe', *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 9, Mélanges Henry Grégoire (1949), pp. 87–95 (= *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, pp. 240–247) שלושה סיפורי עדות (לעיל הערה 23).

39 ראו למשל, א' לימור, בין יהודים לנוצרים, א, תל אביב תשנ"ג, עמ' 9–40.

כמו בסיפור שלפנינו. סיפורם של הבנים משמש בסיפור כאות, כמעין רמז לכאות, לקראת הסיפור העיקרי שאירע לאחרונה.

הנס השני התרחש זה עתה, זמן קצר לפני ביקורו של ארקולף, 'לפני שלוש שנים', כזכור. שתי סיעות הניצים – היהודים שהחזיקו בסודר מאות שנים ו'היהודים הנוצרים' שסברו שהוא שייך להם בכוח אמונתם – פנו לשליט העיר, ל'מלך הסרצנים', כדי שיכריע במריבה. הכוח הפוליטי והמשפטי היה בידי השליט, והוא גם לא השתייך לאחת משתי הסיעות ולכן היה להיות מקובל על שניהן. ההחלטה הייתה קשה, והשליט בחר לפנות לכוח עליון שיכריע בעניין. הוא השליך את הסודר ללהבות האש, הסודר לא נשרף, ובכך הוכיח את האותנטיות שלו ואת קדושתו, ואף חיזק את עדותם של היהודים שהחזיקו בו מאות שנים. לאחר מכן התעופף הסודר באוויר ונחת בחיק הבעלים הלגיטימיים, הם הנוצרים.

יהודים, נוצרים ומוסלמים בירושלים

גיבורי הסיפור הם יושבי ירושלים – יהודים, נוצרים ומוסלמים. ואולם אף על פי שירושלים מתפלגת לשתי סיעות יריבות, עד לשלב האחרון של הסיפור כל המשתתפים בו מכונים יהודים, אם יהודים 'לא־מאמינים' ואם יהודים 'מאמינים', דהיינו יהודים־נוצרים. לא רק היהודים שהחזיקו בסודר בחמשת הדורות הראשונים היו יהודים־נוצרים, אלא גם הנוצרים הטוענים לבעלות עליו בהווה מכונים כך. הן היהודים הלא־מאמינים הן היהודים־הנוצרים אוהזים בסודר ומסרבים לוותר עליו, נוהגים בו הערצה וזוכים על כך לגמול. בין הנס הראשון לשני יש פער של מאות שנים ופער מושגים, ודומה כי המחבר מתקשה ליצור רצף בין מאורעות העבר, הסמוכים למותו ולתחייתו של ישו, לאלה של ההווה. תושבי ירושלים הנוצרים, המנסים לחלץ את הסודר מידי היהודים, נקראים תחילה 'מאמינים נאמנים' ולאחר מכן 'יהודים־נוצרים'. רק לבסוף, כאשר הסודר נוחת בידיהם, הם מכונים 'נוצרים' סתם. סדרת כינויים זו יוצרת ערפול מסוים. נוכחותם של יהודים־נוצרים בירושלים במאה השביעית מסופקת ביותר, אבל דומה כי הדבר נעלם מעיני אדומנן, שהיה אמון על הספרות הנוצרית הקדומה, הכיר היטב את הסופרים הגדולים של ראשית הנצרות וקרא בספריהם על היהודים־הנוצרים שראשיתם בירושלים.⁴⁰ ייתכן שהיה סבור

40 על אזכורים מאוחרים של נוצרים־יהודים (אף כי לא בירושלים) ראו S. Mimouni, 'Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien', *New Testament Studies*, 38, (1992), pp. 171–182; S. Pines, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*, (Proceedings, The Israel Academy of Sciences and Humanities, II, 13), Jerusalem 1966; Idem, 'Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity', *Jerusalem Studies in Arabic and*

שטרם פסו מן העולם ושצאצאיהם עדיין חיים בארץ הקודש. ייתכן גם שהנוצרים המקומיים שחיו בירושלים נדמו לו כצאצאי אותם נוצרים ממוצא יהודי. ובעיקר היה זה ההיגיון הסיפורי שעיצב את החיבור, הצורך ליצור רצף בדמויות הגיבורים ולקשור בין העבר להווה, בין היהודים הנוצרים בעלי הסודר בימיה הראשונים של הנצרות לבין הנוצרים שדרשו לקבל אותו לידיהם חמש מאות שנה לאחר מכן. התפרים הגסים ניכרים לעין.

ערפל מסוים אופף גם את דמותם של היהודים. יש לזכור כי באנגליה הסקסונית לא חיו יהודים כלל, ועל כן סביר להניח כי אדומנן לא פגש יהודי מימיו. לעומת זאת הוא קרא לא מעט על יהודים, הן בכתבי הקודש, הן אצל הגסיפוס, הן בכתבי הירונימוס ובכתבים נוצריים קדומים אחרים, ועל פי קריאה זו גיבש את יחסו אליהם. כמו בעיני סופרים נוצרים אחרים באנגליה של ימי הביניים המוקדמים, היהודים היו בעיני אדומנן, כהגדרתו של אנדרו שיל, 'תופעה טקסטואלית בלבד, סטראוטיפ משוקע במסורת תרבותית נוצרית עתיקת יומין'. הם היו קונסטרוקט טקסטואלי 'המתגלה רק בצלילית המעוותת שמשליכה המסורת הנוצרית'.⁴¹ שיל מנסח שורת תפקידים שמילאו היהודים בדמיון הנוצרי של ימי הביניים המוקדמים. היהודים היו אמצעי פרשני, הוכחה לידו המכוונת של אלוהים בהיסטוריה, מוצא לזעם, דימוי אפל ומאיים של הגוף ואף מכשיר פוליטי.⁴² אף על פי ששיל אינו עוסק באדומנן כלל, דומה כי הדיון שלו בברדה, שחי דור אחד לאחר אדומנן ושהיה שייך לאותו עולם גאוגרפי ותרבותי, שופך אור גם על תפיסת עולמו של אדומנן בעניין זה. כמו בעולמו של ברדה, גם בעולמו של אדומנן היה מקום רק ליהודים ששירתו את התאולוגיה שלו. שני הסיפורים היהודיים שלו מסייעים להבין כיצד תפס אדומנן את המושגים 'יהודי' ו'יהדות' וכיצד ראה את תפקידם ההיסטורי. כמו אצל כותבים כנסייתיים אחרים, גיבוריו של אדומנן הם יהודים הרמנויטיים.⁴³ תפקידם לפרש את מהלך ההיסטוריה, להביא עדות על עליונותה של הדת הנוצרית ועל אמתות אמונותיה, וגם להוכיח את כוחם של חפצי הקדושה שלה. ואולם דווקא בשל תפקידם זה, ומשום ששמרו על הסודר מאות שנים ונהגו בו כבוד, דמותם בסיפור

Islam, 4 (1984), pp. 135–152

A. Scheil, *The Footsteps of Israel: Understanding Jews in Anglo-Saxon England*, 41

Ann Arbor 2004, pp. 7, 3

42 שיל (שם), עמ' 3.

43 הגדרתו של ג'רמי כהן: *J. Cohen, Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in*

Medieval Christianity, Berkeley, Los Angeles, London 1999, pp. 2, 391–400

כהן, כעיוור במראה: היהודי בתפיסה הנוצרית בימי הביניים, תרגום: א' גורן, ירושלים

תשס"ב, עמ' 10, 354–346.

נדמית דינמית יותר מהדמות הסטראוטיפית של היהודי כ'אחר' האולטימטיבי, זה המגדיר היטב את כל מה שאיננו 'אנחנו'.

על פי השתלשלות המאורעות אין ספק כי היהודים היו יורשיו החוקיים של הסודר. הוא עבר מדור לדור בתוך משפחה יהודית, ונותר בידי המשפחה גם כאשר לא היו בה עוד יהודים מאמינים בישו. מדוע שמרו יהודים אלה את הסודר? האם משום שהעשיר אותם או משום שהאמינו בכוחו? האם סביר היה שיעשיר אותם אלמלא האמינו בכוחו? על פי ההיגיון הנוצרי, היהודים ידעו כי ישו הוא המשיח והאמינו בכוחו, אבל עיוורונם ועקשנותם מנעו מהם להסיק את המסקנה המתבקשת ולהפוך מאמינים, כלומר נוצרים.⁴⁴ ובאשר לעולם היהודי, אף על פי שהיהודים דחו את משיחיותו של ישו, היו בהם שהאמינו ב'אפקטיביות המגית' של שמו ואולי גם של שרידיו. אמונה זו מן הסתם היא שגרמה לחז"ל לאסור את השימוש בהם.⁴⁵ דמותם של היהודים בסיפור היא אכן אמביוולנטית. דמויות יהודיות כאלה, העומדות על סֵפֶה של הנצרות אך מסרבות לעשות את הצעד המכריע ולעבור אל הצד השני, נמצאות גם בסיפורים אחרים מסוג זה, כגון סיפור היהודיה הגלילית, שומרת שמלתה של מריה, שנזכר לעיל. יהודים אלה שייכים לטיפוס 'היהודי השומר'. בעצם שמירתם על שרידי הקדושה הם מעידים על אמתותם, כדרך שהם עושים לגבי כתבי הקודש שהם שומרים למען הנוצרים. תפקידם כשומרים הוא הסיבה להמשך קיומם, טען אוגוסטינוס.⁴⁶ מובן מאליו שיהודים שומרים כאלה מתוארים בצבעים חיוביים יותר, או שליליים פחות, מיהודים אחרים שמביאים אף הם עדות על קודשי הנצרות: יהודים אחרים אלה עושים זאת באמצעות מעשים נפשעים, מעשים שנועדו לפגוע אך משיגים את ההפך, כדרך שעושה היהודי מקונסטנטינופול שנפגוש להלן.⁴⁷

ערפול ואמביוולנטיות אופפים גם את דמותו של הגיבור השלישי בפרשה, השליט המוסלמי, שאיננו צד במריבה ושבתוקף סמכותו השלטונית נקרא לשפוט בין שתי סיעות אנשים הכפופים לו. אף על פי שבספרות הנוצרית של התקופה הוצגו המוסלמים כפגנים, בסיפור שלנו אין לשליט זיהוי דתי אלא זיהוי שלטוני בלבד – 'מלך הסרצנים'. נוכחותו בירושלים חדשה זורה, ובמאבק האיתנים על

44 כהן, אותיות חיות (שם), עמ' 30-41; כהן, כעיוור במראה (שם), עמ' 33-44.

45 ראו למשל ירושלמי, שבת יד, ד (עו ע"א). אני מודה לרוד רוטמן על חידוד הנקודה.

46 כהן, אותיות חיות (לעיל הערה 43), עמ' 32-41; כהן, כעיוור במראה (לעיל הערה 43), עמ' 35-44. תפיסה זו תואמת את הדימוי העצמי של היהודים, הן לגבי הטקסט הקדוש הן לגבי המקומות הקדושים, כפי שמוצג בפירוט במאמרו של ריינר, השקר הגלוי (לעיל הערה 35).

47 לימור, קדושה נוצרית (לעיל הערה 21).

ירושלים אין לו מעמד משל עצמו והוא משמש גורם מפשר.⁴⁸ מצד אחד הוא מוצג כשופט צדק ששני הצדדים מקבלים את סמכותו, מצד שני נטייתו הנוצרית ניכרת בדבריו המובאים בדיבור ישיר. הוא פונה לישו לשפוט בין הניצים, תוך שהוא קושר לו תארים נוצריים למהדרין ומכנה אותו 'מושיע העולם, אשר עונה למען המין האנושי ואשר הסודר שעתה אני מחזיק בידי הושם על ראשו בקברו'. במונחים של משפט האל, השליט המוסלמי ממלא את מקומו של הכומר, ובדברים שהוא נושא בטרם ישליך את הבד אל האש הוא הופך את ההליך למאורע טקסי מקודש. כך, עוד בטרם פסק את הדין, מגויס השליט המוסלמי כבעל ברית של הנוצרים, אל מול היהודים ששבו לאחרונה לעיר וראו עצמם כבעלי הבית המקוריים שלה.⁴⁹ הנזילות בדמויותיהם של גיבורי הסיפור מחזירה אותנו אל נסיכות חיבורו. ארקולף שמע את הסיפור מפי אנשי ירושלים באמצעות מתרגמים. הוא שמר את הסיפור בזיכרונו וסיפר אותו לאדומנן. אדומנן רשם אותו תחילה כטיטה על לוחות השעווה, ומאוחר יותר, לאחר שארקולף כבר יצא לדרכו, העלה אותו על הכתב, כשהוא מנסה מן הסתם להתאים את הסיפור למושגים המוכרים לו ולקוראיו. נסיכות סיפורו של הסיפור, העברתו וכתיבתו הן עניין לחקר ספרות המסעות, אך הסיפור עצמו כפי שהגיע לידנו הוא יחידה סגורה ומלוכדת ואין הוא מניח דרך להפריד בין הקולות השונים – קולותיהם של אנשי ירושלים, של ארקולף הנוסע ושל אדומנן הכותב. כפי שמסכם חוקר ספרות המסעות קרל תומפסון, 'התרגום של תרבות אחת לאחרת יהיה תמיד תרגום משובש, ייצוג חלקי'.⁵⁰

48 על תפיסת המוסלמים בימי הביניים המוקדמים ראו R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13), Princeton, N.J. 1997; N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (rev. edition), Oxford 1993; R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962; J.V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002; S. Conklin Akbari, *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient 1100–1450*, Ithaca 2009, pp. 155–199. על דמותו של השליט הנוצרי בסיפור

הסודר ראו לאחרונה: הוילנד ווידלר (לעיל הערה 20), עמ' 795–797.

49 גם בספרות היהודית מוצגת גישה סובלנית של השליטים המוסלמים כלפי קודשי היהדות, זאת לעומת דגם הקונפליקט הבוטה שמציגות הן היהדות הן הנצרות כל אחת מהן כלפי הדת האחרת. על שני הדגמים המנוגדים הללו ראו רוטמן, דרקוניס, שדים ומחוזות קסומים (לעיל הערה 28), עמ' 270–281.

50 תומפסון (לעיל הערה 26), עמ' 166.

מבחן האש

השליט המוסלמי משליך את הסודר ללהבות 'למען נדע לאיזה משני המחנות היריבים האלה יואיל להעניק מתת שכזו'. אבל נראה כי המעשה מורכב יותר מכך ואפשר לראות בו שני שלבים, או שני מהלכים. תחילה האש מוכיחה את קדושתו של הבר, בכך שאין היא יכולה לאכל אותו. אחר כך הבר, שלם ובלתי ניזוק, מתעופף מעלה 'כציפור פרושת כנפיים', כאילו מהסס בין שתי הקבוצות היריבות, עד שהוא יורד אט אט אל סיעת הנוצרים המתפללים כל העת לישו וכך בוחר את בעליו. הניצחון הנוצרי הוא דרמטי וחד-משמעי. ישו עצמו, שהשליט הזמין לשפוט, הוכיח קבל עם ועדה וברוב טקס את קדושת הסודר, והצביע על בעליו הלגיטימיים. הוא השופט, ומשפטו לפיכך הוא משפט האל – *Iudicium Dei*. המחלוקת בין היהודים לנוצרים הוכרעה באופן פומבי וטקסי באמצעות הנס, הוכחה שאין כמוה לעיילות.⁵¹ דומה גם שכל המשתתפים קיבלו את תוקפו של משפט האל – השופט המוסלמי שנקט אותו ושתי סיעות הניצים, שבעת טקס המשפט ישבו זו מול זו 'כשני גדודים ערוכים לקרב'.⁵² המשפט הכריע למי יהיה הסודר, אך הוא גם הכריע בשאלה גדולה הרבה יותר, דהיינו אמונתו של מי נכונה ורצויה בעיני האל.⁵³ אף על פי שדיני הירושה עומדים לצדם של היהודים, שהרי הם החזיקו בסודר מימים ימימה והעבירוהו מאב

51 על משפט האל (אורדליום) ראו R. Bartlett, *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford 1986; P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1982, pp. 306–317; T. Head, 'The Genesis of the Ordeal of Relics by Fire in Ottonian Germany: An Alternative Form of "Canonization"', G. Klaniczay (ed.), *Medieval Canonization Processes: Legal and Religious Aspects*, Rome 2004, pp. 19–37 (22); T. Head, 'The Cult of Relics in the Eleventh Century', T. Head (ed.), *Medieval Hagiography: An Anthology*, New York 2001, pp. 273–294 (279–285); T. Head, 'Saints, Heretics and Fire: Finding Meaning through the Ordeal', S. Farmer and B.H. Rosenwein (eds.), *Monks and Nuns, Saints and Outcasts: Religion in Medieval Society: Essays in Honor of Lester K. Little*, Ithaca 2000, pp. 220–238 (224)

52 על יחסם של יהודים למשפט האל ראו: רוטמן, משפט השמים (לעיל הערה 33); E. Baumgarten, 'Seeking Signs? Jews, Christians, and Proof by Fire in Medieval Germany and Northern France', E. Carlebach and J.J. Schacter (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations, in Honor of David Berger*, Leiden and Boston 2012, pp. 205–225. חשוב במיוחד לענייננו הסיפור ב'ספר חסידים' על החלוק של ישו, שהיהודים הוכיחו, באמצעות משפט האש, שאין בו ממש. ראו ספר חסידים [נוסח פרמה], סימן תתתרט (מהדורת ויסטיניצקי, ברלין תרנ"א, עמ' 430).

53 בראון (לעיל הערה 51), עמ' 311.

לכן בתוך אותה משפחה, הם מובסים. לא רק המשפחה המחזיקה בסדר מובסת, היהודים כולם מובסים. מעניין משפחתי, כפי שהייתה בתחילה, מתפתחת המחלוקת לעניין קבוצתי ודתי. בעיר מהגרים כפי שהייתה ירושלים במאה השביעית, עיר רבת שפות ואמונות, משפט האל באמצעות הנס היה יעיל ומובן לכול, חוצה תרבויות.⁵⁴ השלכת הסדר ללהבות האש יכולה להתפרש כמוטיב ספרותי שאול ממקורות מקראיים, כגון סיפור הסנה הבורע, או שלושת הנערים – חנניה, מישאל ועזריה, שהושלכו לכבשן האש בספר דניאל (פרקים ג-ד), והיא מקיימת את הנאמר באיגרת הראשונה של פאולוס אל הקורинתיים (ג 13): 'זמה מעשה כל איש ואיש האש תבחננו'. עם זה, דומה כי אדומנן מעצב את הסיפור כהליך משפטי מובהק – מבחן האל באמצעות להבת האש. קשה לומר אם העיצוב הוא פרי היכרות עם הליך מעין זה שהיה קיים בימיו או הוא פרי דמיונו. בחוק האירי ידועים אזכורים של משפט האל כבר במאה השביעית, אם כי האזכורים הללו עוסקים בבחינת עדותם של בני אדם ולא בבחינת אמתותם של חפצים.⁵⁵ על פי תומס הר, אף על פי שהאמונה שגופות של קדושים עמידות בפני אש מצויה כבר במאה הרביעית, בחינת אמתותם של שרידי קדושה באמצעות מבחן האש אינה מתועדת קודם לשלהי המאה העשירית וראשית המאה האחת עשרה. גם כאשר החלו להשתמש בה, היא שימשה בדרך כלל להוכחת אמתותם של שרידי גופות של קדושים, אף על פי שגם בחינת חפצים קדושים בדרך זו נזכרת במקורות.⁵⁶ המקרים המאוחרים יותר שהד מפרט במאמריו דומים במידה רבה לסיפורו של אדומנן, ואחד מהם אף עוסק בסדר. בעשור השני של המאה האחת עשרה רכש ברומא גוזלין (Gauzlin), אב מנזר פלרי (Fleury), פיסת אריג שהוצגה כשריד מסודר הקבורה של ישו. כדי להבטיח את אמתותה חזר על ריטואל שנערך שנים אחדות קודם לכן במנזר מונטה קאסינו, שבו כנראה נכה ושבמהלכו הונח על גחלים שריד שעליו נטען שהוא פיסה מן הבר שבו רחץ

⁵⁴ ראו דבריו של רוברט ברטלט: 'The dramatic trial of faith, which vindicated the beliefs of the man who underwent it successfully, was a not uncommon incident in medieval life and literature. [...] In the constant encounters between Christians and pagans, Moslems, and Jews that took place in the Middle Ages, a successful miracle was as telling as a good piece of disputation. Picking up a burning brand in the name of Jesus was, as Guibert of Nogent observed in the twelfth century, an argument "more powerful than any clash of words." (לעיל הערה 51), עמ' 21.

⁵⁵ ברטלט (שם), עמ' 4-12.

⁵⁶ הר, לידת מבחן האש (לעיל הערה 51), עמ' 21-22; הנ"ל, פולחן השרידים (לעיל הערה 51).

ישו את רגלי התלמידים (יוחנן יג 4-20).⁵⁷ אין לדעת כמובן אם השריד שהובא לפלרי קשור לסודר שראה ארקולף בירושלים, ואולם ההליך מזכיר את סיפורו של אדומנן. הליך זה מכונה בידי הד' 'תגלית טקסית' (ritual invention), והוא נועד להוכיח את אמתותם של שרידי קדושה שהתגלו או שנרכשו זה עתה ושכל הוכחה אחרת לא נמצאה להם. ועדיין יש לזכור כי סיפורו של אדומנן קודם לסיפורים אלה בלמעלה משלוש מאות שנה, וכי הוא משוכלל בהרבה מן המקרים המאוחרים, הן משום המשמעות שמוקנית לטקס, שבמהלכו מוכחת אמתות הסודר וגם מוכרעת המחלוקת עליו, הן משום עיצובו התאטרלי וסגולותיו האמנותיות.

סיפורי מסע ומרחבים בולמוסיים

ספרו של אדומנן זכה להצלחה רבה למדי. עוד במאה החמש עשרה הסתמך עליו הנוסע המפורסם פליקס פברי (Felix Fabri). עם זה, התיאורים והמסורות שהביא נפוצו בעיקר באמצעות ספרו של בדה ונרביליס 'על המקומות הקדושים', כשם ספרו של אדומנן, שנזכר לעיל.⁵⁸ בדה חיבר את ספרו בשנת 702-703 על פי ספרו של אדומנן, תוך שהוא מקצר את המידע שנמסר בו. גרסתו מוסיפה חוליה נוספת לשרשרת המסירה של סיפור הסודר. כך הוא מספר:

הסודר של ראשו של הארון נגנב, מיד לאחר תחייתו, בידי יהודי אחד נוצרי מאוד, ועד מותו התעשר והלך מיום ליום. לפני מותו שאל את בניו מי מהם חפץ לרשת את סודר הארון ומי את שאר עושרו. הבכור בחר בנכסים, הצעיר בסודר.⁵⁹ במהרה פחתו נכסיו של זה עד כדי דלות, ואילו אחיו הצעיר התעשר והלך עם אמונתו. עד דור חמישי החזיקו מאמינים [בסודר]. אז נפל בידי (אנשים) לא-מאמינים והגדיל את עושרו. לאחר סכסוכים שנמשכו זמן רב, שבהם טענו היהודים-הנוצרים כי יורשי כריסטוס הם, ואילו הלא-מאמינים [טענו] כי הם יורשי אבותיהם, נקבע כשופט מאוויאס, מלך הסרצנים, בן זמננו.⁶⁰ הוא הדליק מדורה גדולה והזמין כשופט את כריסטוס, אשר הואיל

57 הד', לידת מבחן האש (שם), עמ' 32-33; הנ"ל, קדושים, מינים ואש (לעיל הערה 51), עמ' 224.

58 חיבורו של אדומנן נשתמר ב־22 כתבי יד ופרגמנטים, מספר גדול למדי לחיבור מן התקופה. חיבורו של בדה על המקומות הקדושים (לעיל הערה 19) שרד ב־47 כתבי יד.

59 אדומנן מציין רק כי האחד בחר בעושר והשני בסודר, מבלי לציין מי מהם היה הבכור ומי הצעיר. בדה מפתח את המוטיב בדרך המזכירה למשל את הצמד יעקב ועשו. עשו שבחר בנויר הערשים מציין בנצרות את היהדות, ואילו יעקב, שבחר בבכורה מסמל את הנצרות.

60 המילים 'בן זמננו' — qui nostra aetate fuit הן תוספת של בדה לסיפור שנטל מאדומנן. על ידיעותיו של בדה על הסרצנים ראו K. Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions*

לשים על ראשו את הסודר הזה למען ישועתם. משהוטל אפוא הסודר אל אש המדורה, מיד נחטף מעלה והמריא למרומי השמים ובמשך זמן רב דאה במרומים כמשחק, עד אשר לבסוף לעיני כל המתבוננים משני המחנות נחת בקלילות בחיק הנוצרים. ומיד השכם בכוקר המחרת, העריץ אותו כל העם והרעיף עליו נשיקות. אורכו שמונה רגליים.⁶¹

באשר לאורך חייו של הסיפור, מעניין לציין כי הבישוף לואי מרוששאור (Louis de Rochechouart), שנסע לירושלים בשנת 1461, כתב שלמד על ארץ הקודש ועל מנהגיה מהפרנציסקנים שומרי המקומות הקדושים, וכי קרא במנזר הפרנציסקני בהר ציון תיאורים של ארץ הקודש מאת בדה ומאת ז'אק מוויטרי (מת ב־1254).⁶² באמצעות בדה חזר אפוא הסיפור לירושלים שנים רבות לאחר שהסודר עצמו נעלם ממנה.⁶³

61 האנגלו-סקסוני הראשון שכתב על פעילות של ערבים באירופה של ימיו (שם, עמ' 123). בדה ונרביליס, על המקומות הקדושים (לעיל הערה 19), 4, בתוך CCSL, 175 (לעיל הערה 2), עמ' 259–260.

62 C. Couderc, 'Journal de voyage à Jérusalem de Louis de Rochechouart évêque de Saintes', *Revue de l'Orient Latin*, 1 (1893), pp. 168–274 (269); Cf. M. Campopiano, 'Islam, Jews and Eastern Christianity in Late Medieval Pilgrims' Guidebooks: Some Examples from the Franciscan Convent of Mount Sion', *Al-Masāq*, 24, 1 (2012), pp. 75–89 (77).

63 מסורות שונות, מאוחרות יותר מהמקורות שהובאו כאן, קשרו עם הסודר שרידי קדושה שונים בכנסיות ברחבי העולם הנוצרי. זה של המנזר בפלרי כבר נזכר לעיל. עליו יש להוסיף את הסודר של ישו המוצג עד היום בעיר אוביידו בספרד. על פי מסורת מקומית המתועדת למן המאה השתים עשרה, הוברח הסודר מירושלים לפני הכיבוש הפרסי ב־614. ראו M. Guscini, *The History of the Sudarium of Oviedo: How it Came from Jerusalem to Northern Spain in the Seventh Century A.D.*, Lewiston, Queenston, Lampeter 2004; C. Morris, 'Memorials of the Holy Places and Blessings from the East: Devotion to Jerusalem before the Crusades', R.N. Swanson (ed.), *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History* (Studies in Church History, 36), Woodbridge, Suffolk 2000, pp. 90–109. על שריד של הסודר שהיה בכנסיית אייכשטט בבוואריה במאה האחת עשרה ראו Julia M.H. Smith, 'Eleventh-Century Relic Collections and the Holy Land', R. Bartal, N. Bodner and B. Kühnel (eds.), *Natural Materials of the Holy Land and the Visual Translation of Place 500–1500* (New York, forthcoming 2017). מודה לפרופ' סמית על ששלחה אליי את המאמר טרם פרסומו. פיסת אריג אחרת, שאף עליה נאמר כי היא שריד מן הסודר של ישו נמצאת בקדואן (Cadouin) שבדרודון. מסורת מן המאה השתים עשרה מספרת כי במקום הייתה שרפה, אך הסודר, שהיה שמור בתיבת

כמו נושאים רבים אחרים בחקר שלהי העת העתיקה וימי הביניים, חקר ספרות העלייה לרגל ותיאורי ארץ הקודש הושפע אף הוא מרגישויות תאורטיות ובמיוחד מהביקורת הפוסט־קולוניאלית בהשראת ספרו של אדוארד סעיד 'אוריינטליזם'. הדיון ב'אחר', המבט של עולה הרגל, מפגשים בין דתות ותרבויות, הגדרות של מזרח ומערב ונושאים אחרים נדונים מאז מתוך רגישות חדשה. למרות הסכנה לאנכרוניזם הטבועה בקריאת ההיסטוריה 'לאחר', הרגישויות הללו נעשו כבר חלק מאתנו, כפי שכותבת שרון קינושיטה.⁶⁴

דוגמה טובה לכך נמצאת לנו בספרו של אנדרו ג'ייקובס 'שרידי היהודים' (*Remains of the Jews*), הבוחן את תפיסת היהודים בארץ הקודש בספרות הנוצרית של שלהי העת העתיקה בכלים של ביקורת פוסט־קולוניאלית. ג'ייקובס אינו דן בחיבורו של אדומנו, שנמצא מחוץ לטווח הכרונולוגי שלו, אך אפשר ליישם את האופן שבו הוא קורא חיבורים מוקדמים יותר גם על סיפוריו של אדומנו. לטענתו של ג'ייקובס, סיפורי מסע נוצריים משלהי העת העתיקה חוטאים בהיסטוריוזיה ובאסתטיזיה של היהודים.⁶⁵ הביקור בארץ הקודש מוצג כחוויה שהיא בעיקרה חושנית (לעתים קרובות ויזואלית), חוויה שמהנה את האדם, אם המדובר בחוויה הקשורה באתרים, באנשים, בחפצים, בקולות, או בכל גירוי אחר'. הדברים שעולה הרגל רואה זוכים לשיפוט ערכי או אסתטי, שיפוט שיוצר מרחק וגם מאפשר ניכוס וצריכה של האובייקט. עולה הרגל הוא צרכן וארץ הקודש היא מוצר הצריכה שלו.⁶⁶ במידה רבה דברים אלה יפים הן לדמותם של תושבי ירושלים הן לדמותו של השליט

שרידי הקדושה, לא ניזוק כלל ואף התיבה שבה נשמר לא ניזוקה. אף על פי שאין דרך לקשר בין המסורות, הזיקה בין הסודר לאש בולטת לעין. על מסורת זו ראו, T. Tolber (ed.), *Arculfi relatio De Locis Sanctis scripta ab Adomniano*, in *Itinera et Descriptiones Terrae Sanctae*, I, Geneva 1877, pp. 206–207; Adomnani di Iona, *I Luoghi Santi*, Introduzione, traduzione e commento a cura di M. Guagnano, Bari 2008, p. 203 S. Kinoshita, *Medieval Boundaries: Rethinking Difference in Old French Literature*, Philadelphia 2006, pp. 1–2

A.S. Jacobs, *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford 2004, p. 111: 'The native population has been historicized, made to inhabit an ever receding past, in such a way as to empty the land of live bodies'. ג'ייקובס מסתמך על דבריה של מרי־לואיז פראט: 'To revive indigenous history and culture as archaeology is to revive them as dead. The gesture simultaneously rescues them from European forgetfulness and reassigns them to a departed age.' M.L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London and New York 1992, p. 134

ג'ייקובס (שם), עמ' 124: 'The pilgrim is the consumer, and the holy land is consumed' 66

המוסלמי כפי שהם מוצגים בסיפוריו של אדומנן, דמויות שנועדו לשרת צרכים נוצריים, לסבר את אוזניו של קהל הקוראים ולענג אותו.

הדברים מתחדדים כשמשווים את הסיפור הירושלמי לסיפור היהודי הנוסף שמביא אדומנן בחיבורו.⁶⁷ סיפור זה מתרחש בקונסטנטינופול, וההשוואה אליו עשויה להאיר היבטים אחדים בסיפור הסודר, במיוחד חשיבותו של המקום, דהיינו של האתר הגאוגרפי, כגורם בעיצוב הסיפור ובכיוון הרעיוני שלו. מרחב וכיוון, כותבת סוזן קונקלין אקברי, הם 'גורמי מפתח בניסיונות הימייביניים לסווג שוני, הן דתי הן אתני', או בניסוח אחר: 'מקום, הן במובנו המילולי הן הפיגורטיבי, הוא מפתח לכיטוי הימייביניים של שוני גופני והבדל דתי'.⁶⁸

בעת שהותו הארוכה בקונסטנטינופול שמע ארקולף סיפורי קדושים, ובהם גם סיפור על איקונה של מריה, שהייתה תלויה על קיר אחד הבתים. איש טיפש וקשה לב (במהרה התברר כי היה יהודי), שאל של מי היא, וכשהבין שזו תמונה של מריה, רץ לבית, מוסת בידי השטן, הוריד את התמונה מן הקיר, השליך אותה לבית השימוש הציבורי הסמוך ובעצמו התיישב על אחד הפתחים שהיו שם והטיל עליה את צרכיו. לאחר שעשה מה שעשה הסתלק 'ולא ידוע מה אירע לו לאחר מכן, או כיצד חי או מה היה סופו'. לאחר מכן בא נוצרי, 'איש מבורך, קנאי לאדון' וכששמע את שאירע רץ והוציא את התמונה 'מן הפרש האנושי', רחץ וניגב אותה ותלה אותה במקום מכובד בביתו. וראו זה פלא: התמונה החלה להגיר שמן זית זך, ביטוי לכבודה של מריה, אמו של ישו, שעליו נאמר 'כשמן קדשי משחתיו'.⁶⁹ מלבד המגמה האנטייהודית הברורה של הסיפור, הוא מעיד גם על תחילת הביקורת נגד פולחן האיקונות, שסביבו פרצה במאה השמינית המחלוקת האיקונוקלסטית.⁷⁰ היהודים והמוסלמים תוארו כמתנגדים נחרצים לפולחן האיקונות, והם גם שימשו אמצעי להבעת דעות נוצריות נגד הפולחן. גיבור סיפורו זה של אדומנן הוא יהודי סטראוטיפי, אויבם הנחרץ של ישו, מריה, ייצוגיהם וחפציהם הקשורים בהם. הוא מקדים סיפורי אקסמפלה רבים מימי הביניים המספרים על מזימות של יהודים לפגוע בקודשי הנצרות וכיצד נהפכה מזימתם על פיה. כמו בסיפורו של אדומנן, גם בסיפורים מאוחרים יותר התוצאה שהשיג היהודי הייתה הפוכה מכוונתו. עם

67 ראו אדומנן, על המקומות הקדושים, 3, 5 (לעיל הערה 17).

68 קונקלין אקברי (לעיל הערה 48), עמ' 2, 12.

69 תהלים פט 21. ראו לימור, מריה והיהודים, שלושה סיפורי עדות (לעיל הערה 23).

70 E. Kitzinger, 'The Cult of Images in the Ages before Iconoclasm', *Dumbarton* 70

Oaks Papers, 8 (1954), pp. 83–150. ראו סיפור מוקדם יותר על ניסיון של יהודים

לפגוע באיקונה של ישו: Gregorius Turonensis, *Liber in Gloria Martyrum*, 21, ed.

B. Krusch, MGH, SRM, 1, 2, Hannover 1885, p. 51

זה, סיפורו של אדומנן שונה במידת מה מן הסיפורים המאוחרים. רוב הסיפורים האלה כתובים על פי תבנית קבועה, שבה יש שיווי משקל בין חטאו של היהודי לעונשו בסוף המעשה. לא כן בסיפורו של אדומנן. היהודי שביזה את תמונתה של מריה באורח כה דוחה וגס הסתלק ולא ידוע מה עלה בגורלו. אף כי קדושתה של התמונה הוכחה באמצעותו, הוא עצמו לא נענש כראוי על מעשהו, ומבחינה זו הסדר שהופר לא הושב על כנו. לסיפור סוף טוב, אך זהו סוף חסר.

סיפור האייקונה מבטא דעות על יהודים שרווחו בבירת האימפריה הביזנטית.⁷¹ סיפור הסודר, לעומתו, מציג תמונה עמומה יותר, חמקמקה יותר של גיבוריו היהודים. גם אלה שאינם מאמינים בישו אוחזים בסודר, שומרים עליו ומאמינים בקדושתו. אמנם גם הם, כמו היהודי מקונסטנטינופול, מגויסים להוכחת קדושתה של הרליקווייה. אך בעוד הוא מוכיח את קדושת האייקונה על ידי ביזויה, הם מביאים עדות בדרך חיובית, בכך שהם שומרים על הסודר במשך דורות. דומה שהעמימות הזאת בהצגת היהודים אכן תלויה במהות המרחב. מרחב, כפי שכותב רוברט וילקן, לעולם אינו ניטרלי מבחינה אידאולוגית.⁷² לעומת קונסטנטינופול, שהייתה עיר נוצרית למהדרין, ירושלים הייתה ישות היברידית. היא הייתה מרחב משותף, וגם אם הנוצרים ראו עצמם כבעליה הלגיטימיים, השליטה הפוליטית בה הייתה בידי המוסלמים, ויהודים שוב חיו בה, בניגוד לכל היגיון פרשני נוצרי. מה עוד שבדמיון הנוצרי, הבעלות העתיקה של היהודים על ירושלים הייתה נוכחת, ולו מתוך פולמוס עמה, גם כאשר תושבים יהודים נעדרו מן העיר. יהודי ירושלים שמתאר אדומנן הם בעת ובעונה אחת גם ישויות פולמוסיות שנועדו לשרת אפולוגטיקה נוצרית, שרידי עבר שתפקדו כ'מחזיקי המקום' למען הנוצרים,⁷³ וגם פלא מפלאי ארץ הקודש, כהגדרת ג'ייקובס. היסטוריון המבקש ללמוד מתוך תיאורו של אדומנן פרטים היסטוריים על יהודי ארץ ישראל בשנים הרחוקות ההן חזקה עליו שיתאכזב, אבל מי שמבקש ללמוד ממנו על הדמיון הדתי הנוצרי, על תפיסת המרחב ועל אוצרותיה של ספרות העלייה לרגל והמקומות הקדושים – בוודאי יצא נשכר.

71 Thomas F.X. Noble, 'Images and the Imaginary Jew in the Early Byzantine World' 71 (forthcoming)

72 וילקן (לעיל הערה 37), עמ' 114: 'Space is never ideologically neutral'; קונקלין אקברי (לעיל הערה 48), עמ' 2: 'Space and orientation are the key features of medieval efforts to categorize difference, both religious and ethnic'

73 קונקלין אקברי (שם), עמ' 112.