



## במעבה ההר

כתב עת חצי־שנתי

לארכיאולוגיה והיסטוריה של אזור ההר  
ולחקר חללים תת־קרקעיים

גיליון 12 / תשפ"ב (2022)

**עורכים**

אהרן טבגר | זהר עמר

**עורך משנה**

עמיחי שוורץ

# תוכן העניינים

## אהרן טבגר וזהר עמר

דבר העורכים

1	<b>איתן קליין, ניר דיסטפלד והלל זילברקלנג</b> מערכות מסתור נוספות מהתקופה הרומית בגליל התחתון המרכזי
35	<b>בועז זיסו, יאיר צורן וארסמוס גאס</b> חללים תת-קרקעיים, כתובת וציורים נוצריים בחורבת בצל (ח'רבת אום אל-בצל), שפלת יהודה
55	<b>רועי מרום</b> מסורות מערת המכפלה (אל-חרם אל-אברההימי) בספרות המסעות המוסלמית
83	<b>איל דודסון</b> "ובעלותם על הר הזיתים": הצעה לזיהוי אתר "עליית השכינה" בירושלים במסורות יהודיות מימי הביניים
115	<b>דותן טראובמן</b> "עוד מקטרת נעשן / על מפתן עתיק נשבה": מקטרות מבוא חורון
1*	<b>תקצירים באנגלית</b>

## דבר העורכים

גיליון 12 של כתב העת "במעבה ההר" יוצא לאור מיד עם יציאת שנת תשפ"ב ולקראת סיום שנת 2022. גיליון זה מסכם שנה שבה נמשכו הפעילות המחקרית והיציירה, והן באו לידי ביטוי בשלל המאמרים המוצגים בחוברת שלפניכם. בחוברת זו יש חמישה מאמרים שצלחו את הליך השיפוט, מתוך כלל המאמרים שהוגשו למערכת. שניים מהמאמרים עוסקים בחקר חללים תת-קרקעיים, שניים עוסקים במסורות על אתרים קדושים באזור ההר מימי הביניים, ומאמר אחד מציג ממצא מיוחד מחפירות שנערכו לאחרונה בגבולו של חבל בנימין.

המאמר הפותח את הגיליון דן בסוגיית המסתור מהרומאים באזור הגליל היהודי. במאמר זה מציגים ד"ר איתן קליין, ניר דיסטלפלד והלל זילברקלנג חמש מערכות מסתור חדשות שהתגלו בשנים האחרונות בגליל התחתון, בעקבות פעולות שוד. המחברים דנים באלמנטים השונים ובתיארוך שלהם ומשווים אותם לאירועים ההיסטוריים שהתחוללו בגליל בזמן המרדות ברומאים.

במאמר השני מציגים פרופ' בועז זיסו, יאיר צורן ופרופ' ארסמוס גאס תוצאות של סקר ארכיאולוגי שערכו לאחרונה בחוברת בצל שבשפלת יהודה. המחברים מתמקדים בתיאור מערכת תת-קרקעית שבה נתגלו ציורי צלבים וכתובת מפתיעה, ולאור זאת, דנים בתופעת פולחן המרטירים התת-קרקעי בתקופה הביזנטית.

המאמר השלישי לוקח אותנו דרומה אל העיר חברון. במאמר זה מציג ד"ר רועי מרום מסורות מוסלמיות שונות מתקופות שונות הנוגעות למערת המכפלה. המחבר בוחן מסורות אלו בהשוואה למסורות יהודיות ונוצריות על האתר, ומסיק כי הראשונות היו מושפעות מהאחרונות והיו בעלות אופי מקומי.

במאמר הרביעי מוצג מחקר חדש על מסורות מימי הביניים, הפעם בירושלים. במאמר זה מציג ד"ר אייל דודסון את המסורות של הרתות השונות - היהודית, הנוצרית והמוסלמית - בנוגע לקדושת הר הזיתים. לאור המקורות השונים מסיק המחבר כי "אתר העלייה" הנוצרי שבפסגת ההר שימש גם כאתר עליית השכינה במסורת היהודית, ומאוחר יותר אומץ גם כאתר מוסלמי קדוש.

המאמר החותם את הגיליון עוסק בממצא נדיר שהעיסוק המחקרי בו הוא מועט - מקטרות עישון. במאמר זה דותן טראובמן מציג תוצאות חפירה ארכיאולוגית שערך בשרידי הכפר העות'מאני בית-נובא שבעמק איילון. המחבר בחר להתמקד בממצא המקטרות העשיר שהתגלה בחפירה, תוך כדי יצירת טיפולוגיה חדשה ודיון במשמעויות של העיטורים השונים המופיעים עליהן. זו אחת הזדמנויות הראשונות לבחון ממצא מקטרות אלו מאתר כפרי, ולהשוות את הרגלי העישון בו לאתרים עירוניים אחרים.

מאמרים אלו מתווספים למאמרים מגיליונות קודמים של כתב העת "כמעכה ההר", המהווה כר פורה ובמה חשובה למחקרים חדשים בתחומי הארכיאולוגיה, הגיאוגרפיה וההיסטוריה של אזורי ההר, ובתחום חקר החללים התת-קרקעיים בארץ ישראל כולה. מתוך שמירה על רמה אקדמית גבוהה כיהא לכתב עת שפיט זה, גם בגיליון זה עברו כל המאמרים תהליך שיפוט אנונימי בליווי ועדת מערכת אקדמית, ורק אלו שנמצאו ראויים לפרסום, הועברו לעריכת לשון מוקפדת. בעמוד הראשון של כל מאמר מופיעים השיוך המוסדי, התואר האקדמי וכתובת המייל של מחברי המאמרים, לצד תקציר המאמר ומילות מפתח. המאמרים רואים אור גם כחוברת מודפסת המופצת בעותקים רבים, וגם בצורה מקוונת באתר האינטרנט של כתב העת. הליך קבלת המאמרים ושיפוטם מבוצע דיגיטלית בצורה מתקדמת ומקוונת בסיוע הפלטפורמה של חברת ScholarOne Manuscripts. מערכת כתב העת מזמינה את קהל החוקרים לשלוח דרך מערכת זו את פירות מחקריהם לפרסום בגיליונות הבאים, בהתאם להנחיות הרשומות באתר האינטרנט של כתב העת.

אנו שמחים להודות לאנשי הוצאת אוניברסיטת אריאל בשומרון על שדאגו להוציא לאור חוברת זו למרות כל הקשיים הנלווים, ובראש ובראשונה לאפרת אנטמן שעמלה על מלאכת ההפקה. תודה גדולה לד"ר עמיחי שוורץ על העבודה האינטנסיבית מול מערכת ScholarOne Manuscripts, מול מחברי המאמרים ומול הרפרנטים השונים. תודה לאגף המחקר של מדרשת הרי גופנא על הסיוע ושיתוף הפעולה כבכל שנה; לגב' שושי הייזלר המנוסה על עריכת הלשון בעברית ולעורכי חברת Academic Language Experts על העריכה בשפה האנגלית; לד"ר צבי וסיגלית אורגד על העימוד האיכותי; ולמחלקת הגרפיקה באוניברסיטת אריאל בשומרון על עיצוב הכריכה. תודה מיוחדת לחברי ועדת המערכת והמומחים (הלקטורים) על הזמן הרב והמאמץ שהשקיעו בקריאת המאמרים, ועל הענקת חוות דעת שיפוטית והערות חשובות כדי להעלות את רמתם המדעית. וכמובן, תודה למחברי המאמרים על שעמדו בלוח הזמנים הצפוף והעמידו לרשותנו את מחקריהם החשובים.

אהרן טבגר וזהר עמר

תשרי תשפ"ג

## "ובעלותם על הר הזיתים": הצעה לזיהוי אתר "עליית השכינה" בירושלים במסורות יהודיות מימי הביניים

איל דודסון

### תקציר

מזה יותר משמונה מאות שנה קורא המואזין מצריח המסגד במרומי הר הזיתים בירושלים. המאמינים המוסלמים מתאספים לתפילה באתר המקודש המצויין את מקום עלייתו של ישו לשמיים. המוסלמים קידשו את המסורת הנוצרית על אודות ההתגלות האחרונה של ישו לשליחים בחלוף ארבעים יום מאז תחייתו מן המתים. לא רק את המסורת אימצו המוסלמים אלא גם את האתר עצמו. המסגד נבנה על חורבותיהן של כנסייה ביזנטית וכנסייה צלבנית, שנבנו סביב הסלע המקודש המתייחס לאירוע העלייה.

פסגתו של הר הזיתים התקדשה בעבר גם על היהודים, וגם הם ערכו אירועים פולחניים בסביבתה. גם היהודים זיהו בה עלייה רוחנית שמימית, אם כי מסוג שונה – של השכינה שעזבה את העיר עם חורבן הבית הראשון. האם מפגש של מסורות דתיות שונות ואף יריבות, שיש להן מכנה משותף רעיוני וגאוגרפי, הוא מקרי?

מפגש המסורות בכנסיית העלייה הוא דוגמה למקרה שאיננו מיוחד במינו בימי הביניים. עולי הרגל בני שלוש הדתות המקדשות את ירושלים, נפגשו בדרכים, באכסניות ובאתרי הפולחן, ניהלו דיאלוגים והזינו זה את זה בדיעות גאוגרפיות ובמסורות תאולוגיות. האיבה המסורתית והפולמוס הדתי לא עצרו את זרמי ההשפעות ההדדיות שעיצבו את פניו של הפולחן הדתי באתר העלייה, כמו גם בכל רחבי האגן המקודש של ירושלים.

המקרה של כנסיית העלייה זכה עד כה להתייחסות דלה במחקר. המאמר דן במקרה זה באמצעות ניתוח גאוגרפי ותאולוגי של המקורות ההיסטוריים. כמו כן, תוצע אפשרות לזיהוי אתר עליית השכינה היהודי, כזו שלא הוצעה במחקר עד כה.

**מילות מפתח:** הר הזיתים, הושענא רבה, העלייה לשמיים, שער הכהן, כנסיית העלייה, מסגד העלייה, אחרית הימים, כנסיית אלאונה, מסורות מונותאיסטיות.

## מבוא

הר הזיתים בולט ומתנשא בסביבתו, עובדה שכשלעצמה מעניקה לו "יתרון" פולחני, שכן להרים הבולטים הוענקה קדושה דתית בדתות השונות (אליאדה 1959, 36-42). אבל הר הזיתים הוא גם "הָהָר אֲשֶׁר מִקְדָּם לְעִיר" (יחזקאל יא, כג), מְשָׁנִי לַהֵר הַבַּיִת בַּקְדוּשְׁתוֹ הַדְּתִית וּבֹלֵט בְּרַקַּע הָעִיר הַקְדוּשָׁה (וילקינסון 1990). בתולדות ירושלים מצא הר הזיתים את ביטויו בעיקר בזיקה לַהֵר הַבַּיִת, באירועים וברעיונות. כאשר ביקשו יהודים להתרפק על חורבן המקדש, אך הגישה לַהֵר הַבַּיִת נמנעה מהם, הם מצאו נחמה פורתא בתצפית אליו מרכס הר הזיתים או מהמשכו ברכס הר הצופים (בבלי, ברכות סא, ע"ב; מכות כד, ע"ב), וכאשר ביקשו נוצרים בתקופה הביזנטית להזדהות עם חזונותיו של ישו על אודות העיר והמקדש, הם מצאו את מבוקשם בתצפית מהר הזיתים (וילקין 1992, 143; טיילור 1993, 154-155; לימור 1998, 15).

בתקופה האסלאמית הקדומה עמד הר הזיתים במוקד אירועי העלייה לרגל של היהודים בימי המועדים, בעיקר בהושענא רבה. הושענא רבה הוא היום האחרון בחול המועד סוכות והיום האחרון למצוות הסוכה וארבעת המינים, ולתוכו יצקה המסורת תכנים ייחודיים, מהם אסכטולוגיים (דנטלסקי 2016). התפילות בהושענא רבה מאופיינות בתוספות ייחודיות, שבמרכזן בקשות גשם ושבע הקפות עם ערבות, בזיקה למנהג הקפות המזבח עם הערבות שהונהג בימי המקדש (פליישר 1975, 39, 70; ריינר 1988, 16). התפילות מלוות בפיוטים שהפזמון החוזר בהם הוא "הושענא"<sup>1</sup>, וכפי הנראה, הם שהקנו ליום זה את כינויו.<sup>2</sup> עולה רגל אשכנזי במאה ה-11 לסה"נ העיד כי פיוטי ה"הושענות" היו בפיהם של החוגגים בהר הזיתים, כשהם נתונים ברושם הכביר של הר הבית הנשקף מנגד:

כי אנשי ארץ ישראל [מיום שחרכ בית מאוינו יב"ב [=יבנה במהרה כימינו] ביום הושע נא רבא מתקבצים על הר הזיתים ומקיפין אותו שבע פעמים, ובהקף ראשון הופכים פניהם כלפי בית המקדש ומתחילין ואומ[רים] אבן שתיה כל הושע נא, ואחר כך הם מסובכים כדרכם עד שגומרים כל הסדר. מפי ר' יצחק בר' אפרים נ"ע ששמע ר' זכרי[ה] שגלה שמה [לירושלים] לכפר עונותיו, ושמע סדר תפילתן באותו יום על הר הזיתים (קטלוג נויבאואר, 1102; ריינר 2014, 86-87).

1 הפיוטים הקדומים ביותר מוכרים מספרות גאוני בבל (רצהבי 1980; הכהן 2011).  
 2 במשנה נודע יום זה בשם "יום השביעי של ערבה" (משנה, סוכה ד, ג) או גם "יום חיבוט חריות" (שם, ו). הכינוי "יום הושענא" או "יום הושענא רבה" מוכר כבר בספרות המדרשית (מדרש רבה, ויקרא לו, ב; מדרש תהילים ז, ה) וכן בפיוטי ארץ ישראל הקדומים של ר' אלעזר בירבי קליר ור' פינחס הכהן מכפרא (סטל 2016, קנו-קנח).

אירועי הושענא רבה בהר הזיתים בתקופה האסלאמית הקדומה, המתוארים במקור זה, היו המוניים ומשכו אליהם יהודים מרחבי התפוצות. הם הותרו רושם דתי וחברתי רב והטביעו את חותמם הניכר על מקורות התקופה, שברובם ארון בהמשך, אך סופם שפסקו ושקעו בתהום הנשייה. הכיבוש הצלבני בקיץ 1099 לסה"נ הביא להכחדת היישוב היהודי בירושלים, כמו גם להכחדתן של מסורות וזיהויים גאוגרפיים (ברסלבי 1964, 77).<sup>3</sup>

על אף השפע היחסי במקורות ההיסטוריים על אודות זמנו ומרכיביו של טקס העלייה להר הזיתים בהושענא רבה, עם היעלמותו נותרו חידות ותעלומות רבות ללא מענה. מי ארגן את הטקס; כיצד גיבו אותו השלטונות; מה היה היקף המשתתפים וארצות מוצאם; ומה היה היחס בין הקראים לרבניים. ביריעה שהיו בידי החוגגים סידורי התפילות והטקסים,<sup>4</sup> מה הם; היכן בהר הזיתים התנהל האירוע ההמוני, ומהו העצם שסביבו התנהלו ההקפות. השאלה האחרונה היא הנושא המרכזי של המאמר. ארון בנסיבות הדתיות, הפוליטיות והגאוגרפיות, כפי שהן עולות ממקורות התקופה, ואציע לזהות את אתר ההקפות של היהודים בהושענא רבה בתקופה האסלאמית הקדומה. את האתר אכנה גם "אתר העלייה" או "אתר עליית השכינה" מנימוקים שיובהרו בהמשך.

## תולדות מחקר זיהוי אתר ההקפות בהושענא רבה

**זיהוי אתר ההקפות לפי עדותו של אליהו בר מנחם**  
לכאורה, המפתח לפתרון שאלת הזיהוי הגאוגרפי של האתר נמצא בעדותו של אליהו בר מנחם מן המחצית השנייה של המאה ה-11 לסה"נ:

[...] ועשיתי הושענא רבה בהר המשחה ושמחת תורה בירושלם [...] וירושלם אינה מתמלאת לעולם, כשעמדנו בהר הזיתים בהושענא רב' [ה] אפילו שבאו מכל הקהלות שבעולם לא היו נראין אלא כמאתים, והן היו יב' אלף משער החולדה עד שער הכהן (הירשמן 1986, 219-220).

3 אומנם אפשר שאירועי הר הזיתים חדלו כבר קודם לכן, עם נרודי ישיבת הגאונים לצור סמוך לכיבוש הסלג'וקי, בשנת 1073 לסה"נ (ריינר 2014, 95-96; ספיר ופרנקל 2020, 33).

4 "כי היו מקיפין את הר הזיתים בהושענא רבה ז' פעמים ואומרים מזמורים שסידר להם רב האי" (ספר חסידים, לד). יש להניח שסידורו של רב האי גאון לא היה סידור התפילה היחיד.

מתיאור זה מוכן לכאורה, שלו היינו מזהים בהר הזיתים את הנקודה שממנה אפשר לראות גם את שער חולדה וגם את שער הכוהן, היינו יכולים ממילא לזהות את האתר המבוקש, אלא שקשיים בזיהוי ובפרשנות הטקסט מטילים בכך ספק רב.

את שערי חולדה מוסכם לזהות בכותל הדרומי של הר הבית (בהט 1989, 44), אבל מקומו של שער הכוהן אינו מוכר מן הספרות המקראית, התנאית או האמוראית, והחוקרים נחלקו בזיהויו. דן בהט הציע לזהות גם אותו בכותל הדרומי, ממערב לשערי חולדה (בהט 2002, 73; 78).<sup>5</sup> אומנם בהט לא דן כלל בטקסט בהר הזיתים, אבל על פי הצעתו נוכל לאתר את מקום הטקסט ברכס הדרומי של הר הזיתים, בנקודה שממנה אפשר לצפות אל המרחב המשתרע מן הכותל הדרומי דרומה (אזור העופל), אולם הצעה זו שנויה במחלוקת.

לדעת משה גיל שער הכוהן היה בכותל המערבי, וכפי המשתמע, בסמיכות לשכונה היהודית (גיל 1983, א, 523; ב, 83). זיהוי זה מונע את האפשרות לקשר עין בין שער הכוהן להר הזיתים, לפיכך הציע מנחם הירשמן לאתר את שער הכוהן בכותל המזרחי (הירשמן 1986, 223-227), בדומה להצעתו של יוסף ברסלבי שקדם לו (ברסלבי 1968, 141-144).<sup>6</sup> כך ביקש הירשמן להסביר את פיזורם של החוגגים הרבים הנצפים מהר הזיתים בין הכותל הדרומי לכותל המזרחי.

אייל מירון טען שהצעתו של הירשמן אינה סבירה, שכן אין להניח שהשכונה היהודית הייתה מחוץ לכותל המזרחי, באזור שלא שימש למגורים. לדעתו, יש לזהות את שער הכוהן בכותל המערבי ולהסביר שאליהו בר מנחם לא ראה לנגד עיניו אלא שער אחד, מן הסתם את שערי חולדה, שאותם אכן אפשר לראות מהר הזיתים, ואילו השער השני, הוא שער הכוהן, נסתר מעיניו (מירון 2015, 291-292). לעומת כל אלה, טען אלחנן ריינר שאין לתיאורו של אליהו בר מנחם משמעות ריאלי, אלא מעין דימויים ספרותיים המיועדים להציב את המספר כמי שמכיר את האירוע ועומד גבוה מעל המשתתפים בו (ריינר 1987).

לדעתי, גם אם אקבל את העדות ההיסטורית במובנה הריאלי, אין כל הכרח להבין את דברי אליהו בר מנחם כתיאור מצידו של המתבונן מהר הזיתים, אלא כרוצה לומר שהמשתתפים הרבים באירוע בהר הזיתים נראים לצופה בהם כמעטים, בה בשעה שנראים רבים מאוד לצופה

5 בכך חזר בו בהט מהצעתו הקודמת לזהות את שער הכוהן עם שער ברקליי שבכותל המערבי (בהט 1987, 63-64 הע' 245).

6 ברסלבי אף הציע את ההשערה שהשכונה היהודית הייתה על הר הזיתים, אבל נראה כי איננה סבירה (ברסלבסקי 1937, 27-29).



בהם בשעת אירוע סיכוב שערי הר הבית.<sup>7</sup> גישה זו מייטרת את הדיון על זיהוי אתר ההקפות באמצעות מקור זה.

### זיהוי אתר ההקפות: תולדות המחקר

אשוב אפוא לשאלת זיהוי אתר ההקפות בהר הזיתים שנדונה במחקר במנותק מעדותו של אליהו בר מנחם. חוקרים הציעו שלוש אפשרויות (איור 1):



איור 1: תצלום אוויר של ירושלים והאתרים המוזכרים במאמר (עיבוד מתוך אתר המפות הממשלתי)

1. יהושע פראוור הציע לזהות את המקום ברכס השלוחה הדרומית של הר הזיתים, סמוך למלון שבע הקשתות ותצפית רחבעם של ימינו (פראוור 1947, 142, הע' 29). אפשר לכוון את הצעותיהם של בהט ומירון דלעיל עם גישה זו.
2. ברסלבי הציע לזהות את האתר מעט צפונה משם, על השלוחה שמדרום לפסגת הר הזיתים, כלומר בשטח הנמשך מכנסיית העלייה דרומה. לדעתו, כינויו הערבי של המקום - قاعده ("קאעדה" = "המושב" או "האצטבה") - הולם את זהותו הקדומה כמקום מושבה של השכינה. ברסלבי אף נימק זאת בכך שלא ייתכן שמקומו של אתר "עליית השכינה" (מונח שמשמעותו תובהר בהמשך) של היהודים יהיה נמוך בהרבה מכנסיית העלייה שהתנוססה

7 סיכוב השערים היה אירוע בפני עצמו ולא דווקא תלוי באירוע הושענא רבה בהר הזיתים, אבל מהמקורות מובן שהעלייה להר הזיתים הייתה משולבת בתהלוכה שסבבה גם את השערים (אסף ומאיר 1944, 21; גיל 1983, ב, 195, מס' 105, 201, מס' 109; ג, 16, מס' 420; פליישר 1998; בהט 2002, 71-73).

באותה תקופה בראש ההר, שכן הוא נבחר על ידם "מתוך קנאה" (ברסלבי 1964, 79). בעקבותיו של ברסלבי הלכו אלי שילר (1977, 11, 25, 39)<sup>8</sup> ואורה לימור (1978, 92-93). 3. ריינר הרחיק עוד צפונה משם והציע לזהות את המתחם בקו ישר מזרחה מכיפת הסלע על פני הר הזיתים. הוא הבחין בכך שהתיאורים מצביעים על קצה המעלה, מול ההיכל, ואת מראה הר הבית הנשקף ממנו, וגם שם ליבו לתיאורי ההתכנסויות ההמוניות המתאימות לשטח מישורי ומתון. לפיכך זיהה ריינר את האתר בקצה המישור שבין כנסיית העלייה לבין תחילת המדרון, ולמעשה, מערבה ממנה, בנקודת השיא של הר הזיתים - בגובה 820 מ' מעל פני הים. הוא "העז" להתקרב לאתר העלייה הנוצרית, אבל הקפיד לשמור ממנו מרחק, שכן לדעתו לא ייתכן שאתר הפולחן היהודי יהיה גבוה יותר מאתר הפולחן הנוצרי (ריינר 1986, 9-10).

להלן אציע זיהוי חדש לאתר ההקפות בהר הזיתים. אבחן את תולדות המסורות הדתיות בראש הר הזיתים, אעקוב אחר הפעילות הפולחנית באתר בימי הביניים, ואוכיח שפעילות יהודית התאפשרה בו בשעה שנחלשה אחיזתם של הנוצרים במקום.

## עליית השכינה מהר הזיתים: תולדות התאולוגיה של שלוש הדתות עד התקופה המוסלמית המוקדמת

### התשתית המקראית של המסורות המונותאיסטיות

במסורות המקראיות שלאחר חורבן הבית הראשון עומד הר הזיתים בלב התרחשויות נבואיות המבשרות את אחרית הימים. יחזקאל תיאר את הסתלקות השכינה מירושלים כשהיא פונה מזרחה ומתעכבת על הר הזיתים: "וַיַּעַל כְּבוֹד ה' מֵעַל תוֹךְ הָעִיר, וַיַּעֲמֵד עַל הָהָר אֲשֶׁר מִקְדָּם לְעִיר" (יחזקאל יא, כג). בנבואת זכריה בראשית ימי הבית השני עמד הר הזיתים במוקד ההתרחשויות של מלחמת אחרית הימים המלווה גם בשינויים דרמטיים בסדרי בראשית:<sup>9</sup>

8 יש לציין שלדעת שילר אין קשר בין הביטוי "קאעדה" לבין המסורת היהודית, שכן מקורו במסורת הנוצרית על מרים שישבה לנוח בדרכה אל הר הזיתים וביתניה.

9 הרעיון של מים חיים היוצאים מירושלים ומפריחים את ים המלח מובע גם בנבואת יחזקאל (יחזקאל מז, א-ב).

וְאֶסְפְּתִי אֶת כָּל הַגּוֹיִם אֶל יְרוּשָׁלַם לְמִלְחָמָה וְנִלְכְּדָה הָעִיר [...] וַיֵּצֵא ה' וְנִלְחַם בְּגוֹיִם הָהֵם, בַּיּוֹם הַלְחָמֹו בַּיּוֹם קָרַב. וְעַמְדוֹ רָגְלָיו בַּיּוֹם הַהוּא עַל הַר הַזֵּיתִים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרוּשָׁלַם מִקְדָּם, וְנִבְקַע הַר הַזֵּיתִים מִחֲצָיו מִזְרָחָה וְיָמָה גֵּיא גְדוֹלָה מְאֹד, וּמָשׁ חֲצֵי הָהָר צְפוֹנָה וְחֲצָיו נִגְבָּה [...] וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יֵצְאוּ מִיָּם חַיִּים מִירוּשָׁלַם חֲצִים אֶל הַיָּם הַקָּדְמוֹנִי וְחֲצִים אֶל הַיָּם הָאַחֲרוֹן, בְּקִיץ וּבְחֶרֶף יְהִיָּה. וְהָיָה ה' לְמִלְחָה עַל כָּל הָאָרֶץ, בַּיּוֹם הַהוּא יְהִיָּה ה' אֶחָד וְשְׁמוֹ אֶחָד (זכריה יד, ב-ט).

החזונות הללו עתידים לעמוד בבסיס המסורות המונותיאיסטיות ביחס להר הזיתים ולמקומו באירועי אחרית הימים. להלן אסקור ואנתח את תולדות המסורות הללו.

### המסורת היהודית

עוד בימי הבית השני תפס הר הזיתים את מעמדו בתודעה היהודית כמציין חזונות אפוקליפטיים,<sup>10</sup> ונראה כי מעמד זה התחזק ביותר לאחר חורבנו. מדרש אמוראים שנערך לראשונה במאה החמישית או השישית לסה"נ, אך משבץ מדכריו של ר' יונתן – תנא בן המאה השנייה לסה"נ (רייזל 2011, 183-184) – העמיד את נבואת יחזקאל בבסיס תיאור מסעה של השכינה מבית המקדש אל הר הזיתים:

עֶשֶׂר מִסְעוֹת נִסְעָה הַשְּׁכִינָה [...] מִן הָעִיר לְהַר הַזֵּיתִים, דִּכְתִּיב: "וַיַּעַל כְּבוֹד ה' מֵעַל תוֹךְ הָעִיר, וַיַּעֲמֵד עַל הָהָר אֲשֶׁר מִקְדָּם לְעִיר" [יחזקאל יא, כג]. אִמַר רַבִּי יוֹנָתָן: שְׁלֹשׁ שָׁנִים וּמַחְצָה עֲשֵׂתָה הַשְּׁכִינָה יוֹשְׁבַת עַל הַר הַזֵּיתִים, סְבוּרָה שְׁמָא יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ תְּשׁוּבָה, וְלֹא עֲשׂוּ, וְהִיתָה בַת קוֹל מְכֻרָזָת וְאוֹמְרָת: "שׁוּבוּ בְּנֵים שׁוֹכְבִים" [ירמיה ג, כב], "שׁוּבוּ אֵלַי וְאֲשׁוּבָה אֵלֵיכֶם" [מלאכי ג, ז], וְכִינֹן שְׁלֹא עֲשׂוּ תְּשׁוּבָה אִמְרָה: "אֵלַי אֲשׁוּבָה אֶל מְקוֹמִי" [הושע ה, טו] (איכה רבה, פתיחתא, כה).

לעומת המדרש שהדגיש את עזיבת השכינה בעת החורבן, הפייטנים שחיו בארץ ישראל בשלהי התקופה הביזנטית, הזכירו את הר הזיתים במוקד הכמיהה לגאולה. כך ר' אלעזר ברבי קליר ציין בפיוט "אומן ישעך" להושענא רבה את הר הזיתים כמקום הופעת המשיח, הגאולה

10 למשל: "ובשנת הארבעים לחיי ראיתי חזון על הר הזיתים מקדם לירושלים, כי השמש והירח נדמו" (צוואות השבטים, צוואת נפתלי, ה, א). הר הזיתים שימש זירה אפוקליפטית גם בחזונות הכיתות המשיחיות בשלהי תקופת הבית השני (קדמוניות היהודים, כ, 168-188).

ותחיית המתים (ספיר ופרנקל 2020, 37-44), וכך יניי ציין את הר הזיתים כמקום התכנסות עולי רגלים ("מעמד לבאי רגליו"; יניי, 129).

בתלמוד הבבלי נפסקה ההלכה לקרוא בהפטרות חג הסוכות את נבואת זכריה בפרק יד (בבלי, מגילה לא, ע"א). היה זה נדבך משמעותי נוסף בהחדרת התודעה היהודית הקושרת בין חג הסוכות לחזונות אחרית הימים בהר הזיתים (ספיר ופרנקל 2020, 40-44). סילוקה של הנצרות היריבה משליטתה בירושלים בצירוף הזעזועים הפוליטיים במחצית הראשונה של המאה השביעית לסה"נ, בימי המפנה מן התקופה הביזנטית והפרסית אל התקופה האסלאמית הקדומה (ברס 1982), הביאו לגאיית הציפיות המשיחיות היהודיות שבאו לידי ביטוי בספרות האסכטולוגית. ספר זרובבל, שנראה כי נכתב בתקופה זו, העמיד את הר הזיתים במרכז אירועי אחרית הימים:

ואחר כל זאת יבוא מנחם בן עמיאל וכל ישראל עמו, הקרובים והרחוקים, ונחמיה בן חושיאל וכל המתים שחיו, ואליהו הנביא עמהם, ויעלו לירושלם [...] ויורד ה' את הבית הבנוי למעלה לארץ, וענן הקטרת אשר בהיכל ה' יעלה לשמים. ויצא משיח ה' וכל ישראל אחריו [נ"א: ברגליו] ויעמדו לפני שערי ירושלם, מול הר הזיתים, והאל הקדוש יעמד בראש ההר, ואימתו תכבד על השמים ושמי השמים ועל הארץ [...] וגליות ירושלם יעלו להר הזיתים, ותראינה ציון וירושלם ותשמחנה (מדרשי גאולה, 84).

במרוצת התקופה האסלאמית הקדומה הלך הר הזיתים ותפס את מעמדו כמתחם מקודש בעל תכנים דתיים ייחודיים ובלתי תלויים באופן ישיר במקום המקדש החרב. במידה מסוימת הוא היווה אף מעין תחליף למקדש החרב, "מקדש מעט" (גיל 1983, ג, 16, מס' 420), בהיותו אתר לקיום טקסים שהיו מקובלים במקדש (ריינר 2000, 57-60; 2014, 80-81). "יתרונו" המובהק של הר הזיתים במובן זה היה עצם היותו צופה אל הר הבית ומקום המקדש: "[...] ובעלותם אל הר הזיתים בשיר ובעמדם עליו בימי החגים מול היכל ה' מקום שכינת עזו והרום רגליו" (גיל 1983, ב, 195, מס' 105).

עולי רגל יהודים נהגו לפקוד את ההר בימי המועדים (אשכולי 1956, 134), אבל האירוע המרכזי וההמוני התקיים, ללא ספק, בהושענא רבה שבחג הסוכות. המשתתפים קיימו בו תפילות, נשאו בו ברכות וביצעו את ההקפות (ספר חסידים, לד).

במוקד העניין של באי האירוע עמד זיכרון עזיבת השכינה הנזכרת בספר יחזקאל ומבוארת בדברי ר' יונתן במדרש רבה דלעיל (ראו למשל גיל, 1983, ג, 16, מס' 420). האתר נתפס כמקום מושבה של השכינה בהתאם למסורת שמכאן עזבה את הארץ

(לפי נבואת יחזקאל - "ויעמד על ההר"), ולפיכך הוא מייצג את השכינה בזמן הגלות וגם את מקום שיבתה באחרית הימים (לפי נבואת זכריה - "ועמדו רגליו ביום ההוא"). הציפייה המשיחית התבטאה גם בתפילות שנשא המתפללים באירוע ההקפות,<sup>11</sup> כפי שנזכר בפיוט של ר' שמואל בן הושענא, שחי בארץ ישראל במאות ה-10-11 לסה"נ: "בחורים בכל יום שואלים מתי יום שובו, זקנים ישיבום חכו נא כי בוא יבוא [...] על זה יוללים חוגגי הר ומקיפי סביבו, על הר ציון ששמם שועלים הילכו בו" (יהלום 2013, 31).

האירוע נוצל גם להכרזת התאריך בפי ראש ישיבת גאון יעקב הארצישראלית (ריינר 1988, 183-187; בן אליהו 2000, 75-78). נראה כי הכרזה זו, שמילאה תפקיד סמלי בלבד (גיל 1979, 86), נועדה גם לשימור מנהג השאת המשואות מהר הזיתים בימי הבית (בבלי, סנהדרין מב, ע"א) וביטוי לכמיהה להשבת הסנהדרין הקדומה שעבור השנה וקידוש החודש היו מסמכויותיה, וממילא ביטוי לכמיהה להשבת עטרת ירושלים ליושנה ולגאולה העתידית (כ"ץ 1984, 226-228).

במשמעות התאולוגית היהודית נתפס אפוא הר הזיתים כציר המחבר בין בני האדם לאלוהות, שכן השכינה עלתה ממנו מן הארץ לשמיים, והיא עתידה לשוב לעתיד לבוא בכיוון ההפוך, מן השמיים אל הארץ. באופן זה שילב האתר עבר ועתיד ואיחד את רגשות האבל על החורבן עם רגשות הציפייה המשיחית.

### המסורת הנוצרית

בברית החדשה תפס הר הזיתים מקום מרכזי שמתקיימות בו התרחשויות רבות, אבל החשובה והמשמעותית מכולן היא העלייה לשמיים מפסגתו: בברית החדשה מתואר כיצד נגלה ישו לתלמידיו לאחר קומו מן המתים, וגילה להם סודות לפני שנפרד מהם ועלה השמיים (לוקס כד, 44-52; מעשי השליחים א, 1-12). המשמעות הדתית היא המעבר מן הארצי אל הרוחני: העלייה היא סיום שליחותו של ישו עבור האנושות כמשיח וכנביא, כשהוא ממשיך לשמור על קשר עם מאמיניו, מגן עליהם, מדריך ומוחל על חטאיהם. העלייה נתפסת כאות למהותו האלוהית של ישו ולניצחונו על המוות (בריגס קרטיס 1957, 173-174; לימור 1998, א, 94, הע' 237).

11 בתיאור השתתפותו של רב האי גאון באירוע ההקפות בהר הזיתים סופר על דיאלוג שהתנהל בינו לבין אליהו הנביא, וכולו ממוקד ברעיון המשיחי:

אמר לו רב היי: מפני שאני עולה בכל שנה מבבל להקיף את הר הזיתים בסוכות ואני מטהר את עצמי בהושענא רבה, אליהו הולך עמי, לכך נרחקין מאשר לפנינו ומאשר לאחרינו ומדבר עמי. ושאלתי לו: מתי יבא משיח? ואמר לי: כשיקיפו הר הזיתים עם כהנים (ספר חסידים, לד).

אבל בכך לא תם התהליך התאולוגי. המשכו הוא ההתגלות - המעבר מן הרוחני אל הארצי: לראשונה, בזמנו של ישו - לפי האפוקליפסה של פאולוס - חזר ישו אל תלמידיו בהר הזיתים לאחר מסעו בשמיים וגילה להם את סודות המסתורין, העוסקים בקץ הימים, ביום הדין ובשובו ארצה כשופט העולם. ולאחרונה, באחרית הימים - הר הזיתים הוא המקום שאליו ישוב ישו בעתיד באופן שבו הוא עלה (לימור 1998, ב, 19; 2014, א, 179-180; בן אליהו 2000, 46-49): "שישו זה, אשר נישא מעליכם השמימה, בוא יבא באותו אופן שראיתם אותו עולה לשמיים" (מעשי השליחים א, 11).

הר הזיתים בתודעה הנוצרית מהווה אפוא נקודת השקה בין הופעתו של ישו עלי אדמות לבין חיבור דמותו אל השמימי-האלוהי. השקפה זו קיבלה ביטוי עז גם באמונה בדבר התרחשות ההשתנות (הטרנספיגורציה) בהר הזיתים (ולא - כפי המקובל - בהר תבור), כפי שהובעה בדברי הנוסע מבורדו משנת 333 לסה"נ (טיילור 1993, 151, הע' 30; לימור 1998, א, 34). המסורות הנוצריות העצימו עוד את קדושת הר הזיתים בכך שהוסיפו לעליית ישו גם את הממד המקראי. הירונימוס, בפירושו על ספר יחזקאל, כרך בין עליית השכינה לפני חורבן הבית הראשון המתוארת בספר יחזקאל, לבין מסורת העלייה של ישו השמימה, ובדברי אוסביוס אף נתפסה עלייתו של ישו השמימה כהתגשמות חזון זכריה על שיבת האל להר הזיתים באחרית הימים (לימור 1978, 82-83; בן אליהו 2000, 47).

### המסורת המוסלמית

כבר במאה השביעית לסה"נ, בשחר ימי הופעת האסלאם בירושלים, אימצו המוסלמים את המסורות המונותאיסטיות של אחרית הימים בהר הזיתים (אלעד 1995, 141-146; לבנה-כפרי 1998, 23-34; לימור 2014, 267-268).<sup>12</sup> הר הזיתים הוכר כ-الساهرة ("אלסאהרה") - המרחב שבו תיאסף באחרית הימים האנושות כולה לקראת יום הדין הגדול (לימור 1998, ב, 19; טל 2014, 53; פרנקל 2014, 232-233, 239). גם לאתר העלייה עצמו, בלבושו הנוצרי, העניקו המוסלמים חשיבות תאולוגית: אבן קתיבה, איש ספרות האדב במאה התשיעית לסה"נ, הזכיר את מסורת עליית ישו לשמיים. במחצית הראשונה של המאה ה-11 לסה"נ הזכיר את המסורת הזו גם אבו אלמעאלי אלמשרף אבן אלמרג'א על פי חדית' קדום, והמליץ לעולה הרגל להתפלל בהר הזיתים את תפילתו של ישו, "כאשר אללה יתעלה העלה אותו אל השמים מן המקום הזה" (אבן אלמרג'א, 80, מס' 69 [תרגום לפי לבנה-כפרי 1998, 34, הע' 49]).

12 תופעה זו, של התקדשות אתרים בעלי משקע של קדושה קודמת באסלאם, מוכרת בהקשרים רחבים יותר ובפרט בירושלים (הירשברג 1952; לבנה-כפרי 1997).

יחד עם זאת, ומבלי לסתור את האמור לעיל, התודעה המוסלמית לא העניקה להר הזיתים חשיבות ראשונה במעלה. את הרעיון התאולוגי של העלייה לשמיים הסבו המוסלמים אל אבן השתייה בהר הבית, אתר שבו הם זיהו את עליית מחמד לשמיים (לבנה-כפרי 1989, 61-64; ארליך 2016), אולי כמענה תאולוגי לעליית ישו מהר הזיתים מחד גיסא, ולקדושתה היהודית של אבן השתייה מאידך גיסא (לבנה-כפרי 1998, 61-62).

## תולדות הפולחן הדתי באתר העלייה לשמיים

### בתקופה הרומית המאוחרת

כאמור, המסורת היהודית על אודות עליית השכינה השמימה מהר הזיתים היא מקראית. המדרש שהובא לעיל והתייחס למסורת זו, הצביע על פרק הזמן שבו שהתה השכינה על ההר - "שלוש שנים ומחצה", אבל לא על האתר המזוהה עם האירוע. בעל המסורת המדרשית היה ר' יונתן, כאמור, תנא בן המאה השנייה לסה"נ או לפי המקבילה התלמודית, ר' יוחנן, אמורא בן המאה השלישית (בבלי, ראש השנה לא, ע"א). בזמנם הייתה ירושלים איליה קפיטולינה - עיר רומית פגנית שלא נותר בה זכר לסממניה היהודיים, ונראה כי היהודים אף הורחקו ממנה (תולדות הכנסייה ד, 7). הואיל ועוד לפני מרד בר-כוכבא ביקרו יהודים באתרי תצפית אל הר הבית החרב (בבלי, מכות כד, ע"ב), והואיל ובתקופה הרומית המאוחרת כבר התפתחו מנהגי עלייה לרגל יהודיים לאתרי קדושה (ריינר 1988, 15-16; מקורמק 2005, 231), יש לשער שכבר בתקופה הרומית המאוחרת החלו להתפתח מנהגי פולחן סביב מסורת עליית השכינה מהר הזיתים. אף על פי שאין בידינו ראיה, נראה לקבוע שהמסורת היהודית כפי שהובאה במסורת חז"ל, עומדת ביסוד הפולחן שהתפתח ברורות הבאים, המזוהה בהר הזיתים את מעמד השכינה (ברסלבי 1968, 128; רוזנסון 1995, קצט-קפ; לימור 2014, 264-265; ריינר 2014, 79-80).

### בתקופה הביזנטית

עם התנצרותה של האימפריה במאה הרביעית לסה"נ ובמשך התקופה הביזנטית נפוץ מנהג העלייה לרגל לאתרים שנזכרו בכתבי הקודש, וזיהוי האתרים המקראיים היה חלק מן התעמולה הדתית. פרשנים נוצרים של שלהי העת העתיקה נטו לחבר את האלגוריה עם ההיסטוריה, ובירושלים זיהו אתרים רבים שבהם התרחשו אירועים שנקשרו בישו, בבני משפחתו ובתלמידיו, כמו גם אירועים וציונים מקראיים בהשפעת המסורת היהודית (פראוור 1987, 253-261; הלבואקס 1992, 219-224; מקורמק 2005, 231-237).

מאז ימי קונסטנטינוס הוקמו בארץ ישראל, ובעיקר בירושלים, מבני הנצחה גדולים, ובהדרגה התגבשה מערכת חדשה של פולחן סביב אתר המגלם בתוכו את ממדי האירוע. מערכת זו לא הסתפקה רק בקריאה רגילה בכתבי הקודש, אלא ביקשה את החיבור לזמן ולמקום של האירועים, כמו גם את חותמו המוחשי של האל הטבוע באתר הגאוגרפי (מרקוס 2005). מסלולי עולי הרגל הנוצרים בתקופה הביזנטית התנקזו אל אתרי ההתגלות האלוהית שבהם נגלה העל-טבעי לעין האדם, כגון הגולגותא ולידה כנסיית האנסטסיס - מקום הצליבה והתחייה, הר הבית - מקומו של המקדש בעבר, הר ציון - מקום הופעתה של רוח הקודש, והר הזיתים - מקום עלייתו של ישו השמימה והמקום שאליו הוא עתיד לשוב בקץ הימים (לימור 1999, 403-404).

בתוך כך תפס הר הזיתים מעמד מרכזי בקדושה של ירושלים, כפי שבא לידי ביטוי בבניית הכנסיות הרבות בשטחו, כמו גם במסורת על נס הופעת הצלב הזוהר בשמי ירושלים, בין גבעת הגולגותא להר הזיתים. בעקבות כך הציבה האצילה פוימינה צלב זוהר שבהק בראש הר הזיתים, באתר העלייה השמימה (לימור 1978, 23, 90-91; בן אליהו 2000, 54). הצלב הזה סימל במשנתו של היירונימוס את ניצחון הנצרות על היהדות:

עד עצם היום הזה נאסר על אותם אריסים דו פרצופיים לבוא לירושלים מפני רציחת הנביאים, ואחרון שבהם: בן האלוהים, אלא אם כן [יבואו] כדי לבכות, כאשר ניתנת להם רשות לשאת הספר על חורבותיה של העיר, תמורת תשלום [...] מתאסף לו איפוא האספסוף של המסכנים, ובעוד אשר עץ הצליבה של הארון מבהיק וזורח וחוגג את תחייתו ומעל הר הזיתים מתנוסס סימן הצלב, מבכים בני העם המסכן הזה את חורבות מקדשם, מבלי שיהיו ראויים לרחמים (הירונימוס, פירוש לצפניה, א, טו [תרגום לפי גיל 1987, ב, 2]).

הזיהוי הנוצרי של אתר העלייה לשמיים עבר כמה שלבים, שכן בברית החדשה נכרכו יחדיו שני המאורעות של גילוי הסודות לתלמידים ושל העלייה לשמיים. בשלב המקדים, בשנות ה-30 של המאה הרביעית לסה"נ, בנתה הקיסרית הלנה את כנסיית האלאונה לציון שני המאורעות הללו,<sup>13</sup> ובשלב מאוחר יותר, בשנות ה-80 של אותה המאה, הופרדו שני האתרים, וכנסיית העלייה נבנתה מצפון לכנסיית האלאונה (שילר 1977, 55-59; לימור 1978, 72-73; טיילור 1993, 336-338). בניית המבנים במאה הרביעית לסה"נ מעידה על קדמותה של מסורת

13 אתר העלייה לשמיים כונה בדברי אגריה בשם אימבומון (Imbomon) - במה ביוונית, והוא מתואר באתר פולחן אך עדיין לא ככנסייה (טיילור 1993, 151-152; לימור 1998, א, 99-100).



העלייה, שכן לא הם שיצרו את המסורת, אלא הם אלו שנכנו בעקבותיה (לימור 1998, ב, 16; ריינר 2000, 60-61).

משהוקמה כנסיית העלייה, היא הלכה ורחקה את רגלי הכנסייה הראשונה והוותיקה (לימור 1978, 84-85). זיהוי טביעות רגליו של ישו בסלע העלייה מוכר למן המאה החמישית לסה"נ, ומוקד הפולחן עבר אליו בהדרגה (רחמן-שרירא 2007, 40-41).<sup>14</sup> במאה זו אף נכרכו סביב כנסיית העלייה אגדות, כגון זו המספרת כי בשעת בניית הכנסייה לא הצליחו הבנאים לרצף את המקום ממנו עלה השמיים, שכן האריחים הושלכו בחזרה (שילר 1977, 64). מסורת העלייה לשמיים מהר הזיתים הלכה והעמיקה בתודעת עולי הרגל הנוצרים עד סופה של התקופה הביזנטית (לימור 1999, 405).

### הפולחן הנוצרי באתר העלייה בתקופות האומיית והעבאסית

הכיבוש הפרסי בשנת 614 לסה"נ המיט אסון נורא על העיר הביזנטית ותושביה הנוצרים, ורבות מכנסיותיה חרבו (ברס 1982). לעומת זאת, הכיבוש הערבי בשנת 638 לסה"נ לא פגע באוכלוסיית העיר שנכנעה ללא קרב, ולא התנכל לכנסיותיה. אומנם האחיזה הנוצרית בירושלים נחלשה, כמובן, עם איבוד שלטונה, אך הנוצרים לא עזבו את ירושלים, ונראה אף כי חלקם היחסי ברמוגרפיה העירונית שמר על יתרון ניכר (גיל 1987, ב, 6-8; לינדר 1987, 97, 109).

כנסיית העלייה נפגעה בכיבוש הפרסי, ואפשר שהייתה מן הכנסיות ששוקמו בידי מודסטוס, אב מנזר תאודוסיוס במדבר יהודה, והנזיר אנטיוכוס, שכן לאחר הכיבוש המוסלמי היא נמצאה פעילה (לימור 1978, 24; שיק 1995, 354-355; פרינגל 2007, 72).<sup>15</sup> במחצית השנייה של המאה השביעית לסה"נ ערך ארקולף (Arculfus), בישוף מגאליה, מסע במקומות הקדושים בארץ ישראל. את מבנה כנסיית העלייה הוא תיאר במפורט - רוטונדה מעוגלת, שורת עמודים כפולה נושאת קמרונות וגג פתוח. לדבריו, מתפללים היו פוקדים אותה ואף דואגים לתחזוקתה ולהארתה (לימור 1978, 24, 86-87; פרינגל 2007, 72):

14 לפי אנדריאה וורם לא הראו באתר העלייה בתקופה הביזנטית את טביעות הרגל חקוקות בסלע, אלא רק בסימני החול. טביעות הרגל בסלע מאוחרות לדעתה לתקופה הצלבנית (וורם 2003). תורתו לד"ר ימית רחמן-שרירא על עזרתה.

15 במנזר מצפון לרומא שמורות מזכרות מן המזרח, כנראה מן המאה השמינית לסה"נ, ועל אחת מהן נכתב: "From the Rock of the Mount of Olives" (קסין 1974, 326).

בכל הר הזיתים אין נקודה נישאת מאותו מקום אשר ממנו עלה ישו השמימה. שם מצויה כנסייה גדולה ועגולה, מוקפת על ידי שלוש שורות עמודים, מכוסים מלמעלה, ואילו מרכזה פתוח כלפי שמים. במזרחה - מזבח תפילה מוגן ממעל. הגג הפתוח במרכז מאפשר למתפללים לא רק להיטיב לראות את סימני כף הרגל של ישו בשעה שנישא השמימה על ידי ענן, אלא גם את נתיב הינשאו. בשעה שנבנתה הכנסייה לא עלה בידי הבונים לכסות מקום זה, חרף מאמצייהם, שכן האדמה השליכה חזרה את הריצוף שהונח עליה. יתרה מזאת, סימני כף הרגל נתרו מוטבעים בעפר באתרם, חרף ביקוריהם התכופים של עולי הרגל ציירי הרליקיות שנטלו ממנו מזכרות בלא הרף. מעליו היה גליל שטוח, בעל היקף גדול, אך נמוך מגובה אדם. בקצהו העליון היה פתח, דרכו ניתן להתבונן באבן, לקרב אליה וליטול מהעפר המקודש. סימני כף הרגל מוארים תמיד על ידי מנורה גדולה [...] בכל פעם שהחגיגות לזכר העליה (לשמים) באות לידי סיומן, מתחוללת במקום סופה עזה, המאלצת את המאמינים להשתטח אפיים ארצה, כשפניהם כבושות בקרקע עד עבור הזעם. אותה רוח גם מנעה כל ניסיון לבנות גג מעל טביעת כף הרגל (אדמנן, 65-67 [תרגום לפי שילר 1977, 134])

בראשית התקופה העבאסית עדיין נרשמה פעילות נוצרית ככנסיית העלייה כמוכח בתיאוריו של הנזיר האנגלי ויליבלד (Willibaldus) בשנת 754 לסה"נ (שילר 1977, 134), אבל במרוצת המחצית השנייה של המאה השמינית התחולל מפנה שלילי במעמדם של הנוצרים בירושלים. סדרת מעשי רדיפות, דיכוי, שוד והרס הן מצידם של השליטים העבאסים הן מצידם של שודדים ופורעים חוללו הרס רב בכנסיות ובמנזרים רבים, בפרט בירושלים (גיל 1981, 60; לינדר 1987, 113-114). גם העיר עצמה התפתחה במתינות כמוכח מן החפירות הארכאולוגיות בירושלים שחשפו נוכחות עבאסית מוגבלת (אביגד 1980, 247; בן דב 1982, 323; אבני 2014, 114-159; מוניקנדרס-גבעון ואחרים 2021). בשנת 808 לסה"נ עדיין הייתה כנסיית העלייה פעילה, ועליה היו מופקדים שלושה פרסביטרים (מנהיגים נוצרים מקומיים) וכמרים, כפי שמוכח במסמך שנכתב לפי הזמנתו של קרל הגדול, ובו רשימת האתרים הנוצריים בארץ הקודש (לימור 2015, 69). אבל נראה שמציאות זו לא נמשכה זמן רב. כך העיד תיאופנס, כרונוגף ביזנטי, שנפטר בראשית המאה התשיעית לסה"נ:

באותה שנה החל עומר לבנות מקדש בירושלים, אך הבניין לא עמד אלא קרס ונפל. כשביקש לדעת מדוע אמרו לו היהודים: אם לא תסיר את הצלב אשר בראש כנסיית הר הזיתים לא יעמוד הבניין. על כן הוסר משם הצלב וכך הושלם בניינם. מסיבה זו הסירו אויבי כריסטוס צלבים רבים (תיאופנס, 476 [תרגום לפי לימור 2014, 291]).

תיאופנס ביקש להטיל את אשם הסרת הצלבים הרכים בזמנו על "אויבי כריסטוס" - היהודים והמוסלמים, ולפיכך אין לייחס משקל היסטורי לדבריו על אודות פעילותו של עמר בן אלח'טאב בשעה שניסה לבנות את מסגד אלאקצה כ-150 שנה קודם לזמנו. הסרת "הצלב אשר בראש כנסיית הר הזיתים", היא כנסיית העלייה, מכוונת לזמנו של תיאופנס עצמו ומבשרת את דעיכת פעילותה (ברסלבי 1964, 78-79; לימור 1996, 52-54). בשנת 870 לסה"נ ביקר במקום הנזיר ברנרד, תיאר את המבנה הלא מקורה והעיד על עריכת טקסים נוצריים בתוכו (מסע למקומות הקדושים, 144). נראה כי זו העדות האחרונה לפעילותה של כנסיית העלייה בתקופה האסלאמית הקדומה.

בתקופה הפאטמית הוחמר עוד יותר מצבם של הנוצרים בירושלים, במיוחד בימיו של אלח'טאב שהורה להרוס כנסיות, בהן כנסיית הקבר וכנראה גם כנסיית ציון הקדושה (גיל 1987, ב, 16-22; לינדר 1987, 114; ראם וברקוביץ' 2016, 60). לפי עדותו של זייוולף (Saewulf) בשנת 1102 לסה"נ, נהרסו כנסיות גם מחוץ לחומות, ונראה כי מבנה כנסיית העלייה נפגע גם הוא. כך משתמע מן ההרס המכוון ברוטונדה החיצונית של הכנסייה שהתגלה בחפירות הארכאולוגיות (קוחנל 1979, 337). יחד עם זאת, ממקורות המאה ה-10 וה-11 לסה"נ משתמע בבירור שמבנה הכנסייה לא חרב. הוא נזכר בשנת 985 לסה"נ בדבריו של אלמקדסי (טל 2014, 53), ותואר בידי מתפללים נוצרים בודדים שהוסיפו לפקוד את המקום ולהתרפק על אבן העלייה. צליין ארמני בראשית המאה ה-11 לסה"נ תיאר את הבניין הכיפתי של הכנסייה בהתפעלות (פרינגל 2007, 72-73).

אלא שכל התיאורים הללו אינם מלמדים על כנסייה פעילה אלא לכל היותר על קיומו של המבנה ההיסטורי והאפשרות של המבקרים הנוצרים להתפלל בו. לאמיתו של דבר, מהמחצית השנייה של המאה התשיעית ועד שלהי המאה ה-11 לסה"נ נעלם מן המקורות ההיסטוריים קיומה של כנסיית העלייה כבית תפילה נוצרי (לימור 1978, 24; קוחנל 1979, 335).

### הפולחן היהודי באתר העלייה מן התקופה העבאסית ואילך

ההתיישבות היהודית בירושלים חודשה בחסותו של עמר עם הכיבוש המוסלמי, ועל אף הקשיים והפגעים הרבים היא הוסיפה להתקיים ואף להתעצם במרוצת התקופה האסלאמית הקדומה (גיל 1987, א). לעומת הנוצרים בירושלים, שבתקופה העבאסית דוכאו ונרמסו, אולי משום שנתפסו כאיום פוליטי ודתי, לא נשמע במקורות אלא הד קלוש בלבד לרדיפה מכוונת של היהודים, אולי משום שממילא היו שוליים בכמותם וזניחים בהשפעתם. אדרבה, פעילות הבנייה היחידה מן התקופה העבאסית המוכרת במחקר הארכאולוגי בירושלים, היא שכונת מגורים שנבנתה בצפון השלוחה של עיר דוד (במתחם "חניון גבעתי" של ימינו), ומיוחסת

לשכונה היהודית (בן-עמי וצ'חנובץ 2010). זאת ועוד, בכל המקורות שעסקו בפולחן היהודי בהר הזיתים עד המאה ה-11 לסה"נ, לא נרמזו על קושי או על מגבלות לגשת לאתר עליית השכינה ולפעול בו. אדרבה, באחד מהם נמסרה ידיעה יחידאית על אודות קניין אתר עליית השכינה (גיל 1983, ג, 16, מס' 420). אף שפעולה כזו עשויה להיות אפשרית בתקופה זו (בן אליהו 2016, 37-38), קשה להעלות על הדעת שמוסדות הכנסייה ימכרו את האתר המקודש ליהודים, וקשה גם להניח שלא היה נשמע לכך הד נוסף במקורות התקופה. ובכל זאת, עצם הידיעה, יותר משהיא מלמדת על מעמדו המשפטי של האתר, היא מלמדת על חופש התנועה של היהודים בתוכו.

לדברי תיאופנס שהובאו לעיל, הורדת הצלבנים התאפשרה בזכות השפעתם הרבה של היהודים על המוסלמים (שובה 1926, 103; ברסלבי 1964, 78-79). אף שיש להסתייג מטיבה ההיסטורית של עדות זו, הואיל והיא מאוחרת ומוטה, הרי שיש בה הד ברור לנישולם של הנוצרים מאתרי הר הזיתים בתקופה העבאסית והעדפת היהודים מפניהם. אפשר שנמצא בדבריו רמז לתחילת חדירתו של פולחן יהודי לאתר כנסיית העלייה בזמנו, בראשית המאה התשיעית לסה"נ.

רבי פינחס הכהן כתב פיוט לשמיני עצרת, וממנו משתמע כי יהודים עולים להר הזיתים בחג הסוכות ובמיוחד ביום הושענא רבה:

אָזְרָתָה שְׂמַחָה לַנְּדָגְלִים, הַיּוֹם בְּזַמְנֵי רַגְלִים [...] חַג הַסּוּכּוֹת עֲשִׂים בְּמִשְׁפֵּט, דְּבַר יוֹם  
בְּיוֹמוֹ וּמְנַחְתּוֹ וְנִסְכּוֹ כְּמִשְׁפֵּט, וּבְיוֹם הַשְּׁמִינִי עַצְרַת [כְּמִשְׁפֵּט] [...] סִלְסִלּוֹ [!] לְשׁוֹכֵן  
זְרוּתִים, בְּעִלּוֹתְכֶם לְרָאוֹת בְּהַר הַזֵּיתִים, אִסְרוּ חַג בְּעַבְדֵיכֶם [פְּיוֹטֵי ר' פִּנְחָס הַכֹּהֵן,  
489-492].

בהיעדר מידע ביוגרפי התלבטו החוקרים בשאלת זמנו של הפייטן הארצישראלי, והסכימו שרבי פינחס הכהן פעל במחצית השנייה של המאה השמינית לסה"נ (שם, 4-9; ספיר ופרנקל 2020, 30-31). אם כן, לפנינו העדות ההיסטורית הברורה הראשונה המתארת פולחן יהודי המוני ("ובהעלות המוני") בהר הזיתים בתקופה האסלאמית הקדומה.<sup>17</sup> אלא שלנוכח קביעתי על אודות הפעילות הנוצרית בכנסיית העלייה עד המחצית השנייה של המאה התשיעית לסה"נ,

16 זהו ביטוי שמתייחס להקפות.

17 אם כי, אפשר שבפיוטו של ינאי, שהובא לעיל, נרמזו על קיומו של המנהג כבר בשלהי התקופה הביזנטית (רוזנסון 1995, קפא-קפג).

אני נדרש להסביר כיצד התאפשר באתר פולחן יהודי קודם לכן. אציע שלוש דרכים להתמודד עם קושי זה:

1. אפשר שהתרופפות האחיזה הנוצרית באתר העלייה הייתה הדרגתית, והכנסייה לא נעזבה בבת אחת. אולי זהו ההסבר לתחילת פעילותם של יהודים באתר בתקופה שאומנם עוד פקדו אותו נוצרים מעת לעת, אך הוא נשטט מידיהם בהדרגה.

2. זמנו של רבי פינחס הכהן אינו קודם לאמצע המאה השמינית, כמוכח מאזכורו של "רעש שביעית", רעידת האדמה הקשה שהתחוללה כפי הנראה בשנת 749 לסה"נ. את גבול פעילותו המאוחר קבעו החוקרים בהתאם להתייחסותו של רב סעדיה גאון (רס"ג) אליו "כאחד המשוררים הקדמונים" (אליצור 2014, 6). אלא שרס"ג נולד בשנת 882 לסה"נ, כך שלדעתי אין כל מניעה לאחר את זמנו של רבי פינחס למאה התשיעית. לפי זה, תיאורו עשוי לשקף את המצב באתר העלייה לאחר נטישת הנוצרים.

3. באופן עקרוני יש להסתייג מאיכותם ההיסטורית של פיוטים, שנכתבו מלכתחילה כתפילות בסגנון מדרשי (קליין 1940; אליצור 2014). בפיוט שלפנינו יש מרכיבים רבים של כמיהה לחוג את חג הסוכות בבית המקדש העתידי, והניסיון הפרשני להפריד בין מרכיבי העתיד בתוכן הפיוט למרכיבי ההווה שבו עלול להיות שגוי. גם בפיוט אחר של רבי פינחס הכהן, המתייחס לעלייה להר הזיתים בחגים המלווה במעשי ניסים שאירעו לחוגגים (פיוט ר' פנחס הכהן, 442-443), יש קושי להבחין בין המציאות ההיסטורית המתוארת בפיוט לבין האידאה והמטפורה.

על כל פנים, הידיעות על תפילות של יהודים בהר הזיתים בהמשך המאה התשיעית לסה"נ נעדרות לחלוטין מן המקורות, אך אין בכך כדי ללמד על הפסקתן, אם אכן התקיימו, אלא על דלותן של העדויות ההיסטוריות בתקופה זו. העדות המשמעותית הראשונה המצביעה על אירוע מרכזי ורב משתתפים בהר הזיתים בחג הסוכות, הובאה בדברי אהרן בן מאיר, ראש הישיבה בארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה העשירית לסה"נ:

ומעודינו ועד היום הזה זכרכם הטוב לא מִש מפינו ותפילותינו עליכם תדירה [...] בהר הזיתים מול היכל יי"י מקום הודם רגלי אלהינו ועל שער הכהן ועל שערי מקדש יי"י, בקיבוץ כל יש'וראל] לחג חג יי"י חג הסוכות (אגרת בן מאיר, 49).

סמוך לזמנו של אהרן בן מאיר, בשנת 960 לסה"נ, נשלחה תשובה הלכתית מארץ ישראל לאשכנז, ובה נזכר הנוהג להתפלל בהר הזיתים:

אני יצחק בר דורבלו, ראיתי בוורמיישא כתב ששלחו אנשי רינוס לארץ ישראל שנת תש"ך לפרט, ושאלו את קהלות בארץ ישראל, על שמועה ששמענו על ביאת משיח, וגם סירכא דליבא, מה אתון ביה? תשובה: [...] וחתם הכתב ר' יעקב בר מרדכי ריש מתיבתא דמתא מחסיא וכל דורו. אמת תדעו שאין אנו נמנעין להתפלל בהר זתים בכל המועדים [...] (פנקס וורמס, 27-28).<sup>18</sup>

הידיעות על קיום אירועי הושענא רבה בהר הזיתים במרוצת התקופה הפאטמית מתחזקות בזכות העדות שהובאה ב"ספר חסידים", על אודות השתתפות רב האי גאון באירועים מדי שנה בשנה:

וכן בימי רב ר' אביתר כהן צדק שהיו בירושלים, ובא לפניו רוצח צוה רב ר' ור' אביתר להכותו מלקות בהר הזיתים [...] ורב האי היה עולה בכל שנה לירושלים מבבל והיה שם בחג הסוכות, כי היו מקיפין את הר הזיתים בהושענא רבה ז' פעמים (ספר חסידים, לד).<sup>19</sup>

עדויות נוספות לכך נתגלו גם בכתבי הגניזה הקהירית. באחת מאגרות הגניזה נמסר:

וזה תמיד בקשתינו, כן במקדש מעט, כן בהר הזיתים, בהקביץ אחינו בית ישראל אל ירושלים בחדש תשרי הוא ירח האיתנים, לרצות אבנים לחונן עפרותיה, לסוכב על השערים, להשתטח בתפלה ובתחנונים [...] וקנו הר הזיתים אשר עמדה השכינה עליו, ככתוב ויעל כבוד מעל תוך וגו', שלוש שנים מכרזת ואומרת שוכו בנים ש[נוכבים] ויתנו כתיף סוררת ולא שמעו ולא [הטו] את אזנם, אז אמר אלך אשובה אל מקומי וגו', הוא המקום אשר נתפלל בו בימות החגים מול היכל ביום הושענא, ושם יברכו כל בית ישראל מדינה ומדינה קהלותיה זקינה נדיבה (גיל 1983, ג, 16, מס' 420).

18 טקסט זה התפרסם בגרסאות נוספות. ראו אשכולי 1956, 133-134.

19 רב האי גאון נפטר ב'1038 לסה"נ, ולפיכך הסיפור לא התרחש לאחר מכן. שותפו של רב האי למסע מבבל היה ר' אביתר כהן צדק, שאינו מזוהה בוודאות. אפשר שהיה בן משפחתו של הגאון הבבלי, רב נחמיה בן כהן צדק (שנפטר בשנת 968 לסה"נ), ושמה נפל שיבוש בשמו. "ספר חסידים" נכתב בידי ר' יהודה החסיד באשכנז במאה ה-12 או בראשית המאה ה-13 לסה"נ (סולובייצ'יק 2002). תודתי לר"ד ארי גייגר על עזרתו.

הכותב הדגיש שבאירוע נכח המון רב שהתאסף מחוץ לירושלים ("בהקביץ אחינו בית ישראל אל ירושלים"). מעדותו של אליהו בר מנחם שהובאה לעיל, נראה שההמון התאסף אף מן התפוצות ("שבאו מכל הקהלות שבעולם"), ותעיד על כך גם השתתפותו של רב האי, הגאון הבבלי. ההמוניות הרבה באירוע אף מוסברת בכך שלא רק הרבנים נטלו בו חלק אלא גם הקראים. בהזדמנות זו התחדדה היריבות בין שתי העדות, ובמהלכה הוטלו קללות וחרמות (ריינר 1988, ב, 183-187; בן אליהו 2000, 75-78).

הכותב הדגיש גם שאתר עליית השכינה מזוהה ומוכר: "הוא המקום אשר נתפלל בו". ואכן, במדריך לעולי רגל יהודים מן המאה ה-11 לסה"נ שנמצא בגניזת קהיר, מוכח שמסורת הייתה בידם באשר למיקומה של נקודה גאוגרפית זו:

בעלותך אל הר הזיתים [תעבור] על יד אבן שאורכה י' אמות, רוחבה ב' אמות וגובהה ב' אמות, היא כיסא החזנים, והיא מוצבת במקום שעמד בו הכבוד ג' שנים וחצי על הר הזיתים עד אשר חרבה ירושלים, כדברי הכתוב ויעל וכו' [ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר, ויעמד על ההר אשר מקדם לעיר] (יחזקאל יא, כג), לשם ישוב הכבוד, ככתוב: ועמדו וכו' [ויעמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים אשר על פני ירושלים מקדם] (זכריה יד, ד) [גיל 1983, א, 5-6].

"כסא החזנים" (או "כורסת הראש" לפי ברסלבי 1964, 74) מתואר כאבן מלבנית בגובה וברוחב של כמטר אחד ובאורך של כחמישה מטרים. האבן זוהתה כמקום עליית השכינה. לפי המשתמע שם, האבן הייתה כנראה בנקודת הגובה של ההר, ומסתבר שהיא הנקודה שמסביבה נערכו ההקפות והתפילות בהושענא רבה. אין בידי להוכיח ש"כסא" זה עמד במוקד הפולחן היהודי בכל התקופות שבהן הוא התקיים, אך יש להניח כי כותב הטקסט מעיד על מסורת שהייתה מקובלת וידועה בזמנו.

### זיהוי אתר עליית השכינה לפי עדות שמואל בר שמשון

לאחר הכיבוש הצלבני בשנת 1099 לסה"נ שבה כנסיית העלייה לפעילותה. הצלבנים הוסיפו תפקודים צבאיים אסטרטגיים, והמתחם הוקף בקיר מתומן דמוי חומה, שלו מגדלי שמירה וחרכי ירי. במרכז המבנה הותקנה אדיקולה קטנה נפרדת, ובדומה לכנסייה הביזנטית גם

זו הצלבנית לא הייתה מקורה (לימור 1978, 87-88; קוחנל 1979, 335-337; פרינגל 2007, 73-78).<sup>20</sup> כך תיאר אותה ההגמון דניאל בשנת 1106 לסה"נ:

מפסגת הר הזיתים מזרחה היתה עלית ישו למרומים. במקום גבעה קטנה ועליה אבן עגולה, למעלה מגובה הברכיים, ממנה עלה ישו אלוהינו לשמים. הכניסה מוקפת בחומה עגולה ומרוצפת אריחי שיש, ומסביבה חדרים נושאי קמרונות. במרכז קפלה קטנה ומעוגלת, פתוחה כלפי שמים, ללא רצוף. מתחת לכפה זו מצויה האבן המקודשת עליה נחו רגלי ישו. מזבח העשוי מאריחי שיש בנוי מעל לאבן זו, מקום המשמש עתה לעריכת המיסה. האבן הנמצאת מתחת למזבח המקודש, מדופנת מסביבה שיש, ובולטת רק בחלקה העליון, לו נושקים עולי הרגל הנוצרים (ההגמון דניאל, 135 [תרגום לפי שילר 1977, 134])

לדעת לימור, העובדה שראשוני הצלבנים ביקרו בכנסיית העלייה, מעידה על כך ששרדה במשך התקופה האסלאמית (לימור 1978, 24), אבל לדעתי אין כל הכרח בכך. די היה להם בחורבותיה של הכנסייה הביזנטית, שידעו לזהותן כפי שידעו לזהות כנסיות ביזנטיות חרות אחרות, בפרט בסביבתה הקרובה.<sup>21</sup> במצב זה מובן שנמנעה מיהודים כל דריסת רגל באתר.<sup>22</sup> הכיבוש האיובי גרע שוב את פעילותה של כנסיית העלייה, שבשנת 1200 לסה"נ הוסבה למסגד המציין את מקום עלייתו של ישו לשמיים. האיובים בנו כיפה מעל האבן שהייתה עד אז פתוחה לשמיים, והמרווחים בין העמודים נחסמו בקירות (שילר 1977, 67, 133; קוחנל 1979, 334; בן-שלום 2017, 656).

אל המשבצת ההיסטורית הזו, בשנת 1210 לסה"נ, נכנסת עדותו של שמואל בר שמשון:

והלכנו משם להר הזיתים, מקום שריפת הפרה, ושם התפללנו פעמים בעשרה. ועלינו על ההר. ויום שבת התפללנו בשעת המנחה שם במקום שהיו הערלים רגילין לבנות

20 כך גם העיד יוחנן מווירצבורג בשנת 1165: "במקום עלית ישו למרומים על הר הזיתים כנסיה, ופתח בחלקה העליון. במקום זה התכוננו השליחים, אם ישו ואנשי הגליל בעלותו השמימה" (צלייני ירושלים, 266-267 [תרגום לפי שילר 1977, 134]).

21 כגון כנסיית האלאונה, כנסיית הגואל הקדוש (גת שמנים) וכנסיית קבר מרים (שילר 1977, 56, 88-89, 102).

22 הידיעות על עולי רגל יהודיים בירושלים בתקופה הצלבנית דלילות ביותר. אחד מהם, ר' פתחיה מרגנסבורג, שביקר בירושלים בסביבות שנת 1180 לסה"נ, מצא בשער הרחמים את האתר הראוי להתייחדות עם מסורת השכינה העוזבת והשבה, וממנו לצפות אל הר הזיתים (סיכוב, 64).



שם ע"ז [עבודה זרה], ולא נשא אותם המקום, כי היה נופל כל מה שהיו בונין בכל שעה. והוא אחד מעשר מסעות שנסעה שכינה ממקומה, והישמעאלים מכבדין אותו המקום, ואין בו רק היסוד בלבד (מכתב שמואל בר שמשון, 28).

הכותב תיאר את התפילה שערך עם רבו באתר העלייה, וכפי שהעיד בעצמו, המוסלמים הם שמחזיקים בו באותה עת, והם שאינם מתנגדים לפולחן היהודי במקום.<sup>23</sup> הוא הכיר את מסורת עליית השכינה לשמיים וידע את הנקודה שממנה "נסעה שכינה ממקומה".

שמואל בר שמשון תיאר את אותה נקודה מסוימת: "ואין בו רק היסוד בלבד", דהיינו: הסלע המקודש החשוף הוא שנראה לעין. איך נראה הסלע החשוף? בתיאור של ההגמון דניאל משנת 1106 לסה"נ, שהובא לעיל, נמסר שאבן העלייה הנוצרית התנשאה מן הארץ "למעלה מגובה הברכיים", תיאור ההולם את ממדיו של "כסא החזנים", שגובהו היה, כאמור, "שתי אמות". נוסף על כך, כאמור, הכנסייה שלא הצליחה לשאת את גגה ושהפכה למסגד, איננה אלא כנסיית העלייה. לדעתי, זו האבן, זה הסלע שתיאר שמואל בר שמשון. מכאן שהאתר שזוהה אצל היהודים כאבן עליית השכינה השמימה, הוא האתר שזוהה אצל הנוצרים כאבן עליית ישו השמימה.

עדותו של שמואל בר שמשון לוקה בחסרונות בולטים:

1. ריחוק זמן של כ-150 שנה מזמנן של המסורות היהודיות בתקופה הפאטמית. יתרה מכך, הכיבוש הצלבני הכחיד את היישוב היהודי בירושלים, ואיתו הוכחדו גם המסורות הדתיות. כדי לשמר מסורת לאורך זמן יש צורך ברציפות, ואם הרציפות נקטעה, כיצד שרדה מסורת זו. אכן, הרצף היהודי בירושלים נקטע, ואיתו נקטעו בוודאי מסורות שונות, אבל אפשר שמסורת העלייה להר הזיתים בסוכות שונה בכך שהייתה אירוע שהשתתפו בו גם יהודי התפוצות, כך שנותר מי שיכול לשמר את זכרה. אומנם אין להוציא מכלל אפשרות שמקום הטקס בתקופה האסלאמית הקדומה אכן אבד, והמסורת שהייתה בידי שמואל בר שמשון משקפת זיהוי גאוגרפי חדש של אתר עליית השכינה, אבל מסורות גאוגרפיות אחרות שהיו מוכרות ליהודים בתקופה זו, הצליחו לשרוד את החורבן הצלבני,<sup>24</sup> ומכאן ראייה ששימור מסורת עליית השכינה אפשרי על אף הנתק.

23 כך גם ר' יהודה אלחריזי, שביקר בירושלים באותו פרק זמן, בשנת 1216 לסה"נ, העיד על סובלנותם של המוסלמים האיובים כלפי היהודים (תחכמוני, 245).

24 כגון במקרים של יד אבשלום (גיל 1983, א, 5) וקבר זכריה (אישי-שלום 1948, 63).

2. אין לנתק את דבריו של שמואל בר שמשון מהקשרם הפולמוסי. לדעת רם בן-שלום, בדבריו משתקף העימות המשיחי בין היהדות לנצרות, במיוחד על רקע מסעי הצלב, ולכאורה תיאור האתר בדבריו מושפע ממגמתו הפולמוסית (בן-שלום 2017, 656-657). אומנם, עדות זו מחייבת קריאה זהירה, אך לדעתי אין ברקע הפולמוסי כדי לפגום בתיאור הפיזי של אתר העלייה.

עדותו של שמואל בר שמשון היא האחרונה מסוגה. מאז המאה ה-13 לסה"נ הלכה ודעכה מסורת אתר עליית השכינה עד שנעלמה מן הזיכרון ומנתיבות עולי הרגלים. המסגד באתר העלייה הוסיף לפעול בתקופה הממלוכית כמוכח במקורות מוסלמיים (טל 2014, 359) ונוצריים (קוחנל 1979, 334), וסביר להניח שמשום כך נדחקו ממנו בני הדתות האחרות. ובכל זאת, ידיעה על תפילות של יהודים ב"מצבת השכינה" נזכרת בכתב יד מן המאה ה-14 לסה"נ:

הר הזיתים למעלה מש[ם] [אצטבה:?] גדולה, אבני גזית בנויה, באבנים רצופה, ועל פני המקדש צופה ונשקפת. שם שרתה שכינה בנסעה עשר מסעות, [זא]ת מצבת שכינה, שם הולכים כל היהודים שבירושלים ת"ו [תבנה ותכונן] כיום תשעה באב, אנשים נשים וטף, מקוננים ומטפחים שם, כי משם יראה בית המקדש (אילן 1997, 133).

ידיעה זו יחידאית ולא מוכרת גם ממסורות מאוחרות יותר.<sup>25</sup> ייתכן שהיא מלמדת על כך שבפרק זמן מסוים נעשה ניסיון לחדש את המסורת היהודית הקדומה אבל לא באתר המקורי אלא באתר אלטרנטיבי המשקיף מהר הזיתים אל הר הבית. כאמור, באתר ההיסטורי היה סלע חשוף, ואילו באתר המתואר במקור זה הייתה כמה "אבני גזית בנויה, באבנים רצופה". גם בשנת 1537 לסה"נ עוד נזכרה "האיצטבה" של מושב השכינה במבנה במרומי הר הזיתים,<sup>26</sup> אבל אחר כך נעלמה המסורת ואבדה בתהום הנשייה.

25 לדעת ריינר, זהו טקסט המבוסס על טקסט קרום אפילו לתקופה הצלבנית ולא משקף את תקופתו (ריינר 2014, 80, הע' 65).

26 "למעלה בהר הזיתים, משם תוכל לראות את בית המקדש והעזרה, ושם האיצטבא שישבה שם שכינה, כשנסעה עשר מסעות, ושם בית יפה" (מיכלין 1920, 214).

## סיכום

לפי הצעתי יש זהות בין האתר הנוצרי של עליית ישו השמימה לאתר היהודי של עליית השכינה. זהות זו נגזרת הן מן ההשקפה הגאוגרפית של המסורות בנקודה נתונה אחת בשיא הגובה של הר הזיתים, הן מן הרמיון התאולוגי של מסורות העוסקות במפגש האלוהי והארצי, בין אם בדרך עלייתה של השכינה היהודית או עלייתו של ישו הנוצרי השמימה, ובין אם בדרך חזרתם של אלו ארצה.

היהדות, הנצרות והאסלאם הן שלוש דתות מונותאיסטיות המבקשות להוכיח את היותן נבחרות. כל אחת מן הדתות מבקשת להוכיח את עליונותה התאולוגית ופועלת לשם כך באמצעים העומדים לרשותה - פוליטיים, כוחניים או תרבותיים. אימוץ של מסורות דתיות באתרים קדושים מהווה מעין טענה לבעלות תאולוגית, ולפיכך יריבות של מסורות סביב אתר קדוש היא למעשה ביטוי לפולמוס הדתי על הבכורה (אליאדה 2000, 13-23; ארליך 2016; בן-שלום 2017, 656). אומנם הפולמוס הוא רעיוני,<sup>27</sup> אבל על פני השטח הוא מתבטא במאבק על מהותו של אתר הפולחן. לפיכך מובן שדווקא בירושלים, שלפי שלוש הדתות היא עיר הקודש, נמצאים אתרים נבחרים שבהם המסורות "נפגשות" (ראו למשל לינדר 1979; לימור 1988, 11-23; פראוור 1991; אליאב 1997; ריינר 2000). מפגשים כאלה מתאפשרים על בסיס מצע משותף של אמונה מונותאיסטית ודיאלוג שמתפתח על גבה, אבל לא במגמה של זהות ערכים אלא בדרך כלל דווקא להפך, במגמה של חידוד ההבדל והשוני. הר הזיתים תפס מקום מרכזי בפולמוס המונותאיסטי, ואל המרחב המשתרע בינו לבין הכותל המזרחי של הר הבית, נוצקו משמעויות דתיות ואפוקליפטיות כבירות (ליפל 1993; פדיה 1997; בן אליהו 2016, 39-41). כך, למשל, שערי הרחמים ועמק יהושפט סימלו במסורות את אירועי אחרית הימים - ביהדות,<sup>28</sup> בנצרות (לימור 1988, 126-129; פראוור 1987, 262) ובאסלאם (לבנה-כפרי 1998, 26-31) - ובית העלמין היהודי הועמד בלב זירת התגשמות חזון תחיית המתים. התכנים של ההתרחקות האלוהית כמו גם של התקרבותה מחדש באחרית הימים השתלבו היטב במרחב זה.

27 ואכן, באותה מידה גם הספרות היהודית בתקופה הביזנטית העוסקת בהר הזיתים ובאירועי אחרית הימים, מצפינה יסודות עמוקים של פולמוס עם הנצרות (ריינר 2000, 60-61; בן אליהו 2016, 32-35).

28 "ויש מסורת בידי היהודים שדרך אותו השער גלתה השכינה ובו עתידה לשוב, והוא מכונן נגד הר הזיתים [...] עין בעין יראו בשוב ה' ציון, דרך אותו שער. ומתפללין שם" (סיכוב, 64). וראו גם מדרשי גאולה, 197-198.

## רשימת מקורות

**אביגד 1980**  
אביגד, נ', 1980. העיר העליונה של ירושלים: פרשת החפירות הארכיאולוגיות ברובע היהודי של העיר העתיקה בירושלים. ירושלים.

**אבני 2014**  
Avni, G., 2014. *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine: An Archaeological Approach*. Oxford.

**אילן 1997**  
אילן, צ', 1997. קברי צדיקים בארץ ישראל. ירושלים.

**איש-שלום 1948**  
איש-שלום, מ', 1948. קברי אבות: לחקר מסורות הקברים העבריים בארץ-ישראל. ירושלים.

**אליאב 1997**  
אליאב, י"צ, 1997. מקום קבורתו של יעקב אחי ישו ומעמדו של הר-הבית ביהדות ובנצרות לאחר החורבן. דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 12, ב, עמ' 1-9.

**אליאדה 1959**  
Eliade, M., 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. W.R. Trask (translation), San Diego and New York.

**אליאדה 2000**  
אליאדה, מ', 2000. המיתוס אל השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה. י' ראובני (תרגום), ירושלים.

**אליצור 2014**  
אליצור, ש', 2014. גלות על ארמת המולדת: ביטויי מצוקה ותקווה בפיוטי ארץ-ישראל בתקופה הביזנטית ובתקופה המוסלמית הקדומה. מחקרי ירושלים בספרות עברית כז, עמ' 21-36.

**אלעד 1995**  
Elad, A., 1995. *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*. Leiden, New York and Köln.

**אסף ומאיר 1944**  
אסף, ש' ומאיר, ל"א (עורכים), 1944. ספר הישוב: אוצר הידיעות והרשומות הכתובות והזכרונות, שנשתמרו בישראל ובעמים בלשון העברית ובשאר לשונות על ישוב ישראל ותולדותיו בארצו מימי חרבן בית שני עד ראשית ההתישבות החדשה בימי חבת ציון, כרך ב: מימי כבוש ארץ ישראל על ידי הערבים עד מסעי הצלב. ירושלים.

**ארליך 2016**  
Ehrlich, M., 2016. Ascension Traditions in Jerusalem. In: A. Houtman, T. Kadari, M. Poorthuis and V. Tohar (editors), *Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception*. Leiden and Boston, pp. 300–313.

**אשכולי 1956**  
אשכולי, א"ו, 1956. התנועות המשיחיות בישראל: אוצר המקורות והתעודות לתולדות המשיחיות בישראל, כרך א: ממרד ברי-כוכבא ועד גירוש ספרד. י' אבן-שמואל (הביא לרפוס), ירושלים.

**בהט 1987**

בהט, ד', 1987. המערך הפיסי. בתוך: י' פראוור (עורך), ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה, 1099-638. ירושלים, עמ' 32-79.

**בהט 1989**

בהט, ד', 1989. אטלס כרטא הגדול לתולדות ירושלים. ירושלים.

**בהט 2002**

בהט, ד', 2002. לזיהוי שערי הר הבית בתקופה המוסלמית הקדומה וה'מערה'. קתדרה 106, עמ' 61-86.

**בן אליהו 2000**

בן אליהו, א', 2000. הר הזיתים בין יהודים לנוצרים בתקופה הרומית ביזאנטית. עבודת גמר לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.

**בן אליהו 2016**

Ben Eliyahu, E., 2016. "On That Day His Feet Will Stand on the Mount of Olives": The Mount of Olives and Its Hero Between Jews, Christians, and Muslims. *Jewish History* 30, pp. 29-42.

**בן רב 1982**

בן רב, מ', 1982. הפירות הר הבית: בצל הכתלים ולאור התגליות. ירושלים.

**בן-עמי וצ'חנובץ 2010**

בן-עמי, ד' וצ'חנובץ, י', 2010. ירושלים, חניון גבעתי. חדשות ארכיאולוגיות 122. [https://www.hadashot-esi.org.il/report\\_detail.aspx?id=1377&mag\\_id=117](https://www.hadashot-esi.org.il/report_detail.aspx?id=1377&mag_id=117)

**בן-שלום 2017**

בן-שלום, ר', 2017. יהודי פרוכנס: רנסנס בצל הכנסייה. רעננה.

**בריגס קרטיס 1957**

Briggs Curtis, J., 1957. An Investigation of the Mount of Olives in the Judaeo-Christian Tradition. *Hebrew Union College Annual* 28, pp. 137-180.

**ברס 1982**

ברס, צ', 1982. הכיבוש הפרסי ושלהי השלטון הביזאנטי. בתוך: צ' ברס, ש' ספראי, י' צפריר ומ' שטרן (עורכים), ארץ-ישראל: מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, כרך ראשון: היסטוריה מדינית, חברתית ותרבותית. ירושלים, עמ' 300-349.

**ברסלבי 1964**

ברסלבי, י', 1964. מדריך ירושלים מן הגניזה הקאהירית, ארץ-ישראל ז, עמ' 69-80.

**ברסלבי 1968**

ברסלבי, י', 1968. עליות רגלים אל הר הזיתים בתקופה הערבית 'הרום רגלי אלוהינו' ו'שער הכהן', שאיננו. בתוך: י' אבירם (הביא לרפוס), ירושלים לדורותיה: הכינוס הארצי הכ"ה לידיעת הארץ. ירושלים, עמ' 120-144.

**ברסלבסקי 1937**

ברסלבסקי, י', 1937. למקומות הישוב היהודי בירושלים בתקופה הערבית. ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה ה, עמ' 27-37.

**גיל 1979**

גיל, מ', 1979. מגילת אביתר - מקורות לתולדות מאבקה של ישיבת ירושלים במחצית השנייה של המאה הי"א: קריאה חדשה של המגילה. בתוך: ב"ז קדר (עורך), פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים. ירושלים, עמ' 39-106.

**גיל 1981**

גיל, מ', 1981. הקדשת נכסים וממון על-ידי נוצרים ויהודים לטובת ירושלים בתקופת הכיבוש המוסלמי הראשונה (638-1099). קתדרה 18, עמ' 57-72.

**גיל 1983**

גיל, מ', 1983. ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה: 634-1099, כרכים א-ג. תל אביב.

**גיל 1987א**

גיל, מ', 1987. היישוב היהודי. בתוך: י' פראוור (עורך), ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה, 638-1099. ירושלים, עמ' 133-162.

**גיל 1987ב**

גיל, מ', 1987. היסטוריה פוליטית של ירושלים בתקופה המוסלמית הקדומה. בתוך: י' פראוור (עורך), ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה, 638-1099. ירושלים, עמ' 1-31.

**דנטלסקי 2016**

דנטלסקי, א', 2016. הושענא רבה - היום האחרון של אחרית הימים. מודשת ישראל 13, עמ' 171-192.

**הירשברג 1952**

Hirschberg, J.M., 1952. The Sources of Moslem Tradition Concerning Jerusalem. *Rocznik Orientalistyczny* 17, pp. 314-350.

**הירשמן 1986**

הירשמן, מ', 1986. שער הכהן ועלייתו לרגל של אליהו בן מנחם: שרבוני מסורות של ימי הביניים במדרשי חז"ל. תרביץ נה, עמ' 217-227.

**הכהן 2011**

הכהן, ע', 2011. פיוטי ההושענא של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי ויחסם לפיוטי ההושענא של רב סעדיה גאון. בתוך: א' בזק (עורך), ובחג הסוכות: קובץ מאמרים על חג הסוכות. אלון שבות, עמ' 407-444.

**הלבואקס 1992**

Halbwachs, M., 1992. *On Collective Memory*. L.A. Coser (editing and translation), Chicago.

**וורם 2003**

Worm, A., 2003. Steine und Fußspuren Christi auf dem Ölberg Zu zwei ungewöhnlichen Motiven bei Darstellungen der Himmelfahrt Christi. *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 66, pp. 297-320.

**וילקינסון 1990**

Wilkinson, J., 1990. Jewish Holy Places and the Origins of Christian Pilgrimage. In: R.G. Ousterhout (editor), *The Blessings of Pilgrimage*. Urbana, pp. 41-53.

**וילקן 1992**

Wilken, R.L., 1992. *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*. New Haven.

**טיילור 1993**

Taylor, J.E., 1993. *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*. Oxford.

**טל 2014**

טל, א', 2014. ארץ ישראל כמקורות ערביים מימי הביניים (634-1517): אסופת תרגומים. ירושלים.

**יהלום 2013**

יהלום, י', 2013. משורר מנהיג בארץ-ישראל הפאטמית: שמואל בן הושענא. קתדרה 149, עמ' 25-50.

**כ"ץ 1984**

כ"ץ, י', 1984. הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית. ירושלים.

**לבנה-כפרי 1989**

לבנה-כפרי, ע', 1989. על ירושלים באסלאם הקדום. קתדרה 51, עמ' 35-66.

**לבנה-כפרי 1997**

לבנה-כפרי, ע', 1997. מסורות אסלאמיות על ירושלים בין יהדות לנצרות. קתדרה 83, עמ' 45-54.

**לבנה-כפרי 1998**

לבנה-כפרי, ע', 1998. ירושלים במסורות המוסלמיות של אחרית הימים ויום הדין. קתדרה 86, עמ' 23-56.

**לימור 1978**

לימור, א', 1978. מסורות נוצריות של הר-הזיתים בתקופה הביזאנטית והערבית. עבודת גמר לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.

**לימור 1988**

לימור, א', 1988. קבר דוד בהר-ציון: למקורותיה של מסורת. בתוך: ד' יעקובי וי' צפריר (עורכים), יהודים, שומרונים ונוצרים בארץ-ישראל הביזאנטית. ירושלים, עמ' 11-23.

**לימור 1996**

לימור, א', 1996. קדושה נוצרית - סמכות יהודית. קתדרה 80, עמ' 31-62.

**לימור 1998א**

לימור, א', 1998. מסעות ארץ הקודש: עולי רגל נוצרים בשלהי העת העתיקה. ירושלים.

**לימור 1998ב**

Limor, O., 1998. The place of the End of Days: Eschatological Geography in Jerusalem. In: B. Kühnel (editor), *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art: Studies in Honor of Bezalel Narkis on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Jerusalem, pp. 13-22.

**לימור 1999**

לימור, א', 1999. עולי רגל נוצריים בתקופה הביזאנטית. בתוך: י' צפריר וי' ספראי (עורכים), ספר ירושלים: התקופה הרומית והביזאנטית, 70-638. ירושלים, עמ' 391-415.

**לימור 2014א**

לימור, א', 2014. העלייה לרגל הנוצרית לירושלים בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים. בתוך: א' לימור, א' ריינר ומ' פרנקל, עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים. ט' צורף (עורכת), רעננה, עמ' 131-202.

**לימור 2014**

לימור, א', 2014. שיתוף ותחרות: מקומות קדושים ועלייה לרגל במבט רב־דתי. בתוך: א' לימור, א' ריינר ומ' פרנקל, עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים. ט' צורף (עורכת), רעננה, עמ' 249-302.

**לימור 2015**

לימור, א', 2015. קרל הגדול וארץ הקודש. קתדרה 158, עמ' 51-74.

**לינדר 1979**

לינדר, א', 1979. ירושלים כמוקד של עימות בין יהדות לנצרות: היבטים אנטי־יהודיים בכנסיית ירושלים למן המאה הרביעית. בתוך: ב"ז קדר (עורך), פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים. ירושלים, עמ' 5-26.

**לינדר 1987**

לינדר, א', 1987. קהילות הנוצרים בעיר. בתוך: י' פראוור (עורך), ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה, 638-1099. ירושלים, עמ' 97-132.

**ליפל 1993**

ליפל, י', 1993. הר הזיתים במסורת הדתות. כיוונים 41, עמ' 99-107.

**מוניקנדרס-גבעון ואחרים 2021**

מוניקנדרס-גבעון, ב', שריאל, ת', כלף, א' וטשרנין, מ', 2021. ההתפתחות העירונית ממערב להר הבית/אל-חראם א-שריף: מבט מחפירות רחבת הכותל. חידושים בארכיאולוגיה של ירושלים וסביבותיה יר, עמ' 231-248.

**מירון 2015**

מירון, א', 2015. לבעיית מקומה של השכונה היהודית בירושלים ערב מסע הצלב הראשון. חידושים בחקר ירושלים 20, עמ' 279-303.

**מקורמק 2005**

מקורמק, ס', 2005. מקומות קדושים: ארגון הטופוגרפיה הקדושה בשלהי העת העתיקה. בתוך: א' לימור וא' ריינר (עורכים), עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים - אסופת מאמרים. רעננה, עמ' 212-242.

**מרקוס 2005**

מרקוס, ר"א, 2005. כיצד יכולים מקומות להיחפך לקדושים? שורשיה של תפיסת המקומות הקדושים בנצרות. בתוך: א' לימור וא' ריינר (עורכים), עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים - אסופת מאמרים. רעננה, עמ' 243-255.

**סולובייצ'יק 2002**

Soloveitchik, H., 2002. Piety, Pietism and German Pietism: Sefer Hasidim I and the Influence of Hasidei Ashkenaz. *The Jewish Quarterly Review* 92, pp. 455-466.

**סטל 2016**

סטל, י"י, 2016. 'יום טוב גדול של ערבה': שמו של היום השביעי של סוכות. ירושתנו ט, עמ' קנה-רא.

**ספיר ופרנקל 2020**

ספיר, א' ופרנקל, א', 2020. ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים אשר על פני ירושלים: בין מנהגי התפילה הקדומים של חג הסוכות והטקס המרכזי של ישיבת ארץ ישראל. בית היוצר 6, עמ' 29-47.

**פדיה 1997**

פדיה, ח', 1997. תמורות בקדש הקדשים: מן השוליים למרכז. מדעי היהדות 37, עמ' 53-110.



**פליישר 1975**

פליישר, ע', 1975. שירת הקודש העברית כימי הביניים. ירושלים.

**פליישר 1998**

פליישר, ע', 1998. לעניין תפילתם של עולי רגל על שערי ירושלים. בתוך: ע' פליישר, מ"ע פרידמן וי' קרמר (עורכים), משאת משה: מחקרים בתרבות ישראל וערב, מוגשים למשה גל. ירושלים, עמ' 298-327.

**פראוור 1947**

פראוור, י', 1947. גלגולי השכונה היהודית בירושלים בתקופה הערבית. ציון יב, עמ' 136-148.

**פראוור 1987**

פראוור, י', 1987. ירושלים בתפיסת הנצרות בימי הביניים הקדומים. בתוך: י' פראוור (עורך), ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה, 638-1099. ירושלים, עמ' 249-282.

**פראוור 1991**

פראוור, י', 1991. בין הר הבית לכנסיית הקבר. קתדרה 61, עמ' 84-94.

**פרינגל 2007**

Pringle, D., 2007. *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus, vol. III: The city of Jerusalem*. Cambridge.

**פרנקל 2014**

פרנקל, מ', 2014. העלייה לרגל לירושלים בעולם האסלאם. בתוך: א' לימור, א' ריינר ומ' פרנקל, עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים. ט' צורף (עורכת), רעננה, עמ' 203-248.

**קוחנל 1979**

קוחנל, ב', 1979. לתיארוכה של כנסיית העלייה הצלבנית בהר הזיתים. בתוך: ב"ז קדר (עורך), פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים. ירושלים, עמ' 327-337.

**קליין 1940**

קליין, ש', 1940. לשיטת חקר הפיוטים הקדמונים לשם ידיעות היסטוריות בארץ ישראל. ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה ז, עמ' 9-16.

**קסון 1974**

Casson, L., 1974. *Travel in the Ancient World*. London.

**ראם וברקוביץ' 2016**

Re'em, A. and Berkovich, I., 2016. New Discoveries in the Cenacle: Reassessing the Art, Architecture and Chronology of the Crusader Basilica on Mount Zion. *New Studies in the Archeology of Jerusalem and its Region X*, pp. \*56-\*92.

**רוזנסון 1995**

רוזנסון, י', 1995. "בעלות עם לחוג בשילוש פעמים": על עלייה לרגל להר הזיתים בפיוט הארץ ישראל הקדום. סיני קיז, עמ' קעו-קפה.

**רחמן-שרירא 2007**

רחמן-שרירא, י', 2007. קונקרטיוזציה של קדושה ופרקטיקות הערצה של אבנים בירושלים, על-ידי עולי רגל נוצרים בתקופה הביזנטית ובימי הביניים. עבודת גמר לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.

- רייזל 2011**  
רייזל, ע', 2011. מכוא למדרשים. אלון שבות.
- ריינר 1986**  
ריינר, א', 1986. העלייה לרגל לירושלים בימי הביניים: מתחם מעמד השכינה בהר הזיתים. מורשת דרך 12, עמ' 7-12.
- ריינר 1987**  
ריינר, א', 1987. לשאלת שער הכוהן ומקומו. תרביץ נו, עמ' 279-290.
- ריינר 1988א**  
ריינר, א', 1988. חג על הר הזיתים. עתמול 75, עמ' 14-16.
- ריינר 1988ב**  
ריינר, א', 1988. עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל, 1099-1517. חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- ריינר 2000**  
ריינר, א', 2000. חורבן, מקדש ומקום קדוש: משהו על שאלות של זמן ומקום בימי הביניים. קתדרה 97, עמ' 47-64.
- ריינר 2014**  
ריינר, א', 2014. העלייה לרגל היהודית לירושלים בשלהי העת העתיקה וכימי הביניים. בתוך: א' לימור, א' ריינר ומ' פרנקל, עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים. ט' צורף (עורכת), רעננה, עמ' 43-130.
- רצהבי 1980**  
רצהבי, י', 1980. הושענות קדומות ליום ערבה. סיני פז, עמ' 209-215.
- שובה 1926**  
שובה, א', 1926. היהודים והר הבית אחרי כבוש ירושלים ע"י עומר (לחקר Theophanes Confessor). ציון: מאסף החברה הא"י להיסטוריה ואתנוגרפיה ב, עמ' 99-106.
- שילר 1977**  
שילר, א', 1977. הר הזיתים. ירושלים.
- שיק 1995**  
Schick, R., 1995. *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archeological Study*. Princeton.

## מקורות היסטוריים

### אבן אלמרג'א

المعالی المشرف بن المرجى بن ابراهيم المقدسي, 1995. ضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام. ع' ليثقه-كفري (حققه), شفاعمرو.

### אגרת בן מאיר

אהרן בן מאיר, 1904. אגרת בן מאיר לבני בריתו אשר בכבל. בתוך: ח"י בארנשטיין, מחלקת רב סעדיה גאון וכן מאיר: בקביעת שנות ד"א תרפ"ב-תרפ"ד, פרק מקורות סדר העיבוד בישראל. ווארשא, עמ' 45-57.

### אגרת יחוס האבות

אוריה ב"ר שמעון (מעתיק), 1920. אגרת (יחוס האבות) מאת אלמוני. ח"מ מיכלין (מהדיר), בתוך: א"מ לונץ (עורך), המעמר: מכתבי מסע, רשימות קברים, הסכמות, תקנות, זכרונות, כתבי זכויות ועוד מאמצע האלף החמישי והלאה, כרך ג. ירושלים, עמ' 209-223.

### אדמנן

Adamnan, 1958. *Adamnan's De locis sanctis*. D.M. Meehan (editing and translation), Dublin.

### ההגמון דניאל

Daniel the Abbot, 1988. In: J. Wilkinson, J. Hill, W.F. Ryan (edition and translation), *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*. London, pp. 120-171.

### הירונימוס, פירוש לצפניה

Jerome, 1970. In *Sophoniam*. In: M. Adriaen (editor), *S. Hieronymi Presbyteri Opera*, part 6: *Commentarii in Prophetas Minores*. Turnholti, pp. 655-711.

### ינאי

ינאי, 1987. מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, כרך ב: הקרובות לבמדבר, לדברים ולמועדים, מפתחות. צ"מ רבינוביץ (מהדיר), ירושלים.

### מדרשי גאולה

אבן שמואל, י', 1954. מדרשי גאולה: פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי ועד ראשית האלף הששי (מהדורה ב' מתוקנת ומורחבת). ירושלים ותל אביב.

### מכתב שמואל בר שמשון

מכתב מר' שמואל ב"ר שמשון, 1920. בתוך: א"מ לונץ (עורך), המעמר: מכתבי מסע, רשימות קברים, הסכמות, תקנות, זכרונות, כתבי זכויות ועוד מאמצע האלף החמישי והלאה, כרך ג. ירושלים, עמ' 26-35.

### מסע למקומות הקדושים

Brenard the Monk, 1977. *A Journey to the Holy Places and Babylon*. In: J. Wilkinson (translation), *Jerusalem Pilgrims before the Crusaders*. Warminster, pp. 141-145.

### סיבוב

Petachia of Ratisbon, 1856. *Travels of Rabbi Petachia of Ratisbon*. A. Benisch and W.F. Ainsworth (translation and edition), London.

### ספר חסידים

יהודה בן שמואל החסיד, 1960. ספר חסידים: על פי נוסח כתב יד אשר בפארמא, חלק שני. ניו יארק.

**פיוטי ר' פנחס הכהן**  
פנחס בן יעקב הכהן, 2004. פיוטי רבי פנחס הכהן. ש' אליצור (מהדירה), ירושלים.

#### **פנקס וורמס**

Mannheimer, M. (editor), 1842. *Die Juden in Worms: Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in den Rheingegenden*. Frankfurt am Main.

#### **צוואות השבטים**

אוסטירויצר, י' (תרגום ופירוש), 1956. ספר צוואות השבטים. בתוך: א' כהנא (עורך), הספרים החיצוניים: לתורה לנביאים ולכתובים ושאר ספרים חיצונים, כרך ראשון: לתורה, לנביאים ולכתובים. תל אביב, עמ' קמב-רטו.

#### **צלייני ירושלים**

Wilkinson, J., Hill, J. and Ryan, W.F. (editors), 1988. *Jerusalem Pilgrims, 1099–1185*. London.

#### **קדמוניות היהודים**

יוסף בן מתתיהו, 1944. קדמוניות היהודים. א' שליט (עריכה ותרגום), ירושלים.

#### **קטלוג נויבאוואר**

Neubauer, A. (compilation), 1886. *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, and in the College Libraries of Oxford*, vol. 1. Oxford.

#### **תולדות הכנסייה**

אוסביוס, 2001. תולדות הכנסייה. ר' פרנק (תרגום), ירושלים.

#### **תחכמוני**

ר' יהודה אלהריזי, 1899. תחכמוני. א' קאמינקא (עורך), ווארשא.

#### **תיאופנס**

Theophanes, 1997. *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History, AD 284–813*. C. Mango and R. Scott (edition and translation), Oxford.

## **Eyal Davidson**

### **“And as they ascended the Mount of Olives”: Identifying the Site of the ‘Ascent of the Shekhinah’ in Jerusalem in the Early Muslim Period**

---

For over 800 years, the Muslim faithful have gathered for prayer at the Mount of Olives in Jerusalem, which marks Jesus’ ascension to Heaven. A study of Jewish sources from the Middle Ages indicates that the site was also holy to the Jews, who similarly associated it with a spiritual ascension heavenwards. An important innovation in this article is the identification of a Jewish site of ascension with the same rock as the Christian and Muslim ascension traditions.

The meeting of traditions in the Church of the Ascension is the secret of the encounters between pilgrims from the three religions that sanctify Jerusalem. The case of the Church of the Ascension is a marvelous example of the cultural cross-pollination of religious traditions in the Middle Ages, nourished by the pilgrims of the monotheistic faiths.

**Keywords:** Mount of Olives, Hoshana Raba, ascent to Heaven, the Priest’s Gate, the Chapel of Ascension, apocalypse, Church of Eleona, monotheistic traditions