



דרך אגדה

ביטאון המרכז להוראת האגדה
מכללת אפרתה

יג

הפיוט

רבי יוסף מקרטרש – אגדות ופיוטים

ישראל רוזנסון

עורכים

אפרים חזן וסיגלית רוזמרין

הוצאת אפרתה

מיסודה של מכללת אפרתה

ירושלים, תשע"ו (2016)

ועדת המערכת

ד"ר צבי גסטוירט, ד"ר יהודית הנשקה, הרב ד"ר אבי וולפיש,
פרופ' אפרים חזן, ד"ר גבריאל חיים כהן, פרופ' חיים מיליקובסקי,
ד"ר מרדכי סבתו, ד"ר ציון עוקשי, פרופ' רלה קושלובסקי,
פרופ' ישראל רוזנסון, פרופ' מיכאל רוזנק,
פרופ' אביגדור שנאן

עריכה לשונית

ד"ר סיגלית רוזמרין, רכזת פרסומי המכללה
חנה פורטגנג

מזכירת המערכת

שלומית זמיר

ISSN: 1565-0529

©

כל הזכויות שמורות להוצאת אפרתה

מיסודה של מכללת אפרתה

רח' בן יפונה 17

ת"ד 10263 ירושלים 9110201

מס' טל': 02-6717744; מס' פקס: 02-6738660

דוא"ל: efrata@emuna-efrata.ac.il

תוכן העניינים

5	דבר העורכים	
7	'שופך שיחי' – קדושתא על חילות הנצרים לרשב"ץ	אתי בן־סעדון
31	'אביר אזרחים לאור עולם כְּיָצָא' קדושתא לראש השנה קרוב לוודאי מאת מנחם המאירי	בנימין בר־תקוה
67	'פורים אָדום' – מערכת פיוטים של קהילת אלג'יר לפורים שני	אפרים חזן ורחל חייטין־משיח
151	שמונה פיוטים לא־ידועים ליחיא בן מֶפְצֶל	יוסף יובל טובי
175	מבחר קינות לנפטרים מתוך הקובץ 'נאות מדבר' לרבי רפאל אהרן מונסוניגו	תמר לביא
201	הפיוט 'אדון מועד כתקח מישרים לשפוט בְּתַעֲצָמִיקָ' בזיקתו למדרשים ולדברי אגדה	תמר לביא ויהושפט נבו
223	פאנל פורים בבית הכנסת בדורא אירופוס בראי המדרש והשיח הבין־דתי	יעל מאלי
261	רבי יוסף מקרטוש – אגדות ופיוטים	ישראל רוזנסון

רשימת המשתתפים בחוברת

אוניברסיטת בראילן	ד"ר אתי בן־סעדון
אוניברסיטת בראילן	פרופ' (אמריטוס) בנימין בר־תקוה
אוניברסיטת בראילן	פרופ' (אמריטוס) אפרים חזן
מכללת לוינסקי	פרופ' רחל חיטין־משיח
אוניברסיטת חיפה	פרופ' יוסף יובל טובי
המכללה האקדמית חמדת הדרום והמכללה האקדמית גבעת וושינגטון	ד"ר תמר לביא
מכללת אפרתה	יעל מאלי
אוניברסיטת חיפה	ד"ר יהושפט נבו
מכללת אפרתה	פרופ' ישראל רוזנסון

רבי יוסף מקרטוש – אגדות ופיוטים

ישראל רוזנסון

מבוא

במאמר זה נציע ניסיון להצגת הערות מספר על עולמו הרוחני ועל גישתו הפיוטית של רבי יוסף מקרטוש (Chartres), חכם פייטן ששמו עולה מפעם לפעם, אך אין בידינו הרבה מיצירתו, והוא לא נחקר הרבה.¹ במבט אל החומר המצוי בידינו נשתמרו מדבריו כמה קטעי פרשנות הלכה ואגדה, כמה קטעי פולמוס בספר **יוסף המקנא** ובמקומות אחרים, ושני פיוטים:² האחד מפורסם למדי – הקינה על חורבן קהילת יורק בשנת 1190, שהיה כרוך במעשי התאבדות ושחיטה,³ והאחר – פיוט מסוג 'אהבה'.

הפרטים הידועים עליו קשורים בעיקר בייחוסו המשפחתי למשפחת האופיציאליים ובתאריכים משוערים בחייו.⁴ מוצאו היה בעיר קרטוש בצפון צרפת (ההגייה בהווה – שרטור, Chartres), קהילה שידעה חכמים נוספים שפעלו בה עד לחורבנה.⁵ מבחינת היחס ליהודים במקום בתקופה הנדונה יש לשער כי לא היה שונה שינוי מהותי מהיחס אליהם במקומות אחרים בצרפת ובאשכנז; נטען כי רוזן שרטור היה מעורב בהמתת יהודים מהעיר בלוא בשרפה.⁶ כן פעל בה אלן מהעיר ליל, הוגה וחולם נוצרי (מת ככל

1. ראו ערכו בגליה יודאיקה, 1897, עמ' 603-604.

2. אנו הולכים בעקבות המקובל ומניחים שהדברים שיובאו להלן הם משלו, אף כי בנוגע לחלק מהם הועלו דעות שיש לשייכם לבני משפחתו, מקומו או חוגו. ההסתייגויות – אם ישנן – מובאות במהדורות שמהן נלקחו דבריו, וחלקן יוצג בהערות למאמרנו.

3. פיוט זה מצוי בחתימת סדר הקינות של יהודי אנגליה: ראו רוזנפלד, תשכ"ד, עמ' קסח-קע (בהסכמת הרב ישראל ברודי). בחתימה מצויים שלושה פיוטים. אחרי הקינה על יורק הובאה קינה שתוזכר להלן 'על הרוגי בפרט והים', העוסקת בחלקה באירועי יורק. ראו רוזנפלד, תשכ"ד, עמ' קעא-קעב. החתימה והלקט כולו מסתיימים בקינה לנספים בשואה.

4. שיעור כי נולד בשנת 1161. ראו הערה 1; וכן רוזנטל, תש"ך, עמ' 144; יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 45.

5. בערך: 'קרטוש' בגליה יודאיקה, לעיל הערה 1.

6. מדובר ב'גזרת בלויש' בשנת 1171 שתוארה אצל הברמן, תש"ל, עמ' 30-33. המקור בכרוניקה של רובר דה טוריני (Robert de Torigny). ראו: יובל, תש"ס, עמ' 106. על הפרשה ראו גם: איינבינדר, 1998, עמ' 29-46.

הנראה ב'1203), שהתפלמס נמרצות עם היהדות.⁷ שרטור של אמצע ימי הביניים נחקרה רבות, הן מבחינה ארכאולוגית וגאוגרפית-היסטורית הן מבחינת המסמכים הקשורים בה. נמצאו עדויות רבות לעברה היהודי באותה העת, ונשתמרו עד היום עדויות לפרקים היהודיים בעברה.⁸

עולמה הרוחני של היהדות באשכנז, בצרפת ובאנגליה בזמן מסעי הצלב מוכר היטב. ובכל זאת הכרת עולמה של האישיות הספציפית על רקע מכלול יצירתה מאפשרת להבין טוב יותר הן את המקרה הפרטי' בהיסטוריה והן את ההשתמעות להבנת אידאולוגיות הרווחות בתקופה ודרכי הבעתן. הבעיה שתידון להלן חורגת מהכרת אופני הבעת הכאב והזעם – נפשיים ודתיים – על הצרות הפוקדות את האומה שוב ושוב, ונוגעת בשאלה עד כמה חלחלו הפולמוסים הספציפיים עם הנצרות אל תוך תוכי היצירה הדתית; במה התמקדו, מה הייתה עצמתם ואלו צורות מבע לבשו. המחקר מרבה לאחרונה לעסוק בשאלות דוגמת אלו, והיו אף שהעמיקו חזור⁹ עד לנבכי 'התודעה הקולקטיבית' של היהדות בנסיבות הזמן והמקום; ועל רקע כללי זה יש טעם לבחון את המקרה הפרטי של אחד מן הפייטנים.

במקרה של רבי יוסף מקרטורש, מיעוט החומר הפרשני, ההלכתי, האגדי ואף הפיוטי, אינו מאפשר אמירה חדה בהקשר הזה כשלעצמו, לכל היותר רמזים בלבד; ואולם הכרת הצדדים הפולמוסיים הישירים ביצירתו, העולים בעיקר מהציטוטים בספר **יוסף המקנא**, מתירים להעניק משנה תוקף לרמזים הללו, ובמיוחד לאפשרויות ההבעה האידאולוגיות והפולמוס הטמונות בינות לשורות הפיוטים.

דומה בעינינו כי למרות נטיית הפיוט להתרכז בכללי,¹⁰ עצמתו הליטורגית והסגנונית והזירה המקודשת של בית הכנסת, שבה הוא אמור להיות מושמע ב'טקס' המתאים,

7. ראו עליו: כהן, תשס"ב, עמ' 272-278.

8. רוג'ר ג'ולי, חוקר העיר, ייחד קטעים רבים להתייחסות לעברה היהודי, בעיקר מתוך זיקה לעדויות כתובות של המנזר סן פייר (St. Pierre), שפעל ברובע התחתון של העיר. היהודים ישבו ברובע זה הסמוך מאוד לנהר אר (Eure), יובלו של הסיין, העשיר בביצות וחשוף להצפות חוזרות ונשנות. בישיבתם שם עד לגירוש במאה ה-14 חסו תחת צלו של המנזר. ראו: ג'ולי, 2003, עמ' 22-44 ומראי המקום הביבליוגרפיים שם. לסקירה קצרה אך ממצה ראו: אונדי'בלומנקנץ, תשמ"א, עמ' 348-349. ראו גם גליה יודאיקה, 1897, עמ' 602-605.

9. כידוע, בשנים האחרונות התלהט הוויכוח על דרך קריאת יצירות המתייחסות לתופעות של קידוש השם ועל יחסן למכלול הדתי-תרבותי שבו הן שרויות, הקשור במפגש בין היהדות לנצרות באשכנז ובסביבותיה. משהו על הסוגיה ראו להלן בגוף המאמר. ראו גם אצל איינבירנדר, 2002, עמ' 45-69.

10. הדברים בעקבות טיעוניו של פליישר; נחזור לכך בדיון בגוף המאמר.

עשויה לעודד נוכחות רמזים פולמוסיים הצפונים בו ומשווים להם משנה תוקף. יתר על כן לפיוטים מסורת ארוכה של מסד לפולמוסנות הנוקבת ויורדת עד לפייטני ארץ ישראל הקדומים, שלחלק מהם הייתה השפעה נכבדה על עולמם הרוחני של יהודי אשכנז,¹¹ ובהם אפשרה הסוגה לשקע ביוזעין ושלא ביוזעין רמזים פולמוסיים עדינים ומתוחכמים.¹² מותר לשער כי בעיקרו שורר מצב מעין זה גם בפיוטים שייזונו להלן.

לענייננו מתבקש סדר הדברים הבא: נפתח בזיהוי פולמוס גלוי ביצירת רבי יוסף מקרטוש – מאמרים פולמוסיים ישירים שכתב בספר **יוסף המקנא**. הנחתנו היא כי החלקים השונים של יצירת האיש אינם 'פועלים לגמרי בנפרד'; השתתפותו בפולמוס ישיר כל כך – מותר לומר בוטה – והיותו חלק ממשפחת מתפלמסים ידועה, מעודדת קריאה אחרת של יצירתו האחרת, כולל מה שנראה כקטעי פרשנות והלכה, ובמיוחד את הפיוטים, שהדיון בעניינם יסיים את מאמרנו.

המאמרים הפולמוסיים הישירים

המאמרים שיוצגו להלן הלקוחים מספר **יוסף המקנא**. בספר מיוצגים דברי כמה מבני האופיציאלים בצד דברי חכמים אחרים,¹³ הנושאים אופי ישיר, ממוקד ומושחז ביותר, אם כי, כפי שנראה להלן, אין ישירות זו סותרת הימצאות רובד המכיל גם סוג מסוים של רמזי בין השיטין. עצם הכללת דבריו בספר פולמוסי כזה יש בה כדי להעיד על הדרך שבה נתפסה גישת רבי יוסף; ואכן מבט למאמרים הנושאים את שמו מעיד לבטח על דמיון מהותי לרוח הספר. ובכל זאת גם אם 'רוח הספר' קלה ביחס לגילוי, אין לראותו כמקשה אחת ודומה כי ראויים הפולמוסים הספציפיים שבהם נזכר רבי יוסף מקרטוש לעיון מעמיק יותר שיחדד את גישתו שלו, וזאת כאמור כרקע לעיון ביצירתו הפיוטית.

11. במיוחד הקליר, כפי העולה דרך משל מדברים דוגמת אלו: "ולפי שאין רגילין הגולה לדרוש בכל מקום מדרש, קדושי עליון כגון ר' אלעזר בר' קליר מקרית ספר ור' שלמה הבבלי וגלות ירושלים אשר בספרד וגלות כנעני עד צרפת גם בארץ רומי יסדו מעינייני ימים טובים", ראו ספר הפרדס, תרפ"ד, עמ' רכח. או דברי רבנו תם: "ושמעתי מאבא מרי זלה"ה, ששמע מרבתי, כשפייט ר' אלעזר קליר 'לחיות אשר הנה מרובעות לכסא' ביער היה, וליהטה אש סביבותיו, ומפי רבותיו גאוני לותר העיד כן" (מחזור ויטרי, תרפ"ג, עמ' 364).

12. עסקתי בכך במאמרי, ראו רוזנסון, תשס"ב.

13. על הספר ראו ביוסף המקנא, תש"ל, מבוא.

בספר **יוסף המקנא** יש שלושה מאמרי פולמוס המיוחסים במישרין לרבי יוסף מקרטוש. אפשר לכתותם: 'פולמוס הסנה', 'פולמוס התלוי', ו'פולמוס שמואל'.

א. פולמוס הסנה

מאמר פולמוסי חריף מיוחס לרבי יוסף מקרטוש בעניין סמל הצלב: "שאל גלח אחד לדודינו ה"ר יוסף מקרטוש: מפני מה נגלה הקב"ה בסנה יותר מעץ אחר? והשיב לפי שאין יכולים לעשות ממנו צלם".¹⁴ המאמר מופיע גם בנוסחים שונים במעט, ובהם נוסח שאינו רחוק בזמנו מ**יוסף המקנא** (פירוש ב'תוספות'), שאינו מזכיר את רבי יוסף מקרטוש, ובעוררו רושם של עיבוד והרחבה אין לנו אלא לשער כי במהלך העיבוד הושמט שמו:

וירא מלאך ה' אליו בלבת אש בתוך הסנה. שאל הגמון אחד למה נראה בסנה יותר מבשאר אילנות גבוהות ונאות יותר? א"ל לפי שאין אילן בעולם שאין יכולים לעשות ממנו צלם אבל זה אין יכולים לעשות ממנו צלם לפי שכולו מלא קוצים ואין יכולים לעשות ממנו אברי הצלם.¹⁵

הקוצים המיוחסים לסנה¹⁶ במקור השני ('תוספות') עשויים לרמוז לעטרת הקוצים של ישו,¹⁷ ולפי תפיסה זו, לא זו בלבד שהסנה, מקור ההתגלות היהודי שממנו צמחה בספר שמות הכרזת גאולת ישראל, באמת איננו ראוי לצלב ה'מקודש', אלא שהוא אף עשוי להתקשר למסכת הפולמוסית כזכר לביזוי ישו.

הדיון הטכני לכאורה (לפי שאין יכולים לעשות) מסתיר פרשנות נוצרית אופיינית המעניקה לסנה מעמד תאולוגי, שבעת הנידונה עוררה מגוון תגובות יהודיות: "אומרים המינים שזה [=הסנה] רמז על התלוי, ויש להשיב שזה רמז על הגלות" (ספר ניצחון ישן, לג).¹⁸ לפי זה הדחייה מתבצעת באמצעות פרשנות אלגורית נגדית, חיובית מבחינת ישראל ומסייעת לעידודם; ככלות הכול בסנה הבוער בלי להתכלות טמון רמז מנחם בסיסי

14. יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 45. על אפשרות הייחוס לרבי מתתיה מקרטוש ראו בגליה יודאיקה, 1897.

15. גליס, תשמ"ג-תשמ"ז, חלק ו, עמ' סה. בהערה ייחסו לרבי יוסף מקרטוש. וראו גם בהמשך, בדגש אחר: "טעם ג' שזה אאילן אי אפשר לעשות ממנו צלם, וצוה לרמוז שלא יעבדו ע"ז ולומר שאינו גוף ולא כח הגוף" (שם, עמ' סו). ראו בלגנצי, תרע"ג, עמ' CXI. לפי הפירושים השונים של בעלי התוספות, יש בסנה גם רמזים על דרך החיוב לחמשת חומשי תורה ועוד, ולא נרחיב בכך במסגרת זו.

16. בהבנה שמדובר בשיח - 'פטל קדוש', לקמן הערה 23.

17. כך הבינו בכתב העת למדעי היהדות, 1880.

18. ברואר, 1978, עמ' 49.

ביותר לגאולתם מגלותם.¹⁹ אם כן מאמרו הפולמוסי של רבי יוסף שהובא לעיל בא לשלול: שלילת היכולת ליצור צלם היא תכלית בפני עצמה, ובהיות מאמרו 'טכני' הוא נושא כמדומה אופי ישיר ובוטה יותר.

בראייה רחבה וכוללת יש לזכור כי הסנה – הצמח העומד במצע ההתגלות הראשונה למשה – הוא מוקד פולמוס מימים ימימה. דיון שיש בו לדעתנו מן הפולמוסי סביב שאלת 'זיהויו', הסנה ומהותו ידוע כבר בכתבי חז"ל,²⁰ אם כי אין הוא מכוון בהכרח נגד נוצרים. לסנה נתבצר מעמד סמלי משמעותי כבר בכתבים המקודשים לנצרות בהקשר שעשוי להתפרש כאנטי־יהודי,²¹ ובמקומות מסוימים בעולם הנוצרי הייתה נטייה להקנות לו קדושה באמצעים אמנותיים.²² יש סיבה טובה להניח שהסנה, שמבחינה בוטנית, ככל הנראה, זיהו אותו חז"ל עם הפטל הקדוש, הצמח הקוצני ממשפחת הוורדניים,²³ זוהה זיהו דומה למדי גם בספר **יוסף המקנא**.²⁴ דמיון זה מחזק מגמת המשכיות בין מדרשי חז"ל בענייניו ובין מעמדו במקורות התקופה הנידונה כאן. ראוי לציין שבתופעה עסקינו,

19. בפרשניות בנות הזמן (גליס, תשמ"ג-תשמ"ז, לעיל הערה 15, ובעוד מקומות) בולט יסוד של אלגוריה אחרת – השוואת הסנה והמכלול הסיפורי סביבו לתורה ולסיני. גם אם הדברים לא נאמרו שם בפולמוס ישיר, הם עולים בקנה אחד עם המגמה המוצעת כאן.

20. ראו קבוצת המדרשים אצל שונאן, תשמ"ד, עמ' 110-116. בולט בהם ניסוח של פולמוס ישיר: "שאל גוי אחד את ר' יהושע בן קורחה: מה ראה הקב"ה לדבר עם משה מתוך הסנה? אמר לו: אלו מתוך חרוב או שקמה כך היית שואלני, אלא להוציאך חלק אי איפשר. למה מתוך הסנה? שאין מקום פניו בלא שכניה ואפילו בסנה" (שונאן, תשמ"ד, עמ' 112). מבחינת תוכנו קשה לראות בו פולמוס אנטי־נוצרי ישיר, ויש שם מדרשים נוספים המבליטים את משמעות הסנה בוויכוח עם גויים, למשל דרשת 'סנה' כ'סיני' שממנו יצאה 'שנאה' שרוחשים האומות לישראל. כל זה עשוי לשרת כבסיס מסוים לתפיסות של הסנה שהוצעו למעלה.

21. אזכרו במעשה השליחים (ז 30-35): "נראה אליו מלאך ה' במדבר סיני בלבת אש מתוך הסנה [...] הוא משה אשר כחשו בו לאמר מי שמך לשר ושופט אותו שלח האלהים לשר וגואל ביד המלאך הנראה אליו בסנה". הקטע מבוסס כמובן על ספר שמות, אך שלא כבספר שמות, הסנה, הנזכר כאן פעמיים, מוצג בהקשר של סרבנותו המהותית של עם ישראל לדברי נביאיו הגדולים.

22. למשל במנזר סנטה קתרניה עולה ההתייחסות לסנה מקודש על פי 'מסע אגריה': ראו לימור, תשנ"ח, עמ' 60. במנזר עצמו נמצא ציור משה מול הסנה הבורע. על ביטוי מיוחד במינו של קידוש הסנה ראו ישפיה, תשמ"ח.

23. פליקס, 1968, עמ' 110-112.

24. כך עולה כמדומה מהמאמר הזה: "א"ל משומד אחד לה"ר נתן: אתם מכוזרים יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, ובני עמינו יפים מאד, והשיבו: אותן **שויסקי** שקורין **פרונילש** הגדלים **בסנאים** איזה **פרח** היה בהם? א"ל: **לבן**. ו**פרח התפוח** מהו? א"ל: **אדום**, א"ל: כך אנו מזרע נקי ולבן, לכך פנינו שחורים, אבל אתם מזרע האדום, מן הנדות, לכך אתם תארכם צהוב ומאדם. אבל הטעם לפי שאנו בגלות..." (יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 95). המאמר מבוסס על קשר מהותי בין 'סנאים' ובין 'תפוח', והקשר הגיוני משום ששניהם שייכים לאותה המשפחה הבוטנית ('ורדניים'). ראו פליקס, 1968, עמ' 110-112.

ובכלליות היו מן הצמחים המקראיים שנתפסו כרמז סמלי לצלב, מן הסתם בהבנה שהם משווים לו בכך שורשים קדומים. מגמה זו הרחיבה את הפולמוס על שורשי הצלב גם בכיוון הזה; למשל, המאמר ב**יוסף המקנא** בנוגע ל"עץ במרה" ולעצים נוספים,²⁵ ויש כמדומה לשאלת זיהוי עץ הצלב גם ביטוי במקורות פולמוסיים אחרים.²⁶ דומה כי בכל אלו יש כדי לפרוש רקע בסיסי להכרזה המושחזת של רבי יוסף בעניין הסנה. אך בכך לא סגי, על רקע זה – ואנו נדרשים כאן להרחבה נוספת – מעניין לציין שב**יוסף המקנא** יש גם השוואה של ישראל לסנה:

א"ל משומד אחד לה"ר נתן: **אתם** מכוערים יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, ובני עמינו יפים מאד, והשיבו: אותן שויסקי שקורין פרונילש הגדלים ב**סנאים** איזה פרח היה בהם? א"ל **לבן**. ופרח התפוח מהו? א"ל: **אדום**, א"ל: כך **אנו** מזרע נקי **ולבן**, לכך פנינו **שחורים**, אבל אתם מזרע **האדום**, מן הנדות, לכך אתם תארכם צהוב ו**מאדם**. אבל הטעם לפי שאנו בגלות.²⁷

רוצה לומר, שמתוך הכרת קשר בוטני כלשהו בין הסנה לתפוח מגיע הפולמוסן להשוות את ישראל לסנה (לבן) שהפך ל"שחור" בגלל הגלות, ואת הגויים לתפוח (אדום) שנגזר מהנידות; מצב ה"נידות" מזכיר האשמה פולמוסית רווחת נגד ישו ולידתו). כדי להעריך את מלוא עומק הפולמוס על טיב ההתגלות בסנה ראוי לתת את הדעת לשיבוץ הסנה בדברי פולמוס נוספים בספר **יוסף המקנא**, שאפשר לראותו כמעין מסגרת-על רעיונית לפולמוסים של רבי יוסף מקרטוש, שדבריו מובאים בו:

פעם אחת היה אדני אבי הר' נתן נ"ע רוכב אצל ההגמון משנץ. בדרך ירד ההגמון מעל הסוס נגד **סנה** אחד להטיל מים. ראה אותו אדוני אבי, ירד גם הוא מעל סוסו נגד תועבה [=צלב] והטיל מים עליה, ראה ההגמון והקפיד. אמר לו: אין נכון לעשות כן להבאיש שתי וערב [=צלב]. השיב לו אבי: אדרבה, הסכלת עשו. **סנה** שלא השרה הקב"ה שכיתו בו אלא לישועה, הטלת

25. למשל: "זוהרה ה' עץ" (שמות טו, כה). אומרים שזהו העץ של שתי וערב. אומר אני: אם כן היה לו לומר עצים, ועוד, עדיין לא נעשה אותו העץ של שתי וערב" (יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 47); "עמי בעצו ישאל" (הושע ד, יב). פוקרים לומר שזהו העץ שנתלה עליו נוצרי, ואומר אני: כן הוא, כתיב 'זנות ויין ותירוש ייקח לב' (שם ד, יא). הזנות והיין מסיתין לב לעבירה" (יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 84); "ואקח לי שני המקלות' (זכריה יא, ז). רוצים לומר שזהו שתי וערב. אוי להם כי המקלות נגדעו, אם כן השתי והערב יכרת מן הארץ. עוד דעתם בפיהם" (יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 92).

26. למשל בויכוח על עצה של המן. בגרסתו הפיוטית ראו יהלום-סוקולוף, תשנ"ט, עמ' 183-187.

27. יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 95.

מים נגדה. זה [=הצלב] כי אתם אומרים, שנתלבט בו יראתכם והסריח בו ונתקלקל, דין הוא שהייתם פוערים [=רמז לעבודת 'פעור' המגונה] בה ונפנים עליה.²⁸

מבחינה ספרותית ה'סנה' מועמד כאן נגד ה'צלב', ובמערכת ניגודית זו ההגמון הנוצרי משפיל את הסנה, והחכם היהודי את הצלב. הנגדה זו מחזקת את התחושה כי סמל יהודי של ממש נרקם לפנינו. כללו של דבר, סנה שאי אפשר ליצור ממנו צלב ומועמד מולו כסמל נגדי, הופך בספר לנקודת פולמוס חריפה נגד הסמל הנוצרי, שדברי רבי יוסף משתלבים בו היטב.

ויכוח ציורי כזה על מקור הצלב, אין לראותו רק בגדר ניסיון לקרוא תיגר על סמל מרכזי של הדת היריבה; אליבא דדעה הרווחת במחקר, הצלב עומד במוקד עניין שעשוי להיות מאופיין כ'בעיה פסיכולוגית' של ה'יהודי' בעת ההיא. הנה, בצד אפיונו באמצעות ביטוי גועל ותיעוב, הוא מהווה גם סמל מדיח ומשחית החוזר אל התודעה היהודית – מגרה ומושך; ויחסי דחייה-משיכה אלו התבטאו גם בניסיונות מיוחדים להשפילו ולבזותו בגלוי.²⁹ כאן עוטה ההשפלה לבוש ספרותי שצפון בה יסוד עיוני – התגלות אמתית דוגמת ההתגלות למשה, כשהכול מכירים בה, אינה יכולה לבוא לעולם באמצעות זיקה כלשהי לצלב, והמבקשים רמזים לדתם בברית הישנה ימצאו בה את ההפך.

אם נבוא לסכם, על רקע סמליותו הרבה של הסנה, דברי רבי יוסף מציגים זווית מסוימת של הפולמוס המתמקדת בשלילתו הקיצונית של הצלב – התגלות אמתית וצלב אינם יכולים לדור בכפיפה אחת.

ב. פולמוס התלוי

פולמוס בוטה נוסף בקשר לצלב עולה מדברים שמעורב בהם רבי יוסף:

'ועמי תלואים למשובתי' (הושע יא ז). נשאל לדוד ה"ר נתן ה"ר יוסף מקרטוש: למה עשיתם כה לתלוי? השיב: הוא גזם [=איים] לתלות כולנו בשובו, דכתיב 'ועמי תלואים למשובתי'. התל בהם. אך פתרונו כפירוש רש"י: 'תלואים' – היו בספק, אם ישוב אם לא. פירוש אחר: הם 'תלויים' – כל תשועתם אינה תלויה אלא בתשובה.³⁰

28. יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 14.

29. הורוביץ, תש"ס.

30. יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 83.

הפוטנציאל למשחק המצלול ולכפל המשמעות המקופל בביטוי הנבואי 'תלואים' מנוצל כאן להשגת היתול בנוצרים ('התל' משתלב במשחק הלשון ומעניק לפעולה זו קשר ישיר לתלייה, כביכול מתבקש להתל בתלוי), מתוך העמדת אתגר של תשובה לישראל. הצלב אינו נזכר כאן במפורש, אך השואל 'למה עשיתם כה...?' התכוון לו אל נכון, אלא שהפולמוסן היהודי מעדיף את האפיון (הנפוץ למדי) 'תלוי', המתקשר לפסוק, ויש בו צד של ענישה, גנות וביזוי.

ג. פולמוס שמואל

המאמר הבא איננו מתייחס במישרין לסמל נוצרי, אך יש בו כדי לפגוע בקוראים תיגר על דמויות עבר נשגבות שהיהודים מכבדים ומעריכים:

פוקרים ממה שהעלתה בעלת אוב את שמואל (שמואל א כח יא): ואם לא היה בגיהנם, היאך היתה יכולה להעלותו? והשיב ר' יוסף מקרטוש אחי אם אבא מרי נ"ע: אם כדברכם, היאך אמר לשאול 'למה הרגזתני להעלות' (שמואל א כח טו). הלא היה טוב לו לצאת מגיהנם כדי למצוא מעט קורת רוח.³¹

אפשר לטוות רקע מסוים לפולמוס זה, שתמציתו הערכה שונה של הדמויות בשתי הדתות. בעוד ביהדות זוכה שמואל³² להערכה חיובית ביותר, וכמעט שאין מאמרי חז"ל המטיחים בו ביקורת,³³ הרי שבנצרות אין הוא זוכה ליחס מיוחד, ואפשר לראות את דמותו כסתמית למדי, והאלגוריסטיקה הנוצרית לא ראתה בו כר מיוחד לפרשנותה.³⁴ בנסיבות

31. יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 66.

32. אפשר שיש טעם לציין כי 'שמואל' היה שם נפוץ בתקופה. בכרוניקות הוא חוזר בשכיחות גבוהה, ראו הברמן, תש"ל, עמ' לה, לז, לט, מד, מה, עז, עח, קד, קיז, קכה, קלא. אפשר שיש מן השמות הללו שאפשר לדרשם כמעין סמלים. מבחינה עקרונית אפשר לראות בשמות הנזכרים בסיפורי הדורות ההם משמעות סמלית. על 'רחל' ראו כהן, תשנ"ז. הוא הדין כמדומה גם לשם 'יצחק'. האם גם 'שמואל' הוא כזה? הדבר מחייב בדיקה יסודית יותר של מכלול השמות והאפשרות לפרשם על רקע סביבתם הטקסטואלית.

33. מבחינה כללית נושא זה חורג מענייננו, על כן נסתפק רק בקביעות: 1. דמותו במקרא מצטיירת כחיובית ביותר. ראו למשל: אברמסקי, 1985, עמ' 13-16. ואם יש פה ושם מקום לראות צדדי התנהגות מסוימים שלו כבעייתיים (למשל התנהגותו ביחס לשאול במלחמה הראשונה בפלשתים), אין בחז"ל התייחסות לכך; 2. ברקע עומדת מן הסתם גם 'מפרה' סימבולית מסוימת, שכן שמואל הוא שהרג את אגג נציג עמלק המזוהה באופן עמוק עם אדום. וגם אם נתקשה להוכיח שהנצרות מגיבה על הזדהות יהודית עם פן זה של פעולו של שמואל, הרי עצם ההערכה היהודית לשמואל ההורג עמלק סמלי כזה גיוני ביותר. 34. יחס סתמי זה מתבטא גם בגילויים עממיים יותר של הנצרות, למשל היעדר התייחסות מיוחדת לקברו. פה ושם הוא נזכר, למשל במסע תיודסיוס: "מירושלים לרמה שבה קבור שמואל 5 מילין" (לימור, תשנ"ח, עמ' 181), אך אין בכך כדי להעניק לו מעמד מיוחד. בתקופת הצלבנים הייתה בנבי שמואל

אלו מתקפה נוצרית על דמות מקראית עשויה להיות – לשיטתה – יעילה במיוחד, שכן הנצרות מקבלת כמובן את המצע המקראי, אך בפרשנותה הכוללת אין התייחסות מיוחדת לשמואל, בעוד היהדות המתמקדת גם במדרש ובתורה שבעל פה מעריכה אותו עד מאוד.³⁵ מכל מקום, המתקפה הנוצרית זוכה כאן לתשובה עניינית, הגם שללא ביטויים בוטים של מתקפת נגד הבאה להשפיל את הנוצרים ולבזותם.

פרשנות הלכתית ואגדה

נציג להלן שני מאמרים, שעשויה להיות להם השלכה להבנת דרכי הפולמוס של התקופה. לאחד – כינינו אותו 'בנות מואב' – השתמעות הלכתית ברורה, והאחר – 'הריונה של שרה' – מצטייר כמעין מדרש אגדה.

א. בנות מואב

כמה מחברים שאינם רחוקים מרבי יוסף בזמנם הביאו דברי פרשנות שלו הנשענים על דברי אגדה ובה בעת נושאים אופי הלכתי בשאלת טעם ההפרדה בין מואב לעמון בשאלת בואם בקהל ישראל, ושילבום בדיונם ההלכתי ובסקירותיהם על מצוות התורה. נביא להלן את דברי רבי יעקב חזן מלונדרץ ואחריו את דברי הסמ"ג:

זדיניהם חלוקין: עמון ומואב, הזכרים אסורין לבא בקהל לעולם, שנאמר (דברים כג, ד) 'לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'.' ואפילו בן בנו עד סוף כל הדורות, אבל הלכה למשה מסיני שהנקיבות מותרות מיד כשאר האומות. והטעם שלא דרכן לקדם בלחם ובמים, ותלה הכתוב הטעם בעבור שלא קדמו. **ואף לפירוש הרב יוסף מקרטוש** טעם דמואב בעבור שכר בלעם, שהרי המואבים קדמו, שנאמר (שם) 'אכל בכסף תשבירני כאשר עשו לי וכו' ובני מואב היושבים בער', אבל אין דרך נשים לשבור.³⁶

בפרשת כי תצא כתוב, לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' [...] והטעם מפרש המקרא על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים. **ה"ר יוסף מקארטוש** היה אומר כי בעמון הוא טעם

כנסייה שהתייחסה לשמואל, אך המקום אופיין במשהו אחר לגמרי; הוא כונה 'הר השמחה', כי משם ראו את ירושלים, בלא קשר עמוק במיוחד לשמואל. על התייחסות לשאלת האוב בסיפור זה אצל פטרוס קומיסטור (Petrus Comestor) בן התקופה שפעל בפריז, ראו: מרחביה, תשל"א, עמ' 188.

35. דבר דומה קורה ליעקב, שדמותו מהווה כידוע בסיס לעם ישראל, ואינו זוכה להתייחסות חיובית בנצרות; ולא נאריך בכך במסגרת זו. ראו גם לקמן הערה 93.

36. חזן, תשכ"ב-תשכ"ז, עמ' שיא-שיב.

זה, פי' כי מתוך המקרא משמע כי מואבים קדמו כמו בני עשו, שני, [...] אבל במואב מפרש אחריו טעם אחר, ואשר שכר עליך בלעם בן בעור וגו' לקללך, וכשם שטעם זה למואב לבדו כך טעם ראשון לעמוון לבדו. וגם משני הטעמים יש ללמוד שנשים מותרות שאין דרכן לקדם ולא לשכור (סמ"ג, לאוין, קיג-קיד).³⁷

כשלנגד עינינו שימוש משני זה בדברי רבי יוסף, קשה לכאורה לגלות בהם זיקה ברורה לדברי הפולמוס העומדים במרכז מאמרנו; לכל היותר יש טעם לציין כי רבי יוסף עוסק בשאלת היחס בין ישראל לעמים ובהבלטת פנים שונות של עוינותם כבר בימי קדם. ואולם דומה כי יש מקום לקשור מאמר זה למעשה פולמוסי המואב **ביוסף המקנא**, הגם שלא שויך לרבי יוסף:

'אוכל בכסף תשבירני' (דברים כ כח), **גלח המלכה** אמר לה"ר נתן נ"ע, כי התלוי בא מדוד. השיב לו: א"כ לא היה ראוי לבא בקהל, דכתיב 'לא יבא עמוני בקהל ה'' (דברים כג ז), ודוד בא מרות המואביה. הלך אותו **גלח** ושאל **ליהודי אחר** היאך הומלך דוד, וכתב כל הענין כמו שהיא ביבמות על דבר אשר לא קדמו בלחם ובמים, ואיש דרכו לקדם ואשה אין דרכה לקדם, לכך לא נפסלו רק האנשים. השיבו ה"ר נתן: אי אפשי לומר כן, שהרי כתוב 'אכל בכסף תשבירני...שתייתי, עשו לי בני עשו היושבים בשעיר והמואבים היושבים בער' (דברים ב כח-כט), הרי שקדמו בלחם ובמים. ואם כן אין הטעם תלוי בכך ולפי זה הכל נפסלו, אחד אנשים ואחד נשים, ולא היה ראוי לבא בקהל. וחלו לה"ר נתן לאמר להם הטעם. אמר להם: מפני שני טעמים פסלם המקום מלבא בקהל: על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, 'אשר שכר עליך את בלעם בן בעור' (דברים כג ה). ובשני טעמים אילו לא פשעו רק האנשים ולא הנשים, ולכך לא נפסלו הנשים.³⁸

הפולמוס המוצג כאן פותח בניסיון מיוחד במינו לפסול את דוד דווקא לשיטת הנוצרים, ומתפתח לדיון פרשני-הלכתי רציני שיכול לשמש – כפי שראינו אצל רבי יעקב חזן ואצל הסמ"ג – אבן פינה לליבון נטול פניות לעניינה של מצווה. מנקודת הראות היהודית ברור לחלוטין שהכוונה איננה ניסיון רציני לפסילה מהותית של דוד, וכל כולה לא באה אלא כדי לערער את הטיעון הנוצרי. בהקשר זה מעניין שמדובר בניצוגה של 'מלכה' דווקא, ואפשר – ולו מבחינת עיצוב הספרותי של סיפור זה – שלא במקרה מחוגה עולה עיסוק בשאלת מלכות ומעמד נשים במקרא. לשון אחר, גם אם אין לה משמעות ישירה, יש כאן עטיפה ספרותית מסוימת המעצימה את העיסוק בשאלת המלכות. בסופו של דבר

37. סמ"ג, תשס"ג, עמ' קפז.

38. יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 56-57.

מוכיח כאן הפולמוס עד כמה תלויה ההבנה הנוצרית של המקרא בפרשנות היהודית ובפרשנים היהודים, ולכן פולמוס זה חורג בסופו של דבר מהשאלה הספציפית שהוצבה בראשו כמטרתו הישירה, ובנגיעתו בפרשנות המקרא הוא עוטה לבוש עקרוני ומהותי. לזוויכוח בתקופה הנדונה על אופן הפרשנות הראוי למקרא ובשאלת מעמד ה'פשוט' היו גילויים ישירים בספרות הפולמוס;³⁹ המאמר שהובא לעיל עשוי להצטרף לטיעונים היהודיים בנידון.

חשוב לציין כי בדברי רבי יוסף נעשה שימוש בדיון במצוות הנושא אופי הלכתי. בהסתמך על מיעוט הנתונים שבידינו איננו יכולים לאשש את היות רבי יוסף איש הלכה מובהק, אך דוגמה זו בהחלט תומכת בכך. אם כן דברי הלכה לפינו – והנה מצאנו גם בטיעון פולמוסי מובהק; ללמדנו כי לעתים הגבול איננו חד, וחכם שפולמוסו אומנתו יכול להיות שותף בשקלא וטריא ההלכתית של זמנו.

ב. הריונה של שרה

דברים ב'אגדה' שיוחסו לרבי יוסף מקרטוש (קרוב לוודאי שיבוש של קרטוס'קרטוש), קשורים בהערכת דמותה של שרה:

ולאמת דברי הר' שמשון היה אומר הר' יוסף מקרטוש מכח הפרשה דודאי כך היה, דתמיה גדולה, דצדקת גמורה כשרה אמנו לא האמינה בשליחת דברי הקב"ה ולא סבירא ליה הטעם שפירש רש"י, אבל כשראתה שעמדה כבר בתשרי ו'חדשים אחר הבשורה ולא הכירה בעצמה שום סימן של הריון, ולא היה עד זמן לידה ו'חדשים, ומן העיבור לא ידעה מאומה אז צחקה.⁴⁰

גם כאן אין הדברים דברי פולמוס ישירים, אך לדברים אלו – שיש בהם מה שנראה כמעין השלמת פער בסיפור המקראי – עשויה להיות תכלית המכוונת לשאלות המעיקות של הימים ההם. בפשטות, הערכת דמותה כ'צדקת גמורה' עשויה להתפרש כבאה להעלות על נס את שורשיו הטוהרים של עם ישראל. בעקיפין עשויה לעלות כאן לדיון קביעה בדבר מצבה של אישה שלא יכלה להעריך אם הרה היא ואם לאו משום שכבר 'חדל להיות לה אורח כנשים'. כיוון שלא היה לאל ידה להעריך אם העיבור צלח, שישה חודשים

39. למשל: "פוקרים: איך תאמרו שהתורה נדרשת במשמעות המקרא, והלא אמר לכם הכתוב שרצים – צב וחומט ועכבר ואחרים? שקר דזברים, כי אין כתוב 'את זה לא תאכלו בשרצים', אלא כתוב: 'זוה לכם הטמא' (ויקרא יא, כט), לומר שבהם מטמאים" (יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 51). ובנוגע לעת ההיא הייתה התפיסה הנוצרית כי כיבוש קריית ספר על ידי כלב היא כיבוש הספר במובן פשוט. ראו אלטמן, תשנ"ד, עמ' 426.

40. גליס, תשמ"ג-תשמ"ז, עמ' ככו בהערה שם.

לפני הלידה עדיין התקשתה – בגילה – לקבל את עובדת ההיריון. מכל מקום, דווקא העיון הטבעי הזה המתייחס לגורמים גופניים נשיים, מלמד על טבעיות היריון באשר הוא היריון, אף על פי שבא בכוח הבטחת ה'. זאת – כך נוכל אולי לשער – להוציא מ'היריון' שאינו טבעי, שהוא יסוד כה חשוב בעולמה של הדת העוינת. בכך עשוי להשתלב מאמר זה בפולמוסים אחרים העוסקים בשאלת טבעיות הריונה של אם ישו.⁴¹

הפיוטים

שני הפיוטים המובאים בזאת מיוחסים לרבי יוסף; שניהם זכו לפרסום ולפרשנות תמציתית ביותר. הם עשירים בארמזים מקראיים מתוחכמים, חלקם קשים מאוד לפענוח, ונציע להלן מה שנציע; חלקם נוגעים – כך ננסה להראות – בדרך פולמוסית גם להווה דאז ומשקפים את אתגרי העולם היהודי ומצוקותיו בשלהי המאה ה'12.

א. 'יעלה נשואה'

הפיוט ונוסחו

מבחינת סוגו, 'יעלה נשואה' הוא 'אהבה' – פיוט הנקשר ל'ברכת אהבה' שלפני 'קריאת שמע'⁴², ובכוח הסמיכות – גם ל'קריאת שמע' עצמה. אשר על כן אפשר לגלות בו פוטנציאל של הכנה רעיונית-דתית לפרשה שציינה כבר בימי חז"ל את המוכנות למסור את הנפש ולקדש את השם (להלן), המכילה את תמצית אמונת הייחוד.

הנוסח המובא להלן – לשונו ומבנהו – על פי בראדזי⁴³ שמו של רבי יוסף בר אשר מופיע באקרוסטיכון (הבלטנו את האות הראשונה):

41. בספר פולמוסי, בעקבות הכתוב בברית החדשה: "כתוב בתורתם 'ובמלאת ימי טוהרה (ככתוב בתורת משה) הביאה אותו לירושלים' (לוקאס ב, 22) עכשיו משמע שהייתה טמאה כשאר יולדות, כיוון שאמר 'ובמלאת ימי טוהרה'. ועוד שהביאה קרבן משתי תורים ומשני בני יונה שאינו בא אלא על הטומאה" (ברויאר, 1978, עמ' 148); "כתוב להם כשהיה נולד מרחם אמו כשאר כל בני אדם, ויפתח רחמה וילדה זכר ותקרא אותו אלהים" (ברויאר, 1978, רטו, עמ' 155, על פי לוקאס ב, 6-11).

42. על אפיוניו בתקופות השונות ובמרחבי התפוצות ראו: פליישר, תשמ"ד, במיוחד עמ' 677-683.

43. קונטרס הפיוטים הנלווה אל מחזור ויטרי, תרס"ה, קכ, עמ' 60. מספר מראי מקום ומקורות בעמ' 84. אפשר להציג את המבנה הצגה אחרת, אך דרך זו נוחה לדין שלהלן. במקור ללא ניקוד.

	<p>בְּכַנְפֵי נְשָׂרִים וְאַשְׁת נְעוּרִים עֲזוּבָה לְזָרִים</p>	<p>יַעֲלֶה נְשׂוּאָה אֶהְיֶה וְקִרְוָה וְהַיּוֹם שְׂנוּאָה</p>	
5	<p>פְּנִים וְתַכְתִּיר נְשִׁיקוֹת אֶהְבֶּה?</p>	<p>עַד אֵן תִּסְתִּיר אוֹיְבִים מֵעֵתִיר</p>	
	<p>בְּאֲזְנֵי צִעְקוֹ לִי יִצְעֲקוּ לֵה שֵׁן חֲרָקוֹ</p>	<p>וְמָה קוֹל הַצֵּאן לְמִצָּא רְצוֹן וְאֲנָשִׁי לְצוֹן</p>	
10	<p>עַד אֵין שְׂאֲרִית אֶתֶן וְתִקְוָה.</p>	<p>שְׂרָשָׁם אֶכְרִית וְלָכֶם אֶתְרִית</p>	
	<p>דְּמַעַת עֲשׂוּקִים בְּשִׁמְךָ דְּבִקִּים וְתַמִּיד דְּפִקִּים</p>	<p>שְׂיִמָּה בְּנֹאֵד בְּנִפְשׁ וּבְמֹאֵד שְׁחוּ עַד מֹאֵד</p>	
15	<p>שְׂבָה רְבָצָם אֲשֶׁר גָּרוּ בָּהּ</p>	<p>מִמְחוּז חֲפָצָם וְמַעַל אֲרָצָם</p>	
	<p>וְהִנִּיחוּתִי דְּדִי אֲחוּתִי לֹא הִרְיחוּתִי</p>	<p>פָּנֵי יִלְכוּ שְׂנְאֵי מַעֲכוּ דְּמִים שְׂפָכוּ</p>	
20	<p>בְּדַמְיָךְ חַיִּי לְאַלְפֵי רַבָּה</p>	<p>יֹנֵת שְׂבִי אֲחוּתִי אֶתְ הִי</p>	
	<p>רְצוּץ וְכַתּוֹת שְׂמֵת כְּרִיתוֹת נִמְכַר לְצִמְיִתוֹת</p>	<p>בְּיָד לְעֵינֶיךָ בִּינֵי וּבִינֶךָ רְאֵשִׁית אוֹנֶךָ</p>	
25	<p>וְחֲרָבִי בְּקוֹלִי אֶלְהִי לְטוֹבָה.</p>	<p>אוֹיְבֵי שׁוֹלְלִי זְכָרָה נָא לִי</p>	
	<p>לְאִמּוֹר מְכַרְתִּיךָ שָׂכַר שְׂכַרְתִּיךָ נִזְר וְשִׁמְתִּיךָ</p>	<p>אַל תִּדְּם בְּנִפְשֶׁךָ כִּי בַעוֹד נִטְשֶׁךָ אֶתֶן בְּרֵאשֶׁךָ</p>	
30	<p>וּמִפְּנֵי אוֹיְבֵי כִּי הִנְנִי בָּא.</p>	<p>לְגֵאוֹן וּצְבִי אֶךְ כְּמַעַט חֲכִי</p>	
	<p>אַתֶּם וְאַמְכֶם יַעֲמֵד שְׂמֶכֶם אֶדְרֵשׁ דְּמֶכֶם</p>	<p>שְׂמַעוּ יְתוּמֵי כִּימֵי שְׂמִי וּמִיד קִמִּי</p>	

אָשׁיב נָקָם וְחָרְבֵי רִיקָם	35	לְצָרֵי לְחִיקָם הֵן לֹא אָשׁיבָהּ.
		רְנֵי וְשִׁמְחֵי הָאוֹמְרִים שְׁחִי וְרְאֵי בְשׁוֹנְאֵיךָ וְנַעֲבֵר עֲלֶיךָ
.....		
אֶעֱלֶה אֲרוֹכָה וְעַדִּי מְשׁוֹכָה	40	וְאַתָּנָה בְּרוֹכָה בְּחֶבְלֵי אֶהְבֶּהּ.

הסגנון ורמזיו

בלי להיכנס לניתוח מפורט נציג הערות מספר בנוגע לסגנון הפיוט, ובראש ובראשונה לעולה ממעמדו כ'שיר אזור'.⁴⁴ משלל האפשרויות הגלומות במבנה הזה, 'אדריכלות' השיר שלפנינו היא כמדומה מסובכת למדי. דגם החריזה הוא: אבאבאבגגד, הוהוהוזזד וכו'. החריזה המיוצגת ב'ד' מסייעת אפוא בהברחת השיר למכלול פיוטי אחד, ומחזקת מגמה זו העובדה שהמילה 'אהבה' עצמה – הקובעת את החריזה הזו – חוזרת גם בבית המסיים. החריזה ב'שיר אזור' מאפשרת בצד החזרה המכנית על תכנים המובעים בחרוזים דומים גם יצירת ניגודיות פנימית בין טורים בשיר. כאן בולט ניגוד זה במיוחד בבית הראשון בין 'נשיקות אהבה' ובין ביטויי המצב בהווה המובעים בטורים הקודמים ('היום שנאה עזבה לזרים') המובעים בטורים הקודמים. ההנגדה הזו מיטשטשת במהלך השיר, מהלך הכרוך בהתפתחות לקראת סיום עתידי טוב יותר.

נרחיב מעט את הפרשנות העולה מהמבנה שתואר. מילת 'אהבה' מסיימת טור וקובעת את החרוז המסיים ב'בית הרחב' – 'נשיקות אהבה' ב'בית הרחב' הראשון (טור 5) ו'בחבלי אהבה' באחרון (טור 40), וביניהם מילים המתחרזות באהבה. יש בכך כדי ליצור מסגרת חיצונית המבליטה הן את הסוג הפיוטי הן את זיקתו לתפילה (גם 'ברכת אהבה' שלפני קריאת שמע פותחת ומסיימת ב'אהבה'), וגם מעוררת להשוואה בין 'אהבה' בתחילת הפיוט, העומדת בסימן תהייה ומבוכה, לסופו – המציג הבטחה לחידוש האהבה: 'ועדי

44. רוזן־מוקד, תשמ"ה, (במיוחד הפרק: 'זיקת תבנית־חוכן בשיר האזור'), עמ' 103-137. שאלה בפני עצמה היא זיקתו למעגלי פיוט אחרים. אשר לימי הביניים זיקתו הברורה למדי בצורה ובתוכן 'לונה נשאתה' של רבי יהודה הלוי (מוגדר כגאולה). ראו: ירדן, תש"ם, עמ' 412-416. אשר לפיוט הארץ־ישראלי הקדום, הקרובה על 'שמע ישראל' אצל יניי (רבינוביץ, תשמ"ז, עמ' 140-141), יש שם כמדומה פולמוס עם הנצרות בנוגע לאחדות האל: 'יתיחד שמך / במייחדי שמך / ויקרא שמך / בקוראי שמך / נתוש מלכות שונים אחד אחד / והשב מלכותך לאומה אחת / ילדי תם בראותך כי הם לב אחד / ייאמר לך מי כעמך גוי אחד / יודע יום אחד / בישע מיוחד / ותודע כי אתה אחד / ושמך אחד". בהקשר של שמע ישראל. למעשה האהבה מובעת כאן באחדות – אחת מול אחד!

משוכה בחבלי **אהבה**, ברוח: **“אֶהְבֶּת עוֹלָם אֶהְבֶּתִי; עַל כֵּן מִשְׁכָּתִיךָ חֶסֶד”** (ירמיהו לא, ב), מהווה אישוש ל'אהבת עולם'.⁴⁵ גם ב'בית הצר' הראשון יש שימוש מפורש באהבה – 'אהובה וקרואה' (טור 2) הבלוט בצד 'נשיקות אהבה' (טור 5), המגדיר את סיום ה'בית הרחב' הראשון. 'אהבה' זו מקיימת משחק מצלול מנגיד המבוסס על עיצורי אל"ף ובי"ת: **'אויב' – 'אהבה'**, המבליט את המצב בהווה לעומת העבר, וזה, מסתבר, עניינו המרכזי של הפיוט.

על רקע זה ברורה הנגדה נוספת בבית הפותח, בין 'אהובה' ל'שנואה' (**אהובה** וקרואה... והיום **שנואה**..., טור 2-3), המזכירה שתי נשים בספר דברים (כ"י תהיין לאיש שתי נשים, האחת **אהובה** והאחת **שנואה**... כי הוא ראשית אנו, לו משפט הבכרה" [דברים כא, טו-יז]), ומסתבר כי שם עומד ברקע עניין של אפליה. זוק, שבהנגדה גלויה זו צפון כמדומה רמז מתוחכם. לא נאמר כאן במפורש כי את ה'שנואה' האמתית העדיף האל, ה'בעל', אך במבט אל המציאות ההיסטורית אפשר לכאורה להסיק כי כך הוא, שכן אם הדתות מיוצגות באמצעות נשים,⁴⁶ והפסוק המספר דברים נמצא ברקע, המסר הזה הוא שעשוי להיות מובן; ובכך לא סגי. האנלוגיה לספר דברים לוקחת בחשבון כי **בן** השנואה זוכה לבכורה. הקורא חד העין עשוי לתהות על אודות המצב שבו הדת 'השנואה', שבמערכת תכניה מובלט 'בן' – שמנקודת ראות יהודית נוכחותו מהווה חילול קודש על פי כל אמת מידה (בספר **יוסף המקנא**, דרשת הנוצרים המפורסמת לפסוק 'הנה העלמה הרה ויולדת... מכונה: **ראש פיקורם!**)⁴⁷ והנה היא הפכה – כך מעידה ההיסטוריה – לאהובה! זהו בוודאי היפוך כל סדר הגיוני, ועל כך מעיר הפייטן בפיוטו.

יש בפיוטו גם רמזי צליל ותוכן ל'קריאת שמע ישראל' – **'שמעו** יתומי' (טור 31. יתומי = ישראל), **'כימי שמי** יעמוד שמכם' (טור 32; מזכיר – 'ברוך כבוד שם מלכותו לעולם ועד'). **'בנפש ובמאד'** (טור 12; מזכיר – 'ובכל נפשך ובכל מאודך'), 'אל תדם בנפשך' (טור 26; 'תדם' מזכיר **'מאודך'**, נוסף על הרמז הברור למגילת אסתר). לכאורה רמזים כאלו צפויים בפיוט 'אהבה' המכין ל'קריאת שמע', הן זה טבעו של הסוג הפיוטי, אך דומה כי כאן הם מוטבעים בחותם צרות ההווה ('יתומי' – **הבנים** האמתיים, שעליהם צו 'ושננתם לבניך' – נותרו יתומים!). להלן נלבן את המשמעות האפשרית של הבלטת

45. 'ברכת אהבה' העומדת ברקע הפיוט נוסחה באשכנז באמצעות הביטוי 'אהבה רבה' ולא 'אהבת עולם', המתאים יותר לאווירה ולרמזים בפיוטו (על הניסוחים השונים ראו: תאשמע, תשס"ג, עמ' 73-83). ואולם אין ניסוח זה מונע כמובן שפסוק 'אהבת עולם', שלשימוש בו יש סימוכין בתלמוד, יעמוד במקרה זה כיסוד מתבקש כל כך מבחינת התוכן.

46. בעיקרה זוהי תופעה ידועה. ייצוג באמצעות נשים קיים למשל בפיוט של רבי אפרים ב"ר יעקב מבנונא: 'ירשתה אויבתה / אומרת אין בלתה' (הברמן, תש"ל, עמ' 59).

47. יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 75.

פסוקים אלו בזיקתם למדרשים התופסים את 'שמע' כבסיס אמונת הייחוד וכמקור השראה למסירת הנפש עליו.

הדושיח ומשמעותו

דושיח הוא יסוד חשוב בסוג הפיוטי הזה.⁴⁸ הוא ממשיך כמדומה את אופן הניסוח של 'ברכת אהבה' שבתפילה – פנייה לאל בלשון נוכח (מול הברכה הקודמת – 'מאורות' – שבה תקף דיבור על האל בגוף שלישי), שאחריו באה כביכול תשובת האל – 'שמע ישראל'; ויונק הרבה מהדושיח בין ה'דוד' ל'רעיה' בשיר השירים ובמדרשיו האלגוריים. מן הראוי להרחיב מעט נקודה זו. אשר לשיר השירים גופו, הזיקה המהותית אליו עולה לא רק מהשימוש בביטויים (נשיקות אהבה) [טור 5] מול "יִשְׁקֵנִי מְנִשְׁיוֹת פִּיהוּ" [שיר השירים א, ב], אלא גם מתוך השימוש במוטיב ההסתתרות האופייני כל כך ליצירה המקורית (אנה פנה דודי), ורווח בפיוטנו (עד אן תסתיר' [טור 4]). לפי זה המסר שעשוי להתקבל מן המכלול השירי הוא של התמשכות הדושיח עם האל גם בנסיבות הקשות של הסתתרות – הסתר פנים. אשר למדרשי שיר השירים, מן המפורסמות הוא שגישתם האלגורית הרחיבה מוטיבים שאובים מן הפשט והחילה אותם על יחסי האומה ואלוהיה. חשוב לענייננו לציין כי המשך רבי־משמעות למגמה זו הלך ונוצר גם באשכנז של אמצע ימי הביניים במגוון הפרשנויות לשיר השירים; בולטת בהם פרשנותו של רש"י, שכבר נחקרה ונתגלה היסוד האנטי־נוצרי שבה.⁴⁹ ואפשר כי הפולמוס עם הנצרות עשוי לשאת כאן אופי ישיר יותר, שכן היו מהוגיה הנוצרים של התקופה שפירשו את הדמות הנשית המרכזית – ה'רעיה' – כבתולה מריה.⁵⁰ מתברר כי הבנה כזו של סמליות שיר השירים, המבליטה מוטיבים של יחסי דוד־רעיה אלגוריים, מרווה את שורות ה'אהבה' של רבי יוסף ופורסת מצע לפולמוס אפשרי על זיהוי הדמויות ומשמעות יחסייהן. הנה כי כן, פן מהותי של שיר השירים ומדרשיו חדור בפיוטנו, ובהם בולט הדושיח בין האומה לאל.

מבנה הפיוט שהוצג לעיל מקל על עיצוב הדושיח ופיתוחו. הבית הראשון (טור 1-3) מושתת על תיאור מצב הדובר בשיר. בבית השני (טור 4-5) דברי האהובה לה'. הבית השלישי (טור

48. פליישר, תשמ"ד, עמ' 677-683.

49. קמין, תשמ"ג-תשמ"ו. מעניין הניסוח בהקדמתו של רש"י לפירוש שיר השירים, המדגישה כמדומה את המוטיב הזה: "שעתידין ישראל לגלות גולה אחר גולה, חורבן אחר חורבן, ולהתאונן בגלות זה על כבודם הראשון ולזכור חיבה ראשונה אשר היו סגולה לו מכל העמים לאמר, 'אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה' (הושע ב, ט), [...] ויסד ספר הזה ברוח הקודש בלשון אישה צרורה אלמנות חיות (שמואל ב, כ, ג), משתוקקת על בעלה מתרפקת על דודה, מזכרת אהבת נעוריה אליו מודה על פשעה".

50. אלטמן, תשנ"ד, עמ' 428.

8-6) והרביעי (טור 9-10) – דברי ה'. הבית החמישי (טור 11-13) והשישי (טור 14-15) – דברי האהובה. הבית השביעי (טור 16-18) והשמיני (טור 19-20) – דברי ה'. הבית התשיעי (טור 21-23) והעשירי (טור 24-25) – דברי האהובה. מכאן ועד הסיום (טור 26-40) – דברי ה'.

בדושיח יש כמה כינויים משפחתיים, למשל 'אחות' – כינוי המתקבל מאוד על הדעת בהתחשב בזיקה הסוגתית לשיר השירים המרבה להשתמש בו. בהקשר המשפחתי מרשים לדעתנו במיוחד המעבר ל'בן'. מדובר במעבר מאחות לבן – אחותי את היי לאלפי רבבה, **בן** לעיניך רצוף וכתות' (טור 20-21). הבלטת ה'בן' מתחזקת בכוח משחק הלשון '**בן**... ביני וביני' (בטור הבא). הכוונה כמובן להציג את ישראל ל'בנו' של ה', ייחוס שיש לו כמובן סמך במקרא, אך בפועל יש בכך משום שימוש ברטוריקה נוצרית המדברת על בן האל. בכוח רמז דק זה נרמז הקורא כי אם יש בן לאל הריהו ישראל ולא ישו. התיאור '**בן** לעיניך רצוף וכתות' עשוי לרמוז להשקפה בדבר סבל ישו, היונקת מפרקים מסוימים בישיעיהו (נג, העוסק ב'עבד ה'), אלא שכאן התיאור כולו מועתק לסבלו של עם ישראל, הלוא הוא 'בנו' הסובל של ה':⁵¹

הזיקה ל'שמע'

בבואנו לרקום את הקשר בין פיוט ה'אהבה' הנידון ובין 'קריאת שמע' ולעמוד על משמעות אזכורי פסוקי 'שמע' (בכך אין הוא יחיד); למעט התייחסויות תמציתיות להלן לא נרחיב (בכך), יש מקום לבחון זיקה אפשרית בין מילות פסוקי שמע שהפיוט שוזר בגופו ו'ברכת אהבה' מבושרתם, ובין מדרשים מסוימים על 'שמע'. בהקשר זה עשויה להירקם זיקה למדרש התולה את 'ברוך כבוד שם מלכותו לעולם ועד' (בלשון הרמיזה הפיוטית) – **כימי שמי** יעמוד שמכם' (טור 32) בתגובת יעקב להצהרת האמונה של בניו:

ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שם חס ושלוש יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'. אמרו: כשם שאין בלבך אלא אחד – כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד (פסחים נו ע"א).⁵²

51. הצבענו לעיל (הערה 44) על הזיקה ל'יונה נשאתה' של רבי יהודה הלוי. מעניין ש'מוטיב הבן' הקיים שם מכוון בכלל למוסלמים: 'ובן האמה העטני אימה' (טור 14); 'ומכסאו הורד בן האמה מורד' (טור 45). שתי היצירות מדגישות 'בן', אך הנסיבות מובילות להענקת משמעות שונה.

52. יש מן העניין להעמיד על המשך הסוגיה שם: "אמר רבי אבהו התקינו שיהו אומרים אותה בקול רם מפני **תרעומת המינין**. ובנהרדעא דליכא מינין – עד השתא אמרי לה בחשאי". רש"י: "שלא יהו אומרים עלינו שאנו מוסיפין דבר שאינו הגון בחשאי", ופרשנות זו מתאימה כמדומה יותר לזמנו של רש"י ולא דווקא

אין כאן מקום לעסוק בשאלת מעמד הפולמוסי הראשוני של דברי מדרש אלו,⁵³ אך לבד מזיקתם למעמדה המכונן של 'קריאת שמע' הם ניתנים להבנה כמצהירים על מצב אי־פיצול לאומי ('אמרו לו... אין בלבנו אלא אחד'), דהיינו לא עוד פיצול דוגמת הפיצול שהתגלגל מן האבות שקדמו ליעקב (כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו), הכרוך באמונת הייחוד ('אין בלבנו אלא אחד'). לשון אחר, הצהרה על הקשר בין אחדות העם לאחדות האל. נוסף על כך את דברי המדרש הידועים הרואים בזמן קריאת שמע את עיתוי מסירת נפשו של רבי עקיבא, המוציא נשמתו ב'אחד': "בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה... והיה מקבל עליו על מלכות שמים... כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל **נפשך**... אפילו נוטל את נשמתך... ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו... אחד" (ברכות סא ע"ב, וראו גם: ירושלמי, ברכות פ"ט יד ע"ב; תנחומא, תבוא ב; מדרש משלי ט).

הנה כי כן מבחינת סדר התפילה ברכת 'אהבה' מובילה ל'שמע', שעניין חשוב שבה הוא 'אהבת'. במרקם הזה בולט 'ייחוד האל', הנושא פוטנציאל אנטי־נוצרי מובהק.

אם נחזור לאשכנז של מסעי הצלב, לקריאת שמע ולמדרשיה היה 'שימוש' מן המפורסמות הוא כי 'קריאת שמע' הייתה סיסמה נשגבה שנשאה בפי מייחדי ה' בחייהם; סיסמה שיש בה כדי לשלול מהותית את האמונה האחרת,⁵⁴ וביטויי ייחוד ה' מצויים במעשי הדורות ההם כמעט בכל עמוד ועמוד,⁵⁵ ועיסוק רעיוני ב'ייחוד' עולה במקורות אחרים בני העת ההיא.⁵⁶ ישום מפורש של המדרשים דלעיל נגלה בכרוניקה דוגמת זו של רבי שלמה ב"ר שמעון:

לרבי אבהו, שמאבקו במינים בקיסריה היה כרוך מן הסתם דווקא בהבלטת גאוה יהודית בגלוי. כך או כך, בראייה כוללת של הסוגיה ובאפשרות לראותה מקור השראה לפולמוס, בענייני מינים עסקינן!⁵³ מבחינה עקרונית אפשר שקשורים לדברים בהמשך (לעיל הערה 52), ובהדגשם את אחדות האומה, מבליטים עקרונות של מחאה נגד פרישה מעם ישראל, על רקע השקפה בדבר אחדות האל. עיקרון זה בהחלט יכול להיות מכונן נגד מינות במובן הנוצרי. רבי אבהו בקיסריה הציג מאמרים נוספים שיכולים להתפרש כך, ולא נרחיב במסגרת זו.

כניסוחו הקולע של יעקב כץ: "קריאת 'שמע ישראל' שבפי קדושי תתנ"ז מלווה הצהרת אמונה שיש עמה משום שלילתה של אמונה אחרת: אלוהינו – ולא בשר ודם, אחד ולא שלושה. על שום האמונה הטהורה נדחה הפיתוי של ההמרה" (כץ, תשכ"א, עמ' 333).

54. שם, עמ' 332, הערה 62.

56. למשל השיבוץ המדרשי בפירוש רש"י לתורה ל'קריאת שמע', וכן בפירושו לברכות כא ד"ה 'והרי', וכתוב שם 'למלך מיוחד ואולי צ"ל 'יוחיד' (ראו הערתו של כשר, תש"ס, עמ' מ'). והדגשות בעקבות התלמוד בספר הפרדס, תרפ"ד: "אחד בדל"ת יאריך עד שיעור שיעשנו בלבו יחידי בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם [...] להאמינו וליחד אלוקותו על כל הילודים [...] לידע ולהודיע שאין בכולן אלא רשות אחד" (ספר הפרדס, תרפ"ד, סי' סג), וכן: סידור רש"י, עמ' 12; מחזור ויטרי לתלמיד רש"י, עמ' 10.

ושם היה איש חסיד וצדיק מגדולי הדור, רבנו מנחם ב"ר יהודה, ודיבר באזני העם ודרש לפניהם **כמו שעשה יעקב אבינו אל בניו** כשביקש לגלות להם את הקץ ונסתלקה ממנו השכינה [...] **והם ענו ואמרו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד** [...] **ואף אתם עושים כן היום**. ויחדוהו בלב שלם ויעשו כאשר דיבר אדוני הארץ ויצעקו כולם פה אחד ולב אחד שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד. אז היו רבנו יצחק ב"ר משה ושאר הרבנים החשובים עמו והיו יושבים.⁵⁷

והוא הדין במקומות אחרים.⁵⁸ למותר לציין שאין לראות בקטע זה 'היסטוריה כפשוטה'. דומה כי המסופר כאן רומז למצוקה דתית שבהיגד המדרשי המקורי ניצוקה ל'כשביקש לגלות להם את הקץ ונסתלקה ממנו השכינה'; והנה גם כאן הקץ אינו ברור והתחושה היא כי נסתלקה השכינה. ציינו לעיל כי המדרש מבליט אחדות ('אין בלבנו אלא אחד'). אפשר כי האחדות המוצגת כאן שונה מעט במהותה מזו של המדרש; רוצה לומר, לא אחדות לאומית במובן הרחב מופגנת אלא אחדות קבוצתית-קהלית של המוסרים נפשם – 'ויצעקו כולם פה אחד ולב אחד שמע ישראל...'. דגם הכרוניקות הזה עולה גם בפיוט. למשל בפיוט אחר בן התקופה, לרבי הלל ב"ר יעקב מבונא: "דבר זה בהשמעם נתרצו יחד / כבסין נעשה ונשמע להשיב כאחד / כולם בני איש אחד / מטה המושלמת מלהיכחד / שמע ישראל יי אלוהינו יי אחד".⁵⁹ וכאן חיבר את כוחה המאחד של קריאת שמע בעת מסירת הנפש ('נתרצו יחד') לשיאי האחדות הלאומית הכוללת המיוצגת בפרשת בני יעקב ('כולם בני איש אחד'), ובמעמד הר סיני ('כבסין נעשה ונשמע להשיב כאחד'), אחדות הכרוכה בשלמות ונצחיות האומה ('מטה [=מיטת יעקב] המושלמת מלהיכחד'). זאת ועוד נוסף על עצם הדגשתה את אחדות האל, הייתה פרשת שמע כטקסט העומד לפרשנות, מוקד פולמוס העומד בפני עצמו בעטיו של הפולמוס הנוצרי שחייב פולמוס נגדי – פולמוס על גבי פולמוס. הנה, בנצרות פורשה 'פרשת שמע' כרמיזה אלגורית לשילוש:

שמע ישראל יי אלהנו יי אחד (דברים ו, ד) המינים פוקרים ואומרים שלושה שמות הללו רמז על השילוש. ויש להשיב תשובתו בצידו 'זאהבת את יי אלהיך' (ה) הרי חיסר שם אחד ואין כאן אלא שניים, כדי שלא יטעו ויאמרו שלושה הם (ספר נצחון ישן, סב).⁶⁰

57. הברמן, תש"ל, עמ' לג.

58. למשל: "וגם בבוא האויב עליהם צעקו כולם בקול רם בלב אחד ופה אחד שמע ישראל יי אלוהינו יי אחד" (שם).

59. שם, עמ' קלז.

60. ברזיאר, 1978, עמ' 62-63. וראו: יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 57.

נמצא שהמייחדים את השם שבפיהם פסוק 'שמע' והעוסקים בסיפור הייחוד הזה, אינם רק מכריזים על אמתות עיקר אמונה מרכזי בדתם אלא גם מנגחים את פרשנות הדת האחרת לאותו הפסוק בעצמו!

עד כמה משתקפת פרשנות מיישמת זו של 'שמע' בפיוט 'אהבה' של רבי יוסף שהוצג כאן? ברובד הראשוני, הבולט והפשוט, פיוט 'אהבה' אשכנזי בעת ההיא עשוי לנצל את הסוגה כדי להעמיד על גודל הצרה, ומשום שב'אהבה' עסקין, בניסבות אלו עשויות להשתקף בו תחושות השבר המאפיינות 'אהבה נכזבה'. מעבר לכך אמנם אין כאן הדגשה מיוחדת על 'האחדות' הלאומית או הקהילתית דוגמת הנאמר לעיל, אך הסוגה מאפשרת להציג את דבר 'האומה' כישות סמלית הניצבת מול אלוהיה ברגעי משבר, כשנדמה – אם ננקוט את לשון המדרש – כי נסתלקה שכניה ונתעלם הקץ; והנה כמוהו כבמדרש שיר השירים, הדושיח המובנה בסוגה נמשך! הצגנו גם רמזים מילוליים ל'שמע', ומלבדם איננו יכולים להצביע על קשר מפורש יותר לתכניה. אין כאן דרך משל רמיזה נגד השילוש, העשויה ללוות פיוטים מסוימים,⁶¹ ובעד הייחוד, אך דומה שבזכות רמזים מילוליים אלו ובכוח עצם הקשר שבתפילה לפרשת האמונה הגדולה, עולמה של קריאת שמע נמצא ברקע ועמו הפולמוסים עם הנצרות, ראש וראשון שבהם על האחדות. אכן, פיוט 'אהבה' בן הדורות הללו המעלה על נס את סבלות האומה, מיצר על אבדן אהבת האל ומשתמש בתובנות הידועות של שיר השירים ומדרשיו, אינו יכול שלא להתייחס – ולו בעקיפין – לבעיות התאולוגיות העומדות בבסיס הוויכוח עם הנצרות. עם זאת גם לפולמוסן מושחז כרבי יוסף, הסוגה מחייבת. סוגה המעודדת פנייה אל ה' מבליטה את כאב הניתוק ממנו ואת העדפתו ל'שנואה' ואת ציפיית הנקם שיביא ('אשיב נקם לצרי לחיקם', טור 34), ואילו בנוגע לחולשתה התאולוגית של הדת המתחרה נגלה רק רמזים. אמירות מפורשות יותר נגד הנצרות נשמרו ליוסף המקנא.

61. למה הכוונה ברמז נגד השילוש? אין שאלה זו פשוטה. יש מקרים ברורים יחסית, למשל האירוניה של רבי יצחק השניר: "הדוף אומה משלשת בשהת / ולעשות לה שקוצים / מקוששת שנים עצים" (בריתקוה, תשנ"ו, עמ' 198). במלוא הזהירות המתחייבת נציין כי אפשר אולי לדבר על רמזים נגד השילוש בפיוטים המבליטים 'שלוש' בהקשר של עניין יהודי, כשבאותו הפיוט בעצמו מצויה גם אמירה אנטי-נוצרית ברורה. למשל בפיוט 'שלישיה' (האם זו רק הגדרה מבנית?) של אברהם ברבי שמואל משפירא: "דת יהודית נטשה / ביד אדומים נגשה הראית עמך קשה: [...] ואם תמאנו באיש / הנצלב מזמת מביאי / ברו לכם איש: [...] סמוכים תמוכי המוני / פועל שלשת אתני / קוראים אל יי: [...]". (גולדשמידט, תשנ"ג, עמ' 12). ואולי אף בשיר הייחוד, שמצד עצמו כל כולו לא בא אלא לייחד את השם, ומחמת רתימתו לצורך זה גם את המספר 'שלוש', עשוי לרמוז לשימוש הנכון – היהודי – במספר הזה, ולהפקיעו מצד של נגיעה בנצרות. למשל: "אבותיה שלשה בשם ישראל בנויה / בשלש דת ישראל וכהונה ולויה / גם תשלש יום במקרא בתלמוד במשנה שניה" (שיר הייחוד ליום שלישי, מן הקרן והברמן, תש"ח, עמ' עט). הנשוא כולו מצריך עיון מעמיק, ובכוונתי לעסוק בכך במסגרת אחרת.

ב. 'אלוהים בעלנו זולתך אדונים' (על גזרת אברון [יורק] בשנת ה'תקנ"א)

המאורעות ביורק ופולמוס אפשרי בכרוניקות

המאורעות ביורק העומדים בבסיס 'אלוהים בעלנו זולתך אדונים' תוארו בכרוניקה יהודית (להלן) וגם בפיוט אחר בן הזמן.⁶² מבחינת הסוג הפיוטי מדובר ב'קניה', ולפי מסורת עתיקת יומין שיסודה במגילת איכה, ערוכה באקרוסטיכון של אל"ף-בי"ת. בתום האל"ף-בי"ת בא האקרוסטיכון של השם יוסף, והוא מסתיים באות רי"ש, אולי משום שהיא האות המסיימת של 'בן אשר'. כמקובל בקינות רבות גם זו משובצת בפסוקי מגילת איכה, המשווים לה אופי של מעין 'מדרש איכה'.

כאמור, מנקודת הראות של הזיכרון היהודי סיפור המעשה העומד ביסוד הקינה מובא בכרוניקה היהודית, ונציג את עיקרי הדברים:

קמו טועים על עם יי בעיר אברון אשר באנגלטירא בשבת הגדול, ועת הנס, נהפך לאונס ולעונש. ויברחו אל בית התפילה, כי סיברו כי שמה בית מנוס. ויעמוד הרב ר' יום טוב וישחטם כס' נפשות. וגם אחרים שחטו. ויש שציווה לשחוט בנו יחידו אשר לא נסה כף רגלו הצג על הארץ מהתענג ומרוך. ויש מהם שנשרפו על יחוד בוראם. ויהיה מספר ההרוגים והשרופים כק"ן נפשות קדושים.

פרטים רבים על שהתרחש – מהם דומים בעיקרם למסופר כאן – נשתקעו גם בזיכרון של הא'חר', הכרוניקאי הנוצרי האנגלי,⁶³ ונזכיר מהם להלן.

בהיות המחבר – כעולה מניתוחו – פולמוסן מובהק, יש טעם לשאול האם שזר בקינתו רמזים פולמוסיים מהותיים נגד הנצרות ומעלליה? ודוק, שהפולמוס – גם אם אינו ישיר – כה בסיסי הוא עד שמוצפן כבר בטקסטים הבסיסיים של הכרוניקות. הוא מתבטא למשל בהנגדה של גורמי המקום והזמן היהודיים והנוצריים. בכרוניקה היהודית מתחילה המפלה באתר המקודש – 'ויברחו אל **בית התפילה**, כי סיברו כי שמה בית מנוס', ואפשר

62. בקינת רבי מנחם ב"ר יעקב 'אללי כי באו' (הברמן, תש"ל, עמ' קמז-קנא) יחדו בתים לאירועי תתקל"ט (1179) בבוברט ולאירועי תתק"נ (1190) ב'איי היס'. להלן נזכירו ונעלה גם אפשרות לקשר בינו ובין קינתו של רבי יוסף העומדת בבסיס מאמרנו. על 'אלוהים בעלנו זולתך אדונים' ראו: איינבינדר, 2002, עמ' 164-166. על קהילת יורק בימי הביניים עד לגירוש ועל האירועים ביורק ראו: דובסון, 1974.

63. הכוונה לכרוניקה של וילהלם מניו בורי (William of Newburgh). דינבורג, תרצ"א, עמ' 52-56.

כי 'בית התפילה' שממנו לא צמחה הישועה עומד ביסוד בית בקינה – 'פרצו פרץ רב בני שועלים. נודע כי **שערי תפילה ננעלים**' (טור 33; מכאן להלן מספור שורות על פי המקור);⁶⁴ 'בית התפילה' נפרץ פרץ רב' (הקישור של 'פרצות' ו'שועלים' מזכיר כמובן את 'השועלים ההולכים בחורבות בית המקדש'),⁶⁵ ולמרות זאת 'שערי התפילה' – 'ננעלים!' ובכרוניקה האנגלית:

אולם כשנגמר הטבח, באו הקושרים תיכף אל **בית הכנסייה** הראשי ובאיומים של אונס הכריחו את השומרים הנפחדים למסור לידיהם את רשימת החובות שהיו שמורות שם ושעל ידיהן לחצו המלומים ברבית את הנוצרים, ובאש הקדושה השמידו תיכף את הרשימות האלה באמצע **בית הכנסייה**.⁶⁶

רוצה לומר שבכרוניקה העברית המפלה הולכת ומתגלגלת מבית הכנסת, ובכרוניקה הנוצרית היא מסתיימת ב'אש הקדושה' המשמידה את שנראה בעיניים נוצריות כאחד המאפיינים היהודיים המובהקים, דווקא 'בבית הכנסייה'. שאלה בפני עצמה היא מה טיב מעשה השרפה בכנסייה, האם כך ראוי לנהוג ואם אכן 'משחק' כאן מניע נוצרי טהור;⁶⁷ מכל מקום, ברור שהכנסייה מובלטת ומייצגת כאן את הניצחון.⁶⁸ אשר לזמן, יובל העמיד על מקור אפשרי של 'שבת הגדול' – מועד 'נסי' בפני עצמו – באשכנז כמעין ניגוד ל'חג התמרים'.⁶⁹ אשר לזמן אירועי יורק, על פי הכרוניקה היהודית: "**בשבת הגדול**, ועת הנס,

64. מעין זה, ואף מפורש יותר, בפיוטו של רבי אברהם 'אדברה בצר רוחי': "גם כי אזעק ואשוע שתם תפילתי: כי **נעלו שערי** רחמים ולא השמע אנקתי. משכימים ומעריבים **לבית כנסייתי**. ואומרים אילותי לעזרתי" (הברמן, תש"ל, עמ' סא).

65. בעקבות מכות כד ע"ב. ויש בכך מעין השוואה בין חורבן בית המקדש לחורבן מקדש המעט.

66. דינבורג, תרצ"א, עמ' 56.

67. ראו ניסוחו של גולדין: "ויליאם מניבורו מסיים את סיפורו בביקורת קשה על הנוצרים, המכונים בפיו 'קושרים'. הם הרגו את היהודים שנמלטו מן ההתאבדות המונית והתחננו להתקבל כנוצרים, הם שרפו בקתדרלה הקדושה של העיר יורק את העתקי קבלות החוב ליהודים שניציגי המלך שמרו שם ואחר כך פנו למסע הצלב שלפניהם" (גולדין, תשס"ב, עמ' 214).

68. יש העמדות ישירות של כנסייה לעומת בית כנסת בהקשרים פולמוסיים: "נאם ר' יוסף [...] בר הר"ר טודרוס אשר כלה **בית הכנסת** בנרבונא ובתפילתו הרס **בית עקר הרעים** [=כינוי גנאי לכנסייה]. והנה קול קרא אליו בלילה ההוא לאמר: כלכל טודרוס 'המה יבנו ואני אהרוס' (מלאכי א, ד) (יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 97).

69. יובל, תש"ס, עמ' 230-234. ראוי להוסיף כי בימי הביניים הייתה תפיסת נס מיוחדת לשבת הגדול, שלפי מקורות ימי הביניים היה קשור לבכורות ולשחיטה (יובל, תש"ס, עמ' 231-232). ראוי להזכיר גם את הניסוחים המיוחדים המבליטים את 'אומות העולם' ובכוח ביטוי זה מקשר להווה: "שאז היה בעשור לחודש ועל כן קורין אותו שבת הגדול, לפי **שנעשה בו נס גדול** כדאמרין במדרש, כשלקחו פסחיהם באותה שבת נתקבצו בכורות **אומות העולם** אצל ישראל ושאלום למה היו עושיין כך. אמרו להם: זבח

נהפך לאונס ולעונש", ואפשר שיש לכך הד בקינה של רבי יוסף – 'אנאמר בידו קימנו. ויאמרו לא כי על יום טוב באנו' (טור 28). 'יום טוב באנו' מתייחס כמובן לשמו של החכם המפורסם, אך עשוי לשאת משמעות נלווית נוספת – היכנסות-הכנה לחג. ומנגד רשימת פרעות העת ההיא בכרוניקה הנוצרית של רלף דה דסטו מסתיימת כך:

ובששה עשר למרץ נמסרו למות **בירוק**, כפי שאומרים קרוב לחמש מאות בהתנפלים האחד על השני ובהכותם איש את רעהו, מפני שמוטב היה להם ליהרג ביד בני עמם מאשר ליפול ביד הערלים. **ובשמונה עשר למרץ**, כלומר, **בחג התמרים**, נהרגו כפי שאומרים, שבעים וחמישה איש בסט ארמונדס.⁷⁰

הנה כי כן אמנם אירועי יורק קדמו מעט לחג התמרים של השנה ההיא, אך ההבדל הקל בזמן מצדיק כמדומה אווירת יום משמעותי לנצרות העומד מול יום רב-משמעות ליהדות.

ונסכם, גם אם הכוח המניע הספציפי לאירועי יורק היו עילות פוליטיות וחברתיות, הסימבוליקה הדתית מרחפת מעליהם כצל, ולדברים שלל ביטויים מגוונים במקורות התקופה.

נביא עתה כמה בתים מן הקינה על פי הברמן,⁷¹ שגלומים בהם לדעתנו רמזים חשובים לעניינו של מאמר זה. נתמקד בשלוש נקודות: האחת היא ניסיון לחשיפת רמזים אנטינוצריים בקינה, השנייה היא בירור טיב האחריות שהוטלה בקינה במלך ובשלוחיו ומשמעותה, והשלישית היא הדיון הפיוטי במעמדם של החכמים-הגדולים שהשתתפו באירוע.

רמזים אנטינוצריים בקינה

אשר לנקודה הראשונה שציינו, לשונו הפיוטית של רבי יוסף איננה מסגירה בנקל את הרמזים האנטינוצריים הגלומים בה, ומכל מקום ראוי לנסות לפענחם ולהציג אפשרויות מספר. "אלהים בעלוננו זולתך אדנים. כמעט כלונו מים זידונים / בהיותך כמחריש וכמסתיר פנים. בא שובר והכה אם על הבנים" (טור 1-2). זוהי הפתיחה, והיא עשויה לשאת אופי

פסח לה' שיהרוג בכורי מצרים. הלכו אצל אבותם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל, ולא רצו ועשו בכורות מלחמה והרגו מהן הרבה" (תוספות שבת פז ע"ב ד"ה 'אאותו). וכדוגמתו: "כשראו מצרים [שלקחו איש את פסחו לשחוט] היו רוצים להינקם מהם, ונהיו מעיהם מורתכין באש נדעכין, ונידונו ביסורים ובחולאים גדולים ורעים ומרים, ולא הזיק לישראל מאומה, ועל שם שנעשו בו ניסים לישראל באותה שבת שלפני הפסח לפיכך נקראת שבת הגדול" (סידור רש"י).

70. דינבורג, תרצ"א, עמ' 51-52.

71. הברמן, תשל"ג, עמ' קנב-קנד.

פשוט שעיקרו פנייה בוטה אל האל המסתיר פנים ('אלהים' בעלונן זולתך אדנים' – בניגוד לדגם הבסיסי של הזולת', ובשונה מניסוחי פתיחת קינה המשמרים אותו כדוגמת "אין לנו אלהים עוד זולתך" של רבי שמואל ב"ר אברהם הלוי, ו"זולתך אין אל צדיק ומושיע" של רבי אליעזר ב"ר יהודה); ועם זאת הפתיחה עשויה גם להציע רמזים עדינים – היא מדגישה מודעות ל"בעילה", אונס (בעלונן). אפשר לדבר על ניסוח מוטיב זה בעקבות דברי הושע, נביא המדגיש את אופייה האלילי והמיני של הדת המתחרה בימים המקראיים הרחוקים ההם,⁷² והקורא המודע לעצמת הנצרות עשוי להירמז כי כזה הוא המצב גם בהווה, אלא שכאן מלווה האונס באלימות הידועה מתיאור המעשה בירק וקודמיו במסעי הצלב הראשון והשני. הבעת היחסים במשולש ה', נצרות, ישראל' איננה מצטמצמת כאן רק ל"היום שנואה עזובה לזרים" כבפיוט ה'אהבה' שהוצג קודם (טור 3), אלא לבעילת ישראל ממש.

כמעט כלונן מים זידונים' לקוח כמובן ממליצת תהלים, ובפשטות מתאר את גודל הצרה. ואולם על רקע שימוש מפורש במליצת 'מים זידונים' כדי לתאר את הטבילה בכרוניקות,⁷³ רמיזה לכך בפיוט אחר העוסק גם באירועי יורק,⁷⁴ ושימוש ב'מים' בשפת הסמלים של בעלי הכרוניקות והפיוטים בכלל⁷⁵ (אף שאין בכך חידוש גדול, גם הגרסה של הכרוניקאי האנגלי מבליטה את הטבילה⁷⁶), אפשר שהביטוי מביע כאן גם את גודל החשש מן הטבילה; כלומר מי הטבילה לנצרות הסיים 'המים הזידונים' המאיימים על ישראל לכלותו.

72. בעיקר מתרכזת מחאתו של הושע בנושא זה בפרק ב, העשיר בדימויים מיניים חריפים ביותר המתארים את בנידת האומה באלוהיה. גם אם הדברים אינם נאמרים במפורש, התחושה היא שהשימוש במוטיב הזה קיים כאן במהופך.

73. בכרוניקה של רבי שלמה ב"ר שמעון: "ויבקשו מהן לצחן במים הזידונים שלהם" (הברמן, תש"ל, עמ' 12); "ויבקשו ממנו לטנפו במים הזידונים" (הברמן, תש"ל, עמ' 12), ובאמירה כללית יותר: "ואז רבו המים הזידונים" (הברמן, תש"ל, עמ' 12). וראו גם בסליחה: "בקקונו גוי עז פנים. בלעונו חיים המים הזידונים" (הברמן, תש"ל, עמ' 12). ומעין זה: "זידונים שטפו / ועל ראשי צפו" בקינה 'אש חוקד בקרבי' (גולדשמידט, תשל"ב, עמ' קיב).

74. את אירועי שנת תתקל"ט מתאר רבי מנחם ב"ר יעקב: "לנהר הושלכו פצועים ומעונים / אזי עבר על נפשנו המים הזידונים" (הברמן, תש"ל, עמ' קמח).

75. יובל, תשנ"ד, עמ' 406-411. וגם במה שנראה מעין מדרש אגדה: "מפי רב יצחק מטרויש: למה לא נאמר 'כי טוב' ביום שיני, כי בכלם הימים כת' 'כי טוב' חוץ מים שיני? מפני שראה הק' שעולם גדול יהא נאבד על ידי מישמד. וביום שיני אינו מדבר כ"א [=כי אם] ממים, לכך לא נאמ' בו 'כי טוב', כי הק' רוצה במפלתן של רשעים" (כתב יד פאריס 1408, דף 39 א, על פי גרוסמן, תשנ"ג, עמ' 127).

76. "נתנו את הבחירה לכל אלה אשר נשאר מחוץ למבצר: הטבילה הקדושה או העונש הקיצוני" (דינבורג, תרצ"א, עמ' 54); "ואנחנו מכירים באמונה הנוצרית ומבקשים רחמיה, בהיותנו נכונים להטבל בטבילה הקדושה, כמו שאתם הייתם רגילים לבקש מאתנו" (שם, עמ' 56).

בהמשך באה ההתייחסות להתאבדות, שאפיינה את האירוע בירוק על פי בעלי הכרוניקה היהודית (ויעמוד הרב ר' יום טוב וישחטם כס' נפשות. וגם אחרים שחטו. ויש שציווה לשחוט בנו יחידו...), וזו של ויליאם מניו בורי.⁷⁷ כך בחלק הראשון: "האמר לאביו ולאמו לא ראיתיו. ולבנו יחידו אמר לא ילדתי / נהפכתי לאכזר וכמו זר חשבתיו. העל כן אהבתיו אליו והקרבתיו" (טור 9-10). ובדומה לו לקראת הסיום: "תחת מקניהם הקריבו בניהם. וראשית אוניהם שחטו לעיניהם / קדושים לא חשכו ממך יחידיהם. כי אחזו מעשי אבותיהם בידיהם" (טור 43-44). כלומר זהו אבל על הכחדת המשפחות המגיע לשיא עגום בסיטואציה – מציאותית או גם מטפורית – של שחיתת הקרבת הבן היחיד, וזאת במועד כה טעון – שבת הגדול, שבו מתבקשת תחילת העיסוק בקרבן פסח. הארמזים להקרבה שבעקדה ולקרבן פסח העומד ברקע ברורים מכל ברור, אך אין להוציא מכלל אפשרות שהקטע הטעון רווי בבדלי רמזים נוספים. אפשר שב'יחידו' נרמז בעדינות גם הייחוד, כביכול שוחטים את בניהם היחידים למען ייחוד האל (בכרוניקה העברית לעיל הייחוד מודגש בהקשר של השרפה – 'יש מהם שנשרפו על יחוד בוראם'). ומתוך התכחשות לאהבה הטבעית ל'בן המשפחת' (נהפכתי לאכזר וכמו זר חשבתיו), מקיימים בכך גם את 'אהבתו' של ה'; 'ייחוד' ו'אהבה' ('יחידו... אהבתיו', טור 9-10) משתלבים ברמזים אלו ממש כב'קריאת שמע' – '...אחד... ואהבת'.

לסיכום, בעקבות המודעות לשימוש האירוני ב'בן' העולה לדעתנו בפיוט ה'אהבה' שהוצג לעיל (בנך לעיניך רצוף וכתות', טור 21), ובריבוי ההתייחסות ל'בנים' מתוך רמיזה ל'אל' שברקע בפיוטנו, עשויה לבצבץ גם כאן מחאה סמויה נגד תפיסה נוצרית של המצב שבו לאל יש בן. כביכול המאמינים באל שיש לו בן שסבל, גורמים להריגת בנים ממשיים לאבות ממשיים. בטור בהמשך מובלע מוטיב מוכר נוסף: "עדה הקדושה כולה מתאמת. לפני גוזייה כרחל נאלמת" (טור 31). מליצת הפייטן באה בעקבות ציור מקראי ידוע המביע חוסר אונים וחולשה הכרוכים בחשיפה לאכזריות: "כְּשֶׁהָ לְטַבֵּחַ יִבֹּל וְכָרְחַל לְפָנַי גִּזְיָה נֶאֱלָמָה..." (ישעיהו נג, ז). הצלע הראשונה, 'עדה הקדושה כולה מתאמת', מעמידה ניגוד חריף בין ציור ה'רחל' לבנות צאן אחרות ששכולה אין בהן. בעקבות: "כְּעֵדֶר הַקְּצֻבוֹת [...] שְׂכָלָם מִתְאַיְמוֹת וְשְׂכָלָה אֵין בְּהֵם" (שיר השירים ד, ב). עם זאת מן המפורסמות הוא כי מקור הפסוק – פרק נג בישעיהו, הלא הוא פרק 'עבד ה'' – עמד במרכז הפרשנות הנוצרית שקולה מהדהד בספרות הפולמוס היהודי. לא זו אף זו, השם הפרטי 'רחל' פורש בהקשרים של קידוש השם כסמל.⁷⁸ לכן נאמר כי לבד ממטרתו העצמית, ציור

77. ראו למעלה וגם אצל דינבורג, תרצ"א, עמ' 52-56.

78. כהן, תשנ"ז.

הרחל הנגזזת ושותקת משדר גם רמז להרסנות הנצרות הנשענת על פרק נג, שלכאורה בא לתאר את עבד ה' הכפוף והשפוף, ובפועל רוצחת וחומסת.

ראוי לעמוד על ציור שביסודו בא ללמד על עצמת הבכי: "מי יתן עיני כנטולי כימה. אבכה בת עמי ימים ימימה / עלתה החמה. כמנין החמה. אנהימה 'למה ה' שמה" (טור 25-26). הברמן פירש את 'כנטולי כימה' בהקשר של המבול (אליבא דחו"ל, זה היה 'המצב האסטרונומי' בעת המבול, בעקבות ראש השנה יא ע"ב), מבחינת הפייטן רוב הדמעות משול כמבול. ואת 'כמנין החמה' פירש – ימים במספר 'חמה', שהיא בגימטריה נג (=53), ולשיטתו, זהו זמן הפרעות.⁷⁹ מבחינה ספרותית יש ב'כמנין החמה' חיזוק מעניין למוטיב המבול. אחרי המבול הייתה הציפייה – יש לשער – שתעלה חמה (=שמש), והנה עלתה חמה (=כעס). אין להוציא מכלל אפשרות שפועלת כאן גם רמיזה נוספת. כזכור, גם המבול נספר בימים, ומבחינה מקראית אפשר להעמיד את מנינים על 'שנת חמה' (=שמש);⁸⁰ ומבחינה כללית אף כאן היו אלו ימי כעס. להתייחסות לחמה שמש יש גוון נוסף. יש פרשנויות של 'שמש' הנזכרת בכרוניקות של מסעי הצלב כמציינת מועד בלוח השמשי. בהקשר זה חשובים דבריו של יובל: "את מעשיהם של מקדשי השם ב'24 ביוני תיאר הכרוניקאי כמעשים שנעשו 'לעיני השמש' ובכך רמז לחג לידתו של יוחנן המטביל חג המולד הקיצי החל ביום היפוך הקיץ...".⁸¹ אפשר שגם גלום כאן רמז נגד הלוח הנוצרי, שביסודו הוא לוח חמה ובעבור ישראל היא חמה.⁸²

שורה נוספת הראויה לבירור בהקשר זה מופיעה בבית הזה: "לא אליכם כל עברי דרך הביטו. וראו אם יש מכאוב כמכאובי בי חבטו / איבי רעה ימצאו מעץ רועים נלקטו.

79. הברמן, תש"ל, בהערות עמ' רס, בשם: ש' אברמסון.

80. מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר בראשית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 78. הביטוי: "כמנין ימות החמה" מופיע במדרש (בראשית רבה ז, עמ' 52-53; תנחומא בובר כי תצא ב, עמ' יז ע"א).

81. בעקבות הברמן, תש"ל, עמ' מה, ראו: יובל, תש"ס, עמ' 105. באופן עקרוני נמצא במקורות התקופה מגוון תיאורי חשיפה לשמש, למשל: "ועל כיוצא בו נאמר 'אזהביו כצאת השמש בגבורתו' מה היא גבורתו בתקופת תמוז. צא ולמד כמה שבחו של שמש בתקופת תמוז יותר מכל ימות השנה, כך יהיו צדיקים גדולים לעולם הבא יותר מכל האומות" (הברמן, תש"ל, עמ' נב). ויש תיאורים פשוטים של שילוב השמש בזירת הפרעות. למשל קינת רב דוד ב"ר משולם: "ירא יראה פעולת בנות בוטחות. בתם היום ערומות לשמש נטחות" (שם, עמ' עא); "וקידש מר שמואל ב"ר אשר את השם לעיני השמש" (שם, עמ' עז). ויש גם תיאור של ליקוי חמה: "בימים ההם לקתה החמה, וביום הבא שיבר ה' גאון אויביו נעקר שמם" (שם, עמ' נט), ובפיוט של רבי מנחם המתייחס גם לאירועי יורק, בקטע על תתקל"ט: "עליהם חשך היום והשמש בדיוום / והירח לדם לפני בוא יום (שם, עמ' קמח); 'איכה ישבה בדד': "האיש עניו קילל המאור / אשר לא חשך בצרה לאור / והיה ביום ההוא לא יהיה אור (זכריה יד, ו) / ענה השמש מה עשיתי אני / בשבט יסרוני להאיר ציוני" (הברמן, תש"ל, עמ' 54).

82. על המתח בין הלוחות ראו עמנואל, תשנ"ח.

אלפים בני שנה לעיני נשחטו" (טור 23-24). הבית עטוף במעטפת מקראית. פתיחתו בארמז למגילת איכה: 'לא אליכם...', וסיומו בחיזוק מוטיב העקדה. מה טיב הביטוי 'מעץ רועים נלקטו?' הברמן התקשה לבאר, ונטה לפרש כי 'מעץ' צריך בכלל להיקרא 'מעט',⁸³ כלומר 'מזמן ש...'. הביטוי אכן קשה, אך אפשר שעקב ריבוי ההתייחסויות ל'עץ' בהקשר של הפולמוסים על עץ הצלב שצוינו לעיל, וכזכור גם רבי יוסף השתתף בהן,⁸⁴ יש מקום לראות גם כאן את העץ כמזכיר את הצלב, שממנו על דרך ההיפוך תימצא הרעה לאויבים. גם בלי להבין את הביטוי על בריו גלום באזכור זה של 'רועים', שלעצמו עשוי לרמז על השליחים,⁸⁵ רמז על דרך משחק המצלול ל'רעה' – 'רעים' עם זיקה של משמעות ל'אלפים' (=שוורים שרועים רועים אותם) בהמשך הטור.

אחריות המלך

עד כאן רמזים השוזרים התנגדות לנצרות בתמות המרכזיות של הפיוט. עתה נעבור לנקודה השנייה, המעלה היבט מרכזי באפיונו הרעיוני של פיוטנו – יחסו למי שהיה בעיניו האחראי לאירועים. כאמור, הקינה עוסקת באירוע ידוע שתואר בקצרה בכרוניקה היהודית ובהרחבה יחסית בכרוניקה האנגלית.⁸⁶ מתברר כי הקינה נוגעת במדויק במציאות ההיסטורית העולה ממקורות אלו, כולל לנקודה שיש בה מן המודעות הפוליטית למלך: "חמסי עליך מלך האיים. בכנפיו נמצאו דם נפשות נקיים / יפקד אלהים על כתי כתיים. חללי בת עמי חלקם בחיים / טל ואל מטר על ארץ האי. מיום נתעטר מלכך לך ארץ אי / בת עמי קומי מתוכה וצאי. הגם הלם ראיתי זאת אחרי ראיי" (טור 15-19). לא הפולמוס האידיאולוגי עומד במוקד הקטע, ואין כאן רק התחשבות סתמית עם העולם הגוי או הנוצרי באשר הוא כזה, אלא עם מלך קונקרטי שאליבא דבעל הקינה מעל בתפקידו להעניק חסות ולבסס משטר יציב. רוצה לומר שלא חלקו של המלך במסע הצלב – עניין ידוע היטב שעשוי לשרת פולמוס אידיאולוגי – מובלט כאן אלא הציפיות שלא יישפך דם נקיים תחת ממשלתו. בגידת הכפופים למלך אנגליה עולה גם באזכור ה'שר' בהמשך ('אך השר הצר והצר לימינו', טור 27). חשוב לציין כי בכרוניקה העברית אין האשמה של המלך באחריות לאירועים ביוק בשנת תתקנ"א (לעיל), ובאשר לתיאור הקודם על האירועים

83. הברמן, תש"ל, בהערות עמ' רס.

84. יוסף המקנא, תש"ל, מבוא. אשר לעץ' ראו אזכורו המרובים אצל רבי יצחק השני (לעיל הערה 61, עמ' 88-90). הסוגיה קשה, ואפשר שיש לקחת בחשבון את ריבוי ההתייחסויות לרועי צאן בפירושים של פרשת הסנה בקרב בעלי התוספות. ראו גליס, תשמ"ג-תשמ"ז, חלק ו, עמ' 20-20.

85. "אלא לכו אל הצאן האובדות אשר לבית ישראל" (מתי י, 6). מעניין האזכור "גם צוה עליהם שלא יקחו מאומה לדרך מלבד מקל; לא לחם" (מרקוס ו, 8). משל העץ (לוקס ו, 43-45) בדברים אל השליחים. על תפיסת ישו כרועה יוחנן פרק י; אל העברים יג, 20.

86. דינבורג, תרצ"א, עמ' 52-56.

בלונדון, שאפשר לשער כי הם משמשים רקע מסוים לאירועי יורק, שם מובלט היטב כי המלך לא ידע שהפרעות עומדות בפתח, ואף העניש את הפוגעים ביהודים:

ויהי ביום שהוקם למלך, ואשר ניתן כתר מלכות בראשו בעיר לונדרש בבית המלכות אשר מחוץ לעיר, נאספו [...], ויבואו גם היהודים הקצינים והעשירים אשר בהם להביא למלך מנחה [...] וידחפו ויתעללו בהם. **והמלך לא ידע**. [...] **ולא ידע המלך בכל זאת**, כי כשמעו את קול ההמון בעיר שאל: מה קול הרגש הזה. ויאמר השוער: אין דבר, רק הנערים שוחקים ושמיחים. ויהי אחרי כן בהיודע לו האמת, ציוה לקשור את השוער בזנבות הסוסים סחוב והשלך ברחובות ובשווקים עד צאת רוחו. וימת במיתה רעה. ברוך האל הנותן נקמות.⁸⁷

הדברים מאוששים בכלליות גם בכרוניקה האנגלית,⁸⁸ ומתגנבת כמדומה תחושה שננסה להרחיבה להלן, כי האירוע המחריד נתפס בפיוט כניתן להסבר מציאותי כלשהו. המודעות לצדדים הראליים של האירועים דוגמת הכתרת המלך (**מיום נתעטר מלכך** לך ארץ אי') מחזקת את הממד הזה. האירוע לא היה אירוע 'דתי' צרוף של הקרבת קרבן גרידא; הוא איננו מופקע מן ההקשר ההיסטורי, ולכן יש אחראים ואשמים קונקרטיים.

הדמויות בפיוט ושאלת החכמים

עתה הגענו לנקודה השלישית. בצד תכניו האחרים עולה כמדומה בפיוט גם נימה של אפולוגטיקה פנימית, שכן כ־100 שנים אחרי מסע הצלב הראשון הייתה שאלת ה'הקרבה' – עם שעוררה השתאות והערכה – שנויה במחלוקת הלכתית.⁸⁹ והנה מתוך הפיוט עשויה

87. הברמן, תש"ל, עמ' קכז.

88. המלך לא היה: "אולם כאשר כונן המלך את מושבו מעבר לים, קשרו רבים ממדינת יורק קשר על היהודים" (דינבורג, תרצ"א, עמ' 53).

89. איננו מתכוונים בהכרח שנויה במחלוקת רשמית בבית המדרש, אך המקור המובא תדיר בהקשרים אלו: "ומכאן מביאים ראיה **אותן ששוחטים תינוקות בשעת השמד, ויש שאוסרין** [...] ומעשה ברב אחד ששחט תינוקות הרבה בשעת השמד [...] והיה רב אחד עמו, והיה כועס עליו ביותר וקוראו רוצח, והוא לא היה חושש [...] ואחר כך נתבטלה הגזרה ואם לא שחט אותן התינוקות היו ניצולין" (דעת זקנים על התורה, גליס, תשמ"ג-תשמ"ז, עמ' רסב), מתאר מעין מחלוקת. והדברים מגיעים עד לפסק ה'בית יוסף' (יורה דעה, סימן קנז): "ומכאן [=מעשה שאול] מביאין ראיה השוחטים התינוקות בשעת השמד ויש אוסרים ומפרשים הך תלמוד לומר אך שאינו יכול להרוג עצמו וחנניה מישאל ועזריה מסרו עצמם ביד אחרים אבל הם לא פגעו בעצמם ושאול בן קיש שלא ברצון חכמים עשה. ומעשה ברב אחד ששחט תינוקות הרבה בשעת השמד שירא שיעבירום על דת והיה עמו רב אחר וכעס עליו וקראו רוצח והוא לא חש לדבריו ואמר הרב המונע אם כדברי יהרג אותו רב במיתה משונה וכן היה שתפסוהו גויים והיו פושטים את עורו ונותנין חול בין העור והבשר ואח"כ נתבטלה הגזרה ואם לא שחט אותם אפשר שהיו ניצולים ולא היו הורגים אותם".

לעלות תובנה פרשנית כי אין זו הקרבה העומדת בפני עצמה אלא תגובה – במידת מה הכרחית – לצעד בלתי־צפוי של בגידה. עניין זה, שהוא מהותי במסכת הטיעונים העולים כאן לדיון, מחייב בירור הקשור בדמויות הנספים.

הצער הרווי בשורות מהול בשבחים לקדושים שמסרו נפשם במהלך האירועים. הללו הועלו על נס ונמנו בשמותיהם – בנימין, אשר, יום טוב, יעקב, משה, יוסף ואליה:

כתרו **בנימין** ובימין הרדיפו. מונים 'לא אדנים לאלה' חרפו
[...]

נאספו למשמר **ואשר** עמנו. אך השר הצר והצר לימינו
ונאמר 'בידו קימנו'. ויאמרו 'לא כי על **יום טוב** באנו'
סין ועוקר הרים למישור שם עקב. על פה וספרים במוקשים לא ינקב
ישכן לבטח בשרו לא ירקב. מה טובו אהליך **יעקב**
עדה הקדושה כלה מתאמת. לפני גוזזיה כרחל נאלמת
בת קול מחורב כיונה מנהמת. 'אוי לי **משה** עבדי מת'
פרצו פרץ רב בני שעלים. נודע כי שערי תפילה ננעלים
בהאסף **יוסף** איש חי רב פעלים. כל יחפי רגל הדרך בנעלים
צדיקים אחרי אלהים נהו. כל שומעי שמעם כי כן תמהו
אליה קרא מלאך וצוהו. אמור לאדוניך 'הנה **אליהו**' (טור 22-36).

ובהמשך מובעת הערכה כוללת לנספים: "קול שועת עמי בארץ מרחקים. כי הרגו ריקים **אנשים צדיקים** / לחיים ולמות בה' דבקים. **לא עברו תורות ולא חלפו חוקים**" (טור 37-38). דומה כי בניסוחים אלו הכוונה היא גם לסגור עליהם, ולא רק להתאבל ולהצטער על אסונם. ואכן נחשפת כאן המודעות להתאבדותם, כפי שציינו לעיל, ומתבקשת ההשוואה לעקדה ואולי גם רמיזה למעשהו המפורסם של שאול בגלבוע (טור 18: **טל ואל מטר** על ארץ האי'. כביכול זהו 'גורלו' של שטח שאירע בו מעשה שכזה. בעקבות 'קנינת דוד')⁹⁰; ובכל זאת ניסוח זה כאן ('כי הרגו...') אינו נראה כל כך כמתאר התאבדות אלא כמצוין רצח. דומה כי נפער כאן מתח – לכשעצמו צפוי למדי – בין שני יסודות: בין האשמת האויבים ברצח להעלאת ההתאבדות על נס. אולי קשה לשער שמתנהל כאן

90. שמואל ב א, כא. זהו ביטוי מעניין של דוד, שבעקיפין מצדיק – ולו במידת מה – את שאול בהתאבדותו, משום שב'הענישו' את השטח הוא תולה תלייה מטפורית את האשמה בזירת האירוע בגלבוע. על עיסוק נוצרי בפרשנות הפסוק ראו אצל פטרוס קומיסטור (Petrus Comestor), בן הזמן שפעל בפריז. מרחביה, תשל"א, עמ' 188.

פולמוס ישיר, גם אם סמוי, עם הכרוניקן האנגלי שגינה את ההתאבדות היהודית ותלאה בדפוס התנהגות אופייני אצלם ששורשיו נוקבים ויורדים עד ליוספוס,⁹¹ אך אפשר כי ברקע עומד החשש מהפרת ההלכה שאינה תומכת בהתאבדות תמיכה גורפת, קל חומר בשחיטת אחרים. בהקשר זה חשוב לציין שאין כאן הבלטה מיוחדת של ה'ייחוד' שעליו לכאורה מסרו נפשם, כלומר האירוע עשוי להתפרש לא רק בגדר מסירות נפש אלא כמעין 'בררת מחדל'. וברוח זו דומה בעינינו כי מבחינה מסוימת גם הכרוניקה היהודית איננה באה להקצין את ממד ההקרבה שבהתרחשויות יתר על המידה.

מה עומד מאחורי אזכור השמות הפרטיים של הנספים? עצם התופעה ידועה בקינות בנות הזמן,⁹² ואין זאת אלא כי זכו להבלטה בגין גודל מעלתם והקרבתם. יש העצמה במעמדם הנובעת מן השמות המקראיים (חוץ מיום טוב, הנושא ערך בפני עצמו) – כולם שמות המציינים מעלה וייחוס – ומהשימוש הדרשני שהפייטן עושה בהם. בולט במיוחד הביטוי 'משה עבדי מת', הנישא בנסיבות המזכירות את מעמד הר סיני (בת קול מחורב כיונה מנהמת), המדמה כמעט בהכרח את נושאו שמת ביורק למשה רבנו. אך לא רק 'מות משה' מקרין על אירועי יורק; אגב פריסת השמות עולה רמיזה חזקה למעין חיי נצח – למצער של הגוף – לשניים מן המומתים, ומן הסתם בניין אב הוא לכולם: **"ישכן לבטח בשרו לא ירקב"**. מה טובו אהליך **יעקב**, הנשען אולי על דברי המדרש על 'אי מותו של יעקב אבינו'.⁹³ ובמובן זה ממשיך אותו יוסף, המכונה כאן 'יוסף איש חי'. הנה כי כן תיאורי מומתי יורק כוללים אפיונים של הרוגי מלכות,⁹⁴ שמותם מעניק להם – ובמובן

91. כך בכרוניקה: "ברם, מי שקרא את תולדות מלחמות היהודים של יוספוס יודע היטב על אמונת ההבל הקדומה הזאת של היהודים, וכי השגעון הזה המשיך קיומו עד היום אם רק מאורעות מתאימים יעוררו אותו במקרה" (דינבורג, תרצ"א, עמ' 55-56).

92. לענייננו חשובה קינתו של יום טוב מיואני; ראו גם לקמן הערה 98. הוא מזכיר שני שמות: "זכור איש חסידיך יחיאל [...] ודם כוהנך יקותיאל" (שירמן, ת"ש, עמ' טו). לשני השמות עשויה להיות משמעות סמלית מסוימת, שכן יחיאל מדבר על תחייה ויקותיאל הוא שמו המדרשי של משה.

93. "הכי אמר רבי יוחנן: יעקב אבינו לא מת. אמר ליה: וכי בכדי ספדו ספדניא וחנטו חנטייא וקברו קברייא? אמר ליה מקרא אני דורש, שנאמר 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים' (ירמיהו ל, י), מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" (תענית ה ע"ב). יש בדברים אולי פולמוס אנטינוצרי, שכן מחד גיסא עולה מכאן שכל אדם חשוף למיתה, והמציינות שמתארת הנצרות אינה מתקבלת על הדעת. מאידך גיסא לעם ישראל קיום נצחי שיתבטא בגאולתו. רבי יוחנן מתפלמס עוד עם הנצרות, ולא כאן המקום להאריך.

94. בתיאורי הרוגי מלכות במדרש קיים מוטיב של חיים, כביכול המעשה של קידוש השם מנצח את המוות. בנוגע לאברהם: "שיצא בשלום מן הכבשן" (תנחומא, לך לך ב). במובן זה קידוש השם 'מזדהה' עם העיקרון של 'וחי בהם' (ספרא אחרי מות ט. מהד' וייס, עמ' פו ע"ב). המציאות הוכיחה כמובן שבדרך כלל אין זה כך, ולכן – יש לשער – התבקשו 'פתרונות חלופיים' המחזיקים משהו מן החיים, כגון חיי עולם הבא מובטחים מחד גיסא, ושמירת הגוף הפיסי מאידך גיסא.

מסוים גם לעם – חיי נצח; זרעו של יעקב חי. מבחינה מסוימת הדברים עולים בקנה אחד עם ההדגשות על שמירת גופות הנספים ושימורן בכרוניקות יהודיות של מאורעות מסעי הצלב,⁹⁵ והחשוב מבחינתנו – חיי הנצח עשויים להתפרש כמעין אמת מידה לצדקת דרכם.

על רקע תיאורים אלו של דמויות אנונימיות מבחינת קורות הימים ההם, שחרף עצמתם אינם חורגים מציורי הקדושים הידועים בתיאורי המאורעות, חשובה במיוחד ההערכה על החכם המובהק שברשימת הקדושים – 'על יום טוב באנו'. יום טוב זה הריהו רבי יום טוב בן רבי יצחק מיואני (Joigny), תלמידו של רבנו תם.⁹⁶ אפיונו הנשען על מליצות התלמוד והמקרא: "סין [=סיני] ועוקר הרים למישור שם עקב. על פה וספרים במוקשים לא ינקב", המאדיר את מעמדו בכל סעיפי התורה שבעל פה ושכתב, חורג כמדומה מציור מליצי גרידא. רבי יום טוב זה הריהו דוגמה חזקה לשילוב בין המיומנות וההישגים ההלכתיים שרכש ובין יכולתו הפיוטית. בצד היותו נמנה עם גדולי חכמי הדור, מלמד פיוטו (יה תשפוך חמתך אל),⁹⁷ שיוחד למאורעות בבלוא (כ־20 שנה לפני אירועי יורק), על השקפה מבוססת הרואה את קידוש השם כקרוב, ואף שכשלעצמו אין בכך חידוש גדול, בפיוט הנידון השקפה זו פורטה, העמקה והועמדה במרכז.⁹⁸ על רקע זה מתברר כי פעילות הלכתית רגילה והשקפה שבראייה יהודית כוללת היא מיוחדת למדי, וכלי ההבעה שלה הוא הפיוט, עשויות לדור בכפיפה אחת.

מסתבר כי בנוגע להתאבדות ושחיטה אגב פעולת קידוש השם, עמדת החכמים חשובה ביותר, במיוחד בהתחשב בזמן הרב שעבר ממסע הצלב הראשון – זמן שהתאפיין

95. למשל בבלו"ש (בלוא): "ויהרגום שם בחרב וישליכום אל תוך האש. ולא נשרפו גם הם כולם ל"ב נפשות, רק שריפת נשמתם וגוף קיים. ויראו הערלים ויתמהו איש אל רעהו ויאמרו: אך קדושים המה אלה" (הברמן, תש"ל, עמ' 32). "ופעלם שפעלו ליחד שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא כר' עקיבא וחבריו, ועמדו בניסיון כחנניה מישאל ועזריה, ונעשה להם נס כמו שנעשה להרוגי ביתר, שהתקינו עליהם 'הטוב והמטיב', הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה. וגם אלו הצדיקים והחסידים, נעשה להם כמו כן הנס הזה שקברום העירוניים מן ממונם שלהם..." (הברמן, תש"ל, עמ' לט).

96. אורבך, תשי"ז, עמ' 124-126. על מקומו בפיוט הזה ועל שאלת החכמים בכלל ראו אצל איינבנדר, 2002, עמ' 57-59.

97. שירמן, ת"ש, עמ' יד-טו.

98. מוטיב ההקרבה רווח ביותר בפיוט. נביא את ההתייחסויות הישירות והרומזות לכך: "בניך כעל אריאל [=מזבח] בני בקר בקצפה [=יוגן, משום שהם מוקרבים] [...] בקיסור [רומז לקטורת וענן נכסו [...]] בשרן ודמם המסו / על כבוד שמך להאמיר [מזכיר אמורים] [...] משימי באפך קטורה / הקטירום זדוני / לקרב בשר ועורה / וקלום באש מדני / כקלי אביב שעורה [מזכיר את העומר, גם המונח 'תנופה' נזכר בפיוט] / ויקיפו את כוהני עצים וקוצים וזמורה", ויש עוד רמזים.

בהתפתחות בחיי הרוח ובתגובות ההלכתיות שבאו לעולם מאז.⁹⁹ נוכחות החכם רב המוניטין באירועי יורק ותפקידו במתרחש מעניקים ממד מסוים של לגיטימציה יהודית למעשה שנעשה, שבו היה הלה מעורב מעורבות כה ישירה, והפייטן המודע לכך מבליט את חכמתו.

אך לא החכם המיוחד לבדו עומד לפני המקוון, ההתייחסות לחכמת הנספים עולה משלל ביטויים המובאים לקראת סוף הקינה:

שערי שוממים כוהני נאנחים. כי הגעיל שרי בת עמי ברותחים
שמה קדשוך שומרי משמרות. לשאת אימיך לראש אשמורת
מתי שם שרי חמישים ועשרות. ובעירות אחרות לא אדע ספורות
[...]

יושבי אהלים נטועים כאהלים. שוקלי משקלים. באויר מגדלים
בהאסף חכמי וספרי נגללים. אותיות פורחות ונשרפו הגוילים.
ומה יקרו רעים ומה עצמו ראשים. ולא נכרו שועים שמה מרשים
חכמי חרשים ונבוני לחשים. נצח ישראל רכב ופרשים.
שיחתם טהורה מזקקת בעליל. ארוכה וקצרה מיהודה וגליל
פה קדוש הורה כל עובר ושליל. ישימו קטורה באפך וכליל (טור 40-50).

'שרי בת עמי', 'שומרי משמרות', 'מתי שם', 'שרי חמישים ועשרות', 'יושבי אהלים', 'שוקלי משקלים', 'חכמי', 'רעים', 'ראשים', 'נצח ישראל', 'רכב ופרשים', 'פה קדוש', כל אלו כינויים – מהם ישירים שלהם עצמה עצמית ומהם עקיפים ורומזים – להערכת הדמויות העומדות להריגה ולחכמתם. אכן, הבעיה לא התעוררה לראשונה באירועי יורק; גם בכרוניקות אחרות על אירועים קודמים מתגלה מודעות מסוימת לצורך בהדגשת נוכחות חכם באירוע,¹⁰⁰ אך הכינוי הנפוץ לנספים על קידוש השם היה 'חסידים' ו'קדושים' ופה ושם 'צדיקים', כינויים המטעימים כמעט בהכרח את העמידה במבחן על דרך עשיית יתר ולפנים משורת הדין (כזה הוא פירוש 'חסיד' אצל חז"ל), ואילו כאן שפע כינויי חכמה, שמדרכו של עולם מעוררת ציפייה מסוימת להתנהגות הלכתית. חכמה זו, המשתלבת בהדגשות הספרים הנכחדים¹⁰¹ עם הנשחטים, עשויה לרמוז על מעין

99. על התהליכים העמוקים יותר שחלו בפולמוס היהודי-נוצרי בעת ההיא ראו: פונקשטיין, תשכ"ח.
100. 'והאויבים מיד כשנכנסו בתוך החצר מצאו שם קצת מן החסידים גמורים עם רבנו יצחק בר"ב משה עוקר הרים, והוא פשט צוארו וחותכו ראשו תחילה' (הברמן, תש"ל, עמ' לא). וראו מה שכתב על מעשי קידוש השם במגנצא גרוסמן, תש"ס, עמ' 177.

101. בכרוניקה אחרת: "ויבאו זהב וחמדת ספרים אשר כתבו לרוב, נחמדים מזהב ומפז רב, אשר אין כערכם בניו וביופי, והביאום לקולוניה ולשאר מקומות ומכרום ליהודים" (הברמן, תש"ל, עמ' 36). על שאלת הספרים ראו אצל אייבנדר, 2002, עמ' 70-98.

'בית מדרש' המתכלה כאן. איננו באים לטעון כי דווקא הדמויות הספציפיות הנזכרות בפיוט היו חובשי בית המדרש במובן הפשוט אלא כי הפיוט מכילם כדי להעמיד את החכמה ככוח מוביל בגיבוש העמדה היהודית שהגיעה לשיאה המחריד בהכרעה למסור נפשם באופן הידוע. אכן, מגמה לפיני, ודומה כי יש מקום להסביר בכך את העיסוק הרב בחכמים בפיוטי התקופה,¹⁰² עיסוק החורג מעצם הצער המובן על נסיבות מותם.

סיכום

מאמר זה עוסק בעולמו של רבי יוסף מקרטוש וביצירתו. האם יש בהם ייחוד? אשר לעולמו, הרי התייחסותו לאירועי התקופה – הפרעות בירק, ושיבוץ בספר **יוסף המקנא** – מלמדת על דמות שקווי המתאר שלה עשויים להיות דומים לאלו של חכמים פייטנים רבים שהגיבו תגובה דומה למצבים ההיסטוריים שאליהם נקלעה האומה לעת הזו. אשר ליצירתו, על אף מיעוט אזכוריו לא נטעה כמדומה אם נראה את רבי יוסף כפולמוסן חריף הנוגע בנקודות רגישות בוויכוח היהודי-נוצרי בזמנו. הוא היה מודע לעקרונות התאולוגיים הנוצריים ולפרשנות הנוצרית למקרא, ויישם ידע זה בפולמוסיו. ציין לעיל כי טיעונים פולמוסיים, גם אם עומדים הם בפני עצמם, עשויים להיות שלובים ב'אנר ההלכתי, ואף שאין בידינו חומר הלכתי מובהק שלו, אפשר לראותו כחכם שיצירתו משיקה להלכה.

על אישיות המשלבת מגוון תחומי יצירה – פיוט לסוגיו, ספרות פולמוס ספציפית ולמצער נגיעה בכתיבה הלכתית – אפשר לשאול מהי השפעתם ההדדית זה על זה. רוצה לומר, עד כמה רבי יוסף מתפלמס עם הנצרות גם בתחומי יצירתו שאינם מיוחדים לפולמוס מלכתחילה, ושאלה זו נוגעת בעיקר לפיוטיו.

שאלת תפיסת פיוטי התקופה כמקור היסטורי – מה בדיוק הם מלמדים, עד כמה משוקעים בהם גילויי הפולמוס הנקב עם הנצרות ואיזו תדמית נוצרית ועולם סמלים נוצרי חדור בהם – איננה שאלה פשוטה. במלוא עצמתה עלתה השאלה בוויכוח מלומד ומאלף בעניין מעמד הפיוט האשכנזי של ימי הביניים כעשוי ללמד על דפוס הנקמה

102. על עיסוקו של רבי אפרים מבונא בנידון כוונתי לגעת במקום אחר. הנושא בולט במיוחד בפיוטי 'עשרת הרוגי מלכות' המקשרים לימוד משמעותי של התורה עם מסירות נפש במובן הפשוט שנתחברו בתקופה הזו, למשל: 'אמנה אנוכי חטאתי' (הברמן, תש"ל, עמ' 60-67). על התייחסות לדמויות גדולות בהקשרים של הקרבה בהגיורפיות הנוצריות בנות הזמן ראו בכמה מקומות בספרו של אנדרה וושי: ואוהז, 1997.

העתידית בגויים בפרט והיחס הדתי לגויים בכלל.¹⁰³ בניסוחו זה לא עמד כאן הנושא על הפרק, אך יש מקום לעיין בשאלות העקרוניות שעלו אגב דיון. בדבריו מול יובל ציין פליישר קווים מתודולוגיים עקרוניים לשימוש בפיוטי התקופה כמקור היסטורי. מבחינה זו עשויה יצירתו של רבי יוסף לשמש דגם סביר לבחינת מעמד הפיוט. פליישר אפיין את היצירה הפייטנית האשכנזית בת התקופה:

שאינ בהן שום ייחוד אשכנזי, כלומר, שכולן נתונות מבחינה אידיאית בקו השגור של השירה הפייטנית למרכזיה ודורותיה. רק עוצמת הביטוי שלהן טיפוסית (לאו דווקא מיוחדת) לאסכולה הפייטנית האיטלקית-אשכנזית, שחידדה מראשיתה את הכיוון הזה בפואטיקה שלה בכלל, ובעיקר בסליחות, בקינות ובזולתות.¹⁰⁴

אין אפוא ייחודיות מהותית לפיוטים דוגמת הפיוטים הנידונים. הדבר עולה מתוך כפיפות היצירות הפיוטיות לכללים נוקשים, בשונה מסוגי כתיבה אחרים: "ואם הוא כותב שיר קודש - הריהו כפות גם לחוקים ולקונבנציות הפייטניים. ואילו אדם הכותב טקסט עיוני מעמיד משנה סדורה".¹⁰⁵ ואשר להשתמעויות של קביעה זו לסוגיה הנידונה כאן, מכריז פליישר, חד מתער:

מי שמבקש אפוא תשובה על השאלות ששאל יובל בראש מאמרו על עמדתם של יהודי אשכנז אל הנוצרים ואל הנצרות, על המקום שהועידו להם בעולם, וכיצד ראו את גורלם בימות המשיח - צריך להתעלם מן החומר הפייטני.¹⁰⁶

במאמרו אנו ערים לבעייתיות הכרוכה בשימוש בפיוטים כמקור ישיר בנושא דידן, אך לכלל 'התעלמות מן החומר הפייטני' איננו מגיעים. בהבעת חריפות סגנונית בכל הקשור לצער ולכאב על הפרעות ביורק ועל פרעות אחרות, הפיוטים מציגים נקודת תצפית ברורה מאוד על המתרחש, וזוהי נקודה צפויה מן הז'אנר. לא זו אף זו, המבנה והתמות הבסיסיות של 'קינה' או של 'אהבה' אינם משתנים שינוי ניכר בעטין של נסיבות בואם לעולם, אך מבעד למסך העבה של הצפוי מבצבצות דרכי הניסוח המיוחדות וחלק מן התכנים הספציפיים העשויים להיות מושפעים. מבחינה זו בתוך הקונבנציה

103. ביטוי של י"י יובל: "אני מבקש לטעון, שהתנהגות זו - כלומר פרשנותה בדיעבד בידי השורדים - קשורה לתפיסות משיחיות שרווחו בקרב יהודי אשכנז באותה עת, תפיסות אשר יצרו זיקה בין דמם השפוך של מקדשי השם לבין נקמת דמם בעת הגאולה לעתיד לבוא" (יובל, תש"ס, עמ' 12).

104. פליישר, תשנ"ד, עמ' 271. ההדגשות אינן במקור.

105. שם, עמ' 273. ההדגשות אינן במקור.

106. שם, עמ' 275. ההדגשות אינן במקור.

הספרותית המחייבת, מסתתרת קונבנציה היסטורית־פסיכולוגית המגמישה את הכבלים הספרותיים. בפיוטים שהובאו לעיל – ה'אהבה' וה'קינה' – המובילים מודעות עמוקה לגודל הצרה ולקושי להשלים עם הנהגת האל, אפשר לזהות גם רמזים אנטי־נוצריים, שבחלקם מובעים בשימוש ב'שפת האחר'. שלא כדרך שנקט יובל, שבחן במעין חתך רוחב את הופעתה של תמה כללית (הנקמה העתידית) בפיוטים רבים, אנו התרכזנו ככל האפשר בבחינת הפייטן היחיד; הנחתנו כי פולמוסו משפיע על פיוטו מאששת לדעתנו את נוכחות הרמזים האנטי־נוצריים המתקיימים בז'אנר. מדרכו של עולם מטענו הרעיוני של רמז פתוח לפרשנות יותר מאמירה מפורשת, ואשר על כן הפולמוס שברקע תומך בהבנה המוצעת של הרמזים ומוסיף משנה עצמה להערכה עד כמה עמוק ומושרש היה הפולמוס נגד הנצרות.

עם זאת מתחת לכבלי הקונבנציה עשוי לבעבע רעיון נוסף. עיון תמתי מקיף – ונקודה זו צפויה פחות – יגלה את נוכחותה של אפולוגטיקה פנימית. היא מתבטאת בהבלטת מה של תליית אשמה פוליטית במלך, המעצבת מצב של 'בדיעבד'; כביכול נוסף על הלחץ הנוצרי המעיק תמיד נוצרו בירוק נסיבות מיוחדות, חסרות שליטה. לא רק כוחות דמוניים חסרי רסן פועלים כאן, ולא רק המשטמה הטבועה בהם מקדמת דנא מניעה את הפורעים, אלא גם סיבה היסטורית קונקרטית. ומהותי יותר מנקודת ראות יהודית – אגב גילוי צערו על הנספים פיוט הקינה 'טורח' כמדומה לנסות לבסס עמדה המבינה את המקריבים. מהו הרקע הרעיוני להקרבה? אולי שאבו השראה מספר יוסיפון, ואולי ראו ב'אגדה' שהייתה נפוצה באשכנז מקור מעין הלכתי המצדיק את קידוש השם בגילויין הקשים כל כך.¹⁰⁷ בהקשר זה אפשר לדעתנו להצביע גם על 'סוגיות ביניים', קרי סוגיות אגדיות מיוחדות הדומות להלכה בדרך ניסוחן.¹⁰⁸ מכל מקום, מניתוח הטקסט עולה כי בצד פיזור המקריבים והמוקרבים עצמם, ניכר כי הפיוטים גם מבקשים להציע ככל האפשר 'ביאור' ו'נימוק' של המצבים הללו, בהישענם על ההערכה לחכמת החכמים

107. אנו הולכים בעקבות גרוסמן, תשנ"ג; גרוסמן, תש"ס, עמ' 65-70. וראו: תא־שמע, תש"ס. דומה בעינינו שמנקודת ראות ספרותית נודע משקל רב לאופן שבו מסתיים ספר יוסיפון באירועי מצדה; מבנה זה של הספר משווה לכך עצמה מיוחדת.

108. סוגיית התלמוד בגיטין הפותחת במעשה מסירת הנפש של האישה ושבעת בניה ומסיימת בעקדה מסביר את הפסוק: "כי עֲלֶיךָ הִרְגֵנוּ כָּל הַיּוֹם נִחְשְׁבָנוּ כְּצֵאן טִבְחָה" (תהלים מד, כג) ואחר כך הסברים נוספים לפסוק, אחד מהם: "רבי שמעון בן לקיש אמר: אלו תלמידי חכמים שמראין הלכות שחיטה בעצמן" (גיטין נז ע"ב). שאלה מעניינת בפני עצמה היא ההתייחסות ל'ברכה' בשחיטה העצמית. בבסיסה ברכה היא מושג הלכתי. האם כאן השימוש הוא הלכתי במובן הצר המתייחס למציאות הפשוטה? דומנו שדבק ב'ברכה' משמעות סמלית המציינת את היחס העמוק להקרבה, כדוגמת שילוב בפיוט שהוזכר למעלה: "חיק אמותם ילדים צואר פשטו / ואבות מברכים זבח ותכף שחטו" (הברמן, תש"ל, עמ' ק).

המעורבים. התשובה לשאלה מה הייתה מעורבות חכמים באירועים ראשונים בתתנ"ו איננה חד־משמעית, והדעת נוטה לדברי גרוסמן:

אחרים שנטלו חלק פעיל בהריגה בקהילות שונות, להוציא מגנצא, וורמיזא, ושפירא מתוארים כתלמידי חכמים [...] לו היו החכמים מתנגדים למעשה ההריגה האקטיווי, קשה להניח ששאר בני הקהילה היו מבצעים אותו. אין זה הולם את עמדת ההנהגה וההשפעה הגדולה שהייתה לחכמים באותן קהילות, כפי שעולה ממקורות רבים.¹⁰⁹

בעיקרו, טיעונו המשכנע מבוסס על שיקול דעת (לו היו החכמים מתנגדים... קשה להניח). הדברים שונים בקינת רבי יוסף מקרטורש, המתייחסת לנוכחות חכם ידוע, שלמקומו בהתפתחויות ההלכתיות בדור ההוא יצאו מוניטין, ובאירועי יורק סרו למרותו. לדעתנו יש בכך כדי ללמד על הצורך שחשו הפייטן ונמעניו בנוכחות מנהיגות שכזו. המעשה שנעשה אינו פרי החלטת 'חסידים' ו'קדושים' – הכינויים המקובלים בכרוניקות למייחדי השם, שבכל דרך שנבינם מלמדים על צד מסוים של לפנים משורת הדין – אלא מגובה באמצעות פוסק הלכה בעל שיעור קומה. בעקיפין נמצאנו למדים על הבעייתיות שגילו באירועים מהסוג הזה ועל התקבעות מגמה הלכתית השוללת אותם.

מן הראוי לייחד בסיום דיונונו מילה על הנקמה אצל רבי יוסף. כאמור לעיל, שאלת הנקמה – שהעסיקה חוקרים והוגים בשנים האחרונות – לא הועמדה במאמרנו כשאלה מרכזית. עם זאת בשל חשיבות הסוגיה וזיקתה העקיפה למאמרנו נסיים בהשוואת ביטויי הנקמה בשני הפיוטים העוסקים באירועי יורק. מתברר כי קינת רבי יוסף 'עדינה' למדי ביחסה לנקמה, שלא כמקבילה.¹¹⁰ אצל רבי יוסף נזכרת הנקמה בשלב מוקדם יחסית בפיוט: "ארץ אל תכסי דמם בעפר. כי אם בדם שפכו עד כס לא יכופר" (טור 14), ואילו הסיום יוחד ל"מעמד הנספים ולא לגורל רוצחיהם: "רפו ידים לשמוע צעקתם. נודע כי פלח רימון רקתם / תנוח בצרור חיים אבקתם. זאת נחלת עבדי ה' וצדקתם" (טור 53-54).

לעומתו בפיוט המקביל מובלטת הנקמה הן בהתייחסותו לשמחה על הנקמה והן בכוח מקומה בסיום הפיוט: "ואז אשיש בך מחוללי / אזמרה לך צורי וגואלי / מיני זמר אכתיר לי / האל הנותן נקמות לי".

109. פליישר, תשנ"ד, עמ' 59-60.

110. ברואר, 1978, עמ' 62-63; יוסף המקנא, תש"ל, עמ' 57.

הרוצה יראה בכך אות וסימן לגיוון התוכני בפיוטי צער וקינה אלו, אולם יש מן התמה בטשטוש היחסי של מוטיב הנקמה בקינת רבי יוסף, משום שלכאורה אחרי הטלת האחריות על ה'מלך' והקללות על 'ארץ האי' (טור 16-17), היה אפשר לצפות להכרזת נקמה באחראים. כאמור, קשה לתת לכך תשובה ברורה, ומכל מקום אפשר שהעיסוק המרובה של רבי יוסף בנראה בעינינו כאפולוגטיקה פנימית, כלומר בחכמים, מקהה במשהו את ההתמקדות בנקמה.

לדעתנו, 'עגלת הפיוט' חזקה דיה כדי לשאת רעיונות שונים ואף מנוגדים האחוזים זה בזה כבפקעת. הפיוט הקורא דרור לרגש עשוי לשאת את רעיון הנקמה, הן במשמעותו הפסיכולוגית כמשכך את חמת שונאי הנצרות הן במשמעותו ההיסטוריוסופית, כבא להחזיר את הסדר התקין שבו הדת השנואה יורדת ממעמדה הלא־טבעי. הפיוט עשוי להציע דגם לדזישיח בתנאים קשים של הסתר פנים, עם האל שדרכיו ההיסטוריות מעורפלות, להציע סיבות לאירועים ולעסוק בשאלות המהותיות של התנהגות החכמים באירועים הללו. האם יש איזון פנימי בין גילויי הרעיונות הללו? זוהי כבר שאלה של שיפוט ספרותי. אצל רבי יוסף מקרטוש דומנו שכן, ולו משום שהבלטת ענייני החכמים באה בקינה על חשבון יתר של הבלטת הנקמה.

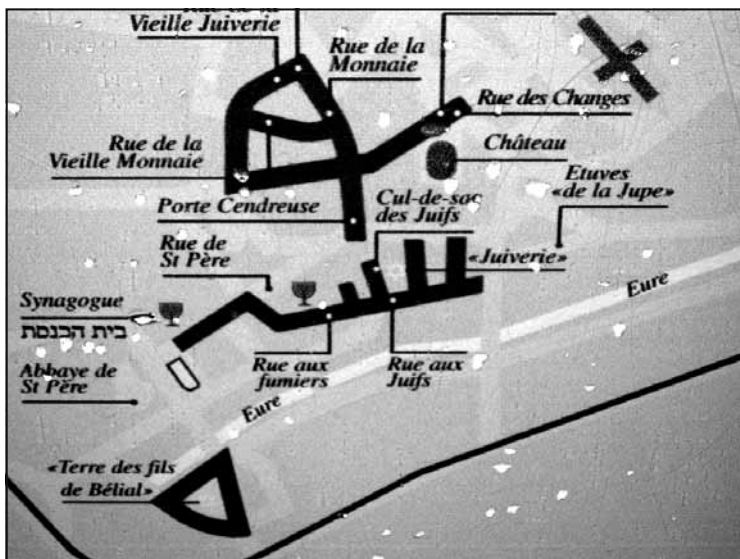
הבלטת רעיון מרכזי אחד על חשבון חברו עלולה להשיג חתירה נגד הכוונה הרשמית של היצירה הבלטת ברוכד החיצוני שלה; ובנוגע לנושא דיזן, להעצים את הנצרות ולהאדירה במקום לבזותה. בהשאלה מניסוחו של מרון, שדיבר על 'השיר הפוליטי (של אורי צבי גרינברג) כטקסט החותר תחת עצמו',¹¹¹ אפשר לתהות עד כמה גורם דה־קונסטרוקציוני זה פועל גם כאן. כאמור, פיוטו של רבי יוסף נראה בעינינו מאוזן, ודומה בעינינו כי מגבלות הז'אנר ואיכויותיו הסגוליות שהציג פליישר מנעו מהפיוטים עתירי הרגש ליהפך לבליל חרפות וגידופים כלפי הנצרות, ובתוך זה להעמיד עמדות ביקורתיות סבירות. מה הייתה ההשפעה על נמעניהם? לאלוהי הספרות, לאלוהי ההיסטוריה ולאלוהי הפסיכולוגיה פתרונים, ואנו לא באנו אלא לומר דבר מה על חכם־פייטן פולמוסן מעיר קטנה, לא הרחק מפריז.

111. דן מירון, בנתחו את שיריו של אורי צבי גרינברג, מדבר על חתירה שכזו במונחים של דה־קונסטרוקציה בשירה פוליטית. (מירון, תשנ"ט, עמ' 199-257. הציטוט מעמ' 199). ברור שהמקרה הבסיסי כאן אחר, אך הדגם הזה עשוי לייצג מקרים של אמירה קיצונית נגד אויב מר.

נספח - תמונות של שרטור (קרטרש)

כל התמונות להלן צולמו על ידי נחמה וישראל רוזנסון

שלט תיירות צרפתי המציין את האתרים ברובע הימי־ביניימי של שרטור



נוף טיפוסי בשרטר - בתים וטחנות קמח סמוך לנהר



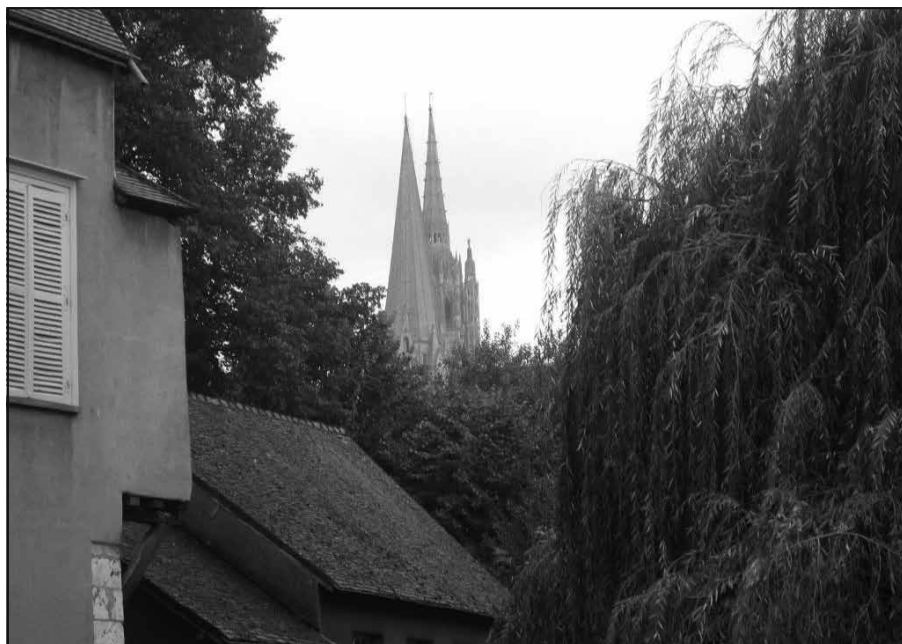
הקתדרלה בשרטר



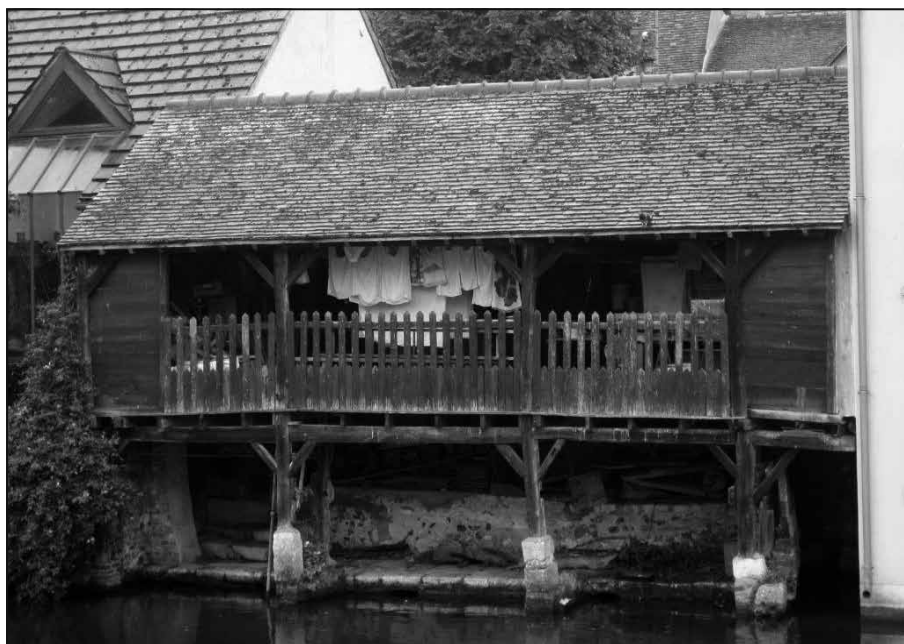
נוף טיפוסים בשרטר - הקתדרלה ברקע



הקתדרלה הנשקפת מעל גגות שרטור



מבנים ימי ביניים בשרטר



רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

- אברמסקי, 1985 ש' אברמסקי, **עולם התנ"ך לשמואל א**, ירושלים ורמת גן 1985.
- אונדיבלומנקנץ, תשמ"א א' אונדי וב' בלומנקנץ, 'שרטר', **אנציקלופדיה עברית** לב, תשמ"א.
- אורבך, תשי"ז א"א אורבך, **בעלי התוספות – תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם**, ירושלים תשי"ז.
- איינבינדר, 1998 S. Einbinder, *Pucelina of Blois: Romantic Myths and Narrative Conventions*, Jewish History 1998, pp. 29–46.
- איינבינדר, 2002 S. Einbinder, *Beautiful Death*, Princeton and Oxford 2002.
- אלטמן, תשנ"ד א' אלטמן, 'אלכסנדר נקוום – פירושו לשיר השירים והפרשנות היהודית', בתוך: ש' יפת (עורכת), **המקרא בראי פרשניו – ספר זיכרון לשרה קמין**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 421–452.
- בלגנצי, תרע"ג רבי אליעזר מבלגנצי, **פירוש על יחזקאל ותרי עשר** (מהדורת שמואל אברהם פאזאנסקי), ווארשא תרע"ג, עמ' CXI.
- בר־תקוה, תשנ"ו ב' בר־תקוה, **פיוטי ר' יצחק השני**, רמת גן תשנ"ו.
- ברויואר, 1978 מ' ברויואר (מהדיר): **ספר ניצחון ישן**, בר אילן 1978.
- גולדין, תשס"ב ש' גולדין, **עלמות אהבוך, על־מות אהבוך**, תל אביב תשס"ב.
- גולדשמידט, תשל"ב ד' גולדשמידט, **סדר הקינות לתשעה אב**, ירושלים תשל"ב.
- גולדשמידט, תשנ"ג ד' גולדשמידט (הגיה, עיבד וערך: א' פרנקל), **לקט פיוטי סליחות מאת פייטני אשכנז וצרפת**, ירושלים תשנ"ג.
- ג'ולי, 2003 R. Joly, *Chartres – Le Quartier Saint Pierre et Porte Morard*, Chartres 2003, pp. 24–28.
- גליה יודאיקה, 1897 Gallia Judaica, Paris 1897, pp. 603–604.
- גליס, תשמ"ג-תשמ"ז י' גליס (מהדיר), **ספר תוספות השלם – אוצר פירושי בעלי התוספות**, ירושלים תשמ"ג-תשמ"ז.

- גרוסמן, תשנ"ג
א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה',
בתוך: י' גפני וא' רביצקי עורכים, **קדושת החיים וחירוף
הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל**,
ירושלים (תשנ"ג), עמ' 99-130.
- גרוסמן, תש"ס
א' גרוסמן, 'בין 1012 ל-1096: הרקע התרבותי והחברתי
לקידוש השם בתתנ"ו', בתוך: יו"ט עסיס, מ' טוך, ג' כהן,
א' לימור, א' קידר (עורכים), **יהודים מול הצלב – גזרות
תתנ"ו בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה**, ירושלים תש"ס,
עמ' 55-73.
- דובסון, 1974
R.B. Dobson, *The Jews of Medieval York and the
Massacre of March 1190*, York 1974.
- דינבורג, תרצ"א
ב"צ דינבורג, 'תולדות ישראל מראשית ימי ישראל עד
ימינו אלה', **ישראל בגולה** ספר ראשון, ירושלים תרצ"א.
א"מ הברמן, **גזרות אשכנז וצרפת**, ירושלים תש"ל.
א"מ הברמן (מהדיר), **'ספר זכירה לר' אפרים מבוא,**
ספר זכירה סליחות וקניות, ירושלים תש"ל.
- הורוביץ, תש"ס
א' הורוביץ, "הצלב הדוקר" ויהודי אירופה בימי הביניים',
בתוך: יו"ט עסיס, מ' טוך, ג' כהן, א' לימור, א' קידר
(עורכים), **יהודים מול הצלב – גזרות תתנ"ו בהיסטוריה
ובהיסטוריוגרפיה**, ירושלים תש"ס, עמ' 118-140.
- ואוהז, 1997
A. Vauhez, *Sainthood in the Later Middle Ages* (translated
by J. Birrell), Cambridge 1997.
- חזן, תשכ"ב-תשכ"ז
רבי יעקב חזן מלונדרץ, **עץ חיים – הלכות פסקים
ומנהגים** ב (מהדורת ברודי), ירושלים תשכ"ב-תשכ"ז,
עמ' שיא-שיב.
- יהלום־סוקולוף, תשנ"ט
י' יהלום ומ' סוקולוף, **שירת בני מערבא**, ירושלים תשנ"ט.
י"י יובל, 'נקמת ה' היא נקמת היכלו: היסטוריה ללא חרון
וללא משוא פנים', **ציון** נט (תשנ"ד), עמ' 406-411.
- יובל, תש"ס
י"י יובל, 'השפה והסמלים של הכרוניקות העבריות
בימי מסעי הצלב', בתוך: יו"ט עסיס, מ' טוך, ג' כהן, א'
לימור, א' קידר (עורכים), **יהודים מול הצלב – גזרות
תתנ"ו בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה**, ירושלים תש"ס,
עמ' 101-117.

- יובל, תש"ס,² י"ו יובל, **שני גויים בבטן – יהודים ונוצרים דימויים הדדיים**, תל אביב תש"ס.
- יוסף המקנא, תש"ל **ספר יוסף המקנא** (מהדורת י' רוזנטל), ירושלים תש"ל.
- ירדן, תש"ם **ד' ירדן, שירי הקודש לרבי יהודה הלוי ב**, ירושלים תש"ם.
- ישפה, תשמ"ח **ר' ישפה, 'האבן והסנה', קתדרה 48** (תשמ"ח), עמ' 3-8.
- כהן, תשנ"ז **ג' כהן, 'גזירות תתנ"ו': המאורעות והעלילות: סיפורי קידוש השם בהקשרם התרבותי-חברתי', ציון נט** (תשנ"ז), עמ' 169-208.
- כהן, תשס"ב **ג' כהן, כעיוור במראה – היהודי בתפיסה הנוצרית בימי הביניים**, ירושלים תשס"ב.
- כץ, תשכ"א **י' כץ, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט', בתוך: ש' אטינגר, ש' ברון, ב' דינור, י' היילפרין** (עורכים), **ספר היובל ליצחק בער**, ירושלים תשכ"א, עמ' 318-337.
- כשר, תש"ם **מ"מ כשר, שמע ישראל**, ירושלים תש"ם.
- כתב העת למדעי היהדות, 1880 **Revue des Etudes Juives, Paris 1880**, pp. 246.
- לימור, תשנ"ח **א' לימור, מסעות ארץ הקודש – עולי רגל נוצרים בשלהי העת העתיקה**, ירושלים תשנ"ח.
- מחזור ויטרי, תרס"ה **מחזור ויטרי כתב יד לונדון** (מהדורת ברודי), ברלין תרס"ה.
- מחזור ויטרי, תרפ"ג **מחזור ויטרי, מהדורת ש' הורוביץ, תרפ"ג.**
- מירון, תשנ"ט **ד' מרון, האדם אינו אלא... – עיונים בשירה**, תל אביב תשנ"ט.
- מן הקרן והברמן, תש"ח **י"ה מן הקרן, א"מ הברמן, שירי היחוד והכבוד**, ירושלים תש"ח.
- מרחביה, תשל"א **ח' מרחביה, התלמוד בראי הנצרות**, ירושלים תשל"א.
- סמ"ג, תשס"ג **ספר מצוות גדול**, הוצאת מכון ירושלים, תשס"ג.
- ספר הפרדס, תרפ"ד **ספר הפרדס לרש"י ז"ל** (מהדורת ח"י עהרנרייך), בודפשט תרפ"ד.
- עמנואל, תשנ"ח **ש' עמנואל, 'חשבון הלוח וחשבון הקץ': פולמוס יהודי-נוצרי בשנת 1100', ציון סג** (תשנ"ח), עמ' 143-155.
- פונקשטיין, תשכ"ח **ע' פונקשטיין, 'התמורות בוויכוח הדת שבין יהודים לנוצרים במאה ה'12', ציון לג** (תשכ"ח), עמ' 125-144.
- פליישר, תשמ"ד **ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם**, ירושלים תשמ"ד.

- פליישר, תשנ"ד
 ע' פליישר, 'יחסי נוצרים-יהודים בימי הביניים בראי עקום',
ציין נט (תשנ"ד), עמ' 271-275.
- פליקס, 1968
 י' פליקס, **עולם הצומח המקראי**, רמת גן 1968.
- קמין, תשמ"ג-תשמ"ז
 ש' קמין, 'פירוש רש"י על שיר השירים והיכוח היהודי-נוצרי',
שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ז-ח (תשמ"ג-
 תשמ"ז), עמ' 218-248.
- רבינוביץ, תשמ"ז
 צ"מ רבינוביץ, **מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים**,
 ב, תל-אביב תשמ"ז.
- רוזנטל, תש"ך
 י' רוזנטל, 'ספרות הוויכוח האנטי-נוצרי עד סוף המאה
 השמונה-עשרה - ביבליוגרפיה', בתוך: ז' בן מנחם וי'
 רפאל (עורכים), **ארשת - ספר השנה לחקר הספר
 העברי**, ירושלים תש"ך, עמ' 144.
- רוזןמוקד, תשמ"ה
 ט' רוזןמוקד, **לאזור שיר - על שירת האזור העברית
 בימי הביניים**, חיפה תשמ"ה.
- רוזנסון, תשס"ב
 י' רוזנסון, 'אדום - הפיוט, המדרש וההיסטוריה', **מסורת
 הפיוט** ג (תשס"ב), עמ' 45-75.
- רוזנפלד, תשכ"ד
 אי"י רוזנפלד, **סדר הקינות השלם לתשעה באב**, לונדון
 תשכ"ד.
- שירמן, ת"ש
 ח' שירמן, **קינות על הגזרות בארץ ישראל אפריקה
 ספרד אשכנז וצרפת**, ירושלים ת"ש.
- שנאן, תשמ"ד
 א' שנאן (מהדיר), **מדרש שמות רבה: פרשות א-יד**,
 ירושלים ותל אביב תשמ"ד.
- תא-שמע, תש"ס
 י"מ תא-שמע, 'התאבדות ורצח הזולת על קידוש השם:
 לשאלת מקומה של האגדה במסורת הפסיקה האשכנזית',
 בתוך: יו"ט עסיס, מ' טוך, ג' כהן, א' לימור, א' קידר
 (עורכים), **יהודים מול הצלב - גזרות תתנ"ו בהיסטוריה
 ובהיסטוריוגרפיה**, ירושלים תש"ס, עמ' 150-156.
- תא-שמע, תשס"ג
 י"מ תא-שמע, **התפילה האשכנזית הקדומה - פרקים
 באופייה ובתולדותיה**, ירושלים תשס"ג.