

נוצרים ונצרות בספרות הכיזם: בין ייצוגים טיפולוגיים לייצוגים מכורשים

אופיר מינץ-מנור

מאמר זה מוקדש להשוואה בין ייצוגי הנוצרים והנצרות בפיוטים מארץ ישראל של שלהי העת העתיקה, לבין ייצוגם בפיוט האירופי בימי הביניים. כפי שאבקש להראות, בפיוטים מן התקופה המוקדמת תפסו הנצרות והנוצרים מקום שולי למדי, אולם בימי הביניים, במיוחד לאחר מסע הצלב הראשון, הם נעשו לנושא שכיח בפיוטים רבים. יתרה מזו, בפיוטים מארץ ישראל הביזנטית – ברובם המכריע של המקרים – התבסס ייצוג הנצרות על הזיהוי הטיפולוגי שקשר בין עשו, אדום, מלכות רומי והשלטון הביזנטי-נוצרי. גישה טיפולוגית זו הפכה את ייצוג הנוצרים והנצרות לעניין חמקמק ומופשט. בפיוטים מימי הביניים המצב אחר לחלוטין; אמנם גם כאן הייצוגים הטיפולוגיים שכיחים, אולם לצדם אנו מוצאים יותר ויותר התייחסויות מפורשות לאירועים, לאמונות ולמעשים הקשורים לנוצרים ולאמונותיהם. בד בבד, ההתבטאויות כנגד הנוצרים נעשות חריפות יותר ויותר וכוללות לעתים קרובות נאצות וקריאות בוז ונקמה. תמורה זו בייצוג הנצרות והנוצרים מתקשרת, לדעתי, לשינויים שחלו במציאות החיים של הקהילות היהודיות במעבר בין שתי התקופות ההיסטוריות, עניין שאדון בו בחלקו האחרון של המאמר.

שאלת ייצוג הנצרות בפיוטים קשורה לשאלה רחבה יותר, הנוגעת למערכות היחסים שבין יהודים לנוצרים בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים. מחקר מערכות היחסים הללו עבר תמורות מרחיקות לכת בעשורים האחרונים – התפיסה המחקרית-המסורתית ראתה בנצרות וביהדות שני גופים נבדלים ומרוחקים זה מזה, ואילו התפיסה העדכנית מדגישה דווקא את הקרבה הרבה שבין השתיים ואת הדיאלוג המתמשך ביניהן, הדיאלקטיות והמתחים הפנימיים.¹ קריאת הפיוטים במאמר זה יוצאת מנקודת המוצא של הגישה החדשה בחקר יחסי היהודים והנוצרים, ואם כך היא מבקשת לתרום הן לשיח המחקרי הרחב על אודות יחסים אלו, הן לשיח הפנימי של חקר השירה הליטורגית היהודית בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים.

1 להצגה מאירת עיניים של שינוי פרדיגמאטי זה ראו Carol Bakhtos, "Figuring (out) Esau: The Rabbis and Their Others", *Journal of Jewish Studies* 58 (2007), pp. 250–254.

א. הנצרות כ"אדום": כיומים משלהי העת העתיקה

במאמר שהוקדש לפולמוס עם הנצרות בפיוטים מהמאות השישית והשביעית ציין וואט ון בקום כי –

התייחסויות ספציפיות מפורשות למעמד הדתי והפוליטי של היהודים בביזנטיון נדירות. בהיותם נציגים רשמיים של הקהילות היהודיות, לא היו הפייטנים מעוניינים כל כך בפולמוסים דתיים ישירים, ואין למצוא ביצירותיהם תימוכין מפורשים להם [...] השירה האליטיסטית שלהם לא התירה להם לבזז לאמונות נוצריות וללעוג להן כפי שנעשה בשירה ארמית בת הזמן.²

כפי שיתברר מהמשך הדברים, אינני מקבל את קביעתו של ון בקום בנוגע לשירה הארמית במלואה,³ אולם בכל הנוגע לפיוט העברי אין ספק שהצדק עמו, הנוצרים או הנצרות אכן תופסים מקום שולי בלבד בקורפוס הפייטני של שלהי העת העתיקה. על היחס לנצרות אפשר ללמוד כמעט אך ורק מקטעי פיוטים העוסקים בדמותו של עשו, הוא אדום, המייצג את המלכות הנוצרית-ביזנטית.⁴ למעשה, אפשר להבחין בהתפתחות בעניין זה כבר בתוך הקורפוס הפייטני הקדום עצמו. בתקופה הראשונה לצמיחת הפיוט, המכונה במחקר ה"תקופה הקדם-קלסית" (המאות הרביעית והחמישית לספירה הנוצרית לערך), אין כמעט ייצוגים טיפולוגיים של אדום, ושל הנצרות לא כל שכן. הדוגמה המובהקת לטענה זו היא פיוטיו של יוסי בן יוסי, הפייטן המרכזי החותם את תקופת הפיוט הקדם-קלסי. אחד הקטעים היחידים במכלול פיוטיו שאפשר לטעון שיש בו רמז למלכות הנוצרית בת הזמן מופיע בפיוט המלכויות שלו לראש השנה:

תקום גוים / תוכיח לאמים / תשבור מטה רשע / מושל במלוכה
תחליף אלילים / תשגב לבדך / תקרא נצח / יחיד במלוכה⁵

עד כמה שלקריאה לנקמה בגויים ולהסרת האלילים יש השתמעויות ממשיות לימיו של הפייטן, ברור שהרקע המקראי (בעקבות תהלים קמט, ז; ישעיהו יד, ה וישעיהו ב, יח) והאופי הכללי של הדברים מותירים את הפיוט במרחב א-היסטורי למדי. למעשה, אפשר

2 Wout Van Bakkum, "Anti-Christian Polemics in Hebrew Liturgical Poetry (Piyyut) of the Sixth and Seventh Centuries", J. den Boeft and A. Hilhorst (eds.), *Early Christian Poetry: A Collection of Essays*, Leiden 1993, p. 308 (כל התרגומים הם שלי, אמ"מ). ראו גם את דבריו האלה: "הפייטנים אינם מעורבים ישירות בפולמוסים דתיים וההתייחסויות שלהם למציאות הפוליטית והחברתית של יהודי ביזנטיון מועטות" (שם, עמ' 302).

3 ראו להלן הערה 39.

4 למאמר יסודי העוסק בזיהוי שבין אדום והנצרות ראו Gerson D. Cohen, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought", Alexander Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, pp. 19–48; לדיון מעודכן ראו Bakhos, הערה 1 לעיל. על אדום ועשו בפיוט ובמדרש כתב גם ישראל רוזנסון, אם כי גישתו לנושא פשטנית מדי בעיני; ראו ישראל רוזנסון, "אדום – הפיוט, המדרש וההיסטוריה", מסורת הפיוט ג (תשס"ב), עמ' 45–75.

5 פיוטי יוסי בן יוסי, אהרון מירסקי (מהדיר), ירושלים תשנ"א, עמ' 100. התייחסות נוספת לאדום – חריפה פחות – אפשר למצוא בפיוט השופרות של יוסי בן יוסי (שם, עמ' 113–114).

לקבוע במידה רבה של ביטחון שלפני זמנו של ינאי, היינו המאה השישית, כמעט שאיננו יכולים למצוא התייחסויות למלכות הביזנטית-נוצרית.⁶ משום שינאי הוא הפייטן העיקרי שביצירתו אנו מוצאים ציון מפורש של אדום ושל הנצרות, אביא כעת כמה דוגמאות מפיוטיו. הקטע הראשון לקוח מתוך קדושתא המוקדשת למנורת המשכן (בעקבות סדר הקריאה במדבר ח, א). המטפוריקה של אור וחושך מובילה את המשורר לתיאור מצבם העגום של היהודים לעומת שגשוגם של הנוצרים:

נְרוֹת אֲדוֹם אֶמְצוּ וְרָבוּ	נְרוֹת צִיּוֹן בָּלְעוּ וְחָרְבוּ
נְרוֹת אֲדוֹם גָּבְרוּ וְלָהָבוּ	נְרוֹת צִיּוֹן דָּעְכוּ וְכָבוּ [...]
נְרוֹת אֲדוֹם זָהָרָם צָהוּר	נְרוֹת צִיּוֹן חָשְׁכוּ מְשָׁחוּר [...]
נְרוֹת אֲדוֹם מְבַהֲקִים עַל מֵת	נְרוֹת צִיּוֹן נִשְׁכָּחִים כְּמֵת ⁷

כל יחידה בפיוט תבניתית זה מציבה את "נְרוֹת אֲדוֹם", המייצגים את המלכות הנוצרית, אל מול "נְרוֹת צִיּוֹן", המייצגים את היהודים. פעם אחר פעם מנצל הפייטן את השדה הסמנטי של האור כדי לתאר את שגשוג המלכות הביזנטית ואת מפלת היהודים.⁸ יוצא מן הכלל בפיוט טיפולוגי זה הוא הטור הרביעי, שבו אנו מוצאים התייחסות ישירה לממד הנוצרי של אדום. בטור זה ינאי רומז למנהג הנוצרי להדליק נרות בכנסייה כדי להנציח את זכרו של ישוע (המכונה בעוקצנות "מת"). מעבר לפרטים הרבים בפיוט זה, עולה ממנו שאלה בסיסית שתלווה אותנו לכל אורך הדיון – האם השימוש הטיפולוגי באדום יצר אצל נמעני הפיוט, היינו קהל המתפללים, קישור ישיר וחד-משמעי לנצרות, או שמא שימוש זה ערפל את הקשר ההיסטורי הממשי דווקא והשאיר את הטיעון ואת הקריאה לנקמה בחלל האסכטולוגי? בנקודה זו חלוקים החוקרים; מן הצד האחד ישראל יובל טוען כי –

החל במאה הרביעית, לאחר שהמלכות הייתה למינות, בא קצה של הפתיחות ושל התקווה לשיתוף פעולה. העוינות בין "שני האחים" התגברה על האחוה, והיא התקדשה לתוך האפיק השוצף קוצף בלאו הכי של היחסים המתוחים בין הנצרות ליהדות. נהר עכור זה התמיד במהלכו לכל אורך ימי הביניים. הזיהוי שזיהו יהודים את אדום עם רומא היה מעתה בעל משמעות כפולה, דתית ומדינית [...] אדום הפך אפוא לאויב המיתולוגי האחרון של ישראל עד אחרית הימים – מחליף זהות, שם, זמן ומקום, אך תמיד מכונה בכינוי הקמאי והמאיים: אדום.⁹

6 Wout Van Bakkum, *Hebrew Poetry from Late Antiquity: Liturgical Poems of Yehudah: Critical Edition with Introduction and Commentary*, Leiden 1998; שמעון בירבי מגס, פיוטי שמעון בר מגס, יוסף יהלום (מהדיר), ירושלים תשמ"ד, עמ' 12-13.

7 מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, ב, צבי משה רבינוביץ (מהדיר), ירושלים תשמ"ז, עמ' 37-38.

8 לניתוח של פיוט זה ופיוטים נוספים העושים שימוש בשדה הסמנטי של האור בהקשר למצבם של ישראל, ראו שולמית אליצור, שירה של פרשה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 230-226; Van Bakkum, הערה 2 לעיל, עמ' 305; יוסף יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, תל אביב תש"ס, עמ' 74-75.

9 ישראל יובל, שני גויים בבטן, יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב תש"ס, עמ' 26-27.

מן הצד האחר וואט ון בקום עומד דווקא על חוסר המוגדרות של טיפולוגיה זו:

הפייטנים השתמשו בשמות אלו [עשו ואדום] ככינויים קונוונציונליים כדי לספק בסיס מקראי לביקורת שלהם על ביזנטיות, על פי נקודת המבט של הפרשנות המסורתית – המדרש [...] שימוש סוגסטיבי זה במושג [אדום] בפיוט אינו מקל את ההבנה של כוונתו המסוימת ואינו מאפשר לדבר על "פולמוס אנטי-נוצרי" מצד הפייטנים. יותר מכך, מסורת עתיקה יותר של אנטי-פגאניות התקיימה במחשבה היהודית ואף היא השפיעה על הגישה המאוחרת למצבו של העם היהודי.¹⁰

עמדתו של ון בקום, יש לציין, מקבלת חיזוק גם ממחקרה של קרול בקוס העוסק בטיפולוגיה של עשור-אדום בספרות המדרש. בקוס מראה כי אי אפשר לטעון את הטענה הגורפת שכל עיסוק בעשור-אדום בספרות המדרש מייצג את המלכות הנוצרית דווקא.¹¹ נראה לי שאי אפשר, ואף אין צורך, להכריע הכרעה גורפת בשאלת הקונקרטיזם של הטיפולוגיה, ויש לבחון כל מקרה לגופו, מתוך הבנה שהשימוש בטיפולוגיה הוא שילוב מורכב בין על-זמניות ובין ההקשר ההיסטורי המייד. כפי שנראה בפיוטים שאדון בהם במאמר זה, הפיוט משלהי העת העתיקה נוטה לקוטב המופשט יותר, ואילו הפיוט הימי ביניים מתאפיין בקונקרטיזם ומוגדרות היסטורית גבוהה.

אשוב כעת ליניי ולשימוש בדמותו של אדום. שלא כמו בפיוט הקודם, שהיה מתון למדי בכל הנוגע לאדום, בקטע הבא הסלידה מאדום מתעצמת ומקבלת גוון חריף הרבה יותר. הקטע לקוח מקומפוזיציה לבראשית לב, ד:

יָהּ לֹא תָדוּם / אִם פִּינוּ יָדוֹם / לְהַפְרֵעַ מֵאָדוּם / וְיִרְשֶׁה תְּהִיָּה אָדוּם
נֶצַח מָדוֹן / וּמִצַּח זָדוֹן / תַּעֲבִיר אָדוֹן / וְתָרִיב וְתָדוֹן
יָרְדוּ לְאֶבְדוֹן / וְיִדְעוּ שָׂדוֹן / וְתִנָּטֶה כִּידוֹן / עַל צוֹר וְצִידוֹן
יִשְׁלַח בָּם רָזוֹן / וְיִהְיוּ לְאֵשׁ מְזוֹן / וְצַעֲקֵתֵינוּ תִאָּזוֹן / כְּהוֹדַעְתָּה לְעוֹבְדֶיהָ חֲזוֹן¹²

אם בפיוט הקודם אדום היה רק סמל מופשט למלכות הביזנטית, כאן הוא לובש דמות מסוימת של אויב שהאל עתיד להכניע. פיוט זה מוקדש לנקמה באדום בעקבות הפסוק מעובדיה א, א. הפסוק בא בסוף הפיוט ואף נרמז בצלעית האחרונה שלו. ההפטרס מספר עובדיה מוקדשת כל-כולה לנבואת זעם על מלחמת האל באדום ובעשו. על רקע הקשר מקראי זה יש להבין גם את הפיוט החריף בגנות אדום ואת השימוש בביטויים כגון "להפריע", "ירדו לאבדון" או "יהיו לאש מזון".¹³ אין ספק שחלק מהחרון נגד אדום המקראי עובר למלכות הביזנטית בת הזמן, אך בה בעת אפשר להבחין בא-היסטוריות

10 Van Bakkum, הערה 2 לעיל, עמ' 302.

11 Bakhos, הערה 1 לעיל, עמ' 252-254.

12 מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, א, צבי משה רבינוביץ (מהדיר), ירושלים תשמ"ז, עמ' 193.

לדיון בפיוט זה ראו Van Bakkum, הערה 2 לעיל, עמ' 304.

8 השווה גם לפיוט המופיע בהמשך הקומפוזיציה, פיוט המוקדש כולו לחיאור שלילי עד מאוד של אדום ולכמיהה למפלה ולנקמת האל בו; פיוטי ינאי, א, הערה 12 לעיל, עמ' 197-198.

של הפיוט, במקרה זה התפילה לאל לתקוף את הערים "צור וְצִידוֹן", ערים שנקלעו לפיוט בשל החרוזה ולא משום שהיו ערים בעלות חשיבות מיוחדת (או אפילו חשיבות כלשהי) באימפריה הביזנטית. אביא כעת דוגמה נוספת מפיוט המיוחס לאלעזר בירבי קליר, שפעל מעט לאחר יוני. מדובר בקטע מתוך סילוק הנושא אופי אפוקליפטי, וכדברי מהדיר הפיוט, עזרא פליישר, "בחלק השני של הפיוט, בפרץ מסעיר של אֵלָה ומשטמה, מנבא המשורר את מיני הפורענויות שיחולו על אדום באחרית הימים";¹⁴ כך היא לשון הפיוט:

בְּעֶשֶׂר מִכּוֹת לְהַכְחִידֶם
בְּעֶשֶׂר אֲפִילוֹת לְהַעֲמִידֶם¹⁵
בְּעֶשֶׂר מַעֲרֻדוֹת לְהַמְעִידֶם
בְּעֶשֶׂר זַעְזָעוֹת לְהַרְעִידֶם
בְּעֶשֶׂר הַפִּיכּוֹת לְהַשְׁמִידֶם
בְּעֶשֶׂר שְׂרִיפּוֹת לְהַפְלִידֶם
מִגְדֻלָּתָם לְשַׁדֵּדֶם
מִגְבוּרָתָם לְלַכֵּדֶם
מִתְפָּאֲרָתָם לְהוֹרִידֶם
לְצַלְמוֹת לְהַצְדִּידֶם¹⁶

הצפייה למפלתו של אדום ולנקמה בו בפיוט זה משלבת שוב שילוב יפה בין הממד העל-זמני והמופשט לבין הפנייה לעבר אדום הממשי, היינו האימפריה הביזנטית. רצף הבקשות לתבוסתו של אדום משתלב היטב גם בשני פיוטים נוספים המופיעים בסדרת פיוטים ליום הכיפורים המיוחדת לינוי. בפיוט הראשון אנו מוצאים רמז לנוצרים ולמנהגיהם, שנראה שאינו טיפולוגי כלל ועיקר:

ובכן יבושו ויחפרו ויכלמו

הָאוֹמְרִים לְכִילִי שׁוּעַ / הַבּוֹחֲרִים בְּשִׁקּוּצֵי תַעֲב
הַגְּלִים לְגִלּוֹל גְּלוֹי גּוֹף / הַדְּבָקִים בְּמַת לִפְנֵי חַי [...]
הַצִּמִּים וּמַתְעַנִּים לְתוֹהוֹ / הַקּוֹנִים לְקוֹט עֲצָמוֹת [...]
הַשּׂוֹמְרִים הַבְּלִי שְׂוֹא / הַתְּפוּשִׁים עוֹלָם בְּשִׁקְרֵיהֶם¹⁷

¹⁴ עזרא פליישר, "לפתרון שאלת זמנו ומקום פעילותו של ר' אלעזר בירבי קליר", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 387. מעניין לראות שכאשר ישראל יובל ציטט משפט זה מפליישר הוא הסב אותו באופן ישיר על הנוצרים: "בסילוק לתשעה באב מאת הקליר שנתפרסם לאחרונה, ראה המהדיר 'פרץ מסעיר של אלה ומשטמה' נגד הנוצרים" (ההדגשה שלי, אמ"מ); יובל, שני גויים, הערה 9 לעיל, עמ' 117. פליישר יצא בחריפות נגד מהלך זה במאמר התגובה שלו למאמר המקורי של יובל, שבו עלה עניין זה בפעם הראשונה: עזרא פליישר, "יחסי נוצרים-יהודים בימי הביניים בראי עקום", ציון נט (תשנ"ד), עמ' 111.

¹⁵ הקריאה "לְהַעֲמִידֶם" היא על פי הצעת פליישר בפרסום הפיוט (פליישר, שם).

¹⁶ פליישר, "לפתרון שאלת זמנו", הערה 14 לעיל, עמ' 421.

¹⁷ פיוטי יוני, ב, הערה 7 לעיל, עמ' 221-222. לפיוט מקביל שכתב כנראה פייטן מאוחר יותר ראו פיוטי

פיוט זה, כפי שעולה מכותרתו, הוא מעין הרחבה של הפסוק מתהלים לה, ד "יבשו ויכלמו מבקשי נפשי יסגו אחר ויחפרו חשבי רעתי". הפייטן מונה את מגרעותיהם של מי שאינם יהודים ומזכיר כמה מנהגים נוצריים מובהקים, כמו "הדבקים בַּמַּת לַפְּנֵי הָי" או "הקוֹנִים לְקוֹט עֲצָמוֹת". עם זאת, יש לציין שלא כל החוקרים מסכימים בדבר ההקשר הנוצרי של הפיוט. ובמיוחד יש לציין את דעתו של יוהן מאיר שטוען שהפיוט עוסק בעבודה זרה באופן כללי ולא דווקא בנצרות.¹⁸ לאחר סיומו של פיוט זה בה קטע נוסף, אף הוא בנוי בעקבות פסוק מקראי (תהלים עט, ו: "שפך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו") וגם הוא מכיל רצף קללות וקריאות לפגיעה במבקשי רעתו של אלוהי היהודים:

ובכן שפוך חמתך על מנאצריך

תִּאֲמִלֶם לְאוֹר אֲבֹדוֹן / תְּבַלְעֶם לְכוֹר פְּרִיָּאָה
תִּגְרִים לְגַחְלֵי גֵהֶנֶם / תִּדְרִיחֶם לְדֶמֶן דְּרָאוֹן [...]
תִּקְפִּיצֶם לְקִצְפַּת קוֹדֶחַת / תִּרְטֶם לְרִיצוֹת רָפֶשׁ
תִּשְׁחִילֶם לְשַׁעְרֵי שְׂאוֹל / תִּתִּיכֶם לְתַחְתִּית תַּפְתָּה¹⁹

בשני פיוטים חריפים אלו, שהם כאמור חריגים ביותר בנופו של הפיוט משלהי העת העתיקה, אנו מסיימים את הדיון בפיוט הארץ-ישראלי הקדום. כפי שנראה מיד, פיוטים ברוח דומה היו שכיחים הרבה יותר במערב אירופה בימי הביניים.

ב. הייצוג הנרחב והמפורש יותר של הנצרות בפיוטים אירופיים בימי הביניים

השירה הליטורגית האירופית קשורה בטבורה – מבחינה פואטית, פרודית ותמאטית לפיוט הארץ-ישראלי הקדום, שהגיע אליה בתיווך הקהילות היהודיות בדרום איטליה.²⁰ השירה העברית באיטליה החלה להיכתב, ככל הידוע לנו, במאה השמינית בחלקיה הדרומיים של הארץ שבאותה העת שלט בהם שלטון ביזנטי. גם בפייטנות האיטלקית רווח השימוש באדום לייצוג המלכות הנוצרית, ובפיוטי אֶמְתִּי, מהחשובים שבפייטני איטליה הקדומים, אנו מוצאים כמה התייחסויות שליליות מוחשיות לנוצרים, בשל רדיפות דת שהתרחשו בימי שלטונו של הקיסר הביזנטי בסילאוס.²¹ מאוחר יותר, ביצירתו של שלמה הבבלי (שפעל

יניי, מנחם זולאי (מהדיר), ברלין תחר"ץ, עמ' שפב; על יחס הפיוט הזה לפיוטו של יניי, ראו פיוטי יניי, ב, הערה 7 לעיל, עמ' 220.

18 יוהן מאיר, "הפיוט 'האומרים לכילי שוע' והפולמוס האנטי-נוצרי", יעקב פטוחובסקי ועזרא פליישר (עורכים), מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות לזכר י' היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' ק-קי; וראו את דעתו האחרת של רבינוביץ המובאת בביאור הפיוט במהדורתו: פיוטי יניי, ב, הערה 7 לעיל, עמ' 220-221. ראו עוד אצל Van Bakkum, הערה 2 לעיל, עמ' 306-307.

19 פיוטי יניי, ב, הערה 7 לעיל, עמ' 222-223.

20 עזרא פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 425-432.

21 על התיאורים הקונקרטיים למדי של הנוצרים בפיוט האיטלקי המוקדם ראו מגילת אחימעץ, בנימין קלאר (מהדיר), ירושלים תשל"ד, עמ' קנד-קנו; שירי אמת, יונה דוד (מהדיר), ירושלים תשל"ה, עמ' 130-133.

במחצית השנייה של המאה העשירית), שב ייצוג הנוצרים אל מחוזות הטיפולוגיה, אם כי להבדיל מהפיוט הארץ-ישראלי הקדום, התיאורים בפיוטים אלו שכיחים וחריפים יותר.²² תמונה דומה עולה גם מפיוטיו של שמעון בר יצחק, אחד מגדולי הפייטנים האשכנזים, שפעל אף הוא במאה העשירית בגרמניה;²³ להלן חלק מסילוק של קדושתא לשביעי של פסח פרי עטו:

ובאדם יתן נקמתו לעיניו / כי איד עשו יבא עליו עת יפקדנו
שדך זרעו ואחיו ושכניו ואיננו / קבעת כוס התרעלה ישקנו
קטן בגוים בזוי באדם יתננו / אם יגביה קנו כנשר משם יורידנו
בדבר ובדם ישפטנו / כמהפכת סדם ועמרה יהפכנו
נקמת דם עבדיו יודע בגוים לעיניו / ושבעתים אל חיקם ישיב לשכניו
כי יי שופטנו יי מחוקקינו / יי מלכנו הוא יושיענו
ובאשר שמע למצרים ישמיע לאיבינו / באדום ובשמצעאל ובכל צרינו²⁴

קל להבחין שמבחינת ייצוג הנצרות פיוט זה הולך בתלם שהתווה הפיוט הארץ-ישראלי הקדום, היינו הפיוט אינו עוסק בנצרות עיסוק ישיר, אלא רק מזכיר אותה ברמז בעקבות הפניית הקריאה לנקמה באדום. עם זאת, אציין שוב את האופי המכליל של הטיפולוגיה, עניין המוכח במקרה זה מסיומו של הטור האחרון המצוטט כאן. אמנם רובו של הפיוט קורא לנקמה באדום, אולם בטור האחרון הבקשה מהאל היא להיפרע הן מאדום הן מישמעאל, היינו מהמלכות המוסלמית, ולמעשה מהאויבים כולם. האם אפשר אפוא להסיק מפיוט זה, או מדומיו, כיצד הוצגו הנוצרים או הנצרות? ספק רב אם אפשר לעשות זאת, למעט האמירה שהייצוג הוא שלילי ללא ספק.

האירועים שהתרחשו סביב מסע הצלב הראשון, גרמו לשינוי ניכר באופן ייצוג הנצרות והנוצרים בפיוטים שנתחברו בגרמניה ובצרפת. החל בתקופה זו הנוצרים מיוצגים ייצוג קונקרטי ובוטה יותר מאי פעם, במיוחד בסוגי הפיוט שהתאימו לכך מלכתחילה, כגון הסליחות והקניות. אפתח בעיון בסליחה משל פייטן ושמו רבי חכים, שאיננו יודעים עליו רבות, אך מקובל לומר שהוא כתב את הפיוט הזה זמן לא רב לאחר מסע הצלב הראשון. בפיוט זה השימוש הטיפולוגי באדום עדיין מרכזי, ותיאור ישיר של הנוצרים כמעט שאינו בנמצא, אבל נימת הפיוט והילוכו כבר מלמדים על האווירה הפואטית האחרת. אביא תחילה את טורי האות ע' המראים עד כמה קונקרטי הפיוט ביחסו למסע הצלב:

עלובה על אפרוחיה אשר בין אצילי ידיה נרצחים
עליה אביהם ועל קדשת שמך נטבחים²⁵

22 ראו פיוטי שלמה הבללי, עזרא פליישר (מהדיר), ירושלים תשל"ג, עמ' 131-139.

23 פיוטי רבי שמעון ב"ד יצחק, אברהם מאיר הברמן (מהדיר), ירושלים תרצ"ח.

24 שם, עמ' פג.

25 ספר גזירות אשכנז וצרפת: דברי זכרונות מבני הדורות שבתקופות מסעי הצלב ומבחר פיוסיהם, אברהם מאיר הברמן (מהדיר), ירושלים תש"ו, עמ' צא.

כעבור כמה טורים פונה הפייטן לתאר את כוונותיהם של הנוצרים:

צוֹרִים הָאוֹמְרִים עִמָּךְ מִמָּךְ לְהַפְרִישׁ
צוֹר הָעוֹלָמִים אֶל תְּהִי כְּמַחְרִישׁ

ומכאן ואילך הפייטן מבקש מהאל שינקום בהם:

קוֹמָה יְיָ רִיבָה מֵעַם חֲרָמָךְ
קֹדֶמָה פָּנִיו וְהַכְרִיעֵהוּ בְּעֵבְרוֹת זַעֲמָךְ

רוֹמִי נֹאדָמִי הַחוֹשְׁבִים לְכַבּוֹת אֶת הָאֱהָבָה
רִשְׁפִי שֶׁלֹּהֶבֶת תִּלְהַטֵּם וְלֹהָבָה [...]

יָד עַל פֶּס יְהִי זֶרַע עֲמֶלֶךְ לְהַכְרִית
מִשְׁמִים לְהַמְטִיר עָלָיו אֲבָנֵי אֶלְגָּבִישׁ וְאֵשׁ וְגִפְרִית²⁶

גם כאן אפשר להבחין בהמשך השימוש בטיפולוגית אדום, אולם להבדיל מהפיוטים הקדומים, הקישור בין אדום לבין הצלבנים הדוק הרבה יותר, הן משום שהפיוט מגיב לאירועים ממשיים והן משום שמעשים אלו נזכרים במפורש בפיוט. אדום כאן הוא הרבה יותר מייצוג כללי של שלטון זר ומתנכל, הפיוט מדבר במפורש על הצלבנים הפורעים, והקריאה לנקמה בהם – גם בשעה שהם מיוצגים על ידי הכינוי אדום – היא ממשית לחלוטין. דוגמה נוספת אביא מפיוט שחיבר אפרים בר יצחק לאחר מסע הצלב השני. בפיוט זה לא נמצא שימוש טיפולוגי באדום, אבל אפשר למצוא בו התייחסויות מפורשות לנוצרים ולמעשיהם. הנה בית אחד מהפיוט שמתוארים בו הנוצרים כעובדי אלילים ("תִּרְפִּים"):

מָה רַבּוֹ רִדְפִים / רַבִּים עָלֵי קָמוֹ
וּמֵאִימַת חֲרָפִים / שִׁפְתִּי נִחְסָמוֹ
בְּרֹאשׁ בָּלִים שְׁאָפִים / וְאוֹתָתָם שָׁמוֹ
עֲבָדֵי הַתִּרְפִּים / קֶסֶם יִקְסָמוֹ

ובבית הבא מתוארת אכזריותם של הצלבנים אגב ציון מסע הצלב עצמו, המכונה כאן "מִסַּע קִיצָתָם":

בְּרַבּוֹת מִפְּלִצָתָם / מִשְׁטָרָם מִיָּתֵר
עָלֵי כָּל עֲצָתָם / וְכָרוּ לִי מַחְתָּר
לְמִסַּע קִיצָתָם / הֵן לְבִי יָתֵר
הִנֵּה כָּל עֲלִיצָתָם / לְאֹכַל עֲנִי בְּמִסְתָּר²⁷

26 טפח גזירות אשכנז וצרפת, שם, עמ' צב.

27 שם, עמ' ט.

בפיוט סליחה אחר, פיוט שחיבר רבי אליעזר ב"ר נתן בעקבות מסע הצלב הראשון, מתוארת בפירוט אלימות הצלבנים ותגובת היהודים בצורה של דו־שיח בין הצדדים. בבית הראשון קוראים הצלבנים ליהודים להמיר את דתם, בבית השני משיבים היהודים בשלילה, ובשלישי מתאר הדובר את התגובה הרצחנית של הצלבנים לסירוב שנתקלו בו:

זְנוּחִים מֵה תוֹחִילוֹ לְתַעַל וְתִרְף
זְנַחְכֶּם מִלְּקַחְכֶּם בְּעַמִּים לְהַטִּיר
זֹאת עָשׂוּ וְחָיו עֲבָדוֹ לְתִרְף
זָכַר זֹאת יְיָ אֵיב חֲרָף

ואז עונים היהודים:

חֲלִילָה חֲלִילָה פָּצוּ נֶקֶמִי בָּפִים
חָס לְעִזְבָּהוּ הַשְּׁמִיעוּ בְּכָל שְׁפִים
חַיִּים בְּרָצוֹנוֹ רָגַע בְּאָפוֹ לְעִלּוּפִים
חֲנוּן וְרַחוּם יְיָ אֶרֶךְ אַפִּים

ולמשמע הדברים האלה הדובר מתאר את תגובתם האלימה של הצלבנים:

טְמָאִים בְּשִׁמְעָם זֹאת אֶרֶס עֲכָסוּ
טְבָחוּם מִלְּקוֹם בְּמַכֶּסֶת נַפְשוֹת נָכְסוּ
טָף וְנָשִׁים נָעַר וְזָקֵן רָכְסוּ
טָמְנוּ גְּאִים פָּח לִי וְחִבְלִים פָּרְסוּ

כעס רב מופנה גם כלפי האל עצמו בבית הבא:

רִטְשָׁתָנוּ נִטְשָׁתָנוּ בְּיַד גּוֹי בּוֹגְדִיךָ
רָמְסוֹנוּ רָפְסוֹנוּ בְּנִי עוֹלָה מוֹרְדִיךָ
רִיבָה יְיָ וְתִבַּע עֲלֵבּוֹן עֲבָדֶיךָ
עֲזֹרָתָה לָנוּ וּפְדוּתָנוּ לְמַעַן חֲסִדֶּךָ²⁸

השימוש במבנה הדיאלוגי, אמצעי שאינו שכיח בפיוט העברי לדורותיו,²⁹ מעצים את הדרמה המתוארת בפיוט וגם את הניגוד שבין היהודים המסכנים לנוצרים הרצחניים, הלהוטים להמיר את דתם של היהודים. על סמך שלוש הדוגמאות האלה, ועוד רבות כמותן, אפשר להבחין בבירור עד כמה שונים ייצוגי הנוצרים והנצרות בפיוטים אשכנזיים אלו מייצוגם של הנוצרים בפיוטים משלהי העת העתיקה ואף מייצוגם בפיוטים האירופיים מלפני מסעי

28 שם, עמ' פד-פח.

29 ראו עדן הכהן, "עיונים בתבנית הדיאלוגית בפייטנות הארץ ישראלית הקדומה ובמקורותיה לאור פיוטי הרחבה דיאלוגיים לפורים", מחקרי ירושלים בספרות עברית כ (תשס"ו), עמ' 111.

הצלב. הפיוטים שהובאו ראשונים מציגים את הנוצרים ואת הנצרות ייצוג ישיר וקונקרטי, לעתים בליווי תיאור טיפולוגי, ואילו הפיוטים שהובאו אחר כך מסתמכים כמעט אך ורק על הטיפולוגיה, ותיאור הנוצרים בהם הוא כמעט תמיד סכמטי, מופשט ולא מפורט. אמנם אפשר לטעון שיש המשכיות במוטיב הנקמה בנוצרים, בין שהם מיוצגים באופן טיפולוגי בין שבאופן קונקרטי, כפי שטוען ישראל יובל,³⁰ אבל טענה זו אינה סותרת את העובדה שאופן הייצוג שונה במידה ניכרת.

עדות נוספת לשינוי שחל בייצוג הנוצרים בפיוט האשכנזי אפשר להביא מהפיוטים המוקדשים להטחת קללות בנצרות ובמאמיניה. למעשה נתקלנו בפיוטים מסוג זה בדיון בצמד הפיוטים המיוחסים לינאי "האומרים לכילי שוע" ו"תאמילם לאור אבדון" לעיל. אולם אם בפיוט הקדום פיוטים כאלה יוצאי דופן עד מאוד, בפיוט האשכנזי הם שכיחים הרבה יותר. הנה, למשל, כמה טורים מתוך הפיוט "הגויים" אפס ותוהו נגדך חשובים" המופיע בתוך סדרת רהיטים המיוחסת לר' קלונימוס הזקן:

הגוים טוענים בכתף יתר צליתם / ידועיך כורעים לך בפקוק חליותם
הגוים כסף מצפים עין פסלם / לקוחיך בחביון עזך ישימו כסלם
הגוים מכנים קדשתך לעול הזמה / נשואיך משקצים יחום אשת הזמה
הגוים סמל תמונת נאלח מאליהם / עמך מעידים אדנותך אלהי האלהים³¹

בהמשך סדר הפיוטים אנו מוצאים פיוט קללה של ממש, כפי שמצאנו בפיוטים המיוחסים לינאי. הפיוט פותח בטור הזה:

הגוים אימים זמזומים קדר ואדומים / בלעם קלעם גמומים דמומים³²

הפיוט מביא שמות של כמה וכמה עמים – על פי שמות מקראיים – ומייחל שהאל יפגע בהם. בטור זה אנו מוצאים תחילה את ה"אימים" וה"זמזומים", עמים הנזכרים בספר דברים (ב, י ו"כ), ואז את הערבים ("קדר") ואת ה"אדומים", הרי הם הנוצרים. מכאן ממשיך הפיוט ומביא עוד ועוד שמות עמים ומקלל אותם קללות נמרצות. פיוט קללה מפורסם נוסף הוא הפיוט "תתנם לחרפה", שממנו אביא ארבעה טורים:

תתנם לחרפה לקללה ולשמה
מתוך עליהם אף שצף קצף וחימה
תשלח בם מלאכי מאירה ומגערת ומהומה
תשמידם בשכול חרב מחוץ ומחדרים אימה³³

על מרכזיותו של פיוט קללה זה בתרבות היהודית האשכנזית בימי הביניים אפשר ללמוד,

30 ראו יובל, שני גויים, הערה 9 לעיל, עמ' 108–124.

31 מחזור ל'מים הנוראים, ב: יום כיפור, דניאל גולדשמידט (מהדיר), ירושלים תש"ל, עמ' 187.

32 שם, עמ' 196.

33 אברהם חיים פריימן, "תתנם לחרפה – תוכחה לרש"י ז"ל", תרביץ יב (ת"ש), עמ' 72.

בין השאר, מהמקום המרכזי שנתנו לו מחברים נוצרים בני הזמן.³⁴ מחד גיסא, פיוטי הקללה המוקדמים מדגישים את ההמשכיות של רעיון הנקמה בתרבות היהודית במעבר מארץ ישראל לאירופה, כפי שהדגיש שוב ושוב ישראל יובל.³⁵ מאידך גיסא, ההשוואה בין הפיוטים משתי התקופות מלמדת גם על החידושים הגדולים של התקופה המאוחרת, או לכל הפחות על שינוי מהותי במקום שתפסו הנוצרים במחשבת הגאולה היהודית.

אני מבקש לחתום חלק זה של המאמר בעיון בפיוט יוצא דופן, שבו אנו מוצאים ייצוג מורכב יותר של ה"אחר" הנוצרי. מדובר בקינה שנשתמרה בכתב יד אחד בלבד, במחזור נירנברג שנכתב בשנת 1331. הקינה נתחברה, כפי הנראה, במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה,³⁶ והיא פותחת בסצנה הלא-צפויה הזאת:

"קומי, לְכִי", אומרים, "מִכַּת לְחַיִּים", עָרַל וְטָמֵא וְצָר כָּל אִישׁ שִׁפְתֵּי
 "הִנֵּה הֲלֹא נֹסְעִים אָנוּ אֶל מְקוֹם אֶרֶץ צִפְיֶרֶת צְבִי מְאֹר לְעִינֵינוּ
 נַעֲלֶה וְנִבְזֹז שְׁלֵל עָרִים בְּצוּרוֹת וְשֵׁם נַחֲלוֹק צְבָעִים לְרֹאשׁ אִישׁ רִקְמָתִים".
 חָרַב לְשׁוֹנֵנוּ וְחֵץ שְׁחוּט בְּלִבִּי וְאֵשׁ תּוֹקֵד בְּקֶרְבִּי וְגַם כָּשָׁל לְבָרָכִים
 כִּי אֵיךְ אֲנִי אֶעֱלֶה עִם הַפְּסִילִים וְעִם עֲנָרִים וְחֲרָשִׁים וְלֹא עֵין וְאַזְנוֹתֵינוּ?
 אוֹ עִם יָבוֹל עֵץ וְשֵׁם בֶּן הַזְּנוּנִים וְעִם נֶסֶבֶל בְּכַתֵּף וְלֹא יֶרֶךְ וְשִׁקְמוֹ?
 אוֹ עִם רְשָׁעִים אֲשֶׁר גּוֹזְלִים וְחוֹמְסִים וְשׁוֹפְכִים דָּם נְקִיִּים וְאוֹרְכִים בֵּין שִׁפְתֵּינוּ?³⁷

חיים הלל בן-ששון, שהיה מופתע מאוד מפתחת השיר ומהזמנת היהודים להצטרף אל הצלבנים במסעם לארץ הקודש, כתב: "כאילו קראו [הצלבנים] excitatoria בפני פייטן יהודי זה".³⁸ אי אפשר לטעות באנטי-נוצריות החריפה של שיר זה, החל מטורו החמישי ואילך, וכפי שכבר ראינו, אין הדבר יוצא דופן. אבל בארבעת הטורים הראשונים אנו עדים – לשבריר של שנייה – לייצוג אמביוולנטי יותר של הצלבנים. בשלושת הטורים הפותחים את הקינה קוראים הצלבנים אל היהודים להצטרף אליהם למסעם לארץ הקודש, והם אף מתארים את הארץ במונחים יהודיים-מקראיים: "אֶרֶץ צִפְיֶרֶת צְבִי מְאֹר לְעִינֵינוּ". יתרה מזו, הם מבטיחים ליהודים לשחרר את הארץ מכובשיה המוסלמים. התיאור בטור הראשון אינו מטשטש את ההבדלים בין הצלבנים ליהודים; הפייטן מכנה את הצלבנים "עָרַל וְטָמֵא וְצָר כָּל אִישׁ שִׁפְתֵּי", ואילו הצלבנים קוראים ליהודים בכינוי "מִכַּת לְחַיִּים". תיאור זה דווקא מעניק נופך ראליסטי לסטואציה ומחדד עוד יותר את המתח בינה לבין

34 עם זאת יש לציין שפליישר טען כי פיוט זה היה שולי למדי בליטורגיה; ראו פליישר, "לפתרון שאלת זמנו", הערה 14 לעיל, עמ' 285–287.

35 ראו למשל את דבריו: "האשכנזים פיתחו מסורת ארץ ישראלית זו והעצימוה, ובתעצומות נפשם הפכו את הקריאה הקדומה לנקמה מתקוות לב דחוקה לזעקת קרב"; יובל, שני גויים, הערה 9 לעיל, עמ' 40.

36 Elisabeth Hollender, "Late Ashkenazic Qinos in the Nuremberg Mahzor", Wout van Bekkum and Naoya Katsumata (eds.), *Giving a Diamond: A Festive Volume for Joseph Yahalom on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Leiden 2011, pp. 265–278.

37 T. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*, New York 1981, pp. 368–369.

38 חיים הלל בן-ששון, תולדות היהודים בימי הביניים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 42.

ההצעה חסרת התקדים להצטרף לצלבנים במסעם לשחרור ירושלים. הטור הרביעי מייצג ייצוג נהדר את "מבוכת היהודים" לנוכח ההצעה המפתה, לכאורה, או שלא לכאורה. עם זאת, מבוכה זו אינה נמשכת זמן רב, ובסדרה של שאלות רטוריות הפיטן מבהיר מדוע היהודים אינם יכולים להצטרף לנוצרים, המתוארים תיאור שלילי ובוטה. חריגותו של פיוט זה תתחדד עוד יותר אם נשווה אותו לפיוט של רבי אליעזר ב"ר נתן, שעסקתי בו קודם, וגם בו מצאנו ייצוג לדיאלוג בין הצלבנים ליהודים. אולם אם בפיוט של אליעזר ב"ר נתן ייצוג הצלבנים הוא סטראוטיפי (הם רעים, קוראים להמרת דת ואכזריים), בפיוט זה הם מוצגים כדורשי טובתם של היהודים (אם כי באורח מתעתע). בפיוט הראשון תגובת היהודים היא חד-משמעית, ואילו כאן נמצא הדובר השירי במבוכה בתחילה. הבדל גדול נוסף בין השירים הוא שפיוטו של רבי אליעזר ב"ר נתן מוקדש כולו לתיאור הזוועות ולקריאה לנקמה, ואילו בקינה שבמחזור נירנברג אין כל קריאה לנקמה, ובמקומה באה מסכת ארוכה של תלונות על הגלות ותקווה לגאולה. ייחודיותה של הקינה הזאת מקשה להסיק ממנה מסקנות היסטוריות-תרבותיות פוזיטיביסטיות, אבל חשיבותה ניכרת בתמונה שהיא חושפת לעינינו, ולו לרגע קט – תמונה מורכבת יותר של יחסי היהודים והנוצרים בימי הביניים, או לכל הפחות של עולמו הפנימי של מחבר אחד וקהל שומעיו. אסטרטגיית קריאה דומה הצעתי במקום אחר לשני שירים ארמיים לפורים שבהם מוצגות דמויותיהם של ישוע ושל זרש (שהיא ייצוג טיפולוגי של מרים, אם ישוע). בדרך כלל נאמר ששירים אלו לועגים לדמות "האחר" המוצגת בהם ושמחים לאידם, אולם על פי הקריאה שלי, השירים האלה מציגים מצב תרבותי ספי (לימילי) שבו דחייה וקרבה אינן קטגוריות המוציאות זו את זו.³⁹ אין ספק שמבחינה פוזיטיביסטית קשה להסיק משני השירים הארמיים האלה ומהקינה שבמחזור נירנברג הרבה על אודות היחסים הממשיים שבין יהודים לנוצרים בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים. אולם דווקא אופיים האנקדוטלי של שירים אלו מעניק להם כוח פרשני מיוחד. על חשיבותה של האנקדוטה במחקר התרבות כתבו קתרין גאלגר וסטיבן גרינבלט בספרם *Practicing New Historicism*:

האנקדוטה צריכה לשמש כלי שאפשר להבריש אתו טקסטים ספרותיים נגד כיוון הפרווה של תפיסות מקובלות בנוגע למגמות שלהם, וכך לחשוף את טביעות האצבעות של המקרי, המודחק, המובס [...] ההיסטוריות שאנו מבקשים לחקור בעזרת האנקדוטה יכולות להיקרא היסטוריות-שכנגד [...] הכוח הסגולי של האנקדוטה מצליח להדוף אפילו את המקור הקאנוני ביותר אל גבולות ההיסטוריה, ושם הוא נמצא בחברתם של מקורות שכוחים ומוזנחים.⁴⁰

לדעתי, הקינה ממחזור נירנברג והשירים הארמיים שנזכרו משתייכים לסוג האנקדוטות שגאלגר וגרינבלט מדברים עליהן, ולפיכך עדותם חשובה מאוד. אולם גם אם נסכים כי הם אינם מלמדים אותנו רבות על מה שהיה, בכל זאת נוכל להשתמש בהם כאספקלריה

39 Ophir Münz-Manor, "Carnavalesque Ambivalence and the Christian Other in Jewish Poems from Byzantine Palestine", R. Bonfil, G. G. Stroumsa (eds.), *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden 2011, pp. 831–845.

40 Catherine Gallagher and Stephen Greenblatt, *Practicing New Historicism*, Chicago 2000, p. 52 הרעיונות בקטע זה מושפעים עמוקות מדברים שכתבו ולטר בנימין ועמוס פונקנשטיין.

למה שהיה עשוי להיות, או במילים אחרות, למציאות היסטורית מורכבת המסתתרת בין קפלי הטקסטים הקאנוניים והרשמיים.

ג. סיכום

אין כמעט ספק שהשינוי בייצוגי הנוצרים והנצרות שעמדתי עליו במאמר זה קשור בתמורות שחלו במציאות ההיסטורית בשני המרחבים הגיאוגרפיים ובשתי התקופות שנדונו כאן.⁴¹ למען האמת, עובדה זו אינה צריכה להפתיע. בקרב חוקרי ההיסטוריה מקובל לומר שמצב היהודים במערב אירופה בעיצומם של ימי הביניים היה מסובך הרבה יותר מזה של יהודי ארץ ישראל בשלהי העת העתיקה, וכי לרדיפות היהודים שהתרחשו מעת לעת בימי הביניים אין מקבילה של ממש בשלהי העת העתיקה, לכל הפחות לא מבחינת העוצמה וההיקף. עניין זה דורש הבלטה, משום שלעיתים אפשר להיתקל בהצגת דברים שונה בתכלית השינוי, במיוחד בהקשר לפיוט, ועל פיה חיי היהודים בתקופת השלטון הביזנטי-נוצרי בשלהי העת העתיקה היו דומים במידה רבה למציאות החיים בימי הביניים באירופה המערבית.⁴² הדוגמה המובהקת לכך היא הדברים שכתב צבי משה רבינוביץ במבואו למהדורת פיוטי ינאי, המשורר בין המאה השישית:

שנאתו הלוהטת של הפייטן לאדום תוכן על רקע מצבם של יהודי ארץ-ישראל בתקופת ביזאנטיון. במאות החמישית והשישית נמצא היישוב היהודי בארץ במצב של ירידה מתמדת [...] המונים ערכו פרעות ביהודים והרסו את בתי הכנסת; מותר היה רק לתקן את הישנים המטים ליפול [...] החוקים־הגזירות הביאו לבסוף לכליון היישוב היהודי בארץ.⁴³

הצגת היהדות בארץ ישראל הביזנטית כקבוצה הסובלת מרדיפות בסגנון ימי הביניים, אגב הזדקקות ל"מיתוס עזיבת הארץ",⁴⁴ מתאימה היטב לקווי המתאר של מה שמכונה "ההיסטוריה הבכניית" של היהודים ולאידאולוגיה הציונית, שתי תפיסות שעל הבעייתיות המחקרית שלהן עמדו חוקרים רבים.⁴⁵ אלא מנין הטיב להבחין כי משעה שנתחברו פיוטי

41 ראו למשל את דברי פליישר: "אבל הספרדים הלכו בעניין זה בדרכה של המסורת הפייטנית הקדומה, שהסתפקה בהכללות; הפיוט האשכנזי הוא שסטה כאן אל כיוון הדיוק הריאלי. אין ספק שבאשכנז (ועוד קודם לכן, באיטליה) נתחייב המפנה מן המציאות ההיסטורית, אשר כוחה היה גדול יותר מכוח הנאמנות למוסכמות: מעשי ההרג ביהודים שרווחו באזורים הללו בכל הזמנים, חייבו את הפייטן להגיב בעוצמה; עוצמה זו גדלה והלכה ככל שהקו החדש השתרש וככל שהמציאות החמירה"; פליישר, "לפתרון שאלת זמנו", הערה 14 לעיל, עמ' 275.

42 מנגד אפשר להצביע על הערכות מחקריות מתונות הרבה יותר; ראו, למשל, ירון דן, חיי העיר בארץ-ישראל בשלהי העת העתיקה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 13-50.

43 פיוטי ינאי, א, הערה 12 לעיל, עמ' 47. השוו גם: "ארץ ישראל 'ארמת קודש המקדשת' / ומכל ארצות מוקדשת, הולכת ונעזבת מבניה, וזרים משתלטים על אדמתה". צבי משה רבינוביץ, הלכה ואגדה בפיוטי ינאי - מקורות הפייטן, לשונו ותקופתו, תל אביב תשכ"ה, עמ' כז.

44 על עניין זה ראו ישראל יובל, "מיתוס ההגליה מן הארץ: זמן יהודי וזמן נוצרי", אלפיים 29 (תשס"ו), עמ' 9-25.

45 על שהפרספקטיבה המחקרית של רבינוביץ היא ציונית במובהק ראו את דבריו במבוא למהדורת

מסעי הצלב, הם הפכו לדגם מחייב בדורות מאוחרים יותר, ושעל פיו יש לייצג את האסונות הניחיתים על היהודים.⁴⁶ כעת מתברר כי תהליך זה היה יכול לפעול גם לאחור – תקופות שקדמו למסע הצלב הראשון נצבעו אף הן בצבעים הקודרים של מה שהיה לאחד האייקונים המרכזיים של הסבל היהודי לדורותיו.

כללו של דבר, במאמר זה ביקשתי לעמוד על השינוי באופני הייצוג של הנוצרים והנצרות בפיוטים משלהי העת העתיקה ומימי הביניים. בתקופה המוקדמת היה אפשר להבחין שברובם המכריע של המקרים שבהם אפשר למצוא התייחסות לנצרות (ומקרים אלו מעטים למדי) ההתייחסות מתבססת כמעט לחלוטין על התפיסה הטיפולוגית המזהה בין אדום המקראי לבין רומי והמלכות הנוצריות. בתקופה המאוחרת התמונה משתנה מאוד; ראשית, הנצרות והנוצרים נעשים לתמה מרכזית הרבה יותר מהתקופה המוקדמת, ושנית, לצד המשך השימוש בטיפולוגיה של אדום אנו עדים להתקפות ישירות וקונקרטיות על הנצרות ועל סמליה. שינוי זה, הקשור, כאמרו, בטבורו למציאות ההיסטורית המשתנה, מלמד אותנו שוב שהפיוט – כמו כל תופעה ספרותית-תרבותית אחרת – משתנה ומתפתח לאורך השנים. הפניית תשומת הלב להיסטוריות של הטקסטים השיריים מסייעת, לפיכך, לא רק לחקר ההיסטוריה, אלא אף להבנה מלאה יותר של הקורפוס השירי העשיר והמורכב הנקרא "פיוט".

האוניברסיטה הפתוחה

פיוטי ינאי: "עם תחיית עצמאותנו מהראוי שתתגלה בכל תפארתה גם יצירתו של הפייטן הלאומי [ינאי], שקדם לרבי יהודה הלוי, בלהט אהבתו לעם ישראל, לארץ-ישראל ולחרות ישראל"; פיוטי ינאי, א, הערה 12 לעיל, עמ' 7. על "התפיסה הבכיינית" של הגלות ראו David Engel, "Crisis and Lachrymosity: On Salo Baron, Neobarbarianism, and the Study of Modern European Jewish History", *Jewish History* 20 (2006), pp. 243–264. על היסוד הלאומי-ציוני במחקר ההיסטוריה של ימי הביניים במדינת ישראל ראו איבן מרקוס, "ההיסטוריוגרפיה הישראלית של תולדות היהודים בימי הביניים: מפוזיטיביזם לאומי להיסטוריה תרבותית וחברתית חדשה", ציון עד (תשס"ט), עמ' 109–140.

46 אלן מינץ, חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים, ירושלים תשס"ג, עמ' 88–91.