

מזיגת כוס לאלהו הנביא: תיאור לא מוכר של המנהג מהמאה החמש עשרה בהגדת ארנה מיכאל

טל גויטיין

א. שורשי המנהג למזוג כוס לאלהו הנביא בהלכה ובמדרש
והתפתחות מנהג זה במאה החמש עשרה

הגדת ארנה מיכאל נכתבה בבוהמיה בראשית המאה החמש עשרה (1400–1420), כפי שניתן להסיק מניתוח סגנון ציורי ההגדה.¹ מטרתו של מאמר זה היא להציג איקונוגרפיה ייחודית בהגדה המתארת את המנהג להכין כוס לאלהו הנביא; לעקוב אחר מקורו של המנהג ולעמוד על משמעות האיקונוגרפיה עבור היהודים באשכנז בתקופה זו; ולהוכיח כי היא חלק מאיקונוגרפיה שהתפתחה במאה החמש עשרה. לשם כך ינותחו להלן מקורות טקסטואליים, חזותיים והיסטוריים.

בסצנה 'מזיגת כוס רביעי' בהגדה (איור 1) נראה בעל הבית אוהז ביד ימין בכוס אלהו הנביא. הסצנה מופיעה לפני הטקסט 'שפוך חמתך', והיא ייחודית בתקופה זו. למעשה מנהג הכנת כוס לאלהו הנביא בליל הסדר לא רווח כלל במאה החמש עשרה, והיה מנהג אזורי.

* הזכויות על התמונות המופיעות במאמר שמורות לספריית ולמוזאונים שכתבי היד שמורים בהם. תודתי לכולם על הרשות לפרסמן.

1 הגדת ארנה מיכאל נמצאת בירושלים, מוזאון ישראל 18/181. על ההגדה, מוצאה וזמן יצירתה ראו: ט' גויטיין, 'הגדת ארנה מיכאל, כתב־יד אשכנזי במוזאון ישראל בירושלים', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ע. חוקרים אחרים הציעו תאריכים ומקומות שונים להיווצרותה. בצלאל נרקיס למשל קבע כי הציורים נעשו בראשית המאה החמש עשרה – במערב גרמניה; ראו: B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, Jerusalem 1969, p. 116. טרוה ומנדל מצגה, ואחריהם יוסף גוטמן, מציינים כי הם שופצו במאה התשע עשרה. ראו: T. Metzger & M. Metzger, *Jewish Life in the Middle Ages*, New York 1982, p. 299; J. Gutmann, 'Haggadah Art', P. F. Bradshaw & L. A. Hoffman (eds), *Passover and Easter: The Symbolic Structuring of Sacred Seasons*, Indiana 1999, p. 138.



איור 1: מוזיגת כוס רביעי, הגדת ארנה מיכאל, בוהמיה 1400–1420, מוזאון ישראל 181/18, ירושלים, דף 45א. (צילום © מוזיאון ישראל, ירושלים)

בהגדות שנכתבו בתקופה זו לא ניתן למצוא עדות למנהג בטקסט ההגדה או באיורים, חוץ מבהגדת וושינגטון, שנכתבה וצוירה בדרום גרמניה ב־1478 בידי יואל בן שמעון, ובה המנהג מופיע כנראה באיור ליד הטקסט 'מה נשתנה' (איור 2).² הפרשן היחיד בן המאה החמש עשרה המזכיר את כוס אליהו הוא מהר"ז בינגא, בביאוריו למסכת פסחים.³ דיון נרחב במנהג אפשר למצוא מסוף המאה השבע עשרה ומתחילת המאה השמונה עשרה, למשל אצל חיים בנבנישתי ב'פסח מעובין', ואצל ר' אליהו מאוליינוב, המביא את דברי הר"ם חאגיז בספרו 'ברכת אליהו' – שניהם מקורות ספרדיים המתארים את המנהג כאשכנזי; ואצל ר' יוזפא שמש בחיבורו על מנהגי קהילת וורמיישא.⁴ יהודה אבידע, בספרו 'כוסו

2 הגדת וושינגטון, כ"י וושינגטון, ספריית הקונגרס, heb. 1, דף 4א.

3 ב"ז מינץ, ח' ניימן וי"מ פילס (מהדירים), מהר"ז בינגא, 'מסכת פסחים', חידושים ביאורים ופסקים לרבנו ועליקמן מבינגא, תלמיד מובהק למהר"ל, ירושלים תשמ"ה, עמ' קצה סימן יא. ישראל יובל מניח כי הוא נפטר בסביבות 1469. ראו: י"י יובל, 'תקנות נגד ריבוי גירושין בגרמניה במאה ה־15', ציון, מח (תשמ"ג), עמ' 184.

4 ר' חיים בנבנשתי, פסח מעובין וסדר הגדה, ליורנו תקמ"ח, דף יז ע"ב, סימן קפב (מהדורת ניו יורק תשמ"ג, עמ' 20); ר' אליהו בן יעקב, ברכת אליהו, וואנובעק תפ"ח, עמ' נה (מהדורת ירושלים תשנ"ו, דף קמ ע"ב); ר' יוזפא שמש, מנהגים שק"ק וורמיישא, א, ירושלים תשמ"ח, עמ' פה–פו בהגהות;



איור 2: כוס שני, הגדת וושינגטון, דרום גרמניה, 1478, דף 4א
(© Hebraic Section, Library of Congress)

של אליהו הנביא, מביא לראשונה את מרבית המקורות הרבניים על אודות המנהג במאה השבע עשרה והשמונה עשרה.⁵

התחקות אחר המקורות השונים של המנהג למזוג כוס לאלהיו בסדר הפסח במאה החמש עשרה מלמדת על טעמים ומסורות שונים בקיום המנהג. ההבדלים בין דברי מהר"ז בינגא והסצנה בהגדת וושינגטון, הקושרים את המנהג לראשית הסדר, ובין הסצנה בהגדת ארנה מיכאל הם ראייה חשובה להתפתחות המנהג באשכנז, במדינות גרמניה, שלא נדונה במחקר עד כה. מוצאם של המקורות בדרום גרמניה ובבוהמיה מעיד על כך שהמנהג היה נפוץ באשכנז יותר משיערו החוקרים. ואולם אין משתמע מכך שהמנהג רווח במרבית קהילות אשכנז. מסקנה זו אפשר להסיק מדברי מהר"ז בינגא: 'והנה ראיתי יש בני אדם בלילי פסח שמוזגין כוס מיוחד ומעמידין על השולחן ואומרים שזה הכוס לאלהיו הנביא ולא ידעתי

למקורות נוספים ראו למשל: ג' אוברלנדר, ספר מנהג אבותינו בידינו: ביאורים ובירורים במנהגי ישראל, מקורותיהם ושרשי טעמיהם, מאנסי, ניו יורק תשס"ט, עמ' שה–שה; ר' ירוחם פישל פערלא, 'כוס של אליהו הנביא', י"ל פראנק וש"ד רוונטל (עורכים), הר המור: שביעית, ירושלים תשנ"ה, עמ' קעט–קפב.

5 י' אבידע, כוסו של אליהו הנביא: נפתולי מנהג בהתקממותו, ירושלים תשי"ח.

מאין הטעם'. והוא מסביר: 'ונראה דהטעם יוצא מהכא, שאם יבא אליהו הנביא בליל פסח כאשר אנו מקווים ומחכים לו בזה הלילה, וצריך גם הוא לכוס, דאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מד' כוסות'.⁶

הטעם להעמיד כוס לאליהו הנביא הוא דאגה לעני בליל הסדר, ומבוסס על ההוראה 'דאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מד' כוסות', הלקוחה מן המשנה,⁷ ההסבר הוא אפוא דת"ס צ"ל. בואו של אליהו הנביא בליל הסדר, הנזכר בתחילת הפרשנות, היא התפתחות מאוחרת למשנה שמקורה בדברי הגאונים. המנהג להשאיר את הדלת פתוחה בליל הסדר עבור אליהו נזכר לראשונה בשם הרב ניסים גאון. דבריו מובאים בספר 'מעשה רוקח': 'מצאתי במגילת סתרים ראיתי מרבנא (מר רבנא) אלוף אבא לא היה סוגר דלתי הבית אשר אנו יושבין בו כלל. מעידנא ועד עתה כך מנהגינו שלנו ודלתות הבית פתוחות כשיבוא אליהו נצא לקראתו במהרה [...] ואמרנין בפסח עתידין ליגאל שנ' ליל שימורים הוא לה' [...] מזהיר שלא ינעלו הבית בשביל אמונה שדיבר הקב"ה ובשכר האמונה עתידין ליגאל'.⁸

אברהם בן נתן הירחי (ראב"ן) כותב ב'ספר המנהיג' במאה השנים עשרה דברים דומים: 'מנהג בכמה מקומות שאין נועלין החדרים שישנים בהן בלילי הפסח, כי בניסן נגאלו ובניסן אנו עתידין ליגאל דכתיב 'ליל שימורין' הוא לה', לילה המשומר ובא מששת ימי בראשית ואם יבוא אליהו ימצא הבית פתוח ויצא לקראתו⁹ מהרה ואנו מאמינים בזה ובשכר האמונה נגאל בעוה"ו במהרה בימינו אמן'.¹⁰

הטעם להשאיר דלת פתוחה מתבסס על מסורות מן התלמוד, למשל דברי רבן נחמן על המשנה שנזכרה לעיל: 'לא יפחתו לו מארבעה [...] אמר רבן נחמן: אמר קרא ליל שמרים (שמ' יב 42) ליל המשומר ובא מן המזיקים'.¹¹ רבי יהושע קושר את 'ליל השימורים' לגאולה

6 מהר"ז בינגא, מסכת פסחים (לעיל הערה 3), עמ' קצה, סימן יא.

7 משנה, פסחים י, א.

8 אלעזר ב"ר יהודה מגרמזיא, מעשה רוקח, סאניק תרע"ב, דף יט סימן ע. בספר 'אור זרוע', מן המאה השלוש עשרה, מופיעים דבריו של ניסים גאון מבלי להזכיר את אליהו הנביא (ר' צחק ב"ר משה מווינה, אור זרוע, ב, סימן רלד). ישראל תא"ש מאת כותב כי הדברים בספר 'מעשה רוקח' מביאים את דברי הרב ניסים גאון ברוח המקורית, ואולם באשכנז הייתה קליטתם דווקא בסגנון 'אור זרוע' ותפיסתו – כלומר המנהג לא נקשר לאליהו דווקא. י' תא"שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 258. לעומתו, יהודה ליב זלוטניק קובע כי ב'אור זרוע' המנהג המקורי, וכי קשירת המנהג לאליהו מאוחרת. י"ל זלוטניק [אבידע], 'בראשית', במליצה העברית: פרקים מספר מדרש המליצה העברית, ירושלים תרצ"ח, עמ' 40–42. לדבריו של ניסים גאון ראו גם: ב"מ לזין, 'פסחים', אוצר הגאונים, תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, ג, ירושלים תרצ"א, עמ' 112, סימן שג.

9 בשינוי נוסחים: 'ונצא לקראתו' (כ"י לונדון, המוזאון הבריטי, 27144); 'שיבוא לקראתנו' (כ"י ניו יורק, בהמ"ל, 5482).

10 ר' אברהם בן נתן הירחי, ספר המנהיג, ב, פסחים סימן א (מהדורת י' רפאלי, ירושלים תשל"ח, עמ' תכג–תכד); הראב"ן מפרש את הכתוב בבבלי, ראש השנה יא ע"ב (ראו להלן).

11 בבלי, פסחים קט ע"ב.

בניסן: 'בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל. מנלן אמר קרא ליל שימורים – ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית'.¹² הזיקה בין 'ליל שימורים' לאלהיו ולמשיח קיימת גם במדרש שמות רבה: 'ליל שימורים הוא שבו עשה גאולה לצדיקים [...] ובו המשיח ואלהיו מתגלים'.¹³ בעקבות מסורות אלה, דבריהם של ניסים גאון והראב"ן קושרים בין הגאולה בניסן לפסח שהוא ליל שימורים (בתלמוד), ולפתיחת הדלת בצפייה לבואו של אלהיו הנביא. מהר"ז בינגא, במאה החמש עשרה, מוסיף רובד נוסף לתקווה לבואו של אליהו: 'שאם יבא [...] בליל פסח כאשר אנו מקווים ומחכים לו בזה הלילה' תחכה לו כוס יין, כלומר אפשר לראות במזיגת הכוס חלק מטקס שנועד לזרוז את בואה של הגאולה לזמנם ממש. הטעמים לצפייה משיחית זו יידונו להלן.

נקודה נוספת העולה מדבריו של מהר"ז בינגא עניינה החלק בליל הסדר שהטקס מתקיים בו. הטעם להכנת כוס לאלהיו 'דאפילו עניי שבשראל', שנדון לעיל, יוצר זיקה לטקסט 'הא לחמא' בהגדה, כפי שניתן ללמוד מדברי הרב מתתיה גאון, שחי ופעל כנראה במאה התשיעית: 'מה שנהגו לומר כל דכפין ייתי ויכול כך היה מנהג אבות שהיו מגביהין שלחנותיהם ולא סוגרים דלתותיהם והיו אומרים ככה כדי שיבואו ישראל העניים שביניהם לאכול ולקבל שכר [...] ואחר כך מגביהין את השולחן ואומרים כמנהג ראשונים'.¹⁴ בהגדה וושינגטון, ליד הטקסט 'מה נשתנה', מוצג איור ובו בעל הבית עומד ליד שולחן קטן ומוזג מקנן יין שהוא אוחו ביד שמאל לכוס גדולה מזהב, וביד ימין הוא אוחו כוס מזוככית (איור 2). פרנץ לנדסברגר (Landsberger) קובע כי איור זה הוא הוראה למזיגת כוס אחת לבעל הבית והשנייה עבור אלהיו, שלבואו אנו מצפים בליל הסדר.¹⁵ אם נקבל

12 בבלי, ראש השנה יא ע"ב; ראו גם: מכילתא דרבי ישמעאל בא, יד (מהדורת ח"ש הורביץ ו"א רבין [ירושלים תשנ"ח], עמ' 52); מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי בא, יב, מב (מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד [ירושלים תשט"ו], עמ' 35).

13 שמות רבה בא, יח, יב. בהערות בחומש 'תורה שלמה' נכתב כי יש למצוא במדרש זה סמך ומקור למנהג של כוס אלהיו; ראו: מ' כשר (מהדיר), חומש תורה שלמה, יא, גיו יורק תש"ו, עמ' נו–נו.

14 לוין, (לעיל הערה 8), עמ' 112, סימן שד. מנהג להכין כוס לאלהיו בראשית הסדר צוין במפורש כמאתיים שנה מאוחר יותר בספרו של ר' יוזפא שמש (לעיל הערה 4), עמ' פה–פו בהגהות: 'לפי שהוא קורא כל דכפין [...] הוא מכין כוס אחד לאורח שיבוא, וקורין אותו כוס של אלהיו הנביא, שעל אורח זה אנו מצפין'. הד למנהג להשאיר דלת פתוחה עבור עניי לפני קריאת 'הא לחמא' אפשר למצוא בשלוש הגדות מודפסות. הגדת מנטובה ש"כ, דף 2א; הגדת ונציה שנ"ט, שהועתקה מהגדת מנטובה; והגדת ונציה שס"ט, דף 3א; אבידע מביא את דברי מתתיה גאון כי כך היה מנהג אבות 'כדי שיבואו ישראל העניים שכניהם לאכול [...] ועכשיו שנעשו שכני גויים יותר משכני ישראל, מפרנסים אותם (את עניי ישראל) [...] כדי שלא יחזרו על הפתחים'. הוא מוסיף כי אף שמנהג לא התאים עוד למציאות חיי היהודים, לא שינו אותו (ראו בעניין זה להלן עמ' 93). אבידע, כוסו של אלהיו (לעיל הערה 5), עמ' 6.

15 F. Landsberger, 'The Washington Haggadah and its Illumination', *Hebrew Union College Annual*, XXI (1948), pp. 74-75. לעומת זאת, בצלאל נרקיס קובע כי אף שהסברו של לנדסברגר מתקבל על הדעת, יש לפרש את התיאור כשילוב בין הגבהת כוס ראשון לקידוש למזיגת כוס שני לפני אמירת 'מה נשתנה'. B. Narkiss, 'The Art of Washington Haggadah', M. M. Weinstein

את דברי לנדסברגר הרי לפנינו עדות נוספת מהמאה החמש עשרה שיש למוזג כוס לאלהו בראשית הסדר, כפי שמשמע מדבריו של מהר"ז בינגא.¹⁶

להלן אדגים שהסצנה בהגדת ארנה מיכאל מציגה מסורת שונה מזו שמביאים מהר"ז בינגא ויואל בן שמעון, הן במיקומה והן בתוכנה. הסצנה מופיעה בחלק השני של הסדר, בסמוך למזיגת כוס רביעי ולפני הטקסט 'שפוך חמתך'. בסצנה מתוארת משפחה יושבת סביב שולחן הסדר. בעל הבית יושב בצד ימין של השולחן, ואוחז בשתי כוסות. בידו השמאלית כוס קטנה יותר למזיגת כוס רביעי, ובידו הימנית כוס גדולה,¹⁷ כוס אליהו. מאוחר זה ניתן ללמוד כי המסורת המובאת בהגדת ארנה מיכאל היא כי יש למוזג כוס לאלהו כאשר מוזגים כוס רביעי. הגדת ארנה מיכאל היא כנראה התיעוד המוקדם ביותר למזיגת כוס אליהו במקביל לכוס רביעי ולאמירת 'שפוך חמתך'. אם הנחה זו נכונה, כפי שאנסה להוכיח להלן, הרי התיאור בהגדה סותר את סברת החוקרים שקבעו כי במקורות אשכנזים ראשונים המנהג היה להניח כוס לאלהו בתחילת הסדר, כפי שנרמז אצל מהר"ז בינגא וכפי שאולי מתואר בהגדת וושינגטון, וכי רק בתקופה מאוחרת יחסית, בסוף המאה השבע עשרה, שונה המנהג והחלו למוזג את כוס אליהו בשעה שמוזג כוס רביעי.¹⁸

השינוי בזמן פתיחת הדלת החל כנראה במאה החמש עשרה, כפי שניתן ללמוד מדברי ר' ישראל בן ר' חיים ברונא (1400–1480), שכותב: 'דנוהגים לפתוח הדלת כשאומרים שפוך משום דאיתא באור זרוע שלא לנעול דלתות הבתים כליל פסח דליל שמורים הוא וזהו אמונה בהקב"ה ובהבטחתו ובזכות הבטחה זו אנו נגאלים ולזה פותחים בשפוך הדלת כלומר על ידי זה ראוי לבוא משיח'.¹⁹

הטקסט של ברונא מעיד, כנראה לראשונה, כי המנהג לפתוח את הדלת בראשית הסדר

(ed.), *The Washington Haggadah: a Facsimile Edition of an Illuminated Fifteenth-Century Hebrew Manuscript at the Library of Congress*, Washington, D. C. 1991, pp. 59-60 טענה

זו אינה מתיישבת עם תכנית העיטור של יואל בן שמעון. יואל אינו חורג מתיאור מנהגים הקשורים לכוסות יין כפי שהיו נהוגים באשכנז, ואין זה סביר שיציג יחדיו שני מנהגים שלא היו נהוגים יחדיו.

16 ביסוס הטענה כי כוס הזהב היא כוסו של אליהו יעשה להלן בחלק השני העוסק באיקונוגרפיה.

17 ביסוס הטענה כי הכוס הגדולה היא כוס אליהו ייעשה להלן בחלק השני; במאה השמונה עשרה כותב הר"י עמדין בתחילת הסדר 'מכנים כוס גדול וקורין אותו כוסו של אליהו'. ר"י עמדין, 'דיני ארבע כוסות', סידור היעב"ץ, בית יעקב, ח"ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' מח סימן ט.

18 ראו למשל: אוברלנדר, ספר מנהג (לעיל הערה 4), עמ' שיד–שטו, ועמ' שטו הערה 42; ש' ספראי ו' ספראי, הגדת חז"ל: הגדה של פסח, ירושלים תשנ"ח, עמ' 178; ר' ירוחם פישל פערלא כותב כי המנהג מופיע לראשונה אצל ר' יעקב רישר (1670–1733) בחיבורו 'חק יעקב' משנת תנ"ו. בסוף סימן תפ. פערלא, כוס של אליהו (לעיל הערה 4), עמ' קעט.

19 דבריו של ישראל ברונא נמצאים בספרו של משה בן ישראל איסרליש (הרמ"א), ספר דרכי משה בטור אורח חיים, ירושלים תשכ"ח, סימן תפ; אוברלנדר קובע כי מדבריו של ברונא אפשר ללמוד שפתיחת הדלת היא ביטוי לאמונה בגאולת ישראל ולכן מקדימים לו מזיגת כוס לאלהו, המבשר את הגאולה. אוברלנדר (לעיל הערה 4), עמ' שטו–שטו.

השתנה ועבר לחלק השני של הסדר, לזמן אמירת 'שפוך חמתך'. ב'ספר מנהגי ישרון', ספר ובו אוסף של מנהגי ישראל, נכתב: 'בשנים הקדמונים היו פותחים הדלתות קודם שהסבו וקראו כל דכפין וכו' [...] וברבות השנים כשראו שאין למנהג זה מקום דחו אותו עד סוף הסדר [...] ועיקר מנהג פתיחת הדלת כבר מבואר בספר המנהגי'.²⁰ נחום וואהרמן מוסיף כי המנהג לפתוח דלת בתחילת הסדר התבטל בשל חשש מפני השכנים הגויים, דבר שהפחית במנהגי הסדר רוח נקמה שבאה לידי ביטוי בפסוקי זעם מהתנ"ך ובפתיחה להלל; אך בטרם קראו פסוקים אלה פתחו את הדלת לראות כי אין מאחוריה מלשין או אויב. בה בעת נשאר גם המנהג לפתוח את הדלת לזכר 'ליל שימורים' ובשם האמונה בהבטחת הגאולה, אלא שעתה עבר מנהג זה לאחר ברכת המזון. מכיוון שבזמן קדום האמונה בהופעת אלהיו הנביא הייתה קשורה למושג 'ליל שימורים', ראה הדמיון העממי בפתיחת הדלת מעין הזמנה לאלהיו הנביא שייכנס ויבשר את הגאולה.²¹ רעיון העונש והנקמה בגויים, הנזכר אצל וואהרמן, נכרך אפוא בהגדה בפתיחת הדלת, מנהג שייצג בראשיתו את האמונה בגאולה ובבואו של המשיח.

לסיכום, בתחילה השאירו דלת פתוחה בראשית הסדר כדי לבטא את האמונה כי זהו 'ליל שימורים', וכדי לקדם את בואו של אלהיו הנביא. מזיגת כוס לאלהיו בחלק הראשון של הסדר השתלבה היטב בתפיסה זו. כאשר השתנה זמן פתיחת הדלת, אף שהטעם לכך לא השתנה, מזיגת כוס אלהיו עברה, במקצת קהילות אשכנז, לחלק השני של הסדר. הגדת ארנה מיכאל היא עדות חזותית לשינוי, כפי שאוכיח להלן בניתוח האיכונוגרפיה. עד כה נסב הדיון על המקורות שקשרו בין פתיחת הדלת, בואו של אלהיו, כוס אלהיו והסיבה ההלכתית לקיום הטקס. ברצוני להעלות השערה שראויה למחקר מעמיק יותר, המוסיפה להסברו של מהר"ז בינגא, השערה המדגישה את יחסי הגומלין עם הנוצרים באותה תקופה, הבאים לידי ביטוי בהטמעה של תרבות הרוב באופנים שונים.²² בתקופה שהגדת ארנה מיכאל נוצרה בה, מדרו ההוסיטים בכנסייה הקתולית. לתאולוגיה ההוסיטית ולשינויים התרבותיים והחברתיים שבאו בעקבותיה בבוהמיה הייתה השפעה ניכרת על טקסים נוצריים. התאולוגיה ההוסיטית התבססה על ערכים סוציאליים, ואחד השינויים

20 א"א הירשוביץ, ספר מנהגי ישרון, מראה מקורי מנהגי ישראל, קורותיהם וטעמיהם, וילנא תרנ"ב, סימן קו (מהדורת ירושלים תשנ"ז, סימן כקד).

21 נ' וואהרמן, 'אלהיו הנביא בליל הסדר', י"ל ברוך (עורך), ספר המועדים, פרשת מועדי ישראל, ערכם גילוייהם והשפעתם בחיי עם ישראל ובספרותו מימי קדם ועד היום הזה, ב, תל אביב תשט"ז, עמ' 150–151. ספראי וספראי מוסיפים כי המנהג לפתוח את הדלת עם אמירת 'שפוך חמתך' התקבל, ולעומת זאת השארת הדלת פתוחה בלילה נשכחה. עדות לכך הם מביאים משני פוסקים מהמאה השבע עשרה, אברהם אבלי הלוי (בעל 'מגן אברהם') ור' יעקב רישר (בעל 'חק יעקב' על שולחן ערוך). ספראי וספראי, הגדת חז"ל (לעיל הערה 18), עמ' 177.

22 להטמעת מנהגים נוצריים בתרבות היהודית אגב המרת משמעויותיהם, ראו: א' מרקוס, טקסי ילדות, חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"ח, עמ' 19–30.

שנגזרו מכך הוא שבמהלך המיסה, כל באי הכנסייה שתו מכוס היין ולא רק הכמרים. כוס היין קיבלה אפוא משמעות חדשה עבור ההוסיטים.²³ היהודים דחו בוודאי את המטפורה המרכזית של המיסה, אך בו בזמן הפנימו את תהליך יצירת הטקס וקבעו כי בואו של אליהו הנביא, ולא ישוע, יביא את כל 'נידחי ישראל' לעשות תשובה, ובעקבותיה תבוא הגאולה. מכאן שכוס היין הגדולה, המיוחדת, מסמלת את הגאולה שתבוא. ולכן לאלהו, מבשר בואו של המשיח, יש להכין כוס יין, 'דאפילו עני שבישראל' מגיע כוס יין.

ב. איקונוגרפיה של מנהג כוס אליהו וקשרה לתיאורים אסכטולוגיים בהגדות

הציפיות של יהודי אשכנז במאה החמש עשרה לבואו של המשיח בימי חייהם באו לידי ביטוי גם באיקונוגרפיה שנכנסה להגדות של פסח, שביטאה כמיהה לגאולה על כל היבטיה. לטענת יעל צירלין, '[ייתכן] כי המשמעות החדשה שניתנה לטקסט ההגדה (על בסיס דברי ר"י ברונא) הציתה את דמיונו של מי ממעטרי ההגדות²⁴ והביאה לידי פיתוח האיקונוגרפיה החדשה. דוד שטרן (Stern) קובע כי האיקונוגרפיה התפתחה בהגדות במקביל לקדם-רפורמציה בנצרות, שראשיתה באותה תקופה בערך ומוקד מרכזי בה היה, כמו בהגדות, גאולה אישית.²⁵ המהלכים ההיסטוריים ששטרן עוסק בהם, מקורם בבוהמיה בראשית המאה החמש עשרה, אך השפעתם ניכרה ברחבי אשכנז. רעיון זה יידון בהרחבה בחלק השלישי של המאמר; כעת אפנה לעסוק באיקונוגרפיה.

האיקונוגרפיה המשיחית שתידון כאן כוללת תיאורים נרטיביים בעלי תוכן אסכטולוגי הנמצאים ליד הטקסט 'שפוך חמתך': סצנות שמופיע בהן משיח, או דמות המזוהה מאפיינים של המשיח ושל אליהו, רוכב על חמור אל עבר בית, או אל עבר העיר ירושלים. לעיתים עומד איש או נער לקבל את פניו ולפעמים הוא רוכב לעבר בית שיושבת בו משפחה סביב שולחן הסדר. לפעמים מתוארת דלת פתוחה בלבד, או משיח רוכב על חמור היוצא מפתח הבית ואיש עומד בחוץ לקבל את פניו.²⁶

23 גביע היין היה סמלם של ההוסיטים, והם נקראו גם קליקסטיאנים (calyx = גביע).

24 'צירלין, 'עבודותיו המוקדמות של יואל בן שמעון, סופר ואמן יהודי במאה החמש עשרה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ה, עמ' 150.

25 D. Stern, K. Kogman-Appel, 'Introduction', eidem, *The Washington Haggadah, Copied and Illustrated by Joel Ben Simon*, Washington, D. C. 2011, p. 24

26 J. Gutmann, 'The Messiah at the Seder, A Fifteenth-Century Motif in Jewish Art', S. Yeivin (ed.), *Studies in Jewish History, Presented to Professor Raphael Mahler on his Seventy-Fifth Birthday*, Merhaviva 1974, pp. 29-38; צירלין, עבודת דוקטור (לעיל הערה 24), עמ' 147-151; שטרן וקוגמן-אפל, הגדה וושינגטון (שם), עמ' 81-83; ע' קוטנר, 'חמורו של משיח: תיאורי משיח רוכב על חמור בכתבייד אשכנזיים בימי הביניים', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג;

יעל צירלין כותבת כי מעטרי ההגדות באשכנז שילבו בין דמותו של אלהיו הנביא לדמותו של המשיח מכיוון שהם כרכו יחדיו את דבריהם של הראב"ן וברונא, והחיבור יצר בלבול בין שתי הדמויות.²⁷ גוטמן מציין כי בשילוב דמותם של המשיח ואלהיו לאיש אחד צירף האמן יחדיו את סימני ההיכר האופייניים לשני האישים: השופר השייך על פי המסורת לאלהיו, ומנגד – הכתר והחמור שהם אטריבוטים של המשיח.²⁸ כך למשל בהגדת נירנברג השנייה, בסצנה המתארת את בואו של המשיח, נכתב מעל לציור: 'הנער פתח דלתי הבית להביא משיח אלהיו הנביא', כיתוב המראה בבירור את הבלבול בין הדמויות.²⁹ בצלאל נרקיס קובע כי הבלבול בין המשיח לאלהיו ראשיתו עוד קודם לכן, בעת העתיקה.³⁰

אולם הכמיהה לגאולה באה לידי ביטוי גם בייצוג סמלי; כדי לבחון את הביטויים האסכולוגיים בהגדות יש להרחיב את החיפוש אל מעבר לז'נר התיאורים המוחשיים, כלומר הסצנות המתארות את בואו של המשיח, ולהתבונן גם בסצנות נרטיביות נוספות, שהרעיון האסכולוגי מופיע בהן בצורה סמלית. כדי להדגים תיאורים סימבוליים אלה אפנה לשתי הגדות מאוירות: הגדת ארנה מיכאל (איור 1) וסידור פרמה 2895 שנכתב בסביבות שנת 1450 באולם (איור 3).³¹ בשתי ההגדות הסצנה ממוקמת אחרי מזיגת כוס רביעי בתחתית העמוד, ובעמוד הבא הטקסט 'שפוך חמתך'. באיורים משפחה יושבת סביב שולחן הסדר והמסובים מגביהים כוס רביעי. בואו של אלהיו או המשיח, בשתי הסצנות, נרמז בדרכים שונות.

בהגדת ארנה מיכאל, כפי שנזכר לעיל, בעל הבית המצויר אוחז בשתי כוסות: כוס רביעי וכוס אלהיו, הכוס הגדולה. זיהוי כוס אלהיו נעשה בכמה דרכים: ראשית, מיקום הסצנה רומז שלפנינו מנהג מוכר, מזיגת כוס רביעי, שבעל הבית מחזיק ביד שמאל, ומנהג ייחודי הבא לידי ביטוי בכוס הנוספת בידו הימנית. לא ניתן לזהות את הכוס ביד ימין בתור כוס רביעי נוסף, מכיוון שבעל הבית אינו מוצג מחזיק כוס נוספת באיורים של מזיגת כוס ראשון ושני.³² אין מדובר גם בקנקן היין, מכיוון שהקנקן עומד על השולחן. ניתוח איקונוגרפי מראה כי הכוס הנוספת גדולה יותר מהכוסות האחרות בסצנה, דבר המלמד על חשיבותה.³³ זאת ועוד, בעלת הבית והאורח מצביעים על הכוס, עניין המעיד אף הוא על

ת' ורדי, 'הגדת ששון הספרדית', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, תש"ס. איקונוגרפיה מסוג אחר שקשורה גם היא ישירות לטקסט 'שפוך חמתך' עיקרה הפורענות שתפגע בגויים ביום הדין, אך לא אעסוק בכך כאן.

27 צירלין, עבודת דוקטור (לעיל הערה 24), עמ' 150–151.

28 גוטמן, המשיח בסדר (לעיל הערה 26), עמ' 31–32.

29 הגדת נירנברג השנייה, לונדון, אוסף פרטי של דוד סופר, דף 29.

30 נרקיס, אמנות הגדת וושינגטון (לעיל הערה 15), עמ' 77–78.

31 סידור ובו הגדה של פסח; כ"י פרמה, פלטינה, 2895 (דה רוסי 653), דף 254א.

32 גויטיין, עבודת מוסמך (לעיל הערה 1), עמ' 121–122.

33 האמן נעזר באמצעי זה כדי להציג את חשיבותו של בעל הבית. בסצנה 'קידוש' חשיבותם של בעל

היותה בעלת ערך. ולבסוף, סקירת הטקסטים לעיל הראתה זיקה בין פתיחת הדלת לאליהו לפני 'שפוך חמתך' (כפי שמתואר בדברי ר"י ברונא) ובין המנהג להכין כוס לאליהו הנביא (כפי שמתואר בדברי מהר"ו בינגא) המחזקים את ההנחה כי לפנינו כוס לאליהו.

המסקנה המתבקשת מכל הנאמר לעיל היא שהכוס הגדולה בסצנה היא כוס לאליהו הנביא, ויתרה מכך, כדברי ראב"ן, 'אם יבוא [...] ימצא הבית פתוח [...] ובשכר האמונה ניגאל בעה"ו במהרה בימינו'. כלומר מדינת כוס אליהו, נוסף להיותה מנהג, היא ייצוג סמלי לערגה לגאולה, כמו הסצנות הנרטיביות.

בסידור פרמה 2895 (איור 3) מתואר איש אוחז בדלת פתוחה. יוסף האן (1550–1637) כותב בספרו 'ספר יוסף אומץ' כי יש לאחוז בכוס רביעי ולפתוח את הדלת, ושבעת פתיחת הדלת על בעל הבית להתחיל לומר 'שפוך חמתך'.³⁴ טקסט מאוחר זה מתאים לתיאור הסצנה בסידור פרמה 2895, הן מבחינת מיקומה בהגדה והן מבחינת המנהג המוצג בה.³⁵ פתיחת הדלת כשומרים 'שפוך חמתך', כפי שראינו לעיל, היא אחד הסממנים הראשונים ל'ליל שימורים' ולבואו של המשיח. המסקנה מכך היא שגם תיאור זה הוא ייצוג סמלי לגאולה. ניתן להסיק מהנאמר לעיל ששתי הסצנות שייכות אף הן, מבחינה רעיונית, ל'זר הצפייה למשיח'. ולא זו בלבד אלא אף מבחינת הדימויים אפשר למצוא קרבה לתיאורים הנרטיביים.

נשווה את שתי הסצנות, שנזכרו לעיל, להגדת דרמשטדט השנייה מן המחצית השנייה של המאה החמש עשרה,³⁶ שם הסצנה מתפרסת על שני עמודים. ליד הטקסט 'שפוך חמתך' מוצגים 'כוס הפורענות' מעל ראשי הגויים ומשיח רוכב לעבר בית (איור 4), ובדף שממול שלושה אנשים יושבים לשולחן הסדר ומצביעים לעבר הדלת (איור 5). נשווה מרכיב שני זה של האיור לסידור פרמה 2895 (איור 3) ולהגדת ארנה מיכאל (איור 1). מבחינת קומפוזיציה יש דמיון רב בין הסצנות. בשלושתן יושבים שלושה אנשים סביב שולחן הסדר, מספר טיפולוגי המסמל יציבות או קביעות.³⁷ בהגדת ארנה מיכאל ובהגדת

הבית והאורח החשוב באה לידי ביטוי בגודלם ובחידותם (שניהם חובשים כובע מפואר). ראו: גויטיין, עבודת מוסמך (לעיל הערה 1), עמ' 54–55.

34 יוסף יוזפא האן, ספר יוסף אומץ, סימן תשפח (מהדורת מ' מיינץ, ירושלים תשכ"ה, עמ' 172). האן מוסיף כי היה נהוג 'שנופל אחד לתוך הפתח' לזכר המשיח כאשר אומרים 'שפוך חמתך'; ר' יאיר חיים (1638–1702) כותב על מנהג זה: 'ומה שנוהגים עבדים ושפחות לעשות דמות אדם [...] הוי רק פריצותא וחוכא'. א' פינס (עורך), שולחן ערוך אורח חיים עם פירוש מקור חיים מרבינו יאיר חיים, ב, ירושלים תשד"מ, סימן תפ.

35 גוטמן כותב כי דבריו של האן הם התייעוד הטקסטואלי הראשון לפתיחת הדלת לקבל את פני המשיח ואליהו לפני הטקסט 'שפוך חמתך', ואילו התיאורים בהגדות המאורות באשכנז מהמאה החמש עשרה הן התיאור החזונית הראשון של המנהג. גוטמן, המשיח בסדר (לעיל הערה 26), עמ' 30–31.

36 הגדת דרמשטדט השנייה, 1450–1500, דרמשטדט, ספריית מדינת הן והאוניברסיטה, Cod. Or 28, דף 212–13א.

37 גם בהגדת פריס 1333 איור דומה ובו שלושה אנשים יושבים סביב שולחן. הגדת פריס, הספרייה



איור 3: מזיגת כוס רביעי, סידור פרמה, אולם, 1450, פרמה, הספרייה הפלטינית, 2895
(Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali). א.254, דף 653, (ד'ה רוס' 653)

דרמשטדט השנייה המסובים מצביעים על הדימוי המרכזי בסצנה: כוס אליהו בהגדת ארנה מיכאל, דלת בהגדת דרמשטדט השנייה.

בואו של המשיח בסידור פרמה 2895 ובהגדת דרמשטדט השנייה מסומל בדלת פתוחה, אלא שבהגדת דרמשטדט המשיח עצמו מופיע בדף ממול ואילו בסידור פרמה הדלת הפתוחה לבדה היא המייצגת את בואו. בהגדת ניו יורק הראשונה, שנוצרה בקלן בסביבות 1450 בידי יואל בן שמעון, יש ביטוי נוסף לאיקונוגרפיה זו, המסמלת את המנהג ואת התקווה: נראית שם פתיחת הדלת ומשיח אליהו רוכב לעברה.³⁸ לעומת זאת, האמן בהגדת ארנה מיכאל אינו בונה חלל של חדר אלא מציג את המנהג העיקרי (לטעמו), כוס אליהו, המסמל, כמו הדלת הפתוחה, את בואו של אליהו.³⁹ קטרין קוג'מן-אפל קובעת כי בסביבות 1430 החל להתפתח באשכנז דימוי מיוחד שהתמקד בתקוות משיחיות: דימוי המשיח הרוכב לעבר בית.⁴⁰ ניתן לשער, על סמך כל האמור לעיל, כי מסורות מקומיות החלו להתפתח כבר קודם, באמצע הרבע הראשון של המאה החמש עשרה.

הלאומית, Cod. heb. 1333, דף 107ב.

38 הגדת ניו יורק הראשונה, ניו יורק, בהמ"ל, 4481, דף 14ב;

39 גויטיין, עבודת מוסמך (לעיל הערה 1), עמ' 122.

40 שטרן וקוג'מן-אפל (לעיל הערה 25), עמ' 81.

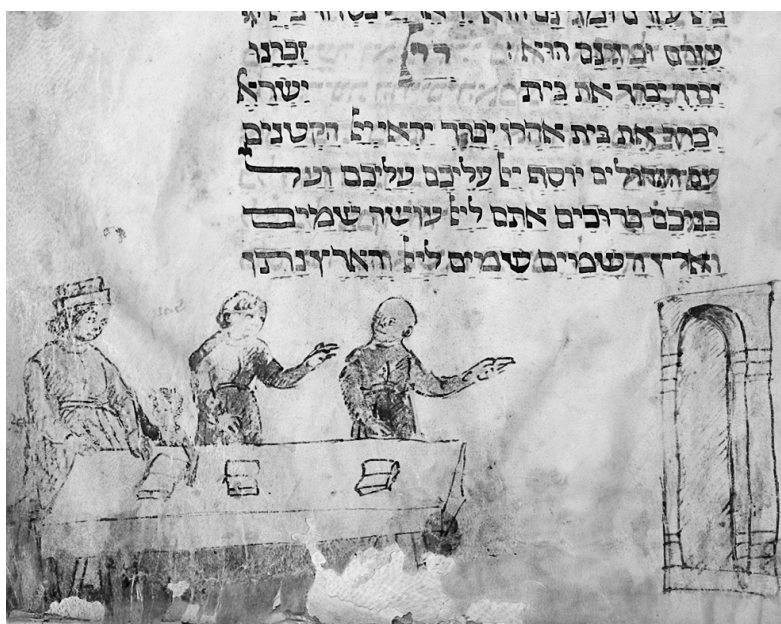


איור 4: שפוך חמתך, הגדת דרמשטדט השנייה, אשכנז 1450–1500 לערך, דרמשטדט, ספריית מדינת הסן והאוניברסיטה Cod. Or 28, דף 12ב

בדימוי נוסף, בהגדת וושינגטון שנזכרה לעיל, ליד הטקסט 'שפוך חמתך', יואל בן שמעון משלב בדימוי הבסיסי (פתיחת הדלת ומשיח-אליהו רוכב על חמור) מוטיבים חדשים.⁴¹ באיור בית שבפתחו עומד איש ובידו כוס יין. לעברו רוכבים על חמור משיח ומאחוריו משפחה. האישה אף היא אוחזת כוס, ועל זנב החמור יושבת דמות נוספת (איור 6). לנדסברגר מסביר כי האיש העומד בדלת אוחז בכוס אליהו.⁴² פרשנות זו מתאימה לביאורו של מהר"ז בינגא על כוס אליהו. אליהו-משיח הרוכב על החמור הוא הגשמה של הציפייה 'אם יבוא אליהו הנביא'; לעומת זאת מדבריו של האן עולה שהאיש בפתח אוחז בכוס רביעי. הכוס הנוספת בידה של האישה הרכובה על החמור קשה יותר לזיהוי מכיוון שאין לה ייחוד צורני כמו זה שראינו באיור לכוס שני בהגדה זו (איור 2). ברצוני להציע כי הכוס היא ייצוג של כוס אליהו. יואל בן שמעון משלב באיקונוגרפיה המוכרת (פתיחת דלת ומשיח-אליהו רוכב על חמור) מוטיב חדש – כוס אליהו – בדימוי

41 שם, עמ' 83.

42 לנדסברגר, הגדת וושינגטון (לעיל הערה 15), עמ' 78.



מוכר. אפשר גם שיש בכך משום היפוך של דימוי אנטישמי: 'חזירת היהודים' (Judensau). דימוי זה, הקושר בין יהודים לחזירים, מופיע מהמאה השלוש עשרה. למענת ישעיה שחר, תחריט 'חזירת היהודים' שנעשה במיינץ בשנת 1666 בידי היהודי המומר דיתריך שוואב (Dietrich Schwab), ובו יהודי רוכב על חזיר, הוא היפוך לעגני לחמורו של משיח היהודי.⁴³ ישראל יובל מוסיף לפרשנות של שחר וטוען כי זהו תיאור של משיח רוכב על חזיר ובידו 'כוסו של אליהו'.⁴⁴ אם נקבל טענה זו של יובל, הרי ייתכן שלפנינו עדות מוקדמת לאיקונוגרפיה שלא נשמרה במקורות יהודיים של משיח רוכב על חמור ובידו כוס אליהו, ושהתגלגלה בדימוי נוצרי. הסבר אפשרי נוסף הוא שיואל בן שמעון לקח דימוי מאיקונוגרפיה נוצרית – דימוי 'חזירת היהודים' – ונתן לו משמעות חדשה, המתפלמסת עם הנצרות.

44 י"י יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים, דימויים הדדיים, תל אביב תש"ס, עמ' 143, הערה 103.



איור 6: שפוך חמתך, הגדת וושינגטון, דרום גרמניה, 1478, דף 19ב
(© Hebraic Section, Library of Congress)

לדברי יעל צירלין, הסצנה בהגדת וושינגטון איבדה את המשמעות האסכולוגית שלה והציור הפך לעיטור הומוריסטי, מכיוון שדמותו של המשיח או אליהו מאבדת לחלוטין את כל האטריבוטים המזהים שלה.⁴⁵ אלא שנדמה כי ההומור באיור אינו מבטל את המרכיבים האסכולוגיים שלו, אלא שומר על הרעיון העומד בבסיס האיקונוגרפיה: בואו של המשיח. מכל הנאמר לעיל עולה הסברה כי בסביבות המחצית הראשונה של המאה החמש עשרה היה מגוון רחב של דימויים המשקפים את התקווה למשיח והכמיהה לגאולה. במהלך המאה החמש עשרה התגבשה האיקונוגרפיה במתכונת המוכרת לחוקרים כיום של משיח רוכב על חמור (ראו איורים 4, 6).

ג. התקוות האסכולוגיות של יהודי בוהמיה בתקופת מרד ההוסיטים:
בסיס למנהג כוס אליהו ולאיקונוגרפיה שלו

מן המחקר שדן במנהג להכין כוס לאלהו עולה כי לפנינו מסורת עממית, שהתקיימה בכמה קהילות באשכנז ושמידת תפוצתה אינה ידועה, ומשם חדרה להגדה. מהר"ז בינגא, שהכיר בחשיבותו של המנהג, העניק לו הסבר הלכתי בדיעבד.⁴⁶ אם כן, עלינו לבחון מקורות

45 צירלין, עבודת דוקטור (לעיל הערה 24), עמ' 150.

46 לדברי אבידע, מנהג זה 'נעשה על ידי השראה עילאית על העם, המון בית ישראל [...] ואחר כך באים

נוספים שאינם הלכתיים או אגדיים כדי להבין את הלך הרוח בקרב יהודי אשכנז שמסורת זו צמחה בתוכו, הלך רוח שהתבטא בציפייה לגאולה.⁴⁷ אתמקד עתה בשלושה פיוטים מאת אביגדור קרא המשקפים היבטים שונים של התקוות האסכולוגיות של היהודים בבוהמיה, שם נוצרה הגדת ארנה מיכאל, ולמעשה באשכנז כולה. משאלת לב זו הופיעה נוכח האירועים ההיסטוריים בבוהמיה, וספציפית – מרד ההוסיטים.

אביגדור קרא נחשב ל'אחרון פייטני אשכנז הראשונים'.⁴⁸ הוא הגיע לפראג סמוך לשנת קמ"ט (1389)⁴⁹ ונפטר בט' באייר קצ"ט (1439).⁵⁰ הוא כתב שתי קינות בין סוף המאה הארבע עשרה לתחילת המאה החמש עשרה שמטרתן להנציח את הפגיעות ביהודי פראג. הקינה 'את כל התלאה' מתארת את הפרעות ביום האחרון של פסח קמ"ט, לאחר שהיהודים הואשמו בחילול לחם הקודש. ההמון פרע ביהודים, ועל פי המסורת נהרגו בפרעות אלה 3,000 יהודים.⁵¹ ר' יוסף הכהן (1496–1558) כותב בספרו 'עמק הבכא': 'זיקונן רבי אביגדור קרא בסליחתו עליהם בעת ההיא'.⁵² הפיוט השני, 'אל נקמות', הוא קינה על רצח שמונים יהודים באוגוסט 1400, בעקבות ויכוח של ר' ליפמן מילהוין עם המומר פסח-פיטר.⁵³ שני הפיוטים נמצאים במהדורות ספר סליחות, מנחה ליום הכיפורים כמנהג פראג, זה אחר זה.⁵⁴ בסביבות 1421, ובוודאי לא יאוחר משנת 1439, כתב ר"א קרא פיוט נוסף, 'אחד יחיד', פיוט העוסק בעיקר האמונה היהודית.⁵⁶

- 47 חכמים וגדולים ומטריחים עצמם למצוא טעמים, מקורות וסימוכין למנהג'. אבידע, כוסו של אלהו (לעיל הערה 5), עמ' 4.
- 48 ציפייה זו באה ידי ביטוי בין היתר בחישובי קץ – נושא שלא ארחיב בו במאמר זה. ראו: י"י יובל, 'היהודים הוסיטים על פי הכרוניקה "גלגול בני חושים"', ציון, נד, ג (תשמ"ט), עמ' 279, הערה 18.
- 49 ב"ש המבורגר, שרשי מנהג אשכנז, ג, בני ברק תשס"ב, עמ' 373.
- 50 י' קופמן [אבן שמואל], ר' יום טוב ליפמן מילהוין בעל הנצחון, החוקר, המקובל, ניו יורק תרפ"ו, עמ' 11. אביגדור קרא היה חבר בבית הדין בפראג, וכתב כמה סליחות ופיוטים. המבורגר (שם).
- 51 א' מונלש, כתובות מבית העלמין היהודי העתיק בפראג, ירושלים תשמ"ח, עמ' 105.
- 52 ש' ברנפלד, ספר הדמעות: מאורעות הגזרות והרדיפות והשמדות, ב, ברלין תרפ"ד, עמ' קנה; ר' ליפמן מילהוין, ספר הנצחון (מהדורת הקשפן, אלטדורף-נירנברג ת"ד / 1644 [דפוס צילום ירושלים תשמ"ד]), עמ' י.
- 53 ר' יוסף הכהן, עמק הבכא: ספר הקורות והתלאות אשר עברו על בית ישראל (מהדורת מ' הלל, ירושלים תשט"ז), עמ' 95.
- 54 תשובותיו של ר' ליפמן בוויכוח זה ב'ספר הנצחון' (לעיל הערה 52), סימן שמו-שנד; ר' ליפמן פעל בפראג והיה בר סמכא בהלכה, כתב ספרים וניהל ויכוחים עם כמרים ומשומדים. שם, עמ' יג.
- 55 העותק המוקדם ביותר שמצאתי בספרייה הלאומית הוא משנת 1529 (מכון לתצלומי כתבי יד, ס' FI 6610), סליחות לפי סדר ק"ק פראג, פראג רפ"ט, סימן קסח.
- 56 רות קסטנברג-גלדשטיין קובעת כי הפיוט נכתב לא לפני 1421. R. Kestenbergl-Gladstein, 'Eschatological Trends in Bohemian Jewry during the Hussite Period', A. Williams (ed.), *Prophecy and Millenarianism; Essays in Honor of Marjorie Reeves*, Harlow 1980, p. 245.
- 57 הפיוט 'אחד יחיד' מופיע בעשרה כתבי יד מהרבע השני של המאה החמש עשרה והלאה. ראו קסטנברג-גלדשטיין, מגמות אסכולוגיות (שם), עמ' 248–249; המבורגר, שרשי מנהג אשכנז (לעיל הערה 49).

עיון בפיוט 'את כל התלאה'⁵⁷ מלמד על עצמת הפרעות, הרצח וההרג, המתוארים ברוב בתי השיר. הגאולה הנכספת מופיעה בבית האחרון. ר"א קרא כותב (בית 4): 'דמים בדמים נגעו בחודש האביב', ובהמשך (בית 20): 'רבים מאד החללים מלנקוב בשמות'. ומוסיף, כנראה, על איש מסוים (בית 12): 'למנחם'⁵⁸ לא מצאנו בנפול ראש קהל הקדש ונגידו'. רבים מסרו נפשם על קידוש השם (בית 10, 11): 'אב פרי בטנו לא יחמול יונקים ועוללים'; 'והאם לא נכמרו רחמיה על בנה למלטנו'. ר"א קרא מתאר בפרוטרוט את פגיעות הפורעים בגברים, בנשים ובטף, בגוויות הנרצחים, בבתי הכנסת ובספרי תורה.

לאחר כל הוועות שפקדו את יהודי פראג, ר"א קרא מבקש (בית 24): 'הנה קול שְׁנֵעַת בת עמי מארץ מרחקים', והבית האחרון עיקרו בקשת נחמה וגאולה.⁵⁹ הפיוט נחתם כך: 'קרא אלי יום נחמות והתם חטא ועולות / קבץ נדחינו וישר בערבה מסילות // יעודי נחמות ישעיהו מהר להעלות – כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות'.

השורה הראשונה היא פרפרזה על הנאמר בפסוק מספר דניאל: 'שבעים שבעים נחתך על עמך ועל עיר קדשך לכלא הפשע ולחתם (ולחתם) חטאות (חטאת) ולכפר עון ולהביא צדק עלמים ולחתם חזון נביא ולמשח קדש קדשים'.⁶⁰ רש"י מפרש את הדברים כנחמה ליהודים: לאחר הפורענות בגלות, כשפשעיהם וחטאיהם⁶¹ יכלו וייתמו, יבוא עליהם צדק עולמים מידי מלך המשיח. עתה, לאחר שתמו הפרעות והחטאים, 'קבץ נדחינו וישר בערבה מסילות', על פי הפסוק 'מקבץ נדחי ישראל',⁶² ועל פי המדרש: 'מי שגאל את אבותינו מעבדות לחירות, הוא יגאל ויושיע אותנו, ויקבץ נדחינו מארבע כנפות הארץ'.⁶³ השתקפות לרעיון קיבוץ ישראל אפשר למצוא בארבע הגדות מאוירות: בהגדת ג'ון ריילנדס 7, הגדה אשכנזית מהמאה הארבע עשרה; בהגדת וושינגטון שנוכרה לעיל, בסצנה ליד 'שפוך חמתך'; ובהגדת יהודה ובהגדת נירנברג השנייה, שהועתקו בפרנקוניה

עמ' 376–378 והערות 80–81 שם.

57 הפיוט המודפס מופיע במאמרו של משה קמלר, 'רבי אביגדור קרא', סיני, 5 (תרצ"ט–ת"ש), עמ' קכה–קכח.

58 שם זה נמצא כנראה בפנקס אזכרת נשמות לקהילת נירנברג: 'יזכור אלהים הרוגי ושרופי פראג [...] מורנו הרב מנחם בר אשר [...] עבור שנהרג ונשרף על יחוד השם'. ברנפלד, ספר הדמעות (לעיל הערה 52), דף קנט.

59 הגאולה נזכרת גם בבית רביעי: 'ביום אחרון של פסח מועד לגאולה חביב'.

60 דנ' ט 24.

61 ראו בתים 3, 4 ו-8 בפיוט על פשעי היהודים.

62 יש' נו 8.

63 פסיקתא זוטרות, שמות ו, א (מהדורת באבער [ירושלים תשס"ז], עמ' שמד). הפיוט דן בגאולה של אלוהים את עמו. ניתן להשלים רעיון זה ב'שבעת פרקי ר' אליעזר', סדר אליהו זוטא כא, ג (מהדורת איש שלום [ירושלים תשכ"ט], עמ' 34), שם נאמר: 'ורא כולם נקבצו באו לך באותה שעה מביא הקב"ה אליהו ומשיח'.

בין השנים 1465–1470, בסוף ההגדה אחרי הפיוט 'אדיר במלוכה'.⁶⁴ בארבע ההגדות נראה המשיח רוכב על חמור ומאחוריו בני ישראל.⁶⁵ בסוף המשפט, 'וישר בערבה מסלות', הלקוח מנבואת ישעיה,⁶⁶ משלים ר"א קרא תחילת המשפט, 'קבץ נדחינו', בתקווה שהאל ינהיג את העם בצאתו מן הגלות.

הפיוט מסתיים ברעיון כי 'יעודי הנחמות' של ישעיה, כלומר כוונתו, היא 'כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות'.⁶⁷ הנחמה בתום הפרעות היא התשובה והצדקה לעתיד לבוא, כאשר אלוהים יושיע את הצדיקים וישיב לרשעים כגמולם. רעיון התשובה המופיע בסוף הפיוט קשור גם הוא, במקורות היהודיים, לבואו של אליהו הנביא. כך למשל בפרקי דרבי אליעזר: 'ואין ישראל עושין תשובה עד שיבוא אליהו הנביא שנאמר "הנה אנכי שלח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ה' הגדול והנורא"'.⁶⁸

רעיון התשובה נמצא גם בכתביו של ר' ליפמן, בן זמנו של קרא, ביצירתו 'חרוזים לשם שבח יוצרי': 'ומביא משיחו לגאלינו מצרה וצוקה ונקה למקבלי עול מלכותו בתשובתם'.⁶⁹ בספרו אלפא ביתא ליפמן מצטדק על כך שהשנה קס"ה, שנת קץ גאולתנו, חלפה בלא הגאולה המיוחלת, 'שכבר הגיע זמן קץ גאולתנו רק התשובה מעכב מציידנו'.⁷⁰ מהפיוט 'את כל התלאה' אפשר ללמוד כי ר"א קרא קושר את רעיון הגאולה לתשובה, לקיבוץ גלויות, לנחמה ולצדקה (ובכלל זה – עונש לרשעים) שהקב"ה יביא לישראל לאחר הפרעות וקידוש השם. דמותו של אליהו במדרשים ובאיורי ההגדות מתמזגת היטב עם תפיסת התשובה וקיבוץ הגלויות שר"א קרא מביע בפיוט.

לעומת זאת, הפיוט 'אל נקמות'⁷¹ נכתב בנימה אישית ויש בו פנייה לאל בבקשה שינקום

64 הגדת ריילנדס, מנצ'סטר, ספריית ג'ון ריילנדס, 7, דף 33א; הגדת וושינגטון (לעיל הערה 2), דף 19ב; הגדת יהודה, ירושלים, מוזאון ישראל, 16/181, דף 40ב; הגדת נירנברג השנייה (לעיל הערה 29), דף 41ב.

65 אף שהסצנות אירוי עשרות שנים לאחר כתיבת הפיוט, הן מעידות על המשכיות של תפיסת הגאולה של יהודי אשכנז לאורך כל המאה החמש עשרה. הסצנות אף הן מציגות קרבה לרעיונות בסדר אליהו וזוטא (לעיל הערה 64).

66 יש' מ' 3.

67 יש' נו' 1.

68 פרקי דרבי אליעזר, מג (מהדורת ברודא [ירושלים תשמ"ג] עמ' קסח).

69 א' קופפר, 'ספר הברית וכתבים אחרים לר' יום טוב ליפמן מילהוין', סיני, נו (תשכ"ה), עמ' שמא; הפיוט נכתב בראשית המאה החמש עשרה (בשנת 1413 בערך).

70 י' קופמן, ר' יום טוב ליפמן מילהוין (לעיל הערה 50), עמ' 74; ר' יום טוב ליפמן מילהוין, 'אלפא ביתא וקונטרס טעמי תפילין', מ' משי"זהב (מהדיר), קובץ ספרי סת"ם, יוצא לאור בשלמותו על פי כתבי יד, ירושלים תש"ל, עמ' רסג.

71 הפיוט מופיע בדפוס: 'סליחות למנחה יום הכיפורים', סדור ומחזור כל בו ליום הכיפורים, ב, וילנה תרפ"ג, סימן קמג. פתיחת הפיוט מבוססת על תהלים צד' 1. הפייטן קלוגימוס בן יהודה (1096) כותב: 'אל נקמות ה' אל נקמות הופיע / נקום נקמתי מאת מעני'. ד' גולדשמיט, סדר הקינות לתשעה באב כמנהג פולין וקהילות האשכנזים בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ח, עמ' קח, סימן ל.

על הפגיעה ביהודים. רעיון הנקמה, היסודי בקינה זו, יש בו משום דיאלוג עם קינות שנכתבו בדורות הקודמים.

הפיוט נפתח: 'אל נקמות הופיע נקום ותבע עלבוני נקמת תורה ולומדיה'. ר"א קרא אינו מרחיב על הפגיעה ביהודים אלא במילים ספורות ועיקר דבריו עניינם החשש שהאל עזב אותו: 'גלמוד אשב בדד כי כל טוב חסרתי'. בהמשך הפיוט ר"א קרא פונה ישירות לאל: 'דמעתי בנאדיך', 'צרוף טפה לטפה',⁷² 'זכור נא מנחת נפשי'. עתה הוא מבקש שוב: 'קרא נקם ושלם', ומסיים בתקווה שהאל יזכור הבטחתו: 'הגני שולח מלאכי ופנה דרך לפני'. הדברים מבוססים על הכתוב בספר מלאכי ג 1. לדעת רש"י, המלאך הנזכר שם הוא המלאך הנוקם נקם הברית שיפנה דרך על ידי ביעור הרשעים.

תפיסת הגאולה בקינה זו כורכת את הפרעות והפגיעות ביהודים להבטחה של אלוהים לישועה ולנקמה. יובל קובע כי רעיון הנקמה הוא רעיון המוטבע עמוק בתודעה האשכנזית והם ראו בה מאורע הפותח את הגאולה.⁷³ רעיון זה ניכר בבירור באיור בהגדת דרמשטט השנייה דף 12ב (לעיל איור 4), בכוס הפורענות שמעל ראשי הגויים.⁷⁴

ר"א קרא כתב את הפיוט 'אחד יחיד'⁷⁵ בתקופה ההוסטית (1415–1434). הפיוט נכתב בעברית וביידיש. חשיבותו הרבה של הפיוט לדיוגנו נובעת מכך שהוא חובר בתקופה שהגדת ארנה מיכאל נוצרה בה. רוב החוקרים מסכימים כי היהודים תלו תקוות רבות במהפכה ההוסטית, שהעידה לדעתם על התקרבות קבוצה נוצרית זו ליהדות, ואף היו חוקרים שטענו שהם הושפעו מדת ישראל.⁷⁶ לחיזוק עמדתם הביאו החוקרים את הפיוט 'אחד יחיד' והכרוניקה 'גלגול בני חושים', שנכתבה עשרות שנים אחריו ומתארת את ימי מרד ההוסטים.⁷⁷ לעומתם איידלברג מציין כי אמנם הוגי דעות הוסיטים התעניינו במקרא,

72 הפייטן קולונימוס בן יהודה כותב: 'טפי דמי אחת לאחת מנויות' (גולדשמיט [שם], עמ' קט).

73 יובל, שני גויים בבטנך (לעיל הערה 45), עמ' 123.

74 ראו: מצגר, ההגדה המוארת (לעיל הערה 37), איורים 314–315.

75 הפיוט בעברית: המבורגר, שרשי מנהג אשכנז (לעיל הערה 49), עמ' 378–379. הפיוט ביידיש: שם, עמ' 390–393.

76 ברנפלד, ספר הדמעות (לעיל הערה 52), עמ' קנ–קפא; ר' קסטנברג-גלדשטיין, 'התגברות האידיאולוגיה ההוסטית על האנטישמיות הכנסיתית ותגובת היהודים', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, חטיבה ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 315–323; קסטנברג-גלדשטיין, מגמות אסכטולוגיות (לעיל הערה 54), עמ' 241–256; ח"ה בן-ששון, 'היהודים מול הריפורמציה', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ד (תשל"א), עמ' 62–116; יובל, יהודים הוסיטים (לעיל הערה 48), עמ' 275–319; ש' איידלברג, בנתיבי אשכנז, מחקרים בקורות יהודי אירופה בימי הביניים, ניו יורק תשס"א, עמ' 276–297.

77 יובל כותב כי הכרוניקה נכתבה לא יאחר משנת 1452. יובל, יהודים הוסיטים (שם), עמ' 292. לשיטת קסטנברג-גלדשטיין, הכרוניקה נכתבה ב-1449 או ב-1470. קסטנברג-גלדשטיין, מגמות אסכטולוגיות (לעיל הערה 56), עמ' 243. לדברי איידלברג, הכרוניקה נכתבה בערך בשנת 1470. איידלברג (שם), עמ' 277.

ובעיקר ברעיונות משיחיים ובאישיותם של המנהיגים והנביאים בתנ"ך, אבל מועטות הראיות לכך שהם התעניינו ביהדות.⁷⁸

בכרוניקה 'גלגול בני חושים' מסופר 'ש[היהודים] היו מזמרים בפרהסיא על היחוד [מהפיוט של קרא] להגדיל אמונת ישראל',⁷⁹ ושהפיוט הגיע כך אל ההוסיטים. רות קסטנברג-גלדשטיין טוענת כי מן הכתוב בכרוניקה עולה שההוסיטים שרו את שיריו של ר"א קרא, אף שבפועל הם לא ידעו עברית או יידיש ויש להניח כי רובם אף לא ידעו גרמנית.⁸⁰ במאמר שכתבה כ-11 שנים מאוחר יותר קבעה כי היהודים שרו את הפיוט ביידיש בתקווה שההוסיטים יבינו שפה זו, הדומה לגרמנית, וישתכנעו שעליהם להתגייר.⁸¹ ממסקנותיה בשני המאמרים עולה התקווה של היהודים להתקרבות ההוסיטים ליהדות.⁸²

הפיוט עוסק לא בנושאים השכיחים באשכנז בכל הנוגע לגאולה כגון הנקמה והתשובה, כפי שמצאנו בשני הפיוטים הקודמים, אלא בציפייה כי אומות העולם יכירו באמונת האמת ויתגייסו. חכמי ישראל קיבלו את ההשקפה המקראית שלאחר שלב הנקם והעונש שיבוא על הגויים בעידן המשיחי, יבוא שלב נוסף של 'גאולה מגיירת'.⁸³ נוכח מרד ההוסיטים והתקוות שעורר בקרב היהודים, אפשר להבין את דברי ר"א קרא כמתארים מצב שבו הגאולה תבוא בדורם. רעיונות מעין זה עמדו בבסיס התודעה היהודית שהביאה ככל הנראה להתפתחות האיקונוגרפיה המשיחית בהגדות. לא מן הנמנע כי מזיגת היין לאלהיו בליל הסדר נועדה לזרז את בואה של הגאולה. כוס לאלהיו על שולחן הסדר היא תזכורת פיזית, מוחשית, לבואו הקרוב.

הפיוט נפתח בייחודו של האל ובמעשיו, ובבית השלישי יש פנייה לאומות העולם: 'יהודי, נוצרי, ערבי, בינה'⁸⁴ / לא נראית לאל כל תמונה / דרכיו משפט אל אמונה / הללויה'. וביידיש: 'יודן קרישטן היידן גידענקט דראן (יהודים, נוצרים ועובדי אלילים זכרו) / דאש גוט

78 איידלברג, בנתיבי אשכנז (לעיל הערה 77), עמ' 276.

79 יובל, יהודים הוסיטים (לעיל הערה 48), עמ' 310; יובל מבסס את דבריו על כ"י וינה, הספרייה הלאומית, Heb. 175. ראו שם השוואה לכתבי יד אחרים.

80 קסטנברג-גלדשטיין, התגברות האידאולוגיה (לעיל הערה 77), עמ' 321–322. איידלברג מציין כי ההוסיטים ובעיקר התבוריים נהגו לשיר פזמונים שתוכנם מונותאיסטי מובהק ועל כן לא נזקקו לשיריו של קרא. איידלברג, בנתיבי אשכנז (לעיל הערה 77), עמ' 281 הערה 25.

81 קסטנברג-גלדשטיין, מגמות אסכטולוגיות (לעיל הערה 56), עמ' 245.

82 קסטנברג-גלדשטיין כותבת במאמר המאוחר כי להוסיטים היתה תקווה מקבילה, כלומר – שהיהודים יקבלו עליהם את הנצרות ההוסיטית. קסטנברג-גלדשטיין, התגברות האידאולוגיה (לעיל הערה 77), עמ' 248; יובל כותב כי מחבר הכרוניקה לקח כמה עובדות וצירף אותן יחדיו כדי לבנות בדיה המרמזת על יחסי הקרבה בין ההוסיטים ליהודים. יובל, יהודים הוסיטים (לעיל הערה 48), עמ' 281–282.

83 א' גרוסמן, "הגאולה המגיירת" במשנתם של חכמי אשכנז הראשונים, ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 327; י"י יובל, 'עלינו לשבח (תשובה לאברהם גרוסמן)', ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 412.

84 נוסח אחר: 'יהודי, נוצרי, עורכי בינה'. כ"י פרמה, פלטינה, 1912 (דה רוסי 697), דף 59א.

דער הער קיין גישטלט גיוואן (שהאלוהים האדון אין לו דמות) / ניט קערט אייך אן דער נדן וואן (אל תפנו אל הבלי שוא) / הללויה'.

יובל מסביר כי שני המשפטים הראשונים מביעים תפיסה דתית אוניברסלית, המדגישה את המשותף לנצרות וליהדות.⁸⁵ אפרים תלמג' מחזק דעה זו ואומר כי קרא האמין שבין הדתות המונותאיסטיות הלא יהודיות יש מאמינים שהם 'יהודים בכוח', וכך תפס את ההוסיטים.⁸⁶ חיזוק לדברים הללו אפשר למצוא במילה 'בינה', בסוף המשפט, שרומזת לנאמר בתלמוד הירושלמי, סוטה ז, לב (כא ע"ב): 'נתן הקב"ה בינה בלב כל אומה ואומה והשיאו את התורה'.

המבורגר מחדד נקודה זאת וקובע כי מטרת הפיוט הוא הפצת אמונת הייחוד בעולם. לדבריו, בתקופה שהפיוט נכתב בה התעוררה תנועה של תהיות וספקות בקרב חוגים נוצריים על טיב אמונתם: 'הנוצרים בסביבתו הקרובה של ר' אביגדור שרונים היו במבוכה דתית וחיפוש דרך, ומקצתם אף היטו אוזן לקריאתו (בפיוט 'אחד יחיד') לשוב אל האמונה הצרופה, עליה מצווים בני נח'.⁸⁷ לעומת זאת, לטענת איידלברג אמנם יהודי בוהמיה ואשכנז היו מודעים להלכי הרוח בין הנוצרים אבל לא תלו תקוות בתוצאותיה לעם ישראל.⁸⁸

הנוסח ביידיש משמיט את המילה 'ערבי', בשורה הראשונה, ובמקומה מציין עובדי אלילים. זהו כנראה כינוי מוכר יותר לאנשים לא מלומדים, ומתאים לשורה הבאה בבית.⁸⁹ המשפט השני הוא אמירה פולמוסית אנטי-נוצרית: 'לא נראית לאל כל תמונה', או

85 יובל, יהודים הוסיטים (לעיל הערה 48), עמ' 280; משה קמלר כתב כמה שנים קודם לכן: [קרא] השתדל התאמץ להשריש את "הקוסמופוליטיזם הדתי" בלב האנושית כולה, כלומר שכולם יודו באמונת אל יחיד ומיוחד [...] יבוא לידי לכוד ואחוד של המין האנושי'. קמלר, אביגדור קרא (לעיל הערה 58), עמ' קלז.

86 א' תלמג', 'מכתבי ר' אביגדור קראור' מנחם שלם, א' גרינבוים וא' עברי (עורכים), הגות ומעשה, ספר זכרון לשמעון ראבידוביץ במלאת עשרים וחמש שנים למותו, תל אביב תשמ"ג, עמ' 44-45, עמ' 51, הערה 29.

87 המבורגר, שרשי מנהג אשכנז (לעיל הערה 49), עמ' 389, וראו גם עמ' 381. בכמה גרסאות של הכרוניקה 'גלגול בני חושים' נכתב כי המלך למד על הייחוד מאביגדור קרא 'זמון' כך היה מייסד אותו הרב [קרא] זמירות וחרוזות בלשון הקודש ובלשון פיה"ם שהיו מזמרים בפרהסיא'. ראו גם: יובל, יהודים הוסיטים (לעיל הערה 48), עמ' 309. מדבריו של המבורגר משתמע כי ר"א קרא מבחין בין ההוסיטים, השרונים במבוכה דתית, ובין הקתולים, שבאמונתם ישויות נוספות מלבד האל, ומכאן, כנראה, ההבחנה בין נוצרים לעובדי אלילים בנוסח ביידיש.

88 איידלברג, בנתיבי אשכנז (לעיל הערה 77), עמ' 290.

89 בספרו של ברלינר מובא נוסח אחר ביידיש: 'יודע, מוהמדנער אונד אויך קריסט', ומוסבר כי 'ערבי' מוהמדנער' הוא רמז לאחת משתי הכיתות שקראה להוסיטים בשם גנאי 'מאהאמעטאנער'. מוצע להבין את השימוש במילה זו בתור סימן להזדהות הכותב עם ההוסיטים, אף שגם ההפך עשוי להשתמע ממנה. א' ברלינר, חיי היהודים באשכנז בימי הביניים: פרק בתולדות הקולטורה באשכנז, ורשה תר"ס, עמ' 32, ע"פ פעטצעל, תולדות ביהמען, (חמ"ד) 1415, עמ' 648.

ביידיש 'שהאלוהים האדון אין לו דמות'. בתאולוגיה של התבוריים, שהיו פלג קיצוני בקרב ההוסיטים, אפשר למצוא יסודות מסוימים שקרובים ליהדות, כגון דחיית תמונות בכנסייה.⁹⁰ יובל טוען כי חלק מהטענות בפיוט כנגד הגשמת האל הנוצרי יכולות להתפרש כהד לביקורת ההוסיטית נגד הקתוליות, שכביכול עולה בקנה אחד עם האמונה היהודית.⁹¹ עד כמה היו היהודים, ור"א קרא ביניהם, מודעים להבדלים בין הזרמים השונים בתוך הקבוצה ההוסיטית, ובייחוד התבוריים – קשה לדעת.⁹² לדברי קסטנברג-גלדשטיין, מתקבל על הדעת שלאביגדור קרא, ששהה בפראג בתקופה ההוסיטית, היו מגעים אתם, דבר שיכול להסביר את ידיעותיו.⁹³ אם כן, לדעת רוב החוקרים ר"א קרא מביע את תקוותם של היהודים כי ההוסיטים קרובים או מתקרבים 'לאמונה הצרופה', וכי עמדתם כלפי הגשמת האל דומה לאמונה היהודית.

בבית השביעי ר"א קרא ממשיך רעיונות אלה: 'רו האמונה בכל האיים / לא נמצא רק בעברים / הבמות תהיינה לעיים / הללויה'. וביידיש: 'רעכטר גלויבן איז נירגט צו זוכן (אמונת אמת אין לחפש בשום מקום אחר) / דער אונטר דען יודן אין אירן בוכן (שנמצאת בין היהודים בספריהם) / אונרעכטר גלויבן ששיט וואל צוא ולוכן (בעוד אמונת שווא ראויה לקללה) / הללויה'.

המבורגר מבאר כי 'רו האמונה' במשפט הראשון מציין את ביטול האלילות על פי לשון הנבואה בצפניה ב 11: 'נורא ה' עליהם כי רזה את כל אלהי הארץ וישתחוו לו איש ממקומו כל איי הגוים'. פירוש רד"ק לפסוק מחזק את דברי המבורגר: 'כי רזה את כל אלהי הארץ – יכחש את כל אלהי העמים ויכירו כלם כי ה' לבדו הוא האלוהים'.⁹⁴

'אמונת האמת' נמצאת 'רק בעברים', ועל-כן 'אין לחפש בשום מקום אחר'. משתמע מכך כי הכרת הגוים בעליונותו של אלוהי ישראל וקבלת אמונתו, דהיינו שלב 'הגאולה המגיירת', תבוא לאחר ש'הבמות תהיינה לעיים'. על פי רש"י, הצירוף 'בעיי העברים' (במדבר כא 11) פירושו שאתרי פולחן עבודה זרה יהפכו לחורבה.⁹⁵ הרס וחורבן האלילות בידי אלוהים, כנבואת צפניה, הוא ביטוי לכתוב ביידיש: 'אמונת שווא ראויה לקללה'. קללה וחורבן האלילות הם ביטוי לגאולה הנוקמת הבאה לפני זו המגירת.

90 P. Brock, *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Century*, Mouton 1957, p. 13; K. Kroftia, 'Bohemia in the Fifteenth Century', *The Cambridge Medieval History*, VIII, Cambridge 1959, Chapter III, p. 68

91 יובל, יהודים הוסיטים (לעיל הערה 48), עמ' 283.

92 ספר הנצחון, (לעיל הערה 52), עמ' לב.

93 קסטנברג-גלדשטיין, התגברות האידאולוגיה (לעיל הערה 77), עמ' 322. לעומת זאת ברון מדגיש כי לא היה מגע בין ההוסיטים ליהודים. A. Baron, *Social and Religious History of the Jews*, XIII, New York 1969, p. 211

94 המבורגר, שרשי מנהג אשכנז (לעיל הערה 49), עמ' 383.

95 פירוש רש"י למקרא, במ' כא 11; שם, לג 44.

לנבואה בצפניה אפשר למצוא הדהוד באירועים שהתרחשו בבוהמיה באותה תקופה. באיגרות שד"ל נאמר כי מאמיניו של הוס' היו מחריבים את כל בית תרפותם ושרפו את פסיליהם באש.⁹⁶ איידלברג מסביר כי התיאורים באגרות שד"ל נוגעים למלחמות התבוריים נגד הגרמנים והאוסטרים. לדבריו תיאורים מעין אלה 'היו נפוצים בין המון העם והגיעו למחנה היהודי בתוספת דמיון ובלא סדר'.⁹⁷ בן-ששון טוען כי היהודים פירשו את מעשי התבוריים מהרהורי ליבם, ולכן ראו במעשיהם סימן להתקרבותם ליהדות.⁹⁸ לסיכום, ההוסיטים לא התגיירו, למרות הריסת התמונות והפסלים, איבתם לכמרים הקתולים ומשיכתם לתנ"ך; אבל התקרבותם לכאורה ליהדות הזינה את תקוותיהם של היהודים: היהודים ראו במתחים בתוך הנצרות אות לקיום הנבואה, ומימוש התקוות האסכטולוגיות.

רעיון הגאולה המגיירת מופיע ביתר שאת בבית הבא, הבית השמיני: ר"א קרא מונה גרים בתנ"ך שקיבלו את 'רו האמונה' והודו 'כי גדול ה' מכל האלוהים':⁹⁹ 'קיני נעמן גם עבדיה / רחב נעמה ורות המואביה / נכנסו בדת תושיה / הללויה'. וביידיש: 'קיני נעמן אונ' עבדיה / רחב נעמה אונ' רות דיא מואביה / דיא טראטן אין דען גלויבן דא (נכנסו הנה לאמונה) / הללויה'.

קסטנברג-גלדשטיין טוענת, במאמר מ-1969, כי הדגשת הגרים מהתנ"ך בבית זה היא סימן לכך שר"א קרא חווה באופן אינטנסיבי ביותר את השינוי שהביאה התנועה ההוסיטית.¹⁰⁰ במאמר מ-1980 היא מוסיפה שר"א קרא מקבל את המסורת התלמודית שהדמויות מהתנ"ך הנזכרות בפיוט התגייירו והיו לדמויות חשובות בהיסטוריה היהודית. לטענתה קבלת מסורת זו מביעה את תקוותו של ר"א קרא שההוסיטים יראו באותם מתגיירים קדומים דוגמה ומופת. הרי לא ייתכן שיהודי ידמיין, לא כל שכן יכתוב, על גיורם של ההוסיטים, מעשה שיש בו משום סכנת נפשות, אלא אם האמין כי הגלות מסתיימת ופעמי משיח נשמעים. מכאן, היא מסכמת, אפשר להניח שר"א קרא האמין שהמשיח יבוא במהרה.¹⁰¹ יובל מסכים עם דעתה של קסטנברג-גלדשטיין וכותב כי סבירה ההנחה ששירו של ר"א קרא אכן מבטא את ציפיות היהודים מההוסיטים.¹⁰² יוצא מהנאמר לעיל שר"א

96 שמואל דוד לוצטו, אגרות שד"ל, ו, קרקוב תרנ"א, עמ' 866. תיאורים דומים מצויים גם בכרוניקה 'גלגול בני חושים'. ראו: יובל, יהודים הוסיטים (לעיל הערה 48), עמ' 309.

97 איידלברג, בנתיבי אשכנז (לעיל הערה 77), עמ' 280; ראו גם: קרופטיה, בוהמיה (לעיל הערה 91), עמ' 78.

98 בן-ששון, היהודים מול הריפורמציה (לעיל הערה 77), עמ' 68. ראו גם: קסטנברג-גלדשטיין, התגברות האידיאלוגיה (לעיל הערה 77), עמ' 323.

99 שם' יח 11.

100 קסטנברג-גלדשטיין, התגברות האידיאלוגיה (לעיל הערה 77), עמ' 322.

101 קסטנברג-גלדשטיין, מגמות אסכטולוגיות (לעיל הערה 56), עמ' 244-245.

102 יובל, יהודים הוסיטים (לעיל הערה 48), עמ' 280.

קרא האמין בהתקרבותם של ההוסיטים אל היהדות, ועל כן קרא להם לצעוד את הצעד הבא ולהתגיר.

סיכום

במאמר זה הוצגה איקונוגרפיה ייחודית של המנהג למזוג כוס לאלהיו הנביא בהגדת ארנה מיכאל, שנוצרה בבוהמיה בין השנים 1400–1420, איקונוגרפיה שלא הייתה מוכרת במחקר עד כה. המאמר התחקה אחר המנהג, שמקורו כנראה במסורת עממית שהתבססה על המשנה ועל דברי הגאונים והפוסקים הראשונים: פתיחת הדלת עבור אלהיו בליל הסדר, אשר מסמלת את הגאולה הקרבה. הפרשן הראשון שעסק במנהג, מהר"ז בינגא בן המאה החמש עשרה, מבאר את המנהג בדיעבד. תיאור נוסף של המנהג מופיע ככל הנראה בהגדת וושינגטון, שנוצרה בדרום גרמניה ב־1478. ראיות למנהג בכמה מדינות אשכנז מראות כי למרות התיעוד המועט, הוא היה שכיח בקהילות שונות באשכנז.

נקודה נוספת שנדונה לעיל היא זמן פתיחת הדלת, עניין שיש לו חשיבות רבה להבנת המנהג של מזיגת כוס לאלהיו. זאת ועוד, השינוי בזמן פתיחת הדלת מסביר ככל הנראה את התפתחותה של האיקונוגרפיה החדשה, המופיעה בהגדות מאוירות באשכנז ומסמלת את התקווה לבואו של המשיח, במאה החמש עשרה.

לעניין הראשון, מהר"ז בינגא מסביר כי כל אחד מבאי הסדר צריך כוס יין, ועל כן אם יבוא אלהיו הנביא צריך גם הוא לכוס, ומכאן שעל כוס היין להיות מוכנה מראשית הסדר. תיאור דומה של המנהג מצאנו, כנראה, בסצנה בהגדת וושינגטון. לעומת זאת, על פי המתואר בהגדת ארנה מיכאל, נהגו למזוג כוס אלהיו עם מזיגת כוס רביעי, לפני קריאת 'שפוך חמתך'. השינוי בזמן מזיגת הכוס בהגדה נבע, יש להניח, מדחיית זמן פתיחת הדלת לחלק השני של הסדר, לפני 'שפוך חמתך', כפי שאפשר ללמוד מדבריו של ישראל ברונא.

לעניין השני, צירלין מציעה שדבריו של ברונא הם שהציתו את דמיונו של מי ממעטרי ההגדות, והביאו להתפתחות איקונוגרפיה שביטאה את הכמיהה לגאולה, איקונוגרפיה שתארה את בואו של המשיח. במאמר הועלתה הסברה כי יש לכלול בו'נר זה גם דימויים המציגים את נושא הגאולה באופן סמלי. הובאו לכך שתי דוגמאות: הסצנות בהגדת ארנה מיכאל ובסידור פרמה 2895 שבהן כוס אלהיו והדלת הפתוחה ייצגו אף הן את הציפיות האסכולוגיות של יהודי אשכנז.

זאת ועוד, שטרן הפנה את תשומת הלב לסמיכות הזמנים בין הקדם־רפורמציה בנצרות, ובפרט מרד ההוסיטים, להתפתחות האיקונוגרפיה שלפנינו, ולקרבה בין הרעיונות שהיא מבטאת ובין התקוות שעוררה תנועה נוצרית זו אצל היהודים. בחלק האחרון של מאמר זה הורחב הדיבור בנושא. הוצע כי המהפכה ההוסיטית בבוהמיה הייתה הסיבה עיקרית

להתעוררות הציפיות האסכטולוגיות בקרב היהודים באשכנז במאה החמש עשרה. אמנם המאבק היה עניין פנים־נוצרי, אך היהודים לא היו שווי נפש לאירועים אלה; הם ראו בהם רמז לפעולה אלוהית שתביא בסופו של דבר למפלת הנצרות. מאבקם של ההוסיטים בקתולים חיזקה את משאלת הלב של יהודי אשכנז שהם יתגיירו, ואת תקוותם כי הגאולה קרובה. משאלת הלב הזו הייתה כנראה מניע חשוב להתפתחות המנהג להכין כוס לאלוהו הנביא, ולאיקונוגרפיה של מנהג זה, ששיקפה את התקוות המשיחיות.