

לצאת מהכלים: משמעותו המרובדת של הגביע כסמל בכתבי יד עבריים מימי הביניים

תמר יפה אלמוג, המחלקה לאמנויות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
ORCID: 0009-0007-6559-7900

תקציר

מאמר זה מבקש לבחון את החברה היהודית בספרד של המאה הארבע-עשרה דרך פריזמה איקונוגרפית, המתחקה אחר דימוי הגביע באיורים מתוך כתבי יד עבריים בני התקופה. במאמר נבחנת משמעותו הדתית, ההיסטורית, התרבותית והפולמוסית של הכלי, דרך דימויי סצנת "ביזת מצרים" המוצגים בארבע הגדות קטלאניות: הגדת הזהב, הגדת האחות, הגדת האח והגדת ריילנדס. לטענת המאמר, ייצוג החזותי של הגביע תרם לעיצוב פנטזיה יהודית של גאולה, בין היתר באמצעות ניכוס מוטיבים מן המסורת הנוצרית, ובראשם מיתוס הגביע הקדוש. הניתוח מדגים כיצד כלי פונקציונלי הופך במרחב החזותי-רעיוני של ההגדות לזירה רב-שכבתית בעלת משמעויות פוליטיות, דתיות ותרבותיות, המשקפות את מורכבותה של התקופה ושל החברה שיצרה אותה.

החפץ כסממן תרבותי שימש מאז ומעולם כרכיב מרכזי בסיפור חייו של האדם. בתחומים רבים, מתולדות האמנות ועד תקשורת חזותית, תרבות נתפסת כהשתקפות של המציאות החברתית. יונתן ונטורה.¹

החפצים שבבעלותנו מעידים רבות עלינו ועל התרבות שאליה אנו משתייכים, על גינוניה, טקסיה וסמליה השונים. לעיתים גלומים בהם משמעויות עמוקות. מטרת מאמר זה היא לבחון את מאפייניה של החברה היהודית באירופה בימי הביניים, בין המאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה, דרך התרבות החומרית שלה, המשתקפת באיורים מכתבי יד עבריים שנוצרו בשנים אלו. אדון להלן בכלים בעלי משמעויות דתית

1 י' ונטורה, 'חפצים בחפצים: אתנוגרפיה וחשיבה אנתרופולוגית ככלי יישומי בעולם העיצוב התעשייתי', עבודת מוסמך, אוניברסיטה העברית בירושלים, 2011, עמ' 28.

המתוארים בכתבי היד, ובפרט אתמקד בגביע – כלי שימושי-ליטורגי המיועד לשתיית יין בטקסים דתיים, אשר טומן בחובו משמעויות מגוונות.

לטענתי, השימוש החוזר והמגוון בתיאור הגביע בכתבי היד העבריים השונים מעיד על חשיבותו של החפץ כאייקון. להערכתך, הגביע גילם בימי הביניים המאוחרים כמה משמעויות רעיוניות מהותיות: כלי המזוהה עם טקסים דתיים מכוננים, סמל אסכטולוגי-יהודי, רליקוויה (Reliquia), וכן ביטוי חזותי של מיתוס הגביע הקדוש מסוגת הסיפורת הארתורית. במאמר זה אטען כי איורי ביזת מצרים בכמה הגדות של פסח מציגים אבירים יהודים המשיגים את הגביע הקדוש, שהוא החפץ היוקרתי, המיתי והנחשק ביותר בסיפורי המלך ארתור. נקודת המוצא שלי היא כי המשמעויות הרעיוניות הגלומות בגביע הן מרובדות, והתקיימו במקביל. כמו כן, חלק מן המשמעויות נגזרות ומושפעות זו מזו, כך שלא ניתן להתייחס אליהן בנפרד אלא באופן סינרגטי.

במאמר זה אדון במשמעויות השונות של הגביע בכתבי היד העבריים דרך שאלות מנחות העוסקות בטיב החפץ במישור הדתי, החברתי, ההיסטורי והתרבותי. אשאל אילו תפקידים מילא הכלי באירוע הנדון? על איזה צורך הוא עונה? אילו משמעויות רעיוניות מתגלמות בשימוש בו? מהן המשמעויות ההיסטוריות של הכלי בחברה, ומה היו משמעויותיו בזמן ובמקום הנדונים? שאלות אלו יישאלו ראשית כול בהקשר הפנים-דתי, אולם הן יופנו גם להיבטים הבינ-דתיים הרחבים יותר, של הסביבה הנוצרית שבה חיו ופעלו היהודים באירופה.

מחקר זה הוא איקונוגרפי במהותו, והוא מבוסס על מתודולוגיה היסטורית, תרבותית, השוואתית ובינ-דתית, אשר נעזרת בחקר הפולקלור. במאמר זה אחקור את הדימויים החזותיים הנדונים בזיקה למקורות הכתובים. לצערנו, עד כה ישנו גוף ממצאים מצומצם למדי של כלים שהיו בשימוש ריטואלי-יהודי, וכן מרבית הממצאים של כלים פיזיים שהשתייכו ליהודים בימי הביניים לא בהכרח נועדו לשימוש זה במקור (אלא חלקם נועדו לשימוש נוצרי, וניתנו לבתי משכון). עם זאת, השתמרו כלים כנסייתיים מתקופה זו, ובמאמר זה הם ישמשו מקור נוסף לזיהוי ולהשוואה של הגביעים המתוארים בכתבי היד היהודיים.

אמנות כתבי היד המאירים פרחו בימי הביניים המאוחרים במערב אירופה. כתבי היד העבריים המאירים אשר נוצרו בעת זו התכתבו עם האסתטיקה של כתבי היד הנוצריים ועם התפיסות ההגמוניות השולטות באזור, אולם נוצרו מתוך פרספקטיבה יהודית. הם חושפים את הפולמוס הבינ-דתי וגם את המשותף עם התרבות הנוצרית, ומאירים רבדים שונים מאורח חייהם של היהודים בני התקופה. את התגובה היהודית לפולמוס ניתן לראות באופן מובהק בהגדות המאירות, שבהן המצרים מוצגים כנוצרים מדיאבליים ובני ישראל כיהודים אירופאים בני הזמן.² תפיסה זו נשענת על ציווי התלמוד הבבלי (מסכת פסחים קט"ז, ע"ב): "בכל דור ודור חייב אדם לראות

2 K. Kogman-Appel, *A Mahzor from Worms: Art and Religion in a Medieval Jewish Community*, Cambridge 2012; K. Kogman-Appel, E. Baumgarten, E. Hollender, and E. Shoham-Steiner, *Perception and Awareness: Artefacts and Imageries in Medieval European Jewish Cultures*, Turnhout 2023; S. Offenber, *Up in Arms: Images of Knights and the Divine Chariot in Esoteric Ahskenazi Manuscripts of the Middle Ages*, Los Angeles, 2019; M. M. Epstein, *Skies of Parchment, Seas of Ink: Jewish Illuminated Manuscripts*, Princeton 2015; S. Shalev-Eyni, *Jews among Christians: Hebrew Book Illumination from Lake Constance*, London 2010

את עצמו, כאילו הוא יצא ממצרים", וכן על המחשבה היהודית הרואה בנוצרים את גלגולה של מלכות אדום.³ היבט זה מאפיין רבים מהאיורים המלווים את הטקסטים, אשר ממחיזים מדרשים ומקורות פרשניים נוספים, ולעיתים אף מוסיפים פרשנויות ספציפיות ומקוריות שאין להן מקור טקסטואלי. כל אלו מתבלים את הטקסט, ומוסיפים לחוויית הקריאה והעיון בו נדבך פרשני שאותו עלינו לפענח.

הפרשנויות החזותיות בתוך התוכנית האמנותית כולה נוצרו הודות לשיתוף הפעולה הפורה בין הפטרוני לאמן, ולעיתים לכמה אמנים, שאיירו את כתב היד. חוקרים שדנו במערכת היחסים הזו סבורים כי הפטרוני היה מעצב־העל של כתב היד מבחינה אמנותית-אינטלקטואלית והמאיירים היו המבצעים בפועל של דרישותיו, אולם במקרים נדירים התמזגו התפקידים. התעמקות מדוקדקת בפרטי האיורים המתוחכמים מאפשרת הבנה מהותית ורחבה של ההקשר התרבותי שבו נוצרה היצירה. לא זאת בלבד שהאיורים מעידים על החברה שבה נוצרו, אלא הם אף מדגימים פרשנויות ורעיונות חתרניים, שלעיתים זו הייתה דרכם היחידה לבוא לידי ביטוי בשל צנזורה שהכתבים עברו.⁴

דימויי הגביעים בכתבי היד העבריים מופיעים בהקשרים שונים, שאותם ניתן לחלק לשתי קטגוריות מרכזיות: ריטואלים דתיים וסיפורים מקראיים. במישור הטקסי, ניתן לומר כי שתיית יין פולחנית מופיעה במקום שבו התרבות מכוננת ומסמנת הבחנות תרבותיות משמעותיות.⁵ במרכזם של המאורעות החשובים והתדירים בחיים היהודיים נמצא מעמד הקידוש על היין, שכלי קיבולו הוא הגביע, והוא המסמן אותו באיורים. המעמד נקרא בהלכה "כוס של ברכה", והוא מתייחס לברכה על כוס היין שמברכים במהלך הריטואלים השונים, כמו ברית מילה ומעמד החופה. איור מתוך מחזור וורמס מציג חתונה יהודית באופן מינימליסטי, ובה מתוארים חתן וכלה עומדים מתחת לחופה ולידם דמות גברית של עורך החופה המקדש על היין.⁶ בחירה זו מדגישה את חשיבותו הדתית של היין בטקס, המסומן על ידי הגביע. כמו כן, שתיית היין היא חלק מרכזי מהמהלך הרעיוני והפרקטי של ליל הסדר, אירוע מכונן בלוח השנה העברי המאזכר את יציאת בני ישראל מעבדות לחירות. באופן גורף מתוארות סעודות החג בהגדות המאורות, ובתוכן מודגשת שתיית "ארבע כוסות", הטומנת בחובה היבט אסכטולוגי. החוגגים היהודים האמינו כי הגאולה אינה נחלת העבר בלבד, אלא היא קורמת עור וגידים ועתידה לבוא עוד בימיהם.

3 G. David Cohen, 'Esau as Symbol in Early Medieval Thought', A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, pp. 19-48.

4 K. Kogman-Appel, 'Pictorial Messages in Mediaeval; 5-4 עמ' Offenberg (לעיל הערה 2), *Jewish Manuscript Cultures: New Perspectives*, Berlin 2017, pp. 443-467; M. M. Epstein, *The Medieval Haggadah: Art, Narrative, and Religious Imagination*, New Haven 2011, p. 6; K. Kogman-Appel, *Illuminated Haggadot from Medieval Spain*, University Park 2007, p. 12.

5 ג' סילמן, המשמעות הסמלית של היין בתרבות היהודית, תל אביב 2013, עמ' 101-103.

6 S.: Worms Mahzor, Würzburg 1272. Jerusalem, NLI, Ms. Heb. 4 781/I, fol. 59v
Shalev-Eyni, 'Manipulating the Cup of Blessing: Gendered Reading of Ritual Images in European Hebrew Books', *Studies in Iconography*, 39 (2018), pp. 207-234

בהגדות ספרדיות שונות כמו הגדת הזהב,⁷ הגדת האחות,⁸ הגדת ריילנדס⁹ והגדת האח,¹⁰ הומחזו באיורים ובטקסטים סצנות מקראיות המתארות את שלבי השעבוד של בני ישראל במצרים ויציאת מצרים, ובתוכם מצוין אירוע המכונה "ביזת מצרים".¹¹ אמנם יציאת מצרים מסופרת רק בספר שמות, אך כבר בספר בראשית מוזכרת יציאת בני ישראל ממצרים עם שלל רב. בברית בן הבתרים מבשר אלוהים לאברם על השעבוד והגאולה העתידיים של צאצאיו. תיאור הביזה הוא כללי ומעומעם: "וְגַם אֶת־הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֶנְכִי וְאַחֲרַיִךְ יֵצְאוּ בְרֶכֶשׁ גָּדוֹל" (בראשית טו 14). הביזה מוזכרת אחר כך בהתגלות ה' למשה בסנה הבורע, בספר שמות ג 21-22: "וְנִתְּתִי אֶת־חַן הָעַם־הַזֶּה בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וְהָיָה כִּי יִלְכּוּן לֹא יִלְכּוּ רִיקָם: וְשִׂאֵלָה אֲשֶׁה מִשְׁכַּנְתָּהּ וּמִגֵּרַת בֵּיתָהּ כְּלֵי־כֶסֶף וְכֵלֵי זָהָב וְשִׁמְלֹת וְשִׁמְתָם עַל־בְּנֵיכֶם וְעַל־בְּנֹתֵיכֶם וְנִצַּלְתֶּם אֶת־מִצְרַיִם".

אפשר לראות קשר בין הברית בן הבתרים למעמד הסנה כשני אירועים מכוננים משולבי פירוטכניקה, שבהם מתגלה אלוהים באופן אינטימי לאבי האומה ומנהיגה הדגול עם הבטחה עתידית לגאולת ישראל. בשני האירועים תיאורי הביזה הם עדיין בגדר הבטחה או נבואה לעתיד לבוא, אך במעמד הסנה הרכוש מקבל תוקף ממשי וספציפי של שאילת כלי זהב, כלי כסף ושמלות. בפרקים הבאים, לאחר מכת חושך, אלוהים מתגלה למשה ומבקש ממנו להעביר לבני ישראל את הציווי להשאלת הרכוש של המצרים.¹² בעקבות מכת בכורות קורא פרעה למשה ולאהרן, ומשחרר את בני ישראל ממצרים. בני ישראל מתארגנים בזריזות, מכינים צידה לדרך מהבצק שלא הספיק לתפוח, ובנקודה הזו מתממשים ההבטחה והציווי של אלוהים: "וּבְנֵי־יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַדְבַר מֹשֶׁה וַיִּשְׂאֲלוּ מִמִּצְרַיִם כְּלֵי־כֶסֶף וְכֵלֵי זָהָב וְשִׁמְלֹת: וַיְהִי נָתַן אֶת־חַן הָעַם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיִּשְׂאֲלוּ אֶת־מִצְרַיִם" (שמות יב 35-36). טיב הביזה העלה לאורך הדורות שאלות אתיות, שאותן ניסו רבנים ליישב בדרכים שונות; אך כאן ארצה לגעת בנקודה שקיבלה התייחסות פחותה מהמפרשים הקאנוניים, אולם בהחלט קיבלה פרשנות בהגדות: כיצד יהודי ימי הביניים דמיינו כלים אלו, והביאו אותם לידי ביטוי

7 *Golden Haggadah*, Catalonia, ca. 1320-1330. London, British Library, MS. Add. 27210
 ההגדה נמצאת במלואה באתר הספרייה הלאומית: [https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH990001218420205171/NLI#\\$FL30137430](https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH990001218420205171/NLI#$FL30137430)

8 *Sister Haggadah*, Catalonia, ca. 1320-1330. London, British Library, Or. 2884
 נמצאת במלואה באתר הספרייה הלאומית: [https://www.nli.org.il/he/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/viewerpage?vid=MANUSCRIPTS#d=\[\[PNX_MANUSCRIPTS990001218430205171-1,FL51838772](https://www.nli.org.il/he/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/viewerpage?vid=MANUSCRIPTS#d=[[PNX_MANUSCRIPTS990001218430205171-1,FL51838772)

9 *Rylands Sephardic Haggadah*, Catalonia 1330-1340. Manchester, John Rylands University Library, MS. Ryl. Hebrew 6
 מנצ'סטר: <https://www.digitalcollections.manchester.ac.uk/view/MS-HEBREW-00006/34>

10 *Brother Haggadah*, Catalonia, third quarter 14th century. London, British Library, MS Or. 1404
 ההגדה נמצאת במלואה באתר הספרייה הלאומית: [https://www.nli.org.il/he/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/viewerpage?vid=MANUSCRIPTS#d=\[\[PNX_MANUSCRIPTS990001218410205171-1](https://www.nli.org.il/he/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/viewerpage?vid=MANUSCRIPTS#d=[[PNX_MANUSCRIPTS990001218410205171-1)

11 ' בלידשטיין, 'ביזת מצרים במקורות חז"ל', סיני, סז (תש"ל), עמ' 233-243.

12 לשון הפסוק בשמות יא ב: "דְּבַר־נָא, בְּאֲזְנֵי הָעָם וַיִּשְׂאֲלוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ, וְאִשָּׁה מֵאֵת רֵעוּתָהּ, כְּלֵי־כֶסֶף, וְכֵלֵי זָהָב".

חזותי בכתבי יד מאוירים? על מנת לענות על שאלה זו, תחילה אציג את תיאורי הביזה בהגדות, ואתעמק בכלים המתוארים בהן.

האיקונוגרפיה של ביזת מצרים

סצנות המציגות את ביזת מצרים נדירות באיקונוגרפיה הנוצרית, ובדרך כלל הן מופיעות בהגדות הספרדיות כחלק מתיאורי יציאת מצרים, שבהם נראים בני ישראל נושאים תרמילים מלאי שלל.¹³ בארבע הגדות ספרדיות מהמחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה מתוארת הביזה באופן דומיננטי יותר כחלק מדף איור: הגדת הזהב, הגדת האחות, הגדת האח והגדת ריילנדס. בצלאל נרקיס מקטלג את ארבע ההגדות הקטאלוניות מהמחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה כקבוצה בעלת מכנה משותף, בשל הדמיון האיקונוגרפי הקיים ביניהן בסצנות שונות. לדעתו, ייתכן כי הן חלקו מודל מוקדם, אף על פי שהגדות ריילנדס והאח כוללות רק איורים של ספר שמות.¹⁴ מתוך ארבע ההגדות, המחקר מקשר בין הגדת הזהב והגדת האחות ובין הגדת ריילנדס והגדת האח כצמידים בעלי איקונוגרפיה דומה. תחילה אדון בצמד הראשון.

הגדת הזהב והגדת האחות נוצרו בקטלוגיה סביב השנים 1320-1330, ומהן הגדת הזהב היא המוקדמת יותר. בשתי ההגדות מוצגים על גבי עמודים שלמים איורים המתארים סצנות מספרי בראשית ושמות, והסצנות המתוארות בהן דומות, אם כי אינן זהות. בשתיהן ממוקמת ביזת מצרים מתחת לאיור המתאר את מכת חושך – זאת בהתבסס על המדרש בשמות רבה יד ג, ובו תשובה לשאלה מדוע אלוהים העניש את המצרים במכת חושך: "ובשלושת ימי אפלה נתן הקדוש ברוך הוא חן העם בעיני מצרים והשאלום, שהיה ישראל נכנס לתוך בתיהן של מצרים והיו רואין בהן כלי כסף וכלי זהב ושמלות".¹⁵ לפי המדרש, הביזה התאפשרה הודות למכת החושך. בתיאור הביזה בהגדת הזהב (תמונה 1) אנו עדים ללקיחת השלל המצרי: שני הגברים מימין מושיטים את ידיהם לקחת שני גביעי זהב, ואדם נוסף משמאלם מחזיק כלי מוזהב ומביט בהם כלאחר מעשה. הדמות השמאלית ביותר נושאת על גבה ארון, שככל הנראה מכיל בתוכו רכוש. האיקונוגרפיה בהגדת האחות (תמונה 2) דלה יותר, אך גם בה מופיע אדם הנושא ארון וכן תיאור של גביע.¹⁶

13 ק' קוג'מ'אפל, 'המודלים האיקונוגרפיים של ההגדות המאוירות מספרד', פעמים, 50 (1992), עמ' 29-68, בעמ' 53.

14 B. Narkiss, *The Golden Haggadah*, London 1970, pp. 46-54.

15 K. Kogman-Appel, 'The Sephardic Picture Cycles and the Rabbinic Tradition: Continuity and Innovation in Jewish Iconography', *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 60 (1997), pp. 451-481, at p. 452. ניתוחה מתבסס על מדרש שמות רבה (וילנא) פרשה יד (פרשת בא): "חשך למה הביא עליהן יתברך שמו של הקב"ה? [...] ובג' ימיאפלה נתן הקב"ה חן העם בעיני מצרים והשאלום שהיה ישראל נכנס לתוך בתיהן של מצרים והיו רואין בהן כלי כסף וכלי זהב ושמלות, אם היו אומרים אין לנו להשאל לכם היו ישראל אומרים להן הרי הוא במקום פלוני, באותה שעה היו המצריים אומרים אם היו אלו רוצים לשקר בנו היו נוטלין אותן בימי החשך ולא היינו מרגישין שהרי ראו אותן כבר אחר שלא נגעו חוץ מדעתנו כמו כן לא יחזיקו והיו משאילין להן, לקיים מה שנאמר ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, הה"ד ולכל בני ישראל היה אור וגו', בארץ גושן לא נאמר אלא במושבותם שכל מקום שהיה יהודי נכנס היה אור נכנס ומאיר לו מה שבחביות ובתיבות ובמטמוניות".

16 Narkiss (לעיל הערה 14), עמ' 45-46, *Polemical Images in the Golden Haggadah*; J. Harris, (British Library, Add. Ms 27210), *Medieval Encounters*, 8 (2002), pp. 105-122, at pp.



תמונה 1: Detail,
Golden
Haggadah,
Catalonia, ca.
1320-1330.
London, British
Library, MS. Add.
27210, fol. 13

הגדת האח והגדת ריילנדס נוצרו בקטלוניה בשנים 1330-1340 לערך. שתיהן משתייכות לסוג ההגדות שמכילות איורים מסיפורי התנ"ך על גבי עמודים שלמים, נוסף על איורים בשולי הטקסט ומיקרוגרפיות. האיורים בעמודים השלמים מתארים אירועים מספר שמות, החל מהתגלות ה' למשה בסנה הבוער ועד יציאת מצרים, וכן את ההכנות לחג הפסח ולליל הסדר. המחקר על אודות הקשר בין ההגדות עבר התפתחות ושינויים לאורך השנים. בעבר, בטענה לאיכות אמנותית גבוהה יותר, היו חוקרים שסברו כי הגדת האח מאוחרת יותר מהגדת ריילנדס, אך טענה זו אינה מקובלת



תמונה 2: Detail,
Sister Haggadah,
Catalonia, ca.
1320-1330.
London, British
Library, Or. 2884,
fol. 15v

כיום במחקר.¹⁷ חוקרים מאוחרים יותר העלו את האפשרות כי שתי ההגדות נשענו על מודל משותף שאבד, או שהן נוצרו באותו בית מלאכה.¹⁸ קטרין קוג'מ'אפל סבורה כי הגדת האח קדמה להגדת ריילנדס כיוון שייצוגיה מסתמכים באופן כמעט בלעדי על הדגמים האיטלקיים, והם קרובים יותר למודלים מקבילים אלו מאשר הדגמים של הגדת ריילנדס. גם ממחקרו של רפאל לואו עולה כי הגדת האח מוקדמת יותר.¹⁹ בשתי ההגדות האיורים נוטים להיות נאמנים יחסית לטקסט המקראי, והם מבוססים פחות על מדרשים בהשוואה להגדות אחרות, אך גם בהם ניתן למצוא מדרשים מומחזים.²⁰

17 G. Sed-Rajna, *The Hebrew*; 91 עמ' (לעיל הערה 4), Kogman-Appel, *Illuminated Haggadot Bible in Medieval Illuminated Manuscripts*, New York 1987, p. 92; H. Rosenau, 'Notes on the Illuminations of the Spanish Haggadah in The John Rylands Library', *Bulletin of the John Rylands University Library*, 36 (1954), pp. 468-483, at p. 473

18 B. Narkiss, A. Cohen-Mushlin, and V. Tcherikover, *Hebrew* (שם); Kogman-Appel *Illuminated Manuscripts in the British Isles* (vol. 1), London 1982, p. 98

19 R. Loewe, *The Rylands*; 223 עמ' (לעיל הערה 4), Epstein; 95-91 עמ' (שם); Kogman-Appel *Haggadah*, London 1988, p. 16

20 קוג'מ'אפל (לעיל הערה 13), עמ' 58.

תיאורי הביזה בהגדת האח (תמונה 3) ובהגדת ריילנדס (תמונה 4) שונים מאלו שבהגדת הזהב ובהגדת האחות. בהגדות ריילנדס והאח דף האיור מחולק לשני פאנלים עוקבים, המשקפים באופן כרונולוגי את הכתוב במקרא: הפאנל העליון מתאר את מכת בכורות, והתחתון מציג את ביזת מצרים. הפסוק הרלוונטי מופיע פעמיים, פעם אחת במסגרת צבעונית מעל סצנת הביזה ופעם נוספת בשולי הדף. כפי שראינו, שני פסוקים חופפים במקרא מתארים את מעשה הביזה עצמו (שמות יב 35-36). בהגדת האח נבחר פסוק 35 לתיאור הסצנה, ואילו בהגדת ריילנדס נבחר פסוק 36. אך בשונה מאיורים המדגישים את הדיכוטומיה בין הנוצרים ליהודים, למשל באמצעות עיצוב איקונוגרפי של פרעה כמלך נוצרי מדיאבלי בפאנל העליון, המתאר את מכת בכורות – בסצנות הביזה הדמויות מוצגות ללא הבחנה ויזואלית ברורה בנוגע לזהותן. הקושי בזיהוי דמויות המייצגות את המצרים/נוצרים לעומת בני ישראל/היהודים מאפשר פרשנות מגוונת יותר לסצנה.²¹



תמונה 3: Brother
Haggadah, Catalonia,
third quarter 14th
century. London,
British Library, MS Or.
1404, fol. 6r



Rylands :4 תמונה
Sephardic
Haggadah,
Catalonia 1330-
13340. Manchester,
John Rylands
University Library,
MS. Ryl. Hebrew 6,
fol. 18r

ניתן לחלק את הדמויות באיורי הביזה בהגדות אלו לשלוש קבוצות מובחנות מבחינת הקומפוזיציה, הפעולה ובמקרים מסוימים הזהות שלהן (להבהרת הסיווג ראו תמונות 5-6). הקומפוזיציה באיור הביזה בהגדת ריילנדס צפופה ורבת-משתתפים, ובסך הכול מופיעות בסצנה שלושה-עשרה דמויות. מצידו הימני של האיור מתוארת הקבוצה הראשונה, הכוללת ארבע דמויות גבריות אשר מוסרות חפצים יקרי-ערך לחבורה השנייה, הניצבת במרכז האיור ומונה שלושה גברים ונער. בניתוח ראשוני ניתן להניח כי הקבוצה הראשונה מייצגת את המצרים בעודם מוסרים את רכושם לקבוצה האמצעית, המסמלת את בני ישראל. אפשר לחוש את המקצב המהיר והאנרגטי של הסצנה על פי הידיים המונפות לכל עבר לקבלת השלל. החפצים המועברים כוללים כלי קעור עם מכסה, חגורה מעוטרת, בגד אדום וגביעי זהב. בצידו השמאלי של האיור מתוארת הקבוצה השלישית, המונה חמישה גברים שעוזבים את המקום עם השלל שנלקח. אחד מהם מחזיק גביע זהב עם מכסה, ומכיס גלימתו מבצבצים גושי זהב; אחר אוחז בבגד בגוון בורדו. התנועה הרציפה וההדרגתית של הדמויות יוצרת תחושה



תמונה 5: Edited picture of Detail, *Rylands Sephardic Haggadah*, Catalonia 1330-13340. Manchester, John Rylands University Library, MS. Ryl. Hebrew 6, fol. 18r



תמונה 6: Edited picture of Detail, *Brother Haggadah*, Catalonia, third quarter 14th century. London, British Library, MS Or. 1404, fol. 6r

של "סרט נע", שבו הרכוש המצרי מועבר בהדרגה מבעליו המקוריים אל בני ישראל, קבוצה אחר קבוצה בשרשרת אנושית.²²

תיאור הביזה בהגדת האח מאופיין בקומפוזיציה מאווררת ונינוחה יותר, אף שגם בו מופיעות שלושי-עשרה דמויות. בדומה להגדת ריילנדס, ניתן לזהות דיאלוג ויזואלי בין הקבוצה הימנית לקבוצה המרכזית, שבא לידי ביטוי במסירת רכוש ובקבלתו. גם כאן קבוצת הדמויות האמצעית מקבלת גביע זהב עם מכסה, חגורה מעוטרת וחפץ מזהב עם ידיה. עם זאת, הקבוצה השלישית בהגדת האח מתוארת באופן מעט שונה מהקבוצה שבהגדת ריילנדס: אנו רואים ארבע דמויות גבריות פונות לדמות נשית הניצבת בקצה השמאלי של הסצנה. אחד הגברים אוחז בידו גביע זהב בעל מכסה, ודמות נוספת אוחזת בידו – ייתכן כי מדובר בשמלה המוענקת לאישה, בהתאם לכתוב במקרא לגבי ה"שמלות".

אפשריין מציע שלוש פרשנויות לאיור זה. הפרשנות הראשונה דומה לזו של הגדת ריילנדס, והיא רואה בקבוצה הראשונה ייצוג של המצרים/הנוצרים, ובשאר הקבוצות ייצוג של בני ישראל. נקודת מבט נוספת מציעה קריאה נרטיבית של שתי סצנות מתגלגלות: בראשונה המצרים מוסרים את רכושם לבני ישראל, כך שהקבוצה הראשונה מייצגת את המצרים, ואילו הקבוצה השנייה את בני ישראל; ואילו בסצנה השנייה, המתקיימת בקרב קבוצת הדמויות השלישית, ארבעת הגברים מזהים כמצרים אשר מעבירים שלל לאישה מבני ישראל. אפשרות שלישית מעלה את הסברה כי הסצנה משקפת את חלוקת השלל בין בני ישראל עצמם, ללא נוכחות מצרית.²³ אם מקבלים פרשנות זו, הרי שגם בהגדות האח וריילנדס, כמו בהגדת הזהב ובהגדת האחות, תיאור הביזה אינו מציג דמויות מצריות כלל. כך או כך, ניכר כי הכלים והשלל המופיעים באיורים היו בעבר בבעלות מצרית/נוצרית – ועל נקודה זו נעמוד כעת.

מאירי ההגדות נאלצו להעניק פרשנות חזותית לתיאור הכללי של התנ"ך על אודות "כלי הכסף וכלי הזהב" הנבזזים, וגביעים הם הפרשנות הבולטת והעקבית ביותר בסצנות אלו.²⁴ בהגדת הזהב מתוארים שני גביעים, האחד בעיצוב פשוט והשני בעל מכסה מחודד. בהגדת האחות ניתן לראות דמות האוחזת בגביע ללא מכסה, ובשתי דמויות נוספות המחזיקות בשלושה גביעים. בניגוד להגדות האחרות, שבהן הכלים מאוירים בצבע זהב, בהגדת האחות הגביעים מאוירים בגוון כסוף, בהתייחס לצבע הראשון של הכלים בתיאור המקראי. בהגדת האח מופיעים שני גביעי זהב עם מכסה, ואילו בהגדת ריילנדס ניתן להבחין בארבעה גביעים: שניים בעלי מכסה ושניים נוספים המעוצבים בפשטות. נרקיס היה הראשון שזיהה את החפצים הנבזזים בהגדת הזהב ככלי כנסייה, וג'ולי האריס הקדישה מאמר מנומק להבחנה זו.²⁵ האריס מבססת את זיהוי כלי הכנסייה, וממקדת את תשומת הלב בכלי ליטורגי בשם סיבוריום (Ciborium), שהוא למעשה גביע בעל מכסה שפותח בתקופה זו ויועד לאחסון לחם הקודש בטקס האוכריסטיה. ארחיב על טענתה בהמשך.

22 Epstein (שם), עמ' 238.

23 Epstein (שם), עמ' 203-2202.

24 שמות ג כב, שמות יב לו.

25 Harris (לעיל הערה 16), עמ' 105-122; Narkiss (לעיל הערה 14), עמ' 45.

עד כה בחנו את הנרטיב התנ"כי של סיפור ביזת מצרים, ואת אופן הצגתו באיורי ארבע ההגדות הקטאלניות הנדונות כאן. ראינו כי כפי שבני ישראל מתוארים באיורים כיהודים מדיאבליים, והמצרים כנוצרים בני התקופה, כך גם הכלים הנבזזים בהגדות מוצגים ככלים ליטורגיים נוצריים. להלן אעסוק במחשבה היהודית על הגביעים, ובהמשך אראה כיצד הרעיונות הנוצריים על הגביע השפיעו על תפיסתו גם בקרב היהודים, כפי שמתבטא באיורי ההגדות.

גביעים כסמלים אסכטולוגיים במסורת היהודית

דימויי הגביעים בהגדות נראים במבט ראשון תלושים מהקשרם המקראי. כפי שראינו לעיל, התנ"ך מתייחס רק למתכות היקרות שמהן עשוים הכלים, ולא מצאתי מפרשים שטענו כי הכלים הנבזזים הם גביעים. בהיעדר מקור טקסטואלי מובהק לדימוי זה, ועל מנת לנסות להבין מדוע הוא נבחר, אני פונה למכנה משותף רחב יותר של הקשרים. בדברים הבאים אעסוק בדמותו המשיחית של יוסף, הקשורה קשר הדוק עם מוטיב הגביע. אראה כיצד המדרשים והפירושים קשרו בינו ובין המשמעויות הגאוליות של פסח, כפי שמתבטא גם בצד המעשי של ליל הסדר במצוות שתיית ארבע הכוסות, ובמנהג שתיית הכוס החמישית. אני מציעה כי הבחירה בדימויי הגביעים ככלים הנבזזים מהמצרים באיורי ההגדות נובעת מכך שהגביעים משמשים כסמלים אסכטולוגיים במסורת היהודית. לפני שניגש לניתוח הסמלי והרעיוני של הגביעים במחשבה היהודית אני רוצה לגעת בשאלה טכנית כביכול, אך שהינה משמעותית בבחינת הממשק של היהודים עם גביעים נוצריים.

אין ספק שיהודי קטלוגיה ראו במו עיניהם גביעים ליטורגיים נוצריים.²⁶ הם נתקלו בכלי פולחן נוצריים מכורח מעורבותם בענפי הכלכלה השונים, וכן בהיותם קבוצת מיעוט דתית הנתונה למאמצי מיסיון. רוב יהודי ברצלונה התפרנסו ממלאכות שונות או מעסקי מסחר צנועים, ומעטים מביניהם עסקו בבנקאות ובסחר ימי. האחרון הצטמצם אמנם בעקבות הגבלות ושינויים פוליטיים, אך הוסיף להתקיים עד אמצע המאה הארבע-עשרה. חיים סולובייצ'ק מעלה את הסברה כי ייתכן שסוחרים יהודים אשר נדדו במסעותיהם למזרח התיכון, חיפשו ואף הביאו עימם לאירופה חפצי קדושים (Reliquia) שנמכרו למרבה במחיר, ובייחוד לכנסיות.²⁷ עולה מכך כי יהודים אירופאים באו במגע עם חפצים ליטורגיים נוצריים ואף סחרו בהם. הסחורות שהופקו בחצי האי האיברי היו בעיקר בדים, צמר, עורות ונחושת, והמלאכה הפופולרית ביותר בקרב יהודי ספרד הייתה הצורפות.²⁸ הצורפים עיבדו את המתכות לכלים ולתכשיטים, ולאחר מכן מכרו אותם בשווקים. סביר להניח כי הצורפים היהודים לא הכינו את גביעי הפולחן במו ידיהם, אך לכל הפחות הם ראו אותם אצל עמיתיהם הנוצרים. כמו כן, בשל

26 E. Kanarfogel, 'Differing Perceptions of Church Garments and Worship Implements in the Writings and Thought of the Tosafists', K. Kogman-Appel et al. (eds.), *Perception and Awareness: Artefacts and Imageries in Medieval European Jewish Cultures*, Turnhout, 2023, pp. 117-130, at pp. 118-130; י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב 1959, עמ' 248.

27 ח' סולובייצ'ק, 'ינים': סחר בינים של גויים - על גלגולה של הלכה בעולם המעשה, תל אביב 2003, עמ' 151-334.

28 מ' טוך, פרנסתם של ישראל: יהודים בכלכלת אירופה 1100-1500, ירושלים 2019, עמ' 151-163.

איסור הלוואה בריבית של נוצרים עם בני דתם, יהודים רבים עסקו בהלוואות בריבית. ההלוואה התבצעה באמצעות משכון חפצי הלווה, וכך יהודים נחשפו לחפצים שונים של נוצרים. בין אלה, הגיוני שהם נתקלו גם בכלי כסף יקרים.

אפרים קנרפוגל חקר את האינטראקציה שקיימו היהודים עם כלי כנסייה באופן ספציפי, וגילה כי מנהיגים נוצרים – בהם האפיפיור אינוסנטיוס השלישי (Innocent III, 1205) והאפיפיור אלכסנדר הרביעי (Alexander IV, 1258) – חזרו והזכירו את האיסור על מכירת חפצי כנסייה ליהודים, דבר המוכיח כי אכן התקיימה תופעה של סחר עם יהודים בכלים אלו, ונעשה ניסיון למגרה.²⁹ מהצד היהודי, בעלי התוספות בצפון צרפת ובאשכנז דנו בקונפליקט שעלה בקרב סוחרים יהודים אשר באו במגע עם כלי קודש נוצריים: בראשית המאה השלוש-עשרה התירו פוסקי הלכה שונים את המסחר בגביעים כנסייתיים, מתוך הדגשת ההיבט הפונקציונלי של הכלים; אולם פוסקים מאוחרים יותר באותה מאה הגבילו את המגע עימם, מתוך הדגשת חשיבותם המהותית של הגביעים בטקסי הכנסייה.³⁰ פוסקי הלכה אלו מוכיחים מעל לכל ספק כי יהודים אכן ראו גביעים פולחניים כחלק מעבודתם, נגעו בהם והתעסקו עימם, ואף הבינו את משמעויותיהם הדתיות.

בסוף המאה השלוש-עשרה ובראשית המאה הארבע-עשרה, קהילות קטלוגניה ואראגון חוו משבר כלכלי חמור. המצב הכלכלי הקשה בממלכת אראגון הוביל לתסיסה דתית נגד היהודים, אשר הניבה הגבלות על עסקי המסחר שלהם החל משנות העשרים של המאה הארבע-עשרה. גם יהודי קטלוגניה ספגו הגבלות: הם הורחקו ממשורות אדמיניסטרטיביות של המלך, קרקעות שהיו ברשותם הופקעו, והוגבלה עבודתם של יהודים שעסקו בהלוואות בריבית.³¹ האריס טוענת כי האיקונוגרפיה המיליטנטית של שוד הכלים בהגדת הזהב התפתחה כריאקציה נקמנית לסנקציות הכלכליות הקשות שהוטלו על הקהילות היהודיות בספרד ובצרפת. ביזת השלל המתוארת בהגדה משקפת למעשה את "השבת הסדר הטוב", צדק פואטי עבור המלווים והסוחרים היהודים שלא קיבלו את שכרם.³² אפשר להכליל את דבריה גם על הגדות האחות, ריילנדס והאח, שנוצרו גם הן בקטלוגניה באותה התקופה.

כמיעוט בחברה נוצרית, חוו יהודי קטלוגניה (כמו גם יהודים בפזורת אירופה כולה) רדיפות וניסיונות מיסיון.³³ משלהי המאה השלוש-עשרה היה התלמוד מקור מרכזי לפולמוס ולרדיפה. בעקבות ויכוח פריז (1240) נשרפו ספרי התלמוד של יהודי צרפת (1242), ובשנת 1263 נערך ויכוח ברצלונה, שבו התלמוד הועמד לדין פעם נוספת. בפולמוס נכחו המלך, ההגמון, ראשי המנזרים ומכובדים נוספים, ולחץ רב הופעל על

29 Kanarfogel (לעיל הערה 26), עמ' 118-130.

30 Kanarfogel (שם), עמ' 118-130; Harris (לעיל הערה 16), עמ' 118; J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York 1962, pp. 43-44.

31 בער (לעיל הערה 26), עמ' 124; 'י' עסיס, 'משבר בקהילת סרגוסה בשנים 1263-1264 על פי מקורות עבריים ולועזיים', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ז (תשל"ז), עמ' 37-42; E. Feliu, 'Some Clarifications on Several Aspects of the History of Jews in Medieval Catalonia', *Catalan Historical Review*, 2 (2009), pp. 113-124.

32 Harris (לעיל הערה 16), עמ' 114-116.

33 M. D. Meyerson, *Jews in an Iberian Frontier Kingdom: Society, Economy, and Politics in Morvedre, 1248-1391* (1st ed.), Leiden 2004.

הקהילה היהודית. הניסיונות להפקת הודאה כי בתלמוד מתבטאת אמת כריסטולוגית נדחו והופרכו על ידי הרמב"ן, אך הוא גורש מספרד, והפולמוס נתפס על ידי הקהילות היהודיות כמופע אימים טראומטי. לאחר הוויכוח הוחרפה הרדיפה הדתית, והיהודים חויבו בצנזורה של התלמוד ובהאזנה לדרשות מפי נזירים.

כבר בשנות הארבעים של המאה השלוש-עשרה הופעלה תעמולה דתית מסודרת בכתר אראגון, ונתינים שאינם נוצרים חויבו לשמוע דרשות מפי נזירים. חובת ההשתתפות בדרשות חזרה לתוקפה בשנת 1311 בברצלונה.³⁴ לדעת נרקיס, קוג'מן-אפל והאריס, איורי ההגדות אשר ממחזים מדרשים שונים נועדו לשימור ולהנצחה של המסורת

J. D. Galinsky, 'The Different Hebrew Versions of the "Talmud Trial" of 1240 in Paris', E. 34
 Carlebach and J. J. Schacter (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations: In Honor of David Berger*, Leiden 2012 pp. 132-137; I. Loeb, 'La controverse de 1240 sur le Talmud,' *Revue des études juives*, 3 (1881), pp. 39-57; H. Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, London 1982, pp. 163-67; P. Capelli, 'Jewish Converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics in the Middle Ages', E. Shoham-Steiner (ed.), *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages: Quotidian Jewish-Christian Contacts*, Turnhout 2016, pp. 33-83; H. Hames, 'Reason and Faith: Inter-religious Polemic and Christian Identity in the Thirteenth Century', Y. Schwartz and V. Krech (eds.), *Religious Apologetics — Philosophical Argumentation*, Tübingen 2004, pp. 267-284; R. Szpiech, *Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*, Philadelphia 2013, pp. 121-42; P. Tartakoff, 'Testing Boundaries: Jewish Conversion and Cultural Fluidity in Medieval Europe, c. 1200-1391', *Speculum* 90 (2015), pp. 728-762; R. L. Chazan, J. Friedman, and J. Hoff, *The Trial of the Talmud: Paris, 1240*, Toronto 2012; Y. Schwartz, 'Authority, Control, and Conflict in Thirteenth-Century Paris: Contextualizing the Talmud Trial', E. Baumgarten and J. Galinsky (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York 2015, pp. 93-110; D. J. Lasker, 'The Jewish Critique of Christianity: In Search of a New Narrative', *Studies in Christian-Jewish Relations*, 6 (2011), pp. 1-9; P. L. Rose, 'When Was the Talmud Burnt at Paris? A Critical Examination of the Christian and Jewish Sources and a New Dating: June 1241', *Journal of Jewish Studies*, 62 (2011), pp. 324-39; S. L. Einbinder, *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*, Princeton 2002, pp. 70-99; W. C. Jordan, *The French Monarchy and the Jews: From Philip Augustus to the Last Capetians*, Philadelphia 1989, pp. 137-144; G. Dahan with É. Nicolas, *Le brûlement du Talmud à Paris, 1242-1244*, Paris 1999; R. Chazan, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath*, Berkeley 1992; R. Chazan, 'From Friar Paul to Friar Raymond: The Development of Innovative Missionizing Argumentation', *Harvard Theological Review*, 76 (1983), pp. 289-306; J. Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, Berkeley 1999, pp. 319-342; J. Cohen, 'The Second Paris Dispute and the Jewish Christian Polemic in the Thirteenth Century', *Tarbiz*, 68 (1999), pp. 557-579; M. Kriegel, 'Le procès et le brûlement du Talmud, 1239-1248', P. Salmona and J. Sibon (eds.), *Saint Louis et les juifs: Politique et idéologie sous le règne de Louis IX*, Paris 2015, pp. 105-112; D. Malkiel, *Reconstructing Ashkenaz: The Human Face of Franco-German Jewry, 1000-1250*, Palo Alto 2009; D. Müller, 'Die Pariser Verfahren gegen den Talmud von 1240 und 1248 im Kontext von Papsttum und französischem Königtum', M. Poorthuis, J. Schwartz, and J. Turner (eds.), *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*, Leiden 2009, pp. 181-199; U. Ragacs, *Die zweite Talmuddisputation von Paris 1269*, Frankfurt am Main 2001; J. Shatzmiller, *La deuxième controverse de Paris*, Paris 1994; H. Soloveitchik, 'Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz - 1096, 1242, 1306 and 1298', *Jewish History*, 12 (1998), pp. 71-85

הרבנית, אשר הועמדה למתקפות חוזרות ונשנות באותה העת. אמנם לא מצאתי כי היהודים חויבו בהשתתפות בטקסים ליטורגיים נוצריים, אך בהתחשב בעובדה שהם אולצו לשמוע דרשות מפי אנשי דת, לעיתים בכנסיות – ניתן לשער כי הם חזו בכלים ליטורגיים כחלק מניסיונות המיסיון שהופנו כלפיהם.³⁵

גביע יוסף

כעת אפנה לעסוק בגביע הקנוני ביותר בתנ"ך: גביעו של יוסף, המוזכר כחלק מסיפור יוסף ואחיו (בראשית מב-מה). הסיפור המקראי מתאר כיצד בניו של יעקב יורדים למצרים בשל הרעב הכבד שפקד את כנען, שם הם פוגשים את יוסף אחיהם, שטרם נחשף בפניהם בזהותו האמיתית. יוסף דורש מהאחים להביא אליו גם את בנימין, אחיו היחיד מאמו רחל. לאחר שבקשתו נענית, יוסף מזמין את אחיו לסעודה חגיגית, שבה הוא מתרגש במיוחד למראה בנימין ופורש לחדר צדדי כדי לבכות. לפני שהאחים חוזרים לכנען, יוסף מצווה על משרתו להטמין באמתחתו של בנימין את גביע הכסף האישי שלו, לצד כסף ומזון. לאחר יציאת האחים רודף אחריהם משרתו של יוסף, ובפקודתו של יוסף הוא מאשים אותם בגניבה. האחים, המומים מההאשמה, מציעים שכל מי שיימצא אצלו הגביע יוסגר כעבד. ברגע הדרמטי של החיפוש, מתגלה הגביע באמתחתו של בנימין: "וַיִּחַפֵּשׂ בְּגָדוֹל הַחֵל וּבִקְטָן כָּלֵה וַיִּמָּצֵא הַגְּבִיעַ בְּאֶמְתַּחַת בְּנִימִן" (בראשית מד 12). גילוי הגביע מביא את האחים חזרה למצרים, ומניע את הרגע הגורלי שבו יוסף חושף בפניהם את זהותו האמיתית. הגביע, המזוהה עם יוסף, הופך למוטיב מכריע בעלילה. הוא אינו רק חפץ חומרי, אלא זהו כלי דרמטי המוביל לתפנית המרכזית בסיפור.

בהגדות ספרדיות שונות, בהן הגדת הזהב והגדת האחות, הסיפור של יוסף ואחיו מתואר באיורים על גבי דפים שלמים. נקודה שמתחברת לענייננו מצויה באיור מתוך הגדת האחות (תמונה 7), המתאר את הסעודה בבית יוסף (בראשית מג 32-34). קוג'מך-אפל טוענת כי הסצנה שבה יוסף יושב לצד בנימין ומצביע על גביע ממחיזה מדרש מבראשית רבה שהיה פופולרי בימי הביניים, ואשר הומחז גם באיור בהגדת סרייבו.³⁶ במדרש מסופר על הסעודה שיוסף ערך לאחיו לאחר שאלו הגיעו למצרים בשנית, עם בנימין. יוסף ביקש לשבת לצד בנימין בלי לחשוף את זהותו, ולשם כך העמיד פנים שהוא בעל כוחות נבואיים. באמצעות הגביע הוא ערך מעין כישוף שאפשר לו להושיב את האחים סביב השולחן על פי סדר גיליהם בלי לעורר חשד. בדרך זו הוא הצליח לשמור על סודו, ועדיין להימצא בקרבת בנימין.³⁷ מעיון במקרא

35 בער (לעיל הערה 26), עמ' 91-95; Meyerson (לעיל הערה 33); ב' הוס, כזוהר הרקיע: פרקים בהתקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים 2008; J. Garb, *Yearnings of the Soul*; 2008. *Psychological Thought in Modern Kabbalah*, Chicago 2015, pp. 78-103

36 קטרין קוג'מך-אפל ושוּלמית לדרמן עסקו בקשר הישיר בין פירושי רמב"ן לתנ"ך ולקבלה לבין איורי הגדת סרייבו. ראו: ק' קוג'מך-אפל ו' לדרמן, 'הבריאה יש מאין וביטוייה החזותיים בהגדת סרייבו', י' כהן (עורך), תמונה וצליל, ירושלים תשס"ז, עמ' 131-164; K. Kogman-Appel and S.; Laderman, 'The "Sarajevo Haggadah": The Concept of Creatio ex Nihilo and the Hermeneutical School Behind It', *Studies in Iconography*, 25 (2004), pp. 89-127

37 לשון המדרש בבראשית רבה צה, ב: "נטל את הגביע והיה עושה עצמו כמערים ומריח בגביע, אמר: יהודה שהוא מלך יושב בראש, ראובן שהוא בכור ישב, לו שני וכן כולו. אמר: אני לי אין אמה ובנימין לו אין אמה שמתה בלידתו, לכן יבוא וישב אצלי לפיכך ויתמהו האנשים".



תמונה 7: Sister
Haggadah,
Catalonia, ca.
1320-1330.
London, British
Library, Or.
.2884, fol.

ובמדרש עולה כי הגביע הפך למוטיב המזוהה במובהק עם דמותו של יוסף, זיהוי שאינו מוגבל רק לטקסט אלא מקבל גם ביטוי חזותי בהגדות.

פרשנויות שונות קשרו בין יוסף לבין ביזת מצרים. במדרש תהילים 15, 4 נכתב: "לא רגל על לשוננו זה בנימין שידע מכירת יוסף ולא גלה לאביו [...] נבזה בעיניו נמאס זה משה שמאס בביזת מצרים ועסק בעצמות יוסף". מדרש זה מייצר קשר עקיף בין סיפור מכירת יוסף לבין ביזת מצרים דרך שתי דמויות מפתח: בנימין, שלפי המדרש חטא בכך שלא גילה ליעקב על המכירה; ומשה, שלכאורה עשה תיקון בכך שדאג להביא את עצמות יוסף לקבורה עם יציאת מצרים. גם רש"י מקשר בין הביזה ליוסף, דרך עיסוקו של משה בליקוט עצמותיו של יוסף. רש"י דורש פסוק ממשלי י 8: "חֲכָם לֵב יִקַּח מִצֹּת", לדעתו, חכם הלב הוא לא אחר ממשה: "משה רבינו שכל ישראל היו עוסקין בביזת מצרים והוא היה עוסק במצות שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף וגו'". בכך מדגיש רש"י את גדולתו של משה, שבחר להתמקד בערכים רוחניים של הוצאת עצמות יוסף לקבורה, בזמן שהעם כולו עסק באיסוף רכושם של המצרים.

לעומת הפרשנויות המעמידות את מעשה הביזה באופן שלילי, פירוש "תיקוני זוהר" מציע גישה שונה. תיקוני זוהר על פרשת מקץ מקשר בין פועלו של יוסף במצרים לבין יציאת בני ישראל ממצרים עם שלל רב של כסף וזהב.³⁸ הוא מתבסס על הפסוק "וַיֵּצֵאוּם בְּכֶסֶף וְזָהָב וְאֵין בְּשֹׁבְטָיו כֹּוֹשֵׁל" (תהילים קה 37), וטוען כי הכול פועל לפי תוכנית אלוהית קבועה מראש. כשם שאלוהים יצר תחילה את העולם ורק אז הביא אליו את האדם, כך הוא הביא את בני ישראל לשעבוד במצרים רק לאחר שכבר היו שם כסף וזהב. התוכנית האלוהית התרחשה באופן הדרגתי ותהליכי: כשיוסף הגיע למצרים לא היה בה עושר, אך בזכות עצתו המצרים אגרו מזון לשנות הבצורת, וכאשר הללו הגיעו, העולם כולו הביא למצרים רכוש בתמורה למזון. רק לאחר שמצרים הפכה לעשירה, הגיעו לשם יעקב ובניו. תיקוני זוהר מסכם כי יוסף הצדיק היה הגורם לכך שבני ישראל יצאו ממצרים "ברכוש גדול", וכי העבדות והגלות נועדו לשם חיי העולם הבא. אמנם אין בפירוש זה אזכור ישיר לגביע, או בכלל לכלים מסוימים מכלי

הזהב והכסף, אך עצם קישורו של יוסף לתהליך צבירת הרכוש המצרי והיציאה עימו משמעותי להבנת הדיון כולו.

הפירוש מעלה מספר הנחות חשובות בנוגע לתפיסת האל בעולם, הגלות והגאולה. את פירוש תיקוני זוהר חשוב לראות בהקשרו ההיסטורי, כחלק מהתנועה הקבלית שצמחה בספרד במאה השלוש-עשרה. הקבלה העניקה משמעות חדשה למושג הגלות, לא רק כמצב היסטורי אלא כתהליך קוסמי-מטפיזי המתרחש בתוך האלוהות עצמה: שעבוד מצרים נתפס כהקדמה לגלות אדום, שהיא גלות היהודים בעת הנוכחית תחת שלטון הנוצרים.³⁹ נקודת המוצא בדרשה שבה אנו עוסקים היא שהאל מתכנן ויוצר את המציאות, כך שהיא תגיע לכדי תיקון. הפירוש מציג את ההיגיון האלוהי בעזרת אנלוגיה – כשם שאלוהים ברא את העולם כולו ורק לאחר מכן יצר את האדם, נזר הבריאה, כך הוא הביא את יעקב ובניו למצרים רק לאחר שכסף וזהב הצטברו בה. באופן זה, תיקוני הזוהר מחבר בין יציאת בני ישראל ממצרים ברכוש גדול לבין הציפייה לגאולת העם העתידי. רעיון זה מקבל חיזוק בפירוש הרמב"ן (בראשית ב 3), הקושר בין היום השישי לבריאת העולם לבין המהלך הגאולי הכולל. הרמב"ן, בהסתמך על התלמוד, מציג הקבלה בין ששת ימי הבריאה לבין ההיסטוריה האנושית: חמשת אלפי השנים הראשונות לספירה היהודית מסמלות תקופה של "שעבוד מלכויות", ואילו באלף השישי – המקביל ליום השישי הבראשיתי – עתידים להגיע ימות המשיח.⁴⁰ תפיסה זו הייתה אקטואלית ליהודים הקוראים אותה: כפי שהגאולה כבר התהוותה עוד לפני שבני ישראל הגיעו למצרים, כך הגאולה מתהווה כעת תחת השעבוד למלכות אדום, הנוצרים.

הפירוש מציב את יוסף כמושיע של ישראל, ולא בכדי. הפן המשיחי המרכזי בדמותו של יוסף מתגלם באמונה היהודית במשיח בן-יוסף, שהתעצבה במאות הראשונות לספירה על בסיס קריאה טיפולוגית-משיחית של המקרא, ובייחוד של ספרי הנביאים.⁴¹ על פי תפיסה זו, משיח בן-יוסף הוא הראשון מבין שני מושיעי עם ישראל: הוא עתיד להגיע משבט אפרים, להוביל את העם במלחמת גוג ומגוג, ולבסוף למות בקרב. רק לאחר מכן יבוא משיח בן-דוד, אשר יביא את הגאולה השלמה. בהתאם למשמעותו המשיחית של יוסף, ניתן לראות את תפקידו בדרשת תיקוני זוהר כאחראי ליציאת מצרים ברכוש גדול בתור רמז למשיח בן-יוסף, שיוביל את העם וינקום את נקמת בני ישראל. קשר זה בין יציאת מצרים, גאולה ומשיח בן-יוסף בא לידי ביטוי באגדה החז"לית על בני אפרים, המספרת כי הם עזבו את מצרים בטרם עת ונרצחו על ידי הפלשתים בני גת: "וּבְנֵי אֶפְרַיִם שׁוֹתְלָח, וְהַרְגוּם אֲנָשֵׁי גַת. וְהָיוּ עֲצָמוֹתֵיהֶם שְׁטוּחִין בְּדֶרֶךְ חֲמָרִים חֲמָרִים."⁴² לאחר מכן מובא ההסבר להליכתם של בני ישראל ארבעים שנה במדבר: "אָמַר הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אִם יֵרְאוּ יִשְׂרָאֵל עֲצָמוֹת בְּנֵי אֶפְרַיִם שְׁטוּחִין בְּדֶרֶךְ

39 Kogman-Appel et al (לעיל הערה 2); Offenberg (לעיל הערה 2); Epstein (לעיל הערה 2); Shalev-Eyni (לעיל הערה 2); הוס (לעיל הערה 35); Garb (לעיל הערה 35); בער (לעיל הערה 26), עמ' 118, 145-150.

40 פירוש הרמב"ן לבראשית ב 3; Garb (לעיל הערה 35), עמ' 78-103; בער (לעיל הערה 26), עמ' 147.

41 D. Berger, 'Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus', *AJS Review*, 10, no. 2 (1985), pp. 141-164.

42 מכילתא דרבי ישמעאל פרשת בשלח ובבלי, סנהדרין צב, ע"ב.

יחזרו למצרים". למעשה אלוהים מסביר שמסעם של בני ישראל לארץ המובטחת התארך משום שהוא לא רצה שהם ייתקלו בעצמותיהם הפזורות של בני אפרים בדרכם, מחשש שאמונתם הייתה מתערערת והם היו שבים למצרים.

המדרש בבראשית רבה מוסיף פן אסכטולוגי נקמני לאגדת בני אפרים. במדרש, אלוהים טובל את בגדיו בדמם השפוך של בני אפרים.⁴³ כאשר נשאל לפרש המעשה, הוא משיב: "איני מתנחם עד שאנקום את נקמתן של בני אפרים". לדעת לוי גינזבורג, אגדה זו היא שהולידה את דמותו המשיחית של משיח בן-יוסף. מנגד, ישראל יובל טוען כי דמותו של משיח בן-יוסף התהוותה מאוחר יותר, לאחר חורבן בית שני, והולבשה על המדרש הקיים.⁴⁴ מכל מקום, השימוש הטיפולוגי ביציאת מצרים כמבשרת על גאולה עתידית מתבטא באופן מרכזי ברעיון משיח בן-אפרים-בן-יוסף, העולה ממדרש אגדה זה ומהפירוש לפרשת מקץ. בקהילות שונות בימי הביניים אף נהגו לקרוא את פרשת בני אפרים בשביעי של פסח, נוסף על קריאת חזון העצמות היבשות מיחזקאל, כדי לחזק את האמונה בגאולה.⁴⁵

הקשר בין גביעים לגאולת בני ישראל ממצרים מתבטא גם במדרש מפורסם העונה על השאלה: "מאיכן קבעו חכמים ארבע כוסות של פסח?"⁴⁶ לפני שנעמיק בתשובות שניתנו במדרש, חשוב להבין את הרקע ההלכתי למצוות שתיית ארבע כוסות יין בליל הסדר. מצווה זו נובעת מהייחודיות של ליל הסדר בהשוואה לשאר החגים והשבתות. מכיוון שבליל הסדר מברכים ארבע ברכות מרכזיות – קידוש, ברכת הגאולה, ברכת המזון והלל – חכמים קבעו שיש לשתות כוס יין בצמוד לכל אחת מהן, כדי ליחד את החג. במאמרו בוחן מנחם כ"ץ את המדרש על מהות מצוות ארבע הכוסות, והדברים המובאים כאן נשענים על פרשנותו.⁴⁷ המדרש מציג אפוא ארבע אלטרנטיבות רעיוניות למשמעות המצווה. התשובה המוכרת ביותר למשמעות כוסות היין היא זו של רבי בנייה, הטוען שארבע הכוסות הן כנגד ארבע גאולות שנאמרו במצרים: "והוצאתי", "והצלתי", "וגאלתי", "ולקחתי" (שמות ו 6-7). גישה זו מקשרת ישירות בין שתיית היין לבין הגאולה ההיסטורית של בני ישראל, ובכך מחזקת את הקשר הסמלי בין הגביעים לבין יציאת מצרים.

לעומת זאת, רבי שמואל בר נחמן מציע פרשנות שונה לחלוטין: "רבי שמואל בר נחמן אמר: כנגד ארבעה כוסות שיש כאן, 'וכוס פרעה בידו', 'ואשחט אותם אל כוס פרעה', 'ואתן את הכוס', 'ונתת כוס פרעה בידו'" (בראשית מ 11-13). לדבריו, ארבע הכוסות ששותים בליל הסדר מקבילות לארבע הפעמים שבהן מוזכרות הכוסות בחלומו של

43 י' יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות דם', ציון נח, א (תשנ"ג), עמ' 35; ש' אופנברג, 'ביטויים להתמודדות עם הסביבה הנוצרית באמנות ובספרות היהודית בימי הביניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, עמ' 78-95.

44 י' יובל, שני גויים בבטן: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב 2000, עמ' 48-74.

45 יובל (שם). על ביזת הים בהקשר של פסוק מיחזקאל ראו במדבר רבה (וילנא) פרשת נשא פרשה יג: "למה היו מקצת הכלים של כסף ומקצתן של זהב לומר לך האחרונים שהיו של זהב כנגד ביזת הים שכשם שהזהב נחמד ויקר מן הכסף כך היתה ביזת הים גדולה משל מצרים ועל אלו ואלו נאמר (שיר השירים א') תורי זהב נעשה לך זו ביזת הים עם נקודות הכסף זו ביזת מצרים וכה"א (יחזקאל טז) ותבאי בעדי עדים בעדי זו ביזת מצרים עדים זו ביזת הים הוי מלאה קטרת שכל ישראל נתמלאו מהם כסף וזהב וכל מיני בשמים וכה"א" (שיר השירים ד).

46 בראשית רבה פרשה פ"ח (בראשית מ 9-13).

47 מ' כ"ץ, 'ארבע כוסות בליל הסדר בראי האגדה', דרך אגדה, א (תשנ"ח), עמ' 9-23.

שר המשקים. בפשט הפסוקים, יוסף מפרש את חלומו הפרטי של שר המשקים כנבואה לשחרורו מבית האסורים בתוך שלושה ימים, מה שאכן מתממש. אולם חכמים העניקו פרשנות טיפולוגית לדבריו של יוסף, לפיה הם משרים על גאולת ישראל.⁴⁸ פרשנותו של רבי שמואל בר נחמן מהווה חיזוק חשוב מאין כמותו לדיון שלנו: לא זו בלבד שדמותו המקראית של יוסף מתוארת כבעלת אופי משיחי וכמעידה על גאולת ישראל העתידית, דבריו מתבטאים הלכה למעשה כליל הסדר. לפי דרשה זו, הכוס או הגביע המופיעים בהקשרו של יוסף בסיפור שר המשקים אינם קונספטואליים בלבד, אלא הם הסיבה למצוות ארבע כוסות בפסח! אם ארבע הכוסות כליל הסדר מקורן בכוסות מתוך חלומו של שר המשקים, הרי שהגביעים בסצנות ביזת מצרים יכולים להתפרש כחלק מהדימוי הגאולי הקשור ביוסף. מכאן שמקור זה מספק אסמכתא נוספת להצעת בדבר הקשר בין הגביעים המתוארים באיורי ביזת מצרים לבין הרעיון הגאולי המגולם בדמותו של יוסף.

על מנת להבין את מכלול המדרש, נציג גם את שתי הדרשות הנוספות על מהות מצוות ארבע הכוסות. רבי לוי סבור כי המצווה נועדה להזכיר את ארבע המלכויות ששעבדו את ישראל: בבל, מדי, יוון ורומי (המזוהה עם אדום והנצרות). פרשנותו מרמזת שכפי שנגאלו ישראל משלוש המלכויות הראשונות, כך הם יגאלו גם ממלכות רומי, שכפי שראינו מקושרת לאדום ולנוצרים.⁴⁹ בכך מקבלת מצוות ארבע הכוסות משמעות אנטי-רומית, והיא מתחברת ישירות לתודעת הגלות והציפייה לגאולה. רבי יהושע בן לוי מציע פרשנות נוספת: "כנגד ארבע כוסות של תרעלה שהקב"ה משקה את אומות העולם [...] וכנגדן הקב"ה משקה את ישראל ארבע כוסות של ישועה לעתיד לבוא [...] שתי ישועות: אחת לימות המשיח ואחת לימות גוג ומגוג". רבי יהושע בן לוי מדגיש את הנקמנות האסכטולוגית שתתרחש בנפילת המלכויות, שבה הגויים ישתו יין מורעל והיהודים ישתו יין כביטוי של שמחה. שתי הפרשנויות הללו מוסיפות ומתמזגות עם טענתי כי הגביעים מייצגים במסורת היהודית גאולה, וכי היין עצמו מסמל את התהליך הדיאלקטי של הגלות והגאולה, שבו ממלא המשיח (ובפרט משיח בן-יוסף) תפקיד מכריע.

חלק מהסצנות המתארות את מצוות ארבע הכוסות בהגדות הספרדיות מתפרשות על גבי דף שלם, לדוגמה באיור מתוך הגדת ריילנדס (תמונה 8) המתואר לצד טקסט הקידוש. האיור מחולק לשתי סצנות מקבילות של סעודת ליל הסדר, ובהן דמויות שוות ומוזגות יין. איורים נוספים המתארים את המצווה מופיעים בדפי הטקסט, למשל האיור מהגדת האח (תמונה 9), שבה לצד הכיתוב "מוזגין לו כוס שני" מאוירת דמות המוזגת יין לכוס. קיים דמיון חזותי בין הגביעים המתוארים באיורי מצוות ארבע הכוסות לבין איורי ביזת מצרים, בעיקר מעצם העובדה שמתוארות בהן כוסות בעלות רגל. בין אם הדמיון החזותי מכוון ובין לאו, אני מניחה כי בערב כליל הסדר, שבו כוסות היין הן מוטיב כה מרכזי – סביר להניח שהחלטה לתאר דווקא גביעים באיורי הביזה אינה בגדר צירוף מקרים.

48 כ"ץ (שם), עמ' 9-17.

49 כ"ץ (שם), עמ' 17-22.

Rylands :8 תמונה 8
 Sephardic
 Haggadah,
 Catalonia 1330-
 13340. Manchester,
 John Rylands
 University Library,
 MS. Ryl. Hebrew 6,
 fol. 19v



Brother :9 תמונה 9
 Haggadah,
 Catalonia, third
 quarter 14th
 century. London,
 British Library, MS
 Or. 1404, fol. 9r



בימי הביניים התהווה מנהג ייחודי של שתיית כוס יין חמישית בליל הסדר.⁵⁰ קיימות מספר גרסאות המעידות על מקורו של המנהג, הקשור להרחבת סדר ההגדה ולהוספת "הלל הגדול" שהציע רבי טרפון בברייתא שבתלמוד הבבלי.⁵¹ דוד הנשקה מציע כי רבי טרפון, שחי לאחר חורבן בית המקדש, ביקש להכניס ממד של הווה והמשכיות לתוך ההגדה. בעוד "הלל המצרי" עוסק בגאולת מצרים, "הלל הגדול" מתמקד בניסים היום-יומיים ובהשגחת ה' בעולם, למשל בהודיה על המזון: "נִתַּן לָחֶם לְכָל-בֶּשֶׂר: כִּי לְעוֹלָם חֲסֵדוֹ" (תהילים קלו 25). הראב"ד השלישי (רבי אברהם בן-דוד מפוסקירא, בן המאה השתיים-עשרה) מציע פרשנות טיפולוגית למנהג זה: הכוס החמישית מסמלת את "והבאתי", לשון הגאולה החמישית שנאמרה על יציאת מצרים (שמות ו 6-7). בהצעתו ישנה המשכיות למהלך הטיפולוגי של רבי יוחנן, הרואה בארבע הכוסות עדות למהלך גאולי צפוי, שהשלמתו העתידית טמונה בפסוק הנוסף "וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל-הָאָרֶץ" (שמות ו 8). ליאור יעקבי מציע הסבר נוסף, ולפיו חכמי התלמוד חששו ממספרים זוגיים בשל האמונה כי הם מזמנים רוחות רעות. מתוך תפיסה זו, הוסיפו כוס חמישית כאמצעי הגנה מפניהן.⁵²

בשל הוויכוח ההלכתי על חובת שתיית של הכוס החמישית, התפתח המנהג לייחד אותה לאלהו הנביא, שנתפס כדמות משיחית וכמכריע הלכתי לעתיד לבוא.⁵³ בכך נוצר קישור ישיר בין הכוס החמישית לבין רעיון הגאולה – שכן אליהו הוא המבשר שלה. כמו כן, טל גוטווין טוענת במחקרה כי למנהג שתיית הכוס החמישית יש ייצוג חזותי באיור מהגדת ארנה מיכאל מהמאה החמש-עשרה.⁵⁴ הכוס החמישית על מגוון פרשנויותיה – היסטורית, טיפולוגית, מאגית ומשיחית, משקפת רובד נוסף של הקשר בין הגביעים בהגדות ביזת מצרים לבין רעיון הגאולה.

ראינו כיצד הגביעים (או הכוסות) נתפסים במסורת היהודית כסמלים המבטאים גאולה. לאור המקורות שקראנו, לא יהיה זה תלוש לקשר בין החפץ המזוהה ביותר עם יוסף – הגביע – לבין הגביעים המוצגים באיורי הביזה בהגדות. המקורות השונים מתחברים ישירות לטענתי, שכפי שהגביע בסיפור יוסף סימל את המהלך שהוביל לגאולת ישראל במצרים, כך הגביעים באיורי ביזת מצרים יכולים לסמל את החזון הגאולי הרחב יותר. כמו כן, שתיית ארבע הכוסות וטעם הכוס החמישית מחברים את הסעודה הטקסית של ליל הסדר לא רק עם סיפור יציאת מצרים, אלא גם עם

50 ד' הנשקה, מה נשתנה? ליל הפסח בתלמודם של חכמים, ירושלים 2016; L. Jacobi, 'The Fifth Passover Cup and Magical Pairs: Isaac Baer Levinsohn and the Babylonian Talmud', *European Journal of Jewish Studies*, 15, no. 1 (2020), pp. 84-103.

51 פסחים ק"ח ע"א: "תנו רבנן: גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול, דברי ר' טרפון". לפי עמדה זו יש לומר הלל הגדול (מזמור קלו בתהילים) לאחר הלל המצרי, ועל כן יש להוסיף ולברך על כוס יין נוספת בחלק זה בהמשך לכוסות המצויות בחלקי הסדר הראשונים. בימי הגאונים והראשונים התקבלה דעתו בעניין הלל הגדול, אך הכוס החמישית הוגדרה כרשות או נאסרה, ובהמשך נותקה הזיקה בין הלל הגדול לכוס החמישית.

52 L. Jacobi, 'The Fifth Passover Cup and Magical Pairs: Isaac Baer Levinsohn and the Babylonian Talmud', *European Journal of Jewish Studies*, 15 (2020), pp. 84-103.

53 ח' שחם-רוזובי, 'כוסו, כסאו וכעסו: דמותו של אליהו הנביא בעולמם של יהודי אשכנז בימי הביניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2018.

54 ט' גויטיין, 'מזיגת כוס לאלהו הנביא: תיאור לא מוכר של המנהג מהמאה החמש עשרה בהגדת ארנה מיכאל', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כט (2015), עמ' 79-102.

הגאולה העתידית. מכאן עולה כי לגביעים, כמסמנים חזותיים של מוטיב היין, ישנו תפקיד משמעותי בזיכרון הגלות והגאולה במסורת היהודית. שתיית כוסות היין קשורה באופן הדוק לרעיון המשיחי, בין אם בתפקידו של יוסף כמחולל גאולה, ובין אם ברעיון הנקמה בגויים והישועה לעתיד לבוא. אם כך, המוטיב החזותי של הגביעים באיורי ביזת מצרים בהגדות אינו מקרי, אלא הוא מבוסס על עומק רעיוני של מסורת אסכטולוגית יהודית.

הגביע ככלי פולמוסי: איורי הגביעים בהגדות כתגובה למשמעויותיהם הנוצריות

להלן נעסוק בגביעים ככלים ליטורגיים נוצריים, ונראה כיצד הפולמוס הבינ-דתי מתבטא בדימויי הגביעים המוצגים באיורי ההגדות. נדון במשמעויות של הגביעים בחברה הנוצרית ככלים פולחניים המשמשים בטקס המיסה, וכן במיתוס הגביע הקדוש אשר התפתח בימי הביניים המאוחרים.

ניתן לחלק את הגביעים המתוארים בהגדות לשני סוגים: גביע רגיל וגביע בעל מכסה. בהגדות הזהב וריילנדס מתוארים שני סוגי הגביעים, בהגדת האח מוצגים רק גביעים בעלי מכסה, ובהגדת האחיות מתואר רק גביע רגיל. האריס קטלגה את הגביעים בעלי המכסה ככלי הליטורגי הנוצרי סיבוריום (Ciborium), המזוהה בתיאורי השלל בהגדת הזהב וגם בהגדות האח וריילנדס. על פי אנציקלופדיה בריטניקה, מקור האטימולוגיה של הסיבוריום הוא ביוונית (κιβώριον), במילה אשר תיארה צמח שצורתו דומה לגביע. בראשית הנצרות המונח התייחס לחופה שהוקמה מעל מזבח הכנסייה בביזנטיון. החל מימי הביניים המאוחרים החלה המילה לשמש לתיאור כלי המכיל את לחם הקודש בשעת סקרמנט האוכריסטיה. לרוב זהו כלי בעל מכסה, וניתן לראות בו התפתחות של כלי ליטורגי בסיסי מוקדם יותר. כיום בכנסייה הקתולית נהוג להשתמש במונח "פיקס" (Pyxis, πυξίς) עבור כלי קיבול זה. לפני השימוש הראשון בכלי יש לברך עליו, אך הוא לא נחשב כלי קדוש.⁵⁵

כיום הגביעים העתיקים נחשבים נדירים מאוד, והם נשמרים בכנסיות ובאוספים מוזאליים. סיבוריום ספרדי מאוסף מוזאון המטרופוליטן (תמונה 10), המתוארך לסוף המאה השלוש-עשרה עד ראשית המאה הארבע-עשרה, יכול להעיד על נוכחותם של גביעים אלו במרחב הספרדי. הגביע המפואר עשוי מנחושת המצופה אמייל מזהב, ועליו מצוירים עיטורים צמחיים וסצנות הקשורות בישו ובברית החדשה. בין הסצנות אפשר למצוא את "הביקור" של מריה אצל אלישבע ואת ההכתרה של ישו. האות "B" חרוטה בבסיס הסיבוריום, ומעידה כי הוא נוצר ככל הנראה בברצלונה.⁵⁶ קיים דמיון בין גביע זה לגביעים בעלי המכסה באיורי ההגדות, אם כי האיורים מציגים גביעים פשוטים יותר בצורתם וללא עיטורי אמייל. הגביעים הרגילים (ללא המכסה) שימשו לשתיית היין כחלק מטקס המיסה. גביע ספרדי מהמאה השתיים-עשרה (תמונה 11),

55 Harris (לעיל הערה 16), עמ' 114; C. W. Howell, 'Ciborium', *New Catholic encyclopedia* (vol.; 114, New York 1967, p. 870; 'Ciborium', *Encyclopedia Britannica* (Vol. 6), p. 144.

56 H. Roehrig Kaufmann, *Eucharistic Vessels of the Middle Ages (exh. cat.)*, Cambridge . 1975, pp. 83-88



תמונה 10: Ciborium, Spain, 14th century. New York, The Metropolitan Museum of Art, The Friedsam Collection, Bequest of Michael Friedsam, 1931, 32.100.292



תמונה 11: Chalice, Spain, 12th century. New York, The Metropolitan Museum of Art, gift of Rogers Fund, 1908, 08.105.13b

בעל כוס רחבה, חיבור כדורי ובסיס מעוגל, מזכיר מאוד בצורתו שני גביעים מאיור סצנת ביזת מצרים בהגדת ריילנדס.

מהבחנות אלו עולה כי שני סוגי הגביעים ענו על פונקציות שונות: הגביע הרגיל נועד להכלת היין, ואילו הסיבוריום נועד להכלת לחם הקודש (Hostia). מכאן ששני הכלים יחד מבטאים את סקרמנט האוכריסטיה. האוכריסטיה, הנקראת גם מיסה וסעודת האדון, היא מעמד שמוביל הכומר אשר כולל תפילות, קריאה בכתבי הקודש ודרשה. רגע השיא מגיע בברכת הכומר על הלחם והיין, שהופכים בדרך נס לגופו ולדמו של ישו, ונאכלים לאחר מכן על ידי המאמינים. הבחירה הנועזת בתיאור כלי המיסה באיורי ההגדה מובילה אותי לחקור את הקשר בין הלחם האוכריסטי והמצה, לחם העוני היהודי הנאכל בפסח. ברצוני להציע כי איורי ההגדות, שבהם יהודים בוזזים את הכלים המשמשים לטקס המיסה, משקפים את התגובה היהודית למאבק על משמעותו האמיתית של חג הפסח על פי היהדות.

הפולמוס בראי המיסה וליל הסדר, או הלחם האוכריסטי והמצה

הנצרות הפאולינית התבססה לאחר מותו של ישו במקביל להתפתחות הפולחן היהודי-רבני לאחר חורבן בית שני. שתי הקהילות התמודדו עם בעיית זהות שנבעה מהצורך לבסס פולחן בעקבות היעדר, אשר יאחד את המאמינים ויהפוך אותם לקהילה. החפיפה במקורות הקדושים יצרה תחרות על הפרשנות ה"אמיתית" של הסיפור המקראי, והובילה למאבק רעיוני מתמשך. חג הפסח הפך לזירה משמעותית בפולמוס זה, ושתי הדתות ביקשו להעניק לו משמעות חדשה שתאשרר את דרכן ותבדל אותן זו מזו.⁵⁷

בנצרות המתפתחת, משמעותו הגאולית של חג הפסח המקראי קיבלה ממד כריסטולוגי, כעדות להגעתו הראשונה של ישו וכתקווה לחזרתו השנייה. קורבן הפסח זוהה עם ישו, שנצלב על מנת לכפר על חטאי האנושות ואדם הראשון, ובכך לגאול את האנושות.⁵⁸ הסעודה האחרונה של ישו התרחשה

57 יובל (לעיל הערה 44), עמ' 75; M. Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.

58 Rubin (שם).

בחג הפסח היהודי, וסקרמנט האוכריסטיה נגזר משם. באגרת אל הקוריקנתיים מסביר פאולוס את החיבור שהמיסה יוצרת אצל הקהל הנוצרי, ואת ניגודיות הטקס אל מול הפולחן היהודי:

כוס הברכה אשר אנחנו מברכים הלוא היא התחברות דם המשיח? והלחם אשר אנחנו בוצעים הלא היא התחברות גוף המשיח? כי לחם אחד הוא לכן גם גוף אחד אנחנו הרבים, באשר לכולנו חלק בלחם האחד. ראו את ישראל לפי הבשר, הלא אוכלי הזבחים חברי המזבח המה. (הבשורה אל הקוריקנתיים, 10, 16-18)

גיל אנידג'ר רואה בדבריו של פאולוס קריאה למהפכה רעיונית, שבה הנצרות האוניברסלית החליפה את הסדר השבטי-קורבני.⁵⁹ בחברה השבטית השייכות נקבעת על פי עקרון הדם, כלומר הקשר המשפחתי, כמו כהונה העוברת בירושה. פאולוס מציג מודל חדש, ובו במקום הקרבת קורבנות פיזיים המאמינים מתקשרים עם האל באמצעות האוכריסטיה, שבה נאכלים הלחם והיין המקודשים, המסמלים את גופו ואת דמו של ישו. המאמין מקבל על עצמו את הדת באמצעות פעולה אקטיבית ורצונית זו, וכך למעשה נוצרת קהילה רוחנית מאוחדת (Corpus Christi) המבוססת על אמונה משותפת ולא על מוצא. אולם עיקרון אוניברסלי זה טומן בחובו יומרה: מי שאינו מקבל את הדוקטרינה הנוצרית הופך ל"אחר" בלתי משויך, המצוי מחוץ למעגל האנושיות כפי שהיא מוגדרת בנצרות. בכך, טוען אנידג'ר, טמונות בנצרות הפאולינית שאיפה למיסיון ודחייה של פלורליזם דתי.⁶⁰

את תפיסת הדם כגאולי ואת חוסר הסובלנות הנוצרי כלפי דתות אחרות ניתן לראות בעלילות דם.⁶¹ עלילת הדם הראשונה הופצה בשנת 1144 באנגליה, והחל מהמאה השתיים-עשרה הפכו נפוצים באירופה סיפורים בדויים על יהודים המבצעים רצח פולחני בנוצרים בפסח. בעלילות הדם הקשורות בלחם הקודש, הקו העלילתי הכללי מתאר יהודים המשיגים את לחם הקודש לאחר המיסה ומתעללים בו, על מנת להשתמש בדם להכנת מצות. הנס שמתחולל בסיפורים הוא שלחם הקודש מגיב בצורה אנושית להתעללות ומדמם.⁶² הסיפור מאשרר את הדוקטרינה על הלחם האוכריסטי, שהופך במיסה לגופו של ישו ממש. מעלילות הדם עולה כי המצה היהודית, העשויה לפי הטענות מדם נוצרי, היא אנטיתזה של הלחם האוכריסטי הקדוש, שהוא למעשה הגרסה הנוצרית של המצה.⁶³

ביהדות, סעודת ליל הסדר תפסה את מקום הקרבת הקורבנות בבית המקדש. המצה שהכינו בני ישראל בזריזות בצאתם ממצרים הפכה למרכיב מזוהה וחשוב בטקס, וסימלה את המעבר מעבדות לחירות ואת הציפייה לגאולה. דבריו של רבן גמליאל מענגים את חשיבות המצה בליל הסדר: "כָּל שְׁלֵא אָמַר שְׁלֵשָׁה דְבָרִים אֵלוֹ בַּפֶּסַח, לֹא

59 .G. Anidjar, *Blood: A Critique of Christianity*, New York 2014, pp. 251-252

60 Anidjar (שם), עמ' 251-287.

61 .M. Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, London 1999

62 לדוגמה עלילת הדם בפריז (1290) ועלילת הדם ברינדפלייש (1298).

63 בער (לעיל הערה 26), עמ' 249-250; יובל (לעיל הערה 44), עמ' 119-223. ישנה עלילת דם משנת 1367, מאוחרת מאיורי ההגדות, שבה יהודים גנבו לכאורה סיפורים מהכנסייה. לאור מידע זה ניתן לתהות: האם נוצרים נחשפו לאיורי ההגדות, והעלילו עלילות דם בהתאם למה שראו בהן?

יָצָא יְדֵי חוֹבָתוֹ, וְאֵלּוֹ הוּן, פֶּסַח, מִצָּה, וּמְרוֹר... מִצָּה, עַל שׁוּם שְׁנֵגָאֵלוֹ אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרָיִם".⁶⁴
 הקביעה של רבן גמליאל תוחמת את הקהילה היהודית, מאשרת את הפרשנות היהודית של החג ומכחישה את הפרשנות הנוצרית. אדם שלא אומר את שלושת הדברים נשאר "מחוץ למשחק" ואינו יוצא ידי חובה.⁶⁵

מיכאל בטרמן מציג במחקרו כיצד איורי המצות בהגדות הספרדיות במאה הארבע־עשרה נעשו בתגובה לדימויי לחם הקודש שהוצגו בכתבי יד נוצריים. עלילות דם וסיפורי ניסים המייחסים ללחם האוכריסטי סגולות אנושיות התבטאו בין השאר באיורים בכתבי יד נוצריים, ובהם האיקונוגרפיה המקובלת מציגה לחם מחורר ומדמם. דימויי המצות בהגדות הספרדיות מזכירים מאוד את תיאורי לחם הקודש, בייחוד בצורתם העגולה. כפי שלחם הקודש הוא דרכו של המאמין הנוצרי לגאולה, המצה מהווה מוקד גאולי יהודי המזכיר את יציאת מצרים ואת הגאולה לעתיד לבוא. החל מרבן גמליאל, חכמים לאורך הדורות פירשו את המצה באופנים שונים. בטרמן מעלה את הפרשנויות המרכזיות של המצה כמייצגת מבחינה סמלית את הקוסמוס, השכינה, החזון האפוקליפטי ואת סימן החותם המקראי, המשמש כמטפורה לקשר בין אלוהים וישראל. לטענתו, היהודים ניכסו את דימויי לחם הקודש הנוצרי לדימויי המצה כסימן הגאולה המובהק של פסח. הלחם הוטען בפרשנות יהודית המעידה על הברית הנצחית בין אלוהים לישראל, בניגוד לאמונה הנוצרית השקרית המתבטאת בלחם האוכריסטי ובעלילות הדם על אודותיו.⁶⁶

לנוכח הטענות שעלו בחלק זה, ולאור מחקרו של בטרמן המעיד על תגובה יהודית חזותית לפולמוס המתבטא באיורי המצות בהגדות, עולה סברה פולמוסית אפשרית לתיאורי הגביעים בהגדות. ניתן להציע קריאה מרחיבה בהמשך למחקרה של האריס, שטענה כי סצנת "ביזת מצרים" בהגדת הזהב מציגה ביזה של כלי קודש נוצריים, ובכך מבטאת מחאה חזותית כלפי הנצרות. ברצוני להעמיק כיוון זה, ולטעון שהאיורים מבטאים חזון של גאולה אקטואלית ונקמנית, שבה היהודים נוטלים את כליו של הפולחן הנוצרי המתחרה – המיסה, ומבצעים בכך פעולה הפוכה לעלילות הדם. במקום שיואשמו בגנבת לחם הקודש, מוצגת פעולה דמיונית של נקמה שבה יהודים לוקחים בחזרה את "כלי הגאולה" הנוצריים. הגביעים הליטורגיים המתוארים, המשמשים להחזקת ההוסטיה ויין המיסה, נקשרים בתודעה הנוצרית לגופו ולדמו של ישו ולגאולת המאמין. עלילות הדם, שהציגו את היהודים כתוקפים של לחם הקודש, תרמו לדמוניזציה של הפסח היהודי. בהקשר זה ניתן לראות באיור הביזה בהגדת הזהב מעין ייצוג הפוך של נקמה דמיונית על הרדיפות, דרך ביטוי של תקווה לגאולה שבה יחול היפוך כוחות.⁶⁷

ראינו כיצד איורי המצות בהגדות הספרדיות מגיבים באופן פולמוסי לדימויי של לחם הקודש בכתבי יד נוצריים. הלחם הוטען בפרשנות יהודית של חג הפסח,

64 מסכת פסחים פרק י, משנה ה; הנשקה (לעיל הערה 50), עמ' 125-163.

65 יובל (לעיל הערה 44), עמ' 90.

66 M. Batterman, 'Bread of Affliction, Emblem of Power: The Passover Matzah in Haggadah Manuscripts from Christian Spain', E. Frojmovic (ed.), *Imagining the Self, Imagining the Other: Visual Representation and Jewish-Christian Dynamics in the Middle Ages and Early Modern Period*, Boston 2002, pp. 53-89.

67 Harris (לעיל הערה 16), עמ' 119-120.

המתבטאת במצה כעדות לברית הנצחית בין אלוהים לעמו הוותיק והנבחר. אני מציעה כי איורי ביזת מצרים בהגדות הספרדיות, שבהם נבזים הכלים האוכריסטים, יוצרים הקבלה בין גאולת ישראל כפי שהיא מתבטאת במצה לבין לחם הקודש הנוצרי. איורים אלה עשויים לשמש כתמונת ניצחון יהודית, שבה בני ישראל מנכסים את הסיפורים המאחסן את לחם הקודש, ואת גביע היין של טקס המיסה. כך המצה היהודית, שהייתה סמל לרדיפת היהודים, מוצגת כביטוי לניצחון; ואילו הלחם הנוצרי, סמל הגאולה הכריסטולוגית, מובס. הפולמוס התאולוגי בין היהדות לנצרות מוצא בכך פתרון חזותי: המיסה הנוצרית נאלצת לפנות את מקומה לנרטיב היהודי של חג הפסח, המדגיש את גאולת בני ישראל ויציאתם ברכוש גדול. טענה זו מקבלת חיזוק מתיאורים פולמוסיים בהגדות אחרות, למשל בסצנת הצייד בהגדת ברצלונה, שבה הארנבת מכניעה את הכלב.⁶⁸

מיתוס הגביע הקדוש

עד כה דנו בהיבטים שונים של הגביע ככלי בעל סמליות וחשיבות דתית ביהדות ובנצרות. כעת נפנה לבחינת מיתוס הגביע הקדוש, אשר הפך לרעיון מרכזי ורווח בתרבות של ימי הביניים המאוחרים. חיפוש הגביע הקדוש הוא עלילה ספרותית שהתפתחה בסוגת הרומנסה הארתורית החל מהמאה השתיים-עשרה. הבסיס לסיפורים אלו הוא הכמיהה של הגיבור למציאת הגביע הקדוש, חפץ בעל סגולות על-טבעיות, ומתקיים בהם ממד בלשי והרפתקני של חיפוש וגילוי אוצר. הרומן הראשון על הגביע הקדוש נקרא **פרסבל או הסיפור על הגביע** (*Perceval ou le Conte du Graal*). הוא נכתב בשנת 1180 על ידי כריטיאן דה טרואה (*Chrétien de Troyes*), והוקדש לפטרונו שיצא למסע הצלב השלישי.⁶⁹ גיבור הסיפור, פרסבל, הוא אביר צעיר היוצא למסע רווי-לאות על מנת למצוא אובייקט מיסטי נוצרי, ובתוך כך הוא לוקח חלק ברוח האבירות האירופית ומתעצב על פי ערכיה. בדרכו הוא משתתף בטורנירים, חולף על פני טירות אירופיות, פוגש נשים אצילות וגם דמויות פנטסטיות. עם זאת, הסיפור נותר בלתי גמור, ככל הנראה בשל מותו של המחבר או של פטרונו.

בעקבות כך, ארבעה סופרים שונים נרתמו לכתובת רומנים משלימים עם סיומות שונות לסיפור הגביע, ואחריהם סופרים רבים הרחיבו ופיתחו את העלילה לכיוונים נוספים. ההמשך הראשון של הסיפור נכתב על ידי מחבר לא ידוע סביב שנת 1200, ועסק בשתי הרפתקאות נוספות, שבהן הגביע הקדוש התגלה כבעל סגולות, כאשר הוא דימם את דמו של ישו וסיפק מזון לקהל המאמינים. סיומת נוספת נכתבה בראשית המאה השלוש-עשרה על ידי סופר בשם מאנסייה (*Manessier*), ובה מתואר הגביע הקדוש ככלי פולחני מרכזי בטקס המיסה, ומשולבת בו המסורת לפיה הגביע שימש את יוסף הרמתי לאיסוף דמו של ישו במהלך הצליבה. גרסה זו משלבת בין ההקשרים האביריים לממדים הרוחניים והדתיים הכרוכים בנטילת הגביע.⁷⁰

68 אופנברג (לעיל הערה 43), עמ' 125-128.

69 C. de Troyes, *Le Roman de Perceval Ou Le Conte du Graal: édition Critique d'après tous les manuscrits*, ed. Keith Busby, Tübingen 1993.

70 J. Wood, *The Holy Grail: History and Legend*, Cardiff 2012, pp. 2-13; R. W. Barber, *The Holy Grail: Imagination and Belief*, Cambridge 2004, p. 209.

במאה השלוש-עשרה הופיעו רומנים נוספים על מיתוס הגביע, אשר עבר שינוי מהותי: מאובייקט מסתורי וסמלי הוא הפך לשריד קדוש (Reliquiae) של הגביע שממנו שתה ישו בסעודה האחרונה. סוגה ספרותית זו התפתחה על רקע מסעות הצלב והעניין הגובר בשרידי קדושים ובמקורות הנצרות, וצברה פופולריות רבה. העלילה משקפת במידה רבה את הלך הרוח של האריסטוקרטיה האירופאית כחברה השואפת לאידאלים של אבירות ואדיקות דתית הולכת וגדלה. ניתן לראות איורים המתארים את הגביע הקדוש בכתבי יד שונים של הסיפור, למשל בכתב יד צרפתי שנוצר בין השנים 1330-1340 (תמונה 12). באיור זה מתואר האביר גיבור הסיפור אווז בגביע מסוג סיבוריום עם צלב, וסביבו שתי דמויות של מלכים לצד שולחן ערוך ודמות נוספת. העובדה שהגביע מאויר כדגם של סיבוריום מחזקת את הפרשנות כי התווספה משמעות חדשה לתפיסת הגביע הקדוש: לא מדובר רק באובייקט קסום מסתורי, אלא בכלי פולחני של ממש, המקשר בין המיתוס הארתוריאני לבין טקס המיסה הנוצרי. נוכחות הדמויות המלכותיות באיור יכולה לרמז על הלגיטימציה הדתית שהמלוכה או מעמד האצולה ניסו לשאוב מהמיתוס, שהפך לדתי-רוחני.



תמונה 12: *The Story of the Grail*, France, ca. 1330-1340. Paris, Bibliothèque nationale de France, MS Fr. 12577, fol. 18v

הרומנים על חיפוש הגביע הקדוש התמזגו עם המציאות החדשה שהתהוותה בעקבות מסעות הצלב: מארץ הקודש הגיעו לאירופה שרידי קדושים שונים, בהם בין השאר כלים המתיימרים להיות הגביע הקדוש שממנו שתה ישו בסעודה האחרונה. עד היום נמצאים בקתדרלת גנואה באיטליה ובקתדרלת ולנסיה בספרד שני גביעים ששימשו לכאורה את ישו בסעודה האחרונה. הכרוניקאי ויליאם מצור (Willermus Tyrensis) כתב כי הגביע הקדוש התגלה במסגד בקיסריה במסע הצלב הראשון, ומשם

על פי האגדה האיטלקית הוא התגלגל בדרכים עקלקלות עד שהגיע ליעדו בגנואה, שם הוא נמצא עד היום.⁷¹ לפי מסורת נוספת, גביע הסעודה האחרונה הגיע לרומא עם פטרוס, ובמאה השלישית נמסר על ידי האפיפיור סיקסטוס השני (Pope Sixtus II) לקדוש הספרדי לאורנטיוס (Laurentius). לאורנטיוס חזר עם הגביע לספרד, שם הוא הוצב במנזר קטלוני עד שהועבר לקתדרלת ולנסיה בשנת 1399. כעדות לאמיתות הסיפור מובאים רישומי המנזר בקטלוניה משנת 1134, שבהם מוזכר גביע. עם זאת, חוקרים העריכו כי הסיפור "הולבש" מאוחר יותר על הנתונים הקיימים. אף כי רק בסוף המאה הארבע-עשרה זיהתה הכנסייה באופן מוחלט את גביע ולנסיה עם הגביע הקדוש של ישו, המיתוסים והאגדות סביבו התפתחו קודם לכן. מלכי אראגון התעניינו במיוחד בגביע הסעודה האחרונה, ואף טענו כי הם מחזיקים בו בלי לקרוא לו הגביע הקדוש. חיימה (Jaime) השני מאראגון שלח בשנת 1322 מכתב לסולטן המצרי עם בקשה לקבלת הגביע ששימש את ישו בסעודה האחרונה, שעל פי אמונתו הסולטן החזיק כחלק מאוצרותיו.

אנו מבינים כעת פן נוסף ומרכזי באופן שבו החברה הנוצרית תפסה את הגביע. ספרו של דה טרואה והרומנים שבאו בעקבותיו העניקו לגביע הקדוש ארשת חשיבות מיוחדת, שהגיעה במעטה של מסתורין והרפתקנות אבירית. הצלבנים שחזרו לאירופה מארץ הקודש עם שרידי קדושים, העניקו למאמינים הפשוטים את האפשרות למגע בלתי אמצעי עם הקדושה, כפי שחוו אותה בגפם במפגש עם המקומות שבהם התהלך ישו. באירופה כולה הפופולריות של הרליקוויות ושל הרומנסות הובילה להתעניינות גוברת בגביע הקדוש, בקרב כל שכבות האוכלוסייה. בספרד, כפי שראינו, אנשי כנסייה וגם מלכים כתבו על הגביע הקדוש כאובייקט בעל ערך היסטורי, דתי ומיתי, וגם פעלו באופן אקטיבי על מנת להשיג אותו. גם אם הסיפור על גביע ולנסיה נכתב רק בסוף המאה הארבע-עשרה, אין ספק כי המיתוס סביב הגביע הקדוש היה מוכר והסתובב בספרד עוד לפני כן.⁷²

התגלגלות המיתוס הובילה לטשטוש בין אגדה למציאות. ככל שהאגדות סביב הגביע התפשטו ונרקמו, הן הפכו לחלק מהפולקלור האירופי והשתלבו בחשיבה הדתית והתרבותית של התקופה, עד שהגביע נתפס כסמל של עוצמה דתית, שליטה ושאיפה להגיע לגאולה שתתממש עם מציאתו. אני מניחה שהמיתוס, שהיה נפוץ ומוכר בחברה הכללית, היה מוכר גם ליהודי ספרד. חיזוק לטענה זו ניתן למצוא בקיומו של תרגום עברי לסיפורי ארתור, המלך ארטוס, שנכתב בצפון איטליה בשנת 1279. מחקרים עכשוויים על הספרות הרומנטית היהודית מצביעים על זיקה זו, ומבססים את הקשר בין התרבות הספרותית היהודית למסורות הסיפור האירופיות.⁷³

במאמר זה אני מציעה כי מיתוס הגביע הקדוש חלחל גם לחברה היהודית והשפיע על הבחירה בדימויי הגביעים "ככלי הכסף והזהב" באיורי ביזת מצרים, או לכל הפחות

71 Barber (לעיל הערה 70), עמ' 169-170.

72 כפי שראינו, הסיפור על אודות גביע גנואה קדם לסיפור גביע ולנסיה, ויכול להיות שהוא היה מעין תקדים לסיפור זה. כמו כן, המלך חיימה השני עסק בעניין זה עוד בראשית המאה הארבע-עשרה.

73 C. Gruenbaum, 'The Quest for the "Charity Dish": Interpretation in the Hebrew Arthurian Translation *Melekh Artus* (1279, Northern Italy)', *Medieval Encounters*, 26 (2020), pp. 517-542; C. Gruenbaum and A. Oehme, *Medieval and Early Modern Jewish Romance*, Leeds 2023, p. 2.

הוסיף רובד חשוב לדימוי זה. קיימות לפחות שתי סברות אפשריות להצעה זו. ראשית, באיורים הנדונים ניתן לראות ביטוי לתפיסה כי הגביע הקדוש הוא אובייקט נאצל. סברה זו מתחברת לניתוח שעולה במאמרה של האריס על איורי הביזה בהגדת הזהב.⁷⁴ בתחילת המאה הארבע-עשרה הרשויות הצרפתיות היו אובססיביות לרעיון כי היהודים מחביאים אוצרות, ולכן הם עצרו יהודים רבים ואף בזזו את רכושם, שכלל חפצים קדושים יקרי-ערך. גירוש יהודי צרפת בשנים 1306 ו-1320 מבטא את השיטתיות שבה המלך הצרפתי השתלט על נדל"ן וכספים בבעלות יהודית.⁷⁵ הפליטים היהודים מצאו מקלט בקהילות היהודיות בספרד, שניסו לעזור להם ככל יכולתן. על בסיס טענתו של נרקיס לגבי יבוא האיגונוגרפיה הצרפתית לספרד על ידי הפליטים, האריס טוענת כי הטראומה שעברו הגולים הצרפתים השפיעה מאוד על הקהילה היהודית בספרד, והיא הפכה למיליטנטית יותר כלפי החברה הנוצרית, כפי שמתבטא באיורי הביזה.⁷⁶ נוסף על עמדתה של האריס כי הפליטים הצרפתים השפיעו על הקהילה היהודית, וכפועל יוצא מכך על איורי הגביעים הנדונים – אציע כי המיתוס הספרותי של הגביע הקדוש, בחיבור עם מציאות הפליטות היהודית הצרפתית בספרד, השפיע על תפיסת משמעותו של הגביע כסמל, כפי שמתבטא באיורי ביזת מצרים.

בנקודה זו אוסיף כי הטענה בדבר אוצר יהודי מזכירה את מיתוס הגביע הקדוש ומקבילה אליו, בהצגת התפיסה כי השלל נמצא בידיים זרות. הטענות על שלל שיהודי צרפת מחזיקים בו הוביל לביזה ולהשתלטות על רכושם, כפי שהמלך חיימה השני מאראגון האמין כי הגביע הקדוש מוחזק בידיים מוסלמיות, והוא נקט צעדים על מנת להשיגו. נוסף על כך, ניתן לומר כי המאיירים היהודים הביעו שאיפה יהודית חלופית לזו הנוצרית בנוגע למגע בלתי אמצעי עם האל: כמו שהגביע הקדוש כרליקוויה מחבר את המאמין הנוצרי לאלוהיו באופן ישיר (בדומה לטקס המיסה), כך לקיחת הגביעים מסמלת את השאיפה היהודית לגאולה, המבטאת איחוד ומימוש של הקשר הבלתי אמצעי עם אלוהי אברהם.⁷⁷

בחלק זה ראינו כיצד הגביע הקדוש הפך שם נרדף לאוצר נסתר שאבירים, מלכים, צלבנים, אנשי כנסייה ומאמינים פשוטים ייחלו למצוא. כמו כן, נחשפנו לתפיסה לפיה "אחרים" – יהודים ומוסלמים – מחזיקים באוצרות נוצריים, ויש לקחת אותם מידיהם. הסמליות של הגביעים באיורים מתחברת אם כן למיתוס הגביע הקדוש כאוצר ששואפים למצוא. השערתי היא שהפליטים היהודים מצרפת הביאו, או לכל הפחות חידדו, את התפיסה הנוצרית של המטמון היהודי. באיורי הביזה, היהודים בחרו להגיב על העלילות שחוו אחיהם הצרפתים בצורה פולמוסית המתכתבת עם התרבות הכללית בשפתה ובסמליה. הנוצרים שבזזו את "אוצרות" יהודי צרפת סופגים כעת נקמה מתוקה עם הביזה של אוצרם היוקרתי ביותר, הגביע הקדוש.

74 Harris (לעיל הערה 16), עמ' 117.

75 W. C. Jordan, *The French Monarchy and the Jews: From Philip Augustus to the Last Capetians*, Philadelphia 1989, pp. 202-208; R. Dorin, *No Return: Jews, Christian Usurers, and the Spread of Mass Expulsion in Medieval Europe*, Princeton, 2023.

76 Harris (לעיל הערה 16), עמ' 117-119; Narkiss (לעיל הערה 14), עמ' 45.

77 במאמרה של שרה אופנברג על איורי שוליים שבהם מתוארים אבירים בהגדת ברצלונה ישנו תיאור של טורניר ומאבק על גביע. ראו: ש' אופנברג, 'צדקה כשריון וכובע ישועה בראשו: משמעות כפולה של איורי לוחמים בהגדה מהספרייה הבריטית 1476', *Add.* פעמים, 152-150 (2017), עמ' 125-128.

לאור דברים אלו, התגובה לחברה הנוצרית באיורים אינה נוגעת רק במישור הדתי, אלא גם לרשויות החילוניות. האצולה הנוצרית הציבה לה כגיבור אולטימטיבי את האביר שמוצא את הגביע הקדוש, או לחלופין את המלך הצרפתי שלקח על עצמו למצוא ולבזוז את האוצרות היהודיים. איורי ביזת מצרים מתארים אפוא היפוך תפקידים מפתיע: היהודים מתוארים כאבירים או כמלכים היוצאים למסע הרפתקאות, ובסופו הם זוכים לשלל הנכסף ביותר, הגביע הקדוש. ממחקריה של שרה אופנברג על דימויי אבירים יהודים עולה שהיהודים היו ערים לייצוגים של אבירים ואבירות ולמשמעויותיהם, והם ניכסו והתאימו אותם לעצמם, כפי שניתן לראות באיורים בכתבי יד יהודיים שונים.⁷⁸ אמנם באיור הביזה היהודים אינם חובשים קסדות ועוטים שריון, כנהוג בתיאורי אבירים שונים, וכפי שהם מתוארים למשל באיורי יציאת מצרים בהגדות – אך ניתוח הדימוי מצביע על כך שדווקא פעולת גילוי האוצר ונטילתו היא המעניקה את תואר האבירות.

על פי מחקרו של אייל לוינסון, דימויי אבירות שימשו תשתית להבניית זהויות גבריות בקרב צעירים יהודים באשכנז, תוך עיבוד ותרגום לערכים מתוך המסורת היהודית.⁷⁹ לוינסון מתאר כיצד אומצו אופנות לבוש אבירות על ידי צעירים יהודים, שכללו שיער מסולסל וטוניקות בצבעים עזים. איורי הביזה הנדונים כאן מספקים עדות נוספת לאימוץ החזות האבירית, גם אם אין בהם תיאורים של כלי נשק. עצם ההקשר, הלבוש והפעולה של נטילת האוצר מצביעים על זיקה לאבירות. יתרה מזו, הדימויים מציעים פרשנות סמלית, שבה עצם מעשה נטילת האוצר נתפס כאקט של ניכוס זהות אבירית. ייתכן אפוא שהפער בין הייצוג החזותי לבין הפרשנות הסמלית איננו מבטא סתירה, אלא דווקא מדגיש את הרעיון כי אבירות נוצרת באמצעות פעולה, ולא בהכרח באמצעות סמלים חיצוניים כמו שריון או חרב.

לסיכום, מאמר זה בחן את המשמעויות הדתיות, החברתיות והפולמוסיות של הגביע באיורי ביזת מצרים בארבע הגדות קטאלניות מהמאה הארבע-עשרה: הגדת הזהב, הגדת האחות, הגדת האח והגדת ריילנדס. ראינו כיצד האיורים אינם מבטאים רק ייצוג חזותי של הטקסט הקאנוני, אלא גם משמשים כלי להבניית זהות יהודית מול דיכוי, דרך הזדהות והתכתבות עם מיתוסים פנים-קהילתיים לצד נרטיבים מן התרבות הנוצרית. מהניתוח שערכנו עולה עד כמה סיפורים מכווננים – מהמקרא והמדרשים, ועד לרומנים הארתוריים – משקפים עקרונות זהות עמוקים. מניתוח זה עלתה תגובה יהודית לפולמוס היהודי-נוצרי, שבה הניכוס החזותי של גביעי המיסה מסמל ניצחון רעיוני, במיוחד על רקע עלילות הדם, הרדיפות והגירושים של יהודים. היבט זה מתחבר לרעיון הגאולה הנקמנית של משיח בן-יוסף, המתחבר לשתייית היין בליל הסדר.

בשלב האחרון דנתי במיתוס הגביע הקדוש כסמל לאבירות ולקדושה, דבר שהשפיע על תפיסת הגביע בחברה היהודית בת הזמן. שעה שהחברה הנוצרית שאפה למצוא את הגביע הקדוש כמימוש אידאלי ואף גאולי של אצילות וקדושה, ההגדות מציעות נרטיב יהודי מקביל שבו הביזה משקפת השגת שליטה וניצחון יהודי. במובן זה, היהודים הגיבו לביזה הממסדית של רכושם בביזה רעיונית של הכלי הנכסף ביותר

78 אופנברג (שם), עמ' 323-377; Offenberg (לעיל הערה 2), עמ' 7.

79 E. Levinson, 'Between Rabbinic and Knightly Masculinities: Constructing Gendered Identities among Jewish Young Men in Medieval Ashkenaz', *Quest: Issues in Contemporary Jewish History*, 24 (2023), pp. 26-56.

עבור הנוצרים, ובכך הם תיארו את עצמם כמי שזכו בתואר האצולה הגבוה ביותר. לאור זאת, חקירת הגביע כסמל ממחישה כיצד מיתוס יכול להתעצב מחדש בהתאם להקשר היסטורי, תרבותי ודתי, וכיצד המתח שבין מסורת למאורעות הזמן מתבטא בשפה החזותית של כתבי-היד. כמו כן ניתן לומר כי האיקונוגרפיה של הגביע בסצנת ביזת מצרים התבססה במסורת האמנותית של כתבי היד העבריים מעבר להגדות הנדונות. ניתן לראות דוגמה לכך בהגדת נירנברג השנייה מהמאה החמש-עשרה, שבה מתואר אירוע הביזה.⁸⁰ הפריט המרכזי והחוזר שנלקח על ידי בני ישראל בהגדה זו הוא הגביע. לצד אחד האיורים נכתב: "הכוסות כסף והקנקנים - לשאת עמם מוכנים", טקסט המחזק את הפרשנות החזותית המפורשת של איקונוגרפיה ייחודית זו.

The second Nurenberg Haggadah, South Germany, 1450-1500, London, David Sofer 80
.Private Collection, fol. 18-19