

## גלות על אדמת המולדת

ביטוי מצוקה ותקווה בפיוטי ארץ־ישראל בתקופה הביזנטית  
ובתקופה המוסלמית הקדומה

שולמית אליצור

א

בפיוט שנמצא בגניזה הקהירית אנו קוראים את הדברים הבאים:

אָוּ מְמוֹשְׁבוֹתֵינוּ / גְּרָשְׁנוּ בְּאֶשְׁמֵתְנוּ  
וְגַם בְּשׁוֹמְמוֹתֵינוּ / אֵין יְשִׁיבָתְנוּ  
בְּאַרְץ לֹא לָנוּ גְרִים וְתוֹשְׁבִים [...]

דברי הפיוט לכאורה ברורים, והם מדברים במפורש על גלות: הדוברים, בני העם היהודי, מתארים איך גורשו ממקום ישיבתם, אינם יושבים עוד בארצם השוממת ותחת זאת הם 'גרים ותושבים' בארץ לא להם. היכן יושב המשורר האומר דברים אלו? באיזו גלות הוא מדבר? אלמלא ידענו בבירור מי מחבר הפיוט והיכן ישב, לא היה אפשר להשיב על כך מתוך השורות שקראנו, אבל דבר אחד היה לכאורה ברור: המחבר יושב באחת מארצות הפזורה שאליהן גלה עם ישראל שעה שעזב את ארץ־ישראל.

אבל למרבה הפלא מחבר שורות אלה איננו אלא ינאי, פייטן ארץ־ישראלי מובהק, שחי במאה השישית, תחת השלטון הנוצרי־ביזנטי.<sup>1</sup> למה הוא מכנן אפוא? היכן הגירוש מעל אדמת המולדת, ומהי 'ארץ לא לנו'? נחזור עוד מעט לביאור הדברים, אך קודם לכן נעסוק בלימוד עקרוני העולה מהם.

הניסיון לראות בביטוייהם השיריים של פייטנים קדומים מקור ללימוד היסטוריה עולה שוב ושוב. מיעוט המידע שיש לנו על המשוררים השונים גורם לנו לחפש ביצירותיהם רמזים לזמנם ולאירועים שעברו עליהם. קטעים הנראים במבט ראשון כמספקים רמזים כאלה מגרים ומסקרנים, וחוקרים נתלים שוב ושוב במידע שניתן לכאורה להעלות מתוכם, ובמיוחד

1 ראה את הטקסט אצל צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, ירושלים ותל־אביב תשמ"ה-תשמ"ז (להלן: רבינוביץ, ינאי), ב, עמ' 54. לזמנו של ינאי ראה במבוא שם, א, עמ' 45-54.

במידע המשתלב יפה בידיעות היסטוריות חוץ-ספרותיות על תקופת פעילותם המשותפת של הפייטנים השונים.<sup>2</sup> אבל ניסיון זה איננו פשוט כלל וכלל, והשוורות שהבאנו קודם יוכיחו. וכבר עמדו כמה וכמה חוקרים וצווחו על שאין למהר ולהסיק מסקנות היסטוריות מיצירות פייטניות, ולעתים דברים שנראים לנו כמספרים אירועים 'אקטואליים' אינם אלא רמזים פייטניים מסוגים שונים.

כבר לפני יותר משישים שנה יצא הגאוגרף שמואל קליין בהתקפה מתודית על כמה חוקרים אשר ביקשו ללמוד מקטעים אחדים בפיוטי ינאי ואלעזר בירבי קליר על המציאות בזמנם.<sup>3</sup> קליין מוכיח ללא כל ספק לגבי שני קטעים שבהם הוא דן לאורך רוב מאמרו שהדברים שנתפרשו כרמזים היסטוריים אינם אלא עיבודים פייטניים של מדרשים קדומים. אבל מתוך שני קטעים אלו הוא מגיע למסקנה גורפת, וזה לשונו:

אם מסכמים אנו את תוצאות המחקר הקטן הזה, הרי עלינו לומר, שבדרך כלל אין להשתמש [ההדגשה במקור] ברמזי הפייטנים הקדמונים לצרכי מחקרים היסטוריים, אלא קודם כל יש לגלות את היסוד המדרשי שבדבריהם. ומכל שכן, שאין לקבוע את ימי הפייטן על פי הרמזים ההם ואף בקשר עם ידיעות ידועות ממקום אחר, כי הרמזים הם כלליים יותר מדאי והפייטן בפיוטו לא בן דורו הוא, אלא חי בעולמם של בעלי האגדה, שקדמו לו מאות שנים אחדות [ההדגשה שלי, ש"א].<sup>4</sup>

ניסיונות ללמוד מידיעות היסטוריות-לכאורה שבפיוטים על זמן חיבורם ראה דרך משל אצל רבינוביץ, ינאי, א, שם, ובעיקר עמ' 43-52; 'י' יהלום, פיוטי שמעון בר מגס, 'ירושלים תשמ"ד, עמ' 12-13; ע' פליישר, 'לפתרון שאלת זמנו ומקום פעילותו של ר' אלעזר בירבי קליר', תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 383-427; ש' אליצור, פיוטי רבי פינחס הכהן, 'ירושלים תשס"ד, עמ' 4-9; וראה דיון מקיף, המשווה בין ההתייחסויות ההיסטוריות העולות מיצירותיהם של פייטנים שונים, אצל 'י' יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, תל-אביב תש"ס, עמ' 64-106. יש להדגיש שדיון הפיוט לעניין זה אינו כדן ספרות בדיונית רגילה: הפיוט נכתב כשירת-תפילה, ועל כן הוא אמור להביע את רחשי הלב האמתיים של כותביו וקהל שומעיהם, ועל כן דיונים ביסודות היסטוריים בספרות יפה בכללה – ספרות שחלקה הגדול פיקטיבי – עשויים להיות בלתי רלוונטיים בנוגע לפיוט. למרות זאת נראה בהמשך שגם הלימוד ההיסטורי מן הפיוט טעון זהירות רבה.

ראה במאמרו: 'לשיטת חקר הפיוטים הקדמונים לשם ידיעות היסטוריות בארץ ישראל', ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה ז (ת"ש), עמ' 9-16.

שם, עמ' 15-16. דוגמה מאלפת לטעות מתוך הבנה שגויה של מקור אנדי כאילו הוא בעל ערך היסטורי היא טענתם של כמה חוקרים בתיארוך זמנו של ר' אלעזר בירבי קליר. השורה 'אאבין תשע מאות כי לא דש בן גרני' מקרובתו 'אאבין ביום מבך' לתשעה באב (ד' גולדשמידט, סדר הקינות לתשעה באב, 'ירושלים תשכ"ח, עמ' קנד) הובנה כבר בימי הביניים כמציאת תאריך של תשע מאות שנה לחורבן: מעתיקים שחיו מאוחר יותר אף שינו את הנוסח ל'תשע מאות ועוד', כדי להתאים את ה'תאריך' לזמנם, ואף חוקרים אחדים חשבו ללמוד מכאן על זמנו של הקלירי (ראה דרך משל את הדיון הרחב אצל ש"י רפפורט, 'תולדות ר' אלעזר הקליר', בכורי העתים [תק"ץ], הערות 3-4, עמ' 101-103; נדפס שנית בספרו: תולדות [ביבליותיקה תבונה], א, ורשה תרע"ג, עמ' 199-201); אבל הפייטן לא התכוון כלל לציין תאריך, אלא לרמוז למדרש המספר ש'תשע מאות שנה היתה שנהא בכושא בין ישראל לאביהם

טענתו של קליין היא אפוא שרמזי הפייטנים מכוונים למדרשים קדומים ולא למאורעות זמנם, ועל כן אין ללמוד מהם דבר על תקופת חייהם שלהם. הניסוח הקיצוני, ש'הפייטן לא בן דורו הוא, אלא חי בעולמם של בעלי האגדה שקדמו לו', מרחיק לכאורה כל אפשרות ללמוד איזה פרט היסטורי מן הפיוטים.

אמנם קליין עצמו מסייג מעט את דבריו בהערות, ומודה לזולאי שקטעים בודדים בפיוטי ינני, המתארים בבירור את הנוצרים הביזנטים, אכן מתייחסים גם לזמנו של הפייטן, אך גם כאן הוא מסייג את הדברים בשני סייגים חשובים, ואומר:

אלא שגם פה יש צורך בזהירות רבה, מפני שהפייטן כותב את דבריו על פי סדר הא"ב, ועל ידי כך כבר מושפע הוא בבחירת המלים; ושנית, מפני שהתיאורים שאולים ברובם מן המקרא.<sup>5</sup>

אם נסכם את הדברים, סייג קליין את השימוש בפיוטים כמקור היסטורי בשני עניינים: (א) בדיקת מקורות הפייטן (מתוך הנחת יסוד – נכונה בדרך כלל – שהוא אכן נשען על מקורות קדומים). דברים הנסמכים על המקרא או על המדרש אין בהם כדי לתאר את המציאות ההיסטורית שבימי המשורר. (ב) התייחסות למגבלות הצורה (אקרוסטיכון או כיצא בו). מילים המשמשות לצורך האלפבית אינן נבחרות באופן חופשי, ועל כן כל לימוד היסטורי העולה מתוכן צריך זהירות רבה.<sup>6</sup>

על קשיים אלה, הכרוכים בבירור מקורותיהם של הפייטנים (בירור שלא תמיד ניתן לבצעו בשלמות, משום שכמה מדרשים אבדו ולא הגיעו לידינו), וכן במגבלות צורה המנווטות את יצירותיהם, יש להוסיף עוד מגבלות, הכרוכות באופיים הספרותי של הטקסטים ובלשון היצירות המשמשת בהם. ניטול לדוגמה קטע קטן מתוך סליחה המיוחסת ליוסי בן יוסי, קטע שבו מתאר המשורר את מצבו של עם ישראל בימיו:

הורקנו, והצגנו פקש מדגן, / היינו כמוץ ואין דורש לאספו.  
הלא בהלקח דגן בעתו / הצת לשון אש בקש היבשו?

שבשמים' (ויק"ר ז, א [מהד' מרגליות עמ' קמז]; וראה בביאורו של גולדשמידט, שם).

5 שם, עמ' 16, הערה 26.

6 'יהלום, במאמרו 'על תוקפן של יצירות ספרות כמקור לבירור שאלות היסטוריות', קתדרה 11 (תשל"ט), עמ' 125–133, שב והעלה שאלה זו, תוך שהוא מקבל את גישתו של קליין אך מציע דרכים להתגבר על הקשיים שהוא מעלה, או תוך השוואה בין פיוטים העוסקים בנושא אחד ומעלים הדגשים שונים, או באמצעות פיוטים מועטים העוסקים באופן ישיר באירועים היסטוריים קונקרטיים. בין כך ובין כך מדובר בטקסטים מועטים יחסית המאפשרים עיון היסטורי. בהמשך הדברים אשוב אל הגישה ההשוואתית, אך אציע להרחיב אותה למכלול יצירותיהם של משוררים ולא רק להשוואה בין פיוטים בודדים.

7 מתוך א' מירסקי (מהדיר), פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשל"ז, עמ' 115. במרקם הלשוני של הקטע משובצים כמה פסוקים (כגון 'ולקחתי דגני בעתו' [הושע ב 11] ו'כאלד קש לשון אש' [יש' ה 24]),

בצמד דימויים הלכותיים מעולם החקלאות ומשלימים זה את זה יוצר המשורר ציור שלם המתאר את העם שנותר 'ריק', והרי הוא משובה אותו לקש שנותר בשדה לאחר הדיש והזרייה, אשר הדגן נלקח מתוכו, והוא מושלך חסר ערך, ולמוץ הנזרה לכל רוח ואיש אינו אוספו. במשפט נוסף בעל אופי פתגמי, שאיננו מקושר באופן גלוי אל האמור קודם לכן, באה קביעה כללית, אף היא מאתו עולם: לאחר לקיחת הדגן ואחסונו, נוהגים החקלאים להצית את שאריות הקש באש. מובן שלאחר שהעם השובה לקש ולמוץ, מתבקשת מאלוהים, מכוח משפט זה, ההשלמה האכזרית של הציור: תקוותו היחידה של העם שנותר 'קש מדגן' היא השרפה, הכיליון.

הלשון הציורית העשירה מטיבה לבטא את תחושות הריקנות והייאוש. אבל אם נרצה להפיק משורות אלו ידיעות היסטוריות ברורות, דווקא הציוריות העשירה היא שתמנע זאת מאתנו. מה מסמל ה'דגן'? מה בדיוק נלקח מן העם? והמוץ הפזור בשדה – האם נועד לציין תחושת חידלון סתמית או שמא בא לתאר את פיזור העם בגולה? הדברים אינם ניתנים להתברר. תחושת הריקנות עשויה לרמוז מצד אחד למקדש שחרב, לתפארת העם שהושפלה או לתחושה של שפל רוחני ולדברים גדולים כיצא באלו, אך מצד שני ייתכן שהמטפורה לקוחה מתחום קרוב ביותר למציאות שהיא מייצגת, והיא מבטאה את תסכולם היום-יומי של חקלאים יהודים אשר יבוליהם נעשקים שוב ושוב בידי שליטים עריצים המטילים עליהם מסים כבדים; ולא מן הנמנע שטורים אלו מביעים דווקא את תחושת העם שאין ביניהם עוד גדולי עולם כבימי קדם, צדיקים העשויים להתפלל עליהם ולהשיב מעליהם את חמת ה', וכפי שהמשורר עצמו אומר קודם לכן תוך שהוא מביא ציור מטפורי אך מפרשו מניה וביה:

דָּכָאוּ מִנּוּ שְׁכִינֹת הַחֲמֶדָה – דּוֹפְקֵי דִלְתִיד בְּכַחַ וּבְגִבּוֹהָ.<sup>8</sup>

הלשון הציורית עומדת כאן אפוא בין הקורא ובין הטקסט ומונעת את האפשרות לעמוד על משמעם ההיסטורי המדויק של הדברים.

גם כאשר לשונו של הפייטן, על הציוריות שבה, ניתנת לכאורה להתפרש באופן חד-משמעי, אין להשתמש בה באופן אוטומטי כמקור היסטורי בלי לברר היטב קודם לכן מה הביא את הפייטן לנקוט דווקא לשון זו במקום זה. הפיוטים קשורים במערכת סבוכה המכתיבה להם את תוכניהם, ואלו מותנים במקומם של הפיוטים בתפילה מצד אחד ומקריאות הימים בתורה ובנביאים מצד שני. כל הדברים הללו יש בהם כדי להשפיע על לשון הפייטן, וקטעים הנראים במבט ראשון כמתארים את ימיו עשויים להתברר כקשורים באירועים מקראיים או בדברי נבואה קדומים.

אך הפייטן יוצר באמצעותם היגד מטפורי רחב ומקורי שאיננו קשור בפסוקים ובמדרשיהם (כך, דרך משל, רוב המקורות המדרשיים על הפסוק בישעיהו רואים ב'קש' סמל לאדום ו'לשון אש' – לישראל, תוך ציירת זיקה לעובדיה א' 18, כיוון שונה לחלוטין מזה של הפייטן המזהה דווקא את עמו עם הקש הנאכל באש), ועל כן לא נתייחס אליהם כאן.

8 שם, עמ' 114–115.

כך דרך משל ניסה יצחק בער בשעתו<sup>9</sup> להשתמש במחרוזת הבאה של ינאי לשם תיארוך הפייטן:

טַעֲמָךְ אֲשֶׁר רִיק לֹא יֵשׁוּב / יִידְעָתָה אֶת שְׁאָר יֵשׁוּב,  
כָּבֹא סַעַר שְׁעִיר כְּעֶכְשׁוֹב / לְחַלֵּק נִמְתָּה לְחֶלְקֶךָ שׁוֹב<sup>10</sup>

בער העדיף את הנוסח "כבה", ובהבינו את המילים 'כָּבֹא סַעַר שְׁעִיר' כמכוונות לזמנו של ינאי, הוא הכריז: 'זמתי כבה אש רוגזו של עשו מלבד בזמנו של יוליאנוס?' אבל העיון בדברים בהקשרם מלמד, כפי שהשיב עזרא פליישר על דברי בער,<sup>11</sup> שהמחרוזת איננה עוסקת כלל בזמנו של ינאי, והיא מכוונת, מכוח הקריאה בתורה המתפייטת בה, אל יחסי יעקב ועשיו, ומשמעה, על פי הפרפרזה שהציע פליישר: 'את דברך, רבש"ע, שאינו שב ריקם, הודעת ליעקב, כששב חמת העכשוב של עשיו (או, על פי הנוסח "כבה", בלשון של דיבור ישיר: כָּבֹא סַעַר שְׁעִיר וכו')'. אלו שידוליו של הקב"ה המצווה את יעקב לשוב אל ארץ אבותיו ולא לפחד מעשיו, ואין להם דבר עם זמנו של הפייטן.

אבל גם כאשר רומזו הפייטן במפורש לענייני גלות וגאולה צריך להיזהר בפירוש לשונותיו. כך למשל אומר ינאי בפיוט נוסף:

נִכְרִים לֹא יֵשְׁתוּ מִזֶּג אֲנָנִים / וְאוֹיְבִים לֹא יֵאֲכְלוּ טָרֶף דָּגָנִים,  
יֵאֲשֻׁמוּ כָּל אוֹכְלֵי [מִנְתַּ חֶלְקֶם] / וְרָעָה תִּתָּתֶה עַל [ח]מְדֵי חֶקֶם.<sup>12</sup>

ובדומה לזה בעוד פיוט:

יִגְיַעְנוּ נִשְׁכָּעָה / כִּי יִהְיֶה לְשִׁבְעָה<sup>13</sup>

הדברים מדברים לכאורה בעד עצמם. ידיעותינו על עול המסים שהעיק על החקלאים בארץ-ישראל בתקופה הרומית-ביוזנטית מטות את הדעת לראות בטורים שלפנינו ביטויים לתקווה לשינוי המצב. אבל המקור הישיר והברור לדברים האמורים כאן שונה לחלוטין. שני הקטעים לקוחים מפיוטי משלש של ינאי, פיוטים שבהם הוא מפייט את פסוקי ההפטרות. והנה, הקטע הראשון בנוי על ההפטרה הפותחת בדברי הכתוב: 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו אם אתן את דגנך עוד מאכל לאיביך ואם ישתו בני נכר תירושך אשר יגעת בו' (יש' סב 8), ואילו השני מכוון אל פסוק ההפטרה 'למה תשקלו כסף בלא לחם ויגיעכם בלא לשבעה, שמעו שמוע אלי ואכלו טוב ותתענג בדשן נפשכם' (שם, נה 2). ינאי מכוון אפוא בלשונותיו לפסוקים המתפייטים, ועל כן לכאורה אין לראות בהם רמזים היסטוריים לימיו שלו.

9 "בער, "פשר חבקוק" ותקופתו", ציון לד (תשכ"ט), עמ' 29–37.

10 רבינוביץ, ינאי, א, עמ' 181.

11 במאמרו: 'עיונים בבעיות תפקידם הליטורגי של סוגי הפיוט הקדום', תרביץ מ (תשל"א), עמ' 60–61, הערה 55.

12 רבינוביץ, ינאי, ב, עמ' 76.

13 שם, עמ' 180.

## ב

אבל האומנם אין הפייטנים בוחרים להציג את הדברים באופן שיתקשר גם אל מקורותיהם וגם אל זמנם שלהם? האם בשום אופן לא ניתן ללמוד על רחשי לבם מבין השיטין של יצירותיהם, כמובן – לאחר שאנו לוקחים בחשבון את כל האזהרות שמנינו קודם לכן? לשאלה זו נזקק שלום שפיגל, ודברים שכתב לפני זמן רב בעניין זה, תוך התייחסות מעניינת לגישה שהציג קליין, ראו אור רק לאחר פטירתו.<sup>14</sup> ונביא את דבריו כלשונם:

כל קטע חדש מן הגניזה מעורר מחדש שאלת ישן וחדש ביצירה הפייטנית. קשה ההכרעה ביחוד בקרובותיו של ינאי, הואיל ורוב דבריו משועבדים למקורות ההגדה וההלכה, והוא שואב מלא חפניים מאוצרות חז"ל. מי ידע ויתחום תחומים בין הדרוש, המשיך שלשלת הקבלה ותופש אמנות ראשונים, ובין הקרוב או הפייטן, הבוקע נתיב חדש ופותח נייב מקורי – בחרוזים – להגות בני דורו? שליח ציבור נאמן, הנענה לשולחיו, הרי יבקש לשמש כפה לא רק לנחלת קדמונים, כי אם גם לצרכי שעתו ועדתו [...]. עיקר הקושי הוא בין במקורות ובין במגמות של הפייטנים. במקורות כיצד? אף במקום שנדמה לך ראה זה חדש, וכאן ינאי ראשון הוא ומקורי, יתוש הספק מזמזם פזמונו הזהיר: כל שייחסת לו לפייטן כחידוש מעצמו, אולי כבר היה מלפניו במדרשות, שאבדו מאתנו בטלטולי הגלות או נעלמו ממנו משום שכחת הדורות. במגמות כיצד? יש הגורסים, כי מעולם לא נתכוונו קדמוני פייטנים להשמיע דעת עצמם או להביע ארשת דורם. הפיוט תולדת המדרש היה, והקרובה ירשה מקומה של הדרשה, וכמותה לא בקשה אלא לתת לשומעיה מיסודי מסורות ומדברי אגדות, שהתאימו לתוכן הסדר או הפרשה שנקראו בבית הכנסת בו ביום. לשוא נחפש אפוא ביצירות פייטנים רשמי המציאות שבימיהם, או רמזים למקומם וזמנם, כי רובי דבריהם אינם אלא הצעת המקרא כפי שנתפרש בבית מדרשם של חז"ל.<sup>15</sup>

אך לאחר שהוא מנתח כמה קטעים שבהם מבקש הפייטן – תוך היסמכות על לשון מדרשים ידועים – את מפלת רומי־אדום, הוא מסכם ברוח שבה התחיל את דבריו:

ריחות קדומים, זכרי מקרא ורמזי קבלת חז"ל, מפעפעים בקטעי קרובות אלו, אך הסכת ושמע גם להדים של הממשות ההיסטורית מימיו של הפייטן עצמו. ודאי שהוא שואב מלוא דלייו ממקורות, שהם עתיקים ממנו לפעמים מאות בשנים. אך דוק ותמצא, שהוא נטפל להם מתוך דיעה ונוטל מהם מתוך חירות, מקרב את הקרוב לרוחו ובורר את העשוי

14 ראה דיון מפורט במאמרו: 'שרידים חדשים לינאי', בספרו אבות הפיוט, מ"ח שמלצר (עורך), ניו־יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 287–386.

15 שם, עמ' 293, ההדגשה במקור.

לדעתו לספק צרכי זמנו. ניכר בכל חיך טועם, ועין בוחנת, ואדון הוא לכל צבא הירושה. אל מקהלת הדורות מתלווה קולו של יחיד. בת-לואי זאת היא הנותנת. היא המעמידת על עצמאותו של פייטן ועל מידת זיקתו אל רבותיו הדרשנים. היא סוד השפעתו לדורו, והיא סוד חיותו לדורות.<sup>16</sup>

שפיגל כדרכו מנסח את הדברים בלשון הזהב המיוחדת לו, אך כוונתו ברורה. אמנם עומד בפני הפייטן אוצר שהנחילוהו הדורות, אך ניתן לו החופש לבחור מתוך אוצר זה את הדברים הקרובים ללבו. בחירתו של ניסוח מסוים, אפילו אם שרשיו במקרא או במדרש, עשויה ללמד על רחשי לבו של המשורר ולשמש ביטוי למצוקות דורו.

## ג

השוואת דרכם של פייטנים שונים בהזכרת ענייני גלות וגאולה אכן יש בה כדי לבסס את הדברים; אך כדי להבין מתוך הפיוטים את הזווית שבוחר לו כל משורר על רקע תקופתו, חובה לבחון לא מחירות זו או אחרת, אלא את כלל יצירתו של כל פייטן, כדי לעמוד על ההזדמנויות שבהן היה אמור להתייחס אל ענייני הגלות והגאולה מכוח ייעודם הטבעי של השירים, ולבדוק את דרכי הניצול של הזדמנויות אלה.<sup>17</sup> ניטול נא לדוגמה שלושה פייטנים מרכזיים בני התקופה

16 שם, עמ' 301–302.

17 מובן מאליו שכדי להגיע למסקנות תקפות בדרך זו יש צורך בקורפוס בעל היקף משמעותי. משום כך קשה יהיה להפעיל את שיטת המחקר המוצעת כאן על פייטנים שרק מעט מיצירותיהם הגיעו לידינו, או על טקסטים אנונימיים. מצד שני, נקודה זו של הזדמנויות וניצולן – אשר דומה שלא הודגשה עד כה די צורכה – חשובה מאוד, וניתן להשתמש בה גם בתחומים אחרים. לשם השוואה ארמזו בקצרה למיעוט ניצולן של הזדמנויות פייטניות בעניין אחר: נהוג לדבר על מרכזיותו של עולם המלאכים בפיוטי ארץ-ישראל, ומכאן קרובה הדרך לייחס לפייטנים זיקה אמיצה לספרות ההיכלות, אך אין זו אלא טעות אופטית: אם נבחן את העיסוק במלאכים על רקע המתבקש וההכרחי, נגלה שההזדמנויות המחייבות פייטנים להתייחס למלאכים מרובות מאוד – כל סילוק המעביר אל הקדושה חייב לתתם בשירת המלאכים, וכמוהו גם פיוטי האופן העומדים בין פסוקי קדושת היוצר. אפילו גופי יוצר עיקר תפקידם להעביר לפסוק הראשון של הקדושה. למרות זאת, אין הפייטנים מנצלים את ההזדמנויות הרבות האלה הרבה מעבר למתחייב: בגופי היוצר הם מסתפקים בטור מעבר קצר המזכיר את המלאכים עם חתימת הפיוט; ובסילוקים שבקדושתאות אמנם מוקדשת למלאכים פסקה לא ארוכה לקראת סופם, אך גם בה כמעט אי אפשר למצוא עיסוק החורג מן המצוי בנושא זה במקרא ובמדרשים הקנוניים והמקובלים. גם תיאורי המלאכים בפיוטי האופן דומים. במקרים רבים מעדיפים הפייטנים להבליט לא את עולם המלאכים השמימי, אלא את היחס בין מלאכי מרום לבין עם ישראל, תוך הבלטת יתרונם של אלה האחרונים (ראה לעניין זה י' גרנט, "או מלפני בראשית" – דברים שקדמו לבריאת העולם: מסורות ודרכי עיצובן בפיוט הקדום על רקע מקורותיו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ט, פרק ה, סעיף ג, עמ' 212–213, ובמצוין שם, בהערה 51). שמות אוטריים של מלאכים כמעט אינם עולים בפיוטים ארץ-ישראליים קדומים: המלאכים

הקלסית (מאות ו'–ח'), אשר סך גדול של יצירות ממורשתם נותר בידינו: ינאי, ר' אלעזר בירבי קליר ור' פינחס הכהן, ונבחן איך כל אחד מהם מתייחס לעניינים אלו, ונגלה מיד שיש הבדל גדול ביניהם. מובן שהבחנה צריכה להיות מותנית גם ביעודם של הפיוטים השונים ובהקשריהם ולא רק בדרך האזכור של הגלות והגאולה, כדי לראות לא רק כיצד טיפלו הפייטנים בנושא, אלא לבחון גם אם הם אכן ניצלו כל הזדמנות לעסוק בו ואף ביקשו ליצור הזדמנויות כאלה, או שמא לא התייחסו למצב העם אלא באקראי.

רוב פיוטי ינאי שבידינו נועדו לפייט את סדרי הקריאה השבועיים, והם צמודים בדרך הטבע לפרשות התורה ולענייניהן – ועניינים אלה רחוקים מאוד מנושאי הגלות והגאולה. כנגד זה, פיוטיהם של ר' אלעזר בירבי קליר ור' פינחס הכהן מגוונים הרבה יותר, אם כי גם בהם אין הצפי לטיפול בנושא הנידון שווה: ממורשתו של ר' פינחס הגיעו לידינו פיוטים כמעט לכל מועד או שבת מצוינת, ואף לשבתות רגילות, לראשי חודשים, לימות החול ולאיירועים משפחתיים, אך דווקא לימי האבל והתעניות (כולל תלת דפורענותא ותשעה באב) לא שרדה בידינו שום יצירה שלו. כנגד זה, ממורשתו של הקלירי הגיעו לידינו, בצד קרובות רבות (ומעט יוצרות) לחגים ולשבתות מצוינות ועוד פיוטים שונים לעת מצוא, גם כמה קרובות וקניות רבות לתשעה באב ופיוטי הושענא לסוכות, פיוטים שבהם הציפייה לדיונים בענייני גלות וגאולה לכאורה גבוהה מאוד.

אבל למרבה הפלא דווקא בפיוטי הקלירי קשה מאוד למצוא רמזים לתלונות קונקרטיות על מצוקות הגלות. פיוטיו לחגים ולשבתות מצוינות עוסקים בדרך כלל בענייני הימים, ואפילו בקרובה המונומנטלית שלו לשבת איכה – היא השבת הסמוכה לתשעה באב – אנו מוצאים דברים כלליים על החורבן והגלות שלובים בהצטעצעויות חוזרות ונשנות בקישוטי תבנית סבוכים, אך לא תיאורים העשויים להתפרש באיזו דרך כמתייחסים למצוקת העם בימיו.<sup>18</sup> קינותיו הרבות לתשעה באב מתמקדות בחורבן המקדש וירושלים ורומזות שוב ושוב לאסונות המתוארים במדרש איכה והמתייחסים לחורבן בית ראשון דווקא. קינה מיוחדת הוא מוצא נכונן להקדיש,

היחידים (כמעט) הנזכרים בשמם, וגם הם לעתים די רחוקות, הם מיכאל וגבריאל, שכבר נזכרו בתנ"ך (ולצדם הדמות המיתולוגית המקראית 'דהב', שזוהה במדרשים כשר של ים; או הצירוף 'אף ברי' [איוב לו 11] שנחשב, כנראה על פי מדרש שנעלם מאתנו, כשמו של 'שר מטר' [הוא מופיע דרך משל שלא בהקשר של קדושה, בראש שבעת גשם קלירי; ראה ד' גולדשמידט ו' פרנקל, מחזור סוכות, שמיני עשרת ושמחת תורה לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, 'ירושלים תשמ"א, עמ' 403]). במקרים ספורים נזכר גם רפאל המופיע במקורות חז"ל (יוצא מן הכלל כמעט יחיד הוא המלאך ענאל, המופיע בשבעת טל שטרם נתפרסמה של יוסף בירבי ניסן [עיין באתר 'מאגרים' של האקדמיה ללשון העברית]). הדבר בולט במיוחד על רקע העיסוק האינטנסיבי במלאכים לשמותם ולסוגיהם באופנים של הפייטן האיטלקי ר' אמתי בר שפטיה, עיסוק המבליט כפליים את האפוק הרב של פייטני ארץ-ישראל בטיפולם בנושא רגיש זה.

18 חלקים מקיפים מן הקרובה הזאת הדפיס ע' פליישר, 'לוח מועדי השנה בפיוט לר' אלעזר בירבי קליר', תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 223–272.

דרך משל, למותו של יאשיהו מלך יהודה.<sup>19</sup> כאשר הקלירי מתייחס בקרובותיו הרבות לשבתות מצוינות ולחגים לענייני גלות וגאולה, הוא אינו מרבה להתלונן על רוע המצב. תחת זאת הוא נוטה הרבה יותר לעסוק שוב ושוב בהרחבה ובצבעוניות רבה בתיאורים מרהיבים ומלאי תקווה – רובם על פי מדרשים – של הגאולה לעתיד, תיאורים שעל משמעותם עוד נעמוד בהמשך. תיאורי מצוקה מועטים הבאים בכל זאת גם במסגרות אלו נוגעים בעיקר לחורבן המקדש או לסיפורים המופיעים במקרא ובאגדות חז"ל. רק לעתים רחוקות ביותר נוכל למצוא אצלו דברי תלונה ממושיים מפי כנסת ישראל, וכגון הטענה:

השְׁלִיכְנִי בְּעָלִי וְסָר מֵעָלִי  
וְלֹא זָכַר אֶהְבֶּת כִּלְוִלִי,  
זְרַנִּי וּפְזַרְנִי מֵעַל גְּבוּלִי,  
חֲדָה עָלַי כָּל תּוֹלְלִי.

או, בהמשך אותה קרובה:

קָהְלִי בְּקִלְעַ קְלוּעִים / שְׁעָרֵי בְּטָבַע טְבוּעִים  
בְּנֵי יוֹשְׁבֵימ פְּרוּעִים / בְּדָד מְנָדִים כְּמַצָּרְעִים  
רְבִיבֵי נְדִים וְנָעִים / קָקְנָה בְּמֵים מְנוּעָנָעִים  
פְּרוּעִים פְּרוּצִים וּגְדוּעִים<sup>20</sup>

אך מתברר שהטענות הללו, החריגות כל כך בנוף הקלירי,<sup>21</sup> באות כאן רק משום שהקרובה כולה

19 'איכה אלי קוננו מאיליו'; גולדשמידט, סדר הקינות (לעיל הערה 4), עמ' נב. ייתכן שבעיני הקלירי אכן האבל על חורבן המקדש היה עיקר עניינו של היום, והנטייה לעסוק בתשעה באב בשפל מצבו של העם בימי הפייטנים, תוך התייחסות למצוקות קונקרטיות, החלה בתקופה מאוחרת יותר. אם כך הוא, הרי שריבוי הפיוטים לתשעה באב איננו בגדר הזדמנות אמיתית לעסוק בעניינים עכשוויים. עם זאת, ההשוואה לפיוטי ינאי שיצוטטו בהמשך יש בה כדי להראות שגם העיסוק בחורבן היה עשוי להוביל את הפייטן למחזות 'עכשוויים' יותר אילו חפץ בכך.

20 מתוך הקדושתא 'אם הבנים כיונה מנהמת' ל'ותאמר ציון'. ראה ש' אליצור, קדושה ושיר: קדושתאות לשבתות הנחמה לר' אלעזר בירבי קליר, 'ירושלים תשמ"ח', עמ' 32–44. הקטע הראשון פותח בטענות מטפוריות של אישה אל בעלה, אך ממשיך בתיאור הגלות והפיוזור של העם ('זרני [...] מעל גבול') העוסק ישירות בעם. גם הטור האחרון בקטע זה, שמשמעו: שימח עלי את כל אויבי, מתייחס אל העם. לגבי הקטע השני נשים לב שהמשפט 'שערי בטבע טבועים' אינו מתאר מצב ממש, והוא אינו אלא פרפרזה פייטנית על הפסוק 'טבעו בארץ שעריה' (איכה ב' 9). יתר הקטע עיקרו בתלונות על טלטול וחוסר יציבות ('בקלע קלועים', 'נדים ונעים [...] מנוענעים') מצד אחד, ושפלות וביזיון ('פרועים', 'מנועים כמצורעים') מצד שני.

21 הופעה נוספת, בלתי צפויה, של הבעות מצוקה עולה בכמה פיוטים לראש השנה: קטעים העוסקים במלכות ה' מעמתים אותה עם המלכות הרשעה הגוזלת את השלטון מיד עם ישראל המבקשים להמליך את ה', ומתמקדים בתפילה למיגור האויבים כדי שתתגלה מלכות שמים. ראה דרך משל בקיקלר 'אדרת ממלכה' (ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, א: ראש השנה,

מוקדשת להפטרות 'ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני', והפסוק המרכזי המתפייט הוא המאלץ את הפייטן להשמיע את דברי התלונה הרבים מפי כנסת ישראל; ואף בקרובה זו המחזורות הללו, הניתנות להתפרש גם על ימי הפייטן ממש, חריגות: לאורך רוב היצירה באות תלונות על חורבן המקדש ('הַתְּהַרִיב שְׁלֹת קִנִּי', 'בְּכַת בְּדִמְעָה עֵינִי לְחֶרֶב בֵּית מְעוֹנִי', 'סִירוֹתֵי בָאֵשׁ לְהָטוּ' ועוד), או על אסונות המסופרים במקרא, שאירעו סמוך לחורבן בית ראשון, תוך שיבוץ פסוקים ממגילת איכה ('עוֹלָלִים רַחֲמָנִיּוֹת בְּשָׁלוֹ' וכדומה). ראוי לציון מיוחד הפיוט הרביעי בקרובה זו, המוקדש כולו לתלונה רצופה מפי כנסת ישראל, אך זו מתלוננת באופן מטפורי על ארבע חיות רעות שאכלוה: אריה, דוב, נמר וחזיר, הן כמובן ארבע החיות המסמלות את ארבע המלכויות ששלטו בישראל על פי חזונו של דניאל: בבל, מדי, יוון ורומי. התיאור ה'היסטורי'-סכמטי של ארבע המלכויות מחליף כאן אפוא את תינוני מצוקות ההווה.

כנגד זאת, פיוטי ינאי מציגים תמונה שונה. למרות העובדה שקרובותיו מוקדשות ברובן לסיפור פרשות התורה, ועיסוק בענייני גלות וגאולה לכאורה אינו מתבקש בהן כלל, הוא מוצא דרך לשלב ברוב הקדושתאות שכתב לפחות קטע אחד העוסק בתלונה על צרות הגלות. בדרך כלל באות תלונות אלה במשלש, הוא הקטע המפייט את הפטרות הסדרים, משום שההפטרות של בני ארץ-ישראל פתחו בדרך כלל בפסוקי נחמה לאומיים; אך גם כאשר אין ההפטרות עוסקות בנחמה עשוי ינאי לעתים להקדיש את המשלש או קטע אחר בקדושתא לתיאור הגלות או לתפילה על הגאולה.<sup>22</sup>

ירושלים תש"ל, עמ' 73-74) ובמידה מסוימת גם בתקיעתא 'אנסיכה מלכי' (שם, עמ' 233-237). אבל בפיוטים אלה כמעט אין טענות על מצוקה קונקרטית בהווה, והמלכות מואשמות בהחרבת המקדש ('זבולי חרכה'), בגאווה כלפי שמים ובעצם נטילת הממשלה מישראל. כנגד זה, בקיקלר אחר, קדום יותר, שיראה אור בקרוב במהדורת פיוטי הקלירי לראש השנה שאני עומדת להוציא עם מיכאל רנד (בעמ' 268 ואילך), נזכרים איבי ישראל בהקשר של יום הדין: הפייטן מבקש מהקב"ה לעשות משפט באויבים ולמגרם, ואילו את ישראל להצדיק בדיון ולגאולם. כיוון דומה עולה מעוד פיוטים שלו לראש השנה, אבל בקיקלר זה ניתן לשמוע הדים ללחץ נוצרי ממשי: בצד כינויים כלליים כ'נִדְּיִים' או 'אֹם מְצִיקָה', בא שם הכינוי 'לֹחֲמֵת עֶבֶד לְמֵת', כלומר: המלכות הלוחמת בישראל ולוחצת עליהם להמיר את דתם ולהודות באלוהותו של ה'מת' (ישוע). אך פיוט זה, כפי שאני מבקשת להוכיח בהרחבה במקום אחר, הוא מפיוטיו הקדומים ביותר של הקלירי, וייתכן שבראשית דרכו הוא עדיין המשיך את הקו שנראה בסמוך אצל ינאי.

על דרכי השילוב של ענייני הגאולה בפיוטי המשלש של ינאי, ועל האמצעים שהוא נוקט כדי לקשר בינם לבין ענייני הסדרים המתפייטים, ראה ש' אליצור, 'לעיצובו של המשלש בקדושתא הדינית', מחקרי ירושלים בספרות עברית י-יא (תשמ"ז-תשמ"ח), עמ' 399-417. כפי שהראיתי שם, גם כאשר פסוק ההפטרות איננו מעניין גאולת ישראל אין ינאי מוותר על העיסוק בנושא הגאולה במשלש, והוא קושר את עניין הגאולה בפסוקי הסדר וההפטרות כאחד. יש לציון שגם שלא במשלש מנצל ינאי כל הזדמנות לעסוק בענייני גלות וגאולה. כך הוא גולש לנושאים אלה דרך משל כאשר הוא מפייט סדר העוסק בעשיו-אדום, המזוהה בעיניו עם רומי-ביוזנטין (כגון סדר 'וישלח יעקב מלאכים' [בר' לב 4; רבינוביץ, ינאי, א, עמ' 191-201] או 'וישלח משה מלאכים' [במ' כ 14; רבינוביץ, ינאי, ב, עמ' 18-88]); ואפילו תוך כדי טיפול בסדר 'בהעלותך את הנרות' (במ' ח 1) הוא משווה לפתע בין 'נרות

תוכניהם של קטעים אלה מגוונים. ניתן למצוא בהם כמובן גם תיאורי גאולה נשגבים או תפילות כלליות על מפלת מלכות אדום-דומה (היא רומי-ביוזנטין), אבל לצדם יש גם מספר לא מבוטל של ביטויי מצוקה קונקרטיים יותר. שוב עלינו להזהיר שחלק מביטויים אלה נסמך באופן ישיר על פסוקי ההפטרות ואין ללמוד מהם על דורו של הפייטן אלא בהירות רבה, אך יש גם קטעים שבהם משתקפת מציאות מוחשת וממשית. בצד תיאורים (מועטים יחסית) של חורבן המקדש וירושלים, שכיחים יותר קטעים הנראים מושפעים ממצוקת העם תחת השלטון הביזנטי. הלעג והבוז מצד השליטים והתושבים הנוצרים בא לידי ביטוי במשפטים כגון 'עָרַל וְטָמָא / יוֹנוֹנָה "סוֹרוֹ טָמָא"',<sup>23</sup> או 'וְסוֹרוֹ טָמָא' מְטָמָאִים קְשׁוּבִים';<sup>24</sup> השלטון הזר והמעיק מקבל אף הוא ביטוי,<sup>25</sup> ובקטעים אחדים – שכולם כבר נדונו בהרחבה במחקרים שונים – נשמעים דברי ביטול מרומזים כלפי יסודות האמונה הנוצרית, ואף מתוארים מנהגי פולחן מגונים שיוחסו לנוצרים.<sup>26</sup> אך במקום מרכזי עומדים ביטויים המתארים את הגלות, העקירה והגירוש, והשלטול ממקום למקום בלא מנוח. תחושה עזה זו של גלות, אצל אנשים היושבים על אדמת מולדתם, אם

אדום' המתחזקים והולכים לבין 'נרות ציון' הכבים והחשכים (רבינוביץ, ינאי, ב, עמ' 37). יש להדגיש שהעיסוק בגאולה בפיוטי המשלש של ינאי אינו מתבקש מאליו. פייטנים אחרים אינם מנצלים את פסוקי ההפטרה שאחרי המשלש לדיון בענייני גלות וגאולה, ור' אלעזר בירבי קליר, דרך משל, נוטה להמשיך לעסוק במקרים כאלה ברובו של המשלש בענייני הימים, ורק לקראת סופי הפיוטים הוא פונה לפייט את ענייני הגאולה שבפסוקי ההפטרה המתפייטים (ראה דרך משל את פיוטי המשלש שבקדושתא לשבת תקופות 'אור חמה ולבנה' [ש' שפיגל, אבות הפיוט (לעיל הערה 14), עמ' 129–130] ועוד), אם כי לעתים רחוקות עשויה בקשת גאולה להשתלט אצלו על המשלש כולו (כך דרך משל בקדושתא 'אסירי פרך' לשבת 'ראה ראיתי', שם עמ' 141–142). גם במקרים אלה מדובר תמיד בבקשה כללית, שאין עמה תיגוי מצוקה קונקרטית (ראה עוד להלן, בפנים); וייתכן שבאי רדיפתו אחרי ענייני הגאולה בפיוטיו לשבתות מצוינות ולחגים נעוצה בחירתו להביא אחרי המשלש בקדושתאות רבות שלו לא את פסוק הפתיחה של ההפטרה אלא את הפסוק השלישי בקריאת התורה (שתי האפשרויות מתועדות בפיוטים קדם-קליריים, והבחירה הייתה אפוא נתונה בידי הפייטן), ולהמשיך לעסוק בענייני קריאת היום בלא לעבור לנושא הגאולה. תיקון מועט אמנם בא לעתים במחרוזות סיום מדומות המלוות את המשלש ומעבירות לפסוקי ההפטרות, אך עצם הבחירה לצמצם את הדיון בענייני ההפטרות למחרוזות אחת כאשר אפשר להקדיש להם פיוט שלם מאשרת את המגמה העקרונית שזוהתה כאן.

רבינוביץ, ינאי, א, עמ' 456.

שם, עמ' 412. בשני המקרים האחרונים שם ינאי בפיוטי הגויים הלועגים לישראל את מילות הפסוק באיכה ד 15: 'סורו טמא'; גם באיכה מושמות מילים אלה בפיוטי אויבי ישראל הלועגים להם, ולכאורה אפשר היה לומר שאין כאן אלא שימוש בפסוק כנתינתו, אך ההקשר, בפיוטי משלש לסדרים העוסקים בהלכות הקשורות בטומאה וטהרה, אך אינם מעבירים אל הפטרות העוסקות בגאולה, וכן ההרחבה בתיאור הגויים הטמאים שאין לה זכר במקור, מראה על בחירתו של ינאי להסיט את הדיון לעניינים המעיקים עליו, תוך ניצול לשון הפסוק המקראי והעברתו לתיאור המציאות של ימיו.

ראה לעניין זה דרך משל את הדוגמאות שהביא רבינוביץ, ינאי, א, עמ' 47–48.

ראה מ' זולאי, מחקרי ינאי, ידיעות המכון לחקר השירה העברית ב (תרצ"ו), עמ' רסט; ח' שירמן, 'ינאי הפייטן, שירתו והשקפת עולמו', לתולדות השירה והדראמה העברית, א, ירושלים תשל"ט, עמ' 54–56; רבינוביץ, שם, שם, עמ' 49–52.

כי תחת שלטון זר ועוין, ראויה להבלטה. ייתכן שיניי ראה לא רק את בני קהילתו הקרובים אליו, אלא תינה בפיוטים אלה את מצבו של העם כולו, אשר רובו מצוי בארצות הפזורה, ואך מיעוטו עדיין יושב כמותו בארץ-ישראל, וגם מיעוט זה אינו יכול להתגורר בה באופן חופשי ובכל מקום, ובעיקר לא בירושלים; אך סביר לא פחות שהמושג 'גלות' עבר שינוי, ולא סימל עוד עקירה מן הארץ אלא שיעבוד פוליטי וביטוי לתחושה שחיי היהודים בארץ-ישראל – הנתונה תחת שלטון עם זר והנוצרים הופכים בה לרוב, ואפילו בחלקיה הכפריים – אינם שונים מחיי אחיהם שבגולה. מגמות אלה בשינוי המונח 'גלות' מתועדות היטב גם בספרות חז"ל, כפי שהראו לאחרונה כמה חוקרים,<sup>27</sup> ולא ייפלא אפוא שנמצאן גם אצל ינאי. המשפט מפיוטי ינאי שפתחנו בו את הדברים אמור להיות מובן על רקע זה:

אז ממוֹשְׁבוֹתֵינו / גִּרְשָׁנוּ בְּאֶשְׁמֵתֵנוּ  
וְגַם בְּשׁוֹמְמוֹתֵינוּ / אֵין יִשְׁבִּיתֵנוּ  
בְּאֶרֶץ לֹא לָנוּ גְרִים וְתוֹשְׁבִים

27 לדיון ישיר בינאי ראה שירמן, שם, עמ' 57–58. לגבי מקורות חז"ל הראה חיים מיליקובסקי שכבר במקורות תנאיים מהמאה השנייה והשלישית לספירה היה למושג 'גלות' משמעויות של שיעבוד פוליטי ולא של עזיבת הארץ. ראה: Ch. Milikowsky, 'Notions of Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature', in J. M. Scott (ed.), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 56), Leiden 1997, pp. 265–296; דיונו של מיליקובסקי מתמקד בספרי במדבר פד (מהד' הורוויץ, עמ' 83) ובדרשות מקבילות, היוצרות סימטריה בין 'גלו לבבל' (גלות פיזית כפשוטה) לבין 'גלו לאדום', ביטוי המכוון להשתלטות הרומית על ארץ-ישראל בעת חורבן בית שני; וכפי שהוא מחדד: 'ציאת ישראל לגלות בקטעים אלה אינה צריכה להיתפש כמכוונת ליציאה פיזית מארץ ישראל לבבל, מדי, יוון ורומא, אלא לשליטת מלכויות אלה בישראל' (עמ' 272; התרגום שלי). הרחיב מאוד בסוגיה זו י"י יובל, 'מיתוס ההגליה מן הארץ: זמן יהודי וזמן נוצרי', אלפיים 29 (תשס"ד), עמ' 9–25 (ובדומה לזה: I. J. Yuval, 'Christliche Zeit und jüdische Zeit: Das Paradox einer Übereinstimmung', in Ch. Cluse, A. Haverkamp, and I. J. Yuval [eds.], *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturellräumlich vergleichender Betrachtung, von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*, (Hannover 2003, pp. 33–48). יובל מביא מקורות שבהם משתמשים חכמי ארץ-ישראל במושג 'גלות' לתיאור מצבם, ומציג את השאלה 'כיצד יכולים היו חכמים היושבים בארץ ישראל להביע תלונה על הגליית העם מארצו' (במאמרו העברי, עמ' 12), ולאחר הבחנה בין מימרות המתייחסות לחורבן בית ראשון (שאכן היה כרוך בגלות אמתית) לבין הסבת המונח 'גלות' לתיאור חורבן בית שני, הוא מראה שאצל חכמי ארץ-ישראל מתחדד היחס אל השהייה בארץ כאל גלות למן המאה הרביעית, שעה שהמלכות קיבלה על עצמה את הדת הנוצרית, דת ששיננה ליהודים כל העת שהם גלו מיהודה כעונש על אי הכרתם בנצרות (על מקומה של גלות היהודים בנצרות הקדומה עמד גם י' בער, 'ארץ ישראל וגלות בעיני הדורות של ימי הביניים', מאסף ציון ו [תרצ"ד], בעיקר בעמ' קנ–קנא). יובל במאמרו מעמיק בחשיפת שלל תגובות יהודיות לטענות הנוצריות, אך מראה שלמרות תגובות אלה הפנימו יהודי ארץ-ישראל – אולי גם משום שהרגישו שהארץ נשמטת והולכת מידם – את הטענה הנוצרית הבסיסית שהם מצויים במצב של גלות.

המשפט 'מושבתינו גורשנו באשמתנו' עשוי להתייחס אל יהודי הפזורה שהפייטן מזדהה אתם, אך על פי הידוע לנו על מצבם של יהודי ארץ-ישראל תחת השלטון הביזנטי במאה השישית, הוא עשוי להיות רלוונטי גם לגביהם: השליטים ואנשי הכנסייה הצרו את צעדי היהודים, וכפרים יהודיים רבים ננטשו ונוצרים התיישבו בהם.<sup>28</sup> 'מושבתינו' עשוי אפוא להיות יישובינו שבארץ-ישראל. ב'שוממותינו' מתכוון ינאי ללא ספק לארץ-ישראל השוממה מרוב בניה, ו'אין ישיבתנו' אין פירושו: איננו דרים בה כלל, אלא איננו שרויים בה בנחת ובשלווה.<sup>29</sup> 'ארץ לא לנו' נראה שהיא שוב ארץ-ישראל, הנתונה תחת שלטון זר, והיהודים יושבים בה כגרים ותושבים ולא כאדוני הארץ.

גם המשפט הבא, שיכול היה להיאמר על ידי כל משורר בארצות הפזורה, ניתן להתפרש על יהודי ארץ-ישראל תחת השלטון הביזנטי:

טְעִינוּ בֵּין נְכָרִים / וְנִזְרִינוּ בֵּין זָרִים // עֲרַבְנוּ בְּגוֹיִם / וְנִכְלְלָנוּ בְּעַמִּים<sup>30</sup>

בתקופה שבה הנוצרים היוו את רוב האוכלוסייה בארץ-ישראל, כפי שמעידים היסטוריונים על המצב במאה השישית, ולצדם היו בארץ עוד מיעוטים לא יהודיים, עשויים גם יהודי ארץ-ישראל לראות את עצמם כתועים 'בין נכרים', כזררים ופזורים 'בין זרים' וכמעורבים בגויים. ביטויים דומים, אך חזקים יותר, אשר היו מתפרשים מיד כמציינים את עזיבתה המוחלטת של ארץ-ישראל אלמלא ידענו שינאי חיברם, באים בקרובה לסדר 'אלה תחלק הארץ בנחלה':

יִרְשֶׁהָ אֲשֶׁר יִרְשֶׁנוּ / מִמֶּנָּה גִּרְשֶׁנוּ // נִחְלֶהָ אֲשֶׁר חִלְקֶנוּ / מִמֶּנָּה חִלְקֶנוּ  
נִזְרִינוּ בְּמִזְרָה וְנִפְצְנוּ בְּרוּחַ // וְלֹא מִצָּאֵנוּ מָלוֹן וְלֹא שָׁגְנוּ מִנּוֹחַ<sup>31</sup>

ובהמשך שם:

זֹאת הָאָרֶץ נִחְלָנוּ בְּגוֹרֵל / וְגוֹיִם לְכְדוּהָ מִנוּ בְּלֹא גוֹרֵל  
חִבֵּל נִחְלָתָנוּ נִהְפַּךְ לְזָרִים / וְגִיא אֲחֻזָּתָנוּ נִמְכְּרָה לְצָרִים

28 ראה רבינוביץ, ינאי, א, עמ' 48, ובמקורות המצוינים שם בהערה 17\*. וראה לאחורונה גם ד' בר, 'ומלאו את הארץ': ההתיישבות בארץ-ישראל בתקופה הרומית המאוחרת ובתקופה הביזנטית 135–640, 'ירושלים תשס"ח', בעיקר בעמ' 30, המתאר ש'לצד תופעות מובהקות של שגשוג ופריחה בשלהי העת העתיקה, בעיקר במחצית השנייה של התקופה הביזנטית, סבלו תושבי ארץ ישראל מאי שקט בין-דתי מתמיד הקשור גם להתחזקותה של הנצרות, להחלשות היהודים' ועוד; וראה גם שם, עמ' 122 ואילך, תיאור של הפיכת הנוצרים לרוב אוכלוסיית ארץ-ישראל בתקופה זו, תהליך שהגיע לשיאו במאה השישית.

29 פירוש זה נסמך על המדרש ל'ישיב יעקב' המציין שיעקב 'ביקש לישב בשלוה בעולם הזה' (בר"ר פד, ג [מהד' תיאודור-אלבק עמ' 1003]).

30 רבינוביץ, ינאי, א, עמ' 186.

31 שם, ב, עמ' 117.

טובה ביד רעים מכורה ומקללה / קדושה ביד טמאים נתונה ומקללה<sup>32</sup>

בקטע השני ברור שמדובר בשלטון הנכרי בארץ-ישראל, אך הקטע הראשון, המדבר על גירוש מארץ-ישראל והתפזרות לכל רוח, כאשר העם נע וגד ואינו מוצא מקום מנוחה, מבטא את התחושה הקשה של גלות אמתית.

תיאורים אלו באים לעתים במטפורות עשירות, המתאימות כמובן לסדרים המתפייטים. במשלש לסדר 'כי יקרא קן צפור' אומר ינאי:

נדמינו כעוף נודד / וכצפור בודד // משלחים מקן / ולא מוצאים קן  
יונה תמה נלקחה אם על בנים // לולי רחמיך אשר קאב על בנים<sup>33</sup>

ובמשלש לסדר 'ומשה היה רועה' משול העם שאינו מוצא לו מנוח לצאן:

נדמינו לצאן תועה / מפרד ופועה // באין לה מרעה / וגם לא רועה<sup>34</sup>

המטפורות מתאימות לענייני הסדרים, אך המצוקה הקשה נשקפת מבעדן בעצמה רבה: תחושות של עקירה מבית-המולדת (הקן), תעייה ללא מטרה ונדודים בלא למצוא מקום מושב חלופי (אולי גם ללא הנהגה סבירה – 'רועה') מקבלות כאן ביטוי עז וחד-משמעי.

פיוטי ינאי מלאים אפוא בביטויי מצוקה עזים ביותר, המבטאים הרגשת גלות של אנשים היושבים אמנם על אדמת מולדתם, אך נתונים תחת שלטון עוין המצר את צעדיהם. ביטויים אלו יש בהם כדי להרחיב את משמע המונח 'גלות', ולראות בו לאו דווקא עקירה פיזית מעל אדמת המולדת, אלא תחושה של אבדן ריבונות ותלות בחסדי זרים.

## ד

ציינו את ההבדל בין תיאורי הגלות אצל ינאי לבין אלו הבאים בפיוטי 'תלמידו', ר' אלעזר בירבי קליר. האם נוכל להסביר מה שורשו של הבדל זה? מובן שאין בידינו תשובה ודאית; אבל ייתכן שהעובדה שינאי קדם לקלירי לפחות בכשנות דור יש בה כדי להציע הסבר: ינאי חי – ככל הידוע והמקובל במחקר היום – במאה השישית, בתקופת גזרות יוסטיניאנוס או בסמוך לתקופה זו.<sup>35</sup> הלחץ הנוצרי הקשה – גם לחץ דמוגרפי וגם לחץ תעמולתי, שלוה לעתים אף בגזרות דתיות מוחשיות – שהקהילות היהודיות בארץ-ישראל נאלצו לעמוד בו, מצא אצלו אפוא ביטוי חריף ותכוף. כנגד זה פעל ר' אלעזר בירבי קליר, כפי שהוכח לא מכבר, בסוף המאה השישית

32 שם, שם, עמ' 118.

33 שם, שם, עמ' 168.

34 שם, א, עמ' 266.

35 ראה את דברי רבינוביץ, שם, שם, עמ' 52.

וראשית המאה השביעית,<sup>36</sup> שעה שעצמותו של השלטון הביזנטי רפתה והלכה, ועל רקע ימי יוסטיניאנוס הקשים אף יכלה להיחשב כתקופת רגיעה יחסית במתח הבין-דתי. המלחמות בין המעצמות (ובעיקר בין פרס לביזנטיון, ומאוחר יותר הכיבוש המוסלמי), שהתרבו בראשית המאה השביעית, יצרו תקוות משיחיות עזות, וביטויי התקווה לגאולה תפשו בפיוטים את מקום התלונות המרות על הגלות הקשה. אך כמובן אין זו אלא הצעה גרידא, וייתכן מאוד שההבדל בין שני פייטנינו הגדולים נעוץ באופיים ובנטיות לבם ולא בגורמים היסטוריים חיצוניים.

על רקע זה מאלף העיון בפיוט 'ר' פינחס הכהן, פייטן שפעל באמצע המאה השמינית, כמאה שנה לאחר התייצבות השלטון המוסלמי בארץ-ישראל.<sup>37</sup> ככלל, גם 'ר' פינחס ממעט מאוד בתלונות קונקרטיות על מצוקה. אמנם, כפי שצוין, רוב פיוטיו נכתבו לימים שהעיסוק בגלות ובגאולה אינו מתבקש בהם מאליו, אך כבר ראינו בפיוט 'יני שכאשר הנושא בוער בעצמותיו של פייטן הוא מוצא הזדמנויות לעסוק בו. 'ר' פינחס ניצל הזדמנויות כאלה, כאמור, לעתים רחוקות בלבד. כך דרך משל, תוך כדי עיסוק בקרבנות שעם ישראל מעלה כדי לכפר על הגויים בחג הסוכות, הוא פונה במפתיע לתאר את כפיות הטובה של הגויים המשיבים לו רעה תחת טובה. בצד דברים כלליים כ'צַר תַּחַת אֶהְבֵּי שְׁטַנְנִי וְהִיצַר', באים גם תיאורים קונקרטיים יותר של מצוקה:

לְכַרְמִי בְּצַר וְלִזְרְעִי קָצַר,

בְּנִסְיֹת הַחֲרִיב, לָכֵן קִיצוֹ יוֹקָצַר.<sup>38</sup>

לא הצלחתי לברר את האירוע ההיסטורי המדויק של החרבת בתי הכנסת בתקופה המוסלמית הקדומה, אך תיאור גול היבולים עשוי לבטא את תחושת המועקה של החברה החקלאית אל מול

36 לעניין זמנו של 'ר' אלעזר בירבי קליר ראה מה שכתב ע' פליישר (לעיל הערה 2). עיקר ההוכחות ההיסטוריות באות שם מן הסילוק 'העת לגעור חיית יער' (ולא משרידי הסילוק הנוסף שנספח אליו בטעות), שפליישר פירשו כמושפע ממלחמות פרס וביזנטיון, ונראה שאין להוציא סילוק זה מחזקתו של הקלירי (בניגוד לדברי יהלום, פיוט ומציאות [לעיל הערה 2], עמ' 87, המפקפק בייחוס זה כנראה משום היקפו הקצר, אך מכיוון שמדובר בסילוק לתשעה באב ולא בסילוק בקדושתא אין בהיקפו כדי להוכיח דבר). למסקנה דומה, על פי פיוט אחר המיוחס לקלירי ('אותו היום אשר יבוא משיח בן דוד'), כבר הגיע שנים רבות קודם לכן 'מרקוס, במאמרו 'רבי אלעזר בירבי קליר ופיוטיו החדשים', חורבן א (תרצ"ד), עמ' 21–31; והשווה גם 'אבן-שמואל, מדרשי גאולה, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים ותל אביב תשי"ד, עמ' 154–160. אבל גם אם נפקפק בייחוסם של פיוטים אלה עלינו לקבוע שהקלירי פעל בראשית המאה השביעית, שכן בצד פיוטים רבים מאוד שלו המזכירים את השלטון הזר כמלכות אדום המזוהה עם ביזנטיון (ואף כוללים רמזים גלויים לשלטון הנוצרי), באות אצלו הזכרות ספורות – הבלוטות במיעוט – של ישמעאל (כלומר המוסלמים), ונראה אפוא שרוב פיוטיו נכתבו בעודו תחת השלטון הביזנטי, אך בסוף ימיו היה עד לכיבוש המוסלמי.

37 על זמנו של 'ר' פינחס ראה אצל אליצור (לעיל הערה 2), עמ' 4–13. לידיעות היסטוריות בודדות משירתו (כולל אלו הנדונות להלן) עיין שם, עמ' 5, הערה 25.

38 שם, עמ' 469.

עול המסים הכבד, ובראשם מס הגולגולת המפורסם. טענה דומה באה גם בפיוט אחר של ר' פינחס, לפרשת 'עשר תעשר', העוסק ישירות באיסוף היבולים:

אַרְצֵינוּ לֹא לָנוּ / וְשָׁלָנוּ לֹא לָנוּ, / לְזָרִים כּוֹחֵינוּ, / לְנִכְרִים יִגְעֵינוּ.<sup>39</sup>

תלונות אלו הן, כמדומה, ההתייחסויות הקונקרטיות היחידות בכל הקורפוס הגדול של פיוטי ר' פינחס; אך בהמשך אותו פיוט ל'עשר תעשר' מבטא ר' פינחס את מצב העם בימיו בדימויים רבי משמעות:

דְּמִינוּ לְאַנְיָה בְּלֵב יָם מְעֹכְכָה, / לֹא בָּאָה וְלֹא שָׁבָה.  
נְדָמִינוּ לְחוּלָה – לֹא מֵת וְלֹא חָיָה, / מְקוּחָ לֵךְ, מִימִית וּמְחִיחָ!

המצב המתואר כאן שונה לחלוטין מזה העולה מפיוטי ינאי והקלירי: אם אצל ינאי חשנו את מצוקת הרדיפות וחרדת הכיליון בכל עצמתן, וכנגדו אצל הקלירי בלטה תקווה קורנת לימים של גאולה, הרי כאן המצב מתואר כבלתי תקין אך סטטי: ציור האנייה שאיננה נטרפת בים, אך היא 'תקועה', מעוכבת במקומה ללא יכולת תנועה; והחולה שאמנם איננו מת אך גם אינו 'חיה' ומבריא – כל אלו מציירים כמדומה באופן ייחודי תקופה של יציבות יחסית, שבה אין העם סובל מרדיפות מכוונות ופוגעות מצד אחד, אך מצד שני כבר נתבדו בה תקוות הגאולה שנתלו בשינויי השלטון של ראשית המאה השביעית. ארץ־ישראל נתונה תחת שלטון זר, גם אם לא הרסני ופוגע, ואין כל תקווה לשינוי קרוב.

עיון במכלול יצירתם של שלושת הפייטנים אפשר אפוא לעמוד על רחשי הלב של יהודי ארץ־ישראל בשלוש תקופות משנה בימי הפייטנות הקלסית: זעקת המצוקה של אמצע המאה השישית; סערת התקוות המשיחיות של ראשית המאה השביעית; ומועקת הסטטיות של השלטון המוסלמי המתייציב באמצע המאה השמינית. למרות השתעבדותו הכמעט מוחלטת של הפיוט הקלסי לנושאים לימודיים, וזיקתו הגדולה למקראות ולמדרשות, מביעים הפייטנים בין הדין – אף אם לעתים רחוקות יחסית – גם את רחשי לבם, ומשמשים פה למצב העם בתקופתם.