

# הפולמוס היהודי האנטי-נוצרי לדורותיו

דניאל י' לסקר

לכבוד פירסום "פולמוס נסתור הכומר" במהדורתנו, פנתה אלי מערכת כתב העת "פעמים" כדי שאסכם בכמה מילים את השינויים ואת ההמשכיות שבפולמוס היהודי האנטי-נוצרי, ובעונג רב אני נענה לפנייתם.

ממחקרנו על תולדות ספרי הפולמוס "קצה מגאדלה אלסקף" ו"ספר נסתור הכומר" (שקראנו להם "פולמוס נסתור הכומר") עולה מסקנה מרכזית, והיא המהות הבלתי משתנה של הפולמוס היהודי האנטי-נוצרי לאורך הדורות. למרות שאפשר להצביע על שינויים מסוימים שחלו בוויכוח בין הדתות במרוצת הזמן, נדמה שספרנו מראה עד כמה הקווים הכלליים של הפולמוס נשארו בעינם.

החיבורים שחקרנו השתנו רבות בעצמם במעבר מהמזרח המוסלמי, שבו נתחבר החיבור בערבית יהודית במאה התשיעית; דרך חצי האי האיברי ודרום צרפת, שם הפך החיבור במאה הי"ב להיות "ספר נסתור הכומר" העברי, החיבור האנטי-נוצרי הראשון באירופה הנוצרית; דרך אשכנז, שבה השפיע הספר רבות על הפולמוס היהודי-נוצרי, כפי שאפשר להבחין, למשל, ב"ספר נצחון ישן"; ועבור לביזנטיון, שבה התגבשה צורתו המאוחרת ביותר של החיבור, במאה הט"ז. במהדורתנו, במנגנון הביקורתי ובפירוש, ניסינו להצביע על השינויים הטקסטואליים שחלו בספר ולהראות כיצד שימש חיבור אחד קהלי יעד רבים. ההבדלים הטקסטואליים שב"פולמוס נסתור הכומר" קיצוניים למדי, יותר מאשר בחיבורי פולמוס אחרים, אבל ידועים גם חיבורים פולמוסיים אחרים שהשתנו רבות תחת ידיהם של עורכים או סופרים.<sup>1</sup>

מלבד השינויים שנכנסו לחיבורים מסוימים, אפשר להיווכח גם שהיו תמורות משמעותיות בפולמוס היהודי-נוצרי בימי הביניים. אחרי אלף שנים ויותר של נסיונות נוצריים לשכנע יהודים להתנצר, באמצעות פסוקים מקראיים (שיטת טיעון שאינה תופסת מקום מרכזי ב"פולמוס נסתור הכומר"), פנו פולמוסיהם לכיוונים חדשים. במאה הי"ב החלו הנוצרים, כנראה תחת השפעתו של התאולוג אנסלם איש קנטרברי, להשתמש

\* הדברים מבוססים על דיון שהתנהל במכון בן-צבי לרגל הופעת הספר "פולמוס נסתור הכומר", ד בכסלו תשנ"ז (15 בנובמבר 1996).

1 ראה, למשל, את החיבורים שמסביב ל"ספר נצחון ישן", או הרצוניות השונות של "הספר אבן בחן" של שם טוב אבן שפרוט.

בסברה לוגית (ratio) כדי לקדם את טענות הנצרות. באותה תקופה ראו כמה נוצרים – במיוחד פטרוס אלפונסיס ופטרוס ונראביליס – את הספרות הרבנית כמקור לפולמוס. מגמות אלה התחזקו במאה הי"ג ונוצרים השתמשו בתלמוד ובמדרש כהוכחה של טיפשות היהודים ורשעותם (כמו בוויכוח פריס), או כאישור הדוקטרינות המרכזיות של הנצרות (כמו בוויכוח ברצלונה). עד סוף המאה הי"ד, היה הפולמוס הפילוסופי בעיצומו סביב נושאי דיון שהם העיקרים הנוצריים הבעייתיים ביותר – השילוש, התגשמות האל (אינקרנציה), הטרונסובסטנציה<sup>2</sup> ולידת הבתולים.<sup>3</sup>

לאור תמורות אלו בפולמוס היהודי-הנוצרי, הרגישו פולמוסנים יהודים צורך לחדש דרכי שכנוע חדשים, ולחבר חיבורים פולמוסיים חדשים, כדי להגן על הספרות הבתרי-מקראית וכדי להתמודד עם הטענות הנוצריות המבוססות על השכל. בין ספרי הפולמוס החדשים העוסקים בנושאים אלה היו "ויכוח הרמב"ן" (בעקבות ויכוח ברצלונה והשימוש הנוצרי בתלמוד לטעון שהנצרות היא הדת האמיתית), וכן "ספר ביטול עיקרי הנוצרים" לחסדאי קרשקש ו"אגרת אל תהי כאבותיך" לפרופיט דוראן (המוקדשים לטיעונים פילוסופיים). חיבורים מקיפים – כגון "ספר הנצחון" ליום טוב ליפמן מילהוזין ו"ספר אבן בחן" לשם טוב אבן שפרוט – התייחסו לכל הנושאים: הוכחות מקראיות, טיעונים פילוסופיים וספרות רבנית. החיבורים הנזכרים דנו בהרבה נושאים החסרים ב"פולמוס נסתור הכומר", נושאים שהתחדשו בוויכוח במשך הדורות.

עם כל זאת, למרות חוסר ההתייחסות לנושאי ויכוח חדשים, המשיך "ספר נסתור הכומר" העברי להיות ספר פולמוס מאוד פופולרי בארצות הנצרות. עורכים או סופרים הכניסו לחיבור את השינויים הטקסטואליים שהצבעו עליהם בספרנו, אבל התמורות האלה היו אך ורק בצורה החיצונית של החיבור (למשל, בשפה, בחריפות הלשון ובסדר הפסקאות) ולא במהות הטיעונים. מלבד זאת, אנו למדים מריבוי כתיבי היד של "קצה מגדלה אלאסקף" בערבית-יהודית, שגם בארצות האסלאם נשאר חיבור זה מבוקש לאורך הדורות. אם ספר שלא עודכן כדי לכלול בו התייחסות לנושאים השונים שנתחדשו בפולמוס היהודי האנטינוצרי המשיך להיות מבוקש בציבור היהודי, מסתבר שהיתה רציפות משמעותית בטענות היהודיות נגד הנצרות.

הרושם שהפולמוס היהודי-הנוצרי נשאר אחיד לאורך הדורות מתחזק כאשר בוחנים את השפעתם הוויכוח של מאורעות היסטוריים מרכזיים על הוויכוח. אכן, יש טענות היסטוריות בספרות הפולמוס, למשל שחולשת היהודים מצביעה על איצדקת דתם, לדעת הנוצרים. ברם, קשה לומר שאפשר להרגיש השפעה מכרעת, או אפילו חזקה, של מאורעות ספציפיים על הפולמוס. כך, מסעי הצלב נזכרים בכמה מקומות בחיבורים

2 כלומר, האמונה שהלחם הקדוש והיין שבמיסה הנוצרית הם דמו ובשרו של ישו.

3 ראה: ע' פונקשטיין, "התמורות בוויכוח הדת בין יהודים לנוצרים במאה הי"ב", ציון לג (תשכ"ח), עמ' 125-149; R. Chazan, *Daggers of Faith, Thirteenth Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley 1989; Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1976

פולמוסיים, אבל מקומם שולי למדי. הטבח של היהודים במסע הצלב הראשון, והמאבק המתמשך בין הנצרות והאסלאם לאורך מאות שנים, לא תרמו באופן משמעותי לשינויים בטיעוני המתפלמסים. גם הגירושים – במיוחד גירוש ספרד – כמעט ולא הותירו רושם על הוויכוח. למשל, אין הבדל גדול בין ספרי הפולמוס של דון יצחק אברבנאל, שנתחברו מיד אחרי הגירוש, לבין ספרי הפולמוס של קודמיו מלפני הגירוש. הנושאים המפרידים בין התאולוגיה היהודית והנוצרית הם מעל להיסטוריה.<sup>4</sup>

הרציפות בפולמוס היהודי-הנוצרי נראית גם בספרי ויכוח המתחברים בעת החדשה. עד ימינו מנסים נוצרים לשכנע יהודים להתנצר, ויהודים עדיין מחברים ספרי פולמוס ואפולוגטיקה. ספרות זו מזכירה מאוד את החיבורים של ימי הביניים, וקשה להבחין השפעה של המודרניות עליה. דומה כי במידה מסוימת יכול היה ספר כמו "נסתור הכומר" לשרת חלק מהאוכלוסייה היהודית אפילו בעת החדשה.<sup>5</sup>

מה הם אפוא הקווים הבסיסיים של הוויכוח היהודי נגד הנצרות שנשארו לאורך הדורות וש אפשר להבחין בהם ב"פולמוס נסתור הכומר"? כשתיארנו את היחידות המרכיבות את "פולמוס נסתור הכומר", חילקנו אותן כך: יחידה שבה מוצעים מועמדים ראויים יותר לאלוהות מישו; קטעים הכוללים ביקורת על דוקטרינות השילוש והאינקרנציה; דיונים על תקפות התורה; טיעונים נגד אלוהותו של ישו; סתירות בברית החדשה; תיאור הצליבה. אפשר לסכם את הטענות של "פולמוס נסתור הכומר" בדרך הבאה: הסיפור של ישו העולה מן הברית החדשה אינו מצדיק את האמונה הנוצרית שישו היה גם אל וגם משיח. ישו לא היה אל, שהרי גם התורה וגם השכל הישר אינם מרשים אמונה שאלוהים יתגשם כבן אדם; ישו גם לא היה משיח, כיוון שסתר את תורת משה, במקום לחזקה. כל הטיעונים האחרים, המופיעים בספרות הוויכוח אחרי "פולמוס נסתור הכומר" – מטענות פרשניות מהתנ"ך ומספרות חז"ל, דרך טענות היסטוריות וחברתיות עד טענות פילוסופיות מתוחכמות – רק מחזקים אמיתות בסיסיות אלה בפולמוס היהודי האנטי-נוצרי: יהודי אינו יכול לקבל את ישו כמשיח ואת הנצרות כדת אמיתית. "קצה" מגאדלה' אלאסקה" ו"ספר נסתור הכומר" היו חיבורים פופולריים בימי הביניים. למרות סגנונם המקוטע (עם השבר ב"קצה מגאדלה' אלאסקה" המתואר על ידי שרה סטרומזה), ולמרות התעלמותם מנושאים חדשים בוויכוח, דור אחרי דור של יהודים שחיפשו את התשובה היהודית למיסיונרים נוצרים מצאו בהם מענה למבוקשם. במהדורתנו ניסינו לשחזר חיבורים אלה, להציג אותם בפני קהל קוראים חדש ולהראות את מקומם בתולדות הפולמוס היהודי האנטי-נוצרי לדורותיו.

4 התייחסתי למסעי הצלב בהרצאה שנשאתי בכנס על מסעי הצלב והצלבנים באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, בחודש יוני 1996. לגירוש ספרד, ראה מאמרי: D.J. Lasker, "Jewish-Christian Polemics in Light of the Expulsion from Spain", *Judaism* 162 (1992), pp. 148–155

5 למרות הדמיון בטענות בין החיבורים בני זמננו לבין חיבורי ימי הביניים כמו "ספר נסתור הכומר", יש ביניהם הבדל משמעותי חשוב אחד לפחות: טון הוויכוח בימינו הוא בדרך כלל הרבה פחות חריף ויותר מנומס – ראה למשל: M. Wyschogrod and D. Berger, *Jews and "Jewish Christianity"*, New York 1978

# הפולמוס ושברו

שרה סטרומזה

דרכו של עולם, בשעה שאדם כותב מבוא לספר, הריהו מכנס לתוכו כל שהוא מבקש לומר עליו, ומכאן ואילך ניטלת רשות הדיבור ממנו וניתנת לקוראים. אך מכיוון שניתנה לי הזדמנות חוזרת, שבתתי ועיינתי במבוא ל"פולמוס נסתור הכומר", ודומני שיש דברים שלא אמרנו – דניאל לסקר ואני – במבוא, או שנרמזו בו ומן הראוי שיאמרו במפורש. את חידת תחילתו של החיבור שבו אנו עוסקים לא פתרנו בוודאות. כפי שניסינו להראות, נראה שהוקרתו במקורות שונים: ספרות יהודית, עיבודים יהודיים של חומר נוצרי אפוקריפי, שנעשה בו שימוש (יהודי או יהודי-נוצרי) לצורך פולמוס נגד הנצרות, ופולמוסים מוסלמיים נגד הנצרות. ייתכן שבתחילה לא היה חיבור זה אלא אוסף של ראשי פרקים, מעין כרטסות המוצעות לפני המתפלמס כדי שיסדרן וישתמש בהן כפי כשרונו וצרכיו. מלבד ספרות כתובה המשוקעת בחיבור, אפשר שהשפיעה עליו גם מסורת של פולמוסים בעל פה. אך מנקודה מסוימת בזמן – להערכתנו, בסביבות המאה התשיעית לסה"נ – מתגבש מעשה הטלאים הזה. ואף אם ניתן עדיין להבחין בתפרים הגסים למדי המחברים את מרכיביו הקודמים של החיבור, ארגונם של מרכיבים אלה (ובעיקר "אשכולות" של טיעונים בעלי אופי דומה) נעשה קבוע במידה רבה, וסיפור המסגרת מלכד את כל המרכיבים יחד והופכם לחיבור לכל דבר, בעל שם וזהות משלו: "קצה מגאדלה אלאסקף". כך ראה אותו המתרגם לעברית, שהפכו (כנראה במאה ה"א) ל"ספר נסתור הכומר", וכך ראהו במאה ה"ג המלומד היהודי סעד אבן פמונה.

לכאורה, אלף השנים שחלפו מאז נתגבש החיבור צריכות היו להספיק כדי שזהותו ואחדותו הספרותית ייהפכו להיות מובנים מאליהם, וכדי שמיותר יהיה להצהיר עליהם כשם שמיותר, למשל, להכריז על אחדותם של חיבורים כמו "ספר האמונות והדעות" לרס"ג, או "ספר הכוזרי" לריה"ל, אף שגם בהם ניתן לראות סימנים של שלבי עריכה קודמים. אך בניגוד לחיבורים אלה, זהותו של "קצה מגאדלה אלאסקף" כחיבור עצמאי עדיין ראויה לציון מפורש, משום גלגוליו המאוחרים. בתאריך בלתי ידוע (בין המאה ה"ג למאה ה"ט) נשתבש סדר הקונטרסים באחד מכתבי היד, והם אוחו או צורפו בסדר הפוך, תוך צירוף טיעונים שאינם שייכים זה לזה, ובאופן שטיעונים, ואף פסוקי מקרא, נקטעו באמצעם. שיבוש כזה אינו נדיר, אך בדרך כלל הוא מוגבל לכתב יד אחד בלבד: מעתיק נבון, או מי שמזמין העתקה, יבחין בשיבוש וימנע מהעתקתו, או שיתמזל מזלו מלכתחילה ויעמוד לרשותו כתב יד מתוקן. במקרה שלפנינו, נראה מצד אחד כאילו כלו כל כתבי היד המתוקנים מן השוק, ומצד אחר לא הבחין איש בשיבוש. החיבור, שהיה נפוץ ומבוקש מאוד, הועתק שוב ושוב בלי שהמעתיקים או הקוראים יתמהו על חוסר

הרצף הקיצוני שבו. כתוצאה מכך הפכה תקלה רגילה של כורך ושל מעתיק לטראומה, מעין "שבר גאולוגי", ששינה את הטופוגרפיה של החיבור והחזירו למצב הדומה למצבו ההילולי: מחיבור מסודר ומגובש שב החיבור והפך לאוסף טיעונים המתחלפים בצורה חסרת לכידות. ה"שבר" מאפיין את מרבית כתיבי היד שברשותנו: הוא מצלק את כתב היד השלם היחיד של "קצה מגאדלה אלסקף", ואותותיו ניכרים בקטעים משלושה עשר כתיבי יד שונים.

לא רק המעתיקים של כתיבי היד, אלא גם החוקרים בני זמננו לא הבחינו בשיבוש: ליאון שלוסברג פרסם לפני מאה שנים את הנוסח המשובש, ואף דניאל לסקר ואני עסקנו בו כמה שנים, תוך שאנו מתקשים בהבדלים בין הנוסח העברי למקור הערבי ומעלים השערות שונות ומשונות, בטרם עמדנו על מקור הטעות. ונשאלת השאלה: חוקרים מודרניים, הקוראים את המקורות מתוך ריחוק מחקרי, מטבעם שהם מוכנים לקבל כמושא מחקרם גם חיבור בלתי הגיוני, אבל קוראים בימי הביניים, שחיפשו ללמוד מן הכתוב אמת כלשהי, מה מצאו בחיבור מבולבל כל כך? מקובל לומר שהפולמוסים נועדו בדרך כלל לשימוש פנימי, בתוך הקהילה עצמה, ולשכנוע עצמי; לפי כלל זה היינו אומרים שיהודים העתיקו את "קצה מגאדלה אלסקף", או רכשו אותו, כדי להבין טוב יותר את הטענות הנוצריות וכדי להיות מסוגלים להתגונן מפניהן, הן בעבור עצמם והן כדי לחנך את בני קהילתם. אך כאשר החיבור מבולבל וקופצני כל כך, מה תועלת מצאו בו הקוראים? כדי לנסות להשיב על שאלה זו, ולו תשובה חלקית, עלינו לבחון היבטים שונים שלה, החל בדרך הכנתם והעתקם של כתיבי היד, עבור דרך שאלות היסטוריות וחברתיות הנוגעות לקהילות ישראל ולעולם הסובב אותן, וכלה בשאלות ספרותיות הנוגעות לטיב ספרות הפולמוס, מטרתה וקהל קוראיה. כאן אנסה להתייחס אך ורק להיבט אחרון זה, ולהעלות כמה הצעות באשר לקהל קוראיו של הפולמוס ומה שביקשו למצוא בו.

א – בדרך כלל אנו מתייחסים לספרות הפולמוס כאל כלי נשק במלחמה רעיונית: הרי זוהי משמעותה היסודית של המילה היוונית "פולמוס". במובן זה יכולה ספרות הפולמוס להיראות כמשקפת הסתגרות רעיונית ודתית של כותביה וקוראיה. אך דומני שלצד ההתגוננות וההסתגרות, מעידה ספרות הפולמוס דווקא על פתיחות, שכן אחד המניעים המרכזיים של כותבי הפולמוסים וקוראיהם היתה הסקרנות להכיר דתות אחרות ואת אמונותיהן. נראה שבעבור יהודים רבים היתה ספרות הפולמוס דרך חשובה, ולפעמים יחידה, להיכרות כזו. חשיפה מעמיקה לדת אחרת חשפה את הקורא לסכנת השמד, אך מאחר שבספרות הפולמוס מלווה הצגת הדת האחרת (הנצרות, במקרה שלפנינו) בהפרכתה, היא נחשבה לדרך בטוחה באופן יחסי להיכרות. "קצה מגאדלה אלסקף" זכה לתפוצה גדולה בעולם דובר הערבית גם אחרי שהנצרות נדחתה מעמדת הבכורה התרבותית בו, והאיום האינטלקטואלי שהיוותה הנצרות לגבי הקהילה היהודית באזור זה היה מוגבל. בנסיבות אלה, סביר להניח שהסקרנות ביחס לנצרות, ולא דווקא החשש והצורך בהתגוננות, היתה סיבה מכרעת לתפוצה הגדולה של החיבור. אם כן הדבר, אפשר לשער שבעבור קוראי החיבור לא היתה העקביות הרעיונית של החיבור חשובה

מאוד. הקוראים היו מוכנים כנראה לפנות אל מה שמצוי בהישג ידם, גם אל חיבור שבאופן ברור הוא קטוע ולקוי מבחינה לוגית, ובלבד שישמש עבורם צוהר להצצה מבוקרת, מעין "סיור מודרך", בתולדות הנצרות ועיקריה.

ב – גם אם נקבל שחיבורי הפולמוס שימשו בעיקר לשכנוע פנימי, ברור שהם לא פעלו רק – ואולי לא בעיקר – על יסוד שכנוע לוגי, אלא כוחם היה ברטוריקה שלהם. גם מבחינה זו אין עקביות הטיעון מרכזית לייעילותו: כתב הפולמוס מתכוון לשכנע גם באמצעות צלילים, מילים וחזרות, כמעט כהשבעה מגית. חיבור כ"קצה מגאדלה אלאסקף" מצטיין בשילוב של קטעים בעלי אופי מלומד עם קטעים בעלי אופי סיפורי, שילוב של סגנון חמור עם סרקוזם ולשון בוטה. "השבר" הקוטע את רצף המחשבה בקטעים שונים לא חיבל, כנראה, בכוחו הרטורי של החיבור. יתר על כן, העובדה ש"השבר" קטע טיעונים לשניים גרמה לכך שהם נראים כמופיעים כמה פעמים בתוך החיבור. חזרות מרובות כאלה הן פגם בחיבור פילוסופי-תאולוגי, אך הן מעלה מבחינת כוחו של החיבור כהשבעה לשכנוע עצמי.

ג – אף אם נכון הוא שהפולמוס נכתב בעיקר לצורכי פנים, נראה שהדי ההתקפה היהודית על הנוצרים, ואולי אף ההדים של החיבור המסוים שבו אנו עוסקים, הגיעו לקהל לא יהודי. לפני כמה שנים הפנה אותי שאול שקד לקטע מחיבור הנמצא בגניזה, שסימנו T-S Ar. 52. 244. הרושם היה שהחיבור קשור בדרך כלשהי ל"קצה מגאדלה אלאסקף", אך שלא כיתר הקטעים מחיבור זה, הכתובים – כמותם כרוב החיבורים בערבית-יהודית – באותיות עבריות, קטע זה כתוב באותיות ערביות. ואכן, מתברר שהקטע כולל תשובות (נוצרות, מן הסתם) על טיעונים אנטי-נוצריים דומים לאלה המופיעים ב"קצה מגאדלה אלאסקף". בחיבור היהודי מועלית, למשל, הטענה שאם ישו בחר מרצונו להירדף ולהיצלב, הרי השיג בכך את מטרתו, ואין מקום להתאבל על מותו. קטע הגניזה מזכיר פיתוח של אותו טיעון: הורגיו של ישו מילאו בכך את רצונו, ועל כן אינם ראויים לעונש. מחבר הקטע משיב על כך כי אלוהים שופט על פי צפונות הלב, והורגיו של ישו כיוונו להשמידו. המסקנה המתחייבת מכך היא, לדעתו, כי היהודים לא יימלטו מאש הגיהנום.

אין לדעת אם המחבר של קטע הגניזה קרא דווקא את "קצה מגאדלה אלאסקף", אך נראה ודאי שהוא הכיר חיבורי פולמוס יהודיים מסוגו, וטרח להשיב עליהם. לא פחות מעניינת מבחינתנו היא העובדה שגם תשובה נוצרית זו מצאה את דרכה אל הגניזה, שהיא אבי-הטיפוס של מה שמכונה היום "ארון הספרים היהודי". מסתבר, שאף כי עיקר הכתיבה האנטי-נוצרית הופנתה לצורכי שכנוע פנימי ולא לצורכי תעמולה וויכוח, היו יהודים שעשו מאמץ לעדכן את ההיכרות עם הדת הנוצרית, לעמוד מקרוב על טיעוניה המתחדשים ולשמור על מה שניתן לקרוא "קשר פולמוסי".

אין ביכולתי להוכיח אף לא אחת מההערות שהבאתי כאן: אין הן אלא הצעות לכיווני מחשבה ביחס לתפקיד הפולמוס בספרות היהודית. אך דומני שיש בהן כדי להראות כי חקר הספרות הפולמוסית אינו יכול להסתכם בניתוח תוכנו של חיבור פולמוסי כלשהו.

בהיעדר ארכיון הקלטות תישאר עדותו של כל חיבור בגדר תמונה שטוחה וחסרת חיים. השימוש בעדות משלימה, בין אם היא עדותם החומרית של כתבי היד או עדותם של פולמוסים אחרים ומקום הימצאם, עשוי להוסיף לספרות הפולמוסית ממד של עומק.

דניאל י' לסקר ושרה סטרומזה

# פולמוס נסתור הכומר

מהדורה ביקורתית



# בעקבות המהדורה החדשה של קצה מגאדלה אלסקף

הרהורים על אופיו הספרותי והקשרו התרבותי

דוד סקליר

אנחנו אסירי תודה למהדירים של ספר קצה מגאדלה אלסקף (להלן "קצה") וספר נסתור הכומר (להלן "נסתור") על המהדורה המצוינת שיצאה מתחת ידם. הם הצילו חיבור שההוצאה הראשונה של המקור הערבי שלו היתה מבוססת על כתב יד יחיד, שאופיו המשובש הקשה מאוד על השימוש והמחקר בספר. על סמך הרבה קטעי כתב יד, בעיקר מגניזת קהיר ומאוסף פירקוביץ' שבפטרבורג, הם הרכיבו מהדורה משוכללת, המצביעה על מורכבות ההיסטוריה של החיבור; והוסיפו הקדמות והערות מאלפות ותרגום לאנגלית. זו הזדמנות לחזור ולחשוב על אופיו של הספר, על הסוגה הספרותית והרקע התרבותי שלו.

ביסוד הספר סיפור מסגרת של כומר נוצרי שהתגיר וכתב לכומר עמית כדי להוכיח לו את נכונות הצעד שנקט בו ואת הפסד הנצרות. לתוך המסגרת הזאת הכניס המחבר את טיעוניו. הטענות אינם ערוכים באופן הגיוני, ויש לספר אופי של ליקוט ממקורות שונים יותר מאשר חיבור מחושב מראש. האופי הליקוטי הזה אפשר למעתיקים במשך הדורות להוסיף ולשנות את הטקסט והם יצרו מהדורות שונות של הספר.<sup>1</sup> "קצה" היה ספר פופולרי למדי והיו לו חיים ארוכים ומגוונים.

כפי שקבעו המהדירים, כתב הפולמוס הזה חובר בצפון-מערב עיראק או בסוריה, על ידי יהודי שהכיר את הנצרות מקרוב והיה מעורב עמוקות בתרבות הערבית.<sup>2</sup> קביעת זמן החיבור מבוססת על כמה עובדות, שביחד מצביעות על אמצע המאה התשיעית. יש כמה קווי דמיון בין טענות נגד הנצרות שנמצאות ב"קצה" לבין אלה שבספרי דאוד אלמקמץ, הפילוסוף היהודי הראשון המוכר לנו, שהיה פעיל באמצע המאה התשיעית. אלמקמץ התפלמס עם הנצרות גם בספר הפילוסופי שלו, "עשרון מקאלה" (עשרים מאמרים), וגם בשני ספרי פולמוס, "כתאב אלצ'רא'ה" (ספר המעורר להתקפה), וה"רד עלי אלנצ'ראי מן טריק אלקיאס" (תשובה לנצרות מן דרך השכל).<sup>3</sup> יתר על כן, יש מקבילות ברורות בין הספר שלנו ובין כמה חיבורים מוסלמיים נגד הנצרות שנכתבו באמצע המאה

1 קצה, עמ' 14-17 (תולדות הטקסט, הנוסחים).

2 קצה, 8-14 (המחבר).

3 על החיבורים של אלמקמץ, ראה סטרומזה, אלמקמץ, עמ' 20-23.



התשיעית. אולם, עדיין לא ברור האם המחבר של "קצה" לקח מן המוסלמים או להפך;<sup>4</sup> לנקודה הזאת עוד נחזור.

ההוכחה החזקה ביותר לקדמות הספר באה אולי מכתבי היד עצמם. בין קטעי הגניזה של החיבור יש קבוצה של כתבי יד שנכתבו בכתב ערבית-יהודית שונה מן הכתיב הקלסי המצוי: מדובר בכתב פונטי, הנמצא במכתבים כתובים על פפירוס מן המאה התשיעית ובכמה קטעים ספרותיים, כגון תרגום של ספר תהלים לערבית ותרגום של הלכות פסוקות. יהושע בלאו וסיימון הופקינס, אשר חקרו כתיב זה, הציעו שהשימוש בו נעשה תחילה על ידי כתבי מכתבים שלא הכירו את הספרות הערבית ואת הכתיב הקלסי שלה, וכן שהכתיב היה בשימוש עד שההפצה הנרחבת של תרגום רס"ג – שהיה נעתק בכתב הקלסי – הביא להעלמו.<sup>5</sup> מכאן עולה שהכתיב הפונטי היה בשימוש עד למחצית הראשונה של המאה העשירית בערך, ולפיכך סביר להניח שספר כמו "קצה", שנעתק בכתב הזה, חובר במאה התשיעית.

המהדורה שבפנינו באה בעקבות היסטוריה מפותלת מאוד של החיבור המקורי. חלקים של הספר שרדו בכשלושים וחמישה קטעי גניזה, ובהם מוצגות מהדורות שונות, שהתפתחו במשך השנים.<sup>6</sup> הנוסח שנשתמר בקטעים עם הכתיב הפונטי נראה קצר וקדום מן האחרים. מהדורה אחת של הספר תורגמה לעברית בשם "פולמוס נסתור הכומר" לפני שנת 1170, בספר או בפרובנס, וגם התרגום שרד בשלושה כתבי יד, השונים מאוד אחד מהשני.<sup>7</sup> כתב היד היחיד המכיל את כל הטקסט הערבי הוא כתב יד פריס, שנעתק במאה ה"ט" או ה"ז", ובו מהדורה משובשת מאוד, המאוחרת אף מזו של התרגום; ממהדורה זו נדפס הספר בשנת 1880.

הטקסט של כתב יד פריס משובש כל כך, שעד לאחרונה חוקרים רבים לא הכירו שיש קשר בין "קצה" הערבי ולבין "נסתור" העברי. השיבוש נגרם כנראה על ידי כתב יד קדום ממנו, שסדר הדפים שלו השתבש, וכמה מדפיו נקרעו ושוחזרו בצורה לא נכונה, כפי שקרה לעתים קרובות בכתבי יד של חיבורים בערבית-יהודית. ואז בא לבלר והעתיק את כתב היד המשובש, ויצר חיבור מלא דילוגים וקשרים לא מובנים. רק אחרי מאמצים רבים מאוד הצליחו מהדירי הספר, בסיוע התרגום וקטעי הגניזה, לשחזר את סדר הטעונים בצורה המתקרבת לסדר המקורי.

"קצה" הוא אחד החיבורים הראשונים של הספרות שנכתבה בערבית-יהודית ושל הספרות היהודית בימי הביניים בכלל. הוא חובר או לוקט בתקופה שהתרבות היהודית היתה במעבר מתרבות שבעל פה לתרבות שבכתב, וכן מחיבורים אנונימיים או פסוידונימיים – כגון הספר שלנו – לחיבורים עם חותם ברור של המחבר; היתה זו התקופה שבה

4 קצה, עמ' 11.

5 המחקר הראשון בעניין הוא בלארהופקינס, כתיב. להמשך המחקר, ראה בלארהופקינס, פפירוסים: בלאו, קטע קדום.

6 על הנוסחים השונים של הספר, ראה קצה, עמ' 16-17.

7 קצה, עמ' 17-22.

התפתח המושג של ספר שאישיות המחבר בולט וניכר בו. תמורות אלה התרחשו על רקע הספרות הערבית ובהשראתה.

המעבר ניכר בתחום ספרותי אחר, ספרות ההלכה. אין הרבה חיבורים בהלכה לפני המאה העשירית, ורובם ליקוטים אנונימיים או כמעט אנונימיים, כגון ספר המעשים לבני ארץ ישראל, הלכות פסוקות (המיוחס ליהודאי גאון מן המאה השמינית), או הלכות גדולות (מאת שמעון קיארה מן המאה התשיעית).<sup>8</sup> בחיבורים מעין אלו, הרקע שבעל פה של התוכן ניכר בבירור, ועיקר התרומה של המחבר היא בבחירת החומר, בניסוחו ובסידורו. אפילו ספר כגון השאלות, שנקרא על שם הרב אחא משבחא, משקף כנראה מסורת של דרשות בעל פה.<sup>9</sup>

במאה העשירית אנו מוצאים את המעבר לפעילות ספרותית חדשה. סעדיה בן יוסף גאון, שמואל בן חפני גאון והאיי בן שריא גאון ושכמותם כתבו מונוגרפיות הלכתיות, עם הקדמות, חלוקה לפרקים וסידור הגיוני ומתוכנן של החומר.<sup>10</sup> נטייה דומה מסתמנת בין הקראים, כפי שמעיד החיבור ההלכתי המונומנטלי של יעקוב אלקרקסאני, כתאב אלגאנואר ואלמראקב (ספר האורות ומגדלי הצופים). מרבית החיבורים הללו נכתבו בערבית, ולא בארמית או עברית כמו הספרים הקודמים, והיו אלה בבירור יצירות מקוריות.<sup>11</sup>

בני המאה העשירית ותחילת המאה הי"א היו מודעים מאוד להבדלים בין ספר שהוא ליקוט של חומר לבין חיבור בעל סידור מתוכנן ומוכר. לדוגמה, יוסף אלבציר הקראי כתב, בספר פולמוסו נגד הטענה שהקראן הוא נס (אעג'אז אלקראן), שאנו יודעים שמובאה או ציטוט מכתאב אלגאמאנת (ספר אמונות ודעות) מאת סעדיה גאון או מן אלגיאמע אלכביר (המאסף הגדול) של אבו האשם הוא אכן חלק אמיתי ומוכר של הספרים הללו, מכיוון שמחברים אלו חיברו את ספריהם וחילקו אותם לפרקים. לעומת זאת, אין הדבר כן לגבי הקראן, שחלקים שונים ממנו נמסרו על ידי מחמד בהזדמנויות שונות, נאספו רק אחרי מותו ונקבעו במהדורה קאנונית על ידי הכליפה עת'מאן.<sup>12</sup> טיעון דומה נמצא

8 בנוגע לשני האחרונים, זהות המחבר היתה כה עלומה שחוקרים עד לדורות האחרונים התלבטו בקביעת מחבריהם. לאחרונה נחמן דנציג (דנציג, הלכות פסוקות, עמ' 17-37) ניסה להוכיח שיהודאי גאון הוא המחבר של הלכות פסוקות, אך גם הוא מודע לספקות ולשאלות שנותרו פתוחות.

9 על אופיו של ספר השאלות ויחסו לאחא משבחא, ראה ברודי, שאלות.

10 נראה שהראשון שכתב חיבור בצורה כזאת היה האיי בן דוד גאון (שימש גאון פומבדיתא בשנים 890-898) שכתב ספר בעברית על הלוח נגד הקראים. עליו ראה סקליר, רשב"ח, עמ' 71, 76.

11 אין זה המקום לדון בסיבות שהביאו לשינוי הזה בספרות ההלכה, אך הן היו מורכבות, וקשורות לשינויים שחלו בישיבות הגאונים ולמגע שלהם עם משכילים, חסרי חינוך תלמודי, המעורבים בתרבות הערבית. התמורות היו קשורות גם להתפתחויות אחרות, כגון השימוש החדש בנייר להערכת ספרים (במקום קלף), היחלשות הישיבות כמוסדות, ועוד. על התפתחויות אלו, ראה סקליר, רשב"ח, עמ' 50-54, 69-96. רינה דרורי הסבירה את התפנית הזאת על בסיס הפעילות הספרותית של הקראים, שלא היו כבולים על ידי הנורמות הספרותיות המסורתיות, ותגובת רס"ג לפעילותם זו: ראה דרורי, ראשית המגעים.

12 הספר של אלבציר מתואר בסקליר, פולמוס. הקטע המופנה אליו כאן נמצא בכ"י RNL Yevr.- Arab. I:3022, עמ' x10-x11.

בפולמוס אנונימי נגד השומרונים, שבו המחבר טען שאנו יודעים באופן אינטואיטיווי שפרקים מתוך ספר ירמיהו נתחברו על ידי ירמיהו כמו שאנחנו יודעים שחלקים של כתאב אלאנאר הם באמת מאת אלקרקסאני או שחלקים של כתאב אלהאוי פי אלטב (ספר המקיף ברפואה) הם מאת אלראזי.<sup>13</sup>

לכן, בתקופה זו אנשים הכירו בשני סוגים של ספרות: האחד, חיבורים עם מבנה ותוכן קבוע, אותם השתדלו המעתיקים להעתיק בצורה שבה יצאו מקולמוסי מחבריהם; והשני, ליקוטים עם מבנה לא מחייב וייחוס לא ברור. ההבדל בין הסוגים בא לידי ביטוי מובהק בספר אלהאוי (ספר המקיף) של דוד בן סעדיה אלגר. דוד בן סעדיה חי בספרד, והיה חלק מחוג המשכילים של שמואל הנגיד בגרנדה ברבע השני של המאה ה"א".<sup>14</sup> מדובר בספר הלכה, המחולק לדיונים בערבית וקיצורים בארמית. הדיונים בערבית מסודרים בצורה הדומה מאוד לחיבורים המונוגרפיים של הגאונים: הם מחולקים לפרקים ולתת-פרקים, עם דיון במקורות וסידור שיטתי של החומר. כך הסביר אלגר את הצורך בקיצורים בארמית:

אני חושב שראוי גם כן לכתוב תרגום של החיבור שכתבתי בדיואן שלי בערבית ללשון ארמית שהוא לשון אנשי התלמוד ושהשתמש בו בעל הלכות גדולות. (אני עושה זאת)... (כדי שהקורא) יכול להעתיק ממני איך לכתוב, אם הוא רוצה לחבר הלכה או הלכות או מה שהוא אחר, ממה שהוא צריך מבחינת כתיבת דין או הלכה.<sup>15</sup>

דוד בן סעדיה התכוון לומר שאם אדם היה רוצה לחבר ליקוט של הלכות, הוא יכול היה להעתיק מספרו שלו. ברור שהוא ראה בחיבורים או בליקוטי הלכות דוגמת הלכות גדולות סוגה ספרותית נפרדת, שבה נכון היה למעתיק לשנות או להרחיב כפי הצורך. "קצה" שייך, כאמור, לסוגת הליקוטים, שהיתה קרובה לתרבות שבעל פה, ומעתיקי הספר אכן שינו ביד רחבה את הטיעונים שבו, חידדו אותם כפי הבנתם או ניסוחם וסידרום מחדש, אולי לפי ההדגשים של הפולמוס בימיהם. כמה סימנים בספר מצביעים על הקרבה בינו לבין הספרות שבעל פה: פסוקים מן המקרא המצוטטים בספר אינם מובאים במקור העברי אלא בתרגום לערבית, אך ככל הנראה לא מתרגום מסוים;<sup>16</sup> ולפעמים, מה שנראה כמו פסוק מקראי אינו אלא תשבץ של ביטויים מקראיים. גם שימוש בחומר מן האוונגליונים האפוקריפיים כבחומר מן הברית החדשה מצביע על כך שמדובר בידיעות שנקלטו בעל פה ולא דווקא ממקורות כתובים.<sup>17</sup> אם נחזור למקבילות בין "קצה" ולבין חיבורי פולמוס

13 ראה כ"י RNL Yevr.-Arab. I:1681, עמ' 21א.

14 על דוד בן סעדיה אלגר וספרו, ראה סקליר, אלהאוי.

15 סקליר, אלהאוי, עמ' 117, 120.

16 הפסוקים אינם מצוטטים מתרגום המוכר לנו, כתרגום רס"ג. אפשר היה להגיד שהמחבר השתמש בתרגום שקדם לזה של רס"ג, אלא שהרבה פעמים לא נמסר תרגום עקבי לאותו פסוק, ולעתים קרובות התרגום אינו מדויק.

17 קצה, עמ' 10.

מוסלמיים נגד הנצרות, אפשר להציע כי במקום שצד אחד לקח מן הצד השני, שניהם השתמשו בטיעונים המשותפים לכלל המתפלמסים, ואשר נמסרו בעל פה, נשמעו בוויכוחים ונלקטו בכתב.<sup>18</sup>

באותה דרך ניתן להסביר תופעה נוספת בספר, היא השימוש הרב בשפה קוראנית. במקומות רבים נמצאים ביטויים מן הקוראן, לפעמים בתרגום לערבית של פסוקים מן התנ"ך. מכאן נוצר הרושם שהמחבר היטיב להכיר את הקוראן כל כך עד שבאופן טבעי השתמש בלשון קוראני בכתובתו. אף על פי שהמחבר היה מעורה בתרבות הערבית, נראה קצת מוזר שהקוראן היה כל כך קרוב ללבו.<sup>19</sup> אולם, אם נניח שחומר זה נקלט מטיעונים פולמוסיים שהיו בשימוש בין מוסלמים ונוצרים ונמסרו בעל פה, ניתן להבין כיצד השפה נעתקה לחיבור שלו. אפשר שחומר כזה גם נעתק ממקורות כתובים, מליקוטים קודמים וכדומה, ובכל זאת הרושם הכללי הוא של כתיבה הקרובה לתרבות שבעל פה. השוואה בין הספר שלפנינו לבין כתבים פולמוסיים אחרים מן התקופה תעזור למקם יותר את המחבר מבחינה תרבותית, בעיקר בדרך השלילה. כאמור, יש הקבלות בין טיעונים נגד הנצרות הנמצאים ב"קצה" לבין טיעונים של דוד אלמקמץ. הדבר נכון לגבי התוכן הכללי, אך רמת הדיון שונה מאוד: אין בספרנו עומק פילוסופי.<sup>20</sup>

השוני הולך ומעמיק כשאנו משווים אותו לפולמוסים מן המאה העשירית ומתחילת המאה הי"א, דהיינו מומנו של סעדיה גאון עד שמואל בן חפני ויוסף אלבציר, תקופה שהמרכז התרבותי שלה היה בבגדד ושהתאפיינה בוויכוחים בין־דתיים.<sup>21</sup> אין לנו מתקופה זו כתבי פולמוס נגד הנצרות מאת יהודים דוגמת הפולמוסים נגד טענות מוסלמיות.<sup>22</sup> ברם, מחברים התייחסו לעמדות נוצריות, כגון סעדיה גאון בכתאב אלאמאנאת ואלקרקסאני בכתאב אלאנאור, בפרט בדיוניהם בנושא ייחוד האל, דיוניהם מבוססים על תורת ההכרה של הכלאם ועל הלוגיקה שלו.<sup>23</sup> הפרדוקס של השילוש העסיק גם כן את מחברו של "קצה", אבל דרך הדיון שלו שונה מאוד משלהם, ובדרך כלל הוא הסתפק בהדגשת הצדדים האבסורדיים בעיניו של מושג זה.<sup>24</sup> סעדיה גאון התייחס גם לטענה הנוצרית שהתורה נתבטלה עם התגלות ישו,<sup>25</sup> והוא הוכיח מן המקרא ומן השכל שביטולה אינה

18 שם, עמ' 14.

19 מחבר יהודי אלמוני אחר שחי במאה העשירית הכיר את הקוראן, וטען שהוא נכתב על ידי חברים יהודיים של מחמד. ראה מאן, חיבור תיאולוגי-פולמוסי, עמ' 433-434, 441-442.

20 הספרים שונים מאוד גם מבחינה ספרותית: ספרי אלמקמץ הם הספרים הראשונים של יהודים השייכים לסוגה הספרותית החדשה, עם ייחוס ברור למחבר וכו'.

21 על האווירה התרבותית של התקופה, ראה קרמר, הומניזם, עמ' 5-11; ועל התכנסויות לדיון וויכוח (מג'לס, מג'אלס), ראה שם, עמ' 52-60. קובץ מאמרים על תופעת המג'לס יופיע בקרוב, בעריכת חוה לצרוסיפה ואחרים, תחת הכותרת *The Majlis: Religious Encounters in Medieval Islam*.

*Islam*

22 ראה סקליר, פולמוס.

23 סעדיה גאון, כתאב אלאמאנאת ב:4-7 (מהדורת קאפח, עמ' פח-צה); יעקוב אלקרקסאני, כתאב אלאנאור, 42-47, 186-222. ראה גם מאמרו של וולפסון.

24 ראה, למשל, קצה, סעיפים של הטקסט 27-50.

25 נראה שהדיון שלו גם מכוון כנגד הטענה המוסלמית המקבילה. קיימת מחלוקת בין ד' לסקר וא'

אפשרית.<sup>26</sup> היחס בין התורה לברית החדשה היה גם חשוב מאוד בעיני מחבר "קצה", אך גישתו העיקרית היא להדגיש את האימרה במתי ה' יז, לפיה ישו לא בא לבטל את התורה אלא לקיימה.<sup>27</sup>

אפשר לשער שמאחורי הדיונים הספרותיים של סעדיה גאון ויעקוב אלקרקסאני היו מגעים ודיונים פנים אל פנים: אלקרקסאני העיד על עצמו שהשתתף במפגשים רבים לשם דיון בנושאים תאולוגיים או פילוסופיים (מג'אלס), לעתים קרובות בין נציגים של תנות שונות, וסביר להניח שבהזדמנויות אלה התווכח עם נוצרים.<sup>28</sup>

מלבד זאת, בידינו ידיעות ברורות על מגעים כאלו בין יהודים ונוצרים. אבו עלי עיסא אבן זרעה היה מלומד נוצרי, וכתלמידו של הפילוסוף הנוצרי יחיא אבן עדי, מילא תפקיד חשוב בפעילות האסכולה האריסטוטלית בבגדד במחצית השנייה של המאה העשירית.<sup>29</sup> לאבן זרעה היה חבר יהודי, אבו אלכיר דאוד אבן מוסג', שדן עמו בעניין תחיית המתים.<sup>30</sup> יהודי אחר בשם בשר אבן פנחאס אבן שועיב ביקש מאבן זרעה להסביר את ההבדלים העיקריים בין היהדות לנצרות, ואבן זרעה מנה ארבעה נושאים: ביטול התורה, ביאת המשיח, השילוש, והאחדות ההיפוסטטית. תשובתו הכתובה של אבן זרעה נטולת נימה פולמוסית, ונראית כניסיון להסביר את אמונתו במונחים שיהיו מובנים גם לצד שכנגד.<sup>31</sup> אבן זרעה גם התפלמס עם הקראי אבן משיח, אך אפשר ואפשר שהדיון הזה עלה לטונים גבוהים יותר, אם נשפוט לפי הוויכוח בין אבן משיח לסעדיה גאון.<sup>32</sup> מכל מקום, מתקבל הרושם הכללי שהתנהלו דיונים בין יהודים לנוצרים במגמה להבין ולא לנגח. נראה שגישה כזו התאפשרה בזכות האווירה המיוחדת של סובלנות ששררה בתקופה זו בבגדד בקרב העילית האינטלקטואלית, וכן הודות לכך שהנצרות לא היוותה סכנה ואתגר ממשי ליהדות בסביבה המוסלמית.

אין הדבר כן ביחס לאסלאם. בהקדמה לספר פולמוס שלו, תיאר יוסף אלבציר את סכנת ההתאסלמות שארבה ליהודים בעקבות השתתפותם בדיונים עם מוסלמים במג'אלס.<sup>33</sup> מטעם זה כתבו אלקרקסאני, אבן משיח, שמואל בן חפני גאון ויוסף אלבציר חיבורים נגד טענות האסלאם. מן החיבורים של השניים האחרונים שרדו חלקים ניכרים, ושוב

- שלוסברג בשאלה נגד מי התפלמס רב סעדיה בעניין זה: ראה שלוסברג, רס"ג; לסקר, נגד מי (והתגובה של שלוסברג שם); לסקר, רס"ג. בכמה מקומות בכתאב אלאמאנאת, ציין סעדיה גאון שהדיון בביטול התורה מכון נגד הנוצרים, ויש רקע נוצרי לחלק מן השיעונים שלו, כמו שהראה לסקר, אך ייתכן שנסיעות פוליטיות הן שהניאו אותו מלהזכיר גם את המוסלמים כיעד לדבריו.
- 26 סעדיה גאון, כתאב אלאמאנאת ג:7-9 (מהדורת קאפח, עמ' קלא-קמג).
- 27 ראה למשל, קצה, סעיפים 35, 70, 146.
- 28 כתאב אלאנאר, עמ' 5. אלקרקסאני גם השתמש במקורות ספרותיים בדיוניו בנצרות, והרבה להתבסס על ספריו של אלמקמץ. ראה כתאב אלאנאר, עמ' 44.
- 29 קרמר, הומניזם, עמ' 116-123.
- 30 סבאת', חמישה חיבורים, עמ' 47, 49.
- 31 שם, עמ' 19-52.
- 32 על אבן משיח וקשריו עם אבן זרעה, ראה סקליר, רשב"ת, עמ' 115.
- 33 ראה סקליר, פולמוס.

האופי שלהם שונה לגמרי מזה של "קצה". הדבר אינו מפתיע, כיוון ששמואל בן חפני ויוסף אלבציר היו נציגים נאמנים של האסכולה הבריתית של הכלאם המעתולי, שהתפתחה במאה העשירית, ולכן הדיונים שבספריהם נושאים גוון מעתולי מובהק. מכל האמור לעיל נראה שגם מבחינה ספרותית וגם מבחינת התוכן, "קצה" אינו שייך לעשייה התרבותית שהתפתחה בבגדד שהעילית המשכילית היהודית היתה שותפה לה. כמו כן, לא נראה שאָלו שהעתיקו את החיבור, הוסיפו לו ושינו אותו השתייכו לשכבה זו. סביר מכך שהחיים הארוכים של הספר התנהלו במישורים עממיים יותר מאלו של הספרות שנכתבה על ידי סעדיה גאון ושמואל בן חפני ושכמותם. מעניין הדבר שגם בשכבות הנמוכות של התרבות הערבית־היהודית היתה ההתעניינות בצורות – ואולי גם ההתנגשות בה – כה עזה.



קיצורים ביבליוגרפיים

J. Blau, "On a Fragment of the Oldest Judaeo-Arabic Translation Extant", in J. Blau and S. Reif, eds., *Genizah Research After Ninety Years: The Case of Judaeo-Arabic*, Cambridge 1992, pp. 31–39. בלאו, קטע קדום

J. Blau and S. Hopkins, "On Early Judaeo-Arabic Orthography", *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, 12 (1984), pp. 9-27. בלאו והופקינס, כתיב

——, "Judaeo-Arabic Papyri — Collected, Edited, Translated and Analyzed", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), pp. 87–160. בלאו והופקינס, פפירוסים

י ברודי, לתולדות נוסח השאליות, ניו יורק-ירושלים תשנ"ב, המבוא באנגלית, עמ' VII–XIX. ברודי, שאליות

נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג. דנציג, הלכות פסוקות

ר' דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב 1988. דרורי, ראשית המגעים

H.A. Wolfson, "Saadia on the Trinity and Incarnation", in H. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I. Twersky and G. Williams, eds., Vol. 2, Cambridge 1974, pp. 393–414. וולפסון

יעקוב אלקרקסאני, כתאב אלאנואר ואלמראקב, ההדיר ל' נמוי, חמישה כרכים, ניו יורק 1939-1943. כתאב אלאנואר

ד' לסקר, "נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה?", דעת 32–33 (תשנ"ד), עמ' 5–11. לסקר, נגד מי

D. Lasker, "Saadya Gaon on Christianity and Islam", in D. Frank, ed., *The Jews of Medieval Islam*, Leiden 1995, pp. 165–177. לסקר, רס"ג

J. Mann, "An Early Theologico-Polemical Work", *Hebrew Union College Annual* 12–13 (1937–1938), pp. 411–459. מאן, חיבור תיאולוגי-פולמוסי

P. Sbath, ed., *Vingt Traités Philosophiques et Apologetiques d'Auteurs Arabes Chrétiens du IXe au XIVe Siècle*, Cairo 1929. סבאת', חמישה חיבורים

S. Stroumsa, *Dawud Ibn Marwan al-Muqammi's Twenty Chapters ('Ishrun Maqala)*, Leiden 1989. סטרומזה, אלמקמץ

ד' סקליר, "ר' דוד בן סעדיה אלגר וחיבורו אלחאורי", תעודה 14 (תשנ"ח), עמ' 103–123. סקליר, אלחאורי

D. Sklare, "Responses to Islamic Polemics by Jewish *Mutakallimūn* in the Tenth Century", in *The Majlis: Religious Encounters in Medieval Islam*, H. Lazarus-Yafeh et al., eds., Harrasowitz (forthcoming). סקליר, פולמוס

——, *Samuel Ben Hofni Gaon and His Cultural World: Texts and Studies*, Leiden 1996. סקליר, רשב"ח

ד"ר לסקר וש' סטרומזה, פולמוס נסתור הכומר (קצה מגאדלה אליאסקף וספר נסתור הכומר), שני כרכים, ירושלים תשנ"ו. (ההפניות לכרך השני בעבריות). קצה

J. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986. קרמר, הומניזם

א' שלוסברג, "יחסו של רס"ג לאסלאם", דעת 25 (תש"ן), עמ' 21–51. שלוסברג, רס"ג

# יהדות מתבוננת בנצרות

פולמוס נסתור הכומר וספר תולדות ישו

אורה לימור

## פולמוס נסתור הכומר

במחקר הפולמוס בין היהדות לנצרות מקובלת ההנחה, שהיהודים איחרו להגיב על האתגר שהציבה בפניהם הדת האחות המתחרה. בעוד הנצרות התייחסה משחר ימיה ל"שאלה היהודית" ולשאלת היחסים שבין שתי הדתות, התעלמה היהדות של שלהי העת העתיקה וראשית ימי הביניים מן הדת החדשה שצמחה לצדה ומהצלחותיה המרשימות. בפתח המבוא שלהם ל"פולמוס נסתור הכומר" כותבים המהדירים במפורש:

על אף עדויות לקיומו של עניין יהודי בנצרות, מראה סקירה של הוויכוחים הפולמוסיים בשמונה המאות הראשונות לנצרות שהדת־הבת לא היוותה בעיה מרכזית עבור היהודים. בעוד שיהודים באזורי ההשפעה התרבותית הרומית והביזנטית בוודאי הכירו את הדוקטרינות הנוצריות הבסיסיות, ייתכן שליהודים בבבל לא היתה תמונה ברורה על טיבה של הנצרות. מכל מקום, למרות ההתנגדות היהודית לנצרות שבוטאה בדרכים שונות, ועל אף הספרות הנוצרית האנטי יהודית הנפוצה, עברו כמעט אלף שנה מאז יסוד הנצרות עד שיהודים כתבו חיבורים המוקדשים במיוחד להפרכת הנצרות.<sup>1</sup>

ואכן, כאשר מתבוננים בשני עבריה של הסוגה הספרותית הידועה כ"ספרות הפולמוס", ונחשבת כביטוי המרוכז והמובהק של הוויכוח בין הדתות, מתברר כי הספרות היהודית נגד הנצרות נולדה כאלף שנה לאחר הספרות הנוצרית נגד היהדות. ראשיתו של הפולמוס הנוצרי נגד היהדות כבר בברית החדשה, וספר הפולמוס הנוצרי הראשון נגד היהדות נכתב במאה השנייה, בערך בימי מרד בר כוכבא, הלוא הוא הפולמוס של יוסטינוס איש שכם עם טריפו היהודי.<sup>2</sup> אפשר לומר על כן, שימיו של הפולמוס הנוצרי נגד היהדות כימיה של הנצרות עצמה. פולמוס זה מצוי כמעט בכל סוגי הספרות שכתבו נוצרים

\* ראשיתו של מאמר זה בדברים שנאמרו ביום עיון שנערך במכון בן־צבי לרגל הופעת המהדורה הביקורתית של "פולמוס נסתור הכומר" בידי דניאל י' לסקר ושרה סטרומזה. אני מודה מקרב לב לישראל יעקב יובל, לעודד עירשי וליעקב דויטש על הערותיהם המועילות.

1 לסקר־סטרומזה, ח"ב, עמ' 7. על היחסים בין יהודים ונוצרים בשלהי העת העתיקה ובראשית ימי הביניים ראה בין השאר: פרקס, סימון.  
2 גודספיד; וראה לאחרונה רוקח; מאך.



בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים, אך ניסוחו המובהק מצוי בסוגה שיוחדה כולה לפולמוס ואשר ידועה בשמות Adversus Iudaeos או Contra Iudaeos. ספירה מהירה של החיבורים שנכתבו במסגרת הסוגה הזאת מן המאה השנייה ועד למאה הט"ז, העלתה כמאתיים וארבעים חיבורים,<sup>3</sup> מספר לא מבוטל כלל ועיקר. חשוב לציין עם זאת, כי ספירה כזו, בתוך גבולות הסוגה הפולמוסית, חושפת רק את פניו הגלויים של הוויכוח בין הדתות, ולא דווקא אלה הם המעניינים ביותר. והרי אין כמעט תחום של היצירה הספרותית והאמנותית שנוצרים עסקו בה שלא משוקע בה פולמוס עם היהדות. ואכן, עיון בשלושת הכרכים של היינץ שרקנברג שהושלמו לאחרונה, ואשר סוקרים את ספרות הפולמוס הנוצרית נגד היהדות לדורותיה ולגוניה, מרחיב את התמונה פי כמה וכמה.<sup>4</sup> לעומת זאת, ספרות פולמוס יהודית נגד הנצרות, הידועה כ"ספרות הניצוח" או "ספרות הניצחון", מאחרת להופיע, והיא מתחילה להיכתב רק במאה ה"ב.<sup>5</sup> ממדיה צנועים יותר – כשמונים חיבורים – דבר המוסבר בגודלה של אוכלוסיית המיעוט ובהיקף חיבוריה, לעומת אוכלוסיית הרוב. בהופעה מאוחרת זו יש כביכול כדי לאשש את הטענה המקובלת, המצוינת לעיל, דהיינו "שהדת הבת לא היוותה בעייה מרכזית עבור היהודים", כלומר שהבעיה שעוררה הנצרות בקרב היהודים לחצה פחות והטרידה פחות מן הבעיה שיצרה היהדות לגבי הנוצרים – בלשונו של דוד ברגר:

הקורפוס של חיבורים נוצריים מוקדמים שכוונו נגד היהדות הוא, כפי שכבר ציינו, רחב למדי. לעומת זאת, חיבורים נגד הנצרות שכתבו יהודים אינם קיימים למעשה לפני המאה השתים-עשרה. אחת הסיבות לשונות זו, היא שליהודים לא היה כל מניע פנימי (internal motivation) לכתוב פולמוס נגד נוצרים; בזמנים או במקומות שבהם לא היתה הנצרות איום, אין לצפות מיהודים להיות מעוניינים בהזמת טענותיה... לפיכך, רק במחצית השנייה של המאה השתים-עשרה יכולים אנו להתחיל לדבר בבטחון על פרטיו של הטיועון היהודי נגד הנצרות.<sup>6</sup>

עולה מכאן, כי בעוד שהבעיה היהודית היתה נושא קבוע במסגרת ההווייה הנוצרית, ואף נושא שחינויותו רבה, הספרות היהודית נגד הנצרות, לא רק שלא נודעה לה חיוניות דומה, אלא שבדרך כלל היא רק השיבה לספרות הנוצרית והגיבה עליה. זאת ועוד. מן המפורסמות הוא שבמרכז הפולמוס בין הנצרות ליהדות עמד המקרא, דהיינו "הברית הישנה", שעל הבנתו ודרך פירושו נחלקו ביניהן שתי הדתות. ספרות

3 הספירה נערכה על פי הרשימות שמביאים ברווה; וורנה.

4 שרקנברג 1990; שרקנברג 1991; שרקנברג 1994. וראה לאחרונה קראוס.

5 מדובר כאן בחיבורים שלמים. פולמוס אנטי-נוצרי קדום מפורז בתלמוד ובמדרש, ויש בו הקבלות לדוגמאות שיובאו להלן, אלא שבמסגרת זו אין הכוונה להביא דיון שלם בנושא זה. ראה בין השאר: דלמן; הרפורד; שטראק, וכן קלוזנר.

6 ברגר, עמ' 7-8 (בתרגום שלי). לצד הדעה המקובלת כי היהודים התגוננו בעיקר, היו גם שעמדו על היבטים של התקפה בפולמוס היהודי נגד הנצרות – ראה: רוזנטל; טראוטנר-קרומן; רמבאום.

הפולמוס הקלסית היא בעצם אוסף פירושים על פסוקים העומדים בלב הוויכוח.<sup>7</sup> גם כאן היו אלה הנוצרים שהכתיבו את השיטה – שוב בלשונו של ברגר: "הצד הנוצרי היה בדרך כלל המתקיף, בכל הנוגע לפסוקי מקרא, למרות שיש, כפי שצינתי, מרכיב שהוא ביסודו מתגונן בכל המפעל של חיפוש אחר עדויות מקראיות... על כל פנים, המבנה של הפולמוס היהודי-הנוצרי היה כזה, שאת היוזמה בתחום הראיות המקראיות נקטו הנוצרים..."<sup>8</sup> הנוצרים פירשו את סיפורי המקרא בדרך אלגורית ורוחנית (spiritualiter), כדבריו של פאולוס: "כי האות תמית והרוח יחיה" (השנייה אל הקורינתים ג, 1); ואת היהודים האשימו כי הם מבינים את המקרא בדרך גשמית: carnaliter או temporaliter. במאה הי"ב והי"ג חל מפנה דרמטי בפולמוס בין הדתות, אבל גם עתה היו אלה הנוצרים היוזמים, וגם עתה היתה זו הספרות היהודית שעמדה במוקד הוויכוח, הפעם הספרות התלמודית ובעיקר ספרות האגדה.<sup>9</sup> ולפיכך, מראשיתו של הפולמוס בין הדתות היו אלה הנוצרים שיזמו את הוויכוח, קבעו את הנושאים העומדים על סדר היום, בחרו את הספרות העומדת לדין, ויזמו ויכוחים פומביים. היהודים הגיבו, אפשר לומר נגררו, בעקבותיהם.

והנה, הקריאה ב"פולמוס נסתור הכומר" מעמידה בסימן שאלה את כל המוסכמות הללו. ראשית, החיבור, שנכתב כנראה באמצע המאה התשיעית,<sup>10</sup> הוא הקדום בחיבורי הפולמוס היהודיים נגד הנצרות שהגיעו לידינו והוא קודם להופעת ספרות הפולמוס המערבית בכמעט שלוש מאות שנה. שנית, חיבור זה הוא ספר התקפה ולא ספר הגנה. הוא עוסק בברית החדשה ומתקיף את תוכניה, ואינו מתמקד בהגנה על הקריאה היהודית של הברית הישנה. יתר על כן, החיבור מציג היכרות נרחבת עם הדת הנוצרית והאוונגליזמים, וגם עם הספרות הנוצרית האפוקריפית. היכרות זו מוסברת באישיותו של המתווכח. על פי המסופר בפתח הנוסח העברי של החיבור, הוא נכתב בידי גר, נוצרי שהמיר דתו ליהדות, ולא נוצרי סתם אלא כומר לשעבר. בידיעת הספרות הנוצרית בידי כוהן דת נוצרי אין כמובן כל רבותא.

זהותו של נסתור לוטה בערפל, ואף עצם הקביעה כי היה כומר שנתגייר מוטלת בספק בידי מהדיריו של החיבור,<sup>11</sup> על אף שהיכרותו העמוקה של המחבר עם הספרות הנוצרית תומכת בה. התופעה של מומרים מתפלמסים רחבה ומעוררת עניין רב. יהודים שהמירו דתם לנצרות – ודווקא המלומדים שבהם – ניהלו פולמוס נמרץ נגד היהודים, וספרות הפולמוס החדשנית ביותר נכתבה בידיהם. פטרוס אלפונסי, לשעבר הרופא היהודי משה, היה הראשון שחשף את הספרות היהודית הבתרא-מקראית לעיני הנוצרים.<sup>12</sup>

7 פונקשטיין, התמורות.

8 ברגר, עמ' 8.

9 על מיון סוגי הפולמוס הנוצרי ראה פונקשטיין, התמורות; ולגבי הפולמוס היהודי: כהן, מיון.

10 לסקר-טרומזה, ח"ב, עמ' 11.

11 שם, עמ' 8-9.

12 ראה: פטרוס אלפונסי; טולן.

הרמנוס, הוא יהודה בן דוד הלוי, כתב אוטוביוגרפיה החושפת את המניעים שהביאו להתנצרותו.<sup>13</sup> בשלושת הוויכוחים הפומביים המפורסמים שהתנהלו בימי הביניים, מילאו מומרים את תפקיד התובע מטעם הנצרות: ניקולאוס דונין בפריס, פבלו כריסטיאני ברצלונה ופבלו דה סנטה מריה (יהושע לורקי) בטורטוסה.<sup>14</sup>

מסיבות מובנות לא ידועים לנו נוצרים שהמירו דתם ליהדות ומילאו תפקיד דומה בצד היהודי, וחיבורי פולמוס שנתחברו בידי גרים או יוחסו להם אינם ידועים כלל.<sup>15</sup> גם מבחינה זו מהווה ספר נסתור הכומר חידוש: הוא מציע מקבילה יהודית לתופעה שרווחה מאוד בצד הנוצרי, ומלמד כי אותם מניעים – פסיכולוגיים ותאולוגיים גם יחד – שדחפו את אלה שהשתכנעו למהר ולשכנע גם אחרים, עשויה לפעול בשני הצדדים. ואולם עיקר עניינו של "פולמוס נסתור הכומר" בכך שהוא ספר התקפה על האמונה הנוצרית ועל כתבי הקודש שלה. בכך הוא מעמיד בשאלה עוד הנחה מקובלת שהוצגה לעיל, ולפיה הסתגרו היהודים בדל"ת אמותיהם, נמנעו להסתכל מבעד לחלון, ואמונותיה של הדת האחות היו מוכרות להם אך מעט. אם "פולמוס נסתור הכומר" אכן נכתב (או נערך) בידי כומר לשעבר, אין בו אולי הוכחה לכך שיהודים הכירו את הברית החדשה. מאידך גיסא, אם נכתב (או נערך) בידי יהודי, כטענת מהדיריו, כי אז יש בו כדי להעיד על היכרות עמוקה של יהודי זה עם האמונה הנוצרית ועם הספרות הנוצרית. בשני המקרים, תפוצתו הרבה של הספר בעולם היהודי, הן במזרח הן במערב, אריכות החיים שזכה לה, הגרסאות השונות שלו, וההישענות עליו בספרות הפולמוס היהודית המאוחרת<sup>16</sup> – כל אלה מלמדים על העניין הרב שעורר בין יהודים, ועל כך שהוא מילא צורך יהודי דחוף. התקבלות ספרותית היא אמת מידה לצרכיו, לטעמו ולעניינו, של קהל הקוראים.<sup>17</sup> גם הפרטים החיצוניים של "פולמוס נסתור הכומר", אלה הכלולים בסיפור המסגרת שלו, מעמידים מקבילה מעניינת לנעשה בתחום זה בעולם הנוצרי. סיפורי מסגרת המספרים על הנסיבות שבהן התקיימו פולמוסים בין דתות ממעטים להעסיק את חוקרי התחום. הטיעונים וטיב הראיות – אלה הנושאים שהמחקר מבכר לדון בהם. ואולם דומה כי בסיפורי המסגרת הללו יש עניין מיוחד, ולעתים הם חושפים פרטים נדירים על המגעים בין בני שתי הדתות: פטרוס דמיאני, שידיד הדיוט הטרוד תדיר בעסקיו, מבקש ממנו לשים בפיו תשובות ליהודים שהוא פוגש לרגל עסקים אלה; גילבר קריספין, אב מנזר ווסטמינסטר בלונדון, המתווכח עם סוחר יהודי שמוכר למנזר את מרכולתו עד שהוא משכנע אותו להמיר את דתו; פטרוס אלפונסי, רופא יהודי שנעשה נוצרי והוא מעמת

13 ראה: הרמנוס; מוריסון.

14 על ויכוח פריס ראה מרחביה; על ברצלונה – חזן; על טורטוסה – בער, עמ' 325-358; פסיולופו. על דמותם ומניעיהם של מומרים מתפלמסים, ראה כהן, מנטליות.

15 שני גרים מפורסמים בימי הביניים הם בודו אלעזר ועובדיה הגר, ואולם הם לא כתבו חיבורי פולמוס – ראה שרקנברג 1990, עמ' 485-488; על עובדיה הגר: פראוור; גולב.

16 על כל אלה: לסקריסטרומוזה, ח"ב, עמ' 17-22.

17 על התקבלות ותפוצה כאמות מידה ל"הצלחה" של חיבור בימי הביניים ראה: גנה; טולן, עמ' 95-131; לימור, האיגרת.

את דתו הקודמת עם אמונתו הנוכחית; אינגטו קונטרדו, סוחר נוצרי מג'נובה, חובר התנצחויות פולמוסיות, שיהודים מקנטרים אותו ואת עמיתיו על אמונתם ודרך חייהם;<sup>18</sup> הדוגמאות רבות. הנה כך נפתח ספר נסתור הכומר:

זה ספר נסתור הכומר אשר אבה את ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו. ויתעב את אמונת הערלים וטעותם איולת... ההבל. ויבוא לחסות תחת כנפי השכינה. ויבחר בחיי העולם הבא כי היה איש חכם במקרא. ויאר אלוהים את עיניו ויבוא בדת יהודית וימל בשר ערלתו. ולא עשה כן עד אשר נשא ונתן עם כל חכם שבערלים וכל המבין בספריהם. וגם איגרות שלח אל כל חכמי הגוים. וגם הם שלחו אליו. ויבן וידע את כל טעותן והחושך אשר היה בו. או כתב איגרת וישלחה אל כומר אחד אשר בחרו להם הערלים לישא וליתן עמו וזה אשר כתב להם.<sup>19</sup>

לפנינו עליה מתומצתת המותירה מקום נרחב לדמיון, שאת אמיתותה ההיסטורית קשה לאשש או לסתור.<sup>20</sup> "היה או לא היה?" צריכים אנו להניח שבכל מקרה יש בתיאור כדי לייצג מציאות — בין אם הכותב הכיר אותה, בין אם בדה אותה בחשבו אותה לאפשרית. נסתור יוצק את טיעוניו נגד הנצרות לתוך איגרת שנשלחה אל כומר חשוב אחד, שהנוצרים בחרו בו כדי שיתווכח עמו. מראשית ימיה של הנצרות — מאז איגרותיו של פאולוס — היתה האיגרת הכלי הקלסי למיסיון ולפולמוס. לא מעט חיבורי פולמוס מאוחרים יותר נכתבו כאיגרות: כך למשל האיגרות של אגוברד בישוף ליון ופאולוס אלוארוס מקורדובה במאה התשיעית, של פטרוס דמיאני במאה הי"א, ושל אלפונסו בוניהומיניס במאה הי"ד.<sup>21</sup> "פולמוס נסתור הכומר" מלמדנו, כי גם בעולם היהודי נחשבה האיגרת לכלי פולמוסי ומיסיונרי יעיל ולבעלת אותן תכונות תעמולתיות וספרותיות כמו לאיגרת הפולמוסית בעולם הנוצרי.

ואם באיגרת כפורמט פולמוסי אנו מדברים, מעניין במיוחד הדמיון בין "פולמוס נסתור הכומר" מן המאה התשיעית לבין "האיגרת של שמואל המרוקני", חיבור פולמוס מן המאה הי"ד, מן הנפוצים והמפורסמים בחיבורי הפולמוס הנוצריים נגד היהדות בכל הזמנים.<sup>22</sup> המדובר באיגרת שכתב כביכול רב מן העיר פאס שבמרוקו, שמואל שמו, שעמד להמיר דתו לנצרות. הוא כתב את האיגרת בערבית לידידו יצחק, שאף הוא חי בארץ מוסלמית. על פי הנמסר באיגרת, היא נכתבה אחרי שנת 1072, ומטרתה להביע את ספקותיו של שמואל בצדקתה של האמונה היהודית ואת שכנועו במשיחיותו של ישו. הפרטים הללו נמסרים בהקדמה לתרגום הלטיני, שנעשה בשנת 1339 בידי נזיר

18 ראה: פטרוס דמיאני; גילבר קריספיין; פטרוס אלפונסי; אינגטו קונטרדו.

19 לסקריטורמוזה, ח"ב, עמ' 95.

20 ראה דברי המהדירים במבוא לחיבור, עמ' 8-9.

21 על אגוברד מליון ראה שרקנברג 1990, עמ' 491-499 וכן בונפיל. על פאולוס אלוארוס: שם,

עמ' 485-488; על פטרוס דמיאני: פטרוס דמיאני; על אלפונסו בוניהומיניס: לימור, האיגרת.

22 לימור, האיגרת, ושם הפניות. נוסח האיגרת: PL 149, cols. 333-368.

דומיניקני ספרדי ושמר אלפונסו בוניהומיניס. מרבית החוקרים היום סבורים כי אלפונסו הוא מחברה של האיגרת, וכי הנוסח הערבי מעולם לא היה קיים.<sup>23</sup> חיבורים פסוידר אפיגרפיים והיתלות ספרותית באילנות גבוהים ועתיקים הם תופעה נפוצה ומוכרת בספרות של העת העתיקה וימי הביניים.

והנה, כשם שנסתור הוא כומר הכותב נגד הנצרות, כך שמואל הוא רב הכותב נגד היהדות. שניהם חיים בארצות מוסלמיות, וממירים אמונתם מדת מיעוט אחת לדת מיעוט אחרת, חרף הסכנות ואי הנוחות שבדבר.<sup>24</sup> שניהם כותבים איגרות לבני אמונתם לשעבר, ואצל שניהם יש שימוש באמצעים רטוריים שנועדו להשפיע על הקורא ולשכנעו. שתי האיגרות נעשו חומר פולמוסי נפוץ. האיגרת של שמואל המרוקני שרדה בשלוש מאות כתבי יד בערך, הנמצאים בכל הספריות החשובות של ארצות אירופה, והיא תורגמה לכל הלשונויות שנוצרים דיברו בהן, ובכללן לגרמנית, אנגלית, צרפתית, ספרדית, פורטוגלית, איטלקית, יוונית, פולנית, ארמנית ורוסית, ואולי אפילו לעברית.<sup>25</sup> האיגרת נתפסה כעדות שכתב יהודי על טעויות היהודים, והיתה מקור מידע נפוץ על הסיבות לעונשם ולגלותם ועל הדרך שבה צריכים נוצרים לקרוא את המקרא. בדומה לכך, גם האיגרת של נסתור הכומר זכתה לתפוצה מרשימה – היא נתפסה כעדותו של כומר נוצרי על טעויות הנצרות, ונעשתה מקור מידע מקובל בין יהודים על הברית החדשה. דומה שההתקבלות של שני החיבורים, יותר ממה שיש בה כדי ללמד עליהם עצמם, יש בה כדי ללמד על הקהל שקרא בהם: סוד קסמם של שני החיבורים בכך שהמקטרג בהם הוא בן מכובד של הדת היריבה – רב וכומר שחצו את הקווים. שהרי מה חזק מהודאתו של בעל דין, ולמי סמכות גדולה יותר מסמכותו של אויב שנעשה לאוהב!

ר' שמואל המרוקני השתכנע בצדקת הנצרות מתוך קריאה במקרא, ספרם הקדוש של היהודים; נסתור הכומר השתכנע בצדקת היהדות מתוך קריאה בברית החדשה, ספרם הקדוש של הנוצרים. אלו שקראו בחיבורים האלה למדו לדעת, שדווקא עיון בכתבי של היריב עשוי לחזקם באמונתם.

### "ספר תולדות ישו" ו"פולמוס נסתור הכומר"

הטענה כי יהודים גילו עניין באמונותיהם של הנוצרים, בדוקטרינה הנוצרית ובמנהגי הנוצרים זוכה לתמיכה במחקרים שנעשים היום בתחומים היסטוריים וספרותיים רבים ושונים. הדוגמה הבולטת לעניין זה הוא החיבור "ספר תולדות ישו" – חיבור שהוא גם קדום וגם נפוץ, ושכל עניינו ספרי הבשורה הנוצריים והביוגרפיה של ישו הנמסרת

23 לימור, האיגרת, עמ' 183-187.

24 השלטונות המוסלמיים אסרו מעבר מדת לדת אלא לאסלאם – ראה גויטיין, ב, עמ' 305.

25 לימור, האיגרת, עמ' 178-183; לגבי התרגום העברי: שם, עמ' 180.

בהם.<sup>26</sup> הדברים שלהלן יוקדשו להשוואת ההתמודדות של "פולמוס נסתור הכומר" ו"ספר תולדות ישו" – שני החיבורים השלמים הקדומים ביותר שהוקדשו לפולמוס נגד הנצרות – עם הברית החדשה ועם האמונה הנוצרית. שניהם חיבורי התקפה העוסקים באמונותיה של הדת השנייה, והם מטילים ספק במוסכמה שיהודים איחרו להגיב על אמונות אלה ועל עצם קיומה והתפשטותה של הנצרות, ושתגובה של ממש החלה להיכתב רק במאה הי"ב.

"ספר תולדות ישו" הוא חיבור אנונימי המציג ביוגרפיה חלופית של ישו. מועד חיבורו שנוי במחלוקת. יש הסבורים כי נוסח קדום שלו היה מצוי בידי יהודים כבר במאה השלישית או הרביעית, ולעומתם מציינים אחרים, כי על אף שמסורות יהודיות על ישו היו קיימות בעולם היהודי כבר במאות הראשונות לנצרות, הרי חיבור בנוי ושלם המביא ביוגרפיה מסודרת של ישו לא היה ידוע לפני המאה התשיעית.<sup>27</sup> החיבור מצוי היום בכתיבי יד רבים מאוד, רובם מאוחרים: לא ידועים כתיבי יד שלו הקודמים למאה הט"ז, אם כי עדויות לקיומו – רובן עדויות נוצריות – קיימות כאמור כבר מן המאה התשיעית, ובמיוחד למן המאה הי"ב ואילך.<sup>28</sup> החיבור מצוי בנוסחים אחדים, שיש בהם הרבה מן המשותף.

פרסומו הרב של הספר בא לו מן השימוש הפולמוסי שעשו בו מתפלמסים נוצרים. הנזיר הדומיניקני הספרדי ריימונדוס מרטיני הביא ציטוט ארוך מתוכו בחיבורו רב הממדים *Pugio fidei* ("פגיון האמונה") שנתחבר בסביבות שנת 1280,<sup>29</sup> ובאמצעותו נודע החיבור למלומדים ומתפלמסים נוצרים אחריו. עדויות לכך אפשר למצוא בספרי פולמוס נוצריים, כגון ספר הפולמוס של פורקטו סלביאנו, נזיר קרתוזיני מג'נובה, שנתחבר בסביבות שנת 1300.<sup>30</sup> "ספר תולדות ישו" היה מוכר לאינקוויזיטורים שחקרו את עלילת הדם בלה גוארדיה בשנת 1491,<sup>31</sup> והיווה הוכחה לבוגדנות הנפשעת של היהודים. בתקופת הרנסנס היה החיבור ידוע למלומדים נוצרים רבים, ובהם רויכלין, אנידיו דה ויטרבו, סבסטיאן מינסטר ומרטין לותר.<sup>32</sup> החיבור הודפס לראשונה בידי ההבראיסט

26 קראוס, ישו; הורברי; שליכטינג; דיסני; דן; ולאחרונה דויטש, ושם ביבליוגרפיה נוספת. דויטש עומד על מידת ההיכרות עם החיבור בעולם הנוצרי. בדרך כלל הכירו נוצרים את החיבורים שזכו לתפוצה רבה גם בעולם היהודי, וגם יהודים הכירו בעיקר חיבורים נוצריים שזכו תחילה בהצלחה בבית. על כך ראה לימור, המרה.

27 הורברי טוען כי נוסח מוקדם של החיבור היה קיים כבר במאה השלישית או הרביעית. כמו כן, יש להזכיר את הקטעים מן הגנויה, העשויים להעיד אולי על קיומו של נוסח קדום של החיבור, בעברית או בארמית. קטעים אלה פורסמו בנפרד במקומות שונים, ולא רוכזו עד כה יחדיו. כמו כן, יש עדיין קטעים שלא פורסמו כלל – ראה דויטש, עמ' 7, הערה 17.

28 עדויות אלה נאספו בחיבורו של דויטש.

29 ריימונדוס מרטיני, II, viii, עמ' 36 וכו'.

30 בעניין זה, כמו בעניינים אחרים, מתבסס פורקטו על ריימונדוס מרטיני – ראה פורקטו סלביאנו, עמ' 30-32.

31 על העלילה: בער, עמ' 450-463.

32 דויטש, עמ' 55-64. בשנת 1543 פרסם לותר תרגום גרמני של הנוסח של פורקטו סלביאנו.

יוהן כריסטוף וגנוזייל בעיר אלטדורף, בספרו רב המידות *Tela ignea satanae* ("חיצי האש של השטן — והם הספרים הנסתרים והנוראים של היהודים נגד כריסטוס, אלוהים והדת הנוצרית"),<sup>33</sup> הכולל ספרים יהודיים נגד הנצרות שווגנוזייל מצא בכתבי יד, והדפיסם כאן לראשונה בלוויית תרגום ללטינית ומבואות. עתה עמד לראשונה לעיני הנוצרים נוסח שלם של החיבור.

תפוצתו של החיבור בעולם הנוצרי לעומת השתקתו בעולם היהודי מרמזת על תוכנו. "ספר תולדות ישו" מביא סיפור בעל אופי חתרני, שלמרות שהיה ידוע ומפורסם בין יהודים, הם העדיפו לדבר עליו בלחש, בחדרי חדרים, ולא לפרסמו ברבים. במקורות היהודיים של ימי הביניים כמעט שאין החיבור נזכר.<sup>34</sup> טענות נגד הנוצרים שהושמעו בו (ראה להלן), או גם בו, שימשו אומנם חומר ביד מתוכחים יהודים נגד הנצרות, אך הדבר נעשה באופן סמוי, מבלי לפנות אל החיבור עצמו ומבלי להזכירו. בעת החדשה, כאשר נודע החיבור, ביקשו מלומדים יהודים לבטלו ולראות בו "תוצר נפל" של הגטו ושל תקופה שהאמינה באגדות.<sup>35</sup> גם המחקר המודרני לא הקדיש ל"ספר תולדות ישו" תשומת לב מרובה. החיבור לא זכה עד היום למהדורה ביקורתית, אף לא למהדורה סינופטית שתעמיד את נוסחיו הידועים זה מול זה; המחקר השלם ביותר עליו הוא עדיין ספרו של שמואל קרויס משנת 1902. ניתוח ספרותי מקיף אינו נמצא, וגם המוטיבים הספרותיים והפולמוסיים שלו טרם זכו לדיון של ממש. קשה להימנע מן ההרגשה שגם החוקרים המודרנים נרתעים מלטפל בתוכנו.

נקל לפתור את "ספר תולדות ישו" כחיבור עממי וגם שמטרתו להביא סטירה שנונה על אמונותיה המגוחכות של הדת השלטת, במגמה לעודד את רוחם של בני המיעוט נכאי הרוח. החיבור אינו מביא טיעונים שיטתיים נגד הנצרות, אינו מתמודד עם הדוגמה שלה ואף לא עם הפרשנות הכריסטולוגית של המקרא. תחת זאת הוא מביא ביוגרפיה מסודרת פחות או יותר של ישו הנוצרי, למן התעברותה של אמו לזנונים ועד מותו הבווי. החיבור מתמודד עם למדנותו, עם הנסים והנפלאות שחולל ועם מותו, עם סיפור הקבר הריק, עם הקמתה של הכנסייה בידי תלמידיו, ועם עוד פרטים שונים בסיפור הנוצרי, חלקם מן הברית החדשה הקנונית וחלקם מן הספרות הנוצרית האפוקריפית. כל זאת הוא עושה בדרך של סטירה גוקבת, שכל מגמתה להפוך את הסיפור הנוצרי המקודש על פיו. עמוס פונקנשטיין הגדיר את "ספר תולדות ישו" כ"היסטוריה שכנגד" (counterhistory), סוגה פולמוסית שכוונתה לנצל את "מקורותיו המהימנים ביותר של היריב — בניגוד לכוונתם ולרוחם — בחינת סריקת ההיסטוריה כנגד התואי עליה

33 וגנוזייל.

34 האזכורים המועטים — חלקם רמזים — נאספו אצל דויטש, עמ' 45 הערה 152. לפי דויטש, השם "תולדות ישו" נזכר לראשונה בפירוש לתורה שכתב ר' אפרים בן שמשון במחצית הראשונה של המאה ה"ג.

35 כך למשל משה מנדלסון; ז, עמ' 362. וראה גם ריא"מ, עמ' 43.

דיבר ולטר בנימין. מטרתה של ההיסטוריה השכנגד היא עיוות תדמיתו העצמית של האחר וזהותו באמצעות הרס הזיכרון הקולקטיבי שלו.<sup>36</sup>

“ספר תולדות ישו” קדום ל“פולמוס נסתור הכומר”, ומסגרתו הספרותית שונה לחלוטין. בעוד נסתור מתמודד עם התאולוגיה הנוצרית, “ספר תולדות ישו” מתמודד עם הסיפור הנוצרי. בעוד “ספר תולדות ישו” הוא חיבור עממי, סטירה, או פרודיה על הנצרות, והוא מיועד לאזנם של רבים, הפולמוס של נסתור הוא חיבור רציני, אינטלקטואלי, הדורש ידיעה בפרשנות ובפילוסופיה. המשותף להם הוא ששניהם כוללים ביקורת על הברית החדשה – עניינם אינו בהגנה על הקריאה היהודית של המקרא, אלא בהתקפה על החיבור הנוצרי המקודש. מלבד שיתוף זה בנושא, מעניין גם הדמיון הבסיסי ביניהם באשר לאסטרטגיה הפולמוסית שהם נוקטים: שניהם מקבלים לאשורם את סיפורי המעשה הכתובים בברית החדשה, ומתווכחים עִמם לא ברמה העובדתית אלא ברמה הפרשנית. הם אינם טוענים, למשל, כי ישו לא היה ולא נברא, או שסיפורי הנסים שבאוונגליונים אינם אלא בדיה — סמכותה של הברית החדשה אינה מוטלת כלל בספק בידיהם. מסתבר שקבוצה המאמינה בקדושתו של טקסט אינה ממהרת לפסול טקסט המקודש על קבוצה אחרת. הסיפור נותר אפוא בעינו, אך ההסבר שניתן לו משתנה. שני החיבורים מציעים אפוא דרך פולמוסית דומה, המיועדת לקהל שונה — אך בכל מקרה לקהל היהודי.

כאמור, בעוד “ספר תולדות ישו” מתמודד עם הסיפור הנוצרי, מתמודד “פולמוס נסתור הכומר” עם עיקרי האמונה הנוצרית. ההבדל הוא ספרותי ומהותי כאחד. “ספר תולדות ישו” הוא סיפור, המנסה באמצעים סיפוריים להציג חלופה מעוותת לסיפורי האוונגליונים. אגב כך, הוא גם הופך לחוכא ואיטלולא עיקריים מרכזיים בדוגמה הנוצרית כגון לידת הבתולין, העֵננות והצלובה, התחייה, העלייה השמימיה והקמתה של הכנסייה הנוצרית. “ספר נסתור הכומר”, לעומת זאת, הוא חיבור פולמוסי שאינו בו סיפור רציף ואף לא הצגת טיעונים מסודרת. הוא כולל אוסף טיעונים נגד הסיפור הנוצרי ונגד עיקרי האמונה של הדת הנוצרית בלא סדר או שיטה. החזרות בו רבות, ולפעמים טיעוניו סותרים זה את זה. הדוגמאות שיובאו להלן יציגו את הדרך השונה ששני החיבורים התמודדו בה עם האמונה הנוצרית וסיפוריה הבסיסיים. אגב כך יהיה צורך להתמודד שוב עם הטענה, שהיהודים בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים לא הכירו את הברית החדשה, ושהנצרות לא היוותה לגביהם אתגר של ממש.

## לידת הבתולין

הסיפור על לידת הבתולין בנוסחיו השונים של “ספר תולדות ישו” ארוך ומפולפל. ישו מוצג בו כבן שנולד למעשה ניאוף של יוסף פנדירא עם מרים, ארוסתו של יוחנן —



בחור עניו, שפל רוח וירא אלוהים. יוסף בא על מרים כשהיתה נידה, ולפיכך ישו הוא "ממזר ובן הנידה". כך מערער הסיפור על הטענה הנוצרית כי ישו היה בן אלוהים, ומציג לראווה את ייחוסו המפוקפק: "אשר קם רועה זונות איש רע ובליעל, מגוע יחוס שבט יהודה, ושמו יוסף פנדירא. והוא היה בעל קומה וגיבור מלחמה, ויפה תואר, ורוב ימיו בניאוף וזימה וגזל וחמס, והיה שוכן בבית לחם יהודה"<sup>37</sup>. ראוי לשים לב, כי הסיפור העברי מקבל את המסגרת הכללית של הסיפור הנוצרי: ישו גולד בבית לחם יהודה לאיש משבט יהודה. הגאוגרפיה והגנאלוגיה נותרות בעינן בעוד התכנים משתנים ומשמעותם מתהפכת. משמטברר ייחוסו של ישו, תוקעים בשופרות: "ויכריזו עליו שהוא ממזר, ופסול לבוא בקהל. ויקראו שמו ישו, ראשי תיבות: ימח שמו וזכרו. וכששמע ישו את הדבר, שנפסל לבוא בקהל, ויתעצב אל לבו, ויברח וילך לו אל הגליל העליון. והיה שם כמה שנים"<sup>38</sup>. כגודל קדושתו בנצרות כך גודל טומאתו ביהדות.

העיסוק של נסתור הכומר בנושא זה, כמו גם בכל הנושאים האחרים, קצר יותר, תמציתי יותר ועקרוני יותר, ועם זאת משמעותו זהה: עצם סיפור הלידה הוא הוכחה כי הסיפור הנוצרי כולו מופרך, שהרי לא ייתכן כי מי שנולד לאישה בשר ודם הוא אלוה: "וחלילה לומר כי האלוהים שכן ברחם בטינוף הבטן ובעוצר הנידות והאופל והחושך"<sup>39</sup>.

## מעשי נסים

מעשי הנסים שחולל ישו מוצגים בברית החדשה כהוכחה הניצחת לאלוהותו, ולפיכך אין תמה ששני החיבורים מקדישים להם מקום ניכר. בהתאם לאסטרטגיה הפולמוסית הבסיסית שהם נוקטים, אין הם מתווכחים עם עצם הכתוב באוונגליונים, ומקבלים את הטענה כי ישו אכן חולל נסים מופלאים. מכאן ואילך הם הולכים בדרכים שונות. "ספר תולדות ישו", בדרכו המתוחכמת, מכיר בייחודם ובגדולתם של הנסים והנפלאות שביצע ישו, אך אינו תולה אותם בכוחו של ישו, אלא בכוחו של כישוף:

וכשנגלה הקול על ישו שהוא ממזר יצא מגליל העליון, ובא בהחבא לירושלים. ונכנס להיכל, ולמד שם האותיות הקדושים, וכתב השם על הנייר, והזכיר השם שלא יכאב לו, וחתך את בשרו, והחביא בו את הנייר עם השם, והזכיר שנית את השם, וחזר הבשר למקומו. ועל ידי כשוף, ושם טומאה, נכנס למקדש. דאם לא כן, איך הניתו הכהנים בני אהרן הקדושים לכנס. אלא ודאי בשם הטומאה וכישוף

37 אצל וגנוייל, שהוא נוסחו הרווח של הנוסח: וגנוייל, עמ' 3. על נוסחיו של החיבור ראה דויטש,

עמ' 3. בן פנדירא וכן פרטים אחרים ב"ספר תולדות ישו" ניכרים גם בתלמוד. ראה הערה 5 לעיל.

38 וגנוייל, עמ' 6. מעניין להוסיף כי בנוסח הולדריקוס מסופר כי מעשה הניאוף היה ביום כיפור, להגדיל עד בלי די את מעשה החטא – ראה הולדריקוס, עמ' 5.

39 לסקרסטרומוזה, ח"ב, עמ' 95. כך ישענו כל המתפלמסים היהודים בדורות הבאים — ראה ברגר, עמ' 27, 44, 350-354.

פעל את הכל. וכשיצא מן הפתח, נבחו בו האריות, ושכח את השם. אז הלך חוץ לעיר, וחתך את בשרו, והוציא את הכתב, וצירף האותיות ולמד את השם.<sup>40</sup>

מעתה חולל ישו נסים גדולים ומופלאים, החיה מתים וריפא מצורעים. ואולם לאמיתו של דבר לא ישו הוא שחולל נסים אלה, כי אם השם המפורש שגנב במרמה, ומכאן היפוכו של המסר הנגזר מהם: דווקא הנסים שחולל ישו – נסים אמיתיים שנועדו ללמד על אלוהותו – מעידים טוב מכל על כך שלא היה אלא גנב, רמאי ומאחז עיניים.

ישו, שקנה לו נפשות באמצעות הנסים והנפלאות שחולל, מעלה בזיכרון את דמותו של האנטיכריסטוס באגדה הנוצרית, שאף הוא פיתה אנשים להאמין בו, באמצעות אותות ומופתים.<sup>41</sup> מבחינה ספרותית, גם דמותו של האנטיכריסטוס, כמו ישו של "ספר תולדות ישו", בנויה על פי דגם הביוגרפיה של הברית החדשה, וגם בסיפורו אפשר לראות מעין אנטי-אוונגליון. ההשוואה בינו לבין דמות הגיבור של "ספר תולדות ישו" מאלפת. כמו גיבורו של תולדות ישו, גם האנטיכריסטוס באגדה הנוצרית נולד בחטא והיה יהיר, חוטא ומסלף את כתבי הקודש. גם הוא בא לירושלים בסיום הקריירה המפוקפקת שלו כדי לשכנע רבים להאמין בו ולהכחיד את אלה שיסרבו להאמין בו. אף הוא חולל נסים מופלגים ואפילו החייה מתים, דבר שעורר ספקות גם בלב הנבחרים. אף הוא הכריז על עצמו כאלוהים. האנטיכריסטוס שם לו למטרה להרוס את המין האנושי ואילו ישו של "ספר תולדות ישו" בא להכחיד את היהדות. האנטיכריסטוס מזוהה בנצרות עם השטן עצמו, וסיפורו מתמודד עם עתיד אסכטולוגי שעיקרו המאבק הקוסמי בין ישו לניגודו באחרית הימים. ישו של "ספר תולדות ישו" מזוהה אף הוא עם חטא נורא וחילול הקודש, וסיפורו מתמודד עם מאורעות טראומטיים בעבר, ובעיקר עם פרדת היהדות מאויבתה הגדולה, הנצרות. לשני הסיפורים המוגמרים והמעוצבים שורשים קדומים, המנהלים דרישה עם סיפור התשתית הנוצרי.

"פולמוס נסתור הכומר" מקבל אף הוא את עצם הטענה שישו חולל נסים, ואף הוא חותר להפחית בחשיבותם. הוא עושה זאת בכך שהוא משווה את הנסים שחולל ישו עם הנסים שחוללו אליהו, אלישע ויחזקאל, ועם הנסים שחולל משה:

ואם תעבדהו על הנפלאות שהיה עושה ועל כי עשה מן המים יין, והשביע אלף איש מחמשים לחם ומג' דגים ועל כי החיה את המת וריפא את החולים ואשר צעד על המים. ואני אומר לך דבר מופלא מזה. הנה אלישע הנביא החיה שני מתים אחד בחייו ואחד במותו וצעד על המים והציף הקורדום בכח נפלאות אלהיו, והמשיח החיה רק אחד בחייו כפי דבריכם. ויחזקאל החיה אלפים לאין מספר. זה מופלא ממה שעשה משיחכם אשר החיה מת אחד ביום השלישי למותו. ואליהו

40 וגנזיל, עמ' 6-7.

41 על האנטיכריסטוס בתרבות הנוצרית ראה אמרסון; מגין. על הדמות המקבילה בספרות היהודית ראה ברגר, שלושה. הנוסח המקובל של אגדת האנטיכריסטוס עוצב בידי אדסו (Adso) ממונטייה אן דר (Montier-en-Der) במאה העשירית – ראה אדסו.

החיה בן הצרפתית האלמנה... זה ראוי לעבוד לאלוה יותר ממי שצלבוהו היהודים ויקללוהו ומרטהו והכהו. ואחרי כן הועלה כאשר אתם אומרים.<sup>42</sup>

דומה כי בעיניו של המחבר מאלפת במיוחד ההשוואה בין ישו למשה, והוא מרחיב בה ומפרט את הנסים הרבים שעשה משה במצרים ובמדבר. ומכיוון שהנסים המקראיים הללו היו רבים וגדולים מנסיו של ישו, מתבקשת המסקנה: "ואם תעבוד את ישו על נפלאותיו עבוד גם למשה ועשהו אלוה כי עשה נפלאות ואותות יותר מישו".<sup>43</sup>

הפרשנות הנוצרית של כתבי הקודש פירשה את סיפורי המקרא בדרך טיפולוגית. רבים מהם ראתה "תבניות", תמונות מקדימות (praefiguratio) למעשים המסופרים באוונגליונים, ובדמויות מקראיות רבות ראתה "טיפוסים" של ישו. סיפורי המקרא נתפסו ככלי ליצירת הבנה ואמון, ותפקידם להכין את הקורא ולהכשיר את לבבו להאמין בסיפור הכריסטולוגי ולהבינו. גם הנסים המתוארים במקרא, דהיינו ב"ברית הישנה", נתפסו כפרה־פיגורציה של נסי הברית החדשה, דהיינו סיפורי תבנית, המסמלים, מרמזים ומבשרים את המעשים הגדולים מהם, שתפרוש הברית החדשה לפני קוראיה.<sup>44</sup> נסי הריפוי וההחייאה של אליהו ואלישע מטרימים ומבשרים את הנסים הדומים שחולל ישו; מעבר ים סוף אינו אלא פרה־פיגורציה לטבילה, ובני ישראל העוברים בחרבה אינם אלא בני דמותם של הנטבלים הנוצרים שיזכו בישועת עולם; גם חזון העצמות היבשות של יחזקאל בא לבשר על ישועתם של מאמיני כריסטוס בקץ הימים. נסתור הכומר הכיר ללא ספק את הפרשנות הנוצרית של המעשים הללו ודומיהם, ובמתכוון הביא אותם בספרו כדי להפוך את משמעותם. המסר שלו הוא שהנסים המקראיים היו גדולים מן הנסים של הברית החדשה ולא להפך. הם אינם מבשרים את סיפורי הברית החדשה אלא מבטלים את חשיבותם; שתי הבריות אינן משלימות זו את זו אלא סותרות האחת את השנייה. וכך, למרות ששני החיבורים קיבלו את הנסים שישו חולל כעובדה מוגמרת, הם גם חתרו לאותה מטרה עצמה: להפחית מחשיבותם של הנסים הללו, ולקעקע מכל וכל את המסקנה שהנוצרים גזרו מהם, שישו היו אלוה. שני החיבורים ניצלו אפוא את שיטות היריב בניגוד לכוונתם ולרוחם, כהגדרתו של פונקשטיין.

## אישיותו של ישו

בכל הנוגע לאישיותו של ישו, מציגים שני החיבורים עמדה מורכבת. "ספר תולדות ישו" מוקדש כולו להריסת הדמות הנוצרית של ישו, ועם זאת הוא מצייר תמונה טרגית שלו, כאותם הגיבורים בטרגדיות יווניות, השבויים בגורלם. שהרי כמו מרים אמו, שנאנסה

42 לסקריטרומזה, ח"ב, עמ' 96.

43 שם.

44 פונקשטיין, רמב"ן; ולאחרונה: יאנג.

ושנאפה מבלי דעת, כך גם ישו אינו אשם במה שאירע לו: הוא נולד "ממזר וכן נידה" וגורלו נחרץ בטרם נולד. ואולם, בניגוד לגיבורים טרגיים אחרים המוכרים בספרות העולם, אין אהדת קוראיו של "ספר תולדות ישו" נתונה לגיבורו. דמותו המוסרית המעוותת נגזרת ממוצאו האפל והיא מוסברת בו ומסבירה אותו. האוונגליונים הנוצריים מציירים את ישו כאישיות ענווה בעל תכונות מוסריות נעלות, והן שמעידות על היותו בן האלוהים. אך בחיבור היהודי המהופך מצוירת קריקטורה של ישו, אישיות מעוותת בעלת מוסר קלוקל: ישו החציף פנים בפני חכמים, עבר לפני הסנהדרין בגילוי ראש, גנב, רימה והוליך שולל. הוא מוצג כדמות חריגה בחברה היהודית, טיפוס שולי ומפוקפק, הסובל בגין חטאי הוריו אך גם בגין חטאיו שלו, המשתלשלים ממעשי הוריו.

גישתו של נסטור מורכבת אף יותר. הוא מרבה לעסוק בנושאים תאולוגיים עקרוניים, בניגוד כמעט גמור ל"ספר תולדות ישו". הוא עוסק בתורה הנוצרית כפי שהיא מוצגת בברית החדשה וב"אני מאמין" הנוצרי, והוא דן באריכות בשילוש ובשלוש הישויות שבו, בהתגשמות בבשר, ובתורת המוסר הנוצרית. עם זאת, הוא מקדיש גם דברים לדמותו של ישו האיש, והדמות שהוא מצייר אינה לכידה כלל ועיקר. אדרבה, לישו של "פולמוס נסטור הכומר" אישיות כפולה: מכאן, יהודי שומר מצוות, נימול ושומר שבת, שהקפיד בשמירת מצוות התורה ושתלמידיו סילפו את תורתו, ומכאן דמות מעוותת וחטאה. דמותו כשומר מצוות מוצגת כך:

אמור לי מעתה המשיח היה מלמד אתכם דין האמת בדבריו? הלא אמר בספר טעותכם איגו נון בינית אדיסולברי סיאה אדינפלירי<sup>45</sup>... ואם תאמרו כי ככתוב בתורת משה היה עושה ביטלתם דבריכם הראשונים, אבל שלח לכם שלוחים ונביאים ללמד אתכם ולכתוב לכם חוקים ומצוות טובים ויבואו השלוחים ויהפכו אתכם כרצונם וכרצונכם, ותאמרו כי אותם השלוחים נביאים הם, והיאך היו עושים אשר לא צוה אתכם המשיח?<sup>46</sup>

בניגוד לעמדה חיובית זו, מוצג ישו במקומות אחרים כאדם חלש, כדמות גרוטסקית של שיכור כרוני, זולל וסובא ומרבה שינה:

והיו חייו במאכל ובמשתה ובמקומות הרבה כאשר כתוב בעון גיליון שלך. הלא תדע כי ישו נרדם בספינה ועמד עליהם רוח סערה עד אשר הקיצוהו תלמידיו ויקץ ויקרא אל ה' ותדום הסערה. ועוד ישן בחופת חתן אחד ונשתכר... ובכפר שמעון היה ישן עוד ובאה שומרונית הזונה ותפול לרגליו והוא ישן עד אשר הקיצוהו... ותמיה אני איך תצויני לעבוד אלוה ישן בכל עת.<sup>47</sup>

45 ציטוט הנוסח הלטיני של דברי ישו (מתי ה, ז'): "Non veni solvere, sed adimplere" ("לא באתי להפר כי אם למלא").

46 לסקר-סטרומזה, ח"ב, עמ' 99.

47 שם, עמ' 103.

ובמקום אחר:

הלא תדע כי כאשר שתה יין בכפר שמעון ובכפר סכיוס ובכפר הלל ובירך על היין והשקה את תלמידיו וישכר וישן בכפר יעקב אפריסוס כאשר כתוב בעון גיליון שלכם. והנה אני רואה כי לא היה לאלהיך מלאכה להתעסק בה כי אם להשתכר ביין שאם היה אלוה לא היה שותה ומשתכר בכל עת. וחרפה היה קונה לו ושם רע לכל הדורות להתחבר עם סובאי יין. ושלמה אמר אל תהי בסובאי יין ובזוללי בשר למו. ואלוה המשתכר כזה ראוי שיעבדוהו בני אדם ויעשוהו אלוה בתימה? ולולי שקראתי בעון גיליון שלכם הייתי מתבייש להוציא דבר זה מפי.<sup>48</sup>

היעדר הלכידות, ועוד יותר, הניגודים בהצגת דמותו של ישו, עשויים לנבוע מן העובדה שלפנינו חיבור לא אחיד, שנערך בידי עורך אחד על פי מקורות שונים.<sup>49</sup> סביר יותר שהם נובעים מהתלבטות יהודית עמוקה יותר לגבי דמותו של ישו, התלבטות הנובעת מן הדמות כפי שהיא מוצגת באוונגליונים עצמם, שיש בה תערובת ייחודית של אדיקות ושמירת מצוות קפדנית עם מרד במסורת ובמלכות גם יחד.<sup>50</sup> דומה כי האסטרטגיות הפולמוסיות השונות והמורכבות ששני החיבורים נוקטים בהן, מלמדות יותר מכל על גודל הבעיה שעמדה בפני יהודים בבואם להתמודד עם גדולתה של הדמות המוצגת באוונגליונים.

## הצליבה והקבר הריק

התיאור הקצר שמתאר "פולמוס נסתור הכומר" את המאסר, הצליבה ומעשה הקבר הריק, מעלה השערה כי מחברו הכיר נוסח של "תולדות ישו", שהקדיש מקום נרחב לנושאים אלה. "ספר תולדות ישו" מקדיש מקום נכבד גם ליהודה איש קריות, שנעשה בו לדמות הירוואית, המוכנה להקריב את עצמה למען הצלת היהדות. המאבק בינו לבין ישו מצויר בצבעים עזים, ומוצג כמעין מאבק קוסמי בין טוב לרע המתנהל "בין שמים לארץ".<sup>51</sup> ישו ויהודה מתמודדים על השליטה בשם המפורש, ויהודה מצליח בסופו של דבר להתגבר על ישו, באמצעות שימוש בכוחות הטומאה. יהודה הוא גם זה שקובר את ישו בגנו, והוא שמגלה את הגופה ובכך חושף את התרמית בטענה הנוצרית כי ישו קם לתחייה מקברו.

בעלילתו של "ספר תולדות ישו" נועד מקום נכבד גם להלנה, אִמו של הקיסר

48 שם, עמ' 104.

49 כך סוברים המהדירים במבוא לחיבור: "עד כה התייחסנו אל כותבו [של החיבור] כאל 'מחבר', אך ייתכן שנכון יותר לראות בו עורך, בשל הקשרים הרופפים בין חלקי החיבור" (עמ' 14).

50 על ישו במסורת היהודית ראה גולדסטין.

51 וגנויל, עמ' 13.

קונסטנטינוס, המזוהה בסיפור עם הלני, מלכת חדייב, ומוצגת כבת זמנו של ישו. הלנה מייצגת בסיפור את האימפריה הרומית, מקור הסמכות השלטונית. הן ישו והן מתנגדיו נקראים לפנייה, והם מנהלים לפנייה מעין ויכוח דת. ברקע מהדהדת כאן האגדה הנוצרית המפורסמת על מציאת הצלב האמיתי בירושלים.<sup>52</sup> על פי האגדה, באה הלנה לירושלים במטרה למצוא את הצלב האמיתי — צלבו של ישו. היא מגלה את הצלב בסיועו של היהודי יהודה, והגילוי זוכה לאישור שמיימי באמצעות נס. והנה, כמו באגדת מציאת הצלב, גם ב"ספר תולדות ישו" מתגלה האמת באמצעות נס של החייאת מת, וכמו בסיפור מציאת הצלב גם כאן, ידם של הנוצרים על העליונה.<sup>53</sup> אך תפקידה של הלנה בביוגרפיה היהודית של ישו אינו מסתיים כאן. לאחר מותו של ישו היא דורשת את גופתו מידי היהודים, ולנוכח הקבר הריק מביעה את אמונתה בתחייתו של ישו ובעלייתו השמימה. כאשר מתגלה הגופה, נכלמת המלכה על שנזפה ביהודים, אך אינה חוזרת בה מאמונתה. גם כאן לפנינו סיפור יהודי חלופי לאגדה נוצרית ידועה ומפורסמת. באגדת מציאת הצלב דורשת הלנה מן היהודי, יהודה שמו, לגלות לה את מקום הצלב האמיתי, צלבו של ישו, וגילוי הצלב בידי יהודה מהווה הוכחה ניצחת לאמת הנוצרית. ב"ספר תולדות ישו" דורשת הלנה מן היהודים להמציא לה את גופתו של ישו, ובמקרה זה גילוי הגופה מפרך את האמונה הנוצרית בתחייה ובאלוהותו של ישו, ומהווה הוכחה ניצחת לשקר הנוצרי. בשני המקרים שמו של הגיבור היהודי "יהודה", והוא המייצג את היהדות, אך תפקידו בשתי האגדות הפוך לחלוטין.<sup>54</sup>

סיפורי הלנה ב"ספר תולדות ישו" מתמודדים עם הברית שנכרתה בימיו של הקיסר קונסטנטינוס בין הרשות החילונית לדת הנוצרית, בין האימפריה לכנסייה, ומשמעותה הקשה של ברית זו לגבי היהדות. מטבע הדברים, מחברו (או עורכו) של "פולמוס נסתור הכומר", שנתחבר בסביבה מוסלמית, היה מוטרד פחות מעניין זה. בכל זאת גם בו נזכר בקצרה הסיפור של גילוי הצלב, והלנה מגלמת את הסמכות האימפריאלית של התגלית:

ועל אותה הצלם הילני המלכה הוציאתו אם קונסטנטינוס הקטן בעלת עיר השמש בדמשק ומלכה עליהם אחרי מות ישו מאתים שנה, ודבר זה לא נמצא בעון גיליון ולא כתוב.<sup>55</sup>

נסתור הכומר מתמודד כאן עם קדושתו של "הצלב האמיתי", שריד הקדושה החשוב ביותר בעולם הנוצרי, שגילוי התפרש כהוכחה הניצחת לאמיתות הסיפור הנוצרי

52 בורגהמר; לימור, קדושה, ושם הפניות נוספות.

53 וגנזיל, עמ' 19-21.

54 באחד מנוסחיו של "ספר תולדות ישו" מצוי נוסח יהודי של אגדת מציאת הצלב. גם בנוסח זה מתמודד הסיפור היהודי עם האגדה הנוצרית הנודעת והופך את משמעותה – ראה קראוס, ישו, עמ' 143-144.

55 לסקרסטרומוזה, ח"ב, עמ' 107.

56 על כך עמד דוד ברגר במבוא לספר ניצחון ישן: ברגר, עמ' 29-31.

ולאלוהותו של ישו. העובדה שהצלב התגלה זמן כה רב אחרי סיפור האוונגליון מערערת בעינינו את תוקפה של התגלית ואת עצם משמעותה.

## יהדות מתבוננת בנצרות

"ספר תולדות ישו" ו"פולמוס נסתור הכומר" מתמודדים שניהם עם הברית החדשה. במידה מסוימת מזכירה התמודדות זו את הדיון הנוצרי — המאוחר הרבה יותר — בתלמוד.<sup>56</sup> הצורך להתמודד עם חיבור שקודש בידי הדת היריבה הביא להיווצרותן של שתי גישות פולמוסיות שונות, שהתקיימו זו לצד זו מלכתחילה. האחת, זו שהנחתה את התובעים בוויכוח פריס, באה לחשוף את השקר שבתלמוד כדי לנגח אותו ולהרסו. השנייה, זו שהנחתה את הנוצרים בוויכוח ברצלונה, באה להשתמש בתלמוד כדי להוכיח מתוכו את האמת הנוצרית, וכן את טעותם של היהודים, שאינם מבינים לאשורם את הדברים הכתובים בו או מתעלמים מהם. הגישה הפולמוסית של "ספר תולדות ישו" מזכירה במידת מה את גישתו של ניקולאוס דונין בוויכוח פריס, וכל מטרתה להראות עד כמה אבסורדי הוא הספר שהדת האחרת מחזיקה בו. לעומת זאת, גישתו של נסתור הכומר זהירה הרבה יותר, והוא מבקש להוכיח מתוך הברית החדשה ואגב ציטוט מתוכה את טעויות הנוצרים, בדומה לגישה של פבלו כריסטיאני בוויכוח ברצלונה.

שני החיבורים האלה — תולדות ישו והפולמוס של נסתור הכומר — הם אפוא שני ביטויים בולטים לעניין היהודי בנצרות ולפולמוס שניהלה היהדות עם עמדותיה וכתביה. לצד ביטויים גלויים כאלה, שנועדו מלכתחילה לניגוח הנצרות, אפשר להצביע גם על ביטויים חבוים, חמקמקים יותר, ובחלקם מוקדמים מאוד, שפרשנותם דורשת אולי תחכום רב יותר. שני ביטויים כאלה הוצגו במחקרים שנתפרסמו לאחרונה. ישראל יעקב יובל הציע לראות בהגדה של פסח תשובה לפרשנות הנוצרית של החג, ובמיוחד של קרבן הפסח, פרשנות שהתגבשה בדורות הראשונים לאחר מותו של ישו. יובל טוען כי נוסח ההגדה "נולד מתוך דרשיח הדוק ואינטימי עם הפרשנות הנוצרית של החג"; בקריאת ההגדה הוא ראה מעין "הצהרת אמונים לדת היהודית", שתפקידה להגדיר את הזהות היהודית כנגד שכניה הנוצרים, באמצעות שלילת תוקפם של הפירושים הנוצריים למאורעות יציאת מצרים ולקרבן הפסח.<sup>57</sup> אלחנן ריינר עמד על הדרשיח שמקיימים ביניהם המיתוס היהודי והמיתוס הנוצרי שנוצרו בגליל, מיתוסים שזיקתם ההדדית בולטת לעין.<sup>58</sup> ריבוי המסורות היהודיות על יהושע, מרים ויוסף בגליל, מסורות שעולי רגל יהודיים בימי הביניים מגלים לעינינו, מסב את המבט אל עבר ספרות עולי הרגל ומסורות המקומות הקדושים כמקור נוסף לחשיפת דרשיח, פולמוס וזיקות הדדיות בין יהודים

57 יובל, הפוסחים. לעניין הפולמוס בליטורגיה ראה גם יובל, השפה.

58 ריינר.

ונוצרים. סביר להניח שבסוגי יצירה אחרים — ספרות פרשנית, מדרש ואגדה ואף יצירה אמנותית — חבויים גם כן דיאלוג ופולמוס עם הדת האחרת, ואף אלה ממתנינים להיחשף.<sup>59</sup> גילויי הפולמוס היהודיים שעליהם הצבענו — "ספר תולדות ישו", הפולמוס הסמוי סביב ההגדה של פסח, והפולמוס על המקומות הקדושים — נוצרו כולם בארץ ישראל ובסביבתה הקרובה, ודומה שבמאות הראשונות לאחר הולדת הנצרות זה היה המקום שבו התקיימו דרשיה ופולמוס דינמיים ויצירתיים בין שתי הדתות. האם גם "פולמוס נסתור הכומר" נוצר כאן? הנחה כזו העלה בשעתו ואן אסברוק, אך היא טעונה עדיין הוכחה.<sup>60</sup> מכל מקום, דומה כי המהדירים של החיבור מסכימים כי הוא נולד במזרח התיכון, נדד לצפון אפריקה ולספרד, ומכאן נפוץ בעולם היהודי שאינו דובר ערבית; בשלב זה תורגם כנראה לעברית.

לבסוף, הפולמוס הליטורגי והפולמוס סביב המקומות הקדושים משוקעים שניהם בספרות יהודית שלא הוקדשה במוצהר לוויכוח עם הנוצרים. המדובר בסוגי פולמוס סמוי, שיעילותו דווקא בהיותו סמוי. כמו "פולמוס נסתור הכומר" ו"ספר תולדות ישו", עיון בהם מטיל ספק בהנחה שהיהודים במאות הראשונות של האלף הראשון, ובעצם עד למאה הי"ב, מיעטו להתמודד עם הדת השנייה והעדיפו להתעלם ממנה כאילו לא היתה.

59 על הפולמוס בספרות הפרשנות והמדרש ראה הירשמן.  
60 לסקר סטרומזה, ח"ב, עמ' 9, וראה עמ' 11-12.



## קיצורים ביבליוגרפיים

- Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi*, ed. M. Verhelst, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (CCCM) 45*, Turnholt 1976. אדסו
- Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286). Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua*, ed. O. Limor, [MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 15], München 1994. אינגטו קונטרדו
- R.K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*, Washington DC 1981. אמרסון
- ר' בונפיל, "עדותו של אבוגארד מליאון על עולמם הרוחני של יהודי עירו במאה התשיעית", מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מגושים לישעיה תשבי, בעריכת י' דן ו' הקר, ירושלים תשמ"ו, עמ' 327-348. בונפיל
- S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend*, Stockholm 1991. בורגהמר
- D. Biale, *Kabbalah and Counter-History*, Cambridge Mass. 1979. בייל
- י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשי"ט. בער
- P. Browe, *Die Judenmission in Mittelalter und die Päpste [Miscellanea Historiae Pontificiae, 6]* Rome 1942, pp. 100-110. ברונה
- D. Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*, Philadelphia 1979. ברגר
- , "Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations and the Figure of Armilus", *AJS Review* 10 (1985), pp. 141-164. ברגר, שלושה
- E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten, Texte mit kurzen Einleitung*, Göttingen 1984; orig.: 1914. גודספיד
- S.D. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 5 vols., Berkeley and Los Angeles 1967-1988. גויטיין
- נ' גולב, "מגילת עובדיה הגר", מחקרי עדות וגניזה, בעריכת ש' מורג ו' ברעמי, ירושלים תשמ"א, עמ' 77-107. גולב
- M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, New York 1950. גולדסטין
- Gilbert Crispin, *Disputatio Iudei et Christiani, The Works of Gilbert Crispin*, eds. A. Sapir Abulafia and G.R. Evans, Oxford 1986, pp. 1-61. גילבר קריספין
- B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval*, Paris 1980, pp. 249-295. גנה
- י' דויטש, "תולדות ישר" בעינים נוצריות – תפוצתו של החיבור והתגובות אליו בימי הביניים ובראשית העת החדשה, עבודת גמר לקראת התואר מוסמך, ירושלים תשנ"ז. דויטש
- R. di Segni, *Il Vangelo del Ghetto*, Roma 1985. דיסניי
- G. Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar, and the Liturgy of the Synagogue*, tr. From the German A.W. Streane, Cambridge 1893. דלמן
- י' דן, הסיפור העברי בימי הביניים. עיונים בתולדותיו, ירושלים 1974, עמ' 122-132. דן
- Historia Jeschuae Nazareni*, ed. J.J. Huldricus, Leiden 1705. הולדריקוס
- W. Horbury, *A Critical Examination of the Toledoth Jeshu*, Ph.D. dissertation, Cambridge University, 1971. הורברי
- מ' הירשמן, המקרא ומדרשו: בין חז"ל לאבות הכנסייה, תל אביב 1992. הירשמן

- Hermannus Quondam Judaeus: *Opusculum de Conversione Sua*, ed. G. Niemeyer [MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 4], Weimar 1963. הרמנוס
- R.I. Herford, *Christianity in the Talmud and Midrash*, London 1903. הרפורד
- J.C. Wagenseil, *Tela Ignea Satanae*, Altdorf 1681. וגנזייל
- F. Vernet, "Juifs (Controverses avec les)", *Dictionnaire de théologie catholique*, 8, Paris 1925, pp. 1870–1914. וורנה
- J. Tolan, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, Gainesville, Florida 1993. טולן
- H. Trautner-Kromann, *Shield and Sword — Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100–1500*, Tübingen 1993. טראוטנר-קרומן
- י"י יובל, "הפוסחים על שתי הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 5–28. יובל, הפוסחים
- , "השפה והסמלים של הכרוניקות העבריות בימי מסעי הצלב", יהודים מול הצלב: גזירות תתנ"ו בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה, בעריכת י"ט עסיס ואחרים ירושלים (בדפוס). יובל, השפה
- F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997. יאנג
- J. Cohen, "The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Herman of Cologne, and Pablo Christiani", *Jewish Apostasy in the Modern World*, ed. T.M. Endelman, New York 1987, pp. 29–35. כהן, מנטליות
- , "Towards a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic in the High Middle Ages", *Religionsgespräche im Mittelalter*, eds. B. Lewis and F. Niewöhner [Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4], Wiesbaden 1992, pp. 93–114. כהן, מיון
- M. Luther, Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi, *Werke*, Weimar 1920. לותר
- O. Limor, "The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco: A Best-Seller in World of Polemics", *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, eds. O. Limor and G.G. Stroumsa, Tübingen 1996, pp. 177–183. לימור, האיגרת
- O. Limor, "Conversion and Polemics: The Impact of Medieval Polemic Literature" (forthcoming). לימור, המרה
- א' לימור, "קדושה נוצרית – סמכות יהודית", קתדרה 80 (תשנ"ו), עמ' 31–62. ד"י לסקר וש' סטרומזה, פולמוס נסתור הכומר, ירושלים תשנ"ו. לימור, קדושה לסקר-סטרומזה מאך
- M. Mach, "Justin Martyr's *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* and the Development of Christian Anti-Judaism", *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, eds. O. Limor and G.G. Stroumsa, Tübingen 1996, pp. 27–47.
- B. McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York 1994. מגין
- K.F. Morrison, *Conversion and Text. The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos*, Charlottesville and London 1992, pp. 39–113. מוריסון
- M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1930. מנדלסון
- ז' מרחביה, התלמוד בראי הנצרות, ירושלים 1970. מרחביה
- M. Simon, *Verus Israel: Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire romain, 135–425*. Paris 1948. סימון



- ע' פונקשטיין, "היסטוריה, היסטוריה שכנגד וסיפר", אלפיים (1991), עמ' 206-223.
- פונקשטיין, היסטוריה
- , "התמורות בוכוח הדת שבין יהודים לנוצרים במאה הי"ב", ציון לג (תשכ"ח), עמ' 125-144. [=ע' פונקשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב 1991, עמ' 82-102.]
- פונקשטיין, התמורות
- , "פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן", ציון מה (תשמ"ג), עמ' 35-59. [=תדמית ותודעה היסטורית, עמ' 157-179.]
- פונקשטיין, רמב"ן
- Porchetto Salvaygo, *Victoria Porchetti adversus impios Hebreos*, ed. Agostino Giustiniani, Paris 1520.
- פורקטו סלבאיגו
- Petrus Alfonsi, *Dialogus Petri, Cognomenti Alphonsi, ex Judaeo Christiani, et Moysi Judaei*, PL, 157, cols. 535-672.
- פטרס אלפונסי
- , *Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. Reindel [MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit], München 1983.
- פטרס דמיאני
- A. Pacios Lopez, *La Disputa de Tortosa*, 2 vols., Madrid 1957.
- פראוס לופז
- י' פראוור, "האוטוביוגרפיה של עובדיה הגר הנורמאני", תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 272-295.
- פראוור
- J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, New York 1969<sup>2</sup>.
- פרקס
- R. Chazan, *Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and Its Aftermath*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1992.
- צייזן
- י' קלזנר, ישו הנצרי – זמנו, חייו ותורתו, הוצאה שישית מורחבת ומתוקנת, א, רמת גן תשכ"ט, עמ' 25-63.
- קלזנר
- S. Krauss, *The Jewish-Christian Controversy. From the Earliest times to 1789*, 1: History, ed. and rev. by W. Horbury, Tübingen 1995.
- קראוס
- , *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902.
- קראוס, ישו
- י' רוזנטל, "הגנה והתקפה בספרות הויכוח של ימי הביניים", דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, חטיבה ב, תשכ"ט, עמ' 345-358.
- רוזנטל
- ד' רוקח, יוסטינוס מארטיר והיהודים, ירושלים (בדפוס).
- רוקח
- יהודה אריה מודינה, מגן וחרב, בעריכת שלמה סימונסון, ירושלים תש"ך.
- ריא"מ
- Raymundus Martini, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, Leipzig 1687, repr. Farnborough 1967.
- ריימונדוס מרטיני
- א' ריינר, "בין יהושע לישוע – מסיפור מקראי למיתוס מקומי (פרק בעולמו הדתי של היהודי הגלילי)", ציון סא (תשנ"ו), עמ' 281-317.
- ריינר
- J.E. Rembaum, *The New Testament in Medieval Jewish-Christian Polemics*, Ph.D. dissertation, University of California 1975.
- רמבאום
- H.L. Strack, *Jesus die Häretiker und die Christen*, Leipzig 1910.
- שטראק
- G. Schlichting, *Ein Jüdische Leben Jesu*, Tübingen 1982.
- שליכטינג
- Rabbi Samuel Marochianus, *De Adventu messiae praeterito liber*, PL 149, pp. 333-368.
- שמואל המרוקני
- H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos — Texte* (1.-11. Jh.), Frankfurt am Main 1990<sup>2</sup>.
- שרקנברג 1990
- , *Die christlichen Adversus-Judaeos — Texte* (11.-13. Jh.), Frankfurt am Main 1991<sup>2</sup>.
- שרקנברג 1991
- , *Die christlichen Adversus-Judaeos — Texte* (13.-20. Jh.), Frankfurt am Main 1994.
- שרקנברג 1994