

# יהודים מול הצלב

גזרות תתנ"ו בהיסטוריה  
ובהיסטוריוגרפיה

בעריכת  
יום טוב עסיס, מיכאל טוך,  
גירמי כהן, אורה לימור, אהרן קידר



יהודים מול הצלב: גזרות תתנ"ץ בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה

האוניברסיטה העברית בירושלים  
המכון לחקר תולדות ישראל ע"ש ב"צ דינור

# יהודים מול הצלב

גזרות תתנ"ו בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה

בעריכת

יום טוב עסיס (יו"ר), מיכאל טוך, גרמי כהן, אורה לימור, אהרן קידר

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

עריכת לשון: ורדה לנרד

ההפצה: הוצאת מאגנס, ת"ד 39099, ירושלים 91390, פקס 02-5633370



כל הזכויות שמורות  
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס  
והמכון לחקר תולדות ישראל ע"ש ב"צ דינור  
האוניברסיטה העברית  
ירושלים תש"ס

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם,  
לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט  
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני  
או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.  
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה  
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור

מסת"ב 9-088-493-965 ISBN

נדפס בישראל  
סדר ועימוד: ארט פלוס, ירושלים



## תוכן העניינים

7	פתח דבר	יום טוב עסיס
11	מבוא: מסע הצלב הראשון (1095-1099) ורדיפות תתנ"ו	מיכאל טוך
16	בין היסטוריה להיסטוריוגרפיה: על חקר הגזרות וקביעת משמעותן	גרמי כהן
32	פעילותם הכלכלית של יהודי גרמניה במאות העשירית-השנים עשרה: בין היסטוריוגרפיה להיסטוריה	מיכאל טוך
55	בין 1012 ל-1096: הרקע התרבותי והחברתי לקידוש השם בתתנ"ו	אברהם גרוסמן
74	על תדמיתם וגורלם של הגויים בספרות הפולמוס האשכנזי	דוד ברגר
92	מ'דאוס וולט' ועד 'רצון הבורא': אידאולוגיות דתיות קיצוניות ומציאות היסטורית בשנת תתנ"ו ואצל חסידי אשכנז	איבן (ישראל) מרקוס
101	השפה והסמלים של הכרוניקות העבריות בימי מסע הצלב	ישראל יעקב יובל
118	'הצלב הדוקר' ויהודי אירופה בימי הביניים	אלימלך הורוביץ
141	נשים בקידוש השם	מרדכי ברויאר

150	התאבדות ורצח הזולת על קידוש השם: לשאלת מקומה של האגדה במסורת הפסיקה האשכנזית	ישראל מ' תא-שמע
157	גזרות תתנ"ו בספרי המנהגים בימי הביניים ובעת החדשה: יצירה והתפשטות של טקסי האבלות	יצחק (אריק) זימר
171	על מעשי קידוש השם במגנצא בשנת תתנ"ו: פיוטים וכרוניקות	אברהם גרוס
193	זיכרונות והערות על גזרות תתנ"ו – בדפוס ובכתבי יד עבריים	אברהם דוד
207		רשימת המשתתפים
209		מפתח

## פתח דבר

הקובץ 'יהודים מול הצלב: גזרות תתנ"ו בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה' מבוסס בעיקרו על הרצאות שנישאו בבנס לציון 900 שנה למסע הצלב הראשון ולפורענות אשר פקדה את קהילות ישראל במערב אירופה אשר היו בדרכם של הצלבנים. הכנס התקיים במרכז דינור לחקר תולדות ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים ביום האזכרה השנתי של פרופ' בן-ציון דינור, בשנת תשנ"ו (1996). מאמרים אחדים בקובץ נוספו מתוך כנס שערך באותה שנה מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, והמערכת הזמינה עוד כמה מאמרים כדי להציג בקובץ תמונה מקיפה ככל האפשר.

מקומן של גזרות תתנ"ו בתולדות ישראל זכה להערכות שונות של חוקרי התקופה. האם היו גזרות אלה מפנה בקורות יהודי אירופה? האם בישרו עידן חדש, שבו נשתנה מעמד היהודים באורח יסודי ביחס לתקופות קודמות? מהי מידת מהימנותן של הכרוניקות המתארות את תגובות היהודים על הרדיפות? האם יש להתייחס אל הכרוניקות כאל ספרות היסטורית? תהיה אשר תהיה המציאות ההיסטורית בשנת 1096, ההשלכות של גזרות תתנ"ו על חיי היהודים במערב אירופה היו מקיפות ומרחיקות לכת. הגזרות טבעו את חותמן בתודעתם, במנהגיהם ובכל תחומי החיים של יהודי האזור, ואף מעבר לו.

בתודעת הדורות הבאים נשתמרו דווקא מקדשי השם, אלה אשר מסרו את נפשם והיו מוכנים להרוג את בני ביתם ולא ליפול בידי תוקפיהם, ולא אלה אשר המירו את דתם. עוצמת הרדיפות השפיעה עמוקות על היחסים בין היהודים לנוצרים, והקנאות הדתית שהפגינו התוקפים השפיעה לדורות על יחס היהודים לנוצרים ולנצרות. החיים בצוותא מאות בשנים הובילו ליחסים הדוקים ולהשפעות הדדיות (גם אם לא בהכרח שוות בעוצמתן), לקרבה ולהערכה הדדית, אך גם ליריבות, לתחרות ולאיבה בין יהודים ונוצרים. גזרות תתנ"ו היו נקודת שפל ביחסים אלה. הן לא רק החריפו את השנאה והיריבות בין בני שתי הקבוצות, אלא אף הבליטו את מעמדם הרעוע של היהודים.

המאמרים המוגשים בקובץ פרושים על פני יריעה רחבה ודנים בכל ההיבטים החשובים של גזרות תתנ"ו. מרכז דינור והמערכת מקווים כי הקובץ יתקבל ברצון בקרב ציבור החוקרים, קהל התלמידים וקוראים משכילים. המערכת מודה לכל אלה אשר סייעו בהוצאת הספר, לעורכת הלשונית ורדה לנרד ולאנשי מרכז דינור והוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס.

יום טוב עסיס

מפה

## מבוא: מסע הצלב הראשון (1095-1099) ורדיפות תתנ"י

מיכאל טוך

העילה המידית למסע הצלב הראשון (להבדיל ממכלול מורכב של מניעים, נסיבות וסיבות רקע<sup>1</sup>) הייתה כיבושה של אסיה הקטנה הביזנטית על ידי התורכים הסלג'וקים (1071 עד 1081) ופנייתו של הקיסר הביזנטי אלקסיוס הראשון קומנינוס לאפיפיור אורבן השני (1089-1095) בבקשת עזרה. הקיסר ביקש כפי הנראה שחילות עזר מערביים יגויסו לסייע למאמץ המלחמתי הביזנטי המתחדש. אך פנייתו שימשה את האפיפיור לתכנון מפעל רעיוני, צבאי וארגוני רב היקף, הוא מסע הצלב הראשון. בשנים 1095-1096 סבב אורבן את מולדתו צרפת וקיים סדרה של כינוסים פומביים. ראשון שבהם נערך בקלרמון (Clermont, 27 או 28 בנובמבר 1095), והאפיפיור הטיף שם למלחמת קודש שתשחרר את ירושלים, את ארץ הקודש ואת הנצרות המזרחית מעול האסלאם. ניסוחיו של אורבן הקנו למסע המתוכנן אופי של כפרה ועלייה לרגל, של מסע היטהרות תחת סמל הצלב. מתכונת זו שילבה מרכיבים של התנועה הנזירית של המאה האחת עשרה והיא עוצבה בין השאר לאור השינויים שמוסד האפיפיורות עצמו עבר במהלך המאה כגורם המוביל ברפורמה הכנסייתית ובמאבק האיננוסטיטורה. היא אף הציעה מענה לאדיקות העממית החדשה של התקופה, ובכך נעוצה הסיבה להצלחתה.

\* מבוא זה עניינו רצף התרחשויות, ולא פרשנות – זו הנפרשת במאמרים השונים שבספר שלפנינו. המבוא מבוסס על הספרות הבאה: K. Setton and M. Baldwin (eds.), *A History of the Crusades*, I, Madison 1955; H.-E. Mayer, *The Crusades*, Oxford 1988<sup>2</sup>; J. Riley-Smith, 'Kreuzzüge' *Lexikon des Mittelalters*, V, München 1991, cols. 1508–1519; idem, 'The First Crusade and the Persecution of the Jews', W. J. Sheils (ed.), *Persecution and Tolerance* (Studies in Church History, 21), Oxford 194, pp. 51–72; R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley 1987; idem, *In the Year 1096: The First Crusade and the Jews*, Philadelphia 1996; G. Mentgen, 'Die Juden des Mittelrhein-Mosel-Gebietes im Hochmittelalter unter besonderer Berücksichtigung der Kreuzzugsverfolgungen', *Evangelische Kirche im Rheinland* (ed.), *Der Erste Kreuzzug 1096 und seine Folgen*, Düsseldorf 1996, pp. 37–76, esp. pp. 54–70 וראה גם הספרות הנזכרת בהערה 1. על המקורות העבריים המשמשים בסיס עיקרי ולעתים בלעדי לסיפור הרדיפות עיין במאמרים השונים שבספר זה.

1 עיין: י' פראוור, תולדות ממלכת הצלבנים בארץ-ישראל, 16, ירושלים תשכ"ג, עמ' 3–65; S. Runciman, *A History of the Crusades*, I, Cambridge 1968<sup>2</sup>, pp. 3–79

קריאתו של האפיפיור עוררה הד נרחב. בין אביב 1096 לאביב 1101 יצאו שלושה גלים גדולים של צלבנים לכיוון המזרח, ונוסף להם כמה קבוצות קטנות יותר. מספרם הכולל של המתגייסים נאמד ב־120,000 איש ואישה, וכפי הנראה פחות מעשירית מהם היו אבירים ואצילים בעלי הכשרה צבאית. הגל הראשון, שבין חבריו היו רודפי היהודים בשנת תתנ"ז בגרמניה, מנה ארבעה גייסות גדולים ובלתי ממושמצים. שלושה מהם הגיעו עד הונגריה בלבד והושמדו שם, הרביעי הוכחד באסיה הקטנה על ידי התורכים. אותו גורל פקד את הגל השלישי. רק הגל השני, שהיה מורכב בעיקרו מאצילים ולוחמים מקצועיים, הגיע ליעדו. אחרי מסע תלאות בן שלוש שנים הסתערו הצלבנים ב־15 ביולי 1099 על ירושלים וכבשוה.

על הרכבם החברתי ומוצאם הגאוגרפי של הגייסות, הצבאות או החבורות שפגעו ביהודי הריינוס נטוש ויכוח ממושך בין החוקרים. ההכרעה לכאן או לכאן – לוחמים של ממש או המון נבער צמא לדם ולביוזה – קשורה לפרשנות המניעים לאלימות, אלימות שלמרות כמה תקדימים במהלך המאה האחת עשרה הייתה פן חדש ביחסי נוצרים ויהודים. המחקר החדש יותר ממאן לקבל את המשוואה הפשוטה המקופלת בהנגדה שבין אצילים לפשוטי העם. גם הרכב חבורות הפורעים היה מגוון וכלל מנהיגות אצילית ולוחמים מקצועיים (אף כי מחוץ למסגרת הצבאות שבסופו של דבר כבשו את ירושלים) כמו גם אלמנטים עממיים. בין הסיבות לאלימות יש למנות את תאוות הבצע והביוזה, את הרצון לנקמה במי שנתפסו כצולבי ישו וגם את הדחף להעביר את היהודים מדתם ומזהותם הנבדלת.<sup>2</sup>

לרדיפות במערב גרמניה, הן גזרות תתנ"ו, קדמה כנראה תסיסה אנטי־יהודית בצרפת ואף פגיעה של ממש ביהודים מידי צלבנים שהתאספו ברואן (Rouen), בירת נורמנדיה.<sup>3</sup> דבר זה, או אולי רק הטפותיו האלימות של מתבודד לשעבר, פטר מאמיין (Amiens), גרם ליהודי צרפת עוד בדצמבר 1095 לשלוח מכתבי אזהרה לגרמניה. אך צבאות האצילים תחת מנהיגותם של נסיכים מצרפת, פלנדריה ואיטליה הנורמנית לא היו שותפים לפגיעות ביהודי ארץ הריינוס. רובם יצאו לדרכם לאחר שוך הרדיפות בצרפת ובנתיבים שעברו בדרום אירופה. רק צבאו של דוכס לוטרינגיה גוטפריי מביוון (Godfrey of Bouillon), שהיה לימים שליטה הראשון של ממלכת הצלבנים של ירושלים, חצה את גרמניה ועורר חשש כבד אצל היהודים. עד כדי כך נחרדו שיהודי מיינץ ביקשו מן הקיסר היינריך הרביעי הגנה. זה נעתר וציווה על הנסיכים החילונים והכנסייתיים בממלכתו לערוב לביטחון היהודים. הדבר לא מנע כפי הנראה מגוטפריי

2 בשאלת דפוסי ההסבר למניעי האלימות במחקר עיין במאמרי בספר זה.

3 כך ממצא המקורות ובהתאם לזה דעתם של רוב החוקרים. נראה שדעתו של נחום גולב בעניין זה מופרזת ביותר: N. Golb, 'New Light on the Persecutions of the French Jews at the Time of the First Crusade', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 34 (1966), pp. 1–63; וכן לאחרונה בספרו החדש: N. Golb, *The Jews in Medieval Normandy*, Cambridge, 1998, pp. 117–130.

לסחוט מיהודי קלן ומיינץ סכומי כסף ניכרים (בסוף שנת 1095 או בראשית שנת 1096), וכך עשה גם פטר הנזיר ליהודי העיר טריר (סביב ה־10 באפריל 1096). יש עדויות לכך שכבר בשלב מוקדם זה לווה המפגש בין הצלבנים ליהודים בטריר ובקלן במעשי אלימות, אם כי עדיין בודדים.

צבאות הדוכס גוטפריי והנזיר פטר המשיכו בדרכם מזרחה, כפי הנראה בנתיב נהר הדנובה, אשר הובילם בהכרח דרך העיר רגנסבורג, השער הגרמני לדרום־מזרח אירופה. לפי סברה אחת היו אלה אנשיו של פטר אשר הכריחו בסביבת ה־25 במאי 1096 את כל יהודי רגנסבורג להיטבל. לפי סברה אחרת היו אלה אנשיו של גוטשלק (Gottschalk), תלמידו של פטר, שהוביל בעקבות מורו גיס דרך בווריה להונגריה. לפי סברה נוספת היו אלה אזרחי רגנסבורג, מן הסתם מנהיגי העיר, שביקשו בעצם ההטבלה באונס להציל את חיי היהודים מידי הפורעים ואף להקל בכך את הלחץ שהופעל עליהם עצמם.<sup>4</sup> בינתיים הפכה התסיסה הספורדית שליוותה את תנועותיהם של הגייסות הראשונים בעמק הריינוס להתקפות שיטתיות. הדמות המרכזית ברוב המקומות הייתה דמותו של החייל המנוסה אמיכו (Emicho of Flonheim), רוזן ליינינגן (Leiningen) שבעמק הריינוס. באווירת ההיסטריה הדתית שליוותה את המסע משך אחריו המון רב, אך גם מספר לא מבוטל של אצילים מאזורי הריינוס ומשווביה. ב־3 במאי 1096 הגיע צבאו של אמיכו לעיר שפייר. רוב יהודי העיר נקטו אמצעי זהירות, אך אחד עשר איש נתפסו על ידי התוקפים ונרצחו לאחר שסירבו לטבילה. אישה אחת שלחה יד בנפשה. על שאר יהודי העיר – שמספרם היה ניכר – הגן הבישוף ביעילות והוא אף הצליח לתפוס ולהעניש כמה מן התוקפים.

אל העיר וורמס הגיעו הצלבנים, אולי אף הם בהנהגת אמיכו, ב־18 במאי. בעיר כבר סערו הרוחות בעקבות שמועה שהופצה עוד קודם לכן על רצח נוצרי בידי היהודים. עתה הצטרפו עירונים ואיכרים מן הסביבה לצלבנים בהסתערות על רובע היהודים (20 במאי 1096). מי שלא הסכים להיטבל נרצח במקום. עוד לפני כן, או אולי תוך כדי הטבח, נמלטו הנותרים בחיים לארמון הבישוף, התבצרו שם והשיבו מלחמה. אגב כך החלו מעשי ההתאבדות (קידוש השם) שהקנו למאורעות תתנ"ז את ממד העומק בתודעה היהודית, ושנדונים בהרחבה בספר זה. עוד באותו יום או ב־25 במאי גברו הצרים על התנגדותם של היהודים והוציאו להורג את מי שנותר אחרי מעשי ההתאבדות. מספר הקרבנות בוורמס היה כפי הנראה בסביבות שמונה מאות נפש.

ב־25 במאי 1096 התייצב אמיכו עם צבאו לפני העיר מיינץ, ששעריה ננעלו בפקודת הארכיבישוף. גם כאן קדמה להתקפה תסיסה אנטי־יהודית – צלבנים ביקשו לפרוע

4 רוליסמית במאמרה משנת 1984 (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 52; רנסימן (לעיל, הערה 1), עמ' 140. על פרשת רגנסבורג עיין: י' הקר, 'לגזרת תתנ"ז', ציון, לא (תשכ"ז), עמ' 225-231; חזן בספרו משנת 1996 (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 77.

ביהודים, והדבר נמנע בשלב הראשון הודות להתערבותם החמושה של אזרחים מן העיר. אך גם כאן סחפה התסיסה אנשים מבני העיר והם פתחו למחרת את השערים בפני אמיכו. יהודי מיינץ ניסו לקנות את ביטחונם במתנות כסף וזהב לארכיבישוף ולרוזן המבצר של העיר, ושניים אלה אמנם מילטו את היהודים לארמון הארכיבישוף ולמבצר העיר. אף את אמיכו ביקשו לשחד, אך למחרת ב־27 במאי, הותקפו היהודים במקומות המקלט, הוכרעו לאחר קרב ונטבחו רובם. היו יהודים שהתאבדו תוך כדי הקרב, אחרים הוטבלו באונס, חזרו בהם ושלחו יד בנפשם. כחמישים פליטי חרב ובראשם הפרנס קלונימוס חולצו מארמון הארכיבישוף באישון לילה והובאו לכפר רודסהיים (Rudesheim) שקודם לכן נמלטו אליו הארכיבישוף ואנשיו. כאשר גם הארכיבישוף, משענתם האחרונה של היהודים, דרש את טבילתם, התאבדו אף הם. המקורות העבריים נוקבים במספר כולל של כאלף ומאה יהודים ממיינץ שמצאו את מותם באותם מאורעות.

התחנה הבאה הייתה העיר קלן שאלה הגיע אמיכו (או קבוצה אחרת של צלבנים – הדבר איננו ברור) בראשית חודש יוני. יהודי קלן כבר חוו מהומות באמצע חודש אפריל. עתה, משנודע להם על הטבח במיינץ ב־27 במאי, הם הסתתרו בבתי ידידים עירוניים. בית הכנסת ובתי היהודים נבזזו, גבר ואישה נרצחו. בשלב זה עזבו אמיכו וצבאו את קלן, אך ארכיבישוף העיר העביר בכל זאת את היהודים למקומות מקלט מבוצרים בשבעה כפרים ועיירות שוק בסביבה (זיהוים אינו ודאי). אל המקומות הללו הגיעו צלבנים, כפי הנראה לאחר שפגעו ביהודים בטריר ואולי גם במץ (להלן), לקראת סוף חודש יוני. בין ה־4 ל־27 ביוני נערך מבצע שיטתי שבו נתפסו ונרצחו מרבית יהודי קלן במקומות המסתור, ואילו חלקם האחר נאלץ להיטבל.

גם בעיר הארכיבישופית טריר על נהר המוזל התקיים כבר מפגש קודם עם הצלבנים, ביום הראשון של חג הפסח (10 באפריל 1096). היהודים הצליחו אז לרצות את פטר הנזיר וצבאו במתנות כסף. לקראת סוף חודש מאי 1096 הגיעה לטריר קבוצה גדולה של חסידי אמיכו, כנראה לאחר שהשתתפו בטבח במיינץ. אמנם רוב הקהילה מצאה ב־29 ביוני מחסה בארמון הארכיבישוף, אך מספר יהודים נתפסו לבהלה ושלחו יד בנפשם. אחרים הרגו את ילדיהם על מנת למנוע מהם ליפול קרבן לטבילה מאונס, כפי שאמנם קרה במקומות האחרים. ב־1 ביוני נשא הארכיבישוף דרשה בפני הצלבנים ואנשי העיר שבה הגן על היהודים, אך ללא הועיל. זעם ההמון אילצו להימלט לכנסייה. בינתיים צר המון חמוש על ארמונו של הארכיבישוף שבו חסו כאמור היהודים. באווירה מתוחה זו, כשהוא נתון לאיומים בלתי פוסקים, שינה הארכיבישוף את עמדתו. עתה שידל את היהודים לקבל על עצמם את הטבילה, אך גם זאת ללא הועיל. לאחר שניתנה להם שהות לחגוג את חג השבועות נדרשו היהודי במפגיע על ידי פקיד הארכיבישוף להיטבל או לנטוש את הארמון. הם סירבו לשתי האפשרויות ויהודי אחד, שאליו הצטרפו מרצון שני גברים ונערה, הוצאו החוצה לידי ההמון – מן הסתם בכדי להמחיש את הצפוי ליהודים אם יתמידו בעקשנותם. ואמנם ההמון עשה שפטים בארבעת המוסגרים, אך היהודים עמדו בסירובם. לנוכח עקשנות זאת הטבילו אנשי



הארכיבישוף את היהודים בכוח, דבר המוצג במקור לטיני כפרי יזמת היהודים עצמם.<sup>5</sup> גם אנשים אלה, כמו הרוב הגדול של הנטבליים מאונס, חזרו כעבור זמן קצר לדתם. התחנה האחרונה במערב הייתה העיר מץ, במעלה נהר המוזל. הפורעים הגיעו אליה כנראה מטרייר בתאריך לא ידוע, מן הסתם בחודש יולי 1096. עשרים ושניים יהודים מצאו שם את מותם. סביב ה־30 ביוני התרחשה גם התקפה על יהודי פראג, כפי הנראה על ידי צבא צלבנים שהונהג בידי פולקמר (Volkmar), אף הוא מחסידי פטר הנזיר. הן המקורות הלטיניים והן העבריים מזכירים את הטבח, אך בלי למסור פרטים.

בכך הסתיים קיץ דמים באשכנז. על תוצאותיו המידיות חלוקות דעות החוקרים, אם כי לאחרונה גוברת הסברה שאת עיקר התוצאות יש לחפש בתחום התודעה, הן אצל היהודים והן אצל הנוצרים. מבחינה מעשית – בתחום הדמוגרפי, בתחום הכלכלי ומבחינת מעמדם המשפטי והחברתי של היהודים – לא היוותה תתנ"ו פרשת דרכים גורלית, כפי שנהגו לחשוב חוקרים בדורות הקודמים.<sup>6</sup> על השלכותיהם של אירועי תתנ"ו, בעיקר על תודעת יהודי אשכנז, מבקשים מחברי המאמרים בספר זה לעמוד.

5 עיי' E. Haverkamp, "Persecutio" und "Gezerah" in Trier während des Erster Kreuzzugs', A. Haverkamp (ed.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen 1999, pp. 35-71

6 שתי העמדות הקוטביות בשאלה זו מוצגות בידי ש' שוורצפוקס, 'מקומם של מסעי הצלב בדברי ימי ישראל', ר' בונפיל ואחרים (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ לזכרו של ח"ה בן-ששון, ירושלים 1989, עמ' 251-267; B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Paris 1960. וראה גם בספרו של חזן (לעיל, הערת כוכבית).

## בין היסטוריה להיסטוריוגרפיה: על חקר הגזרות וקביעת משמעותן

ג'רמי כהן

גזרות תתנ"ו תופסות מקום מרכזי בחקר תולדות עם ישראל בימי הביניים, ובפרט בדיונים על מסעי הצלב בהיסטוריה היהודית. ברם מידת השפעתן של הגזרות על יהודי אשכנז ועל עולמם הרוחני, הן במהלכן והן לאחר מכן, עוד שנויה במחלוקת בקרב חוקרי הדורות האחרונים. ככל שממשיכים לחקור את פרשת הגזרות, בעיקר על סמך שלוש הכרוניקות העבריות המדווחות עליהן, מתברר כי הנושא רחוק מכלל מיצוי. רבים, ואולי רוב הטורחים לעיין ולהתעמק בפרטי הנושא, נמשכים עדיין על ידי המאורעות והמקורות כאחד, וכך מפרנסים כביכול את המשך הקריירה ההיסטוריוגרפית של הפרשה. במאמר זה אדון בשלוש דוגמאות לתמורות שחלו בהערכת הגזרות וסיפוריהן העבריים – תמורות הנובעות משינויים ומהישגים חדשים בדרכי המחקר ההיסטורי – וזאת בניסיון להצביע על תפקיד ההיסטוריוגרפיה בקביעת משמעות הגזרות בזיכרון הקולקטיבי היהודי. במהלך הדיון אנסה להבליט מספר גישות מחקריות לגזרות שנראות לי מאלפות ופוריות במיוחד.

### הגזרות – קו פרשת המים בתולדות היהודים בימי הביניים

לפי הדעה הרווחת נהנו יהודי אירופה הנוצרית לפני מסע הצלב הראשון ממעמד מועדף, כמעט לא הופרעו על ידי הכנסייה או השלטונות המדיניים בהנהגת חייהם הקהילתיים, וכמעט לא סבלו ממעשי אלימות מצד האוכלוסייה הנוצרית; אך לאחר תתנ"ו הידרדר מעמדם. הפרעות נגד היהודים בשם הדת הנוצרית גילו מחדל באבטחת גופם ורכושם. הצורך שלהם ביתר הגנה הגביר את תלותם בנסיכים הנוצרים ואת חולשתם בפניהם, שכן אילולי רצונם הטוב של השליטים היו היהודים נתונים לרחמי החברה האירופית, שעוינותה כלפיהם הלכה והתעצמה. בה בעת, אף על פי שהחוק אסר אלימות נגד היהודים, היא גברה, ועוררה את תשומת לבו של העולם הנוצרי למצבם החרגי: למה הותר לאויבי כריסטוס להישאר ולהצליח בתחומי הכנסייה, מבלי שיכובדו ההגבלות שנקבעו בדורות קודמים על ידי הוגים ומחוקקים נוצרים? בתגובה על כך עסקו מנהיגי הכנסייה ומשפטנים נוצרים במאה השתים עשרה והשלוש עשרה בהערכה מחדש את היהודים, את היהדות ואת מצבם החברתי, ולקראת סוף המאה

השלוש עשרה התחילו מלכי אירופה לגרש את היהודים מארצותיהם. בעקבות שנת תתנ"ו, הסיק חיים הלל בן-ששון, 'הוברר', שפריבילגיות לבדן אין בהן ערובה מוחלטת בפני זעם ההמונים. הלהט הדתי הנוצרי הצית אש באוהלי יעקב והביא טבח במשכנותיו. דמם של היהודים כאילו הותר להמונים. הן מבחינת נוסחאות משפטיות, הן מצד בטחון הנפש והן מצד אפשרויות הפרנסה, נפתחה במסע הצלב הראשון תקופה חדשה, קשה ומסובכת, בתולדות היהודים בארצות הנוצרים.<sup>1</sup> למסקנה מרחיקת לכת עוד יותר הגיע בצלאל רות, שסקירותיו את ההיסטוריה היהודית תורגמו לשפות שונות ובכך השפיעו על דעתו של קהל רחב למדי; אליבא דרות

הרגשות והנטיות שנתעוררו לרגלם [של מסעי הצלב] רודים היו בעולם היהודי, בלי הפסק, במשך ארבע מאות שנה לכל הפחות, ועקבותיהם ניכרים עוד גם כיום הזה. הם השפיעו על מצבם המדיני של היהודים, על חלוקתם הגיאוגרפית, על פעולתם הכלכלית, על צורות הביטוי הספרותי שלהם ואפילו על חייהם הרוחניים. אפשר לומר כי, כמעט מכל בחינה ובחינה, היתה ההשפעה לרעה. כל תיאור ריאליסטי של תנאי חיי היהודים עד סוף המאה שעברה, אשר נשווה לנגדנו, כל ההאשמות של האנטישמיות, ואפילו בימינו אלה, כל ניתוח של חולשת המצב היהודי או של המגרעות שבאופי היהודי, כפי שנהוג לעשותו בימינו – בכולם אפשר להראות על מוצאם, אם לא ממסעי הצלב עצמם, על כל פנים מסערת הרוחות והרגשות שמסעי הצלב גררו אחריהם.<sup>2</sup>

היו חוקרים שהסתייגו מתפיסה זו, שגזרות תתנ"ו היו נקודת המפנה העיקרית בתולדות יהודי אירופה בימי הביניים, אולם אחדים בלבד ניסו להבין את שורשיה של אותה דעה ואת הסיבות לתפוצתה הרחבה בהיסטוריוגרפיה המודרנית. שמעון שוורצפוקס טען שעמדה זו אינה עולה בקנה אחד עם העדויות האמינות לגבי הגזרות והשפעתן על קהילות אשכנז בימי הביניים, ותיאר אותה כילידת ההיסטוריוגרפיה היהודית בגרמניה במאה התשע עשרה – כשההשקפה הרומנטית שלטה על החשיבה ההיסטורית באירופה, כש'קסמי המזרח ולידתו של הקולוניאליזם האירופי משכו את לבם של ההיסטוריונים'.<sup>3</sup> בתור חניכי ההשכלה ואוהדי התכנית הפילולוגית של 'חכמת ישראל' לשיקום היהדות בחברה המודרנית, נאלצו חוקרים יהודים להתמודד עם בעיה חמורה בבואם לעיין בתולדותיהם בימי הביניים: מלבד מקורות ספרותיים-דתיים, העדויות על ההווי היהודי באירופה בתקופה זו היו מועטות למדי, כך שלא ניתן היה להוכיח את המשכיות בין ההיסטוריה היהודית העתיקה לתפקודו של עם ישראל בבניית

1 ח"ה בן-ששון, תולדות ישראל בימי הביניים (תולדות עם ישראל, ב), תל-אביב תשכ"ט, עמ' 41.

2 ב' רות, קיצור תולדות עם ישראל, תרגם י' קופלביץ, תל-אביב תשי"ח, עמ' 191.

3 ש' שוורצפוקס, 'מקומם של מסעי הצלב בדברי ימי ישראל', ר' בונפיל, מ' בן-ששון וי' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 266.

הציוויליזציה האירופית בתקופות מאוחרות יותר. הכרוניקות העבריות על תתנ"ו, קבע שוורצפוקס

איפשרו לספר את דברי ימיהם של היהודים במערב אירופה במונחים של הניסיון ההיסטורי היהודי... הסיפורים האלה הפכו להיסטוריה ואיפשרו להסביר את ההידרדרות של מצב היהודים באירופה, הטילו את האשמה על האספסוף ואיפשרו דו־שיח פורה עם ראשי הכנסייה ועם השליטים. הם גם העידו על קדמות היישוב היהודי באירופה והפכו את היהודים באזור הריין לאירופים. הטרגדיה של מסעי הצלב היתה בן־לילה לאחד השיאים של ההיסטוריה היהודית הכוללת.<sup>4</sup>

בצדק הסיק שוורצפוקס שהיסטוריונים יהודים בני המאה התשע עשרה הורישו את עמדתם לאלו שבאו אחריהם; אך ראוי להתעמק יותר בניתוח עמדה זו, הן כפי שהתבטאה בין יוצריה שהתחנכו במאה הקודמת והן כפי שאומצה על ידי חוקרים במאה הנוכחית. גדולי חקר ההיסטוריה היהודית במאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים – צבי גרץ, משה גידמן, שמעון דובנוב ואחרים – ראו בגזרות תתנ"ו חשיבות רב־ממדית.<sup>5</sup> מצד אחד, וכדברי שוורצפוקס, תיעוד עברי של המאורעות אישר את אמתות ההווה היהודית בגרמניה אף בשלביה המוקדמים וכן לימד על מצבו של היהודי הגרמני המודרני: כמו היהודים עצמם, גם לשנאת היהודים בגרמניה הייתה היסטוריה ארוכה. למרות הסיפורים הנוראים והמזעזעים על מעשי קידוש השם, ניתן להבין – ואף לשבח – את התנגדותם האיתנה של יהודי אשכנז לנצרות, את מחאתם התקיפה נגד מחדליה המוסריים של הכנסייה הנוצרית. מצד אחר מאורעות תתנ"ו הוכיחו, לטוב ולרע, עד כמה היה גורלם של יהודי גרמניה כרוך בזה של הציוויליזציה הגרמנית מסביבם. על אף תוצאותיהם הטרגיות, טען גרץ, בסופו של דבר הביאו מסעי הצלב לידי שינויים חיוביים בהיסטוריה המערבית, שינויים שגם יהודי העת החדשה חייבים להודות עליהם. ובאשר ליהודי אשכנז שסבלו בגזרות, גרץ, גידמן ודובנוב קשרו את ההשקפה שפרנסה את ההתלהבות להקרבה עצמית להשפעה הממארת של הנזירות הנוצרית והמיסטיקה הדתית של התקופה. השפעה זו על יהודי אשכנז נמשכה, וגרמה לתקופת אופל פרימיטיביות בתולדותינו – תקופה שהחניקה את היצירות התרבותיות, דיכאה את הרוח הספרותית ואת הפרשנות הרצינית למקרא ולתלמוד, החליפה את ההגות הרציונליסטית הבריאה של יהודי ספרד בחסידות אשכנזית ברברית, ולמעשה, כפי שקבע גידמן, דחתה בהרבה את ההתעוררות הרוחנית ואת ההשכלה של היהודים בגרמניה. לדידו כל אשר אנחנו רואים ומוצאים בעמנו: הבריחה

4 שם, עמ' 267.

5 ראה בין היתר: צ' גרץ, דברי ימי ישראל, ד, תרגם ש"פ רבינוביץ, ורשה תרס"ו, עמ' 105-125; ש' דובנוב, דברי ימי עם עולם, ד, תרגם ב' קרוא, תל־אביב תשי"ח, עמ' 155-195; מ' גידמן, התורה והחיים בימי הביניים בצרפת ואשכנז, א, תרגם א"ש פרידברג, תל־אביב 1968, עמ' 99-139.

מן העולם, השתוחחות הנפש, החרדה, דקדוקי העניות בעניני הדת, ההזיה והעסק בנסתרות – כל אלה תוצאות העת הרעה ההיא, אשר בהישנותה פעם בפעם, מזמן לזמן ומפקידה לפקידה, העמיקה שבת בזכרונם לבלתי הישכח עוד מלבם.<sup>6</sup>

גם אם תרומות חוקרי המאה הקודמת לא איבדו את ערכן, המאה העשרים יצרה היסטוריוגרפיה יהודית חדשה, וזו שינתה את המשמעות של גזרות תתנ"ז. יותר מאשר לגרץ ולחבריו, פונים כיום לומדי ההיסטוריה היהודית לכתבי יצחק בער, שלום בארון, בן-ציון דינור, בצלאל רות, ברנר בלומנקרנץ, חיים הלל בן-ששון, יעקב כ"ץ ואחרים לצורכי היכרות ראשונית עם תקופת ימי הביניים. לפני מחברים אלה עמדו מקורות שלא היו ידועים לקודמיהם; מגוון רחב של רעיונות ומחקרים היסטוריוגרפיים העשיר את עבודתם; והם היו עדים לשינויים עצומים בהיסטוריה שאיש לא שיער בדורות הקודמים, דהיינו בניית היישוב הציוני בארץ, השואה והקמת מדינת ישראל. אמנם צריך להימנע מקישורים פשטניים בין חוויותיהם האישיות של מלומדי המאה העשרים לבין הבנתם את מאורעות 1096, אבל ההנחה שאין קשר כלשהו אינה פחות מטעה. איך העריכו גדולי ההיסטוריוגרפיה היהודית באמצע המאה העשרים את גזרות תתנ"ז? בעקבות האסכולה של 'חכמת ישראל' המשיכו רוב החוקרים לראות בתתנ"ז נקודת מפנה גורלית בתולדות עם ישראל בימי הביניים.<sup>7</sup> מספר חוקרים שהסתייגו מגישה בכינית לחקר ההיסטוריה היהודית (lachrymose conception of Jewish history)<sup>8</sup> התנגדו אמנם לזיהוי מסע הצלב הראשון כהתחלת תהליך בלתי פוסק של ירידה במעמד יהודי המערב בימי הביניים; אך נטייה זו רווחת עדיין, ואפילו בארון, ראש המתנגדים לגישה הבכינית, החזיק בתפיסה שתתנ"ז הייתה נקודת מעבר חיונית בתולדות היחסים בין יהודים לנוצרים.<sup>9</sup> חוקרים יהודים במאה העשרים נשארו רגישים למקום המרכזי שתפס חקר מסעי הצלב בהיסטוריוגרפיה הנוצרית הכללית; בין אם מסעי הצלב נתפסים כתופעה חיובית או שלילית בהשתלשלות הציוויליזציה של ימי הביניים, מסקנת סידני פיינר – שבעצמו טען שנוטים להגזים בחשיבות מסעי הצלב – היא אופיינית: 'בעת ובעונה אחת, הם משמשים כהוכחה העיקרית למרץ האדיר ולכוח ההתרחבות של הציוויליזציה הימי ביניימית, וכדוגמה המוחשית ביותר למשמעות

6 גידמן (שם), עמ' 100.

7 J. Cohen, 'Recent Historiography on the Medieval Church and the Decline of European Jewry', J. R. Sweeney and S. Chodorow (eds.), *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages: Essays in Honor of Brian Tierney*, Ithaca, N.Y. 1989, pp. 251–262; א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 105–100. ראה גם: ק' סטאו, 'הכנסייה והיסטוריוגרפיה נויטרלית', מ' צימרמן ואחרים (עורכים), עיונים בהיסטוריוגרפיה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 115–101.

8 ראה למשל: S. W. Baron, 'New Horizons in Jewish History', idem et al. (eds.), *Freedom and Reason: Studies in Philosophy and Jewish Culture, in Memory of Morris Raphael Cohen*, Glencoe, Ill. 1951, pp. 340–344.

9 ש' בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, ה', תרגם צ' ברס, רמת-גן תשל"ג, עמ' 78–67.

הביטוי הנפוץ "עידן אמונה" [an Age of Faith]<sup>10</sup> וכשם שמסעי הצלב מדגימים את אופי ימי הביניים בהיסטוריה הכללית, גזרות תתנ"ו מאפיינות את המיוחד לתקופת ימי הביניים בתולדות ישראל בעיני רבים מחוקריה. בדורות האחרונים המשיכו להתייחס אל הכרוניקות העבריות על הגזרות בראש ובראשונה כאל תיעוד מהימן של מאורעות תתנ"ו, ורק לאחר מכן כאל תמורות חשובות בתולדות הספרות היהודית. יתר על כן, כמו קודמיהם במאה התשע עשרה ראו החוקרים במאה העשרים בסוג החדש של הקרבה עצמית על קידוש השם גם דחייה מכוונת של נורמות תרבותיות נוצריות וגם אימוץ בלתי מודע שלהן.

נקודה אחרונה זו צריכה הבהרה. ברור שבחירה במות מרטיר בניגוד לבחירה בהמרת דת מעידה על פסילה חד-משמעית של ערכי האויב; ובמקרה של מעשי ההקרבה העצמית בתתנ"ו, קידוש השם מצביע על מסירות גמורה לנורמות הייחודיות של המיעוט. כפי שכתב יצחק בער באפילוג לתרגום האנגלי של ספרו 'גלות' שראה אור בשנת 1947: 'אנחנו לימדנו את העולם את רעיון המרטריות, ובעידן השלישי בתולדותינו, תקופת הגלות האמתית, רעיון זה התגשם בגוף העם עצמו. לאורך אלפיים שנים סבלנו למען ישועת האדם. גורשנו ופוזרנו בכל רחבי תבל בגלל השילוב הגורלי של גורמים דתיים ומדיניים המכריעים את תולדותינו'.<sup>11</sup>

במקביל להדגשת האידאליזם הייחודי המושרש בקידוש השם, ביקש בער לאשש סברה שהועלתה על ידי קודמיו במאה התשע עשרה אולם לא הומחשה די הצורך – והיא, שהקיצוניות שבה הביעו יהודי אשכנז את מסירותם לאל בתתנ"ו נבעה, לפחות במידת מה, מהשפעת הסביבה הנוצרית עליהם. מדוע ראו לנכון להרוג על קידוש השם, ולא רק ליהרג? בער שאב מספר היסוד של קרל ארדמן, ראשית רעיון נשיאת הצלב' (*Die Entstehung des Kreuzzuggedankens*),<sup>12</sup> וגם ממחקרים על נזירות קלוני במאות העשירית והאחת עשרה, כדי לטעון שכשם

שהדחיפה מן החוץ גרמה ליצירת מוסדות ומושגים משפטיים חדשים, כך פעלו השפעות כאלה גם על החיים הפנימיים ועל הרוח הדתי-יצבורי עצמו. המסורת של מסירות הנפש על קדושת השם התחדשה מתחלת המאה הי"א והלאה אצל היהודים בצרפת ובגרמניה המערבית ונתמלאה התלהבות מיוחדת במינה לרגלי הרדיפות הכלליות. ההקבלה לתנועה הדתית שנתעוררה אז בין הנוצרים ושיצאה ממנזר Cluny שבצרפת היא גלויה.<sup>13</sup>

אף על פי שרדיפות אלימות ומוות על קידוש השם הרחיבו את הפער בין חברי קהילות דתיות מתחרות, סביבה תרבותית משותפת השרישה בכולן רעיונות וסוגי התנהגות

10 S. Painter, *A History of the Middle Ages, 284–1500*, New York 1953, p. 219

11 Y. Baer, *Galut*, trans. R. Warshaw, New York 1947, p. 122

12 C. Erdmann, *The Origin of the Idea of Crusade*, trans. M. W. Baldwin and W. Goffart, Princeton 1977

13 "בער, 'המגמה הדתית-חברתית של ספר חסידים', ציון, ג (תרצ"ח), עמ' 3.

מקבילים, אפילו בשעה שהתחרו על המעמד של נבחרים האל.<sup>14</sup> והוא הדין לתיאורי הפרעות שבכתובים. בער ביסס את עמדתו בשלוש הכרוניקות העבריות הועתקו מאותו מקור מהימן משותף – שנכתב סמוך לאירועי 1096, ושכלל עדויות ראייה בלתי משובשות – על מגוון דמיונות ומקבילות בין המקורות העבריים לדיווחי נוצרים בני אותו הדור. מידע על מה שאירע עבר באופן חופשי בין קהילות יהודיות לנוצריות, ובסוגים דומים של מסמכים: איגרות, סיפורים, ובסופו של דבר גם כרוניקות ארוכות ומעובדות יותר.

אולם בער ועמיתיו לא קיבלו את כל ההערכות של ההיסטוריוגרפיה היהודית של המאה התשע עשרה וחלקו על קודמיהם בכמה מענייני גזרות תתנ"ו. הם הודו אמנם בהשפעות הסביבה הנוצרית על היהודים, אבל היסטוריונים יהודים בני המאה העשרים לא מיהרו לפרש את מאורעות תתנ"ו כזרז לסינתזה בין הווי יהודי להווי גרמני. הם אכן תיארו את המיעוט היהודי כמסוגל לשאוב ולשאול מתרבות הסביבה, אך פתיחות זו לא הפחיתה את הייחוד הלאומי של המיעוט ולא גרעה משלמות יהדותו. גזרות תתנ"ו לא הפכו את קורות העם היהודי לתת־נושא במסגרת ההיסטוריה הגרמנית או הנוצרית, וגם לא פתחו תקופה שבה שועבדה היהדות האשכנזית להשפעות הרסניות ופרימיטיביות מצד העולם הנוצרי הגדול מסביב. אדרבה, הן נתנו ביטוי ל'בריאותן' של הקהילות היהודיות, ליכולתן להתאים נורמות מחיי הרוב הנוצרי לשימוש חיובי אצל המיעוט, בלי לפגוע בעצמאותן התרבותית או בהתנגדותן העקרונית לנצרות. מטבע הדברים מקובל היה לראות באלימות האנטי יהודית בתתנ"ו תוצאה של השקפת ה־Adversus Judaeos שרווחה בנצרות הקתולית. ולסברה זו הוסיף יעקב כ"ץ את הארתו המאלפת שימעשי מקדשי־השם, אולי יותר מכל גילוי אחר, מחזקים את הדעה, שהעדה היהודית ראתה במידה מרובה את עצמה ואת מעמדה מתוך אספקלריה זו של התנגשות עם הנצרות.<sup>15</sup>

ניסוחו של כ"ץ מפנה את תשומת הלב לבעיה הספציפית של קידוש השם בסגנונו האשכנזי החריג. מזווית הראייה של ההיסטוריוגרפיה היהודית מתקופת מלחמת העולם השנייה ולאחריה לא רק שיחסי הגומלין התרבותיים עם העולם הנוצרי לא פגעו ב'בריאות' או בזהות של היהדות האשכנזית, אלא שלא פגמו כלל בערכיה הדתיים הייחודיים והיסודיים ביותר. בניגוד ליהודי ספרד, שצוינו לשבח על ידי גרץ, גידמן, דובנוב ואחרים בגלל השכלתם הרציונליסטית ובגלל מעורבותם בתרבות המדעית של הגויים מסביבם, היהודים באשכנז קבעו הגבלות לאינטראקציה בין־תרבותית שכזו ושמרו שלא לחרוג מהן. אותה התבדלות מן התרבות הזרה שנראתה לקודמיהם כבורות לא מנומסת, זכתה להערכה מצד בער והאסכולה שלו כגורם שאפשר את הישרדות היהדות הרבנית המסורתית במהלך הדורות. שלא כמו הנטייה הספרדית להמרת הדת, העדפת קידוש השם באשכנז העידה על ההישג המדהים של הציוויליזציה

14 ראה: י' כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א; וכן: ח"ה בן־ששון, 'מבוא לתולדות עם ישראל', י' הקר (עורך), רצף ותמורה, תל־אביב תשמ"ד, עמ' 342–349.

15 כ"ץ (שם), עמ' 96.



היהודית באירופה של ימי הביניים: מסירותה הנחושה לערכיה הרוחניים אפילו בעתות מצוקה, כשעמדה לפני סכנת השמדה טוטלית. דורות רבים של לומדי היסטוריה יהודית גדלו על ברכיהם של בער, שקבע שפרשת גזרות תתנ"ז 'היתה סוף סוף המכריעה והמעצבת את דמותו של עם ישראל במהלך ההיסטוריה';<sup>16</sup> של בן-ציון דינור, שסבר לגבי יהודי אשכנז, כי 'במותם זה הם הנחילו לדורות הבאים את האמונה, כי אכן ישראל הוא עם ה', ודור קידוש השם העקדתי הוא דור נבחר';<sup>17</sup> ושל חיים הלל בן-ששון, שתיאר את רש"י מקונן את קינתו על 'השואה' ועל 'העדה המקריבה קרבנותיה', ושבגובה, 'בשם האידיאלים שקיבל במורשת, למען הקרבן שנתחדש לנגד עיניו, נושא הוא עיניו לארץ המובטחת'.<sup>18</sup>

בצדק ניתן לראות במחקרים אלה מאמצע המאה העשרים ניסיון לתקן את המעוות בהכרעות גדולי אסכולת 'חכמת ישראל' – להעריך את המגעים התרבותיים בין יהודי אשכנז לעולם הנוצרי בטבעיים ובריאיים, לקבוע שמגעים אלה לא פגעו בגרעין הדתי המיוחד של היהדות אלא קיימו אותו. בו בזמן הם קבעו שהיקף האינטראקציה ועומקה היו מוגבלים, וכך האדירו את הייחוד המפואר של קידוש השם העקדתי בתתנ"ז. מבחינת בוגרי דור השואה ומקימי המדינה, כל זה נראה הגיוני לחלוטין, ואל לנו לפקפק בכנותם או בכוונותיהם. אבל ראוי שלא נעלים עין מכך שנוצרה כאן כמין פרה קדושה, שלידתה נבעה משיקולים שבהשקפה לא פחות מאלו שנקטו גרץ ועמיתיו. על אף אסונות השואה, הייתכן שנימנע מכל ביקורת מודרנית – או אפילו פוסט-מודרנית – על התרבות האשכנזית כדי לכפר על השמצתה בדברי חוקרים קודמים, שהעדיפו רציונליזם ספרדי-רמב"מי? מדוע לא נדון בקידוש השם, הן בסגנון הפסיווי של עשרת הרוגי המלכות והן בסגנון העקדתי של הרוגי תתנ"ז, ביישום אותם כלי ביקורת ספרותית, היסטורית ותרבותית המיושמים בניתוחינו את אורח החיים הדתי של כל חברה אחרת?

חוקרים מכובדים בדורנו – ביניהם רוברט חזן ואברהם גרוסמן – ממשיכים ומתקדמים באותה דרך שסללו בער ועמיתיו באמצע המאה.<sup>19</sup> אך בחמש עשרה השנים האחרונות – לאור תודעה עצמית היסטוריוגרפית מחודדת, המודגמת בשם מחקרו החדש של דוד מיירס, 'המצאת העבר היהודי מחדש', ובמקביל לניסיונות ראשוניים להעשיר את לימודי היהדות בלקחי הביקורת הפוסט-מודרנית<sup>20</sup> – התחילו מספר

16 " בער, 'גזירת תתנ"ז', מ"ד קאסוטו ואחרים (עורכים), ספר אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 140.

17 ב'צ דינור, ישראל בגולה, ב, ספר א, תל-אביב תשכ"ה, עמ' 4.

18 בן-ששון (לעיל, הערה 1), עמ' 44.

19 R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley 1987; idem, 'The Facticity of Medieval Narrative: A Case Study of the Hebrew First Crusade Narratives', *AJS Review*, 16 (1991), pp. 31–56; idem, *In the Year 1096: The First Crusade and the Jews*, Philadelphia 1996; גרוסמן (לעיל, הערה 7); וראה גם מאמרו בכרך זה.

20 ראה למשל: D. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York 1995; S. Kepnes (ed.), *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, New York 1996.



חוקרים להסתייג מהקונצנזוס של הדור הקודם. אמנם הרבה מקוראי הכרוניקות העבריות על תתנ"ו כבר הכירו במטרותיהן האפולוגטיות והאידאולוגיות, וישעיהו זנה אף הצביע בשעתו על פרות הבדולח בקטעים מתוך הכרוניקה של ר' שלמה בר שמשון;<sup>21</sup> אבל דף חדש בחקר הגזרות נפתח על ידי איבן מרקוס, כשהציע ליישם את תורת הפרדיגמות של ויקטור טרנר בניתוח אותו מקור, וכשקרא לעיין בכרוניקות בעיקר 'בחיבורי ספרות, כפיקציות של דמיון יהודי-דתי מסוים'.<sup>22</sup> בד בבד התחילו חוקרים לפקפק בהשוואה המקודשת בין ההתערבות של יהודי ספרד בתרבות הנכרית ובין הנטייה האשכנזית להתבדל ממנה, וכך התרחקו במידת מה מהנחות יסוד כמו אלה של כ"ץ בספרו 'בין יהודים לגויים'. כבר נשמעות הצעות שהיכרות הדדית, מסורות וסמלים משותפים וחילופי דעות דינמיים אפיינו את היחסים בין יהודים לנוצרים בצפון אירופה יותר מאשר הובחן עד כה, ושפרספקטיבה כזאת צריכה להזין כל הבנה של פרשת תתנ"ו. ישראל יובל ייחס את תורת ההקרבה העצמית שהתבטאה בתתנ"ו לאסכטולוגיה נוקמת שבלטה ביהדות האשכנזית, ואף קישר את השלכות המרטיריום היהודי להופעת עלילת הדם באירופה הנוצרית במאה השנים עשרה.<sup>23</sup> במסגרת הפולמוס שהתעורר סביב מאמרו של יובל הועלו הסתייגויות ממסקנותיו: היו שראו בהן ביטויים לגישה בתרציונית במודע, וסברו שהן עלולות לתרום לשנאת ישראל;<sup>24</sup> יובל מצדו ראה בתגובות אלו 'פרשנות אידאולוגית', 'פרשנות פוזיטיביסטית מוגזמת' וקוצר ראייה אפולוגטי הנובע מדאגה מפני 'מה יאמרו הגויים'.<sup>25</sup> בעקבות יובל ביקשה מרי מינטי ללמוד על קידוש השם של יהודי אשכנז על פי רישומיו בספרות הנוצרית ובאמנות הנוצרית.<sup>26</sup> מרקוס הציע כי המסירות הנוצרית לנשיאת הצלב והשאיפה האשכנזית למוות על קידוש השם הן שני ביטויים של אותו אידאל: אמונת הצלבנים שעל אף הסכנות הכרוכות במסעם, 'דאוס וולט' (Deus vult) – מושג שחסידי אשכנז בני המאה השנים עשרה תרגמו לקיומו המושלם של 'רצון הבורא'.<sup>27</sup> ובניסיון לבחון את מה שגבריאל שפיגל הייתה מכנה ההיגיון החברתי האמתי של הכרוניקות,<sup>28</sup> הצעתי שסיפורי קידוש השם משקפים בראש ובראשונה את מצבם

21 "זנה, 'איזהו הסיפור הקדום של גזירות תתנ"ו?', ציון, יב (תש"ז), עמ' 76.

22 I. G. Marcus, 'From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots', *Prooftexts*, 2 (1982), pp. 40–52.

23 י"י יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות דם', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 33–90.

24 מ' בריאר, 'דמיונו של ההיסטוריון והאמת ההיסטורית', ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 317–324 (הציטוט מעמ' 318); ע' פליישר, 'יחסי נוצרים-יהודים בימי הביניים בראי עקום', שם, עמ' 267–316.

25 י"י יובל, 'נקמת ה' היא נקמת היכלו': היסטוריה ללא חרון וללא משוא פנים', שם, עמ' 351–414.

26 מ' מינטי, 'קידוש השם בעיני נוצרים בגרמניה בימי הביניים', שם, עמ' 209–266.

27 ראה מאמרו של א' מרקוס בכרך זה.

28 G. Spiegel, 'History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Age', *Speculum*, 65 (1990), pp. 59–86, esp. pp. 76–78, 83ff.

התרבותי המורכב של יהודי אשכנז באירופה הצלבנית של המאה השתים עשרה, ולא דווקא את מעשיהם או את כוונותיהם של הרוגי תתנ"ו עצמם.<sup>29</sup>

### הכרוניקות לאור קווים חדשים בחקר ההיסטוריה הנוצרית בתקופת מסעי הצלב

מאז ראה אור ספרו של ארדמן על רעיון נשיאת הצלב, לפני שישים שנה, העירו רבים לגבי מידת התקבלותו ומהותו של האידאל של הצלבנים. לעומת הדגש העיקרי ששם ארדמן על מושגי מלחמת הקודש והאביר של כריסטוס (miles Christi), הבליטו אחרים את ענייני הצליינות והתשובה; לעומת הדגש של ארדמן על הסיוע הצבאי לביזנטיון, הטעימו אחרים את חשיבות ירושלים ואתריה הקדושים; לעומת ההנהגה הרשמית של מסע הצלב על ידי הכס האפוסטולי, הדגישו אחרים את הפעילות הקולקטיבית של החברה הנוצרית, ושל פשוטי העם במיוחד, שהונעו על ידי ציפיות משיחיות ושאיפות לגאולת נפשותיהם.<sup>30</sup> אותם מרכיבים באידאולוגיה הצלבנית שהובלטו בתגובה לארדמן, יחד עם מוטיב האביר של כריסטוס, פרנסו אידאל של מרטיריות דתית שתפס מקום מרכזי בהשקפה העממית. נחלקות הדעות בעניין אידאל זה, אם השתקף כבר בהכרזתו הרשמית של האפיפיור אורבן השני בקלרמון בשנת 1095, אם התגבש בין נושאי הצלב בדרך מזרחה, או אם נבע מניסוחיהם הרטרופקטיביים של מחברי הכרוניקות לאחר מעשה, שהתייחסו למסע הצלב בעיקר מנקודת ראות נזירית.<sup>31</sup> חילוקי דעות אלה קשורים לזיכרון בסיסי יותר על קורות

29 ג' כהן, "גזירות תתנ"ו" – המאורעות והעלילות: סיפורי קידוש השם בהקשרם התרבותי-חברתי, ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 169–208.

30 לספרו של ארדמן ראה לעיל הערה 12. בין הרבים שהעירו על משנת ארדמן ראה: P. Rousset, 'L'idée de croisade chez les chroniqueurs d'Occident', *Relazione del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, III: Storia del Medioevo*, Florence 1955, pp. 547–63; J. A. Brundage, *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison, Wisc. 1969; E. O. Blake, 'The Formation of the "Crusade Idea"', *Journal of Ecclesiastical History*, 21 (1970), pp. 11–31; I. S. Robinson, 'Gregory VII and the Soldiers of Christ', *History*, 58 (1973), pp. 169–192; idem, *The Papacy, 1073–1198*, Cambridge 1990, pp. 322ff.; H. E. J. Cowdrey, 'The Genesis of the Crusades: The Springs of the Western Idea of Holy War', T. P. Murphy (ed.), *The Holy War*, Columbus, Ohio 1976, pp. 9–32; J. Gilchrist, 'The Erdmann Thesis and the Canon Law, 1083–1141', P. W. Edbury (ed.), *Crusade and Settlement*, Cardiff 1985, pp. 37ff.

על השפעת נזירות קלוני במיוחד ראה: H. E. J. Cowdrey, *The Cluniacs and Gregorian Reform*, Oxford 1970; E. Delaruelle, 'The Crusading Idea in Cluniac Literature of the Eleventh Century', N. Hunt (ed.), *Cluniac Monasticism in the Central Middle Ages*, Hamden, Conn. 1973, pp. 191–216; B. H. Rosenwein, *Rhinoceros Bound: Cluny in the Tenth Century*, Philadelphia 1982.

31 נוסף למחקרים שצוינו בהערה הקודמת ראה גם: H. E. J. Cowdrey, 'The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century', *Past and Present*, 46 (1970), pp. 42–67; idem, 'Martyrdom

רעיון נשיאת הצלב והאחריות לו: באיזו מידה היה מפותח ומקובל עוד לפני 1096 ונבע מתורת הריבונות האפיפיורית ו/או הנזירות הקלוניאנית? באיזו מידה התפתח בזמן מסע הצלב וכך נתן ביטוי לצלבנים עצמם? ובאיזו מידה הוא משקף את בעלי הכרוניקות בתחילת המאה השתים עשרה? כאן מתחדדת שאלת המרחק בין מאורעות מסע הצלב לשיח (discourse) על נשיאת הצלב, פער המתבטא למשל בכותרת מאמרו של ג'ונתן רייליסמית, 'נשיאת הצלב כמעשה אהבה'.<sup>32</sup>

לאור מגוון הדעות הנזכרות בעניין האידאל הצלבני ניתן להתקרב למספר מסקנות ראשוניות לגבי הגזרות בתנ"ו ולגבי תגובות היהודים עליהן. דומה שבניגוד לדעתו של בער, לא הרעיון של נשיאת הצלב כפי שניסח אותו ארדמן אלא דווקא היבטיו הנוספים שהוטעמו על ידי חוקרים אחרים – הצליינות, ירושלים ואתריה הקדושים, חסידות עממית ציבורית, כפרה על חטא, ציפיות משיחיות וכדומה – באו לביטוי בכרוניקות העבריות על תתנ"ו. על אף שסביר להניח שמעמד המרטריות בין נושאי הצלב היה מקביל להערצת המוות על קידוש השם אצל היהודים, ייחוס הדמיון להשפעת נזירות קלוני, כפי שגרס בער, מעורר ספקות. מספר חוקרים הבליטו את הפער בין האידאולוגיה הצלבנית לאידאלים של קלוני, וקשה למתוח קו ישיר בין הרפורמה של קלוני לאידאל של מרטריות בעולם הנוצרי ומשם להקרבה העצמית של יהודי אשכנז על כל השלכותיה. זאת ועוד, בער פשוט הניח שהמסירות והשאיפה להקרבה עצמית היו מושרשות כבר בקרב יהודים ונוצרים לפני פרוס מסע הצלב בשנת 1096, הנחה שטעונה הוכחה. יתר על כן, דומה שבעלי הכרוניקות שלנו אכן שאבו מדיווחים ראשוניים על הגזרות שלא הגיעו לידינו, אבל ניסיונו של בער להפחית את הפער הכרונולוגי והאיכותי בין מאורעות תתנ"ו מחד גיסא לתיאורי קידוש השם שנמסרו לדורות מאוחרים מאידך גיסא גם הוא מבוסס ברובו על השערות בלתי מוכחות.

הסכמה המוצעת על ידי רייליסמית בניתוחו את הכרוניקות הלטיניות על מסע הצלב הראשון מתקבלת יותר על דעתי – לאמור, שבעקבות הדיווחים של משתתפים ועדי ראייה הופיע דור שני של כרוניקות מעובדות יותר שנתחברו בידי נזירים. ואף על פי שחיבורים לטיניים אלו נכתבו עשר או עשרים שנים לאחר מסע הצלב – ואילו

C. Morris, 'Equestris ordo: Chivalry ;56-46 עמ' (לעיל, הערה 30), and the First Crusade' as a Vocation in the Twelfth Century', D. Baker (ed.), *Religious Motivation: Biological and Sociological Problems for the Church Historian* (Studies in Church History, 15), Oxford 1978, pp. 87-96; J. Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London 1986; B. McGinn, 'Violence and Spirituality: The Enigma of the First Crusade', *Journal of Religion*, 69 (1989), pp. 375-379; J. Flori, 'Mort et martyre des guerriers', *Cahiers de civilisation médiévale*, 34 (1991), pp. 121-139; P. J. Cole, *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, Cambridge, Mass. 1991, pp. 1-36; C. Morris, 'Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade', D. Wood (ed.), *Martyrs and Martyrologies* (Studies in Church History, 30), Oxford 1993, pp. 93-104

J. Riley-Smith, 'Crusading as an Act of Love', *History*, 65 (1980), pp. 177-192 32

מגוון ההצעות לתיארוך הכרוניקות העבריות הוא רחב יותר – אופיים והשקפתם שופכים אור על מקורותינו. חיבורים לטיניים אלו עיצבו את רעיון נשיאת הצלב מתוך הזיכרונות שנשמרו בדיווחים הפשוטים שקדמו להם, כך שהאידאולוגיה הצלבנית שהתגבשה באירופה הנוצרית במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה הייתה מורכבת ומפותחת הרבה יותר מזו שהייתה קיימת לפני 1096. הקשר של המחברים המאוחרים למנזרים תרם לתפיסת הצלבנים, לדברי רייליסמית 'כנזירים ארעיים, שהושבעו במסגרת מה שנראה להם כמנזר צבאי נייד'. כרוניקות אלו הורישו לדורות מאוחרים את העמדה הנוצרית הקלסית ביחס למסעי הצלב: מלחמה בעלת חשיבות היסטורית וקוסמית חסרת תקדים; חברה נוצרית נבחרת, חדורת מוסר הנזירות החדשנית (המעודדת את התשובה והתפילה, את הרצון למצוא חן בעיני האל ואת מות המרטיר); הגשמתה של הטיפולוגיה הנרטיבית של התנ"ך, במיוחד בסיפורים על כיבוש הארץ, על ידי אותה חברה, ומסירותה לאידאל המרטירי כאמצעי מועיל ל'*imitatio Christi*'.<sup>33</sup> כדאי לשקול אם הכרוניקות העבריות על תתנ"ו אינן ראויות להערכה דומה: הן גיבשו וניסחו את המענה היהודי לאידאל הצלבני – תורת קידוש השם – כחצי מאה לאחר הגזרות, ולכן הן נותנות ביטוי להשקפה המיוחדת של אותו דור מאוחר. מסתבר שתהליכי הזיכרון הקולקטיבי של יהודי אשכנז ופרותיו לא רק עמדו במקביל למרכיבי ההיסטוריוגרפיה הנוצרית על מסעי הצלב, אלא גם ניצלו סמלים, מסורות וכלים ספרותיים שהיו משותפים לשתי הדתות.

המגמה הנזירית והטיפולוגיה הפרשנית בכרוניקות הלטיניות על מסעי הצלב משקפות נטיות בסיסיות בהיסטוריוגרפיה האירופית של המאה השתים עשרה בכלל, ולפיכך דומה ששיטות ביקורתיות בחקר אותה ספרות היסטוריוגרפית עשויות להעשיר גם את קריאת הכרוניקות העבריות. למשל בעיונה בזיכרון הנזירי בשירות השכחה' (*monastic memory in the service of oblivion*) התמקדה ג'נט קולמן בטיבו הדידקטי של העניין בעבר במאה השתים עשרה.<sup>34</sup> ככל שהרבו ליצור ספרות היסטוריוגרפית לאחר 1096 המשיכו היסטוריוני התקופה להיכנע להשמצה הקלסית של עיסוקם ולאידאל דתי אנטי היסטורי או לפחות מטא-היסטורי. לדידם, טוענת קולמן,

הזכירה הייתה תרגיל בבניית הרמוניות בין העבר כפי שנשמר בכתובים ובין ההווה, לצורכי שימוש בהווה. הם ביקשו להבין במדויק את ההבחנה שהבחין אריסטו בין ההיסטוריון – העיתונאי עד הראייה שלנו – לבעל הרטוריקה המשורר שפירש את המאורעות המתוארים בכתובים באופן מילולי. מה שאנחנו קוראים היסטוריה שנכתבה על ידי 'היסטוריונים' בימי הביניים היה ברובו מין תרגיל ברטוריקה, בדיוק כפי שקיקרו והוגים רומאים אחרים הורו, אלא

33 רייליסמית (לעיל, הערה 31).

J. Coleman, *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*, 34

J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire*; Cambridge 1992, esp. chap. 10

for God: A Study of Monastic Culture, trans. C. Misrahi, New York 1982, pp. 190–206

שעכשיו מוקמה במסגרת התכנית האלוהית הכוללת לגאולת האדם, ומשמעות תכנית זו הייתה חסרת ממד היסטורי כלשהו מלבד זה של ההווה הנצחי.<sup>35</sup>

העולם המדעי של המאה השנים עשרה אכן גיבש תפיסה של ההיסטוריה כייצוגם המילולי של מעשי העבר, כמו עדות ראייה; אבל במובן זה אמורה הייתה ההיסטוריה לעבור תהליך של עיבוד, דרך הפרשנות וההבנה. במילים אחרות, סופרי המאה השנים עשרה אמנם הבדילו באופן משמעותי בין עבר להווה, אך מיד נסוגו מהבחנה זו ביישום פרשנותם הטיפולוגית המכלילה.

מאחר שכל ניסיון לשחזר את הגזרות תלוי בניתוח טקסטואלי של הכרוניקות יש לפנות מתפיסת העבר לאופיים של חיבורים על העבר ולמאמר סולל הדרכים של היידן וייט, 'ערך הנרטיביות בייצוג המציאות'. תוך עיון בתעודות אירופיות מימי הביניים הבחין וייט בין דברי הימים (annals), כרוניקות (chronicles) וכתביה היסטורית המשקפת תהליך של נרטיביזציה (narrativized historical writing) – כתיבה שהחוקר המודרני מעריך כהיסטוריה הוגנת או אמתית.<sup>36</sup> דברי הימים מסתפקים ברשימת תאריכים ומעשים, ומגלים 'סירוב, אי יכולת או חוסר רצון להפוך קבוצת מאורעות המסודרים במאונך כקובץ רישומים שנתיים, למרכיבי תהליך קווי/אופקי'.<sup>37</sup> במינוחו של וייט, הכרוניקה מעניקה מסגרת שיטתית ועניינית יותר לנושאה, אך אינה ראויה להיחשב להיסטוריה אמתית בגלל חשיבתה הכרונולוגית הפשטנית והיעדר חתימה, סגירה עניינית בסיומה. לעומת אלה נרטיב היסטורי בשל מצטיין בדאגה חברתית אמתית וברגישות מוסרית; 'עניין במנגנון החברתי, שאינו אלא מערכת יחסים אנושיים המנוהלים לפי החוק, מאפשר לתפוס את המתחים, הסכסוכים, המריבות ופתרונותיהם השונים למיניהם שאנו רגילים למצוא בכל הצגה של המציאות המתייצבת בפנינו כהיסטוריה'.<sup>38</sup> כשכרוניקה הופכת לנרטיב, מחבר ההיסטוריה אינו פונה אל נמען מסוים או אל קורא אידאלי, אלא אל 'קבוצה הנתפסת כשותפה להשקפתו על טיבם האמתי של המאורעות כולם'.<sup>39</sup> ובעיקר, אמת היסטורית ומציאות היסטורית מתפתחות עד שהן דורשות את האופי הנרטיבי; הן מתגבשות במסגרת הרצון של קהילה דיסקורסיווית 'שמאורעות אמתיים ישקפו את ההיגיון, האחדות, השלמות והסגירה הפנימית' של רעיון אקזיסטנציאלי מסוים, רעיון שלפי וייט הוא דמיוני בלבד (is and can only be imaginary).<sup>40</sup>

35 קולמן (שם), עמ' 276.

36 H. White, 'The Value of Narrativity in the Representation of Reality', W. J. T. Mitchell (ed.), *On Narrative*, Chicago 1981, pp. 1–23 (reprinted from *Critical Inquiry*, 7 [1980], pp. 5–27).

37 שם, עמ' 6.

38 שם, עמ' 13.

39 שם, עמ' 21.

40 שם, עמ' 23. ראה גם את ההערות הנוספות של וייט, 'The Narrativization of Real Events', שם, עמ' 249–254.

לפרספקטיבה של וייט ניתן להוסיף גם את המודל הביקורתי שהציע קרל מוריסון. בניגוד לרבים מחוקרי הספרות החדשים טוען מוריסון שהמפתח לניתוח ההיסטוריוגרפיה של המאה השתים עשרה אינו טמון בתכונותיה הלשוניות, אלא בנטייתה הבולטת לשתיקה. סגנונה המקוטע של היסטוריוגרפיה נוצרית זו מתבסס על השקפה קהילתית משותפת באשר לדרכי החשיבה האנושית ולסמלים הנובעים מחוויה דתית משותפת; כך מתאפשר לקורא להתגבר על הפער הפרשני (hermeneutical gap) בינו לטקסט, בהעריכו את הטקסט כפרי הדת והפולחן. תהליך ספרותי זה מתאפיין על ידי

המרת החוויה במידע דרך הפרשנות... ומעבר נוסף ממידע במילות הטקסט לצריפת הנפש בין השיטין. מצאנו שהסמלים הרבים, הדמיוניים והרבי-תחושתיים, במיוחד סמלי הראייה והשמיעה, המקבלים חיזוק מן המשמעת הפסיכולוגית הכרוכה בפיוט, היו חיוניים לדרך חשיבה זו. ואכן במיזוג של אלימות ויופי יצר [ריבוי הסמלים] פעולה הדדית בין האמנויות המופעלות בידי הדמיון, כולל הכתיבה ההיסטורית.<sup>41</sup>

פרשנות המתווכת בין שרידים של מידע היסטורי ובין צריפת הנפש המבוקשת, סמלי הראייה והשמיעה המושרשים בפולחן והמזרזים פרשנות זאת, תפקידה המשני של המשמעת הליטורגית, המכינה את הקורא לקישורים הרצויים, וערכה הפולחני של האלימות במערכת הסמלים – כל אלה נתפסים בממדים של יופי ספרותי המתבטא בשתיקה ובניתוק, בצורה המנוגדת לרגישותנו המודרנית. מעניין שאותם נושאים המודגשים בשתיקות ובסתירות מכוונות בספרי ההיסטוריה הנוצריים – הזמן, נשים והגאולה המשיחית – בולטים גם בכרוניקות העבריות על תתנ"ו.

גישות ביקורתיות שכאלה מכשירות את הקרקע לעיון מחודש בגזרות תתנ"ו כפי שהן מתוארות בכרוניקות העבריות – שאכן מהוות היסטוריה נרטיבית בסכמה של וייט – ולפתיחות לקריאות חלופיות רבות, שאינן בהכרח סותרות זו את זו. גם הבנתה של קולמן את התפיסה הימית ביניימית של זיכרון היסטורי – כלומר כמשועבד לצרכים הפדגוגיים-הדתיים של ההווה – וגם עניינו של וייט בתרבות המזינה את הנרטיביזציה של ההיסטוריה, מפנים את תשומת לבנו העיקרית ליהודי אשכנז במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה ולא להרוגי תתנ"ו עצמם. יהודי אשכנז אלה, שחיו בין מסע הצלב הראשון לשני, שרדו; הם זכרו את הגזרות; הזיכרונות שלהם מפרנסים את

<sup>41</sup> 'We have traced the transmutation of experience through criticism into information, and we have observed the further passage in the words of the text to epiphany between the lines. We have found that the imaginative, synesthetic multiplication of images, especially visual and verbal ones (enhanced by the powerful psychological discipline of psalmody), was essential to this way of thinking, and indeed that through a fusion of violence and beauty it established an interplay among the arts of imagination, including historical writing' (K. F. Morrison, *History as a Visual Art in the Twelfth-Century Renaissance*, Princeton 1990, p. 79)



הכרוניקות שבידינו, שהתבססו על חווייתם הקהילתית המשותפת; כדברי וייט וקולמן, סיפוריהם לא תמו באופן פתאומי או בלתי הגיוני, אלא התאחדו בהצגה של העבר שנימקה את ההווה והכינה לעתיד. מעשי קידוש השם משקפים את ההווי ואת הערכים היסודיים של השורדים לא פחות מאשר את אלה של ההרוגים. גישתו של מוריסון מצדה מאירה את קודי הסמלים והאסטרטגיות שבהם העבירו הכרוניקות העבריות מסרים לקוראיהם, וביניהם השתיקה, הסתירה והדילוג או השיבוש המכוון. כמו בני דורם הנוצריים גם חיבורינו על גזרות תתנ"ו – והחיבור הארוך המיוחס לר' שלמה בר שמשון במיוחד – מתאפיינים ב'שיטה של הרכבת חלקים וסידור לפי קטעים' (a method of composition by fascicles, a segmented order);<sup>42</sup> תמונות נבחרות של אלימות, בגידה וקידוש השם צוררות יחד ללא הקפדה על קשרם ההדדי בתוך סיפור קוהרנטי ומקיף. לא מעט מרצף המאורעות נמסר לדמיונו של הקורא, לעיבודו ולפירושו, והמיזוג הבולט של תפילה וסיפורת מדגיש את הצורך לסנן את המסופר כדי לגלות את משמעותו היסודית, הרוחנית והאידאולוגית. בדומה להיסטוריוגרפיה הנוצרית גם כרוניקות אלו עשירות בתיאורים ברורים של אלימות, מוות וייסורים אכזריים ההופכים את הרס הפרעות לטקס נאה ומסודר. ולא פחות מכך מופיעים בכרוניקות אלה סמלי הפולחן הממלאים תפקיד דומה, ובהם: המקדש בירושלים, המזבח, ההכנות המדויקות לקרבנות, הכוהן ובגדיו, המאכלת והברכה על השחיטה, זרימת דם הקרבן והחן הנמצא בעיני האל תוך כדי הקרבתו. לפי שיטת מוריסון הכרוניקות העבריות באות להגדיר פער הרמנויטי בין המאורע ובין הקורא ולהבליט את האמצעים הפרשניים להתגבר על פער זה ולהגיע לקתרזיס.

### הכרוניקות כספרות היסטורית

מקובל לסווג את הכרוניקות כספרות היסטורית ואף כחיבורים חשובים בהשתלשלות ההיסטוריוגרפיה היהודית. ברם ההשלכות של קביעה זו – וכן של קביעת משמעות המאורעות שמתעדות הכרוניקות – קשורות למקום שתפסה ההיסטוריוגרפיה בספרות היהודית של ימי הביניים בכלל. בעקבות הוויכוחים שעורר ספרו של יוסף חיים ירושלמי 'זכור' – הדומים במידה רבה לוויכוחים בין חוקרי ימי הביניים לחוקרי הרנסנס והעת החדשה המוקדמת בהיסטוריה המערבית – מתעוררות השאלות: האם ניתן להצביע על עניין היסטורי אמיתי בתרבות היהודית של ימי הביניים?<sup>43</sup> האם ראוי

42 שם, עמ' 25.

43 י"ח ירושלמי, זכור, תל-אביב תשמ"ח; וראה גם: idem, 'Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century', S. W. Baron and I. E. Barzilay (eds.), *American Academy for Jewish Research Jubilee Volume*, II, Jerusalem 1980, pp. 607–638. והשווה: ח"ה בן-ששון, 'למגמות הכרונוגרפיה היהודית של ימי הביניים ובעיותיה', קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השביעי לעיון בהיסטוריה, ירושלים תשכ"ג, עמ' 29–49 (=הקר [לעיל, הערה 14], עמ' 379–

להתייחס אל הכוונות ההיסטוריוגרפיות של הכרוניקות כאל תקדימים או כאל תופעות חריגות לגמרי? במילים אחרות, מהם גבולות ההיסטוריוגרפיה? מהי נקודת המעבר בין היסטוריוגרפיה ובין ז'אנרים ספרותיים פיקטיוויים למיניהם?<sup>44</sup> התשובות לשאלות אלה תקבענה את המקום הראוי לביקורת הספרות הא-היסטורית בחקר הגזרות. לדוגמה אם נתייחס אל הסיפורים על קידוש השם כאקסמפלה (exempla) או כפבולה (fabula) יותר מאשר כזיכרונות היסטוריים הם ינותחו על פי קני מידה שונים לחלוטין, והמשימה הקשה של מדידת המרחק בין המאורע לטקסט תשתנה מיסודה.<sup>45</sup> לעומת זאת לימדנו ראובן בונפיל שתחום החפיפה בין מיתוס להיסטוריה בספרות ימי הביניים רחב ומורכב הרבה יותר ממה שנחשב בדורות שקדמו לנו.<sup>46</sup> ומנקודת מוצא אחרת, אם ניישם את כלי העבודה של האנתרופולוג התרבותי ונאתר את ערכי החברה כנעוצים בסמלי טקסי המעבר שלה, נתמקד ביצירות הפולחניות של היהדות האשכנזית, נושא שגם עליו שפך איבן מרקוס אור במחקריו האחרונים. האם נהפך קידוש השם – בצורתו העקדתית – לטקס מעבר (rite de passage) אקטואלי בקהילות אשכנז בתקופת מסעי הצלב, או שהזיכרון הקולקטיבי הלביש את מעשי קידוש השם בלבושם הטקסי?<sup>47</sup> האפשרות שהלבוש

B. Lewis, *History: Remembered, Recovered, Invented*, Princeton 1975, esp. (487–485, 401 pp. 22ff.; L. Valensi, 'From Sacred History to Historical Memory and Back: The Jewish Past', *History and Anthropology*, 2 (1985), pp. 283–305 של ר' בן-שלום, 'דימוי התרבות הנוצרית בתודעה ההיסטורית של יהודי ספרד ופרובנס (המאות השתים-עשרה עד החמש-עשרה)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ו.

44 נוסף למחקרים הנזכרים לעיל ראה למשל: W. J. Brandt, *Shape of Medieval History: Studies in Modes of Perception*, New Haven 1966; R. W. Southern, 'Aspects of the European Tradition of Historical Writing', *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th ser., 20 (1970), pp. 173–196; 21 (1971), pp. 159–179; 22 (1972), pp. 159–180; 23 (1973), pp. 243–263; R. D. Ray, 'Medieval Historiography through the Twelfth Century: Problems and Progress of Research', *Viator*, 5 (1974), pp. 33–59; K. F. Morrison, *The Mimetic Tradition of Reform in the West*, Princeton 1982

45 ראה למשל: R. Boyer, 'An Attempt to Define the Typology of Medieval Hagiography', H. Bekker-Nielsen et al. (eds.), *Hagiography and Medieval Literature*, Odense 1981, pp. 28ff.; J. le Goff, *The Medieval Imagination*, trans. A. Goldhammer, Chicago 1988, pp. 78ff.; C. Bremond and J. le Goff, *L' 'exemplum'* (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 40), Brepols 1982; P. G. Bietenholz, *Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*, Leiden 1994, passim

46 ר' בונפיל, 'בין ארץ-ישראל לבין בבל', שלם, ה (תשמ"ו), עמ' 1–30; הנ"ל, 'מיתוס, רטוריקה, היסטוריה? עיון במגילת אחימעץ', הנ"ל ואחרים (לעיל, הערה 3), עמ' 99–135.

47 ראה: I. G. Marcus, 'Medieval Jewish Studies: Toward an Anthropological History of the Jews', S. J. D. Cohen and E. Greenstein (eds.), *Jewish Studies: The State of the Field*, Detroit 1990, pp. 113–127; הנ"ל, 'קידוש השם באשכנז וסיפור רבי אמנון ממגנצא', גפני ורביצקי (לעיל, הערה 7), עמ' 131–147; ולאחרונה גם: idem, *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe*, New Haven 1996 היהודית בצפון צרפת וגרמניה (1100–1300), עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"א; ובתור



הטקסי מקורו בזיכרון הקולקטיבי מרמזת שהמרטירולוג הוא בעיקר האחראי לתופעת המרטיריות, וכדברי יוג'ין ואניטה וינר, 'המרטיריות היא בעצם סיפור, העברה מסודרת של מאורעות במסגרת מסורות אורליות וכתובות', כך ש'הטקסט הוא הגורם החשוב ביותר' בתופעה.<sup>48</sup> על החוקר לפתח אם כן כלים פרשניים מחודשים ולשקול אם 'מאורעות טקסטואליים', כפי שהציע מיכאל פישביין, היוו בסיס לחיקוי, כך ש'הדמיון היהודי הפרשני הרכיב דגמי התנהגות למאמין'.<sup>49</sup> נראה אפוא שדווקא בהרמנויטיקה המרטירולוגית, שנבעה מההקשר ההיסטורי שבו חוברו הכרוניקות, יש לבקש את ההסבר למקומן של גזרות תתנ"ץ בזיכרון עמנו.

- B. McGinn, 'Iter Sancti Sepulchri: נשיאת הצלב בקרב הנוצרים ראה: The Piety of the First Crusaders', B. K. Lackner and K. R. Philip (eds.), *Essays on Medieval Civilization* (The Walter Prescott Webb Memorial Lectures, 12), Austin 1978, pp. 33–71
- E. and A. Weiner, *A Martyr's Conviction: A Sociological Analysis* (Brown Judaic Studies, 48 203), Atlanta 1990, p. 15
- M. Fishbane, *The Kiss of God: Spiritual and Mystical Death in Judaism*, Seattle 1994, esp. 49 pp. 65, 126

## פעילותם הכלכלית של יהודי גרמניה במאות העשירית- השתיים עשרה: בין היסטוריוגרפיה להיסטוריה

מיכאל טוך

הממד הכלכלי של הקיום היהודי בימי הביניים המוקדמים מעסיק את המחקר למן המאה התשע עשרה. על בסיס צר למדי של מקורות, אך יותר מזה תוך הישענות על תאוריות כלליות, נבנה מבנה של הנחות ומסקנות בתחום זה, הקיים, בשינויים מעטים, עד היום. מן התאוריה על תפקידם של היהודים בכלכלה האירופית הוסקו מסקנות בדבר הסיבות לרדיפות של מסעי הצלב. מאמר זה מבקש לבחון, בחלקו הראשון, הנחות מחקריות אלה ואת רקען התרבותי וההיסטורי במאות התשע עשרה והעשרים. בחלקים הבאים ייעשה ניסיון לעמת תפיסות אלה עם ממצא המקורות.

רעיון הבכורה המסחרית של היהודים וההסבר הכלכלי לרדיפות מסעי הצלב

במאה התשע עשרה התפתחה תפיסה שלפיה היו היהודים הסוחרים המובהקים של אירופה בימי הביניים המוקדמים. לשם קיצור נכנה תפיסה זו 'תאוריית הבכורה המסחרית'. היו לה מספר אבות: היינריך גרץ בכרך החמישי של 'תולדות היהודים' משנת 1860;<sup>1</sup> וילהלם קיסלברך, שפרסם באותה שנה דברים דומים מאוד;<sup>2</sup> מקס נוימן בספרו משנת 1865;<sup>3</sup> אוטו שטובה בספרו רב ההשפעה משנת 1866;<sup>4</sup> וכמובן וילהלם רושר, כלכלן בעל יוקרה רבה ביותר, שנתן לתאוריית הבכורה המסחרית את גיבושה

1 H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. V, Magdeburg 1860, pp. 217–218, 245

2 W. Kiesselbach, *Der Gang des Welthandels und die Entwicklung des europäischen Volkerlebens im Mittelalter*. Stuttgart 1860, pp. 42–46

3 M. Neumann, *Geschichte des Wuchers in Deutschland bis zur Begründung der heutigen Zinsengesetze (1654)*. Halle 1865, p. 292

4 O. Stobbe, *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung*, Braunschweig 1866, pp. 6–7, 103–105

G. Kisch, 'Otto Stobbe und die Rechtsgeschichte der Juden', idem, *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters nebst Bibliographien*, Sigmaringen 1978<sup>2</sup>, pp. 199–234

הסופי בשנת 1875, ואף גזר ממנה את ההסבר הכלכלי לרדיפות.<sup>5</sup> ניתן לסכם את הרעיון בפרפרזה על דברי רושר: בתוך השבר הגדול של שקיעת העולם העתיק, פלישת הברברים וימי הביניים המוקדמים היו היהודים הגורם היחיד שהיה מסוגל לקיים את המסחר הבינלאומי. בכך הם מילאו שליחות ציוויליזטורית ממדרגה ראשונה. מה שהכשיר אותם לתפקיד היו סגולות מולדות וניסיון שנרכש בגלות. בהמשך קיבל המסחר היהודי בקרב העמים הגרמניים מעמד מעין מונופוליסטי אשר נתמך על ידי המלכים הקרולינגים ואחר כך האוטונים.<sup>6</sup>

מה יש בתאוריית הבכורה המסחרית שהבטיח את התקבלותה המהירה בקרב החוקרים, יהודים ולא יהודים כאחד, ואת המשך קיומה, על אף ניסיונות ערעור כמעט מימי ניסוחה? מצד אחד היא ענתה לצרכים פנים יהודיים. בעידן זה של היסטוריוזיה של הזהות והתודעה הלאומית בכלל והיהודית בפרט<sup>7</sup> קשה היה למצוא בעבר האשכנזי הימי ביניים רוממות רוח. תאוריית הבכורה המסחרית הציעה גדולה ותפארת במקום ובזמן שנתפסו באותה עת כעמק הבכא בלבד. אין זה דבר של מה בכך להיחשב כבניהם של רֵהֶדְנִים הסוחרים מסין ועד חופי צרפת, של 'נוסעי רוסיה' נועזים, וזאת בתקופה שראתה בקולוניאליזם גם שליחות תרבותית וגם הרפתקה רומנטית. מאלפים בהקשר זה דבריו של הרב המלומד מוריץ גידמן, כאשר נזקק לסוגיית העיסוק הכלכלי: 'המסחר הגדול מרחיב דעתו של אדם ויעיר רוחו לגדולות, והמסחר הקטן יטרידהו בקטנות, וישעבדהו לכל, ירוששהו וידכאהו עד דכדוכה של נפש'.<sup>8</sup> במקור הגרמני נשמעים דברים אלה חריפים בהרבה:

במקומו של המסחר הגדול בא עתה המסחר הזעיר, ה־Schacher [מילה שהגיעה

5 W. Roscher, 'Die Stellung der Juden im Mittelalter, betrachtet vom Standpunkt der allgemeinen Handelspolitik', *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 31 (1875), pp. 503–526; המאמר מצוטט להלן לפי ההדפסה החוזרת: idem, *Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte*, II, Leipzig 1878<sup>3</sup>, pp. 321–354. להשפעתו של רושר ראה G. Kisch, 'The Jews' Function in the Mediaeval Evolution of Economic Life', *Historia Judaica*, 6 (1944), pp. 1–12. לעומת זאת ראה ביקורתה החריפה של T. Oelsner, 'Wilhelm Roscher's Theory and the Economic and Social Position of the Jews in the Middle Ages: A Critical Examination', *Yivo Annual of Jewish Social Science*, 12 (1958–1959), pp. 176–195; idem, 'The Place of the Jews in Economic History as Viewed by German Scholars', *Leo Baeck Institute Year Book*, 7 (1962), pp. 183–212. מתונה יותר הייתה ביקורתו של L. K. Little, 'The Function of the Jews in the Commercial Revolution', *Centro di Studi sulla spiritualita medievale. Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*, Todi 1969, pp. 273–287, esp. pp. 273–278.

6 רושר (לעיל, הערה 5).

7 I. Schorsch, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*, Hanover: עיין: and London 1994, esp. pp. 71–92; י"ח ירושלמי, זכור, תל-אביב תשמ"ח, עמ' 101–132.

8 מ' גידמן, ספר התורה והחיים בארצות המערב בימי הביניים, א, תרגום א"ש פרידברג, ורשה תרנ"ז, עמ' 100. על גידמן עיין: I. Schorsch, 'Moritz Gudemann: Rabbi, Historian, Apologist', *Leo Baeck Institute Year Book*, 11 (1966), pp. 42–66.

לגרמנית מן העברית ושאפשר לתרגמה רק: [מסחרה]. אם בראשון היה משהו מן החופשיות, שהרחיב את המבט והפנה אל הגדולה, הרי באחרון [המסחרה] היה משהו שעשה [יש להשלים: את האדם היהודי] לקטנוני, עבדותי, מרושש, פלפולי.<sup>9</sup>

בניסוח הנפוץ של רושר ביקשה התאוריה להסביר גם את הצד האפל של אותו סיפור הצלחה, את הקנאה והשנאה שיהודים מעוררים אצל שכניהם:

כל אפוטרופסות הופכת לנטל כאשר היא נמשכת מעבר לזמן קטנותו של בן החסות. רדיפות היהודים של ימי הביניים המאוחרים [הכוונה היא למן מסע הצלב הראשון ואילך] היו במידה רבה תוצאה של קנאה מסחרית. רדיפות אלה קשורות קשר הדוק לצמיחתו הראשונית של מעמד הסוחרים הלאומי [כלומר הגרמני].<sup>10</sup>

בגרסה חלופית הוסברה העוינות בפן אחר של הפעילות הכלכלית היהודית, בהלוואה בריבית, שכונתה בניסוח הנפוץ של המאה התשע עשרה, הטעון רגשות שליליים, משכונאות זעירה (Pfandleihe), נשך (Wucher).<sup>11</sup> כספיח התפתח ויכוח ממתי עוסקים יהודים בהלוואה בריבית. על פי סברה אחת הם עשו כן מאז ומתמיד. לפי סברה אחרת הם עברו לעסקי כספים כתוצאה מדחיקתם מן המסחר הבין-לאומי, בעקבות הרדיפות והשינויים המקרו-כלכליים שחוללו מסעי הצלב, כגון הסטת נתיבי הסחר הבין-לאומי מפנים יבשת אירופה לחופי הים התיכון.

בכל הגרסאות משתקף המצב האמביוולנטי של היהודים מול סביבתם במאה התשע עשרה, ומשתקפים המתחים שהתעוררו בתהליך התיעוש והעיור, מתחים שבהם הושלך הפחד מפני השינוי על מי שנתפסו כסוכני השינוי.<sup>12</sup> תאוריית הבכורה המסחרית הייתה יכולה לתפקד בעת ובעונה אחת כמשל אזהרה ליהודים, שלא יתנו דרור למסחריות התוקפנית הטבועה בהם, וכמשל פנים יהודי של גאווה דווקא על אותן תכונות המשניאות אותם על אחרים. יש להדגיש שהדיבורים על סגולות אופי לאומיות מולדות ונצחיות לא עוררו אז עדיין, אצל יהודים ולא יהודים כאחד, את

9 'An seine (des Großhandels) Stelle trat nun der Kleinhandel, der Schacher. Hatte jener etwas Freies, den Blick Erweiterndes und auf das Grosse Lenkendes, so war und machte dieser kleinlich, knechtisch, ämlich, spitzfindig' (M. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*, I. Wien 1880, p. 129)

10 רושר (לעיל, הערה 5), עמ' 339.

11 על עוצמת הדימויים הללו עיין: S. Rohrbacher and M. Schmidt, *Judenbilder: Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek bei Hamburg 1991, esp. pp. 41–147

12 סיכום אחרון לסוגיה מורכבת זאת ראה: S. Volkov, *Die Juden in Deutschland 1780–1918*, München 1994

אותה רתיעה שאנו חשים היום. ויעידו ההכללות הנפוצות כל כך של ורנר זומברט (Sombart) ומקס ובר (Weber), שהתבססו הן על תאוריית הבכורה המסחרית והן על תפקידן ההיסטורי של תכונות אופי קיבוציות.

אין מדובר בפסיכולוגיה בלבד. התאוריה גם עלתה בקנה אחד עם התקדמות המחקר ההיסטורי, שהלך והתבסס על הוצאות מדעיות של מקורות כתובים באכסניות מרכזיות כמו הסדרה Monumenta Germaniae Historica שנדפסה בברלין, אך גם בסדרות ופרסומים מקומיים ורגיונליים. בין אלה מצויים המקורות להיסטוריה של יהודי גרמניה בימי הביניים, מקורות שהובאו באותה תקופה לדפוס, תחילה בעברית, אחר כך בלטינית ובמקצת בערבית, ולבסוף בתרגום לגרמנית. הם שאמורים היו להעיד עדות ברורה כיצד התרחשו הדברים בעצם. ואמנם במקורות אלה מתוארים יהודים מן המאה התשיעית עד המאה האחת עשרה בתור Iudaei et ceteri mercatores (יהודים ושאר הסוחרים), כאותם רהדנים, 'נוסעי רוסיה' ומחזיקי דרך נועזים. התקבלותה של התאוריה תאמה אפוא את מגמת הזמן שהעניקה לעדות הכתובה, באשר היא כתובה, משקל מכריע, מבלי לשאול שאלות רבות מדי באשר לייצוגיות הממצא הכתוב. יתרה מזו, בעיית הרציפות או הנתק בין שלהי העת העתיקה לימי הביניים הייתה לאחת השאלות המרכזיות, אולי לשאלה המרכזית, עבור טובי החוקרים של התקופה. תעיד על כך תפוצתה העצומה של התזה של אנרי פירן העוסקת בדיוק בסוגיה זו. לשון אחרת, באמצעות תאוריית הבכורה המסחרית הועתקה ההיסטוריה היהודית מן הפריפריה המזרח תיכונית (במבט מאירופה) למרכז, ושם ניתן לה מקום של כבוד.

אין תמה אפוא שהתאוריה הופנמה על ידי חוקרים מובהקים ממוצא יהודי: כך ריכרד הניגר בחוברת הפתיחה של כתב העת *Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland* משנת 1887;<sup>13</sup> יוליוס ארוניוס באוסף 'מקורות לתולדות היהודים בקיסרות הפרנקית והגרמנית עד שנת 1273' משנת 1902, גולת הכותרת של מפעל קיבוץ המקורות להיסטוריה היהודית עד אז;<sup>14</sup> איגנץ (יצחק) שיפר (1907, 1912);<sup>15</sup> יוליוס ברוצקוס (1931)<sup>16</sup> וגידו קיש (1944).<sup>17</sup> עוד בשנת 1964 הזדהה רפאל שטראוס

R. Hoeniger, 'Zur Geschichte der Juden Deutschlands im frühern Mittelalter', *ZGJD*, 1 13 (1887), pp. 65-97

J. Aronius (ed.), *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und Deutschen Reich bis zum Jahre 1273*, Berlin 1902 14

I. Schipper, *Anfänge des Kapitalismus bei den abendländischen Juden im früheren Mittelalter (bis zum Ausgang des XII. Jahrhunderts)*, Wien and Leipzig 1907; idem, *Der Anteil der Juden am europäischen Großhandel mit dem Orient*, Cernowitz 1912 15  
ש' אידלברג (עורך), יצחק שיפר: כתבים נבחרים ודברי הערכה, ניו יורק תשכ"ז, עמ' 9-68. ושם, עמ' 71-138, 139-163, גם תרגום של שני הפרסומים המוזכרים.

J. Brutzkus, 'Der Handel der westeuropäischen Juden mit dem alten Kiev', *ZGJD*, n.s. 3 16 (1931), pp. 97-110

קיש (לעיל, הערה 5). 17

עם ההשקפה שראתה ביהודים 'אפוטרופסים' של הגרמנים במסחר, 'אבן פינה לתרבות העירונית הגרמנית'.<sup>18</sup> אירווינג אגוס חזר על קביעות אלה בהדגשה יתרה כבר בכותרת ספרו משנת 1969, שבה הציג את יהודי גרמניה וצרפת כחלוצי החיים העירוניים.<sup>19</sup> באותה שנה הטעים חיים הלל בן-ששון: 'היהודים היו לסוחרים הבינלאומיים של אירופה'.<sup>20</sup> אחרון בשורה היה כנראה אליהו אשתור, אלא שהוא צמצם את רעיון הבכורה למסחר הים תיכוני, שאיננו עומד לדיון כאן.<sup>21</sup>

ובכל זאת בערך משנת 1900 יש חוקרים יהודים שפגה התלהבותם מרעיון הבכורה המסחרית. סיבות רבות לכך. דור זה, לפחות בחלקו, התרחק מלהט האסימילציה, ונקט מגמה ביקורתית שכונתה לאחרונה על ידי שולמית וולקוב 'דיסימילציה'. בתחום האקדמי הרתיע השימוש שעשו אנטישמים מוצהרים החל מטרייטשקה (Treitschke) ברעיון הבכורה המסחרית.<sup>22</sup> חוקרים אחדים כוילו גוטמן וגאורג קארו הרגישו אי נוחות בשל הפן המטריאליסטי שבדבר.<sup>23</sup> אחרים המשיכו להפוך לתומם בחומר המקורות ומתוכו הגיעו לגישה ביקורתית יותר: כך קארו עצמו, וכך ברונז האן, אויגן טויבלר, איזמר אלבוגן ולאחרונה ברנר בלומנקרנץ.<sup>24</sup>

כל אלה לא הצליחו לבטל את רישומה של התאוריה. נדמה שהסיבה לכך טמונה

18 R. Straus, *Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1964, p. 29. שנים

רבות לפני כן ושוב בשנת 1941 הציג שטראוס ביקורת נוקבת נגד אותה תפיסה: R. Straus, 'Zur Forschungsmethode der jüdischen Geschichte', *ZGJD*, n.s. 1 (1929), pp. 4–12, esp. p. 8, n. 10; idem, 'The Jews in the Economic Evolution of Central Europe', *Jewish Social Studies*, 3 (1941), pp. 15–40, esp. pp. 20–21

19 I. Agus, *The Heroic Age of Franco-German Jewry: The Jews of Germany and France of the 10th and 11th Centuries: The Pioneers and Builders of Town-Life, Town-Government and Institutions*, New York 1969

20 ח"ה בן-ששון, תולדות ישראל בימי הביניים (תולדות עם ישראל, ב), תל-אביב תשכ"ט, עמ' 26.  
21 E. Ashtor, 'Aperçus sur les Radhanites', *Revue Suisse d'histoire*, 27 (1977), pp. 245–275;  
idem, 'Gli ebrei nel commercio mediterraneo nell'alto medioevo (sec. XXI)', *Gli ebrei nell'alto medioevo* (Settimane di studio del centro Italiano sull'alto medioevo, 26), Spoleto 1980, pp. 401–487, esp. p. 406

22 ראה: שני מאמריה של אולסנר (לעיל, הערה 5); קיש (לעיל, הערה 5), הערה 10.  
23 J. Guttman, 'Die wirtschaftliche und soziale Bedeutung der Juden im Mittelalter', *MGWJ*, 51 (1907), pp. 279–284; G. Caro, 'Die Juden des Mittelalters in ihrer wirtschaftlichen Betätigung', *ibid.*, 48 (1904), pp. 423–439, 576–603; idem, *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit*, I, Frankfurt am Main 1908

24 קארו, היסטוריה חברתית (לעיל, הערה 23), עמ' 210–216; B. Hahn, *Die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden im fränkischen und deutschen Reich bis zum 2. Kreuzzug*, Freiburg im Breisgau 1911; E. Täubler, 'Zur Handelsbedeutung der Juden in Deutschland vor Beginn des Stadtwesens', Vorstand der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden: Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Martin Philippons*, Leipzig 1916, pp. 370–392, esp. pp. 370–381; I. Elbogen, 'Deutschland', idem et al. (eds.), *Germania Judaica*, I, Tübingen 1963<sup>2</sup> (1934), p. xxviii; B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430–1096*, Paris 1960, pp. 12–33, 326–352



לא בכוחה של התאוריה עצמה, כי אם בחולשתו של המחקר הפרטני לעומת עוצמתה של ההכללה המופיעה בספרי לימוד קנוניים. רגע הפיכתה של תאוריית הבכורה המסחרית לאורתודוקסיה היה כמדומה בשנת 1879, כאשר פרסם תאודור פון אינמה-שטרנג ספר לימוד בשם 'תולדות הכלכלה הגרמנית' ובו מספר מילים, כמעט בדרך אגב, בנדון.<sup>25</sup> מאז ועד היום מצוי הרעיון, בשינויי נוסח ודגשים אך תמיד בקיצור ובנחרצות, בספרי הלימוד האקדמיים, גם באלה שפורסמו בשנים האחרונות, ובכלל זה במהדורה החדשה של ההיסטוריה הימי ביניימית בהוצאת אוניברסיטת קימברידג' שראתה אור בשנת 1995.<sup>26</sup>

בשנת 1866 תיאר שטובה את הרדיפות של מסעי הצלב כתגובה על ההלוואה בריבית של היהודים.<sup>27</sup> מעט מאוחר יותר הגדיר רושר כ'משברי אשראי מן הסוג הברברי ביותר, צורה ימי ביניימית של מה שנקרא היום מהפכה חברתית'.<sup>28</sup> בשנת 1886 הצהיר קרל ביכר על הנשך היהודי כסיבה הוודאית לרדיפות.<sup>29</sup> כעבור שנה אימץ את הרעיון הניגר,<sup>30</sup> אף על פי שעיוניו שלו במקורות היו צריכים להביאו

Th. von Inama-Sternegg, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte*, I, Leipzig 1909<sup>2</sup> (1879), pp. 608–609 25

H. van Werveke, 'The Rise of Towns', :1945 יוזכרו כאן רק עבודות מרכזיות שהתפרסמו אחרי 26  
M. Postan et al. (eds.), *The Cambridge Economic History of Europe*, III, Cambridge 1963, pp. 10–11; H. Kellenbenz, 'Die Juden in der Wirtschaftsgeschichte des rheinischen Raumes von der Spätantike bis zum Jahre 1648', K. Schilling (ed.), *Monumenta Judaica*, I, Köln 1963, pp. 199–241; idem, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte*, I, Stuttgart 1977, p. 70; C. Roth (ed.), *The World History of the Jewish People*, 2nd series, II: *The Dark Ages*, Tel Aviv 1966, pp. 13–48, 128–135, 162–172, 309–324; R. Sprandel, 'Das 9. Jahrhundert im ostlichen Karolingerreich', H. Aubin and W. Zorn (eds.), *Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Stuttgart 1971, p. 128; R. Lopez, *The Commercial Revolution of the Middle Ages*, Cambridge 1976, pp. 60–62; A. Gieysztor, 'Les juifs et leurs activités économiques en Europe orientale', *Gli ebrei nell'alto medioevo* (above, note 21), pp. 489–528; M. Postan, 'The Trade of Medieval Europe: The North', idem and E. Miller (eds.), *The Cambridge Economic History of Europe*, II, Cambridge 1987<sup>2</sup>, p. 211; P. Johanek, 'Der frankische Handel der Karolingerzeit im Spiegel der Schriftquellen', K. Düwel et al. (eds.), *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa*, part 4: *Der Handel der Karolinger- und Wikingerzeit* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, 3. Folge, nr. 156), Göttingen 1987, pp. 7–68, esp. p. 57; E. Pitz, 'Fernhandel', *Lexikon des Mittelalters*, IV, München 1987, col. 378; A. Verhulst, 'Economic Organisation', R. McKitterick (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, II, Cambridge 1995, p. 508

שטובה (לעיל, הערה 4), עמ' 103–105. 27

רושר (לעיל, הערה 5). 28

K. Bücher, *Die Bevölkerung von Frankfurt am Main im 14. und 15. Jahrhundert: Socialstatistische Studien*, Tübingen 1886, pp. 590–591 29

הניגר (לעיל, הערה 13). 30

למסקנה אחרת.<sup>31</sup> ההסבר הכלכלי הישיר על שתי גרסאותיו – קנאתם של הסוחרים הנוצרים במתחריהם היהודים או זעמם של אלה שנעשקו על ידי הנשך היהודי – הופיע מעתה כדגם קבוע בספרות המחקרית, אם כי לרוב לא לבדו אלא משולב בסיבות נוספות.<sup>32</sup> יחד עם זאת יש לציין כי היו גם מערערים על ההסבר הכלכלי. ראשון להם היה קארו.<sup>33</sup> בעקבותיו הלכו חוקרים אחרים,<sup>34</sup> עד לרוברט חזן שקבע בדיונו הממצה על אודות רדיפות תתנ"ו: 'The evidence of the 11th-century sources does not support the contention of a heavy involvement of Jews in usury as a potent factor of crusader animosity toward the Jews'.<sup>35</sup>

בין המחזיקים בהסבר היו יהודים כהניגר ולא יהודים פילושמים כשטובה, כך שבשום פנים ואופן אין לייחס את תפוצתו לאנטישמיות. לעומת זאת אין ספק שתוצאותיה הוות האסון של האנטישמיות המודרנית הביאו בדרך כלשהי במאה העשרים וביתר שאת אחרי 1945 להיחלשותו של ההסבר הכלכלי הישיר. אילו כוון הסבר זה רק לשאלת ההלוואה בריבית, ניתן היה להסתפק בדבריו הקולעים של חזן. אך שאלת הנשך אינה אלא מרכיב קטן בטיעון רחב יותר, בתאוריית הבכורה המסחרית.

להלן ייעשה ניסיון לבחון הן את ההסבר הכלכלי הישיר לרדיפות והן את תאוריית הבכורה המסחרית לאור המקורות הלטיניים והעבריים. נצמצם את הדיון לגרמניה

31 'Von einem spezifisch jüdischen Wucher aber hören wir nichts, obgleich mehr als einmal in den Quellen eine Erwähnung desselben erwartet werden könnte' (שם, עמ' 88).

32 אזכיר רק מן הספרות החדשה יותר: E. Dietrich, 'Das Judentum im Zeitalter der Kreuzzüge', *Saeculum*, 3 (1952), pp. 94–131, esp. pp. 97–98; F. Duncalf, 'The First Crusade: Clermont to Constantinople', K. Setton and M. Baldwin (eds.), *A History of the Crusades*, I, Madison 1955, p. 263; St. Runciman, *A History of the Crusades*, I, Cambridge 1964, p. 135 (1968<sup>2</sup>, pp. 134–135); S. Eidelberg, *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison 1977, p. 6; K. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, II, Frankfurt am Main 1991<sup>2</sup>, pp. 29–30.

33 קארו, היהודים בימי הביניים (לעיל, הערה 23); הנ"ל, היסטוריה חברתית (לעיל, הערה 23), עמ' 210–216.

34 גוטמן (לעיל, הערה 23), עמ' 279–284; טויבלר (לעיל, הערה 24), עמ' 378; H. Fischer, *Die verfassungsrechtliche Stellung der Juden in den deutschen Städten während des 13. Jahrhunderts*, Breslau 1931, p. 43; L. Dasberg, *Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jahrhundert*, den-Haag 1965, pp. 109–111; G. Langmuir, 'From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility Against Jews in Northern Christendom', *Gli ebrei nell'alto medioevo* (above, n. 21), pp. 313–368 (=idem, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, Los Angeles and London 1990, pp. 63–99) לנגמר מבין את דגמי ההסבר השונים לרדיפות כנובעים באופן בלעדי מן הפער שבין היסטוריונים של הרוב (=נוצרים) לבין היסטוריונים של המיעוט (=יהודים); ראה: שם, עמ' 313–316. את הנימוקים לכך פיתח לנגמר כבר במאמר קודם: 'Majority History and Post-Biblical Jews', *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), pp. 343–364 (=idem, *Toward a Definition*, pp. 21–41).

35 R. Chazan, *European Jewry and The First Crusade*, Berkeley 1987, pp. 304–305 n. 28.



של המאה העשירית עד המאה השנים עשרה, מן הטעמים הבאים: מן התקופה הקרולינגית, לא כל שכן המרובינגית, אין בידינו כל מקורות פנים יהודיים שבעזרתם ניתן לבקר את המקורות הלטיניים הספורים שעליהם מושתת המחקר על קביעותיו הנחרצות. בתקופות אלה ובתחום הגאוגרפי הנדון, בממלכה הפרנקית המזרחית, שהיא גרמניה לעתיד, אין לדבר כלל על יהודים החיים באורח קבע בתוך סביבה נוצרית.<sup>36</sup> לכל היותר נמצא מספר זעיר של סוחרים יהודים שאין כל ידיעה על מקום מושבם או משך ישיבתם. התיישבות קבע מצויה, במספר מצומצם ביותר של מקומות, רק מתחילת המאה העשירית, וביתר ודאות לקראת אמצעה, ומאז ואילך קיים תיעוד עברי העוסק כמעט מראשיתו גם בעניינים כלכליים. נסיים את הבדיקה במוצאי המאה השנים עשרה, כאשר תהליך ההסבה של הכלכלה היהודית מן המסחר להלוואה בריבית צבר תאוצה. מן התקופה הזאת ואילך אין עוד ספק שהעיסוק הכלכלי אמנם מילא תפקיד חשוב בעיצוב העוונות כלפי היהודים. תוך כדי הדיון נבקש לעמוד על כמה תופעות מרכזיות בשתי התקופות גם יחד. זאת בכדי שדברינו יכוונו לא רק לסתירת תפיסות שעבר זמנן, אלא אף יתרמו לבניית תמונה מאוזנת ומציאותית יותר.

### 'עושרם של היהודים': ראשית המסחר במאות העשירית והאחת עשרה

במקורות הלטיניים והעבריים המתארים את רדיפות מסעי הצלב (עד המסע השלישי) אין כל אזכור למניע כלכלי ישיר מן הסוג הנדון למעלה. לעומת זאת ניתן למצוא בהם אזכורים מפורשים רבים לביזה שהפורעים בוזזים ברכוש ובבתים של היהודים.<sup>37</sup> 'עושרם של יהודים' (לא היהודים, כי עניים היו גם היו) עולה גם מסכומי השוחד ששולמו לצלבנים ולאדוני הערים על מנת להעביר את רוע הגזרה.<sup>38</sup> הוא עולה מהימצאותם של משרתים בבתי יהודים, מן הבגדים והתכשיטים היקרים ומסכומי

36 עיין: M. Toch, 'The Formation of a Diaspora: The Settlement of Jews in the Medieval German Reich', *Aschkenas*, 7 (1997), pp. 55–78, esp. pp. 66–67. דיון משלים ראה במאמרי על סחר העבדים (להלן, הערה 51).

37 למקורות העבריים ראה: A. Neubauer and M. Stern (eds.), *Hebraische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Berlin 1892, pp. 2, 3, 9, 10, 12, 14, 18, 23, 25, J. Riley-Smith, 'The First Crusade and the Persecution of the Jews', W. J. Sheils (ed.), *Persecution and Tolerance* (Studies in Church History, 21), Oxford 1984, pp. 51–72, esp. pp. 56–58 and n. 49. כאחד המוטיבים המרכזיים עיין אצל: רייליסמית (שם), עמ' 56–57, ובן: idem, *The First Crusade*, W. B. Stevenson, 'The First Crusade and the Idea of Crusading', Philadelphia 1986, pp. 50–57. J. Tanner, C. Prévite and Z. Brooke (eds.), *The Cambridge Medieval History of Europe*, V, Cambridge 1948, p. 277; H.-E. Mayer, *The Crusades*, Oxford 1988<sup>2</sup>, pp. 40–41.

38 חזן (לעיל, הערה 35), עמ' 85–89.

הנדונות והירושות, נושאים הנדונים כולם בספרי שו"ת של המאה האחת עשרה.<sup>39</sup> גם הפולמוס הנוצרי מתחיל לפתח את 'עושרם של היהודים' לכדי סטראוטיפ.<sup>40</sup> מה מקור העושר הזה, או בניסוח כלכלי, מה טבעו של הצבר ההון הראשוני? לשאלה זו ניתנה במחקר רק תשובתו של אגוס, וקשה לקבלה. לפי אגוס הון זה של סוף המאה האחת עשרה מקורו בכספים שנצברו בשלהי העת העתיקה – כך עולה מסברתו שבתקופה שבין המאה החמישית לשמינית הותירה הבררה הטבעית בחיים רק מעמד של סוחרים עשירים ויצרנים של יינות איכות.<sup>41</sup> גם אם נתעלם מן הפן הביולוגיסטי, הרי שגישתו של אגוס, כמו זו של בלומנקרנץ,<sup>42</sup> אינה מבחינה בין המצב באירופה הדרומית לזה שבאירופה הצפונית-המערבית והמרכזית. קיימים הבדלים רבים בין שני האזורים מבחינת תנועות ההגירה של היהודים ומספריהם ביחס לאוכלוסייה הסובבת ואף מבחינת המשטר הכלכלי. המכנה המשותף להבדלים אלה הוא שבמרחב הצפוני קיומם של היהודים היה מושתת מן ההתחלה על תפקידם כסוחרים.

אמנם גם באשכנז ניתן להבחין במספר עיסוקים שקשורים למסחר רק באופן עקיף. רבנו גרשום מאור הגולה הזכיר אדם שפרנסתו על תנור לאפיית לחם שברשותו.<sup>43</sup> מספר אזכורים – של צורף יהודי, אולי גם של פרזול סוסים ושל תיקון כלים וחביות<sup>44</sup> – מפנים למלאכות הבאות לספק צרכים פנימיים, מקצועות שבוודאי גם בתקופה מוקדמת זו היו נפוצים יותר ממה שעולה מן התייעוד הדל.<sup>45</sup> שכיחים יותר הם האזכורים של כרמים, בציר ענבים וייצור יין, אך גם של הובלת יין ומכירתו

- 39 לכל הנושאים הללו ראה המפתחות אצל I. Agus, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe*, New York 1965 [להלן אגוס], הערכים 'wedding', 'Jewelry', 'Inheritance', 'Employee', 'Dowry', 'Charity', 'Social stratification' שם בערכים 'gift', 'Wills and testaments' לעניין זה ראה גם: I. Elbogen, 'Hebraische Quellen zur Frühgeschichte der Juden in Deutschland', *ZGJD* n.s. I (1929), pp. 34–43, esp. pp. 38–39; A. Grossman, 'The Historical Background to the Ordinances on Family Affairs Attributed to Rabbenu Gershom Me'or ha Golah (The Light of the Exile)', A. Rapaport-Albert and S. J. Zipperstein (eds.), *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, London 1988, pp. 3–23
- 40 לראשונה אצל קוסמס (Cosmas) מפראג. עליו עיין אצל: שרקנברג (לעיל, הערה 32), עמ' 97–98.
- 41 אגוס (לעיל, הערה 19), עמ' 168.
- 42 בלומנקרנץ (לעיל, הערה 24).
- 43 תשובות רבנו גרשום מאור הגולה, מהדורת ש' אידלברג, ניו-יורק 1955, סי' ח.
- 44 שו"ת ר' מאיר בן ברוך מרוטנבורג, דפוס פראג, מהדורת מ"א בלוך, בודפשט תרנ"ה, סי' תתעט; ספר הפרדס, מהדורת ח' אהרנרייך, בודפשט תרפ"ד, סי' קנב (=ספר מעשי הגאונים, מהדורת א' אפשטיין וי' פריימן, ברלין תר"ע, עמ' 33, סי' מח).
- 45 על בעלי מלאכה יהודים בימי הביניים המאוחרים ועל בעיית התייעוד שבחקירתם עיין: M. Toch, 'Geldleiher und sonst nichts? Zur wirtschaftlichen Tätigkeit der Juden im deutschen Sprachraum des Spätmittelalters', *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, 22 (1993), pp. 117–126; G. Mentgen, *Studien zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen Elsaß*, Hannover 1995, pp. 579–585

ליהודים ולא יהודים.<sup>46</sup> על עיסוקים חקלאיים אחרים השתמרו באזור הגרמני רק מעט ידיעות עמומות.<sup>47</sup> ענייני סוסים המוזכרים במקורות יש לייחס לרוב להקשר של הובלת סחורות ויינות.<sup>48</sup>

ואמנם יהודי גרמניה במאות העשירית והאחת עשרה מופיעים בראש ובראשונה כסוחרים. כך בעיני השלטון הנוצרי, המזכירם תדיר בצמד המושגים Judaei-mercatores, Judaei-negotiatores.<sup>49</sup> כך גם אצל רבנו גרשום מאור הגולה: 'לפי שפרנסתם תלויה בסחורתם', 'ונמצאת פרנסתם כלה אם לא יישאו ולא יתנו'.<sup>50</sup> מה היא סחורתם, ועם מי הם נשאו ונתנו?

ניתן לקבוע עתה, בניגוד למה שנטען במחקר לעתים קרובות עד עצם ימינו אנו, שברשימת הסחורות לא נמצאו עבדים. הגם שיהודי אשכנז החזיקו בעבדים במשק ביתם ואף הסתייעו בהם בעסקים ובמסעות מסחר, הם לא היו סוחרים עבדים מקצועיים.<sup>51</sup> במה סחרו אפוא? במקורות מוזכרים מוצרי צריכה ביינות,<sup>52</sup> דגים

46 ספר הפרדס (לעיל, הערה 44), סי' רסג (=מעשי הגאונים [לעיל, הערה 44], עמ' 78, סי' פח); מעשי הגאונים (שם), עמ' 77, 78-77, 81, 82-81; תשובות חכמי צרפת ולותיר, מהדורת י' מילר, וינה תרמ"א, סי' נ, צ, צא, צה; תשובות רבנו גרשום (לעיל, הערה 43), סי' נו, סג; ר' יהודה הכהן, ספר הדינים, מלוקט על ידי א' גרוסמן, ירושלים תשל"ז, עמ' 65; ש' אסף, 'חמש תשובות לרבינו גרשום מאור הגולה', ציונים: קובץ לזכרונו של י"נ שמחוני ז"ל, ברלין תרפ"ט, עמ' 117-118; א' גרוסמן, 'יחסם של חכמי אשכנז הראשונים אל שלטון הקהל', שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 196; אליעזר בן יואל הלוי, ספר ראבי"ה למסכת עבודה זרה, מהדורת ד' דבליצקי, בני-ברק תשל"ו, עמ' כא-כב; א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 309. לבעלות על כרמים ראה גם הפרייווילגיה של המלך היינריך הרביעי ליהודי שפייר משנת 1090 (ארוניוס [לעיל, הערה 14], מ"מ 170; למהדורה מלאה של טקסט זה, עם תרגום מהימן לאנגלית, ראה עתה: A. Linder, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*, Detroit and Jerusalem 1998, pp. 391-396; לבעיות ההלכתיות סביב ייצור היין, שהן הסיבה המהותית לדיון הנרחב בנושא, עיי' H. Soloveitchik, 'Can Halakic Texts Talk History?', *AJS Review*, 3 (1978), pp. 152-197.

47 מעשי הגאונים (לעיל, הערה 44), סי' מד; וראה גם: תשובות רש"י, מהדורת י' אלפנבין, ניו-יורק תש"ג, סי' קב; שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתקט.

48 מעשי הגאונים (לעיל, הערה 44), עמ' 33, סי' מח; שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתפ, תתקב; תשובות חכמי צרפת ולותיר (לעיל, הערה 46), סי' צג, ק.

49 להלן המקורות כלשונם: 'mercatores, id est Iudei et ceteri mercatores' (רפ"לשטן, שנת 906; ארוניוס [לעיל, הערה 14], מ"מ 122; MGH. Capitularia regum Francorum, II, pp. 249-252; 'Iudei vel ceteri ibi manentes negotiatores' (here p. 252; (מגדבורג, שנת 965; ארוניוס [שם], מ"מ 129; MGH. DR. I, 1, nr. 300; 'et negotiatores vel Iudaei ibi habitantes' (מגדבורג, שנת 973; ארוניוס [שם], מ"מ 133; MGH. DR. I, 2, nr. 38; 'quicquid Merseburgensis murus continet' (MGH. DR. I, 2, nr. 38; 133; MGH. Scriptores, urbis, cum Iudeis et mercatoribus' (מגדבורג, שנת 973; ארוניוס [שם], מ"מ 132; MGH. DR. 2, nr. 225; 'Teloneum... quod... Iudei' (מגדבורג, שנת 979; ארוניוס [שם], מ"מ 134; et coeteri Uvornatenses solvere praetereuntes debiti erant' (וורמס, שנת 1074; ארוניוס [שם], מ"מ 162; MGH. DD Heinrici IV., nr. 267).

50 תשובות רבנו גרשום (לעיל, הערה 43), סי' כא.

51 הביסוס לתזה זאת ניתן במאמרי 'יהודי אירופה בימי הביניים המוקדמים: סוחרים עבדים? ציון, סד (תשנ"ט), עמ' 39-63.

52 ראה לעיל, הערה 46.

מלוחים<sup>53</sup> ובהמות<sup>54</sup>, אך בעיקר מוצרי מותרות מובהקים כרכובות רפואיות<sup>55</sup>, פרוות<sup>56</sup> בגדים ובדים, גם משי<sup>57</sup> כלי נחושת וכלים מוזהבים<sup>58</sup> ומתכות יקרות<sup>59</sup>. בדרך כלל סחורות אלה נקנו, לצורך מכירה, בפנים הארץ, אצל ספקים ושותפים יהודים ולא יהודים.<sup>60</sup> הובלת הסחורות, כשהן ארוזות בארגזים וצרורות, נעשתה על גבי עגלות, סוסים וספינות. לעתים הייתה הסחורה יקרה ונדירה.<sup>61</sup> אם נגנבה, אבדה או נשדדה, מוכנים היו סוחרים להשתהות חודשים במקום בתקווה להשיב לעצמם את רכושם.<sup>62</sup> נתיב ההובלה והנסיעה השכיח היה ציר האורך של נהר הריין, בין הערים מיינץ-וורמס, קלן-מיינץ, קלן-וורמס, וקלן הייתה עיר יריד שיהודים פקדו באופן קבוע.<sup>63</sup> לכל המאוחר לקראת סוף המאה האחת עשרה נעו סוחרים יהודים גם בצירי הרוחב המתפצלים מנהר הריין מערבה ומזרחה.<sup>64</sup> לעתים רחוקות יותר מדובר במקורות במסעי עסקים אל מחוץ לארץ – הן באופן כללי<sup>65</sup> והן בציון יעדים מסוימים כגון: הונגריה,<sup>66</sup>

- 53 שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתצח.
- 54 תשובות רבנו גרשום (לעיל, הערה 43), סי' לו (המקבילות נרשמו על ידי אגום, עמ' 99).
- 55 הפרייווילגיה ליהודי שפייר, 1090: ארונים (לעיל, הערה 14), מם' 170; לינדר (לעיל, הערה 46), עמ' 391-396.
- 56 שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתפ, תתפז, תתצ, תתצב.
- 57 אליעזר בן נתן, ספר ראב"ן הוא אבן העזר, פראג ש"ע, סי' ה; שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתסט, תתעו; תשובות חכמי צרפת ולותיר (לעיל, הערה 46), סי' צז, צח; ארונים (לעיל, הערה 14), מם' 154.
- 58 שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתקלה.
- 59 שם, סי' תתקי; תשובות חכמי צרפת ולותיר (לעיל, הערה 46), סי' צז; ארונים (לעיל, הערה 14), מם' 168, 171 (=לינדר, [לעיל, הערה 46], עמ' 396-400, 400-402).
- 60 רכישת סחורות אצל יהודים: שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתעז, תתפה, תתצ, תתצב, תתצז, תתקלה; מעשי הגאונים (לעיל, הערה 44), עמ' 70. רכישת סחורות אצל לא יהודים: תשובות חכמי צרפת ולותיר (לעיל, הערה 46), סי' צג; שו"ת מהר"ם (שם), סי' תתטז, תתפד; גרוסמן, יחסם (לעיל, הערה 46), עמ' 195-197.
- 61 שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתפ, תתקד, תתקיא; תשובות חכמי צרפת ולותיר (לעיל, הערה 46), סי' צח.
- 62 תשובות רבנו גרשום (לעיל, הערה 43), סי' מט; תשובות חכמי צרפת ולותיר (לעיל, הערה 46), סי' צז.
- 63 שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתצ, תתקי; ספר מעשי הגאונים (לעיל, הערה 44), עמ' 70; נויבאואר ושטרן (לעיל, הערה 37), עמ' 20.
- 64 כפי שעולה מן השחרור ממכסים שהעניק המלך היינריך הרביעי בשנת 1074. ראה הטקסט וניתוחו אצל: E. Taubler, 'Die Zollbefreiungen von Juden bis zur Vollendung der allgemeinen Kammerknechtschaft', *Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden*, 5 (1914), pp. 127-142.
- 65 שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתסא, תתסט, תתעה, תתפ, תתצז, תתק; תשובות חכמי צרפת ולותיר (לעיל, הערה 46), סי' צח.
- 66 שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתקד, תתקלה; ועיין: A. Scheiber, 'Hungary', *רות* (לעיל, הערה 26), עמ' 316; ראה גם: גרוסמן, חכמי אשכנז (לעיל, הערה 46), עמ' 141.

פולין<sup>67</sup> ורוסיה<sup>68</sup>, כלומר האזורים שבנתיב הדרומי-המזרחי והמזרחי לממלכת קייב. העיר רגנסבורג שימשה נקודת מוצא ונהר הדנובה היה ציר מסע בנתיב הדרומי-המזרחי, ואילו בנתיב הצפוני-המזרחי עברה הדרך בפראג ובקרקוב. אם להאמין לסברה שהועלתה בעבר ושזכתה לאחרונה לעיון מחודש, הסתעף נתיב נוסף מאזור הדנובה באוסטריה של היום דרך האלפים המזרחיים ועד לחוף האדריאטי<sup>69</sup>. רעיון זה מסתמך על שמות מקומות שנכללת בהם המילה *Juden*, ואשר מצויים באזור זה במספר לא קטן כבר במאה השנים עשרה, זמן ניכר לפני הופעתם של יישובי יהודים באותו אזור. מכל מקום ההימצאות בדרכים היא המצב הנורמלי של הסוחר, כפי שעולה משאלה בספר הדינים של יהודה הכהן: 'כשרציתי להחזיק בדרך כשאר כל אדם'<sup>70</sup>. לקוחותיהם של סוחרים אלה באו באופן בלעדי מקרב האליטה הנוצרית, הן הכנסייתית והן החילונית<sup>71</sup>. לעתים ישבו לקוחות אלה בטירות באזורים הכפריים<sup>72</sup>. לחוג לקוחות מצומצם זה, ורק לו, מתאים מוסד המערופיה, שנדון כה הרבה בספרות

67 שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתפח. למגעים המוקדמים בין יהודי גרמניה ופולין עיין: י' תא-שמע, 'לתולדות היהודים בפולין במאות הי"ב-הי"ג', ציון, נג (תשמ"ח), עמ' 347-369; וראה גם: גרוסמן, חכמי אשכנז (לעיל, הערה 46), עמ' 185, הערה 45.

68 שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתקיב. לזיהוי המקומות במקור זה ראה: אגוס, עמ' 94; וכן: גרוסמן, חכמי אשכנז (לעיל, הערה 46), עמ' 140 הערה 123; ספר אבן העזר (לעיל, הערה 57), דף סח ע"ב טור א. על 'נוסעי רוסיה' אלה עיין: ברוצקוס (לעיל, הערה 16). להערכה מאוזנת יותר ראה: S. Ettinger, 'Kievan Russia', רות (לעיל, הערה 26), עמ' 322.

69 K. Grunwald, 'The Early Jewish Settlements in Austria: A Chapter of Economic History', *Journal of European Economic History*, 2 (1973), pp. 101-108; M. Weninger, 'Die Siedlungsgeschichte der innerösterreichischen Juden im Mittelalter und das Problem der "Juden"-Orte', *Veröffentlichungen des Verbandes Österreichischer Geschichtsvereine*, 25 (1985) pp. 190-217; K. Lohrmann, 'Zur mittelalterlichen Geschichte der Juden in Österreich. Forschungslage und Literaturüberblick seit 1945', *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 93 (1985), pp. 115-133, esp. pp. 120-121.

70 שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתפ. לבעלות על תשובה זו עיין: אגוס, עמ' 111.

71 על הגמונים וגזברו של הגמון ראה: שו"ת מהר"ם (שם), סי' תתקיא; ארוניוס (לעיל, הערה 14), מ"ס 214, 164. על כמרים ראה: תשובות רבנו גרשום (לעיל, הערה 43), סי' כא; תשובות חכמי צרפת ולותיר (לעיל, הערה 46), סי' פז; שם, סי' פח, דף מט ע"ב; תשובות רש"י (לעיל, הערה 47), ג, סי' שסד. על מלכת הונגריה ראה: שו"ת מהר"ם (שם), סי' תתקג. מלכה זו זוהתה על ידי גרוסמן (חכמי אשכנז [לעיל, הערה 46], עמ' 200 הערה 110), כגזלה, אשתו של המלך שטפן (997-1038). שייבר מזהה אותה כאנסטוזיה, אשתו של המלך אנדראם הראשון, שהייתה לה השפעה רבה בראשית שלטונו של בנה סלומון (סביב 1063): שייבר (לעיל, הערה 66), עמ' 316. על גבירות עשירות ('בעלת בית') ראה: תשובות חכמי צרפת ולותיר (שם), סי' יח, צח. על שרים ראה: שו"ת מהר"ם (שם), סי' תשצד; תשובות רבנו גרשום (שם), סי' לו ('שליטי הכרכין', 'אדונייהם השרים'); על 'פחה' (=רוזן) ראה לעיל, הערה 43, וכן: שו"ת מהר"ם (שם), סי' תתצב; על 'גוי אנס' ראה: צדקיה בן אברהם הרופא, שבלי הלקט, ב, מהדורת מ"ז חסידה, ירושלים תשכ"ט, סי' מה. על הביטויים העבריים לנושאי שלטון נוצריים עיין: J. Shatzmiller, 'Terminologie politique en Hébreu médiéval: Jalons pour un glossaire', *REJ*, 142 (1983), pp. 133-140.

72 ראה לעיל, הערה 54.



המחקר.<sup>73</sup> מבחינתנו חשוב תוכנו הכלכלי של הסדר משפטי זה: יחסי מסחר מתמשכים וממוסדים בין סוחר יהודי לבין לקוחו בעל היכולת. מן ההתאמה הזאת שבין מעטים למעטים נובעת גם הסימטריה החברתית הניכרת עוד בדיווחים העבריים על תתנ"ו. בדיווחים אלה מוזכרים יחסים הדוקים ששררו ערב הפרעות בין רבי כנסייה ואנשי האליטה העירונית לבין יהודים ויהודיות הנקראים 'ידועים', 'חשובים' או 'מכובדים' בעיני ראשי הנוצרים.<sup>74</sup> ידועה עד היום אותה מרת מינא שאנשי העיר וורמס פנו אליה כ'אשת חיל' ודיברו עליה כמי ש'שמה הולכת עד למרחוק כי אצלה היו מצויין כל גדולי עירה ושרי הארץ'.<sup>75</sup> יש להניח שבין אנשים אלה היו גם מקצת אותם ספקי סחורה ושותפים לעסקים שהוזכרו למעלה. העם הפשוט של הסביבה הנוצרית עדיין לא נמנה עם לקוחותיהם של היהודים בתקופה זו. אנשים אלה עולים בתיעוד רק בדמות משרתים, פועלים שכירים, בעלי מלאכה, עגלונים וכפופים אחרים, שסוחרים ובעלי כרמים יהודים נזקקו לשירותיהם. במקרה אחד, שהתרחש כפי הנראה ברגנסבורג, הסתכמו שירותים אלה בהספקת סחורה גנובה ליהודי שפרנסתו ממכירת חפצים אלה.<sup>76</sup> סימן אחר לבאות הוא הופעת ההמון המאיים, כגון 'אנשי הפחה' שיש לרצותם.<sup>77</sup>

בעיה שכיחה ביותר הנדונה תדיר במקורות ההלכתיים היא ההכרח לגייס הון, לעתים סכומי כסף ניכרים. תופעה זו ניתן לפרשה כעדות נוספת לאופי החלוצי-הראשוני של התיישבות היהודים באשכנז, והיא שמספקת תשובה לספקולציות על אודות הצבר ההון הראשוני שנדונו למעלה. לצורך מסעי מסחר מתוכננים מראש פותח מוסד ה'עסקה', מעין 'קומנדה', שותפות למחצה בין שותף סמוי ושותף פעיל.<sup>78</sup> הסדר אחר לגיוס כספים, ששירת את יהודי פרובנס, משכון הקרקע החקלאית, לא יכול היה לשמש באופן סדיר באירופה הצפונית, שבה לא הייתה ליהודים בעלות נרחבת על

73 ראה הטקסטים אצל: אגוס, עמ' 187-255. לצד המשפטי של מוסד המערופיה עיין: אגוס (לעיל, הערה 19), עמ' 59-66.

74 נויבאואר ושטרן (לעיל, הערה 37), עמ' 3, 17, 22, 40, 44.

75 שם, עמ' 50-51. על מרת מינא בספרות ראה: יובל, 'שתיקת ההיסטוריון ודמיון הסופר: ר' אמנון ממגנצא ואסתר-מינה מוורמייזא', אלפיים, 15 (תשנ"ח), עמ' 132-141.

76 גרוסמן, יחסם (לעיל, הערה 46), עמ' 195-198. זיהוי מקום ההתרחשות כרגנסבורג תלוי בקריאת המילה 'דונווי' כנהר הדנובה (Donau). עיין: גרוסמן (שם), הערה 92. על בעיית המסחר ברכוש גנוב והסיבוכים ההיסטוריוגרפיים בעניין עיין: M. Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, Munchen 1998, pp. 109-110.

77 ראה לעיל, הערה 43.

78 ח' סולוביצ'יק, הלכה, כלכלה ודימוי-עצמי: המשכונאות בימיה הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 9-10. דוגמאות לשותפויות ראה: שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתסא, תתעו, תתפ, תתצח, תתצו, תתצח, תתקא, תתקד, תתקי, תתקלה; תשובות רבנו גרשום (לעיל, הערה 43), סי' כו. לבעיית מקורה של הקומנדה עיין: A. Udovitch, 'At the Origins of the Western Commenda: Islam, Israel, Byzantium?', *Speculum*. 37 (1962), pp. 198-207.

קרקעות.<sup>79</sup> לבסוף נמצא כידוע הפתרון בשילוב ההיתר של מתווך גוי ומשכון, אך פיתוח ההסדר הזה ארך תקופה ממושכת.<sup>80</sup> לעומת זאת לקיחת הלוואה מאת לא יהודי, מן הסתם גם מאותם לקוחות קבועים בעלי מעמד ואמצעים, לא נתקלה במחסום האיסור ההלכתי ויכלה לפתור בעיות של נזילות ותזרים מזומנים.<sup>81</sup> ואמנם במקורות מן המאה האחת עשרה יש אזכורים של יהודים שהיו חייבים כספים לגויים,<sup>82</sup> והדבר אף כונה מנהג.<sup>83</sup> אנו סבורים כי יש לראות בחובות אלה, או במקצתם, שותפויות של הון, או לחלופין חובות שנבעו מקניית סחורות אצל ספקים, כפי שהוזכר קודם. חיזוק לכך מצוי בטכניקת ההלוואה לשם חוב (Schadennehmen), שהופיעה כבר במאה האחת עשרה. במאות הבאות היא שימשה בידי סוחרים ושלטונות נוצריים לפתרון בעיות של נזילות: נושה נוצרי גבה חוב שחייב לו לווה נוצרי באמצעות לקיחת הלוואה, בריבית גבוהה, אצל מלווה יהודי. אלא שבמאה האחת עשרה נעשה הדבר בצורה הפוכה: ראובן חייב לשמעון כסף, כנגד משכון, ונקבע ששמעון רשאי להעביר את המשכון לגוי כנגד הלוואה נושאת ריבית, שראובן מתחייב לשאת בה.<sup>84</sup> גם בתקופה הנדונה היו אפוא נמצא סוחרים ובעלי הון לא יהודים שיהודים עמדו אתם בקשרים הדדיים של קנייה, מכירה והלוואה. ההקשר הכלכלי של מגעים אלה היה מבנה מסחרי מוגבל בהיקפו, דל אמצעים ובלתי גמיש, שחייב שותפויות וטכניקות אחרות לגיוס הון. האמצעי השכיח להבטחת התחייבויות, כמו גם לגיוס הון, נמצא במשכון של חפצים יקרי ערך. פעולה זו ידועה בהיסטוריה הכלכלית כהפשרה או הכנסה למחזור של נכסים מוקפאים (de-thesaurization). אין הדבר צריך להפתיע כאשר מדובר בתקופה שבה לא היו עדיין בתי משפט עירוניים, שטרי חוב ושאר מערכות שהסדירו מאוחר יותר חיי מסחר תקינים.<sup>85</sup>

- 79 השתמרו כמה עדויות משוליה הדרומיים של אשכנז להפעלת מכשיר פיננסי זה: תשובות חכמי צרפת ולותיר (לעיל, הערה 46), סי' ז, צא, צב, צה.
- 80 H. Soloveitchik, 'Pawnbroking: A Study in Ribbit and of the Halakah in Exile', *PAAJR*. 203–268 (1970–1971), pp. 38–39; הנ"ל (לעיל, הערה 78), עמ' 25–81.
- 81 סולוביצ'יק (שם), עמ' 232.
- 82 חובות אצל לא יהודים: תשובות חכמי צרפת ולותיר (לעיל, הערה 46), סי' יח, פו, צ; סולוביצ'יק (לעיל, הערה 80), עמ' 205. לעמדתו של רבנו גרשום בבעיה ההלכתית עיין: סולוביצ'יק (שם), עמ' 234–240.
- 83 יעוד נהגנו כל מי שנצרך למעות נותן משכון לחברו להוליכו לאוהבו גוי ללות עליו ברבית' (תשובות חכמי צרפת ולותיר [לעיל, הערה 46], סי' צח).
- 84 שו"ת מהר"ם (לעיל, הערה 44), סי' תתצג. למקבילה מעניינת מאנגליה במאה השלוש עשרה עיין: G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany*, Chicago 1949, p. 487. למוסד ה־Schadennehmen במשפט העברי עיין: סולוביצ'יק (לעיל, הערה 80), עמ' 44–49, 56–59. ואילו לגבי החוק הגרמני עיין: G. Kisch, 'Das Schadennehmen: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen mittelalterlichen Vollstreckungsrechts', *Rheinische Zeitschrift für Zivil- und Prozeßrecht*, 5 (1913), pp. 477–506 (=idem, *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte des Mittelalters*, Sigmaringen 1980, pp. 296–325).
- 85 לצורות מאוחרות יותר של הבטחת התחייבויות כספיות עיין: M. Toch, 'Jüdische Geldleihe im Mittelalter', M. Tremel and J. Kirmeier (eds.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern: Aufsätze*, München 1988, pp. 85–94, here pp. 90–91.



בין עיסוקיו של הסוחר היו כבר אז עסקי חליפין של מטבעות כסף ושל מתכות יקרות. כבר רבנו גרשום נדרש להתערב בפרקטיקות אלה כאשר עלתה סכנה של לקיחת ריבית מאת יהודי.<sup>86</sup> עסקות אלה זכו לאישור בתנאי שסחורה אמנם החליפה ידיים. קביעה זו בוודאי לא מנעה את הניצול של הפרשי השער בין מטילי כסף לכסף במטבעות, כפי שאנו למדים מאזכורים נוספים במקורות.<sup>87</sup> עיסוק זה היה חשוב דיו להיכלל בפריבילגיה של בישוף שפייר משנת 1084 וגם באישורה על ידי המלך היינריך הרביעי משנת 1090.<sup>88</sup> עסקי הכספים צמחו אפוא מתוך המסחר בסחורות, כאשר הכסף והזהב משמשים תחילה כסחורה ורק בהדרגה נתפסים כמשהו ייחודי.

מה באשר לעסקי כספים במובן הרחב יותר של מתן אשראי והלוואה, לב לבה של הכלכלה היהודית בימי הביניים המרכזיים והמאוחרים? המחקר נהג להסיק, ללא כל צורך, כי אזכור של חוב ליהודי או של משכון של גוי אצל יהודי מלמד על עיסוק בהלוואה בריבית. אך מספר ידיעות יכולות להתפרש לשני הפנים, כשייכות למסחר בסחורות או לעסקי כספים. כך למשל שימשה הידיעה, הסתמית כשלעצמה, על כך שלארכיבישוף אנו (Anno) מקלן היו בשנת 1075 חובות אצל נוצרים ויהודים, כהוכחה לקיום הלוואה בריבית עוד לפני מסע הצלב הראשון.<sup>89</sup> חובות אלה יכלו לנבוע מקניית סחורות באותה מידה כמו מלקיחת הלוואות. ידועה ביותר תשובתו של רבנו גרשום כי מותר 'להלוות על בגדי הכומרין'.<sup>90</sup> הטקסט עצמו אינו מדבר על מתן כספים. יתרה מזו, בהמשך התשובה מופיע ההקשר שכבר ציטטנו: 'לפי שפרנסתם תלויה בסחורתם... ונמצאת פרנסתן כלה אם לא ישאו ולא יתנו ביום אידם'. גם כאן 'להלוות' יכול להתפרש באותה מידה של סבירות כדחיית תשלום, כנגד משכון, בעבור סחורה שסופקה.<sup>91</sup>

אין זאת אומרת שלא ניתנו גם בתקופה מוקדמת זאת הלוואות כנגד ריבית, והדבר מתועד אף הוא.<sup>92</sup> בתשובה נוספת המיוחסת לרבנו גרשום מבחינים בין שני סוגי לוויים: הלקוח האלים ('גוי אנס'), המקבל את משכונו מבלי לשלם ריבית, וכנגדו הלווה הרגיל,



ביותר לעניין זה באות מאנשי כנסייה צרפתים: אבלאר (Abelard),<sup>98</sup> פטרוס ונרבילים (Petrus Venerabilis)<sup>99</sup> וברנאר מקלירוו (Bernard de Clairvaux). יחסם ליהודים וליהדות מורכב ומסובך. אך יש לפחות התבטאות אחת שניתן לייחס לה ערך של עדות ישירה על המצב בגרמניה. בשנת 1146 הזהיר ברנאר מקלירוו, תוך כדי קריאתו למסע הצלב השני, את הכמורה והעם בפרנקיה המזרחית ובבווריה לבל יהרגו או יגרשו את היהודים. כדרכו ידע ברנאר לכוון גם כאן עקיצה מוסרית כלפי קהל שומעיו: 'היכן שאין יהודים יש לקבוע בצער שנושכי הנשך הנוצרים מרחיקים לכת בהתנהגותם המתייחדת' (taceo) (quod sicubi desunt, peius iudaizare dolemus christianos feneratores).<sup>100</sup> זאת הפעם הראשונה שהונח כמובן מאליו קשר אסוציאטיווי בין יהודי לנשך.

האם מבטא קישור רטורי זה משהו מן המציאות? אחד מחשובי החכמים של התקופה, ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן), שחי באותן שנים (עד 1150 בערך) במיינץ,<sup>101</sup> התייחס מספר פעמים לפרנסת היהודים. 'בכל ישובי ישראל דרין זה אצל זה ומתפרנסין מאומנות אחת: מסחורה ורביית'.<sup>102</sup> ברוח דומה התבטא גם חתנו, ר' יואל בן יצחק הלוי, שחי בבון ונפטר סמוך לשנת 1200.<sup>103</sup> אותו צירוף אופייני של עסקי מסחר וממון מצוי גם בסיפור חייו של המומר הרמן משדה (Hermann von Scheda, יהודה מקלן).<sup>104</sup> האפשר להוסיף על הבחנה כללית זאת?

98 על אבלאר (מת 1142) עיין: שרקנברג (לעיל, הערה 32), עמ' 138; ולאחרונה: A. S. Abulafia, 'Intentio Recta an Erronea: Peter Abelard's Views on Judaism and Jews', *Bar-Ilan Studies in History*, IV: *Medieval Studies in Honour of Avrom Saltman*, Ramat Gan 1995, pp. 13–30

99 על פטרוס ונרבילים (מת 1158) עיין: שרקנברג (לעיל, הערה 32), עמ' 190; וכן: Y. Friedman, 'Anatomy of Anti-Semitism: Peter the Venerable's Letter to Louis VII', *Bar-Ilan Studies in History*, I, Ramat Gan 1978, pp. 87–102

100 Bernard of Clairvaux, Epistola 365.2 (eds. J. Leclercq and H. Rochais, *S. Bernardi opera* 100 J. Cohen, על יחסו של ברנאר ליהודים ראה לאחרונה: 7–8, Rome 1977, 8:321, p. 316) "Witnesses of Our Redemption": The Jews in the Crusading Theology of Bernard of Clairvaux', מחקרי בראילן בהיסטוריה, IV (לעיל, הערה 98), עמ' 67–81.

101 ראה עליו אצל: א"א אורבך, בעלי התוספות, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 173–184.

102 ספר אבן העזר (לעיל, הערה 57), דף קמח ע"ב; וכן באותה רוח ראה: שם, ס' רפט, רצה; שם, דף צו טור א.

103 ספר שאלות ותשובות מר' יצחק בן משה אור זרוע ומאיר בן ברוך, ירושלים תש"ג, ס' תי (=ב"צ דינור, ישראל בגולה, ב, 2, תל-אביב וירושלים תשכ"ז, עמ' 248). על ר' יואל בן יצחק הלוי ראה: אורבך (לעיל, הערה 101), עמ' 209–212.

104 ארונים (לעיל, הערה 14), מ"מ 223; ZGJD, 2 (1888); idem, 'Hermann der Pramonstratenser', G. Niemeyer (ed.), pp. 217–231, here p. 227. למהדורה המלאה של חיבורו האוטוביוגרפי ראה: Hermannus quondam Judeus, *Opusculum de conversione sua*, Weimar 1963. תרגום לאנגלית ופירוש ראה: K. F. Morrison, *Conversion and Text: The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos*, Charlottesville 1992, pp. 39–113. A. Saltman, 'Hermann's Opusculum de conversione sua: Truth or Fiction?', *REJ*, 147 (1988), pp. 31–56; A. Kleinberg, 'Hermannus Judaeus's Opusculum: In Defence of its Authenticity', *ibid.*, 151 (1992), pp. 337–353; F. Lotter, 'Ist Hermann von Schedas Opusculum De conversione sua eine Falschung?', *Aschkenas*, 2 (1992), pp. 207–218

סוג המקורות שהשתמרו והיקפם, עדיין אינו מאפשר ניתוח כמותי של הפעילות הכלכלית היהודית במקום אחד, לא כל שכן בממלכה הגרמנית כולה.<sup>105</sup> גם שקלול לפי שכיחות הדיון ההלכתי לא יסייע כאן, כי הרי שאלות נכבדות שזכו בתקופות קודמות לטיפול נמרץ, כגון בעיית הריבית מאת יהודי, מצאו כבר בתקופה זו פתרון הלכתי מקובל. אם ניטל העוקץ ההלכתי מבעיית גיוס ההון, משמעות הדבר שנמצא בכתובים אך מעט אזכורים שלה. אין הדבר מעיד על פתרון הבעיה המעשית, שנותרה בעינה, אלא שאין לנו עוד ידיעות על הנוהג בחיי היום-יום. עם זאת ניתן לקבוע כי קיים במאה השנים עשרה מרכיב חזק של המשכיות בדפוסי הפעילות הכלכלית מן התקופה שלפני תתנ"ו. כמו קודם מחזיקים יהודים בכרמים במישור הריין ועתה גם בעמק המיין (Main), ועוסקים בייצור יין.<sup>106</sup> כמו קודם קיים מרכיב של מקצועות מלאכה, המשרתים צרכים פנימיים ואולי גם לקוחות לא יהודים.<sup>107</sup> כמו קודם יוצאים יהודים למסעות מסחר באניות ובעגלות, לירידי קלן ועתה גם ליריד בפרנקפורט.<sup>108</sup> כתופעה שגרתית של תקופה זו עולה דמותו של יהודי המעמיס את עגלתו בבגדים, נוסע למקום אחר, ומתאכסן שם בכדי למכור את סחורתו.<sup>109</sup> כך עשה יהודה מקלן, לימים המומר הרמן משדה, שנסע בשנת 1128 לאספת החצר של מלך לוטר במיינץ, על מנת לסחור שם.<sup>110</sup> כך נהג גם אותו אלכסנדר שקיווה בשנת 1199 לעסקי מסחר במחנהו של המלך פיליפ בקובלנץ, הגם שלא מנע עצמו מפרנסה שוטפת במכירת יין הילולים באזורים הכפריים.<sup>111</sup> מקורות המאה השנים עשרה ממעטים באזכור נסיעות מסחר לחוץ לארץ.<sup>112</sup> בסוף התקופה הנדונה הופיעו לראשונה, ליד הסוחרים הניידים

105 על בעיות הניתוח הסטטיסטי עיין במאמרי: M. Toch, 'Die spatmittelalterliche Wirtschaft',

M. Breuer and Y. Guggenheim (eds.), *Germania Judaica*, III. 3 (in press)

106 נויבאואר ושטרן (לעיל, הערה 37), עמ' 191 (לשנת 1146); ארונים (לעיל, הערה 14), מם' 317 (לשנת 1184); שם, מם' 371 (לשנת 1206).

107 ייצור של בגדי אבל ותכריכי קבורה: ספר חסידים, מהדורת י' ויסטינצקי, פרנקפורט תרפ"ד, עמ' 2; אדם שמתקן מסרקות: שם, סי' תתרל; אדם שמייצר בביתו בגדים למכירה: ספר אבן העזר (לעיל, הערה 57), דף צו ע"א; נפח המייצר כלי מתכת: יצחק בן משה מווינה, ספר אור זרוע, ג, ירושלים תרמ"ז, סי' רצב; בשנים 1159-1172 רכשו יעקב ואשתו ציפורה בקלן מחציתו של בית אפייה: ארונים (לעיל, הערה 14), מם' 305.

108 נסיעה בעגלה: ספר אור זרוע, א, זיטומיר תרכ"ב, סי' תשעא; נסיעה באנייה: ספר אבן העזר (לעיל, הערה 57), דף צג ע"ב טור א; הובלת סחורה מקלן למיינץ: שם, דף צד ע"א טור ב; הובלת סחורה באנייה מקלן: שם, דף צד ע"ב טור ב; הובלת סחורה לקלן: שם, דף צו ע"ב טור ב; יריד (שוק) בקלן: שם, דף צג ע"א טור א; יריד פרנקפורט: שם.

109 ספר חסידים (לעיל, הערה 107), סי' תרל.

110 לעיל, הערה 104.

111 אליעזר בן יואל הלוי, ספר ראבי"ה, ד, מהדורת א' פריסמן ושי" כהן, ברוקלין תשמ"ג, סי' תתק. על המלחמות בשלהי המאה השנים עשרה ובראשית המאה השלוש עשרה עיין מאמרי: M. Toch.

'The Hohenstaufen, Welf and Habsburg in Germany, 1197-1308', D. Abulafia (ed.), *The New Cambridge Medieval History of Europe*, V, Cambridge 1999, pp. 375-404

112 אבן העזר (לעיל, הערה 57), דף קמט ע"א טור ב; ספר אור זרוע (לעיל, הערה 108), סי' תפא, תשנ.

מן הסוג הישן, חנוונים יהודים ולא יהודים.<sup>113</sup> לא נשגה אם נסיק מכך על התרחבותם של חוגי הלקוחות מעבר לאריסטוקרטים הידועים מן התקופה הקודמת. על רקע זה התפתחו בשוק עימותים בין סוחרים יהודים ללא יהודים, כפי שמעיד אפרים בר' יעקב מבון, המספר על שני יהודים זרים שביקשו 'להתייצב על השוק לעשות סחורתם' בקלן בשנת 1171, ונפלו קרבן להסתה של חלפן כספים מקומי.<sup>114</sup>

התפתחות דומה של החדש מתוך הדפוסים הישנים ניתן לראות בתחום המטבעות והמתכות. כל אישורי הפריבילגיות במאה השנים עשרה כללו מתן זכות לחלפנות ולמסחר במתכות יקרות.<sup>115</sup> המיומנות בתחומים אלה הביאה יהודים בסוף המאה השנים עשרה ובראשית המאה השלוש עשרה למלא תפקידים רשמיים של מנהלי מטבעות וממונים על המכס, כפי שידוע לנו מבישופות וירצבורג ומדוכסות אוסטריה.<sup>116</sup> על העיסוק במטבעות ומתכות ניתן ללמוד גם מחיובם של יהודי טריר למסור כל שנה כמות גדולה של כסף – מאה וחמישים מרק – לצורך טביעת מטבעות.<sup>117</sup> הדיון ההלכתי בתקופה זו הניח עיסוקים של מוכס ומטבען כמובנים מאליהם.<sup>118</sup>

לפי כל העדויות מצטיירת עלייה במשקלה של ההלוואה בריבית. במאה השנים עשרה הולכת ונעלמת העמימות הקודמת שהקשתה להבדיל בין עסקי ממון לעסקי סחורות. עתה ניתן להבחין בבירור בהלוואות הניתנות על מנת לזכות בריבית. אך גם כאן יש מרכיב של המשכיות. מבקשי האשראי ממשיכים לבוא באופן בלעדי מקרב השכבות הגבוהות בחברה, הכנסייתיות והחילוניות.<sup>119</sup> על סיבותיהם ללקיחת הלוואות אפשר לשער השערות, אך אין לנו לכך כל עדות במקורות, גם לא להוצאות של

113 ספר אור זרוע (שם), ב, סי' קמ, עמ' 75.

114 נויבאואר ושטרן (לעיל, הערה 37), עמ' 71-72.

115 1157: אישור לפריבילגיה של יהודי וורמס על ידי פרידריך הראשון (ארונוס [לעיל, הערה 14], מס' 171 = לינדר [לעיל, הערה 46], עמ' 353-358); 1165: פרידריך הראשון מאשר לחלפני וורמס את זכויותיהם, כולל המונופולין על החלפת מטבעות, אך מבלי לפגוע בזכות היהודים (ארונוס [שם], מס' 291); 1182: פריבילגיה של פרידריך הראשון ליהודי רגנסבורג, המאשרת את זכותם להחליף זהב, כסף וכל סוגי המתכות והסחורות (שם, מס' 315).

116 וירצבורג: ארונוס (לעיל, הערה 14), מס' 425; אוסטריה: שם, מס' 336; נויבאואר ושטרן (לעיל, הערה 37), עמ' 74-75; ארונוס (שם), מס' 429. תפקידם של שני האישים המוזכרים באוסטריה, ר' שלמה וטקנוס (Tekanus), דמה יותר לשר אוצר מאשר למוכס או מטבען פשוט. עיין: K. Lohrmann, *Juāenrecht und Judenpolitik im mittelalterlichen Österreich*, Wien 1990, pp. 47-51.

117 A. Haverkamp, 'Die Juden im mittelalterlichen Trier', *Kurtrierisches Jahrbuch*, 19 (1979), pp. 5-57, here p. 24.

118 ספר אבן העזר (לעיל, הערה 57), סי' רצב; ספר אור זרוע (לעיל, הערה 108), ב', סי' ב; ספר חסידים (לעיל, הערה 107), סי' תתרכו.

119 בישופים: ארונוס (לעיל, הערה 14), מס' 214, 287, 298, 392; ספר אבן העזר (לעיל, הערה 57), סי' צט; נימאיר (לעיל, הערה 104); אבות וראשי מנזר: ארונוס (שם), מס' 394, 407; מלך, כפי הנראה לא של גרמניה: ספר אור זרוע (לעיל, הערה 108), ג, סי' תס; שרים: ספר חסידים (לעיל, הערה 107), סי' תתתלו, עמ' 306; ספר אבן העזר (שם), דף עא ע"א; רונוס: ארונוס (שם), מס' 391, 399; Burggraf; קארו, היסטוריה חברתית (לעיל, הערה 23), עמ' 439; בעלי אחוזות: שם, עמ' 349, 441; אבירים (פרשים): ספר אור זרוע (לעיל, הערה 108), סי' תשנא.

היוצאים למסעי הצלב, המוזכרות תכופות בספרות המחקרית כעילה לשקיעה בחובות. באשר לאווירה של עסקות האשראי הרי שיהודי גרמני כר' אפרים בר' יעקב מבון מצא לנכון לציין שיהודי צרפת נחסרו הרבה מאד מהונם כי צוה מלך צרפת כל אשר התנדב ללכת ירושלמה אמחול חובו שחייב ליהודים ורוב הלוואות יהודים שבצרפת באמנה.<sup>120</sup> נראה שהלוואות 'באמנה', כלומר ללא מתן משכון כביטחון, היו חריגות בגרמניה.<sup>121</sup> יש לציין שהמקורות הלטיניים מתקופה זו מזכירים עסקי ממון רק כשאלה כרוכים בהעברת נכסים קרקעיים<sup>122</sup> או משכונות בעייתיים מבחינה פוליטית, כגון אוצרות של בישופות או של מנזר.<sup>123</sup> מכאן שיש להביא בחשבון מספר ניכר של עסקות שאין להן שום תיעוד. נראה אפוא שיש בסיס להערכה שהובאה למעלה, שלפיה יש לייחס להלוואה בריבית כבר במאה השנים עשרה משקל הולך וגובר בהשוואה למסחר בסחורות.

### סיכום ומסקנות

ההיה ליהודים בתקופות הנדונות, במאה העשירית עד השנים עשרה, מונופולין במסחר או בעסקי כספים? תשובה מוסמכת לשאלה זו חייבת להתבסס על ניתוח כמותי של כל פעולות המסחר ושל חלקם של כל הגורמים המשתתפים בהן, במקומות השונים ובמרחב גאוגרפי-פוליטי-כלכלי שלם. בשל מצב המקורות מן התקופה הנדונה משימה זו אינה אפשרית. ובכל זאת מספר חוקרים, ובייחוד קארו, עמדו על כך שליד סוחרים יהודים פעלו גם סוחרים נוצרים.<sup>124</sup> תפיסה זאת נמצאת מחוזקת לאחרונה במחקרים

120 נויבאואר ושטרן (לעיל, הערה 37), עמ' 64. מחיקת החובות המוזכרת מתייחסת כנראה לבולה *Quantum praedecessores* של האפיפיור אויגניוס השלישי משנת 1145, שדובר בה על שחרור הצלבנים מתשלום ריבית עד לשובם, אך לא הוזכרו בה מפורשות יהודים: J. Brundage, *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison 1969, p. 180; להמשך החקיקה המלכותית בנושא זה עיין: R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore 1973, pp. 179–186.

121 ספר אבן העזר (לעיל, הערה 57), סי' קד; וכן אצל יהודה מקלן/הרמן משדה: 'nullum tamen ab eo. quod Iudeorum mos exigebat, vadimonium accepi' (ארונים [לעיל, הערה 14], מס' 223).

122 ארונים (לעיל, הערה 14), מס' 349, 391; קארו, היסטוריה חברתית (לעיל, הערה 23), עמ' 441.

123 ארונים (לעיל, הערה 14), מס' 214, 287, 298, 369, 392, 407; קארו, היסטוריה חברתית (לעיל, הערה 23), עמ' 439.

124 'Die Anschauung von einer Handelsherrschaft, die das jüdische Fremdvolk bis zum Aufkommen eines nationalen Kaufmannstandes geübt habe, beruht nicht nur auf einer Mißachtung der Zeugnisse für die Existenz christlich-deutscher Kaufleute gerade an den Orten, wo Juden seßhaft waren, sondern vor allem auf einem totalen Verkennen der Handelstechnik in den Zeiten, die der Ausbildung einer exklusiven Stadt- und Zunftwirtschaft vorangingen' (קארו, היסטוריה חברתית [לעיל, הערה 23], עמ' 198). לאותו רעיון כבר לפני קארו, אס כי בקיצור ובניסוח נחרץ פחות, עיין: G. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, IV. Berlin; אינמה-שטרנג (לעיל, הערה 25), עמ' 234; A. Dopsch, *Die Wirtschaftsentwicklung*; 1844, p. 36.



אשר הבחינו בין קבוצות שונות של סוחרים כבר במאה השמינית והתשיעית.<sup>125</sup> אישור לכך נמצא באותם מקורות לטיניים מן המאות העשירית והאחת עשרה המזכירים בנשימה אחת יהודים ושאר סוחרים (Iudaei et ceteri mercatores).<sup>126</sup> אין הכרח להסיק מהם שדווקא היהודים, ורק הם, סוחרים. פשוט וסביר יותר להסיק ממה שנאמר שם כי יש סוחרים שעיקר ציונם בהיותם יהודים, ואילו עמיתיהם הנוצרים נבדלים מכל שאר האוכלוסייה רק בהיותם סוחרים ועל כן הם מכוונים כך. על הימצאותם של סוחרים ובעלי הון השותפים לעסקים של יהודים ניתן ללמוד גם ממקורות עבריים מן המאה האחת עשרה, כפי שעולה מדיוננו בסוגיית גיוס ההון למסחר. נכון הוא שהדיון ההלכתי הנרחב של תקופה זו מוסר בידינו ידיעות רבות יחסית על הסוחר היהודי, ואילו עמיתו הנוצרי נותר עמום ומעורפל, הן בתיעוד העברי והן בלטיני. עם התפתחות הדיון התאולוגי בשאלת הריבית בצד הנוצרי עלו גם הסוחר והמלווה בני דת זו למרכז הבמה.<sup>127</sup>

*der Karolingerzeit, vornehmlich in Deutschland*, II, Weimar 1922<sup>2</sup> (1913), pp. 180–233, esp. p. 219

125 הדבר מופיע כהנחה מובנת מאליה בפרקים השונים של הכרך השני של ההיסטוריה הכלכלית של אירופה של אוניברסיטת קימברידג', ראה: פוסטן ומילר (לעיל, הערה 26). כך גם: R. Doehaerd, *The Early Middle Ages in the West: Economy and Society*, Amsterdam, New York and Oxford 1978, pp. 169–182; יוהנק (לעיל, הערה 26), עמ' 28, 60; H. Siems, *Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen*, Hannover 1992, passim; P. Contamine, *L'économie médiévale*, Paris 1993, esp. pp. 71ff., 96ff., 179ff.; J. P. Devroey, 'Courants et réseaux d'échange dans l'économie franque entre Loire et Rhin', *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area Euroasiatica e l'area Mediterranea* (Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 40), Spoleto 1993, pp. 327–393; idem, 'Histoire économique et sociale du haut Moyen Âge. Les tendances majeures de la recherche depuis la seconde guerre mondiale dans le monde franc', J. Hamesse (ed.), *Bilan et perspectives des études médiévales en Europe*, Louvain 1995, pp. 181–215; A. Verhulst, 'Medieval Socio-Economic Historiography in Western Europe: Towards an Integrated Approach', *Journal of Medieval History*, 23 (1997), pp. 89–101.

126 ראה לעיל, הערה 49.

127 לדיון התאולוגי עיין: A. Kirschenbaum, 'Jewish and Christian Theories of Usury in the Middle Ages', *JQR*, 75 (1985), pp. 270–289; H.-J. Gilomen, 'Wucher und Wirtschaft im Mittelalter', *Historische Zeitschrift*, 250 (1990), pp. 265–301; G. Rosch, 'Wucher in Deutschland 1200–1350: Überlegungen zur Normdidaxe und Normrezeption', *ibid.*, 259 (1994), pp. 593–636; A. Schlunk, 'Kloster und Kredit: Die Rolle der Kloster als Kreditgeber und Kreditnehmer vornehmlich im 14. Jahrhundert', M. Bittmann, *Scripta Mercaturae*, 23 (1989), pp. 36–74, esp. pp. 39–51; *Kreditwirtschaft und Finanzierungsmethoden: Studien zu den wirtschaftlichen Verhältnissen des Adels im westlichen Bodenseeraum 1300–1500*, Stuttgart 1991; L. K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, N.Y. 1978; J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris 1981.



המסקנה מכל אלה: אין לדבר על מונופולין יהודי במסחר או בעסקי כספים, לא בתקופה הקרולינגית, לא ערב תתנ"ו, וכמובן לא אחרי כן. גם אין לדבר על תפקיד ייחודי של גישור בין מערב למזרח, כפי שהסיקו מאינטרפרטציה מגמתית לשאלת סחר העבדים. אם ניטול את עניין העבדים, מצטמצם הסחר הבין-לאומי היהודי לממדים צנועים וטבעיים יותר של נסיעות לאזורי מזרח אירופה, ששם משיגים מקצת מן הסחורות הנסחרות בפנים גרמניה. לכל היותר אפשר לומר דבר שהוא ידוע ומוסכם מזמן, שהיהודים אמנם התפרנסו בעיקר ממסחר, הכולל בתקופה זו גם עסקי כספים. אין הדבר הופך אותם ליחידים שעיסוקם בכך.

יש סיבות טובות לכך שהמחקר בדורנו נעשה חשדן לגבי תאוריות כוללות, חובקות עולם, ובמקרה זה לגבי תפיסות המדמות את הפעילות הכלכלית של היהודים לרשת המכסה יבשות שלמות.<sup>128</sup> רעיון הבכורה המסחרית נשאל על ידי מחברים במאה התשע עשרה מן הפולמוסים של תקופתם שלהם – 'השתלטות זרים' על הכלכלה הלאומית מכאן ו'שליחות ציוויליזטורית' יהודית מכאן – והושלך על ידי הביניים המוקדמים. במאה העשרים ביקשו להסתייע ברעיון כדי לנסות ולפתור את השאלה הקלסית בדבר שקיעת המסחר בין אירופה למזרח התיכון במעבר משלהי העת העתיקה לימי הביניים. רעיון זה אינו יכול להתבסס על ממצא המקורות ומן הדין להיפרד ממנו, יחד עם סעיף המסחר בעבדים שנגזר ממנו ותומך בו.

אין למצוא בתקופה הנדונה סימנים לרקע כלכלי ישיר לרדיפות. פעילותם הכלכלית של היהודים נגעה בתקופה זו לאליטה של החברה הנוצרית, שחבריה לא נמצאו בין יוזמי הרדיפות, הגם שהיו מהם שנסחפו לתוכן במהלך האירועים. אין גם סימנים לשינויים מעמיקים בדפוסי הפעילות הכלכלית שניתן לפרשם כתוצאה של מסעי הצלב.<sup>129</sup> לא העברת נתיבי המסחר לחופי הים התיכון הביאה למעבר להלוואה בריבית, כי אם שינויים הדרגתיים בחברה האירופית, ובראשם תהליכי האורבניזציה. בגרמניה נמשכו תהליכים אלה עד סוף המאה השלוש עשרה וראשית המאה הארבע עשרה, והם חופפים את הרעת היחס אל היהודים. ההצטמצמות לעסקי כספים החלה אמנם במאה השנים עשרה, אך גם היא הייתה תהליך ממושך שסופו רק במאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה. ואמנם אז, ורק אז, יש טעם לקשור ישירות בין העוינות נגד יהודים לבין תפקידם הכלכלי. התקופה הנדונה כאן, למן המאה העשירית ועד לראשית המאה השלוש עשרה, הייתה מבחינת הכלכלה היהודית תקופה של צמיחה ולא תקופה של משבר.

128 מראי מקומות למכביר לתפיסה זו ראה במאמרי על סחר העבדים (לעיל, הערה 51).

129 כך כבר קארו, היסטוריה חברתית (לעיל, הערה 23), עמ' 218, 229; ועיין עתה גם R. Stacey, 'Jewish Lending and the Medieval English Economy', R. Britnell and B. Campbell (eds.), *A Commercialising Economy: England 1086 to c. 1300*. Manchester and New York 1995, pp. 78–101, esp. p. 79 ('Jewish traders thus played only a peripheral role in the great economic transformation of early eleventh century Europe')

האם הכלכלה אכן אינה רלוונטית לשאלת המניעים לגזרות תתנ"ו? לדעתנו קשר ישיר יש לחפש בתחומים אחרים. אך במובן עמוק יותר קיים קשר, המונע מאתנו להחזיק בתפיסה תמימה של שכנות טובה המופרת רק על ידי המון נבער ומוסת או על ידי צלבנים זרים. הטרנסאקציות והאינטראקציות הכלכליות בין יהודים לנוצרים יצרו בהצטברותן סד של שגרה, של יום-יום, שחייב אנשים בעלי תרבות שונה ואידאלים שונים לדוקים דה־פקטו ובו מרכיב לא מבוטל של שוויון. היה מתח בין דוקים זה לבין גורמים אחרים שעיצבו את היחס בין נוצרים ליהודים, גורמים אשר עברו במהלך המאה האחת עשרה שינוי ורדיקליזציה. מסעי הצלב והרדיפות שנלוו אליהם היו בדיוק מסוג ההתרחשויות שבהן נשברות מסגרות היום-יום, שבהן מתפרקים הריסונים הפנימיים הבנויים על מוסכמות שבשתיקה. השתחררות מכבלי הדה־פקטו יש בה, לצד התרוממות הנפש, גם פוטנציאל הרסני עצום. בתתנ"ו הופנתה התרוממות הנפש כלפי ירושלים, והאנרגיה ההרסנית – כלפי היהודים.

## בין 1012 ל-1096: הרקע התרבותי והחברתי לקידוש השם בתתנ"ו

אברהם גרוסמן

### מבוא

המוות הקיבוצי של יהודים כה רבים על קידוש השם בגזרות שנת תתנ"ו (1096) הוא אחד הנושאים הנדונים ביותר בספרות המחקר. הרבו לעסוק בו חוקרים בימים עברו, והנושא שב ועלה לאחרונה בדיונים רבים. אין ספק כי ייחודה של התופעה – הנכונות של אנשים רבים למסור את נפשם על קידוש השם וליטול את חייהם ואת חיי בני משפחתם במו ידיהם – הוא אחד הגורמים העיקריים להתעניינות מרובה זו. עובדה היא כי מעשים של קידוש השם שאירעו בארצות האסלאם – שבהם לא נטלו היהודים את חייהם במו ידיהם ולא יצרו אידאולוגיה מקפת סביב הנושא – זכו לתהודה קטנה לאין ערוך.<sup>1</sup>

1 אוכיר כאן רק חלק קטן מן המחקרים הרבים שנכתבו על נושא זה, ובהם מצוינת ספרות נוספת. י' בער, 'גזירת תתנ"ו', מ"ד קאסוטו ואחרים (עורכים), ספר ש' אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 126-140; ש' שפיגל, 'מפתגמי העקדה', מ' דיווים (עורך), ספר היובל לכבוד מרדכי מנחם קפלן, ניו-יורק תשי"ג, עמ' רסח-רפו; י' כ"ץ, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט', ש' אטינגר ואחרים (עורכים), ספר יובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 318-337; הנ"ל, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א, עמ' 89-97; י' הקר, 'לגזירות תתנ"ו', ציון, לא (תשכ"ז), עמ' 225-231; ש' בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, ה, תרגם צ' ברם, רמת-גן תשל"ג, עמ' 67-107; R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley, Los Angeles and London 1987; H. Soloveitchik, 'Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example', *AJS Review*, 12 (1987), pp. 205-221; ש' שוורצפוקס, 'מקומם של מסעי הצלב בדברי ימי ישראל', ר' בונפיל, מ' בן-ששון וי' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 251-267; י' ליכטנשטיין, 'איסור התאבדות: עיון הלכתי היסטורי', עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, תשל"א; S. Goldstein, *Suicide in Rabbinic Literature*, New Jersey 1989; A. S. Abulafia, 'The Interrelationship between the Hebrew Chronicles of the First Crusade', *Journal of Semitic Studies*, 27 (1982), pp. 221-239; I. G. Marcus, 'History Story and Collective Memory, Narrativity in Early Ashkenazic Culture', *Prooftexts*, 10 (1990), pp. 365-388; H. Liebeschütz, 'The Crusading Movement in its Bearing on the Christian Attitude towards Jewry', *JJS*, 10 (1959), pp. 97-111; R. I. Moor, *The Formation of Persecuting Society*, Oxford 1987; ש' שיינ, 'תנועת מסעי הצלב כתנועה משיחית', צ' ברם (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 177-189; א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר

חמישה נושאים שנדונו בשנים האחרונות ביתר אינטנסיביות תרמו גם הם תרומה חשובה לעיסוק המחודש בסוגיה זו. הנושאים הם:

- א. חקר התרבות והחברה של יהודי גרמניה במאות האחת עשרה-השנים עשרה;
- ב. היחסים בין היהודים לבין סביבתם;
- ג. המשמעות ההיסטורית והז'אנר הספרותי של הכרוניקות על הגזרות בשנת תתנ"ו;
- ד. זיקתה של יהדות אשכנז אל ארץ ישראל בימי הביניים;
- ה. התפתחות האידאה הצלבנית במאה האחת עשרה.

הבעיה העיקרית בחקר האירועים הללו היא הבנת המניעים למעשיהם הקיצוניים של מקדשי השם באותן גזרות. לכאורה חל שינוי מהותי בתפיסת המושג של קידוש השם באשכנז החל מן המאה האחת עשרה. במקורות חז"ל קידוש השם נתפס כדבקות מוחלטת באמונה היהודית ובמצוותיה, המתבטאת בהעדפת מיתה בידי אויב ורודף על פני המרה או עברה על מצוות מסוימות. ההריגה מתוארת בדרך כלל כמעשה פסיווי של מקדש השם. הוא נכון להניח לרודפיו להרגו כדי לא להמיר את דתו או להשתחוות לפסל. המונחים הרווחים בספרות זו לתיאור מעשים אלה הם: 'מה לך יוצא להרג?', 'ייהרג ואל יעבור', 'מוסרת עצמה להריגה' וכדומה. ממעשי קידוש השם המתוארים בספרות התלמוד עולה כי בדרך כלל מדובר באדם שנכרים נטלו את נפשו בעל כורחו בשל סירובו לעבור על עיקרי אמונתו.<sup>2</sup> לעומת זאת בקהילות אשכנז בגזרות תתנ"ו מצינו אנשים שנטלו את נפשם במו ידיהם, ולא רק את נפשם שלהם נטלו אלא גם את נפש נשותיהם ונפש בניהם ובנותיהם, ולא נחה דעתם עד שעמדו ותיקנו ברכה מיוחדת על אותה שחיטה ותפילות אחרות למעשי קידוש השם שלהם.<sup>3</sup> התופעה

יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 99-130; י"י יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות דם', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 33-90 (תגובות שונות על מאמר זה מצויות בציון, נט [תשנ"ד]); ג' כהן, "גזירות תתנ"ו: המאורעות והעלילות: סיפורי קידוש השם בהקשרם התרבותי-החברתי", ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 169-208; א' גרוס, 'על התסמונת האשכנזית של קידוש השם בפורטוגל בשנת 1497', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 83-114; D. Berger, *From Crusades to Blood Libels to Expulsions: Some New Approaches to Medieval Antisemitism* (Second Annual Lecture of the V. J. Selmanowitz Chair of Jewish History, Touro College, Graduate School of Jewish Studies), New York 1997, pp. 1-29; B. Z. Kedar, 'Crusade Historians and the Massacres of 1096', *Jewish History*, 12 (1998), pp. 11-31. לשאלת ההבדל שבין קידוש השם בארצות האסלאם ובין קידוש השם באשכנז הקדשתי דיון נפרד: א' גרוסמן, 'קידוש השם במאות הי"א והי"ב: בין אשכנז לארצות האסלאם', פעמים, 75 (תשנ"ח), עמ' 27-46.

2 על תופעת קידוש השם במקורות חז"ל ראה: מ"ד הר, 'גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינז', מלחמת קודש ומארטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים: קובץ הרצאות שהושמעו בכנס האחד עשר לעיון בהיסטוריה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 73-92, ושם בעמ' 91-92 ביבליוגרפיה נוספת; M. D. Herr, 'Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days', *Scripta Hierosolymitana*, 23 (1972), pp. 85-125; א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, לפי המפתח בערך 'קידוש השם'; ש' ספראי, 'קידוש השם בתורתם של התנאים', ציון, מד (תשל"ט), עמ' 28-42.

3 על ברכה זו ראה: ש' אברמסון, 'נוסח ברכה על "קדושת השם"', תורה שבעל-פה, יד (תשל"ב), עמ' קנו-קסד, ושם בעמ' קס-קסג מציגים המקורות השונים מסיפורי הגזרות שבהם נזכרת הברכה.

נמשכה עוד מאות שנים באשכנז. מדובר במעשה המנוגד לכאורה לחלוטין להלכה היהודית, הרואה בחיי אדם ערך מקודש ביותר של היהדות ובהתאבדות מעשה חמור ביותר.

התופעה היא יחידאית בהיקפה בימי הביניים. מצינו כמותה במרד הגדול של היהודים ברומאים שהיה כתשע מאות שנה לפני כן, אך לא כתופעה קיבוצית לאחר מכן.<sup>4</sup> לנושא דיוננו כאן אין חשיבות לשאלה מה היה היקפם של מעשי ההרג, ומהי מידת המהימנות של המספרים שנמסרו במקורות השונים, נושא שהחוקרים התחבטו בו רבות. השאלה העקרונית עומדת בעינה גם אם מספר ההרוגים קטן מזה שנמסר בכרוניקות על הגזרות בתתנ"ו שנכתבו במאה השתים עשרה. התיאורים בפיוטים שנכתבו בסמוך לאותם אירועים והשמות המפורטים בספרי הזיכרון מלמדים בבירור שהתופעה הייתה קיימת. מקצת מן השמות מוכרים לנו מן הספרות ההלכתית של

4 אך מצינו שעשו כן בודדים. על שלושה חכמים, המתוארים כחכמים מובהקים ומן הראשונים במעלה שפעלו בקהילת אוטרנטו (Otranto) שבאיטליה, מסופר כי הם קידשו את השם בהרגם את עצמם כמו ידיהם. כך עולה ממכתב שנשלח ככל הנראה אל חסדאי אבן שפרוט (בערך באמצע המאה העשירית), מכתב שנשתמר בגניזה הקהירית. אמנם הגזרות הנרמזות בו אינן ברורות די צורכן, אך מעשה ההקרבה האקטיווי של החכמים – נטילת חייהם כמו ידיהם – ברור הוא: 'ר' ישעיה בידיו נעץ סכין בגרונו ונשחט כשה הנובח בעזרה. ור' מנחם נשמת וינער בתוך הבורה. ומ' אליה נחנק בראותו כי שמשו קדרה. והודיה לאל אפילו אות אחת מן תורה שם לא הובערה... כי נרצה לפניו קרבן חסידיו כעלתא תדירא' (J. Mann, *Texts and Studies*, Cincinnati 1931, p. 24). על טיב הנוסח ומשמעות הדברים, כולל ספרות העוסקת בהם, ראה במאמרי 'שורשיו של קידוש השם' (לעיל, הערה 1), עמ' 109-111, ובהערות שם. אירוע אחר הוא מעשה התאבדותן של נשים יהודיות על קידוש השם בצרפת. מקור יהודי ('מעשה נורא משנת ד' תשס"ו') מתאר מעשה הקרבה זה שהתרחש בשנת 1007, בעקבות גזרותיו של רוברט מלך צרפת: 'ובעת ההיא באו נשים יקרות ותחזקנה אשה ביד רעותה ותאמרנה: נלכה אל הנהר ונטבעה [!] עצמנו ואל יתחלל שם שמים על ידינו' (א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"א, עמ' יט [להלן: הברמן]). אין בידנו פרטים מדויקים ומלאים על הרקע ההיסטורי של אותו אירוע. בער (לעיל, הערה 1), הגדירו כסיפור היסטורי אמתי בפרטיו ונאמן במה שהוא מספר על כוונת השמד ועל מעשה הקדושים שבימים ההם. אמנם אין למקור זה אותו תוקף שיש לקודמו בתיאור מעשה ההקרבה של שלושה מחכמי איטליה. לאחרונה הטיל ק' סטאו ספק במהימנות מקור זה. לדעתו נכתבו הדברים במאה השלוש עשרה ולא במאה האחת עשרה. אחת מן הראיות העיקריות לכך היא אנכרוניזם היסטורי: הזכרת שם של מטבע שלא נהג כלל במאה האחת עשרה. ראה: K. R. Stow, *The 1007 Anonymous and Papal Sovereignty: Jewish Perceptions of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages*, Cincinnati 1984. וראה מה שכתבתי על עניין זה בספרי חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ז<sup>2</sup>, עמ' 19-20, ושם הערה 15. שני מקרים נוספים נזכרים בכרוניקות נוצריות. האחת היא של אדמר (Ademar). הוא מספר כי היהודים בעיר לימוז' שבצרפת הצפונית אולצו בשנת 1010 לעזוב את העיר. לדבריו יהודים בודדים – שלושה או ארבעה – התנצרו, אחרים ברחו והיו כאלה ששחטו את עצמם. הכרוניקה האחרת היא של ראול גלבר (Raoul Glaber). הוא מספר על גירוש יהודים מערים בגרמניה בסביבות שנת 1012, על הריגת חלק מהם ועל כמה יהודים שהמיתו את עצמם בשחיטה. על אירועים אלה ראה: J. Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden im frankischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*, Berlin 1902, pp. 61-63; B. Blumenkranz, *Juifs et chretiens dans le monde occidental, 430-1096*. Paris 1960, pp. 103, 136, 234; אך אין שני האירועים האלה ברורים די הצורך, וקשה ללמוד מן המקורות הללו על מה שהתרחש בפועל. וראה גם בהערה הבאה.

התקופה וניתן לזהות את האנשים ואת בני משפחתם. אף עדויות ממקורות נוצריים מאשרות את מעשה קידוש השם האקטיווי.

חשיבות יתרה בבדיקה זו יש לפיוטיהם-קנינותיהם של חכמים מובהקים שחיו ופעלו באותה עת בגרמניה, ובהם: ר' מנחם בר' מכיר, ר' דוד בר' משולם ור' יהודה בר' קלונימוס. חכמים אלה מוכרים לנו מספרי ההלכה שנכתבו באשכנז בסוף המאה האחת עשרה. כולם מעידים על מעשי ההקרבה והריגת הנשים והילדים. אין להעלות על הדעת שבדו דבר זה מלבם. הם מאששים את עיקרי הדברים המסופרים בכרוניקות על הגזרות בשנת תתנ"ו.

בדבריי להלן אעסוק בשתי שאלות עיקריות: מהו הרקע התרבותי-החברתי לאירועים אלה? וכיצד ניתן להסביר את השינוי שחל בין ראשיתה של המאה האחת עשרה ובין סופה? רמזים שונים שנשתמרו במקורות מלמדים שבראשית המאה האחת עשרה המירו לנצרות – אולי בעת גזרות – גם בנים של חכמים מובהקים, ובהם רבנו גרשום מאור הגולה ואולי גם ר' שמעון בן יצחק בן אבון. העיסוק המרובה של חכמים בשאלת מעמדם של מומרים מלמד כי מדובר בתופעה שחזרה ונשנתה. החרם של רבנו גרשום מאור הגולה, שלא להזכיר לאנוסים שחזרו ליהדות את נכונותם להיטבל לנצרות לפני כן, אף הוא מלמד שאין מדובר בתופעה חריגה בלבד.<sup>5</sup> כיצד ניתן להסביר את התמורה שחלה בחברה היהודית בין ראשיתה של המאה ובין סופה, כאשר פשוטי עם, ובהם עבדים וגרים, הסכימו ליטול חלק פעיל במעשה קידוש השם ולהרוג במו ידיהם את עצמם ואת בני משפחתם?

שאלת היחידאות של התופעה איננה חדשה. היא עלתה מבחינה עקרונית כבר במאה השתים עשרה, בסמוך לאותן גזרות. התשובה שהוצעה בכרוניקה של ר' שלמה בר' שמשון היא שמעלתם הגבוהה של בני אותו דור היא שהביאה לבחירתם ולהעמדתם בניסיון מחד גיסא ולייסוריהם ככפרה על חטאי האומה בימים עברו מאידך גיסא:

ולא ענם אביהם וסתם תפילתם ויסקר בענן לו מעבור תפילתם וימאס אהלם ויסירם מעל פניו, כי היית[!] גזירה מלפניו מ'ביום פקדי'; וזה הדור הוא נבחר לפניו להיות לו למנה, כי היה בהם כח וגבורה לעמוד בהיכלו ולעשות דברו

5 על המרת בנו של רבנו גרשום (רגמ"ה) ראה בספרי חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 112. על האפשרות שגם בנו של ר' שמעון בן יצחק בן אבון המיר את דתו, ראה: שם, עמ' 89-90, ושם נזכרת ספרות נוספת הדנה בעניין זה. החרם שהטיל רגמ"ה נזכר בשאלה שהופנתה אל רש"י ובתשובתו: תשובות חכמי צרפת ולותיר, מהדורת י' מילר, וינה תרמ"א, סימן כא; תשובות רש"י, מהדורת י"ש אלפנביין, ניו-יורק תש"ג, סימן ע, עמ' 82. כאמור האירועים במגנצא ובערים אחרות בצרפת ובגרמניה בשנת 1012 אינם ברורים די הצורך. לפי כמה כרוניקאים נוצרים שחיו באותה עת, מקור הרדיפות היה בידיעות שהגיעו לאירופה על הריסת הקבר הקדוש בירושלים בידי הח'ליף אלחאכם. היהודים הואשמו כי הם עודדו אותו לעשות כן. ראה במקורות המצוינים בסוף ההערה הקודמת, וכן: ב' בלומנקראנץ, ההיסטוריה של עם ישראל: תקופת האופל, תל-אביב תשי"ג, עמ' 102-103, ובספרות הנזכרת שם, עמ' 251, הערות 23-25; R. Landes, 'The Massacres of 1010: On the Origins of Popular Violence in Western Europe', J. Cohen (ed.), *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996, pp. 79-112



ולקדש שמו הגדול בעולמו, ועליהם אומר דוד 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו וגו'... אשר היתה סיבה מעם ה', למען נסות בם את יראיו לסבול עול יראתו הטהורה... כי מיום שחרב בית המקדש שני לא היו כמותם בישראל ואחריהם לא יהיה כן, כי קידשו ויחדו את השם בכל לבבם ובכל נפשם ובכל מאדם.<sup>6</sup>

הריגת בני המשפחה הוסברה בחשש הכבד פן ימירו דתם בעל כורחם לנצרות. במיוחד נאמרו הדברים כלפי שחיטת הילדים.<sup>7</sup> עדיין אין בכל אלה כדי להסביר כיצד נוצר דור כה 'נבחר' ומיוחד במינו דווקא בקהילות אשכנז באותה תקופה, ומה בין ראשית המאה לסופה.

לפני שנתמודד עם שאלות אלו ראוי להעיר בקצרה על דעה שהושמעה לאחרונה, כי הריגת הילדים נעשתה על ידי פשוטי עם, כולל נשים, ולא על ידי בעלי הלכה מובהקים, שדעתם לא הייתה נוחה ממנה.<sup>8</sup> על תלמידי חכמים מסופר שהם מתו מוות פסיווי, כלומר מסרו נפשם למיתה, ולא הרגו את עצמם או אחרים כמו ידיהם. ממילא נותרה רק שאלת הרקע התרבותי והחברתי למעשה קידוש השם, ולא שאלת הבחינה ההלכתית.

מסקנה זאת איננה נראית לי. ראשית, בין המעוררים למעשה קידוש השם נזכר ר' מנחם בר' דוד הלוי. הוא היה תלמיד חכם מובהק והתייחס אל משפחה מיוחסת, ואביו – ר' דוד – היה מגדולי תלמידי החכמים במגנצא באמצע המאה האחת עשרה. רש"י תיארו כרבו וכאיש הלכה מובהק, שניתן להסתמך עליו בשאלות השנויות במחלוקת. אמנם אין מסופר שהוא נטל חלק פעיל בהריגת האנשים, אך הוא מעורר את הציבור להיות נכונים למות על קידוש השם. אחרים שנטלו חלק פעיל בהריגה בקהילות שונות, להוציא מגנצא, וורמייזא ושפירא, מתוארים כתלמידי חכמים.<sup>9</sup>

6 גזרות שנת תתנ"ו לר' שלמה בר' שמשון, הברמן, עמ' כה, כת, לב.

7 'ואותם הקדושים ששחטו עצמו [עצמו] וזרעם כשבאו לידי ניסיון, מפני שלא רצו לסמוך על דעתן. דאמרו רבותינו (אבות ב, ד): אל תאמין בעצמך עד יום מותך. והיו יראים שיעבירו הגוים על דת, ויהיה שם שמים מתחלל על ידיהם. כולם יש להם חלק לעולם הבא וקדושים גמורים הם. כדדרשין... ומכאן סמכו לשחוט הילדים בשעת גזירה שאינם יודעים בין טוב לרעה לפי שאנו יראים פן ישתקעו בין הגוים בגויתן [בגויותן] כשיגדלו. מוטב שימותו זכאים ואל ימותו חייבים, שכן מצינו גבי בן סורר ומורה שעל שם שסופו ללסטם הבריות ומחלל שבתות לפיכך הוא בסקילה. עד כאן לשון האבי העזרי' (ספר הסמ"ק מצוריק, מהדורת הר"ש שושנים, ירושלים תשל"ג, עמ' נז-נח).

8 דעה זו הובעה על ידי אלחנן סמט בעבודה סמינריונית שכתב, וכן על ידי אברהם גרוס מאוניברסיטת בן-גוריון בנגב בהרצאתו. דעה מעניינת בהסבר הפן ההלכתי של מעשה ההמרה הציע סולוביצ'יק (לעיל, הערה 1). לדעתו היה זה מעשה המנוגד לחלוטין להלכה היהודית. דנתי בסברה זאת במאמרי 'שורשיו של קידוש השם' (לעיל, הערה 1), במיוחד בעמ' 106-108, ולא אשוב לדון בה כאן.

9 על ר' מנחם בר' דוד הלוי ראה: הברמן, עמ' ק. תלמידי חכמים שלקחו חלק בהריגה הם למשל: ר' לוי בר' שמואל (גזירות תתנ"ו לראב"ן, הברמן, עמ' עז) ור' משולם בר' יצחק (סיפור הגזירות הישנות, שם, עמ' צו). בקהילת זנטש (Xanten) המריץ אחד החכמים המכונה 'החסיד איש אמונים', 'הכהן הגדול מאחיו', 'הראש שבכולם' לשחוט בשבת איש את בנו ובתו ואחיו (שם, עמ' מח). על ר' דוד הלוי ומשפחתו ראה: גרוסמן (לעיל, הערה 5), עמ' 258-264.



שנית, לו היו החכמים מתנגדים למעשה ההריגה האקטיווי, קשה להניח ששאר בני הקהילה היו מבצעים אותו. אין זה הולם את עמדת ההנהגה וההשפעה הגדולה שהייתה לחכמים באותן קהילות, כפי שעולה ממקורות רבים, וכפי שיידון להלן. לדעתי כותבי הכרוניקות, מתוך מגמתיות ברורה, העדיפו להדגיש את חלקם של פשוטי עם ושל הנשים, כדי להדגיש את הנכונות הכללית של בני הקהילות להקריב את נפשם על קידוש השם. הייתי נזהר מללמוד מכאן על המציאות הראלית לפרטיה. עם זאת ברור שהיו ספקות וגישות שונות כלפי הריגת הילדים. במאה השנים עשרה הם מצאו ביטוי ברור בספרות הפרשנות, בספרות ההלכה וב'ספר חסידים'. אחת העדויות המובהקות להתלבטות בסוגיה זו נשתמרה בפירוש לתורה שנכתב כנראה במאה השלוש עשרה:

בשעת השמד יכול למסור עצמו למיתה ולהרוג עצמו... שאם ירא אדם שמא יעשו לו ייסורין קשים, שלא יוכל לסבול ולעמוד בנסיון שיכול להרוג את עצמו. ומכאן מביאים ראיה אותן ששוחטין התינוקות בשעת השמד, ויש שאוסרין... ומעשה ברב אחד ששחט הרבה תינוקות בשעת השמד, כי היה ירא שיעבירו על דת, והיה רב אחד עמו, והיה כועס עליו ביותר וקוראו רוצח, והוא לא היה חושש. ואמר אותו רב: אם כדברי יורג אותו רב במיתה משונה, וכן היה שתפסוהו עכו"ם והיו פושטין עורו ונותנין חול בין העור והבשר, ואחר כך נתבטלה הגזרה, ואם לא שחט אותן התינוקות היו ניצולין.<sup>10</sup>

הגורמים שעיצבו את דמותן הרוחנית של קהילות אשכנז במאה האחת עשרה

לדעתי שבע תופעות עיצבו את עולמם האידאי והרגשי של בני קהילות אשכנז באותם דורות, ויש לראותן כגורמים העיקריים להיווצרות האווירה שהכשירה את הלבבות למעשה קידוש השם הקיבוצי. בכולן יש כדי להסביר את הרקע לקידוש השם האקטיווי. במקצתן יש הסבר לתמורה שחלה במגנצא בין 1012 ל-1096:

א. פולמוס חריף עם הנצרות ואיבה קשה ביותר כלפיה; ציפייה עזה לנפילתה כתנאי לביאת הגואל ולהתגלות מלכות ה' בעולם. מדובר באיבה הדדית – גם רבים בצד הנוצרי נטרו איבה קשה כלפי היהודים.

ב. מקומה החשוב של האגדה בעיצוב עולמם הרוחני, האידאי והרגשי של בני הקהילות הללו.

ג. מקומו החשוב של 'ספר יוסיפון' בעולם הרוחני של חכמי אשכנז וצרפת.

ד. מקומם החשוב של הפיוטים בעבודת הקודש ובעיצוב עולמם של בני הקהילות.

10 פירוש 'דעת זקנים' על התורה, י' גליס, תוספות השלם: אוצר פירושי בעלי התוספות, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' רסב.

ה. זיקה עמוקה למורשה הארץ ישראלית בקהילות אשכנז.  
ו. ציפייה משיחית לקראת סוף המאה האחת עשרה.  
ז. חיזוק אושיותיה של המסגרת הקהילתית וחלקה המרכזי בעיצוב דמותם של בני הקהילות (כולל מעמדם המיוחד והשפעתם הגדולה של החכמים).<sup>11</sup>  
בדבריי להלן אעמוד בקצרה על התופעות הללו. בדיון זה יש לזכור כי חכמי אשכנז הראשונים שקידשו את השם במו ידיהם ועוררו את בני קהילותיהם לעשות כן, לא השאירו בכתובים כל התייחסות מפורשת שלהם לשאלת הלגיטימיות ההלכתית של מעשיהם.

א. האיבה הגדולה אל הנצרות  
במהלך המאה האחת עשרה התעצמה בקהילות אשכנז השנאה אל הנצרות ואל ערכיה, זאת הן במישור התאולוגי והן במישור הרגשי. הנצרות נתפסה כאויבת מושבעת של הקב"ה וכמי שמפריעה להתגלות מלכותו בעולם. עשרות עדויות – ואולי מאות – יש לעובדה זאת. היא מצאה את ביטוייה בענפים שונים של היצירה הרוחנית באותם ימים, ובעיקר בפיוטים ובפירושים למקרא ולפיוט. בקשת הנקמה בנצרות היא מוטיב מרכזי ביצירות אלה.<sup>12</sup> איבה זו ניזונה מן הפולמוס הדתי היהודי-נוצרי שהתעצם באותה עת. במרכזו עמדה השאלה: מיהו "ישראל האמתי" (verus Israel)? הנצרות

11 בשלוש הנקודות הראשונות דנתי כבר במאמרי 'שורשיו של קידוש השם' (לעיל, הערה 1), ולכן יובאו כאן עיקרי הדברים בלבד.

12 התאווה לנקום בנצרות תוארה כמוטיב מרכזי על ידי י"י יובל כחלק מתפיסה יהודית-תאולוגית הטוענת כי הנקמה בגויים מהווה נדבך חשוב בקירוב הגאולה (ראה במאמרו [לעיל, הערה 1], ובמיוחד עמ' 34-45). לדעתו הגאולה מותנית בשלב קדום של נקמה. לא מצאתי ראיות חד-משמעיות לתפיסה זאת, אך בעיקרו של דבר הצדק עמו בהנחה שמוטיב הנקמה תופס מקום מרכזי ביצירתם של חכמי אשכנז, מעבר למצוי ביצירתם של חכמי ספרד באותה עת. הוא תופס מקום חשוב גם בחזון הגאולה שבפיוטים ובפירושים למקרא ולפיוט. לדעתי יש להבין את הציפייה לנקמה על רקע התחרות העזה בין היהדות ובין הנצרות והלעג ליהודים. הנקמה עתידה להוכיח לכול את צדקתה של היהדות על אף השפלתה הגדולה בהווה. לזאת ייחלו הכותבים בכל כוחם. דבריו של ר' קלונימוס בר' יהודה – שחי באותה עת – בקינתו על הגזרות בתנ"ו, משמשים אילוסטרציה נאה לתחושות אלה. הוא מתאר את הלעג של הנוצרים ואת הציפייה לנקמה כדי להוכיח לכול מהי האמת: 'מתעתעים במו מוני ומרבים כלמות / אי אלהימו אמרו צור חסיו בו עד מות / יבוא ויושיע ויחזיר נשמות / חסין יה מי כמוך נושא באלמות / תחשה ותתאפק ולא תחגור חמות / באמור אלי מלעיגי אם אלהים הוא ירב' (מן הפיוט 'מי יתן ראשי מים', סדר הקינות לתשעה באב כמנהג פולין, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשכ"ח, עמ' צו). המפרשים התקשו בפירוש הביטוי 'נושא באלמות' (על פי תהלים קכו, ו). ייתכן שהוא רומז בזה למדרש חז"ל 'מי כמוך באלמים ה' (במקום 'באלים') בקובלנה לפני הקב"ה על שהוא מתנהג באדישות, כאילו שאיננו מדבר, ונותן לאויבי ישראל לפגוע בהם מבלי להגיב: 'מי כמוך רואה בעלבון בניך ושותק' (מכילתא דר"י, מסכתא דויהי בשלח, ח [מהדורת הורוביץ-דבין, עמ' 142], ובהמשך הדרשה שם נאמר שעתידי הוא להגיב ולהיפרע מאויבי ישראל. על המצוקה שבה היו שרויים היהודים ועל חששותיהם הגדולים מהצלחת התעמולה הנוצרית ראה במאמרי 'שורשיו של קידוש השם' (לעיל, הערה 1). מוטיב הלעג ליהודים רווח כבר ביצירותיהם של ר' שמעון בן יצחק בן אבון ושל רגמ"ה. מכאן שהוא קדום, והיה שכית במהלך המאה האחת עשרה כולה.

ניצלה בתעמולתה בעצמה רבה את הצלחתה וטענה שהשפלת היהודים וחולשתם המדינית מעידות שהיא המנצחת והצודקת. עבור היהודים הייתה זאת מסקנה נוראה שקשה היה להתמודד עמה. לא בכדי נזקקו לה לרוב בספרי הפולמוס ובפרשנות המקרא והפיוט.<sup>13</sup> מכאן הציפייה והתפילה לנקמה מהירה בבני עשיו, הנוצרים. לו היו האנשים או בניהם ממירים דתם לנצרות הייתה בכך הודאה נוראה וסופית בכישלונם. עצמת הפולמוס מנעה זאת מהם.

הנצרות – שלא כאסלאם – אף נתפסה בעיני היהודים כעבודה זרה לכל דבר. האיקונין שבכנסיות הרי הם כפסלים. הסקרמנטים השונים אף הם דחו את היהודים דחייה רגשית עזה. אי אפשר להבין את הדחייה העמוקה, השכלית והרגשית גם יחד, שדחו היהודים את הנצרות בלא הבנת עצמתה של האיבה ההדדית הקשה שבין שני המחנות. הדחייה הרגשית העמוקה עולה בבירור מן התיאורים בכרוניקות על הגזירות של תתנ"ז. גם אם אין בהן כדי ללמד במדויק על האירועים, יש בהן כדי לשקף את המנטליות של בני הדור.<sup>14</sup> זהו גם הרקע לשימוש בתיאורים בוטים וקשים כלפי ישו ('בן הזימה', 'יחוס הזימה', 'תוהו משוקץ ומגועל' וכדומה). לא מצינו כדוגמתם כלפי מחמד.

**הניכור התרבותי** בין היהודים ובין סביבתם תרם גם הוא את חלקו לניכור הדתי הגדול. במאה האחת עשרה הייתה בארצות האסלאם פתיחות יהודית גדולה אל התרבות המוסלמית, ובמיוחד בספרד המוסלמית. היהודים כתבו את שיריהם בערבית, שכבת העילית היהודית נטלה חלק במסיבות משותפות עם המוסלמים, היהודים קראו את ספרי ההגות המוסלמית והושפעו ממנה עמוקות, אפילו מבנה ספרי ההלכה הושפע מן הספרות המשפטית המוסלמית. רבות מיצירות ההלכה היהודית נכתבו גם הן בערבית, ולשפה זאת תרגמו את ספרי הקודש. אפילו חלק מן הבקשות והתפילות נכתבו בערבית. שונה הייתה האווירה אצל יהודי אשכנז. גם הם הכירו – ולו באופן חלקי – את היצירות הספרותיות שנכתבו בסביבתם הנוצרית, והתייחסו אליהן בפירושיהם למקרא ובספרי הוויכוחים שלהם. אך זו הייתה היכרות חיצונית. לעומת ההזדהות של היהודים בארצות האסלאם עם היצירה הספרותית הערבית, הייתה בקרב יהודי אשכנז הסתייגות פנימית עזה מיצירת קשרים אינטימיים עם התרבות הנוצרית.

13 על עניין זה ראה: D. Berger, *The Jewish Christian Debate in the High Middle Ages*, Philadelphia: 1969; ע' פונקשטיין, 'התמורות בוויכוח הדת שבין יהודים לנוצרים במאה ה-12', ציון, לג (תשכ"ח), עמ' 125-144.

14 דברים חשובים על עצמתה של איבה זו מצויים בספרו של כ"ץ (לעיל, הערה 1). נביא כאן שלוש מהנחותיו: 'היוצא ליהרג על קידוש השם מסוגל לראות ראייה חושית כמעט את השכר המזומן לו על קיום הגדולה שבמצוות הדת. למעשה אין הוא רואה במותו אלא מיתה זמנית בלבד' (שם, עמ' 92); 'אף-על-פי שהרדיפות, שהעמידו את היהודי בניסיון, לא באו ביזמת הכנסייה... מקדשיהם ראו בפועל את מאנסייהם כשליחי הדת הנוצרית. הפורעים דיברו בשם הנצרות ובשמה תבעו את ההמרה' (שם, עמ' 94); 'וכשם שהניסיון הגדול של קידוש השם מעורר ביטויי נאמנות לאמונת עצמם של מקדשיהם, כן מעורר הוא בהם את השנאה נגד הדת הזרה. רגשות השלילה, שכרגיל הם חבויים או אינם מודעים לבעליהם במלואם, מתפרצים בשעה זו בדברים ובמעשים' (שם, עמ' 95).

הם לא כתבו בשפה הלטינית, לא תרגמו אליה – או לשפה אחרת – את ספרי הקודש שלהם, ובוודאי לא את ספרי תפילותיהם. הפעילות הכלכלית המשותפת יצרה קרבה, ולעתים אף יחסי ידידות, אך היחס כלפי התרבות הדתית של הנצרות היה יחס של ניכור וריחוק.

רק בחלק מן המקורות העוסקים בפולמוס הקשה הזה נעשה עד עתה שימוש במחקר. שני מקורות חשובים לא נוצלו במידה הראויה, והם: פירושי המקרא ופירושי הפיוט שנכתבו בגרמניה ובצרפת הצפונית במאות האחת עשרה-השתים עשרה. הגורם לכך הוא הימצאותם בעיקר בכתבי יד. כך למשל מצויה בפירושו של רש"י לתהלים, כפי שנשתמר בכתב יד, עדות מרשימה לעצמת האיבה לנצרות ולסמליה. כבר עסקתי בכך בפירוט,<sup>15</sup> ואביא כאן דוגמאות ספורות בלבד.

מדובר בתופעה מרכזית ורבת חשיבות המאפיינת את רוב פירושי רש"י לתהלים. הוא פירש **יותר ממחצית המזמורים** של ספר זה כמתייחסים אל איבת הגויים אל עם ישראל, אל הסבל הקשה של העם היהודי בגולה ואל הגאולה העתידה. במקרים רבים אף הדגיש כי אויבי ישראל הנזכרים במזמורי תהלים בסתם הם עשוי או אדום, דהיינו העולם הנוצרי.<sup>16</sup> לעתים כינה אותם בשם **עמלק**, ואין צריך לומר לאיזו קונוטציה רמז בדימוי זה. לשונות אלה נמחקו ברובן המכריע מן המהדורות הנדפסות בשל החשש ממעשי צנזורים למיניהם.<sup>17</sup>

אסתפק בחמש דוגמאות ליחס לנצרות בפירוש זה, ויש עשרות הדומות להן:  
א. את הכתוב 'זה' לעולם ישב כונן למשפט כסאו' (תהלים ט, ח) פירש רש"י שכיסאו של הקב"ה שלם רק לאחר מפלת עשיו: 'אבל קודם שימחה... כס חסר ושם חלוק'.<sup>18</sup>  
ב. את הכתוב 'מכל פשעי הצילני חרפת נבל אל תשימני' (שם לט, ט) פירש רש"י: 'חרפת עשיו הרשע אל תשימני. הבא גם עליו נגעים ומכאובים **שלא יוכל לומר לי: אתם לוקים ואנו אין אנו לוקים**'.

ג. רשעים הנזכרים במזמורי תהלים בסתם מתייחסים לדעת רש"י אל עשיו, כגון: 'וכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק' (שם עה, יא): 'וכל קרני רשעים של עשיו אגדע – ישראל יגדעו קרן עשיו, ואז תרוממנה קרנות צדיקים, שהם ישראל'.  
ד. מאלפת היא העובדה כי אף מזמורים המתארים את גדולת ה' ובלא כל קשר

15 א' גרוסמן, 'פירוש רש"י לתהלים והפולמוס היהודי-נוצרי', ד' רפל (עורך), ספר היוכל למשה ארנד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 59-74; הנ"ל, גלות וגאולה במשנתו של רש"י, י' ברודי (עורך), משעבוד לגאולה: ספר זיכרון למשה ברי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 239-266.

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

17 חלק גדול מהן מצוי במהדורות של י' מארשן, פרשנדא: פירוש רש"י על תהלים, ירושלים תרצ"ו.

18 אין צריך לומר שבכתובים עצמם אין כל קושי או רמיזה לתנאי כלשהו לשלמות מלכות ה' וכיסאו. הרמיזה כאן לתפיסת הנצרות כצאצא של עמלק ברורה: 'כל זמן שזרעו של עמלק בעולם לא השם שלם ולא הכסא שלם. נעקר זרעו של עמלק, הכסא שלם והשם שלם' (פסיקתא רבתי יב [מהדורת איש-שלום, דף נא ע"א]).

לפולמוס כלשהו נקשרו על ידי רש"י לפולמוס הדתי הקשה עם הנצרות, שההכרעה בו היא תנאי למימושה המלא של מלכות ה' בעולם. וכך כותב רש"י: 'ה' מלך תגל הארץ (שם צז, א) – בנוטלו המלכות מעשיו ומזרעו. מלכות ה' מותנית באבדן מלכות עשיו, הנצרות.

ה. בהתאם לדרכו זו פירש רש"י אף את מזמור מז, המתאר את התגלות ה' ומלכותו, כקשור בפגיעת הנוצרים ביהודים בזמנו. כגון: 'נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם'. כל המפרשים האחרים פירשו זאת כתיאור התגירותם של הטובים שבאומות לעתיד לבוא. רש"י, אף שגם הוא דיבר במקומות אחרים על גיור זה, פירש את הכתוב כאן כמתייחס אל נכונותם של היהודים למות על קידוש השם: 'נדיבי עמים שהתנדבו עצמם לטבח וליהרג על קדושת שמו'.

מקובל בספרות המחקר לראות את פירוש רש"י לשיר השירים כמבטא פולמוס עז עם הנצרות. פירוש רש"י לתהלים, כפי שנשתמר בכתבי יד, אף הוא נכתב מתוך מגמה דומה. יש סבירות רבה מאוד שפירוש זה נכתב לאחר גזרות תתנ"ו, ואם כן הוא, סביר להניח שיש בו משום תגובה על הפגיעה הקשה בקהילות אשכנז, שבה נהרגו גם חבריו וידידיו הקרובים של רש"י. מקור חדש מכ"י המבורג 152 שפרסמתי לאחרונה, מסייע מאוד להנחה כי פירוש זה אכן נכתב לאחר שנת תתנ"ו.<sup>19</sup>

איבה זו לא הייתה נחלתם של חכמים ומנהיגים בלבד. היא השפיעה על המוני העם משני המחנות. המאה העשירית ידועה כמאה שחלה בה למעשה ההתנצרות הסופית של אירופה בעיקר בעקבות פעולתם של נזירים עממיים בערים ובכפרים. נזירים אלה הטמיעו בלב המון העם את האיבה אל היהודים.<sup>20</sup> היהודי הפשוט שחי בגרמניה ובצרפת הצפונית במאה האחת עשרה ראה בנצרות ובנושאייה אויבים מושבעים מן הבחינה הדתית והתרבותית. בשל החשש הכבד מהצלחת התעמולה הנוצרית השתדלו חכמי ישראל בדרשותיהם וביצירותיהם להדגיש את היות הנצרות אויבתו של הקב"ה ולבוז לסמליה, שתוארו כעבודת אלילים. התיאורים בכרוניקות על נשים שבאו עד כדי סלידה גופנית מן הריחות שעלו מן הכנסייה ומנעו מהן ברגע האחרון את ההמרה לנצרות משקפים מציאות הקרובה לאמת.<sup>21</sup> במציאות זו קשה

19 דיון מפורט בשאלה זו מצוי במאמרי 'פירוש רש"י לתהלים' (לעיל, הערה 15). הבאתי שם את דבריו של ר' שמעיה, תלמידו המובהק של רש"י, המספר כי תחילה הוא ביאר בפירושו לפיוט כתוב מסוים מתהלים על פי מה ששמע בשעתו מרש"י. ועתה (במקור: 'היום'), כשרש"י פירש את תהלים, הוא רואה שרש"י ביאר אחרת. מכאן עולה שפירוש רש"י לתהלים נכתב בתקופה מאוחרת למדי. ראה גם בספרי (לעיל, הערה 4), עמ' 382.

20 הרבה נכתב על עניין זה. ראה למשל: R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, London 1967, esp. pp. 115–162; J. Cohen, *The Friars and the Jews*, Ithaca 1982.

21 ראה למשל המובא אצל הברמן, עמ' נה, קא, ובמיוחד בעמ' לח: 'והובאו הטהורות לפני חצר עבודה זרה והיו מתפייסות להם, שירחצו עצמן במי צחנתם. ויהי כאשר הגיעו אל בית תרפותם, לא רצו להכנס שם בבית עבודה זרה ותתקענה רגליהן על המפתן בעל כרחן ולא רצו ליכנס בעבודה זרה שלהם להריח ריח העורות תועבה'.

ביותר היה לרבים מבני הקהילה להשלים עם הרעיון שבניהם או בנותיהם יילקחו אל אמונה זאת, והם העדיפו למות יחד עמם על קידוש השם.

## ב. האגדה

האגדה תפסה באשכנז הקדומה מקום חשוב הן בעיסוק בה בישיבה והן בראייתה כמקור מקודש ומחייב ככל מקור הלכתי אחר. ההבחנה שהייתה מקובלת על גאוני בבל, ומאוחר יותר על חכמי ספרד, כי הלכה לחוד ואגדה לחוד, לא הייתה מקובלת על חכמי אשכנז. דבריהם של גאוני בבל 'כלל הוא אין סומכין על אגדה',<sup>22</sup> שעשו רושם עז גם על רבים מחכמי ספרד הראשונים, לא היו מקובלים על חכמי אשכנז הקדומה. לא זו בלבד שלא מצינו שעשו בהם שימוש כלשהו, אלא שמצאנום סומכים במשא ומתן ההלכתי שלהם על האגדה ועל כתובים מן המקרא שנדרשו על ידם. מקורות בעלי אופי אגדי, ובעיקר אלה המצויים בתלמוד הבבלי, נתפסו כחלק אינטגרלי של מקורות ההלכה ושימשו יסוד חשוב לחכמי אשכנז בדיוניהם ההלכתיים.<sup>23</sup> מצינו כן כבר בתשובותיו של רבנו גרשום מאור הגולה, שפעל בראשית המאה האחת עשרה, וכן אצל תלמידיו ותלמידי תלמידיו. שימוש מרובה זה באגדה (ובמקרא) להסקת מסקנות בתחום המוסר והנהגותיו של האדם בכלל, רווח ביותר גם בספר חסידים, שנתחבר בגרמניה בראשית המאה השלוש עשרה. הקביעה המצויה במדרש קהלת רבה ובירושלמי, 'מקרא, משנה, הלכה, תלמוד, תוספות ואגדות, ואפי' מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו, **כולן נתנו הלכה למשה מסיני**', השאירה רושם של ממש באשכנז. מקורות האגדה השפיעו השפעה גדולה ביותר על יצירתם, ואין זה מקרה שהם עסקו בישיבותיהם בלימוד האגדה, כתבו לה פירושים ועשו בה שימוש שכיח ביותר בכתיבת הפיוטים שלהם ובכתיבת הפירוש לפיוטים אלה.<sup>24</sup> לאגדה הייתה השפעה עמוקה ביותר על עיצוב עולמם האידאי. לא היה בימי הביניים שום מרכז יהודי אחר שהאגדה השאירה עליו רושם כה עז כמו על יהדות אשכנז ואיטליה, וכנראה גם פרובנס.

22 ב"מ לוין, אוצר הגאונים לחגיגה, ירושלים תרצ"ב, עמ' 59-60. וראה המובא שם מדברי רב האי גאון: 'היו יודעים כי דברי אגדה לאו כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו... לפיכך אין סומכים עליהם. ועוד כתב באותן הפירושים: והמדרשות הללו לא דבר שמועה הם ולא דבר הלכה אלא אפשר בעולם קאמר'.

23 דוגמאות רבות לכך הבאתי בשני ספריי (לעיל, הערות 4, 5). ראה במפתחות שבספרים אלה בערך 'אגדה ומדרש'. כל הקורא בספר חסידים, שחובר באשכנז בראשית המאה השלוש עשרה, רואה כי גם בו נעשה שימוש מרובה ביותר במקורות מן המקרא והאגדה, מעבר למצוי אצל גאוני בבל וחכמי ספרד. חסידי אשכנז שמרו על זיקה הדוקה אל מורשתם של חכמי אשכנז הראשונים, יותר מאשר כל חוג אחר באשכנז ובצרפת. ראה מה שכתב על כך: H. Soloveichik, 'Three Themes in Sefer Hasidim', *AJS Review*, 1 (1976), pp. 311-357.

24 רובם הגדול של פירושי הפיוטים מצוי עדיין בכתיבי יד. על פרשנות זו וחשיבותה לחקר התרבות היהודית באשכנז ובצרפת בתקופה הנדונה ראה בספריי (לעיל, הערה 4), עמ' 507-538. על השימוש באגדה ראה: שם, עמ' 366-375, 579-582.



גם בעלי התוספות נזקקו למקורות אגדיים מן התלמוד ומספרות המדרש בדיוניהם במעשי קידוש השם של אבותיהם בגזרות תתנ"ו. ביניהם יש למנות אף את רבנו תם, שנהג לבדוק מנהגים קדומים בצורה 'רציונלית' וללא דעה קדומה.<sup>25</sup> קשה להניח שהם היו עושים כן ללא ידעו שמקורות אגדיים שימשו חומר מקובל ולגיטימי בהכרעת ההלכה באשכנז.

והנה לפי המקורות האגדיים, כולל אלה המצויים בתלמוד הבבלי, לא זו בלבד שמותר לו לאדם ליטול את נפשו במו ידיו בשעת גזרה, כדי להינצל מעברה קשה, **הוא אף מצווה לעשות כן**. יש לכך מספר אסמכתאות ברורות.<sup>26</sup> אזכיר את המעשה המפורסם בבבלי, גטין נז ע"ב, על ארבע מאות ילדים וילדות מירושלים שנשבו בעת החורבן, נלקחו 'לקלון', וקפצו לתוך הים והטביעו עצמם כדי להינצל מגזרה זו. נאמר שם שהם באים לחיי העולם הבא. באיכה רבה מובא מעשה זה בשינוי, ומסופר שם על 'שלוש ספינות מגדולי ירושלים שנלקחו לקלון'.<sup>27</sup> מקור אחר שעמד מול עיניהם הוא אגדות החורבן המספרות על כוהנים שקפצו לתוך הלהבות בבית המקדש ונשרפו בו. מעשה נוסף מובא שם בהמשך הסוגיה הנזכרת במסכת גטין, והוא עוסק באישה ובשבעת בניה. לאחר שהבנים סירבו לעבוד עבודת כוכבים והוצאו להורג, מסופר על האם עצמה שאמרה: 'בניי לכו ואמרו לאברהם אביכם אתה עקדת מזבח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות. אף היא עלתה לגג ונפלה ומתה. **יצתה בת קול ואמרה: אם הבנים שמחה**'. תיאור זה חשוב לענייננו משתי בחינות: (א) מעשה ההתאבדות של האישה משולב בקידוש השם של בניה, והוא מתואר כמעשה חיובי שנתקבל ונרצה גם במרומים. זו משמעות בת הקול שאמרה 'אם הבנים שמחה'. לא מקרה הוא שפייטן אשכנזי קדום, ר' קלונימוס בר' יהודה, שפעל בראשית המאה השתים עשרה, עשה שימוש במוטיב זה בתיאור מעשה קידוש השם של גזרות תתנ"ו. (ב) מוטיב העקדה המצוי בדבריה של אם הבנים אל אברהם, 'אתה עקדת מזבח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות', עובר כחוט השני גם בכרוניקות על גזרות תתנ"ו. אם מצרפים אנו מעשה זה לקודמו, ודאי יש בו כדי לסייע לראייה של מעשה קידוש השם כמתיר ואף כמחייב התאבדות בשעת מבחן ובנסיבות מיוחדות. וכאלה דוגמאות נוספות. אם הנחתנו זו

25 על אישיותו של רבנו תם ועל העובדה שלא היסס לצאת בתקיפות רבה כנגד מנהגים שנראו לו מוטעים, ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, א, 'ירושלים תש"ס', עמ' 71-93. דוגמאות רבות מעידות על גישתו זו אל המנהגים. נסתפק בדוגמה אחת קצרה כאילוטרציה גרידא: גם כתבת שאין לשנות המנהג מפני הלעז [=כדי שלא להוציא לעז על המעשים ועל המנהגים של הראשונים]. מנהג זה גהנם למפרע, שאם שוטים נהגו, חכמים לא נהגו, ואפילו מנהג הגון אינו עוקר הלכה, אלא אם כן רופפת (תשובות בעלי התוספות, מהדורת א' איגוס, ניו-יורק תשי"ד, סימן יא). וראה בעניין זה: ד' שפרבר, מנהגי ישראל, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' לא-לב. על דיוניהם של בעלי התוספות בשאלת קידוש השם בגזרות תתנ"ו ראה בספרו של כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 90-94; סולוביצ'יק (לעיל, הערה 1) ובמאמרי 'שורשיו של קידוש השם' (לעיל, הערה 1).

26 דוגמאות שונות לכך הבאתי במאמרי 'שורשיו של קידוש השם' (לעיל, הערה 1), עמ' 112-116.

27 במקור זה השתמש גם ראב"ד בסיפור ההתאבדות של אשתו של רבי משה ברבי חנוך, ספר הקבלה לרבי אברהם אבן דאוד הלוי, מהדורת גד כהן, פילדלפיה תשנ"ו, עמ' 46-47.



נכונה – והמקורות מסייעים לכך בבירור – כי אז אין לתאר את מעשה ההתאבדות של בני אשכנז בתנ"ו כמנוגד להלכה, אלא כמעשה המעוגן בעולמה הרוחני והאידיאלי של יהדות אשכנז הקדומה על מקורותיה ההלכתיים, דרכי עיונה במקורות והמסורות שהיו בידיה. לפי קריטריון זה צריכים אנו לשפוט את מעשיהם, ולא לפי המסורות המקובלות בעולמה של ההלכה במרכזים אחרים ובתקופות אחרות. לא ספרי הלכה מימי הביניים הם שעמדו לנגד עיניהם והדריכום במעשיהם, אלא מקורות ראשוניים לענפיהם ולסוגיהם. כל הרואה בספרות התלמודית והמדרשית לסוגיה מקור קדוש ומקודש, וקורא בה לפי תומו, יגיע למסקנה שמטרת אותם סיפורים על אלה **שנטלו את נפשם במו ידיהם** בעת גזרות כדי להינצל מקלון, היא לספר בשבחם ולהורות לאחרים ללכת בדרכם.

כללו של דבר, יש בזיקה העמוקה אל האגדה וערכיה כדי להסביר את נכונותם ליטול את חייהם במו ידיהם, אך אין בכך כדי להסביר את הריגת הבנים ואנשים אחרים. לכך יש הסבר בזיקתם אל 'ספר יוסיפון'.

#### ג. 'ספר יוסיפון'

'ספר יוסיפון' זכה להערכה רבה באשכנז הקדומה, והייתה לו השפעה גדולה על הערכת משמעותם של אירועים היסטוריים בימי הבית השני. הוא נתפס כספר קדום וקדוש. מקורות שנתגלו לי באחרונה, בעיקר מתחום פרשנות הפיוט, יש בהם כדי לבסס עוד יותר הנחה זאת. אסתפק ברמיזה על כמה עובדות חשובות: רבנו גרשום מאור הגולה (רגמ"ה) העתיק את 'ספר יוסיפון' במו ידיו, ומן העותק שלו העתיקוהו אחרים. אנו יודעים כי רגמ"ה הקדיש מזמנו להעתקת ספרים שנחשבו קדושים, ובהם המקרא, המשנה והתלמוד, כדי לקבוע את נוסחם המחייב כחלק מן הקנון הספרותי המקודש. העובדה שהעתיק גם את 'ספר יוסיפון' מלמדת עד כמה רב היה ערכו. כלום יעלה על הדעת שחכם בשיעור קומתו של רגמ"ה היה מקדיש מזמנו להעתקת ספר שלא היה מקודש בעיניו? אף נקל לשער מה רבה הייתה השפעת עובדה זאת על בני אשכנז. אם רבם המובהק, 'גדול העולם', 'מאור הגולה', 'הגאון', 'שאין גדול כמותו', מצא לנכון להעתיק ספר זה במו ידיו, ברור מאליו שהוא ייחס לו ערך מיוחד.<sup>28</sup> ייתכן שיש בכך עדות על זיקתו לתולדות עמו ואל ארץ ישראל, העומדת במרכזם של

28 על הספרים שהעתיק רגמ"ה במו ידיו ועל ההערכה הגדולה אליו באשכנז כבר דור אחד לאחר פטירתו, ראה בספרי (לעיל, הערה 5), עמ' 106-111, 119-121, 132-150, 158-161. רוב התארים הנזכרים כאן לקוחים מדבריו של רש"י על רגמ"ה, ראה: תשובות חכמי צרפת ולותיר (לעיל, הערה 5), סימן כא. על העתקת 'ספר יוסיפון' על ידי רגמ"ה ראה גם: ד' פלוסר, ספר יוסיפון, ב, ירושלים תשמ"א, עמ' 5-6, 83. הדברים המובאים ב'ספר יוסיפון' בשבח יצירתו של יוסף בן מתתיהו יש בהם כדי להדגיש את ההערכה הרבה אליו, כגון: 'ועל כל זאת ראוי לאיש אשר יעשה ספרים לכתוב דברי אמת, כי כן צוה יוסף בן גוריון הכהן אשר הוא ראש הסופרים לכל הספרים אשר נכתבו חוץ מעשרים וארבעת ספרים הקדושים ומספרי החכמות אשר עשה שלמה מלך ישראל וחכמי ישראל' (שם, א, ירושלים תשל"ט, עמ' 143-144).

האירועים המתוארים בספר זה. ייתכן גם שגבורתו של העם, מאבקו וקידוש השם שלו בימי הבית השני – מוטיבים מרכזיים באירועים שבספר יוסיפון – הם שמשכו את תשומת לבו של רגמ"ה, שראה בהם סממנים חשובים לשם בניין החברה היהודית באשכנז בזמנו. מוטיבים אלה תופסים מקום בולט בפיוטיו, דבר המעיד על החשיבות שייחס להם. על כל פנים מעשהו של רגמ"ה נתן לספר יוסיפון הילה של מהימנות ושל קדושה. ר' יוסף קרא ור' שמעיה הרבו להסתמך עליו בבואם לפרש את הפיוטים, וייחסו לו מהימנות היסטורית ראשונה במעלה. גם רש"י העמידו לעומת מדרשי חז"ל, בפירושו לדניאל יא, ב:

ש'לשה מלכים עמדים לפרס והרביעי יעשיר עשר גדול' – רז"ל אמרו בסדר עולם: זה כורש ואחשורוש ודריוש שבנה הבית, ומה ת"ל 'רביעי'? רביעי למדי, אבל בספר יוסף בן גוריון כתוב שהיה לו בן לכורש שמלך תחתיו לפני מלך אחשורוש, ושמו כמבישה.

רש"י מביא את שתי הדעות זו בצד זו ואין הוא מכריע ביניהן. קשה להניח שהיה עושה כן ומעמיד את 'ספר יוסיפון' מול מדרשי חז"ל אילו לא ראה גם בו מקור מוסמך ומקודש. אין צריך לומר שבקיאותו בפרטי הפרטים של 'ספר יוסיפון' עולה כאן בבירור. והנה בסופו של ספר זה מתואר מעשה ההקרבה של ר' אלעזר בן יאיר ואנשיו במצדה בפירוט רב וכמעשה של גבורה. כמה מוטיבים משותפים קיימים בין תיאור זה ובין תיאור הכרוניקות על מעשה תתנ"י. אסתפק כאן בהבאת שורות ספורות מדברי אלעזר אל ראשי היהודים:

ועתה התנדבו נא לחמול על נשיכם וטפכם וזקניכם ובניכם ובנותיכם – לא חמלה אשר ילכו בשבי ויאנקו ביד שוביהם ואין מושיע, כי תאבדון גורלם מן החיים, אך חמלו עליהם, **אשר תהרגון אותם בידכם** ויהיו נחשבים לקרבן עולה לרצון לה' ולא תתחלל תרומת הקודש בנידת הגוים... ויקומו האנשים ויקהילו את נשיהם ובניהם ובנותיהם וינשקו אותם ויחבקום ויאמרו להם: הטוב בעיניכם למות באדמתכם מלכת בשבי בארץ אויביכם ותמותו שם לפני עצבי רומנים... ויהי בבקר ויקחו את נשיהם ואת בניהם ואת בנותיהם לשחוט אותם ארצה ויחשבו לקרבן עולה לרצון לפני ה', כי על שמו הלכו... ויעשו כאשר דבר אליהם אלעזר בן ענני הכהן.<sup>29</sup>

מסתבר מאוד שזהו המקור העיקרי שהשפיע על בני קהילות אשכנז לשחוט את נשותיהם ואת בניהם בגזרות תתנ"י, ומה עוד שאלעזר בן יאיר מתואר בספר יוסיפון באור חיובי ביותר ומודגש ייחוסו ככהן, תוך כדי יצירת קונוטציה בינו ובין משפחת החשמונאים הכוהנים.

29 ספר יוסיפון א, ירושלים תשל"ט, עמ' 423-432. אף דברי תורה מובאים במחזור ויטרי בשמו של 'ספר יוספון', ראה: מחזור ויטרי, מהדורת ש' הורוביץ, נירנברג תרפ"ג, עמ' 88.

ההתאבדות ההמונית של אנשי מצדה ושחיטת בניהם כדי שלא ליפול בידיהם של הרומאים איננה האירוע היחיד מסוג זה שהתרחש במהלך המרד ברומאים. קדמה לו התאבדות המונית דומה בגמלא אשר בגליל. יוסף בן מתתיהו מספר על חמשת אלפים איש מתושבי גמלא שהשליכו את עצמם יחד עם נשיהם וילדיהם אל העמק ומתו. היו אף מקרים נוספים של אנשים שנטלו את חייהם ואת בני משפחתם בעת המלחמה ברומאים. גם המשלחת היהודית שהופיעה לפני פטרוניוס נציב סוריה ומחתה על גזרותיו של גאיוס קליגולה איימה בהתאבדות המונית ובשחיטת הבנים. מכאן שהשקפה זו – כי מותר לאדם להרוג את עצמו ואת אשתו ובניו ובלבד שלא ייפול בידי אויבים שייקחם בשבי ויחללם – היא השקפה שהייתה מקובלת כעיקרון מקודש בקרב חוגים מסוימים בארץ ישראל. עקבותיהם של מנהגים ומסורות ארץ ישראלים שונים נתגלו באשכנז הקדומה, כפי שיובהר להלן, ואפשר שגם בתחום זה של קידוש השם לפנינו מסורת ארץ ישראלית קדומה.

אין זה מקרה אפוא שבכרוניקות על תנ"י חוזרים ומשווים את המקדשים למי שחיו בתקופת בית שני, כגון: 'ועתה נבלעה חכמתם ונהיו לכליה **כבני ירושלים בחורבנם**'; 'כי מיום שחרב בית המקדש שני לא היו כמותם בישראל ואחריהם לא יהיה כן'<sup>30</sup> וביטויים רבים כיוצא באלה. במיוחד אמורים הדברים בפיוטים שנכתבו על הגזרות הללו בידי חכמים בני אותו דור. הפיוטים הללו מתארים את ההרג בשנת תתנ"ו במטבעות הלשון שבהן תיאר הנביא ירמיהו את חורבן ירושלים ובאלו המצויות בספרות המדרש בתיאור חורבן הבית השני. מגנצא אף מכונה לעתים קרובות בת ציון, כגון: 'ויצא מבת ציון כל הדרה היא מגנצא'; 'ובני ציון היקרים בני מגנצא נתנסו בעשרה נסיונות'; ובמקום אחר ייחסו לה את הכתוב בתהלים המתאר את הארון שבו היו הלוחות 'ויתן לשבי עזו' (תחלים עח, סא).<sup>31</sup>

אמנם גם בארצות האסלאם הופץ 'ספר יוסיפון' והוא אף תורגם לערבית,<sup>32</sup> אך לא מצינו שעשו בו שימוש מרובה כבארצות אשכנז במאה האחת עשרה, ומה שחשוב יותר לענייננו: לא מצינו שייחסו לו בארצות האסלאם אותה סמכותיות ויוקרה כפי שייחסו לו באשכנז. ייתכן שבעובדה זו יש לתלות את צמצום השימוש ב'ספר יוסיפון' גם באשכנז החל מאמצע המאה השתים עשרה. זהו הזמן שבו חדרה תורתם של חכמי ספרד לצרפת ובמידה מסוימת גם לאשכנז, והשפיעה שם השפעה של ממש.

על הנחתנו ש'ספר יוסיפון' הוא שסיפק 'תקדים' הולם למקדשי השם באשכנז ניתן להקשות מן העובדה שבכרוניקות על הגזרות בתנ"י אין הוא מוזכר במפורש. אך

30 הברמן, עמ' ל, לב.

31 שם, עמ' ל, לא. ייתכן שההשוואה של מגנצא עם ציון עלתה בתודעתם של הבריות משום שהצלבנים בדרכם לכבוש את ירושלים החליטו לפגוע בקהילה היהודית המפוארת של מגנצא, שבניה השוו אותה לירושלים, משל היה זה חלק מן המגמה להשתלט על ירושלים. אך זאת אפשרות רחוקה.

32 ראה: ש' סלע, 'על שני סיפורים מקבילים ב'ספר יוסיפון' העברי ובנסחיו בערבית', פעמים, 45 (תשנ"א), עמ' 58-70.

באמת אין ממש בקושי זה. כותבי הכרוניקות אינם מציינים למקורותיהם גם מספרים אחרים, כולל המקרא, התלמוד והמדרש, אף כשברור לחלוטין שנטלו מהם. כללו של דבר, המסר החינוכי העולה מספרות האגדה ומספר יוסיפון יש בו כדי להסביר את המניעים שהניעו את בני אשכנז באותם דורות למסור נפשם על קידוש השם וליטול את חייהם ואת חיי נשותיהם ובניהם במו ידיהם. כך עשו אבותיהם הראשונים בארץ ישראל ולכך הטיפה בבירור ספרות האגדה. כל המנסה להסביר את המניע לשחיטת הבנים ומתעלם מהמסרים העולים מ'מספר יוסיפון' ומן ההשפעה הגדולה שהייתה לספר זה באשכנז הקדומה חוטא לדעתי לאמת.

#### ד. הפיוט

הפיוטים תפסו מקום חשוב ביותר בעבודת הקודש של הקהילה האשכנזית. בשום מרכז אחר לא ניתן לפיוט ערך כה רב, עד כדי ראייתו כחלק מהותי מכתבי הקודש. וכך מספר רבנו תם בשם אביו, ר' מאיר בר' שמואל, שלמד אצל חכמי וורמייזא סביב שנת 1080: 'שמעתי מאבא מרי זלה"ה, ששמע מרבותיו, כשפייט ר' אלעזר קליר 'זחיות אשר הנה מרובעות לכסא' ביער היה, וליהטה אש סביבותיו. ומפי רבותיו גאוני לותר העיד כן.<sup>33</sup> הפיוטים ליוו את חייה של הקהילה ובאו לבטא את צרות בני הדור, את הגיגיהם ואת כיסופיהם. אין זה מקרה כי פיוטים כה רבים התחברו באותה עת באשכנז. הפיוטים שיקפו גם את חיי היום-יום, כולל סכסוך בין סוחרים עשירים ובין ההנהגה המסורתית של קהילת מגנצא, וכן עסקו בחתונה שנערכה בקהילה.<sup>34</sup> למעשה הייתה כאן מעין זיקת גומלין בין האגדה ובין המציאות. הפיוט ביטא מחד גיסא את הצער ואת התקווה, ומאידך גיסא חנך את הציבור והשפיע עליו במידה מרובה. אין זה מקרה כי חכמים נקראו על שם פיוטיהם, כגון: ר' משה בן קלונימוס שעשה אימת נוראותיך ור' אברהם הכהן שעשה ברכת חתנים. ראוי כמו כן להזכיר את העובדה שהיה זה המרכז הראשון שהחלו לכתוב בו פירושים לפיוטים. הדיוקים בכוונותיו של הפייטן וברמזיו הם כמו בטקסט מקראי מקודש.<sup>35</sup>

הפיוטים שנכתבו באותה עת, ובעיקר אלה של רגמ"ה, ר' שמעון בן יצחק בן אבון ורש"י, משקפים איבה עזה לסביבה הנכרית ותקווה עזה לגאולה קרובה. זהו המוטיב המרכזי בפיוטיהם של חכמי אשכנז וצרפת. כך למשל כתב רגמ"ה:

33 מחזור ויטרי (לעיל, הערה 29), עמ' 364.

34 ר' שמעון בן יצחק בן אבון, גדול פייטניה של אשכנז הקדומה, חיבר סליחה ובה התקין קשות סותרים שיצאו כנגד ההנהגה המסורתית של מגנצא. דנתי בכך במאמרי 'עבריינים ואלמים בחברה היהודית באשכנז הקדומה והשפעתם על סדרי הדין', שנתון המשפט העברי, ח (תשמ"א), עמ' 135-152, ובמיוחד עמ' 142-144. לחתונה חיברו 'רשות' מיוחדת שנאמרה בתפילה, ותואר בה גם הווי הקהילה באותו מעמד. ראה למשל: 'רשות לחתנים' של ר' שמעון בן יצחק בן אבון, פיוט ר' שמעון בר' יצחק, מהדורת א"מ הברמן, ברלין וירושלים תחר"צ, עמ' קפד-קפז.

35 דוגמאות רבות לכך הבאתי בספרי (לעיל, הערה 4), עמ' 507-538.

סִגְלָתְךָ דוּחַק צוּרֵר הַצֵּר  
שְׁבֶרָה לְהַמִּיר בְּתִלּוּי נוֹצֵר...  
שְׁנֵי רְשָׁעִים בְּחֻצָּץ תְּגָרוֹס  
שְׂבּוּל וְאַלְמוֹן אֶתֶם תִּהְיוּ.  
תִּשְׁפֹּף דָּמָם אֶרְצָה לָרוֹס.

ובפיוט אחר כתב ביתר חריפות, תוך שהוא עוקץ את האמונה הנוצרית במשיחיותו של ישו:

טָמֵא וּמֵת חֹדֶשׁ הֵבֵא מְקָרֹב  
טָבוּ מֶה אֶצְלִי עֲרֵבְתִּי לְעָרֹב.<sup>36</sup>

מוטיב חשוב ביותר באותם פיוטים הוא כאמור בקשת הנקמה בגויים. השפעת הפיוטים הללו – יחד עם פיוטיהם של חכמי ארץ ישראל הקדומים ובעיקר הקלירי, וכן של ר' שלמה הבבלי – הייתה מכרעת בעיצוב עולמם הרוחני והמנטלי של בני אשכנז במהלך המאה האחת עשרה. הם חיזקו בלבותיהם של בני אשכנז את הדחייה הגדולה של הנצרות, ויש להניח ששימשו כלי עזר חשוב בידיהם של חכמים שבאו לחזק את אמונתם של בני קהילותיהם ואת כוח עמידתם כלפי התעמולה הנוצרית והלחץ להמרת הדת.

ה. הזיקה למורשה הארץ ישראלי  
שאלת זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל המורשה הארץ ישראלי נדונה הרבה בספרות המחקר וביתר שאת בשנים האחרונות. אשר על כן לא אשוב לדון בה כאן. אף שנחלקו הדעות בדבר עצמתה בסוף המאה האחת עשרה, מסכימים הכול כי בשני תחומים הותירה עקבות ברורים וחשובים במהלך מאה זו כולה: (א) הזיקה לפיוט הארץ ישראלי; (ב) הזיקה למנהג הארץ ישראלי. חיבורים ארץ ישראליים קדומים – כולל 'ספר המעשים' [או: המעשיות] לבני ארץ ישראל – אף היו באשכנז, וכמה מחכמיה שמרו על קשר אישי עם חכמי ארץ ישראל.<sup>37</sup>  
זיקה זו משמשת רקע הולם להבנת ההשפעה הגדולה של 'ספר יוסיפון' ושל הפיוט הארץ ישראלי על בני אשכנז באותה עת.

36 הקטע הראשון מובא מתוך הסליחה 'איה כל נפלאותיך' לרבנו גרשם מאור הגולה, סליחות ופזמונים, מהדורת א"מ הברמן, ירושלים תש"ד, עמ' ח. הקטע השני, שם, עמ' יב.

37 על סוגיה זו ראה: א' גרוסמן, 'זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ ישראל', שלם, ג (תשמ"א), עמ' 57-92, ושם ספרות קודמת; י' תא-שמע בביקורתו על ספרי 'חכמי אשכנז הראשונים', קרית ספר, נו (תשמ"א), עמ' 344-352; הנ"ל, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, מפתח עניינים, עמ' 355, הערך 'ארץ ישראל', השפעתה על מנהג אשכנז; ר' בונפיל, 'בין ארץ-ישראל לבין בבל', שלם, ה (תשמ"ז), עמ' 1-30; א' גרוסמן, 'אימתי פסקה ההגמוניה הארץ ישראלית באיטליה', ע' פליישר ואחרים (עורכים), משאת משה: ספר היוכל למשה גיל, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 143-157.

ו. ציפייה משיחית לקראת סוף המאה האחת עשרה  
כבר בכרוניקה של ר' שלמה בר' שמשון יש רמז ברור לציפייה משיחית ערב הגזרות:

ויהי בארבעת אלפים ושמונה מאות וחמשים ושש שנה, שנת אלף ועשרים  
ושמונה לגלותנו, באחת עשרה שנה למחזור רנ"ו,<sup>38</sup> אשר אז קיינו לישועה  
ולנחמה, כנבואת ירמיה הנביא, רנ"ו ליעקב שמחה וצהלו בראש הגוים וגו',  
ונהפוך הוא ליגון ואנחה בכי וצווחה ומצאוהו רבות רעות האמורות בכל  
התוכחות, כתוב ולא כתוב עבר על נפשנו.<sup>39</sup>

גם בפירושי הפיוטים של ר' יוסף קרא ור' שמעיה באה ציפייה זו לידי ביטוי. עניין  
מיוחד יש בדבריו המעניינים של ר' שמעיה, המספר על פולמוס שהיה לו עם אחד  
מחכמי הנוצרים ('מין'). בסוף סיפורו על פולמוס זה מביא ר' שמעיה את חשבונו כי  
בארבע עשרה שנים למחזור רנ"ו, דהיינו בשנת 1099, הוא מצפה לביאת המשיח.<sup>40</sup>  
הדעת נותנת שאמונה משיחית זו הכשירה גם היא את הלבבות לאותו קידוש השם  
ההמוני. אמנם גרשום כהן החזיק בדעה שונה. הוא סבר שאין בכוחה של אמונה  
משיחית להכשיר את הלבבות למעשי קידוש השם, שהרי אם הגאולה קרובה, למה  
זה ימסור אדם את עצמו למיתה על קידוש השם? הרי הגאולה ממשמשת ובאה,  
ובאותה עת תהא ישועה כוללת גם לאלה שהמירו את דתם.<sup>41</sup> אך מסופקני אם ניתן  
לקבל דעה זו. מי שממיר דתו זמן מה לפני ביאת הגואל על פי חשבונו, עושה מעשה  
העלול למנוע ממנו את התחייה בעת בוא המשיח. המרת הדת נתפסה כמעשה חמור  
ביותר בכל הדורות, קל וחומר אצל יהודי אשכנז בימי הביניים. וודאי היה מקום  
לחשש, על פי תפיסתם, כי הסיוע של הממיר את דתו לאלה הלוחמים במלכות ה' רק  
יהא לו לרועץ. האמונה בביאה קרובה של הגואל יכלה דווקא להכשיר את הלבבות  
למות על קידוש השם, שהרי תוך זמן קצר תבוא הגאולה, המתים יקומו לתחייה ושכרם  
של מקדשי השם יהא גדול ביותר.

## ז. חיזוק אשיות הקהילה

במהלך המאה האחת עשרה גדל מספרם של היהודים בגרמניה ונתבססו מאוד אשיות  
הקהילה: גדלו כוחם של המוסדות וסמכותם, ובמיוחד התחזק מעמדם של החכמים,  
שזכו להערכה והשפיעו בגרמניה יותר מאשר במרכזים רבים אחרים באותה עת.  
לדעתי יש קשר ישיר בין התפתחות זו ובין אפיון דמותם הרוחנית של בני הקהילות  
באשכנז.

38 דהיינו שנת 1096. מחזור רנ"ו החל בשנת 1085.

39 הברמן, עמ' כד.

40 פרסמתי מקור זה בספרי (לעיל, הערה 4), עמ' 375.

41 G. D. Cohen, 'Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim', *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*, Philadelphia and New York 1991, pp. 271-298

התוצאה הייתה שחכמים כרבנו גרשום מאור הגולה, ר' שמעון בן יצחק בן אבון, רש"י ואחרים יצרו התעוררות דתית עמוקה בפיוטיהם וביצירתם הספרותית בכללותה, והשפיעו על השקפת עולמם של הבריות, כולל דחייה מוחלטת של הנצרות. הדעת נותנת כי ההמרות בראשית המאה ובעיקר בשנת 1012 – שעמדנו עליהן לעיל – עוררו את דאגתם של המנהיגים הרוחניים של הקהילות והגבירו את מאמציהם לעצב את העולם הרוחני של צאן מרעיתם ולחזק את התנגדותם למעשי ההמרה. ומי יודע אם דאגה זו לא זירזה את רגמ"ה להעתיק במו ידיו את 'ספר יוסיפון'. אין לכך ראיה של ממש, אך זו אפשרות שראוי ליתן עליה את הדעת. במיוחד ראוי להדגיש את דבריהם החוזרים ונשנים של חכמי אשכנז הגדולים על ציפייה לנפילת הנצרות, כדי שתתאפשר התגלות מלכות ה' בעולם. תורתם של חכמים ראשונים אלה (רגמ"ה וחבריו) הייתה מקובלת ומקודשת. הבאתי לכך דוגמאות רבות בספרי 'חכמי אשכנז הראשונים', ולא אשוב לעסוק בזאת כאן. אסתפק בהבאת דוגמה אחת, על ר' נתן בר' מכיר, אחד מחכמי המובהקים של מגנצא שנים מעטות לפני גזרות תתנ"ו, שכעס כעס גדול על אחד מתלמידיו ששאל לפשר מנהג שהיה מקובל במגנצא: 'והוכיחו בתוכחות, מה צריך לבדוק לו על מנהג קהילות קדושות מימי קדושים אשר עברו בישישים ממגנצא'.<sup>42</sup> כה מקודשים המנהגים הקדומים שכלל אין להתחקות על שורשיהם.

בין הקווים המאפיינים את התקופה מנה יעקב כ"ץ את ההתעוררות הדתית העמוקה ואת הרגישות לגירויים ספיריטואליים.<sup>43</sup> לחכמי אשכנז ולמבנה הקהילות היה חלק מכריע בהתפתחות זאת.

שבעה הגורמים שהוצגו כאן הם שעיצבו לדעתי את דמותם של בני קהילות אשכנז לקראת סוף המאה האחת עשרה, והם שהכשירו את הלבבות לקידוש השם ההמוני.

42 מעשה הגאונים, מהדורת א' עפשטיין, ברלין תר"ע, עמ' 55.

43 ראה בספרו של כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 92.



## על תדמיתם וגורלם של הגויים בספרות הפולמוס האשכנזית

דוד ברגר

היחס העוין כלפי החברה הנוצרית בספרות האשכנזית בימי הביניים הוא מן המפורסמות שכמעט אינן צריכות ראיה. ביטויי איבה חריפים לנצרות ולנושאי דגלה מצויים לרוב, בעיקר בספרות הפיוט, עוד לפני הקטסטרופה של תתנ"ו. ישראל יובל טען לאחרונה שהתבטאויות אלה נעוצות לא ברדיפות שבימי הביניים אלא בהשקפת עולם שלמה וקדומה הקשורה לחזון הגאולה.<sup>1</sup> אך גם הוא סבור שמאורעות הדמים בשנת תתנ"ו החריפו את היחס העוין והגבירו את השאיפה לנקמה.<sup>2</sup> הפרעות חסרות התקדים ומסירות הנפש של אלפי קדושים נקבעו בתודעתם של יהודי אשכנז לאורך ימים והשרישו לדורי דורות את רגשות הסלידה מן האויב הרצחני ומאמונתו הכוזבת. הכרוניקות העבריות הדנות במאורעות אלה משופעות בדברי חרפות וגידופים נגד הדת הנוצרית ומייסדה. דברים אלה נאמרו לא רק בהתפרצות נרגשת בימי משבר. בשנים שאחרי תתנ"ו הופיעו כינויי גנאי קיצוניים לקודשי הנצרות במקומות רבים בספרות האשכנזית – ובראש ובראשונה בספרות הפולמוס.<sup>3</sup>

ספרות זו מתמקדת בעיקרה בשאלת האמת הדתית. דמותם, אורחות חייהם וגורלם של המאמינים באמונת שווא תופסים בה מקום משני בלבד. אך מבחינה היסטורית נושאים אלה, הזורים אור על מערכת יחסים רחבה יותר בין שתי הקהילות ונוגעים לפעמים גם ללב לבו של הדיון הפולמוסי עצמו, ראויים לתשומת לב מיוחדת. נקודת המוצא של דברינו כאן תהיה ספרות הפולמוס האשכנזית על שלושת חיבוריה המרכזיים – ספר 'יוסף המקנא', ספר 'ניצחון ישן' ו'ויכוחו של ר' יחיאל מפריון' – אבל הניתוח יתרחב מפעם לפעם ויעסוק בספרות הפולמוס במרכזים אחרים ובתקופות מאוחרות יותר וכן בסוגים אחרים של הספרות האשכנזית עצמה.

1 י"י יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות דם', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 37-44. עיין גם: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 99 הערה 100.

2 יובל (שם), עמ' 41.

3 עיין: D. Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus with an Introduction, Translation and Commentary*, Philadelphia 1979 (Northvale, N.J. and London 1996), pp. 20-24, 302; A. Sapir Abulafia, 'Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade', P. W. Edbury (ed.),

## התדמית

ממדים רבים לדמותו של האחר, אך הראשון – המונוח לפעמים בספרות המחקר – הוא הממד הפיזי. מיעוט מדוכא נוטה לאמץ ולהפנים במידה לא מבוטלת את ערכי החברה השלטת. יהודים בימי הביניים השתדלו להתגונן מפני נטייה זו ככל שמדובר בערכי דת ורוח, אבל פסקה מוזרה ומרתקת בספר 'יוסף המקנא', המופיעה בנוסח אחר ב'ספר ניצחון ישן', מראה שבמישור האסתטי-הגופני תהליך זה נתן את אותותיו:

וגם אני נתתי אתכם נבזים ושפלים לכל העמים' (מלאכי ב, ט). א"ל משומד אחד לה"ר נתן: אתם מכוערים יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, ובני עמינו יפים מאד. השיבו: אותן שויסקי שקורין פרונילש הגדלים בסנאים איזה פרח היה בהם? א"ל: לבן. ופרח התפוח מהו? א"ל: אדום. א"ל: כך אנו מזרע נקי ולבן, לכך פנינו שחורים, אבל אתם מזרע האדום, מן הנדות, לכך אתם תארכם צהוב ומאדם. אבל הטעם: לפי שאנו בגלות, כמו שאמר בשיר השירים: 'אל תראוני שאני שחרחרות, שזופתני השמש, בני אמי נחרו בי, שמוני נוטרה את הכרמים, כרמי שלי לא נטרתי' (שיר השירים א, ו), אבל כשנטרתי כרמי הייתי יפה מאד, כדכתיב: 'ויצא לך שם בגוים כיפך' (יחזקאל טז, יד).<sup>4</sup>

בתשובה שהשיב ר' נתן אנו עדים למאמץ הפולמוסי הקלסי להפוך חיסרון למעלה: נחיתות פיזית היא פועל יוצא מעליונות מוסרית. אך לדעת המחבר עצמו ההסבר האמתי הוא הגלות.<sup>5</sup> מאחר שקני המידה ליופי הם במידה רבה סובייקטיביים, אישור

*Crusade and Settlement*, Cardiff 1985, pp. 66–72. רשימה של כמה שמות גנאי מופיעה בנספח בתוך: ספר ניצחון ישן, מהדורת מ' ברויאר, רמת-גן תשל"ח, עמ' 195. עמום פונקנשטיין טעה בקביעתו שכינויי הבז כלפי הנצרות, שהיו שכיחים בלשון היום-יומית, נדירים בספרות הפולמוס ומתועדים יותר במקורות כגון התוספות. כפי הנראה הוא השווה את המונחים החריפים בספרי פרשנות והלכה אשכנזיים להתבטאויות בפולמוסים מדרום צרפת ומספרד במקום להשוות אותם לכינויים המצויים בספר 'יוסף המקנא', ספר ניצחון ישן, וספרי פולמוס אחרים מצפון אירופה. עיין, A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, Los Angeles and Oxford 1993, p. 171. שורה אחת בקינה על השחיתות בתנ"ך לא הובנה כראוי משום שהחוקרים לא הכירו את אחד מביטויי הגנאי בספרות האשכנזית. המקור מספר שנתעורר גוי עז דורש שוחה, או לפי נוסח אחר, 'כורה שוחה'; עיין: סדר הקינות לתשעה באב, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשכ"ח, עמ' פד. גולדשמידט ואחרים מעדיפים את הנוסח החלק 'כורה שוחה', המצוי גם בפיוטים אחרים. הביטוי 'דורש שוחה' נראה לכאורה כל כך קשה שגם הכלל של העדפת *lectio difficilior* לא יוכל להצילו. אבל אין ספק שהוא הוא הנוסח הנכון, ואליבא דאמת אין בו קושי כלל. שוחה היא הכינוי לקבר הקדוש של ישו בלשונם של יהודי אשכנז; עיין למשל: ספר ניצחון ישן במהדורת, חלק עברי, עמ' 61, 63 (הישמעאלים באו לירושלים וקלקלו השוחה). צבא הצלבנים הוא 'גוי עז דורש שוחה' פשוטו כמשמעו.

4 ספר יוסף המקנא, מהדורת י' רוזנטל, ירושלים תשל"ל, עמ' 95.

5 וכן בכתב יד המובא על ידי רוזנטל בהערתו על אתר: 'ואם יאמר לך גוי: אנו יפים כל כך ולא אתם, תאמר לו: קודם שחרב בית מקדשנו היינו יפים יותר... וכשחרב בית מקדשנו ניטל היופי... ועתיד הקב"ה להחזיר לנו היופי...'. השווה: משנה, נדרים ט, י.

המשפט האסתטי של הגויים בפיו של הפולמוסן היהודי מצביע על תופעה פסיכולוגית בעלת משמעות עמוקה.

על נקודה זו עמד כבר חיים הלל בן-ששון, בקשר לפסקה המקבילה בספר ניצחון ישן.<sup>6</sup> אך בפסקה ההיא ישנו גם שינוי משמעותי:

המינים שואלים ואומרים: למה רוב הגוים הם לבנים ויפים ורוב היהודים הם שחורים וכעורים? תשיב להם שזה נמשל לפרי, כשמתחיל לפרוח אז הוא לבן אבל כשגמר בישולו אז נעשה שחור כגון שליון או פפלונימן. וכל פרי אשר אדום בתחלתו לכשנגמר אותו פרי אז יהיה לבן כגון תפוחים ואפרסקין. וזה עדות לישראל שהם טהורים מדם נידות ואין כאן שום אודם בראשונה, אבל הגוים שאינם מזהירים מנידות ובוועלים בשעת ראיית דמיהן ויש אודם בראשונה לפיכך הפרי הבא ממנו, הם הבנים, הם לבנים. ויש להשיב עוד: חגוים חנ[י]נים ומשמים את מטותיהן ביום ורואין פרצופים של ציורים יפים ויולד[י]ן דוגמתן, שנאמר וייחמנה הצאן בבואן לשתות מן המקלות (בראשית ל, לח-לט).<sup>7</sup>

השיפוט האסתטי נשאר בעינו, אבל בעל 'ספר ניצחון ישן' אינו מוכן לוותר אפילו בלישנא בתרא על הנחמה הנובעת מהפיכת הקערה על פיה, ולכן הגלות נעלמת כליל, והתשובה השנייה מספקת נוסח אחר של הקשר בין כיעור פיזי ליופי מוסרי. ספר זה הוא בעל אופי אגרסיווי מאוד, ובמקום אחר אנו מוצאים בו טענה לעליונות יהודית גם במישור הגופני: 'היינו דכתיב מחלאים רעים ונאמנים דילתנו, שהצילנו הקב"ה שאין אנו זבים ומצורעים ושרופי אש כמותם'.<sup>8</sup> אך דווקא הערה זו מחריפה ביתר שאת את ההתרשמות העמוקה מן הפסקה על היופי. העובדה שמחבר כזה, היודע להשיב מלחמה שורה בריש גלי ובתקיפות מפתיעה, רואה בעליונות האסתטית של הנוצרי אמת המובנת מאליה, מקנה לתופעה זו משנה חשיבות.

המאמץ להפוך חיסרון פיזי למעלה רוחנית נראה בעליל גם בפסקה מיוחדת במינה שמרק ספרסטיין הוציא לאור מפירושו של יצחק בן ידעיה למדרש רבה. המחבר, שסבל ללא ספק מפגם בחייו המיניים, ייחס את הפגם הזה לכל גבר מהול. הוא מודיע לנו כלל גדול הקובע שגברים אלה אינם יכולים להשביע את התאוה המינית של נשיהם; ומשום כך אין לנשי ישראל תועלת רבה בנוכחות בעליהן, והן מוכנות להניח

6 ח"ה בן-ששון, תולדות ישראל בימי הביניים (תולדות עם ישראל, ב), תל-אביב תשכ"ט, עמ' 168.

7 ספר ניצחון ישן במהדורתי (לעיל, הערה 3), חלק עברי, עמ' 159.

8 שם, עמ' 148. כפי שהערתי שם, חלק אנגלי, עמ' 340, פסקה זו מסייעת לטענתו של ש' בארון שהשתיקה היחסית של מקורות יהודיים מימי הביניים בעניין חולי הצרעת מראה שיהודים סבלו ממחלה זו במידה פחותה משכניהם הנוצרים. ראה: S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, IX. New York, London and Philadelphia 1965, p. 338 n. 14. עיין גם בדבריו המפורשים של יצחק פולקר: 'מצא כל מביט בתורתנו... חוקים צדיקים וטהורים כהרחקתנו מן האשה כל ימי נידת דוותה, אשר הוא... סיבת הצלתנו מן החולי העצום אשר הוא הצרעת בהיותו רב מאד בשאר האומות אשר סביבותינו' (עזר הדת, מהדורת י' לוינגר, תל-אביב תשמ"ד, חלק ראשון, שער שני, עמ' 36). שתי עדויות כאלה – אחת מאשכנז ואחת מספרד – דורשות מאתנו תשומת לב רצינית.

להם ללמוד תורה וחכמה. אך אין הדבר כן לגבי נשי הערלים, שהם בעלי יכולת מינית עילאית. הגויים מכלים אפוא את זמנם ואת אונם, ונשארים שקועים בהבלי העולם הזה.<sup>9</sup>

ניסיונות אלה להוציא מתוק ממר נראים פתטיים לקורא המודרני, ודומה שגם בימי הביניים לא היה בהם כדי להניח את הדעת. אמנם מן הדוגמה היתומה של יצחק בן ידעיה, העוסקת בעניין שמקומו בחדרי חדרים, קשה להסיק שיהודים רבים ראו את עצמם נחותים מן הגויים בכוחם המיני, אבל המקורות על היופי נראים לי משכנעים למדי. בתודעתם של יהודים רבים עליונות מוסרית ורוחנית תבעה מחיר פיזי ופסיכולוגי גבוה ביותר.

אותה בעיה ואותה נטייה משתקפות גם מפסקה ידועה בספר 'עזר הדת' ליצחק פולקר. הנושא שם הוא סיבת סבל הגלות, עניין גדול ומרכזי שלא אגע בו כאן. אבל כשפולקר כותב שיהודים סובלים תחת עול הגויים משום שעם ישראל שכח איך להילחם מפאת מסירותו ללימוד תורה וחכמה, לעבודת בית המקדש ולטיפוח מידת הרחמנות, הוא מנסה להפוך חולשה פיזית למעלה מוסרית-רוחנית, וזאת על ידי ניתוח נטורליסטי הדומה בעיקרו לשיטה שמצאנו בספר 'יוסף המקנא', ב'ספר ניצחון ישן' ואצל יצחק בן ידעיה, על כל התסבוכת הפסיכולוגית שבה.<sup>10</sup>

9 M. Saperstein, 'The Earliest Commentary on the *Midrash Rabbah*', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, I, Cambridge, Mass. and London 1979, pp. 294–297; idem, *Decoding the Rabbis: A Thirteenth-Century Commentary on the Aggadah*, Cambridge, Mass. and London 1980, pp. 97–102. ספרסטיין העלה בלשון מתונה את האפשרות שדברים אלה נכתבו מתוך בעיה אישית של יצחק בן ידעיה: 'עד כמה משקפות פסקאות כאלה את חווייתו האישית של המחבר... עד כמה יש לראות כאן רציונליזציה מפותחת האמורה לפתור בעיות אישיות שהפריעו לו עד מאוד?' (ראה בספרו [שם], עמ' 100). אינני מהסס לשנות את השמא של ספרסטיין ללשון ודאי. יהודי שאינו סובל באופן אישי מן הפגם המתואר כאן לא יוכל ליצור הזיה שכל גבר מהול סובל ממנו או לאשר הזיה כזאת.

10 'ומפני היות תורתנו השלימה היא האוסרת ומזהרת אותנו מלכת בדרכי שוא והמונעת אותנו מרוע המדה הנבזית הנזכרת בדרך הכלל במצות "לא תחמוד" (שמות כ, יז), ובפרט בשאר מצותינו המתקנות, יתחייב היותנו מן העשוקים ולא מן העושקים, מן העלובים ולא מן העולבים. ולהיות התאוות הגשמיות בלתי נאסרות על שאר האומות, גם המדה הזאת, יתחייב היותם העושקים והעולבים... בהיותנו בארצנו נטועים על אדמתנו בהיותנו נעלים ומקודשים משאר האומות אשר סביבותינו, שומרי מצות תורתנו המהוללה האוסרת והמונעת אותנו מכל מיני התאוות הגשמיות ושברינו את עול היצר מעל צוארינו, או חדלנו מעושק ידינו, ואף בהיותנו כולנו מחוייבים ומוכרחים ומצווים להשתדל ולהתעסק בתורה ובמיני החכמות יומם ולילה אשר הוא מחליש ומתיש את כוחותינו, ואף בהיות מדות הרחמנות ורכות הלב נטועים בנו ובהתעסקינו במפעלי הקרבנות ובעבודת בית המקדש נשתכחו מלחמות ממנו... ובהיות מדות האומות אשר סביבותינו בהפך מדות הצדק ומדותינו, רק באכזריות לבם הקשה... כי דרכם לטרוף כחיות כדובים ואריות לא שלום דברו לנו רק חרקו עלינו שנים ונאספו עלינו וחרבו את עירינו ושממו את מקדשינו ושבו את שביייתנו ונתפורנו ונתפרדנו בכל הארצות מעט מזער אשר נמלטנו. ואמנם בהבטחתנו ויודעינו כי האמת עמנו וכי תאוות העולם הגשמי הזה ותענוגיו הבל ורעות רוח, נסבול זה צרותיו מעל שכמינו ונבטח באלהי ישעינו, והוא מן השמים ישקיף ויצילנו עד אשר נוכל לחיות בין אויבינו ונשכון באהלי מבקשי רעתינו' (עזר הדת [לעיל], הערה 8), חלק ראשון, שער חמישי, עמ' 55–56). אין צורך לומר שדברי פולקר מעלים קושי תאולוגי

העיון בתדמית הפיזית מוביל אפוא לבדיקת התדמית המוסרית. אף על פי שזיהוי הדת האמתית אינו תלוי תלות גמורה בהתנהגות קהל המאמינים, בעלי פולמוס באזורים שונים ובתקופות שונות הרגישו שיש בכל זאת קשר בין דת אמת לאנשי אמת, בין תורה מוסרית לקהילה מוסרית. ר' יוסף קמחי הצביע על היתרונות המוסריים של יהודים עד שיריבו הנוצרי – לפי התיאור היהודי של הוויכוח – נאלץ להודות במקצת ולהידחק לטענה שכל זה לא יועיל ללא אמונה נכונה.<sup>11</sup> עיבוד של פסקה זו מופיע בכתב יד אשכנזי מן המאה הארבע עשרה המכיל גם חומר רב מאסכולת 'יוסף המקנא' ומן המסורות שנכנסו ל'ספר ניצחון ישן'.<sup>12</sup> שני חיבורים פולמוסיים אלה, וכן 'מלחמת מצווה' לר' מאיר מנרבון, קובץ אשכנזי המיוחס לר' משה מסלרנו, 'דעת זקנים' מבעלי התוספות ו'ספר הגאולה' לרמב"ן, רואים בביטוי 'גוי נבל' שבפרשת האזינו כינוי לנוצרים; בניסוחו של 'יוסף המקנא', 'אם היה גוי נבל מכם היה משעבד אותנו תחת ידך'.<sup>13</sup>

שאינו קיים בדבריהם של יוסף המקנא, בעל 'ספר ניצחון ישן' ויצחק בן ידעיה. לא הרי הסבר טבעי לכיעור או לחולשה מינית כהרי הסבר טבעי לגלות ישראל, ופולקר עצמו משתדל להקהות את העוקץ הרדיקלי שבדבריו בקטע הבא שם בסמוך. על דברי שפינוזה שהיהדות גרמה ל'ריכוך' טבע היהודים עיין: ש' פינס, 'הסתברות התקומה מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף אבן כספי ולפי שפינוזה', עיון, 14-15 (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 314-315, ושם, עמ' 305, גם הפניה לדברים דומים במקצת שכתב הרמב"ם באיגרתו לחכמי מרשיליא, אלא שלפי הרמב"ם נטשו היהודים את לימוד דרכי המלחמה משום שבטחו בהזיות אסטרולוגיות. פינס התייחס לקשר בין דברי הרמב"ם, פולקר ושפינוזה במאמרו 'על סוגיות אחדות הכלולות בם' עזר הדת ליצחק פולקר ותקבולות להן אצל שפינוזה, י' דן וי' הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 423-443. הטיעון שנטישת המלחמה נבעה מתופעה חיובית לחלוטין נמצא רק אצל פולקר. נראה לי שיש קשר הדוק גם בין דברי פולקר לאחת התזות החוזרות בספר 'שבט יהודה' לשלמה אבן וירגה. אף אבן וירגה נוטה להסברים טבעיים לסבל הגלות, וגם הוא מציג תיאור של יהודים שאינם מוכנים להתגונן מפני שונאיהם. על סיבות טבעיות לסבלות היהודים עיין: ספר שבט יהודה, מהדורת ע' שוחט וי' בער, ירושלים תש"ז, עמ' 40-44, 127-128; על חוסר ידיעה בענייני מלחמה עיין: שם, עמ' 44; על פחדנות עיין: שם, עמ' 28. על המוטיב של פחדנות יהודית ב'שבט יהודה' ובמקורות נוצריים בספרד עיין: E. Gutwirth, 'Gender, History and the Jewish-Christian Polemic', O. Limor and G. G. Stroumsa (eds.), *Contra Judaeos*, Tübingen 1996, p. 265.

11 ספר הברית וויכוחי רד"ק עם הנצרות, מהדורת א' תלמג, ירושלים תשל"ד, עמ' 25-28. על קטע זה ראה לאחרונה: B. Sh. Albert, 'L'image du chretien dans les sources juives du Languedoc (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> Siècle)', C. Iancu (ed.), *Les Juifs à Montpellier et dans le Languedoc du Moyen Age à nos jours*, Montpellier 1988, pp. 118-119.

12 י' רוזנטל, 'וויכוח דתי בין חכם בשם מנחם ובין המומר והנזיר הדומיניקני פבלו קריסטיאני', מ' זהרי, א' טרסקובר וז' אורמיאן (עורכים), הגות עברית באמריקה, תל-אביב תשל"ד, עמ' 67. על אף כותרת המאמר הטקסט הזה אינו ויכוח בין פבלו קריסטיאני ליהודי בשם מנחם. עיין מה שכתבתי במבוא לספרי (לעיל, הערה 3), עמ' 36, הערה 104; וכן: J. E. Rembaum, 'A Reevaluation of a Medieval Polemical Manuscript', *AJS Review*, 5 (1980), pp. 81-99.

13 ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 4), עמ' 62; ספר ניצחון ישן במהדורת (לעיל, הערה 3), חלק עברי, עמ' 35. מראי המקומות למקורות האחרים רשומים בהערותיי שם, חלק אנגלי, עמ' 257, 262-263.

דווקא בפולמוסים האשכנזיים מושם דגש מיוחד על עברות של כמרים, נזירים ונזירות. כפי שהערתי כבר בקיצור נמרץ במבואי לספר ניצחון ישן, נדמה לי שהתקפה חריפה זו נובעת במידה רבה מתחושת אי נוחות לנוכח מסירות הנפש הדתית מצדם של גויים.<sup>14</sup> הינזרות מחיי אישות היא אמנם בעייתית מבחינת ההלכה והשקפת העולם היהודית, אולם החיזיון המרשים של כיבוש היצר על מנת לקיים את רצון הבורא ערער, ולו במקצת, את התדמית היהודית העצמית של עליונות מוסרית מוחלטת על הגוי הנבל.

הבנה זו של המקורות הפולמוסיים אינה ניתנת להוכחה טקסטואלית מכרעת, שהרי אין לצפות שיהודים בימי הביניים יבטאו תחושה כזו בגלוי ובמפורש. אף על פי כן תגובה פסיכולוגית כעין זו מתועדת בבירור בסוגי ספרות אחרים או בתקופות מאוחרות. מסורת פרשנית מכובדת לספר יונה מסבירה את בריחתו של הנביא בחשש שמא אנשי נינוה יחזרו בתשובה ויגרמו בכך לפורענות שתבוא על עם ישראל העומד בסורו.<sup>15</sup> בספר 'שבחי הבעש"ט' אנו מוצאים סיפור על ניסיונו המוצלח של מייסד החסידות בליל כל נדרי' להעיר הרהורי עברה עד כדי ראיית קרי בכומר זקן שלא נטמא מימיו. הבעש"ט עשה מה שעשה משום שנודע לו ממרום שתפילותיהם של ישראל לא יתקבלו ביום הדין כל עוד נמצא שם כומר ירא שמים כזה העומד בטהרתו.<sup>16</sup> הגם שלא נמצא פסקה מפורשת כזאת בספרות הפולמוס האשכנזית בימי הביניים, חשיבותו הפסיכולוגית של הניגוד בין הגויים המשוקצים ליהודים המוסריים בוקעת ועולה ממקומות רבים באותה ספרות במידה שאינה משאירה מקום רב לספק.<sup>17</sup>

הטיעון היהודי, המיוסד על פרצות בגדרי המוסר בעולם הנוצרי, התמקד בעיקרו בהתנהגות שגם הצד הנוצרי ראה בה עברה; זוהי דרכו של פולמוס. אבל פסק הדין היהודי על עמדתם המוסרית של הגויים התבסס כמובן גם על נתון אחר – רדיפת עם ישראל. ובכן הנוצרים מאמינים באמונה כוזבת, מטנפים את עצמם בעברות מכוערות, ומציקים לעם הנבחר. מה יהא אפוא גורלם?

14 ראה בספרי (לעיל, הערה 3), עמ' 27.

15 עיין למשל בפירוש רש"י ליונה א, ג.

16 ספר שבחי הבעש"ט, מהדורת ש"א הורודצקי, תל-אביב תש"ז, עמ' קסג-קסד.

17 עיין בהערותיי לספר ניצחון ישן (לעיל, הערה 3), חלק אנגלי, עמ' 257-258. בפולמוס ספרדי מן המאה החמש עשרה אנו מוצאים תיאור מחריד של התנהגות נוצרית בלתי מוסרית; עיין: חיים אבן מוסה, מגן ורומח, ירושלים תש"ל, עמ' 82-83. הפסקה הזכרה לאחרונה במאמרו של גוטווירט (לעיל, הערה 10), עמ' 267, וראה כבר: צ' גרץ, דברי ימי ישראל, ו, תרגם ש"פ רבינוביץ, ורשה תרס"ו, עמ' 419.



## הגורל

## הגורל האישי

שתי פנים לשאלת הגורל. היא נוגעת גם לגורל האישי הצפוי לכל נוצרי אחרי מותו וגם לגורל הקולקטיבי של מלכות אדום ותושביה באחרית הימים. בדרך כלל השיבו בעלי הפולמוס באשכנז על שאלת הגורל האישי דברים כדורבנות: נוצרי יורש גיהנום. אין בתשובה זו משום חידוש או הפתעה, אבל יש עניין בסיבה הניתנת לפורענות המרה הצפויה לכל נוצרי. נקודת הכובד איננה שנאת ישראל אלא האמונה הנוצרית כשלעצמה. בתקופות שבהן פרח אידאל הסובלנות התחילו יהודים מסוימים לראות בנוצרים חסידי אומות העולם המקיימים שבע מצוות בני נח; אבל המסורת התלמודית מונה בין המצוות האלה איסור על עבודה זרה, ולפי הפשט קשה להימלט מן המסקנה שמי שעובד את ישו כאל עובר על אותו איסור חמור.

ספר ניצחון ישן מדווח על שיחה בין ר' נתן אופיצ'יאל לקבוצת כמרים בעניין חטא העגל. לפי העיבוד החריקי במקור זה (הניסוח בספר 'יוסף המקנא' הוא מתוך יותר) ר' נתן הדגיש שדור המדבר נענש קשה משום שטעה לחשוב ש'רוח המקום' נכנס לדבר צח ונקי כזהב. והנה הנוצרים אינם מבינים עד כמה הם

נידונים ונתפסים בגיהנום. והלא דברים קל וחומר. הם [דור המדבר] שטעו בדבר נקי כמו הזהב נכתם עוונם לפני המקום ואמר ביום פקדי ופקדתי עליהם את עוונם (שמות לב, לד) ולא רצה למחול להם לגמרי, אתם שאתם טועים ואומרים שנכנס דבר קדוש באשה באותו מקום הסרוח... על אחת כמה וכמה שתאכלכם אש לא נופח וירדתם שאול תחתייה.<sup>18</sup>

יש עניין רב בעובדה שר' נתן עבר כאן על העיקרון התלמודי-הגיוני של 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון', וקפץ מ'לא רצה למחול להם לגמרי' ל'ירדתם שאול תחתייה'. בכל אופן הטעות התאולוגית, או במילים אחרות, העברה על איסור עבודה זרה, היא המובילה את הנוצרים לאבדון.

בוויכוח פריז ישנה התייחסות לשאלה זו שהיא בבחינת יוצא מן הכלל המוכיח את הכלל. ניקולאוס דונין ציטט מאמר חז"ל הדן את המינים לגיהנום לדורי דורות. כשר' יחיאל הסביר שהתלמוד עוסק שם לא בנוצרים אלא בכופרים בתורה שבעל פה, הצביע

18 ספר ניצחון ישן במהדורתי (לעיל, הערה 3), חלק עברי, עמ' 27. יש להדגיש שהטעות ש'רוח המקום' נכנסה לעגל אינה מתפרשת כתפיסה שהעגל הוא אל. נקודה זו מנוסחת במפורש בספר 'יוסף המקנא': 'זה לא חשב אנוש; הם לא טעו לומר שהוא אלוה'. ובכל זאת, 'ראו מה הגיע אליהם: ויפל מן העם ביום ההוא כשלשת אלפי איש (שמות לב, כח), וכתוב: ביום פקדי ופקדתי עליהם (שם, לד), וכתוב: ויאמר להשמידם לולי משה בחירו (תהלים קו, כג)' (ספר 'יוסף המקנא' [לעיל, הערה 4], עמ' 50). בפסקה זו אין מדובר בגיהנום, אבל עיין שם בקטע אחר: 'ומה סופכם? והיתה לשרפה מאכולת אש (ישעיה ט, ד). תשובה: הכל ירד לגיהנום' (שם, עמ' 76; מסתבר שמקום המילה 'תשובה' לפני המובאה מישעיה).



דונין על פירושו של רש"י הרואה בתלמידי ישו דוגמה מובהקת למינים.<sup>19</sup> ר' יחיאל השיב שאין הכרח לקבל את הפירוש הזה, אבל גם אם נקבל אותו, הרי מדובר בתלמידי ישו היהודים, שהיו חייבים במצוות התורה. נוצרים מן הגויים 'אין להם גיהנם כל כך'.

ההגמונים הוסיפו לשאול אם הם יכולים להיושע בתורתם לפי היהדות. ויאמר הרב, אגיד לכם דבר אשר בו תוושעו אף לפי אמונתכם, אם תשמרו שבע מצוות שנצטוו עליהם, בהם תוושעו. וישמחו מאד ויאמרו הנה עשר יש לנו [בכ"י מוסקווה ובכ"י אוקספורד: ויאמרו הנה ודאי נצטוו לנו ונעשה אותם<sup>20</sup>], ויאמר טוב ויפה לפני.<sup>21</sup> גם בעמדו בפני לחץ כבד סירב ר' יחיאל לומר בפירוש שיש לנוצרים חלק לעולם הבא. הוא פתח בכך שאולי מצננים להם קצת את הגיהנום בהשוואה לתלמידי ישו המשומדים, ובהמשך הצביע על שמירת מצוות בני נח כאמצעי לישועת הנפש, אך נמנע מלומר בפירוש אם נוצרי באשר הוא נוצרי עובר על אחת ממצוות אלה, דהיינו על איסור עבודה זרה, והניח להגמונים עצמם לפסוק את גור דינם לטובה. אמנם מן הביטוי 'תוושעו אף לפי אמונתכם' – ביטוי שר' יחיאל הוציא מפיו כאילו כפאו שד – משתמע שאפשר להאמין בנצרות ובעת ובעונה אחת לשמור שבע מצוות בני נח, אבל מקריאת הפסקה כולה בתשומת לב מתברר עומק האמונה היהודית האשכנזית שנוצרי נוחל גיהנום.

ר' יחיאל עקף אפוא את שאלת מעמדו של נכרי המאמין באלוהותו של ישו ורוצה בכל זאת להימנות עם שומרי שבע מצוות בני נח, אך ר' מאיר בן שמעון מנרבון לא נרתע מלהתעמת עם הבעיה באופן ישיר ומפורש. בספרו 'מלחמת מצווה' הוא מדווח על שאלה נוצרית הזוהה לשאלת ההגמונים בוויכוח עם ר' יחיאל. היהודי ('הקדוש' העומד מול 'הקדש') משיב שעל הגויים לשמור שבע מצוות בני נח, שאחת מהן דורשת אמונה

שיש בורא לעולם והוא אחד אמתי קדמון מאין ראשית ואחרית משגיח בנבראים לשלם לאיש כמעשהו. אמר הקדש: אנחנו גם כן מאמינים בזה. אמר הקדוש: ומי שיאמין כך כשתשאלהו אם ידע מי הוא יאמר שהוא איש אחד ילוד אשה שאירעו בו כל מאורעות גופיות ואפילו המיתה, והוא האל הבורא, הלא כפר ב[בורא ה]עולם אם אין אמת כדבריו, ויורש גיהנם.<sup>22</sup>

- 19 בבלי, ראש השנה יז ע"א, ורש"י שם (עיין בדקדוקי סופרים).
- 20 בכ"י מוסקווה (עמ' 96) הנוסח הוא 'ונעשה אותנו', וצ"ל: אותם; בכ"י אוקספורד (עמ' 10א) הנוסח הוא 'ונעשה אותם; וצ"ל: ונעשה.
- 21 ויכוח רבינו יחיאל מפאריז, מהדורת ר' מרגליות, לבוב [תר"ח], עמ' 22-23.
- 22 W. Herskowitz (ed.), 'Judeo-Christian Dialogue in Provence as Reflected in Milhmet Mizvah of R. Meir ha-Meili', D.H.L. dissertation, Yeshiva University, 1974, p. 111 שם על פי כ"י פרמה, עמ' 43. שאלת מעמדה של הנצרות כעבודה זרה עולה בכמה מקומות בספרו של י" כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א. עיין גם מה שכתבתי במאמרי: 'Religion, Nationalism, and Historiography: Yehezkel Kaufmann's Account of Jesus and Early

## הגורל הקולקטיבי

באשר לגורל הקולקטיבי של הגויים באחרית הימים התמונה מסובבת הרבה יותר. על אף ביטויי הסתייגות פה ושם, מאמרו של יובל מתאר ניגוד חד וכמעט קוטבי בין הגאולה הנוקמת באסכטולוגיה האשכנזית לבין הגאולה המגיירת בחזון הקץ הספרדי.<sup>23</sup> יהודי אשכנז ציפו למסע נקם של ריבון העולם המעוטף בפורפוריון רווי מדם מקדשי השם לדורותיהם, מסע שיביא כליה על כל האומות, בעוד שיהודים באזורים אחרים ראו גיור המוני של כל באי עולם. בביקורת המתייחסת לעמדה זו של יובל הצביע אברהם גרוסמן על מקורות אשכנזיים המתארים גיור באחרית הימים, והסיק שהמאמר אכן מעלה ניגוד ראלי וחשוב, אך מתאר אותו בקיצוניות יתרה.<sup>24</sup> בתגובתו על הביקורת הבהיר יובל את עמדתו, ואחרי ככלות המאמר, הביקורת והתגובה יצאה כנראה מסקנה המקובלת על שני החוקרים גם יחד: אמנם ההדגשה על הנקם הייתה חזקה הרבה יותר באשכנז, אבל גם שם הגאולה הנוקמת היא רק השלב הראשון בתהליך האסכטולוגי, ובשלב השני באה הגאולה המגיירת.

יש בוודאי מידה רבה של אמת בתפיסה זו. אף על פי כן נראה לי שבכמה נקודות יסוד היא דורשת בירור, הרחבה ואף הסתייגות. אם הרושם שנוצר במאמרו של יובל היה חזק מדי, העמדה העולה מן הביקורת והתגובה נראית לי רכה מדי. ברובם המכריע של המקורות אין גיור גמור בממדים אוניוורסליים ההופך את הגויים באחרית הימים לחלק בלתי נפרד מעם ישראל.<sup>25</sup> הגויים הנשארים מאמצים אמנם את אמונת הייחוד, אבל הם נבדלים ונחותים מן העם הנבחר, מקבלים את מרותו ומשרתים אותו. ובכמה מקורות מדובר לא רק באבדן נכרים רבים, אלא בגזרת כליה על מגזר שלם של האנושות.

## הגיור

שנינו במסכת עבודה זרה:

תניא רבי יוסי אומר לעתיד לבא באין אומות העולם ומתגיירין. (ומי מקבלינן מיניהו?) והתניא אין מקבלינן גרים לימות המשיח; כיוצא בו לא קיבלו גרים

Christianity'. L. Landman (ed.), *Scholars and Scholarship: The Interaction between Judaism and Other Cultures*, New York 1990, pp. 150–153; 'Christians, Gentiles, and the Talmud: A Fourteenth-Century Jewish Response to the Attack on Rabbinic Judaism', B. Lewis and F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, pp. 124–127

23 יובל (לעיל, הערה 1), עמ' 34–50. דרך משל הוא רואה 'דעה יוצאת דופן' בפיוט של הרגמ"ה ש'כירו וידעו כל באי עולם / יחדיו יענו ויאמרו כולם / הנה אין אלהים בכל העולם / כי אם בישראל וחזק גואלים' (שם, עמ' 34).

24 א' גרוסמן, "הגאולה המגיירת" במשנתם של חכמי אשכנז הראשונים, ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 325–342. שני מקורות שגרוסמן נזקק להם (תפילת 'עלינו לשבח' והפיוט 'ויאתיו כל לעבדך') מובאים גם בביקורת של ע' פליישר, 'חסי יהודים-נוצרים בראי עקום', שם, עמ' 291.

25 גרוסמן (שם), עמ' 340.

לא בימי דוד ולא בימי שלמה. אלא שנעשו גרים גרורים [רש"י: מאלהן מתגיירין ואנן לא מקבלינן דמשום גדולתן דישראל קא עבדי] ומניחין תפילין בראשיהן תפילין בזרועותיהם ציצית בבגדיהם מזוזה בפתחיהם. כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג אומר להן על מה באתם? אומרים לו על ה' ועל משיחו, שנאמר למה רגשו גויים ולאומים יהגו ריק, וכל אחד מנתק מצותו והולך שנאמר ננתקה את מוסרותימו, והקב"ה יושב ומשחק שנאמר יושב בשמים ישחק (תהלים ב).<sup>26</sup>

אין אמנם הכרח שכל חזון משיחי יציית לגמרא הזאת. הרמב"ם העיר כבר ש'אין להם [לחכמים] קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו,<sup>27</sup> וחזונו אחרית הימים בימי הביניים התנהגו לרוב על פי שיטה זו גם אם לא קיבלו אותה ביודעים. אבל הברייטא המודיעה שאין מקבלים גרים לימות המשיח קובעת קביעה הלכתית המקנה לה עמדה סמכותית גם כלפי מי שמשתייך לאסכולה של הרמב"ם, ובפולמוס אחד משלהי ימי הביניים עולה השאלה באופן מפורש. ר' שלמה בר' שמעון דוראן רואה סתירה בין פסוקים שהוא מפרש כתיאור של גיור באחרית הימים ובין הברייטא האוסרת קבלת גרים בימות המשיח, והוא מניח את דעתו בהצעה שהנבואה מתייחסת לא לגרי צדק אלא לגרי תושב בלבד.<sup>28</sup> אין צורך לומר שהאספקלריה ההלכתית איננה מספקת את המפתח העיקרי להבנת הפרספקטיבות השונות על תהליך הגאולה. המובאה מן הברייטא במסכת עבודה זרה בפולמוס של ר' שלמה בר' שמעון היא יוצאת דופן, וכאמור חזונו קץ לא היו כפופים למשמעת של המסורת התלמודית לפרטיה. אף על פי כן אנו למדים שהשם גר חופף לגר צדק, גר תושב וגרים גרורים, והפועל להתגייר אינו מוסב בהכרח על מי שנעשה חלק אינטגרלי מעם ישראל. זאת ועוד, הברייטא על קבלת גרים אינה תופסת מקום נכבד בטקסטים המשיחיים לא רק בגלל הגמישות הרעיונית הפוטרת את חזונו הקץ מהתמודדות עם קושיות מן התלמוד. הרוב הגדול של הטקסטים האלה אינם צריכים להיוקק לבעיה ההלכתית מסיבה פשוטה ועקרונית: מעולם לא עלה על דעת מחבריהם שבשלב האחרון של הגאולה ייהפכו כל הגויים ליהודים במלוא מובן המילה. בפסקה אחרת מדברי חז"ל בעניין זה מוצגת עמדה שהייתה לעמדה השלטת בימי הביניים:

עולא רמי: כתיב בלע המוות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים (ישעיה כה, ח), וכתיב כי הנער בן מאה שנה ימות... (שם סה, כ). לא קשיא, כאן בישראל כאן באומות העולם. ואומות העולם מאי בעו התם? (הנך) דכתיב (בהו) ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם (שם סא, ה).<sup>29</sup>

26 בבלי, עבודה זרה ג ע"ב והשווה: שם, יבמות כד ע"ב.

27 הלכות מלכים יב, ב.

28 מלחמת מצוה, נדפס עם: קשת ומגן לר' שמעון בן צמח דוראן, ירושלים תש"ל, דף לו ע"ב.

29 בבלי, סנהדרין צא ע"ב. השווה: שם, פסחים סח ע"א. והשווה: כל גויים הנשארים בארץ לימות

חלקה הראשון של מובאה זו מופיע בוויכוח פריז כדוגמה לסתירות במקרא המאלצות אותנו להיזקק לתלמוד, וחלקה השני מובא בגיליון כ"י המבורג שם, אך ללא התייחסות מפורשת לשאלה העומדת לדיונו.<sup>30</sup> בכל אופן בפנינו אמרה תלמודית המעלה בפירוש את שאלת הישרדות הגויים באחרית הימים, ועונה שהם – או מקצתם – יישארו בחיים כדי לשרת את עם ישראל.

ב'ספר ניצחון ישן', המשמש, כפי שנראה, מקור לרעיון הגאולה הנוקמת בצורתו הקיצונית ביותר, מופיע קטע חריף על עבדות הגויים. מבחינת התדמית העצמית של יהודי אשכנז קטע זה ממש מפליא, שכן הוא מתאר מצב של עליונות יהודית חברתית וכלכלית בזמן הזה, כלומר באשכנז של המאה השלוש עשרה, והוא מציג את ה'עובדה' הזאת כנתון המובן מאליו. אבל הפסקה איננה מצטמצמת לזמן הזה; היא רומזת בבירור גם לעתיד לבוא, שבו יוסיפו (!) הגויים לעבוד את עם ישראל. בזכות זו, ורק בזכות זו, יש להם 'קצת תקווה':

מה שמנבחים [ו]אומרים שאין נכון לערל וטמא לשמש ליהודים, אמור להם: אדרבא, אם לא ישרתו ליהודים הם היו חייבים כלייה ומיתה, דכתיב בישעיה הנביא קומי אורי כי בא אורך וגו' כי הגוי והממלכה אשר לא יעבדוך יאבדו והגויים חרוב יחרובו (ישעיה ס, יב). אבל כל זמן שמשמשים את ישראל יש להם קצת תקווה, שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר איכריכם וכורמיכם (שם, ה), אם כן יש להם לעבוד אותנו כל שעה, לקיים מה שנאמר ורב יעבוד צעיר (בראשית כה, כג). ומתוך כך אמרה תורה לא תאכל כל נבילה לגר אשר בשעריך תתנינה ואכלה ומכור לנכרי (דברים יד, כא), על כן אמרה תורה למכור נבילה לנכרי כי הם יעבדונו, ואין [ה]קב"ה מקפח שכר כל ברייה. וכן אנו עושים, שכן פסולות שלנו נמסור להם, וגם היריכיים מן הבהמות מטעם זה נמכור להם.<sup>31</sup>

ציפייה שהגויים יעבדו את ישראל מצויה הייתה גם מחוץ לאשכנז. גרוסמן ציטט במאמרו דוגמה מובהקת לכך מ'ספר האמונות והדעות' לר' סעדיה גאון, האומר בפירוש שה'מתקנים להיכנס בתורת ישראל' באחרית הימים יעבדו את היהודים 'בבתייהם... בעבודת המדינות והכפרים... בשדות ובמדברות... והשאר ישובו אל אדמתם והם תחת יד ישראל'.<sup>32</sup>

יש אמנם כמה מקורות, בעיקר מחוץ לאשכנז, המדברים לפי הפשט בגיור המוני באחרית הימים, אולם אף על פי שאין ברצוני להכניס את כל הטקסטים הרבים

המשיח הולכין לארץ ישראל ומביאים בר ולחם ומזון לתוך בתייהם של ישראל ומעשרין אותן עושר גדול' (סדר אליהו רבה כ [מהדורת איש-שלוש, עמ' 113]).

30 ויכוח רבינו יחיאל מפאריז (לעיל, הערה 21), עמ' 13; כ"י המבורג, עמ' 73 (לפי הנוסח 'הנך דכתיב בה', המראה אולי על הישרדות גויים ספורים בלבד).

31 ספר ניצחון ישן במהדורת (לעיל, הערה 3), חלק עברי, עמ' 145.

32 ספר האמונות והדעות, קושטא [שכ"ב], דף סח ע"ב, מובא אצל: גרוסמן (לעיל, הערה 24), עמ' 339.

והמגוונים העוסקים בגורל הגויים למיטת סדום ולכפות עליהם אחדות אידאולוגית גמורה, ייתכן שאף המקורות האלה אינם מדברים על שילוב גמור לתוך עם ישראל. ר' האיי גאון למשל כותב ש'האומות הנשארות יתגירו, שנאמר, כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' (צפניה ג, ט), ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב, ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים (ישעיה ב, ג), ובבואם לפני המלך המשיח יצוה אותם להשבית חרבות ומלחמות'.<sup>33</sup> אבל ר' האיי הכיר יפה את הגמרא בעבודה זרה (לעיתיד לבא באין אומות העולם ומתגירין... שנעשו גרים גרורים), וייתכן מאוד שגם הגויים המתוארים כאן נשארים בעלי זהות לאומית נפרדת.<sup>34</sup>

דומה שגם במובאות האשכנזיות המעניינות שהציג גרוסמן לא נמצא דוגמאות של גיור המוני אסכטולוגי עד כדי התאחדות גמורה כחלק בלתי נפרד מעם ישראל. בשלושה מקומות גרוסמן עצמו מצביע על ניסוחים המראים שהגויים 'לא יגיעו למעלתו הגבוהה של עם ישראל'.<sup>35</sup> אם נסקור בקיצור נמרץ את המקורות האחרים, ניווכח שהמסקנות העולות מהם אינן סותרות את הקביעה הזאת.

א. רש"י בפירושו לישעיה יד, א, מדבר אמנם על גרים גמורים, אבל ברור שאין לזהות את הגרים האלה עם הגויים שייוותרו בשלב האחרון של הגאולה בכללותם. אדרבה, הפסוק הבא מודיע לנו שאחרי גיורם של הנכרים האלה יקחו העמים את ישראל 'והביאום אל מקומם, והתנחלום בית ישראל על אדמת ה' לעבדים ולשפחות והיו שובים לשוביהם ורדו בנוגשיהם'.

ב. בפירושו לישעיה נו רש"י מדבר שוב בגרים גמורים, אך הכוונה היא ליחידים שיתגירו לפני השלב האחרון של הגאולה, ואולי גם במרוצת שנות הגלות. כוונה זו עולה בבירור מדבריו של רש"י לפסוק ג: 'ואל יאמר בן הנכר – למה אתגיר? הלא הקב"ה יבדילני מעל עמו כשישלם שכרם'. נראה לי שכך יש להבין גם את פירושו של ר' יוסף קרא לפרק זה.

ג. אף בפירוש רש"י לזכריה יג, ח-ט, מדובר בגרים גמורים, או ליתר דיוק במתיידיים שבסוף התהליך יתקבלו מקצתם כגרים גמורים, אבל הגיור הזה קודם

33 יהודה אבן שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים ותל-אביב תשי"ד, עמ' 139-140, מובא בחלקו על ידי יובל (לעיל, הערה 1), עמ' 45.

34 המקור הראשון שיובל מצטט להדגמת הגאולה המגירת מתאר את קבלת אמונת ישראל, אך לאו דווקא גיור במלוא מובן המילה (כל האומות ישובו לאמונתנו ויאמרו כי שקר נחלו אבותם... כי כל העמים ישובו לאמונת האל הנכבד מרוב הנפלאות שיראו שיעשה כשיצילנו מן הגלות הזו' – מלחמת מצוה לר' מאיר בן שמעון מנרבון, כ"י פרמה, עמ' 19-20א; מובא אצל: יובל [לעיל, הערה 1], עמ' 34). פסקה אחת בדרשות הר"ן מורה לכאורה על שילוב גמור של ישראל והאומות באחרית הימים. גם משם אין לדעתי ראיה מוחלטת שאין לערער עליה, אך האמת ניתנה להיאמר שהרוצה להימלט ממסקנה זו מוכרח להידחק בפירוש הדברים. עיין: א"ל פלדמן (עורך), דרשות הר"ן, ירושלים תשל"ז, עמ' קכא; ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשנ"ז, עמ' 182.

35 גרוסמן (לעיל, הערה 24), עמ' 334 (על רש"י לישעיה מב), והשווה: שם, עמ' 330 (על הפיוט 'אימת נוראותיך') ועמ' 337 (על רש"י לזכריה ט, א).

ל'צרת חבלו של משיח ומלחמות גוג ומגוג'. דווקא על ידי הצרות הרבות ייבחנו הגרים האלה. רובם ישובו לסורם ויתחברו עם גוג כמו שמצינו באגדה;<sup>36</sup> ומיעוטם יעמדו במבחן וייכנסו לכלל ישראל. אין כאן גיור המוני אחרי שלב הגאולה הנוקמת. יש להדגיש שהשאלה שאני מעלה כאן איננה נקודת הכובד במאמריהם של יובל וגרוסמן. יובל מעוניין בניגוד בין אבדן הגויים להכרתם באמונת ישראל; וגרוסמן רוצה להוכיח שהגויים אינם נשמדים כליל גם בחזון הגאולה האשכנזי. בשני המקרים טיב הגיור אינו נושא מרכזי, ומנקודת מבט צרה אף אינו רלוונטי כלל לעניינם. אך אין ספק ששאלה זו היא בעלת משקל רב להבנת יחס היהודים לשכניהם לעומקו, ומי שעקב אחרי הוויכוח שהתנהל עד כה סביב מאמרו של יובל נחשף להתרשמות בלתי מדויקת הרואה מחיקה גמורה של הגבולות בין ישראל לעמים בימות המשיח. אליבא דאמת, יהודי ימי הביניים חשו בעומק לבם שייחודו של עם ישראל יישאר בעינו גם באחרית הימים.

### העונש

לפי המסקנה המשותפת של יובל וגרוסמן במצב הנוכחי של הדיון ביניהם, גם האשכנזים לא ציפו כאמור לכיליון נחרץ של כל הגויים. בניסוחו של גרוסמן, 'היהודים לא ראו את שכניהם הנוצרים כמי שנדונו כולם לכלייה. טמון בהם גרעין טוב של אנשים, שהם או צאצאיהם עתידים להתגייר'.<sup>37</sup> גם בעניין זה נדמה לי שישנם מקורות הדורשים עיון מחודש, שאמנם לא יערער את הקביעה הזאת לגמרי אך יוסיף פרספקטיבה עוינת וחריפה יותר. נפתח בפסקה מדברי חכמים. בתנא דבי אליהו נאמר:

פעם אחת הייתי עובר ממקום למקום ומצאתי זקן אחד. אמר לי: רבי, וכי יש אומות העולם לימות המשיח? אמרתי לו: בני, כל גוים וכל ממלכות שעינו את ישראל ולחצו את ישראל באין ורואים בשמחתן של ישראל, והולכין לעפרן, ושוב אין חוזרין לעולם, שנאמר רשע יראה וכעס [וגו'] (תהלים קיב, י). ואומר והנחתם שמכם לשבועה לבחירי (ישעיה סה, טו). וכל ממלכות וכל גוים שלא עינו את ישראל ולא לחצו אותן באין והווין אכרים וכורמים לישראל, שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו', ואומר ואתם כהני ה' תקראו (ישעיה סא, ה-ו), [ואומר] כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה [וגו'] (צפניה ג, ט), ואומר ולעבדיו יקרא שם אחר (ישעיה סה, טו). אילו כשירים לימות המשיח. יכול אתה לומר, הואיל ובאין לימות המשיח והן באין לעולם הבא? אלא הנח דברים שאמרתי מתחילה ותפוש דברי תורה, שהן חמורין יותר מן הדברים שאמרתי לך מתחילה, שנאמר כל ערל לא יאכל בו (שמות יב, מח). והלא דברים קל וחומר. מה אם הפסח שהוא דבר הקל, אמר הכתוב כל ערל לא יאכל בו, עולם הבא

36 הכוונה היא כנראה לגמרא בעבודה זרה ג ע"ב, שכבר הבאנו לעיל.

37 גרוסמן (לעיל, הערה 24), עמ' 340.



שהוא קדשי קדשים על אחת כמה וכמה שלא יהא ערל אוכל בו לעולם ולעולמי עולמים, ולא יהא דר בו לעולם ולעולמי עולמים.<sup>38</sup>

נמצא אפוא שלפי השיטה הראשונה, ה'ליברלית', הגויים שעינו את ישראל יאבדו כליל; ולפי השיטה השנייה, החמורה, כל הגויים – או אולי רק כל הגויים הערלים – ייעלמו מן העולם.<sup>39</sup>

להדגמת הגאולה הנוקמת מביא יובל במאמרו מובאה מקוצרת של קטע מ'ספר ניצחון ישן' המתאר לפי פשוטו כיליון אסכטולוגי גמור של כל האומות. והנה לשון הקטע בהרחבה:

המינים אומרים ומונין אותנו על שמאריך זה הקץ יותר משאר קיצים. אבל אין להפליא על זאת, לפי שאין הקב"ה נפרע מאומה עד שתתמלא סאתה, דכתיב בסאסאה בשלחה תריבנה (ישעיה כז, ח). וכן אמר לאברהם ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמורי עד הנה (בראשית טו, טז), ואיני רוצה לכלות האמורי עד שתמלא סאתו. ולכך לא ארך הקץ כי אם ת' שנה כי בתוך אותו זמן נתמלא סאתם על שתי אומות על מצריים ועל אמוריים ונתחייבו כלייה, ומאד נשתהא למלאות שהרי התחיל מדור הפלגה. עד דור קץ בבל לא היה בכליון על שום אומה, וגם אותה גאולה לא היתה ביד רמה, לפיכך לא ארך הקץ כי אם ע' שנים. אבל קץ זה זהו להחריב ולהשמיד ולהרוג ולאבד את כל האומות הם ושריהם של מעלה ואלוהיהם, כדכתיב יפקוד על צבא מרום במרום ועל מלכי האדמה באדמה (ישעיה כד, כא). וגם ירמיהו אמר אל תירא עבדי יעקב נאום ה' כי אתך אני כי אעשה כלה בכל הגוים אשר הדחתך שמה ואתך לא אעשה כלה (ירמיה מו, כח). הרי תראו שהקב"ה יכלה כל שאר האומות רק ישראל.<sup>40</sup>

אמנם ראינו לעיל שבעל 'ספר ניצחון ישן' מדבר גם על 'קצת תקווה' לגויים שיעבדו את ישראל, אבל ספר זה הוא במידה רבה ליקוט של טענות אנטי נוצריות ממקורות שונים, וקשה להימלט מן הרושם שמי שכתב את הקטע שלפנינו ציפה להשמדה כללית של הגויים. המחבר אמר בוודאי את הפיוט 'ויאתיו כל לעבדך' בתפילת ימים נוראים,

38 סדר אליהו רבה (כב) כ (מהדורת איש-שלום, עמ' 120-121). השווה גם לעיל, הערה 29.

39 איש-שלום (שם, הערה 13) סבור שמדובר דווקא בערלים. לחילוק כזה עיין גם: תוספות, עבודה זרה י ע"ב, ד"ה זוי לה לאילפא דאזלא בלא מיכסא. השווה: ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 4), עמ' 17, על יחזקאל לב. פסוק כט שם מודיע לנו שאדום ירד לבור מלא ערלים (שמה אדום... וכל נשיאיה), והמחבר מעיר: 'ישראל המולים אינם שם'. כאן הניגוד הוא בין ישראל לעמים, לא בין גויים מולים לערלים.

40 ספר ניצחון ישן במהדורתי (לעיל, הערה 3), חלק עברי, עמ' 161. אפשר שהשימוש במילה כליה לגבי המצרים, שסוף סוף לא אבדו לגמרי, יש בו למתן את הרושם של קטע זה. אולם הטון של הדברים הוא כה חזק שאני מהסס להציע פירוש מתון.

אולם כשכתב את השורות האלה נעלם כליל מתודעתו אותו מרכיב של החזון המשיחי.<sup>41</sup>

גם אם הציפייה שכלילון מוחלט יפקוד את כל האומות הייתה נדירה אף באשכנז, התקווה שמלכות אדום הנוצרית תישמד כליל הייתה ללא ספק שכיחה למדי – ולא רק באשכנז.

בקטע ב'ספר ניצחון ישן' מקביל בחלקו נאמר:

אין לכם בשת פנים שאתם אומרים על מי שאמר והיה העולם שהוא חי וקיים לנצח אתם אומרים עליו שקיבל מיתה ויסורין בשבילכם. והלא משה אמר מפי הגבורה, כי אשא אל שמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם (דברים לב, מ), ודוד ואלהיו ודניאל כולם נשבעו בחיי ה'. וכתוב ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי (שם, לט), ואתם אומרים שיש לו בן זוג ואומרים שהם שניים ושלשה. דעו בבירור שהשם ינקום נקמתו מכם, דכתיב כי ידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם... הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום וגו' (שם, לו, מג). וירמיה אמר אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל... כי אתך אני כי אעשה כלה בכל הגוים אשר הדחתך שמה ואותך לא אעשה כלה (ירמיה מו, כז-כח; ל, י-יא). ואותנו הבטיח ואתה אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שביים ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד (שם מו, כז; ל, י), ולבית עשו לא יהיה שריד ופליט.<sup>42</sup>

שוב השמדה מוחלטת, אך הפעם דווקא של בית עשיו. בהקשר המופיע בקטע זה עלינו לשים לב לצירוף המילים השלם בירמיה, 'כל הגוים אשר הדחתך שמה'. קשה לנחש את עמדת המחבר בנוגע לגורל תושבי ארצות ישמעאל אשר הדיח הקב"ה את בני ישראל שמה – ספק אם השאלה עלתה במוחו כשכתב את דבריו – אבל ברור שהוא לא ציפה להשמדת הגויים שבאיים הרחוקים. אם ניזקק ללשון הפיוט, נוכל אולי לומר שהתועים שילמדו באחרית הימים בינה 'גידו באיים צדקך' – אבל לא באירופה. בעולם הנוצרי יהיה אבדון גמור, וזאת משתי סיבות. לפי הקטע שלפנינו הסיבה העיקרית היא התאולוגיה הנוצרית. הקב"ה לא יסבול את עלבוננו מן המכריזים

41 בפירושו לסנהדרין קיא ע"א, ד"ה 'אמר ר"ל שלישי של שם' וד"ה 'לא ניחא ליה למרייהו', מציע רש"י שתי לשונות להבנת הפסקה התלמודית, הראשונה בשם רבו והשנייה שהוא רואה בה עיקר. לפי הלשון הראשונה, עולה אפשרות ברורה שכל הגויים יאבדו כליל ורק (מקצתו של) עם ישראל ייוותר. יש להיזהר מלהסיק מסקנות על השקפת עולמו של פרשן מתוך התמודדותו עם טקסט קשה שהוא נדחק לפרשו. עם זאת אין להתעלם לחלוטין מן הדעה המפורשת שהשמדה כללית כזאת תיתכן (גם אם רש"י אינו המחבר של הפירוש לפרק חלק, מדובר בפירוש שנכתב בתחום התרבות האשכנזי לא יאוחר מן המאה השתים עשרה). עיין גם: ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 4), עמ' 58 ('שאלני גלח אחד מאיטנפש: וכי סבורים אתם שכל העולם יאבד מן העולם ואתם מעוטי עמים תזכו לחיי העולם הבא? אמרתי לו: הרי כבר נאמר: לא מרובכם מכל העמים חשק בכם כי אתם המעט').

42 ספר ניצחון ישן במהדורתי (לעיל, הערה 3), חלק עברי, עמ' 35.

שיש לו בן זוג, ושהוא קיבל מיתה וייסורים. לכאורה הביטוי 'השם ינקום נקמתו מכם' מתייחס לנקמה על עלבון זה, אבל הפסוק המצוטט מעביר אותנו למוטיב אחר – נקמת 'דם עבדיו'. ובמקום אחר המחבר אומר לנוצרים 'ונתן ה' אלקיך את האלות האלה על אויביך ועל שונאיך אשר רדפוך (דברים ל, ז), והרי אתם בכלל הזה, לכן לא יתכן לחיותינו לעם אחד כי [אנו] כתובים לחיים ואתם למיתה כי שונאינו ורודפינו אתם'.<sup>43</sup> רדיפת ישראל וחוצפה תאולוגית אליילית כלפי שמיא הולכים בד בבד ומובילים את הנוצרים לאבדון.

נראה לי שקטע מ'מאמר על שנת הגאולה' האשכנזי המצוטט במאמרו של יובל כהדגמה לציפייה ל'כליון כל האומות' משקף באמת חילוק בין הגויים בכלל לאדום בפרט. מדובר שם אמנם בנקמה ב'אומות', אך הטקסט ממשיך:

בתוך אותם ל"ה שנים (1317-1352) יתקיים מה שכתוב 'על צד שרים תנשא והיו מלכים אומניך' – שמלכי האומות יראו הנקמה שעשה בהם בשביל ישראל ויראו קיבוץ גלויות... ובאותה שנה... שהוא מאה ושנים עשר שנים לאלף הששי (1352) תכלה אומה זו מכל וכל ותבנה ירושלים.<sup>44</sup>

נקמה ב'אומות', וכיליון גמור ל'אומה זו' בלבד. דווקא במקורות ספרדיים משלהי ימי הביניים מופיעה עמדה זו במפורש. ר' שמעון בן צמח דוראן כותב שהנביאים חזו את

ביטול ב' הכיתות האלה [הנצרות והאסלאם]... כשיעור נטייתם מן האמת. כי האומה הנוצרית אשר על אלקים דברה נפלאות אמר: והיה בית יעקב אש... ולא יהיה שריד לבית עשו (עובדיה א, יח)... ועל אומה ישמעאלית שהשפילה אותנו ותשלך אמת ארצה הבטיח בהשפלתה לנו בהשפלת אמה לאמנו.

והוא ממשיך בשורה ארוכה של פסוקים על השפלת העמים לעם ישראל באחרית הימים.<sup>45</sup>

43 שם, עמ' 76. כמו כן יוסף המקנא כותב שהפורענות על אדום הנזכרת בסוף ספר עובדיה באה בעטייה של 'הצרות והעינויים שאתם עושים לנו דור אחר דור' (ספר יוסף המקנא [לעיל, הערה 4], עמ' 87). השווה גם אוסף הפסוקים בתחילת הספר על נחמת ישראל ופורענות הגויים (שם, עמ' 15-25). סליחה אשכנזית לערב ראש השנה מביעה תקווה לחיסולם של בני אדום כעונש הן על עבודה זרה והן על דיכוי עם ישראל: 'חיים מספר ימחו אדום ומואב הגבוהים / לכול עץ סוגדים קודים / ומאליהם / כל יוחן רשע המדכא ידון בשילוהים / כי חרף מערכות אלהים חיים' (ד' גולדשמידט, סדר הסליחות כמנהג ליטא וקהילות הפרושים בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ה, עמ' צא).

44 א' מארכס, 'מאמר על שנת הגאולה', הצופה לחכמת ישראל, ה' (תרפ"א), עמ' 197, מובא במאמרו של יובל (לעיל, הערה 1), עמ' 44-45.

45 P. Murciano, 'Simon ben Zemah Duran. Keshet u-Magen: A Critical Edition', Ph.D. dissertation, New York University, 1975, pp. 107-108. יובל העיר שכפי הנראה, השוני בין האשכנזים לספרדים הלך והצטמצם בסוף המאה הי"ג (יובל [לעיל, הערה 1], עמ' 69). על הנקמה בגויים בפולמוס ספרדי מן המאה הארבע עשרה עיין: Y. Shamir, *Rabbi Moses ha-Kohen of Tordesillas and his Book Ezer ha-Emunah: A Chapter in the History of the Judeo-Christian*

חילוק דומה בין אדום לשאר העמים מפורש בספר 'מעייני הישועה' לר' יצחק אברבנאל, אלא שמטעמים פרשניים הוא כולל גם את ישמעאל באבדון המוחלט. היעד העיקרי של חרון אפו של הבורא הוא הנצרות: 'לא יחתם גזר דינם [של בני רומי, שהיא החיה הרביעית בחזונו של דניאל] בסבת מעשיהם הרעים, אבל תהיה חורבנה בסבת הדברים והאמונות הזרות והקשות אשר הקרן הזעירא אשר זכר הרומז לאפיפיוס וכת כומרי ישוע אומר כנגד האלוה יתברך'.<sup>46</sup> אברבנאל מוסיף פירוש מבריק לתהלים נ, טז-כג, קטע שהוא רואה בו תוכחה לאדום הנוצרי. 'מה לך לספר חוקי ותשא בריתי עלי פוך. ואתה שנאת מוסר ותשלך דברי אחריך'. הנוצרים ייענשו על עיוות הכתובים, על כך שהם משליכים לאחור את דברי הנביאים המוסבים על הגאולה העתידה, כלומר מפרשים אותם על העבר (!). עונש נוסף יבוא עליהם כי 'באחיק תדבר, בבן אמך תתן דופי', כלומר על שהצרו לישראל, הנקרא אחיו של אדום. אבל, מוסיף הכתוב, 'אלה עשית והחרשתי, דמית היות אהיה כמוך, אוכיחך ואערכה לעיניך'. 'העונש המופלג' יבוא על אדום בגלל 'פשע אחר עצום מאד במה שדיבר נגד האלוה ביחסו אליו יתברך האנושות והגשמיות כאחד ממנו'.<sup>47</sup>

שלוש החיות הראשונות נענשות במידה ובמשקל, אבל החיה הרביעית, דהיינו אדום, נדונה לכליון מוחלט, 'להובדא [=לאבד] עד סופה'; 'ממשלת רומי אומת אדום ואומת הישמעאלים הנכנסים בהנהגתם כולם יאבדו מני ארץ והגויים ההם חרוב יחרבו'.<sup>48</sup> ניתוחו של אברבנאל אינו מספק הסבר דתי-מוסרי המניח את הדעת להשמדת האומה הישמעאלית. המוסלמים חפים מן הפשע המכריע שיגרום לחורבן אדום. אך לרוע מזלם אברבנאל נאלץ לכלול אותם במלכות אדום מפני שבחזונו של דניאל ישנן רק ארבע חיות. הבעיה הפרשנית הזאת היא היא הדנה אותם לכליה.<sup>49</sup>

קיומו של חזון הנקמה והכיליון ליד חזון השעבוד וההכרה באמונת ישראל מבטא מתח בין שני סוגי נבואות, בין שתי מסורות ושתי דרישות נפשיות. מצד אחד עומדת

Controversy, II, Coconut Grove, Fla. 1972, pp. 83, 84. והשווה: שם, עמ' 86. כל המרכיבים החיוניים

- גזרת הכיליון על אדום, השפלת הגויים והכרתם באלוהי ישראל - מופיעים כמעט תוך כדי דיבור בפיוט האשכנזי, אך הדברים שם הם בכל זאת פחות מפורשים. בפיוט 'אותותיך ראינו' לר' שמעון בר' יצחק אנו קוראים שכיום הגאולה לאדום יעשה כלה... שמחת עולם בהגדילו... פנות אויב ולהשפילו / צאנו לרעות בצלו / קרנות גויים בהפילו / רוממותיו להגיד וחילו / שכם אחד לעבוד לו / תבל ומלואה להללו'. עיין: י' פרנקל, מחזור פסח, ירושלים תשנ"ג, עמ' 504-505. אם נבין את הביטוי 'יעשה כלה' כפשוטו, מדובר גם כאן בהשמדה גמורה של העולם הנוצרי. אם כן האויב המושפל מוכרח להיתפס כאומת הישמעאלים או נכרים אחרים. אף על פי כן יש מקום לבעל דין לטעון שיעשה כלה' הוא בבחינת הגומה פיוטית המשאירה מקום בהמשך העניינים לנוצרים מושפלים הדבקים באמונת הייחוד.

מעייני הישועה, מעיין ת, תמר ת, פירוש על נביאים וכתובים, ג, תל-אביב תש"ך, עמ' שמו-שמו.

47 שם, עמ' שמח.

48 שם, עמ' שמו.

49 אברבנאל מסביר את הצדקתו ההיסטורית-הפרשנית להכללת ישמעאל בממלכה הרומית-נוצרית במעיין ב, תמר ג, עמ' רצ.

הכמיהה להינקם ברודף בצורה קיצונית, מוחלטת וסופית; ומצד אחר – הרצון לראות הודאת בעל דין לא בצורה חולפת בלבד אלא לדורי דורות. כפי הנראה השאיפה לנקם גברה לפרקים עד כדי ויתור גמור על ההודאה המתמדת. הפתרון הדומיננטי, שלבש צורות שונות ומגוונות, חזה השמדת עמים שלמים או יחידים רבים מבין האומות ואת הישרדותם של הנותרים, במצב נחות פחות או יותר, אחרי שיכירו שה' אלוהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה. התאולוגיה הנוצרית ראתה ביהודי ימי הביניים עדים בעל כורחם לאמת הנוצרית, ואילו החזון המשיחי היהודי ראה בגויי אחרית הימים עדים מרצונם לאמת היהודית.<sup>50</sup>

במהלך מחקרנו זה עלה לפנינו שמץ מן היחסים הסבוכים בין יהודים לשכניהם בכור המצרף של אירופה הנוצרית: תדמיות של עליונות ונחיתות המשמשות בערבוביה, חזונות השמדה מחד גיסא ואמונה משותפת מאידך גיסא. התמקדנו כאן ביחסי איבה, אבל אין לשכוח את יחסי הידידות בחיי היום-יום, שנתנו את אותותיהם אף בספרות הפולמוס האשכנזית, בעיקר בספר 'יוסף המקנא', קל וחומר במקורות מסוגים אחרים.<sup>51</sup> יהודים ונוצרים ששו למראה החסרונות של הזולת, אך ראו בעל כורחם גם את המעלות. בקהילה היהודית המושפלת הן התדמית העצמית והן תדמית האחר נוצרו תוך לבטים פנימיים עמוקים, וחזון גורלם האסכטולוגי של הגויים שיקף מכלול של היבטים תאולוגיים, פרשניים, היסטוריים ופסיכולוגיים שעלו מנבכי נפשה של האומה הגולה. האמונה הנחושה בניצחון היהודי באחרית הימים אפשרה למיעוט מדוכא להחזיק מעמד גם בזמן הזה, ובדיקת נתיביה של אמונה זו תוכל לסייע בהבנת החיזיון המופלא הניצב לעינינו: לא הישרדות הגויים בקץ הימים, אלא הישרדות היהודים באירופה בימי הביניים.

50 השוואה זו לדוקטרינה האוגוסטינית מופיעה במאמרו של יובל בצורה קצת שונה ומתוארת כעמדה של 'העולם הלא-אשכנזי' בלבד. הוא מסביר שהישרדותם בחיים של הגויים נחוצה... לשם הוכחת היהדות. אם הכוונה לנחיצות 'הגיונית' על משקל התאוריה הנוצרית, קשה לקבל את ההשוואה, שהרי בעיצומם של ימות המשיח תהא האמת ברורה כשמש. אבל אם מדובר בכמיהה פסיכולוגית בעומק לבם של היהודים הנרדפים – ספרדים ואשכנזים גם יחד – נראה לי שיש בהערה זו הרבה מן האמת. עיין: יובל (לעיל, הערה 1), עמ' 48. לא מן הנמנע שהעמדה שיש לקיים את היהודים כעדים לנצרות זורה אור על חרוז בסליחה לעשרת ימי תשובה: 'ירדנו ואין מקים... יושבים כעדי שקרים / בלי ראש להרים' (גולדשמידט [לעיל, הערה 3], עמ' קעט). ייתכן אמנם שלפנינו מליצה שגרתית המלמדת שאנו בושים בגלות כבושת עד שקר כי ימצא. אך אם נפרש את הדברים לאור הדוקטרינה האוגוסטינית, שבוודאי הייתה ידועה ליהודים בעלי השכלה, הרי הם הופכים לקריאה נרגשת בעלת פתוס עמוק. טרגדיה אירונית של גלות אדום היא ניצול השפלת היהודים לאימות האמונה של רודפיהם האכזריים.

51 לדוגמה מובהקת מן הקהילה הפרובנסלית עיין: J. Shatzmiller, *Shylock Reconsidered*, Berkeley, Los Angeles and Oxford 1970, pp. 104–122. בהקשר זה מן הראוי להדגיש נקודה חשובה ביותר שעלתה בעיקר מתוך חילופי הדברים בין פליישר ליובל: הנקמה בחזון הקץ האשכנזי איננה התנקמות היהודים בשונאיהם. היא מתגלמת במסע אסכטולוגי של אלוהי ישראל הנוקם את נקמתו ואת נקמת עמו. לדברי הערכה על התזה המרכזית במאמרו של יובל עיין מה שכתבתי לאחרונה: *From Crusades to Blood Libels to Expulsions: Some New Approaches to Medieval Antisemitism* (Second Annual Lecture of the V. J. Selmanowitz Chair of Jewish History, Touro College Graduate School of Jewish Studies), New York 1997.

**מ'דאוס וולט' ועד 'רצון הבורא':  
אידאולוגיות דתיות קיצוניות ומציאות היסטורית  
בשנת תתנ"ו ואצל חסידי אשכנז**

איבן (ישראל) מרקוס

נאומו של האפיפיור אורבן השני בוועידת קלרמון ב־27 בנובמבר 1095 לא נשתמר, אך עדים שונים מסרו את תוכן הדברים.<sup>1</sup> ברור מן הדיווחים בלטינית שהאפיפיור לא הזכיר את היהודים, אך בקהל השומעים קמה התלהבות דתית שהולידה שרשרת אירועים אשר השפיעו על יהודים בעמק הריינוס ובאירופה המרכזית. על מנת להניע את אבירי צרפת שייטשו את בתיהם וייצאו למסע צליינות מזוין לירושלים נקט אורבן מספר טיעונים, וביניהם פנייה לתעוזתם הצבאית בעבר. במקום להרוג זה את זה, הציע, עליהם לקום, לגאול את כנסיית הקבר הקדוש ולהציל את אחיהם הנוצרים במזרח, הנטמאים ונטבחים בידי הכופרים. אם ילכו וינקמו מעשים ברבריים ואכזריים אלה, אזי יזכו לוחמי האל במחילה מטעם האפיפיור וייפטרו מן העונשים המגיעים להם על חטאותיהם. הבטחת האפיפיור שאם יצאו האבירים והברונים הצרפתים לחסל את אויבי המאמינים יוכלו לכפר על עברותיהם בעבר נשאה עמה מסר רב עצמה, מסר שהצלבנים יכלו לפרשו ולממשו בדרכים לא צפויות.<sup>2</sup>

\* מאמר זה מבוסס על הרצאה שנשאתי בכנס לציון תשע מאות שנה לגזרות תתנ"ו שנערך על ידי מרכז זלמן שזר ב־14-15 ביוני 1996 בירושלים.

1 על הנאום ראה: D. C. Munro, 'The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1096', *American Historical Review*, 11, 2 (January 1905), pp. 231-242; H. E. J. Cawdrey, 'Pope Urban II's Preaching of the First Crusade', *History*, 55 (1970), pp. 177-188

2 על התפתחות הרעיון של מלחמת קודש או מלחמה צודקת בתולדות הנצרות ראה: C. Erdmann, *The Origin of the Idea of Crusade*, trans. M. W. Baldwin and W. Goffart, Princeton 1977. ספרו רב ההשפעה של ארדמן המעיט בהשפעתו הישירה והלא צפויה של אורבן השני על עיצוב רעיון מסע הצלב, רעיון שייחס לקנוניסטים קדומים יותר. טיעונים משכנעים בזכות התזה שנאומו של אורבן השני היה הגורם העיקרי אשר יצר, כמעט יש מאין, את הרעיון החדש של מסע צלב ראה: J. Gilchrist, 'The Erdmann Thesis and the Canon Law, 1083-1141', P. W. Edbury (ed.), *Crusade and Settlement*, Cardiff 1985, pp. 37-45. על כך שיעדו של אורבן לא היה בעיקרו הגשת סיוע לנוצרים הביזנטים, כטענת ארדמן, אלא מלכתחילה לגאול את ירושלים מידי המוסלמים, ראה: J. Riley-Smith, *The Crusades: A Short History*, New Haven 1987, pp. 6-8.



על איזו סמכות דתית התבססה קריאה זו לצאת למסע מזוין של צליינות לירושלים? כיוון שהנאום יצא מפי האפיפיור, ניתן היה לחשוב כי סמכות האפיפיור בלבד היא שעמדה מאחורי הקריאה לאחוז בנשק ולעלות לרגל כדי לגרש את הכופרים. אבל כיצד זיהה קהל השומעים את הסמכות הדתית שמאחורי הדברים? רמז לכך אנו מוצאים בתיאורו הלטיני של רוברט הנזיר. לקראת סוף תיאורו מוסר רוברט כדברים האלה: 'כאשר אמר האפיפיור אורבן דברים אלה, ועוד רבים כמותם, בנאומו המהוקצע, הוא השפיע במידה כה מופלגת על מעייניהם של כל הנוכחים למען אותה מטרה, עד שקראו: "רצון האל הוא! רצון האל הוא! [דאוס וולט, דאוס וולט]".'

לאחר מכן, כך נמסר, המשיך האפיפיור ואמר: 'אחיי האהובים, היום מתגלה בכם מה שאמר האדון באוונגליון: "כי בכל מקום אשר שניים או שלושה ייקהלו בשמי, שמה אהיה אני בתוכם" [מתי יח, כ]. אילולא שכן ה' אלוהים ברוחותיכם, לא הייתם קוראים כולכם אותה קריאה עצמה. שכן, על אף שקריאה זו מפיות רבים יצאה, הרי שמוצאה אחד הוא. לפיכך אני אומר לעם כי האל, אשר נטע זאת בלבותיכם, משכה מתוכם...'<sup>3</sup>

של מי הייתה אפוא הסמכות שמאחורי קריאת האפיפיור? רצון האל כפי שמסרו האפיפיור, בתוקף סמכותו האפוסטולית בכנסייה פנימה? או שמא הייתה זו השראה ישירה של האל, שהייתה חזקה יותר מסמכות זו ובלתי נשלטת, שנודעה בדרך כלשהי, כדברי האפיפיור עצמו, לנושאי הצלב באופן בלתי אמצעי?

אם אמנם נחה רוח האל על האבירים שהאזינו לנאום, כפי שנרמז בפרשנותו של האפיפיור לפסוק מן האוונגליון, אין תמה שאותם האבירים עצמם – או אחרים שנמסר להם על אשר התרחש בקלרמון – החליטו לצאת ולהילחם באויבים אחרים של המאמינים, כדוגמת היהודים. וזאת אף על פי שלהלכה היו היהודים מוגנים מפני אלימות נוצרית על ידי מדיניות אפיפיורית שנקבעה מאות שנים קודם לכן ואף סמוך לתקופה הנדונה.

קיומו של להט דתי בלתי נשלט היה גורם חדש רב חשיבות שהבדיל בין שנת 1096 (תתנ"ו) לבין מלחמות שיזמו אפיפיורים קודמים נגד אויבי הנצרות. גורם שלילי חשוב בהקשר זה היה העובדה שאורבן השני מעולם לא אסר במפורש על שומעיו – או על מי שנעשו לימים למנהיגי מסע הצלב הראשון – לתקוף את היהודים. בעניין זה נבדל אורבן מקודמו, האפיפיור אלכסנדר השני, אשר ציין באיגרת שכתב לבישופים בספרד בשנת 1063 שיש להילחם בספרד אך ורק במוסלמים, ואילו על היהודים יש להגן.<sup>4</sup>

3 Robertus Monachi, *Historia Hierosolymitana*, I. 1–2 (RHC, occ., III, pp. 727–730)

4 H. Liebeschütz, 'The Crusading Movement in its Bearing on the Christian Attitude towards Jewry,' *JJS*, 10 (1959), p. 107

ראה: Sh. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews: Documents, 492–1404*, Toronto 1988, #37, pp. 35–36

זמן מה לאחר ועידת קלרמון שיגר אורבן איגרת לרוזנים הקטלאניים של בסאלו, אַמפּוריאס, רוסיון וסרדאניה ותבע מהאבירים הנוצרים לא רק לצאת ולהילחם באויבים שבמזרח, אלא גם לסייע לכנסייה שבקרבתכם ולגאול את כנסיית טרגונה (Tarragona). ברם הוא לא חזר באיגרת זו על דבריו של אלכסנדר השני בשנת 1063, ולא הזכיר לאנשי הכנסייה את חובת ההגנה על היהודים.<sup>5</sup>

לאור הלהט הדתי שעורר האפיפיור בשנת 1095 והעובדה שלא הזכיר במילה את חובת ההגנה על היהודים, יכלו האבירים והברונים, שלא היו אנשי כמורה, להסיק בנקל שאולי יודמנו להם בדרכם לירושלים אויבים אחרים, דהיינו יהודי אשכנז. כפי שציין ג'ונתן רייליסמית, בעיניהם של האבירים שבראש הצבאות והאספסוף, תוקפי קהילות עמק הריינוס בשנת תתנ"ו, לא היה הבדל רב בין הצורך לגמול ליהודים על רצח ישו בעבר לבין הצורך להכות באויבים המוסלמים במזרח. הכרח היה לנקום באלה גם באלה, במסגרת המוסד המוכר של נקמת דם – מאבק דמים על מנת לנקום באויבים – מוסד שהיה מוכר בחוגי האבירים הנוצרים.<sup>6</sup> פעולת נקמה זו בוצעה אף על פי שנגדה את כל כתבי החסות וחוקי הכנסייה, שכן האבירים היו סבורים שרוח האל שבקרבתם ציוותה עליהם לעשות זאת. 'רצון האל הוא, רצון האל הוא!'

עדויות לכך שהצלבים שפרעו ביהודי אשכנז ראו בהם אויבים קרובים, הראויים לנקמה, עולות מתיאורים ששמו דברים בפיהם של הצלבנים סמוך לפני הפרעות. מדיווחים אלה אנו למדים שבצאתם לערי עמק הריינוס זממו כמה מן הצלבנים לחסל כל יהודי שייקלע בדרכם והמציאו לעצמם הצדקה ברורה לכך. נאומים אלה הגיעו לידינו בשלושה תיאורים עבריים,<sup>7</sup> בתיאור הלטיני של האירועים בעיר רואן, פרי עטו

5 P. Kehr, *Papsturkunden in Spanien. I: Katalonien*, Berlin 1926, pp. 287–288

6 J. Riley-Smith, 'The First Crusade and the Persecution of the Jews', W. J. Shields (ed.), *Persecution and Toleration* (Studies in Church History, 21), Oxford 1984, pp. 51–72, esp. pp. 66–72; idem, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Philadelphia 1987, pp. 54–57

7 A. Neubauer and M. Stern, *Hebraische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Berlin 1892 [להלן: נויבאואר ושטרן]. לתיקונים למהדורת נויבאואר ושטרן ראה: [N.] Porjes, 'Les relations hebraïques des persécutions des Juifs pendant la première croisade', *REJ*, 25 (1892), pp. 181–201; 26 (1893), pp. 183–197; M. Brann, 'Besprechungen', *MGWJ*, 37 (1893), pp. 49–56, 103–104, 146–148, 197–200, 285–288, 342–344 הכרוניקות העבריות פורסמו, במהדורה לא מדויקת, על ידי א' הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תש"ו [להלן: הברמן]. באשר ליחסים הטקסטואליים בין שלוש הכרוניקות ואמינותן ההיסטורית ראה: A. Sapir Abulafia, 'The Interrelationship Between the Hebrew Chronicles on the First Crusade', *Journal of Semitic Studies*, 27 (1982), pp. 221–239; I. G. Marcus, 'From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots', *Prooftexts*, 2, 1 (January 1982), pp. 40–52 והעלילות: סיפורי קידוש השם בהקשרם התרבותי-החברתי, ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 169–171. רוברט חזן טוען, אך ללא ניתוח טקסטואלי מספיק, כי תיאורו של הראב"ן – הכרוניקה היחידה שחברה בידי אחד מגדולי ישראל – איננו אלא קיצור של הכרוניקה הקרויה על שם ר' שלמה בר' שמשון;

של גיבר מנוזן (Guibert de Nogent), וכן בקטע עברי משל עובדיה הגר מן הגניזה הקהירית. וכך אנו קוראים סמוך לסיומו של התיאור המיוחס לר' שלמה בר' שמשון:

ויהי כעברם דרך העיירות אשר שם יהודים, אמרו אחד לחברו: הנה אנחנו הולכים בדרך רחוקה לבקש בית התרפות ולנקום נקמתנו מן הישמעאלים, והנה היהודים היושבים בינינו אשר אבותיהם הרגוהו וצלבוהו חינם. ננקמה מהם תחילה ונכחידם מגוי ולא יזכרו שם ישראל, או יהיו כמונו ויודו בן הנידה.<sup>8</sup>

שורות ספורות אחרי דברים אלה, בקשר לנאומו של האפיפיור, הנמסר אף הוא באותו תיאור עברי, אנו קוראים: 'למה זה הם טרודים להלחם עם ישמעאלים סביבי ירושלים, הלא ביניהם עם שאינם חוששין ליראתם, ואף כי אבותם תלו את אלוהיהם, למה נחיה אותם ולמה תהיה חנייתם בינינו? נתחיל בראשם סייפינו, ואחר כך נלך בדרך תעותינו'.<sup>9</sup> נאומים דומים מיוחסים לצלבנים אצל הראב"ן ובכרוניקה האנונימית ממיינץ.<sup>10</sup> נוסף על גרסאות הנאום בשלוש הכרוניקות העבריות הגיעה לידינו גרסה עברית אחרת הכלולה בחיבורו של עובדיה הגר, והיא שופכת אור נוסף על המנטליות של הצלבנים. בדבריו (כפי ששוחזרו בידי אלכסנדר שייבר) מייחס להם עובדיה את ההגיגים הבאים:

[וכאשר נשאו לבם] ללכת אל ירושלם  
[וידבר איש אל ר]עהו לאמר: למה זה אנחנו  
[הולכים לארץ רחוקה אל] אויבינו, והנה בארצותינו  
[ובערינו יושבים]ם אויבינו ושונאי  
[דתנו, למה נעזוב אותם עם נשינו?  
[והקול נשמע ב]מחנות האפרנגיים...<sup>11</sup>

ראה: R. Chazan, 'The Deeds of the Jewish Community of Cologne', *JJS*, 35 (1984), pp. 185–195; idem, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley 1987, pp. 40–49, 308–309. ברם אם תיאורו של הראב"ן איננו אלא קיצור תיאורו של ר' שלמה בר' שמשון, ראוי היה שמבנהו הספרותי יהיה דומה: שתי חטיבות, בתחילה פעילות פוליטית ובעקבותיה קידוש השם; אך אין לגלות בו מבנה כזה. וראה להלן, הערה 14. באשר לטיבם העובדתי או הספרותי של שלושת הטקסטים ראה: I. G. Marcus, 'Review of Chazan, *European Jewry*', *Speculum*, 64 (1989), pp. 685–688; J. Cohen, 'Review of Chazan, *European Jewry*', *American Historical Review*, 93 (1988), pp. 1031–1032; R. Chazan, 'The Facticity of Medieval Narrative: A Case Study of the Hebrew First Crusade Narratives', *AJS Review*, 16 (1991), pp. 31–56.

8 נויבאואר ושטרן, עמ' 1; הברמן, עמ' כז, ושם הטקסט משובש: 'בבן הזימה'.

9 נויבאואר ושטרן, עמ' 4; הברמן, עמ' כז. לביטוי 'בראשם סייפינו' ראה: משנה, סנהדרין ז, ג ('היו מתיזין ראשו בסיף').

10 על קונטרס הראב"ן ראה: נויבאואר ושטרן, עמ' 36–37; הברמן, עמ' עב. על הכרוניקה האנונימית ממיינץ ראה: נויבאואר ושטרן, עמ' 47; הברמן, עמ' צג.

11 A. Scheiber, 'Ein aus arabischer Gefangenschaft befreiter christlicher Proselyt in Jerusalem', *HUCA*, 39 (1968), p. 170. וראה: J. Prawer, 'The Autobiography of Obadyah the Norman'.

מצויה גם עדות לטינית המאששת את קיומו של דפוס מחשבה כזה בקרב הצלבנים. אב המנזר גיבר מנוזן, באוטוביוגרפיה שלו, מספר על מאורע שהתרחש בעיר רואן שבנורמנדיה: 'אחרי שעברנו מרחקים גדולים חפצים אנו לתקוף את אויבי האל במזרח, אף על פי שהיהודים, שהם הרעים באויבי האל מכל הגזעים, מצויים לנגד עינינו. נמצא שעבודתנו נעשית במהופך'.<sup>12</sup> גם כאן אין הצלבנים מבחינים בין היהודים, אויבי האל מבית, לבין אותם אויבים שבמזרח. קשה שלא להסיק כי מאחורי מעשי הטבח ביהודים עמדו מניעי נקמה, וכי האבירים שהנהיגו את ההתקפות<sup>13</sup> התפתו מתוך להט אמונתם להכריע על פי דעתם שלהם מי הוא אויב האל ומה העונש הראוי לו.

כותבי הכרוניקות העבריות של שנת תתנ"ו סברו שגם יהודי עמק הריינוס, ולא רק הצלבנים, פעלו בהשפעתה של התלהבות דתית. על פי הבנתם הסיבה שהיהודים בחרו שלא לנקוט, כדרכם, אמצעי הגנה פוליטיים ואף צבאיים נעוצה הייתה בתחושתם שהם מבינים את רצון ה'; בשעה זו, כך היו משוכנעים, ה' איננו רוצה אלא בהקרבת ילדיהם על מזבח אמונתם ובמעשי קידוש השם.<sup>14</sup>

כיצד ידעו היהודים שה' תובע מהם הקרבה עצמית זו? נראים הדברים שהם ניחנו בהבנה אימננטית, אינטואיטיבית, של הרצון האלוהי. רעיון זה משתקף בסיפור המסופר על צעיר, ברוך בן יצחק שמו, אשר שמע לטענתו קול בכייה בבית הכנסת. אולם התברר שאין שם איש, ומכאן הסיק כדלהלן: 'ויהי כאשר שמענו אלו דברים ונפלנו על פנינו ואמרנו: אהה, יי אלהים, האתה עושה את שארית ישראל כלה? וילכו ויגידו קורותם לאחיהם שבחצר הפחה ובחדרי ההגמון, וידעו כי היתה גזירה מאת יי...'.<sup>15</sup>

A Convert to Judaism at the Time of the First Crusade', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass. 1979, pp. 110–132

12 'Cum ante oculos nostros sint Judei, quibus inimicitior existat gens nulla Dei' (Guibert de Nogent, *De vita sua*, II, 5 [M. Bouquet (ed.), *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, XII, p. 240])

13 על כך שהפרעות נגד היהודים לא היו אירועים 'עממיים', ללא הנהגה מכוונת, ראה מאמרו של ריילי-סמית (לעיל, הערה 6), עמ' 54–56, ובספרו (לעיל, הערה 6).

14 ראה מאמרי ב-*Proof texts* (לעיל, הערה 7). על אף שהמבנה הנרטיבי של שלב פוליטי ובעקבותיו שלב של קידוש השם מודגש במיוחד בתיאור המיוחס לר' שלמה בר' שמשון, הוא מצוי במידת מה גם בכרוניקה האנונימית ממיינץ, שלא כדעתו של חזן. לשלב הפוליטי ראה: נויבאואר ושטרן, עמ' 49 (וורמייזא), עמ' 51–53 (מיינץ); הברמן, עמ' צו (וורמייזא), עמ' צח-ק (מיינץ). שלב קידוש השם: נויבאואר ושטרן, עמ' 50–51 (וורמייזא), עמ' 54–57 (מיינץ); הברמן, עמ' צו-צז (וורמייזא), עמ' קא-קד (מיינץ). בשני המקרים, כמו בתיאור של ר' שלמה בר' שמשון, נקודת המפנה בין שני השלבים מאופיינת במודעות שה' רוצה במותם של היהודים על קידוש השם. להערותיו של חזן ראה בספרו (לעיל, הערה 7), עמ' 308–309 הערה 21.

15 נויבאואר ושטרן, עמ' 5; הברמן, עמ' כח-כט. והשווה לסיפור, המופיע גם בכרוניקות הלטיניות וגם בעבריות, על הפרשנות שנתנו הנוצרים להתנהגותו של אווז כאות לרצון האל שייצאו למסע צלב. ראה: Albertus Aquensis, *Historia Hierosolymitana, Liber Primus Christianae Expeditionis*, I, XXX (RHC, occ., IV, p. 295); Guibert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, I, XXXII (RHC, occ., IV, p. 251); נויבאואר ושטרן, עמ' 4, 51; הברמן, עמ' כח, צח.

כל שלוש הכרוניקות טוענות, כבמעשה ברוך בן יצחק, שהיהודים מודעים לרצון האלוהי. בתיאורו של ראב"ן למשל מצינו: 'וישבו... מהר לעשות רצון יוצרם ולא רצו לברוח החוצה להחיות חיי שעה...'<sup>16</sup> גם בעל הכרוניקה האנונימית ממיינץ מניח שהיהודים יודעים את רצון ה': 'כשראו בני ברית קודש כי נגזרה הגזירה ונצחום האויבים, וצעקו כולם...'<sup>17</sup>

מן הכרוניקות העבריות עולים סימנים נוספים לכך שהנוצרים ייחסו למעשה תכנים שונים לרצון האל. הם טענו למשל כי 'כל איש אשר יהרוג יהודי אחד ימחלו לו כל עוונותיו'.<sup>18</sup> אמנם האפיפיור אורבן השני הבטיח לנוצרים מחילת עוונות בשכר מלחמתם במוסלמים, אך אין בדבריו ולו רמז קל ביותר לקשר בין גמול זה לבין הריגת יהודים, האויב שמקורב. מסתבר שאם יכלו הצלבנים להשוות בין האויבים היהודים לאויבים ה'תורכים' ולראות בשניהם בני מוות, הם יכלו גם להעלות על דעתם שיזכו באותו גמול עצמו על הריגת אלה או אלה. גם כאן מתגלה לנו כוח הדמיון הספונטני של התקופה, הניזון מן האמונה שכל צד מסוגל לדעת באורח ישיר ובלתי אמצעי את רצון האל.

כל הכרוניקות מעידות אפוא על התגברות של להט דתי קיצוני שגרם הן ליהודים והן לנוצרים לחוש כי הם יכולים לדעת ישירות את רצון האל. היו צלבנים אשר רצחו יהודים או כפו עליהם המרת דת על יסוד תחושה זו, והיו יהודים ששחטו את בני משפחותיהם ואת עצמם כקרבנות.

חשוב היה ליהודים שמתו על קידוש השם לדעת שמן השמים נגזר עליהם להרוג את בני משפחותיהם ואף את עצמם. הדגם הספרותי שעמד לנגד עיניהם היה זה של התנהגות הכוהנים בבית המקדש, התנהגות שהייתה מוצדקת רק כאשר נגזר מלפני ה' שבית המקדש ייחרב או שמגני מצדה יובסו לאחר נפילת ירושלים עצמה. על פי מסורות ספרותיות אלו מותר היה – ואף הכרחי – שיהודים מסוימים יאבדו עצמם לדעת ואף יהרגו זה את זה משגזר ה' שעל המקדש להיחרב. יהודי אשכנז שמתו על קידוש השם הכפיפו את עצמם לתקדים הספרותי הקדום משל כאילו היה הלכה פסוקה, ובעשותם כך הם התנהגו גם על פי המסורת הכתובה על מצדה שנשתמרה ב'ספר יוסיפון', או – ואפשרות זו היא הסבירה יותר – על פי מסורת בעל פה על התנהגות הכוהנים בימי קדם.<sup>19</sup>

הרעיון שהיהודים ניחנו בכוח אינטואיטיווי לפענח את רצונו של האל תופס מקום מרכזי בהגותם של חסידי אשכנז. מקורה של הסמכות הדתית בחסידות אשכנז מושתת

16 נויבאואר ושטרן, עמ' 39; הברמן, עמ' עה.

17 נויבאואר ושטרן, עמ' 53; הברמן, עמ' ק.

18 נויבאואר ושטרן, עמ' 48; הברמן, עמ' צד.

19 ראה: י' בער, 'מבוא לספר גזירות אשכנז וצרפת', הברמן, עמ' ד; א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש, קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 102-105; D. Goodblatt, 'Suicide in the Sanctuary: Traditions on Priestly Martyrdom', *JJS*, 46 (1995), pp. 10-29

על יכולתו של החסיד הבקי או של החכם להבין את רצון הבורא. ובך מצינו למשל בספר חסידים' בנוגע לחוטאים לעומת צדיקים: 'כשיבא לידך שום דבר שלא ברצון הקב"ה או שיש לך דבר שהוא רצון הקב"ה...';<sup>20</sup> או: 'הרי לא נקראו חכמים אלא עושים רצון הקב"ה'.<sup>21</sup> ובמקום אחר: 'כשאדם חוטא יש להצדיק להצטער על שאין רצון הבורא בו...'.<sup>22</sup> גם ב'ספר הרוקח' לר' אלעזר בר' יהודה רווח הביטוי 'רצון הבורא', בהתייחס לתביעת ה' מן החסיד מעל ומעבר למה שנתבע ממנו על פי ההלכה, דהיינו המונח נוגע לדרישות המיוחדות של החסידות.<sup>23</sup>

וכי כיצד יודעים החסידים שהם 'עושים רצון הקב"ה'? מצויים בידינו סימנים לכך שאחדים מן החסידים או החכמים למדו כללים מיוחדים או דרכי פרשנות מקראית המכוונים לחשוף את רצון הבורא, אשר נתגלה להלכה בשעת מתן תורה במעמד הר סיני.<sup>24</sup> בנוסף על תפיסה זו בדבר גילוי אזורי של רצון ה' הנסתר עולה מקטעים מסוימים בספר חסידים' הרעיון של השראה דתית אימננטית וספונטנית העומדת לכל הפחות לרשותו של החכם. מצינו למשל פעמים אחדות בספר חסידים' שהחסיד פונה אל החכם בשאלה בניסוח הרומז כאילו דיבר עם ה': 'וכן חכם ששואלים ממנו דבר שאינו יודע, ומיד כשאותו שאלו מיד [על] חכם צלחה רוח החכמה ויודע את השאלה, הרי חפץ הקב"ה שיגיד לו...'.<sup>25</sup> ובמקום אחר מדגיש המחבר: 'לא יהרהר האדם אחרי בוראו אלא אם יש לו שום ספק על הבורא, ידבר לפני החכם הבקי בעניין הבורא...'.<sup>26</sup> בין גזרות תתנ"ו לחסידות אשכנז מפרידים שני דורות בקירוב, ושתי התופעות שייכות לאותו האזור – ערי עמק הריינוס ורגנסבורג. קיימות זיקות בין אירועי תתנ"ו לבין חסידי אשכנז אשר לא נחקרו כדבעי. מדי פעם מוצאים אנו רמזים לזיקות מעין אלו. למשל בספר חסידים' מניח המחבר שהוא ושאר החסידים אינם חיים בתקופה של גזרות, אך הם מודעים תמיד לתקופה כזאת: 'תחשוב אילו היתה בשעת השמד הרי היה לך ייסורין או מוות בעבור הקב"ה... וכל שכן זה הדבר שאינו כל כך גדול שמתגבר עליך יצרן'.<sup>27</sup> על פי השקפה זו חסיד הוא יהודי הנכון תמיד לאבד עצמו לדעת אך הנסיבות אינן מחייבות אותו לעשות כך. בינתיים עליו ללמוד קל וחומר מן הנהרגים על קידוש השם איך להיות חסיד. החסידות תובעת ממנו שיכבוש את יצרו על ידי מעשי חסידות, ואורח חיים כזה הוא כעין קידוש השם שלא בשעת השמד.

20 ספר חסידים, מהדורת י' ויסטיניצקי, פרנקפורט ע"צ מיין תרפ"ד, סי' ב, עמ' 4. מהדורת ויסטיניצקי מבוססת על כ"י פרמה. וראה: א' מרקוס (עורך), ספר חסידים, כ"י פארמה H3280, ירושלים תשמ"ה, מראי המקומות להלן הם במהדורת ויסטיניצקי.

21 ספר חסידים, סי' יג, עמ' 11.

22 שם, סי' קיד, עמ' 58.

23 ספר הרקח, פאנו רס"ה, ירושלים תש"ך, הקדמה והלכות חסידות.

24 ספר חסידים, סי' תשצו, עמ' 200.

25 שם, סי' תשצד, עמ' 199.

26 שם, סי' תתקכח, עמ' 328.

27 שם, סי' ב, עמ' 4-5. וראה: ח' בן ארצי, 'הפרישות ב'ספר חסידים'', דעת, יא (תשמ"ג), עמ' 39-45.



נוסף על השוואה סתמית זו בין השמד בשנת תתנ"ו לבין החסידות, 'ספר חסידים' גם מתייחס לאירועים ספציפיים שהתרחשו בעת הפרעות, כפי שהוכיח יוסף חקר.<sup>28</sup> מסיפורים אלה מתברר שחסידי אשכנז היו מודעים למה שהתרחש שני דורות לפני זמנם.

מהשוואת שלוש התופעות ההיסטוריות האמורות – אמונת הצלבנים שהם יכולים לדעת את רצון האל ולהרוג יהודים בדרכם לירושלים; אמונת היהודים הנטבחים שהם מודעים לרצון ה', התובע מהם להרוג זה בזה ולאבד עצמם לדעת שעה שקהילתם נחרבת, כדוגמת כוהני המקדש; ואמונתם של חסידי אשכנז שהם מסוגלים לחשוף את סתרי רצון הבורא – עולות מספר מסקנות היסטוריות. הואיל והטבח ביהודי עמק הריינוס לא נבע ממדיניות נוצרית רשמית או מדוקטרינות כנסייתיות, אלא היה פרק ייחודי, ללא תקדים, תוצאה של להט דתי קיצוני בקרב נושאי הצלב, מסתבר שאין לראות במאורעות תתנ"ו/1096 נקודת מפנה בתולדות אירופה הנוצרית – לפחות לא בכל הקשור למוסדות הנוצריים הרשמיים. זכרו של הלהט האנטי יהודי נשתמר בעיקר הודות ליהודי עמק הריינוס, שקורות הזמנים ההם נחרתו עמוק בזיכרונם ההיסטורי הקולקטיבי. תרמו לכך כרוניקות עבריות, ובייחוד פיוטים ורשימות 'יזכור' של קדושים שנקראו בעל פה בבתי הכנסת ביום השנה למאורעות, שחל בשלהי האביב.<sup>29</sup> ואילו בקרב הנוצרים היה המשך לאידאולוגיה האנטי יהודית החדשה רק אצל הנזיר הציסטרציאני רודולפוס (Rodulphus), שניסה להסית לחידוש הפרעות ביהודים בשנת 1146. הפעם, שלא כבשנת תתנ"ו, הוא נבלם מיד על ידי ראש המסדר הציסטרציאני, ברנאר מקלירוו, והגזרות לא חזרו אלא כעבור חמישים שנה.<sup>30</sup> בדומה למורת רוחו של ברנאר מקלירוו מן ההתנפלות הצלבנית על היהודים בתתנ"ו, כך היו יהודים שזכרו בטרוניה מסוימת את תוצאות דבקותם הדתית של קדושי תתנ"ו. הערה מפורסמת ביותר ברוח זו מצינו בפירושם של בעלי התוספות לבראשית ט, ה:

ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש... ומעשה ברב אחד ששחט הרבה תינוקות בשעת השמד, כי היה ירא שיעבירום על דת. והיה רב אחד [או: אחר] עמו והיה כועס עליו וקוראו 'רוצח' והוא לא היה חושש. ואמר אותו רב, אם כדברי, ייהרג אותו רב במיתה משונה. וכן היה, שתפסוהו עכו"ם והיו פושטין עורו

28 ספר חסידים, סי' קצה, עמ' 75, סי' תתתשכב, עמ' 465. וראה: י' חקר, 'לגזרת תתנ"ו (1096)', ציון, לא (תשכ"ז), עמ' 229-230.

29 לרשימה חלקית של פיוטים על תתנ"ו ראה: גרוסמן (לעיל, הערה 19), עמ' 102-103; S. Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, Berlin 1898, p. 5 (Worms), p. 8 (Köln), p. 10 (Mainz).

30 ראה: ר' אפרים מבונא, 'ספר זכירה', אצל: נויבאואר ושטרן, עמ' 59; הברמן, עמ' קטז; וכן: D. Berger, 'The Attitude of St. Bernard of Clairvaux Toward the Jews', *PAAJR*, 40 (1972), pp. 89-108.

ונותנין חול בין העור והבשר. ואחר כך נתבטלה הגזירה, ואם לא שחט אותן התינוקות היו ניצולין.

העובדה שהקדושים נשענו בהתנהגותם על מסורות ספרותיות קדומות ועל פרשנותם האישית, ולא על פוסקי ההלכה המקובלים בזמנם, עוררה תהיות מסוימות.<sup>31</sup> באשר לחסידי אשכנז, הם הפנימו את האידאולוגיה של קדושי תתנ"ו בדבר התגלות רצונו הנסתר של הבורא בהשראה אישית, שכן אלה גם אלה שאבו מאותן מסורות ארץ ישראליות ודרום איטלקיות.<sup>32</sup>

התופעות שבהן עסקנו התבססו על אמונה ספונטנית, קצרת טווח, בדבר יכולת לדעת את רצון האל. אולם אף על פי שאמונה זו לא האריכה ימים, המעשים שנעשו מכוחה נמשכו, כמו מעשי השחיטה וההתאבדות בעת גזרות<sup>33</sup> והמנהגים של חסידי אשכנז.

31 ראה: דעת זקנים על בראשית ט, ה (ליוורנו תקמ"ג, דף ד ע"ב). על פסקה זו ראה: ד' ברגר, 'חקר רבנות אשכנז הקדומה', תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 484, הערה 6; H. Soloveitchik, 'Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example', *AJS Review*, 12 (1987), p. 210 n. 8; גרוסמן (לעיל, הערה 19), עמ' 107. גרוסמן מתווכח, ובצדק, עם גישתו של סולוביצ'יק, המתבססת על זו של יעקב כ"ץ. ראה: י" כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א, עמ' 92. ולאחרונה ראה: י"י יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 73.

32 ראה: R. Chazan, 'The Early Development of Hasidut Ashkenaz', *JQR*, 75 (1985), pp. 199–211. חזן מקשר בין תתנ"ו לבין חסידי אשכנז בעניין רצון הבורא, אך איננו חוקר תקופות קדומות יותר בדרום איטליה או בארץ ישראל. על השורשים הקדומים יותר ראה: ר' בונפיל, 'בין ארץ ישראל לבבל', שלם, ה (תשל"ז), עמ' 1–30.

33 למשל הטבח ביורק בשנת 1190 ופרעות מסע הצלב של הרועים בצרפת. ראה: ר' אפרים מבונא אצל: R. B. Dobson, *The Jews of Medieval York and the Massacre of March 1190* (Borthwick Papers, 45), York 1974; M. Barber, 'The Pastoureaux of 1320', *Journal of Ecclesiastical History*, 32 (1981), pp. 143–166; D. Nirenberg, *Communities of Violence*, Princeton 1996, esp. pp. 43–68.

## השפה והסמלים של הכרוניקות העבריות בימי מסעי הצלב

ישראל יעקב יובל

ברגעים הדרמטיים הראשונים לאחר הירצחו של ראש ממשלת ישראל, יצחק רבין ז"ל, הוקרנה בערוץ הראשון של הטלוויזיה הישראלית שוב ושוב גרסתה של אישה שהייתה עדת ראייה למתרחש. היא קבעה בידענות ובביטחון גמור: 'לרבין לא קרה כלום, רבין לא נפגע'. מקרה זה ממחיש עד כמה מפוקפקת היא האמינות אף של עד ראייה, קל וחומר של עד מפי עד. ואם בתקשורת אינסטנט כן, במקורות היסטוריים מגמתיים על אחת כמה וכמה. ההיסטוריון החותר בכל מאודו להגיע אל צור מחצבתם של המקורות צריך לתת דעתו לאפשרות שהטעות, ההזיה, הבדיה או סתם אי הידיעה מצויות כבר ב־Urtext עצמו, בעד הראייה הראשון, במקור כל המקורות, שלעיתים הוא מקור כל השיבושים. כדי לחשוף זאת לא די בביקורת פילולוגית ובביקורת הטקסט. הכרחי לשקול גם שיקולים ספרותיים ותרבותיים לשם ליבון האפשרות שמא עיצוב העובדות וארגון נועד להשיג מטרות אסתטיות, אידאולוגיות או רגשיות, לאו דווקא לספר את העובדות לאשורן. עדת הראייה לרצח רבין ביקשה הרי להתמסר למשאלת לבו של עם שלם.

הספקנות היא לחם חוקו של ההיסטוריון בכל הדורות, ואולם לאחרונה התגברה מגמה המבקשת לראות בכל מקור היסטורי סיפור סובייקטיבי המייצג את האמת הספרותית שלו.<sup>1</sup> האמת ההיסטורית הופכת בכך להיות שפחתה של האמת הספרותית, שתוקפה העובדתי מוגבל ויחסי. מגמה זו של ביקורת המקורות הגיעה גם לחקר הכרוניקות של תתנ"ו. אחרי הפולמוס על עצם שאלת אמינותן של הכרוניקות בין שני חוקרים מובהקים של התקופה, איבן מרקוס ורוברט חזן,<sup>2</sup> העלה לאחרונה גרמי

1 H. White, 'The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory', idem, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore 1987, pp. 26–57; J. Appleby, L. Hunt and M. Jacob, *Telling the Truth about History*, New York and London 1994, pp. 198–237

2 R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley 1987, pp. 40–49; עמדת חזן: 40–49 pp. and n. 21; idem, 'Facticity of Medieval Narrative: A Case Study of the Hebrew First Crusade Narrative', *AJS Review*, 16 (1991), pp. 31–56; idem, 'Representation of Events in the Middle Ages', A. Rapoport-Albert (ed.), *Essays in Jewish Historiography in Memoriam Arnaldo I. Marcus*, 'From עמדת מרקוס: *Dante Momigliano 1908–1987*, Middletown 1988, pp. 40–55

כהן את הוויכוח הזה על מסלול נועז יותר.<sup>3</sup> הוא ביקש לבחון את האפשרות שהכרוניקות הן בדיה ספרותית שנוצרה דור אחד ויותר אחרי המאורעות עצמם, ושנועדה להציג את גרסת דור הניצולים על המאורעות. גרסה זו לדעת כהן טומנת בחובה גם ביקורת מרומזת על התנהגותם של מקדשי השם. אמנם כהן אינו שולל כליל את האפשרות שהתיאורים הספרותיים של הכרוניקות יכולים להלכה לשקף את המציאות כהווייתה, אלא שלדעתו אפשרות זו נמצאת מחוץ לאופק ראייתו של ההיסטוריון, שאין לפניו אלא מקורות מאוחרים המלמדים על עולמו של הדור שלאחר האסון, לא על האסון עצמו.

מאמרו של כהן מצטיין ברגישות ספרותית, מקוריות ולמדנות, ויש להחשיבו כפריצת דרך של ממש בהבנת הכרוניקות. עם זאת כבר הבעתי את דעתי שפה ושם קרה לכהן מה שקורה לכל יוצר חדשן: הוא נסחף לעתים אחר חידושו ומפריז בפרשנות יתר.<sup>4</sup> אני רוצה לפתוח את מאמרי בשתי דוגמאות נוספות לכך.

כהן דן בפרוטרוט במאורע שהתרחש בעיר קסנטן (Xanten) 'בערב שבת בין השמשות'.<sup>5</sup> הוא הסיק מציון זמן זה ש'המקור מהסס בעניין הזמן... האם מדובר ביום שישי או בשבת?'.<sup>6</sup> היסוס זה משקף לדעתו את המגמה הכללית של המספר להציג את קידוש השם באור אמביוולנטי. אף על פי שיהודי המקום קידשו את השם – מעשה שאמור היה להביאם אל גן העדן ואל עולם שכולו שבת – 'עדיין חושך בעולם, טרם הגיע יום השבת האמיתי'. ברמיזה המספר לאפשרות שקידוש השם נעשה בשבת רואה כהן ביקורת עקיפה על חילול שבת, שהרי השחיטה אסורה בשבת.

פרשנות זו מיוסדת בהכרח על ההנחה שבכל ימות השבוע חייב אדם כביכול לקפח את חייו למען אמונתו, אך בשבת – בגלל קדושת היום – חובה זו בטלה ומבוטלת. והלוא מכאן עולה שחילול שבת חמור יותר מפיקוח נפש! אפשר אפוא שאי הבהירות

Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of 1096 Crusade Riots', *Speculum*, 64 (1989), pp. 685–688; *Prooftexts*, 2 (1982), pp. 40–52; וכן מאמרו 'History, Story and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture', *Prooftexts*, 10 (1990), pp. 365–388. ג' כהן נזקק אף הוא לוויכוח זה בביקורתו על ספרו של חזן: *American Historical Review*, 93 (1988), pp. 1031–1032. בשוליו של ויכוח זה, אולי באחריתו, ראוי לציין כי הצדדים קרובים זה אל זה בדעותיהם יותר ממה שעולה מהצהרותיהם. ראה למשל את ניתוחו האחרון של חזן לפרשת בלוא: R. Chazan, 'The Timebound and the Timeless: Medieval Jewish Narration of Events', *History & Memory*, 6 (1994), pp. 5–34.

3 ג' כהן, "גזירות תתנ"ו": המאורעות והעלילות: סיפורי קידוש השם בהקשרם התרבותי-חברתי, ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 169–208.

4 י"י יובל, "נקמת ה' היא נקמת היכלו": היסטוריה ללא חרון וללא משוא פנים, ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 406–411.

5 א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"א, עמ' מח-מט [להלן הברמן]; A. Neubauer and M. Stern, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge* (Quellen der Geschichte der Juden in Deutschland, 2), Berlin 1892, pp. 21–22 [להלן נויבאוור ושטרן].

6 כהן (לעיל, הערה 3), עמ' 178.

בנוגע לזמן המאורע, אם היה לפני כניסת השבת או אחריה, נובעת בפשטות מכך שבימי הקיץ נהגו באשכנז לקבל את השבת מבעוד יום.<sup>7</sup> זאת ועוד, ציון הזמן הלימינלי שבין יום שישי לשבת יכול היה לעורר דווקא אסוציאציה חיובית לעשרת פלאי הטבע (פי הארץ, פי הבאר, פי האתון, הקשת והמן וכו') שנבראו 'בערב שבת בין השמשות'.<sup>8</sup> תדע שכן הוא, שהרי בסוף אותו מעשה נאמר: **זבערב שבת בין השמשות** הקריבו עצמם קרבן לפני יי במקום תמיד של בין הערביים... ובאו כולם ששים ושמחים לפני אל רם ונשא... ועליהם ניבא הנביא "עין לא ראתה אלהים זולתך". קשה למצוא בלשון זו בסיס לטענה, שברפרוף שבין ערב שבת לשבת ביקש המספר לרמוז שמקדשי השם בקסנטן חיללו את השבת.<sup>9</sup> לאמתו של דבר שעת הדמדומים נועדה לשוות למעשה מעמד של קרבן תמיד של בין הערביים.

ועוד דוגמה. ראש החבורה מתאר את הגזירה הממשמשת ובאה על קהל קסנטן במילים אלה: 'אבל גזירה גזירה ונעשית **כמין מחבת נחושת** בינינו לאבינו שבשמים וסתם תפלתנו ולא מצאנו מליץ יושר אחת מני אלף'. כהן פירש את הדברים כניסיון של המספר המאוחר להטיל דופי במקדשי השם בקסנטן:

השוואת הגזירה ליכמין מחבת נחושת' בין הרוגי זנטש לאביהם שבשמיים, מרמזת למחבת הברזל בנבואתו של יחזקאל ולמימרא התלמודית (ברכות לב ע"ב): 'וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים שנאמר (יחזקאל ד, ג) ואתה קח לך מחבת ברזל ונתתה אותה קיר ברזל בינך ובין העיר'. אך מעניינת ההחלפה של מחבת הברזל ב**כמין** מחבת נחושת בסיפורנו... ייתכן שבהעדפתו את הנחושת רומז המספר גם לנחש הנחושת המקראי. חז"ל הסבירו, שמה עשה את הנחש מנחושת בגלל שאותו פסל היה סימן לעבודה זרה... הניתן להשליך מכאן, שהמחיצה בין יהודי זנטש ובין האל נעשתה מנחושת (ולא מברזל) בשל חטא של עבודה זרה?<sup>10</sup>

על שאלתו זו של כהן אני מבקש לענות בשלילה. החלפת 'מחבת הברזל' שביחזקאל ב'**מחבת נחושת**' אינה טומנת בקרבה אסוציאציה ביקורתית, כי אם להפך, לפנינו רמיזה לטקסט אחר, חיובי בתכלית, שעמד לנגד עיניו של מחבר הכרוניקה. בסיפור 'האם ושבעת בניה' שב'ספר יוסיפון' מסופר שלאחר שהבן הראשון סירב לאכול מבשר החזיר

7 יי כ"ץ, "מעריב בזמנו ושלא בזמנו": דוגמא לזיקה בין מנהג, הלכה וחברה, ציון, לה (תש"ל), עמ' 35-60. נדפס בשנית: הנ"ל, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ד, עמ' 175-200.

8 משנה, אבות ה, ו.

9 בניתוחו את סיפור התאבדותו של הפרנס יצחק בן דוד על ידי הצתת בית הכנסת במיינץ בליל שבעות מתעכב כהן על העיתוי הזה ומקשרו למעמד הר סיני שבו התגלה האל 'מתוך האש' (כהן [לעיל, הערה 3], עמ' 194). המחבר מדגיש שהמעשה אירע 'בחצי הלילה', ואינו טורח להסתיר את חילול החג. מכאן שבעיניו מצוות קידוש השם דוחה שבת וחג.

10 כהן (לעיל, הערה 3), עמ' 180.

קצף המלך מאוד, ויצו להביא מחבת נחושת, וישימו אותה על האש, ויאמר לכרות את לשונו ואת ידיו ואת רגליו ואת עור אשר בראשו ויתן אותם על המחבת אשר על האש.<sup>11</sup> מחבת הנחושת היא אפוא סמל מובהק של קידוש השם.

בשתי הדוגמאות האמורות ניתן אפוא להציע פרשנות אלטרנטיבית המיוסדת על אותה שיטה עצמה שכהן התווה, כלומר להניח לתודעת הקורא לזרום עם האסוציאציות שהטקסט מעורר לכיוונים שונים. שיטת פרשנות זו עלולה אמנם להביא לאפשרויות מגוונות ולקישורים מופלגים, אולם ההפלגה עצמה נראית לי תהליך פרשני הכרחי. רק באמצעותה נרגיל את אוזנינו לשמוע את אוושות הטקסט, להציץ בין קפלי מילותיו, לחזות בתמונותיו ולזהות את המשקעים הנעלמים הצפונים בו. שיטת כהן חיונית במיוחד בשעה שאנו באים לקרוא בטקסטים היהודיים של ימי הביניים על רקע סביבתם. מקורות אלה אינם רוצים ואף אינם יכולים לזהות את מקורות יניקתם. שום תרבות אינה ששה להודות בריש גלי ובפה מלא בחשיפתה להשפעות חיצוניות, על אחת כמה וכמה לא היהדות כלפי הנצרות. ואכן פרשנותו של כהן לכרוניקות של תתנ"ו מצביעה על קרבה אינטימית של השפה היהודית לשפה הנוצרית ועל הפנמה יהודית של הסמלים הנוצריים.<sup>12</sup> שפת הסמלים חושפת שדות מבע משותפים ליהודים ולנוצרים הרבה יותר ממה שמעלה היריבות הדתית המוצהרת והגלויה. כך למשל כשהכרוניקאי היהודי מדבר על חיקו של אברהם כעל מקומם בשמים של הנהרגים על קידוש השם,<sup>13</sup> הוא מתייחס אל סמל דתי שיש לו היסטוריה יהודית ונוצרית, ארוכה ומשותפת. חיקו של אברהם נזכר לראשונה בסיפורו של לזרוס העני בלוקס טז, ובימי הביניים הפך לנכס קבוע באמנות הנוצרית ותפקידו דומה לזה של הפורגטורים.<sup>14</sup> אבל בשביל הכרוניקאי היהודי הסמל מזכיר את סיפור האם ושבעת

11 ספר יוסיפון, מהדורת ד' פלוסר, ירושלים תשמ"א, עמ' 70-71.

12 על זיקתה המנטלית העמוקה של יהדות אשכנז לסביבה הנוצרית הצביע לאחרונה גם מרקוס. ראה: I. G. Marcus, *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe*, New Haven and London 1996, pp. 74-127. הראשון שהצביע על מרכזיותה של תופעה זו היה י' בער, 'גזירת תתנ"ו', מ"ד קאסוטו ואחרים (עורכים), ספר ש' אסף, ירושלים, תשי"ג, עמ' 126-140 (=הנ"ל, מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 147-161).

13 חיקו של אברהם בכרוניקות: הברמן, עמ' מז, צו; נויבאואר ושטרן, עמ' 20, 50. והשווה: פיוטו של ר' שלמה בן שמחה אצל הברמן, עמ' רט. עמד על כך כבר בער, מחקרים ומסות (לעיל, הערה 12), עמ' 148-149. בספרות חז"ל יש לחיקו של אברהם זיקה כפולה: לברית מילה ולעקדת יצחק, ומכאן הקשר בין חיקו של אברהם כסמל מרטירי למנהג להניח את התינוק בחיקו של הסנדק, ראה: L. A. Hoffman, *Covenant of Blood: Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*, Chicago 1996, pp. 200-207. מהרי"ל כותב: [גדול]ה מצות בעל הברית [=הסנדק] ממצות המוהל, מפני שרגליו נדמו למזבח, כאילו מקטיר קטרת לשמים' (יעקב מולין, ספר מהרי"ל, מהדורת ש"י שפיצר, ירושלים תשמ"ט, הלכות מילה, עמ' תעו). בפירושו לחיקו של אברהם הנזכר בבבלי, קידושין עב ע"ב פירש רש"י שהכוונה לברית מילה.

14 J. Le Goff, *The Birth of Purgatory*, Chicago 1984, pp. 157-158; *Reallexikon der deutschen Kunstgeschichte*, I, Stuttgart 1937, pp. 96-102; *Lexikon zur christlichen Ikonographie*, I, Rom 1974, p. 31.



הבנים הנהרגים והניתנים בחיקו של אברהם כדי לומר לו את דברי אמם: 'אתה בנית מזבח אחד ולא הקרבת את בנך, אבל אני בניתי שבעה מזבחות והקרבתי את בני עליהם'.<sup>15</sup> אותו סמל ממש נזכר גם בכרוניקה *Gesta Treverorum* כהסבר למעשיהם של היהודים אשר 'אחדים מהם נטלו את ילדיהם ונעצו את הלהב בבטנם, באמרם כי שומה עליהם להורידם לחיקו של אברהם'.<sup>16</sup> מכאן ששפת הסמלים לא רק הייתה משותפת, אלא גם כל צד ידע לזהות את שפתו של הצד האחר ולהבינה.

את מעשיהם של מקדשי השם ב־24 ביוני תיאר הכרוניקאי כמעשים שנעשו 'לעיני השמש',<sup>17</sup> ובכך רמז לחג לידתו של יוחנן המטביל – חג המולד הקייצי (Johannistag) – החל ביום היפוך הקיץ, במפנה השמש (הסולסטים). הרמיזה לחגו של יוחנן המטביל מסבירה גם את ההדגשה החוזרת ונשנית באותם סיפורים של מוטיב קידוש השם במים – על ידי טביעה בנהר או באגמים – כלומר באותה זירה שבה נדרשו היהודים להתנצר, הם מקדשים את השם.<sup>18</sup>

כיוצא בזה כשהכרוניקאי היהודי בא לציין את שמה של כנסיית 'סנקט סימון' (Sankt Simeon) בטרייר הוא קורא לה 'תועבת טימון', מפני שהוא יודע שהכנסייה (=תועבה) קרויה על שמו של הנזיר המתבודד שמעון הקדוש – שהתגורר בטרייר בשנות השלושים של המאה האחת עשרה והתבודד במבנה רומאי סמוך (Porta Nigra) במשך שנים רבות. הכינוי טימון לשמעון הנטמן והמתבודד הוא משחק מילים המלמד על נומנקלטורה יהודית מקורית המודעת היטב לסביבה הנוצרית ולסיפורי קדושים ועושה בהם שימוש מהופך ופולמוסי.<sup>19</sup>

כוונתי במאמר זה לבסס עוד את הטענה שהשפה של הכרוניקות היהודיות של מסעי הצלב הושפעה עמוקות מהשפה של הסביבה הנוצרית, וכי הדמיון השפיע על דרכי הפולמוס היהודי נגד הנצרות. לשם כך בחרתי להתמקד בטקסט אחד קצר על גזרת בלוא־בלוא (Blois) בשנת 1171 אשר עובד ב'ספר הזכירה' לר' אפרים מבון.<sup>20</sup>

15 איכה רבה א (מהדורת בובר, דף מג ע"א). ועיין עוד: בבלי, קידושין עב ע"ב; בבלי, גטין נו ע"ב; פסיקתא רבתי מג (מהדורת איש-שלום, דף קפ ע"ב); פסיקתא דרב כהנא, זכור (מהדורת מנדלבוים, א, עמ' 44); סדר אליהו רבה כח (מהדורת איש-שלום, עמ' 153); מסכת שמחות, זכור (מהדורת היגר, עמ' 153).

16 'Cumque eodem fervore civitati Treverorum appropinquassent. Iudaei qui ibi habitabant similia sibi arbitantes fieri. quidam ex eis accipientes parvulos suos, defixerunt cultros in ventribus eorum, dicentes, ne forte christianorum vesaniae ludibrio fierent, debere eos in sinum Habrahae transmittere' (*Gesta Treverorum*, in: *MGH. SS*, VIII, Hannover 1848, p. 190). עוד על החיק ראה להלן, הערה 53.

17 הברמן, עמ' מה; נויבאוואר ושטרן, עמ' 18.

18 יובל (לעיל, הערה 4), עמ' 402-405. בליל 24 ביוני נהגו לברך את כל מקורות המים, הנהרות, האגמים והבארות. הרחיצה במים אלה נחשבה באמונה העממית כבעלת כוח מרפא וכמביאת מזל. L. A. Veit, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter*, Freiburg im Breisgau 1936, pp. 45-46. תודתי לרעי אלפרד האברקמפ שהפנה תשומת לבי למחקר זה.

19 יובל (לעיל, הערה 4), עמ' 364 הערה 30.

20 הברמן, עמ' קכד-קכו; נויבאוואר ושטרן, עמ' 66-69. הדפסה נוספת: א"מ הברמן (מהדיר), ספר זכירה:

תיאורו של ר' אפרים מבון מבוסס על מכתבה של קהילת אורלאן (Orléans) המדווח על הטרגדיה בבלוא זמן קצר אחרי ההתרחשות.<sup>21</sup> כבר בהצגת התאריך שבו התחולל המאורע אפשר למצוא הד לשאיפה להרוס את הפרשנות הנוצרית הנגדית. במכתבה של קהילת אורלאן נאמר שהמאורע התרחש ב'חמישי יום המקולל'.<sup>22</sup> אפשר היה לחשוב שהכוונה לקללתו של אותו יום שבו העלילו על יהודי העיר את העלילה שהביאה לרציחתם של שלושים ושניים מבני הקהילה. אולם הכרוניקה של רובר דה טוריני (Robert de Torigny) – המקור הלטיני היחיד על הפרשה ששרד – מציינת במפורש שהפרשה התרחשה בימי הפסחא: 'תאובלדוס, רוזן שרטור [Chartres], השליך לאש רבים מן היהודים שישבו בבלוא, מאחר שבחג הפסחא הם צלבו ילד אחד לביזוי הנוצרים'.<sup>23</sup> אפשר אם כן להניח כמעט בוודאות שבציון 'יום חמישי המקולל' התכוון המקור היהודי להיפוך מדוקדק של יום חמישי שלפני הפסחא, המכונה יום חמישי הקדוש (jeudi saint). ההיפוך נועד להכחיש את קדושת היום ולהרוס את השפה של הצד האחר.<sup>24</sup>

דוגמה נוספת לפולמוס יהודי-נוצרי המתנהל בתוך שפה מוסכמת של סמלים משותפים מצויה בעיצוב הספרותי של תיאור ההוצאה להורג של היהודים בבלוא:

- סליחות וקינוח לר' אפרים ב"ר יעקב, ירושלים תש"ל, עמ' 30-33. פרשת פציעתו של רבנו תם בשנת 1146 המתוארת בחיבורו של אפרים מבון זכתה לאחרונה לפרשנות חדשה בידי מרקום, ראה: I. G. Marcus, 'Jews and Christians Imagining the Other in Medieval Europe', *Prooftexts*, 15 (1995), pp. 209-226. דרכו דומה למדי לפרשנות המוצעת כאן לפרשת בלוא. לתיאור כללי של פרשת בלוא ראה: R. Chazan, 'The Blois Incident: A Study in Jewish Intercommunal Organization', *PAAJR*, 36 (1968), pp. 13-31; ש' שפיגל, 'מפתגמי העקידה: שרופי בלוי'ש והתחדשות עלילות הדם', מ' דייוויס (עורך), ספר היובל לכבוד מרדכי מנחם קפלן, חלק עברי, ניו-יורק תשי"ג, עמ' רסז-רפז. על חיבורו של ר' אפרים ותכונותיו הספרותיות ראה: R. Chazan, 'Ephraim Ben Jacob's Compilation of Twelfth Century Persecutions', *JQR*, 84 (1994), pp. 397-416.
- 21 הברמן, עמ' קמב-קמד; נויבאואר ושטרן, עמ' 31-35.
- 22 הברמן, עמ' קמג. ר' אפרים מבון לא הבין כנראה את הנרמז בתאריך זה (כמפורש להלן), ולפיכך תיקנו להיום הרע בה' בשבת.
- 23 'Teobaldus, comes Carnotensis, plures Judaeorum, qui Blesis habitabant, igni tradidit. Siquidem cum infantem quendam in sollemnitate Paschali crucifixissent ad opprobrium Christianorum, postea in sacco positum in fluvium Ligeris projecerunt... Et frequenter, ut dicitur, faciunt hoc in tempore Paschali, si opportunitatem invenerint' (R. Howlett [ed.], *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II, Richard I, IV* [Rolls Series, 82], London 1889, pp. 250-251). אישור לתאריך זה נמצא אצל הכרוניקאי ריגורד (Rigord). לדבריו גירש פיליפ-אוגוסט את היהודים מצרפת (1182) בגלל שמועות שהגיעו אליו בילדותו שהיהודים בפרזי הורגים נוצרי בכל שנה, ביום חמישי הקדוש. ראה: F. Lotter, 'Innocens Virgo et Martyr': Thomas von Monmouth und die Verbreitung der Ritualmordlegende im Hochmittelalter', R. Erb (ed.), *Die Legende vom Ritualmord*, Berlin 1993, p. 51. את גירוש היהודים הראשון באירופה יש לתלות אפוא בהופעת ההאשמה ברצח פולחני.
- 24 יובל (לעיל, הערה 4), עמ' 401 הערה 112.

ויצו הצורר ויקחו את שני כהני צדק, את החסיד ר' יחיאל ב"ר דוד הכהן ואת הצדיק ר' יקותיאל ב"ר יהודה הכהן, ויקשרום בבית המוקד בעמוד אחד, כי גבורי חיל היו שניהם... וגם ר' יהודה ב"ר אהרן אסרו ידיו. ויציתו את האש בחבילי הזמורות, ותתלקח האש בעבותות אשר על ידיהם וינתקו. ויצאו שלושתם ויאמרו אל עבדי הצורר: הנה האש אין שולטת בנו, למה לא נצא.

לסצנה המתוארת כאן יש מטרה שקופה – להראות שהאש לא שלטה בשלושת הנדונים הראשונים. בשל כך תבעו השלושה להשתחרר כליל מפסק דין המוות שהושת עליהם. לדעתם העובדה שהאש אינה שולטת בהם מוכיחה את חפותם. על טענה זו באה מיד תשובת הנוצרים: ויאמרו להם: חי נפשכם אם תצאו מזה. ויתעצמו לצאת. וישיבום עוד אל בית המוקד, ויוסיפו לצאת.<sup>25</sup> משפט זה מעצב את המתח בין העובדה החוזרת ונשנית שהאש אינה אווזת בנדונים לבין עקשנותם של הנוצרים לחזור שוב ושוב על הניסיון להעלות את היהודים על המוקד. ואכן מזימת הנוצרים לא צלחה בידם עד הסוף:

ויהרגום שם בחרב, וישליכום אל תוך האש, ולא נשרפו גם הם כולם, ל"א נפשות, רק שריפת נשמתם וגוף קיים. ויראו הערלים ויתמהו איש אל רעהו, ויאמרו: אך קדושים המה אלה. ושם היה יהודי אחד, ר' ברוך ב"ר דוד הכהן, וראה בעיניו את כל הדברים האלה.<sup>26</sup>

זיקת הסיפור למעשה חנניה, מישאל ועזריה (דניאל ג) היא שקופה. כמו בסיפור המקראי גם בבלוא שלושה הם הנדונים לשרפה. אבל בסיפור המקראי מי שעומד כביכול למבחן הוא האל. הוא מציל את השלושה מהכבשן ושמו מתקדש, ואילו למקרה שלפנינו אין סוף טוב, והשלושה נהרגים בחרב. למעמד ההצלה מהאש יש אפוא תפקיד נוסף, וכדי לעמוד עליו יש לקראו בזיקה לסצנה קודמת, שבה סופר על המשפט שהתנהל נגד היהודים. היאך הוכחה אשמתם? שאלה זו הייתה בעלת חשיבות מכרעת למספר, שהרי בה תלוי ביטחונם הפיזי של היהודים בכל רחבי הממלכה. אם לא תופרך האשמת המלעיוזים והמעלילים שלפיה היהודים רוצחים נערים נוצרים בערב פסחא, או אז נשקפת סכנה חמורה ליהודים בכל מקום ומקום. מחבר האיגרת חש לבטח צורך עז להפריך כליל את ההאשמות נגד יהודי בלוא. ההוצאה להורג התבצעה בכ' בסיוון, ואם צודקת הנחת שהמעשה עצמו התרחש בערב פסחא, הרי שעברו כחודשיים בין המעשה לגזר הדין. במשך החודשיים הללו התנהל משפט נגד יהודי בלוא, וברור שהתביעה עשתה כל אשר יכלה כדי לבסס את ההאשמות נגד היהודים. יש לזכור כי בבלוא, בניגוד למקומות אחרים, לא נמצאה גופה של נער נוצרי. הקושי להוכיח את אשמת היהודים היה אפוא כפול ומכופל.

25 הברמן, עמ' קכה; נויבאוואר ושטרן, עמ' 68.

26 שם.

מה יודע המספר שלנו לספר על כך? הוא טוען שאשמת היהודים הוכחה באמצעות מבחן המים: 'כי כן משפטי הגוים לנסות בדתם, חוקים לא טובים ומשפטים בל יחיו בהם'. במבחן הזה יש להשליך את העד אל תוך גיגית מים; אם האמת אתו, גופו יצוף, ואם שיקר – ישקע. בעיני המחבר לא רק שהמבחן היה בבחינת חוק לא טוב, אלא הוא נעשה מתוך רמאות: 'ויעשו כרצונם, ויצפו את העבד [=העד] ויעלוהו, והצדיקו את הרשע והרשיעו את הצדיק'.<sup>27</sup> דומה שבהקשר זה יש לקרוא את סצנת ההוצאה להורג. במסכת שיטות ההוכחה של האורדיל היה מקובל בצד מבחן המים גם מבחן האש. במבחן המים כשלו היהודים, אך המחבר שלנו מתייחס אל ההוצאה להורג בשרפה כאל מעין מבחן אש המוכיח את חפותם. האש הרי לא אחזה בהם, ורק באמצעות החרב הוכרעו למוות. המספר משתמש בשפה ובמושגים הלכותיים מעולמו של הצד האחר כדי להוכיח באמצעותם את צדקתו שלו. הרושם הוא שאין כאן רק שימוש פולמוסי חיצוני בטענות היריב, אלא הפנמה של שפת היריב והכפפתה לצרכים פנימיים. העובדה שהגוף לא כלה בשרפה אחרי ההוצאה להורג מוצגת כאירוע שהביא את קהל הצופים הנוצרי להודות בקדושת המומתים. היריב מגויס כדי לאשר את הטעון אישור בעיני דעת הקהל הפנימית: חפות היהודים ומותם מות קדושים. עוד דוגמה לעיצוב המאורע באמצעות שימוש מהופך בשפה של הצד האחר מצויה במכתבה של קהילת אורלאן על המאורע בבלוא: 'ויהי בעלות הלהב, הרימו קולם בנעימה קול אחד. ותחילה היה הנועם נמוך, ולבסוף בקול גדול. ובאו ואמרו לנו: מה זה שירכם זה, כי לא שמענו כנועם הזה, וידענו ביחוד כי "עלינו לשבח" היה'.<sup>28</sup> שוב ממלא קהל הצופים הנוצרי תפקיד חשוב. מרכזיותה של תפילת 'עלינו' ברגע דרמטי זה מודגשת גם בשני פיוטים שנתחברו לרגל אותה גזרה, ובהם מתוארת לא רק נעימות המנגינה אלא גם שמחתם של הנהרגים: 'ויאמרו להוציא אותם לבית השרפה / יחדיו שמחו כהכנסת כלה לחופה / "עלינו לשבח" שבחו בנפש כסופה' – מפיט ר' הלל בן יעקב מבון.<sup>29</sup> ואילו אחיו, ר' אפרים, כותב בפיוטו: 'והנעימו "עלינו לשבח" יי אחד ליחדה / וזאת תורת העולה היא העולה על מוקדה'.<sup>30</sup> ברור אפוא שלתפילת 'עלינו' נודע מקום מרכזי במעשה המרטירי של המאה השתים עשרה.

בהזדמנות אחרת עמדתי על ההקשר הפולמוסי האנטי נוצרי שבהכנסתה של תפילת 'עלינו לשבח' לסידור האשכנזי במאה השתים עשרה,<sup>31</sup> ובמיוחד על התוספת הבוטה

27 ר' אפרים לא דק בדבריו (המבוססים על איגרת קהילת אורלאן), ולאמתו של דבר מבחן המים הוא הפוך: אם הנבחן שוקע במים, אות הוא לכך שדבריו אמת, שהרי המים 'מקבלים' אותו. על הדמיון בין מבחן המים לטבילה ראה: R. Barlett, *Trial by Fire and Water: A Medieval Judicial Ordeal*. Oxford 1986, p. 88

28 הברמן, עמ' קכה-קכו; נויבאואר ושטרן, עמ' 68. ובלשון דומה במכתבה של קהילת אורלאן: הברמן, עמ' קמג; נויבאואר ושטרן, עמ' 32.

29 הברמן, עמ' קלח.

30 שם, עמ' קלד.

31 יובל (לעיל, הערה 4), עמ' 412-414. באותה שנה, 1994, ראה אור גם מאמר של חזן ובו דיון מקביל בתפילת 'עלינו', ראה: חזן (לעיל, סוף הערה 2), עמ' 17-18. בהערה 31 שם הצביע חזן בצדק על כך

שרווחה במאה זו ובה דברי גנאי נגד ישו ומרים.<sup>32</sup> העובדה שמקדשי השם בבלוא בחרו דווקא בתפילה זו אינה צריכה להפתיענו כלל, הואיל ובאותה עת החל להתעצם בצרפת הצפונית פולחנה של מרים.<sup>33</sup> שלוש פעמים מדגיש המחבר שהתפילה הושרה כנעימה נפלאה ויפה. יופיה של המנגינה הוא שהפעים את הנוצרים הצופים במחזה, 'כי לא שמענו כנועם הזה' הם אומרים. הלשון והסמלים שבהם השתמשו יהודים כדי לתאר את קדושיהם הנהרגים על קידוש השם דומים לאלה הנקוטים בידי נוצרים לתיאור הקרבנות של עלילות הדם. בתיאורו הנודע מספר צ'וסר על נער המקהלה שהיה שר ברחוב היהודים 'שמחי, מרים' (gaude Maria), והיהודים, שלא יכלו לשאת

שתפילת 'עלינו' בפיהם של מקדשי השם בבלוא החליפה את המסורת הקודמת שלפיה אמרו 'שמע ישראל'. הוא הציע שני הסברים להעדפת 'עלינו' בבלוא. ההסבר האחד וההסבר שהעליתי במאמרי הנזכר, ולפיו התוספת ה'צרפתית', הכוללת ביטויים אנטי נוצריים מפורשים, הייתה בפיהם של מקדשי השם בבלוא. ההסבר האחר הוא שמקדשי השם נטלו בידועין את תפילת 'עלינו' של יום כיפור כדי לשוות לקידוש השם שלהם אופי של כפרה. ואולם תפילת 'עלינו' היא במקורה מתפילות ראש השנה, לא יום כיפור.

32 תוספת זו מצוטטת להלן, ליד הערה 49. במאמרי הנזכר דנתי בדמיונה של תוספת זו לאיגרת עובדיה בן מכיר שאף היא עוסקת בגזרת בלוא; האיגרת התפרסמה בידי שפיגל (לעיל, הערה 20), עמ' רפה-רפו. בשני המקורות מובעים דברי ביוזי למרים ולישו. לשון האיגרת היא: 'ולא עשו כבוד למחסי כזב וסוחר שקר, אך באמונה [=הנוצרית] הקילו [=זלזלו], האומר לאביו [=ישו] לא ראיתיו [על פי דברים לג, ט], וזו אחת משתי זונות אמ[רה] היא אמו [=מרים], וחטאתם לא תימחה [על פי נחמיה ג, לו ותהלים קט, יד], על כן קרא שמה מרה, וחרפת בנות אדם, ובעוונתו את בנה המת השכיבה בחיק הארץ, על פני ההיכל הנמוך [על פי יחזקאל מג, יד], בחטאינו. לפי זה נקבר ישו מתחת למזבח, כמו אדם הראשון (בפסיקתא דרב כהנא [לעיל, הערה 15], נאמר שהמקדש 'נתון בחיקו של עולם'). הקטע כולו רומז למשפט שלמה (מלכים א ג, טז-כח), ומרים מושווית לאמו הזונה של הילד המת. חיקה הארצי של מרים נזכר גם בשיר פולמוס אנטי יהודי מהמאה השלוש עשרה הכתוב בצרפתית ימי ביניים: 'תמיד היה בשמים ממעל בחיק אביו, ותמיד היה עצור בארץ מתחת בחיק אמו' (ח' פלאום, 'שירי הניצוח הדתיים של ימי הביניים', תרביץ, ב [תרצ"א], עמ' 451). טבעו האלוהי של ישו מצוי בחיק אביו שבשמים, ואילו טבעו הארצי הוא בחיק אמו בארץ. עובדיה בן מכיר הבין היטב את המשמעות הזו, ולכך מכוונים דבריו ההופכים את חיק מרים לחיק הארץ, מקום קבורת ישו. על המדונה והילד בויקה למוטיבים יהודיים ראה: E. M. Cohen, 'The Teacher, the Father and the Virgin Mary in the Leipzig Mahzor', *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Division D, II, Jerusalem 1990, pp. 71-76; מרקום (לעיל, הערה 12), עמ' 90-94. עוד על חיק החכמה וכיסאו של שלמה ראה להלן, הערה 53.

33 W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München and Basel 1963, pp. 165-166. ההאשמה שכתבי היהודים מבזים את מרים עוררה כעם גדול בקרב הנוכחים במשפט נגד התלמוד בשנת 1240, ומכאן ביקש ויליאם ג'ורדן ללמוד שבדעת הקהל הנוצרית בצרפת קיבלה האשמה זו תהודה חזקה יותר מכל שאר ההאשמות שהועלו במשפט. היהודים טענו להגנתם שמרים הנזכרת בתלמוד אינה זהה עם אמו של ישו, אולם טענה זו לא עוררה אמן. W. C. Jordan, 'Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240', B. Lewis and F. Niewohner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, pp. 61-76. המקורות העבריים שלפנינו מאשרים שהיהודים נהגו לבזות את מרים. תוספות אלו ל'עלינו' נעלמו מן הסידורים הצרפתיים והאשכנזיים במהלך המאה השלוש עשרה, אולי בשל הביקורת הנוצרית.

את נועם שירתו, שיספו את גרוננו. אף על פי כן המשיכה השירה להתרונן מגרוננו המשוסף.<sup>34</sup>

צ'וסר לא המציא כמובן את המוטיב הזה. בחיבור הלטיני *Fabula ineptissima* (בעברית ראוי לו אולי השם 'מעשה נורא') מסופר על פרשה דמיונית שהתרחשה בבריסטול בימיו של המלך הנרי השני (מלך 1154-1189). יהודי אחד, ששמו שמואל, צלב ילד נוצרי ששמו אדם, בנו של ויליאם. סייעו לו לאותו יהודי במעשה אשתו ובנו, אך גופת הנרצח חוללה נסים, והאם והבן נבהלו, התחרטו על מעשיהם וביקשו להתנצר. כדי למנוע מהם את הדבר רצחם שמואל נפש. מפליא הדבר שחרף חשיבותו, החיבור כמעט לא נדון בספרות המחקר. דנתי בו בקצרה בעבר,<sup>35</sup> אבל אז עמד לפני רק תיאור מקוצר של הטקסט כפי שהביאו מיכאל אדלר בספרו על יהודי אנגליה.<sup>36</sup> העליתי את הסברה שמדובר בבדיה ספרותית נוצרית העושה שימוש מהופך בסיפורים יהודיים, טענתי שהנרטיב היהודי על מקדשי השם ההורגים את נשותיהם וילדיהם כדי למנוע מהם להתנצר יכול היה להפוך בנקל לנרטיב נוצרי נגדי על עלילת דם ועל יהודים הרוצחים את נשותיהם וילדיהם, כביכול בשל רצונם להתנצר. באופן זה הופך הסיפור הנוצרי את הקדושים היהודים שמתו על קידוש השם למרטירים נוצרים. אמנם הם לא הספיקו להתנצר ולטבול במי הקודש, אך מותם pro Christo נחשב לטבילה של דם שמעניקה להם מעמד של מרטירים.

בינתיים התפרסם נוסח מלא של החיבור בידי כריסטוף קלוזה, ועיון בו מעלה נקודות דמיון נוספות בין הסיפור המרטירי הנוצרי לבין סיפורים על מקדשי השם היהודים.<sup>37</sup> לפי המסופר בטקסט הלטיני צלב היהודי את גופת הילד הנוצרי בתוך מחראה – מקום חביב על מספרים נוצרים, אולי בגלל מאמר התלמוד על עונשו של ישו, שעתיד להיות נדון בצואה רותחת.<sup>38</sup> אחר כך קשר היהודי את הילד מראשו ועד

34 יובל (לעיל, הערה 4), עמ' 414, הערה 143.

35 שם, עמ' 399.

36 M. Adler, *Jews in Medieval England*, London 1939, pp. 185–186

37 Ch. Cluse, "Fabula ineptissima". Die Ritualmordlegende um Adam von Bristol nach der Handschrift London, British Library, Harley 957', *Aschkenas*, 5 (1995), pp. 293–328. לדעתו החיבור הוא מהמחצית השנייה של המאה השלוש עשרה. כיד ידיעתו הרחבה ציין קלוזה מקרים נוספים של האשמת יהודים ברצח נשותיהם כדי למנוע את התנצרותן, ראה: שם, עמ' 296–297.

38 בבלי, גטין נז ע"א. מקור זה צוטט על ידי ניקולאוס דונין, ראה: ח' מרחביה, התלמוד בראי הנצרות, ירושלים תשל"א, עמ' 276–277. אך הוא נודע כבר קודם לכן, כפי שעולה ממכתבו של האפיפיור אינוקנטיוס השלישי לפיליפ אוגוסט, מלך צרפת משנת 1205, ראה: S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, New York 1966 (revised edition), no. 14, pp. 108–109. על מוטיב זה של חילול חפצי קודש נוצריים על ידי יהודים בבית שימוש ראה: Ch. Cluse, 'Stories of Breaking and Taking the Cross: A Possible Context for the Oxford Incident of 1268', *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 15 (1995), p. 418. עוד על האשמת יהודים בחילול חפצי קודש נוצריים ראה: Ch. Cluse, 'Blut ist im Schuh: Ein Exempel zur Judenverfolgung des "Rex Armleder"', F. Burgard, Ch. Cluse and A. Haverkamp (eds.), *Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heid*, Trier 1996, pp. 371–392.



רגליו אל שיפוד ארוך, הניחו לנוכח האש וסובב את השיפוד כדי לצלותו באש – מוטיב המזכיר את צליית קרבן הפסח.<sup>39</sup> בהמשך מסופר על כומר שנכנס לביתו של היהודי בלוויית שני מלווים, ואז עלה באוזניו שיר נפלא שנשמע בשירתם המתוקה של אלפי אלפים של ילדים ששרים 'לאלוהים בלבד היקר והתפארת לעולמי עולמים' (Soli deo honor et gloria in secula seculorum, amen).<sup>40</sup> אחד ההדיוטות שאל: מניין בא השיר הזה והיכן הכנסייה? אך הכומר היסה אותו ואמר להם: אל תדברו מאומה, שבו כאן עד שאשוב אליכם ואמרו בינתיים את תפילת Pater noster ואת תפילת Ave Maria. הכומר ביקש להיכנס לבדו אל בית השימוש, אולם אז שמע קול שציווה עליו להתוודות קודם על חטאיו. הוא יצא מהבית והלך אל כנסייה סמוכה. כששב לביתו של היהודי, סיפרו לו שני ההדיוטות כי בהיעדרו נתגלו לעיניהם אישה וילד לבושים פורפוריון ומראם זורח כשמש והשניים הצביעו על פצעי הדקירה בגופם שגרמו למותם.

פורפוריון הוא מן הסמלים העזים ביותר של מקדשי השם באשכנז, ותפקידו לעורר את חמת אפו של האל הנוקם.<sup>41</sup> גם בסיפור הנוצרי הפורפוריון הוא לבושם של יהודים דווקא, לא של הילד הנוצרי הנהרג. הפורפוריון שבסיפור בריסטול רומז ללבושו של ישו בטרם נצלב (וילבישוהו ארגמן' [מרקוס טו, יז]). אצל ישו הפורפוריון מציין לבוש מלכות, ואילו הפורפוריון היהודי של המדרש ושל הפיוטים הוא בגד לבן שנצבע אדום בדם הקדושים. מקורו המקראי של הדימוי הזה בתיאור נקמת האל מאדום בישעיה סג, א-ו. האל מתואר כמי שבא 'חמוץ בגדים מבצרה'. על השאלה 'מדוע אדם ללבושך ובגדיך כדרך בגת?' משיב האל: 'פורה [=גת] דרכתי לבדי... ואדרכם באפי וארמסם בחמתי ויז נצחם [=דם] על בגדי'. האל משול לדורך בגת הרומס את הענבים, הלוא הם הגויים, ובעת הדריכה ניתז דם על בגדי האל, לכן הם אדומים. פסוק זה נדרש בפרשנות הנוצרית על ישו הנצלב ועל בגדיו המוכתמים בדם.<sup>42</sup>

39 צליית הפסח הייתה נעשית על ידי תקיעת שיפוד של רימון לכל אורך גוף הבהמה, מפיה עד אחוריה, או לפי שיטת תנאים אחרת מאחוריה לפיה (משנה, פסחים ז, א ובמקבילות). יוסטינוס מרטיר טוען שקרבן הפסח הנצלה נראה כמו אדם צלוב (דיאלוג עם טריפון, פרק 40. ראה: Justin Martyr, *The Dialogue with Trypho*, trans. A. Lukyn Williams, London 1930, p. 80). ועיין עוד: 'י תבורי, פסח דורות: פרקים בתולדות ליל הסדר, תל-אביב 1996, עמ' 95-96. לפי סיפור בריסטול, לפני צליית הילד הנוצרי באש תחב היהודי צלב לתוך פיו כדי למנוע ממנו לדבר. ייתכן שהמעשה הזה רומז לישעיה נז, ג.

40 קלזה (לעיל, הערה 37), עמ' 322.

41 י"י יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות דם', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 35-37.

42 A. Thomas, *Die Darstellung Christi in der Kelter*, Düsseldorf 1982 (reprint); J. Schwarz, 'Treading the Grapes of Wrath: The Wine Press in Ancient Jewish and Christian Tradition', *Theologische Zeitschrift*, 49 (1993), pp. 215-228, 311-324; J. H. Marrow, *Passion Iconography in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance*, Kortrijk, Belgium 1979, pp. 50-52; O. Limor, *Die Disputationen zu Ceuta (1197) und Mallorca (1286) (MGH. QG)*, München 1994, p. 155 n. 100.

בהמשך מסופר שהכומר נכנס לבית השימוש, עטף את גופת הנער בבד והכניסו לארון. המלאכים עזרו לו לשאת את הגופה מבריסטול לאירלנד, ארץ מולדתו, ושם נקבר הילד. בעת הקבורה שמע הכומר בפעם האחרונה את שירת המלאכים. הם שרו בקול רם את התפילה 'אותך האל נשבח' (Te Deum laudamus). קשה שלא לחשוב בהקשר זה על רגע השיא במוותם של מקדשי השם בבלוא, העולים על המוקד ושרים 'עלינו לשבח לאדון הכול'. האם לפנינו סוג של דו־שיח עקיף?

הדמיון בין 'עלינו לשבח' לבין Te Deum מפתיע בהקשר נוסף.<sup>43</sup> שתי התפילות הן עתיקות מאוד. מסורת אגדית מייחסת את Te Deum לאמברוזיוס, בישוף מילנו במאה הרביעית, אך כמעט כל החוקרים מאוחדים בדעתם שהתפילה התחברה במאה החמישית בלטינית, ובמאה התשיעית תורגמה ליוונית.<sup>44</sup> גם 'עלינו' יש ייחוס קדום לרב, האמורא הבבלי בראשית המאה השלישית,<sup>45</sup> אך הנוסח העתיק ביותר שלה מצוי בספרות ההיכלות.<sup>46</sup> כמו תפילת 'עלינו', גם Te Deum לא הייתה בתחילה חלק מתפילות הקבע, ורק בהדרגה קיבלה מעמד של קבע והוכנסה בימי ראשון בסוף תפילת הבוקר (Matins [Matutinum]), אחת משמונה התפילות הנאמרות במשך היום והמכונות Horae.<sup>47</sup> היא נחשבה תפילת הודיה מובהקת, ונהגו לשיר אותה גם בסופם של אירועים חגיגיים במיוחד, כגון הקדשת כנסייה, מינוי אפיפיור או בישוף, הענקת תואר 'קדוש', חתימה על חוזה שלום, הכתרה מלכותית או בסופו של מחזה דתי. גם

43 על הדמיון בתוכן של שתי התפילות, ללא דיון נוסף, עמד כבר E. Werner, *The Sacred Bridge*, I, London and New York 1959, p. 7. קביעתו כי 'עלינו' הוכנסה לתפילות הקבע אחרי המאה השלישית היא שגויה (ראה להלן). בעמ' 183 שם הוא משווה את Te Deum ל'מודים', ובעמ' 184 הוא משווה את 'עלינו' ל'Credo'.

44 'Te Deum', *The Catholic Encyclopedia*, XIV, New York 1913–1914, pp. 468–471; M. Hoglo, 'Te Deum', *The New Catholic Encyclopedia*, XIII, Washington 1967, pp. 954–955.

45 י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, ערך והשלים י" היינימן, תל־אביב 1972, עמ' 108; י" היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ו, עמ' 173–175; א' מירסקי, הפיוט, ירושלים תש"ן, עמ' 72–73; J. Neusner, *History of the Jews in Babylonia*, II, Leiden 1966, pp. 163–166. לדעת היינימן תפילת 'עלינו' מיוחדת מכל התפילות בכך שהיא מתייחסת אל האל בלשון נסתר. בכך כמובן שונה 'עלינו' באופן בולט גם מ־Te Deum. בשל כך ובשל שיקולים סגנוניים דומים שיער היינימן (וכן דעת מירסקי) שתפילת 'עלינו' המקורית (ללא התוספת של 'על כן נקווה') נתחברה עוד בימי הבית, זאת אף על פי שאין לנו כל ידיעה עליה בספרות התלמודית ולראשונה היא מצויה בספרות המרכבה.

46 א' אלטמן, 'שירי קדושה בספרות ההיכלות הקדומה', הנ"ל, פנים של יהדות, תל־אביב 1983, עמ' 54 (נדפס לראשונה: מלילה, ב [1946], עמ' 24–1); G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1965, p. 105; P. Schafer (ed.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981, no. 551; M. D. Schwartz, "'Alay Le-shabbah": A Liturgical Prayer in Ma'aseh Merkabah', *JQR*, 77 (1986–1987), pp. 179–190 (תרגום התפילה לאנגלית).

47 על הכנסתה של תפילת 'עלינו' לתפילות הקבע, ראה: י"מ תא־שמע, 'מקורה ומקומה של תפילת "עלינו לשבח" בסידור התפילה: סדר המעמדות ושאלת סיום התפילה', ד' ולפיש (עורך), ספר זיכרון לאפרים תלמג, א, חיפה תשנ"ג, עמ' פה-צח.

מבחינת המעמד הליטורגי יש אם כן דמיון כלשהו בין תפילת Te Deum לתפילת 'עלינו לשבח', החותמת את תפילות הקבע. חתימת סיפור בריסטול בתפילת Te Deum עולה אפוא בקנה אחד עם המקום הליטורגי שהוקצה לה בסופם של טקסים ליטורגיים. אין מענייני כאן לדון במקורה של 'עלינו' ובמשמעותה. ענייני מצומצם אך ורק לאופן שבו הובנה התפילה במאה השנים עשרה, בעת שחדרה אל תוך תפילות הקבע בסידור הצרפתי והאשכנזי, ובאפשרות שהיהודים ראו בתפילה עתיקה זו תשובה ניצחת להכרזה נוצרית מקבילה.<sup>48</sup> האפשרות שלפנינו הכרזה יהודית נגדית מתחזקת לנוכח העובדה שתפילת 'עלינו' התפרשה כתפילה אנטי נוצרית הן בידי יהודים הן בידי נוצרים. על הפרשנות היהודית מעידות נוסחאות צרפתיות מהמאה השנים עשרה, אשר כוללות תוספת חריפה נגד ישו ומרים: 'שהם משתחווים להבל וריק, אדם אפר דם מ'רה [=רמז למרים] בשר ב'ושה ס'ריחה ר'ימה טמאים וטמאות מנאפים ומנאפות מתים בפשעם ונימקים בעונם בלויי עפר רקוב רימה ותולעה'.<sup>49</sup> קללות נגד מרים מושמות גם בפיו של היהודי שמואל בסיפור בריסטול, ולדעת קלוזה קרוב לוודאי שצליבת הילד אדם התרחשה בליל חג 'עליית מרים' (15 באוגוסט).<sup>50</sup> על הפרשנות הנוצרית של 'עלינו' אין צורך להרחיב את הדיבור, ועניין זה נדון הרבה בספרות המחקר.<sup>51</sup> לזיקה האפשרית של סיפור בריסטול ל'עלינו' יש ביטוי נוסף. המעשייה הנוצרית טוענת שהיהודי ירק שלוש פעמים כששמו של ישו נשמע, טענה המשקפת כנראה קליטה נוצרית של המנהג היהודי לירוק באמירת 'הבל וריק' בתפילת 'עלינו'.<sup>52</sup> הכלל העולה לפנינו הוא שבעולמם של יהודי צרפת ואשכנז במאה השנים עשרה אכן שימשה תפילת 'עלינו לשבח' מעין credo אנטי נוצרי בכלל ונגד פולחן מרים בפרט, וזה כנראה פשר הכנסתה כחתימה לכל תפילות הקבע.

בחינה מדוקדקת יותר של תוכן שתי התפילות מצביעה אף היא על דמיון של ממש. Te Deum הוא המנון ניצחון הנפתח בהלל כפול: 'אותך האל נשבח, לך האדון נודה'

48 בער עמד על הדמיון בין 'עלינו' לבין איגרת פאולוס אל הקולוסים א, יב ('עליכם להודות לאב' וכו'), אבל הוא סבר לשיטתו שהדמיון מורה על כך שנוסח 'עלינו' עמד לפני פאולוס. אפשרות זו נראית לי הפחות סבירה. ראה: י' בער, "סרך היחד" תעודה יהודית-נוצרית מתחילת המאה השניה לספה"נ, ציון, כט (תשכ"ד), עמ' 54 הערה 145.

49 מ' חלמיש, 'נוסח קדום של "עלינו לשבח"', סיני, קי (תשנ"ב), עמ' רסב-רסה.

50 קלוזה (לעיל, הערה 37), עמ' 300-301.

51 תפילת 'עלינו' צוטטה בידי ברנרד גי במדריך שהכין לאינקוויזיטורים. ראה: Bernardus Guidonis, *Practica Inquisitionis Heretice Pravitatis*, ed. C. Douais, Paris 1886, pp. 290-292. מספרות המחקר על מקומה של תפילת 'עלינו' בפולמוס היהודי-נוצרי ראוי לציין במיוחד את: נ' וידר, 'בעטייה של גימטריה אנטי-נוצרית ואנטי-איסלאמית', סיני, עו (תשל"ה), עמ' א-יד; י' אלבוים, 'על שני תיקוני-נוסח בתפילת "עלינו"', תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 204-208; H. M. Kim, *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1989, pp. 45-46. תא-שמע (לעיל, הערה 47); חלמיש (לעיל, הערה 49). מקורות ומחקרים נוספים על 'עלינו' רשם י' תבורי, מקורות לתולדות התפילה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 63-68.

52 קלוזה (לעיל, הערה 37), עמ' 303.

(Te Deum laudamus, te Dominum confitemur), כלומר בהפרדה בין האל לאדון, כמו ההלל הכפול שב'עלינו לשבח לאדון הכול, לתת גדולה ליוצר בראשית, הכולל אף הוא הבחנה בין אדון הכול ליוצר בראשית. בפסוק השני של התפילה הנוצרית אנחנו מוצאים את המשפט 'לך קוראים כל המלאכים, השמים וכל צבאם...' (Tibi omnes Angeli, tibi caeli, et universae Potestates... proclamant... היהודית נאמר: 'ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים לפני מלך מלכי המלכים'. התפילה הנוצרית מדגישה את צבא השמים, והיהודית - את אחדות האל. בהמשך נאמר בתפילה הנוצרית: 'השמים והארץ מלאים ביקר כבודך' (Pleni sunt caeli et terra majestatis gloriae tuae), ואילו ב'עלינו' נאמר: 'שהוא נוטה שמים ויוסד ארץ'. התפילה הנוצרית מהללת את ישו: 'אתה מלך התהילה, כריסטוס' (Tu Rex gloriae Christe) ואת מעשה האינקרנציה שלא חילל את רחמה של הבתולה הקדושה, ואילו התוספת ל'עלינו' שרווחה בסידורים צרפתיים במאה השתים עשרה מטילה כאמור דופי בישו ובמרים. מול המשפט 'אתה יושב מימין לאל בתהילת האב' (Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris) נאמר ב'עלינו': 'ומושב יקרו בשמים ממעל', או בנוסחאות קדומות אחרות: 'וכסאו היקר בשמים ממעל'.<sup>53</sup> התפילה הנוצרית ממשיכה בהבעת

53 בשפת הסמלים של המאה השתים עשרה המשפט 'ומושב יקרו בשמים ממעל' יכול היה להתפרש גם כאמירה פולמוסית נגד 'כס החכמה' (sedes sapientiae) - חיקה של מרים שבו יושב ישו. בצפון צרפת התפתח במאות האחת עשרה והשתים עשרה הנוהג לפסל פסלונים עץ של כס החכמה הקרויים Maiestas, והמתארים את ישו בתור הלוגוס האלוהי המתגשם והופך לבשר בחיק אמו הארצית. הבתולה הקדושה מוצגת כאמצעי שבו ירד הלוגוס האלוהי עלי אדמות, ולפיכך היא כס החכמה או כיסאו של שלמה, והיא או ישו או חזוים בספר. ראה: I. H. Forsyth, *The Throne of Wisdom: Wood*, Princeton 1972, *Sculptures of the Madonna in Romanesque France*, בניגוד לכך מתפלל היהודי ומכריז ש'מושב יקרו' של האל הוא 'בשמים', לא בחיקה של אם ארצית. ראוייה לתשומת לב בהקשר זה הגימטריה המפורסמת יקרו=ישו, אשר מייחסת ל'מושב יקרו' את המשמעות הכריסטולוגית של 'כס החכמה'. ראה: ר' יום טוב ליפמן מילהאוזן, ספר הנצחון, ירושלים תשמ"ד (מהדורת צילום של מהדורת הקשפן, אלטדורף-נירנברג 1644), עמ' 192; יוסף בן משה, לקט יושר, א, מהדורת י' פריימן, ברלין תרס"ג, עמ' 29. ראוי לציין בהקשר זה, ש'מושב הכבוד' הוא גם שמו של הכיסא שעליו יושב הסנדק המחזיק על ברכיו את התינוק הנימול (פרקי דר' אליעזר, סוף פרק כט), והחל במאה השלוש עשרה הוא נקרא 'כיסא אליהו'. על כך ועל הדמיון בין הסנדק היהודי הנוכח במילה לסנדק הנוצרי הנוכח בטבילה ראה: הופמן (לעיל, הערה 13), עמ' 200-207. הזיקה המקבילה בין סמלי הכיסא היהודיים והנוצריים עולה גם מקטע שמקורו יהודי-ביונטי והנקרא 'דמות כסא של שלמה המלך ע"ה'. וכך נאמר שם: 'זכופין למלך שלמה ומושיבין אותו על הכסא... ויונה של זהב היתה עומדת בין העמודים ופותחת לו הארון ונוטלת ספר תורה ונותנה אותו על ברכיו' (א' ילינק, בית המדרש, ב, ירושלים 1967 [מהדורת צילום], עמ' 85 [טקסט נוסף: שם, ה, עמ' 34-41]). היונה מקבילה לרוח הקודש, שלמה מקביל למרים, וספר התורה (הלוגוס) מקביל לישו. על הטקסט הזה ועל מקורותיו הביונטיים ראה: I. Perles, 'Thron und Circus des Königs Salomo', *MGWJ*, 21 (1872), pp. 122-139; E. Ville-Patlagean, 'Une image de Salomon de Basileus byzantin', *REJ*, 121 (1962), pp. 9-33. על כיסא המלכות הביונטי ראה: A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936. על כיסאו של שלמה במערב הקתולי ראה: E. Wormald, 'The Throne of Solomon and St. Edward's Chair', M. Meiss (ed.), *De Artibus Opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, New York 1961, pp. 532-539. סיוע לכך שבתודעת יהודי אשכנז היה קשר בין 'מושב

התקווה לחזרתו המשיחית של ישו: 'אתה השופט, כך אנו מאמינים, תשוב' (Judex crederis esse venturus), ומכאן התקווה: 'על כן נבקשך' (Te ergo quaesumus), המזכירה את חלקה השני, המשיחי, של תפילת 'עלינו': 'על כן נקווה לך ה' אלהינו לראות מהרה בתפארת עווןך להעביר גלולים מן הארץ'. בהמשך נאמר בתפילה הנוצרית: 'ונהלל שמך לנצח' (Et laudamus nomen tuum in saeculum), בדומה להמשכה של התפילה היהודית: 'ולכבוד שמך יקר יתנו'.

אפשר היה להעלות הקבלות נוספות בין שתי התפילות, אבל אין ענייני כאן לברר את האפשרות ההיפותטית שתפילת 'עלינו' נתחברה מלכתחילה כהכרזה אנטי-נוצרית מול תפילת Te Deum, אלא באופן שבו היא הובנה בידי יהודים במאה השנים עשרה. הנוכחות של שתי התפילות בסיפור מרטירי היא בגדר עובדה, והדמיון ביניהן אומר דרשני. הרושם הוא שהיהודים עשו שימוש בשפה הליטורגית של הצד האחר כדי להכריז על עמדתם הנגדית הן כלפי עצמם הן כהתרסה כלפי חוץ.

לאור זאת אין פלא אם הדמיון שאנו מוצאים בין הנרטיב היהודי לנרטיב הנוצרי אינו רק בפרטים אלא גם בעצם הריטואל של זיכרון הקדושים. ידיעותינו על מה שאירע בבלוא הן תוצאה של מאמץ לשוות למאורע משמעות ריטואלית. אם נחזור לקטע שכבר צוטט לעיל, הרי שלכותבי האיגרת מאורלאן חשוב היה לציין לא רק שגופם של הנעקדים לא נאכל באש, אלא גם שהיה לכך עד ראייה: 'ושם היה יהודי אחד, ר' ברוך ב"ר דוד הכהן, וראה בעיניו את כל הדברים האלה'. הצורך בהשגת עדויות להוכחת מותו המרטירי של הילד ויליאם בנוריץ' הוא כידוע המניע העיקרי בכתיבת חיבורו של תומס ממונמאות (Thomas of Monmouth). לא רק את אשמת היהודים הוא חיפש, אלא גם את ההוכחה לקדושת הילד הנהרג. במטרה דומה, אם כי בהקשר מהופך, אפשר להבחין בסיפור היהודי. יהודי בלוא הוצאו להורג כעונש על שרצחו כביכול ילד נוצרי. אולם בעיני המספר היהודי, שכפר באשמתם, הם הומתו בגלל אמונתם ובשל סירובם להתנצר. בכך היה מותם למות קדושים. בצדק העירה אורה לימור שהתפיסה העצמית של יהודים ונוצרים הייתה 'מעין השתקפות במראה, שבה נמצאים אותם אלמנטים אך בהיפוך נושאי התפקידים: מי שהיה השוחט נעשה קורבן, ומי שהיה הקורבן נעשה שוחט'.<sup>54</sup>

יקרו' לבין 'כס החכמה' נמצא בפירושו של ר' אלעזר מוורמס לתפילת 'עלינו'. המחבר מביא את המדרש האמור על כיסא שלמה אגב פירושו למושב יקרו בשמים ממעל. ראה: סודי רוזא לר' אלעזר מוורמס, מהדורת "קמלהר, בילגוריי תרצ"ו, עמ' כג. בתורת הסוד של ר' אלעזר מוורמס נודעת משמעות סקסואלית לישיבת הכבוד על הכיסא כמצינת זיווג בין הכבוד העליון הזכרי לכבוד התחתון הנקבי. ראה על כך: א' וולפסון, 'עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 179. הפמיניזציה של כיסא הכבוד מזכירה אף היא את 'כס החכמה' ואת דמותה האימהית של מרים.



ההשתקפות הזו במראה מסבירה גם את קיבועו בלוח השנה הליטורגי של כ' בסיוון – יום ההוצאה להורג בבלוא – כיום תענית ציבור בצרפת, אנגליה וגרמניה. רבנו תם אף ביקש לשוות ליום הזה מעמד של יום כיפור, ושמונה פיוטים נתחברו לכבודו. באופן זה הונצח האירוע המרטירי החד-פעמי והפך לטקס קבוע החוזר על עצמו מדי שנה ובעל ליטורגיה ייחודית. תהליך דומה של ריטואליזציה התרחש כידוע גם בחלק מעלילות הדם.

הדוגמאות שנסקרו כאן ורבות אחרות מלמדות על שתי מגמות יסודיות ביחסה של שפת הסמלים היהודית לשפה הנוצרית המקבילה. המגמה האחת היא להפקיע מן היריב את הקדושה שהוא מייחס לסמליו ולהרסה. המגמה האחרת היא לאמץ את השפה הנוצרית ו'לייהדה', בבחינת 'שלנו גדולה משלכם', ובכך להפקיע את סמלי היריב מידי ו להשתלט עליהם. בעוד שהמגמה האחת מוכרת היטב, אין אנו שמים לב די הצורך לקיומה של המגמה האחרת. יותר מדי רווחת הנטייה לראות את יהדות ימי הביניים כמתנגדת גמורה לסמלים, לטקסים ולשפה של הנצרות, כאילו בשתי פלנטות מדובר. ועד כדי כך מגיעים הדברים שיש לאנשים קושי להעלות בדעתם שיהודים הכירו בכלל את עולם הטקסים הנוצריים, או להפך, שנוצרים ידעו משהו על השפה הדתית של היהודים ומנהגיהם. ואולם הקריאה בכרוניקות האשכנזיות מלמדת על קרבה אינטימית ועל היכרות עמוקה ביותר של שפת היריב. חקר הפולמוס היהודי הנוצרי מושפע עדיין יותר מדי מספרות הניצוח, שתפקידה להעמיד גדר גבוהה בין המחנות הנצים. אולם הפולמוס האמתי התרחש בהברחות הקטנות שמתחת לגדר, בעסקי היום-יום, בקרבה הגאוגרפית הרבה בין בית הכנסת לכנסייה – כמה עשרות מטרים ברוב הערים – בממדים המיניאטוריים של ערים מוקפות חומה הדחוסות בתוך עצמן, בחיים חסרי פרטיות שבהם קולם של המתפללים היהודים הפריע למתפללים בקתדרלה הנוצרית.<sup>55</sup>

55 תלונות כאלה חוזרות הרבה על עצמן. בשנת 591 גורשו יהודי טרצינה (Terracina) מבית הכנסת שלהם על ידי הבישוף מפני שקול תפילתם הפריע לתפילה בכנסייה השכנה, ראה: S. Katz, 'Pope Gregory the Great and the Jews', *JQR*, 24 (1933–1934), p. 12. בשנת 1205 התלונן האפיפיור אינוקנטיוס השלישי במכתב למלך צרפת, פיליפ אוגוסט, על שיהודי סנס (Sens) בנו בית כנסת סמוך לכנסייה המקומית והם מתפללים בו בקול רם 'כמנהג היהודים'. ראה: גרייזל (לעיל, הערה 38), מס' 14, עמ' 106–107. בשנת 1458 הורה הקיסר פרידריך השלישי ליישב את יהודי פרנקפורט בשכונה חדשה, הרחק ממרכז העיר, כדי למנוע הפרעה לתפילה בכנסייה על ידי צעקותיהם של היהודים המתפללים בבית הכנסת ('das geschrey der Judischeit in irer synagog'), ראה: F. Backhaus, 'Die Einrichtung eines Ghettos für die Frankfurter Juden im Jahre 1462', *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, 39 (1989), pp. 64–65. על ההמולה העולה מבית הכנסת היהודי לעומת השקט השורר בשעת התפילה בכנסייה מתלונן גם ר' יצחק מקורביל: 'אוי להם למדברים דברים בטלים או עושים שחוק וקלות ראש בבית הכנסת בשעת תפלה ומונעים בניהם מחיי עולם הבא. כי יש לנו לעשות ק"ו בעצמנו מעובדי אלילים אשר אינם מאמינים עומדים כאלמים בבית תרפותם, כל שכן אנו העומדים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה' (עמודי גולה: ספר מצוות קטן, סטמר תרצ"ה, עמ' יח, סוף סימן יא).



מדברים אלה יכול להתעורר הרושם כאילו הכרוניקות של מסעי הצלב חושפות דו־שיח עם הנצרות שהוא בעל איכויות חדשות, שלא נודעו בעבר. אין ספק שיש כאן אינטנסיפיקציה, אך חידוש של ממש אין כאן. אחד מניתוחיו הנועזים ביותר של גרמי כהן הוא זה של הסיפור על מרת רחל ההורגת את ילדיה.<sup>56</sup> כהן מצביע על הקשר בין דמותה של אישה זו לבין דמותה של רחל אמנו, זו 'המבכה על בניה', ובכך עולה דמותה של האם האחרת, מרים, הבוכה על בנה הצלב. והנה למדרש השמות שעושה מחבר הכרוניקה של תתנ"י על השם רחל יש היסטוריה קודמת. במדרש הגדול לשמות משמשת רחל – הפעם הכוונה לרחל במשמעות של כבשה מעוברת – סמל לאמו של משה, המושיע במצרים: 'בשעה שנתעברה אמו של משה, ראה פרעה הרשע בחלומו רחל רבוצה וילדת שה'. השה הזה, כך לפי החלום, עתיד לנצח את מצרים. פרעה קורא למכשפים והם פותרים את החלום: השה הוא מושיע שעתיד לקום לישראל ולהחריב את מצרים. מיד ציווה פרעה להרוג את כל הילדים הנולדים.<sup>57</sup> הרמיזות לסיפור לידת ישו הן ברורות, וזאת על ידי אימוץ הסיפור הנגדי והיפוכו. השימוש בדמותה של מרים אם ישו בהקשרים מקראיים שונים אינו צריך להפתיענו, שכן באופן זה 'מייחדת' האגדה את מרים הנוצרית ומאמצת אותה אל חיקה. כך יש להבין גם את המדרש על הפסוק 'וה' פקד את שרה': 'מלאך הוא שממונה על התאוה, אבל שרה לא צריכה לדברים הללו, אלא הוא בכבודו'.<sup>58</sup> ההד להריונה הנסי של מרים נשמע בבירור.

הכרוניקות של מסעי הצלב ממשיכות מגמה זו בתחכום רב ביותר, ואגב כך הן מכניסות חומרים חדשים לתוך מערכת ההיגדים ההדדית. בעוד שבספרות המדרש נשמע קולה של התמודדות עם סיפורי הברית החדשה או עם הסיפורים האפוקריפיים שלה, הרי בכרוניקות של המאה השתים עשרה יש התמודדות עם סמלים וטקסים של זמן.

השפה המשותפת הזו של יהודים ונוצרים אינה צריכה להסתיר מעינינו את עומק התהום שהפרידה בין הצדדים. שפה משותפת אינה מבטיחה הידברות, להפך, היא דווקא יכולה להעמיק את המחלוקת ואת השנאה. כהיסטוריונים תפקידנו לחשוף את השפה המשותפת, מפני שאנו עוסקים קודם כול בטקסטים ספרותיים שצריכים להתבאר בכלים ספרותיים. אבל עלינו לתאר גם את המציאות הנשקפת מבעד לספרות. ההשוואה בין קרבן לרוצחו, בין קידוש השם לעלילת הדם, חושפת את המנטליות ואת השפה התרבותית הדומה שבה התווכחו יהודים ונוצרים במאה השתים עשרה. שפה משותפת זו מלמדת על התערותם העמוקה של יהודי אשכנז בסביבתם הנוצרית בצד השמירה על ייחודם הדתי.

56 כהן (לעיל, הערה 3), עמ' 195-205.

57 מדרש הגדול לשמות א, בב (מהדורת מרגלית, עמ' כב-כג).

58 בראשית רבה נג, ו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 560).

## הצלב הדוקר' ויהודי אירופה בימי הביניים

אלימלך הורוביץ

איכה שרתי תחת צלבים? איכה ששתי תחת צלבים ואמרתי שם ליפה:  
את עולמי וכל יופי... והצלב פה אינו דוקר. צליל הפעמונים אינו מפחיד  
(א"צ גרינברג, ירושלים של מטה, 1924)

### מבוא

בדומה לאורי צבי גרינברג ראו הכרוניקאים העבריים של מסעי הצלב בסימן הצלב דבר דוקר, ובתגובה שלפו כלפיו את חרב לשונם. 'ישמו אותותם אותות, וישימו סימן פסול על בגדיהם, שתי וערב, כל איש ואשה אשר נשאם לבם ללכת בתעות הדרך אל קבר משיחם'. כך תיאר ר' שלמה בר' שמשון את משתתפי מסע הצלב הראשון בצאתם לארץ הקודש. בן זמנו, בעל הכרוניקה העברית האנונימית, כתב עליהם דברים דומים: 'וישימו סימן רע על בגדיהם, שתי וערב, השרים וגם עמי הארץ, וכובעים על ראשם'.<sup>1</sup> שני מחברים אלה בחרו להשתמש בסמיוטיקה שלילית לתיאור סמל הצלב ('סימן פסול', 'סימן רע') בנוסף למונח הניטרלי – והנפוץ יותר אצל יהודי אירופה –

\* ראשיתו של מאמר זה בהרצאה שנשאתי בכנס מרכז זלמן שזר לציון תשע מאות שנה למסעות הצלב (ירושלים, מאי 1996). תודתי נתונה לנוכחים על שאלותיהם והערותיהם, ובמיוחד לאורה לימור ולישראל יובל, אשר הביא לידיעתי מקורות ומחקרים שנעלמו ממני, ואף קרא שתי טיוטות של מאמר זה והצילני ממספר טעויות. גם פרופ' יעקב כ"ץ ז"ל קרא את כתב היד והעיר לי את הערותיו החשובות.

1 א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"א, עמ' כד, צג [להלן: הברמן]. על היחס בין הכרוניקה האנונימית לבין זו של ר' שלמה בר' שמשון ישנן דעות שונות. ראה סקירת הספרות אצל: ש' בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, ה, תרגם צ' ברם, רמת-גן תשל"ג, עמ' 203-217, ובאופן מפורט ביותר אצל: A. Sapir Abulafia, 'The Interrelationship between the Hebrew Chronicles on the First Crusade', *Journal of Semitic Studies*, 27 (1982), pp. 221-239. על א"צ גרינברג ויחסו המורכב כלפי ישו והצלב ראה: D. G. Roskies, *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge, Mass. 1984, pp. 266-274; ולאחרונה: B. Harshav, 'The Role of Language in Modern Art: On Text and Subtext in Chagall's Paintings', *Modernism/modernity*, 1 (1994), pp. 67-69. אני מודה לפרופ' וולטר קאהן על ההפניה למאמר זה.

שתי וערב.<sup>2</sup> בפיוטו 'את הקול קול יעקב' נקט ר' קלונימוס בר' יהודה ממגנצא, אביו של בעל 'הרוקח', לשון בוטה יותר בהצביעו על סימן ההיכר שנשאו הצלבנים הראשונים על בגדיהם: 'מזימות ניכלו **תיעובם** בשלמותם לציין'. בנו, ר' אלעזר הרוקח, נזקק גם ללשונם של הכרוניקאים הנזכרים וגם ללשונו הפיוטית של אביו בבואו לתאר את משתתפי מסע הצלב השלישי, בני דורו: 'יותר מן י' אלפים סימנו עצמם בסימני טומאה', כתב, 'רק להרוג עצמם ולשלול שלל'. את בואם של הצלבנים לאזור מגוריו תיאר כך: 'והיו הערלים מסמנים עצמן **בתיעוב** שלהם למאות ולאלפים ולרבבות'.<sup>3</sup>

דוגמאות נוספות לאזכורים כעין אלה בספרות היהודית של ימי הביניים אפשר להוסיף למאות אם לא לאלפים, אבל מאמר זה אינו בא לעסוק בלקסיקון העשיר שפיתחו יהודי אירופה לתיאור הצלב,<sup>4</sup> אלא לדון במה שעמד מאחורי הלקסיקון ההוא ובמעשים שביטאו בשפתם של היהודים את יחסם אל סמליה המובהקים ביותר של הנצרות. יעקב כ"ץ ז"ל העיר בכנות על 'הרתיעה הפיסית מפני אותות הכנסייה הנראים לעין' שהייתה במשך ימי הביניים 'נחלת היהודי יום יום', ושבאה לידי ביטוי במיוחד 'בדחיית דמותו של ישו הצלב'.<sup>5</sup> דחייה בוטה ומבזה של אותה דמות לא נתאפשרה

2 על השימוש במונח שתי וערב בקשר לצלב ראה: S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902, pp. 297–298; וכן את דברי י' דוידזון במהדורתו של ספר שעשועים ליוסף זבארה, ברלין תרפ"ה, עמ' 62 הערה 1. דוידזון הצביע על 'ספר שעשועים' כאחד מן המקומות היותר מוקדמים בספרותנו שהצלב (Cross) נקרא בשם זה, והצביע על שימוש דומה באחד מפיוטיו של ר' זרחיה בעל המאור שהובא לידיעתו על ידי ל' גינזבורג, אבל כל שלושת החוקרים הנזכרים התעלמו מן השימוש אצל שני הכרוניקאים האשכנזים שציטטנו. לדוגמאות של השימוש הנפוץ בכינוי שתי וערב במאה השלוש עשרה ראה: ספר ראבי"ה... למסכת עבודה זרה, מהדורת ד' דבליצקי, בני ברק תשל"ו, עמ' כד-כה; ספר יוסף המקנא, מהדורת י' רוזנטל, ירושלים תש"ל, עמ' 147 (ערך 'שתי וערב'); ספר נצחון ישן, מהדורת ד' ברגר, פילדלפיה 1979, חלק עברי, עמ' 16, 20, 25, 31, 37; ספר חסידים, מהדורת י' ויסטיניצקי, פרנקפורט תרפ"ד, עמ' 75, 85, 128, 176, 465. על הנטייה אצל הכרוניקאים להשתמש בביטויים שליליים במקום ניטרליים ראה: A. Sapir Abulafia, 'Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade', P. W. Edbury (ed.), *Crusade and Settlement*, Cardiff 1985, pp. 66–72.

3 הברמן, עמ' סה, קסב-קסג. בעל 'הרוקח' גם תיאר את הרקע למסע הצלב השלישי: 'לפני חנוכה שמענו, כי ישמעאלים יצאו ממקומם וכבשו את עכו, והרגו כל העם הנמצא בה, ולקחו כל המקומות סביב לירושלים... ובערב ראש השנה... הרגו הישמעאלים באומה זו, האשכנזים, יותר מד' אלף גבורי חיל, ולקחו להם **תועבה** אשר נצלב עליה ישו הנוצרי... והביאו **התועבה** עמהם לארץ ישמעאל' (שם, עמ' קסא).

4 נסתפק בביטוי המאוחר יותר מתועבים (=צלבנים) המופיע בהוספות של יוסף בר' שלמה אבן וירגה ל'שבט יהודה' של אביו. ראה: שבט יהודה, מהדורת ע' שוחט, ירושלים תש"ז, עמ' 147–148.

5 י' כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א, עמ' 33. בהקשר זה ראוי לציין את הסיפור (הבדוי) שייחס שלמה אבן וירגה ליועצו של המלך אלפונסו: 'ושמעתי כי אנוס אחד כשהיה בא לבית תפלתו והיו מרימים גויית מושיענו היה מכה על לבו ואומר: אוי מי שרואה זה! ואוי מי שמאמין בזה!' (שבט יהודה [לעיל, הערה 4], עמ' קכט). להאשמה בסוף שנת 1266 נגד בני משפחה חצרנית המקורבת ליעקב הראשון (מלך אראגון) 'שעשו מעשי בזיון בצלב הנוצרי' ראה: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשי"ט<sup>2</sup>, עמ' 94.

ליהודי המצוי בחיי יום-יום, אבל אירועים מיוחדים, כגון מוות על קידוש השם, היו יכולים לספק שעת כושר ליהודי להביע בפה (תרתי משמע) את מה שהיה כנוס בדרך כלל עמוק בלבו.

כך עולה למשל מתיאורו של ר' אפרים מבון ב'ספר הזכירה' את המעשה שאירע בערב חג השבועות בפאתי מגנצא, בימי מסע הצלב השני. ר' אפרים מספר על שלושה יהודים ובני משפחותיהם מן הכפר בכרך שנמלטו אל מבצר מחוץ לעיר:

ויהי היום, ערב שבועות, ותשיאם גזירת המלך לרדת מן ההר... ויקומו עליהם הטועים וירדפו אחריהם. וישאלום לטנף גופם, וימאנו כי אלמות אהבו בוראם. **ומר קלונימוס רקק רוק הנראה לעיניהם על פסל הצלב, וימותוהו שם.**<sup>6</sup>

האם המעשה הנועז של מר קלונימוס היה ספונטני, או שמא חשב בלבו משך כל ימי חייו בעברו על פני סמלי הנצרות תחת כל עץ רענן, הלוואי שאזכה לירוק לעיני הגויים על אחת מהתועבות האלה בטרם אמות? דעתי נוטה לאפשרות שהיה במעשהו מימוש של משאלה מוקדמת, ונחזור לשאלה זו בהמשך.

ברצוני להציג את סיפורו של מר קלונימוס מול סיפור אחר שאירע גם הוא בערב חג השבועות, אולם לא בגרמניה כי אם באנגליה, כמאה שנה לאחר מכן:

מעשה באיגלטירא היה תלמיד וותיק ועשיר מאד ויושב בישיבה, ור' יום טוב שמו זצ"ל. בערב שבועות לקח מגודו [=קולבון] ותלה עצמו. ולא יצא מחדרו הר"ר משה חסיד אביו, ולא הוריד דמעה, ולמד במדרשו כאילו לא נעשה לו רעה, כי אמר שבנו הוא חבל בעצמו.

וממשיך הכותב עלום השם לספר שאחרי קבורתו 'באותה לילה בא אלי בחלום וראיתיו יפה מאד, יותר ממה שהיה בחייו. וגם נתראה לרבים באותה לילה שבא לאור גדול'. בהמשך הקטע מוסיף המחבר ידיעות נוספות על ר' יום טוב התלמיד הוותיק והעשיר: 'וגם מקצת שד היה בו... ועוד היה אומר [לא ברור אם הכוונה לדברים שאמר בחייו או לאחר מותו] שהשד היה מראה לפניו כשתי וערב, ודחק אותו לעבוד ע"ז'. לבסוף מפטיר המחבר, בניסיון להפוך את מותו של ר' יום טוב מהתאבדות דיכאונית למעשה של קידוש השם, או של הענשה עצמית על עברת עבודה זרה: 'ויותר טוב אם יקבל עליו אדם תשובה בעיניו ובסיגוף ובמלקות בזה העולם, ואחר כך יעבוד לקב"ה בכל לבו ובכל נפשו'.<sup>7</sup>

את הקטע הזה פרסם אפרים קופפר, מכתב יד של 'הלכות שמחות' למהר"ם מרוטנבורג, אבל מי שהפיח בו רוח חיים היה חיים הלל בן-ששון, באחד ממאמריו

6 הברמן, עמ' קיח. ראה גם: שם, עמ' קעא, בפיוט על הרוגי ארפורט בשנת 1221, על בתם של שבתאי ואשתו אשר 'ענתה ורקקה בצלם'.

7 א' קופפר, 'לתולדות משפחת ר' משה בר יום טוב "אביר העולם" מלונדריש', תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 385-387.

האחרונים 'ההתבוללות בתולדות ישראל' – מאמר אשר בו ביקש להפריך את הטענה כי היהודי בימי הביניים לא חש בסכנת התבוללות משום שלא עמד לפני פתויי ההשפעה. בסיפור על ר' יום טוב ראה בן-ששון עדות לכך 'שלדעת בן הזמן חדר הצלב אל עולם דמיונותיו של ירא-שמים ובן תורה באנגליה של ימי הביניים, חדירה ללא אפשרות חסימה'.<sup>8</sup> 'חדירה ללא אפשרות חסימה' היא כמובן הגדרתו של בן-ששון, ולא כל היסטוריון היה סומך עליה את ידו, אולם דבריו מזכירים לנו שחדירת הצלב לא תמיד הייתה דוקרת – היא הייתה יכולה לעורר לא רק איבה וסלידה אצל היהודים, אלא גם חמדה ותשוקה. וכמו ששנאת הצלב יכולה הייתה להוביל את מר קלונימוס למוות טרגי, כך אהבת הצלב יכולה הייתה להביא את ר' יום טוב לסוף דומה – ושניהם בערב חג מתן תורה.

באותו מאמר יכול היה בן-ששון להביא כתנא מסייע גם את סיפורו של יוסף זבארה ב'ספר השעשועים', על 'החסיד הצבוע' שאשתו סיפרה עליו לאחר מותו: 'ומעולם לא הכה אותי ולא אחד מעבדיו ומבניו, ולא גבה לבו ולא רמו עיניו, ופעמים שלוש ביום, היה מפיל תחינתו לפני אל נורא ואיום, וחצות לילה היה קם ממיתתו ובא אל חדרו, להתפלל ולהשתחוות לפני יוצרו'. אולם כשפתחו את החדר שבו היה החסיד מתפלל בלילות במשך עשרים שנה מצאו בו רק 'תיבה אחת קטנה, בחלון צפונה, ויפתחו וימצאו בה צלם זהב אחד כדמות אדם ובידו שתי וערב, וידעו כי לו היה מתפלל בקר וערב'.<sup>9</sup> ברור שאין להסיק מסיפור זה שבקרב יהודי ספרד במאה השתים עשרה הייתה קיימת כת של 'נוצרים נסתרים',<sup>10</sup> אבל נדמה שבכל זאת משקף סיפור זה, במקביל לסיפור על ר' יום טוב האנגלי, את האפשרות, אליבא דזבארה, שהצלב יחדור אל עולמו של יהודי ירא שמים ובן תורה בספרד של ימי הביניים. ואכן אנו עדים לתופעה דומה בסוף המאה השלוש עשרה, בחייו של המקובל ותלמיד החכם אבנר מבורגוס, אשר ראה צלבים בחלומותיו וכעבור שנים של התלבטות השתמד והפך לאלפונסו דה וליאדוליד. אולם לעומת האמפתיה שגילה בן-ששון כלפי ר' יום טוב ולבטיו, את אבנר-אלפונסו ראה כנציגה המובהק 'של השנאה העצמית היהודית בספרד'.<sup>11</sup> קשה להימנע מן התחושה שלפי גישה זו מומר טוב הוא מומר מתאבד.

8 ח"ה בן-ששון, 'ההתבוללות בתולדות ישראל', מולד, ס"ח ז (תשל"ו), עמ' 305 (=הנ"ל, רצף ותמורה, ערך וליקט י' הקר, תלאביב תשמ"ד, עמ' 61-62).

9 ספר שעשועים (לעיל, הערה 2), עמ' 61-62.

10 ראה: I. Abrahams, 'Joseph Zabara and his "Book of Delight"', *JQR*, o.s. 6 (1894), pp. 507-508; והשווה: הערתו של דוידזון, ספר שעשועים (לעיל, הערה 2), עמ' 48.

11 בן-ששון (לעיל, הערה 8), עמ' 304-303. על אבנר-אלפונסו ראה בהרחבה: Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, I, trans. L. Schoffman, Philadelphia 1961, pp. 327-354.

## מגמות בהיסטוריוגרפיה של חילול הצלב

נדמה לי שטוב נעשה אם, ברוח דבריו של בן-ששון עצמו על ר' יום טוב, ננסה להבין יותר ולשפוט פחות את יהודי ימי הביניים. הכרה כנה יותר ביחס המורכב של יהודי אירופה כלפי הצלב (המוצא את ביטוי המאוחר בשירת א"צ גרינברג) תעזור לנו להבין טוב יותר גם את אלה שנמשכו אליו וגם את אלה שסלדו ממנו. בהקשר זה יש לשים לב לשימוש הנפוץ במיוחד בימי הביניים בביטויים כגון תיעוב ותועבה בהתייחס לצלב. מילים אלה מבטאות יפה את היחס האמביוולנטי של היהודי כלפי הצלב – מושא של איבה ובוז, אבל גם של תשוקה אסורה, כשהתשתית (subtext) המקראית אינה רק 'ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמהו' (דברים ז, כו),<sup>12</sup> אלא גם פסוקים כגון 'ואת זכר לא תשכב משכבי אשה, תועבה היא' (ויקרא יח, כב), וכן דברי יחזקאל 'ואיש את אשת רעהו עשה תועבה' (כב, יא).<sup>13</sup> אם נראה את האלימות היהודית כלפי הצלב לא רק כביטוי של שנאה אלא גם לעתים כביטוי של דחיקת מושא של תשוקה אסורה, נוכל ביתר קלות להימנע מן הנטייה לראות בהאשמות על חילול הצלב מצד הנוצרים עלילות מרושעות גרידא, ולהכיר בדפוס ההתנהגות הבוטים בנוכחות הצלב (כגון יריקה או עשיית צרכים) שהתפתחו אצל יהודי אירופה בימי הביניים.

ואכן בענייני ביזוי וחילול של הצלב יש להתגבר על כמה מגמות שעד לאחרונה קנו לעצמן שביטה בהיסטוריוגרפיה היהודית. במבוא לספר הגבורה 'שהוציא לאור בשנת תש"א קבל ישראל היילפרין על כך ש'ההיסטוריוגרפיה העברית שקדה בעיקר על תאור המרטירולוגיה והחיים הרוחניים של עם ישראל ולא נתנה בדרך כלל את דעתה... על גילויי ההגנה האקטיבית, שאינם מועטים כל כך, כפי שנדמה בסקירה ראשונה'. אולם בחיפוש אחר 'גילויי ההגנה האקטיבית' מימי מסעות הצלב, לצורך הזיכרון ההיסטורי שביקש לטפח באמצעות ספרו, התעלם היילפרין מגילויי התנגדות אקטיווית שאולי לא היו מעשי הגנה, אך ראויים בהחלט להיחשב מעשי גבורה. על ימי מסע הצלב השני למשל הוא הביא מאפרים מבון את סיפורו של 'איש גבור חיל ונעים ר' שמואל ב"ר יצחק' מוורמס שפצע שלושה 'צוררים' אשר קמו עליו בדרך, ואת סיפורה של מרת גוטהלדא מאשפנבורג אשר סירבה 'להצחין במים המרים

12 ר' יצחק השני מפרובנס למשל כתב בפיוטו 'יושב בביתך ונוטש מאהלו', לאחר חזרת הצלבנים מירושלים בראשית המאה השלוש עשרה: 'נחץ בבת עוץ וכתת פסיליה / תגורש מארצך ומכל גבוליה / ולא תעבוד גלוליה / ולא תביא תועבה אל ביתך' (ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ב, חלק א, ירושלים ותל-אביב תשל"ב, עמ' 276; פיוט ר' יצחק השני, מהדורת ב' בר-תקוה, רמת-גן תשנ"ז, עמ' 167-168).

13 יתר על כן, יש להוסיף שלפי דעת האנתרופולוגים הכוונה המקורית של תועבה במקרא היא לכל דבר חורג, לכל מה שמפריע לסדר החיים ומתנגש בו, כשהדגש הושם על פסוקים כגון 'לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה, כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה' (י' מילגרום, 'תועבה', אנציקלופדיה מקראית, ח, טורים 466-468). המשמעות של הצלב בעיני היהודי כסמל של שונות נוצרית עולה אם כן בקנה אחד עם פרשנות זו. וראה גם J. Conrad, *Heart of Darkness*, New York 1969, p. 8 (the fascination of the abomination).



המאחרים וקידשה שם הקדוש ונטבעה בנהר.<sup>14</sup> אולם הוא בחר לדלג על סיפורו של מר קלונימוס מבכרך אשר 'רקק רוק הנראה לעיניהם על פסל הצלב' לפני שהומת, ולוותר על סיפורה של הנערה מווירצבורג אשר הובאה 'בבית תרפותם לטנפה, וקידשה את השם ורקקה על התיעוב, והיכוה באבן ובאגרוף'.<sup>15</sup> האם מעשיהם של הראשונים היו נשגבים יותר וראויים יותר להנצחה? או שמא הטיל היילפרין ספק במהימנותם של סיפורי ביזוי הצלב על ידי מקדשי השם?

הנטייה הספקנית בנושא ביזוי הצלב מצאה ביטוי בשנים האחרונות במאמר של יוסף שצמילר,<sup>16</sup> וכן לאחרונה ממש בחיבורו של אברהם גרוסמן על חכמי צרפת הראשונים. גרוסמן מתייחס לתשובתו של ר' יוסף טוב עלם, בדור שלפני רש"י, לקהילת שנץ על אודות גזרה שקהילת טרויש הסמוכה גזרה עליהם לתרום לפדיון שבויים. 'ובבוא הספר הזה לקהל שינ"ץ', כתב רבנו יוסף, 'עמדו והתירו לעצמן הגזירה, שנתנו אמתלא לדבריהם מחמת צרות גדולות שסבבו... ושליח טרויי"ש מצאם כפופים בצרה כבידה שאירע להם על נתיצת תועבה שבמקומן'.<sup>17</sup> לכאורה משיח המשיב לפי תומו בעניין נתיצת צלב או פסלו של ישו על ידי יהודי שנץ, מתוך מידע שהגיע אליו ממקורות יהודיים. אבל גרוסמן, בניגוד לחוקרים שקדמו לו, מעדיף לדבר על 'עלילה

14 " היילפרין, ספר הגבורה: אנתולוגיה היסטורית ספרותית, חלק א: התגוננות וקדוש השם מימי מצדה ועד ראשית האמנציפציה, תל-אביב תש"א, עמ' טו, 64. על ספר זה פרי הביכורים של הוצאת 'עם עובד', ראה עתה: I. Bartal, 'The Ingathering of Traditions', *Prooftexts*, 17, (1997), pp. 85–87

15 לסיפורו של מר קלונימוס ראה לעיל, הערה 6; לסיפורה של הנערה מווירצבורג ראה: הברמן, עמ' קיט. גם בארון הזכיר בדבריו על מסע הצלב הראשון רק מעשי התנגדות שהיה בהם משום הגנה עצמית, ופסח על אלה שכללו פגיעה בקודשי הנצרות. ראה: בארון (לעיל, הערה 1), עמ' 103, 291, הערה 17. על גישתו הבעייתית של בארון לפגיעה מצד יהודים בקודשי הנצרות ראה עכשיו: E. Horowitz, "The Vengeance of the Jews Was Stronger than their Avarice": Modern Historians and the Persian Conquest of Jerusalem in 614', *Jewish Social Studies*, n.s. 4 (1998), pp. 16–17. לאחרונה התייחס קלוזה לשני המקרים המוזכרים על ידי אפרים מבון. ראה: Ch. Cluse, 'Stories of Breaking and Taking the Cross: A Possible Context for the Oxford Incident of 1268', *Revue d'histoire ecclesiastique*, 90 (1995), pp. 438–439

16 " שצמילר, 'מגילוייה של האנטישמיות בימי הביניים: האשמת יהודים בחילול הצלב', מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל, ה (תש"ם), עמ' 159–173. יש לשים לב גם לכותרתו האנגלית של המאמר (Desecrating the Cross: A Rare Medieval Accusation), שכנראה השפיעה על קלוזה (לעיל, הערה 15), עמ' 405.

17 על תשובתו של ר' יוסף טוב עלם ראה: I. Agus, 'Democracy in the Communities of the Early Middle Ages', *JQR*, 43 (1952), pp. 166–167; idem, *Urban Civilization*, I, New York 1965, p. 176; א' איגוס (עורך), תשובות בעלי התוספות, ניו-יורק תשי"ד, עמ' 39–42; ולאחרונה: ח' סולוביצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים תשנ"א, עמ' 77–86. כגורם אפשרי למתח בין יהודים לנוצרים בשנץ ראוי להזכיר את טענת הנוצרים שלפיה בכנסיית הקדוש סטפן בעיר היה שריד ממטהו של משה. אל כנסייה זו באו עולי רגל לא רק מצרפת, אלא גם מאיטליה ואנגליה, וייתכן שגם יהודי העיר שמעו על הדבר. ראה: H. Fichtenau, *Living in the Tenth Century: Mentalities and Social Orders*, trans. P. Geary, Chicago 1991, p. 11

נגד יהודי שאנץ.<sup>18</sup> האם לא יעלה על הדעת שיהודי צרפת במאה האחת עשרה ניתצו את הדבר הנקרא בפיהם ובפי גדול דורם 'תועבה'? בהקשר זה ראוי להיזכר בהערתו החשובה של שלמה גרייזל לגבי מהימנותן של האשמות דומות במאה השנים עשרה: 'יש לזכור שהם [=היהודים] טרם למדו את ההכנעה העצמית ששיננו להם המאות הבאות'.<sup>19</sup> את עמדתם של שצמילר וגרוסמן בעניין חילול הצלב יש להעמיד מול התבטאויותיהם לאחרונה של חוקרים כגון מרק ספרסטיין ודוד ברגר בנושא המקביל של חילול ההוסטיה, חוקרים אשר גילו פתיחות לאפשרות שאכן היו מעשים כאלה מפעם לפעם בין יהודי אירופה בימי הביניים. ברגר הביע בזהירות אופיינית את הדעה שאם חפץ זה של עבודה זרה, שסימל את אמונתם של לוחציו, היה מגיע לידי של יהודי, 'גורלו לא היה עולה יפה במיוחד'. על גישה זו, שמצאה ביטוי לאחרונה גם במאמרו של כריסטוף קלוזה,<sup>20</sup> אני סומך את ידי, ואנסה כאן להוסיף לה טפח.

### צלם-תועבה-שיקוץ

ר' יוסף טוב עלם הזכיר 'נתיצת תועבה' בקהילת שנץ, ובטרם נחזור לעדויות על מעשים דומים באירופה של ימי הביניים, ברצוני להתייחס לתולדותיה של המילה הטעונה תועבה לצלב בפי היהודים. המקור הספרותי הקדום ביותר שבו מופיע הכינוי הוא כמדומה פרקי דרבי אליעזר (פדר"א), אשר לדעת החוקרים נתחבר בארץ

18 א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 20. בהקשר זה יש גם להזכיר את תשובתו של רגמ"ה על יהודי שזרק טיט ואבנים על נוצרים שעברו, ואלה שדדו בתגובה את ביתו של יהודי אחר (תשובות רבנו גרשום מאור הגולה, מהדורת ש' אידלברג, ניוירוק תשט"ז, ס' עו). תשובה זו אינה מוזכרת במאמרו של א' גרוסמן, 'עבריינים ואלמים בחברה היהודית באשכנז הקדומה והשפעתם על סדרי הדין', שנתון המשפט העברי, ח (תשמ"א), עמ' 135-152.

19 'It is clear... that the Jews were indiscreet, but one must remember that they had not yet learned that self-effacement which the subsequent centuries were to teach them' (S. Grayzel, *The Church and the Jews in the Thirteenth Century*, I, New York 1966<sup>2</sup>, p. 29 n. 42) על התנהגות חוצפנית ופרובוקטיבית כלפי הנוצרים המיוחסת ליהודי שנץ בראשית המאה השלוש עשרה ראה איגרתו של אינוקנטיוס השלישי למלך צרפת משנת 1205 (שם, עמ' 106-107, וכן לאחרונה אצל: S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, I, Toronto 1988, pp. 82-83; VII, Toronto 1991, pp. 131-132).

20 ראה: D. Berger, *From Crusades to Blood Libels to Expulsions: Some New Approaches to Medieval Antisemitism* (Second Annual Lecture of the V. J. Selmanowitz Chair of Jewish History. Touro College Graduate School of Jewish Studies), New York 1997, p. 15 ('I have little doubt that if such a Jew had found himself in possession of this idolotrous object symbolizing the faith of his oppressors, it would not have fared very well in his hands') ברגר מפנה שם לדבריו של ספרסטיין ברוח דומה. וראה כבר: S. W. Baron, *Social and Religious History*, XI, New York and Philadelphia 1967, p. 165. למאמרו של קלוזה ראה לעיל, הערה 15.

ישראל המוסלמית במאה השמינית. בעל החיבור, בתיאורו את סיפור פורים, מנסה לתת מענה לשאלת השאלות בפרשנות מגילת אסתר: למה סירב מרדכי להשתחוות להמן? לפי פדר"א המן 'עשה לו צלם מרוקם על בגדיו, וכל מי שהיה משתחוה להמן היה משתחוה לתועבה שעשה לו, וראה מרדכי ולא קבל עליו להיות כורע ומשתחוה לשקוצו, שנאמר "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה"<sup>21</sup>. בעל מדרש מאוחר זה, אולי בהשפעת מנהגי פורים שהשוו את המן התלוי לישו הצלוב,<sup>22</sup> הפך את המן לאיש כנסייה הנושא על בגדיו את סימן הצלם, הוא התועבה הוא השיקוץ. ואף על פי שהמחבר ישב כנראה בארץ ישראל תחת שלטון האסלאם, הוא הרגיש צורך לנגח את סמל הצלב ואת האנשים שנשאו את הסמל הזה על כליהם.

דבר זה אינו צריך להפתיענו, שהרי ידוע שבויכוחיהם עם נוצרים במזרח במאות השביעית והשמינית גילו היהודים תוקפנות יתרה בביקורת שמתחו על פולחן הצלמים בכלל ועל פולחן הצלב בפרט.<sup>23</sup> לקראת סוף המאה השביעית בנה מחברו הנוצרי של 'טרופאות דמשק' את חיבורו הפולמוסי כדיאלוג בן ארבעה ימים, כשהיום השלישי מוקדש כולו להגנה מצד הנוצרים על פולחן הצלב. בין היתר משיב המתווכח הנוצרי לבני שיחו היהודים שהם עובדים את ספר התורה בצורה דומה לעבודת הצלב בקרב הנוצרים. טענה דומה מופיעה בחיבורו הפולמוסי של לאונטיוס מנאפוליס (בקפריסין).<sup>24</sup>

21 פרקי דרבי אליעזר נ, לפי דפוס סביונטה, ונציה, לובלין, קרקוב, אמסטרדם וקושטא (שני). ראה: פרקי דרבי אליעזר, מהדורת ח"מ הורוביץ (מתוך עיזבון), ירושלים תשל"ב, עמ' 188. במהדורה שפרסם מ' היגר בחורב, ח-י (תש"ד-תש"ח) מופיעה גרסה מתונה בהרבה, שלפיה המן 'עשה לו צלם מרוקם על בגדו ועל לבו, וכל מי שהיה משתחוה להמן משתחוה לע"ז שעשה, וראה מרדכי ולא קבל להשתחוות לע"ז'. השווה גם את הגרסה במהדורתו של ד' לוריא: 'ומה עשה המן, עשה לו תבנית גלולים מרוקם על בגדיו, וכל מי שהיה משתחוה להמן משתחוה לתועבה שעשה לו, וראה מרדכי ולא קבל עליו להיות כורע ומשתחוה' (ורשה תרי"ב, דף קכ ע"א). על זמנו ומקומו של פדר"א ראה: M. D. Herr, 'Pirkei de-Rabbi Eliezer', *EJ*, XIII, Jerusalem 1971, pp. 558-560.

22 ראה: א' הורוביץ, 'ונהפך הוא: יהודים מול שונאיהם בחגיגות הפורים', ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 130-140.

23 ראה: S. H. Griffith, 'Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images', *JAOS*, 105 (1985), pp. 59-60; V. Déroche, 'L'authenticité de l' "Apologie contre les Juifs" de Léontius de Néapolis', *Bulletin de Correspondance Hellenique*, 110 (1986), pp. 663-664. לתוקפנותם האנטי נוצרית של היהודים במאה השביעית ראה מאמרי (לעיל, הערה 15).

24 G. Bardy (ed.), *Les Trophées de Damas: Controverse Judéo-Chrétienne du VIIe siècle* (Patrologia Orientalis, 15, 2), Paris 1920, pp. 245-249 וכן ראה את סיכומיהם של: J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, London 1934, pp. 287ff.; A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935, pp. 162-166 וראה גם: M. Waegman, 'Les traités *Adversus Judaeos*: Aspects des relations judéo-chrétiennes: dans le monde grec', *Byzantion*, 56 (1986), pp. 309-313 וכן: N. H. Baynes, 'The Icons Before Iconoclasm', *HTR*, 44 (1951), pp. 93-106, esp. pp. 97-103 (=idem, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, pp. 226-239) וכן ראה: דרוש (לעיל, הערה 23); לדעתו יש לקבוע את זמן החיבור במאה השביעית ולא בשמינית כפי שסברו חוקרים אחדים.

מדיניותו הנוקשה של הח'ליף עבד אלמלכ (685-705) נגד הצגת הצלב ברבים יכלה רק לחזק את מגמתם ההתקפית של היהודים בנושא זה. מגמה זו משתקפת בבירור באמצע המאה השמינית בחיבורו הפולמוסי של סרגיוס, הנזיר הסטיליטי הסורי, אשר כתב גם הוא את חיבורו כדיאלוג בין יהודי לנוצרי, והקדיש פרק שלם (פרק ה) לנושא הצלב וההתקפות על עבודתו. בר הפלוגתא היהודי מצטייר אצלו באופן ראליסטי למדי בפולמוסן תקיף שאינו מרפה מן הטענה שפולחן הצלב מהווה עברה על האיסור 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה', ושואל את בן שיחו הנוצרי למה הוא מתחמק מלהשיב לו. הוא גם אינו מוכן להידחות בקש, ואומר לנוצרי: 'אין לטעון שעבודת כריסטוס ועבודת הצלב הן אותו הדבר, שכן אם אתה עובד את כריסטוס אין לך צורך בצלב, ואם אתה עובד את הצלב מה הוא כריסטוס לך?'<sup>25</sup>

דברים תוקפניים אלה עולים בקנה אחד עם המסורת הנוצרית המופיעה אצל כרוניקאים שונים, בראשם תאופנס, שלפיה כשהתחיל הח'ליף עומר לבנות את מסגדו בירושלים הבניין 'לא עמד כי אם נפל, וששאל לסיבת הדבר, אמרו לו היהודים: אם לא תסירו את הצלב שעל הכנסייה אשר בהר הזיתים לא יעמוד הבניין. בגלל השערה זו הוסר הצלב משם, וכך הוקם בנין'. ומפטיר תאופנס: 'מסיבה זו הורידו שונאי הנוצרים הרבה צלבים'.<sup>26</sup> מסורת זו הייתה יכולה להמחיש לנוצרים את כוחו המאגי של הצלב, אבל ברור שהיא גם שיקפה בעבורם את איבתם המתמדת של היהודים כלפי סמלה החזותי והמקודש ביותר של הנצרות.<sup>27</sup> מסורת זו יוצרת חוט משולש

25 A. P. Hayman (trans.), *The Disputation of Sergius the Stylite Against a Jew*, I, Louvain 1973, pp. 15, 24, 30, 32. לביקורת המוסלמית במאה השמינית על פולחן הצלב ראה דבריו של יוחנן מדמשק המצוטטים אצל: D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden 1972, pp. 84-85, 137; וכן: גריפית (לעיל, הערה 23), עמ' 65-62. על עבד אלמלכ ראה: שם, עמ' 53, 63. לביקורת מאוחרת יותר על פולחן הצלב מצד יהודי שחי תחת שלטון האסלאם ראה: ד"ר לסקר וש' סטרומזה (עורכים), פולמוס נסתור הכומר: מהדורה ביקורתית, ירושלים תשנ"ו, סעיפים 127, 134, חלק עברי, ב, עמ' 127-128.

26 תרגום לעברית על פי: מ' שובה, 'היהודים והר הבית אחרי כיבוש ירושלים על ידי עומר', מאסף ציון, ב (תרפ"ז), עמ' 102; שובה מזכיר שם גם את המקבילה אצל מיכאל הסורי. לציטוטים ביוונית מתוך תאופנס ובסורית מתוך מיכאל הסורי (עם תרגומים לעברית) ראה: ש' אסף ול"א מאיר (עורכים), ספר הישוב, ב, ירושלים תש"ד, עמ' 16-17. לציטוט מתוך תאופנס ראה גם: ב"צ דינור, ישראל בגולה, א, 1, תלאביב תשי"ח, עמ' 40-41, ולתרגום לאנגלית: H. Turtledove, *The Chronicle of Theophanes*, Philadelphia 1982, p. 42. ראה גם מקבילה אצל דיוניסיוס (ראשית המאה התשיעית) בתוך: A. Palmer (ed. and trans.), *The Seventh Century in West-Syrian Chronicles*, Liverpool 1993, p. 167. ראויים לציון גם דבריו של: מ' גיל, 'הישוב היהודי', פראוור (עורך), ספר ירושלים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 138-139; גיל מביא שם מקבילה מעניינת לסיפורו של תאופנס מתוך ההקדמה לספר המצוות של הקראי סהל בן מצליח.

27 על היהודים כשונאי הצלב ראה את דבריו של יעקב (הקטן) מסרוג מראשית המאה השישית המצוטטים אצל: ח"ו הירשברג, ישראל בערב, תלאביב תשי"ז, עמ' 80, ודבריו של יוחנן כריסטוטומוס בן המאה הרביעית המצוטטים אצל: W. Meeks and R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula 1978, p. 97. לנבי דימוי זה בתקופה מאוחרת יותר ראה: קלוזה (לעיל, הערה 15), עמ' 427, 433.

כשהיא מצטרפת לדברי הביקורת החריפים על פולחן הצלב המיוחסים ליהודים בחיבורי הפולמוס הנוצריים מן המאות השביעית והשמינית ולתופעה אחרת מאותה תקופה: הפיכתו של המן הרשע להגמון נוצרי בפרקי דרבי אליעזר והשימוש שם במילים כגון שיקוף ותועבה ככינויים לצלב שהוא נשא על בגדו – כינויים שכעבור זמן מצאו את מקומם בכרוניקות העבריות של מסעות הצלב.<sup>28</sup>

### המאה העשירית

בשנות השלושים של המאה העשירית (כנראה אחרי ועידת ארפורט של שנת 932) שיגר מושל ונציה הדוג'ה פייטרו קנדיאנו השני איגרת אל היינריך הראשון מלך גרמניה ואל הארכיבישוף הילדברט ממיינץ, ובה העביר להם שמועה על יהודי שהיה בירושלים והגיע למחוזותיכם בדמות אנטיכריסטוס, והוא מחרף את שם אדוננו המשיח. בפיו של אותו יהודי היו לפי השמועה גידופים על הקבר הקדוש, כך שאילו הצליח [היה] משפיל את מלכות הנוצרים ומרומם את הסינגוגה של היהודים. לאמתו של דבר, המשיך הדוג'ה, אכן הייתה בירושלים 'התנצחות בין יהודים לנוצרים בדבר הדת שהם מטפחים', אבל כפי שמסר פטריארך ירושלים לקיסר הביזנטי רומנוס, היא הסתיימה בנס מרשים בכנסיית הקבר, והדבר הביא להתנצרותם של יהודי ירושלים. את האיגרת סיים הדוג'ה בבקשה למלך ולארכיבישוף:

משום כך אנו מתחננים ומבקשים מרום מעלתכם, שתבשרו נפלאות אלה של אדוננו ישו המשיח לכל היהודים, ותצוו להטביל אותם. אולם אם יהודי כלשהו יסרב להיטבל, יצווה כי ברחבי ממלכתם ידיו המזהמות לא יגעו בסימן הצלב [הנמצא] בכל מתכת, אריג או סחורה כלשהי.<sup>29</sup>

אף שחוקרים רבים פקפקו באמתת הידיעה בעניין הוויכוח בירושלים ותוצאותיו, אין מפקפקים באותנטיות של איגרת הדוג'ה. אבל משמעותה לעניין איבתם של היהודים כלפי סמל הצלב לא הודגשה כראוי, ואף טושטשה. בארון, ובעקבותיו רות ולאחרונה

28 נוסף לדוגמאות שהובאו לעיל ראה במיוחד את דבריו של ר' שלמה בר' שמשון על אלעזר הלוי ואשתו בקלן: 'זיסרום אותם האויבים ביסורים גדולים ופצעום פצעים רבים, להאמין בשיקוף שלהם, והם לא רצו להאמין בתועבותם' (הברמן, עמ' מו).

29 המשפט האחרון במקור: 'precipite ut signum crucis in nullo metallo nec in ullo drappo aut aliqua spetie in vestro regno suis pollutis manibus contingat' על האיגרת ראה לאחרונה: צ' ברס, 'ויכוח יהודי-נוצרי בירושלים בשנת 932', קתדרה, 63 (ניסן תשנ"ב), עמ' 31-51, ומשם לקוח התרגום. לדיונים קודמים בפרשה ולמקור הנוסף (תקציר החלטות ועידת הכנסייה בארפורט משנת 932) ראה: שם, עמ' 31-32 הערות 1-2. לספרות המוזכרת שם יש להוסיף: בארון (לעיל, הערה 1), עמ' 22; B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental: 430-1096*. Paris 1960; p. 319; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Frankfurt am Main 1990<sup>2</sup>, pp. 525-526



ברס, הסבירו את בקשתו של הדוג'ה לאסור על היהודים מגע בחפצים הנושאים את סימן הצלב כנובעת בעיקר ממניעים כלכליים – להרחיק את היהודים מן המסחר.<sup>30</sup> אולם נדמה לי שיש לתת משקל גדול קצת יותר לאדיקות הנוצרית של ימי הביניים (אפילו בוונציה), וגם להתייחס ברצינות רבה יותר לאפשרות שיהודים אכן היו נותצים את סימני הצלב שהיו מוצאים על כלים או אריגים. בנוסף למשנה שהייתה שגורה בפיהם על 'המוצא כלים ועליהם צורת חמה, צורת לבנה, צורת דרקון' (עבודה זרה ג, ג) ידוע לנו מ'ספר חסידים' המאוחר יותר (אבל הכולל בתוכו מסורות איטלקיות) שאכן היה מי שהמליץ (ומן הסתם גם מי שנהג) להרוס סמלים נוצריים על גבי כלים: 'ואם בקערה או בכוס או בכלים עשה הגוי שתי וערב, כל זמן שהשתי וערב עליו אל ישתמש בהם עד שיגרר'.<sup>31</sup>

ספקנותו המופרזת של בארון לגבי האפשרות שהדוג'ה חשש לפגיעה יהודית בסמל הצלב עולה בקנה אחד עם ספקנותו לגבי עדותו של הכרוניקאי (הנוצרי) יחיא אבן סעיד שלפיה בשנת 937, כחמש שנים לפני איגרת הדוג'ה, השתתפו יהודים ביחד עם מוסלמים בשרפת כנסיית מריה הקדושה באשקלון. לדעת בארון 'נימתו של סיפור המעשה... עולה בקנה אחד עם הקובלנות המסורתיות שהכנסיה הנוצרית נהגה להטיח כלפי היהודים, בהאשימה אותם בהשתתפות ברדיפת נוצרים – עד כי ספק אם יש לתת בו אימון מלא'. כעבור כשלושים שנה השתתפו יהודי ירושלים, לפי אותו כרוניקאי, בפרעות אנטי נוצריות בימים שבין חג עלייתו של ישו השמימה לבין הפנטקוסט הנוצרי, פרעות שבמהלכן נגרם נזק רב לשלוש כנסיות ונהרג באכזריות (וגם נשרף) פטריארך העיר. לדברי אבן סעיד, 'היהודים שרפו והחריבו אז יותר מהמוסלמים'.<sup>32</sup> עדויות אלה על אלימות יהודית נגד כנסיות בארץ ישראל במאה העשירית מחזקות את האפשרות שחששותיו של הדוג'ה היו מבוססים.

30 נגד המפקקים (בגון מאן, רות וגיל) יצא לאחרונה ברס במאמרו הנזכר בהערה הקודמת. להסבר הכלכלי להצעת הדוג'ה ראה: ברס (שם), עמ' 50; ברס שכח כנראה שבארון ורות עמדו כבר על הדברים. ראה: C. Roth, 'Italy', idem (ed.), *The World History of the Jewish People: The Dark Ages*, Tel Aviv 1966, p. 116. לדעת בארון (בתרגום ברס), 'למרות שההצעה בוטאה במונחים של אדיקות נוצרית רבה, היא לא הצליחה להסתיר את כוונתו של הדוג'ה להערים מכשולים שאין להתגבר עליהם בדרכם של סוחרים יהודיים העוסקים בסחורות, שעל פי רוב [במקור: often] נשאו את סימן הצלב בתוך הסמל המסחרי'.

31 ספר חסידים (לעיל, הערה 2), סי' תרסג, עמ' 176. ומוסיף המחבר: 'זאין צריך לומר פרצופות עליו. לדיונים הלכתיים בימי הביניים על שימוש בפריטים הנושאים את סימן הצלב ראה: חידושי הר"ן: מסכת עבודה זרה, מהדורת א' ליכטנשטיין, ירושלים תש"ן, עמ' צט-קא, והמקורות הנזכרים שם. הר"ן הסתייג מעמדתו המחמירה של הרשב"א שלפיה 'כל הכלים שיש בהם צורת שתי וערב אסורין'. הריטב"א הביע את הדעה (המצוטטת בהערתו של ליכטנשטיין, שם, עמ' ק) שאין הנוצרים עובדים אלא 'לצורת שתי וערב שטמא [=קדש] אותה הגלח'. לעומת הדעות הספרדיות, המלצתו של בעל 'ספר חסידים' 'אל ישתמש בהם עד שיגרר' נראית אופיינית לעמדה התוקפנית יותר כלפי הצלב באיטליה ובאשכנז. על חששות דומים לזה של הדוג'ה כבר בתקופה הקרולינגית ראה: G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany*, New York 1970<sup>2</sup>, pp. 189–190.

32 עדות זו זכתה להתייחסות רצינית ביותר מצדו של ש"ד גויטיין. ראה מאמרו 'ירושלים בתקופה הערבית', ירושלים: מחקרי ארץ-ישראל, א (תשי"ג), עמ' 94; הנ"ל, היישוב בארץ-ישראל בראשית





יהודי איטליה, שם כתוב שברומא נענשו כמה יהודים באכזריות על חטא שאינו מתקבל על הדעת [במקור: improbable charge] כאילו לעגו לצלב.<sup>36</sup> אבל מי קבע שחטא זה אינו מתקבל על הדעת, ועל סמך מה? יש לזכור שלפי אדמר אין מדובר בהאשמה מבחון אלא בהלשנה מבפנים, ואולי הרעש והסערה העלו באותו מלשין 'הרהורי תשובה'. ואפשר שמעשה שנראה שטותי בעיני יהודים גרמנים בסוף המאה התשע עשרה היה שטותי פחות בעיני יהודי רומא של ראשית המאה האחת עשרה. פוגלשטיין וריגר, שהציעו את שנת 1021 כתאריך מתקבל ביותר על הדעת לאירוע (עקב עדויות אחרות על רעש באותה שנה), לא שמו לב לכך שבאותה שנה חל חג הפסח ביום השבת בין יום צליבת ישו לחג הפסחא, ושיום שישי הקדוש, שבו קיימו הנוצרים את טקס 'הוקרת הצלב', היה אצל היהודים ערב פסח ויום שרפת החמץ. לא קשה לדמיין מצב שבו שרפו יהודים ברומא את דמות הצלב, או דמות המזכירה את הצלב, ביחד עם שאריות הלחם.

בשנים האחרות שהוזכרו כשנים שבהן עשוי היה להתרחש האירוע, 1017 ו-1020, יום שישי הקדוש נפל בערב שבת חול המועד של חג הגאולה, שבת שבה קראו היהודים בבית הכנסת את חזון העצמות היבשות של יחזקאל, כולל המילים: 'הנה אני פתח את קברותיכם... והבאתי אתכם אל אדמת ישראל' (יחזקאל לז, יב),<sup>37</sup> מילים שיכולות היו בהחלט לחדד אצלם את תחושת הניגוד בין חגם של היהודים לבין חגם של הנוצרים. מדובר אם כן 'בתקופת המתיחות הגדולה ביותר' בין יהודים לנוצרים (כדברי בארון), בין יום חמישי הקדוש ועד לאחר הפסחא, במהלך השנים בין שנת האלף ללידת ישו לבין שנת האלף לצליבתו – וכל זה בבירתה של הנצרות המערבית! כבר במאה השישית, בתקופה רגועה יותר באירופה, ובאזור פחות טעון משמעות דתית-נוצרית (מרכז צרפת) היה מקרה דרמטי של אלימות דתית יהודית בפסחא שנפל בימי הפסח. בשנת 576, כפי שמספר הכרוניקאי בן הזמן גרגוריוס מטור (נפטר בשנת 594), הפריע אחד מיהודי קלרמון (Clermont-Ferrand) לתהלוכת חג הפסחא שעברה דרך שער העיר, בשפכו שמן מסריח (oleum foetidum) על ראשו של יהודי לשעבר,

36 פוגלשטיין וריגר (שם), עמ' 212-213. לדברים המיוחסים לרות ראה: ב' רות, תולדות היהודים באיטליה, תרגמה נ' בת-יהודה, תל-אביב 1962, עמ' 50-51. אולם השווה: C. Roth, *History of the Jews in Italy*, Philadelphia 1946, p. 72, ושם הלשון קצת שונה. לספרות נוספת ראה: P. Browe, 'Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter', *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 36 (1926), p. 170; B. Blumenkranz, *Les auteurs latins chretiens du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris 1963, p. 251; R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, Oxford 1987, עמ' 383; K. Stow, *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge, Mass. 1992, p. 95. אצל סטאו יש מספר אידיוקים. ראה גם: טלנבך (לעיל, הערה 34), המציין את שנת 1021 כשנת האירוע.

37 ראה תשובתו של ר' האיי גאון על סיבת קריאת ההפטרה הזאת בפסח (כך שמענו מפי החכמים כי תחיית המתים עתידה להיות בניסן), בתוך: ב"מ לוין (עורך), אוצר הגאונים: מגילה, ירושלים תרצ"ג, עמ' 64.

שהיה לבוש, כשאר הצועדים, בחלוק לבן, ואשר המיר את דתו באותו יום חגיגי. גרגוריוס ייחס את המעשה להשפעת השטן (*diabulo instigante*), כנראה מתוך תחושה שיהודי שפוי לא היה מסכן כך את קהילתו. ואכן לפי גרגוריוס (וגם לפי שירו על האירוע של ידידו פורטונטוס) בית הכנסת המקומי נהרס כליל כעבור ארבעים יום, על ידי נוצרים שיצאו מתהלכות חג עלייתו של ישו לשמים.<sup>38</sup>

ברור שהסברו של גרגוריוס אינו יכול לספק את דרישותיו של המחקר המודרני. אבל הוא מעלה שאלה חשובה שעליה ניסה כנראה ברנר בלומנקרנץ להשיב כשתיאר את תהלכות הפסחא בקלרמון כעוברת באופן פרובוקטיווי ליד בתי היהודים. אולם כפי שהעיר לאחרונה ולטר גופרט, תיאור זה אינו מתיישב עם לשונו של גרגוריוס. הוא גם נתון בניגוד מסוים לפרט שעמד עליו בלומנקרנץ עצמו: התקבולת השלילית בין השמן המסריח שנשפך על ראשו של המומר ובין שמן הקודש שבו נמשח בו ביום.<sup>39</sup> את דעתו של גופרט שהיהודי מיקם את עצמו מראש במקום מתאים לזריקת השמן, שנבחר גם הוא מראש משיקולי מידה כנגד מידה, ניתן לחזק תוך הצבעה על התאריך העברי של האירוע, דבר שטרם נעשה במחקר. בשנת 576 היום הראשון של הפסחא (5 באפריל) היה בערב שביעי של פסח! בשבת של ה-*vigilia paschae* קראו היהודים בבית הכנסת את חזון העצמות היבשות של יחזקאל, שכאמור היה בו כדי לחדד אצלם את תחושת הניגוד בין חגם שלהם לבין חגם של הנוצרים. ואם כבר היה נהוג בצרפת לקרוא את שיר השירים בשבת חול המועד של פסח, אזי שמעו הכול (כולל מי ששפך מאוחר יותר את השמן המסריח) כבר בהתחלה את הפסוק: 'לריח שמניך טובים שמן תורק שמך, על כן עלמות אהבוך' (שיר השירים א, ג). ואולי

38 לדברי גרגוריוס ראה: *Libri Historiarum*, V, 11, in: *MGH. SRM*, I, 1, Hannover 1951, pp. 205–206 (=Gregory of Tours, *The History of the Franks*, trans. L. Thorpe, Harmondsworth 1974, p. 266). לאירועים בקלרמון (Arverno במקור הלטיני) בשנת 576 ראה: בלומנקרנץ (לעיל, הערה 29), עמ' 34, 89, 93, 98–99, 134, 140–141, 378–379; הנ"ל (לעיל, הערה 36), עמ' 64–66, 70; שרקנברג (לעיל, הערה 29), עמ' 420–421; צ' גרץ, דברי ימי ישראל, ג, תרגם ש"פ רבינוביץ, ורשה תרנ"ה, עמ' 58–59 (כולל תרגום משירו של פורטונטוס); בארון (לעיל, הערה 32), עמ' 50 (המשמית את תאריכי שתי התהלכות!); H. Gross, *Gallia Judaica*, Paris 1897, p. 589; פרקס (לעיל, הערה 24), עמ' 334 (שניהם מציינים רק את תאריך התהלכה השנייה); B. S. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis 1977, p. 56 (בכרך מצוין רק את תאריך התהלכה הראשונה).

39 ראה: בלומנקרנץ (לעיל, הערה 29), עמ' 140–141; הנ"ל (לעיל, הערה 36), עמ' 70; והשווה: 'What seems to have happened is that an individual Jew positioned himself in a suitable spot and threw the rancid oil, which was especially chosen to mock the neophyte's anointing' (W. Goffart, 'The Conversions of Avitus of Clermont, and Similar Passages in Gregory of Tours', J. Neusner and E. Frerichs [eds.], *To See Ourselves as Others See Us': Christians, Jews, and 'Others' in Late Antiquity*, Chico 1985, p. 491) בשנה שפרסם גופרט את מאמרו ראה אור דיון מקיף נוסף: B. Brennan, 'The Conversion of the Jews of Clermont in AD 576', *Journal of Theological Studies*, 36 (1985), pp. 321–337. שני מאמרים חשובים אלה ראויים להיות נקודת הפתיחה לכל דיון עתידי בפרשה, אבל כפי שאנסה להראות, הם השאירו מקום להתגדר בו.

כשראו יהודי קלרמון (כולל שופך השמן) למחרת את תהלוכת הפסחא ואת הבגדים הלבנים (כולל חלוקו של המומר) נזכרו, תוך הזדהות, בדברי העלמה: 'שחורה אני ונאווה' (שם, ה-ו). ברור שגם ללא אותם סממנים ליטורגיים החפיפה בין הפסחא לפסחא יכולה הייתה לעורר את האיבה. ונדמה שבחירת הנוצרים בחג עלייתו של ישו להשיב גמול לשכניהם היהודים נבעה מתוך הכרה באופיו הדתי של מעשה האלימות בחג הפסחא.<sup>40</sup>

כבר מספר שנים לפני כן ניסו ועידות הכנסייה בצרפת וכן המלך כילדברט (Childebert) הראשון להרחיק את היהודים מהנוצרים בין יום חמישי הקדוש לחג הפסחא, מתוך חשש שהיהודים נוטים באותם ימים ללעוג לנוצרים.<sup>41</sup> נדמה אם כן שאת סיפורו של אדמר על ביזוי הצלב ברומא יש לראות בהקשר הכפול של התנהגות יהודי אירופה בעונת הפסחא מחד גיסא והמתח האפוקליפטי של ראשית המאה האחת עשרה מאידך גיסא. בשנת 1062, הואשמו יהודי אטרנו שבקרבת פסקארה בהאשמה דומה לזו.<sup>42</sup> אירוע אחרון זה חל בימיו של ר' יוסף טוב עלם, אשר סיפר כזכור על 'נתיצת תועבה' בקהילת שניץ. ברור לכן שלא מסעות הצלב הולידו את ביזוי הצלב על ידי יהודי אירופה, אלא השינויים שבאו בעקבות שנת האלף, כולל עליית קרנה של דמות ישו הצלוב. אולם אם נקבל את עדותם של הכרוניקאים העבריים יש מקום לטעון שמצבי קידוש השם במסעות אלה הביאו את היהודים לרמות חדשות של נועזות.

### בעקבות תתנ"ו

ר' שלמה בר' שמשון מספר שביום הראשון של פסח שנת תתנ"ו הגיעו צלבנים, בהנהגתו של הכומר פטר ה'מתבודד', מצרפת לטריר וביזו ספר תורה, והיהודים 'צמו

40 כך לפחות, כפי שהעיר גופרט (שם), משתמע מגרגוריוס ('the connection between the first affront and its sequel is clearly implied; the levelling of the synagogue, too thorough for casual aggression, was the premeditated Christian reply to the Easter insult'). על קשרם של שני החגים לאירועים האלימים העיר מזווית אחרת גם ברנן (שם), עמ' 329.

41 על ניסיונות באירופה המערבית, החל מן המאה השישית, להרחיק יהודים מנוצרים בימים המתוחים שבין יום חמישי הקדוש לחג הפסחא ראה: ברנן (לעיל, הערה 39), עמ' 327; בארון (לעיל, הערה 32), עמ' 49; פרקם (לעיל, הערה 24), עמ' 327, 330, 332; דינור (לעיל, הערה 26), עמ' 150. באיגרת משנת 1205 (לעיל, הערה 19) האשים אינוקנטיוס השלישי את היהודים בכך שביום שישי שלפני הפסחא הם לועגים לנוצרים העובדים את 'הצלוב על הצלב'. על המתחים בין יהודים לנוצרים בעקבות פרשנויותיהם המנוגדות לפסח-פסחא, החל מראשיתה של הנצרות, ראה לאחרונה: י"י יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות הדם', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 38-40, 55-63; הנ"ל 'הפוסחים על שתי הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 5-25, ובשני המאמרים גם ביבליוגרפיה עשירה.

42 ראה: רות (לעיל, הערה 36); ברובה (לעיל, הערה 36). רות אינו מביא מקור, אבל ברובה מזכיר את Ughellus, *Italia sacra*, I. Venezia 1717, p. 47. אולם לא מצאתיו שם.

ששה שבועות מיום אל יום, מפסח עד עצרת'. אולם מעשי קידוש השם התחילו לדבריו רק לאחר ששינה הגמון העיר את טעמו כלפי היהודים, לאחר חג הפינקושט' של הנוצרים (שבעה שבועות לאחר הפסחא), שבמהלכו הייתה ככל הנראה תהלכה ברחובות העיר (שזכתה במאה שלפני כן לכינוי רומא שנייה), תהלכה שנשאו בה צלב גדול לפני הארכיבישוף, וייתכן שהשתתפו בה גם בני הכפרים מסביב, ואף הם נשאו כדרכם את צלביהם.<sup>43</sup> אנו יודעים על מתח דתי בין יהודים לנוצרים בטריר כבר בשנת 1066 – ארכיבישוף אחר (אברהרד) איים אז לגרש את יהודי העיר אם לא יתנצרו עד השבת שלפני הפסחא, והיהודים, לפי *Gesta Treverorum*, שרפו דמות שעווה של הארכיבישוף (שהוטבלה על ידי נוצרי ששודד), וכך גרמו למותו באותה שבת עצמה.<sup>44</sup> כמובן קשה לקבל את הסיפור כפשוטו, ולא רק בגלל מעשה חילול השבת המיוחס לכאורה ליהודי טריר.<sup>45</sup> אבל יש לציין שבאותה שנה, כבשנים רבות, חל ערב הפסחא של הנוצרים בשבת חול המועד של היהודים, וייתכן שהסיפור על דרישת הארכיבישוף מן היהודים שיתנצרו ועל מעשה נקמתם באמצעות הצלם שהוטבל תחתם משקף את המתח הגבוה שנוצר בראשית התיישבותם של היהודים בטריר כתוצאה מחפיפת החגים. מתח דומה שרר גם במשך ששת השבועות של שנת תתנ"ו שבסופם באו מעשי קידוש השם בטריר.

המעשה הדרמטי ביותר שעליו מספר ר' שלמה בר' שמשון הוא הוצאתו להורג, בהתחלה, של מר אשר בר' יוסף הגבאי, 'כדי להטיל אימה ופחד על השארית ויודו לטעותם'. בדרכו למותו הזמין הגבאי אחרים מבני הקהל להצטרף אליו כדי 'לקבל פני השכינה', ולהזמנה נענה נער בשם מאיר בר' שמואל: 'וכיצאו מפתח הפלייש [=הארמון] ויביאו לפנייהם התלוי שישתחוו לו והטילו זמורה על ה[תועבה], והרגו שם את שני החסידים אלו על קידוש השם'.<sup>46</sup> מה היא 'התועבה' (לפי שחזורו של

43 הברמן, עמ' נב-נג. על טריר כ־*secunda Roma*, שבזכות מעמדה הותר לארכיבישוף שלה במאה האחת עשרה להופיע בתהלוכות עם צלב לפניו, ועל הופעתם של בני הכפרים בתהלוכות חגיגיות עם צלביהם (בשנת 1072) ראה: פִּיכְטְנָאו (לעיל, הערה 17), עמ' 9, 11, 13, 49, 54-55.

44 על האירוע בשנת 1066, העדות הראשונה על נוכחות יהודים בטריר, ראה בין השאר: J. Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche*, Berlin 1902, no. 160, p. 76; A. Kober, 'Trier'. I. Elbogen et al. (eds.), *Germania Judaica*, I. Tübingen 1963<sup>2</sup>, p. 376; יובל, הנקם והקללה (לעיל, הערה 41), עמ' 78 הערה 151, ושם הפניה למחקר של א' הברקמף משנת 1979.

45 על בעיה זו עמד כבר: מ' גידמן, התורה והחיים בארצות המערב בימי הביניים, א, תרגם א"ש פרידברג, ורשה תרנ"ז, עמ' 182 (*Geschichte des Erziehungswesen und der Cultur der abendlandischen Juden*, I, Wien 1888, p. 224). אולם גידמן הביא גם עדות בלתי תלויה (המופיעה רק במהדורה הגרמנית) שההגמון אכן נפטר ביום שבת. ושם היהודים עשו את מלאכתם במוצאי שבת שעדיין היה ערב הפסחא אצל הנוצרים.

46 הברמן, עמ' נה. במהדורתו של הברמן מופיעה המילה תועבה, אולם נויבאוואר ושטרן טענו שחסרה כאן מילה שנמחקה בכתב היד. *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Berlin 1892, p. 27; R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley 1987, p. 291.



הברמן) אנחנו כבר יודעים, אבל מה היא הזמורה' שהטילו עליה שני יהודי טריר בימי מסע הצלב הראשון, ומה הייתה המשמעות של מעשם?  
ברור שהכרוניקאי רומז כאן אל דברי יחזקאל: 'הראית בן־אדם הנקל לבית יהודה מעשות את התועבות אשר עשו פה, כי מלאו את הארץ חמס... והנם שלחים את הזמורה אל אפם' (יחזקאל ח, יז).<sup>47</sup> רש"י פירש שהכוונה לריח רע של זמורה זו שהם מזמרים ברוח היוצא מתוך פי הטבעת, אבל נראה שמחברנו מושפע ממסורת פרשנית אחרת, זו שבאה לידי ביטוי בתרגום יונתן ('בהתא' = בושת), במדרשי ארץ ישראל (כגון פסיקתא דרב כהנא ותנחומא) ובעקבותם בפיוטי הקליר, ורואה את המילה זמורה ככינוי לאבר הזכרות.<sup>48</sup> במדרשים מובאת מסורת המקשרת בין מעשה עמלק (ויזנב בך, דברים כח, יז) לבין הפסוק הנזכר ביחזקאל:

מה היו של בית עמלק עושין, היו מחתכין מילותיהן של ישראל ומזרקין אותן כלפי למעלן ואומרים... הילך מה שבחרתה. לפי שלא היו ישראל יודעין מה טיבא של זמורה, אלא והנם שולחים את הזמורה אל אפם, וכיון שבא עמלק לימדה להם.<sup>49</sup>

מסורת זו מצאה את ביטוייה בכמה מפיוטיו של ר' אלעזר הקליר לשבת זכור, כגון 'אץ קוצץ': 'זמורה באפו הרק / וחרבו הברק / למילה פרק / וכלפי מעלה זרק / ולשם שמן תורק / בעזות ירוק ירק'. פיוטי הקליר נכנסו לסידורם של יהודי אשכנז ונלמדו בעיון על ידי חכמי אשכנז, וזכו אצלם למעמד קנוני מקביל לזה של דברי חז"ל.<sup>50</sup> אין ספק אפוא שר' שלמה בר' שמשון הכיר את הפיוטים לשבת זכור שבהם

47 ראה: נויבאואר ושטרן (שם), עמ' 126, 135, והם הצביעו על המקור ביחזקאל. אולם את הביטוי 'הטילו זמורה' תרגם שם ש' בער כדרכו באופן כללי ביותר ('sie aber wiesen die Zumuthung mit' (Abscheu zuruck). ראה גם: S. Eidelberg (trans. and ed.), *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison 1977, p. 65 ('They cast a branch at the abomination'; חזן (לעיל, הערה 46), עמ' 291 ('They mocked [the image]').

48 ראה: H. Graetz, 'Die euphemistische Bedeutung des Wortes זמורה im hebraischen', *MGWJ*, 507–508 (1876), pp. 25; ובעקבותיו: ח"י קאהוט, ספר ערוך השלם, ג, וינה תרפ"ו, עמ' 301–300 (יודעתי נאמנה כי זמורה פי' חוטר וכינוי לאבר התשמיש). וראה גם: I. Low, *Die Flora der Juden*, I, Wien and Leipzig 1928, p. 71. ר' שלמה בר' שמשון ראה: I. I. Yuval, 'Christliche Symbolik und judische Martyrologie zur Zeit der Kreuzzüge', A. Haverkamp (ed.), *Juden und Christen: zur Zeit der Keuzzüge*, Sigmaringen 1999, pp. 92–93.

49 פסיקתא דרב כהנא, זכור (מהדורת מנדלבויס, עמ' 49, וראה שם דבריו של ז' מרגליות המובאים בהערה; מהדורת בובר, דף כז ע"ב); מדרש תנחומא בובר, ב, עמ' 41–42.

50 ראה: י"ט לוינסקי (עורך), ספר המועדים, ו, תל־אביב תשט"ז, עמ' 16. אף על פי שלוינסקי הוסיף הערות ביאור לפיוט, הוא נמנע מלפרש את המילים 'זמורה באפו הרק'. מרכוס לעומת זאת תרגם מילים אלה באופן שגוי: 'filling His [!] nostrils with stench'; ראה: י' מרכוס, יוצרות לארבע פרשיות: מתורגם לאנגלית, ניו־יורק 1965, עמ' 9. לפיוטים האחרים של הקליר אשר יתד שמו הדרשה הזאת לאבן פנה להם' ראה הערותיו של בובר במהדורותיו המוזכרות בהערה הקודמת. על היחס האשכנזי לקליר ראה בספרו של גרוסמן (לעיל, הערה 18), עמ' 331, 534, והספרות הנזכרת שם.



מופיעה זמורה ככינאי לאבר הזכרות. בן זמנו הצעיר ר' אליעזר בר' נתן (הראב"ן) אף חיבר פירוש לאחד מפיוטים אלה (זכור את אשר עשה), ובו הציע הסברים לפשר הקשר בין השניים.<sup>51</sup> נראה לי ברור אם כן שכוונת דבריו של ר' שלמה היא שכשהציעו לפני שני היהודים בטרייר את דמותו של 'התלוי' כדי שישתחוו לו, הם הטילו עליה מים טרם הומתו.

ראוי לציין ששני יהודי טרייר אלה אינם היחידים שר' שלמה ייחס להם התנהגות נועזת כזאת. מוקדם יותר בחיבורו תיאר בדרך דומה את מותו על קידוש השם של 'איש תם, ר' נטרונאי ב"ר יצחק' בקהילת זנטש (Xanten), לאחר שיום קודם לכן באו אליו 'הגלחים מכיריו... והיו אומרים לו שיטנף עצמו במים הזדונים שלהם, כי היה בחור נאה ונחמד למראה'. מילת הקשר 'כי' מעוררת לכאורה תמיהה, שהרי לא ברור למה יעדיפו הגלחים מתנצר נחמד למראה על רעהו דל התואר – אלא אם כן מניעיהם הם, בידועין או בלא יודעין, הומו-ארוטיים. ואולי תגובתו של ר' נטרונאי, אליבא דר' שלמה, מחזקת את האפשרות האחרת: 'וזרק זמורה בפיהם ואמר: חלילה לי לכפור באלהי מרום... ושחט את אחיו ואחר כך את עצמו על יחוד השם המיוחד והקדוש'.<sup>52</sup> מה טיבה של זמורה זו שנזרקה בפיהם של הכמרים? האם אין היא אותה זמורה שלפי מדרשי חז"ל ופיוטי הקליר חמדו וגם חתכו העמלקים? והאם היא איננה אותה זמורה שאחר כך הטילו שני יהודי טרייר על התועבה? נדמה שכוונת ר' שלמה היא שר' נטרונאי סתם בזמורתו את פיהם של הכמרים – וזאת בהטלת מימיו לתוך המים הזדונים שלהם או בתנועה המעידה על כוונתו לעשות כן.

דפוס התנהגות זה של הטלת מים על הצלב או על אביזרים נוצריים אחרים היה מוכר כנראה לבעל ספר חסידים, כפי שניתן לראות מצרור הסימנים העוסקים בשאלת יחסו של היהודי, או ליתר דיוק החסיד, אל סמלי הנצרות. בראשון שבהם אנו קוראים: 'כשבא אדם לעשות חלונות לביתו לא יעשה כנגד התועבות, שכשיפתח נראה כמשתחוה, ועוד שתדיר פונה כנגד עבודה זרה'. לכאורה קשה להבין את הקשר בין סימן זה לבין האחרון שבקבוצה: 'אחד רצה ללכת לעשות צרכיו אמר לו חבירו שמא ימיתוך, אמר הרי על קידוש השם, אמר לו אין לך שכר אלא עון אם תגרום מיתה לעצמך, ועוד אל תסתכן בבניך ובבני העיר'.<sup>53</sup> דברים של טעם, אבל איך הם קשורים

51 'ונקראת המילה זמורה לשון כריתה כמו "לא תזמור"'. ויש מפרשים שהיא דומה לזמורה כעין ענף. בובר מצטט פירוש זה של הראב"ן מתוך פירוש 'זרע אפרים' לר' אפרים זלמן מרגליות (תרי"ג) על הפסיקתא רבתי. ראה: תנחומא בובר, ב, עמ' 42.

52 הברמן, עמ' מט. איידלברג תרגם: 'He threw a branch in their faces' והוסיף בהערה: 'The reference is to an act of disdain toward the offered baptismal rites'. סתם ולא פירש. ראה: איידלברג (לעיל, הערה 47), עמ' 57, 155. השווה את דבריה של ספיר-אבולעפיה על תרגומו של איידלברג: ספיר-אבולעפיה (לעיל, הערה 1), עמ' 224 הערה 16.

53 ספר חסידים (לעיל, הערה 2), סי' תתקנ"ג, עמ' 333, סי' תתקס"ה, עמ' 334. וכפי שהעיר לי ישראל יובל, ראוי לעיין גם בסימן תתקס"ו, עמ' 334 (על השתנה בתוך בית כנסת של קראים). להשתנה לפני עבודה זרה ראה כבר: משנה, עבודה זרה ג, ד.

להטלת מים, ומה היא הסכנה הגדולה הכרוכה בכך? נדמה לי שיש כאן השמטה (אולי כתוצאה של צנזורה פנימית), וצריך להשלים לאחר 'אחד רצה ללכת לעשות צרכיו' את המילים: 'על צלם' או 'על תועבה', ברוח הסימנים הקודמים בספר. אל עדויות אלה מן העולם האשכנזי של המאות האחת עשרה עד השלוש עשרה יש לצרף את סיפורו של ר' יוסף אופיצאל על אביו ר' נתן, בצרפת במאה השלוש עשרה:

פעם אחת היה אדוני אבי... רוכב אצל ההגמון משנץ. בדרך ירד ההגמון מעל הסוס נגד [=מול] סנה אחד להטיל מים. ראה אותו אדוני אבי, ירד גם הוא מעל סוסו נגד תועבה והטיל מים עליה, וראה ההגמון והקפיד. אמר לו אין נכון לעשות כן להבאיש שתי וערב.<sup>54</sup>

אינני בא לטעון שסיפור זה הוא אמתי בכל פרטיו, כמו שאין כל ודאות שסיפורי ר' שלמה בר' שמשון על מעשים דומים הם מדויקים בכל פרטיהם. אבל יש להדגיש שגם הוא וגם ר' יוסף אופיצאל אחריו ראו לנכון להעלות על הכתב את הסיפורים הללו על דמויות שהעריצו, ולמסרם כעדות לדורות הבאים. ברור שהם עצמם לא סלדו מן המעשים הבוטים האלה, כשם שברור שבעל 'ספר חסידים' התייחס ברצינות לאפשרות שיהודי יעשה את צרכיו על תועבה, מתוך מודעות שהדבר עשוי להביא למותו על קידוש השם. וראוי אפוא שגם היסטוריונים יתייחסו ברצינות לאפשרות הזאת.

### סיפורים אנגליים

באותה מאה שבה בעלי 'ספר חסידים' ו'יוסף אומץ' כתבו את דבריהם רשם הכרוניקאי האנגלי מתיו פריס את סיפורם של הכומר והיהודייה משנת 1222, בגרסה ששמע לטענתו מעד ראייה.<sup>55</sup> לפי גרסה זו הכומר התאהב 'אהבה אסורה' (illicito amore) כיהודייה, וביקש את קרבת בשרה. האישה הסכימה לבקשה זו בתנאי שהכומר יתגייר,

54 ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 2), עמ' 14. ראוי להזכיר בהקשר זה את דברי בעל 'ספר ניצחון ישן' על התנהגותו של יעקב אבינו טרם מותו: 'המשומדים פוקרים ואומרים... "על ראש המטה" (בראשית מז, לא) מטה כתיב, בלי יו"ד, וזה דרך להשים לראש פגרים שתי וערב, ולו השתחוה יעקב. ויש לאמר באיוולתם כי מטורף היה יעקב... וכשבא לדעתו חזר בו ונתחרט, דכתיב "וישב על המטה" (שם מז, ב) ושם אותו תחת בית הריעי' (ספר ניצחון ישן [לעיל, הערה 2], עמ' 20). לקשר בין שני הקטעים רמז כבר ברגר במאמרו 'Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages', *American Historical Review*, 91 (1986), p. 589

55 על מתיו פריס כהיסטוריון ראה לאחרונה: R. Vaughan, *Matthew Paris*, Cambridge 1988. על יחסו של מתיו ליהודים ראה: שם, עמ' 143. לדעתו של המשורר מילטון כי מתיו היה הטוב מבין ההיסטוריונים של ארצו ראה: S. Lewis, *The Art of Matthew Paris in the Chronica majora*, Berkeley 1987, p. 6

יבוא בברית מילה, ויתמיד בדת היהודית. הכומר עשה כבקשתה והשיג את אהבתה. עובדה זו הגיעה לידיעתו של הארכיהגמון סטפן לנגטון בקנטרברי, והכומר הובא לפניו ונמצא אשם לאחר שהודה במעשים האלה וגם בכך שהשתתף בצליבת ילד נוצרי.<sup>56</sup>

ולאחר שראו שהכומר היה מהול, וששום טענה לא תחזיר אותו לשפיותו, הוא נטש באופן חגיגי את הנצרות [apostatavit solemniter] לעיני הארכיהגמון ובכירי הכנסייה המכונסים בזאת הדרך: כשהובא לפניו הצלב עם דמות הצלב הוא הטיל עליו את מימיו [minxit super crucem] והכריז, 'אני מסתייג מהתורה החדשה ומדברי ישו נביא השקר', וגם השמיץ וביזה את מריה אמו, וטען נגדה טענה שאין להשמיע שוב [quoddam convicium irrecitabile].

הארכיהגמון, בשמעו את דברי הכפירה, בכה בכי מר והדיח את הכומר ממעמדו. לפי גרסה זו של הסיפור קנאי נוצרי חטף את הכומר לשעבר בצאתו מהכנסייה, וזמן קצר לאחר מכן ערף את ראשו.<sup>57</sup>

ההיסטוריון פ"מ מייטלנד, אשר עסק בסיפור הכומר והיהודייה בהקשר של תולדות עונש המוות על כפירה, טען שלמרות מהימנותו של עד הראייה ג'ון מבסינגסטוק (Basingstoke), אשר עליו הסתמך מתיו, אי אפשר לקבל את עדותו במלואה. ההודאה במעשה הצליבה לא עוררה בעיני מייטלנד כל בעיה, אבל הוא הטיל ספק באפשרות שאנשי כמורה בכירים נתנו לכומר לשעבר הזדמנות להמחיש את השינוי באמונותיו בדרך כה רשמית וכה גסה.<sup>58</sup> אולם נדמה שאילו הכיר מייטלנד את המקורות העבריים מאשכנז ומצרפת שציטטנו לעיל, הוא לא היה ממחר להטיל ספק באפשרות שהכומר, לאחר שהוכנס בבריתם של יהודי צפון אירופה, הטיל מימיו על צלב, במיוחד אם עשה זאת כחלק מטקס של מוות על קידוש השם.

מעשהו הגס של הכומר לשעבר כה הבין כנראה את מייטלנד עד שהוא נמנע מלתרגמו באופן מילולי והסתפק באזכור שהכומר 'חילל את הצלב', ורק בהערת שוליים הביא (ללא תרגום) את המקור הלטיני. אולם מייטלנד, למרות צניעותו הוויקטוריאנית, מוכן היה להציג יותר מידע על אודות מעשיו הנועזים של הכומר מאשר היה מוכן באמצע המאה העשרים ההיסטוריון היהודי-האנגלי ססיל רות. במונוגרפיה שלו על יהודי אוקספורד בימי הביניים הזכיר רות את סיפור הכומר

56 על האשמה נפוצה זו באנגליה של ימי הביניים ראה: d'B. Tovey, *Anglia Judaica or the History and Antiquities of the Jews in England*, Oxford 1738, pp. 11–13, 116–117, 136–137

57 Matthaei Parisiensis, *Historia Anglorum, sive et vulgo dicitur Historia Minor*, ed. F. Madden, F. W. Maitland, 'The Deacon and the Jewess; or, Apostasy at Common Law', H. A. L. Fisher (ed.), *The Collected Papers of Frederic William Maitland*, I, Cambridge 1911, p. 399 וכן עם מבוא מאת י' אברהם בתוך *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 6 (1908–1912), pp. 254ff. אברהם

ציין שם גם את המקומות הקודמים שבהם הופיע המאמר.

58 מייטלנד (שם).

והיהודייה ואת דברי הכפירה של אותו כומר בעת שחילל את הצלב, אבל נמנע מלציין, אפילו בהערה, את אופיו הספציפי של מעשה החילול.<sup>59</sup>

סיפורו של הכומר לשעבר שמצא את מותו על קידוש השם מתחבר באופן פרדוקסלי לסיפורו של בן דורו ובן ארצו ר' יום טוב בר' משה חסיד. שניהם מצביעים על הצלב כסמל טעון של המתח והניגוד שבין היהדות לנצרות; ושניהם מתחברים, כל אחד לפי דרכו, לסיפור נוסף מאנגליה של המאה השלוש עשרה: מעשה חטיפת צלב ושבירתו על ידי אחד מיהודי אוקספורד כשעברה תהלוכה חגיגית ברחובות העיר בהשתתפות כל כמריה, בחג עלייתו של ישו לשמים (ארבעים יום לאחר הפסחא) בשנת 1268.<sup>60</sup> בין התעודות הרבות שנשמרו על אודות האירוע נזכיר את צו המלך הנרי השלישי שכתב לרוזן העיר אוקספורד בסוף דצמבר, כשבעה חודשים לאחר המעשה:

כיון שהיהודים שלנו לא השיבו לנו עד כה בדבר הימצאו של אותו יהודי אשר, לשם ביזויו של הצלב [in vituperium Crucifixi], השליך ושבר את הצלב בתהלוכה קדושה ביום עלייתו של האל לשמים, אשר בגללו כתבנו לך פעמים רבות שתתפוס את כל היהודים ללא דיחוי... ולא תתיר להם לנהל ענין כלשהו בדבר נכסיהם והונם עד אשר ימציאו לך ערבון מספיק לכך שבכספיהם יקימו צלב משייש, יפה [crucem marmoream pulcram] ומזבח חטוב היטב... עם דמותו של הצלב בראשו מצד אחד ועם דמותה של הבתולה המאושרת עם בנה מצד שני... ויעמידו אותם במקום שבו בוצעה העבירה, כשהסיבה אשר בגללה כל זה הוקם תהיה חרותה בפירוש מלמעלה. ועוד יעשו צלב מיטלטל מכסף [crucem portatlem argenteam], מלאכה טובה, עדינה ונאה, מוזהבת, עם חנית או מקל, באותו גודל כמו הצלבים המכובדים שארכיהגמונים נושאים לפנייהם, ואותו יש לשאת בתהלוכות לפני האוניברסיטה של מורים ותלמידים. ועליך [הכוונה לרוזן אוקספורד] לדאוג שהכסף למלאכה האמורה ייאסף מהר... ככה שהכל יעשה עוד לפני חגו של אדוארד הקדוש.<sup>61</sup>

59 C. Roth, *The Jews of Medieval Oxford*, Oxford 1951, p. 20. לעומת זאת, בספרו הקודם על תולדות יהודי אנגליה (A History of the Jews of England, London 1941, p. 41), שיצא באותה שנה ממש שבה יצא ספר הגבורה של היילפרין, בחר רות להביא את סיפור הכומר והיהודייה תוך השמטת מעשה חילול הצלב. בראשית שנות הארבעים הרגישו כנראה גם רות וגם היילפרין (כל אחד מסיבותיו שלו) שלמעשים כגון יריקה או השתנה על הצלב לא היה חלק ונחלה בגרסת ההיסטוריה היהודית שביקשו להעביר לבני דורם. וראה גם לאחרונה: G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1990, p. 190.

60 על אירוע זה ראה: קלוזה (לעיל, הערה 15), המביא גם ביבליוגרפיה עשירה, ועליה יש להוסיף: J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, New Haven 1943, p. 118.

61 ראה *Close Rolls of the Reign of Henry III Preserved in the Public Record Office, A.D. 1268–1272*, London 1938, pp. 114–115. ותרגום התעודה (שהכנסתי בו שינויים קטנים) אצל: דינור (לעיל, הערה 26), ב, 2, עמ' 564–565. לפי דינור חגו של אדוארד הקדוש היה ב' 18 במרס של שנת 1269, אולם קלוזה מציין את ה' 5 בינואר, ראה: קלוזה (לעיל, הערה 15), עמ' 401. לפי לוח השנה של אוניברסיטת אוקספורד קביעתו של דינור היא הנכונה.

נכון הוא, כפי שציין קלוזה לאחרונה, שבמכתב קודם הביע המלך ספק מסוים אם שבירת הצלב הייתה על ידי יהודי אחד או מספר יהודים, וכן אם היא נעשתה מתוך איבה לצלב ולנצרות (in despectum crucis Christi et totius Christianitatis). אבל גם המלך וגם קלוזה הגיעו בסופו של דבר למסקנה שהיה כאן מעשה מכוון של יהודי אחד, ולא שבירה מקרית כתוצאה מהצטופפות.<sup>62</sup> אולם מסקנה זו הייתה פחות ברורה לרות, בעצמו בוגר אוניברסיטת אוקספורד ותושב המקום, אשר מלשוננו ניתן להרגיש את אי נוחותו מכל הסיפור: 'אולי נדחף יהודי בטעות נגד הצלב, או נסחף כלפיו על ידי ההמון, וגרם לנושאו למעוד, או אולי היה זה אויב־צלמים מטורף אשר ביצע את המעשה הכסילי הזה'.<sup>63</sup> גם שצמילר הציע ברוח דומה ששובר הצלב 'אולי עשה זאת ברגע של טירוף'.<sup>64</sup> דבר זה הוא כמובן אפשרי, אבל לא ברור למה מעשה כזה ייחשב בעיני ההיסטוריון מטורף יותר מהריגת ילדים ונשים על ידי מקדשי השם רבים וטובים. רוב מעשי הריגה אלה לא היו ספונטניים לגמרי, אלא חלק מדפוס התנהגות שהתפתח אצל חלק ניכר מיהודי אירופה בימי הביניים, ועל רקע זה אני מבקש להציע מסגרת חדשה לדיונים בביזוי הצלב וחילולו: לא מגילוייה של האנטישמיות בימי הביניים אלא מדפוס ההתנהגות היהודית בימי הביניים.

כפי שהעיר שצמילר בצדק, תוקף הצלב האלמוני באוקספורד היה בן דורו וארצו של אותו ר' יום טוב שהתאבד בערב חג השבועות לאחר 'שהשד היה מראה לפניו כשתי וערב, ודחק אותו לעבוד ע"ז', ויש לראות את שניהם במסגרת אחת. וכפי שגילה קלוזה לאחרונה, מעשה שבירת הצלב בשנת 1268 היה לא רק ביום עלייתו של ישו לשמים, אלא גם בג' בסיוון, היום הראשון של 'שלושת ימי ההגבלה' לפני חג השבועות, והיום אשר בו ציינו יהודי אשכנז את הטבח הגדול ביהודי מיינץ בשנת תתנ"ו.<sup>65</sup> אין ספק שיהיה זה 'ספקולטיווי למדי', כפי שהודה קלוזה בעצמו, לטעון שזכר קידוש השם במיינץ הוא שהמריץ את היהודי האלמוני באוקספורד. אבל יש לשים לב לחוט

62 ראה: קלוזה (לעיל, הערה 15), עמ' 400-401, 428-440, והמקורות המוזכרים שם. בעניין האיסור במקומות שונים על יהודים להסתכל על תהלוכות נוצריות או להיות נוכחים בעת מעברן ראה: שם, עמ' 429-430, והמקורות המוזכרים שם; ועליהם ניתן להוסיף: גרייזל (לעיל, הערה 19), עמ' 34, הערה 70, II, 1989, עמ' 244-246, 251-252, 262; וכן: R. Chazan, *Church, State and Jews in the Middle Ages*, New York 1980, pp. 30, 34, 173, 191. על מקרה של האשמת יהודים בספרד בשפיכת שתן מחלון לתוך גביע פולחני (צ'אליס) בתהלוכה ראה: שבט יהודה (לעיל, הערה 4), עמ' 152-153, והערותו של שוחט שם, וראה שם גם עמ' 61.

63 'It may be that some Jew was pushed accidentally against the Cross or else dragged towards it by the mob, and made the bearer stumble, or possibly a demented iconoclast may have taken it into his head to make this foolish gesture' (רות, יהודי אוקספורד בימי הביניים [לעיל, הערה 59], עמ' 152).

64 שצמילר (לעיל, הערה 16), עמ' 161; וראה גם: בארון (לעיל, הערה 20), עמ' 175.

65 קלוזה (לעיל, הערה 15), עמ' 439-440. גם מעשה יריקת דוק הנראה לעיניהם על פסל הצלוב של מר קלונימוס מן הכפר בכרך (באזור מיינץ) בימי מסע הצלב השלישי היה, לפי אפרים מבון, בערב שבועות. ראה לעיל, ליד הערה 6. וכבר בימי מסע הצלב הראשון, לפי ר' שלמה בר' שמשון, עשה מר יצחק בר' אליקים מעשה דומה בקלן ביום אסרו חג של שבועות. ראה: הברמן, עמ' מד.

המשולש שנוצר לאחר תתנ"ו בין שלושה אירועים בעלי משמעות מיתית: עליית משה 'אל האלהים' (שמות יט, ג) לפני מתן תורה, עליית ישו השמימה (מעשי השליחים א, ט) לאחר תחייתו ועלייתם של יהודי 'קהל מעגנצא, חסידי עליון, בקדושה ובטהרה... אל האלוהים כולם יחד, כי היו נעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו'.<sup>66</sup>

וכשם שהחפיפה בין פסח לפסחא יצרה מתח דתי רב בין יהודים לנוצרים והביאה לתוצאות של חטא (מצד היהודים) ועונשו (מצד הנוצרים, כדוגמת המקרים בקלרמון וברומא), כך גם החפיפה בין עליית משה בהר סיני (למשך ארבעים יום) לעליית ישו בהר הזיתים (אחרי ארבעים יום) יכולה הייתה ליצור אווירה המועדת לפורענות,<sup>67</sup> במיוחד בין אלה אשר עלייתם של קדושי מיינץ 'אל האלהים' הייתה חקוקה בזיכרונם. לכן לא הייתי נחפז להשתמש בטרמינולוגיה קלינית כדי לתאר את התאבדותו של ר' יום טוב או את נתיצת הצלב על ידי האלמוני באוקספורד בימים הטעונים שלפני חג מתן תורה. הצלב, כפי שהטיב חיים הלל בן-ששון להבין, חדר אל עולם דמיונותיו של כל אחד מהם, והיו לכך תוצאות שונות.

66 כלשונו של ר' שלמה בר' שמשון. ראה: הברמן, עמ' כט-ל.

67 על קשר בין ארבעים היום של משה לארבעים היום של ישו העיר כבר: G. Kretschmar, 'Himmelfahrt: und Pfingsten', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 66 (1954-1955), pp. 217f. (מובא על ידי S. G. Wilson, 'The Ascension: A Critique and an Interpretation', *Neutestamentliche Wissenschaft*, 59 [1968], p. 274 n. 22. על קשר בין חגים אלה לאלימות דתית ראה גם לעיל, הערה 40, ועל סמיכותם של חגי קבוצות שונות כגורם לאלימות בתקופה מאוחרת יותר ראה: B. Wasserstein, 'Patterns of Communal Conflict in Palestine', A. Rapoport-Albert and S. J. Zipperstein (eds.), *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, London 1988, pp. 611-613.



## נשים בקידוש השם

מרדכי ברויאר

### נשים בראש מקדשי השם

מראשית תולדות המרטירולוגיה היהודית תופסות הנשים מקום נכבד במעשי קידוש השם. באחת מאגדות החורבן מספרת הגמרא על ארבע מאות צעירים וצעירות שנשבו לקלון והובלו בספינה ללב ים. כאשר נודע להם מה צפוי להם, הוכיח להם הגדול שביניהם מן המקרא שאף אם יטביעו עצמם בים לא יקפחו את חלקם בעולם הבא. כיון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן ונפלו לתוך הים. ראו הבנים את מעשה הבנות ועשו כן גם הם.<sup>1</sup> סיפור זה ידוע לכול, אולם לרוב אין שמים לב לכך שבמעשה ההתאבדות הקדימו הבנות את הבנים, אם כי לדברי הגמרא קלונן הצפוי של הבנות היה פחות נורא מזה של הבנים. בגרסה אחרת של המעשה מסופר על נערות בלבד ואין זכר לנערים: 'מעשה בשבעים בתולות שנשבו והושיבום בספינה לחלוך ולהושיבם בקרונות [של זונות] והיו אותם הבתולות אומרות זו לזו בואו ונקדש שמו של הקדוש ברוך הוא ואל יחללנו גוים ערלים. מה עשו, עלו לגג ונפלו לים וטבעו עצמם בים'.<sup>2</sup> באותו עמוד בבבלי מסופר באריכות על 'אשה ושבעה בניה'; האשה התאבדה לאחר שעודדה את בניה למות על קידוש השם לפני 'הקיסר' שביקש להעבירם על דתם. סיפור זה, 'אחת המפורסמות שבאגדות ישראל', הופיע לראשונה בספר חשמונאים ב בהקשר של מעשי השמד המרושעים של אנטיוכוס המלך בימי מרד החשמונאים,<sup>3</sup> ועבר כמה גלגולים בספרותנו העתיקה. סיפור אחר נמסר מן המאה העשירית בספר הקבלה לר' אברהם אבן דאוד: קברניט האנייה שהובילה את 'ארבעה השבויים' נטפל לאשתו של אחד מהם, ר' משה בר' חנוך, והיא מרוב צניעותה ביקשה את מותה במימי הים, לאחר שבעלה, שלא יכול היה להצילה, הבטיח לה שהיא בת העולם הבא.<sup>4</sup>

1 בבלי, גטין נז ע"ב.

2 ילקוט שמעוני איכה, רמז תתרד.

3 חשמונאים ב ז.

4 ג"ד כהן, 'סיפור חנה ושבעת בניה בספרות העברית', מ' דיוויס (עורך), ספר היוכל לכבוד מרדכי מנחם קפלן במלאת לו שבעים שנה, ניו-יורק תשי"ג, עמ' קט-קכב, ושם הפניות למקורות ולמחקרים קודמים; א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירות נפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 114-115. הגישה

חלקן החשוב של הנשים, מבחינה מספרית וחברתית, במעשי קידוש השם בתקופת מסעי הצלב נקבע ונדון מזמן. התייעוד בסוגיה זו ברור ומפורש ואין מקום להטיל ספק בדבר.<sup>5</sup> בכמה רשימות בולטת העובדה שלא זו בלבד שנשים היו פעילות במידה ניכרת במעשי קידוש השם, אלא שהלכו בראש מקדשי השם, ובייחוד במעשי התאבדות ושחיטת ילדים, הכול מתוך חרדה ופחד פן יוכרחו הן וילדיהן להיכנע לתביעת האויבים שימירו את דתם וייטבלו לנצרות. ראשון מקרי ההתאבדות במאה האחת עשרה יוחס לנשים: 'ובעת ההיא [בשעת גזירת מלך צרפת בשנת 1007] באו נשים יקרות ותחזקנה אשה ביד רעותה ותאמרנה: נלכה אל הנהר ונטבעה עצמנו ואל יתחלל שם שמים על ידינו'.<sup>6</sup>

עובדת היות הנשים מורות הדרך למתאבדים ולשוחטים את יקיריהם בולטת ברשימות על גזרות תתנ"ו: 'ושם [בשפירא] הייתה [ה] אשה חשובה וחסידה ושחטה עצמה על קידוש השם. והיא היתה ראשונה לשוחטים ונשחטים אשר בכל הקהילות'.<sup>7</sup> 'ושם [במגנצא] חגרו נשים בעוז מתניהן וישחטו בניהן ובנותיהן וגם עצמן. וגם אנשים רבים אימצו כח וישחטו נשיהם ובניהם וטפם... ויעמדו כולם איש ואשה וישחטו זה לזה'.<sup>8</sup> 'כל זאת עושות הנשים שמסיתות את בעליהן להחזיק ידם למרוד בתלוי'.<sup>9</sup> נשים תחילה – וגם אנשים. כן בלטו הנשים בתגובותיהן הגאות עד כדי שחצנות על תביעת האויבים שימירו את דתן: 'הצדקניות היו משליכות את האבנים דרך החלונות על האויבים... והיו מחרפות ומגדפות את התועים בשם התלוי המחולל והמשוקץ בן זנונים'. הנשים גם המציאו טקטיקה של השהיה כדי שיוכלו לבצע את מעשיהן האקסטטיים הנוראים: 'וגם הנשים הטהורות בנות מלכים היו זורקות את המעות והכסף בעד החלונות אל האויבים, כדי שיהיו טרודים ללקט הממון ולעכבם מעט עד שיגמרו שחיטת בניהם ובנותיהם'.<sup>10</sup> יש סימנים ועדויות שהגויים ידעו על השפעתן החזקה של הנשים בעמידה נגד הצלבנים, ועוד נשוב להיבט זה בהמשך הדברים.

הנורמטיוויות שבמקורות ההלכה אומרת שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא; עיין: ר' אליעזר ולדנברג, ציץ אליעזר, חלק ז סי' מט; קונטרס אבן יעקב, פרק א, ירושלים תשמ"ה.

5 ראה למשל: J. Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und Deutschen Reich bis zum Jahre 1273*, Berlin 1902, p. 81; ש' בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, ה', תרגם ז' ברס, רמת-גן תשל"ג, עמ' 72; ש' נובל, דברי הקונגרס העולמי החמישי ללימודי היהדות, ב, ירושלים 1972, עמ' 133-140 [=], idem, 'The Jewish Woman in Medieval Martyrology', in *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, New York 1971, pp. 347-355.

6 א"מ הברמן, גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תש"ז, עמ' יט [להלן: הברמן]; השווה: גרוסמן (לעיל, הערה 4), עמ' 112.

7 הברמן, עמ' כה.

8 שם, עמ' לא.

9 שם, עמ' נה.

10 שם, עמ' לג-לד. ניתן להצביע על מקומה החשוב של האישה היהודייה בפרשת קידוש השם ובהקשרם של מעשים בלתי שגרתיים מבחינת ההלכה גם במחנות ההשמדה שבתקופת השואה. ראה למשל דמות האם בספרו של י' עמנואל, יסופר לדור, ירושלים תשנ"ד.

אותו חיזיון של נשים התופסות מקום בולט במעשי קידוש השם, בהתאבדות ובשחיטה חזר במאות שלאחר מסע הצלב הראשון: 'נשים רחמניות קשרו ילדיהן על לבביהן בבהלה / היא מוצאת ובנה כרוך אחריה ולא נתפרדה החבילה / בתולת בת עמי הראויה לאפריון וכלה / הציתה את האור וקפצה בו ונפלה'.<sup>11</sup> 'נשים יפהפיות תכרענה ילדיהן תפלחנה / בכח ואנקה החסידה למינה / טבחה טבחה אף ערכה קרבנה / שחטה ביום אחד אותה ואת בנה'.<sup>12</sup> 'מתקבצות הנערות לתוך חדר ומגדל / נוהמות אשה אל אחותה בכבוד צור להשתדל / "סלול גן עדן לחיי עד לא נחדל" / עצמם ובשרם מעלים כקרבן עני ודל'.<sup>13</sup>

תמונה דומה באשר למקומן של הנשים במעשי קידוש השם מצטיירת מן הרשימות על ההמרות בכפייה בספרד במאה החמש עשרה. ר' יוסף יעבץ ה'חסיד' סיפר: 'אליכם אישים אקרא. מגלות ספרד אני, אשר גורשנו בעונותינו הרבים והעצומים, ורוב המתפארים בחכמה ובמעשים טובים כולם המירו את כבודם ביום מר, והנשים ועמי הארץ (!) מסרו גופם וממונם על קדושת בוראם'. ועוד: 'הנשים הספרדיות באו והביאו את בעליהן למות על קדושת השם', והאנשים אשר היו מתפארים באלו החכמות המירו את כבודם ביום מר, וזו ראייה גדולה ועצומה שאם לא התחכמו אלא היו מן כת הפתאים (!) היה פתיותם מצלת אותם ושומר פתאים ה'.<sup>14</sup> הצמדת הנשים אל עמי הארץ ואל הפתאים משמעותית היא; דומה שהמחבר ביקש להדגיש שהנשים עשו מה שעשו לא מתוך ידיעת ההלכה, ושמא דווקא בשל אי ידיעתה. גם במעשי קידוש השם של האנוסים שהועמדו לדין על ידי האינקוויזיציה בולט חלקן של הנשים, וברשימות של בני דור הגירוש המספרים על כך מדובר על הנשים הצדקניות: 'ולא מתו מהם [האנוסים] רק מעט מזער ואותו המעט רובו נשים'.<sup>15</sup>

### 'אם אין נביאות – בנות נביאות הן'

אמנם דמותם האידאלית של מקדשי השם נתגלמה בספרותנו בעשרת הרוגי מלכות, שהיו תנאים חכמים וצדיקים מפורסמים, אך דומה שגיבוריו האמתיים של קידוש השם היו דווקא פשוטי העם עלומי השם, נשים ואנשים שלא שאלו שאלות ועלו על המוקד מתוך יראת שמים תמימה אך עמוקה והזדהות יהודית שבנבכי נפשם. רמז על כך מצוי בתשובתו של אחד מבעלי התוספות במאה השלוש עשרה: 'והנה עינינו הרואות

11 הברמן, עמ' רכד.

12 שם, עמ' רכה.

13 שם, עמ' רלט.

14 ר' יוסף יעבץ, אור החיים, לובלין תרע"ב, עמ' 26, 64.

15 ראה כתב היד שפרסם A. Marx, 'The Expulsion of the Jews from Spain: Two New Perspectives', *JQR*, 20 (1902), p. 252. ראה גם: ח' ביינארט, אנוסים בדין האינקוויזיציה, תלאביב תשכ"ה, עמ' 183; ר' לויין-מלמד, 'נשים בחברת האנוסים בספרד בשלהי המאה ה'16', "עצמון (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 219.

שרוב ישראל מוסרים עצמם ונהרגים על קידוש השם, ואפילו שבנו, ואפילו אחד מני אלף אין כופר.<sup>16</sup> בהקשר זה כתב יעקב כ"ץ כי בתחום קידוש השם, 'אולי יותר מאשר בכל תחום אחר בחיי הדת, לא היתה ההלכה אבדומה מעשים'. הלוא ידוע כי מעיקר דין תורה וההלכה הפסוקה אין היתר למעשי התאבדות ושחיטה. לדעת כמה תנאים ואמוראים אפילו בקידוש השם באופן פסיווי חייבים ליהרג רק במעמד עשרה מישראל. לכל הדעות אין מקור בהלכה להריגת הזולת מפני חשש כלשהו, ולהתאבדות מצא רבנו תם בדיעבד אסמכתא רק במעשה הנערות והנערים שנשבו לקלון, סיפור אגדי שספק אם היה בו כדי לשמש בסיס איתן להתיר את המעשים מלכתחילה.<sup>17</sup> אברהם גרוסמן טרח וליקט מקורות מדרשיים שיש בהם כדי להעניק אסמכתא למעשי ההתאבדות והשחיטה, ויישר כוחו.<sup>18</sup> אולם בשום מקום, פרט לדבריו הנזכרים של רבנו תם, לא מצאנו היגד הלכתי הנשען על אחד המקורות האלה. מדורות בעלי התוספות, שנתנסו ללא הרף בנסיבות של קידוש השם, ניתן היה לצפות שישרדו דברים מפורשים על הלכות קידוש השם בקשר לאותם מעשים – ולא היא.<sup>19</sup> אין זאת אלא שמעשי האלימות בצד היהודי בשעת קידוש השם לא קיבלו מראש לגיטימציה מוסמכת.<sup>20</sup> דבריו של גרוסמן נכתבו תוך הסתייגות מדברים שכתב חיים סולוביצ'יק על מעשי ההתאבדות והשחיטה.<sup>21</sup> סולוביצ'יק החריף וחידד את הבעיה בדרך ההפלגה. הוא טען כי על פי ההלכה הנורמטיבית היה דין מקדשי השם המתאבדים ובייחוד השוחטים כדין עבריינים ופושעים. גרוסמן השיג עליו כי באשכנז העריכו את אגדות חז"ל כמקור הלכתי לגיטימי ולפיכך אין מה לדבר על עבריינים ופושעים. ואכן גרוסמן הביא מסורות קדומות על התאבדות בשעת אונס ושמד. אם כן, כותב גרוסמן, אין לדבר כאן על מעשים שהם 'פרי אמוציות רגעיות'. גרוסמן מדגיש מאוד, ובצדק, את סכנת ההמרה שעמדה לנגד עיני מקדשי השם בתתנ"ו. ויש לשים לב לכך שגם במקרים הקדומים שהביא גרוסמן במאמרו בולט חלקן של הנשים.<sup>22</sup> גרוסמן מודה שאין מקורות, אף לא באגדה, לשחיטת ילדים בידי הוריהם ונשים בידי בעליהן, ואילו סולוביצ'יק כותב שטיעונו מתייחס למעשי השחיטות יותר מאשר למעשי ההתאבדות. מכאן שניתן לצמצם את המחלוקת בין שני החוקרים. ודאי צודק גרוסמן שהיו תקדימים ומקורות אגדיים והוא סבור ומוכיח שהסטייה מן ההלכה הכתובה לא היה בה חידוש כה גדול

16 תשובת בעלי התוספות, מהדורת א"י איגוס, ניו-יורק תשי"ד, עמ' 238.

17 תוספות, עבודה זרה יח ע"א, ד"ה ואל יחבל עצמו; י" כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א, עמ' 90.

18 גרוסמן (לעיל, הערה 4). למחקר הקלסי על נושא שחיטת הילדים בספרות האגדה והפיוט ראה: ש' שפיגל, 'מאגדות העקדה', ספר היוכל לאלכסנדר מארבס, ניו-יורק תשי"ז, חלק עברי, עמ' תעט-תקמז.

19 ראה גם: דעת זקנים מבעלי התוספות על בראשית ט, ה, מקראות גדולות, וילנה תר"ץ. ושם ויכוח בין חכמים על היתר המעשים, ויש שאוסרין. אני מודה לפרופ' גרוסמן על הפניה זו.

20 עמד על כך י' ליכטנשטיין בעבודת הגמר שלו, 'איסור התאבדות – עיון הלכתי היסטורי', אוניברסיטת ברא"ל, תשל"א.

21 H. Soloveitchik, 'Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example', *AJS Review*, 12 (Fall 1987), pp. 205-221.

22 ראה: גרוסמן (לעיל, הערה 4), עמ' 112 ואילך.

והיה לה על מה לסמוך. לעומתו צודק סולוביצ'יק שלא כך דרכה של פסיקת הלכה. מבחינה סובייקטיבית פעלו מקדשי השם בהכרה שהם מקיימים את רצון ה', ושני החוקרים מתארים ומטעימים את 'עומק ההכרה הדתית' שחוללה דפוסי הלכה חריגים. אין בכרוניקות של גזרות אשכנז וצרפת רמז כלשהו שמעשי קידוש השם נעשו מתוך תודעת חטא. להפך, מודגש שוב ושוב גודל המצווה שקיימו, והרי אפילו בירכו ברכת 'על השחיטה!' מבחינה אובייקטיבית הם עברו על דין תורה, אולם סולוביצ'יק טוען שמדובר בשינוי מודע (conscious change),<sup>23</sup> ולזה אין להסכים לאור הוכחותיו ומקורותיו של גרוסמן. ושמא פעל אצל הנשים אותו חוש שכ"ץ הציע לכנותו בשם אינסטינקט ריטואלי, אינסטינקט המביא את האדם הירא מפני עשיית עברה לידי החמרה שאין לה אסמכתא בכתובים.<sup>24</sup> תלמיד חכם אינו מקיים מצוות על פי האינסטינקט שלו אלא על יסוד חכמת התורה שבו, חריפותו ובקיאותו במקורות ובפירושים. על פי אינסטינקט פועלים פשוטי העם – נשים ועמי הארץ.

יש לזכור שמעשי קידוש השם לא היו בבחינת מקרה בודד של התנהגות דתית שעוררה בדיעבד ספקות באשר לתקפותה על פי מקורותיה הכתובים של ההלכה. במאה האחת עשרה פתוחים היו עדיין כמה וכמה ענייני הלכה לחילוקי דעות, ובתחומים אלה נתונה הייתה ההלכה בתהליך של גיבוש. לדוגמה כשרות אמירת פיוטים בתוך העמידה (חזרת הש"ץ) ובעיצומן של ברכות קריאת שמע, תופעה שרווחה ביהדות אשכנז עד לדורות האחרונים, נסתפקו בה גדולי הפוסקים באותה תקופה, שהרי על פי דין המשנה אסור להפסיק במקומות אלה, והשאלה היא אם הפיוטים נחשבים להפסקה.<sup>25</sup> מאמצים רבים נעשו בידי בעלי התוספות ליישב ולהצדיק לאור מקורות ההלכה מנהגים שהשתרשו בחברה האשכנזית מדורותיה הקדומים.<sup>26</sup>

דוגמה אחרת, שהרחיב עליה את הדיבור ישראל תא"ש, מחזירה אותנו אל עזרת הנשים. מנהג קדום נקוט היה בידי הנשים באשכנז בהדלקת נר שבת: הן נהגו לכבות נר דלוק, לשוב ולהדליקו ולברך עליו. רבנו תם טרח למצוא מקור למנהג זה והוסיף: 'ואם אין נביאות בני [כך!] נביאות הן'. תא"ש מעיר על כך בדין: 'לא בעלי הלכה הורו לנשים, אלא מסורת עצמן היתה בידיהן, ומתן למדו בעלי הלכה'.<sup>27</sup> כבר בימי המשנה והתלמוד ציינו חכמים את כוח היצירה ההלכית של הנשים הצדקניות: 'בנות ישראל החמירו על עצמן' בדיני טהרת המשפחה<sup>28</sup> וצניעות.<sup>29</sup> לא היה עוד תחום הלכתי

23 סולוביצ'יק (לעיל, הערה 21), עמ' 206.

24 י" כ"ץ, גוי של שבת, ירושלים תשמ"ד, עמ' 176, 179-180. סולוביצ'יק כיוון כבר לכך בצינו את קיומה של אינטואיציה דתית; ראה במאמרו (לעיל, הערה 21), עמ' 220 והערה 28.

25 תשובות רבנו גרשום מאור הגולה, מהדורת ש' אידלברג, ניו-יורק תשט"ז, סי' א.

26 א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"ס, עמ' 740, הערה 21; י" כ"ץ, 'מעריב בזמנו ושלם בזמנו: דוגמה לזיקה בין מנהג, הלכה וחברה', ציון, לה (תשל"ל), בייחוד עמ' 46 (=הנ"ל, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 186).

27 י" תא"ש, 'כיסוי העיניים בעת הדלקת נר שבת', הנ"ל, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 136-141, וראה שם עמ' 138, סוף הערה 4.

28 משנה, נידה ב, א; בבלי, ברכות לא ע"א, רש"י לראש השנה י ע"א, ד"ה 'סוף היום'.

29 בבלי, בבא בתרא נז ע"ב; רש"י לכתובות עב ע"א, ד"ה 'דת יהודית' וד"ה 'אזהרה'.

שבו נהנתה האישה מאמון וממעמד כמו טהרת המשפחה, ומדובר בתחום המצוי בדרגה הגבוהה ביותר של חומרה (איסור כרת). גם כשרות המטבח כרוכה הייתה באיסורים רבים, וסמכו בהם על נאמנות הנשים. ואמנם היו גם נשים שחידשו דינים נורמטיביים, והן מרובד העילית החברתית של תלמידי חכמים.<sup>30</sup>

### מעמד האישה בחברה היהודית

ושמא פעלו הנשים בקידוש השם על פי השערות של המומר בן המאה החמש עשרה ויקטור פון קרבן? מומר זה ידע על מקומן המרכזי של הנשים במעשי קידוש השם והסביר זאת ברצונן לפצות את עצמן על מעמדם הנחות בדת היהודית ובחברה היהודית.<sup>31</sup> הסבר זה הוא אנכרוניסטי במובהק, שכן נראים הדברים שמעמד הנשים בחברה היהודית בפרט ובאירופה בכלל במאה האחת עשרה היה גבוה בהרבה משהיה במאה החמש עשרה,<sup>32</sup> וספק רב אם הנשים בקהילות היהודיות חשו צורך בפיצוי על מעמדם הנחות כביכול. סימן מובהק למעמדה הרם של האישה בחברה האשכנזית הוא ההחמרה המפליגה בדין בעל המכה את אשתו.<sup>33</sup> גרוסמן מייחס את ההחמרה להשפעת חסידי אשכנז בלבד, אך דומה שגם מעמדה של האישה תרם להתפתחות זו. בהקשר זה יש להזכיר את חרם רבנו גרשום מאור הגולה על הפוליגמיה, בין אם מעמד האישה היה ברקע ההחלטה על החרם ובין אם התחזק כתוצאה ממנו. חוקרים שונים ייחסו את החרם למגוון של השפעות, ביניהן השפעת המגע הגובר עם יהדות המזרח והשפעת הנצרות.<sup>34</sup> לאחרונה הטעים גרוסמן את חלקה החשוב של האישה בניהול הבית והעסק שעה שהבעל נמצא פרקי זמן ממושכים בנסיעות לרגל הסחר הבין-לאומי, עיסוק רווח באותם הימים. אישה שמילאה את מקום בעלה בחברה ובמשק לא חששה מן הסתם למעמדה.<sup>35</sup> יש מידה רבה יותר של סבירות ברמז אחר בדברי המומר פון קרבן. הוא שיער שהנשים חשבו כי מאחר שאינן חייבות במצוות מילה, הרי שהחמרתן בקיום מצוות קידוש השם תעלה לרצון לפני ה', ומעשה קידוש השם ייחשב להן כאילו קיימו

30 ראה: ב' ברומברג, 'נשים מחדשות דינים בהלכה', סיני, נט (תשכ"ו), עמ' רמח-רנ.

31 ראה: י"י יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 89.

32 ראה למשל: I. A. Agus, *The Heroic Age of Franco-German Jewry*, New York 1969, pp. 294-305; I. G. Marcus, 'Mothers, Martyrs, and Moneymakers: Some Jewish Women in Medieval Europe', *Conservative Judaism*, 38 (1986), nos. 3, 34-45.

33 א' גרוסמן, 'אלימות כלפי נשים בחברה היהודית הים תיכונית בימי הביניים', עצמון (לעיל, הערה 15), עמ' 200.

34 S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, VI, New York 1958, p. 137; ו' פלק, נשואין וגירושין, ירושלים תשכ"ב, עמ' 24-25.

35 א' גרוסמן, 'הזיקה בין הלכה וכלכלה במעמד האישה היהודיה באשכנז הקדומה', מ' בן-ששון (עורך), דת וכלכלה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 139-159; וראה עוד למשל: A. Grossman, 'The Historical Background to the Ordinances on Family Affairs Attributed to Rabbeinu Gershom Me'or HaGolah (The Light of the Exile)', A. Rapaport-Albert and S. J. Zipperstein (eds.), *Jewish*



את מצוות המילה. הסבר זה אינו רחוק מלהתקבל על הדעת, שכן קיימת אמנם במקורות סמיכות פרשיות בין מילה לבין קידוש השם.<sup>36</sup> עליית מעמדה של האישה בחברה האשכנזית באה לביטוי גם בחיי הדת. לדוגמה מעיקר הדין נשים פטורות ממצוות ההסבה (ישיבה דרך חירות) בליל סדר של פסח, אלא אם כן נשים 'חשובות' הן, הווה אומר נשים נשואות פנים ובנות מעמד חברתי מרומם. אולם חכמי אשכנז פסקו: 'כל הנשים שלנו חשובות הן וצריכות הסבה'.<sup>37</sup> ועוד, נשים מילאו תפקיד חשוב בבית הכנסת; הן שימשו חזניות בעזרת נשים. יש יותר מעדות אחת על כך, כגון האזכור ברשימת הרוגי נירנברג: 'מרת ריכנצא המתפללת של הנשים'.<sup>38</sup> ועל אחת המצבות העתיקות שבבית הקברות בוורמס נמצאה הכתובת הבאה: 'האבן הזאת הוקמה לראש / הזאת הגברת מרת אורניאה / הבחורה החשובה הנבחרת / בת החבר ר' אברהם ראש / המשוררים תפלתו לתפארת / בהוד קולו בעד עמו בנעימת / עתרת והיא גם היא בקול זמרה / לנשים משוררת בפיוטים'.<sup>39</sup>

### מבט אל החברה הנוצרית

במה שנוגע למנהיגות נשים בתחום חיי הדת קיימים הן קווים של דמיון הן שוני בין החברה היהודית לחברה הנוצרית, וזאת על רקע הקבלות ביניהן בדפוסי הדת בתקופת מסעי הצלב. תרבות העולם הרומי וההלניסטי לא הכירה מסירות נפש של אדם מאמין למען אמונתו; המרטירולוגיה הנוצרית היא בתה של מסורת קידוש השם היהודי, ולא לחינם שימשו החשמונאים הלוחמים על חירות דתם דגם להערצה ולחיקוי בכנסייה הנוצרית. בימי מסעי הצלב מתגלה האלימות הקדושה הן בצד הנוצרי הן בצד היהודי, ואין ספק שפעלו כאן השפעות בשני הכיוונים. דוגמה אחת קונקרטית: הכרוניקות של גזרות אשכנז וצרפת מקפידות לספר שהיהודים שהתבצרו מול הפורעים נחלשו מאוד בשל הצומות, ובדומה לכך הכרוניקות הנוצריות מספרות כי צומות חמורים הוטלו על חיילי מסע הצלב הרעבים לפני כל מבצע צבאי חשוב.<sup>40</sup> חלקן של הנשים בולט גם בתולדות המרטירולוגיה הנוצרית.<sup>41</sup> כל כרוניקה של מעשי מסירות הנפש

*History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, London 1988, pp. 3–23; idem, 'The Status of Jewish Women in Germany (10th–12th Centuries)', J. Carlebach (ed.), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Berlin 1993, pp. 17–35

36 עיין: בבלי, גטין נו ע"ב; שיר השירים רבה ב; תנא דבי אליהו רבא כא [כג] (מהדורת איש-שלום, עמ' 123–124).

37 מרדכי, תוספת לפרק ערבי פסחים.

38 S. Salfeld (ed.), *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, Berlin 1898, p. 36

39 י"ו לעוויזאהן, נפשות צדיקים, פרוקפורט ע"נ מיין 1855, עמ' 85–86. פרטים על הרקע ההיסטורי של תופעת החזניות ראה: מ' ברויאר, 'על ייחודם של מנהגי התפילה באשכנז', דוכן: מאסף למוסיקה יהודית, יד (תשנ"ו), עמ' 43–53.

40 J. Riley-Smith, *The Crusades*, New Haven 1987, p. 37

41 הריני מודה לד"ר אברהם גרוס על המידע שסיפק לי בנושא זה.

בנצרות הקדומה פותחת בפרשת שנים עשר הקדושים מסקילה שבצפון אפריקה, ביניהם חמש נשים, שהוצאו להורג בידי השליט הרומי בשנת 180 לספירה משום שסירבו להתכחש לדת הנוצרית. מכאן ואילך מרובים סיפורי הנשים במעשי הקדושים. אוגוסטינוס מספר על נשים נוצריות שבזמן רדיפת הנצרות באימפריה הרומית הפילו את עצמן למים ומתו כדי לשמור על צניעותן. בסיום הסיפור כותב אוגוסטינוס שהמונים מבקרים באתר הזיכרון של אותן נשים וסוגדים להן בקדושות של הכנסייה הקתולית.<sup>42</sup> בין הקדושים המעונים של הרפורמציה באנגליה במאה השש עשרה, בימי המלכה מרי, היה אחוז גדול של נשים.<sup>43</sup> ובימי רדיפת הנוצרים ביפן, מן המאה השבע עשרה עד המאה התשע עשרה, היו מקרים שנשים התנדבו למות מות קדושים, הגם שהשלטונות לא התאנו לנשים.<sup>44</sup>

האם היו בחברה הנוצרית תופעות מקבילות למעורבותן הרבה של הנשים בחברה היהודית באותם מעשים של הקרבה עצמית שנעשו מתוך להט דתי, אף שסטו מקו ההלכה הפסוקה והמקובלת? נשים היו פעילות בכל הכתות ההרטיות, מן הגנוסטיקנים (מרקיון) ועד לאלביגנזים. הרברט גרונדמן קבע שהיה לנשים חלק ניכר בתנועות ההרטיות, והוא סבר שהדבר נבע בראש ובראשונה מן הדחף החזק שלהן להשתתפות פעילה בחיי הדת.<sup>45</sup> איילין פאואר סיכמה טיעון של חוקרים שלפיו חלקן הבולט של הנשים בתנועות הרטיות שיקף את מפח נפשן מגורלן בעולם.<sup>46</sup> חוקרים אחרים העלו את הסברה שנשים נהרו אל הכת הקתרתית מפני שבה הגיעו למעמד מרומם (*perfecta*) שהיה גבוה מכל מה שיכלו להשיג בכנסייה הקתולית בימיהן. מחקרו של עמנואל לה רואה לדורי על הקתרים בכפר צרפתי שבהרי הפירנאים מאשר את דבר השפעתן הגדולה של הנשים על תנועת הכפירה הקתרתית.<sup>47</sup> במסגרת הכנסייה מנועות היו נשים נזירות מלמלא פונקציות של כמרים. לעומת זאת בכת הקתרתית לא הייתה כל הפליה בין גברים לנשים. אמנם לא נמצאו הוכחות שאחוז הנשים בקרב הכת היה גדול מחלקן באוכלוסייה הכללית, אולם הן מופיעות בתולדותיהן של התנועות ההרטיות במידה בולטת יותר מאשר בכל תחום אחר של החיים בימי הביניים. נראה שהחלת איסור הנישואים על הכמורה (צליבאט) במאה האחת עשרה השפילה את מעמד הנשים, שכן ננעלה בפניהן אחת מקבוצות העילית החזקות ביותר בחברה. בד בבד עלה מעמד הנשים בחברה עקב הניידות וההיעדרות הרבה של הגברים.<sup>48</sup> יציאתם של הגברים

Augustinus. *De Civitate Dei*, I, 26 42

E. Macek, 'The Emergence of a Feminine Spirituality in *The Book of Martyrs*', *The Sixteenth Century Journal*, 19 (1988), pp. 63–80, esp. p. 69 43

F. V. Williams. *The Martyrs of Nagasaki*, Fresno, Calif. 1956, pp. 57–61 44

H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935, passim, p. 174 45  
גם: פ' הר, ימי הביניים ותרבותם: אירופה 1100–1350, תלאביב תשכ"ה, עמ' 229, 233, 320 ואילך.

E. Power, *Medieval Women*, Cambridge 1975, p. 30 46

E. Le Roy Ladurie, *Montaillou: village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975 47

R. Abels and E. Harrison, 'The Participation of Women in Languedocian Catharism', *Mediaeval Studies*, 41 (1979), pp. 215–251 48

למסעי הצלב העלתה את חשיבות האשה שנשארה בבית, אחראית לרכוש ולחינוך.<sup>49</sup> נשים נוצריות תרמו הרבה אף לצמיחתן של התנועות הפוריטניות והפלגניות באנגליה והשתתפו באופן בולט בפעילות הדתית הפומבית של תנועות אלו.<sup>50</sup> בין כך ובין כך נראה כי בתקופות של מלחמות דת ניכרת אצל נשים נטייה כלשהי לחסידות נון-קונפורמית, הן בחברה הנוצרית הן בחברה היהודית.

### סיכום

אני מציע לראות במעשי ההקרבה והעקדה של קדושי גזרות תתנ"ו מעשים ספונטניים, ונשים הן שפתחו במעשים אלה בעיצומו של מעמד קידוש השם עילאי. המעשים לא בוצעו בעקבות הדרכתם מלכתחילה של מורי ההוראה, אבל הם זכו לאישורם בדיעבד, אם כי בדוחק. היחלצותן של נשים למעשים אלה, שלכאורה אין להם יתד בהלכה הנורמטיבית, מסתברת מפאת נטייתן של נשים צדקניות להחמיר בקיום המצוות דווקא בשעה שקיומן הופך לאתגר קשה.<sup>51</sup> המעשים הנועזים הנוגדים את הנורמה ההלכית נבעו לא מתוך עיון במקורות ההלכה אלא אדרבה, מתוך להט דתי ואמונתי שלא נתמתן על ידי בדיקת הדין לאשורו. יתר על כן, ניתן לומר שהמעשים לא היו עשויים להתרחש בידי אלה שפתחו בהם, אלא מתוך אי ידיעת הדין וההלכה.<sup>52</sup> אפשר גם שלצעדיהן הנועזים של נשים בפרשת קידוש השם תרם מעמדה בהלכה של אישה שנשבתה בין הגויים או שנאנסה לשמד. על פי דין אסורה אישה כזאת לבעלה, ובייחוד קשה היה מצבן של נשי כוהנים. אך נשים רבות כאלה הותרו, אם כי לאחר דיונים מרובים וממושכים.<sup>53</sup>

חז"ל הפליגו בשבחן של נשים צדקניות והעלו על נס את מעשיהן בהאדרת הדת והמצוות, אף אם מעשים אלה לא עלו לכתחילה בקנה אחד עם הנורמה המחייבת של ההלכה. בדיעבד זכו המעשים החריגים להתקבל על דעת חכמי ההלכה. הרי זו דוגמה של תופעה בתרבות העממית הנעדרת שורשים במקורות ההלכה הכתובים ונעשית בסופו של דבר חלק של תרבות האליטה המלומדת.

49 ש' שחר, המעמד הרביעי: האשה בחברת ימי הביניים, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 127.

50 P. Crawford, *Women and Religion in England 1500-1720*, London and New York 1993, pp. 119ff.

51 נשים מחמירות מוזכרות לא פעם במקורות ההלכה; ראה למשל: תשובות מיימוניות, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מאכלות אסורות, סי' ה; סמ"ק מצורף, ב, מהדורת י"י הר"ש שנים-רוזנברג, ירושלים תשל"ז, עמ' רלד.

52 ראייה זו של מעשי הנשים והפיכתם בדיעבד לנורמה הלכית (ראה לעיל, הערה 17) מתיישבת יפה עם כלל ידוע בתולדות המשפט: אי ידיעה משפטית היא אחד הכוחות המחוללים שינויים בחוק.

ראה: G. Gilmore, *Death of Contract*, Columbus, Ohio 1974, p. 57 and n. 130.

53 לעניין זה ראה: י' בלידשטיין, מעמדן האישי של נשים שביות ומשומדות בהלכה של ימי הביניים, שנתון המשפט העברי, ג-ד (תשל"ו-תשל"ז), עמ' 35-116.

## התאבדות ורצח הזולת על קידוש השם: לשאלת מקומה של האגדה במסורת הפסיקה האשכנזית

ישראל מ' תא-שמע

בשאלת מעמדם ההלכתי של מעשי קידוש השם בימי מסע הצלב הראשון בגרמניה דן לאחרונה חיים סולוביצ'יק.<sup>1</sup> דגש מיוחד הושם בדיון זה על האופן שבו הובנו, הופנמו והוטמעו מעשים אלה במחשבה ההלכתית של בעלי התוספות במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, כדי לבנות דגם אב להבנת אורח המחשבה הדתית המהפכנית של בעלי התוספות בדרך כלל. על פי עקרונות ההלכה התלמודית וכלליה, לחיים אין חלופה והם אינם עומדים לבחירה; נטילת חיים בכלל וחיי הזולת בפרט היא מעשה רצח גם בנסיבות שהן בגדר ייהרג ואל יעבור, ושיקולים של אי עמידה בניסיון אין בהם כדי לשנות דבר. לעומת זאת נכונותם הנפשית השקולה של קדמוני אשכנז לעשות כן בלא היסוס ופקפוק, והרגשתם הטבעית כי זו היא חובתם הדתית המוחלטת לאלוהיהם, אף על פי שידעו היטב את עקרונות ההלכה, כל אלה דורשים הסבר. לדעתו של סולוביצ'יק 'ההלכה וההיגיון הביאו את הבריות לידי מסקנה בלתי נסבלת מבחינה רגשית, מסקנה שעמדה בסתירה לרגשותיהם העמוקים ביותר, ויותר מכך – בסתירה לתחושותיהם הדתיות הפנימיות העמוקות ביותר, ועל כן פורשה ההלכה מחדש'. ההכרה כי לפי ההלכה העושים כן לא זו בלבד שאינם קדושים, אלא רוצחים הם, שיש לקברם מחוץ לגדר, העיקה על גדולי התורה בעלי התוספות בדורות שלאחר מעשה, ועל כן, אומר סולוביצ'יק:

מסקנה זו, אין צריך לומר, לא ניתן היה לקבלה מטעמים רגשיים, ולא ייפלא אפוא שקהילות גרמניה וצרפת פיתחו במשך הזמן תפיסה המתירה קידוש השם מרצון ואפילו התאבדות. הם עשו זאת על ידי ריכוז וליקוט של דברי אגדה ומעשיות שבספרות חז"ל ברוח זו, שערכם ההלכתי מפוקפק. כך הציגו חכמי אשכנז, תוך פלפול מסוים, טיעון אפשרי, הגם שלא משכנע, בזכות היתר התאבדות בימי רדיפות דתיות. אך בזכות רצח הילדים יכלו רק מעטים להמציא צידוק, ורובם ככולם עברו על כך בשתיקה רועמת.

1 H. Soloveitchik, 'Religious Law and Change', *AJS Review*, 12 (1987), pp. 205–222

מהלך זה של חידוש הלכתי ביקש סולוביצ'יק לעשותו דוגמה ואבן פינה להערכה מחודשת של דרך התפתחות המחשבה ההלכתית בקהילות צרפת ואשכנז. ובאמצעות הערכה מחודשת זו ביקש לבסס הבנה היסטורית מקיפה של מפעל התוספות כולו, ובעיקר הבנה של היחס המתואם המשתקף מיצירתם בין התביעה ההלכתית-הדתית מצד אחד ובין דרישות החיים הגשמיים מצד אחר. בעלי התוספות לא יכלו הרי לקבל כי אבותיהם חיו בחטא, והדימוי העצמי של קהילות אשכנז וצרפת את מסורת חייהן ומורשתן, חיי יראת שמים, קדושה וטהרה, דימוי זה הביאם על כורחם לפרש גם את העבר בכלים האינטלקטואליים המחודדים שבידיהם, להצדיק את מנהגי העבר וממילא להסיק מסקנות הלכתיות להווה ולעתיד. בכך הפך בתודעתם אורח החיים המסורתי למקור הלכתי בעל תוקף מקביל למקורות ההלכה הכתובים. לדעת סולוביצ'יק זוהי דוגמה כיצד דימוי עצמי יכול להביא לידי שינוי באורח המחשבה הדתית המקובל מדורות ולהסיטו לכיוונים אחרים.

על ניתוח זה של מעשי קידוש השם חולק אברהם גרוסמן;<sup>2</sup> הוא טוען כי הנחתו היסודית של סולוביצ'יק היא

כי דברי הלכה לחוד ודברי אגדה לחוד, וכי את ההלכה יש לקבוע ולבסס רק על סמך מקורות הלכתיים ולא על דברי אגדה. לתפיסה זו יש אחיזה כבר בתלמוד הירושלמי והיא נשנית במפורש בדבריהם של גאוני בבל... אך כלל זה לא היה מקובל במשמעותו הבסיסית על חכמי אשכנז הראשונים.

לדבריו 'מקורות בעלי אופי אגדי, ובעיקר אלה המצויים בתלמוד הבבלי, נתפסו כחלק אינטגרלי של מקורות ההלכה ושימשו יסוד חשוב לחכמי אשכנז בדיוניהם ההלכתיים'. גרוסמן הראה כי גם לפני מאורעות תתנ"ו אירעו מעשים כאלה בקהילות איטליה וצרפת, וטען כי מעשים דומים להם המתוארים באגדות חז"ל ובמעשיותיהם, מתוך רוח של הזדהות גמורה והתפעמות דתית, שימשו לקדמוני קהילות אירופה הנוצרית כהוראה דתית מחייבת לכל דבר וכפסגת ההקרבה הדתית.

שתי התפיסות, זו של סולוביצ'יק וזו של גרוסמן, מכירות בכך שאוסף דברי האגדה והמעשיות שבספרות חז"ל הוא העומד מאחורי ההכרה בתוקף הדתי של המעשים. אלא שסולוביצ'יק סבור כי האוסף חסר תוקף משפטי, משמש למניפולציה בלבד, אינו משכנע ואינו מסוגל להאציל הכרה הלכתית למעשים אלה אלא בדיעבד ולמעשה בלבד. ואילו גרוסמן סבור כי האוסף שימש מקור ישיר, סמכותי ובעל תוקף מלא להאצלת הכרה הלכתית, כמצוות עשה גמורה וחיוב מלכתחילה, לכל המעשים המתוארים לעיל, ואין כל הבדל בין התאבדות לבין הריגת הנשים והילדים או כל אדם אחר בנסיבות דומות. אולם הבדל חשוב ומהותי הרבה יותר בין שתי התפיסות נוגע להבנת שורש עמדתם האידאית של בעלי התוספות בשאלת קידוש השם. לדעתו

2 א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', י" גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 99-130.

של סולוביצ'יק, בעיני בעלי התוספות נגדו המעשים את עקרונות היסוד של ההלכה, והסכמתם למעשים נבעה מהזדהותם העמוקה עם אבותיהם, מתוך ראייתם את דור האבות כמופת לקהל יראי שמים, קדושים וטהורים, ואילולי ידעו כי כך עשו אבותיהם בפועל ובממש לא היה עולה על דעתם להתיר מהלכים כאלה. ואילו לדעת גרוסמן – שאני מסכים עמו – אין לעמדתם של בעלי התוספות דבר עם דימויים העצמי ודימוי קדמוניהם (ובמאמר מוסגר, במקרים לא מעטים הוקיעו בעלי התוספות את עמדות קודמיהם, כגון דברי רבנו תם המפורסמים על היתרו של רש"י באונא הסרוכה לאומא: 'כל המתיר אונא באומא אינו אלא טועה ומאכיל טריפות לישראל'<sup>3</sup>). לדעת גרוסמן נובעת עמדתם מקריאה ישירה במקורות האגדיים שבתלמוד, ומתפיסת מקורות אלה כשווי ערך למקורות ההלכתיים, משום שלא הם ולא קודמיהם מקדשי השם נתנו מחיצה בין שני הסוגים.

לדעתי אין ספק כי תפיסתו של גרוסמן היא הנכונה, וניתן להוכיחה היטב. סדר התשובה והכפרה שהיה רווח באשכנז מופיע בהרחבה ובפירוט רב בספרות חכמי אשכנז מבית מדרשם של ר' יהודה החסיד ור' אלעזר מוורמייזא. סדר זה מורכב מיסודות רבים ומחולק חלוקה טיפולוגית סכמטית לסוגים אחדים, ומקום ניכר תפסו בו ייסורים ועינויים גופניים בדרגה הולכת ועולה על פי מידת החומרה של המעשים שברקע. סדר התיקון, התשובה והכפרה בגין עברות חמורות ביותר כניאוף ורצח כלל מתכונת סיגופים קשה, ובה שורה של מעשים אכזריים כגון טבילות וגלגולי שלג, ישיבה בגוף מרוח בדבש סמוך לדבורים ועוד כהנה וכהנה. והנה אין ספק כי האיסור לחבול באדם, בזולתו או בעצמו, הוא מכלל האיסורים החמורים שבתורה, ועל אחת כמה וכמה חבלה גופנית קשה המהווה סכנת נפשות של ממש, וכשם שאסור לאדם לאבד עצמו לדעת, כך אסור לו לסכן את חייו מדעת. כיוון שכך ברור מאליו כי אסור לעשות כן גם לצורך כפרה וחזרה בתשובה, כי אין בהלכה התלמודית אפילו רמיזה קלה להתרת עינויים וחבלה עצמית כחלק מסדר התשובה, חוץ מסמלי אבלות רגילים כצום, בגד שק ואפר וכדומה, ברוח ספר יונה.<sup>4</sup> לא ידוע לנו מקור הלכתי קודם לאמצע המאה השתים עשרה שהציע סדרי תשובה כאלה שנהגו באשכנז, וסולוביצ'יק, שהגדיר את עקרון רצון הבורא, המשתקף בין השיטין של המקרא, כעקרון יסוד בהבנת דרכו של 'ספר חסידים', הסכים לדעתו של יצחק בער כי סדרי הכפרה שהיו נהוגים בקרב חסידי אשכנז מקורם בפיתוח יסודות הלקוחים מן הסביבה הנכרית, אשר מסורתה, כדברי בער, 'כולה זרה לרוח המסורת היהודית והיא יצירה טיפוסית של הרוח הנוצרי בימי הביניים'.<sup>5</sup> אף אנו רשאים אפוא לשאול כשם ששאל סולוביצ'יק בעניין מעשי קידוש השם: כיצד זה הורה איש הלכה מובהק ברמתו ובדרגתו של ר' אלעזר

3 ספר הישר, חלק החידושים, סי' תמט.

4 ראה: מ' בר, 'על מעשי-כפרה של בעלי תשובה בספרות חז"ל', ציון, מו (תשמ"א), עמ' 159-181.

5 H. Soloveitchik, 'Three Themes in the Sefer Hasidim', *AJS Review*, 1 (1976), p. 320, near note 25



מוורמייזא על עשיית מעשים שיש בהם חבלה קשה בגוף וקירוב מותו? כדי לסבר את הדעת, מובא בזה מתוך ספר ה'רוקח' קטע קצר מסדר התשובה לנואף עם אשת איש: 'ישב בקרח או בשלג בכל יום, שעה אחת בכל יום, פעם אחת או פעמיים, ובימות החמה יושב לפני זבובים או לפני נמלים או לפני דבורים או יסבול יסורין הקשים לו כמות...'<sup>6</sup> ובשו"ת ר' יהודה החסיד המצויות בכ"י וטיקן 183 נאמר על מי שחטא בגויה בפעם השלישית: 'שיעמוד ערום במקום שיש דבורים הרבה ויאכלו את בשרו, ואם תמות מתוך היסורין אשריך' וכו'.<sup>7</sup> ועוד כתוב בסדר התשובה שבכתב יד זה כי הנואף או הרוצח 'הדואג על חטאותיו אשר חטא וממית עצמו בתשובה עבור בוראו, אשריו ואשרי חלקו, ויזכה להיות במחיצת צדיקים וחסידים'.<sup>8</sup> עוד נמצא בסדר תשובה מן הטיפוס הזה, בתוך קבוצת שו"ת של ר' יהודה החסיד: 'שאלה: אם ימית אדם עצמו עבור עוונותיו, אם עובר על זה "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש". תשובה: דטוב הוא לאדם אם ימית עצמו עבור עוונותיו, שכך מצינו בר' אליעזר בן דורדיא שהמית עצמו עבור עוונותיו, ויצאת בת קול ואמרה אשריך, וכו'. וגם מצינו בבראשית רבה (פ' ס"ה) בבן אחותו של ר' יוסי בן יעזר... ומשומד אחד או' [מר] הוא חטא במים לפיכך הטביע עצמו במים להיות לו לכפרה'.<sup>9</sup> וכבר הבאנו לעיל את דברי סולוביצ'יק כי על פי ההלכה החיים הם ערך עליון ואינם עומדים לבחירה. הלכה קבועה היא: חמירא סכנתא מאיסורא. יש לזכור כי את כל זה העמידו בעל ה'רוקח' ור' יהודה החסיד רבו כחלק מסדר תשובה, שהוא עניין הנוגע לכל אדם, בכל עת, ומהווה אחת מן הדרישות הדתיות היסודיות מן האדם היהודי. וכיצד אפוא מתיישבים הדברים? האם מפני שכך ראה ולמד לעשות ר' אלעזר בעל ה'רוקח' מן הסביבה הנוצרית? וכשם ששאל סולוביצ'יק על מעשי קידוש השם, כן נשאלת השאלה לענייננו כאן: הייתכן? ולשאלה קשה זו הרי לא תצלח תשובתו של סולוביצ'יק בעניין קידוש השם, שהרי בעלי התוספות ידעו כי כך ממש עשו אבותיהם, קהל חסידים, קדושים וטהורים, אבל בעניין שאנו עומדים בו אין כל סימוכין כי סדר תשובה מבהיל זה נהג לפני דור מייסדי חסידות אשכנז, ואין צל צלה של ראייה לכך במקורותינו.

ברם מעשים ברוח זו מסופרים בספרות חז"ל, כגון מעשה אלעזר בן דורדיא הנזכר, שהרבה בחטא ביותר, וסופו שנואש מן הרחמים, 'הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצאה נשמתו, יצתה בת קול ואמרה ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא'.<sup>10</sup> ויפה ממנו המעשה ביקים איש צרורות אשר

6 ספר ה'רוקח', ירושלים תש"ך, עמ' כז.

7 ראה: י' אלבוים, תשובת הלב וקבלת יסורים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 14, הערה 13.

8 שם.

9 ש"י שפיצר, 'שאלות ותשובות רבינו יהודה החסיד בענייני תשובה', י' בוקסבאום (עורך), ספר הזכרון לרב ש"ב ורנר, ירושלים תשנ"ו, עמ' רב.

10 בבלי, עבודה זרה יז ע"א.

הלך וקיים בעצמו ארבע מיתות בית דין... מה עשה, הביא קורה ונעצה בארץ ועשה סביבה גדר וקשר בה ניניא ועשה מדורה לפניו ונעץ את החרב באמצע, נתלה בקורה ונפסקה ניניא ונחנק, קידמתו החרב ונהפך עליו גדר ונשרף. נתנמנם יוסי בן יועזר [שהיה דודו] וראה את מיטתו פורחת באוויר, אמר בשעה קלה קידמני זה לגן עדן.<sup>11</sup>

לעניין זה שייך כמובן גם הסיפור שבתלמוד הבבלי על הכובס שלא טרח לבוא למעמד ההלוויה וההספד של ר' יהודה הנשיא, ולאחר ששמע כי מי שנתעצל במעמד זה איבד את חלקו לעולם הבא, עלה לגג ואיבד עצמו לדעת. "צתה בת קול ואמרה" אף ההוא כובס מזומן לחיי העולם הבא.<sup>12</sup> המלצות על סיגופים וייסורים קשים לבעלי תשובה מצויות בשפע בפרקי דרבי אליעזר ובסדר אליהו רבה המאוחרים, וגם מדרשים אלו, שנחשבו באשכנז כספרות מדרשית לכל דבר, חיזקו את ההכרה האשכנזית הנזכרת. ההערכה הדתית העמוקה שרוחשת ספרות חז"ל למעשים כאלה היא ששימשה מקור ישיר לחכמי אשכנז הנזכרים, שראו בה הוראת דרך הלכתית של ממש. קודמיהם לא נהגו כך מן הסתם, אולם משהחלה נורמה אישית כזו רווחת בחוגים נוצריים בסביבתם, דנו חסידי אשכנז וגדוליה קל וחומר בעצמם, ויישמו את ההמלצה שבתלמוד הלכה למעשה בחברה שבה חיו, מפני שלא הבדילו כלל בין הלכה לאגדה ברורה ומפורשת, המעידה בפירוש על הנורמות שהיו מקובלות על חז"ל.

דברי ידידיה דינרי כי 'חידוש חשוב נתחדש כאן בבית מדרשם של חכמי המאה החמש עשרה, והוא בתפיסת סדרי התשובה והכפרה כחלק של הפסיקה הכללית ולא כעצות מוסריות',<sup>13</sup> אי אפשר להם להתקיים כלל. והוא הדין לתיקון שהכניס בהם יעקב אלבוים, שהציע להקדים את מועד החידוש הזה מן המאה החמש עשרה עד 'לשולי תקופתם של חסידי אשכנז, כאשר הלכות התשובה שבספר הרוקח וספרי תשובה שנכתבו על פיהן וברוחן החלו לחדור אל ספרי ההלכה ונעשו חלק בלתי נפרד מהם'.<sup>14</sup> אין לדברים אלה קיום מפני ששום מורה הוראה בישראל, ובוודאי לא פוסק ברמתו של ר' אלעזר מוורמייזא, ייתן עצות מוסריות הפוגעות פגיעה גסה בעקרונות ההלכה ובפרט בהלכות רוצח ושמירת הנפש. מאז ייסוד סדרי תשובה וכפרה אלו, במאה השנים עשרה ככל הנראה, הובן מעמדם של סדרים אלו כנורמה של הלכה, ולא נשתנה בזה דבר בין המאה השנים עשרה למאה החמש עשרה.

זאת ועוד, לכאורה תשובה זו היא בגדר דבר שלא ייאמן: להתיר לאדם להרוג עצמו כדי לכפר על חטאיו! אולם באמת אין כאן אלא פיתוח אוטומטי כמעט של מה שראינו קודם: קביעת סדרי תשובה וכפרה סגפניים במיוחד, ואם ימות המסתגף כתוצאה מכך – אשריו וטוב לו. אך כל זה עומד בסתירה גמורה כמובן לתפיסתה

11 בראשית רבה סה, כב (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 743-744).

12 בבלי, כתובות קג ע"ב.

13 "דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 93.

14 אלבוים (לעיל, הערה 7), עמ' 11-12.

הפורמליסטית של ההלכה בדבר חלוקת המקורות למקורות הלכתיים ומקורות אגדיים, ובוודאי אינו נובע מדימוי עצמי כלשהו של קהילות העבר.

במקום אחר חלקתי על עצם התפיסה הרואה בדימוי העצמי יסוד בהתפתחות ההלכה באשכנז בימי הביניים.<sup>15</sup> את עמדותיהם המהפכניות של בעלי התוספות בשאלות רבות שנבעו מן העימות בין ההלכה לבין המציאות יש לפרש על רקע דבקותה הרבה של מסורת ההלכה האשכנזית-הצרפתית במנהג כעקרון מפתח בהלכה, והרי מרבית השינויים שתמכו בהם בעלי התוספות רווחו כבר בקהילות קודם לפלפולם. בתפיסה היסטורית זו דגל יעקב כ"ץ ואף פיתחה.<sup>16</sup> אם כן אין מדובר בדימוי דורות העבר כקהילות קודש, אלא בייחוס משקל הלכתי להווה של קהילות הקודש בעיצומו.

ההתחשבות הרבה בדברי האגדה שבתלמוד ובמדרשים, כחלק ממערכת השיקולים המשפיעה בסופו של דבר על הפסיקה ההלכתית, ניכרת לא רק בדוגמאות הקיצוניות הנזכרות, העוסקות בדיני נפשות, אלא גם בתחומי הלכה אחרים. לאחרונה אסף שמואל ספראי שתיים עשרה דוגמאות שבהן האגדה משקפת לדעתו עמדות הלכתיות דחיות וכמעט בלתי אפשריות. דוגמאות אלה מוכיחות לדעת ספראי כי:

פעמים שגבר בדרשן או בחכם היוצר באגדה, הדחף לתיאור פיוטי, או הרצון להפריז בגודל המעמד שהוא מתאר, או בהדגשת הרעיון שהוא מפתח, ומתוך כך לא הקפיד, או לא ידע, שיש בתמונה שצייר אף דברים שאינם עולים בקנה אחד עם ההלכה... ויש שאומרי דברי אגדה אלו או מוסריה הם עצמם חכמים ידועים באגדה ובהלכה כאחת.<sup>17</sup>

להפתעתי דווקא את הדוגמאות המופלאות בדיני נפשות שהבאתי לעיל, הממחישות בצורה דרמטית את הבעייתיות שבין עולם האגדה ובין מסורת ההלכה, לא כלל ספראי במאמרו. לעומת זאת כלל בו פרקי הלכה אחרים, לא כולם ממש רלוונטיים, אולם קצתם קשורים ישירות לענייננו. בלא להיכנס לעובי הקורה של השקפתו של ספראי, ברור לגמרי כי בניגוד לדעתו בעניין זה, היו סבורים חכמי אשכנז וגדוליה כי האומרים והמוסרים לא טעו ולא הטעו. וברור כי המצבים המתוארים בדבריהם משקפים נורמות הלכתיות שהיו מקובלות על אומריהן ומומלצות לכלל ישראל, שאם לא כן לא היו דבריהם נקבעים בגמרא ובמדרשים לדורות. אחת הדוגמאות שהעסיקו את ספראי באותו מאמר נוגעת לדברי מדרש משלי כי צדיקים במיתתן אינם מטמאין, ועל כן יכול היה אליהו הנביא, שהיה כוהן, להיטמא לגופתו של ר' עקיבא, על פי סיפור

15 "תאשמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 103-105.

16 "תאשמע, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז: 1000-1350, ירושלים תשנ"ז, עמ' 26-28.

17 ש' ספראי, "יחס האגדה להלכה", א' אופנהיימר וא' כשר (עורכים), דור לדור: משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד - קובץ מחקרים לכבוד י' אפרון, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 225-226.

18 מדרש משלי ט.

המעשה שבמדרש.<sup>18</sup> לדעתו של ספראי עמדה זו נוגדת את מסורת ההלכה כולה, והוא הביא שם מעט חומר מדברי חכמי הראשונים שנתחבטו בעניין ומה שהשיבו בזה. לגופו של עניין, גם אם נקבל את דעתו של ספראי בנקודה זו בלא מחלוקת, מכל מקום ברור כי היו מחכמי אשכנז וצרפת הקדמונים שלא כך הבינו את העניין, וסברו דווקא על פי מדרש זה ומקורות אגדיים-למחצה אחרים הדומים לו, כי יכול הכוהן לטמא עצמו על טומאת גדולי תורה שמתו, וכל זאת מתוך ששיו משמעות נורמטיבית לדברי אגדה מן הטיפוס הזה וראו בהם הוראת הלכה לכל דבר.

## גזרות תתנ"ו בספרי המנהגים בימי הביניים ובעת החדשה: יצירה והתפשטות של טקסי האבלות

יצחק (אריק) זימר

גזרות תתנ"ו הולידו מנהגי אבלות רבים בקרב הקהילות בגרמניה שנפגעו מהן קשות, ובפרט בוורמייזא ובמגנצא. במאמר זה נבחן את המנהגים האלה משתי נקודות מבט. הראשונה היא יצירתם של מנהגי האבלות השונים ואפיונם. נבקש לתאר את המנהגים השונים ואת מקורות ההשראה האפשריים שעיצבו אותם כפי שרווחו בקרב הקהילות בגרמניה. נקודת הראות השנייה היא בחינת תהליך הקבלה ואי־הקבלה של המנהגים השונים לאורך הדורות ועל ידי קהילות יהודיות שונות. נבקש לתאר ולאפיין את מנהגי האבל שהתקבלו גם בקהילות יהודיות רחוקות שלא סבלו מן הפרעות וכן את המנהגים שלא התקבלו על ידי הקהילות.

גזרות תתנ"ו הטביעו את חותמן בשורת מנהגים שהנציחו את זכרן והתמידו בקהילת וורמייזא במשך דורות רבים (ממגנצא יש פחות עדויות למנהגים אלה). כמה דמויות בולטות העידו על כך.

ר' יאיר חיים בכרך, מתושביה הדגולים של וורמייזא במחצית השנייה של המאה השבע עשרה ורבה של הקהילה בסוף ימיו, העיד באחת מתשובותיו בספרו 'חוות יאיר': 'זהנה בקהילתנו הקדושה שעוד היום מתענים גזירות תתנ"ו וק"ט וקרוב לוודאי אחד מאותו דור לא נשאר מזרעו דר בק"ק וחשבתי ב"ה לע"ע [בעלי הבית לעת עתה] בקהילה ורובם ידועה שאין אבותיהם עד ד' דרא מדרי הק"ק'.<sup>1</sup>

מדבריו אנו למדים כי למרות התנודות והגירושים שמהם סבלו, המשיכו יהודי הקהילה בתקופתו לקיים תענית ציבור לזכר גזרות תתנ"ו, שהתחוללו כשש מאות שנה קודם לזמנו, ולזכר גזרות ק"ח וק"ט, דהיינו גזרות המגפה השחורה שהתרחשה כשלוש מאות שנה קודם לכן. אין צורך לומר שתעניות אלה היו מלוות גם בסליחות ותפילות לזכר הקרבנות.

עד שני לנדון הוא ר' יוזפא, שמש וורמייזא ובן זמנו המבוגר במקצת של ר' יאיר חיים.<sup>2</sup> בספר המנהגים שלו ציין: 'מתענין תענית גזירה תתנ"ו בכ"ג אייר... ואומרים

1 שו"ת חות יאיר, פרנקפורט ע"נ מיין תנ"ט, סי' קכו.

2 ספר המנהגים בק"ק וורמייזא לרבי יוזפא שמש ז"ל, מהדורת ב"ש המבורגר וי' זימר, ירושלים תשמ"ח, סי' צח-צט.

סליחות בכ"ג יום התענית... וקורין ויחל ומזכירין נשמות הקדושים הנהרגים פה ק"ק וורמיישא בו ביום בגזירת תתנ"ו, אב הרחמים...! והוא ממשיך לתאר את אירועי היום: 'כשיוצאין מב"ה [מבית הכנסת] הולכין לבית החיים ומסבבין אותו וכשמגיע לקברי הקדושים אומרים תחינות המיוסדים לכך, ואכן ר' יוזפא עצמו חיבר תחינה כזאת. במנחה שוב הוציאו ספר תורה וקראו בו בפרשת ויחל והפטירו בהפטרת תענית ציבור. יתרה מזו, ר' יוזפא מעיד שלא קיימו סעודות שמחה כלל ואף אסרו לקיים חתונות מכ"ג באייר עד אחר ראש חודש סיוון.

ר' יהודה קירכהיים בספר המנהגים שלו, שהקדים את ר' יוזפא בדור אחד, מעיד אף הוא: 'זאין הולכין לבתי משתאות מכ"ג אייר עד ר"ח סיון'.<sup>3</sup> זאת ועוד, בשבת 'שבין שתי גזירות, דהיינו בין המועדים שבהם נפגעו בני קהילת וורמייזא בשנת תתנ"ו, נהגו בני הקהילה שלא ללבוש את המעיל המיוחד לשבת אף על פי שהתעטפו בטלית המיועדת לשבת. ר' יוזפא מציין בסיום תיאורו את מנהג התענית בראש חודש סיוון, מנהג שעורר שאלות רבות בין הפוסקים. נוסף למנהגים הללו עטפו את רהיטי בית הכנסת בשבוע שבין שני ימי התענית בכיסויים שונים שביטאו צום ואבל. הפרוכת וכל הכיסויים היו של תשעה באב; חלק ממנגינות התפילה היו של אבל, או לפחות 'בכול נמוך', כדברי השמש.

מן העדויות הללו ניתן להסיק שגזירות תתנ"ו הביאו את קהילת וורמייזא ליצור שורה ארוכה של מנהגים בשלושה תחומים: בתחום הגופני – תענית ציבור; בתחום ההתנהגותי-הסביבתי – מנהגי אבלות שונים; בתחום המילולי – תפילות ותחינות מיוחדות.

האם נהגו גם קהילות אחרות באשכנז כמנהגה של קהילת וורמייזא? בניגוד לעדויות המפורטות של בני וורמייזא הנזכרים נשתמרו רק הגהות בשולי ספרי מנהגים מן המאות הארבע עשרה והחמש עשרה לגבי קהילת מגנצא. בהג"ה (הגהות הכותב) לספר המנהגים של ר' אברהם קלויזנר נזכר שבמגנצא נופלים אפיים בתחנונים עד ג' בסיוון 'משום תענית בגזירת תתנ"ו המתעניין בכל שנה ושנה ג' סיון... ונהגו לומר... סליחות בתענית הגזירות'. גם בספר המהרי"ל נמצא הג"ה דומה בגיליון. נראה שתוספת זו הועתקה מספרו של ר' אברהם קלויזנר.<sup>4</sup>

בוורמייזא בוטלה התענית בראשית המאה התשע עשרה, כפי שהעיר ר' צבי בנימין אורבך על פי עדותו של אחד מרבני וורמייזא בן זמנו. גם במגנצא לא המשיכו בקיום

3 ר' יודא ליווא קירבום, ספר מנהגות וורמייזא, מהדורת י"מ פלס, ירושלים תשמ"ז, עמ' רנג. הנדון נזכר גם באחד משינויי נוסחאות לספר המהרי"ל, מנהגים של רבינו יעקב מולין, מהדורת ש' שפיצר, ירושלים תשמ"ט, עמ' קנד סעיף ג. על החמרות מעין אלה בפרנקפורט שעל נהר מיין ראה: ר' יוזפא האן נויירלינגן, יוסף אומץ, פרנקפורט תרפ"ח, עמ' 186.

4 ספר המנהגים לרבינו אברהם קלויזנר, מהדורת י"ד דיסין, ירושלים תשל"ח, סי' קלא סעיף ד; ספר מהרי"ל (לעיל, הערה 3), עמ' קנט.



הצום, כפי שמעיר חיבור מנהגי מגנצא שנספח לסידור 'שפת אמת' של וולף חיידינהיים במהדורת רדלחיים משנת תרכ"ב (1862).<sup>5</sup>

יתרה מזו, גזרות תתנ"ז לא מצאו מקום מיוחד בספרי הפוסקים האשכנזים. היחיד שמזכיר את התענית, ורק בוורמייזא, הוא ר' אלעזר בספרו ה'רוקח'.<sup>6</sup> בעקבותיו הלך תלמידו בעל 'ספר האסופות' האשכנזי. מבעל 'האסופות' ניתן ללמוד עוד פרט שלא נזכר בשום חיבור אחר של אותם הדורות: 'ועוד נר' לי ומה שאין נושאים נשים בין פסח לעצרת מפני צער הגזירות שנהרגו הקהילות בכל זה המלכות ומתענין עליהם ומזכירים נשמתן באותן השבתות ומצטערין ודואגין עליהם באותו פרק'.<sup>7</sup> ניתן לשער שהדברים האלה הם דברי ר' אלעזר רוקח, רבו של בעל 'האסופות'. אף על פי שאין ראיה לדבר, סימן לדבר, שכן בעל 'האסופות' מזכיר את ר' אלעזר בתחילת אותו הסימן. נוסף לתענית ההזכרות מוסיף בעל 'האסופות' שנהגו באשכנז שלא להתחתן בין פסח לשבועות מפני 'צער הגזירות', ולא דווקא מפני מיתתם של תלמידי ר' עקיבא. ובדומה לכך מצינו בספר 'מנהג טוב': 'ומנהג טוב שלא להסתפר ושלא לחנך כסות ושום דבר חדש ולהתענג במרחץ ולעשות צפורניו מאחר פסח עד עצרת לכבוד החסידים התמימים והישרים שמסרו עצמם על קדושת השם אבל בל"ג בעומר מותר... ומל"ג בעומר ועד עצרת במקומו עומד לחומר'.<sup>8</sup> סבורני שהמחבר אינו מתייחס אך ורק לתלמידי ר' עקיבא אלא גם, ואולי דווקא, לנהרגים על קידוש השם בזמן גזרות תתנ"ז. יתר על כן, הוא מציין מנהגי אבלות המיועדים רק לתקופת 'בין המצרים': להימנע מברכת 'שהחיינו', מתענוגי הרחיצה ואף מגזיזת הציפורניים.

חלק מן החומרות נתקבל בחוגים מסוימים במזרח אירופה. ר' יוסף בר' משה, תלמידו של ר' ישראל איסרליין, המעיד על רבו: 'ולא רוצה להתיר ליטול איש צפורניו בעומר אפילו בע"ש'. לעומת זאת הוא מעיד שרבו 'אמר שמותר באושטרייך לקנות בגד חדש בל"ג בעומר כדי להלביש לרגל וכיון שקנה מותר לתקנו אפילו אחר ל"ג בעומר אבל לעצמו לא היה מתקן בגדים לרגל עד אחר ר"ח סיון'. באותה נעימה הוא

5 צבי בנימין אוירבך העיר: 'ותעניות תתנ"ז ושאר גזרות נתבטלו זה נו"ן שנים, ואמר לי א"נ הגמ"ה קאפיל מווארמס שנראה שלא עדיפי מג' צומות הנביאים ואמרינן אין שמד ברצו תלי'. ובג' צומות דנביאים קבלו אחר החרבן אף באין שמד אבל אלו שתקנו זה ח' מאות שנה בזמן הגזרות לא היה הנחה פורתא עד זמן החדש א"כ ברצו תליא, ולא קבלו מחדש' (פירוש 'נחל אשכול' בתוך: ספר האשכול לראב"י מנרבונא, ב, הלברשטט תרכ"ח, עמ' 16 הערה א). מדבריו משתמע שהתעניות בוטלו בוורמייזא בשנת 1815 בערך. על עניין אין שמד רצו תליא עיין: בבלי, ראש השנה יח ע"ב. ר' אלעזר בר' יהודה, ספר ה'רוקח', ירושלים תש"ך, סי' ריב.

7 ספר האסופות המיוחס לר' אליהו בר' יצחק מקרקשונא, כ"י מונטיפיורי 134א, דף 69א (סי' שפב). וראה: ספר האסופות, מהדורת א"י דובאס, לונדון תש"א-תש"ב. כמה חוקרים סבורים כי כתב היד הנזכר הוא ספר האסופות האשכנזי ואינו של ר' אליהו בר' יצחק מקרקשונא הפרובינציאלי; ראה המבוא של דובאס שם.

8 ספר מנהג טוב, מהדורת מ"צ וייס, בודפשט תרפ"ט, סי' סא. מקור זה צוין כבר בידי ד' שפרבר בדיונו בנושא מנהגי אבלות בתקופת ספירת העומר. ראה: ד' שפרבר, מנהגי ישראל: מקורות ותולדות, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' קו-קיא.

מעיר: 'מנהג באושטרייך לעשות חתונות אחר ר"ח סיון מיד ולהלביש בגדים חדשים שלפני שבועות'.<sup>9</sup> נדמה שבהשפעת חוגים כמו בתי מדרשותיהם של ר' אלעזר רוקח, המהרי"ל ור' ישראל איסרליין נקלטו חלק מן החומרות גם במערב אירופה, כפי שמעיד ר' יוסף יוזפא האן נוירלינגן בפרנקפורט שעל נהר מיין בראשית המאה השבע עשרה: 'איסור... ולבישת מלבושים חדשים אין נוהגין רק מראש חודש אייר ואילך'.<sup>10</sup> כל העדויות הללו מתייחסות כנראה לאבלות על גזרות תתנ"ז.

ושוב, אף על פי שאין ראיה לדבר, סימן לדבר: בעל הט"ז ('טורי זהב') בפירושו ל'שולחן ערוך' מציין כי הטעם שנהגו באשכנז להמשיך האבל אחרי ל"ג בעומר הוא מפני גזרות תתנ"ז, שחלו אחרי ל"ג בעומר.<sup>11</sup>

בסיכומם של הדברים, ניתן להניח שתכף אחרי הגזרות נתקבלו התעניות (ובמידה מסוימת גם מנהגי האבלות) רק בקהילות הריינוס המובילות, ובראשן כנראה וורמייזא. מתוך המקורות העומדים לרשותנו אפשר להסיק שהתעניות היו מקומיות בלבד.<sup>12</sup> סביר להניח שגם אם התפשטו למרחקים, הן נשארו בחוגים מצומצמים כדוגמת חסידי אשכנז. אי לכך דווקא ר' אלעזר רוקח ובית מדרשם של חסידי אשכנז, אשר מחבר ספר 'מנהג טוב' נמנה עמם, מזכירים את התעניות והאבלות לזכר קרבנות גזרות תתנ"ז. השערה זו מחזקת לכאורה את התזה של שמעון שוורצפוקס שגזרות תתנ"ז לא נתקבלו כשואה איומה בעיני בני הקהילות האשכנזיות בגרמניה במאות השנים עשרה והשלש עשרה.<sup>13</sup> וכן בצרפת; אף על פי שגיסות הצלבנים התארגנו בצרפת בראשית 1096 ופגעו בקהילות כרואן בצפון ומוניו בדרום, על פי מחקריו של נורמן גולב, אין כל אזכור לאותם אירועים במנהגי אבלות ואפילו לא בליטורגיה.<sup>14</sup> וכנראה הוא הדין והוא

9 ר' יוסף בר' משה, ספר לקט יושר, מהדורת י' פריימן, ברלין תרס"ג, חלק אורח חיים, עמ' 97-98.

10 יוסף אומץ (לעיל, הערה 3).

11 טורי זהב, שולחן ערוך, אורח חיים, סי' תצג, ס"ק ב.

12 לדוגמה במחזור כמנהג קהילות אשכנז שנדפס בסלונקי בשנת שט"ז (1555) נזכרות התעניות של וורמייזא ומגנצא. מצוין שם שהמאסף והמחבר של כל הדינים והמנהגים שנזכרו במחזור הוא בנימין בן ר' מאיר הלוי בר' שמעון הלוי בר' יעקב הלוי, מתושבי נירנברג. משמע שהיה צאצא של אחד מתושבי קהילות אשכנז וזכר עדיין או העיד מתוך הכתובים שצמו תענית גזרת 'מתנו'. אולי בכוונה שינה תתנ"ז ל'מתנו', להוסיף משמעות לאותן גזרות.

13 ראה מאמרו של ש' שוורצפוקס, 'מקומם של מסעי הצלב בדברי ימי ישראל', ר' בונפיל, מ' בן-ששון וי' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 251-268.

14 ד' שפרבר הציע השערה שבחול המועד אמרו צידוק הדין וקדיש על נפטר שנקבר דווקא בצרפת, לפי שצידוק הדין לא נחשב כ'הספד וחילול המועד אלא הודאת וקבלת דין מן השמים' (שפרבר [לעיל, הערה 8], עמ' קט-קי, והלשון לשונו של רש"י בתשובותיו, ראה: י' אלפנבין, תשובות רש"י, ניו-יורק תש"ג, סי' קפט). וכן העיד ר' יצחק מדויר"ן, בעל 'שערי דורא': 'ובצרפת ראיתי שהיו אומרים צידוק הדין וגם הקדיש בחולו של מועד שהיו אומרים שאין [זה] הספד וחילול המועד אלא הודאה וקיבול דין שמים' (י' אלפנבין, 'מנהגים של כל השנה מאשכנז לרבינו יצחק מדורא', חורב, י' [תש"ח], עמ' 148). אף אם נניח שהפרעות ברואן שציין גולב היו בשעת ההתארגנות הצלבנית באביב 1096, אין לקבוע כל זיקה בין גזרות תתנ"ז לבין פסיקתו של רש"י בעניין אמירת צידוק הדין בחול המועד על מת אשר קרוביו מתבקשים לקבל דין שמים מדיין האמת על פטירתו. אילו השפיעו גזרות תתנ"ז

הטעם שהתנפלויות בקהילות הריינוס לא השאירו את רישומן בקהילות צרפת. ניתן להסביר אפוא את התייחסות בני צרפת לטרגדיות בקהילות שו"ם בשתי סיבות: הגזרות היו אך ורק מקומיות, ורחוקות מן המרכזים, במיוחד בשמפניה, ואי לכך לא היו מעניינם של בני צרפת. ועוד, משום שחכמי צרפת נטו בדרך כלל שלא לטפל באופן שיטתי בדעות הלכתיות מן החוץ, כולל אשכנז, כפי שבירר כבר חיים סולוביצ'יק, ומן הסתם נטו לא לאמץ גם את מנהגי אשכנז.<sup>15</sup> ברם אחרי עליית בלוא (1171) ביקשה קהילת טריוויש להנהיג מנהגי צום ואבל, וסוגיה זו עדיין צריכה עיון.

מידת קליטת המנהגים שנוצרו בעקבות גזרות תתנ"ו שונה בתחום התפילה והליטורגיה. תפילות מיוחדות ופיוטים ייחודיים חוברו לזכר קרבנות גזרות תתנ"ו ויתר הפורענויות שפקדו את קהילות אשכנז במשך המאות הבאות. תפילת 'אב הרחמים', שמחברה וזמן חיבורה אינם ידועים, מופיעה בספרי הזיכרון – הממורבוך (Memorbuch) – ובספרי המנהגים השונים במאות שאחרי גזרות תתנ"ו. ספרי הזיכרון מונים בפירוט רב את שמות הנרצחים אשר קידשו את השם בכל אתר ואתר בגזרות תתנ"ו. ברשימות מופיעים שמות הקדושים, נשותיהם וצאצאיהם בדיוקנות ובקפדנות. ספר הזיכרון הקדום ביותר שהגיע לידינו, כמעט בשלמותו, הוא פרי עטו של ר' יצחק בר' שמואל ממיינינגן. ר' יצחק מסר את חיבורו לקהילת נירנברג בזמן חנוכת בית הכנסת החדש בתחילת שנת נ"ז (15 בנובמבר 1296).<sup>16</sup> כבר הראה מוריץ וינברג שמוצאו של אותו ממורבוך ממגנצא.<sup>17</sup> ממסירתו עד אמצע המאה החמש עשרה נרשמו בספר שמות נוספים, במיוחד של הנפטרים בנירנברג. במאה החמש עשרה אנו מוצאים את הממורבוך של נירנברג שוב במגנצא. הוא נשלח למגנצא כדי להעתיק חלקים מחדש ולערוך חלקים אחרים בסדר חדש. החיבור נשאר בקהילת מגנצא עד אמצע המאה התשע עשרה, ופורסם בידי זיגמונד זלפלד בסוף אותה המאה. מקצת ממקורותיו של הספר בנוי על הכרוניקות של ר' שלמה בר' שמעון ושל הראב"ן. עצם העובדה שהקהילה בנירנברג שיגרה אותו למגנצא כדי לערוך אותו מחדש מצביעה על חשיבותו

על רש"י לפסוק לומר צידוק הדין בחול המועד, בוודאי היה מעיר על כך או לפחות מרמז על הדבר. יתרה מזו, אם הגזרות עשו עליו רושם כה חזק מדוע לא דנו קרוביו ותלמידיו בנדון לתקן צום או לפחות לקונן על הקרבנות בקינה אחת, כמו שעשה רבנו תם על קרבנות בלויש בשנת 1171? אי לכך נדמה לי כי כל עוד אין לנו סימוכים מוצקים יותר קשה לקבל את השערתו של שפרבר, ואף הוא מודה שכל העניין זקוק לבירור נוסף (שם, הערה 34). וראה: נ' גולב, תולדות היהודים בעיר רואן בימי הביניים, תל-אביב תשל"ו, עמ' 19, 177-179. ראה גם: N. Golb, 'New Light on the Persecution of French Jews at the Time of the First Crusade', *PAAJR*, 34 (1966), pp. 1-6.

15 ראה: ח' סולוביצ'יק, הלכה, כלכלה ודימוי עצמי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 84.

16 ראה המבוא של: S. Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, Berlin 1898. על זמן חיבורה של תפילת 'אב הרחמים' ראה: א"א אורבך, ערוגת הבשם, ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 49, הערה 51. ראה גם: ש' עמנואל, 'חשבון הלוח וחשבון הקץ: פולמוס יהודי-נוצרי בשנת 1100', ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 152, הערות 1-4.

17 M. Weinberg, *Untersuchungen über das Wesen des Memorbuches*, Frankfurt a.M. 1924, pp. 56-60.

בעיני הציבור בנירנברג. הם ביקשו לעדכנו בקהילת מגנצא שכן היו לה כנראה מקורות מהימנים על קרבנות הגזרות שעליהם בנוי כל החיבור.

בספרי המנהגים האשכנזיים השונים נזכר הנוהג להזכיר נשמות.<sup>18</sup> במנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג צוין שבשבת לפני שבועות מזכירים נשמות של הרוגי גזירות ואומרי' אב הרחמים.<sup>19</sup> ובהג"ה לספר המהרי"ל נאמר: 'בשבת דלפני חג השבועות נוהגין באשכנז להזכיר כל מדינות וקהילות וישובים שהיו בהן גזירות תתנ"ו'.<sup>20</sup> יתרה מזו, באותו סימן צוין: 'בכל מדינות ריינוס אין אומרים אב הרחמים אלא בשבת דלפני שבועות דמזכירין את הקדושים גזירת תתנ"ו'. הוא הדין גם בשבת חזון, לפני תשעה באב.<sup>21</sup> ספר המנהגים של ר' אברהם קלויזנר מציין: 'ובכל שבתות שבין פסח לשבועות אומרים אב הרחמים'.<sup>22</sup> נמצאנו למדים, כך נראה, שבמערב אירופה המשיכו להדגיש את הרוגי תתנ"ו לפני יתר הקדושים. לעומת זאת במזרח אירופה ועל פי מנהג אוסטרייך הרחיבו את היריעה וכללו את כל הרוגי הגזרות, ובכך ביטלו את ייחודם של הרוגי תתנ"ו. וכן נמצא כבר בהג"ה של הרמ"א בהלכות שבת: 'ונהגו להזכיר אחר קריאת התורה נשמת המתים... וג"כ נהגו לומר אב הרחמים'.<sup>23</sup> כבר במדינת שווייץ, שהייתה כנראה הגבול בין מערב אירופה למזרח בנדון, נמצא שרק שניים מתוך ארבעה עשר ספרי זיכרון של הקהילות מזכירים את קרבנות גזרות תתנ"ו בנפרד ובאופן מיוחד. אחד מן השניים הוא הממורבוך של קהילת אויטינגן, המורה כדלהלן: 'בשבת שלפני שבועות ושבת שלפני תשעה באב... יקח הש"ץ ס"ת בזרועו ויזכיר נשמת הרוגי ושרופי קהילות מגזירות תתנ"ו בכל מדינות אירופה...'.<sup>24</sup> יתר הקהילות כבר ציינו את הקרבנות בדרך סתמית. אין פלא בדבר, שהרי גזרות ק"ח וק"ט (המגפה השחורה) היו איומות ורבות עוצמה – גם בפריסתן הגאוגרפית – בהשוואה לפורענויות שפקדו את קהילות אשכנז בגזרות תתנ"ו. לעומת זאת, ר' זלמן יענט, שמוצאו ממדינת הריינוס ושהתיישב בטררוויזו שעל יד ונציה, בצפון איטליה, וקבע

18 לא בכל ספרי המנהגים הקדומים נזכר מנהג הזכרת נשמות קדושי תתנ"ו במפורש. בסדר המנהגים לר' חיים פלטיאל צוינו המועדים להזכרת נשמות: יום הכיפורים, שמיני עצרת, אחרון של פסח ויום שני של שבועות, ולא נזכרו שם קדושי תתנ"ו במפורש. ברם לחג השבועות צוין שלבד מהזכרת נשמות יש לומר גם 'אב הרחמים'. יתרה מזו, לא צוין אזכור נשמות בשבת שלפני שבועות ולפני תשעה באב. ראה מנהגי רבי חיים פלטיאל בתוך: ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תש"ס, עמ' 44, 48, 58.

19 מנהגים דבי מהר"ם, מהדורת י' אלפנביין, ירושלים תשכ"ח, עמ' 29.

20 ספר מהרי"ל (לעיל, הערה 3), עמ' קנט.

21 שם, עמ' רלו.

22 ספר מנהגים לרבינו אברהם קלויזנר (לעיל, הערה 4), סי' קכט. וראה גם: ספר המהרי"ל (לעיל, הערה 3), עמ' קנג.

23 שולחן ערוך, אורח חיים, סי' רפד, ס"ק ז.

24 ספרי הזיכרון האלה נלקטו בידי מ' שטרן ונדפסו בברלין בשנת 1924. הארכיון הכללי לתולדות ישראל בירושלים פרסם אותם מחדש לזכרו. ראה: מ' שטרן, קונטרסי הזכרת נשמות מן המאות ט"ז-י"ט בק"ק שבמדינת שוואבין, ירושלים 1941, עמ' 32. ראה גם שם לקהילת זונטהיים, עמ' 58.

את מנהג רבותיו לכל האזור במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה, המשיך כנראה לציין את קדושי תתנ"ז. הוא כתב: 'שבת שלפני שבועות משכימין וממהרין פסוקי דזמרה כדי להזכיר הרוגי ושרופי קהילות שו"ם'.<sup>25</sup>

ברם במשך הזמן ציינו ספרי המנהגים את התפילות לפני חג השבועות ולפני תשעה באב בצורה סתמית. דוגמה קלסית היא ספר המנהגים דבי מהרי"ל, שחיבר ר' שמואל מאולמא בשנת ר"ט (1449), ואשר דגל במסורת האשכנזית המערבית: 'שבת שלפני שבועות שבת הסמוך לפני שבועות... ובאותה שבת מזכירים כל הקהילות הנהרגים בגזירת על קידוש ואומ' אב הרחמים'. המחבר מוסיף שאם אין שבת בין ראש חודש סיוון לחג, מזכירים את הקהילות בשבת שמברכים את חודש סיוון אף על פי שאין עושין כן בשאר שבתות'.<sup>26</sup>

דוגמה נוספת היא ספר המנהגים לק"ק פרנקפורט שעל נהר מיין שנכתב בשנת של"ז (1577) עבור קהילת פרידברג. המחבר, ר' משה בר' אברהם, יליד וורמייזא ותושב פרנקפורט, ציין שחיבורו הוא העתק מלוח קיר ('וואנד-טאויל' [Wandtafel]) שהיה תלוי כנראה בבית הכנסת בפרנקפורט. לחודש סיוון ציין: 'שבת שלפני שבועות... מזכירין נשמות כל הקהילות והמדינות... ואומרים אב הרחמים; יהללו בניגון אב הרחמים'.<sup>27</sup> המקור, שהוא מן המוקדמים המתארים את מנהגי פרנקפורט, חשוב מכמה בחינות: (א) הוא אינו מציין את גזרות תתנ"ז אלא את כל הקהילות והמדינות. (ב) הוא נכתב בידי תושב קהילת פרידברג 'לבני קהילתו', לאמור מנהגי פרנקפורט נתקבלו בידי קהילות האזור ואולי אפילו באזורים רחוקים. ואין פלא בדבר, שהרי קהילת פרנקפורט הייתה אחת הקהילות המרכזיות באשכנז במאות השש עשרה והשבע עשרה.<sup>28</sup> (ג) הוא מעיד כי הלחינו כבר מנגינה מיוחדת לתפילת 'אב הרחמים', ושהייתה ידועה ורווחת בקרב שליחי הציבור של האזור.

אחד מספרי המנהגים הפופולריים בקהילות אשכנז בכל אירופה הוא חיבורו של ר' שמעון גינצבורג – ספר המנהגים ביידיש-דויטש שנדפס לראשונה במנטובה בשנת ש"ן (1590) ובוונציה באותה שנה. עדות לפופולריות הרבה שלה זכה הספר היא ארבעים ושתיים המהדורות שלו, שנדפסו כמעט בכל רחבי אירופה, מאמסטרדם במערב ועד ורשה במזרח. מראשית הדפסתו עד שנת תרנ"ב – במשך למעלה משלוש מאות שנה – נדפס הספר כמעט בכל מקום בגרמניה שהיה בו בית דפוס יהודי. בסוף חודש אייר צוינו שם הגזרות לפרטי פרטים. וכך נאמר בקטע המקורי:

25 מנהגי הרב זלמן יענט בתוך: ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא, מהדורת ש' שפיצר, ירושלים תשל"ט, עמ' קעט.

26 כ"י בית דין לונדון 28, סי' לט. על החיבור הזה ראה מאמרי 'ספר המנהגים דבי מהרי"ל', עלי ספר, יד (תשמ"ז), עמ' 59-88.

27 ש"מ לוונטהל, 'מנהגים דק"ק ורנקפורט – מכת"ר', המעין, לה [ד] (תשנ"ה), עמ' 1-2; שם, לו [א] (תשנ"ז), עמ' 27, 29.

28 ראה ספרי: גחלתן של חכמים: פרקים בתולדות הרבנות בגרמניה במאות השש עשרה והשבע עשרה (בדפוס).

צו וורמש פאסט מן דרייא אונ' צוואנציג טג אין אייר (גזירת תתנו) אונ' מן זאגט סליחות זאגט (אלה אשכרה) צו חטא[י]נו אונ' היבט אויז אונ' לייאט ויחל. צו מנחה היבט מן ווידר אויז אונ' איז מזכיר דיא זעלביגן הרוגים דיא על קידוש השם אום קומן זיין אויף דען זעלביגן טאג אונ' דען שבת דער נאך מאכט מן שווארץ שבת. דען ראש חדש סיון איז ווידר גזירת תתנו דיא צוועלף פרנסים דיא דא זיין אין דאז הגמון הויף גבלובן זיין אך אום קומן אם ראש חדש סיון אונ' אנדרי מיט אינן... אונ' איז מזכיר נשמות הרוגי ושרופי קהילות אשכנז דער נאך אב הרחמים.

אבר אין אנדרי קהילות אין אשכנז מאכט מן ערשט שווארץ שבת דער נעהטש שבת פר שבועות. אום די זעלביג צייט זיין גזירות אין גאנז אשכנז גוועזן. אין וועלש לאנד אין עטליכ קהילות איז ניט לאנג דאז מן האט אן גהובן דען סדר דז זיא אב הרחמים זאגן וויא דער סדר פון ווירמש איז דען שבת פון ראש חדש סיון זאגן איין טעם די ווייל מן ניט תחנה זאגט אין די זעלביג טעג זוא זאל מן ניט דען שבת מזכיר נשמות זיין אונ' אב הרחמים זאגן (אים מימר בוך צו ק"ק פאדובה בשם מהר"ם מינץ דאז מן ניט זאל מזכיר נשמות זיין שבת הסמוך לשבועות) יען כי בימי הגבלה הוא.

[תרגום: בוורמס צמים בכ"ג באייר (גזרת תתנ"ו) ואומרים סליחות ואומרים 'אלה אזכרה' לחטאנו. מוציאים ספר תורה וקוראים ויחל. למנחה שוב מוציאים ספר תורה ומזכירים אותם ההרוגים שנהרגו על קידוש השם באותו היום. את השבת שלאחריו עושים שבת שחורה. כי בראש חודש סיון הוא שוב גזרת תתנ"ו שבו נהרגו שנים עשר הפרנסים שנשארו בחצרו של ההגמון אבל נהרגו בראש חודש סיון עם אחרים אתם... ומזכירין נשמות ההרוגים והשרופים של קהילות אשכנז ואחר כך אב הרחמים.

אבל בקהילות אחרות באשכנז עושים את השבת השחורה בשבת הסמוכה לשבועות. באותו הזמן היו גזרות בכל אשכנז.

בכמה קהילות באיטליה התחילו לאחרונה לקבל את הסדר לומר אב הרחמים כסדר של וורמס בשבת לפני ראש חודש סיון. אומרים הטעם כי אין אומרים תחינה בימים אלה [אחרי ראש חודש]. אי לכך אין להזכיר נשמות ואין לומר אב הרחמים (בספר הזיכרון של פדובה נזכר בשם מהר"ם מינץ שלא להזכיר נשמות בשבת הסמוכה לשבועות) יען כי ימי ההגבלה הם].<sup>29</sup>

29 ר' שמעון הלוי גינצבורג, מנהגים, ונציה ש"ן. ספר מנהגים אחר בידיש אשר נכתב כנראה בתקופה שבה כתב גינצבורג את ספרו ראה בכ"י בית המדרש לרבנים בניו-יורק Mic. 9630 (המכון לתצלומי כתבי היד העבריים, ס' 50508). ניתן לשער שהחיבור בכתב יד זה, שהוא דומה במידה ניכרת לחיבורו של ר"ש גינצבורג, שימש יסוד לספרו. בספר מנהגים זה נזכר כי בשם מהר"ם מינץ נאמר (בספר הזיכרון בפדובה) שאין לעשות את השבת השחורה אחרי ראש חודש סיון. דומה כי במקרה זה רצו לתלות את המנהג באילן גדול ובהשפעת אחיו של מהר"ם מינץ שהתיישב בפדובה. עיין: שו"ת מהר"ם מינץ, מהדורת י"ש דומב, ירושלים תשנ"א, עמ' 16.



שתי עובדות בולטות בקטע שלפנינו. ראשית, הכינוי לשבת שבה ערכו את התפילות המיוחדות לקרבנות הגזרות הוא שבת שחורה. שנית, קיימת התייחסות מיוחדת לקהילת וורמייזא ולקהילות אשכנז באיטליה. התיאור המפורט של תענית תתנ"ז בוורמייזא, כפי שכבר ציינו לעיל, אכן מוצא את מקורו בספר המנהגים ביידיש. המנהג לקיים את התפילות המיוחדות בכמה קהילות אשכנז באיטליה בשבת **שלפני ראש חודש סיוון**, כמנהג וורמייזא, ולא דווקא לפני חג השבועות, מתנגש עם קביעתו של ר' זלמן יענט, הרב מאזור הריינוס שהשתקע בטררוויזו, ומעיד על ערעור השפעתו על הקהילות באזור.<sup>30</sup> יתר קהילות אשכנז התייחדו עם קרבנות הגזרות דווקא בשבת שלפני חג השבועות, שבת שעשויה לחול גם אחרי ראש חודש סיוון, כפי שצינו ספרי המנהגים שהבאנו לעיל.

מובן מאליו שגזרות תתנ"ז הופיעו במערכת הקינות הנאמרות בתשעה באב. ישנן ארבע קינות המיועדות לגזרות שמצאו את מקומן בסדר הקינות כמנהג אשכנז ופולין שההדיר ד' גולדשמידט על פי מיטב כתבי היד שהיה בהם לתקן את נוסח הדפוסים. רק אחת נזכרה בספרי המנהגים הקלסיים שהבאנו מהם לעיל. בספר מהרי"ל נאמר: 'משמשים ש"צ [הכוונה לקינות של הקליר] אז התחיל המופלא שבציבור וכן נהג מהר"י סגל הקינה "אמרתי שעו" ומרבים כל העם בקינות'.<sup>31</sup> לאמור: הקינה המתארת את הריגת בניה של מרת רחל על פי המסופר בכתובת של ר' שלמה היא המובילה אחר גמר הקינות של הקליר ונאמרה על ידי המופלא שבציבור – המהרי"ל בעצמו. גם בספר המנהגים לשמעון גינצבורג נאמר שהחשוב פותח בקינה 'אמרתי שעו', וכן נמצא בהרבה ספרי קינות שנדפסו במשך הדורות.<sup>32</sup> נדגים שניים, אחד קדום ואחד מאוחר. היא נדפסה בספר 'קינות וציונים' (ונציה שני"ט), וכן צוינה בספר המוקדש לסדר התפילות בק"ק פרנקפורט שעל נהר מיין במאה התשע עשרה.<sup>33</sup> ברם ספר המנהגים דבי מהרי"ל מאולמא אינו מציין את הקינה וכותב: 'ואח"כ יחידים אומרים קינות, אחד המרבה וא' הממעט'.<sup>34</sup> גם ר' יוזפא, שמש וורמייזא, מציין: 'ואח"כ מתחיל החשוב שבקהל ואומר קינה ומנהג שהרב התופס ישיבה הוא המתחיל ואח"כ רבני' וזקני'. הוא איננו מזהה את הקינה בשמה, כי אם 'ואומר קינה' מבלי לפרט, אף על פי שהוא מפרט כל קינה וקינה של הקליר בשמה ובמנגינתה.<sup>35</sup> כללם של דברים, אחרי גמר קינות הקליר, המתרכזות בחורבן הבית, שהוא עניינא

30 בקולופון של כתב היד של ספר מנהגי ר' זלמן יענט נאמר: 'סליק המנהגים וסדר הסליחות מכל השנה שסידר האשל הגדול מה"ר זלמן וינט זצ"ל וכן נוהגין בקהילות טערוז, ובמעשטרי וגם בכל לומבארדיאה'. ראה הערות ש' שפיצר במהדורתו לספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא (לעיל, הערה 25), עמ' 12 הערה 13.

31 ספר מהרי"ל (לעיל, הערה 3), עמ' רנה.

32 מנהגים (לעיל, הערה 29), דף כד ע"א.

33 קינות וציונים, ונציה שני"ט, דף כ ע"א; ש"ז גייגר, דברי קהלת, פרנקפורט ע"נ מיין תרכ"ב, עמ' 94.

34 ספר המנהגים דבי מהרי"ל (לעיל, הערה 26), סי' נט.

35 ספר המנהגים בק"ק וורמייזא (לעיל, הערה 2), סי' קבב.

דיומא, ואשר אי לכך נאמרו על ידי החזן, פתחו את החלק השני של אמירת הקינות בכמה קהילות במערב אירופה ובמזרח בקינת ר' קלונימוס בר' יהודה 'אמרתי שעו', המיועדת לגזרות תתנ"ו, והיא נאמרה בידי רב הקהילה או אחד מחשובי הקהל. אזכור תתנ"ו ביום חורבן הבית בנוי על יסוד דברי הפייטן: 'כִּי שְׁקוּלָה הָרִיגְתָּם לְהִתְאַבֵּל וּלְהִתְעַפֵּרָה / כְּשֶׁרַפַּת בֵּית אֱלֹהֵינוּ הָאוֹלָם וְהַבִּירָה'.<sup>36</sup>

מלבד תפילות ההשכבה, הזיכרון והקינות הוסיפו קהילות אשכנז גם פיוטים מיוחדים המזכירים את הגזרות, אם במפורש אם בעקיפין. נוספו זולתות מיוחדות לברכת הגאולה אחרי קריאת שמע של שחרית, אחרי הקטע המסתיים במילים 'אין אלוהים זולתך', ופיוט אהבה, שהשתלב בברכת 'אהבה רבה' לפנייה. הזולתות נאמרו בכל חודש אייר עד החג, והאהבה 'אותך כל היום קוינו', שחברה בידי ר' אפרים בר' יצחק מרגנשבורג, נאמרה בשבת שלפני חג השבועות וגם בשבת חזון שלפני תשעה באב.<sup>37</sup>

הזולתות נזכרו לראשונה במנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג, ומשם עברו אל רוב ספרי המנהגים המערביים, כגון ספר המנהגים לר' יצחק מדורא, ר' אברהם קלויזנר (בהגהות הגיליון), המהרי"ל ור' זלמן יענט. הם נזכרו גם במנהגים דבי מהרי"ל מאולמא וכן במנהגי פרנקפורט שעל נהר מיין במאה השש עשרה.<sup>38</sup>

בדיקת כתבי יד של סידורי תפילות החל מן המאה הארבע עשרה מצביעה על שתי סדרות של פיוטים לחודש אייר ולשבוע הראשון של חודש סיוון, לקראת חג השבועות. בקבוצה של סידורים שנכתבו במערב אירופה נמצא סדרת זולתות כמעט אחידה. כולם מסיימים את הסדרה באהבה 'אותך כל היום קוינו' ובזולת 'אלוהים באווננו שמענו'.<sup>39</sup> סדרה זו נשמרה כנראה בקפדנות בידי קהילות אשכנז, וכך היא

36 דוידזון, אוצר השירה והפיוט, א. 5971.

37 סדרת הפיוטים שנתקבלה בערי חבל הריינום כוללת פיוטים פרי עטם של ר' משולם בר' קלונימוס, ר' בנימין בר' זרח ור' ברוך בר' שמואל ממגנצא. חלק ניכר של הזולתות שציין ר' אייזיק טירנא (ראה להלן) הן של ר' אפרים בר' יצחק מרגנשבורג. על פיוטיו של ר' ברוך ממגנצא ראה: א"מ הברמן, 'פיוטי רבינו ברוך ב"ר שמואל ממגנצא', ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ו (תש"ו). על הזולתות בכלל ועל אלה שנזכרו בין פסח לעצרת בפרט ראה: ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 683, הערה 27; עמ' 695, הערה 33. ראה גם: הנ"ל, 'עיתורי פיוט לתפילת "מגן אבות"', תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 89-105, ובמיוחד עמ' 101, מס' י. נראה שהוסיפו להזכיר את קדושי תתנ"ו בליל שבת לפני שבועות כתוספת לברכת מעין שבע. ראה גם: צ' כהן, בין פסח לשבועות, בני-ברק תשמ"ה, עמ' צו, הערה ז.

38 ספר המנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג, מהדורת י"ש אלפנביין, ניו-יורק תפרח"י, עמ' 29; הנ"ל, 'מנהגים של כל השנה מאשכנז לרבינו יצחק מדורא' (לעיל, הערה 14), עמ' 148; ספר המנהגים לרבינו אברהם קלויזנר (לעיל, הערה 4), עמ' קכב, סי' י; ספר מהרי"ל (לעיל, הערה 3), עמ' קנג-קנד; מנהגי הרב זלמן יענט (לעיל, הערה 25), עמ' קעט; מנהגים דבי מהרי"ל (לעיל, הערה 26), סי' לט; לוונטהל (לעיל, הערה 27), עמ' 2.

39 ראה: סידור כ"י אוקספורד-בודלי 1105 (המכון לתצלומי כתבי היד העבריים, ס' 17711), דף 216 ב ואילך (כתב יד זה נכתב סמוך לשנת פ"ז [1327]); סידור כ"י היברו יוניון קולג', סינסינטי 436 (ס' 18797) דף 202 ב ואילך (כתב יד זה נכתב בשנת קצ"ה [1435]); סידור כ"י אוניברסיטת לונד, (ס' 18797) דף 202 ב ואילך (כתב יד זה נכתב בשנת קצ"ה [1435]); סידור כ"י אוניברסיטת לונד,

מופיעה במהדורת זליגמן בער לסדר 'עבודת ישראל' לפי נוסח אשכנז.<sup>40</sup> סדרה אחרת כוללת לבד מן האהבה והזולתות גם יוצרות וגאולה. סדרה זו נשמרה בידי מהדירי סידורים למזרח אירופה והיא נמצאת במהדורה המקבילה של בער לסדר 'עבודת ישראל' לפי מנהג פולין.<sup>41</sup> הזולתות בסדרה זו שונים לגמרי מאלה שבסדרה שנשמרה בקהילות המערב. ניתן לשער שהסדרה התקבלה בקהילת מגדבורג, שאימצה מקצת ממנהגי ר' חיים פלטיאל. ר' אייזיק טירנא תיאר את הסדרה ה'מזרחית' בספר המנהגים שלו, והיא נעשתה אבן יסוד לתפילה שבין פסח לשבועות במזרח אירופה.<sup>42</sup> ר' מרדכי יפה, בעל ה'לבושים', ששימש אב בית דין של פראג בראשית המאה השבע עשרה, ציין: 'ובכל השבתות שבין פסח לעצרת אומרים יוצרות המדברים מעניין הגאולה וכמאוננים בזמן הזה אחר זכרון גאולת מצרי' על הגלות ועל הצרות שיש לנו עכשיו בין האומות שיגאלנו מהרה ומזכירין כל הגזירות שהיו באלו המדינות ובמדינות אשכנז מפני שבעווננו כולם או רובם היו בזמן הזה...'<sup>43</sup>

נדגיש כי מקצת מן הזולתות, הן במערב אירופה הן במזרח, מזכירים את גזרות תתנ"ז במפורש. הדבר בולט ביותר בזולת 'אלוהים באונינו שמענו', פרי עטו של הראב"ן (ר' אליעזר בר' נתן) בן המאה השתים עשרה ממגנצא, זולת שנאמר בשבת לפני החג בקהילות הריינוס ובקהילות שאימצו את מנהגיהן:

שוודיה (קודקס טורנברג) 42 (ס' 34100), בלי מספור דפים (כתב היד נכתב בשנת קט"ז [1457]); סידור כ"י בית המדרש לרבנים בניו יורק 4182 (ס' 25084), בלי מספור דפים (ברומר טוען שכתב יד זה קדום, ושנכתב בידי ר' משה בר' יהודה, אבי זקנו של ר' אלעזר רוקח, אך קשה לקבל את דעתו, כי יש בכתב היד הוראות לאמירת תפילת 'אב הרחמים' לפני שבועות ותשעה באב, ור' אלעזר רוקח אינו מזכיר את התפילה בכלל בפירושו לסידור. ראה: פירושי סידור התפילה לרוקח, מהדורת מ' הרשלר, ירושלים תשנ"ב. דרך אגב, סידור זה עבר צנזורה של הכנסייה בשנת 1610 ונמחקו ממנו כמה ביטויים ומילים של תפילת 'אב הרחמים', כגון: 'זינקום בימינו לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך'. ראה גם: סידור עם הוראות בידיש מן המאות החמש עשרה-השש עשרה. בית מדרש לרבנים בניו יורק Mic. 9630 (ס' 50508), דף 40 ב ואילך. וראה עוד: מחזור סלוניקי, סלוניקי שט"ז, עמ' 239-244; מחזור לכל השנה כמנהג קהלות קודש אשכנז, ונציה שכ"ח [1568]; תפילה לכל השנה כמנהג אשכנז ופולין, קרלסרוהה תקע"ז [1817], דף שמ ע"ב.

40 ז' בער, סדר עבודת ישראל (נוסח אשכנז), רדליים תרכ"ח, עמ' 713-720.

41 ז' בער, סדר עבודת ישראל (נוסח פולין), רדליים תרכ"ח, עמ' 729-760.

42 ראה ספר המנהגים לרבניו אייזיק טירנא (לעיל, הערה 25), עמ' ע-עא. ראה גם: סידור כ"י אוקספורד-בודלי 1150 (ס' 16610). בכתב יד זה ישנו חיבור של לקט מנהגים המתייחס במיוחד לקהילת מגדבורג. עם הופעת הדפוס נדפסו רוב הסידורים כמנהג מזרח אירופה באיטליה ובהולנד. אציין רק דוגמאות אחדות: סידור כמנהג המדינות האלו פולן ופיהם ומערהרן ורויסן, ונציה שנ"א [1591], דף סה ע"א-פ ע"ב (מנהגי ר' אייזיק טירנא מצורפים לסידור זה); תפילות כל השנה כמנהג פולין, רייסן, פיהם, מערהרן, ואשכנז, ב: יוצרות כמנהג כל המדינות האלו פולין, רייסן, פיהם, מערהרן, ואשכנז, ונציה שצ"ו [1636], דף רף ע"א-רצב ע"ב; סדר תפילות מכל השנה על פי' כמנהג פולין, רייסן, ליטא, פיהם, מערהרן, ב, אמסטרדם תמ"א, דף סג ע"א-פד ע"א; סדר תפלה מכל השנה כמנהג פולין, ב, אמסטרדם תקכט, דף ע ע"א-פה ע"ב.

43 לבוש התכלת, ונציה ש"פ, סי' תצג.

הָרַג רַב יוֹם טְבוּחַ בְּתַתְּנִי נִגְזְרָה גְזָרָה  
וְנִהְרְגוּ קְהִילוֹת הַקֹּדֶשׁ בְּזַעַם וְעִבְרָה וְצָרָה  
זָקֵן וּבָחוּר וּבְתוּלָה עֲרוּמִים נִמְשְׁכוּ לַקְּבוּרָה  
חֲפוּרוֹת מְלֵאוֹת יְלָדִים וַיִּלְדוּת וַתִּלְמִידֵי הַתּוֹרָה<sup>44</sup>

בפיוט 'אלוהי אקראך במחשב', שנכתב בידי ר' שמואל בר' יהודה, חכם כמעט בלתי ידוע בדורו של ר' אלעזר בר' יהודה (בן המאה השלוש עשרה); פיוט שנזכר בידי ר"א טירנא, ושנכנס לתוך מערכת הפיוטים שנאמרה במזרח אירופה, נאמר:

הַמּוֹן חֵיל שְׁעִיר / לְהַקְתָּם בְּכֹלָה לְהַסְעִיר / קוֹל שְׁאוֹן מַעִיר...  
יַחְדּוֹ שְׁמָה לְקֹדֶשׁ / וְנִפְשָׁם הִשְׁלִימוּ לְהַדָּשׁ / בְּיוֹם אֶחָד לַחֲדָשׁ...  
לְיוֹם מַצּוֹת הַגְּבֻלָּה / הַזִּבְחוֹ בְּנֵי הַקְּהִילָה / מְנוּרָת זֶהָב כְּלָה...  
סְמוּךְ לַחֲגֵג הַשְּׁבָעוֹת / קְרָאוּנֵי רַבּוֹת רָעוֹת / בְּיִשְׂרָאֵל בְּפָרֶעַ פְּרָעוֹת<sup>45</sup>

בספר המנהגים בידידיש לר' שמעון גינצבורג נזכר שבכמה קהילות אומרים זולתות אחרי ראש חודש אייר. לקט הפיוטים שצוין בספר פופולרי זה הוא לפי הסדר של קהילות הריינוס. לעומת זאת האהבה והזולת שנאמרו בשבת שלפני שבועות נזכרו בו בלי הציון 'בכמה קהילות'; לאמור: הפיוטים בשבת שלפני שבועות שנזכרו בספרי המנהגים המערביים כבר התקבלו בכל קהילות אשכנז.<sup>46</sup>

בספרי המנהגים של העת החדשה ובסידורים שהביאו גם את המנהגים המקומיים של הציבור המתפלל בהם ישנם אזכורים שונים לגזרות. רובם ככולם מציינים את המנהג להזכיר את הנשמות של הגזרות בתפילת 'אב הרחמים' בשבת שלפני שבועות ולפני תשעה באב. ברם בכמה קהילות לא הסתפקו באמירת תפילה זו בלבד אלא הזכירו לצד שמות בני הקהילה שהלכו לעולמם, ונרשמו בספר ההזכרות המקומי, גם את שמות הנספים בגזרות. קריאת השמות הפכה לטקס מיוחד, שקיבל בלשון הציבור את הכינוי 'מעמרן' (כינוי זה הוא כנראה שיבוש מלטינית, *memoriam*, או שיבוש של אלמימור, שהיא הבימה שעליה נשמר הספר כל ימות השנה).<sup>47</sup> הזכרות נשמות כעין אלה נרשמו לדוגמה במנהגי קהילות פיורדא, הנובר וברלין.<sup>48</sup> אולם הזולתות לא נזכרו בכל המקורות שנבדקו, ואם נזכרו לא הופיעו בהרכבם המלא. לדוגמה זלמן גייגר

44 ראה: דוידזון (לעיל, הערה 36), א. 4678; בער (לעיל, הערה 40), עמ' 718-719.

45 ראה: דוידזון (שם), א. 4380; סדור אוצר התפילות, בניו-יורק תש"ו, יוצר לשבת שלפני שבועות. על ר' שמואל בר' יהודה ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, א, ירושלים תש"ס, עמ' 407.

46 מנהגים (לעיל, הערה 29), צווישען פסח אונד שבועות.

47 ראה דברי א' אונא, 'ממנהגי יהדות אשכנז', א' וסרטייל (עורך), ילקוט מנהגים: ממנהגי שבטי ישראל, ירושלים תשל"ז, עמ' 33, סי' 6. להשערות נוספות למוצאו של הביטוי ראה: ויינברג (לעיל, הערה 17), עמ' 65-66.

48 ר' ישראל ור' קאפיל בני ר' גומפיל, מנהגי פיורדא, פיורדא תקכ"ז, סי' סט; מנחם גוטליב, דרכי נעם, ב, הנובר תרנ"ח, עמ' 348, סי' ב; עזריאל הכהן מונק, מנהגי ביהכ"נ דקהל עדת ישראל פה בערלין, ברלין תרנ"ח, עמ' טו.

בספרו 'דברי קהלת' על סדרי התפילות בקהילת פרנקפורט שעל נהר מיין במחצית השנייה של המאה התשע עשרה לא ציין את האהבה והזולת שזכרו כמעט בכל סידורי אשכנז ובספרי המנהגים האשכנזיים.<sup>49</sup> מנהג קהילת מגנצא היה הפוך: לא אמרו בה את הזולתות בחודש אייר אלא לפני חג השבועות ותשעה באב בלבד.<sup>50</sup> היחיד שהזכיר את גזרות תתנ"ז במפורש הוא ר' מנחם גוטליב, שהיה רב בהנובר בסוף המאה התשע עשרה. בספרו 'דרכי נעם', שהוא כעין קיצור 'שולחן ערוך' בסגנון שלמה גנצפריד, ציין:

וכמה וכמה צרות מצירות אירעו לישראל באותן הימים דור אחר דור. קשה מכולן שנת תתנ"ז לאלף החמישי שנחרבו בה הרבה קהילות קדושות ונהרגו אלפים ורבבות מישראל על קדושת השם. היא הגזירה הידועה בשם: גזירת תתנ"ז.

לפיכך עמדה אותה אבלות בישראל ונתנו על אותן הימים מנהגי אבלות שבין י"ז בתמוז לט' באב שקשה מיתת צדיקים הרבה כחורבן בית המקדש.<sup>51</sup>

נציין גם את מאמרו של ר' שמשון רפאל הירש בתוך מסותיו על הלוח היהודי לחודש אייר שכותרתו: 'תהילים ס"ז והמאות של מסעי הצלב' – האם נמחק את תפילות "הספירה"?'. הירש דן בניסיונות של הרפורמה בגרמניה להוציא את התפילות והפיוטים מסדר התפילות הקיים. הוא ראה כמובן באמירתם של התפילות והפיוטים הללו חיזוק לשלומי אמוני ישראל. היהודי האורתודוקסי שאב השראה מאומץ לבם של מקדשי השם בגזרות תתנ"ז, וקיבל מהם עוז ותעוזה להילחם נגד מחללי הקודש של זמנו, במאה התשע עשרה.<sup>52</sup>

לסיכום, גזרות תתנ"ז הולידו מנהגי אבלות שונים, שהשתתפו בעיצוב הזיכרון הקולקטיבי של קהילות ישראל, במעגלים הולכים ומתרחבים. מרכזם של המעגלים הללו היה באשכנז, סמוך – בזמן ובמקום – לזירת התרחשותם של המאורעות הקשים, והמעגל הפנימי מצטמצם לקהילות הריינוס ובמיוחד לעדויות שנמסרו בידי

49 גייגר (לעיל, הערה 33), עמ' 445.

50 מנהג ק"ק מגנצא בסדר התפילה ונוסחאותיה בתוך: סדור שפת אמת, רדליים תרנ"ב, נספח, עמ' 5. תודתי לרב בנימין ש' המבורגר שהמציא לי את הנספח הנדיר הזה. דרך אגב, בכתבי היד הקדומים המתייחסים לקהילות מגנצא וורמייזא לא נזכרו כלל התפילות לגזרות. ראה: ספר המנהגים לכל השנה וורמס ומינץ, כ"י קמברידג' (12) OR791, דף 30-31 (ס' 18722); כ"י אוקספורד-בודלי 525 (ס' 17176), דף 89 ב. אבל ראה: סידור כ"י המבורג 87 (ס' 896), שהועתק על ידי תושב מגנצא במיינץ בשנת ת"ק (1740), דף מ ע"א-דף מא ע"א; דף קצד ע"א-דף רג ע"ב, ושם נזכרו כל הזולתות כמנהג מערב אירופה.

51 גוטליב (לעיל, הערה 48). גזרות תתנ"ז נזכרו במפורש גם אצל: ר' אפרים ז' מרגליות, שערי אפרים, דובנא תק"ף, שער י, ס' כט; ראה בחלק 'פתחי שערים' על אתר.

52 S. R. Hirsch, 'Der 67. Psalm und die Jahrhunderte der Kreuzzüge: Sollen wir die Sefira-Gebete streichen?', idem. *Gesammelte Schriften*, II, ed. N. Hirsch, Frankfurt a.M. 1920, pp. 91-107.

בני קהילת וורמייזא. ההלם והכאב מאבדן הנפשות התבטאו במעגל זה בעצמה הרבה ביותר, במגוון מנהגים שנשמרו בהתמדה במשך דורות רבים.

קהילת וורמייזא הנהיגה כאמור מנהגי אבל בשלושה מישורים עיקריים: הגופני (תענית ציבור), ההתנהגותי-הסביבתי (כיסוי בית הכנסת בפרוכות של תשעה באב, ביקור בבתי הקברות אף בראש חודש, צמצום סעודות שמחה וחתונות ואף איסור על עריכתן ואיסור על לבישת בגדי שבת חגיגיים) והמילולי (הזכרת נשמות, סליחות, קינות, קריאה בתורה, תפילות ותחינות, כולל אמירת מקצת התפילות במנגינת אבל או בקול נמוך).

בקהילת מגנצא התבטא האבל בתענית ובסליחות, אך לא במנהגי אבל נוספים. כאשר מתרחקים מן הגזרות מבחינת הזמן והמקום מעלות העדויות שרק בודדים ויחידי סגולה – אולי מחוגם של חסידי אשכנז בלבד – שמרו על הביטוי הרחב של האבל, שכולל ממדים גופניים והתנהגותיים-סביבתיים. דומה שאותם זרמים ויחידים שנטו לאמץ את מנהגי האבלות היו בעלי נטייה סגפנית והערכה לאידאל של קידוש השם.

נראה שגזרות תתנ"ו לא התקבלו כשואה גמורה שנפלה על קהילות אשכנז בגרמניה במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, ולכן לא קיבלו על עצמן הקהילות את כל מנהגי האבל שהונהגו בוורמייזא. לא כך לגבי הטקסים שחייבו מחוות מילוליות. התפילות שכללו הזכרת נשמות ואמירת פיוטים מיוחדים נתקבלו בציבור בגרמניה במשך המאות הבאות, והן נזכרות בספרי המנהגים הקלסיים מן המאה השלוש עשרה ואילך. אפשר שהממד המילולי גרידא הקל על קבלת המנהגים האלה, ואפשר שהפיוטים הללו התקבלו בעקבות ריבוי הפרעות בגרמניה, פרעות שהגיעו לשיאן בהרג ההמוני בתקופת המגפה השחורה. הבעות הצער, הכאב והזעם שנוצקו לתוך הפיוטים שנכתבו בעקבות גזרות תתנ"ו היו בעלות משמעות שחרגה מזמן ומקומן של אותן גזרות, ולכן מצאו הד בלבותיהם של קרבנות פרעות בזמנים ובמקומות אחרים. הקהילות השונות הצטרפו להשוואה של הפרעות המאוחרות לחורבן המקדש וכינו גם את השבת שלפני תשעה באב, יום חורבן המקדש, וגם את השבת שלפני חג השבועות, ימי גזרות תתנ"ו, בשם השבת השחורה. ובאותה נעימה הוסיפו לשלל הקינות לתשעה באב עצמו קינות מיוחדות לקרבנות תתנ"ו.

תהליך הבחירה והדחייה שעברו המנהגים השונים התנהל רק באזורים מסוימים באירופה. התפילות והפיוטים נקלטו היטב בקהילות אשכנז במרכז האימפריה ודרכן בקהילות האשכנזיות בצפון איטליה ובפולין. לעומת זאת הם לא מצאו כל הד מחוץ לגבולות חבל הריינוס מזרחה, כלומר בצרפת, ודומה שהסיבה לכך נעוצה בחוסר ההתייחסות למאורע מקומי באזור זר ומרוחק ובחוסר ההתייחסות הכללית בצרפת אל משנתם של חכמי אשכנז. גם בצרפת עצמה היו כנראה הפרעות סביב מסע הצלב אירועים מקומיים שלא השאירו רושם כלל וכלל.



## על מעשי קידוש השם במגנצא בשנת תתנ"ו: פיוטים וכרוניקות

אברהם גרוס

מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימות  
(מתוך קינה לר' קלונימוס בר' יהודה,  
על פי דברים לב, כה)

מאז פרסום שלוש הכרוניקות על מאורעות תתנ"ו דנו החוקרים ודשו רבות בקורותיהן הטרגיות של קהילות חבל הריין בגרמניה בעת שעברו הצלבנים בחבל ארץ זה בדרכם אל ארץ הקודש. כתוצאה מחוסר מקורות חדשים לדיון ומהיעדר כיוונים ורעיונות חדשים, לאחר צעידה במשך זמן רב בעקבי החוקרים שהתוו את הדרך, נוצרה תחושה של רוויה מחקרית לכאורה, וכמו במקרים דומים התחיל לאחרונה המחקר בתחום זה לעבור לפסים של דרש, כאילו יושבו כבר כל פשטי המקורות על מקומם, ולא היא. פרטים ספציפיים כמו גם סוגיות רחבות וגופי הלכה היסטוריים חשובים מחכים עדיין למחקר יסודי, שינתח את הכרוניקות – גוף המקורות העיקרי – ולא רק מתוך עצמן אלא גם כחלק מגישה אינטגרטיבית מקיפה, שתשלב בצורה מתאימה את הפיוטים והחומר הנוסף, כגון הכרוניקות הנוצריות, הממורבוך וכדומה. איננו טוענים לראשונות בגישה זו, שהרי כבר חוקרים כיצחק בער וישעיהו זנה השתמשו בחומרים אלה.<sup>1</sup> אך עד כה לא מוצה החומר, ולהלן נדון בכמה אילוסטרציות, ונרחיב את בסיס הדיון לא רק על ידי שימוש במקורות מן הסוגים שהוזכרו לעיל, אלא אף מתוך התייחסות למקרים של קידוש השם מן המאה השתים עשרה עד המאה הארבע עשרה, בניסיון להאיר באמצעותם את מעשי קידוש השם בתתנ"ו. שילוב גישה רטרופקטיבית

\* ברצוני להודות לפרופ' עזרא פליישר, פרופ' אברהם גרוסמן וד"ר עדה רפופורט-אלברט על הערותיהם הביקורתיות, שגרמו לי לחדד את ניסוחם של כמה רעיונות וקביעות ולוותר על כמה אחרים. כמו כן אני מודה ל-Institute for Jewish Studies שעל יד University College London על המענק שאפשר מחקר זה כחלק מפרויקט מקיף על תולדות קידוש השם. גרסה מקוצרת של החלק הראשון של המאמר הרצאתי בכנס 'צלבנות וצלבנים', שנערך ביוני 1996 באוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

1 " בער, 'גזירת תתנ"ו', ספר אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 126-140; " זנה, 'איזהו הסיפור הקדום על גזירות תתנ"ו', ציון, יב (תש"ז), עמ' 74-81. האחרון שעסק בסוגיה בצורה יסודית ומקיפה הוא חזן, שניסה לתאר באופן מקיף את האירועים מתוך השוואת הכרוניקות העבריות והלטיניות. ראה: R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley, Los Angeles and London 1987

זו מוצדק מבחינה מתודולוגית, שהרי זיכרון מעשים אלה הוא המופת והיסוד המעשי העיקרי עבור היהודים שבחרו להיות חוליות בשלשלת קידוש השם בימי הביניים המאוחרים ומעבר להם. עיקר הדיון מתמקד בשאלת הרקע הדתי, מסגרת ההתייחסות ההלכתית והמוטיווציה למעשי קידוש השם האקטיוויים במגנצא, היינו ההתאבדויות והריגת הנשים והמשפחות, תוך ניסיון לתמוך את מסקנות הניתוח הספרותי בחומר ממסורת קידוש השם בדורות שלאחר תתנ"ו. חלקו האחר של המאמר יתרכז בניתוח פיוטים על הרוגי מגנצא תוך השוואתם לידוע לנו מן הכרוניקות. באשר למקורות הראשיים על תתנ"ו, יש להקדים ולומר את דעתנו שהתיאורים שמצאו את דרכם לכרוניקות מקורם קדום, וביסודם גרעין אמת עובדתי משמעותי. הביסוס לכך הוא ניתוח טקסטואלי מדוקדק. אמנם יש לדון בכל אפיוזודה וסיפור כשלעצמם, ואף אנו מקבלים את ההנחה התאורטית שבאנקדוטות מסוימות יש שהקשיים מאלצים את החוקר לפנות לאפיקים מטפוריים 'אנתרופולוגיים'.<sup>2</sup> אך לענייננו הספציפי גם אם ישנן סתירות בין הכרוניקות הריהן בפרטים. התיאורים מופיעים בכרוניקות בשינויים כלשהם, אך הדמיון עד כדי זהות, לעתים אף בטעויות כתיב, מוכיח שהעורכים המאוחרים של החומר לא שינו מן המקורות שהיו לפנייהם. יתר על כן, בחלק העיקרי של מאמר זה אנו עוסקים בתיאור הכללי של האירוע במגנצא, להבדיל מן האנקדוטות הפרטיות, המספרות על מעשי קידוש השם של יחידים. לדעתנו ייתכן, ואף מסתבר, קיומו של הבדל משמעותי בין שני הסוגים מבחינת רמת האמינות ההיסטורית. יחד עם זאת אנו סבורים שגם לגבי חלק הארי של אנקדוטות קידוש השם במגנצא אין סיבה להטיל ספק שמקורו בחוגי מקדשי השם, וכפי שנמסר לנו בכרוניקה נוסח א':<sup>3</sup> '...וכן העידו עליהם אותם מתי מעט הנותרים, שנאנסו, אשר שמעו באזניהם וראו בעיניהם את שעשו החסידים האלו כשהרגום ומה שדיברו בשעת שחיטתם והריגתם'.<sup>4</sup>

### מהלכי קידוש השם בארמון הבישוף במגנצא

אירוע זה הוא המרכזי והחשוב ביותר באירועי קידוש השם האקטיווי בתתנ"ו. הכרוניקות מייחדות לו מקום נכבד ומתארות אותו לשלביו באופן כללי ובתוספת אנקדוטות רבות. אין ספק שהוא השאיר רושם עז יותר מכל אירוע טרגי-הרואי מקביל שהתרחש באביב ובקיץ של אותה שנה בעמק הריין. עובדה זו מוצאת בין השאר ביטוי כמותי בפיוטים הנוגעים למאורעות תתנ"ו.

2 אני מקווה לדון בכך במקום אחר.

3 זוהי הכרוניקה המיוחסת על ידי חלק מן החוקרים לר' שלמה בר' שמשון.

4 א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תש"ז, עמ' מג [להלן הברמן]. דיון שיטתי וסביר בגישה שיש לנקוט כלפי הכרוניקות כמקורות היסטוריים, ראה: חזן (לעיל, הערה 1), עמ' 115-116.

יצחק בער, שקבל על השיבוש הרב של פרשה זו, כבר טרח לחלק ולסדר את שלבי האירוע בצורה מפורטת,<sup>5</sup> אך דומה שנותר עדיין מקום לעיון נוסף, והפעם עם דגש על ההתפתחות וההתגבשות של ההחלטה הקולקטיבית על קידוש השם. זירת האירוע הייתה ארמונו של ההגמון. כבר הושם לב לעובדה שמגנצא זכתה למקום של כבוד בנוסח א ויג.<sup>6</sup> מעניין במיוחד השימוש הייחודי של המספר בגוף ראשון, וכפי שציין בער זו אחת ההוכחות לכך שהמסמך המקורי היה של בן מגנצא.<sup>7</sup> עם זאת יש לשים לב שהתיאור נמסר בגוף ראשון רק בשלבים הראשוניים של המשא ומתן, בטרם החל הקרב על הארמון,<sup>8</sup> אך מכאן ואילך נמסרים הדברים בגוף שלישי. הדעת נותנת שהמספר המקורי – שהיה מבני הקהילה, וכנראה היה בתוך קהילתו לפני שניתן האות לקרב – אכן לא היה נוכח בשלבים האחרונים שתיאר. דבר זה מתברר גם מתוך הערתו על מקורותיו – אנוסים שנשארו בארמון עד הסוף.<sup>9</sup> בג' בסיוון, לאחר התנגדות מזוינת של היהודים בראשותו של ר' קלונימוס בר' משולם הפרנס, נכבש שער החצר הפנימי והאויבים בראשותו של אמיכו פרצו פנימה. והנה הכרוניקות מספרות מה התרחש בקרב היהודים הנצורים באותן שעות הרות גורל.<sup>10</sup> במהדורות הנדפסות אין חלוקה לקטעים, דבר שטשטש מעט את שלבי התפתחות המאורע. חלוקה לפסקאות תבהיר את אופן התפתחות הדברים. להלן נוסח א, שהוא השלם שבין הכרוניקות בעניין זה:

א. כשראו בני ברית קדש כי נגזרה הגזירה ונצחום האויבים ונכנסו בחצר ויצעקו כולם יחד זקנים ובחורים בתולות וילדים עבדים ושפחות לאביהם שבשמים, ובכו עליהם ועל חייהם והצדיקו עליהם את דין שמים, ואמרו זה לזה: נתחזק ונסבול עול היראה הקדושה,<sup>11</sup> כי לפי שעה יהרגו אותנו האויבים

5 בער (לעיל, הערה 1), עמ' 131-133.

6 הוא הנוסח האנונימי.

7 בער (לעיל, הערה 1), עמ' 133-134.

8 הברמן, עמ' בו, בח-בט.

9 ראה לעיל, סמוך להערה 4. קיימת גם האפשרות שסיפור המאורעות בארמון בא לעורך ממקור אחר.

10 חזן מצטט את הקטע שמוביל לקידוש השם בחדרים, אך הוא איננו מנתח אותו ומעיר רק 'שכמוהו יש הרבה לאורך הכרוניקה'. R. Chazan, 'The Hebrew First Crusade Chronicles: Further Reflections', *AJS Review*, 3 (1978), p. 94

11 לביטוי זה, שמעניק ליראה ישות נפרדת, לא מצאתי מקור נאות במקורות קודמים. וראה: בער (לעיל, הערה 1), עמ' 138 הערה 53. וראה גם הפיוט 'איה קנאתך' של ר' בנימין בר' זרח בן המאה האחת עשרה, סדר הסליחות כמנהג פולין, מהדורת ד' גולדשמידט, 'ירושלים תשכ"ה', עמ' מז, שורה 3 בנוסח ג: 'יראתו הקדושה'. אפשר שנפל שיבוש במקור המשותף וצ"ל: התורה הקדושה. אם כי צריך לציין שהביטוי 'עול היראה' מופיע שוב (הברמן, עמ' מא). הביטוי מופיע גם בסליחה 'ישראל עמך תחנה עורכים' לר' יצחק ברבי מאיר: 'שמאים האומרים... נצר נתעב לאלוה לקבל / ויראתך הקדושה לנטוש ולנבל' (סדר הסליחות, עמ' לו). אלא שהפיוט נכתב לאחר תתנ"ז, ואפשר מאוד שבעקבות הכרוניקות.

וקלה שבמיתות ארבע בחרב,<sup>12</sup> ונהיה חיים וקיימים, נפשותינו בגן עדן באיספקלריא המאירה הגדולה<sup>13</sup> לעולמי עד.

ב. ויאמרו בלב שלם ובנפש חפיצה: סוף דבר אין להרהר אחר מידת הקדוש ברוך הוא וברוך שמו, שנתן לנו תורתו וציווי<sup>14</sup> להמיתנו ולהרוג אותנו על יחוד שמו הקדוש. אשרינו אם נעשה רצונו, ואשרי כל מי שנהרג<sup>15</sup> ונשחט וימות על יחוד שמו, ויהא מזומן לעולם הבא וישב במחיצה אחת עם הצדיקים, ר' עקיבא וחביריו הנהרגים על שמו...

ג. ואז צעקו כולם בקול גדול לאמר כאחד: מעתה אין לנו לעכב יותר, כי האויבים כבר באים עלינו. נלך במהרה נעשה ונקריב עצמינו קרבן לפני ה'. וכל מי שיש לו מאכלת יבדוק אותה שלא תהיה פגומה ויבוא וישחוט אותנו על קידוש יחיד חי העולמים, ואחר כך ישחוט את עצמו בגרונו או ידקור הסכין בבטנו.

ד. והאויבים מיד כשנכנסו בתוך החצר מצאו שם קצת מן החסידים גמורים עם רבינו יצחק ב"ר משה עוקר הרים, והוא פשט צוארו וחתכו ראשו תחילה.<sup>16</sup> ונתעטפו בטליתות המצויינות<sup>17</sup> וישבו להם בתוך החצר למהר לעשות רצון יוצרם, ולא רצו לברוח תוך החדרה<sup>18</sup> לחיות חיי שעה, כי מאהבה קיבלו עליהם דין שמים. וישליכו עליהם האויבים אבנים וחיצים ולא חששו לנוס, ויכו כל אותם אשר מצאו אותם שם מכת חרב והרג ואבדן.

ה. ואותם שבחדרים כשראו את המעשה הזה מאלו הצדיקים והאויבים שבאו עליהם כבר צעקו כולם: עוד אין כאלהינו!<sup>19</sup> טוב מלהקריב קרבן נפשינו. ושם חגרו נשים בעוז מתניהן וישחטו בניהן ובנותיהן וגם עצמן. וגם אנשים רבים אימצו כח וישחטו נשיהם ובניהם וטפם...<sup>20</sup>

12 בנוסח ג: 'יהרגו אותנו האויבים מיתה קלה שבמיתות ארבע, היא החרב' (הברמן, עמ' ק).

13 בנוסח ג: 'באיספקלריא של המאור הגדול' (שם).

14 בנוסח ג: 'וציוה' (שם).

15 גרסה אחרת: 'שנהרוג'. ראה: A. Neubauer and M. Stern, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*. Berlin 1892. p. 7

16 משפט זה מקומו כמובן בסופו של הקטע. יש לציין שהסגנון שאול בבירור מתוך סיפור עשרת הרוגי מלכות. לגבי החכם הנזכר מציין זלפלד, ללא הסבר, ששמו ושם גוטה, אשתו, נשמתו מהממורבוק.

ראה: M. Brann (ed.), *Germania Judaica*, I, Tübingen 1963, p. 194

17 כך גם אצל ר' אליעזר בר' נתן (ראב"ן; הכרוניקה בנוסח ב), אך צריך לקרוא כגרסה החלופית: 'המצויינות', ראה: נויבאוואר ושטרן (לעיל, הערה 15), עמ' 7.

18 אצל ראב"ן: 'לברוח החוצה'. זהו שיבוש, שכן בררה כזו לא ניתנה להם. ייתכן שנתחלף לראב"ן 'החדרה' ב'החוצה', אך מאחר שכאמור אין היגיון בגרסה זו, מסתבר יותר שכך היה במקור שלפני ראב"ן. לפי זה לא שימש נוסח ב (ראב"ן) כמקור לנוסח א, בניגוד לדעת זנה וספיר-אבולעפיה, וראה:

זנה (לעיל, הערה 1); A. Sapir-Abulafia, 'The Interrelationship Between the Hebrew Chronicles on the First Crusade', *Journal of Semitic Studies*, 27 (1982), pp. 221-239

19 מילה זו מקשה מעט על הבנת המשפט.

20 הברמן, עמ' לא. לאחרונה עמד מ' פישביין על המקורות הספרותיים שבהם עשה המחבר שימוש, במטרה לקשור את מעשיהם של מקדשי השם במגנצא וגורלם בעולם הזה ובעולם הבא עם אלה של

לפנינו תיאור דרמטי וטעון רגשות, שהוא משמעותי מאין כמוהו מבחינת תהליך קבלת ההחלטה הגורלית של אנשי מגנצא לשחוט ולהישחט על קידוש השם. הייתי מרחיק לכת וקובע כי מבחינת ההיסטוריון המנסה לעמוד על הלך החשיבה של אנשי קהילה זו ועל תפיסתם את המעשה שעמדו לעשות, קטע זה הוא אולי החשוב ביותר בכרוניקות. הכול מודים כי אפשר להטיל ספק באמינותם ההיסטורית של סיפורים אחרים, העוסקים ב'מעשי מרטירים' ספציפיים. לעומת זאת הסצנה שלפנינו היא קהילתית ופומבית ולכן נשארה לדעתנו הרבה יותר מציאותית. נותר לנו אפוא לפענח את משמעותו האמתית של הטקסט, שיש בו לא מעט קשיים.

בשלב הראשון מתוארת בכייה כוללת של היהודים על מצבם, מצב שלאחר ייאוש, ועל העתיד בעולם הזה, שלא יהיה מנת חלקם: 'ובכו עליהם ועל חייהם'. עם זאת הם גם הצדיקו את הדין, והחליטו להתחזק נוכח המצב החדש: 'ואמרו זה לזה: נתחזק ונסבול עול היראה הקדושה, כי לפי שעה יהרגו אותנו האויבים וקלה שבמיתות ארבע בחרב, ונהיה חיים וקיימים, נפשותינו בגן עדן באיספקלריא המאירה הגדולה לעולמי עד'. אין ההפסד של חיי שעה עומד כנגד חיי עולם לאורו של הקב"ה בגן עדן. באשר לסבל המיתה, הרי מיתת החרב בידי האויב היא המהירה והקלה ביותר.

עד כאן אין דבר וחצי דבר על קידוש השם אקטיווי. בשלב השני, עדיין באותו מעמד של כינוס 'כולם יחד' בחצר: 'ויאמרו בלב שלם ובנפש חפצה: סוף דבר אין להרהר אחר מידת הקדוש ברוך הוא וברוך שמו, שנתן לנו תורתו וציווי להמיתנו ולהרוג אותנו על יחוד שמו הקדוש. אשרינו אם נעשה רצונו, ואשרי כל מי שנהרג ונשחט וימות על יחוד שמו...'. ראשית צריך לבאר כי פשטות משמעות הביטוי 'להמיתנו ולהרוג אותנו' בהקשר של המשפט כולו היא אכן קידוש השם אקטיווי.<sup>21</sup> אם ברור הוא שכך ציווה הקב"ה, זהו המקום וזוהי הסיטואציה לקיים זאת. צריך לומר שאין מדובר פה בהריגה על קידוש השם כדי למנוע המרה, שהרי כבר מן השלב הקודם ברור למתכנסים כי הם צפויים למיתת חרב מידי האויב וכי יעמדו בכך.<sup>22</sup> אך הם רוצים לחסוך מעצמם גם את המוות מידי הגויים, ויש לכך סיוע מדברי הכרוניקאי

ר' עקיבא וחבריו, כפי שתוארו בעיקר בבבלי, ברכות סא ע"ב ובמדרש 'אלה אזכרה', ראה: M. Fishbane, *The Kiss of God*, Seattle and London 1994, pp. 72–74. אין לניתוח שלו שום משמעות מבחינת תוכן העניינים ומהלכם באותו מעמד, כפי שיפורטו להלן.

21 זהו גם תרגומו של חזן (לעיל, הערה 1), עמ' 254. אם אין במשמע הביטוי הריגה אקטיווי יצא שההחלטה על כך נפלה מאוחר עוד יותר, בקטע השלישי: 'ואז צעקו כולם בקול גדול'. אך למעשה פרשנות זו נראית לנו לא סבירה כלל ועיקר. כדי להביע מיתה פסיווית על קידוש השם יש לומר בקיצור: 'למות על קידוש השם'. יתר על כן, אילו משמעות 'להמיתנו ולהרוג אותנו' הייתה מוות פסיווי בחרב האויב, לא היה זה מתיישב עם תחילת המשפט המדבר על ציווי הקב"ה, שהרי אין ציווי יכול להתייחס לאויב.

22 גם אלמנט זה קיים, אך במובלע בלבד: 'על יחוד שמו הקדוש'. לא ננקטו כאן – כפי שנמצא בקובץ הסיפורים על מעשי קידוש השם בהמשך הכרוניקה – ביטויים מפורשים של שחיטה במטרה למנוע המרת דת. גם בתחילת סיפור המאורעות במגנצא, כאשר מתוארים ימי החרדה שקדמו להתקפה, אנו קוראים שחששם הגדול היה: 'שלא נמות ביד אויבי ה'' (הברמן, עמ' כח).

הנוצרי אלברט מאאכן (Aachen), שמתאר את התגובות היהודיות במגנצא: 'היהודים, בראותם שאויביהם הנוצרים תוקפים אותם ואת ילדיהם ואינם חסים על שום גיל... נשים שיספו את יונקי שדיהן בסכינים ודקרו אחרים כדי שלא יפלו בכלי הנשק של הערלים'.<sup>23</sup> אם נכון הדבר שברור היה להם כי זהו ציווי של הקב"ה, מוטל עלינו למצוא מקור לכך. ברור וידוע לפני כל מי שעסק בסוגיה זו כי אין אצל חז"ל מקור המתיר הריגת ילדים, מכל סיבה שהיא. לעומת זאת משתמע מלשון המקור ששימש את הכרוניקאים שכותבו הכיר את ספר 'יוסיפון'.<sup>24</sup> בחיבור זה מסופר על מעשי ההתאבדות בגמלא, במצדה ועוד, שכללו נשים וילדים.<sup>25</sup> אבל ספר 'יוסיפון', שאכן זכה להערכה רבה באשכנז במאה האחת עשרה, יכול היה לשמש לכל היותר דוגמה של התנהגות למעשה. אך מהיכן שאבו יהודי מגנצא את התפיסה שזהו ציווי האל? דומה שסיפור מותו של שאול בהר הגלבוע – שבעלי הלכה דנו בו לאחר תתנ"ו בניסיונם להסביר את מעשי מקדשי השם – הוא המקור ההלכתי החשוב.

כדי להבין זאת אל נכון יש לבחון את לשון הכתוב: 'ויאמר שאול לנשא כליו שלף חרבך ודקרני בה פן יבואו הערלים האלה ודקרני והתעללו בי' (שמואל א לא, ד). אינני רואה זאת כהשערה רחוקה שהמקור הנוצרי שדיווח לאלברט מאאכן על רצונם של היהודים שלא למות בידי הערלים, קיבל את ההסבר לשחיטה הקולקטיבית מפי יהודים שהיו נוכחים בארמון, וששרדו לאחר שהמירו דתם מאונס.<sup>26</sup> יתר על כן, מקורות נוצריים מאוחרים מן המאות השלוש עשרה והארבע עשרה גם הם משתמשים ב'ערלים' ככינוי לנוצרים ומוסרים שהיהודים בחרו במוות 'כאשר ראו כי לא יוכלו

23 חזן (לעיל, הערה 1), עמ' 70.

24 'בער', 'ספר יוסיפון העברי', הנ"ל, 'י' גוטמן ומ' שובה (עורכים), ספר דינבורג, ירושלים תש"ט, עמ' 192, 202. הביטוי הייחודי ל'יוסיפון' 'המאור הגדול' מופיע בכרוניקות במקומות הבאים: הברמן, עמ' לו, צו (פעמיים), ק. על מקורו האפשרי של הביטוי ראה: בער, עמ' 192 הערה 19.

25 ראה גם: א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש ה' באשכנז הקדומה', 'י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 116-119.

26 ברור מתוך הנאמר כאן שאנו מסתייגים מהערכתו של מרקום: 'Although Albert correctly sensed that Jewish mothers preferred to kill their own children "rather than be killed by the weapons of the uncircumcised", he did not fully understand the meaning of the Jewish reactions to the attacks' (I. Marcus, 'From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots', *Proof texts*, 2 [1982], p. 41). וראה גם: מ' מינטי, 'קידוש השם בעיני נוצרים בגרמניה בימי הביניים', ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 223. אלברט מאאכן לא היה צריך לחוש או לנחש מדוע הרגו האימהות את ילדיהן; לדעתנו הוא ידע זאת. השיקול של מניעת ההמרה היה קיים כאמור, אך במובלע. מוטיב זה בולט יותר באנקדוטות על מעשי השחיטה בחדרים (סיפור רחל לדוגמה), שהן גוף ספרותי נוסף, פרטני, עמום בסמלים, השונה באופיו ובבעייתיותו במידה רבה מן הטקסט שבו אנו מתמקדים. איננו מסכימים גם לעמדתו הכוללנית של מרקום, שמעשי קידוש השם היו 'חידוש נועז בתקופתם', ושהצדקתם היא הסיבה העיקרית לכתיבת הכרוניקות (the narrators who chronicled their actions had, by use of archetypal imagery, to justify the martyrs'; שם, עמ' 41, 45). הפשטות שבה נאמר: 'יצויה להמיתנו ולהרוג אותנו על יחוד שמו הקדוש', שוללת גישה זו מכול וכול. יתר על כן, אחד מאדני שיטתו של מרקום, שעל פיו כל פרט מן האירועים שלא התאים ליסכמה הדתית-הספרותית הקבועה מראש של הכרוניקאי נדון להשמטה (שם, עמ' 42),



להימלט מידי הערלים.<sup>27</sup> גם אם לא לגמרי ברור אם התכוונו הכרוניקאים לומר שהיהודים עשו זאת כדי למנוע מוות בעינויים בידי הנוצרים או כדי למנוע המרה, האסוציאציה היא לסיפור שאול.<sup>28</sup>

אשר למניעי קידוש השם כפי שהם מוצגים על ידי הנוצרים, יש כמובן הבדל תהומי בין מצבים שונים. במקרה של קרב, לנוכח ההמון המשולהב בשער, כפי שהיה במגנצא, פחדו היהודים שאויביהם הנוצרים יהרגו אותם. כך פחות או יותר היה המצב ביורק בשנת 1190, כאשר האויבים עמדו לפרוץ אל המגדל שבו התבצרו היהודים. לעומת זאת במקרים של עלילות מאוחרות, כאשר יהודים גזרו על עצמם למשל מוות בשרפה, לא היה זה כל כך מפחד שיומנו בידי הנוצרים, אלא בעיקר מחשש מפני חטיפת הילדים והמרת דתם.<sup>29</sup>

נסתר מן העובדה שהמרות הדת באונם אינן מוסתרות (גם אם הן מוצנעות ומצומצמות מעט). אם יש אפולוגטיקה במעשי הקדושים ממגנצא, אין היא על שמתו על קידוש השם, אלא על הסיבה שבגללה עשו זאת. בעוד שבמעמד הכולל דובר על מוות כדי למנוע ייסורים, אנו מוצאים שינוי מבחינה זו בסיפורים על יחידים, המופיעים כיחידה נפרדת לאחר דברי הקינה של הכרוניקאי (הברמן, עמ' לא-לג). שם הדגש הכללי הוא על התאבדויות ושחיטה למניעת המרה, מוות שהוא בדרגה דתית גבוהה יותר ממוות כדי למנוע ייסורי גוף בידי האויב.

27 מינטי (לעיל, הערה 26), עמ' 223-224.

28 המקור הלטיני שמביאה מינטי הוא: *ne traderentur manibus incircumcisorum*.

29 השווה: מינטי (לעיל, הערה 26), עמ' 223-225. יש לציין שדיונה על תגובות כרוניקאים נוצרים לתופעת קידוש השם מוגבל לגרמניה. כדאי להוסיף לכך את דברי ויליאם מניובורי, שכתב על הפרעות ביורק בשנת 1190. יצוין שאיש כנסייה זה היה נוכח ביורק, ומקורות המידע שלו על מה שהתרחש בתוך מגדל קליפורד הם יהודים ששרדו מן השחיטה הקולקטיבית שם. הוא מספר על הדברים שנשא ר' יום טוב מיואני (Joigny) – איש הלכה מובהק מבעלי התוספות שהובא ליורק מצרפת (ואת זה ידע גם ויליאם) – כדי לעודד את קהילתו למוות על קידוש השם. והנה חלקים מן הדרשה (שלפי הכרוניקאי נישאה כתשובה לשאלה שהופנתה אל הרב): 'ה'... מצווה עלינו למות עתה על תורתך. והנה מותנו כבר עומד בפתח. אלא אם כן אולי ח' אתם חושבים על נטישת התורה הקדושה בעבור חיי שעה, ותבחרו בגורל קשה ממוות... כלומר לחיות כמשומדים בחסדי האויבים... וכיוון שמוטל עלינו להעדיף מוות מפואר על חיי שקר, עלינו לברור לנו את צורת המיתה הקלה והמכובדת ביותר. זאת משום שאם ניפול בידי האויב נמות כרצונם ולנוכח קריאות הבוז שלהם... שהרי ידוע שהרבה מבני עמנו נהגו כך בשעת פורענויות שונות, והעדיפו את צורת הבחירה המכובדת לנו' (J. Jacobs, *The Jews in Angevin* England, London 1893, p. 125). בהמשך מתאר ויליאם את השרפה והשחיטה לפרטיהן ואומר כי היהודים 'פשטו את צוואריהם לקרבן' (שם, עמ' 126; מינטי לא מצאה [בגרמניה] התייחסות נוצרית אל השחיטה כאל 'קרבן' [מינטי (לעיל, הערה 26), עמ' 223]). אשר להסבר של ויליאם למעשה האי-רציונלי כלשונו, הוא אומר: 'אבל מי שקרא את ספר ההיסטוריה של יוספוס על מלחמת היהודים יודע אל נכון... שהשיגעון הזה נמשך מאז ועד היום, כאשר מאורע מעציב מתרחש' (גייקובס [שם], עמ' 127). בהסתמך על הערה זו סבור גייקובס שדברי ר' יום טוב הומצאו על ידי ויליאם ומבוססים על נאום אלעזר בן יאיר אצל יוספוס, שספרו הלטיני מוזכר בכל רשימות הספרים של המנזרים והקתדרלות באנגליה בתקופה זו. יחד עם זאת הוא מסכים שסביר מאוד כי הרב נשא דברים באותו מעמד (שם, עמ' 126 בהערה). אכן יש בדברים משהו מסגנונו של יוספוס (וראה גם: ב"צ דינור, ישראל בגולה, ב, ספר ראשון, 'ירושלים תשכ"ה, עמ' 125 הערה 53), אבל משמעות הדבר היא שהרב נשא דרשה, כפי שמקורותיו היהודיים של ויליאם מסרו לו, בעוד שאת תוכנה יצק הכרוניקאי הנוצרי, וזאת אף על פי שיש להניח שמקורותיו מסרו לו גם את תוכן הדברים. יש לזכור שר' יום טוב, שהיה תלמידו של רבנו תם (א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם, ירושלים תשי"ז,

מבין המקורות על מקרים מאוחרים של שחיטה והתאבדויות נציין שניים. האחד קשור לרדיפות רינדפלייש בשנת 1298. המקונן בקינה 'מה קול הצאן הזה, הסוקר את הקהילות שנפגעו אז, כותב על שחיטת הילדים בידי אמותיהם ועל הרצון למנוע נפילה בידי האויבים: 'ואל יתעוללו בי הערלים בכל מיתה משונה'.<sup>30</sup> המקור האחר עוסק בגזרת המצורעים בצרפת בשנת 1321: 'מסופר עוד כי תפשו ארבעים יהודים ויתנו אותם במשמר, ויהי בראותם כי כלתה אליהם הרעה ויבחרו ביניהם שנים אנשים אשר ידבם לבם לשחוט את אחיהם פן יתעללו בהם הערלים'.<sup>31</sup>

נשוב לצד ההלכתי. זה לשון מדרש בראשית רבה: 'ואך את דמכם וגו' אזהרה לחונק עצמו. יכול כשאל ת"ל אך. יכול כחנניה מישאל ועזריה ת"ל אך',<sup>32</sup> כלומר לשון 'אך' מלמדנו שיש מקרים שהתורה מתירה להתאבד. כמה מקורות אשכנזיים מאזכרים מדרש הלכה זה בהקשר של קידוש השם ומקצתם דנים בו. בראשית המאה השלוש עשרה כותב ר' אברהם בר' עזריאל:

כמ' שאומר בפ' מקום שנהגו (פסחים נג ב), דרש תודוס איש רומי, מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו נפשם לתוך כבשן האש נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים וכו'... ורבי' יצחק מדנפיר הקשה באותה דרשה על פר"ש שפי' מה ראו שלא דרשו וחי בהם, והקשה דהתם פרהסיא הוה ומסקינן לכולי עלמ' בסנהדרין (עד א) חייב למסר עצמו על מצוה קלה. הר' אפרים דלוניר<sup>33</sup> פי'

עמ' 124), ינק ממסורת אשכנז. מה שויליאם קרא אצל יוספוס יכול היה הרב למצוא ב'יוסיפון' (כדאי גם לבחון את האפשרות שבתקופה זו היו יהודים שראו את ספרו של יוספוס). חשובים לענייננו התוכן והביטויים המקרבים את דברי הרב – ואנו טוענים לאותנטיות של רובם – לדברי היהודים במהלך ההחלטה על קידוש השם במגנצא לפי הכרוניקות. הרב קובע שקידוש השם האקטיווי הוא ציווי האל. הוא מסביר כי מדובר כאן ב'חיי שעה' לעומת חיי נצח, מזכיר את החשש מהמרת דת, אך בסופו של דבר המטרה היא לברור 'מיתה קלה' ולא ליפול בידי האויב, שימית כרצונו ומתוך השפלה. לכן נראה לנו אפשרי שכשם שהמעשה ינק מתתנ"ו כך גם הדרשה, שעיקרה הועבר אלינו דרך ויליאם בצורה אמיינה, מקורה (באופן ישיר או עקיף) במעשה קידוש השם במגנצא בזמן מסע הצלב הראשון. בזמן ההגהות הגיע לידי המאמר: S. Bowman, 'Yosippon and Jewish Nationalism', *PAAJR*, 65 (1995), pp. 23–51. המחבר, שעיקר עניינו בהשפעת 'יוסיפון' מסוף המאה התשע עשרה, מבקר כמה מחוקרי תתנ"ו על שאינם נזקקים כלל, ולכל הפחות לא בצורה שיטתית, ליחס החשוב שבין הכרוניקות לבין 'יוסיפון'. הוא גם מעלה השערה בדבר הקשר שבין נאומו של ר' יוס'טוב, תיאורו של ויליאם, 'יוסיפון' ויוספוס, השערה הקרובה לאפשרות הראשונה שהצעתי (שם, עמ' 48–49 הערה 49).

30 ש' ברנפלד, ספר הדמעות, ב, ברלין תרפ"ד, עמ' נז.

31 ר' יוסף הכהן, עמק הבכא, קראקא תרנ"ה, עמ' 78. לדוגמאות נוספות משנת 1389 (פראג) ומשנת 1421 (וינה) ראה: ברנפלד (לעיל, הערה 30), עמ' קסא, קסת. על האירוע הראשון ראה: ר' יוסף הכהן, דברי הימים למלכי צרפת ובית אוטאמאן התוגר, למברג תרי"ט, דף כח ע"ב. על האירוע האחרון ראה: ר' שלמה נ' וירגה, שבט יהודה, מהדורת ע' שוחט, ירושלים תש"ז, עמ' צב, והערת המהדיר בעמ' קצג.

32 בראשית רבה לד, יג (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 324). ראה: גרוסמן (לעיל, הערה 25), עמ' 113. חזן, במסגרת דיונו במקורות האפשריים של קידוש השם בתתנ"ו, מתייחס אל מקור זה כאל 'דברי אגדה'. ראה: חזן (לעיל, הערה 1), עמ' 155.

33 המהדיר מעיר שהכוונה כנראה ללונל.

בפרק מקום שנהגו, מה ראו למסור עצמן במיתה קשה כזו, שהיה להרוג עצמן כששמעו שהגזירה יוצאה ואין עונש בזה, דדרשין במכילת' [הכוונה לבראשית רבה] אך דמכם לנפשותיכם אדרוש, יכול כשאלו שהרג את עצמו, ת"ל אך.<sup>34</sup>

לכאורה כל זה מספק מקור רק להתאבדות, אך ההיגיון האשכנזי הרחיב אותו מ'סברא' (זוהי הבנת רבנו אלחנן את דעתו של רבנו תם) והחיל אותו גם על הריגת תינוקות. ומסברה נוספת של קל וחומר למיתה ואבדן נצחי של הנשמה החילו את ההיתר (או המצווה, לפי מקדשי השם במגנצא) על מניעת המרת דת.<sup>35</sup> הנה הדברים בפי כמה מבעלי התוספות על בראשית ט, ה: 'פירוש, יכול אפילו כמו אלו שמסרו עצמן לקידוש השם שלא יוכל לחבול בעצמו אם הוא ירא שלא יוכל בעצמו לעמוד בנסיון ת"ל אך. כי בשעת השמד יכול למסור עצמו למיתה ולהרוג עצמו. ומכאן מביאין ראיה אותן ששוחטין התינוק בשעת השמד'.<sup>36</sup>

לפי דרכנו נמצא ש'אותן ששוחטין התינוק בשעת השמד' בתקופת בעלי התוספות לא יצרו הסבר והצדקה יש מאין, וכי בדברים אלו דנו כבר בזמן המאורעות. באשר למגנצא יש לזכור שיהודי המקום לא היו הראשונים להתקפות ובמהלך השבועות שחלפו מאז החלו ההתקפות על קהילות היהודים עלו בוודאי הדברים בכל חומרתם ונדונו כל אפשרויות התגובה התאורטיות.<sup>37</sup> יהודי מגנצא, לפחות המשכילים ביניהם, היו מודעים אפוא מן הסתם לצדדים ההלכתיים של הסוגיה. עם זאת ההחלטות הסופיות כיצד לנהוג נפלו ברגע האחרון במצב של מצוקה קשה ולחץ זמן.<sup>38</sup> יש לציין שהנוצרים מכונים בנוסח א' 'אויבים' או 'תועים' (בעיקר כשמעורבים גם המכונים 'עירונים'). בדיקתי העלתה רק חמש פעמים שנעשה שימוש בכינוי 'ערלים'. שלוש פעמים מופיע כינוי זה במסגרת הסיפורים על מגנצא, ופעמיים בסיפורים על

34 ר' אברהם ב"ר עזריאל, ערוגת הבשם, א, מהדורת א"א אורבך, 'ירושלים תרצ"ט, עמ' 222.

35 ראה לדוגמה: ספר חסידים, מהדורת י' ויסטיניצקי, ברלין תרנ"א, סימן רנז, עמ' 84.

36 רבותינו בעלי התוספות על חמשה חומשי תורה, ורשה תרל"ו, עמ' ל. וראה גם חידושי הריטב"א על בבלי, עבודה זרה יח ע"א. סולוביצי'ק מתייחס למקור זה, אך אינו דן במדרש: H. Soloveitchik, 'Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example', *AJS Review*, 2 (1987), p. 210 n. 8. ניתוח היסטורי מפורט של קטע זה בשלמותו יבוא בספרי על תולדות קידוש השם. 37 בח' באייר הייתה ההתקפה הראשונה על שפיירא. ב' באייר – על אנשי קהילת וורמייזא שנשארו בבתייהם, ובכ"ה הותקפו השאר, שמצאו מחסה בחצר ההגמון (ראה: בער [לעיל, הערה 1], עמ' 131). גם שם היו מחזות של קידוש השם אקטיווי, אם כי הדיווחים על קהילה זו קצרים יחסית. גם בוורמייזא הייתה ליהודים שהות של שבוע בין ההתקפות להתכונן ולהגות בשאלה כיצד יגיבו. קידוש השם של קהילת מגנצא היה כאמור בג' בסיוון.

38 ראה: ד' ברגר, 'חקר רבנות אשכנז הקדומה', תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 484, הערה 6. ברגר מציין את מדרש ההלכה על שאול ואת הרחבתו להריגת אחרים אצל מהר"ם מרוטנבורג ובפירוש בעלי התוספות שהבאנו. הוא סבור ש'אנשים אלה לא נאבקו בהבחנה ההלכתית בין המאבד עצמו לדעת לבין השוחט אחרים, ולכן לא הצטרפו להרחיב את תחולת הדרשה התלמודית'. דרשתו של מהר"ם היא חידוש שעליו לא חשבו הראשונים, אבל הם ידעו את המדרש. אין לי ספק שהדילוג מהתאבדות לרצח לא נעלם מהם, אלא שסברתם יצרה את הגשר הנחוץ.

קולוניא (Cologne) וטריוויש (Trier). שלוש פעמים ההקשר הוא החלטה על קידוש השם אקטיווי מחשש מפני מה שהאויב יעולל. רחל, המקריבה את ילדיה בשחיטה, אומרת לחברתה: 'פן יבואו הערלים הללו ויתפשו חיים ויהיו מקויימים בתעתועם'.<sup>39</sup> בחורים בקולוניא החליטו להתאבד – 'ולא יתפשו אותנו הערלים הטמאים הללו ויטמאו אותנו בעל כרחינו'.<sup>40</sup> ובטריוויש התחזתה נערה להיות מתה, ולכן 'לא רצו לנגוע בה הערלים', ובסופו של דבר התאבדה עם דודתה בקפיצה מעל הגשר אל המים.<sup>41</sup> במקרה הראשון יש שימוש ברור בדברי שאול: 'פן יבואו הערלים האלה ודקר/ני והתעללו בי'. אמנם אין החשש הזה, היינו אין חשש להתעללות פיזית, אך אין בכך קושי מבחינתנו. עובדה היא שהייתה מודעות למעשה ההתאבדות של שאול, שאת סיפור מפלתו ומותו ראו כזהה לאסונם שלהם. הכינוי 'ערלים' מופיע עוד כאשר מסופר על התעללות הנוצרים בספר תורה: 'ואיך עתה נפלה ביד אלו הערלים הטמאים',<sup>42</sup> וכן בדברי הסיכום על מה שעלה בגורל הנהרגים בחדרי הארמון במגנצא: 'באו עליהם הערלים לפשט החללים'.<sup>43</sup> אף כאן המקור המקראי הוא מפרשיית מותו של שאול: 'ויהי ממחרת ויבאו פלשתים לפשט את החללים' (שמואל א לא, ח). יש לציין בהקשר זה גם את סופו של ר' קלונימוס הפרנס, מצביאם של לוחמי מגנצא, שלפי שמועה אחת 'לקח את חרבו ונעץ בארץ ונפל עליה ויתקעה בבטנו', היינו הוא בחר לעצמו מות גיבורים מכובד לפי מופת שאול המלך – כך לפחות ניתן לשחזר את ראייתו של הכרוניקאי.<sup>44</sup>

לצד סיפור מותו של שאול בספר שמואל ומדרש ההלכה היה עוד מקור שיכול היה לשמש ליהודי מגנצא השראה להתאבדות על פי הדוגמה שהציב מלך ישראל. על פי ספר 'יוסיפון', לוחמיו של יוסף המסתתרים אתו במערה ומנסים לשכנעו להתאבד עמם מביאים ראיות לדרכם מן המקרא: 'ואיה מלכינו שאול ויהונתן בנו אשר נלחמו בעד עם ה' וימותו על ה' ועל עמו, הלא יכול שאול לחיות ולהמלט ולא חפץ בחיים כי אם בחר מות מחיים כאשר ראה כי נגף עמו במלחמה, על כן לא נפרד מאחיו גם הוא גם יהונתן בנו הנאהבים והנעימים'. ומיד בהמשך: 'ואיה התורה הקדושה הצפונה בלבבך, הלא אתה כהן ומשוח אשר למדתנו את התורה, איך נוכל לאהוב את אלהינו בכל לבבינו ובכל נפשנו אם לא נמות על בריתו עם עבדיו הנהרגים על שמו. הלא

39 הברמן, עמ' לד.

40 שם, עמ' מה.

41 שם, עמ' נו.

42 שם, עמ' לט.

43 שם, שם.

44 ניסיונו להראות כי מות שאול המלך בהר הגלבוע היה בתודעת מקדשי השם משתלב היטב בשיטתו של ח"ה בן-ששון, שהדגיש באופן כללי את מוטיב מלחמת הקודש שבסיפורי קידוש השם בתנ"ך, ואף עמד על סיפור מותו של ר' קלונימוס. ראה: ח"ה בן-ששון, 'למגמות הכרונוגרפיה היהודית של ימי הביניים', היסטוריונים ואסכולות היסטוריות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 43-45. אמנם הוא מדבר על נקודת המבט של המספרים, אך דעתנו היא שאין פער גדול בין האווירה ששררה אצל מקדשי השם במציאות לבין זו המשתקפת מרוב הסיפורים שבכרוניקות.

אתה העדותה בנו פעמים רבות לאמר כי כל האיש אשר ימות במלחמה על ה' ועל עמו ועל תורתו יהיה בגורל חלק ה' ללכת אל האור הגדול לבלתי ראות את החשך המחשיך.<sup>45</sup> כבר ציינו לעיל כי הביטוי 'המאור הגדול', שהוא ייחודי ל'יוסיפון', מופיע בכרוניקות בכלל – כפי שהעלה בער – ובקטע שלנו בפרט.<sup>46</sup>

יש בדברינו להבהיר כמה שיבוצים מקראיים בפיוטים שנכתבו בעקבות גזרות תתנ"ז. הפיוט הידוע של ר' קלונימוס בר' יהודה 'מי יתן ראשי מים', שנתחבר אמנם לדעתנו כקינה לתשעה באב,<sup>47</sup> עוסק כולו בחורבן תתנ"ז, והפייטן מסביר: 'כי שקולה הריגתם להתאבל ולהתעפרה כשרפת בית אלהינו', אלא שהתלמוד מורה שאין להוסיף ימי אבל.<sup>48</sup> אחרי כל מחרוזת בא שם הרפרן 'על בית ישראל ועל עם ה' כי נפלו בחרב', ומקורה באבל שלאחר מות שאול: 'ויספרו ויבכו ויצמו עד הערב על שאול ועל יהונתן בנו ועל עם ה' ועל בית ישראל כי נפלו בחרב' (שמואל ב א, יב).

בכרוניקה א, בפיוטים ובתפילת 'אב הרחמים' שנתחברה לזכר ההרוגים חוזר הביטוי (או חלקו) 'הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו מנשרים קלו מאריות גברו'.<sup>49</sup> גם שיבוץ זה מקורו בקינה על שאול ויהונתן, המוזכרים בתחילת הפסוק (שמואל ב א, כג). למען הסר כל ספק נדגיש שאין כוונתנו ללמוד מכל שיבוץ מפרשיית מות שאול – ובייחוד במסגרת פיוטים – כי התכוונו לרמוז למקור ההלכתי שעמד לנגד עיניהם של מקדשי השם. אך ניתן לדעתנו ללמוד ממקורות אלה שמקרה שאול עמד לנגד עיניהם, ולא כמופת שלילי. לעומת זאת כאשר משתמשים החכמים מחברי תפילת 'אב הרחמים' בביטוי 'מנשרים קלו מאריות גברו' הם מסבירים את כוונתם בפירוש: 'לעשות רצון קונם וחפץ צורם', היינו לבצע את המעשה האכזרי של קידוש השם האקטיווי, וכך ראו גם את מעשה ההתאבדות של שאול. ובמסגרת ספרותית שונה זו

45 ספר יוסיפון, א, מהדורת ד' פלוסר, ירושלים תשמ"א, עמ' 312. בער משער ש'יוסיפון' זכר את מדרש בראשית רבה על התאבדות שאול. ראה: בער (לעיל, הערה 24), עמ' 198.

46 בער וגרוסמן סבורים שלספר 'יוסיפון' הייתה השפעה על מקדשי השם בתתנ"ז. ראה: בער (לעיל, הערה 24); גרוסמן (לעיל, הערה 25). סולוביצ'יק, העוסק בעיקר בעמדותיהם של בעלי התוספות, איננו מתייחס לכך כלל. חזן מזכיר את סיפור מצדה ב'יוסיפון', אך איננו מייחס לו השפעה על התנהגות היהודים בתתנ"ז. לדידו ניתן לדבר רק על השפעה ספרותית-סגנונית של 'יוסיפון' על הכרוניקות. ראה: חזן (לעיל, הערה 1), עמ' 327, הערה 33. במקום אחר לעומת זאת הוא מסכים כי 'הסמלים רבי העצמה' שבכרוניקות מקורם בחוגי מקדשי השם עצמם. ראה: שם, עמ' 116. לאור זאת קשה להבין מדוע הוא נסוג מן המסקנה המתבקשת, שאליה מגיעים בער וגרוסמן. גם בנאומו של אלעזר במצדה, לפי הגרסה בספר 'יוסיפון', אנו מוצאים: 'ונמות על ה' בגבורתנו, ולא נאסר בזיקים ובכלי ברזל כעבדים ביד הערלים' ('יוסיפון' [לעיל, הערה 45], עמ' 429-430, וכן שם, עמ' 427). גם המוטיב של השחיטה כקרבן וכן חיי שעה לעומת חיי נצח נמצאים שם.

47 סדר הקינות לתשעה באב לפי מנהג פולין, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ז, עמ' צו, שורה 46.

48 שם, שורות 56-60.

49 בכרוניקה: הברמן, עמ' כט, מה. בין הפייטנים השתמש בפסוק זה ר' קלונימוס בר' יהודה. ראה: 'מי יתן ראשי מים', סדר הקינות (לעיל, הערה 47), עמ' צה, שורה 43 (השיבוץ מופיע שם בהקשר של קידוש השם במגנצא); 'את הקול קול יעקב נוהם', מחזור לימים הנוראים, ב: יום כפור, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ל, עמ' 674, שורה 17.



של התפילה אנו סבורים שיש להתייחס לכל מילה, ציטוט ושיבוץ בהנחה כי נבחרו מתוך כובד ראש ושיקול דעת, ולא מתוך אסוציאציה מקרית.

נחזור לחצר ההגמון במגנצא. סגנון הכרוניקות מצליח להמחיש בצורה נאמנה את האווירה המתוחה ששררה בין היהודים בחצר. בשלב השלישי הובילה אווירה זו את המתכנסים להחלטה על התנהגות סולידרית, שגבלה בהיסטריה קבוצתית: 'ואז צעקו כולם בקול גדול לאמר כאחד: מעתה אין לנו לעכב יותר, כי האויבים כבר באים עלינו. נלך במהרה נעשה ונקריב עצמינו קרבן לפני ה'. וכל מי שיש לו מאכלת...'. באספה זו לא נשמעו דעות של יחידים ולא היה מקום לדעות כאלה. הכול, או כך נדמה היה, צעקו בקול רם כדי לעודד ולהתעודד. ההמשך הישיר לקריאה הנלהבת לקידוש השם בשחיטה עצמית בא בקטע החמישי, שבו מתוארת בקווים כלליים ההוצאה לפועל של השחיטה בחדרים.

אבל בין שני הקטעים ישנו הקטע הרביעי – הסצנה של מקדשי השם הפסיוויים בחצר. מדובר באנשים, וביניהם ר' יצחק בר' משה 'עוקר הרים', שהתעטפו בטליתותיהם וחיכו בחצר למות בחרב האויב. בעצם הם פעלו לפי ההחלטה המקורית בקטע השני. הכרוניקאי מסביר שהם רצו 'למהר לעשות רצון קונם, ולא רצו לברוח תוך החדרה לחיות חיי שעה, כי מאהבה קיבלו עליהם דין שמים'. נדמה שהסבר זה מופרך. מבחינה הלכתית היה עליהם לעשות כל שביכולתם להמשיך לחיות עד הרגע האחרון, והגם שחרב חדה כמעט הייתה מונחת כבר על צוואריהם, אסור היה להם להתייאש מן הרחמים. מובן שהתופעה של כמיהה לקדש את השם מתגברת על כל שיקול אחר, ונמצא מקרים כאלה בכמה וכמה מקומות בכרוניקות. אך לא סביר להניח שזה היה השיקול של ר' יצחק בר' משה 'עוקר הרים'. מן הראוי היה גם שיישאר עם הציבור כולו ויעודד אותו. יתר על כן, לפי זה כל שאר הציבור – שהגיע לרמה דתית של הקרבת כל היקר לו על קידוש השם – כאילו ברח לחדרים כדי להרוויח זמן, ואינו במדרגת הקבוצה הפסיווית. הדבר עומד גם בניגוד להצגת ההחלטה האמיצה של הקהל כולו לקדש את השם בדרך של הקרבת קרבן כשיא האירוע.<sup>50</sup>

כדי להבין את דרך חשיבתם של מקדשי השם בחצר עלינו להביא בחשבון רסיס מידע נוסף. כפי שהערנו לעיל סיפור המאורעות במגנצא איננו מסודר, בלשון המעטה. בחלק שבא מאוחר יותר בנוסח א, ואשר מוקדש לסיפורים ספציפיים של קידוש השם, אנו מוצאים שוב התייחסות לקבוצה זו: 'אז היו רבנו יצחק ב"ר משה ושאר הרבנים

50 אפשר היה להעלות השערה אחרת, והיא שר' יצחק וחבורתו ניסו לעכב בדרך זו את האויבים כדי לאפשר לשאר הציבור להתכונן לשחיטה בחדרים. אך אין שום רמז בכרוניקה לרעיון כזה, אף על פי שהוא חיובי מבחינת מהלך העניינים. לעניין בדיקת הסכינים, המוזכר בשלב הקודם, נראה שגם לו מקור אצל חז"ל: 'ויקח אל האיל וגו', שם הבטיחו הקב"ה שעת שיעלו בניו עולות שיקבלם מיד. אמרו חכמים ז"ל אילולי שנתעכב אברהם לבדוק הסכין היה נשחט יצחק אבל נתעכב לבדוק הסכין מיד נכמרו רחמיו של הקב"ה על יצחק... ומנין שבדק הסכין שנאמר, ויקח את המאכלת, חשובות אותיות ויקח את המאכלת ותמצא י"ב כמנין הבדיקות שעושין לסכין אברהם ואטופרא ואתלת רותא' (תנחומא צו יג).



והחשובים עמו, והיו יושבים בחצר ההגמון ובוכים וצוארם פשוט והיו אומרים: מתי יבא השודד ונקבל עלינו דין שמים, וכבר ערכנו עקידות ועשינו מזבחות על שמו.<sup>51</sup> אנו למדים מתוספת זו שלא רק ר' יצחק היה שם, אלא גם 'שאר הרבנים והחשובים'. התמונה מתחילה להתבהר. מדובר כאן בקבוצת עילית של המנהיגות הרוחנית של הקהילה, שלא עלתה לחדרים. לדעתנו מדובר כאן באידאולוגיה מרטירולוגית ולא בהסברים מסוג זה שנותן לנו הכרוניקאי. נראה שבהתנהגותם הם נותנים ביטוי הלכה למעשה לעמדתם בסוגיה הלכתית שעמדה על הפרק: מעשי קידוש השם האקטיווי שעליהם הוחלט, ושעמדו להתבצע, לא היו בגדר קיום מצווה מן המובחר. אין בכוונתנו לטעון כאן שהם התנגדו לכך, ועל אחת כמה וכמה אין אנו מתכוונים להכליל בכך את עמדת כל גדולי אותו הדור שבקהילות מקדשות השם. הם לא מחו, וראו בכך מעשה חיובי, אך לא אידאלי. בין שתי העמדות הקיצוניות – שלילת המעשה מצד אחד והעלאתו לדרגה של קיום המצווה בדרך שאין למעלה הימנה מצד שני, מצויה עמדה זו; המחזיקים בה לא שללו את המעשה – ולכן לא נשמע קול מחאתם בפומבי בעת האספה בחצר – ואולי סברו כי זו דרך נאותה לציבור ככלל, אך למהדרין מבחינה הלכתית ראוי לקיים את קידוש השם באופן המסורתי של מקדשי השם החל בחנניה מישאל ועזריה וכלה בעשרת הרוגי מלכות.<sup>52</sup>

- 51 הברמן, עמ' לג. הסיפור שלפני כן על רבנו מנחם בר' יהודה (הברמן איחד את שניהם בקטע אחד) אין מקומו כאן על פי הסידור הכרונולוגי של המאורעות על ידי בער. בער תיקן בצדק את השם לרבנו מנחם ב"ר דוד. לפי כרוניקה ג' והממורבך הוא מופיע אחרי הקינה המסכמת את קידוש השם הכללי, ואף על פי כן אין הוא פותח את קבוצת הסיפורים על היחידים. רק אחרי קטע זה כותב הכרוניקאי: 'ועתה אגידה ואספרה נפלאות גדולות שנעשו בו ביום מאלו הצדיקים'. ברור כי קטע זה אין מקומו כאן. פתרונו של בער שהכרוניקה המקורית הייתה מונחת לפניו 'קרעים קרעים' יכול להסביר את הטעות במיקום הסיפור על ר' מנחם, אך לא את החזרה לרבנו יצחק בר' משה ולא את התוספת והשינויים שבסיפור. ראה: בער (לעיל, הערה 1), עמ' 132 והערה 27. שורש העניין, כך נראה לנו – אף על פי שאין זה פתרון מושלם – הוא שלפני כרוניקאי זה עמד מקור נוסף. בספר גימטריאות' של ר' אלעזר מוורמייזא נמצא קטע המתייחס ככל הנראה לאירוע קידוש השם שלפנינו: 'רב גדול שבמגנצא בגזירה נתעטף בטליתו ואמ' ממני תראו וכן תעשו וישב וקרא ק"ש ונהרג כשפשט צוארו בה' אלהינו ה' אחד' (ערוגת הבשם [לעיל, הערה 34], ד, תשכ"ג, עמ' 183). בעוד אורבך מזהה את הרב הגדול כר' מנחם, שלפי הכרוניקה דיבר בדרשתו באותו מעמד על אמירת קריאת שמע, לנו נראה שמדובר ברבנו יצחק בר' משה, וצ"ע. בכל מקרה סביר להניח שגם ר' מנחם היה מאותה קבוצת מקדשי השם.
- 52 על מסורת זו ביהדות אשכנז בהמשך ימי הביניים ארחיב את הדיבור בספרי על תולדות קידוש השם. במקום אחר ניסינו להראות שזו הייתה עמדתם של רבני דור גירוש ספרד כשניצבו מול גזרות השמד בפורטוגל, ראה: א' גרום, 'התסמונת האשכנזית של קידוש השם בפורטוגל 1497', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 90-95. מובן שיש אפשרות להבחין בין הריגה על מנת למנוע מוות של ייסורים בידי גויים, כמו במקרה דנן, לבין מקרה של מניעת המרת דת בדרך זו. נזכיר שהמקרה של שאול מדבר לפי פשוטו על מניעת ייסורים ומוות בידי גויים – הגם שהיו שהסבירו את מעשהו אף בחשש שיאלצו אותו להמיר את דתו – ובעניין זה קיימת הדעה ש'שאל של ברשות חכמים עשה'. מתשובת מהר"ם מרוטנבורג נראה שהייתה אפשרות תאורטית ללמד חובה על קידוש ה' אקטיווי ממקרה שאול, מתוך כך שדוד המלך הרג את הנער העמלקי. ראה: מהר"ם מרוטנבורג, תשובות, פסקים ומנהגים, ב, מהדורת י"ז כהנא, ירושלים תש"ך, עמ' נד. פשוטה של השאלה מראה כי הגורם להריגת בני המשפחה בידי האב לא היה סכנת ההמרה אלא המוות בידי האויבים: 'יהודי אחד שאל את מהר"ם שיחיה, אם

קידוש השם במגנצא בקינה 'החרישו ממני ואדברה'<sup>53</sup>

בחקר האלמנטים ההיסטוריים שבפיוטים יש קודם כול לנסות ולזהות את הרקע המציאותי הקונקרטי שעליו בנה הפייטן את בניינו, אם אכן יש רקע כזה לפיוט. לאחר זיהוי האירוע יהיה עלינו לחפש את קו הגבול שעד אליו התכוון המחבר לנהוג ככרוניקאי, היינו למסור פרטים כפי שקרו. לאחר חצייתו של קו דמיוני זה אין לראות בו אלא פייטן נטול זיקה היסטורית-קונקרטית, המתנה את צרות ישראל ומקונן עליהן. בחלק זה לא ניתן יהיה לתפוס אותו ב'טעויות', כשם שלא נוכל ללמוד ממנו מה שלא התכוון לכלול ביצירתו. אם יתברר כי בפיוט זה או אחר מצוי חומר היסטורי, יהיה צורך לבדוק את הפיוטים כדי לראות מהיכן ינקו מחבריהם.

הקינה האנונימית 'החרישו ממני ואדברה' מתחילה בדברים כלליים המבוססים על שיבוצים מרובים ממגילת איכה, אך משורה 12 מפורטות בה צרותיה של קהילה מסוימת ללא ציון שמה או תאריך האירוע. כל המצוי בכרוניקות יזהה מיד כי מדובר בגזרות תתנ"ו ובאופן ספציפי בקהילת מגנצא. הדעת נותנת שמחבר הקינה כתבה מיד לאחר המאורע, ושנמעניו הבינו בנקל במה מדובר. רמז ברור להיות הפייטן ממגנצא נמצא בפתיחת הקינה, באמרו: 'דברי שאגותי יתכו כִּימָה / סְפִדִי על עדתי אשר נתנה לשמה'. על סמיכות הכתיבה לתתנ"ו יעידו גם שורות הסיום, שבהן מקונן הפייטן על אבדן לומדי התורה:

תורה תורה חגרי שק והתפלשי באפרים / אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים  
על תופשי משוטיך ופורשי מכמורים / מלחך וחובליך במים אדירים  
עורבי מערבך מישרי הדורים / מפענחי צפוניך ומגלי מסתורים  
מי יקצה בגבעות ומי יסתת בהרים / מי יפרק הויות ומי יתרץ שברים  
מי יפליא נזירות ומי יערוך נדרים / מי ישדד מעמקיך וחתו אכרים  
ומי ילחום מלחמתך וישוב לשערים / כלי מלחמה אבדו ונפלו גבורים  
אשריהם משכילים כרקיע זוהרים / במנוחות שלום נחו ישרים.<sup>54</sup>

צריך כפרה על ששחט אשתו וד' בניו ביום הרג רב בקופלינש עיר הדמים, כי כך ביקשוהו יען ראו כי יצא הקצף מלפני ה' והתחילו האויבים להרוג בני אל חי הנהרגים על קידוש ה'.

53 סדר הקינות (לעיל, הערה 47), עמ' פה-פח.

54 שם, שורות 33-39. יש להוסיף קינה זו לרשימתו של גרוסמן ולדבריו על נושא זה. ראה: גרוסמן (לעיל, הערה 25), עמ' 102, 104-105. כמו כן נשמטה מן הרשימה קינתו המפורסמת של ר' קלונימוס בר' יהודה 'אמרתי שעו מני', שגרוסמן עצמו מצטט אותה (שם, עמ' 115). על אלה יש להוסיף שתי סליחות שפורסמו לא מכבר: 'אזעק חמס' ו'קראתיך איום'. ראה: ד' גולדשמידט, לקט פיוטי סליחות, ב, הגיה א' פרנקל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 529, 544-545. כמו כן יש לתקן את הייחוס המוטעה של הקינה 'אלהים על דמי לדמי', שהשתרש במחקר (שם, עמ' 102 הערה 7, 103 הערה 9; הברמן, עמ' סט). הפייטן 'שלמה הקטן' חתם את שמו בסופה. גם הקינה 'אוי לי על שברי' לר' יעקב בר' יצחק הלוי נכתבה על גזרות תתנ"ו, ובמיוחד על המאורעות בוורמייזא. ראה: P. de Haas, *Ungedruckte Stücke aus den Breslauer deutschen Machzor-Handschriften*, Berlin 1906, pp. 32-34.

אריכות הדברים מעידה על מודעות עמוקה לדור של תלמידי חכמים שאבד, ושחסרונו מורגש לכל מי שהכיר את הקהילה כמרכז תורני. דבר זה נכון לדור הראשון שלאחר תתנ"ו במגנצא.<sup>55</sup>

טבלה משווה תעמיד אותנו על הזיקה של הקינה לאירועים במגנצא ועל יחסה לכרוניקה א.

פיוט

1. אראלים צאו וצעקו מרה<sup>56</sup>
2. נתועדו בפרישות ובטהרה / לקדש שם הגדול והנורא
3. איש את אחיו חזקו בעזרה / לְדַבֵּק <בו> ביראה טהורה<sup>57</sup>
4. ואלימו דברו באמירה / לא זכינו לגדלכם לתורה / נקריבכם כעולה והקטרה.
5. נזכה עמכם לאורה / הצפונה מעין כל ועלומה.
6. אז הסכימו גדולים וקטנים / לקבל באהבה דין שוכן מעונים.<sup>58</sup>

כרוניקה א

1. על אחת הרעיש העולם, אשר נעקדה בהר המוריה, שנאמר 'הן אראלים צעקו וכו'.<sup>59</sup>
2. אותו יום הופרשו קהל מעגנצא, חסידי עליון, בקדושה ובטהרה וכו'.<sup>60</sup> (כאן יש רק זהות בלשון, לא בעניין. הפיוט מרמז לאירוע ממשי: ההתכנסות בחצר הארמון).
3. ואמרו זה לזה: נתחזק ונסבול עול היראה הקדושה וכו'.<sup>61</sup>
4. ובכו עליהם ועל חייהם וכו'.
5. ונהיה חיים וקיימים, נפשותינו בגן עדן באיספקלריא המאירה הגדולה [כרוניקה ג: של המאור הגדול] לעולמי עד.
6. והצדיקו עליהם דין שמים.<sup>62</sup>

עד כאן יש בפיוט רק סטייה בולטת אחת מן הכרוניקה, והיא שיחת ההורים עם ילדיהם. אם לא ידע על פרט זה מפי מי שהיה שם, זהו בוודאי פיתוח של הנאמר בשורה 4 בכרוניקה, פיתוח שהוא פרי דמיונו של הפייטן. עם זאת אין צורך בדמיון פורה מדי בשביל להבין שזהו בדיוק מה שהסבירו הורים לילדיהם, שהיו נוכחים באותו מעמד. בכל אופן בוודאי אין צורך לחפש אחר מקור כתוב לדברים. לא כן בשורות הבאות, המתארות את מעשי קידוש השם, ואשר בחלקן יש גרסה שונה של מהלך העניינים:

- 55 גרוסמן (לעיל, הערה 25), עמ' 104.
- 56 סדר הקינות (לעיל, הערה 47), עמ' פו, שורה 12.
- 57 שם, שורות 15-16.
- 58 שם, שורות 19-22.
- 59 הברמן, עמ' לב.
- 60 שם, עמ' בט.
- 61 שם, עמ' לא. ובהקשר של חבורת הלוחמים שיצאה לקדם את פני האויב בשער נאמר: 'ודבקו בבוראם' (שם, עמ' ל).
- 62 שם, עמ' לא.

וזקנים דשנים ורעננים / הם היו תחלה נדונים  
 ויצאו לקראתם עזי פנים / ונהרגו המונים המונים  
 ונתערבו פדרים עם פרשדונים / והאבות אשר היו רחמנים  
 נהפכו לאכזר כיענים / והפיסו על אבות ועל בנים  
 ומי שגורל עלה לו ראשונים / הוא נשחט בחלפות וסכנים  
 ובחורים עלי תולע אמונים / הם לחכו עפר כתנינים  
 והכלות לבושות שנים / מעלפות בזרועות חתנים  
 מנתחות בחרב וכידונים.<sup>63</sup>

השורה הראשונה מכוונת לחבורתו של ר' יצחק בר' משה. 'ויצאו לקראתם עזי פנים' יכול לתאר את חבורת הלוחמים בראשות ר' קלונימוס, שיצאו לקראת האויב ואכן נפלו בהמוניהם. הכרוניקאי הנוצרי מעמיד את מספר היהודים שנהרגו בקרב על 700.<sup>64</sup> מבחינה זו הסדר בפיוט הפוך, אם כי גם בכרוניקה נאמר שחלק מן החכמים שישבו בחצר נהרגו קודם לקריסת כוח המגינים: 'וישליכו עליהם האויבים אבנים וחיצים ולא חששו לנוס, ויכו כל אותם אשר מצאו אותם שם מכת חרב והרג ואבדן', כלומר חציו של המשפט מתאר מצב שהיה לפני הכיבוש הסופי של החצר, ואילו סופו מתייחס להריגתם של המגינים מטווח קצר. בניגוד לכרוניקאי אין הפייטן טורח להסביר מדוע הזקנים 'היו תחלה נדונים'. עד כאן אין אפוא הבדל גרסאות משמעותי בין הכרוניקה לפיוט, כי ככלל אין מקום לפלפול היסטוריוגרפי בדבריו של פייטן.

השורות הבאות מתייחסות לקידוש השם האקטיווי, וכאן מתואר תהליך שאינו ידוע לנו משום מקור אחר. הפייטן מספר על גורל שהופל לגבי סדר השחיטה: 'והפיסו על אבות ועל בנים / ומי שגורל עלה לו ראשונים / הוא נשחט בחלפות וסכנים'. הגם שבסיפור עשרת הרוגי מלכות ישנו מוטיב דומה, שלפיו רבן שמעון בן גמליאל נפל בגורלו להיהרג ראשון, אין לטעון שהתיאור בפיוט נשען על מקור זה, וכי איננו משקף את המציאות במגנצא. אמנם אין לדעת אם הייתה לפייטן ידיעה על חלק מן הנשחטים שנהגו כך, אך הדעת נותנת שהיה לו מקור ספרותי נוסף, שונה במקצת מן המקור שעמד ביסוד הכרוניקות שבידינו. זה יסביר גם את העובדה המתמיהה שאין בפיוט אזכור של הנשים ואפילו ברמז. הרי הפייטן יכול היה להיות דרמטי הרבה יותר אילו דיבר על שחיטת תינוקות עוללי טיפוחים בידי אמותיהם וכדומה, כפי שנהגו בכרוניקות ובפיוטים אחרים. יתר על כן, הגרסה בכרוניקות שלפנינו מדגישה את מקומן המרכזי של הנשים בביצוע מעשי קידוש השם האקטיווי בחדרים בצורה כה בולטת, ואפילו דומיננטית, עד שניתן לומר כמעט בוודאות שכל מי שמתעלם מכך

63 סדר הקינות (לעיל, הערה 47), עמ' פז, שורות 23-30.

64 חזן (לעיל, הערה 1), עמ' 70. 'עזי פנים' לא נאמר על המתקיפים שנכנסו לחצר, אם כי ביטוי זה מתייחס בספרות תנ"י בעיקר אל האויבים.

מקור זה לא עמד לנגד עיניו. להלן ננסה להראות כי גם פיוטים אחרים ייתכן מאוד שינקו ממקורות נוספים.<sup>65</sup>

### מעשה רחל בכרוניקות ובפיוט

כמעט כל מי שנגע בסיפורי קידוש השם בכרוניקות טרח לקבוע כי זהו הסיפור המזעזע מכולם. המעשה קרה באחד מחדרי ארמון הבישוף במגנצא. רחל בת ר' יצחק ב"ר אשר הקריבה שם במו ידיה את שני בניה ושתי בנותיה. המספר בכרוניקה א ממחיש את גדלות מסירותה לצו הדתי בתארו את רגשות האימהות שלה, שהיא כובשת במאמץ בלתי אנושי כמעט. עם סיום המעשה היא צונחת באפיסת כוחות נפשית. רק אז היא מרשה לרגשות האם הטבעיים שלה לעלות אל פני השטח, מקוננת על ילדיה ומחכה לאויבים שיבואו ויביאו עליה את הסוף המיוחל.

לסיפור זה גרסה נוספת בכרוניקה ג; יש שם כמה שינויים משמעותיים, חסרים בה פרטים רבים המעשירים את גרסתה של כרוניקה א, ובה בעת הופכים אותה לבעייתית ביותר. ואם לא די בכך הרי התוספות והשינויים שבכרוניקה א נמצאים בצורה פיוטית בקינה המפורסמת של ר' קלונימוס בר' יהודה 'אמרתי שעו מני'.<sup>66</sup>

להלן חלקי הסיפור שאינם מופיעים בכרוניקה ג אך יש להם מקבילות בפיוט, והם מובאים בהדגשה:

**מי ראה ומי שמע** מה שעשתה זאת הצדקת אשה החסידה מרת רחל הבחורה בת ר' יצחק ב"ר אשר אשת ר' יהודה... ויהי כאשר ראתה אם הבנים את המאכלת, ותצעק צעקה גדולה ומרה... ותקח האשה את הנער ותשחוט אותו, והוא היה קטון ונעים מאד. והאם היתה פורסת בתי ידים שלה לקבל דמים, **וקיבלה בכנפיה הדם תמור מזרק דם**... והיו לה עדיין שתי בנות, בילא ומדרונא, **נוות בית בתולות היפות**, בנות ר' יהודה בעלה, ולקחו הנערות **המאכלת וחידדות** שלא תהיה פגומה **ופשטו צוארן** וזבחה אותן... ויהי כאשר ראו [האויבים] הילדים והנם שחוטים ויכוה ויהרגו עליהם, **ופרחה רחה ונפשה השלימה**... ועליהם נאמר **אם הבנים שמחה**. **והאב צווח בבכי וללה** כאשר ראה במיתת ארבעת בניו, יפי תואר ויפי מראה, **והלך והפיל עצמו בחרבו שבידו**, ויצאו

65 לרשימת הפיוטים המתרכזים במגנצא יש להוסיף את 'אדברה בצר רוחי'. המחבר מזכיר את שמותיהם של קלונימוס, שעמד בראש הלוחמים, ור' יצחק ש'פשט צוארו ונהרג תחלה. ניכר שהוא משתמש בביטויים שאולים בעיקר מנוסח א. ראה: ח' שירמן, 'קינות על הגזרות בארץ ישראל, אפריקה, ספרד, אשכנז וצרפת', קובץ על יד, ס"ח ג [יג] (ת"ש), עמ' כט-לא; הברמן, עמ' סא-סב.

66 סדר הקינות (לעיל, הערה 47), עמ' קו-קט. לקינה זו הייתה השפעה רבה על תולדות הסוגה הספרותית הזו במאות הבאות.

מעיו והוא מתגולל בדם בתוך המסילה עם ההרוגים המתגוללים והמפרכסים בדמם.<sup>67</sup>

הפיוט מתחיל בשורות קינה כלליות וממשיך בתיאור מטרות האויב, שרצה להכחיד את שם ישראל או להכריחם להמיר את דתם. בעברו לשימוש בגוף ראשון מוסר הפייטן שהרבה נהרגו מאחר ש'טנף צחנתם מאנתי בם להשתתף / השמידו גבורי כלם בחתף'.<sup>68</sup> בדברים אלה כוונתו למי שניסו להילחם באויבים. לקראת סוף הקינה יחזור לקונן בגוף ראשון ויחתום בתפילה ארוכה לנקמה ובבקשה להחיש את הגאולה.<sup>69</sup> בשורות הנוגעות לענייננו הוא חוזר לתאר בגוף שלישי מחזות שונים של קידוש השם (כדי להקל את העיון נמספר את המחרוזות):

- 1 יחד לטבח הובלו כטלאים וגדיים / בנות מחטבות משבצות עדי עדיים / גמולי מחלב עתיקי משדים:
- 2 כבש רחמיו האב לזבוח / ילדיו כהקריב כְּכָרִים לטבוח / הכין לבניו מטבח:
- 3 לאמותם נואמים הננו נשחטים ונטבחים / כהקדישום לטבח והתיקום לאֲבָחִים / נשים פרים עללי טפחים:
- 4 מי ישמע ולא ידמע / הבן נשחט והאב קורא את שמע / מי ראה כזאת מי שמע:
- 5 נות בית היפה בתולת בת יהודה / צוארה פשטה ומאכלת השחיזה וחדדה / עין ראתה ותעידה:
- 6 סגפה האם ופרחה רוחה / ונפשה השלימה לטבח ארוחה כאֲרָחָה / אם הבנים שמחה:
- 7 עלצו בנות כנוסות וארושות / לאבחת חרב לקדם דצות וששות / דמם על צחיח סלע לבלתי הכסות:
- 8 פונה האב בבכי ויללה / עצמו על חרבו לדקור ולהפילה / והוא מתגולל בתוך המסלה:
- 9 צדקה דינה פוריה בהקריבה ענפיה / ותמור מזרק דם קבלה בכנפיה / תתיפח תפרש כפיה:<sup>70</sup>

שני חוקרים התייחסו לקשר שבין הפיוט לכרוניקה. זנה הקדיש לכך ניתוח מפורט, ובו הגיע למסקנה שהכרוניקאי השתמש בכרוניקה האנונימית והשלים את התוספות

67 הברמן, עמ' לד.

68 סדר הקינות (לעיל, הערה 47), עמ' קו, שורה 17.

69 הקינה בגוף ראשון: שם, שורות 37-46; התפילה: שם, שורות 47-69.

70 שם, שורות 19-36.



מתוך הפיוט.<sup>71</sup> בער לעומת זאת טען שהפייטן למד על הסיפור המורחב מתוך הכרוניקה, שהרי הפיוט בפני עצמו הוא סתום וסתמי.<sup>72</sup> רוב טיעוניו של זנה מוצקים. הוא מראה כי הכרוניקה האנונימית מוסרת תיאור הגיוני יותר, וסבור שבנוסח א נוצר בלבול רב עקב שימוש מילולי בקינה בניגוד לרוחה הפיוטית. לדוגמה תפקיד האב, שנפקד מנוסח ג, איננו הגיוני. היכן היה בזמן שחיטת ילדיו? ואם כי טענה זו של זנה איננה חזקה, כי ייתכן שהאב היה עם אלה שנלחמו באויבים בשער, הרי העובדה שלא נמנה עם משפחתו בממורבוך מצביעה כנראה על כך שאבי הילדים כלל לא היה באותו אירוע. טעותו של עורך כרוניקה א נובעת מקונקרטיזציה של מחרוזת 8. על חוסר הבנה בסיסית זו אומר זנה: 'כל מי שטעם הפיוט לא זר לו מרגיש ש"האב" בסליחת קלונימוס הוא שם הסוג, כלומר האב הנזכר למעלה ששוחט את בנו [מחרוזת 4] ואח"כ הורג את עצמו'.<sup>73</sup> את הביטוי 'נות בית היפה בתולת בת יהודה' (מחרוזת 5) הבין הכרוניקאי כמכוון לבת, משום שהבין את 'בתולת' כפשוטו. כך הבין גם את 'בת יהודה', ומכאן התחדש לו שם האב. בהמשך המחרוזת מצא את רעיון השחזות המאכלת.<sup>74</sup> אמנם נוצרה בעיה קטנה בכך שעל פי הכרוניקה לאם היו שתי בנות, אך הדבר תוקן במשיכת קולמוס מהירה שהסבה צורת יחידה לרבות. סקירה כללית של תוכנן של תשע המחרוזות אינה מגלה שום סדר בדברים (ואמנם אין זה מתמיה בפיוט שעשוי היה להיכתב מתוך סערת נפש ולא מתוך כוונות סיפוריות-אינפורמטיות).

- מחרוזת 1 – ילדים רכים ונערות בוגרות מובלים לטבח.
  - מחרוזת 2 – האב מכין את זביחת ילדיו.
  - מחרוזת 3 – הילדים אומרים לאמותיהם כי הם מוכנים למות.
  - מחרוזת 4 – הבן נשחט והאב (השוחט?) קורא את שמע.<sup>75</sup>
  - מחרוזת 5 – 'בתולת בת יהודה' מכינה את עצמה לשחיטה.
  - מחרוזת 6 – האם מוסרת את נפשה לטבח.
  - מחרוזת 7 – בחורות מאורסות שמחות למהר לקראת מותן בחרב.
  - מחרוזת 8 – האב מתאבד בנפילה על חרבו.
  - מחרוזת 9 – האם מצדיקה את הדין ומתייפחת.
- גם אם יש למחרוזות סדר כרונולוגי מסוים של הכנת קידוש השם והוצאתו אל הפועל, אי אפשר ליישב את כולן על פי מתכונת זו. למשל האם כבר 'פרחה רוחה

71 זנה (לעיל, הערה 1).

72 בער (לעיל, הערה 1), עמ' 134, הערה 35.

73 זנה (לעיל, הערה 1), עמ' 76.

74 נציין שבכרוניקה נכתב: 'זלקחו הנערות המאכלת וחדדוה', ואין שימוש בביטוי נרדף 'זהשחיוה'. אך גם לפיוט הייתה גרסה שהשמיטה מילה זו. ראה בשינויי הגרסאות שמביא המהדיר (לעיל, הערה 15).

75 מדובר בברכת השחיטה, שבירורה הוא סוגיה בפני עצמה. בער טוען שהמחרוזות בנויה על מעשים המסופרים בכרוניקות (הברמן, עמ' מה, עז). יש לציין שאין התיאורים שם זהים בפרטי הריטואל לזה המובא כאן.

ונפשה השלימה במחרוזת 6, אך היא מצדיקה את הדין ומתייפחת במחרוזת 9. ברור אם כן שאין הכוונה לסדר את הדברים באופן כרונולוגי או שהפייטן מתאר דמויות שונות ואינו מספר את סיפורה של משפחה אחת. ראייה לכך שאין הוא מכוון לאם מסוימת אנו מוצאים בפיוט אחר של ר' קלונימוס, שיש בו כמה הקבלות למחרוזות בפיוט שלנו, 'פני אמותם לטבח מושלמים'. הביטויים כמעט זהים, אלא שכאן מתברר שמדובר ב'אמהות'.<sup>76</sup> דוגמה נוספת לאי התאמה ברצף הדברים יש בתיאור הנערות: ה'בנות מחטבות משבצות עדי עדיים' (מחרוזת 1) הובלו לטבח, אך בהמשך מדובר על בנות שעלצו 'לאבחת חרב' של האויב (מחרוזת 7) – ולא לשחיטה במאכלת יהודית.<sup>77</sup> ומלבד זאת אין לבנות אלה דבר עם הנאמר במחרוזות הסמוכות לאלה שבהן מסופר על אודותן, אותן מחרוזות האמורות לספר על קידוש השם של רחל. יתר על כן, לו רצה הפייטן לספר סיפור יוצא דופן זה, לא ייתכן שהיה מספר על כל הנפשות הפועלות במשפחה והיה מדלג על החלק הטרגי והמזעזע ביותר – שחיטת הילדים. כללו של דבר, הפייטן לא התכוון לספר סיפור ספציפי, גם אם חלפו תמונות זועה מסיפורים כאלה לנגד עיניו.

אשר לוויכוח על הסיפור בנוסח א, לפי שיטתו של זנה חייבים להניח אחת מתוך שלוש: (א) הכרוניקאי היה מוגבל מאוד בהבנתו את דרכי הפיוט בכלל, ופיוט זה בפרט; (ב) הוא עשה את העיוות הדרשני במזיד; (ג) שתי ההנחות הללו גם יחד נכונות. מתוך היכרותנו את דרכו נוכל לומר כי אפשרויות אלה רחוקות ודחוקות מאוד. השוואת רוב הסיפורים למקבילותיהם בכרוניקות האחרות – במקרים שגם לשיטת זנה חייבים לומר שהיה מקור משותף ששימש את הכרוניקות – מגלה דבקות עקיבה בלשון המקור. אבל קשה מזו ההנחה שאפשר היה בכלל להעלות על הדעת לקשר את השורות בפיוט לסיפור. צריך להניח שהכרוניקאי לא רק הסכים לחדש ולהוסיף, אלא שהיה לו דמיון שופע בצורה בלתי רגילה. הקשר הלשוני היחיד בין נוסח ג, שהוא לדעת זנה הבסיס לנוסח א, לבין הפיוט הוא 'אם הבנים שמחה'. בער כאמור סבור היה שהפייטן נטל את הסיפור מן הכרוניקה. את דעתו זו הביע בקיצור נמרץ בהערה, ולא ניסה לענות על כל הבעיות הרבות שמיישב זנה, ובאמת קשה לראות כיצד ניתן לעשות זאת.

76 לקט פיוטי סליחות (לעיל, הערה 54), עמ' 545.

77 ושוב ראייה לדבר מפיוט אחר של פייטן זה. בהמשך לשתי המחרוזות המתארות את אכזריות האויב, שלא חמל על תינוקות כעל זקנים, אנו קוראים: 'ובתולות גם המה ארוסות וכנסות / על נוי עצמן לא חסות / נתונות למרמס היות למדרסות / דמם על צחיח לבלתי הכסות' (לקט פיוטי סליחות [לעיל, הערה 54], עמ' 545). בכלל תמיהה גדולה היא שאף אחד לא טרח עדיין לכנס את כל פיוטיו של פייטן זה, שגם כאשר הם מסופקים במקום אחד, ניתן ללמוד עליהם ולפרשם ממקום אחר. ניתן אף לומר על חלקם ש'נעוץ סופם בתחילתם כשלהבת בגחלת'. למשל פתיחתה של הקינה שלנו, 'אמרתי שעו מני', היא גם סיומה של 'מי יתן ראשי מים', והפתיחה של הסליחה 'הקול קול יעקב' היא סופה של 'קראתיך איום'. ייתכן שהפייטן התכוון שפיוטים אלה ייאמרו כעוקבים, חלקם בתשעה באב וחלקם בימים הנוראים. אין צורך לציין שלא נחקרו הקשרים שבין פיוטיו לכרוניקות, למעט השורות שאנו עוסקים בהן כאן.

בשני הדורות האחרונים הציגו החוקרים דעות שונות באשר להתפתחות הכרוניקות.<sup>78</sup> לדעת זנה נוסח א מאוחר לשתי הכרוניקות האחרות, ינק בעיקר מהן והוסיף ממקורות אחרים, כמו למשל מן הפיוט של ר' קלונימוס. לפי בער שלוש הכרוניקות נכתבו כחמישים שנה לאחר המאורעות וינקו מכרוניקה מוקדמת שערכה את המכתבים שנשלחו בין הקהילות בימי המאורעות ולאחריהם. דעתה של ספיר-אבולעפיה היא שזנה צדק כשטען שנוסח א עשה שימוש בשתי הכרוניקות האחרות, שקדמו לו, וזאת בעיקר מפני שיש הבדל עקיב בין השתיים: בכל אחת מהן מופיע רק אחד מן השורשים הנרדפים צח"ן וטנ"ף, בעוד שנוסח א משתמש בשניהם, לפי הקטעים ששאל מכל כרוניקה. גם היא סבורה כבער שיש להדגיש את חשיבות המכתבים הקדומים, ושהללו עמדו גם לנגד עיניו של עורך נוסח א. אך בניגוד לדעתו של בער אין היא רואה צורך בכרוניקת ביניים.

באופן עקרוני החוקרים מכירים אפוא במציאותם של מקורות קדומים ששימשו את נוסח א. אולם בדרך כלל מדובר על מכתבים ספציפיים שנשלחו בין הקהילות ושמזכירים בכרוניקות ואילו אנו סבורים שיש להדגיש עוד מקורות, שבכתב ובעל פה, שלא היו בהכרח לנגד עיניהם של הכרוניקאים. יש רמזים לפרטים שלא מצאו את דרכם אלא אל הפיוטים, ואחרים שמן הסתם אבדו.

נדמה לנו שקרוב יותר יהיה לשער שסיפור רחל המורחב אין מקורו ברמזי הפיוט שמצאו להם פרשן עם הארץ ובעל דמיון בדמותו של עורך נוסח א. חייבים להניח שהיה מקור אחר, שממנו העתיק. באשר לפיוט, אין לשלול לגמרי את השערת בער שהפייטן השתמש בסיפור הכרוניקה המפורש, אם כי קשה להסביר מדוע שינה במחרוזות 5 מלשון רבות ליחידה. לעומת זאת בהחלט ייתכן שהיה לפניו גם מקור אחר, וזה בדרך כלל למקור של הכרוניקה. על סמך מקור זה – שאיננו נקי משיבושים ומחוסר עקיבות פנימית – פייט ר' קלונימוס את פיוטו, תוך הוצאת הדברים מהקשרם בסיפור הפרטי אל רשות הכלל, שעבר חוויות דומות.<sup>79</sup>

78 סיכום מקיף יותר ראה: ספיר-אבולעפיה (לעיל, הערה 18).

79 לשיטת בער קשה יהיה בכל מקרה להסביר מדוע אין רמז לשחיטת הנערים, שהיא היא המוקד הטרגי הייחודי של סיפור זה. למסקנתנו יש להוסיף שקרוב לעשרים שנה לאחר פרסום מאמרו העברי של זנה (לעיל, הערה 1) התפרסם מאמר נוסף שלו לאחר מותו (ויש להוסיפו לביבליוגרפיה אצל ספיר-אבולעפיה [לעיל, הערה 18]), ובו חזר לדון בכרוניקות ובסיפור רחל. במאמר זה ביקר את ביקורתו של בער, אך גם עידן את עמדתו בעניין הסיפור. עיקרו של דבר, הוא מסכים כי ישנה אפשרות שקלונימוס מספר את סיפור רחל, אך במקרה כזה צריך לומר שמסורות שבעל פה היו לו למקורות. ראה: י' זנה, 'לביקורת הטכסט של הספור על גזירת תתנ"ו', ש' בלקין (עורך), ספר יובל לכבוד הרב ד"ר אברהם ווייס, ניו-יורק תשכ"ד, עמ' שצב. אגב אורחא נעיר על פרט אחר, שקשור לפיוט זה. זנה ציין כבר במאמר העברי הראשון שאם דמות האב לקוחה מן המציאות, קרוב יותר לשער שמדובר בר' קלונימוס החסיד – מן הסתם קרוב משפחה של הפייטן – שנהרג בתנאים דומים למתואר בפיוט: לאחר הריגת בנו ו'במסילה' ([לעיל, הערה 1], עמ' 76). מבלי להתייחס לעצם הרעיון נאמר רק שהשורות הבאות בפיוט, שבהן לא נגענו כאן, יכולות להיקרא כקינה פרטית של הפייטן. והנה במאמר האחרון הוא מחזק זאת מתוך תשובתו של מהר"ם מרוטנבורג. שם מביא המשיב ראיה למנהג קידוש השם האקטיווי, שפשט היתרו: זגם לרבינו קלונימוס עשה כן [כדאיתא] בקינה

## סיכום

ניסינו לבודד ולנתח את מה שקרה באירוע קידוש השם המרכזי של קהילת מגנצא, שהיה גם הגדול, החשוב והמשמעותי ביותר בתנ"ו. מסקנותינו נוגעות הן לאפיון המקורות שעמדו לפני עורך נוסח א ופייטנים שונים שמאורעות מגנצא עמדו לנגד עיניהם והן למהות קידוש השם בארמון הבישוף ובחצרו.

לדעתנו יש להסביר חלק מן התוספות והסתירות הפנימיות בנוסח א – בין הסיפורים ובתוכם – מתוך הנחה שהיו לפני כרוניקאי זה מקורות שלא היו לפני הכרוניקאים האחרים של אירועי תנ"ו. דבר זה נכון גם לחומר השונה שנמצא בפיוטים, שאף הוא שאוב מאותם מקורות. כדי להגיע למסקנות כוללות יותר יש להתבסס על סריקה ממוחשבת של כל החומר הספרותי על תנ"ו, ולשם כך יש לנצל גם את כל החומר הפיוטי. לאחר מאה שנות מחקר אנו נתקלים עדיין במחלוקת בין החוקרים אם מספר הפיוטים שיש בידינו על גזרות תנ"ו עולה לשלושה או לשישה עשר. עד כה לא טרחו חוקרי הפיוט לפרסם את כל פיוטיו של ר' קלונימוס בר' יהודה – החשוב מבין פייטני תנ"ו – שלא לדבר על איגודם כבסיס למחקר יסודי שלהם ושל מחברם. אשר לקידוש השם, העלינו שיש לבדוק – עד כמה שהמקורות מאפשרים זאת – כל אירוע בפני עצמו. אין האדם כבודד מגיב בצורה זהה לתגובתו בהיותו חלק מציבור שלם. גם אין בהכרח רקע משותף והסבר אחיד לכל מעשי קידוש השם הקבוצתיים. דינמיקה קבוצתית יכולה להוליך את הציבור כעדר לשחיטה והתאבדות או להמרת דת.<sup>80</sup> לא רק החשש ממצב שיוביל להמרת דת אלא אף הפחד מפני מוות בידי האויב – כמו גם הנחישות שלא לאפשר לו את הסיפוק הזה – היו לעתים קרובות מן המקובל במחקר גורמים לאירועי הריגה והתאבדות. זאת ועוד, כשם ששורשי קידוש השם האקטיווי נעוצים במסורת היהודית, כך גם את שורשי ההסתייגות ממעשים אלה – שהתמידו לפי העדויות שבידינו עד למחצית הראשונה של המאה החמש עשרה – יש לחפש כבר במאורעות תנ"ו.<sup>81</sup> אשר על כן שומה עלינו לנסות ולהתייחס אל תופעות שונות בנושא קידוש השם מתוך ראייה כוללת של המסורת האשכנזית בתחום זה, ולא רק זו שקדמה לתנ"ו, אלא אף זו שהייתה המשכה במאות השנים הבאות.

המתחלת אמרתי שעו מני'. מכאן, אומר זנה, שעוד בסוף המאה השלוש עשרה הייתה מסורת חיה שקישרה בין האב שבפיוט לר' קלונימוס (זנה, לביקורת הטקסט, עמ' שצג). אך יש להבהיר שהמילה '[כדאיתא]' איננה מגרסאות התשובה הידועות לנו, והיא תוספת של זנה. תוספת זו היא שהופכת דרש לפשט בפרשנות תשובתו של מהר"ם.

80 על המסורת של 'ספר חסידים' וההשערה כי מדובר בקהילת רגנסבורג ראה: "הקר, 'לגזירת תנ"ו' (1096), ציון, לא (תשכ"ו), עמ' 229-231.

81 על המשכו של הדיון ההלכתי בנושא זה במאות השלוש עשרה עד השש עשרה (עד למהרש"ל) אני דן בספרי על תולדות קידוש השם. על אי-הרצון למות בידי האויב כגורם מרכזי בתגובות היהודים לפרעות ולרדיפות במהלך הדורות, תגובות בסגנון קידוש השם האקטיווי של תנ"ו, עמד בקיצור "היילפרין בהקדמה לאנתולוגיה שלו: ספר הגבורה, א, תלאביב תש"י, עמ' טו.

## זיכרונות והערות על גזרות תתנ"ו – בדפוס ובכתבי יד עבריים

אברהם דוד

המאורעות הטראומטיים שהתחוללו בימי גזרות תתנ"ו הטביעו את רישומם בתודעתם של בני הדורות הבאים. אותם רישומים, אף כי אינם רבים, מבוססים על מקורות אותנטיים או על מסורות שהתגבשו במרוצת הדורות, ואשר לעתים דמיון ומציאות משמשים בהם בערבוביה. ננסה להציג מקורות שונים, ישנים גם חדשים, ובכללם מקורות בלתי ידועים עד כה, אשר יש בהם כדי להאיר היבטים שונים מהווי חייהם של נפגעי פרעות מסעי הצלב הראשונים. מצד אחד עולים ממקורות אלה הדים למעשי הגבורה של מקדשי השם, ובעניין זה ניזונים אנו בעיקר משלוש הכרוניקות הידועות. מצד אחר יש בהם הד לגורלם של אותם יהודים אשר לא יכלו לשאת בסבל הנורא הכרוך בנאמנות למורשת ישראל, ועל כן לא מעטים מהם מצאו עצמם בסופו של דבר בחיקה של הכנסייה. שרדו אף רשימות שמיות של הנספים בקהילות שונות, לצד מסורות עמומות ולקוניות על פרט זה או אחר הקשור לגזרות. תגובת בני התקופה על גזרות תתנ"ו מצאה את ביטוייה גם ביותר מתריסר קינות, שאחדות מהן נכללו בליטורגיה של הימים הנוראים ותשעה באב. במסגרת זו נעיין במקורות שנשתמרו, ובכללם אלו שבכתבי יד עבריים שונים המתייחסים אך ורק למאורעות הדמים בתתנ"ו, ושואחדים מהם טרם ראו אור בדפוס.

### כרוניקות

המקורות העיקריים לתיאור גזרות מסע הצלב הראשון הם שלוש כרוניקות שהגיעו לידינו. אותם טקסטים, שנכתבו כשניים-שלושה דורות לאחר האירועים, דומים זה לזה אך אינם זהים. מסתבר שמחברי הכרוניקות הללו ניזונו ממקור ארכאי שנכתב שנים אחדות לאחר המאורעות על ידי בן הדור (כפי שנראה להלן), וכל מחבר הוסיף ושינה פרטים על פי הבנתו ועל סמך מקורות נוספים שהיו לפניו.<sup>1</sup> המקיפה שבהן היא

1 ראה מבואו של י' בער, בתוך: א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תש"ו [להלן הברמן]; י' בער, 'גזירת תתנ"ו', מ"ד קאסוטו ואחרים (עורכים), ספר ש' אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 126-140.

הכרוניקה שנתחברה בידי ר' שלמה בן שמשון.<sup>2</sup> כרוניקה אחרת נתחברה בידי החכם הנודע ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן), וכרוניקה נוספת היא אנונימית, ונודעה בכינויה 'מעשה הגזירות הישנים'.<sup>3</sup> הכרוניקה של ר' שלמה בן שמשון והאנונימית שרדו כל אחת בכתב יד יחיד (ראה להלן), ואילו זו שחיבר ר' אליעזר בן נתן מצויה בכתבי יד אחדים (ראה להלן). שלושת הטקסטים פורסמו במקור העברי ובתרגום הגרמני בידי א' נויבאוואר ומ' שטרן בשנת 1892.<sup>4</sup> הכרוניקה של ר' אליעזר בן נתן הייתה מוכרת כבר במאה השש עשרה, בעיבוד מאת ר' יוסף הכהן, בחיבורו 'דברי הימים למלכי צרפת ובית אוטומאן התוגר' (חלק ראשון, סביוניטה שי"ד, דף יב ע"א-דף יח ע"ב). כרוניקה זו ראתה אור לראשונה ב'קונטרס גזרות תתנ"ז', שערך א' ילינק (ליפסיה [Leipzig] תרי"ד). הכרוניקה האנונימית ראתה אור לראשונה ב'אוצר טוב' לא' ברלינר וד' הופמן (ברלין 1878, עמ' 87-95). שלוש הכרוניקות תורגמו גם לאנגלית, בידי ש' איידלברג.<sup>5</sup>

הכרוניקה של ר' שלמה בן שמשון מצויה בכ"י לונדון-בית הדין ובית המדרש 28 (במכון לתצלומי כתבי היד העבריים ס' 4699 [להלן מכון]),<sup>6</sup> דף 151א-163א. טקסט זה לא שרד אלא בכתב יד זה. הכותב מציין בדף 158א את מועד חיבורה בשנת 1140: 'עד הנה שנת תת"ק לפרט ואני שלמה בר שמשון העתקתי זה המאורע במעגנצא משם שאלתי את פי הזקנים כל המעשה ומפיהם סדרתי כל דבר ודבר על אופניו והם סיפרו לי הקידוש הזה'. בסוף הכרוניקה מציין המחבר: 'ותשלם כל המלאכה בירח אלול שנת תתס"ד לפרט', היינו שנת 1104. הכוונה ככל הנראה למקור הארכאי הבלתי ידוע שהימנו העתיק הוא את דבריו. כתב היד נעתק בידי 'יצחק בן מרדכי הלוי שלי"ט'<sup>7</sup> באמצע המאה החמש עשרה.<sup>8</sup> פורסמו אף קטעים מטקסט זה בתרגום יידי מן המאה השש עשרה.<sup>9</sup>

- 2 על זהות מחבר הכרוניקה ראה להלן, הערה 4.
- 3 זוהי הכותרת בראש כתב היד. בסופו: 'סליק גזירות הישנות'.
- 4 A. Neubauer and M. Stern, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Berlin 1892, pp. 1-57, 81-186. במהדורה זו פיענחו המהדירים: 'שלמה ב"ר שמעון'. אולם נראה מכתב היד הנזכר לעיל, שממנו פורסמה הכרוניקה, ששם האב הוא שמשון, ראה: א"מ הברמן, 'מי חיבר סיפור גזירות תתנ"ז סי' א?', סיני, יח (תש"ו), עמ' עט-פד. הברמן מזהה את המחבר עם ר' שלמה בר' שמשון (רשב"ש), תלמידו של ר' יעקב בן יקר בוורמייזא, שנהרג בגזרות תתנ"ז (שם, עמ' פא-פד). אולם זיהוי זה אין לו כל בסיס, ראה: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 345-346.
- 5 S. Eidelberg, *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison 1977.
- 6 על כתב היד ראה: A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Jews College*, London, Oxford 1886, no. 28; נויבאוואר ושטרן, עמ' vii.
- 7 שם, דף 119א. הלה רומז לשמו 'יצחק' גם במקומות אחרים: 68א, 96ב, 97א, 104ב, 117א.
- 8 מעתיק כתב היד אינו מציין את תאריך העתקתו. אולם מתוך השוואה לכתבי יד אחרים שיצאו מעטו של זה ועל פי בדיקה במפעל הפלאוגרפיה העברית שליד האקדמיה הישראלית למדעים בראשותו של פרופ' מ' בית-אריה, מתברר שמעתיק זה חי ופעל בצפונה של איטליה באמצע המאה החמש עשרה.
- 9 קטעים אלו פורסמו בידי י' זנה מדפי כתב יד שהופרדו מכריכה והיו בבעלותו, ראה: I. Sonne, 'Nouvel examen des trois relations hebraïques sur les persécutions de 1096', *REJ*, 95 (1933),



הכרוניקה 'מעשה הגזירות הישנים' מצויה בכ"י דרמשטט (Darmstadt)-ספריית המדינה (Cod. Or.25 (Hessisches Landes- und Hochschulebibliothek Schloss) (במכון, ס' 12695), דף 17ב-22א.<sup>10</sup> כתב היד מתוארך למאה הארבע עשרה. כאמור לעיל, לתפוצה רבה זכתה הכרוניקה שחיבר ר' אליעזר בן נתן. המחבר שילב בטקסט קינות אחדות, ששמו נזכר בהן באקרוסטיכון: 'אליעזר ברבי נתן'.<sup>11</sup> להלן נסקור בקצרה את כתבי היד המכילים כרוניקה זו.

א. באוסף כתבים היסטוריים מן העת העתיקה ומימי הביניים, מדרשים וספרות יפה, בעריכת 'אלעזר ב"ר אשר הלוי', כ"י אוקספורד-בודלי ms. heb. d. 11 (במכון, ס' 16716), דף 232א-236א.<sup>12</sup> כתב היד הוא מן המאה הארבע עשרה.

ב. בקובץ כרוניקות ורשימות המתעדות את גזרות מסעי הצלב והמגפה השחורה, כ"י שטרסבורג-הספרייה הלאומית והאוניברסיטאית (Strasbourg-Bibliothèque nationale et universitaire) 3871 (במכון, ס' 2865), עמ' 10-14.<sup>13</sup> נעתק בידי 'אליעזר לבית לוי ז"ל איש אולסהיים' בשנת 'שצ"א' (1631) ב'רייכשהובן' (Reichshoven)<sup>14</sup> תחת הכותרת: 'גזירות בר מינן'.<sup>15</sup>

ג. בנספח למנהגי וורמייזא, שאסף וחיבר ר' יהודא ליווא קירכום, כ"י ורשה-המכון ההיסטורי היהודי 32.16 כיום מצוי כתב יד זה באוספו הפרטי של מ"ר ליהמן המנוח בניוירק (במכון, ס' 11602), דף קעו ע"ב-קעז ע"א.<sup>17</sup> בראש כתב היד הקדמת המעתיק ר' סיני בן המנוח מהור"ר יצחק זעקלין ינ' לואנץ' מוורמיישא, המציין: 'נגמר היום יום ד' טו"ב מנחם לסדר ולפרט... תק"ו' (1746).

pp. 113-156; זנה פרסם קטעים אלו מחדש ביתר הקפדה במאמרו 'לבקורת הטקסט של הספור על גזירת תתנ"ו לר' שלמה בר' שמשון', ש' בלקין (עורך), ספר היוכל לכבוד הרב ד"ר אברהם ווייס, ניוירק תשכ"ד, עמ' שפה-תה.

10 ראה: נויבאואר ושטרן, עמ' 47-57 (Verzeichnis der hebraischen Handschriften, II, (H. Striedl, *Hebraische Handschriften*, II, (Verzeichnis der hebraischen Handschriften in Deutschland), Wiesbaden 1965, p. 24

11 כתבי יד אחדים נסקרו בידי נויבאואר ושטרן, עמ' VII-IX.

12 ראה: שם, עמ' vii-viii; A. Neubauer and A. E. Cowley, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1906, no. 2797. על תוכנו של כתב יד זה ראה: ע' יסיף, 'פנאי ו"רוח רחבה": הלכה ומעשה בהתהוות הסיפור העברי בשלהי ימי הביניים', קרית ספר, סב (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 893-905.

13 ראה: S. Landauer, *Katalog der hebraischen, arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg*, Strassburg 1881, no. 45.

14 כך מצינו בקולופון של החיבור המועתק לפני חיבור זה. מקום זה נמצא באזור Hagenau (אלזס).

15 כך בראש העמוד הראשון. בראשי שאר הדפים: 'גזירות תתנ"ו'. בכתב יד זה נכללו גם 'ספר הזכירה' לר' אפרים בן יעקב מבון משנת תתק"ו (1146) ורשימות היסטוריות אחרות המתעדות את הפרעות ביהודי מערב אירופה עד שנת ק"ט (1349).

16 לפנים כ"י ברסלאו-בית המדרש לרבנים 123. ראה: D. S. Loewinger and B. D. Weinryb, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Library of the Jüdisches theologisches Seminar in Breslau*, Wiesbaden 1965, pp. 234-235.

17 ראה אור על ידי י"מ פלס, מנהגות וורמייזא לרבי יהודה ליווא קירכום, ירושלים תשמ"ז.

- ד. בקובץ חיבורים שונים, שנשתמר בב"י אוקספורד-בודלי 178<sup>0</sup> Opp. Add. 4<sup>0</sup> (במכון, ס' 22288), דף 93א-97ב.<sup>18</sup> כתב יד זה מתוארך למאה השמונה עשרה.
- ה. כ"י אמסטרדם-רוזנטליאנה 50 Hs. Ros. 174 (במכון, ס' 3752),<sup>19</sup> נעתק 'על ידי הצעיר אליעזר זוסמאן מעזריטש' ב'פראנקפורט', שנת 'זנקמתי את נקמתם', תר"ז (1847), דף [1]א-[4]ב.<sup>20</sup> טקסט זה בכללותו נעתק בידי אותו מעתיק פעמיים נוספות (ראה להלן, ו, ז).<sup>21</sup>
- ו. כ"י מוסקווה-גינצבורג 1395 (במכון, ס' 48466), דף 1א-7ב. כתב היד מתוארך למאה התשע עשרה. בשער המעוט שבראשו: 'גזרות תתנ"ו מן רבינו אליעזר ב"ר נתן נודע בשם ראב"ן'.<sup>22</sup> מסתבר שאף כתב יד זה נעתק בידי ר' אליעזר זוסמן מזריטש, שהעתיק טקסט זה בפרנקפורט דמיין בשנת תר"ז (ראה לעיל, ה). בראשו מעיר אלמוני (כנראה אחד הבעלים): 'נתתי העתקה ממנו לאיש פולוניא פישל והוא מכרה להחכם יעללינעק אשר הדפיסו בקונטרס גזרות תתנ"ו, ליפסיא בשנת תרי"ד לפ"ק'. מכאן ניתן להסיק שהעתקה זו שימשה יסוד למהדורת הדפוס של ילינק הנזכרת לעיל.
- ז. כ"י לונדון-מונטיפיורי 475 (במכון, ס' 6105),<sup>23</sup> דף 1ב-4ב. כתב היד הועתק במאה התשע עשרה.<sup>24</sup> בשוליו הגהות מאת אליקים כרמולי. בראשו הערה מירפאל ב"ה לאא"מ כ"ה שמעון קירכהיים ז"ל: 'העתקת מכ"י ביד אהובי יעקב בערנייס מהאמבורג'.<sup>25</sup> המעתיק הוא ר' אליעזר זוסמן מזריטש, שהעתיק טקסט זה לפחות פעמיים נוספות בשנת תר"ז בפרנקפורט דמיין (ראה לעיל, ה, ו).
- ח. כ"י מוסקווה-גינצבורג 1184 (במכון, ס' 48193), נעתק בראש כתב יד המכיל את 'שער השמים' לר' יצחק אבן לטיף, דף 2א-2ב. כתב היד הוא מן המאה התשע עשרה.
- ט. כ"י ברסלאו-בית המדרש לרבנים 189, דף 22א-28א.<sup>26</sup> לא ידוע מקום הימצאו של כתב יד זה כיום.

- 18 ראה: A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, I, Oxford 1886, no. 2585
- 19 ראה: L. Fuks and R. G. Fuks-Mansfeld, *Catalogue of the Manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam*, Leiden 1973, pp. 213-214, no. 480
- 20 נכללו בכתב יד זה כל הטקסטים הנזכרים לעיל, הערה 15.
- 21 כך מסתבר מהשוואת הכתיבות באותם כתבי יד. אני מודה לידידי בנימין ריצ'לר שהסב את תשומת לבי לעובדה זו.
- 22 נכללו בכתב יד זה כל הטקסטים הנזכרים לעיל, הערה 15.
- 23 ראה: H. Hirschfeld, *Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library*, London 1904, pp. 142-143, no. 475
- 24 נכללו בכתב יד זה כל הטקסטים הנזכרים לעיל, הערה 15.
- 25 אותו כתב יד נכלל מאוחר יותר באוסף כתבי היד של בית המדרש לרבנים בברסלאו, מס' 189, ראה: קטלוג ברסלאו (לעיל, הערה 16), עמ' 102-103, וכן להלן, סי' ט.
- 26 נכללו בכתב יד זה כל הטקסטים הנזכרים לעיל, הערה 15, ראה: קטלוג ברסלאו (שם), עמ' 102-103, וכן לעיל, סי' ז.

י. נספח לספר 'חיזוק אמונה' ליצחק טרוקי, כ"י ניו-יורק-בית המדרש לרבנים Mic. 2473 (אוסף אדלר 4088; במכון, ס' 28726), דף א72-ב72. כתב היד הועתק במאה השמונה עשרה. כותב אחד הבעלים: 'ראיתי לכתוב בקיצור נמרץ ענין גזירה תתנ"ו'. זו תמצית דברי הראב"ן, שנדפסו בצורה מעובדת בידי ר' יוסף הכהן.<sup>27</sup>

יא. נספח לחיבור 'צמח דוד' שחיבר 'אברהם בן מהר"ר יוסף משה קאפ סערליש ז"ל מפינטשב', ושנעתק בשנת תכ"ט (1669) בכ"י ניו-יורק-בית המדרש לרבנים Mic. 3543 (אוסף אדלר 178; במכון, ס' 29348). חיבור זה הוא עיבוד של 'ספר הישר' ביידיש,<sup>28</sup> ובנספח שצורף אליו, שאף הוא ביידיש, מתאר הכותב בקצרה את גזרות תתנ"ו על פי הראב"ן ואת כיבוש ארץ ישראל על ידי הצלבנים בשנת תתנ"ט (1099) וגזרות מאוחרות יותר, הכול על פי העיבוד של ר' יוסף הכהן,<sup>29</sup> דף ר ע"ב-דף רה ע"א, שנת תכ"ט (1669).

## קינות

יירשמו פה קינות שונות שנכתבו כתגובה לאירועי הפורענות בעקבות מסעי הצלב הראשונים. הקינות נשתמרו בקובצי קינות, סידורים ומחזורים אשכנזיים הן בדפוס והן בכתבי יד, ומרובים בהם שינויי נוסח.<sup>30</sup>

- א. 'אב הרחמים שוכן במרומים'.<sup>31</sup>
- ב. 'אבל אעורר אנינות אמרר אויה לי', מאת מנחם בן מכיר.<sup>32</sup>
- ג. 'אדברה בצר רוחי בפני מיעוט קהלי', מאת אברהם.<sup>33</sup>
- ד. 'אוי לי על שברי נחלה וגברה מכותי', מאת יעקב בן יצחק הלוי.<sup>34</sup>
- ה. 'איה קנאתך וגבורתך העצומות', מאת חכים.<sup>35</sup>
- ו. 'אך טוב לישראל', מאת אליעזר בן נתן.<sup>36</sup>

- 27 ראה דברינו לעיל.
- 28 תואר בידי ח' טורניאנסקי, 'התרגומים הראשונים של ספר הישר ליידיש', תרביץ, נד (תשמ"ה), עמ' 587-604.
- 29 ראה דברינו לעיל.
- 30 לא נכללו פה אותן קינות שחיבר ר' אליעזר בן נתן ואשר שולבו בכרוניקה שלו, ונכללות בכל כתבי היד הנסקרים לעיל.
- 31 תפילה זו, שנאמרת בתפילת מוסף לשבת, נזכרת כבר אצל ר' אפרים מבונא, ונראה שנתחברה לזכר מאורעות תתנ"ו. ראה: א"א אורבך, ספר ערוגת הבשם, ד: מבוא, ירושלים תשכ"ג, עמ' 49.
- 32 ש' ברנפלד, ספר הדמעות, ג, ברלין תרפ"ו, עמ' שיג-שיד [להלן ברנפלד]; הברמן, עמ' סג-סד.
- 33 הברמן, עמ' סא-סב.
- 34 ראה: א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 102 הערה 8.
- 35 הברמן, עמ' צ-צב.
- 36 ראה: I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt a.M. 1924, p. 336.

- ז. 'אך לאלהים נפשי דמי', מאת שלמה בן יצחק (רש"י).<sup>37</sup>
- ח. 'אל ארך אפים נוצר חסד לאלפים', מאת יוסף בן נתן.<sup>38</sup>
- ט. 'אלהי אקראך במחשב', זולת לשבת שלפני שבועות כמנהג אשכנז, מאת שמואל בן יהודה.<sup>39</sup>
- י. 'אלהים אל דמי לדמי', מאת דוד בן משולם.<sup>40</sup>
- יא. 'אלהים באונינו שמענו אבותינו ספרו לנו', מאת אליעזר בן נתן.<sup>41</sup>
- יב. 'אלהים זדים קמו עלינו', מאת אליעזר בן נתן.<sup>42</sup>
- יג. 'אמרתי שעו מני אמרר', מאת קלונימוס בן יהודה.<sup>43</sup>
- יד. 'את הקול קול יעקב נהם', מאת קלונימוס בן יהודה.<sup>44</sup>
- טו. 'ברית כרותה מלשכוח תשי ותשכח שכוח', סליחה ליום הכיפורים, מאת בנימין בן חייא.<sup>45</sup>
- טז. 'הרג רב ויום טבוח בתתנ"ו נגזרה גזרה'.<sup>46</sup>
- יז. 'יום מצרפת יצאתי ואל אשכנז ירדתי', קינה מיוחסת לרש"י.<sup>46\*</sup>
- יח. 'מי יתן ראשי מים ועיני מקור נוזל', קינה לתשעה באב, מאת קלונימוס בן יהודה.<sup>47</sup>
- יט. 'תתנם לחרפה לקללה ולשמה', קללה ושמחה.<sup>48</sup>

- 37 פיוטי רש"י, מהדורת א"מ הברמן, ירושלים תש"א, עמ' טז. ראה עוד: גרוסמן (לעיל, הערה 34), עמ' 123-124, הערה 46.
- 38 הברמן, עמ' פט-צ.
- 39 ברנפלד, א, עמ' קצג-קצז.
- 40 הברמן, עמ' סט-עא.
- 41 ברנפלד, א, עמ' רז-רט; הברמן, עמ' פב-פד.
- 42 הברמן, עמ' פד-פח.
- 43 ברנפלד, ג, עמ' שה-שי.
- 44 ברנפלד, א, עמ' קצז-קצט; הברמן, עמ' סד-סט.
- 45 מחזור כל בו, ב, ברקלין תשי"ג, עמ' 240-241; ברנפלד, ג, עמ' שי-שיג. פירוש לפיוט זה מצוי בספר 'ערוגת הבושם' לר' אברהם בן עזריאל, ראה: מהדורת אורבך (לעיל, הערה 31), ג, עמ' 288-292; שם, ד, עמ' 182-183. ראה עוד: גרוסמן (לעיל, הערה 34), עמ' 102 הערה 8.
- 46 ברנפלד, א, עמ' רט.
- 46\* פורסמה בידי 'בוקסנבוים, אגרות מלמדים, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 360.
- 47 ברנפלד, א, עמ' רב-רז; הברמן, עמ' סו-סט. ראה עוד: גרוסמן (לעיל, הערה 34), עמ' 102, הערה 7.
- 48 פורסמה לראשונה בידי א"ח פריימן, על פי כ"י המבורג-ספריית המדינה והאוניברסיטה Cod. hebr. 214 (במכון, ס' 1028). ראה: M. Steinschneider, *Catalog der hebraischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg*, Hamburg 1878, no. 116. וראה: א"ח פריימן, 'תתנם לחרפה', תרביץ, יב (ת"ש), עמ' 70-74; הברמן, עמ' קה-קו. ב'סדר היחס בין הגאונים המחברים ספרים' (רשימה קצרה של חכמים בימי הביניים עד ראשית המאה הארבע עשרה), שנכלל בשו"ת המהרש"ל, סי' כט, מיוחס פיוט זה לרש"י: 'ורבינו שלמה הנקרא רש"י... ובימיו נגזרה גזרה כלו שנת תתנ"ו לפרט, עליו יסד תנות צרות לא נוכל וקללם בשמת' המתחלת תתנם לחרפ' וקללה ולא שכח א' מהם. פריימן מקבל את דברי 'סדר היחס', אולם הברמן סבור ששתי שמתות אלו לא נתחברו בידי רש"י, ראה: א"מ הברמן, פיוטי רש"י, ירושלים תש"א, עמ' לד. ח' מרחביה פרסם נוסח אחר של שמתא הפותחת באותן מילים, ושנתחברה בידי ר' אברהם בן יעקב, ראה מאמרו 'שמתא לאברהם בן יעקב', תרביץ, לט

## רשימות הנספים

בכתבי יד שונים שרדו רשימות של הנספים בגזרות השונות, בין היתר רשימות מפורטות של הנספים בגזרות תתנ"ו.

א. בפנקס קהילת נירנברג שרדו רשימות הנפגעים בקהילות זורמישא, קולוניא ו'מגנצא'.<sup>49</sup>

ב. 'שמות הרוגי ושרופי קדושי קהל וזירמיישא בעשרים ושלש לחודש אייר שנת ד' אלפי' תתנ"ו י"א למחזור רנ"ו, וכן 'בר"ח סיון בשנת תתנ"ו, כ"י שטרסבורג-הספרייה הלאומית והאוניברסיטאית 3971 (במכון, ס' 2865), עמ' 23-24.<sup>50</sup>

ג. 'שמות הרוגי וזירמיישא שנת תתנ"ו, מתאריך 'כ"ג אייר' ו'ר"ח סיון, כ"י אמסטרדם-רוזנטליאנה Hs. Ros. 50 (במכון, ס' 3752), דף [8]-[9]ב.<sup>51</sup>

רשימת קהילות במערב אירופה ומרכזה שנפגעו בפרעות במרוצת הדורות

במחזור כ"י גיסן-האוניברסיטה Hs. 892 (במכון, ס' 39878), דף 191א נעתקה רשימת יזכור של עשרות קהילות ברחבי גרמניה צרפת, בוהמיה ועוד, שיהודיהן נספו בפרעות שהתחוללו במרוצת הדורות, ובכללן קהילות אחדות שנראה שנפגעו בגזרות תתנ"ו.

## זכר הרוגי תתנ"ו בצידוק הדין

במחזור מנהג רומא לכל השנה מצינו נוסח של צידוק הדין המתייחס בין השאר להרוגי תתנ"ו. צידוק הדין מצוי בכתבי יד שונים, בין השאר בשני כתבי יד שבאוסף פרמה-פליטינה: 2576 (במכון, ס' 13584), דף 221א-222א; 1785 (במכון, ס' 13009), דף 186ב:

ולמען דם עבדיך השפוך בשנת תתנ"ו אשר נפשם ומאודם על ייחוד שם קדשך נתנו זכות עקוד בן שלשים ושבע המיוחד בצוויך נמכר לטבח ולבסוף איל תמורו נאחר הבטחת היות שמור לדורי דורות לעבדך באהב ובפחד. כל שכן כמה אלופינו אשר בשנת כלו יחד זו היא דרך כל העולם.

(תש"ל), עמ' 277-284. לאחרונה נטען ששמתא זו על שני נוסחיה, איננה קשורה בהכרח למאורעות תתנ"ז, ראה: י"י יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 53-54.

49 רשימות אלו מפנקס זה פורסמו בידי: S. Salfeld, *Das Martyrologium des Nurnberger* 5-12 pp. *Memorbuch*, Berlin 1898. אותו פנקס (במכון, פ' 2828; phot. 278) היה לפניו בבעלותו של אליקים כרמולי, אך כיום לא ברור היכן הוא שמור.

50 קטלוג לנדאואר (לעיל, הערה 13), מס' 45.

51 קטלוג פוקס (לעיל, הערה 19), עמ' 213-214, מס' 480.

ציון לצידוק הדין בנוסח זה מצינו בשני מקורות נוספים:

- א. ר' גדליה אבן יחייא בדבריו על גזרות תתנ"ו, בספרו 'שלשלת הקבלה', מציין: 'ואני הצעיר ראיתי טעות בצדוק הדין שנוהגים הלועזים, האומר כמה אלופנו אשר בשנת קלו כלו יחד, כי לא נמצאו גזירות גדולות אלא בזה הזמן, ובשנת קלו ראוי להיות עם כ' ור"ל במספר קטן שנת נ"י'.<sup>52</sup>
- ב. בהערה בכ"י פרמה-פליטינה 2420 (במכון, ס' 13285), עמ' 191, צוין: 'כתוב בצדוק הדין שלנו שנת תתנ"ו ושנת כל"י'.<sup>53</sup>

### סיפורים והערות קצרות על הגזרות

בן-ציון דינור הציג בקובץ המקורות שערך, 'ישראל בגולה', שורה ארוכה של מקורות עבריים על גזרות תתנ"ו, ובכללם ציטוטים מהכרונות הנזכרות לעיל, לצד מקורות מתורגמים משפות אירופיות.<sup>54</sup> להלן נביא מקורות נוספים של מעשיות והערות הנוגעות לגזרות תתנ"ו, מקורות שאחדים מהם טרם ראו אור.<sup>55</sup>

א. בכ"י פרמה-פליטינה 2420 (במכון, ס' 13285) נזכרות גזרות תתנ"ו בשתי הערות, האחת נסמכה להערה על צידוק הדין שהובא לעיל, בזו הלשון:

וכפל בו הקינה והצרה אשר היתה ליהודים בשנה ההיא נכתבה לזכרון בספר הנקרא לקח טוב בפרשת אמור אל הכהנים, זה לשונו: ואני כותב לזכרון להיות זכר לדורות מעשה שעשו קדשי עליון קהל מגנצה שמסרו עצמם על קדוש השם הם נשיהם ובניהם ובנותיהם ביום אחד בחג שבועות ונשחטו כאיש אחד על קדוש השם בשנת תתנ"ו לאלף החמשי לבריאת עולם כנתנו יושבי צרפת לבם לעלות לרשת מלכות עליון ועליהם ועל כיוצא בהם נאמר וניקיתי דמם לא נקיתי.<sup>56</sup>

והאחרת מובאת שם מיד בהמשך:

52 שלשלת הקבלה, ונציה שמ"ז, דף קי ע"ב. בנוסח חיבור זה (מהדורא קמא) שנשתמר בכתב-יד באוסף גינצבורג במוסקווה 652, מצינו עניין זה בשינויים כלשהם: 'ואני הצעיר ראיתי טעות בצידוק הדין שנוהגים הלועזים שאומרי' כמה אלופינו אשר בשנת קל"ז כלו יחד כי לא נמצא שום גזרה כללית ולא פרטית בזה הפרט, אלא באלף הרביעי ולא באלף החמשי. אמנם חשבתי בודאי כי ר"ל בשנת כל"ז עם כף כלו יחד אשר רומז במליצה לפרטות שנה זו' (דף 196א).

53 פורסמה בידי: A. Marx, 'The Expulsion of the Jews from Spain', *JQR*, o.s. 20 (1908), p. 241.

54 ב"צ דינור, ישראל בגולה, ב, ספר ראשון, ירושלים ותל-אביב תשכ"ה, עמ' 1-54.

55 שולבו פה גם שני מקורות שהביא דינור, אך ראינו לנכון לשלבם פה משום עיון מחדש בעניינם.

56 מצוי בספר לקח טוב לר' טוביה בן אליעזר, וילנה תר"ם, עמ' 123. הקטע פורסם מחדש בידי מרקס (לעיל, הערה 53), עמ' 241.



עוד מצאתי כתוב בשנת תתנ"ו עלה בלב המלך הנקרא כלב, ובלשונם די קאני לעלות אל ארץ הצבי להלחם עם הישמעאלים ועמדו לפניו אנשי רשע ואמרו לו מה לך לעבור הים נלך לדרך זו הנה בידינו לנקום נקמה מאותם אשר שפכו דם נקי, אז שמע המלך אליהם והתחילה הגזרה בחג שבועות בעיר מגנצה וקלקלו לשם להחריב גליות הרבה וכל הקהילות מלומברדיאה ונהרג שם ר' משה מפויאה ור' קלונימוס איש רומי עם כל בני הישיבה.<sup>57</sup>

ב. בכ"י אוקספורד-בודלי (Ol. 1144) Opp. 184 (במכון, ס' 19345),<sup>58</sup> מועתק ספר 'תוכן הכדור... ביאור איכות וכמות כדור הארץ... העתיקו מלשון אלמניא ללשונינו הקדושה הבחור... מאיר ליב ניימרק הענא בעל שורש יהודא מברלין, ושם אזכור מפורש של גזרות תתנ"ו (דף 112ב-113א).<sup>59</sup> ובשער הספר נכתב שם: 'ותהי השלמתו שנת חמשת אלפים ארבע מאות ששים ושלושה לבריא' העולם לחודש שני שבועות שמונה אחרי התחלתן'.

בעיר (איגר)<sup>60</sup> בית תיפלה אחד אשר מקדם היה בית כנסת לתפילה ליהודים ומעידים על זה כתבי לשון הקודש החקוקי' בעט ברזל בחומותיה והספרי' הגדולים כתובים על גויל קלף ישן וישמרום שרי העיר כאוצר כסף וזהב. אף שנים מחוצותיה רחובות יהודים יכוננו, אף רחוב קטן נקרא רחוב ההריגה אשר שמה נהרגו היהודים מקדם, והיות המאורע כשלש מאות וחמישי' שנה שעברו משנ' ארבע מאות ושישי' לזמנינו, ויראה שהי' בזמן גזירות תתנ"ו והחלה הגזירה ההיא על זה האופן אחד הכומרים דרש דרש לעמו מהריגת משיחם על ידי היהודים והתעלותם עם בן אלהי' לדעתם, ויהי שמה איש מלחמה סכל שוטה, ויחר אפו על משפט העול אשר עשו היהודים במשיחם וירץ אל אחיו הצלמות ויתפשהו בידו ויצעק בקול רם. שמעו אנשי העיר אם רצונכם לנקם נקמת יש"ו כרצוני רוצו אחרי ונהרגם, ואני אהי' לכם לראש ומנהיג צבא והמון העם אשר שונאי' היהודים תמיד ואוהב. ידעתם סיבת עושרם ומקנת כספם, ולכן ירצו תמיד בקלקלתם להרגם למען ישללו ויבוזו להם נכסיהם ורכושם וקנינם. כשמעם דברי איש המלחמה כסדר גיבורי החיל, וישמחו וירוצו אחריו שאת [?] וצבאות, ואשר תפס כל אחד במהירות בידו הי' חרבו ויפלו על היהודים ויהרגום ויחלקו ביניהם נכסיהם ורכושם וקנינם ונהרגו אז כולם. ומלך (ביהם) כשמעו את הדבר חרה אפו מאוד באיש ההוא ובאשר נעשה ויענש את העיר בעונש כסף.

57 מרקס (שם).

58 קטלוג נויבאואר (לעיל, הערה 18), מס' 2060.

59 אני מודה לד"ר צבי לנגרמן שהסב את תשומת לבי למקור זה. על המתרגם ראה: M. Steinschneider, 'Mathematik bei den Juden (1551-1840)', *MGWJ*, 4 (1905), pp. 590-595

60 הסוגריים במקור. הכוונה לעיר Eger, הנקראת גם Cheb, במערב בוהמיה, ממערב לפראג.

לא מן הנמנע שמשתקפת פה מסורת אמתית על פגיעה ביהודי העיר איגר, שהרי הפרעות בשנת תתנ"ו לא פסחו על יהודי בוהמיה, כפי שעולה במפורש מן הכרוניקות של ר' שלמה בן שמשון ור' אליעזר בן נתן המדווחים על הפגיעה ביהודי פראג בעת מאורעות הדמים הללו.<sup>61</sup>

ג. בכ"י פריז-הספרייה הלאומית heb. 1408 (במכון, ס' 24886), דף 93ב, בסוף פירוש למסכת עבודה זרה, מציין אחד הבעלים: 'גזירת תתנ"ו היתה בשנת ארבעת אלפים ושמונה מאות וחמשים לבריאת עולם שנת אלף ועשרים לגלותינו באחד עשרה שנים למחזור רנ"ו היתה גזירה בזנטא ובאילנרא ובקולוניא ובמגנצא ובשפירא בעוונות'. יש לשער שהכותב שאב ידיעות אלו מהכרוניקה של ר' אליעזר בן נתן, שכן רק בה מוזכרים המקומות זנטא ואילנרא בכתב זה.<sup>62</sup>

ד. כרוניקה קצרה על מלחמות עמי אירופה והערבים החל מן המאה השביעית, שנתלוו לה סיפורי מעשיות על קידוש השם עד מאורעות המגפה השחורה באמצע המאה הארבע עשרה, נשתמרה בשני כתבי יד: כ"י אוקספורד-בודליאנה Opp. Add. 178 4<sup>o</sup> (במכון, ס' 22288), דף 89א-91ב;<sup>63</sup> כ"י ורשה 253 (במכון, ס' 10120), דף 99א-100ב. שתיים מתוך המעשיות המובאות בקובץ זה נוגעות לגזרות תתנ"ו.<sup>64</sup> ההערה הראשונה נוגעת לגזרות 'מגנצא', והשנייה – לגזרות בעיר 'הל' (Halle). בזו הראשונה נשמע הד לגזרה איומה שעמדה להתחולל במגנצא, וששום פעילות שתדלנית לא היה בכוחה 'לבטל הגזירה', ומסתבר על פי סופה של המעשייה שהכוונה ל'גזרת תתנ"ו'.

בימים ההם היתה אלמנה אחת במגנצא אשר היתה מתלוננת שהעמיסו עליה לפרוע יותר מן הראוי מן המסים, כי עשירה היתה. ובכל יום היתה הולכת לבכות תוך שערי הארון בבית הכנסת, והיתה נזהרת לבל תפולנה הדמעות על שולי הארון או על המעילים, והיתה נושאת א' גביע של כסף ושמה היתה מקבלת דמעותיה. ויהי היום נתמלאה הגביע ושפכה תוך הארון. ושמעה קול יוצא מבין הספרי תורות: 'דומי דומי די לך די ליכי, נקמתך תהי באופן שתקשי לך ולהם'. ותהי עגומת נפש ונבהלה מאד, והלכה וספרה הדבר אל הגדול רבינו שמעון זצ"ל.<sup>65</sup> ונבהל מאד ובכה על כך והתענה והתפלל באריכות, ואמר: 'אינו

61 נויבאואר ושטרן, עמ' 26, 45.

62 ראה: שם, עמ' 42-43, 45. בכרוניקה של ר' שלמה בן שמשון הכתיב הוא: 'אילנא' (שם, עמ' 20) ו'זנטש' (שם, עמ' 21).

63 קטלוג נויבאואר (לעיל, הערה 18), מס' 2585.

64 אותם סיפורי מעשיות פורסמו על פי כתב יד זה, ראה: א' דוד, 'סיפורי מעשיות על הגזירות בגרמניה בימי הביניים', צ' מלאכי (עורך), שי להימן: מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, ירושלים תשל"ז, עמ' 69-83.

65 מגדולי חכמי מגנצא בסוף המאה העשירית וראשית המאה האחת עשרה. נודע כגדול פייטני אשכנז. ראה עליו: גרוסמן (לעיל, הערה 4), עמ' 86-102.

באפשרות לבטל הגזירה.<sup>66</sup> והתפלל שימות קודם הגזירה, וכן היה, שמת ג' ימים קודם גזרת תתנ"ו.<sup>67</sup> מנוחתו כבוד.<sup>68</sup>

אשר לגזרות תתנ"ו בעיר הל, בסערת הפרעות ניאות הגמונה של העיר להציל את יתר הפלטה תמורת בצע כסף. התופעה של הגמון המגן על היהודים מפני פורעים תמורת בצע כסף שכיחה ביותר בסיפורי מסעי הצלב. בדרך כלל לא הועילה חסות זו; במהלך הפרעות לא עמדו רבים מן ההגמונים בהבטחתם והסגירו את היהודים, אם משום פחד, חולשה, אי יכולת לעמוד בפני הפורעים או משום רשעות, בהתכוונם מראש להסגיר את היהודים לאחר שיקבלו את כל רכושם וכספם.<sup>69</sup>

סביב לאותן ה[י]מים היה הגמון אחד כשר על עיר הל, וכאשר ראה הגזרות הרבות אשר בכל ארץ אשכנז שלח אל היהודים שיתקבצו תחת ממשלתו, וכי הוא מבטיחן ככל יכולתו. ואז נתקבצו אליו יהודים רבים עם הון רב, כל מי שהיה לו מה לפזר מפזר מחצית את אשר לו להגיע בהל, עד כי נתקבצו המון רב קרוב לריבוא. והיה ההגמון מתנהג עמהם באהבה וריעות. והתחיל הנגף בין היהודים בעונותינו הרבים, וכאשר ההגמון [ראה] הדבר הולך מרעה אל רעה שלח בעד הרבנים ואמ' להם: 'מה זה? איזה עון ודאי נמצא ביניכם גדול, שכלכם חייבים כלייה. עשיתי בכל יכולתי להציל אתכם מיד בני אדם. אכן מיד האלוה אי אפשר להצילכם'. ענו הרבנים: 'לא ידענו עון כללי בינותינו, לא נסתר ולא נגלה זולת עון העגל'. אמ' להם: 'מה ר"ל עגל? אמ' לו: 'עון קלבו בלשון אשכנז, שנא' וביום פקדי ופקדתי'. אז אמ': 'א"כ הוא שכלכם או מקצתכם חייבים כלייה, עשו כן, אוצרכם תשימו בבית אוצרי, וכל איש יכתוב שמו על אוצרו. ומי שימות בלא יורשים ישאר אלי ירושתו, והאחרים על נפשי אשלם ליורשים אוצרו'. וכך עשו ברצון או לא ברצון במקצת או בכללות. סוף נשאר לו הון רב, וגם שילם למאד מהם הון רב, ומן זאת הירושה בנה שני כרכים, שהם עוד קיימי[ם]. האחד שמו עגל, והשני שמו קלבו.<sup>70</sup>

ה. ר' גדליה אבן יחייא מביא תיאור תמציתי של עיקרי הדברים על גזרות תתנ"ו שליקט מספר 'דברי הימים' לר' יוסף הכהן. אולם הוא מוסיף פרטים ממקור בלתי ידוע על מנינם של הנספים, ומבליט את תופעת האונס הדתי שנתלווה לפרעות: 'זהו

66 חכם זה נודע גם במעשי שתדלנות, ואף נאמר עליו 'שטרך בעבור הקהילות', ראה: דוד (לעיל, הערה 64), עמ' 71; גרוסמן (לעיל, הערה 4), עמ' 87 הערה 38.

67 המסורת על פטירתו שלושה ימים קודם גזרת תתנ"ו מוכרת גם ממקור אחר, ראה: דוד (שם), עמ' 70-71. לאמתו של דבר הוא נפטר זמן רב קודם לכן, בעשור השני של המאה האחת עשרה, ראה: גרוסמן (שם), עמ' 92 הערה 63.

68 פורסם בידי דוד (שם), עמ' 79.

69 ראה: שם, עמ' 71.

70 פורסם שם, עמ' 79-80.

גזירות והמרות והריגות גדולות מחדש אייר עד חדש אב ואת אשר נשמע על סך הנהרגים והנטבעים בקדושה יותר מחמשת אלפים נפשות והמומרים היו אין מספר.<sup>71</sup> הכרוניקאים בני המאה השתים עשרה מעלים על נס ברשימותיהם את האידאולוגיה המרטרולוגית במאורעות אלו, ומצניעים ביותר את תופעת ההמרה מאונס.<sup>72</sup> אך אין ספק שלא מעטים מקרב היהודים נתפתו להמרה.<sup>73</sup> ייתכן מאוד שגדליה אבן יחייא שרבב ידיעה זו ממקור בלתי ידוע. אולם אין זה מן הנמנע שביסוד דבריו מונח הרושם העז שטבעו בו מאורעות השמד בדורו ובדור שקדם לו בספרד ובפורטוגל, ושמא אלו הביאוהו להנחה שאף גזרות תתנ"ו גרמו להמרה המונית בקרב יהודי אשכנז.

ו. בכ"י אוקספורד-בודלי Mich. 283 (במכון, ס' 21608),<sup>74</sup> המחזיק חיבורים אחדים, מעתיק אחד הבעלים נוסח מקביל לסדר היחס בין הגאונים המחברים ספרים' (דף 36א-ב),<sup>75</sup> המוכר לנו משו"ת מהרש"ל, ס' כט, אם כי הנוסח האמור שונה מזה שבשו"ת מהרש"ל במקומות לא מועטים. באותה רשימה מצינו ידיעה לקונית, שאיננה בנוסח הנדפס, על דבר ההיתר שניתן ליהודי אשכנז שנאנסו לשמד לחזור לדת אבותיהם. וזו לשונה: 'בימי רש"י נגזרה גזרה כלל שנת תתנ"ו לפרט... ולא שב אחד מהם, ובאותה שנה הלך ר' יוסי ב"ר לוי ברומי והביא חותם על השמד שאין כלום'. ביטול המרתם מאונס של אנוסי תתנ"ו על ידי האפיפיור מתיישב יפה עם מדיניות היחס הסלחני כלפי היהודים שנקט האפיפיור אורבן השני, שישב באותה עת על כס האפיפיורות. הלה אימץ את גישת קודמו, אלכסנדר השני (1061-1071), שיצא בשנת 1063 להגנה תקיפה על היהודים, וגינה כל מי שיעז לפגוע בהם. למעשה הוא ניסח מחדש את עמדת גרגוריוס הראשון (590-604) כלפי היהודים, היינו שאין לכפות עליהם המרה.<sup>76</sup> יש לציין עוד שהקיסר היינריך הרביעי התיר את שובם של אנוסי הגזרות הללו לדת אבותיהם.<sup>77</sup>

71 שלשלת הקבלה, ונציה שמ"ז, דף קי ע"ב. בנוסח כ"י מוסקווה-גינצבורג 652 מצינו: 'ועלו אל האלקים בין הנהרגים מהאויבים ושנהרגו ונטבעו על קדושת ה' קרוב לחמשת אלפי נפשות וצק"ל, זולת רבים אחרים שהמירו להצלת נפשם' (דף 196א).

72 ראה: א' דוד, 'מפעלו ההיסטוריוגרפי של גדליה אבן יחייא בעל שלשלת הקבלה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 325, הערה 9.

73 ראה: י' כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א, עמ' 75-88. המקורות המרמזים למעשי האונס שנתלו למאורעות מסע הצלב הראשון הובאו בידי דינור (לעיל, הערה 54), עמ' 42-45.

74 קטלוג נויבאואר (לעיל, הערה 18), מס' 847.

75 ראה לעיל, הערה 48.

76 על כך ראה: H. Liebeschütz, 'The Crusading Movement in its Bearing on the Christian Attitude towards Jewry', *JJS*, 10 (1959), pp. 106-107; ק' סטאו, 'גישת היהודים לאפיפיורות והדוקטרינה האפיפיורית של הגנת היהודים בשנים 1063-1147', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ה (תש"ם), עמ' 182-185; K. Stow, *Anonymous and Papal Sovereignty, Jewish Perceptions of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages*, Cincinnati 1984, p. 10. סטאו מזכיר פסקה זו על פי מה שמסרתי לו.

77 על כך מצביע מקור לא יהודי שהובא בתרגום עברי בידי דינור (לעיל, הערה 54), עמ' 43-44, ס' ו.

ז. בקונטרס 'סודות התפילה' מאת ר' אלעזר מוורמס מובא סוד תיקון התפילות,<sup>78</sup> ומציין הכותב בין היתר: 'הביאם המלך קרלא עמו מארץ לומברדיאה והושיבם במגנצא',<sup>79</sup> ושמה פרו וישרצו במאד מאד, עד אשר פקדה שם חרון אפו על קהלות הקדש בשנת תתנ"ו, ושם נגזרנו, אבדנו, כולנו אבדנו, זולתי מתי מספר שנשארו מקרובנו הזקן'.

לסיכום, ניסינו במסגרת זו לבנות מסד ביבליוגרפי חדש למקורות עבריים הנוגעים למאורעות הדמים של שנת תתנ"ו. המקורות הובאו לפי אפיונם הספרותי. בתחילה הוצגו שלוש הכרוניקות שנתחברו כשניים-שלושה דורות לאחר המאורעות, ואשר מתבססות שלושתן על מקור ארכאי שנתחבר שנים אחדות לאחר הגזרות. בהמשך צוינו שמונה עשרה קינות שחוברו בעקבות הגזרות הללו. עוד נוספו רשימות הנספים ונוסחי צידוק הדין שנאמרו לזכר הנספים. בחלק האחרון צוינו סיפורים ורשימות קצרות על הגזרות שלא נרשמו באוסף המקורות שליקט וערך דינור.

78 קונטרס זה נשתמר בכתבי יד לא מועטים בנוסחים שונים, ונדון כבר הרבה על ידי חוקרים שונים. הטקסט פורסם על פי כ"ז פריז Heb. 772 (במכון, ס' 12330), דף 60א, בידי י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 14-16, ושם (עמ' 14-15 הערה 1) הפניה לספרות המחקר.

79 המסורת על ההתיישבות היהודית באשכנז שהתבססה על הגירת בני משפחת קלונימוס מלומברדיה למגנצא מוצאת את ביטוייה במקורות שונים, ראה: דוד (לעיל, הערה 64), עמ' 71-76, 80-81; גרוסמן (לעיל, הערה 4), עמ' 29-44.

## רשימת המשתתפים

דוד ברגר

פרופסור להיסטוריה בברוקלין קולג' ובמרכז לתכניות דוקטורט באוניברסיטה העירונית של ניו־יורק

מרדכי ברויאר

פרופסור אמריטוס במחלקה לתולדות ישראל באוניברסיטת בראילן ומנהל לשעבר של מפעל 'גרמניה יודאיקה' במרכז דינור באוניברסיטה העברית בירושלים

אברהם גרוס

מרצה בכיר במחלקה להיסטוריה באוניברסיטת בן־גוריון בנגב

אברהם גרוסמן

פרופסור בחוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים וחבר האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים

אברהם דוד

חוקר בכיר במכון לתצלומי כתבי היד העבריים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים

אלימלך הורוביץ

מרצה בכיר במחלקה לתולדות ישראל באוניברסיטת בראילן

יצחק (אריק) זימר

פרופסור במחלקה לתולדות ישראל באוניברסיטת בראילן ומופקד על הקתדרה לתולדות הרבנות באירופה בדורות האחרונים ע"ש יקותיאל וחנה קליין

מיכאל טוך

פרופסור לתולדות ימי הביניים בחוג להיסטוריה באוניברסיטה העברית בירושלים

ישראל יעקב יובל

פרופסור בחוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים



## מפתח

אופיצ'אל, ר' נתן 80, 136	אבא מרי 70
אוקספורד 140-137	אבלאר (Abelard) 48
אורבך, א"א 183	אבן דאוד, ר' אברהם (ראב"ד) 141, 66
אורבן השני, האפיפיור 11, 24, 92-94,	אבן וירגה, יוסף בר' שלמה 119
97, 204	אבן וירגה, שלמה 78
אורלאן (Orleans) 106, 108, 115	אבן סעיד, יחיא 128
אורניאה, מרת 147	אבנר מבורגוס, ראה אלפונסו דה
אהשורוש 68	וליאדוליד
אטרנו 132	אברבנאל, ר' יצחק 90
איגר (Eger; Cheb) 201-202	אברהם אבינו 64, 66, 87, 104-105, 182
איטליה 12, 47, 57, 65, 100, 123, 128-	אברהם בן יוסף משה 197
130, 151, 162, 164-165, 194	ר' אברהם בן יעקב 198
איידלברג, שלמה 194	ר' אברהם בר' עזריאל 178
אילנרא 202	ר' אברהם הכהן 70
אינוקנטיוס השלישי, האפיפיור 110, 116,	אברהרד, הארכיבישוף 133
124, 132	אגוס, אירווינג 36, 40
אינמה-שטרנג, תאודור פון 37	אדוארד הקדוש 138
איסרליין, ר' ישראל 159	אדום 63, 89-91, 111
איסרליש, ר' משה (רמ"א) 162	אדלר, מיכאל 110
אירלנד 112	אדם, הילד (בן ויליאם) 110
אישי-שלום, מאיר 87	אדמר (Ademar) משבן 57, 129-130,
אלבוגן, איזמר 36	132
אלבויס, יעקב 154	האדריאטי, החוף 43
אלברט מאאכן (Aachen) 176	אוגוסטינוס 91, 148
אלחאכם, הח'ליף 58	אוטרנטו (Otranto) 57
רבנו אלחנן 179	אורבך, ר' צבי בנימין 158-159
אליהו, הנביא 88	אוסטריה 43, 50, 159-160, 162
ר' אליהו בר' יצחק מקרקשונא 159	אופיצ'אל, ר' יוסף 136

\* המפתח הוכן בידי שרה פוסטבסקי.

- ר' אליעזר בן דורדיא 153  
 ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן) 48, 94-95, 97,  
 135, 161, 167, 174, 194-198, 202  
 ר' אליעזר זוסמן מזריטש 196  
 אלכסנדר השני, האפיפיור 93-94, 204  
 אלעזר בן יאיר 68, 177, 181  
 אלעזר בן ענני הכהן 68  
 אלעזר ב"ר אשר הלוי 195  
 ר' אלעזר בר' יהודה מוורמס (הרוקח) 98,  
 115, 119, 152-154, 159, 167-168, 183,  
 205  
 אלפונסו, המלך 119  
 אלפונסו דה וליאדוליד 121  
 האלפים, הרי 43  
 אלקסיוס הראשון קומנינוס, הקיסר 11  
 אמברוזיוס, בישוף מילנו 112  
 אמיכו (Emicho of Flonheim) 13-14  
 אמסטרדם 163  
 אמפוריאס 94  
 אנגליה 110, 116, 120-121, 123, 136-  
 140, 148-149  
 אנדראס הראשון, המלך 43  
 אנו (Anno), הארכיבישוף 46  
 אנטיוכוס, המלך 141  
 אנסטזיה, אשת המלך אנדראס הראשון  
 43  
 אסיה הקטנה 11-12  
 אפרים בר' יעקב מבון (בונא) 50-51,  
 105-106, 108, 120, 122, 139, 197  
 ר' אפרים בר' יצחק מרגנשבורג 166  
 ר' אפרים דלוניר 178  
 ארדמן, קרל 20, 24-25, 92  
 ארוניוס, יוליוס 35  
 אריסטו 26  
 ארפורט 120, 127  
 ארץ ישראל 56, 67, 69-71, 100, 125,  
 128, 197  
 אשכנז 15, 16-18, 21-26, 28, 30, 33,  
 40-41, 44, 56-62, 64-73, 74-91, 92-  
 100, 103-104, 109, 111, 113-114, 119,  
 128, 134, 136-137, 139, 144-147,  
 150-156, 158-170, 176, 178-179, 183,  
 192, 197-198, 203-205  
 אשפנבורג 122  
 אשר בר' יוסף 133  
 אשתור, אליהו 36  
 בארון, שלום 19, 76, 123, 127-128, 130  
 בבל 65, 151  
 בוהמיה 199, 201-202  
 בווריה 13, 48  
 בון 48  
 בונפיל, ראובן 30  
 ביזנטיון 24  
 ביכר, קרל 37  
 בכרך 123, 139  
 בכרך, ר' יאיר חיים 157  
 בלוא (Blois) 102, 106-109, 112, 115-  
 116, 161  
 בלומנקרנץ, ברנר 19, 36, 40, 131  
 בן ידעיה, יצחק 76-78  
 בן-ששון, חיים הלל 17, 19, 22, 36, 76,  
 120-122, 140, 180  
 בנדיקטוס השמיני, האפיפיור 129  
 בנימין בן חייא 198  
 ר' בנימין בר' זרח 166, 173  
 בסאלו 94  
 בסינגסטוק (Basingstoke) 137  
 בער, זליגמן 167  
 בער, יצחק 19-22, 25, 57, 104, 113,  
 134, 152, 171, 173, 181, 183, 189-191  
 הבעש"ט 79  
 ברגר, דוד 124, 136, 179  
 ברוך בן יצחק 96-97

- ר' ברוך ב"ר דוד הכהן 115, 107  
 ר' ברוך בר' שמואל ממגנצא 166  
 ברוניוס 129  
 ברוצקוס, יוליוס 35  
 בריסטול 113-110  
 ברלין 168  
 ברלינר, אברהם 194  
 ברנאר מקלירוו (Bernard de Clairvaux) 99, 48  
 ברנרד גי 113  
 ברס, צבי 128  
 גוטהלדא מאשפנבורג, מרת 122  
 גוטליב, ר' מנחם 169  
 גוטמן, יוליוס 36  
 גוטפריי מבויון (Godfrey of Bouillon) 13-12  
 גוטשלק (Gottschalk) 13  
 גויטיין, ש"ד 128  
 גולב, נורמן 160  
 גולדשמידט, דניאל 165, 75  
 ג'ון מבסינגסטוק (Basingstoke) 137  
 גופרט, ולטר 131  
 ג'ורדן, וילאס 109  
 גיבר מנוז'ן (Guibert de Nogent) 96-95  
 גידמן, משה (מוריץ) 133, 33, 21, 18  
 גיזלה, אשת המלך שטפן 43  
 גייגר, זלמן 168  
 גייקובס, יוסף 177  
 גיל, משה 128, 126  
 גינזבורג, לואי 119  
 גינזבורג, ר' שמעון 168, 165-163  
 הגליל 69  
 גמלא 176, 69  
 גנצפריד, שלמה 169  
 גרגוריוס הראשון, האפיפיור 204  
 גרגוריוס מטור 131-130  
 גרונדמן, הרברט 148  
 גרוס, אברהם 59  
 גרוסמן, אברהם 22, 43, 82, 84-86, 100  
 123-124, 144-146, 151-152, 181  
 גרייזל, שלמה 124  
 גרינברג, אורי צבי 118, 122  
 גרמניה 12-13, 17-18, 21, 32-54, 56-  
 58, 64-65, 72, 116, 150, 157, 160  
 163, 170, 171, 177, 199  
 גרץ, צבי 18, 21-22, 32  
 רבנו גרשום מאור הגולה 40-41, 46, 58  
 61, 65, 67-68, 70, 73, 82, 124, 146  
 דובנוב, שמעון 18, 21  
 דוד, המלך 83, 88  
 ר' דוד בר' משולם 58, 198  
 ר' דוד הלוי 59  
 דוידזון, י' 119  
 דונין, ניקולאוס 80-81  
 דוראן, ר' שלמה בר' שמעון 83  
 דוראן, ר' שמעון בן צמח 89  
 דינור, בן-ציון 7, 19, 22, 138, 200, 205  
 דינרי, ידידיה 154  
 דנובה, נהר 13, 43-44  
 דניאל, הנביא 88, 90  
 דריוש 68  
 ר' האי גאון 65, 85, 130  
 האן, ברונו 36  
 הברמן, א"מ 134, 198  
 הגר, עובדיה 95  
 הונגריה 13  
 הופמן, דוד צבי 194  
 היידנהיים, וולף 159  
 היילפרין, ישראל 122-123, 138  
 היינימן, יוסף 112  
 היינריך הראשון, מלך גרמניה 127

- זבארה, יוסף 121  
 זומברט (Sombart), ורנר 35  
 זלפלד, זיגמונד 174, 161  
 זנה, ישעיהו 23, 171, 174, 188-192  
 זנטא 202  
 זנטש (Xanten) 59, 135, ראה גם קסנטן  
 ר' זרחיה בעל המאור 119  
 חזן, רוברט 22, 38, 94, 96, 100, 101,  
 108, 171, 173, 175, 181  
 חכים 197  
 חנניה, מישאל ועזריה 107, 178, 183  
 חסדאי אבן שפרוט 57  
 טויבלר, אויגן 36  
 טירנא, ר' אייזיק 166-168  
 טקנוס (Tekanus) 50  
 טרגונה (Tarragona) 94  
 טרוויזו 162, 165  
 טרויש 123  
 טרוקי, יצחק 197  
 טריוויש (Trier) 161, 180, ראה גם טריר  
 טרייטשקה (Treitschke), היינריך 36  
 טריר 13-15, 50, 105, 132-135, ראה  
 גם טריוויש  
 טרנר, ויקטור 23  
 טרצינה (Terracina) 116  
 ר' יהודה ב"ר אהרן 107  
 ר' יהודה בר' קלונימוס 58  
 ר' יהודה החסיד 152-153  
 ר' יהודה הנשיא 154  
 ר' יהודה ליווא קירכום 195  
 יהודה מקלן, ראה הרמן משדה  
 יהונתן (בן שאול) 180-181  
 ר' יואל בן יצחק הלוי 48  
 יובל, ישראל יעקב 23, 61, 74, 82, 85-  
 87, 89, 91  
 היינריך הרביעי, הקיסר 12, 42, 46, 204  
 הילדברט, הארכיבישוף ממיינץ 127  
 הירש, ר' שמשון רפאל 169  
 הכהן, יהודה 43  
 הכהן, ר' יוסף 194, 197, 203  
 הל (Halle) 202-203  
 הלוי, אלעזר 127  
 הלוי, בנימין בן ר' מאיר בר' שמעון בר'  
 יעקב 160  
 ר' הלל בן יעקב מבון 108  
 המן הרשע 125, 127  
 הנובר 168-169  
 הניגר, ריכרד 35, 37-38  
 הנרי השני, המלך 110  
 הנרי השלישי, המלך 138  
 הקליר (הקלירי), ראה קליר (הקלירי),  
 אלעזר  
 הקר, יוסף 99  
 הר הגלבוע 176, 180  
 הר הזיתים 126, 140  
 הר סיני 103, 140  
 הרמן משדה (Herman von Scheda) 48-  
 49  
 ובר (Weber), מקס 35  
 וולקוב, שולמית 36  
 וורמייזא (וורמישא, וורמם) 13, 42, 44,  
 50, 59, 70, 147, 157-160, 164, 165,  
 170, 179, 194-195, 199  
 וייט, היידן 27-29  
 ויליאם (הילד מנוריץ) 115  
 ויליאם מניובורי 177-178  
 וינברג, מוריץ 161  
 וינר, יוג'ין ואניטה 31  
 וירצבורג 50, 123  
 ונציה 127-128, 162-163, 165  
 ורשה 163

- יוזפא, ר' יוסף 157-158, 160, 165  
 יוחנן המטביל 105  
 יוחנן כריסטוטומוס 126  
 יוחנן מדמשק 126  
 ר' יום טוב בר' משה חסיד 120-122,  
 138-140  
 ר' יום טוב מיואני (Joigny) 177-178  
 יוסטינוס מרטיר 111  
 רבי יוסי 82  
 ר' יוסי בן יעזר 153-154  
 ר' יוסי ב"ר לוי 204  
 יוסף בן גוריון הכהן 67-68  
 יוסף בן מתתיהו (יוספוס) 67, 69, 177-  
 178  
 יוסף בן נתן 198  
 ר' יוסף בר' משה 159  
 ר' יוסף טוב עלם 123-124, 132  
 יורק 100, 177  
 יחזקאל, הנביא 103, 122, 130-131,  
 134  
 ר' יחיאל ב"ר דוד הכהן 107  
 ר' יחיאל מפריז 74, 80-81  
 יחייא, ר' גדליה אבן 200, 203-204  
 ילינק, אברהם 194, 196  
 הים התיכון 34, 36, 53  
 יעבץ, ר' יוסף ה'חסיד' 143  
 יענט, ר' זלמן 162, 165-166  
 יעקב אבינו 88-89, 136  
 יעקב בן יצחק הלוי 197  
 ר' יעקב בן יקר 194  
 יעקב הראשון, מלך אראגון 119  
 יעקב (הקטן) מסרוג 126  
 יפה, ר' מרדכי 167  
 יפן 148  
 יצחק אבינו 104, 182  
 יצחק בן דוד 103  
 יצחק בן מרדכי הלוי 194  
 יצחק בר' אליקים, מר 139  
 ר' יצחק ברבי מאיר 173  
 ר' יצחק בר' משה ('עוקר הרים') 174,  
 182-183, 186-187  
 ר' יצחק בר' שמואל ממיינינגן 161  
 ר' יצחק השנירי מפרובנס 122  
 ר' יצחק מדורא 166  
 רבי יצחק מדנפיר 178  
 ר' יצחק מקורביל 116  
 ר' יקותיאל ב"ר יהודה הכהן 107  
 ירושלים 11-12, 24-25, 29, 51, 58, 66,  
 69, 85, 92-93, 95, 97, 99, 119, 122,  
 126-128  
 ירושלמי, יוסף חיים 29  
 ירמיהו, הנביא 69, 72, 87-88  
 ישו ('ישוע') 12, 62, 71, 75, 80-81, 90,  
 94, 109-111, 113-115, 117, 119, 123,  
 125, 127-128, 130-132, 137-140  
 ישמעאל 88-90, 95, 119, 201  
 ישעיה, הנביא 84  
 כהן, ג'רמי 16, 101-104, 117  
 כהן, גרשום 72  
 כורש 68  
 כילדברט (Childebert), המלך 132  
 כ"ץ, 'עקב' 19, 21, 23, 62, 73, 81, 100,  
 119, 144-145, 155  
 כריסטוס 16, 24, 126  
 כרמולי, אליקים 196  
 לאונטיוס מנאפולים 125  
 לה רואה לדורי, עמנואל 148  
 לוטרינגיה (לותיר) 12, 70  
 לוי, אליעזר איש אולסהיים 195  
 ר' לוי בר' שמואל 59  
 לוינסקי, י"ט 134  
 לומברדיה 165, 201, 205

- לונל 178  
 לזרום 104  
 לטיף, ר' יצחק אבן 196  
 ליהמן, מ"ר 195  
 ליינינגן (Leiningen) 13  
 לימוז' 57  
 לימור, אורה 115  
 לנגטון, הארכיהגמון סטפן 137  
 לנגמר, גאוין 38  
 מאיר בר' שמואל (הנער) 133  
 ר' מאיר בר' שמואל 70  
 ר' מאיר בן שמעון מנרבון 85, 81, 78  
 מגדבורג 167  
 מגנצא 60-58, 70-69, 73, 120, 140, 142, 162-157, 167, 170-169, 192-171, 199, 202-201, 205, ראה גם מיינץ  
 מהר"י סגל 165  
 מהר"ל 104, 158, 162-163, 165-166  
 מהר"ם מיינץ 164  
 מהר"ם מרוטנבורג 120, 162, 166, 179, 183, 191-192  
 מהרש"ל 204  
 מוזל, נהר 14-15  
 מוניו 160  
 מוריסון, קרל 28-29  
 מחמד 62  
 מייטלנד, פ"מ 137  
 המיין (Main), עמק 49  
 מיינץ 12-14, 42, 48-49, 95-97, 103, 139-140, ראה גם מגנצא  
 מיירם, דוד 22  
 מילטון, ג'ון 136  
 מינטי, מרי 23, 177  
 מירסקי, אהרן 112  
 ר' מנחם בר' דוד הלוי 59  
 ר' מנחם בר' יהודה 183  
 ר' מנחם בר' מכיר 58, 197  
 מנטובה 163  
 מץ 14-15  
 מצדה 68-69, 176, 181  
 מצרים 117  
 מרגליות, ר' אפרים זלמן 135  
 מרדכי (ממגילת אסתר) 125  
 מרחביה, חן מלך 198  
 מרי, המלכה 148  
 מרים (מריה), אם ישו 109, 113-114, 117, 137  
 מרכוס, יוסף 134  
 מרקוס, איבן (ישראל) 23, 30, 101, 104, 176  
 מרשיליא 78  
 משה רבנו 65, 117, 123, 140  
 ר' משה בר' אברהם 163  
 ר' משה בן קלונימוס 70  
 ר' משה בר' חנוך 66, 141  
 ר' משה בר' יהודה 167  
 ר' משה חסיד 120  
 ר' משה מסלרנו 78  
 ר' משה מפויאה (פאווייה) 201  
 ר' משולם בר' יצחק 59  
 ר' משולם בר' קלונימוס 166  
 נויבאואר, אברהם אדולף 133, 194  
 נורמנדיה 12, 96  
 ר' נטרונאי ב"ד יצחק 135  
 נירנברג 147, 160-162, 199  
 ר' נתן בר' מכיר 73, 75  
 סהל בן מצליח 126  
 סולוביצ'יק, חיים 59, 100, 144-145  
 150-153, 161  
 סטאו, קנת 57  
 סין 33



- סלומון, המלך 43  
 סמט, אלחנן 59  
 סנס (Sens) 116, ראה גם שנין  
 ר' סעדיה גאון 84  
 ספיר-אבולעפיה, אנה 174, 191  
 ספראי, שמואל 155-156  
 ספרד 23, 61, 65, 69, 76, 82, 91, 93, 121, 143, 183, 204  
 ספרסטיין, מרק 76-77, 124  
 סקילה (בצפון אפריקה) 148  
 סרגיוס, הנזיר 126  
 סרדאניה 94  
 עבד אלמלב, הח'ליף 126  
 עובדיה בן מכיר 109  
 עומר, הח'ליף 126  
 עכו 119  
 עמלק 63, 134-135, 183  
 ר' עקיבא 155, 159, 174-175  
 עשיו 63-64, 88-89  
 פאואר, איילין 148  
 פאולוס 113  
 פדובה 164  
 פוגלשטיין, הרמן 129-130  
 פולין 43, 165, 167  
 פולקמר (Volkmar) 15  
 פולקר, יצחק 76-78  
 פונקנשטיין, עמוס 75  
 פורטוגל 183, 204  
 פורטונטוס 131  
 פטר הנזיר (המתבודד); פטר מאמיין;  
 (Amiens) 12-15, 132  
 פטרוניוס, נציב סוריה 69  
 פטרוס ונרביליס (Petrus Venerabilis) 48  
 פיורדא 168  
 פייטרו קנדיאנו השני, הדוג'ה של ונציה  
 127-128  
 פיינטר, סידני 19  
 פיליפ אוגוסט, מלך צרפת 49, 106, 110,  
 116  
 פינס, שלמה 78  
 פירן, אנרי 35  
 הפירנאים, הרי 148  
 פישביין, מיכאל 31, 174  
 פלטיאל, ר' חיים 162, 167  
 פלנדריה 12  
 פסקארה 132  
 פראג 15, 43, 167, 201-202  
 פרובנס 44, 65  
 פרידברג 163  
 פרידריך הראשון, הקיסר 50  
 פרידריך השלישי, הקיסר 116  
 פריז 80, 84, 106  
 פריימן, א"ח 198  
 פריס, מתיו 136-137  
 פרנקיה 48  
 פרנקפורט ע"נ מיין 49, 116, 158, 160,  
 163, 165-166, 169  
 פרס 68  
 פרעה 117  
 צ'וסר, ג'פרי 109-110  
 צפון אפריקה 148  
 צרפת 11-12, 20, 33, 36, 51, 57-58,  
 60, 64-65, 69-70, 92, 100, 106, 109,  
 113-114, 116, 123-124, 130, 132,  
 136-137, 142, 145, 147-148, 150-151,  
 156, 160-161, 170, 178, 199-200  
 קארו, גאורג 36, 38  
 קובלנץ 49  
 קולוניא (Cologne) 180, 199, 202, ראה  
 גם קלן  
 קולמן, ג'נט 26, 28-29  
 קופלינש 184

- קופפר, אפרים 120  
 קטלוניה 94  
 קייב, ממלכת 43  
 קיסלבר, וילהלם 32  
 קירכהיים, ר' יהודה 158  
 קירכהיים, שמעון 196  
 קיש, גידו 35  
 קלוזה, כריסטוף 110, 113, 124, 138-139  
 קלויזנר, ר' אברהם 158, 162, 166  
 קלוני (Cluni) 20, 25  
 קלונימוס, משפחת 205  
 ר' קלונימוס איש רומי 201  
 ר' קלונימוס בר' יהודה ממגנצא 14, 61, 66, 119-121, 166, 171, 180-181, 186-187, 187, 190-192, 198  
 ר' קלונימוס בר' משולם 173  
 קלונימוס מבכרך, מר 123, 139  
 קליגולה, גיוס 69  
 קליר (הקלירי), אלעזר 70, 134-135, 165  
 קלן 13-14, 42, 46, 50, 127, 139, ראה גם קולוניא  
 קלרמון (Clermont-Ferrand) 11, 24, 92-94, 130-132, 140  
 קמחי, ר' יוסף 78  
 קנטרברי 137  
 קסנטן (Xanten) 102-103, ראה גם זנטש  
 קרא, ר' יוסף 68, 72, 85  
 קרבן, ויקטור פון 146  
 קרקוב 43  
 ראב"ד, ראה אבן דאוד, ר' אברהם  
 ראב"ן, ראה ר' אליעזר בן נתן  
 ראול, גלבר 57  
 רגמ"ה, ראה רבנו גרשום מאור הגולה  
 רגנסבורג 13, 43-44, 50, 98  
 רואן (Rouen) 12, 96, 160  
 רובר דה טוריני (Robert de Torigny) 106  
 רוברט, הנזיר 93  
 רוברט, מלך צרפת 57  
 רודולפוס (Rodulphus), הנזיר 99  
 רודסהיים (Rudesheim) 14  
 רומא 129-130, 132, 140, 199  
 רומנוס, הקיסר הביזנטי 127  
 רוסייה 33, 35, 43  
 רוסיון 94  
 רושר, וילהלם 32-34, 37  
 רות, בצלאל (ססיל) 17, 19, 127-129, 137-139  
 רחל אמנו 117  
 רחל, בת ר' יצחק ב"ר אשר 117, 165  
 176, 180, 187-191  
 ריגורד (Rigord) 106  
 ריגר, פאול 129-130  
 ריטב"א 128  
 רייליסמית, ג'ונתן 25-26, 94  
 הריינוס (ריין), עמק 12-13, 18, 42, 49, 92, 94, 96, 98-99, 160-162, 165-170, 171-172  
 רינדפלייש 178  
 רמ"א, ראה איסרליש, ר' משה  
 רמב"ם 78, 83  
 רמב"ן 78  
 ריכנצא, מרת 147  
 ר"ן 85, 128  
 רשב"א 128  
 רש"י 22, 58-59, 63-64, 68, 70, 73, 81, 83, 85, 88, 104, 134, 151, 160-161, 198, 204  
 שאול, המלך 176, 179-181, 183  
 שווביה 13, 162  
 שוורצפוקס, שמעון 17-18, 160

- ר' שמעון בן יצחק בן אבון 58, 61, 70,  
 73, 90  
 שמעון הקדוש, הנזיר 105  
 ר' שמעיה 64, 68, 72  
 שמפניה 161  
 שניץ 123-124, 132, 136, ראה גם סנס  
 שפיגל, גבריאלי 23  
 שפייר 13, 46, ראה גם שפירא  
 שפינוזה, ברוך 78  
 שפירא (שפיירא) 59, 142, 179, 202, ראה  
 גם שפייר  
 שפרבר, דניאל 160-161  
 שרה אמנו 117  
 תא-שמע, ישראל מ' 145  
 תאובלדוס, רוזן שרטור (Chartres) 106  
 תאופנס 126  
 תודוס איש רומי 178  
 תומס ממונמאות (Thomas of Monmouth)  
 115  
 רבנו תס 66, 70, 106, 116, 144-145,  
 177, 179  
 שו"ם 161, 163, ראה גם שפירא,  
 וורמייזא, מגנצא  
 שטובה, אוטו 32, 37-38  
 שטפן, המלך 43  
 שטראוס, רפאל 35-36  
 שטרן, מוריץ 133, 194  
 שייבר, אלכסנדר 43, 95  
 שיפר, איגנץ (יצחק) 35  
 ר' שלמה 50  
 שלמה, המלך 67, 83, 109, 114-115  
 שלמה בן יצחק, ראה רש"י  
 ר' שלמה בר' שמשון (שמעון) 23, 29, 58,  
 72, 94-96, 118, 127, 132-136, 139,  
 161, 171, 194, 202  
 ר' שלמה הבבלי 71  
 שמואל (מבריסטול) 110, 113  
 ר' שמואל בר' יהודה 168, 198  
 ר' שמואל ב"ר יצחק מוורמס 122  
 ר' שמואל מאולמא 163  
 שמיצלר, יוסף 123-124, 139  
 רבן שמעון בן גמליאל 186

# **FACING THE CROSS**

## **THE PERSECUTIONS OF 1096 IN HISTORY AND HISTORIOGRAPHY**



THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM  
The Ben-Zion Dunur Institute for Research in Jewish History

# FACING THE CROSS

THE PERSECUTIONS OF 1096 IN HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

Edited by

Yom Tov Assis, Jeremy Cohen Aharon Kedar,  
Ora Limor, Michael Toch

THE HEBREW UNIVERSITY MAGNES PRESS, JERUSALEM



©  
All rights reserved by  
The Hebrew University Magnes Press and  
The Ben-Zion Dinur Institute for Research in Jewish History  
Jerusalem 2000

ISBN 965-493-088-9

Printed in Israel  
Typesetting: Art Plus, Jerusalem

## CONTENTS

Yom Tov Assis	Preface	7
Michael Toch	Introduction: The First Crusade (1095-1099) and the Persecutions of 1096	11
Jeremy Cohen	From History to Historiography: The Study of the Persecutions and Constructions of their Meaning	16
Michael Toch	The Economic Activities of German Jews in the 10 <sup>th</sup> to 12 <sup>th</sup> Centuries: Between Historiography and History	32
Avraham Grossman	The Cultural and Social Background of Jewish Martyrdom in 1096	55
David Berger	On the Image and Destiny of Gentiles in Ashkenazic Polemical Literature	74
Ivan G. Marcus	From “Deus Vult” to the “Will of the Creator”: Extremist Religious Ideologies and Historical Reality in 1096 and Hasidei Ashkenaz	92
Iracl Jacob Yuval	The Language and Symbols of the Hebrew Chronicles of the Crusades	101
Elliott Horowitz	Medieval Jews Face the Cross	118
Mordechai Breuer	Women in Jewish Martyrology	141
Israel Ta-Shma	The Attitude of Medieval German Halakhists to Aggadic Sources	150
Eric Zimmer	The Persecutions of 1096 as Reflected in Medieval and Modern Minhag Books	157

Abraham Gross	Historical and Halakhic Aspects of the Mass Martyrdom in Mainz: An Integrative Approach	171
Abraham David	Historical Records of the Persecutions during the First Crusade in Hebrew Printed Works and Hebrew Manuscripts	193
List of Contributors		207
Index		209
Article Summaries		VII

## ARTICLE SUMMARIES

### Introduction: The First Crusade (1095-1099) and the Persecutions of 1096 Michael Toch

This introduction surveys the background to Pope Urban II's call of November 1095 for a crusade. It then considers the organization of the military forces that were to set out for Jerusalem in the spring of 1096. There follows an attempt to establish the chronological sequence of events leading to the persecutions of Rhineland Jews in spring-summer 1096, identifying the different groups of crusaders at the towns where Jews came under attack. Paying heed to the question of the motivation to the attacks, the introduction also seeks to distinguish the social makeup of the bands of attackers. A short summary of the main events at each place of persecution is given. Finally, a realistic appreciation of the number of victims is provided.

### From History to Historiography The Study of the Persecutions and Constructions of their Meaning Jeremy Cohen

The historical significance of the persecutions of 1096 has varied in accordance with differing scholarly approaches to their interpretation, and this essay offers an assessment of the impact of historiography on the understanding of the historical events. First, the author considers the appreciation of these events — and the twelfth-century Hebrew chronicles that record them — among modern Jewish historians: from proponents of the *Wissenschaft* school in the nineteenth and early twentieth centuries, who generally viewed 1096 as a crucial turning point for the worse in medieval Jewish history, to the deans of twentieth-century Jewish historiography, writing primarily in the wake of the Holocaust and the establishment of the State of Israel, to recent proponents

of more critical, even revisionist, readings of the key sources in question. Second, the author discusses recent trends in general historical scholarship on the Crusades — and on medieval Christian chronicles of the First Crusade in particular — and their bearing on the analysis of this chapter in Jewish history. And third, by way of conclusion, the author calls for the recognition that the twelfth-century Hebrew/Jewish chronicles of the 1096 persecutions, no less than the modern studies of these events, constitute works of medieval literature. They deserve exposure to the sharpest tools of literary criticism, which must probe the limits of their historicity, helping to delineate the socio-cultural and chronological distances between the texts and the events that they claim to reconstruct.

The Economic Activities of German Jews in the 10<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup>  
Centuries: Between Historiography and History  
Michael Toch

The topic of this article is one already treated by the pioneering nineteenth-century scholars of Jewish history, who relied on an overly narrow range of mainly Latin sources. Reflecting political concerns of their time, they constructed a theory of “Jewish supremacy” in international trade, in which Jewish merchants served as a link between the Muslim East and the Latin West. The persecutions of the First Crusade were seen as precipitated by economic motives, either by the envy of a developing class of Christian merchants or as a reaction to Jewish money lending. The necessary modifications in light of Hebrew sources uncovered since then have mostly remained unnoticed. Thus, the idea of Jewish economic supremacy is still current in historiography. Basing itself on the whole range of extant sources, Latin as well as Hebrew ones, this article seeks primarily to offer a detailed examination of the main currents and developments in Jewish economic activity from the tenth to twelfth centuries. Secondly, it addresses the question of the economic background of the Crusade persecutions (1096 to 1187). Our examination found no direct or indirect correlation between the economic activities of the Jews and their persecution by the Crusaders and local collaborators. Nor did the Crusades bring about quick and significant changes in the economic activity of the Jews. Such changes, which indeed took place, were much more gradual and should be attributed to urbanization and

demographic growth. These processes persisted until the late thirteenth/ early fourteenth centuries, the time when attitudes towards the Jews indeed changed significantly. Finally, if one discounts the myth of a Jewish slave trade (a topic to which the author has devoted another article), very little evidence of a Jewish “monopoly” or “supremacy” in trade remains. Both the idea of slave trade and the theory of an overwhelming impact of Jews on the early medieval economy of Latin Europe are constructs of the 19<sup>th</sup> century, responding both to fears of non-Jews and to hopes and aspirations of Jews. They read in to the origins of European civilization a role and function for Jews far in excess of their actual contribution.

### The Cultural and Social Background of Jewish Martyrdom in 1096

Avraham Grossman

At the beginning of the 11<sup>th</sup> century, Jews in Germany, including the children of scholars, converted to Christianity at a time of persecution. On the other hand, at the end of the same century, many Jews killed themselves and their children in order to avoid forced conversion to Christianity at the hands of the Crusaders, even though such an act was opposed to Jewish law forbidding a person to harm his own body, let alone kill other people.

It appears that seven principal factors led Jews to be prepared to die as martyrs and kill their wives and children:

- a. A bitter dispute with Christianity and a deep enmity towards it, as well as a strong expectation of its downfall as a precondition for the coming of the Messiah and the revelation of God’s kingdom on earth. The enmity was mutual, and many Christians bore deep feelings of hostility towards Jews.
- b. The important place occupied by Aggadah in forming the spiritual, idealistic and emotional world of the members of the Ashkenazi community. In Germany, as opposed to Spain, Aggadah served as a source for halakhic decisions. According to the legends in the Talmud, it is permitted, and even desirable, for a person to kill himself “for the sanctity of God’s name”.
- c. The important place of the Book of Josippon in the spiritual world of the scholars of France-Germany. This book portrays scenes of suicides during the war against the Romans, preceding the destruction of the Second



Temple and of those who killed their family members. They are described as heroes and martyrs.

- d. The deep link with the heritage of the land of Israel as well as with the Book of Josippon in the Ashkenazi community.
- e. The important place of the piyyutim — liturgical hymns — in communal worship and in the formation of the community's spiritual world.
- f. The expectation of an imminent messianic redemption towards the end of the eleventh century. This messianic faith prepared the hearts of the Jews for the mass martyrdom of 1096.
- g. The strengthening of the community's foundations including buttressing the scholar's special status and strong influence. It appears that the conversions at the beginning of the century worried the scholars and led them to work towards the greater withdrawal of Jews into their own community and the creation of a didactic literature, which would strengthen their hearts in anticipation of the crisis that arrived at the end of the century.

### On the Image and Destiny of Gentiles in Ashkenazic Polemical Literature

David Berger

The catastrophe visited upon Rhineland Jewry in 1096 served to intensify Jewish feelings of hostility toward Christians. These feelings receive particularly sharp expression in polemical literature, but that literature also reflects the complexities and nuances that marked Jewish perceptions of the Christians world.

Profound psychological tensions emerge in several sources in which Jews attempt to transform an internalized self-image of ugliness, sexual inadequacy, and physical weakness into a moral and religious advantage. On a moral plane, Jewish behavior is immeasurably superior to that of the cruel, lewd Gentiles, and the idolatrous character of Christianity is the final element in an indictment, which dooms individual Christians to hellfire.

As to the collective destiny of Christendom, Yisrael Yuval initiated a stimulating discussion by arguing that Sephardic Jews anticipated a "proselytizing redemption" while Ashkenazim foresaw a vengeful one in which the Gentiles would be destroyed. In the scholarly debate that ensued, the latter conclusion was modified; Ashkenazim did emphasize vengeance

but envisioned a two-stage redemption in which the remaining Gentiles, including Christians, would convert to Judaism. In fact, many Jews looked forward to the utter destruction of the kingdom of “Edom” while other Gentiles would survive to recognize the truth of Judaism. Most of these, however, would not become an integral part of the Jewish people. Instead, they would willingly serve the Jews, thereby vindicating the protracted self-sacrifice of their former victims.

From “Deus Vult” to the “Will of the Creator”: Extremist Religious  
Ideology and Historical Reality in 1096 and Hasidei Ashkenaz  
Ivan G. Marcus

A sense of spontaneous, direct contact with God’s will is a common factor underlying:

1. The French Knights’ enthusiastic reaction to the proposal to march to Jerusalem on the “First Crusade” following the speech of Pope Urban II on 25 November 1095;
2. The Jewish chroniclers that describe Jewish martyrological acts of ritual homicide and suicide that took place in the Rhineland during the anti-Jewish riots that accompanied the First Crusade in Germany;
3. The writings of the Jewish Pietists of medieval Germany in the late twelfth and thirteenth centuries. In all three cases a sense of direct access to the will of God led groups of Christians or Jews to unprecedented behavior as being religiously commanded.

The Language and Symbols of the Hebrew  
Chronicles of the Crusades  
Israel Jacob Yuval

The symbolic and ritual language of the Hebrew chronicles written in Germany after the First Crusade betrays a strong Christian influence. Several examples are discussed in this article. One of them deals with the similarity between the *Alenu* sung by Jewish martyrs in Blois in the year 1171, and the *Te Deum*, recited by angels according to a Christian legend from England. Thus, the introduction of *Alenu* into Jewish liturgy in the 12<sup>th</sup> century was intended to

offer a counter-declaration to the Christian *credo*. Further examples discussed here enable us to discern two strategies in the Jewish response to the Christian challenge. The first one was to refute and deny the sanctity attributed by Christians to their symbols, and to despise them. The second strategy consisted of adopting the Christian symbolic language and “judaizing” it. The first tendency is well attested, but we tend to underestimate the intensity of the second. A close reading of the Hebrew Chronicles shows an intimate acquaintance with Christian symbols and polemical statements aimed at them. Most of the polemics between Jews and Christians did not take place in the elite circles portrayed in the polemical literature but rather in daily life, in the close contacts between Jews and their Christian neighbors within the constricted space of the medieval town.

### Medieval Jews Face the Cross

Elliott Horowitz

In his now classic study *Exclusiveness and Tolerance*, the late Jacob Katz wrote with admirable frankness of the repulsion with which the visible signs of Christianity were regarded by medieval European Jews. “Throughout the literature of the time,” he wrote, “we find the rejection of Christianity expressed in the form of the repudiation of one of its visible symbols, more particularly that of the crucified Christ.” This paper attempts to go beyond Katz’s pioneering remarks both by examining the specific forms which such repudiation took during the High Middle Ages, and also by looking into the (paradoxically) related issue of the cross’s attraction to medieval Jews, by whom it could be regarded not only as an idolatrous object, but also as one of illicit desire. These two dimensions could dovetail in such brazen actions as urinating in the presence of the cross; actions which, not surprisingly, were often followed by religious martyrdom. In addition to examining the accounts of the first two Crusades, special attention is paid to several significant incidents in England, including the smashing of a processional cross in Oxford on Ascension Day 1268.

## Women in Jewish Martyrology

Mordechai Breuer

Women stand out in the history of Jewish martyrology. Their heroic deeds of *kiddush hashem* when Jews faced martyrdom, notably during the Hasmonean rebellion, the wars with the Romans and, above all, the persecutions of the Crusades period, as reported in post-biblical literature and the medieval Jewish chronicles, are well-known. However, historians have rarely asked the question how it came about that women took such a leading part in those events marked by self-sacrifice. This paper addresses precisely this question.

Investigation into this phenomenon leads us to another question that has vexed generations of historians and rabbinical scholars. Apart from the deeds of *kiddush hashem* in medieval Ashkenaz, there were terrible acts of suicide and the slaughter of children so as to prevent their forced baptism by the Christian attackers. These acts, though some of them followed certain precedents in biblical and post-biblical martyrology, cannot be reconciled with Talmudic law and codified halakhah. For the slaughter of children there was neither precedent nor legal or ritual sanction. In this paper it is suggested that the two phenomena of (a) the halakhically unwarranted character of these acts and (b) the remarkable involvement of women in these events are interconnected. Women (and other unlearned Jews) can be seen to have discharged their religious obligations not on the basis of their knowledge of the written sources of the law, but on what Prof. Jacob Katz called their “ritual instinct”. When they first committed those deeds that were not in conformity with halakhic norms, they did so not after having asked for competent rabbinical guidance, but in the throes of religious ecstasy. There is ample evidence for this in the contemporary Jewish chronicles. References to women’s religious stringencies are found as early as the talmudic period, and in eleventh and twelfth century Ashkenaz this proclivity was probably enhanced through the rise in women’s social status documented by such rabbinic ordinances as the abolition of polygamy and the stern prohibition against wife-beating, as well as by a number of religious customs in the home and the synagogue.

A comparison between Jewish and Christian society seems to support our findings. Not only were women prominent in Christian martyrology, they were also very active in heretical sects such as the Cathars. The simultaneity of female martyrdom and religious behavior not sanctioned beforehand by religious authority can thus be traced in both societies.

## The Attitude of Medieval German Halakhists to Aggadic Sources

Israel Ta-Shma

The heroic practice of killing oneself and one's own family — wife, children and the elderly — in order to avoid forced baptism of these weak members of society, was widely documented in the German communities during the First Crusade. This phenomenon aroused great wonder among some modern scholars, as Jewish law positively orders one to give up one's life rather than convert, or let oneself be converted, but it certainly prohibits the active killing of oneself or one's dependents in order to save them from apostasy. There admittedly are quite a few Aggadic loci that explicitly laud such behavior, but Aggadic material generally lacks practical-halakhic validity, and therefore might not be taken into account for solving the problem. In a recent article Prof. A. Grossman claimed that the early German Rabbis did in fact draw their halakhic conclusions from such Aggadic material, attributing equal importance to both types of Talmudic sources, and my article corroborates his thesis, demonstrating other cases of suicide advocated by medieval German rabbinic authorities, contrary to accepted Halakhah, on the basis of similar Aggadic material.

## The Persecutions of 1096 as Reflected in Medieval and Modern Minhag Books

Eric Zimmer

The customs and observances commemorating the persecutions of 1096 are discussed from two perspectives: the inception of the customs and their foundation, and their adoption or rejection by various European communities throughout the centuries.

The persecutions were memorialized in the traditional forms of mourning which included a day of fasting and restrictions on merriment and indulgence in luxuries, which predominantly included the prohibition of performing marriage rites, taking haircuts and trimming beards. These restrictions seem to have been adopted in the 12<sup>th</sup> century and were still observed as late as the 19<sup>th</sup> century, but were limited to the Rhineland communities, especially Worms and Mainz. They were also continued by some members of Hasidai Ashkenaz in other German and Italian communities. The far-flung Kehilot both in the

east beyond the Oder and to the west in France did not observe any mourning memorials of the 1096 persecution.

The liturgical memorials were far more widespread. The famous anonymous *Av Harahamim* liturgy appears in many Ashkenazi Minhag books, *Memor* books and prayer books. Furthermore, memorial services that included the famous Yizkor prayer for the martyrs of 1096 became standard throughout central Europe and northern Italy.

Elegies and dirges composed to commemorate the martyrs of 1096 were incorporated into the many *Kinot* recited on Tisha B'av. In addition, various *Piyyutim* were appended to the Sabbath prayers on the Sabbaths before Shavuot.

In summation, the persecutions of 1096 were not considered a catastrophe affecting all of the Ashkenazic Jewry, and therefore the mourning of the martyrs was limited to the local communities that were directly involved. However, prayers commemorating them did take root in the liturgy in central and Eastern Europe as well as northern Italy, and are still recited by western European congregations until this day.

### Historical and Halakhic Aspects of the Mass Martyrdom in Mainz: An Integrative Approach Abraham Gross

The event analyzed in this article is the most central and important example of the phenomenon of active martyrdom in 1096. The chronicles describe in great detail the stages that led to it, and add many anecdotes of individual martyrdoms without sparing gory, sometimes appalling, details. It was the Mainz mass suicide that left a tremendous impression on Ashkenazic Jewry, more than any other tragic-heroic event that took place during the spring and summer of that year in the Rhine Valley.

Analyzing the story as told in the Hebrew chronicles and integrating a wide spectrum of sources — both contemporary and others related to 12<sup>th</sup> — 14<sup>th</sup> c. martyrological events — the author reaches the conclusion that a major driving force in the decision of the Jews to die by their own hands was the wish not to be killed by the enemies. This was not considered contrary to Halakhah, for a precedent could be found in the Bible: King Saul's death at the hand of his servant, as an alternative to being killed by the "uncircumcised" Philistines.



Indeed the Midrash allows suicide in similar cases. This seems to be alluded to in the prayer of *Av Haraḥamim*, which was composed in memory of the heroes-victims-saints of 1096. At the same time, this prayer notes that the elite group of spiritual leaders chose passive martyrdom at the hands of the Crusaders, and claims that this act represents a martyrological ideal. Active martyrdom was not the ideal religious solution, although no overt protest was made nor was it suggested that it was a sinful act. Thus, both active martyrdom and the retreat from it - an issue which would continue to be debated over the next four centuries within Ashkenazic Jewry - can be traced to the 1096 Mainz affair.

The second and third parts of the article analyze two piyyutim that were written about the martyrdom of the Jews in Mainz. They are compared to the story, as we know it from the chronicles, in order to draw some conclusions as to the historicity of such literary material.

### Historical Records of the Persecutions during the First Crusade in Hebrew Printed Works and Hebrew Manuscripts

Abraham David

The traumatic events in the wake of the persecutions of 1096 left a deep impression on the consciousness of later generations. These impressions, although not numerous, are based on authentic sources, as well as oral traditions that gained strength with the passage of time, and in which fact and imagination are often intermingled. Within this framework, an effort has been made to lay a new bibliographic compendium for various Hebrew sources concerning the deadly, brutal, and violent events of 1096. The sources have been arranged by their literary genre. First presented are three chronicles that were composed two or three generations after the massacres at Gezerot. All three are based on an archival source composed only a few years after the massacres. There follow approximately 18 eulogies composed to commemorate the massacres. Finally, there are lists of the names of the dead, and versions of memorial prayers, most of which are published here for the first time.