

יעקב כ"ץ

בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט*

א

חיים נחמן ביאליק, ברצותו להבליט את רפיון ידם של בני דורו כנגד מקדשי שם שבדורות הראשונים, כינה אותם (בפואמה "בעיר ההרגה") "ניני האריות שב'אב הרחמים' וזרע ה'קדר שים" — והתכוון כנראה להרוגי תתנ"ו ולהללי ת"ח-ת"ט. צירוף זה של קדושי שתי התקופות, של מסע הצלב בגרמניה ושל מרד הקוזאקים באוקריינה, אינו פרי אסוציאציה אישית של ביאליק. הם נזכרו לעתים קרובות בנשימה אחת כשתי הדוגמאות המחרידות של חיי הגלות, של אזלת-יד מצד אחד ושל גבורה עילאית מצד אחר¹. ולא עוד אלא כפי שנראה להלן בני הדור של ת"ח-ת"ט עצמם צירפו את שמות קדושיהם לשמות מקדשי השם של ימי הבינים. ואף על פי כן ההיסטוריון, הלמוד להבחין בין פני דור למשנהו, יעלה ספק בלבו אם מאורעות של המאה הי"ז אינם אלא חזרה בעלמא על מה שאירע במאה הי"ב והי"ג. ועיון במקורות לשם השוואת המניעים שפעלו אצל עושי המעשים בשתי התקופות יהפכו את הספק לודאי. אם השוואה כזו אפשרית היא, הרי זה בזכות מי שמאמר זה מוקדש לו, הפרופ' יצחק בער, שעל ידו למדנו להבין את הצד האחד של ההשוואה, את מאורעות תתנ"ו, על רקעם המציאותי ועל עומק הזעזועים שלהם².

נקודת-מוצא להשוואה ישמש לנו מוטיב אחד החוזר בתיאור מעשי קידוש השם בימי מסעי הצלב והמשקף בלי ספק מאורע חוזר ונשנה. בפרוץ פורעי הפרעות לתוך השכונות היהודיות אין אלה מסתפקים בהריגתם של המסרבים להיענות להם. הם מסתערים על בתי הכנסת, קורעים את ספרי התורה לקרעים ונוהגים בזיון בשאר חפצי קודש³. ומן צד האחר היהודים, משאפסה תקוה להצלחם, מוכנים הם למסור נפשם על קדושת בוראם, אך טרם ישלימו את נפשם ישמיעו דברי בוז ונאצה כלפי אלהי הנוצרים שבשמים מבקשים האונסים להדיחם; ואם מופיעים הפורעים בסמלי הפולחן של דתם עושים הם בהם מעשי בזיון והשפלה, כגון שיורקים בהם וכיוצא בו⁴.

2. recurrent motifs: Torah desecration by crusaders, spitting at the cross by Jews

* עיקר התיזה של מאמרי זה הצעתי בספרי "מסורת ומשבר, החברה היהודית במוצאי ימי הבינים" עמ' 39, מבלי יכולת לבססה שם [עד שלא הספקתי להציע את ראיותי כפי שהבטחתי שם, הערה 29, יצא לחלוק עליה חברי ת. ה. בן ששון, תרביץ שנה כט (תש"ך) עמ' 307-309, והשתמש אף הוא במקצת החומר שמאמרי בנוי עליו. להלן אעיר על ההבדל שבינינו בהבנת המקורות]. בפרטי המאמר דנתי עם חברי ישראל היילפרין, בעל הסוגיה של גזירות ת"ח-ת"ט, ועל פיו תיקנתי כמה דברים. [בינתיים נתפרסם מאמרו החשוב של י. היילפרין, שבייה ופדות בגזירות אוקראינה וליטה שמשנת ת"ח ועד שנת ת"ך, ציון שנה כה (תש"ך), עמ' 17-56, ולהלן אזקק לכמה מדבריו].

(1) L. Zunz, Die Synagogale Poesie des Mittelalters, 1920, p. 17; S. M. Dubnow, History of the Jews in Russia and Poland, v. I. (1920) p. 139

Baer:

(2) עיין ביחוד במאמרו "גזירת תתנ"ו", ספר אסף, עמ' 126-140, ובמבוא ל"ספר גזירות אשכנז וצרפת" במהדורת א. מ. הברמן, ירושלים תש"ו.
(3) השוה בסיפורו של ר' שלמה ב"ר שמשון, גזירות אשכנז וצרפת, עמ' לה, נג, ובדברי רבי אליעזר ב"ר נתן, שם, עמ' עג, עו, פג.
(4) שם עמ' לא, לג, מד, נא, עו, פ.

משמעותם של מעשים אלה גלויה היא למדי. להתנגשות שבין נושאי שתי הדתות בעת ההריגה, קדמה מתיחות שבין שתי הדתות בלב נושאייהן. הנוצרים מכירים בספר תורה שבהיכל את הסמל הדתי המרכזי של היהדות ונוטרים לו שנאה כבושה. כנגדם היהודים בונים לסמל הפולחן של התלוי שעובדו עשהו אלוה. אלו ואלו חיים בתוך אווירה של רגישות דתית, בה חשים באופי הנומינאלי של חפצי קדושה. אותם החפצים המבטאים את האמונה שבלב פועלים פעולה של ריתוק, של הערצה ושל כניעה שבלב; המבטאים את ה"כפירה", היינו את האמונה של הצד שכנגד, מעוררים את הרגשות ההפוכים. בימים כתיקונם, בשעה ששתי החברות מנהלות את חייהן זו בצד זו, ובמידה מסוימת אף זו עם זו, מתוך סובלנות מוסכמת, מדחיקים את רגשות האיבה או מכסים עליהם. התבונה המעשית מלמדת את שני הצדדים להישמר מלבוא זה במחיצתו של זה עם סמלי הדת שבידיהם. ידועות ההלכות שבהלכות עבודה זרה, המזהירות את היהודי מלבוא במגע עם חפצי הפולחן של הנוצרים. כנגד זה קיימות תקנות מצד הנוצרים שלא לתת בידי יהודים חפצי הקדושה שלהם⁵. שני הצדדים נהגו אמנם קולות בתקנותיהם מטעמים כלכליים⁶, אולם לא היה בכך אלא משום פשרה של שעת צורך. עמדת היסוד, והיא הרתיעה מפני סמלי פולחן של הצד שכנגד, לא פגה, והאיסור מלבוא במגע עם חפצי הפולחן בשעת שימושם בפועל נשאר בכל תוקפו לגבי היהודי, והנוצרים מצדם אסרו על נאמניהם מלקחת חלק בעבודת אלהים היהודית. הפשרה של הסובלנות היחסית זו כלפי זו הניחה מקום לקיומן של שתי החברות זו בצד זו בימים כתיקונם. אולם בשעה ששיווי המשקל הופר, בעקבות התרגשות והסתה כבימי מסעי הצלב, הוסרו גם המעצורים הנפשיים בפני ההתפרצות הרגשית של ההמון והיחיד גם יחד. הפורצים לתוך שכונות היהודים כדי לנצר את תושביהן או להשמידם מגלים את שנאתם גם לחפצי הקדושה של היהודים. בהשמדתם ובבזיונם של אלה מוצאים את סיפוקם אף בשעה שנושאי הסמל ממאנים להישמע להם. היהודים אף הם משתחררים ממעצוריהם. כל עוד נתבעו לשים משמר לרוחם לשם קיומם וקיום עדתם, כבשו את רגשי ביטולם כלפי צלמי עבודת האלילים. אך משנגזרה עליהם הגזירה והם הולכים לקראת המות הותרה הרצועה ואף הם מתפרקים מרגשותיהם ומוציאים מפיהם את אשר היה כבוש בלבבם. מכאן מעשה הבזיון והחירופים והגידופים שמקדשי השם השמיעו באזני מאנסייהם. אלא שמבחינה אנושית שונים הם מעשי היהודים משל הנוצרים תכלית שינוי. הנוצרים שידם תקיפה עושים את מעשיהם ללא סיכון, ואילו היהודים קונים את רשות ההתפרצות במחיר חייהם.

והנה לאיפיון מעשה קידוש השם שבת"ח-ת"ט נקבע, כי הצד הראשון של התופעה, היינו השמדת חפצי הקדושה של היהודים בידי פורעים מצוי גם עתה למכביר⁷. לעומת זאת, תגובתם

(5) S. Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, pp. 34-35.

(6) עיין במקום הנ"ל. מן הצד היהודי היה הדבר שנוי במחלוקת, כידוע, עד היכן כוח ההיתר מגיע. עיין א. א. אורבך, בעלי התוספות, עמ' 290-291. ועיין י. כץ, סובלנות דתית בשיטת ר' מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה, ציון שנה י"ח (תשי"ג), עמ' 22.

(7) יון מצולה לר' נתן נטע הנובר, מהדורת קראקא תרנ"ו, עמ' 16; צער בת רבים לר' אברהם אשכנזי, מהדורת פריעדבערג, עמ' 6, 10; מגילת עיפה לרבי שבתי כהן, בתוך: בית ישראל בפולין, ערוך בידי י. היילפרין, ח"ב, עמ' 252, 254.

In 1648
Cossacks went
to similar lengths
of desecration
while Jews did
not retaliate
in kind.
Christianity did
not entail
any attraction
whatsoever

של היהודים בהטחת דברי נאצה כלפי הנוצרים וכדומה חסרה כאן מכל וכל. הקוזאקים ו"היוונים"
החודרים לרחוב היהודי נוהגים אף הם כפורעי הפרעות שבמסעי הצלב, מעשי הבזיון בספרי
תורה מראים בעליל על הרצון להתקלס בקודשי המעונים לעיניהם. כן מסורים לנו סיפורים על
התקלסות במנהגי הדת היהודית כגון הלכות שחיטה, שכדוגמת הריטואל היהודי בשחיטת בעלי
חיים עשו היוונים בהריגת קרבניהם⁸. אין זאת אלא שמתוך קרבת המגע שבין היהודים לבין
שכניהם או עבדיהם למדו הללו את נוהגי היהודים ועתה משהוסר כל עול ורסן הפכו אותם
ללעג של דמים. אך מדוע נפקד כאן מקומה של התופעה המקבילה מצד היהודי? *התשובה
המתבקשת היא כי בתקופה זו אין הדת הנוצרית של הסביבה בגדר פיתוי לגבי היהודי. אין
היהודי נאבק עם הנוצרות מאבק שבלב בימים כתיקונם, אין הוא צריך לדחותה מתוך רגשות
איבה שבלב, כי דחוייה היא אצלו מעיקרה, ובאשר אין רגשות של איבה צבורים בלב מלפני
הפרעות, אין על מה להתפרץ גם בשעתן. ובכך מגיעים אנו לנקודה המרכזית של עיוננו בכירור
טיבו של קידוש השם בתקופת ת"ח-ת"ט, להבדיל בינה לבין תקופת תתנ"ו.

Jews
murdered
according
to ritual
of ק"ט

ב

המסורת על חובת קידוש השם, היינו שייהרג אדם ולא יעבור על עיקרי הדת היהודית, נמסרה
גם לדורות הסמוכים לגזרות ת"ח-ת"ט. צינורות ההעברה של המסורת הם מבחינה
ספרותית: האגדה, ההלכה והפיוט, ומבחינה מוסדית: בית הכנסת ובתי החינוך, החדר והישיבה.
כל שנתחנך חינוך יהודי, אפילו בשלבי הנמוכים בלבד, קלט את המושג "ייהרג ולא יעבור";
וכל שהיה מבאי בית הכנסת אפילו בימים נוראים בלבד שיתף עצמו בהעלזת זכרם של עשרת
הרוגי המלכות ושל קדושי הדורות הקודמים שמסרו את נפשם על קידוש השם⁹. ואף על פי כן
ניתן להוכיח, נדמה לי, כי במציאות של הדורות הסמוכים לת"ח-ת"ט, היינו מ-1550 עד 1648
בערך, לא היתה לה לתביעה של קידוש השם משמעות אקטואלית לא ביהדות פולין ולא ביהדות
גרמניה, שהיא שותפת לה לאווירה ולהלך-רוח. עדות ראשונה לכך נמצא בדרך הטיפול של
בעלי ההלכה בנושא של "ייהרג ולא יעבור". תפקידה של ההלכה לגבי מצות קידוש השם היה
מאז תפקיד של הגדרה וסיוג, היינו קביעת גדרים לחובה, שתוקפה נבע מתוך הניקה המוחלטת
של היהודי לדתו-עדתו. התביעה לקידוש השם נתגבשה בתקופה שבה קיום העדה על עקרונותיה
הועמד בסכנה והיא חזרה ונתחדשה בכל עת שהסכנה לעדה חזרה ונתעוררה¹⁰. במות היחיד

Martyrdom
imperative in
Poland/Germany
1550-1648

(8) יון מצולה, עמ' 46; צער בת רבים, עמ' 25.

(9) טענתו של ש. אטינגר, קרית ספר, לה (תש"ך), עמ' 16, שאימת הצנזורה הרחיקה את הבטויים
האנטי-נוצרים ממסמכי התקופה אינה נראית לי כל עיקר; במקרים כאלה נשארים תמיד רמזים שהמבין יבין.
(9) תפלת "אב הרחמים" נאמרה ברוב שבתות השנה, עיין רמ"א או"ח רפ"ד סעיף ז, לבוש התכלת
רפ"ד סעיף ז, הסליחה "אלה אזכרה" המתארת את מותם של עשרה הרוגי מלכות נכללה במחזור של יום
כפור, וקנינת של ט' באב על מוטיביהן ידועות.

(10) למרבה הפלא אין בידינו מחקר ממצה על התפתחות רעיון קידוש השם ולא על הפונקציה שלו
בדורות השונים. הסברה המקובלת היא כי הרעיון הוא פרי גזירות אנטיכוכס והוא חזר והתחזק בימי גזרות
טיטוס ואדרינוס. עיין E. Bickermann, Der Gott der Makkabäer p. 36-40, 115-120; יצחק בער, עם
ישראל, הכנסיה הנוצרית והקיסרות הרומית... ציון, שנה כא, (תשט"ז), עמ' 94-1.

נתאשר ונתחזק היסוד שעליו היה מושתת קיומם של הרבים. אולם כנגד תביעה זו על מות היחיד מרצון, עמד עקרון אחר והוא – חובת השמירה על חיי האדם, שהיא מעקרונותיה המרכזיים של היהדות. רוב דיוני בעלי ההלכה בקביעת גדריו של קידוש השם מוסבים – במפורש או מכללם – על התנגשות זו בין התביעה למוות וזיקת החובה לחיים¹¹. למראית עין יש במסקנותיהם של בעלי ההלכה משום הכרעה ראציונאלית בין שתי התביעות. ההבחנה בין כל המצוות כולן מצד אחד – שעליהן יעבור אדם ולא ייהרג – לבין שלוש העבירות, עבודת אלילים, שפיכת דמים וגילוי עריות – שעליהן ייהרג ולא יעבור – היא הכרעה כזו¹². כיוצא בזה ההבדל בין שעת השמד לבין ימים כתיקונם¹³, בין בצנעא לבין פרהסיא¹⁴, בין אונס להנאת המאנס ובין כוונה להעביר ישראל על דתו¹⁵. כל אלו הן הבחנות ראציונאליות בין מקרים שבהם חלה חובת קידוש השם לבין מקרים שאין מצוה זו חלה עליהם. נסיח את הדעת מן העובדה, שהכללים השונים אשר נקבעו על-ידי אנשים שונים בזמנים שונים לא הוסיפו לחדד-משמעותן של ההוראות, והפוסקים נלאו למצוא את הדירוג ההגיוני שביניהם. כיצד מתייחסים כללים אלה זה לזה, האם הם בלתי תלויים זה בזה או סיוגו של האחד מבטל את סיוגו של השני¹⁶. ודאי שאין בהבחנות קאזואיסטיות כאלה משום הדרכה בטוחה בשעת מעשה. קדושי שעת השמד יותר משהודרכו על-ידי כללים כעין אלה, פעלו בדרך הספונטאנית על פי הנטייה שבלב, ואירע שהתנהגותם היתה לדוגמא לבאים אחריהם לקבוע הלכה כמותם. קדושי תנ"ו ששחטו את עצמם ואת ילדיהם, לא היתה הלכה ברורה בפניהם בהלכות קידוש השם שכבר נוסחו בימיהם. אולם לאחר מעשה הוכרע "דאותן קדושים ששחטו עצמן שלא סמכו דעתם לעמוד בנסיון קדושים גמורים הם"¹⁷. ואמנם מצאו הפוסקים ראיות לאישורם זה במקורות התלמודיים¹⁸, אולם לא היו אלה מכריעות וסיבת ההכרעה היתה ההכרה בכוונתם הטהורה של עושי המעשים, שמן הנמנע היה להתכחש לה ולפסול אותה, כדברי בעל הסמ"ק; "דמאחר שכונתו לשם שמים צדקה יחשב לו"¹⁹. ולא עוד אלא אף בבירורים העיוניים בקביעת גדרי קידוש השם ניכר, כי ההכרעות יותר משהן מודרכות על-ידי ההגיון שבמשא ומתן הרי מודרכות הן על-ידי קביעת מקומו של קידוש השם כערך עליון. דוגמא ישמשו לנו דברי התוס' בע"ז נ"ד ע"א (ד"ה הא). בעלי התוספות מצאו שיש דעה מוסמכת

halachic qualifications

11th cent Jews had no real guidelines - but their actions then created the norm of פ"ק as a supreme value

11) עיין בדברי ר' ישמעאל, סנהדרין ע"ד ע"א, שמעמיד את הכלל של "וחי בהם ולא שימות בהם" כנגד מצות קידוש השם ומבדיל בין בצנעא לבין בפרהסיא. גרץ (Graetz, Geschichte der Juden, IV³, p. 431), ביקש לשלול את הסיפה של הברייתא מר' ישמעאל ללא סיבה מספקת. עיין ברמב"ם הלכות יסודי תורה פרק ה', א-ג.

12) שם בסנהדרין. היא ההכרעה הידועה בעליית בית נתנה בלוד. עיין גרץ במקום הנ"ל.
 13) שם בסנהדרין, כי אתא רב דימי א"ר יוחנן. (14) עיין הערה 11.
 15) ניסוח הפוסקים על פי דברי רבא בסנהדרין ע"ד ע"ב, עיין רמב"ם, יסודי התורה פרק ה' הלכה ב.
 16) עיין לדוגמא בתוס' ע"ז כו ע"ב ד"ה יכול, ובטור י"ד ס' קנ"ז ובנושאי כליו של הרמב"ם במקום הנ"ל. את דברי האחרונים בעניין זה נביא להלן.
 17) סמ"ק מצות עשה ג.
 18) עיין בדברי הסמ"ק שם, ועיין בתוס' עבודה זרה יח ע"א ד"ה ואל יחבל וכן תוס' ר' אלחנן מהרורת פרנקל, הוסיאטין, תרס"א על ע"ז יח ע"א.
 19) במקום הנ"ל.

וונים
 בספרי
 ים על
 בעלי
 לבין
 אותם
 זשובה
 י. אין
 יגשות
 מלפני
 בירור
 מסרה
 בחינה
 שיבה.
 בור";
 עשרת
 פי כן
 1648
 יהדות
 ל של
 ה היה
 חלטת
 נותיה
 היחיד
 כטיים
 ו יבין.
 זתכלת
 זל יום
 ז שלו
 גזרות
 ור, עם

Tosaphists
contradicted
the Talmud to
justify esp
under all conditions

בתלמוד, היא דעת ר' ישמעאל, שהנאנס לעבודה זרה בצנעא אין לו למסור את נפשו ולפי כללי הפוסקים מן הראוי היה לפסוק כדעתו של ר' ישמעאל. אך התוספות דוחים אפשרות זו באמרם "דחס ושלום שנפסוק בע"א (בעבודת אלילים) יעבור ואל יהרג" — דרך בטוי בלתי רגיל לחלוטין בשקלא וטריא הלכית, שבה השלטון מסור לכאורה בידי ההגיון להגיע לכל מסקנה המתבקשת מאליה¹⁹. כיוצא בו ר' אלחנן בעל התוספות, בעיונו בדין המאבד עצמו לדעת כדי להנצל מידי אונס לעבור על דברי תורה. אף הוא מודה שראיה ברורה מן המקורות אין לו, אף-על-פי-כן הוא מסיים את דבריו בפשטות: "מ"מ סברא היא דשרי ומצוה היא"²⁰.

בדורות הנתונים להכרח של הכרעה בפועל, נדחה ערך השמירה על החיים — להלכה ולמעשה — מפני הערך הגדול יותר של קידוש השם. ואחד מגדולי אותם הדורות, בהם היתה התביעה לקידוש השם עדיין ספוגה בהווי היהודי — הוא ר' ישראל איסרלין, בעל תרומת הדשן — אף מצא בטוי מושגי להכרעה פרי-מושגית זו כביכול. ר' ישראל ביקש להכריע בשאלה, מה פסק יפסוק מורה הוראה לאדם המבקש למסור את נפשו במקום שאמרו חכמים "יעבור ולא ייהרג". הוא בדק ומצא כי העניין שנוי במחלוקת: הרמב"ם כתב שאם ימסור עצמו ליהרג במקום שאמרו יעבור הרי זה מתחייב בנפשו; אחרים אמרו שאינו מתחייב בנפשו; ודעה שלישית — היא דעת הסמ"ק ור' אלחנן שהבאנו למעלה — "דמידת חסידות היא ליהרג ולא יעבור". ביקש ר' ישראל למצוא לו סעד בכלל של "ספק נפשות להקל", שהרי כך מצאנו לדוגמא לעניין צום יום הכפורים, במקום שנחלקו הפוסקים בגדר החיוב לגבי מי שעשוי לסכן את עצמו ואמרו "ספק נפשות להקל" ועל כן ההלכה כדברי המקל. אולם בעל תרומת הדשן עמד על ההבדל העקרוני שבדברים וזה לשונו: "אמנם י"ל [יש לומר] הכא דלעניין קידוש השם שלא הקפידה תורה על איבוד נפשות מישראל ואמרה מסור עצמך על קידוש שמי' לא ילפינן לה משאר ספיקא... ונראה דלפי העניין ושרואין אנו כוונתו מורין לו"²¹. הרי כאן הודאת בעל ההלכה, כי עצם תופעת קידוש השם בנויה על הפקעת הערך של השמירה על החיים ולא תיתכן הכרעה ראציונאלית ביניהם. כוונת המוסר את נפשו היא, אף לפי דבריו, הקריטריון האחרון להכשרת המעשה.

Opp. phenomenon
among Ashkenazi
posited of
17th cent.

והנה בדיקת דברי הפוסקים בתקופה הסמוכה לת"ח-ת"ט מגלה כי רוח אחרת היתה אתם בסיוג החובה של מצות קידוש השם. נפתח בפסקי ההלכה של ה"ב"ח בארבעה מבין חמשה ספקות, אם חייב אדם למסור את נפשו או יעבור ואל ייהרג פסק ה"ב"ח לחומרא לפיקוח נפשות ולקולא לעניין קידוש השם. שלא בשעת השמד וכשאין הדבר בפרהסיא, אפילו התכוון הגוי להעביר את היהודי על הדת, יעבור ולא ייהרג — אלא אם כן בשלוש המצוות: עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות. פסק זה הוא שלא כדעת הסמ"ק²². ה"ב"ח נקט כדעת הפוסקים, שמותר

ג"ח ח"א
סי' ק"ס

19 (א) ביטוי דומה גם בתוס' פסחים גג ע"ב, ד"ה מה: "ומפרש רבנו תם] דצלם זה שעשה נבוכדנצר לאו ע"א הוה אלא אינדרטא שעשה לכבוד עצמו... ואתי נמי שפיר הא דאמרינן באלו גערות (כתובות דף לג ע"ב) אלמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמ' ואי ע"א הוה ח"ו שהיו משתחיים לו".

20 במקום המובא בהערה 18. 21 תרומת הדשן ס' קצט.
22 דברי ה"ב"ח הם על טור י"ד ס' קנו ודברי הסמ"ק מובאים שם.

לו ליהודי לברוח לחצר של עבודה זרה כדי להציל עצמו מסכנת מוות²³. כן התיר להולכי דרכים, במקום שיש סכנה לישראל, לשנות את מלבושיהם, היינו להיראות כגוי וכן העיד "שכך נהגו רוב סוחרים והולכי דרכים"²⁴. בשאלה אם מותר לו לאדם להחמיר על עצמו וליהרג במקום שאמרו יעבור ולא ייהרג, פסק כהרמב"ם שאסור²⁵ — וזה נגד דעת כל הפוסקים האשכנזים לפניו. בפרט אחד בלבד פסק הב"ח לחומרא והיא — שבשעת השמד ייהרג ולא יעבור, אף אם לא התכוון הגוי להעבירו על הדת כי אם להנאת עצמו. אולם חומרא זו היא מסקנה פרשנית מדקדוק בדברי הטור ואין כאן ההכרעה מכוננת בחילוקי הדעות בין הפוסקים. רק הש"ך והט"ו ניסחו את השאלה דרך פסק הלכה ודחו את דברי הב"ח. והש"ך נתן טעם לדבריו "דספק נפשות להקל"²⁶. הש"ך עצמו הביא את דעת תרומת הדשן שאין מקום לכלל זה בהלכות קידוש השם²⁷, אך היא לא נתקבלה כנראה על דעתו. והב"ח לא הזכיר את הכלל, אך פסק למעשה על פיו. ונראה ברור כי שניהם התכוונו להעמיד את חובת קידוש השם על מיעוטה האפשרי לפי הגדרת הקדמונים.

כיוצא במגמה זו נמצא גם אצל פוסקים אחרים בני התקופה. ר' יוסף האן בעל "יוסף אומץ" מעתיק את דברי "הר"י יוזמן רושהיים השתדלן הגדול" (מת 1554), הדנים בעניין קידוש השם וכן את הווידוי של "מהר"ר אשר מק"ק פרנקפורט" אשר יאמר אדם, "אם חס ושלום אירע גזירה" ועליו למות על קידוש השם²⁸. שתי ההבאות האלה רוח של נכונות ממש מפעמת אותן. אולם מדברי המחבר עצמו נראה כי מצות קידוש השם היא בעיניו חובה מוגדרת, שמצוה לצמצמה ובוודאי שאין להשתיתה על הנכונות הסובייקטיבית של העומדים בנסיון. ר' יוסף האן מטיל על כל יהודי לעסוק בהלכות קידוש השם ואלו הם דבריו: "על דעתי היא מצוה רבה לכל אדם וקרוב לחיוב ללמוד כל הדינים השייכים לדיני יהרג ואל יעבור, כי פרטיהם וחלקי דיניהם רבו עד כי אין מספר, והנה בעת יזמן לאדם חס ושלום ענין כזה אין הספר בידו ולא ידע כדת מה לעשות ואם יאמר להחמיר על עצמו ולמסור נפשו מספיקא אינו רשאי לדעת רוב הפוסקים וסכנתא חמורא מאיסורא... נמצא שמתחייב בנפשו וקרוב שיבא לכלל ספק מאבד עצמו לדעת, לכן מפני ספקות אלו טוב ונכון הדבר ללמוד כל דינים אלו עד שיהיו לו שגורים על פיו"²⁹. "חמירא סכנתא מאיסורא" פירושו שחמור הוא החשש שימסור אדם את נפשו במקום שאין חובה פורמאלית לעשות כן מאשר להיפך. הכוונה הסובייקטיבית של המוסר את נפשו אין בה כדי לזכות את העושה שלא על פי הלכה ברורה ומבוררת. וגילוי דעת אופייני עוד יותר יש בנימוקו השני של ר' יוסף האן לאותה עצה. "ומלבד טעם זה, אומר אני טעמא רבה מדעתי, שיש לאדם ללמוד דינים אלו שבהם תלוי יסוד אמונתנו, כי שמן מוכיח עליהן שנקראין קידוש השם, ואם כן העוסק בכל דקדוקיהן ונותן נפשו באהבה על קדושת שמו הגדול אז תחשב לו הזכירה והקבלה לעשייה בפועל כמו שאמרו חז"ל על העוסק בפרשת הקרבנות... וכן אמרו חכמי המקובלים... והלא יש כמה וכמה מצות אשר לא יבואו איזה בני אדם מעולם לכלל חיובא ותירצו אם יעסוק בדיניהם ויקבל על נפשו לקיימם אם יבואו לידו... קבלה זו תחשב לפועל

went along with 10'211 against all earlier Ashkenazi poskim

insisted that all Jews study the relevant Halacha but they mistakenly submit to p"q

Halacha takes precedence over subjective intent

פ"ח א"פ = פ"א א"פ
פ"א א"פ = פ"א א"פ
פ"א א"פ = פ"א א"פ

כללי
אמרם
לוטין
קשת
מידי
הוא
זלכה
בהם
דומת
אלה,
ולא
מקום
— ז
:ור"
זניין
זמר
בדל
ידיה
שאר
לכה,
רעה
שרת
אתם
ושה
זות
זגרי
רה,
ותר
ושה
רות
ויים

23 שם. 24 שם. 25 שם.
26 הש"ך ב"ד ס' קנ"ו ס"ק ז, הט"ו שם ס"ק ג. 27 שם ס"ק א.
28 יוסף אומץ ס' תפב—תפג. 29 שם ס' תפח.

וכן דרשו בספרי³⁰ על כי עליך הורגנו כל היום וכי אפשר ליהרג כל היום אלא כשיקבל עליו בכל יום לקדש שמו הגדול נחשב כצאן טבחה (עיין בספר חרדים דף י"ז), ואיחא שם בשם זוהר³¹ דצריך כל אדם לקבל על עצמו מסירת נפשו על קידוש השם באריכות ד' וכן באמרו בכל לבבך ובכל נפשך. שני מומנטים יש כאן ושניהם מרמזים להעתקת המצוה של קידוש השם מתחום המציאות הדתית-הסוציאלית לספירה של הספיריטואליזאציה. אדם יוצא ידי חובת מצוה זו בעיון בדיניה, כשם שהעוסק בתורת הקרבנות דומה כאילו הקריב קרבן³². שנית, הטכס של קבלת עול מלכות שמים בשעת התפילה הוא מעין תחליף לקידוש השם בפועל. בדבר אחרון זה, נגרר אחרי בעל ספר החרדים. וייתכן אמנם כי את תחילת התהליך של הספיריטואליזאציה יש לבקש אצל גולי ספרד שהגיעו לחוף מבטחים בארצות הבאלקאן ובארץ ישראל³³. מכל-מקום העתקת המומנט לתוך המסורת האשכנזית, ללמד על ההווי שבאשכנז היא יוצאת. יתר על כן, המעתיק שינה מן המקור שינוי שבהדגשה. לפי נוסח ספר החרדים, משמש הטכס של קבלת עול מלכות שמים ראשית כל הכנה וחינוך לקראת קידוש השם בפועל. הוא פותח את דבריו בפיסקה זו "מצות עשה לקדש את השי"ת אם יאנסוהו להמיר דתו... שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל ויחשוב כן בלבו כשקורא קריאת שמע בתיבת בכל נפשכם, ויסכים הסכמה גמורה שאם יבוא לידי נסיון יתחוק וימסו' נפשו וממונו בשמחה כר' עקיבא ובני חנה, ונחשב לו כאילו נמסר בפועל..."³⁴. ואילו בדברי ר' יוסף האן נדחק המומנט של ההכנה והחינוך מפני המגמה של התחליף^{34א}. ואותה מגמה עצמה ניכרת בדברים שהשמיעם ר' ישעיה הורוביץ, בעל השל"ה, בן דורו של ר' יוסף האן, שכמה שנים אף ישב אתו בעיר אחת בפרנקפורט על נהר מיין³⁵. אלא שדברי בעל השל"ה סתומים בענין זה ואין משמעותם עולה אלא אחרי עיון מדוקדק בדבריו. בכמה מקומות מציע השל"ה את הדעה כי קבלת מלכות שמים היא שקולה כמסירת נפש ממש, וזה

(30) הכוונה לספרי על דברים ה, ו. (31) זוהר פרשת בלק קצה ע"ב.

(32) מנחות קי ע"א ויקרא רבא ז, ג.

(33) אין אני בא לקבוע מסמרות בדבר התפתחות הדברים ביהדות ספרד. הטכסט שפרסם ג. שלום בקרית ספר, שנה ז (תר"ץ-תרצ"א), עמ' 153-154, מעיד עדיין על רוח של נכונות ממש, אם כי אף הוא מסתיים במתן עצה לכוון לקידוש השם בקריאת שמע. ודברי השתוקקותו של רבי יוסף קארו לקידוש השם ידועים אך טיבם צריך ביאור. עיין גרץ, ח"ט מהדורה ג' (גרמנית), עמ' 300.

(34) ספרד חרדים לר אליעזר אזקרי, מהדורת זאלקווא כ ע"ב. עיין בדברי הב"ח או"ח ס' סא. שאף הוא דורש מאת הקורא את "שמע וקבל עליו עול מלכות שמים להיות נהרג על קידוש השם המיוחד..." המטרה היא להגיע על ידי כך למצב הנפשי הרצוי "כי אז כוונה זו יקראנה באימה וביראה ברתת ובויע", כהמלצת הסור (שם).

(34א) ש. אש פרסם כמה קטעים של הלכות קדוש השם של יוסף אומץ שאינם בדפוס הרגיל (קובץ לזכרו של אליעזר שמיר, תשי"ח, עמ' 155-162), וחשב למצא בהם רמז לאקטואליות של ההלכות. אך סעיף תפ"ט שהוא מסתמך עליו אינו אלא חזרה על דברי הפוסקים על פי סנהדרין עד ע"ב, עיין הערה 15 למעלה. [ח. ה. בן ששון, במקום הנ"ל העיר על דברי בעל יוסף אומץ אך לא ירד להבחנה בין המקורות של ר' יוסף האן לבין עמדתו שלו].

(35) M. Horovitz, Frankfurter Rabbinen, vol. 1, pp. 41-44; vol. 2 pp. 1-18

בפרנקפורט בשנים 1606-1614, שהן גם שנות פעולותיו של ר"י האן.

Spiritualization

study/prayer
in lieu of
action

taken over from
Spanish exiles,

emphasizing
symbolic action

rather than it
being a prepara-
tory stage

לשוננו בשער האותיות: כתב "בוזרה המוסר עצמו למיתה בעבור קדושת השם ועושה במחשבתו הסכמה חזקה בעת קבלת עול מלכות שמים באהבה וגו' בכל נפשך אפילו נוטל נפשך, אז הוא כאילו היה הדבר בפועל ונחשב כעקידת יצחק ובתנאי כשיהיה צדיק בכל דרכיו כי בקרבן מום בו לא ירצה"³⁶. מקבילים לכך דבריו כמעט מלה במלה בפרק "ענייני תפלה וקריאה בספר תורה" אלא שכאן הוא מוסיף "וראוי לאדם לבקש רחמים ולהתחנן לפני הקב"ה שיהיה עמו ויעזרהו לקדש שמו ברבים בעת אשר יבא וילך בדרכי עשרה הרוגי מלכות הקדושים ויתר קדושים מישראל לאלפים ולרבבות ובפרט בתענית צדיקים יתפלל"³⁷: וכאן בא נוסח התפילה שנביא להלן. והנה בדבר המקור לעצם הרעיון ושל נוסח התפלה סותר בעל השל"ה את עצמו. במקום השני מקדים הוא הערה לדברים שהבאתי למעלה "אמנם כגון דא צריך אני לאודעי ולפרסם סדר התפלות שמצאתים בקונטרסו (כצ"ל) של אחד מהמדקקים הדבקים בה' וסידר סדר ותפלה לעצמו לכל ענין המצטרך לו והכל יפה בעתו ובוזה מראה כי משליך על ה' יהבו בכל ענייניו וזה לשונו"³⁸. לפי עדות זו הרי הפיסקה הבאה המתחילה ב"כתוב בוזרה" וכן נוסח התפילה עצמו הם מקונטרס שמצא אותם המחבר ולא משלו הם. אולם בשער האותיות הוא מביא את הפיסקה "כתב בוזרה" בשם עצמו ומסיים שם "ואני תקנתי תפילה נאה ע"י שיתפלל האדם לקדושת שמו והיא מסודרת בין שאר התפלות". כיצד נפרנס את שתי העדויות האלה?

וזהו נוסח התפלה: "אתה קדוש ושמך קדוש וקדושים מקדושי ישראל הקדישו ויקדישו שמך לסבול סקילה שריפה הרג וחנק וכל עינויים קשים ומרים בעבור קדושת שמך ובעבור הצלת אומת ישראל. אנא האל הקדוש, באם יהיה רצונך להביא אלי נסיון, קדשני וטהרני ותן במחשכתי ובפי לקדש את שמך ברבים, כמו שעשו הקדושים עשרה הרוגי מלכות ואלפים ורבבות מקדושי ישראל. כי ה' אלדי אתה ידעת מצפון לבי כי הנני מוכן ומזומן למסור את עצמי ובשרי וגידי ודמי וחלבי לארבע מיתות ולכל העינויים הקשים והמרים שבעולם בעבור יחודך. כי אתה ה' אלקיני ה' אחד אחד האמיתי ובעבור תורתך הקדושה תורת אמת שהיא אחדית ונצחית ובעבור עמך ישראל גוי אחד בארץ גוי קדוש וטהור, ענני ה' ענני ויתגלגל קדושה ע"י דיין אמת ושופט צדק למדוני חז"ל המוסר את עצמו בלב שלם לקדושת שמך אז אין מרגיש הצער הגדול אמנם אי-אפשי בתקנת חכמים הנ"ל יהיה מה שיהיה רק היה תהיה עמדי שלא יעכרוני הצער מלהיות מחשבתי דבוק בך ואהיה שמח בלבי בעת היסורין ותוסף בפי כוח הדבור לדבר ולקדש בחכמה ובתבונה ובדעת ברבים גלוי ומפורסם לכל ונקני חטאי

36 שער האותיות אות א', מהדורת וארשה, ח"א מ"ד ע"ב. תנאי זה מובא ע"י השל"ה בתורה שבכתב פ' ראה בשם האר"י (הערת ישראל היילפרין) ותלות השל"ה במקורות הצפתיים מקבילה, איפוא, לזו של בעל יוסף אומץ. עיין הערה 34.

37 ענייני תפלה וקריאה בס"ת, שם, ח"א פה ע"א. ב"תענית צדיקים" הכוונה לימים שמתו בהם צדיקים והם כנויים בסדר ש"ע א"ח ס' תק"פ. במובן זה משתמש השל"ה במושג במסכת יומא (ס"ו ע"ב) ובתורה שבעל פה (ח"ב כ"ג ע"ב). המושג אינו מצוי אצל הראשונים. גם H. J. Zimmels, *Nachalmudische Fasttage, Semitic Studies in memory of G. A. Kohut, 1935, pp. 599-614* אינו מכיר אותו. אך מצאתיו במגן אברהם או"ח ס' חכ"ט ס"ק ר. א. א. אורבך הביע את ההשערה כי המונח נשתרב מראשי חיבות ת"צ היינו תענית ציבור. (38) של"ה, שם.

did he write it
or find it in the
Zohar?

saints days!

ל עליו
ב בשם
באמרו
ש השם
נ מצוה
כס של
רון זה,
גיה יש
ל-מקום
על כן,
ית עול
פיסקה
ישראל
א לידי
...
רו של
שדברי
בכמה
ש, וזה

שלום
פ הוא
ש השם

שאף
המטרה
המלצת

הרגיל
זלכות.
הערה
קורות

היה :

ועונותי ופשעי ותן חלקי עם הקדושים הדבוקים בקדושתך יהי לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה'"³⁹.

ראוי שנעמוד על עיקרי המומנטים שבתפילה זו. לכאורה הולך המתפלל לקראת סכנות, אגב נסיונו להציל את אומת ישראל, ולפי זה מן הדין היה לייחס אותה לאחד השתדלנים הגדולים מסוגו של ר' יוזלמן. אולם אם משווים תפלה זו לדבריו של ר' יוזלמן, המעודד את הלקוחים למות לבטוח "שיחזק השם לבו לסבול ייסורין קשין ממיתה לכבוד בוראו"⁴⁰, מרגישים מיד את השוני שבאווירה. כי יוזלמן סומך גם סומך על המסורת שבידו, שהמוסר עצמו למיתה לא ירגיש בעיניו. וזאת, על אף עדותו ממה שראו עיניו, ש"כאשר יצאו [הקדושים] להריגה קיבלו עליהם עול מלכות שמים באהבה רבה, אף שסבלו כמה יסורים וחיו עד עשרה ימים ויללות ולא פרקו עול עד שיצאה נשמתן בטהרה. ואשר ראיתי כתבתי באמונה"⁴¹. בין המקורות החוזרים על אמונה זו, תפילתו של השל"ה היא היחידה המוותרת כביכול על ההבטחה הכלולה בה ("אייאפשי בתקנת חכמים")⁴². ואמנם נראה כי הסיטואציה גופה אינה של סכנה ממשית, וכיוצא בה אף הוויתור אינו של לקוח למוות ממש. מה היה יחסו של השל"ה למסירות נפש בפועל אנו יכולים ללמוד ממקום אחר. ר' ישעיה דן בהגדרת טיבה של מצות קידוש השם, אם היא מסוגי המצוות הטעונות ברכה. הוא מעלה תחילה סברה "שלא לברך בקידוש השם כי אינו מחויב להביא עצמו לידי זה, אדרבה אם יכול לברוח יברח או אם יכול לפדות עצמו בכל אשר לו כל הון ביתו יתן ולא ייהרג"⁴³. הוא עצמו מצא אמנם כי גישה מצמצמת זו נסתרת על ידי דבריו הקלאסיים של ר' עקיבא "כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפי' נוטל נפשך מתי יבא לידי ואקיימנו". על כך הוא מעיר "הן אמת שאין הפשט וגם אין הדין להדר שיבא לידי מיתה בקדושת השם דכבר כתבתי אם יוכל לברוח יברח מ"מ שייך הידור ונפשו היתה חושקת שתבוא המצוה זו לידו באופן שיהיה מוכרח לקיימה"⁴⁴. נמצא שאף על פי שמסקנתו של השל"ה היא שקידוש השם היא מן המצוות שיש לברך עליהן, את עצם חיוב המצוה, סייג

(39) שם. התפילה יוחסה לשל"ה ע"י דאווידזאן, אוצר השירה והפיוט סי' 8848 וכן הביאה ישראל היילפרין ב"ספר הגבורה", תש"י ח"א, עמ' 139.

(40) יוסף אומץ ס' תפב. (41) שם.

(42) באחרונה טיפל בדבר דוד תמר בקרית ספר, שנה ל"ג (תשי"ח), עמ' 376—377, ורשם את המקורות. מעניין גם מבהינה זו יחסו של בעל יוסף אומץ. בימי אימה של גזרה בשנת (שפ"ט) בא אליו אחד מצעירי העדה והתוודה בפניו כי מוכן הוא למסור את נפשו על קידוש השם אך דואג שמא לא יוכל לעמוד ביסורים, וזו תשובת הרב: "עניתי ואמרתי אל יפול לבך על זה כי לפי האמת קבלה אמיתית בידינו שהעומדים בניסיון לקדוש השם אינם טועמים טעם יסורין... אכן באשר אין ראוי לסמוך על נס אשיב לך לפי דרכך ואמשול לך משל". יוסף אומץ, מהדורת תרפ"ח, עמ' 299. המשל בא ללמד את השואל כי כדאי לו לאדם לסבול ייסוריו בשביל הנאה שבאה בעקבותיהם. שונה יחס זה לחלוטין מיחס של הקדמונים.

(43) שם מד ע"ב.

(44) שם. ב"עשרה הילולים" שם, ח"ב כ"א ע"ב, נותן השל"ה פירוש אחר לדברי רבי עקיבא. "כל ימי הייתי עושה הרגל לטבעי על זה כאלו הייתי טובל הצער וכדי להגביר עליו ואיך לא אקיימנו עתה כי נעשה טבעי אצלי".

אף הוא סיוג קפדני, כדרך שמצאנו אצל פוסקים אחרים שבתקופתו⁴⁵. ואין סיוג זה עולה בד בבד עם ההתלהבות למסירות נפש הנשמעת מבין שורות התפילה שלפנינו. ואין לנו אלא להניח שהתלהבות זו אינה ניוונה מן הלהיטות אחרי מצוה זו במציאות. היא פורצת ועולה בתחום הספיריטואלי הסמלי, שלשם הועתקה מסירות הנפש של בעל התפילה. יש לקרוא את התפילה כהמשך ישר לפיסקה שקדמה לה, היינו ההצעה למסור את נפשו "בעת קבלת עול מלכות שמים". את הסיטואציה הזאת — ולא את הסיטואציה של לקיחה למוות — הולם סגנונה של התפילה ותוכנה. ונראה לי שיש לייחס את התפילה לשל"ה עצמו ויש להעדיף את הודאתו בבעלותו על עדותו שמצא אותה תפילה מן המוכן. בני הזמן לא ראו פגם בכגון זה, אם ההעלמה באה לשם מטרה רצויה. עוד בעל "מגן אברהם" קבע על פי דוגמאות שבתלמוד ש"אם שמע דין ונראה לו שהלכה כך מותר לאמר (ס) [ו] בשם אדם גדול כי היכי דליקבלו מניה"⁴⁶. וסיבת ההעלמה כאן היא כנראה מידת הצניעות והענוותנות, שלא להיראות כ"אחד המדקדקים הדבקים בה" שאותו בלבד הלמה תפלה זו. לכן בהציגו את נוסח התפלה בפני הקורא תלה אותה במחבר אלמוני ואילו במקום אחר בספרו גילה את מחברותו בכוונה או בהסח הדעת. אם נכונה השערתנו זו נתווסף קראופי לדמותו של רבי ישעיה הורוביץ. ועל כל פנים מצאנו דוגמא נוספת להעתקת קידוש השם לתחום הספיריטואלי הסמלי.

ג

העובדה שהעתקת מסירות הנפש לתחום הספיריטואלי היתה אפשרית, מותנית ראשית כל בתנאי הזמן. יש להגדיר את התקופה הנידונה כאן, היינו את שנים שלוש הדורות שלפני ת"ח — ת"ט, כתקופה הסמוכה לנסיונות של קידוש השם בפועל, עד כדי כך שרישומם של המאורעות עודם חרותים בזכרון בני הדור מתוך מגע עם עדי הראיה והשמיעה. הידיעה על ההתעלות הנפשית של מקדשי השם לא הפכה עדיין למסורת ספרותית גרידא. אולם בני הדור עצמם אינם נתבעים עוד להעיד על נאמנותם ליהדות במחיר חייהם ממש. סבל הגלות נתגלגל בגלגול חדש, הוא סבלות חיי הגטו, התנכלות השלטונות ליחיד ולרבים, גירושים בפועל וסכנתם התמידית המרחפת על הציבור. מדברי השל"ה עצמו אפשר להביא ראיה כי אכן כך נראה לו מצב הדברים. את הפיסקה המובאת למעלה, הדנה בשאלה אם לברך על קידוש השם, מסיים השל"ה במשפטים אלה: "וכן אלו הקדושים והטהורים מישראל שמענים אותם כדי שידו על דבר מה שיהיה היוק לישראל והם אינם יודעים וסובלים העינויים אשר הם קשים ממות, אע"פ

(45) הכוונה לצמצם את מצות קידוש השם חוזרת ומתפרשת בדברי השל"ה בהמשך להבאה בהערה הקודמת: "שלא יחשוב אדם מאחר שהוא כן מצוי רבה מצות קידוש השם אהדר אחר מצוה זו כדרך שמהדרין אחר כל מצות ומביא את עצמו לידי כך דהיינו למשל כשחואה צלמים ירוק עליהם וכיוצא בזה בזיון כדי שיתפסוהו וישרפוהו או אם יכל להמלט יאמר לא אמלט... העושה כן מתחייב בנפשו... וזהו שדייק רבי עקיבא מתי בא לידי כלומר לא שאני עצמי אביא עצמי לדבר זה רק יבא לידי". [גם את דברי השל"ה ציין בן ששון במקום הנ"ל אך לא עמד כלל על הסתירה שבדברי השל"ה ועל הבעיות של עדותו].

(46) ש"ע או"ח סי' קנו ס"ק ב'. אמנם ציין גם מקורות שסותרים לכאורה היתר זה והניח את הדבר בצריך עיון אך לא נראה שכוונתו היתה לפסול את הדוגמאות הראשונות. עיין במחצית השקל שם.

ון לבי

סכנות,

זדלנים

דד את

יא"ו⁴⁰,

עצמו

זשים]

עשרה

41. בין

הבטחה

! סכנה

מסירות

ו השם,

ו השם

ו עצמו

נסחרת

י נוטל

שיבא

היתה

מסקנתו

ה, סייג

ישראל

מקורות.

מצעירי

ביסורים,

העומדים

לך לפי

כי כדאי

ונים.

"כל ימי

עתה כי

שהוא בפרהסיא אין מקום לברכה זו מתרי טעמי, חדא המ"ע [המצות עשה] דונקדשתי אינו אלא כשישמעאל רוצה להעבירו על דת מדתי תורה או מדתי ישראל נהגים... אבל העינויים שהם אינם להעבירו על דת רק כדי שיודה אע"פ שקדוש יאמר לו והוא מבני עליה כמו פפוס ולוליינוס במס' תענית זה אינו בכלל ונקדשתי... אבל מ"מ שכר האיש הזה רב ועצום וקדוש יאמר לו ובהיכלו כבוד אומר כולו⁴⁷. יש להעיר כאן על תופעה סגנונית שהיא מצויה בספרות ההלכה והדרוש. הרצאת הדברים מתנהלת כאן כרגיל בשטף הנוסחאות הלשוניות המקובלות. אך כשהכותב מכוון את דבריו לעניין קונקרטי העומד לפניו משתנה פתאם הסגנון. בדברי השל"ה חל מפנה סגנוני כזה בעברו מעניין מקדשי השם סתם לעניינם של אלה אשר נתענו בערכאותיהם של גויים כדי שיעידו על דבר שלא ראו ולא ידעו. מקרים כאלה עמדו לנגד עיניו של השל"ה כמעשים שהיו בימיו⁴⁸. ואילו קידוש השם היינו העברה על הדת אינו נידון אלא כמקרה אפשרי שיש לדעת כיצד לנהוג בו לכשיקרב אך לא כמאורע שחוזר ונשנה בפועל.

הגדרת התקופה האמורה כנטולה מסכנת השמד אינה פרי הפשטה של ההיסטוריון לאחר זמן; היא מפורשת בפיו של אחד מגדולי הדורות ההם המהר"ל מפראג בדרשה על התורה מחלק המהר"ל את תולדות הגלות בדרך טיפולוגית (על פי ברכות ג' ע"א: "שלוש משמרות הוי הלילה") לשלוש משמרות. "בחלק ראשון מהגלות דהיינו כשחרב הבית היתה האומה המושלת משעבדת את ישראל במשא כבוד יכבד ממנו ובמסים וארנוניות... חלק ב' היה דורו של שמד שגזרו עליהם הריגה ושריפה וכנמצא בתלמוד... משמרה ג' וכו' הוא נגד חלק הג' מהגלות אשר אנחנו פה היום כי ת"ל [תהלה לאל] לא נמצא בו ענין חלק הב' גם לא השיעבוד הקשה כבראשונה מהחלקים רק שנוהגים עמנו כאיש עם האשה במשמרה ג' מהלילה שהאשה מספרת עם בעלה כך הם שנקראים בעלים לנו... הם עמנו בדמיון זה ממש כי כאשר יאהב איש את אשתו יקרבנה ובשנאו אותה יגרשנה, כך האומות בשנאתם אותנו ביד חזקה יגרשונו הוא החלק הג' מהגלות שנמצאים בו הגירושים והגלו את ישראל מאתם⁴⁹. תיאורים טיפולוגיים כאלה אינם בגדר עדות לגבי האמור בהם על דרך החיוב. אך בדרך השלילה הם עדות נאמנה: אילו היתה אימת הגזירות מוטלת על בני הדור לא היה המהר"ל מדבר על היעדרה בימיו. ואמנם הערכה אופטימית של ימיו, בהשוואה לדורות הראשונים, מצויה בדברי המהר"ל גם במקום אחר. כשהוא מונה את בני דורו על קלקול דרך הלימוד הוא אומר: "הראשונים היו מקיימים התורה מדוחק גדול ומלחץ האומות ועתה אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנו והשקט..."⁵⁰. אין

(47) שם ה"א מד ע"ב.

(48) דוגמא כזו מצויה בשו"ת ב"ח הישנות, סי' מג. גורלנדי, לקורות הגזרות, ח"ה, עמ' 80, מביא מן הספר "אורי וישעי", ברלין תע"ד, על מסירות נפש של יחיד במסיבות דומות לאלה המתוארות ע"י השל"ה. ואף כי אין זמנו של המעשה מבורר יש כאן משום קרבת אווירה בין שני המקורות. [מעין זו גם הדוגמא הריאלית המשתקפת בדברי המהרש"ל ים של שלמה, בבא קמא, ח, נט, יבמות, טז כ שח. ה. בן ששון במקום הנ"ל העיר עליה. בזה מחמיר המהרש"ל על המעונה לעמוד בנסיון ואף לאבד עצמו לדעת. בשאר דיונינו נוטה הוא לקולא].

(49) דרוש על התורה ועל המצות, מהדורת לודו, עמ' 54-55.

(50) דרך חיים, ווארשא תקצ"ג, קנב ע"א.

Maharal viewed
himself as living
in a more
tolerant age

זאת אלא שהשלווה היחסית של יהודי אשכנז וההצלחה הכלכלית של יהודי פולין בדורות שלאחר
 הריפורמאציה הישרו עליהם הרגשת בטחון מסוימת. רשאים אנו לראות בתקופה זו את כל
 הלקי היהדות האשכנזית— היינו את יהודי גרמניה, מוראביה, בוהמיה, פולין וליטא— כיחידה
 אחת מבחינת תנאי-היסוד לקיומם והלך-הרוח ששרר בהם. אישים כהשל"ה וכמהר"ל מפראג—
 להוציא אולי את ר' יוסף האן שהוא בעל זיקה מקומית לפרנקפורט וסביבתה— מקיפים במבטם
 את היהדות האשכנזית כולה ובמידה שיש תוקף לעדותם הרי היא חלה על יהדות אשכנז בכללה.
 ובודאי שאין מקום להפלות בין יהדות גרמניה ליהדות פולין. אדרבה, הבטחון העצמי של
 יהדות פולין בדורות שלפני ת"ח-ת"ט מתבטא בביטויים גלויים למדי. חיזוקה הכלכלי ומשענתה
 הפוליטית בשכבה השלטת בפולין נתנו לה הרמת ראש יתר על מה שזכו לה יהודי גרמניה
 באותה תקופה. אין כאן כמובן משום הפקעת תודעת הגלות. שהרי לא היה פיתוי ולא היתה
 אפשרות של השתלבות במבנה הסוציאלי של האומות. הציבור היהודי מתקיים כיחידה נפרדת,
 התופסת עמדה בין המעמדות והאומות השונים. על כורחה היא נשענת על זרועותיו של מי שהכוח
 הפוליטי בידה, המסוגל לתת לה זכות ישיבה וקיום במקום. וקביעה זו יש לה משנה תוקף לגבי
 מצב הדברים בתקופת ההתיישבות באוקריינה. הניגוד בין מעמד הפולנים המשעבדים לבין
 "היוונים" המשועבדים היה כה בולט ותלותו של היהודי בצד הפולני כה מוחלטת, עד שלא
 היה כל מקום להכרעה. מידת הניצול, שניצל היהודי את כל התוקף שהופקד בידו מאת המחכיר
 הפולני תלויה היתה במידת אנושיותו של היהודי. האפשרות של הפיכת הקערה על פיה, שהיהודי
 יצטרך ביום מן הימים לראות את "היווני" כאדונו או בן בריתו נגד הפולני, ודאי שלא עלתה
 על הדעת. ניתוחו החודר של ר' נתן נטע הנובר בדבר הגורמים הריאליים של מרד האוקראינים
 הוא בחינת חכמה שלאחר המעשה. ואילו מבין השורות שלו ושל שאר כותבי תולדות המאורעות
 מבצבץ התמהון שתמהו בני הדור, כיצד אירע שעם בזוי ונמוך מעמד זה של היוונים, שכל ימינו
 ראינו אותו כחומר ביד היוצא, נטל רצון לעצמו וקם על אדונו— הפולנים והיהודים—
 להשמידם.⁵¹ כך דרכן של כל תנועות התיישבות מעין זו של הפולנים והיהודים באוקראינה,
 שאין הן רואות את האובייקטים של שיעבודם כבעלי יכולת פוליטית משלהם. אצל הצד היהודי
 הצטרף לכך מן הסתם העורון הפוליטי שהוא פרי תנאי הגלות, היינו התלות המוחלטת של
 היהודי במי שהכוח בידו להחזיקו. קיומו ושלומו של הציבור היהודי תלוי היה בכל מקום בקביעת
 modus vivendi עם הגורמים הפוליטיים והסוציאליים השולטים. ההנהגה הציבורית היהודית
 פעלה על פי הנחה זו, אף כי לא הגיעה אולי להבהרה מושגית בהגדרת עמדתה.

דברים אלה ידועים הם למעיינים בתולדות תקופת הגיטו בכלל ובתולדות יהודי פולין בפרט
 ולא הובאו כאן אלא לשם הסברת העובדה של העדר כוונות לקידוש השם. והסבר זה שתי פנים
 לו. הצד הגלוי הוא בכך שבמידה שסרה בתקופה זו סכנת השמד, נתרופפה גם הכוונות לקראתו.

(51) עיין יון מצולה, עמ' 6, 12. "הלא המה עם בזוי, נבזים ושפלים, פוחזים ורקים, הם היוונים המכונים
 בשם קאזקין". מגילת עיפה לר' שבתי הכהן, בית ישראל בפולין ח"ב, עמ' 252: "נפלו ביד גוי עז פנים, זה
 העם לא היה עם נבל ולא חכם". מקינה לת"ח-ת"ט לר' חנוך בן אברהם, גורלנד, לקורות הגזרות, ח"א,
 עמ' 14: "ראה ה' והביטה כי ירדנו מטה מטה, על ידי אומה שפלה ותתא". אל מלא רחמים לכ' סיון,
 שם עמ' 22.

תי אינו
 זעינויים
 זו פפוס
 וקדוש
 בספרות
 קובלות,
 בדברי
 נתענו
 ד. עיניו
 זון אלא
 על.
 ן לאחר
 התורה
 זשמרות
 האומה
 יורו של
 מהגלות
 הקשה
 מספרת
 איש את
 ונו הוא
 זולוגיים
 נאמנה:
 ואמנם
 ם אחר.
 התורה
 אין.⁵⁰

All of Ashkenazic
 Jewry - East & West
 - feels itself secure
 following the
 Reformation
 esp. Polish Jewry

never occurred to
 Polish Jews that the
 subjugated
 Ukrainians would
 ever get the upper
 hand

מביא מן
 ' השל"ה.
 הדוגמא
 ן במקום
 גר דינויו

ועוד מסתבר בעקיפין, שבעקבות ה-modus vivendi עם העולם החיצוני ניטל הרבה מן המתיחות הדתית כלפי חוץ, שהיתה אופיינית ליהדות של ימי-הביניים. יהדות הגיטו של גרמניה ושל פולין גם יחד היה את הייה הפנימיים מתוך התעלמות מרחיקה-לכת ממה שנעשה בעולם הלא-יהודי והיא מניחה הנחה שלא נתפרשה כי אף הסביבה חסרת עניין היא בחייה שלה. הרצון ל-modus vivendi מתפשט גם על פני התחום הדתי, והיהדות נוהגת כלפי הדת הנוצרית על פי הכלל של "אל תעירו ואל תעוררו". עמדה כזאת נוהגת ליצירת אווירה, בה הופכת היהדות לנולדים בה לדת שהיא מובנת מאליה, ללא דחיפה וללא צורך להוכיח את אמיתתה בדרך ההוכחה השכלית או בדרך הפגנת הנאמנות מתוך מסירות נפש בעת עמידה בנסיון. הנאמנות ליהדות קיימת ועומדת מעבר לבחירה ולהכרעה בינה לבין דת אחרת. ונדמה שגם הספיריטואלי-זאציה של קידוש השם מותנית ביכולת זו לבקש את הזיקה המוחלטת לאלהי ישראל ללא הפגנת הנאמנות כלפי חוץ.

ד

יש להביא את הנתונים האמורים בחשבון בהבנת המאורעות שאירעו. שהרי הבלתי צפוי קרה, המשענת הפוליטית של השלטון הפולני נשברה והיהדות עמדה בן לילה בפני סכנת השמדה ושמד. אולם מעיקרו לא נוצרה כאן סיטואציה של קידוש השם. עצם העובדה שהיהדות לא היתה המטרה היחידה של התקפת האויבים נטל מן המצב את האופי של שעת השמדה. מבחינת המרחק הדתי ודאי שלא הבחין היהודי בין הפולני הקאתולי לבין ה"יווני" הפראבוסלאבי. היהדות שמצאה עצמה במחנה אחד עם הפולנים, הפעם לא כשותפים לשלטון של שעת שלום כי אם כקרוב של זעם וטירוף מצד היוונים, לא יכלה לכאורה לראות את עצמה כנרדפת. מחמת דתה ואמונתה. ואמנם עמדו גם עדי-הראיה היהודיים, ובראשם ר' נתן נטע הנובר, על קישור הגורל של היהודים והפולנים ומכאן נפתח להם פתח לראות את המאורעות על רקעם הריאלי הפוליטי ולא טענו העדים היהודיים כי ניתן ליהודים בכל מקום להציל את נפשם בהמרת דתם. משטף דבריהם נראה כי ברוב המקומות הושמדו היהודים יחד עם הפולנים או לבדם בדרכים אכזריות או נטבלו לנצרות באונס. רק על מקומות מעטים נאמר כי היהודים הועמדו שם בפני הבחירה להמיר את דתם או לההרג. תיאור מפורט של סיטואציה כזו יש בידינו על העיר טולטשין ופתח הצלה ניתן ליהודים כנראה גם בנמירוב⁵² (כ' סיון). היו מקומות שקורב אסון היהודים בגלל עשיית שלום בין היוונים והפולנים⁵³ — וכאן נתפרד הקשר שבין היהודי והפולני וחזרה הסיטור

(52) כך נראה מדברי הנובר (עמ' 21—22) שראש הישיבה "דרש להם בשבת שלפני הגזירה והזהיר את העם שאם יבא השונא הלילה שיקדשו שם שמים ולא ימירו דתם וכן עשו העם קדוש", וכן לענין קביעת יום הצום לכ' בסיון, "כי ביום שנעשו הריגות נעמרוב כידוע לכל שהיה קהילה ראשונה שמסרו עצמן להריגה על קדושת השם" שם עמ' 56. בעל "צוק העתים" (במקום הנ"ל עמ' 9) מעיד על "נשים בדת כפרו" וכנגדן על "כשרים לא נמלטו... פשטו צוארם להריגה וטביחה". דברי "צער בת רבים" עמ' 8 וכן דברי "מגילת עיפה" במקום הנ"ל סתומים בנקודה זו.

(53) "יון מצולה", עמ' 21—25; "צער בת רבים", עמ' 7—9. כך גם באוסטרא לפי "צוק העתים", גורלנד, לקורות הגזרות, ח"ג, עמ' 177. [מהלך המאורעות תואר עתה למופת במאמרו של י. היילפרין במקום הנ"ל, ציון, תש"ד, עמ' 20—30, וביחוד לגבי מה שאירע בטולטשין יש בתיאורו שינוי יסודי לעומת המקובל בספרות ההיסטורית. מכל מקום לגבי הבעיה הנדונה כאן, נראה שאין שנוי של מסקנה].

Can not had
none of the
preconditions
of K.H.

① Jew & Pole
like were
murdered
indiscriminately

② conversion
largely saved
one from death

אציה שהיהודי היה למוד עליה, על פי תפיסתו המסורתית, "שכל האומות מעבר מזה וישראל מעבר מזה".

קיצורו של דבר, המאורעות של ת"ח—ת"ט לא היו מעיקרם בגדר גזירה או שמה, אך במשך המאורעות נוצרו מצבים של תביעה לקידוש השם בפועל. עניננו הוא לראות כיצד נענו לתביעה זו בני הדור ומה היו מניעיהם. בידינו סיפורי מאורעות על מעשי יחידים שהערימו על שוביהם ונחלצו מכבלי האונס באיבוד עצמם לדעת⁵⁴. אולם רוב העדויות מכוונות לא למעשי יחידים כי אם למאורעותיהן של עדות שלמות — כמו בטולטשין⁵⁵ ובפולנאה⁵⁶ — שהלכו לקראת מות כאילו בטכס הקדשה של קידוש השם קולקטיבי. כי השם הזה הוא ההולם לדעתי את רוב מקרי קידוש השם של ת"ח—ת"ט. לא יחידים בעלי נפש גדולה מוסרים את נפשם על אמונתם כמעשי ההקרבה של תתנ"ו. ציבור שלם מתלכד יחד והולך לקראת המות. ובדרך אופינית לארגון הציבור היהודי בתקופה, בראש הציבור עומד ראש הישיבה או אב בית דין, הוא המוכיח את הלקוחים למוות סמוך למאורע או בשעת מעשה להיות נאמנים ליעודם⁵⁷. הפגנת הנאמנות אינה מכוונת כלפי חוץ, כנגד הבאים להורגם. אין זכר להכרזה על ביטול אמונתם ופולחנם של האונסים. אך מעט יש משום הבעת בטחון בשכרם של מקדשי השם בעולם הבא⁵⁸. קריאת "שמע ישראל" היא כאן ביטוי לאמונה באמיתת דת ישראל ולדבקות בסמליה. וקבלת עול מלכות שמים בצותא היא ביטוי לאיחודו של היחיד עם עדתו עד מות. זיקת הגומלין של הציבור היהודי כולו משפיעה במישרין על הכרעתה של עדת טולטשין. במחזה המפורסם המתואר על ידי בעל "יון מצולה", מבקשים היהודים לשלוח יד בשרים הפולנים שהסגירן אותם בידי אויביהם "ויצטקו בקול גדול הראש ישיבה של ק"ק טולטשין מוהר"ר אהרן אל היהודים ויאמר עליהם שמעו אחי ועמי אנחנו בגלות בין העמים אם תשלחו יד בשרים ושמעו כל מלכי אדום וינקמו נקמתם מכל אחינו שבגולה חלילה לכן אם היא גזירה מן השמים נקבל בשמחה דינינו לא טוב אנחנו מאחינו שבק"ק נעמרוב — ואל שדי יתן לנו רחמים לפני שונאינו אולי יקחו כל מחמד עינינו כופר נפשנו"⁵⁹. טענה זו הועילה ולהלן המחזה של קידוש השם ההמוני: "ויצאו כל בני ישראל בלב נשבר ונדכה וישימו היונים ליהודים במשמר בתוך גן א' סגור ומסוגר שלא יברחו אנה ואנה יתמהמהו עד בוש. והיו שם עוד שלושה גאונים הגאון מוהר"ר אליעזר הגאון מוהר"ר שלמה מו"ה חיים והיו מזהירין לעם קודש שיקדשו שם שמים ולא ימירו דתם וענו כלם שמע ישראל ה'

(54) "יון מצולה", עמ' 21—23; "צער בת רבים", עמ' 9; "צוק העתים" במקום הנ"ל, עמ' 8.

(55) "יון מצולה", עמ' 23—25; "צער בת רבים", עמ' 9. תיאורו של האחרון מטושטש אך עדיין

משקף את מה שאירע.

(56) "יון מצולה", עמ' 30.

(57) "יון מצולה", עמ' 19 (נעמרוב), 24 (טולטשין), 30 (פאלנאה), ובעל "צוק העתים" על הומל, גורלנד,

לקורות הגזרות, ח"ג, עמ' 14—15.

(58) ר' שבתי כהן אמר על אנשי הומל "מאסו בחיי העולם הזה" (במקום הנ"ל עמ' 253), ובעל "צוק

העתים" שם בפיו של ר' אליעזר אב בית דין את המלים "כן נפשוט אנחנו צוארנו ונזכה בחיי עד בעניינינו".

גורלנד, לקורות הגזרות, ח"ג, עמ' 14. ועיין שם, עמ' 15.

(59) "יון מצולה" עמ' 24; מקביל ב"צוק העתים" גורלנד, לקורות הגזרות, ח"ג, עמ' 10—11.

תיחות
ושל
הלא
הרצון
על פי
יהדות
בדרך
אמנות
ואלי
ופגנת

צפוי
שמדה
ז לא
חינת
לאבי.
י אם
דתה
גורל
וליטי
ושטף
וריות
רירה
ופתח
בגלל
זיטר

זזהיר
וביעת
עצמן
בדה
וכן 8
זים,
לפרין
עומת

NB

In Nemirov episode, death is seen as a natural disaster, without ideological manifestations

The drama is played out between the Jews & their leader, between them and God. Enemy is simply the catalyst

אלדינו ה' אחד כשם שבלבכם אינו אלא אחד כך בלבנו אינו אלא אחד. ויהי אחר הדברים האלה בא אליהם איש הבינים ונעץ דגל בקרקע ויאמר אליהם בקול גדול מי שרוצה להמיר דתו יהיה בחיים וישב אחר הדגל הזה ולא ענוהו שום אדם, וכך היה מכריו שלשה פעמים ולא ענוהו דבר, מיד פתח השער ונכנסו כולם בחרי אף והרגו בהם הרג רב כאלף וחמש מאות נפשות בכל מיתות משונות בעולם"⁶⁰. המומנט המכריע בתיאור זה הוא ההתעלמות הגמורה של היהודים מן הכוונות של אויביהם. הללו אינם בעיניהם נושאי רעיונות, שיש מקום לנקוט עמדה כלפיהם; אין הם בעיניהם אלא מעין תופעת טבע מאיימת שאפשר שתפסח עליהם ברחמי שמים וקרוב לוודאי שתהרוס אותם. על פניית שליח היוונים אין תשובה בפי היהודים. בטוי למשמעות הסיטואציה ניתן רק בדורשית שבין בני העדה היהודית לבין מוריהם. הללו מזהירים אותם לבל יימצאו כושלים בשעת הנסיון ובני העדה מכריזים על נאמנותם בקריאת שמע ישראל. הפירוש שההיסטוריון נותן כאן להכרזה זו ("כשם שבלבכם אינו אלא אחד...") לקוח מדברי האגדה (פסחים נ"ו ע"א), אך שילובו לכאן אינו מקרי. לפי דברי התלמוד אישרו בני יעקב במלים אלו את הזדהותם עם אמונת אביהם בשעת מותו. קבלת עול מלכות שמים יותר ממה שהיא באה לסמל את דחיית הפיתוי של המרת הדת, הרי היא באה לבטא את איחודם של בני העדה עם מוריהם, המייצגים לפנייהם את כנסת ישראל על ייחודה ואמונתה. קידוש השם הופך כאן למאורע שבתוך העדה היהודית בינה לבין עצמה, בינה לבין קונה הכאים לאנוס את העדה אינם צד בדרמה אלא בחינת כוח גלמי שקם על העדה היהודית לכולעה חיים.

NB rebbinic paradigm



המדמה תמונה זו של ר' נתן נטע הנובר עם אחד התיאורים של מעשי קידוש השם שבימי תתנ"ו יעמוד על עומק התמורה שחלה במניעים לקידוש השם מאז ועד שנות ת"ח-ת"ט. סיטואציה דומה לכאורה לזו של טולטשין מתוארת בפיו של ר' שלמה ב"ר שמשון: "ושם היה איש חסיד וצדיק מגדולי הדור, רבנו מנחם ב"ר יהודה, ודיבר באזני העם ודרש לפניהם כמו שעשה יעקב אבינו אל בניו כשביקש לגלות להם את הקץ ונסתלקה ממנו השכינה... והם ענו ואמרו שמע ישראל ה' אלדינו ה' אחד... ואף אתם עושים כן היום. ויחדוהו בלב שלם ויעשו כאשר דיבר אדוני הארץ ויצעקו כולם פה אחד ולב אחד שמע ישראל ה' אלדינו ה' אחד. אז היו רבנו יצחק ב"ר משה ושאר הרבנים והחשובים עמו והיו יושבים בחצר ההגמון ובוכים וצוארם פשוט והיו אומרים: מתי יבוא השודד ונקבל עלינו דין שמים וכבר ערכנו עקדות ועשינו מזבחות על שמו"⁶¹. תשובת הציבור על התוכחה היא ראשית כל אישור אמונת הייחוד המתבטאת במלים "ויחדוהו בלב שלם". ואף קבלת עול מלכות שמים בצותא אינה מלכדת את הציבור עד כדי נטילת ההכרעה ונשיאת הגורל מן היחיד. אדרבה, אחרי ההתכנה המשותפת יושבים הם כיחידים ומצפים איש איש לעקדתו. הבטוי "יחד" חוזר ונשנה בסיפורי תתנ"ו בגונים שונים ו"לייחד את השם" קרוב להיות נרדף ל"לקדש את השם"⁶². בפי הדורות של ת"ח-ת"ט אין הבטוי "לייחד" מצוי כמעט ואילו "קידוש השם" פירושו ליהרג על שום היות האדם יהודי, תהיינה המסיבות של ההריגה אשר תהיינה.

1096: the indiv act is emphasized as is the theological implication

(60) עמ' 24-25. (61) גזירות אשכנז וצרפת עמ' לג. (62) "כי קידשו ויחדו את השם בכל לבבם ובכל נפשם ובכל מאדם". גזרות אשכנז, עמ' לב. הביטויים "יחד", "ייחוד שמו", "מיוחד", מצויים בתיאורי מעשי תתנ"ו כמעט בכל עמוד.

1096:
In their affirmation of 60
oneness → renunciation
of Christianity

קריאת "שמע ישראל" שבפי קדושי תתנ"ו מלווה הצהרת אמונה שיש עמה משום שלילתה של אמונה אחרת: אלהינו — ולא בשר ודם, אחד — ולא שלושה. על שום האמונה הטהורה נדחה הפיתוי של ההמרה, היינו היציאה מן העדה היהודית הזעירה לרחבי העולם הנוצרי השובב. היהודי בן המאה הי"ז אינו עומד בפני הפיתוי לצאת לעולם שאינו שלו אך גם אינו מתקומם נגד עיקרי אמונה של זולתו⁶³. ההמרה בשעת האונס אינה בשבילו אלא הצלת חייו הפיסיים במחיר ויתור על כל מה שמקיים את רוחו ונפשו. הצהרת האמונה של המסרבים ללכת בדרך זו אין משמעה אלא דחייתה של אלטרנטיבה עלובה זו. והיא הסיבה שאלה שכרעו בפני אימת המות לא נדונו בתקופה זו כחוטאים ללא תקנה. אין אנו מוצאים כאן את המתחטא ואף מאבד עצמו לדעת על שלא עמד בנסיון, כפי שמצוי בשנות תתנ"ו⁶⁴. ובעלי הסמכות הדתית לא הוצרכו להזהיר את הציבור שלא יקנטרו את בעלי התשובה, כאזהרותיהם של רבינו גרשום, רש"י ואחרים⁶⁵. ההמרה נדונה בתקופה זו כאונס גמור⁶⁶ וכל הנמלט ממנו חוזר למעמדו הדתי הראשון כדבר המובן מאליו⁶⁷. ואין יחס סובלני זה כלפי החוזרים לחיק היהדות אלא ביטוי לעובדה שמעיקרה נעדרה נכונות ותביעה לקידוש השם בציבוריות היהודית. אלו שנכנעו לאונס לא נחשבו כמי שלא עמד ברמת הציפיה שציפו לה הוא ובני עדתו. באין ציפיה רמה נעדר גם עומק האכזבה.

1648 conversion
merely a way of
saving your life.
∴ were not judged
as sinners

much more
tolerant attitude

ניתוח הסיטואציה, כפי שעלה בידינו עד עתה, מבוסס על עדויות מסיחות לפי תומן מלפני המאורעות ולאחריהם. אך עלינו גם לעיין בתגובות של בני הדור על הרמה הרפלקטיבית-האידיאולוגית. בני התקופה של ת"ח-ת"ט לא היו ריאליסטים, היינו מבקשי הסברים טבעיים למה שאירע להם. משהו מן ההבחנה הריאלית בסיבות המאורעות נכפה עליהם, כאמור, כמעט בעל כרחם. אך אפילו השכילו להבין הבנה מלאה את תנאי חייהם, לא היה לאל ידם להסיק מסקנות כדי לשנותם. בידינו מסורת כמאה שנה אחרי ת"ח-ת"ט, לפיה הוכרו הרם שלא ישוב ויתישב יהודי במחוזות אוקריינה⁶⁸. אולם עדות מאוחרת זו אינה נאמנת עלינו, ועובדה היא שיהודים חזרו והתיישבו בכל מקום שניתן להם להתיישב וההרם או שלא הוכרו מעולם או שהוכרו על ידי מאן דהו ונדחק מפני הצורך למצא מקום מחיה באשר ימצא. תנאי קיומו של הציבור

(63) בלשון מסכמת נאמר ב"אל מלא רהמים" של שאריגראד "נשפך דמם כמים בזה השנה שנת ת"ח על יחוד שמך הגדול והגורא ולא נסעו אחר בוגדים וקראו שמע ישראל ביחודא גמורה". גורלנד, לקורות הגזרות, ת"ח, עמ' 9 ועיין שם עמ' 10.

(64) גזרות אשכנז, עמ' לו-לח, מד. [עיין י. היילפרין, ציון, תש"ך, עמ' 55 הערה 256, על-פי JLG XI, 26, ואף הוא לא מצא אלא מקרה אחד של בעל תשובה ואף בזה לא נתפרש על מה ביקש כפרה לעצמו. בשו"ת בית יעקב ס' קד אין מונים את החזור בהשובה על שלא מל בעת הגזרה אלא על שנשאר בערלתו אחרי שחזר].

(65) עיין איידלברג, תשובות רבנו גרשום מאור הגולה, ס' ז; אלפנביין, תשובות רש"י ס' קסח-קעח.
(66) עובדות ההמרה נמסרות כמעט תמיד ללא הערה של גינוי. יוצאים מן הכלל הם דברי בעל "צוק העתים", גורלנד, ח"ב, עמ' 9: "רבות נשים בדת כפרו... ויהודים רבים ברית הפרו".
(67) "יון מצולה" עמ' 55-56.

(68) העדות כלולה באגרת מימי גונטא 1768, גורלנד ח"ג, עמ' 31, ובפנקס קהל טשורטקוב מתאריך עוד יותר מאוחר. עיין י. היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות, עמ' 79-80.

יברים
המיר
ולא
פשות
הודים
יהם;
יקרב
מעות
לבל
ירוש
אגדה
מלים
באה
ז עם
כאן
זעדה
בימי
ת"ט.
היה
עשה
אמרו
יעשו
ו היו
ארם
שינו
טאת
עד
הם
ונים
אין
זודי,
זיים

Historians

Did not see any political implications

All blame placed on religious failings

היהודי לא הרשו לו לעשות דרכו מתוך חישובים מרחיקי-ראות. ובאין תקוה לפעול על פי ההבנה הריאליסטית, נעדר המניע להרחיבה ולהעמיקה.

עיקרי התגובות שהגיבו בני הדור היו בתחום המוסרי-הדתי, ובמקצת בתחום המשיחי. בעלי המוסר מנו את חטאי הדור שבגללם בא ה"חורבן השלישי". ההשתעבדות באוכלוסיה הלא-יהודית לא נמנה עם החטאים וספק אם נתפס כפגם מוסרי שבגללו עלולה היתה הפורענות לבוא, אם בדרך הגרימה הריאלית אם כעונש מן השמים, — אף כי לא נעדרו אזהרות לכתחילה שהיהודי לא ישתמש בכוח — הכלכלי או הפוליטי — הנתון בידו לרעת הגוי⁶⁹. הפגמים שבהם תלו את הפורענות היו דתיים: (כגון גידול חזירים, חילול שבת, תפילה שלא בכוונה ובדקדוק, הוצאת דברי תורה לחידושים של שוא על ידי הדרשנים; או סוציאליים: כגון מכירת הרבנות וזלזול בתיקון המלבושים⁷⁰) למעשה לא נמנו אף הפגמים הסוציאליים עם גורמי האסון מחמת עצמם. מכירת הרבנות ותיקון המלבושים נחשבו לחמורים כל כך, משום שהוכרו עליהם חרם והעובר עליהם נלכד בעוון זה. המגע עם העולם החיצוני הובא בחשבון המוסרי רק כגורם לעבירות דתיות — גידול חזירים וחילול שבת של החוכרים נגרם על ידי ישיבתם בין הגויים ובעל "זרע ברך" מוסיף "ונמשכה מזה עוד הרבה עבירות חמורות מאלו [אשר] לא ניתן להכתב". וכוונתו בלי ספק למגע מיני עם הגויים. עבירה זו לא היתה מן המצויות ביהדות פולין, אך בתנאי הישיבה המעורבת בכפרים מן הנמנע הוא שלא אירעו מקרים בודדים⁷¹. ואלה היו דים בעיני הדרשנים לתלות בהם את עונש הגזרות. אולם על תיקון חטאים אלה מצוים היו בני הדור לפי אמונתם גם בלי קשר לפורעניות, ואלה לא שימשו אלא עילה יתירה, להחיש את התיקון⁷².

משמעות-מה יכלו המאורעות לקבל, אם נתפרשו כהכנה לבוא הגאולה, בהינתן חבלי המשיח. אולם אף כי אירע מאורע משיחי גדול סמוך לת"ח-ת"ט אין סימוכין לדבר כי אמנם ציפו לבואו בפולין יתר על מה שציפו לו במקומות זולתה. וכבר נדחתה ההפרזה שנהגו להפריז בקביעת קשר בין מאורעות ת"ח-ת"ט לבין התנועה השבתאית על ידי בעל הסוגיה, הפרופ' גרשום שלום⁷³.

no real link to 1873

(69) השוה י. כ"ק, מסורת ומשבר, עמ' 45, 55-57.

(70) הרעיון שהעון גרם נאמר דרך הכללה על ידי כותבי תולדות המאורעות. עיין בדברי ר' שבתי כהן, בית ישראל בפולין ח"ב, עמ' 253; צער בת רבינו, עמ' 5, ועיין להלן בפנים. פירוט החטאים נמצא ב"זרע ברך" לר' ברכיהו ברך, הקדמה לחלק שני, ובעקבותיו מניתי את הפרטים בפנים. בעל "קרובן שבת", (71) אזהרות שלא יישבו יהודים יחידים בכפרים נמצאות בתקנות, כגון י. היילפרין, פנקס ועד ארבע דעת גדולי מייצגיה בין העוונות. עיין ג. שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, עמ' 68-69. (72) אזהרות שלא יישבו יהודים בודדים בכפרים נמצאות בתקנות, כגון י. היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות, עמ' 17; ש. דובנוב, פנקס המדינה (של ליטא), ס' רנט.

(73) על כל העוונות שמנה אותם בעל "זרע ברך" כבר הזהירו לפני הגזירות. עיין בספרי "מסורת ומשבר", עמ' 79-82, 126, 204.

(74) עיין שבתי צבי עמ' 1-2, 70-74 והשוה "מסורת ומשבר", עמ' 248-250. [י. היילפרין, במקום הנ"ל, עמ' 56, טוען כי החומר שבמאמרו חוזר ומאושש את הדעה המקובלת. אולם הוא מיעט את

משמעות דתית ועם זאת מנחמת ומשקיטה יכלו הפורעניות לקבל, אם נתפרשו כמעשה קידוש השם גדול. והמגמה לתת פירוש זה למאורעות גלויה היא לעין כבר בדברי רושמי המאורעות ר' נתן נטע האנובר, ר' שבתי כהן ואחרים. מעשה מסירות השם של הקהילות שהעדיפו בכוונה תחילה את המוות על ההמרה עומדים במרכז סיפורו של ר' נתן נטע האנובר. מזהה הקדושה של אלה נאצל גם על גורלם של האחרים, שנהרגו ונספו כקרבות אילמים ללא יכולת הכרעה בין ההמרה והמוות. כידוע וכאמור הגיע ר' נתן נטע האנובר למידת-מה של היסטוריון ריאליסטי בציון הסיבות למאורעות, ואף במהלך המאורעות לא התעלם מן העובדות שלא התאימו לסכימה של קידוש השם. הוא מסר בנאמנות, אך ללא כל גיבוי, על אלה שנאנסו להמיר את דתם⁷⁴. אלא שלבסוף חזר וצירף את המעשים כולם ושיווה להם משמעות דתית כוללת. "מה נאמר מה נדבר ומה נצטדק אם נאמר שלא חטאנו הלא עונינו ענו בנו שחטאנו ואלקים מצא את עון עבדיה, וכי הקב"ה עביד דינא בלא דינא. אבל נוכל לומר את מי אשר יאהב ה' יוכיח, גם נוכל לומר עליה ממוקדשי תחלו אל תקרא ממוקדשי אלא ממוקדשי, ומיום שנחרב ב"ה [בית המקדש] צדיקים נתפסים בעון הדור"⁷⁵. ברור שצידוק הדין הפשטני שהעוונות גרמו לא הספיק גם לו והוסיף את רעיון ייסור הנאהבים והנבחרים, וראוי לציון כי סיכום כולל זה מתעלם מכל חשבון עם העולם החיצוני שמידו באו היסורים על ישראל. החשבון נעשה בין ישראל לקונו ועם ישראל בינו לבין עצמו. ואין הכוונה כנראה כי הנאהבים נבחרו למות על עוון הנותרים מבני עדתם. הנאהבים והנבחרים הם היהדות הפולנית כולה, שהיא מבחר השבטים בעיניו והיא נשאה את עוון בית ישראל כולו⁷⁶.

הרצון לשוות לפורעניות משמעות מרטריוולוגית ניכר עוד יותר בתיאורו של ר' שבתי כהן, שיותר משהוא נדחף על ידי יצר הסיפור של ההיסטוריון הוא בעל כוונה חינוכית-ציבורית. גם בתיאור הרקע המדיני של המאורעות אין בעל הש"ך אלא כאחד הכרוניסטים של ימי-הביניים. הוא מציין את עובדת המרד ומגנה אותו ("וירימו יד במלך ושריו וסגניו, עם גדול ורם כענקים")⁷⁷, אך אינו יורד לגורמיו וסיבותיו. כל עיקרו של המרד לא נזכר אלא כדי להסביר לקורא כיצד אירע שכוחות ההרס והשמד חרגו ממסגרותם. ענינו של הכותב הוא תיאור הפורענות הנוראה שירדה על עדת ישראל שבפולין, ובהמשך התיאור בולטת הכוונה לעורר את רגשי האבל והצער, אך בה בשעה גם את רגשי ההערצה למסירות הנפש של גיבורי כוח האמונה. הצורה הפיוטית

מספר השבויים ממה שהיה מקובל לחשוב ומן הצד האחר לא הוכיח כי נוצרה איריה של צפיה משיחית מיוחדת לרגל הפעילות לפדיון שבויים].

(74) "יון מצולה", עמ' 16, 26, 55. (75) "יון מצולה", עמ' 60.

(76) פירוש זה נתמך על ידי המשך הדברים שהם התיאור הידוע שלו על "הנהגה של מדינת פולין שהיה כולה על דרך צדק וישר ונכון וקיים" (שם). והתמונה היא אידיאליזאציה שלאחר האסון. את הדברים כתב האנובר בשבתו מחוץ לפולין בגרמניה או באיטליה. עיין י. איוראלסאן, נטע נתן האנאווער זיין לעבן און זיין ליטערארישע טעטיקייט בקובץ "גזרות ת"ח", וילנה 1938 עמ' 101. ואף על פי שהוא שיבח את יהודי שאר הארצות על סייעם לפליטים הפולנים (יון מצולה עמ' 68), ודאי שלא העמיד אותם על דרגה אחת עם בני פולין.

(77) בית ישראל בפולין, ח"ב, עמ' 252.

Hannover

7"e

זי ההבנה
חי. בעלי
יה הלא-
ות לבוא,
לכתחילה
ים שבהם
ובדקדוק,
ג הרבנות
זון מחמת
יהם חרם
יק כגורם
ין הגויים
להכתב".
זולין, אך
היו דים
היו בני
זחיש את

י המשיח.
יפו לבואו
בקביעת
ז' גרשום

ר' שבתי
זאים נמצא
רבן שבת",
ועד ארבע
68-69.
ועד ארבע

רי "מסורת

היילפרין,
ז מעט את

של התיאור מותאמת לכוונה זו, אך עוד יותר הפרטים שנכללו בתיאור. אין כאן זכר למקרים של המרה ברצון או באונס, כאילו דברים אלה לא היו ולא אירעו מעולם. במרכז התיאור עומד גם כאן מקרה של קידוש השם מתוך הכרעה חפשית, הוא מעשה בני הומל, שלפי עדותו של הש"ך ושל בעל "צוק העתים" פנו עליהם האויבים "בדברים טובים וניחומים"⁷⁸. אלא שצורת הפיוט ואולי אף חוסר ידיעה של הכותב לגבי מה שאירע באמת טשטשו את התמונה והמשתמע אינו אלא העובדה שכאן ניתנה ליהודים הבחירה בין מוות להמרה והם בחרו ביודעים במוות. הכותב מציין בהדגשה "כי אותם היהודים אשר היו בקרית הומי"ה... קדשו את שם המיוחד יותר משאר היהודים הצדיקים והחכמים". אולם המלים שהמחבר שם בפני הקדושים, כאן ובמקום אחר, לבטא כביכול את הלך רוחם ומניעיהם לקוחות מאוצר המושגים של הספרות ואינן בגדר עדות אלא על מה שהמחבר רצה להשיג בתיאורו. מטרתו היא לצרף את הרוגי ת"ח-ת"ט לשלשלת מקדשי השם של כל הדורות. אף כי נתן כאמור מעלה יתרה לאלה שמסרו את נפשם במקום שנותר להם פתח הצלה בדרך ההמרה, לבסוף צירף את כולם במחיצה אחת "חכמים ונבונים, ובעלי תריסין עוקרי הרים, גאונים ורבנים, שוערים ומשוררים, שמשים וחזנים, בהורים ובתולות, ילדים וילדות, גדולים וקטנים, חשובים וחשובות, מלמדים עם תלמידים, נערים וזקנים אשר נהרגו על קדושת שמו המיוחד באלו הזמנים שנת ת"ח..."⁷⁹.

ואם כותבי ההסטוריה של המאורעות כך, מחברי הפיוטים ותפילות האזכרה על אחת כמה וכמה. הללו לא הוצרכו לתאר מה שאירע ויכלו להצטמצם בציון העובדות שהלמו את כוונתם. וכוונה זו היתה להעלות את זכר המעשים ולפרשם לפי מושגי המסורת על גורל עם ישראל ויעודו. תיאום העובדות לדפוסי המסורת נעשה בהיסח הדעת או בכוונה מכוונת. עדות לדרך השניה יש בדבריו של ר' יום טוב ליפמן הלר. בעל התוספות יום טוב היה ידוע בדורו כפייטן עוד לפני מאורעות ת"ח-ת"ט. הוא כתב סליחות להצלת יהודי פראג בראשית מלחמת שלושים השנה. היה כמעט מובן מאליהו שר' יום טוב ליפמן יחבר סליחות על מאורעות ת"ח-ת"ט, בשעה שגם בלתי מאמנים נתעוררו לשפוך את שיחם בפיוט. אולם ר' יום טוב ליפמן השיב תחילה ריקם את הפונים אליו בענין זה, וזה נימוקו. במעשה פראג לא היה משום גזירה אלא הצלת העיר כולה. "אך זה המעשה של עכשיו היא כמו הגזרות אשר מעולם וכל מה שהרע"ו לאבות הקדמונים הרע"ו לבנים ועליהם כבר קדמונים חברו בהם סליחות וספרו בהם המאורעות"⁸⁰. אמנם רבי יום טוב ליפמן מוסיף גם טעמים אחרים לסירובו—ענותנות ושמרנות—אך הרצון לזהות את מאורעות ת"ח-ת"ט עם הגזירות הראשונות הוא עיקר.

מחברי הסליחות והתפילות נגררו אחרי נוסחאות מקובלות מימי הביניים במכוון או שלא

78) שם עמ' 253, גורלנד, לקורות הגזרות ח"ד עמ' 118. לא מן הנמנע שהש"ך ראה את "צוק העתים", שהרי זה נתפרסם בקראקא בשנת ת"י ואילו "מגילת עיפה" שלו רק בשנת ת"א. עיין גורלנד, לקורות הגזרות, ח"ג, עמ' 4.

79) שם עמ' 255.

80) הדברים נמסרו על ידי המדפיס הראשון של סליחות ר' יום טוב הלר, קראקא ת"י, וחזר והדפיסם א. מ. הברמן, במאמרו "פיוטיו ושיריו של ר' יום טוב ליפמן העלר" בקובץ "לכבוד יום טוב" תשט"ו ערוך בידי הרב י. ל. הכהן מיימון, עמ' קכו.

Threnodists

Heller

NB

A

במכוון. אם בכל זאת נקלטו לתוך דבריהם ניסוחים המשקפים מה שאירע בימיהם, אין זו אלא עדות שלא מדעת מחמת אייכולת של בני הדור שלא להכנע, לפחות כניעה חלקית, לרשמים הממלאים את חלל עולמם. ואמנם על אף התלות במסורת ספרותית מגובשת עשוי ניתוח ענייני וסגנוני לגלות בסליחות ואזכרות את רישומה של התקופה בה נוצרו⁸¹. אלא שסימנים אלה לא יתגלו אלא לעין הבוחנת של ההיסטוריון ואילו קוראי הסליחות לתומם נתפסו למגמתן המפורשת והיא לראות בפורענות של ת"ח-ת"ט המשך הגזירות של ימי קדם. והיא הסיבה שבתודעה ההיסטורית של הדורות הבאים נצטרפו שנות תתנ"ו ות"ח-ת"ט לזוג מושגים קודר.

מקרים
עומד
הש"ך
הפיוט
ז אינו
הכותב
משאר
לבטא
ז אלא
מקדשי
ר להם
תריסין
יילדות,
קדושת

ת כמה
נונתם.
ויעודו.
ניה יש
ד לפני
ה. היה
ג בלתי
הפונים
"אך זה
ו לבנים
: ליפמן
-ת"ח-

או שלא

העתים,
הגורות.

81) לניתוח כזה לא הגענו עדיין. ביבליוגראפיה של הספרות כונסה ע"י נחום ווארמן בחוברת "מקורות לחולדות גזרות ת"ט ות"ח", ירושלים תש"ט, ועיין גם במאמרו MGWJ, 1936, p. 282-293. תיאורו של י. צינבערג, די געשיכטע פון דער ליטעראטור ביי יידן, כרך 5 פרק 6 (תרגום עברי, תולדות ספרות ישראל כרך ד, פרק 6) אינו יוצא מגדר מסירת תוכן וניתוח צורני-ספרותי.

והדפיסם
ז"ז ערוך