



'גזירות תתנ"ו' - המאורעות והעלילות: סיפורי קידוש השם בהקשרם התרבותי-החברתי

Author(s): גירמי כהן

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. ד (תשנ"ד), pp. 169-208

Published by: [Historical Society of Israel/](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70037204>

Accessed: 04/12/2011 01:43

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

‘גזירות תתנ”ו’ – המאורעות והעלילות: סיפורי קידוש השם בהקשרם התרבותי-החברתי

מאת ג’רמי כהן

יותר מארבעים שנה חלפו מאז ניסח יצחק בער את גישתו בשאלת אמינות הכרוניקות העבריות על הפרעות באשכנז בעת מסע הצלב הראשון. בער חיבר את מאמרו הקצר כדי ‘להחזיר לסיפור “גזירת תתנ”ו” את כבודו ולקבוע את מקומו ההיסטורי המגיע לו,¹ וכתב מתוך אמונה, שפרטי הסיפורים על הריגת בני קהילות אשכנז הם הם פרטי המאורעות של שנת 1096. לדידו, יש התאמה מלאה בין סיפור ‘גזירת תתנ”ו’ המקורי, התעודה המשווערת שעליה הסתמכו בעלי הכרוניקות, ובין גזירת תתנ”ו, האירועים שהתרחשו בפועל בערי הריינוס כשנת 1096. לדעת בער, הסיפור נכתב סמוך למאורע ושימש כמקור לר’ שלמה בר’ שמשון, לר’ אליעזר בר’ נתן, ולבעל ‘מעשה הגזירות הישנות’; ספריהם של מחברים אלה מאמתים זה את זה בעדויותיהם על הפרעות; מרכיבי הסיפור – אישים, מקומות, תאריכים, מעשים וכדומה – כולם משקפים את האמת ההיסטורית; והסיפור מביע את גדולת התרבות האשכנזית שסבלה מידי הצלבנים, בלשונו, בצורתו ובתכניו. ‘גזירת תתנ”ו’ – קבע בער – לא היתה אפיזודה חולפת, אלא מאורע של חורבן, חתימת הפרשה הראשונה והקלאסית בתולדות התורה והפיוט בגלילות הרינוס.² תגובותיהם של המותקפים, נכונותם למות, להתאבד ואף להרוג את נשיהם וילדיהם על קידוש השם, נבעו ממסורות עתיקות ועשירות; מסורות אלה גם הוינו את ההערצה אל ההרוגים בכתובים – הן בכרוניקה והן בפיוט. והוא מוסיף:

בגזירת תתנ”ו נתקיימו בריאליות קיצונית שני סמלים קדומים, הם העקידה של הר המוריה והקרבת הקרבן בבית המקדש. הסמלים העתיקים נהפכים למציאות אכזרית. אבות ואמהות

* חלקים ממאמר זה הרציתי בכינוסים מדעיים בשנים 1991–1994. אני מודה לעמיתי הרבים, שהטיבו להגיב לעמדותי בהצעות ובביקורות מועילות, וביניהם: מ’ אידל, מ’ הירשמן, י’ יובל, א’ לימור, ג’ לינצ’ וי’ פופקאו; ולתלמידי בסימנריון ‘עיונים בגזירות תתנ”ו ובהשלכותיהן’, אוניברסיטת תל אביב.

מאמר זה בא כתגובה למאמרו של י”י יובל, ‘הנכם והקללה, הדם והעלילה – מעלילות קדושים לעלילות דם’, ציון, נח (תשנ”ג), עמ’ 33–90 [להלן: יובל].

1 י’ בער, ‘גזירת תתנ”ו’, ספר אסף, בעריכת מ”ד קאסוטו ואחרים, ירושלים תשי”ג, עמ’ 126–140, ושם, עמ’ 140.

2 שם, עמ’ 126.

עוקדים את בנייהם ושוחטים אותם, כמו שעשה [!] אברהם אבינו ליצחק בנו, והם מקיימים בהם ובעצמם את דיני הקרבן של עבודת בית המקדש לפי פרטי פרטיהם. בריאליות האכזרית של המעשים האלה טמון אחד הרעיונות הנאצלים ביותר: נפשות הנהרגים על קידוש השם נקרבים כקרבנות בבית המקדש של מעלה... לא רק בכח הדמיון של הפייטן, אלא תחת רגלי העושים בשעת מעשה מתרומם הקרקע ונהפך למזבח.³

בעקבות שואת יהודי אירופה והקמת מדינת ישראל, התקבלה גישתו של בער לגזירות תתנ"ו במהרה, והמרכאות מסכיב לחיבור המשוער 'גזירת תתנ"ו' נעשו, כביכול, מיתרות. דורות של חוקרים חונכו להנחת, שהכותב שתזר במדויק את המאורע; וכן שקידוש השם, מוטיב כה מרכזי בכרוניקות ובפיוטים שנכתבו לאחר המעשה, הוא שהפעים את יהודי אשכנז בשעת מעשה, ולכן גם מנמק את התנהגותם. אליבא דבער, אין פער בין ה'ריאליות האכזרית' לבין ה'רעיון הנאצלי'; האחד הושווה לחברו, ובכך הניח בער את היסודות למסקנותיהם של החוקרים שבאו אחריו. שלום בארון, למשל, הודיע לקוראיו, שחיבורו של ר' שלמה בר' שמשון 'עמד במבחן העקביות' ומשמש בסיס אמין לשחזור המאורעות.⁴ חיים הלל בן-ששון ציין את תרומתו של בער, ואישר פעם נוספת את ההקבלה בין מעשי ההרוגים בשנת תתנ"ו לבין האידיאולוגיה וההערכה המתבטאים בכרוניקות: 'פרשה זו של קידוש השם בימי מסע הצלב לא באה, כפי שחושבים, מתוך ספונטניות רגעית. היא הפכה למסכת חיים. מקדשי השם וממשיכי דרכם בדורות של ימי הביניים פיתחו תורה שלמה של קידוש השם, שכוונה יפה לכל שעת מבחן'.⁵ גם רוברט חזן דן בכך, בספר שהקדיש למאורעות תתנ"ו. אמנם הוא הבדיל בין פרטי המעשים של קידוש השם המסופרים בכרוניקות, שמהם לדעתו ניתן להסתייג, לבין סוגי ההתנהגות המתוארים, שנתקבלו על דעתו. אבל הערכה זו הביאה גם את חזן לצטט באריכות מן הכרוניקות, כאילו מדובר בצילומים מדויקים של המאורעות.⁶ לאחרונה הדגיש ישראל י' יובל (עמ'

3 שם, עמ' 136-137.

4 ש' בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, ה, תרגם צ' ברס, רמת גן תשל"ג, עמ' 72.

5 ח"ה בן-ששון, פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 177; וראה גם: הנ"ל, 'למגמות הכרונוגרפיה היהודית של ימי הביניים ובעיותיה', היסטוריונים ואסכולות היסטוריות, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשכ"ג, עמ' 29-49 (=ח"ה בן-ששון, רצף ותמורה, בעריכת י' הקר, תל אביב תשמ"ד, עמ' 379-401, 485-487).

6 R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley 1987, pp. 40-136. הרחיב את הדיון בשיטתו במאמרו: 'The Facticity of Medieval Narrative: A Case Study of the Hebrew First Crusade Narratives', *AJS Review*, XVI (1991), pp. 31-56. גם חוקרים אחרים שעסקו בגזירות מתחו ביקורת על העמדות של בער ותלמידיו, וביניהם י' זנה וא"ס אבולעפיה. ראה: I. Sonne, 'Nouvel examen des trois relations hébraïques sur les persécutions de 1096', *Revue des études juives* (=REJ), XCVI (1933), pp. 137-152. הנ"ל, 'לבקורת הטקסט של הספור על גזירת תתנ"ו לר' שלמה בר' שמשון', ספר יובל לכבוד הרב ד"ר אברהם ווייס, בעריכת ש' בלקין ואחרים, ניו-יורק תשכ"ד, עמ' שפה-תה; A.S. Abulafia, 'The Interrelationship between the Hebrew Chronicles of the First Crusade',

73, 74), שבער 'לא חש בשום סתירה' בין הריאליות לבין הרעיון, ובעיניו 'הערצה זו למקדשי השם בתתנ"ו' התקבלה כטבעית וכמובנת מאליה'. ואף על פי כן לא הצליח יובל להשתחרר מאותן בעיות מתודולוגיות שזיהה אצל קודמיו. בדברי להלן אבחן מחדש את הכרוניקות, על סיפורי מקדשי השם הכלולים בהן, ועל בסיס דיונו של יובל אעמוד על ערכן להיסטוריה ולהיסטוריוגרפיה.

א

עמדתו של יובל כוללת שלושה טיעונים עיקריים: (א) בניגוד ליהדות הספרדית, שציפתה לגיוון של אומות העולם בעידן הגאולה, היהדות האשכנזית של ימי הביניים שאפה למשיחיות של נקמה – מערכת של אמונות וסמלים שהתבטאה בפיוטים ובסליחות, שכללו נוסחי קללה ותגמול נגד הגויים לעתיד לבוא. תורה משיחית זו הניעה את יהודי אשכנז להקריב את עצמם על קידוש השם, בתקווה שקרבנות דם יורזו וירחיבו את הנקמה האלוהית. (ב) הכרת הנוצרים את האסכטולוגיה האשכנזית, ובמיוחד הזעזוע מכך שהיהודים הרגו את עצמם ואת ילדיהם, מאפשרים לנו להבין את הופעתן של עלילות הדם בארצות אירופה הצפונית באמצע המאה הי"ב. לדעת יובל:

ההבדל בין עלילות הדם לקידוש השם נעוץ אך ורק בשאלה את מי הורגים היהודים: את ילדיהם שלהם או את ילדיהם של הנוצרים... עלילת הדם היא הד מעוות של הפרשנות הנוצרית, אשר עמדה על כך שמאבקה של היהדות בנצרות הוא מאבק אוניברסלי בעל מימד משיחי. האקטואליות של מאבק זה – פולחן הדם – קשורה קשר הדוק לסופו: הנקמה האסכטולוגית (עמ' 77).

לפיכך, היהודים סללו לדעתו את הדרך לעלילות הדם ותרמו מידה של היגיון למנטליות הנוצרית. הנוצרים הקישו אפוא הקש לוגי: אם היהודים רוצחים את ילדיהם שלהם, ודאי ירצחו את שלנו! במילים אחרות, 'עלילת הדם היא עיוות של תכונה או של התנהגות אופיינית ליהודים' (עמ' 79). (ג) מעשי קידוש השם של יהודי אשכנז בגזירות תתנ"ו הבליטו בעיני החברה הנוצרית את המשיחיות המיוחדת להם, ועל כן שימשו כמתווך ראשי בין האסכטולוגיה של הנקמה לבין עלילות הדם הראשונות. מכאן נובע הקשר, במקום ובזמן, בין מעשי קידוש השם לבין התרחשותן של העלילות.

יובל מעריך את הכרוניקות העבריות על מסע הצלב בעיקר כביטויים של אותה תורה משיחית המאפיינת את היהדות האשכנזית. מוטיב הנקמה – או, ליתר דיוק, שאיפת היהודים לנקמה באויביהם – תפס בגזירות מקום כל כך מרכזי, עד שמחברי הכרוניקות ייחסו אותו גם לנוצרים והבחינו בו גם בתוך האידיאולוגיה הצלבנית. אליבא דיובל, משניסו בעלי הכרוניקות להסביר את ההתקפות נגד קהילותיהם, הם ייחסו לאויב את תקוותיהם של

היהודים: 'הנה אנו הולכים לבקש תרפותנו ולנקום נקמת משיחנו מן הישמעאלים, הנה היהודים אשר הרגוהו וצלבוהו, ננקמה מהם תחילה...'⁷ יובל אמנם מודה ב'דמיון הרב שבין מעשיהם של מקדשי השם לבין המרטירולוגיה הנוצרית', ומקבל את הצעת החוקרים, ש'כביכול ביקשו מקדשי השם להתריס בפני הנוצרים: שלנו גדולה משלכם'; אבל הוא מייחס חשיבות יתרה לפן המיוחד של קידוש השם בתנ"י: התאבדות והריגת קרובים כחלק ממעשה קידוש השם, וטוען שלתופעה יהודית זו 'אין אח ורע במסורת הנוצרית' (עמ' 66). כדרך שהיהודים מצווים לזכור את יציאת מצרים (בקריאת שמע), תקדים עתיק לגאולה העתידה, וגם לספר עליה (באמירת ההגדה של פסח), כך, טוען יובל, נועדו ספרי ה'ממורבוך' לציין את הנהרגים בתנ"י והכרוניקות לספר עליהם, הואיל והצורך לנקום את דמם נחשב כעילה לביאת המשיח. 'על משקל מאמר התלמוד, שאין בן דויד בא עד שיכלו נשמות שב'גוף', סברו כנראה באשכנז שהמשיח יבוא רק כשסאת הדמים תתמלא' (עמ' 65). יתר מכן, יובל מפיך לקחים לגבי ה'קשר בין מעשי קידוש השם בתנ"י לבין עלילות הדם' (עמ' 82). בסופו של דבר: 'כשם שבקרב היהודים נפוצו במאה הי"ב עלילות גבורה על התנהגותם של מקדשי השם במאורעות תנ"י, כך נפוצו בצד הנוצרי שמועות וסיפורים על מעשי היהודים. הגירסה היהודית, בעלת הפרשנות החיובית, מובאת בכרוניקות של תנ"י' (עמ' 77). הנוצרים, לעומתם, הגיעו למסקנות הטרגיות שלהם. דומה שיש מקום להסתייגות ואף לוויכוח עם עמדות אלה, ואיחד את דברי בעיקר לדרכו של יובל בפירוש הכרוניקות ולהבנת סיפורי קידוש השם המובאים בתוכן. דומני שכל שניתן להצביע על אסכטולוגיה נוקמת ביהדות האשכנזית בימי הביניים, עדיין רצוי להימנע מהכללה בזהוי המשיחיות כמוטיב העיקרי בדיווחים על תנ"י. האידיאולוגיה אמנם בולטת, אבל התמונה המוגשת לקוראי הכרוניקות מורכבת הרבה יותר, ומורכבות זו צריכה עיון. למשל, אפשר לשער שמחברי הכרוניקות ייחסו לצלבנים את הרצון היהודי לנקמה, אבל מקורות נוצריים מאשרים במפורש, שהפורעים אכן פעלו מתוך אותם שיקולים המתוארים בכרוניקות. בספר קורות חייו ציטט גיברט מנוז'נט את מתקיפי הקהילה ברואן בזו הלשון: 'לאחר שעברנו מרחקים גדולים, ברצוננו לתקוף את אייבי האל במזרח; והרי היהודים, משונאי האל הרעים מכולם, נמצאים לנגד עינינו. שינינו את תוכניתנו מיסודה'.⁸

7 יובל, עמ' 41; כאן ובהמשך המאמר השתמשתי במהדורתם של נויבאוור ושרטן: A. Neubauer & M. Stern (eds.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge (Quellen der Geschichte der Juden in Deutschland, 2)*, Berlin 1892, pp. 36–37. ראה גם הביקורות והתיקונים שהציעו: M. Brann, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, XXXVII (1893), pp. 197–200, 285–288, 342–344; I. Elbogen, 'Zur den hebräischen Berichten über die Judenverfolgungen im Jahre 1096', *Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden: Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag Martin Philipppsons*, Leipzig 1916, pp. 6–24; N. Porges, 'Les relations hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première croisade', *REJ*, XXVI (1893), pp. 185–197; Guibert de Nogent, *De vita sua* 2.5, *Autobiographie*, ed. E.-R. Labande, *Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age*, XXXIV, Paris 1981, pp. 246–250

ובמכתבו המפורסם ללואי השביעי מלך צרפת, השתמש פטרוס מקלוני בלשון מעין זו של הכרוניקות כמעט מלה במלה: 'מה בצע לנו לרדוף אחרי אויבי התקוה הנוצרית בקצו תבל כל עוד שלאנשים הגרועים מן הסרצנים בהרבה, ליהודים, ניתן פתחון פה לנאץ לחרף ולגדף את המשיח ואת כל קדשי הנצרות בחוצפה ואין מוחה בידם'.⁹ קשה להניח, שתיאולוגים נוצריים כמו גיברט ופטרוס אימצו את ההנמקות הללו מתוך שלמדו עליהן מהמשיחיות היהודית הנוקמת באשכנז. יתר על כן, על אף ההלם שבו הגיבו הנוצרים על מעשי ההתאבדות הקבוצתית של יהודי אשכנז בתתנ"ו,¹⁰ כבר היה תקדים להתנהגות זו במסורות של הנצרות המערבית בימי הביניים. בשנות החמישים של המאה הט' גרמו מרטירים נוצריים בקורדובה במתכוון להריגתם בידי השליטים המוסלמים, ומיד עוררו ביקורת חריפה נגד 'מרטיריות וולונטרית'. בספרי המרטירולוגיה שנכתבו לזכרם מסופר, שבעקבות הריגתו של נזיר בשם יצחק, שמצא הזדמנות לזלול במוחמד לפני הקאדי, ביקשו שישה נזירים נוספים להישרף למוות – הווי אומר, ללא הצהרותיהם ההולונטריות, לא היתה נדלקת האש שבה נשרפו.¹¹ טרם נתברר אם לספרות הספרדית הזאת היתה השפעה ישירה על התרבות הנוצרית באירופה הצפונית בדורות הבאים. ואולם חוקרי המסורות הנוצריות קבעו, שלהשקפת המרטירים בקורדובה היו מקבילות מאלפות בצרפת ובגרמניה; וכן שמקבילות אלה מרמזות על 'מפגש של אידיאולוגיות' (a conjunction of ideologies), המשתקף במנטליות הנזירית המיוחדת לקלוני ואף באידיאולוגיה הצלבנית.¹² לבד מאלה, ההשערות של יובל לגבי תכלית כתיבת הכרוניקות, או לגבי התפיסות של המאמר התלמודי על הנשמות שבגוף, דורשות המחשה. דווקא בעניין האחרון, שאזילת הנשמות שבגוף מביאה לדעת יובל לצבירת הדם היהודי שנשפך על קידוש השם, ניתן להוכיח שהפרשנות העתיקה הבינה את מאמר חז"ל זה כמכוון לילודה לא פחות מאשר למוות.¹³

ברם, לטעמי, הבעיה החמורה ביותר בניחות הכרוניקות של תתנ"ו אצל יובל היא חוסר העקביות שלו בהתייחסותו לערכם ההיסטורי של המקורות. יובל פוסח על שתי הסעיפים לכל אורך מאמרו. מצד אחד, בציינו את הסכנות המתודולוגיות הכרוכות בשיטתו של

9 Peter the Venerable, *Letters*, ed. G. Constable, I-II, Cambridge Mass. 1967; I, p. 328
הציטוט על פי תרגומו של ב"צ דינור, ישראל בגולה, ב, א, תל אביב תשכ"ה, עמ' 63. על
חשיבות הנקמה כגורם להתקפות הצלבנים נגד היהודים, ראה גם: J. Riley-Smith, 'The First
Crusade and the Persecution of the Jews', *Persecution and Toleration*, ed. W.J. Sheils
(*Studies in Church History*, 21), Oxford 1984, pp. 51-72
יובל, עמ' 75 ואילך. 10

E. P. Colbert, *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources* (Catholic 11
University of America Studies in Medieval History, n.s., 17), Washington 1962, esp.
pp. 201 ff.; K.B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge 1988

N. Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, London 1979, ch. 2 12

J. Cohen, 'Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It': *The Ancient and 13
Medieval Career of a Biblical Text*, Ithaca NY 1989, pp. 115-120

יצחק בער, נמנע יובל מלראות בתיאורי המאורעות את המציאות כצורתה. לא אחת ולא שתיים הוא חוזר ומדגיש, שעיקר עניינו 'המיתוס של תתנ"י' ולא העובדות; הסיפור ולא המאורע; 'ההתנהגות המיוחסת למקדשי השם בתתנ"י' – כלומר, הרעיונות הנאצלים של קידוש השם – ולא הריאליות האכזרית. ובלשון הנראית חד משמעית הוא קובע: 'קשה לדעת אם מעשים אלו התרחשו ככתבם וכלשונם, או שרק סופרו כך בדור שלאחר תתנ"י. ענייננו כאן בהבנת האידיאולוגיה של הטקסט, של המספר ושל החברה שאליה הוא פונה'.¹⁴

מצד שני, אין ליובל מנוס מלקבל את דיווחי הכרוניקות ככתבם וכלשונם, כדי להציג ולהמחיש את טענתו הראשית, דהיינו: 'הקשר ההדוק בין הגאולה הנוקמת לבין עלילת הדם'.¹⁵ ללא מעשים שהיו, מעשים של קידוש השם שנבעו מתוך האסכטולוגיה של נקמה ושנתנו ביטוי לאסכטולוגיה זו, מניין לנוצרים בסיס אקטואלי לדימויי היהודי הרוצח? והרי לדעת יובל: 'מדובר בתהליך של פרוייקציה, שבו הסיקה דעת הקהל הנוצרית מסקנות מהתנהגות היהודים כלפי עצמם על התנהגותם כלפי הנוצרים' (עמ' 90). יובל פונה אפוא לתיאורי ההתאבדות הקבוצתית של היהודים בתתנ"י, ומסיק שהמעשים המתוארים בכרוניקות העבריות אכן התרחשו בשנת 1096 ואין להטיל ספקות בדיווחי המחברים. לדוגמה יובל מביא מדברי כרוניקה נוצרית, המספרת על יהודי העיר טריר, שכאשר הותקפו:

נטלו אחדים מהם את ילדיהם ונעצו את הלהב בבטנם, באמרם כי שומה עליהם להורידם לחיקו של אברהם, שמה יהיו לבזו בשגעונם של הנוצרים. והיו מנשותיהם שעלו על גשר הנהר, מילאו את חצנן ואת שרווליה בגדיהן אבנים, והפילו עצמן אל המצולות.

ומיד מוסיף יובל: 'תיאור זה זהה לגמרי למובא בכרוניקה העברית, ומכאן עולה הוכחה לא רק לאמינות המקורות, אלא גם לרושם העמוק שמעשים אלו הותירו על נוצרים ויהודים כאחד' (עמ' 76). על אף הסתייגותיו של יובל, שהוזכרו לעיל, עיקר גישתו של יצחק בער בעינה עומדת.

זאת ועוד, יובל פותח את מאמרו בבקשה לאזן את הערכת הקירבה התרבותית שהתקיימה בין יהודים לגויים במערב אירופה בימי הביניים: 'כל בר בי רב... יודע לפענח את סמלי הסינגוגה והאקלסיה בפיסול הנוצרי של המאה ה-13. ידועה פחות העמדה היהודית המקבילה. איזה מקום הועידו היהודים לנצרות בעולמם?' (עמ' 33). מנקודת מוצא, יובל מתאמץ להדגיש את הכיוון השני ביחסי יהודים ונוצרים: הוא בא להראות עד כמה השפיע עם ישראל בגולה על שכניו, מה היה המחיר לכך ואלו תוצאות נגרמו בשל כך. בנייתו הוא מחפש את הערוץ היהודי-הנוצרי, תוך שהוא רומז – לאו דווקא בצדק – שכנושאים כמו תתנ"י נחקר הערוץ הנוצרי-היהודי דיו. דומה שעלינו לשוב ולדון בתיאורי 'גזירות תתנ"י' כדי להשתחרר, אחת ולתמיד, מן

14 יובל, עמ' 66, 68, 69, 73-74, 87; הציטוט העיקרי מעמ' 68.

15 שם, עמ' 57; והשווה גם בעמ' 82 ובמקומות אחרים (ההדגשות כאן ולהלן הן שלי – ג"כ).

התפיסה, שהרוגי תתנ"ו פעלו בהכרח כפי שכתבו עליהם בדורות הבאים. ועלי לציין במפורש: גישתי למאורעות מסע הצלב אינה רביוניסטית, במובן המקובל כיום בוויכוחים סביב השואה. אינני מפקפק בעובדה שהיו גזירות, פרעות, הריגות והתאבדויות. המקורות הרבים, יהודיים ונוצריים כאחד, מוכיחים שמאורעות כאלה אכן אירעו. גישתי מתייבבת מול הנטייה ההיסטוריוגרפית הנזכרת, לשחזר ולהעריך את מעשי קידוש השם בתתנ"ו – ובמיוחד את היסודות האידיאולוגיים והתרבותיים למעשים אלה – על פי סיפורי הקדושים הכלולים בכרוניקות העבריות לפרטיהם. לדעתי, תיאורי 'גזירות תתנ"ו' בשלוש הכרוניקות היהודיות מלמדים בפרטיהם לאו דווקא על גזירות תתנ"ו עצמן, אלא בראש ובראשונה על החברה והתרבות באשכנז במאה ה"ב, שבה הם נכתבו. יהדות אשכנזית זו היתה מושרשת בעולם הנוצרי שבקרב היא פעלה הרבה יותר ממה שמקובל לחשוב, וממה שהרשינו לעצמנו לחשוב עד כה. אין לך דוגמאות מאלפות יותר לכך מן התמונות המרגשות והטרגיות המצוטטות על תתנ"ו. ודוק: אם יש בזה רביוניזם, הרי הוא מופנה לסיפור ולא למעשה.

בניסיון ראשוני זה להעריך מחדש את תיאורי 'גזירות תתנ"ו', אתיחס לשלושה סיפורים על קידוש השם שבהם דנו יובל ואחרים, כעדות להתנהגותם של יהודי אשכנז בשנת 1096: מעשה הרוגי זנטש, מעשה יצחק בן דוד הפרנס ממגנצא ומעשה רחל וארבעת ילדיה. אינני בא להציע ניתוח מקיף או סופי, אלא קריאה חדשה של הכרוניקות במישור הסמלי, קריאה שאינה סותרת לכתחילה את האפשרות של קריאות אחרות. לכן אעבור בשתיקה על המוטיבים הבולטים והידועים שבסיפורים אלה, שבהם כבר הרחיבו את הדיבור חוקרים רבים, ואתמקד בשני פנים של הסיפורים שטרם נדונו כראוי: (א) תלותם של הסיפורים בהווי היהודי באשכנז דור אחד או שניים לאחר הגזירות: דהיינו, עולמם של השורדים ולא של ההרוגים; (ב) קירבתם וזיקתם של הסיפורים לתרבות הנוצרית של התקופה. לעניות דעתי, תופעות אלה מטילות ספק בשימוש ההיסטורי בכרוניקות, מעין השימוש שעשה בהן יובל. ההשלכות של גישתי זו על הערכת כל אחת משלוש הכרוניקות כמקור היסטורי-ספרותי בפני עצמו, ועל ההיסטוריוגרפיה המודרנית של מסעי הצלב, יידונו במקום אחר.

בהקשר הנוכחי אתעמק במיוחד בלשונות ובסמלים של שלושת הסיפורים הנזכרים. על כן אצטטם באריכות, כדי שהקורא יוכל לבחון את הטענות תוך כדי עיונו במקור. יחד עם זאת, עלי להדגיש מראש את הפן הספרותי של גישתי, השואב ממושגים של 'intertextuality' בביקורת הפוסט-מודרניסטית. אעלה את האפשרות, שבסיפורים אלה נשמעים הדים או רמזות למסורות חז"ליות שקדמו לכרוניקות ואולי גם למוטיבים נוצריים מתקופת מסעי הצלב. מטבע הדברים תתעורר השאלה: האם ניתן להוכיח שבידי יהודי אשכנז היו כל הספרים שבהם מוצאים כיום את המקבילות המוצעות? השגה זו אכן חשובה, וראוי לשקול את הנתונים בוהירות.¹⁶ ואולם, אין הדיון מתמצה בקשרים המתועדים בין

16 ראה: פ' תרשיש, אישים וספרים בתוספות, ניר-יוק תש"ב, חלק ב: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"ם, עמ' 713-715; י"מ תא-שמע, 'ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה ה"א-ה"ב',

ספרים ומחברים מסוימים, אלא באריגת האסוציאציות הלשוניות והדתיות; לשון אחר, העולמות הדיסקורסיביים המורכבים, שבתוכם עוצבו הסיפורים כביטויי התרבות של ימי הביניים. כדברי החוקר ג'ונתן קולר:

למושג 'intertextuality' משמעות כפולה. מצד אחד, הוא מפנה את תשומת הלב לחשיבותם של טקסטים קודמים, בטענה שהאוטונומיה של הטקסט הינה רעיון מטעה ושחיבור הוא בעל משמעות רק מפני שדברים מסוימים כבר נכתבו. מצד אחר, בהתמקדותו במובנות, 'intertextuality' גורם להערכתם של טקסטים קודמים כתרומות לקוד, המאפשר להגיע לתוצאות השונות של תהליך הסימון. וכך ה־intertextuality מתייחס פחות לקשרים בין חיבור ובין טקסטים קודמים מסוימים, ויותר למיקומו של החיבור הנדון בשטח הדיסקורסיבי של התרבות – כלומר היחס בין הטקסט ובין הלשונות או דרכי הסימון השונות בתרבות, ויחסו [של אותו טקסט] לאותם טקסטים המבטאים לגביו את אפשרויות התרבות. אם כן, חקר ה־intertextuality אינו עיון במקורות ובהשפעות במובן המקובל; הוא פורש רשת רחבה יותר, הכוללת נוהגי חשיבה וביטוי אלמוניים, וצפנים ששורשיהם אמנם אבדו, אבל הם מאפשרים דרכי סימון של טקסטים מאוחרים. [רולנד] ברת מזהיר, שמבחינת ה־inter-textuality, 'הציטוטים שמהם מורכב הטקסט הם אלמוניים; אין הם ניתנים למעקב אף שכבר נקראו (הדגשה של ברת)'; הם מתפקדים, וזו הנקודה המכרעת, בכך ש'כבר נקראו'.¹⁷

אין מדובר רק במראי מקום ביבליוגרפיים, אלא גם במגוון האפשרויות הרחב ביותר לפענוח לשון הטקסט בכלל, ובפרט פענוחם של הגורמים התרבותיים השונים שעמדו מאחורי הטקסט והשפיעו על לשונו. ובכל זאת, אם נקבל שבדרך זו ראוי להצביע רק על מקבילות (בניגוד להשפעות) בין־תרבותיות או בין־תקופתיות ותו לא, דיינו. גם ההקבלה בין סטרוקטורות בהיסטוריה התרבותית ראויה לתשומת לב רבה יותר ממה שנעשה עד כה. תקוותי שמגמה זו תאפשר הכרה גם ביחסי גומלין בין קהילות ותרבויות דרך האווירה התרבותית, המגע היומיומי, שיחת החולין של חכמים וכדומה – מעבר למה שניתן לתעד בהוכחה ישירה.

ב

בליל השבת הראשון של חודש תמוז תתנ"ו הותקפו היהודים בזנטש (Xanten), עיירה על שפת נהר הריינוס השוכנת צפונית־מערבית לקלן (Köln). לפי הכרוניקות, מדובר

קרית ספר, ס (תשמ"ה), עמ' 298–309. מדברי חוקרים אלה עולה, שרוב אוספי המדרש המצוטטים להלן נמצאו באשכנז בצורה זו או אחרת במאה ה"ב.

17 R. Barthes, J. Culler, *The Pursuit of Signs*, Ithaca NY 1981, p. 103. לדבריו של ברת, ראה: Image, Music, Text, translated by S. Heath, New York 1977, pp. 158 ff. ליישום תיאוריית אלה במדעי היהדות הינה: A. Cooper, 'The Message of Lamentations', *The Hebrew Bible: Sacred Text and Literature*, eds. J. Lassner & P. Machinist [בדפוס]; אני מודה לפרופ' קופר על ששלח לי את מאמרו לפני צאתו לאור.

בקבוצה של יהודים מקלן שנמלטה לזנטש בחודש הקודם, עם בוא הצלבנים לעירם. והרי תיאור המאורעות בדבריו התמציתיים של ראב"ן:

ויגע הדבר באותו היום עצמו אל חסידי זנטא אשר קמו עליהם בשעה שקידש היום והרגום. ומקצת החסידים היו שם אשר קדשו היום בשעה שהיו הורגים בהם כי כאשר יגיל איש מוצא שלל כן היו ששים ושמחים לעבוד אלהינו ולקדש שמו וקדשו גם הם בעקידות.¹⁸

מדובר ככל הנראה במעשה שהיה, ואין דבר המעורר בהכרח חשד בדיווחו של ראב"ן. לעומת זאת, סיפורו המקביל של ר' שלמה בר' שמשון – סיפור ארוך ומרגש יותר – אכן מעורר ספקות ומחייב עיון רב. וזו לשונו:

- 1 ובשני בשבת בחמשה לחדש בערב שבת בין השמשות בערב המרגוע
- 2 באו האויבים אויבי ה' אל חסידי זנטש וקמו עליהם האויבים בשעה שקדש
- 3 היום וישבו לאכול לחם וקידשו היום בויכלו וברכו ברכת המוציא על הפת
- 4 ושמעו והנה קול נוגש ובאו עליהם המים הזידונים ולא אכלו כי אם המוציא
- 5 בלבד ופתח הראש שבכולן ואומר! בני של אהרן הכהן ראוי אתה לגדולה וויי
- 6 וויי לאבדין ולא משתכחין ויהי לאבל כינורי ועוגבי לקול בוכים. וכל מי
- 7 ששומע קולו כשהוא מתפלל אומר זה הקול כינור ועוגב תוף וחליל ותפלתו
- 8 עולה למרום פני כסא ערבות לחי עולמים ונעשית כתר ועטרה בראש אל
- 9 עליון מלך מלכי המלכים הק"בה אבל נגזרה גזירה ונעשית כמין מחבת נחושת
- 10 בינינו לאבינו שבשמים וסתם תפלתנו ולא מצאנו מליץ יושר אחת מיני אלף
- 11 ואף כי לנסות את הדור בא האל להודיע לכל חיבתם ובפמליא של מעלה
- 12 וכן אמר דוד המלך על כן עלמות אהבוך עד מות אהבוך וכן אמר כי עליך
- 13 הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה. ופתח ואומר החסיד איש אמונים הכהן
- 14 הגדול מאחיו אל העדה המסובין אצלו על השולחן נברכו ברכת המזון לאל חי
- 15 לאבינו שבשמים כי תמור המזבח עכשיו השולחן ערוך לפנינו ועתה נקומה
- 16 ונעלה בית ה' ונעשה רצון יוצרינו במהרה כי באו האויבים עלינו היום לשחוט
- 17 בשבת איש את בנו ובתו ובאחיו [!] ולתת עלינו היום ברכה ואל יחוס אדם לא
- 18 על עצמו ולא על תבירו והאחרון הנשאר ישחוט עצמו בגרוננו בסכין שלו או
- 19 ידקור בבטנו בחרבו שלא יטמאו אותנו הטמאים וידי רשעה בפיגוליהם
- 20 ונקריב עצמינו את קרבן ה' כעולות כליל לגבוה הקרב על מזבח ה' ונהיה
- 21 בעולם שכולו יום בגן עדן באיספקלריא המאירה ונראהו עין בעין בכבודו
- 22 ובגודלו וינתן לכל אחד ואחד עטרה של זהב בראשו ובה קבועות אבנים
- 23 טובות ומרגליות ונשבה שם בין יסודי עולם ונסעוד בחבורת הצדיקים בגן

18 גויבאואר ושטרן (לעיל, הערה 7), עמ' 42: השווה: א"מ הברמן, גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"א, עמ' עח.

- 24 עדן ונהיה מחבורת ר' עקיבא וחביריו ונשב על כסא של זהב תחת עץ החיים
 25 ונראהו כל אחד ואחד ממנו באצבעו ונאמר הנה אלהינו זה קיינו לו נגילה
 26 ונשמחה בישועתו ולשם נשמור השבתות כי בכאן לא נוכל בזה העולם חושך
 27 לשבות ולשומרו כהילכתו. והם ענו כולם בקול פה אחד בלב אחד אמן כן
 28 יהיה ובכן יהי רצון. ופתח החסיד רבינו משה לברך ברכת המזון כי הוא היה
 29 כהן לאל עליון וברך אלהינו שאכלנו משלו והם ענו אחריו ברוך הוא
 30 אלהינו וכו' ובירך הרחמן הוא ינקום בימי הנשארם אחרינו לעיניהם נקמת
 31 דם עבדיך השפוך והעתידי עדיין לשפוך הרחמן הוא יצילינו מאנשי רשע
 32 ומשמד ומע"ז ומטומאת העמים ומפיגוליהם ועוד בירך ברכות הרבה כעניין
 33 המאורע מחמת הגזירה שנתרגשה עליהם כאשר סיפרו לי אבותי ושאר
 34 הזקנים העושים במלאכה אשר ראו את המעשה הגדול הזה. ויהי כאשר
 35 קמו מן השולחן אמר להן החסיד אתם בני אל חי אמרו בקול רם פה אחד
 36 שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד והם עשו כן ועתה אל תעכבו עוד יותר כי בא
 37 העת לעשות להקריב קרבן נפשינו לפניו. ובערב שבת בין השמשות הקריבו
 38 עצמן קרבן לפני ה' במקום תמיד של בין הערבים ונעשו בעצמן כתמיד של
 39 השחר וכאשר יגיל מוצא שלל בשללו ובשמחת קציר כן היו ששים וגילים
 40 לעבוד עבודת אלהינו ולקדש שמו הגדול והקדוש ובאו כולם ששים ושמונים
 41 לפני אל רם ונשא כיוצא בהן נאמר כחתן יוצא מחופתו ישיש כגיבור לרוץ
 42 אורח כך היו שמונים לרוץ ולהכנס לפני ולפנים בחדרי חדרים בגן עדן
 43 ועליהם ניבא הנביא עין לא ראתה אלהים זולתיך יעשה למחכה לו.¹⁹

ניתוח הסמלים והרמזות למקורות קדומים בסיפור זה מגלה שלושה מוקדים מעניינים במיוחד. ראשית, המקור מהסס בעניין הזמן; כרונולוגית ומטפורית, הסיפור מרפרף בין יום אחד למחרתו בדרך שאינה יכולה להיות מקרית. הסיפור פותח (שורה 1) בקביעה, שהמאורע אירע 'בששי בשבת בחמשה לחדש'; אך אותו יום שישי נפל בריביעי בחודש ושבת בחמישי בו.²⁰ מרשים במיוחד הציון החוזר ונשנה של שעת המעשה: 'ערב שבת' (דהיינו, יום שישי); 'בין השמשות' (המעבר בין שישי לשבת); 'ערב המרגוע' (שוב יום שישי – עד כאן שורה 1); שעת אמירת קידוש סעודת שבת (ליל שבת עצמו – שורה 3), ושוב 'בערב שבת בין השמשות' (שורה 37). האם מדובר ביום שישי או בשבת? ואולי תולה אותנו המספר בכוונה בין שני הימים, כאילו מדובר במעין זמן ביניים, השייך לשני הימים אך לא לאף אחד מהם לגמרי? רמז לכוונותיו של המספר יש במלה 'מרגוע' (שורה 1), הרומזת גם למנוחת השבת וגם למנוחה רוחנית נצחית יותר, כמו אצל יהודה הלוי: 'איך אחרריך אמצא מרגוע; ואצל אברהם אבן עזרא: 'ששון לבי ואור עיני ומעוזי וחמדת/

19 נויבאוואר ושטרן, שם, עמ' 21–22; הברמן, שם, עמ' מת–מט.

20 ראה: E. Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Frankfurt a.M. 1916 (repr. Hildesheim 1967), p. 561

ומרגועי ושעשועי מנוחתי ושלותי.²¹ רמז נוסף לסמלי השבת ולמנוחה השלמה של הגאולה חוזר בקריאתו של ר' משה הכהן (שורות 16–17): 'ונעשה רצון יוצרינו במהרה... לשחות בשבת איש את בנו ובתו', מעשה הנחשב לעבירה על הלכות שבת. ואולם הרגע אינו שייך כולו לשבת, ור' משה מתכוון להגיע באמצעות השחיטה למרגוע המושלם של גן עדן (שורה 21), ל'עולם שכולו יום',²² כלומר ליום שכולו שבת.²³ רושם זה מתחזק מרצונו לסעוד 'בחבורת הצדיקים' (שורה 23) בגן עדן, ביטוי המזכיר את המדרש:

[שני] רשעים שמזדווגין זה עם זה בעולם, אחד מהן עשה תשובה לפני מותו ואחד לא עשה תשובה; לעתיד לבא נמצא זה עומד בחבורת הצדיקים וזה עומד בחבורת הרשעים... [בבית דין של מעלה] אומרים [לשני], שוטה שבעולם, אין אתה יודע שעולם זה דומה לשבת ועולם שבאת ממנו דומה לערב שבת? אם אין אדם מתקן בערב שבת מה יאכל בשבת?²⁴

ואז מסיים ר' משה (שורות 26–27): 'ולשם נשמור השבתות כי בכאן לא נוכל בזה העולם חושך לשבות ולשומרו כהילכתו'. עדיין חושך בעולם. טרם הגיע יום השבת האמיתי. רפרוף זה בין ערב שבת/העולם הזה ובין שבת/העולם הבא מתאים למוקד השני שבסיפור: היחס האמביוולנטי אל הרוגי זנטש. מצד אחד, הכרוניקה משבחת את גבורתם ואת נכונותם למסור את נפשם. מצד אחר, בציון העובדה שהם עוברים על הלכות שבת מצביע הסיפור על חסרונותיהם. הם נמשכים לכאן ולכאן, כביכול, הן בזהותם והן במצבם הנוכחי. אף את גיבור הקבוצה נמנע המספר מלפאר ללא הסתייגות. לרשימת מעלותיו של ר' משה בזנטש מקדים המספר: 'זווי וויי לאבדין ולא משתכחין' (שורות 5–6). לפי האגדה התלמודית נאמרו מילים אלה למשה רבנו במצרים, כשגער בו האל על שלא בטח בו כמו האבות שקדמו לו.²⁵ ר' משה מכונה 'בנו של אהרן הכהן' (שורה 5), והרי אהרן סטה מחסידותו במעשה העגל. אמביוולנטיות דומה מאפיינת את ההתייחסות לחברי הקבוצה כולם, כפי שעולה מרמזים למספר מדרשים על בגידה באל או על פגם בעבודתו. על יהודי זנטש מסופר: 'על כן עלמות אהבוך – עד מות אהבוך' (שורה 12). במליצה זו התייחסו חז"ל לא רק למקדשי השם בדור של שמד, אלא גם לפושעים שלבסוף חוזרים להתנהג כראוי; או לאלה שאינם ממהרים ליהרג בשעת מבחן,²⁶ כמו הכת השלישית בנבואת זכריה (יג, ט), או אנשי הספינה השלישית, שהשתהו לפני קפיצתם למים, בשעה

21 יהודה הלוי, דיואן, מהדורת ח' בראדי, אנגליה תשל"א, א, עמ' 92; אברהם אבן עזרא, שירייהקודש, מהדורת י' לוי, א–ב, ירושלים תשל"ז–תש"ם; ב, עמ' 38.

22 ראה: בראשית רבה, צא י, מהדורת י' תיאודור וח' אלבק, ד"צ: ירושלים תשכ"ה, ג, עמ' 1134, והמקבילות המציניות שם.

23 בבלי, ראש השנה לא ע"א; סנהדרין צו ע"א, ועוד.

24 רות רבה, ג ג, מהדורת מ"ב לרנר, ירושלים תשל"א, ב, עמ' 86–89.

25 בבלי, סנהדרין קיא ע"א; והשווה גם: מדרש תהלים, קיד ג, מהדורת ש' בובר, וילנא תרנ"א, עמ' רלו.

26 שיר השירים רבה, א כב; ז ב; מהדורת ש' דונסקי, תל אביב תש"ם, עמ' כג, קנא–קנב.

שאספסיאנוס 'מילא שלש ספינות אנשים ונשים מגדולי ירושלים להעמידן לקלון ברומי'.²⁷ השוואת הגזירה ל'כמין מחבת נחושת' (שורה 9) בין הרוגי זנטש לאביהם שבשמיים, מרמזת למחבת הברזל בנבואתו של יחזקאל ולמימרא התלמודית (ברכות לב ע"ב): 'זא"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 בכמין מחבת נחושת בסיפורנו. פעמים רבות מצמיד המקרא את הברזל והנחושת,²⁸ וייתכן שבהעדפתו את הנחושת רומז המספר גם לנחש הנחושת המקראי. חז"ל הסבירו, שמשה עשה את הנחש מנחושת בגלל שאותו פסל היה סימן לעבודה זרה,²⁹ ודווקא אופיו זה סייע להחלמת בני ישראל לאחר שבגדו באל ונענשו:

והלא הקב"ה לא אמר לו שיעשה נחש [אלא שרף], אלא אמר משה אעשה של נחושת, כדי שיראו אותו כל ישראל וזוכרין מה שעשה נחש הקדמוני ומה אירע לו, מיד יחזרו בתשובה. וזה שאמר והביט אל נחש הנחושת וחי, וכי נחש ממית ומחיה, אלא בזמן שהנושך מביט כלפי מעלה ומכוין לבר לשמים וזוכר מעשה נחש ועושה תשובה מיד נתרפא ואינו נימוק בחייו.³⁰

הניתן להשליך מכאן, שהמחיצה בין יהודי זנטש ובין האל נעשתה מנחושת (ולא מברזל) בשל חטא של עבודה זרה? זאת ועוד, בקריאתו להתאבדות קולקטיבית, מזכיר ר' משה את רצון האל 'לשחוט... איש [ב]בנו... ובאחיו ולתת עלינו היום ברכה' (שורות 16–17), ציטוט ישיר מסיפור העונש החוטאים בעקבות מעשה העגל (שמות לב, כט). עלינו לזכור שאותו חזור בתשובה, שלבסוף הגיע ל'חבורת הצדיקים' שבכת הנצחית של העולם הבא, אכן חטא בחייו ומתואר במדרש כרשע. ובאותה חבורה מתפלל ר' משה (שורה 25), שהוא ואנשיו יראו את האל 'ונאמר הנה אלהינו זה קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו', הודאה (לפי ישעיהו כה, ט) לעתיד לבוא שייחס המדרש ל'רשעים שהיו אומרים איה אלהיך'.³¹ יהודי זנטש קידשו את השם באופן ש'כיוצא בהן נאמר (תהלים יט, ו) כחתן יוצא מחופתו ישיש כגיבור לרוץ אורח... ועליהם נאמר (ישעיהו סד, ג) עין לא ראתה אלהים זולתיך' (שורות 41–43). גם שני פסוקים אלה נדרשים במדרש על בעלי תשובה שחטאו וחזרו, או על בעלי כוונות טובות, שעקב המצב האנושי נאנסו ופשעו בחייהם.³²

27 איכה רבה, מהדורת ש' בובר, וילנא תרנ"ט, דף מא; והשווה: בבלי, גיטין נו ע"ב.

28 למשל: דברים לג, כה; יהושע ו, ט; ירמיהו א, יח ועוד.

29 בבלי, עבודה זרה מג ע"ב–מד ע"א. והשווה: בראשית רבה, לא ח, תיאודור-אלבק, עמ' 280–281; ילקוט שמעוני, א, רמז נב, מהדורת א' הימן, י"ז לרר וי' שילוני, ספר בראשית, א, ירושלים תשל"ג, עמ' 176.

30 המדרש מובא אצל: מ"מ כשר, תורה שלמה, מא, ירושלים תשמ"ט, עמ' רטז. השווה גם: ירושלמי, ראש השנה פ"ג ה"ט, נט ע"א; פירוש הרמב"ן לבמדבר כא, ט.

31 ישעיהו כה, ט; מדרש תהלים, קיט יז, בובר, עמ' רמח.

32 בבלי, ברכות לד ע"ב; סנהדרין צט ע"א; שמות רבה, מה ו; אליהו רבה, פרק ב, מהדורת מ' איש-שלום, וינא תרס"ב, עמ' 11.

תיאור ההרוגים במונחים דו־משמעיים כאלה מערפל את ההבחנה בין היהודים שהתאבדו על קידוש השם ובין אלה שנאנסו להמיר את דתם ולאחר מכן חזרו בתשובה, הן מבחינה משפטית והן מבחינה ספרותית. באומרו 'כי בא העת לעשות להקריב קרבן נפשינו' (שורות 36–37), רומז ר' משה לפרשנות הידועה על הפסוק בתהלים (ק"ט, קכ"ו): 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'; הוא מעלה אפוא בעצמו את האפשרות, שאף מקדשי השם עברו עבירה בהתאבדותם.³³ אבל לא פחות חשוב מכך הוא תיאור הדמויות הפועלות בסיפורנו, שבו שולב אופיים של יהודי אשכנז לאחר תתנ"ו עם אופיים של המתים. בעת ובעונה אחת מוצגים יהודי זנטש כממהרים ליהרג על קידוש השם וכחוטאים שחזרו בתשובה. מקדש השם מתואר כ'מוצא שלל' (שורה 39; תהלים ק"ט, קסב), שאותו זיהה רש"י³⁴ כדויד המלך בבית המרחץ, שהתחרט על שהיה 'ערום מכל מצות' והתנחם רק כשהביט במילתו. והלא זה בדיוק מצבו של האנוס, שנכנס לבית המרחץ של הטבילה הנוצרית 'בלא ציצית ובלא תפילין ובלא תורה',³⁵ אבל לבסוף הכיר בעצמו שהוא יהודי וחזר לעמו. ואם זו ההערכה אל מקדש השם, אזי אין הוא עולה במעלותיו על היהודים שחיו בקהילות הריינוס בעת חיבור הכרוניקות. רבים מן הקבוצה שכללה את אבות המחבר 'ישאר הזקנים העושים במלאכה' (שורות 33–34), כלומר אלה המנסים עתה לבנות את קהילותיהם מחדש, עשו מלאכה בשבת והחמיצו את המרגוע האמיתי כביכול בהיותם אנוסים. הם אנשים מורכבים ובלתי מושלמים, בדומה ל'עושים במלאכה' באגדה התלמודית, שלהם – ולא למלאכים – ניתנו מצוות השבת (סנהדרין פח ע"ב–פט ע"א).

ברם, מול חשבון הנפש והביקורת העצמית המתבטאים בסיפורנו, מתגלה מוקד שלישי: הפולמוס נגד הנצרות בכלל, ונגד האידיאולוגיה הצלבנית בפרט. בולטים כאן ביטויי הגנאי כלפי הדת הנוצרית, מאמיניה וסמליה: 'המים הזידונים' (שורה 4) של הטבילה; 'הטמאים וידי רשעה' (שורה 19); 'טומאת העמים ופיגוליהם' (שורה 32), וכדומה.³⁶ מהי המסגרת הרעיונית ומהו הרקע לפולמוס זה בסיפורנו? בהצעה השופכת אור גם על תורת קידוש השם אצל יהודי אשכנז בימי הביניים, טען

33 ראה: בבלי, ברכות סג ע"א; יומא סט ע"א; גיטין ס ע"א; תמורה יד ע"ב; ודברי רש"י שם. למשל בגיטין, שם, ד"ה: עת לעשות לה'; ואם בא עת לעשות תקנה לשם שמים הפרו דברי תורה לשעה הצריכה'. על הבעיות ההלכתיות הכרוכות בהתנהגותם של הרוגי תתנ"ו, השווה: H. Soloveitchik, 'Religious Law and Social Change: The Medieval Ashkenazic Example', *AJS Review*, XII (1987), pp. 205–221; א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', קדושת החיים וחירוף הנפש – קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת י' גפני וא' רביצקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 105–119.

34 תהלים ק"ט, קסב, ורש"י שם, ד"ה: שש אנכי על אמרתך.

35 רש"י, שם.

36 בנושא זה ראה: י' כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א, פרק ז; A.S. Abulafia, 'Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade', *Crusade and Settlement*, ed. P.W. Edbury, Cardiff 1985, pp. 66–72.

לאחרונה החוקר הבריטי ג'ונתן ריילי-סמית, שהרעיון השיטתי של מסע צלב, שהתקבל בתרבות הנוצרית, אמנם היה מושרש במסורות שקדמו לשנת 1096, אבל הבשיל רק במחזור השני של הכרוניקות על מסע הצלב הראשון: לא בכתביהם של עדי הראייה למאורעות, כמו בעל ה-*Gesta Francorum* ופולכר משרטרש, אלא בכתבי מחברים נזירים, כמו גיברט מנוזנט, רוברט הנזיר ובלדריק מבורגויל, שקראו ועיבדו את הכרוניקות הראשונות. מחברים אלה פירשו את מסע הצלב במונחים שהלמו את תורתם ההיסטורית-המשיחית בכלל ואת האידיאולוגיה הנזירית-הרפורמית בפרט. הם 'החליטו להתייחס לצלבנים כנזירים ארעיים, שהושבעו במסגרת מה שנראה להם כמנזר צבאי נייד. ציור מסע הצלב בכתביהם עלה בקנה אחד עם מטרות בעלי הרפורמה במאה ה-11, ששאפו להפנים ערכים נזירים לתוך החיים החילוניים'. כרוניקות אלה הורישו את העמדה הנוצרית הקלסית ביחס למסע הצלב לדורות מאוחרים: מלחמה בעלת חשיבות היסטורית וקוסמית חסרת תקדים; חברה נוצרית נבחרת, חדורת מוסר הנזירות הרפורמית (המעודדת את התשובה והתפילה, את הרצון למצוא חן בעיני האל, ואת מות המרטיר); ו'צבא שדמה למנזר עצום'.³⁷ מאלף שבסיפורנו משתקפים כמה ערכים המשותפים ליהודי אשכנז ולנזירים הנוצריים בימי הביניים: הערצת הרוגים קדושים מדורות קדומים, יצירה פייטנית, העדפת חיי העולם הבא על החיים החולפים של העולם הזה, ומסירות נפש בעבודת האל. ואולם בסיפורנו בולטים מוטיבים המעידים על קשר הדוק יותר – וגם תגובה ישירה יותר – לחיפוש הנזירי אחר חיים אפוסטוליים, חיי ה-*imitatio Christi*.

במרכזיות יום השבת בסיפורנו יש הד גם להשוואה שעשו תיאולוגים נוצריים בני התקופה בין מטרת החיים הנזיריים למנוחת השבת.³⁸ כמו כן, אי קביעת השעה בין ערב שבת לשבת תואמת את אופיה של הסעודה הקהילתית, המצפה והמתכוונת לגאולה – סעודה שבה קידשו ובירכו ברכת המוציא (שורה 3); סעודה שבראשה יושב כוהן, המכונה (שורות 13–14) 'הכהן הגדול מאחיו' והמוכיר את מלכיצדק ה'כהן לאל עליון' (שורה 29); סעודה שבה הופך הכוהן (ולא כל חבר בחבורה) את השולחן למזבח (שורה 15), שעליו הוא מקריב את הקרבן המושלם. הסמלים הם סמלי המיסה הנוצרית – הסעודה המשיחית

37 J. Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London 1986, esp. pp. 150–152. 2. לגבי האידיאל של מות המרטיר, ראה גם: H.E.J. Cowdrey, 'Martyrdom and the First Crusade', *Crusade and Settlement*, *ibid.*, pp. 46–56, esp. p. 50: 'Martyrdom may have been of less significance as a formative influence upon the Crusade itself than as a means whereby it was accepted and interpreted'; C. Morris, 'Martyrs on the Field of Battle before and during the First Crusade', *Martyrs and Martyrologies*, ed.

D. Wood (*Studies in Church History*, 30), Oxford 1993, pp. 93–104

38 J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: a Study of Monastic Culture*, translated by C. Misrahi, New York 1982, pp. 60–67; *idem*, *La spiritualité de Pierre de Celle (1115–1183) (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 7)*, Paris 1946, pp. 82–90; *idem*, 'Les deux compilations de Thomas de Perseigne', *Medieval Studies*, X (1948), p. 207

של לחם ויין – הנהפכים על גבי המזבח בידי הכהן, המקביל למלכיצדק, לגופו ולדמו של ישו, בשחזור הקרבתו העצמית המושיעה על הצלב. צליבת ישו אירעה כידוע ביום שישי, בערב שבת, והשמיים החשיכו בשעות היום,³⁹ כלומר לילה ויום התבלבלו, כמו בסיפורנו – ולפי ספרי הבשורה הנוצרית, גם בימי חג הפסח. הנוצרים דימו את ישו ל-"*agnus Dei*" – שיו של האל – קרבן הפסח האמיתי, קרבן המיועד דווקא לשעת המעבר של בין השמשות, קרבן המאפשר למקריביו ולאוכליו לחוות את הגאולה.

זאת ועוד, ערכים נזיריים גרמו להאדרת דמותו של המרטיר באידיאולוגיה הצלבנית שהתגבשה בעקבות מסע הצלב הראשון. לאידיאל זה מתאים ציטוטו של ר' משה מתהלים (מד, כג; שורות 12–13): 'כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחח'. בספרות הרבנית יוחס פסוק זה למעשים של קידוש השם על ידי יהודים, ללא שום קשר לנצרות, כמו במדרש על גדולי ישראל שקפצו לים מספינות של אספסיאנוס,⁴⁰ או במעשה האשה ושבעת בניה, שבו נדון להלן. אבל בין המדרשים שבהם נדרש פסוק זה, כדאי להזכיר כאן את אלה המדגישים את רצונו של עם ישראל למסור את עצמו על קידוש השם. על אזכור היונים בשיר השירים א, דורשים במדרש תנחומא: 'מה יונה זו כל העופות כשהן נשחטין הן מפרכסין אבל היונה הזו פושטת צוארה, כך אין אומה בעולם נהרגת על קידוש השם ומוסרת עצמה להריגה אלא ישראל, שנאמר כי עליך הורגנו כל היום וכו'.'⁴¹ מעניין כאן הדימוי ליונה, סמל מובהק לרוח הקודש בתפיסת השילוש האלוהי אצל הנוצרים. ובמדרש אחר מיוחסת מעלה נוספת ליונה: 'מה יונה זו פושטת צוארה לשחיתה, כך ישראל, שנאמר כי עליך הורגנו כל היום. מה יונה זו מכפרת על העונות, כך ישראל מכפרין על האומות'.⁴²

לפי קו מחשבה זה, דומה שמרטירים יהודיים מחליטים מרצונם ליהרג כקרבן, ותוך כדי הריגתם מכפרים על כל האומות – שני מרכיבים יסודיים המצויים בהערכת צליבתו של ישו בתיאולוגיה הנוצרית. ובמקביל לכך טוען סיפורנו, שיהודי זנטש שווים בגדולתם לאב טיפוס של המרטיר הנוצרי, וכאילו מתעלים מעל הצלבנים במה שהם מתגדרים בו. הרוגי זנטש הביעו את האהבה המושלמת לאל. מותם, כמו קרבן היונה במקרא, מכפר

A. Green, 'Sabbath as Temple: Some Thoughts on Space and Time in Judaism', *Go and Study: Essays and Studies in Honor of Alfred Jospe*, eds. R. Jospe & S.Z. Fishman, Washington 1980, pp. 287–305.

39 מתי כז, מה, ומקבילות.

40 לעיל, הערה 27.

41 תנחומא, תצוה ה.

42 שיר השירים רבה, א סג, דונסקי, עמ' מח. בעניין הכפרה על עוונות כל האומות בתוך הפולמוס היהודי-האשכנזי נגד האידיאולוגיה הצלבנית, ראה: J.E. Rembaum, 'The Development of a Jewish Exegetical Tradition Regarding Isaiah 53', *Harvard Theological Review*, LXXXV (1982), pp. 294 ff.

על עוונות, ועוונות כל העולם כולו בכללם. בדומה לישו בנצרות, קרבנות אלה מחליפים את הפולחן בבית המקדש: 'זבערב שבת בין השמשות הקריבו עצמן קרבן לפני ה' במקום תמיד של בין הערבים ונעשו בעצמן כתמיד של השחר' (שורות 38–39); כך הם יצרו את המעבר הסמלי מחושך לאור. בדומה לצליינים ולצלבים, קרא ר' משה הכהן לאנשיו (שורות 15–16): 'ועתה נקומה ונעלה בית ה'. ישעיהו (ב, ג) ייחס מילים דומות לאומות העולם באחרית הימים, וירמיהו אף ניבא (לא, ה): 'כי יש יום קראו נצרים בהר אפרים קומו ונעלה ציון'. מקריאתו של ר' משה מסיק יובל במאמרו (עמ' 67): 'רעיון ההקרבה העצמית על מזבחה של ירושלים הוא העומד ביסודו של מסע הצלב; ואולם, אם הנוצרים חיפשו את המזבח הזה בירושלים, הרי היהודים הסתפקו במזבחותיהם שבצמק הריון והמוזל'. ואולם, עלינו לזכור שהחלפת הקרבנות בירושלים במסירת הנפש באירופה, כפי שהיא מתרחשת בסיפורנו, והטענה שהקרבה עצמית זו עדיפה על הנעשה בירושלים של מטה, גם הן מקבילות לעיקרי התיאולוגיה הנזירית של ראשית המאה הי"ב. אנסלם מקנטרבורי וברנרד מקלירבו נמנעו מלהעניק למסעי הצלב את תמיכתם המוחלטת, בהנמקות מעין אלה.⁴³ ברנרד שכנע צליין אחד, שהתארח אצלו בדרכו לארץ, להישאר במנזר קלירבו, לזנות את תענוגי העולם הזה ולהירשם כאזרח ירושלים: 'לא אותה ירושלים של מטה שהר סיני בארץ ערב צמוד לה... אלא אותה ירושלים עצמאית של מעלה, שהיא אם לכולנו'.⁴⁴ סיפורנו יכול להחשב אפוא כתשובה יהודית לרעיונות נוצריים ישנים (סעודת הקרבן, העולם כולו כמזבח, ירושלים הרוחנית). רעיונות אלה נוסחו מחדש במסגרת האידיאולוגיה הצלבנית העוינת, שהציבה אתגר בפני יהודי אשכנז במאה הי"ב, מתוך הכרות עמוקה עם מונחיה ורעיונותיה הבסיסיים – השקפה נזירית מגובשת,

43 לגבי אנסלם, ראה: A. Graboïs, 'Anselme, l'Ancien Testament et l'idée de croisade', *Les mutations socio-culturelles au tournant des xi^e–xii^e siècles*, ed. R. Foreville (*Etudes anselmiennes*, 4; *Spicilegium beccense*, 2), Paris 1984, pp. 161–173; E. Pfeiffer, 'Die Stellung des hl. Bernhards zur Kreuzzugsbewegung nach seinen Schriften', *Cistercienser Chronik*, XLVI (1934), pp. 273–283, 305–311; P. Rousset, *Les origines et les caractères de la première croisade* (Université de Genève, Faculté des lettres, Thèse 105), Geneva 1945, ch. 8; E. Delaruelle, 'L'idée de croisade chez Saint Bernard', *Mélanges Saint Bernard: XXIV^e congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savantes, Dijon 1953*, Dijon 1954, pp. 53–57; P. Dérumaux, 'Saint Bernard et les infidèles', *ibid.*, pp. 68–79; G.R. Evans, *The Mind of St. Bernard of Clairvaux*, G. Constable, Oxford 1983, pp. 24–36. ובעניין ההתנגדות הנזירית למסעי הצלב בכלל, ראה: 'Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages', *Studia gratiana*, XIX (1976), pp. 125–146.

44 Bernard of Clairvaux, *Epistolae* 64, in: *S. Bernardi opera*, VII, eds. J. Leclercq & H. T. Renna, 'Bernard of Clairvaux and the השווה גם: Rochais, Rome 1974, pp. 157–158 Temple of Solomon', *Law, Custom, and the Social Fabric in Medieval Europe: Essays in Honor of Bryce Lyon*, eds. B.S. Bachrach & D. Nicholas (*Studies in Medieval Culture*, 28), Kalamazoo Mich. 1990, pp. 80 ff.

שהתבטאה במלואה רק בכרוניקות הנוצריות על מסע הצלב הראשון, כלומר, רק לאחר מאורעות תתנ"ו.

ג

סיפור אחר, המאפשר לנו לחדור יותר לעולמם של יהודי אשכנז לאחר הגזירות, הוא מעשה 'יצחק בר' דוד הפרנס', שאירע במגנצא בה' בסיוון. לפי דיווחו המתומצת של ראב"ן:

- 1 ב' חסידים נוצלו בו ביום כי ציחנום בעל כרחם שם אחד
- 2 מר אורי ושם השני מר יצחק ושתי בנותיו עמו. וגם הם קדשו השם מאוד
- 3 וקבלו עליהם מיתה משונה אשר לא כתובה בכל התוכחת כי בערב שבועות
- 4 שחט מר יצחק בר' דוד הפרנס שתי בנותיו עמו והצית אש בביתו ומיד
- 5 הלכו הוא ומר אורי עמו לבית הכנסת לפני ארון הקודש וימותו שם לפני
- 6 ה' כי נשרפו שמה בלב שלם ועליהן ועל כיוצא בהן נאמר זובח תודה
- 7 יכבדנני.⁴⁵

אפילו בדברים מעטים אלה מצליח המספר לעורר את הדמיון בין מר יצחק ללוט. הוא חי בתוך חברה עוינת ומספיק להימלט ממנה, 'ושתי בנותיו עמו' (שורה 2; בראשית יט, ל). בכרוניקה של ר' שלמה בר' שמשון מסופר שלאותו יצחק היו בן ובת, וייתכן שהמסורת המופיעה בחיבורו של ראב"ן נועדה לחזק את הקשר לסיפור המקראי. אמנם בסדום, לפי המדרש, היה 'חילול השם מאוד',⁴⁶ ולוט ברח מסדום הבורעת כדי להציל את חייו, ואילו בסיפורי תתנ"ו נשרפו מר יצחק ומר אורי בבורחם מן הרשע, וכך 'קידשו השם מאוד' (שורה 2). ואולם, כמו במעשה סדום וכמו במעשה הרוגי זנטש שנדון לעיל, מתמקד סיפורנו בקשייו של האנוס, החי בתנאים המסכנים את זהותו האמיתית ושואף לעשות את הישר.⁴⁷ מוטיב זה בולט הרבה יותר בסיפור על מר יצחק שבכרוניקה של ר' שלמה בר' שמשון; זהו התיאור הארוך והמפורט ביותר של מעשה קידוש השם של אדם יחיד בכל שלוש הכרוניקות.

- 1 על אלה אני בוכיה ועיני יורדה מים על שנשרף בית מקדש אלהינו
- 2 ועל שרפת מר יצחק בר' דוד הפרנס שנשרף בביתו.

45 גויבאואר ושטרן (לעיל, הערה 7), עמ' 40; הברמן (לעיל, הערה 18), עמ' עה.
 46 אליהו רבה, כט ו, איש-שלום, עמ' 158.
 47 מעניין שהראב"ן אינו מציין במפורש, שיצחק ואורי הדליקו את האש שבה הם נשרפו בתוך בית הכנסת, ולפי דיווחו (בניגוד לסיפור ר' שלמה בר' שמשון, להלן), אורי הצליח להגיע לבית-הכנסת ולמות יחד עם יצחק בשריפה.

- 3 ועתה אגיד ואודיע לכל היאך נהיה הדבר. ויהי ביום ה' לחדש סיון
- 4 בערב שבעות ויבואו אילו שני החסידים מר יצחק הצדיק ב'ר' דוד הפרנס
- 5 ומר אורי ב'ר' יוסף והכירו את בוראם וקידשו שם יוצרם עד מאד. כי
- 6 ביום ג' כשנהרגו הקהל בו ביום נוצלו אילו שני החסידים לגיהנום וצחנם
- 7 האויבים בעל כרחם ועל כן קיבלו עליהם מיתה אשר לא כתובה בכל
- 8 התוכחות. ויבא מר יצחק החסיד אל בית אביו לראות המטמונות אשר היו
- 9 טמונות שם מימות אביו ויבא אל המרתף וימצאם כי לא נגעו בו האויבים
- 10 ויאמר בלבו מה שוה לי עתה כל הממון הזה הואיל ועשו בי האויבים מזימות
- 11 לכם כדי להרחיקני מעם ה' ולהמריד בתורת אלהינו הקדוש ועוד כי גלח
- 12 אחד ביקשני להבריאני עמו ואם יש לי עוד צדקה בממון הזה ואין מלון לו
- 13 לאדם לבית עולמו לא כסף ולא זהב אלא תשובה ומעשים טובים – הירחיר
- 14 בדעתו – אעשה תשובה ואהי תמים ושלם עם ה' אלהי ישראל עד אשלים לו
- 15 את נפשי ובידו אפול אולי יעשה כחסדו ואגיע עוד אל חבריי ואבא עמם
- 16 אל מחיצתם אל המאור הגדול וגלוי וידוע לפני בוחן לבות כי לא שמעתי
- 17 אל האויבים אלא כדי להנצל בניי מיד בני עוולה ושלא יהיו מקיימים
- 18 בתעותם כי קטנים הם ולא יודעים בין טוב לרע. והלך אל בית אביו וישכור
- 19 פועלים והתקינו את דלתות הבית אשר שברו האויבים ויהי כאשר כילו
- 20 לתקן הדלתות ביום ה' בערב שבעות ויבא אל אמו ויגיד לה את אשר בלבו
- 21 לעשות ויאמר לה אהה אמי גברתי גמרתי בלבי להקריב קרבן חטאת
- 22 לאלהי מרום אמצא בזה כפרה. ויהי כאשר שמעה אמו את דברי בנה וכי
- 23 היה ירא את ה' השביעה לו שלא לעשות דבר זה כי נכמרו רחמיה עלי
- 24 והוא נשאר לה יחיד שם מכל אוהביה ואשתו הקדושה נהרגה מרת שקולשטר
- 25 והיא היתה בת ר' שמואל הגדול וגם אמו עצמה מוטלת במטתה כי הכוה
- 26 האויבים לכמה פצעים וזה בנה מר יצחק הצילה מן המות בלא ציון אחרי
- 27 שכבר טנפוהו. ומר יצחק בנה החסיד לא הבין לדבריה ולא שמע אליה
- 28 ויבא ויסגור דלתות הבית בעדו ובעד בניו ואמו מכל צדדיו ושאל החסיד אל
- 29 בניו רצונכם שאובח אתכם לאלהינו ויאמרו עשה מה שתצא ממנו ויען
- 30 הצדיק ויאמר בני בני אמת הוא אלהינו ואין עוד אחר ויקח מר יצחק
- 31 הצדיק את שני בניו בנו ובתו ויוליכם דרך החצר בחצי הלילה ויביאם אל
- 32 בית הכנסת לפני ארון הקדש וישחטום שם על קידוש השם הגדול אל רם
- 33 ונשא אשר ציונו בלי להמיר יראתו התורה ולידבק בתורתו הקדושה בכל
- 34 לבביו ובכל נפשינו וזו מדמם על עמודי ארון הקדש כדי שיבואו לזכרון
- 35 לפני מלך יחיד חיי העולמים ולפני כסא כבודו והדם הזה יהי לי לכפרה
- 36 על כל עוונותי. וישב החסיד דרך החצר אל בית אביו והדליק את הבית
- 37 בד' זויותיו ואמו נשארה בבית ונשרפה על קידוש השם והחסיד מר יצחק
- 38 חזר בשנייה לשרוף בית הכנסת והדליק האור בכל הפתחים והחסיד היה
- 39 מהלך מפינה לפינה ומוזית לזוית וכפיו פרושות השמימה לאביו שבשמים

- 40 ויתפלל אל ה' מתוך האש בקול גדול וקול נעים. ויצעקו אליו האויבים בעד
 41 החלונות אדם רשע צא מן האור עוד תוכל להינצל ויושיטו לו תורן אחד כדי
 42 למושכו מן האור ולא אבה הצדיק ונשרף שם איש תם וישר ירא אלהים והנה
 43 נפשו גנוזה בגורל הצדיקים בגן עדן. ומר אורי היה גם באותה עיצה לשרוף
 44 את בית הכנסת לפי ששמעו כי האויבים והעירונים מדברים לעשות ולבנות
 45 ממנו בית עז' או בית מטבע. וכשהידליק מר יצחק את בית אביו ובית הכנסת
 46 והיה מר אורי בבית אחר ורצה גם הוא לסייע אל מר יצחק לשרוף את בית
 47 הכנסת גם עליו לקדש השם עם חבירו מר יצחק ולא יכול להגיע אליו כי קמו
 48 האויבים ממטתם בחצי הלילה כשהרגישו מן האור וקודם שבא אליו הרגוהו
 49 את מר אורי בדרך טרם שהגיע אל האור ומר יצחק נשרף ושם נפלו שניהם
 50 יחד לפני ה' בלב אחד בלב שלם על שמו אשר נקרא צבאות ועליהם ועל
 51 כיוצא בהם נאמר זוכת תודה יכבדני. יש שאומרים כי האנוסין שמעו כי רצו
 52 לעשות מבית הכנסת בית מטבע ובשביל הכי שרפו החסיד והוא נשרף בתוך
 53 בית הכנסת ויש שאומרים ששמעו שרצו לעשות האויבים מבית הכנסת עז'
 54 לפיכך שרפוהו.
 55 ושנה אחת לפני בא יום ה' קודם שבא הגזירה מתו רוב הרבנים שבכל
 56 הקהילות ונפטרו החשובים שבישראל כמו כן לקיים מה שנ' כי מפני הרעה
 57 נאסף הצדיק.⁴⁸

בספרו על גזירות תתנ"ו מצטט רוברט חזן את רוב הקטע ומציגו כתמונה אופיינית של התנהגות יהודי אשכנז בעת מסע הצלב הראשון.⁴⁹ גם יובל מסתמך על הסיפור כצורתו. לאחר התייחסות קצרה לנקודת מבטו של בעל הכרוניקה על בעיית האנוסים, מסיים יובל (עמ' 68): 'אף על פי כן מזדהה המספר כליל עם השקפתו של אותו אדם, אשר סבר כי למעשהו יש רק כפרה אחת: מוות. וכך אכן אירע'. יובל ממשיך ומביא פרפרזה של הסיפור, הכוללת הרבה ציטוטים ממנו, ואינו מפקפק כלל באמינותו ובאמינות פרטיו. לעניות דעתי, דרושה כאן קריאה זהירה וספקנית יותר של הסיפור. בקריאה זו נוכל להעזר בספרו של קרל מוריסון: 'ההיסטוריה כאמנות הראייה ברנסנס של המאה הי"ב'. בניגוד לרבים מחוקרי הספרות, טוען מוריסון שהמפתח לניתוח ההיסטוריוגרפיה של המאה הי"ב אינו טמון בתכונותיה הלשוניות, אלא בנטייתה הבולטת לשתיקה. סגנונה המקוטע של היסטוריוגרפיה נוצרית זו מתבסס על פרספקטיבה קהילתית כלפי דרכי החשיבה האנושית ועל סמלים הנובעים מחוויה דתית משותפת. כך יכול הקורא להתגבר על 'הפער הפרשני' (hermeneutical gap) בינו ובין הטקסט, בהעריכו את הטקסט כפרי הדת והפולחן. יכולת זו של הקורא מתאפיינת על ידי:

48 נויבאוואר ושטרן (לעיל, הערה 7), עמ' 11–13; הברמן (לעיל, הערה 18), עמ' לו–לת.
 49 חזן, יהודי אירופה (לעיל, הערה 6), עמ' 103–105: 'This portrait is one of the most vivid that has survived from this intense period'

המרת החוויה במידע המחייב פרשנות... ומעבר נוסף ממידע במלות הטקסט לצריפת הנפש בין השיטין. מצאנו שהסמלים הרבים, הדמיוניים והרב-תחושתיים – במיוחד סמלי הראייה והשמיעה, המקבלים חיזוק מן המשמעת הפסיכולוגית הכרוכה בפיוט – סמלים אלה חיוניים לדרך חשיבה זו. ואכן, במיזוג של אלימות ויופי, יצר [ריבוי הסמלים] פעולה הדדית בין האמנויות המופעלות בידי הדמיון, כולל הכתיבה ההיסטורית.⁵⁰

פרשנות המתווכת בין שרידים של מידע היסטורי ובין צריפת הנפש המבוקשת; סמלי הראייה והשמיעה המושרשים בפולחן והמזורים פרשנות זאת; תפקידה המשני של המשמעת הליטורגית, המכינה את הקורא לקישורים הרצויים; וערכה הפולחני של האלימות במערכת הסמלים – כל אלה תורמים ליופי הספרותי, המתבטא בשתיקה ובניטוק, אף שהם מנוגדים לרגישותנו בעידן המודרני. כמו חיבורים נוצריים מאותו הדור, גם מקורותינו על גזירות תתנ"ו – וחיבורו הארוך של ר' שלמה בר' שמשון באופן מיוחד – מתאפיינים בשיטה של הרכבת חלקים וסידור לפי קטעים.⁵¹ תמונות נבחרות של אלימות, בגידה וקידוש השם צורות יחד, ללא הקפדה על קשרם ההדדי בתוך סיפור מאוחד ומקיף. לא מעט מרצף המאורעות נמסר לדמיונו של הקורא, לעיבודו ולפירושו, והמיזוג הבולט של תפילה וסיפורת⁵² מדגיש את הצורך לסנן את המסופר כדי לגלות את משמעותו היסודית, הרוחנית והאידיאולוגית. בדומה להיסטוריוגרפיה הנוצרית, גם הכרוניקות היהודיות עשירות בתיאורים ברורים של אלימות, מוות וייסורים אכזריים, ולא פחות מכך בסמלי הפולחן והמוסר שבצדו: המקדש בירושלים, המזבח, ההכנות המדויקות להקרבת הקרבן, הכוהן ובגדיו, המאכלת והברכה על השחיטה, זרימת דם הקרבן והחן שבו רואה זאת האל תוך כדי ההקרבה; כל אלה הופכים את הרס הפרעות לטקס נאה ומסודר. לפי שיטתו של מוריסון, הכרוניקות העבריות באות להגדיר פער הרמנויטי בין המאורע ובין הקורא, וניתן להצביע על האמצעים הפרשניים שבהם השתמשו מחבריהן כדי

K. Morrison, *History as a Visual Art in the Twelfth-Century Renaissance*, Princeton 1990, p. 79: 'We have traced the transmutation of experience through criticism into information, and we have observed the further passage from information 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'

מוריסון, שם, עמ' 25: 'composition by fascicles, a segmented order'

I.G. Marcus, 'From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots', *Prooftexts*, II (1982), pp. 40–52; G.D. Cohen, 'The Hebrew Crusade Chronicles and the Ashkenazic Tradition', *Minhah le-Nahum: Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of His 70th Birthday*, eds. M. Brettler & M. Fishbane (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 154), Sheffield 1993, pp. 36–53

להתגבר על פער זה ולהציג קתרסיס. ואולם כיצד יש לראות את הקתרסיס המוצג בחיבורים יהודיים אלה? בעבור מי וכיצד רמזו השתיקה והסמלים השונים על מסלול של גאולה? כיצד ניתן להסביר את ריבוי המילים שבהן הדגישו מחברינו היהודיים את אותם עניינים אשר ההיסטוריוגרפיה הנוצרית פטרה בשתיקה, כגון: גן עדן, נשים או זמן? ניתוח הסיפור שלפנינו יכול להציע תשובות ראשוניות על כך.

על אף תיאורו המפורט, סיפורנו עובר על הרבה פרטים בשתיקה וישנן סתירות ובעיות רבות. על הקורא לזהות אפוא את החסר ואת המשובש ולהתרשם גם מהם בהעריכו את הטקסט: כפי שהניח ראובן בונפיל לגבי ניתוח הכרוניקה ההיסטורית מימי הביניים, 'שינוי שלעיתים נראה כי משנה בהם המחבר מן "האמת", יש בו אמת משלו (הדגשה במקור), וזו בעלת המשמעות החשובה להיסטוריון בן-ימינו'.⁵³ במעשה יצחק המספר פותח בפזמון ליטורגי, המזכיר את חורבן בית המקדש בירושלים, את השמדת הקהילה היהודית במגנצא או את הריסת בית הכנסת בפרט – או את כולם באופן סימולטני: 'על אלה אני בוכיה ועיני יורדה מים על שנשרף בית מקדש אלהינו ועל שרפת מר יצחק ב'ר' דוד הפרנס שנשרף בביתו' (שורות 1–2). לעומת זאת במהלך הסיפור נאמר, שמר יצחק לא נשרף בביתו, אלא בבית הכנסת. משונים אף הציטוטים ממחשבות ההרוג: מניין למספר מה חשב יצחק בלבו (שורה 10) או מה הרזה לעצמו (שורות 13–14)? יצחק מצדיק את טבילתו בטענה המוזרה (שורות 17–18), שהתנצר 'כדי להנצל בניי מיד בני עוולה ושל לא יהיו מקויימים בתעותם כי קטנים הם ולא יודעים בין טוב לרע'.⁵⁴ ואולם, אם הם היו מחוסרי הבנה, למה הוא פונה אליהם, שורות אחדות לאחר מכן, ושואל אותם: 'רצונכם שאזכב אתכם לאלהינו' (שורה 29)? המספר קובע (שורה 6), שהמאורע אירע בה' בסיוון, יומיים לאחר שנהרגו רוב אנשי הקהילה. אם כן, היכן מצא פועלים כדי לבצע תיקונים בבית אביו (שורה 19)? ודאי לא נעזר בפועלים נוצרים, שהרי האוכלוסייה הנוצרית כבר שיתפה פעולה בפרעות.⁵⁵ שני ההסברים לשריפת בית הכנסת, המוצגים כמנוגדים זה לזה (שורות 44–45), כמעט זהים; החזרה עליהם (שורות 51–54) מעלה אצל הקורא ספקות, לא פחות מאשר מוסיפה הבהרה.⁵⁶

מתמיה גם השימוש בביטויים מן המקרא ומספרות חז"ל המבטאים בדרך כלל רחמים או נכונות להגן, ואילו כאן הם מביאים לידי תוצאות קטלניות. אמו של יצחק 'נכמרו רחמיה' (שורה 23), כמו האם האמיתית לפני המלך שלמה (מלכים א' ג, כו), וכמו אשת לוט בצאתה מסדום,⁵⁷ אבל בסיפורנו נכמרו רחמי האם לשווא. אמנם: 'כי היה ירא את ה' השביעה לו

53 ר' בונפיל, 'בין ארץ-ישראל לבין בבל', שלם, ה (תשמ"ו), עמ' 9.

54 השווה: יובל, עמ' 68: 'וכי אדם מתנצר כדי להציל את ילדיו מנצרות?'.

55 בסעיף הקודם לסיפורנו נזכרים 'התועים והעירונים' – דהיינו, הצלבנים ותושבי מגנצא – שלוש פעמים; נויבאוואר ושטרן (לעיל, הערה 7), עמ' 11 (=הברמן [לעיל, הערה 18], עמ' לה–לו).

56 השווה: יובל, עמ' 69.

57 ברמיה נוספת למצבו של לוט; פרקי דרבי אליעזר, כה: 'עידית אשתו של לוט נכמרו רחמיה על בנותיה הנשואות בסדום והביטה אחריה לראות אם היו הולכות אחריה אם לא'. ראה גם: בראשית מג, לו: 'נכמרו רחמיו [של יוסף] אל אחיו; אגדת בראשית, לג ג; תנחומא, צו יג: 'נכמרו רחמיו של הקב"ה על יצחק' כשנעקד.

שלא לעשות דבר זה' (שורות 22–23), אבל יצחק הרג את בניו ואת עצמו – וגם אותה, ככל הנראה, ללא רשותה ונגד רצונה. מסופר שיצחק בא מיד 'ויסגור דלתות הבית בעדו ובעד בניו' (שורה 28), ביטוי עשיר ובעל השלכות רבות. מילים אלה מזכירות את המסופר על נוח בתיבה: 'ויסגור ה' בעדו' (בראשית ז, טז), והן חוזרות ארבע פעמים בפרק אחד, כדי להצביע על הנסים שביצע אלישע לטובת האלמנה הענייה ובניה ולטובת האשה השונמית ובנה (מלכים ב' פרק ד); ואילו כאן המילים באות לפני הסיפור על הריגת הבנים כמו ידי האב. הקורא נזכר גם בדברי ישעיהו: 'לך עמי בא בחדריך וסגר דלתך בעדך חֲבִי כמעט רגע עד יעבר זעם' (כו, כ), ובמובנים השונים שהציעו הפרשנים לפסוק. אפשר לברוח מצרה, במיוחד לשם מטרה נשגבה; כדברי המדרש (תנחומא, ויחי ג): 'אמר הקב"ה, אני אמרתי לכם שתהיו מטמינין עצמכם ותתנו מקום לשעה'. אפשר גם להימלט אל מקום מבטחים רוחני, כביכול, כפי שפירש רש"י את דברי ישעיהו (שם) על בתי כנסיות ובתי מדרשות. ובמובן סמלי יותר, כהצעת המדרש: 'אם באו ייסורים עליך, לך והסתכל בחדרי לך, ודע שלפי עוונותיך באים עליך יסורים'.⁵⁸ מצבו של יצחק הפרנס משתקף בכל אחד מפירושים אלה. יצחק ניסה לברוח מייסורים עד יעבור זעם, אבל תוך כדי התבוננות בלבו הוא בא לידי חרטה ושינה את דרכו. אף במצב זה הוא מסתכך, ומקריב את ילדיו כדי לכפר על פשעיו: 'הדם הזה יהיה לי לכפרה על כל עוונותי' (שורות 35–36). לבסוף הוא סוגר את עצמו בבית הכנסת, ובמקום להינצל בבית הכנסת, הוא שורף את המבנה על עצמו. קריאתו של יצחק 'בני, בני' (שורה 30), מרמזת לצעקותיו של דויד המלך, שלפי האגדה קרא 'בני בני' כדי להציל את בנו ההרוג אבשלום מאבדון נצחי;⁵⁹ אך אצל יצחק, כזכור, קדמה קריאתו לשחיטת בניו. ואף על פי כן כתוב: 'וישחטום שם על קידוש השם' (שורה 32). דברי ההצטדקות של יצחק מדהימים. הוא אומר 'אשר ציונו בלי להמיר יראתו התורה'⁶⁰ ולידבק בתורתו הקדושה בכל לבבינו ובכל נפשינו' (שורות 33–34); והלא את יראתו באלוהיו המיר יצחק זה לא מכבר.

לאור הערתו של מוריסון בדבר שתיקתם של בעלי ההיסטוריוגרפיה הנוצרית בענייני זמן, נשים וגאולה, שומה עלינו לברר את פשר ההדגשה של עניינים אלה בסיפור העברי. בעלי הכרוניקות היהודיות נטו לציין במפורש ובמדויק את התאריכים שבהם התקופו הצלבנים את הקהילות האשכנזיות, וכמובן הדגישו את חשיבותו הסמלית של יום הגזירה במגנצא: ג' בסיוון, הראשון מבין שלושת ימי ההגבלה לפני מעמד הר סיני בחג השבועות. המעשה ביצחק, הננו למדים, אירע בה' בסיוון, לעומת המעשים הקודמים וגם הבאים אחריו בכרוניקה, שאירעו בג' בחודש.⁶¹ ושוב סוטה המספר מן הסדר הכרונולוגי הנכון, בדיווחו על מות אשתו

58 פסיקתא רבתי, לא, מהדורת מ' איש-שלום, וינא תר"ם, דף קמב ע"ב.

59 שמואל ב' יט, א; בבלי, סוטה י ע"ב.

60 צ"ל: הטהורה. השווה: מעשה מרת רחל ממגנצא, להלן, סעיף ד, שורה 15.

61 למשל: נויבאואר ושטרן (לעיל, הערה 7), עמ' 14 (=הברמן [לעיל, הערה 18], עמ' מ): 'זיהה ביום

אשר דבר ה' לעמו היו נכונים ליום השלישי...'

של יצחק (בג' בחודש), בסעיף הבא אחרי סיפורנו,⁶² אף שכאן נזכר מותה כמעשה שכבר התרחש. מתברר שסיפורנו אינו עובר על פרטי הזמן בשתיקה, אבל הזמן הוא מיתי או סוריאליסטי, יותר מאשר היסטורי. יצחק נשרף למוות 'בחצי הלילה' (שורה 48) לאחר ה' בסיוון – דהיינו בליל חג השבועות עצמו, בשעה שעם הזמן נועדה לתיקון ליל החג.⁶³ בנושא הנשים התהפך סדר היחסים המקובל בין המינים. כדי להימנע מהמרת דתה, קידשה אשתו של יצחק את השם כגיבורה (שורה 24), 'וגם אמו עצמה מוטלת במסתה כי הכוה האויבים לכמה פצעים וזה בנה מר יצחק הצילה מן המות בלא ציחון' (שורות 25–26); רק יצחק לבדו נשאר ללא פגע, לאחר שנטבל לנצרות. הסיפור מבליט את נושא הגאולה בשימוש החוזר בצורות הפועל נצ"ל ובמילים הזהות באותיותיהן אור–אור. שעה שהמוני יהודי מגנצא נהרגו, בג' בסיוון, יצחק הפרנס ועמיתו אורי 'נוצלו... לגיהנם' (שורה 6). כדי לעלות 'למאור הגדול' (שורה 16), מחליט יצחק להרוג את עצמו; גורל דומה הוא מייעד גם לאמו, שמעט לפני כן 'הצילה מן המות' (שורה 26), ולילדיה, בתקוה 'להנצל בניי מיד בני עוולה' (שורה 17).

מעניינת האפשרות, שמחבר הכרוניקה הלך בדרכי ההיסטוריוגרפיה הנוצרית ובעונה אחת התרחק מהן. אם כן, לא רק הדגיש את דחיית הנצרות על ידי סיפור ההרוגים היהודיים, אלא גם נתן ביטוי לחוויה היהודית בת הדור, בהכניסו את אותן סוגיות חיוניות של זמן, נשים וגאולה באירוניה חריפה ופרודית. אמנם יצחק מת בשעה בעלת סמליות מובהקת, אבל הסיפור מסיים בציון: 'שנה אחת לפני בא יום ה', קודם שבא הגזירה, מתו רוב הרבנים שבכל הקהילות ונפטרו החשובים שבישראל' (שורות 55–56). אם האישים המכובדים ביותר לא נכללו בגזירות תתנ"ו, איך נחשב מותו של יצחק כראוי לאזכרה ולאבל, בנשימה אחת עם ההיכל בירושלים?⁶⁴ ואולי חייב הקורא לקרוא את פתיחת הסיפור במידה של סרקוזם: 'על אלה אני בוכיה?!'. לאשת יצחק, שנשחטה על קידוש השם, קראו שקולשטר (שורה 24), שם יוצא דופן בין יהודי אשכנז,⁶⁵ שמוכנו איש (ולא אשת) אסכולה ובן הכמורה

62 נויבאוואר ושטרן, שם, עמ' 13 (=הברמן, שם, עמ' לח): 'מרת שקולשטר אשת מר יצחק הנשרף [כלומר, ככרי!] על קידוש השם'.

63 על שבועות ועל יום הפנטקושטא של הנוצרים – ובמיוחד על קדמותו של הטקס הלילי של חג השבועות – ראה להלן, הערות 78–79.

64 על הנטייה האשכנזית להפוך גם פשוטי עם לצדיקים, ראה: א"י מרקוס, 'קידוש השם באשכנז וסיפור רבי אמנון ממגנצא', בתוך: קדושת החיים וחירוף הנפש – קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת י' גפני וא' רביצקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 139–140.

65 ב'ממורבוך' של קהילת נירנברג אכן מוזכרת אשה בשם שקולשטר, שנהרגה בוורמיזא בשנת תתנ"ו; ראה: S. Salfeld, *Das Martyrologium des nürnberg Memorbuches (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, 3)*, Berlin 1898, p. 6. וזו לשון הממורבוך: 'מר יצחק בר נתן. מר יצחק ואשתו. מר יקר הזקן ואשתו. ר' מרדכי ואשתו. מרת שקולשטרא ומרדכי בנה'. נראה שהטקסט משובש, ובהערה 29 מציין זלפלד, שבשניים מכתבי היד כתוב במקום המילים המודגשות: 'ר' יעקב בן רבנו שמשון. ר' יצחק ואשתו מרת שקולשטרא'. מדובר אפוא באשת ר' יצחק, כלומר באותה שקולשטרא שלנו, שהועברה לקהילת וורמיזא בזכרונם של בעלי הממורבוך.

הנוצרית.⁶⁶ אמו של יצחק, אשר העדיפה את הסבל על הטבילה הנוצרית, השביעה את בנה באופן מלודרמטי שלא ימית את עצמו (שורה 23); בראשונה הוא קיים שבועה זו בהקרבת בניו התמימים כקרבן חטאתו, ולבסוף הוא הפר אותה בהצתת בית הכנסת על עצמו. ובעניין העולם הבא, בקריאת הצלבנים ליצחק הבורח: 'אדם רשע, צא מן האור/האור, עוד תוכל להינצל' (שורה 41), נתקל הקורא ב'פואטיקה של החילול', כלשונו של דוד רוסקיס.⁶⁷ יומיים לפני כן, בזמן שרוב יהודי מגנצא קידשו את השם, עשה יצחק את זה כדי להינצל! רק בשבועות, כאשר עלה בזכרונו ובזכרון חברו המפגש הקדום בין עם ישראל לאלוהיו, חזרו יצחק ואורי לכפר על עוונם. וראוי לשאול: האם עלה בידם לחזור בזמן? בניגוד למסורת שהגיעה לראב"ן,⁶⁸ בכרוניקה זו מסופר שאורי לא הגיע כלל לבית הכנסת (שורה 47). לעומת הלהבות השמימיות במעמד הר סיני, הנזכרות בליל חג השבועות, דלקה אשו של יצחק רק בארץ.

והנה, אותם מוקדים שבלטו במעשה קידוש השם בזנש מתגלים גם במעשה יצחק הפרנס. חשיבות המועד (שבועות) והשעה (חצי הלילה – שורה 48) כבר נזכרה לעיל. בדומה לר' משה הכהן ולהרוגי זנש, גם יצחק מוצג ככלתי מושלם וכפוסח על שתי הסעיפים של חיים ומוות, כאילו דמותו מייצגת את האנוש ששרד, לא פחות מאשר את מקדש השם שנהרג. הדבר מופיע למשל בתחילת הסיפור. מר יצחק מגיע לבית אביו, 'לראות המטמונות אשר היו טמונות שם מימות אביו' (שורות 8–9). מטמונות אלה, הן הגשמיים הן הרוחניים, הירושה שנשארה ליצחק מן הדור הקודם, סימלו אפוא את שתי הברירות שעמדו לפני יהודי אשכנז בגזירות תתנ"ו: טבילה וחיים (כנוצרי) בעולם הגשמי, או מיתה וכניסה ישירה לגן העדן הרוחני (כיהודי).

שם התואר 'טמונות', בצורת נקבה, מאפשר להבין את המטמונות (בזכר) גם כמטמוניות (בנקבה). אותם מטמונות/יות רומזים על מצבו של יצחק, על תגובתו המיידית ועל הצעדים שבהם נקט לבסוף. ראשית, ההלכה התלמודית שקלה את מעמדו של החוזר בתשובה ב'מטמוניות': 'תנו רבנן: וכולן שחזרו בהן אין מקבלין אותן עולמית, דברי ר' מאיר. רבי יהודה אומר: חזרו במטמוניות אין מקבלין אותן, בפרהסיא מקבלין אותן. איכא דאמרי: אם עשו דבריהן במטמוניות, מקבלין אותן, בפרהסיא אין מקבלין אותן'.⁶⁹ יצחק ראה אפוא במטמונות לא רק את ירושתו, אלא גם את הסבך שאליו נקלע: האם נעלו שערי התשובה בפני המנהיג שפשע, כדברי ר' מאיר? ואולי הכל תלוי בהקשר שבו כשל בעונו: אם חזר וחטא במטמוניות (בסתר), נמנע ממנו להתקבל כחוזר בתשובה, הואיל ואינו נאמן, כדעת ר' יהודה; או דווקא להפך, כדעת 'איכא דאמרי', שנתקבל זה שחטא במטמוניות, משום שלא

C. du Fresne du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, I–X, Nior 1883–1887 66
(repr. Graz 1954); VII, p. 351

D.G. Roskies, *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge Mass. 1984, p. 46: 'the poetics of sacrilege, consoling even as it bordered on blasphemy' 67

לעיל, תחילת סעיף ג. 68

בבלי, בכורות לא ע"א. וראה גם המקורות הנזכרים בהערה הבאה. 69

חטא בפני רבים, ונכלל בין אותם 'שלא חיללו שם שמים בפרהסיא'⁷⁰ שנית, אותם מטמונות מאפשרים להסביר את תיאור פנייתו של יצחק לאל 'בלבו' (שורה 10) ו'בדעתו' (שורה 14), אף שהמספר לא יכול היה לדעת מה אמר או על מה הרבה הפרנס הנפטר. דומה שהמטמונות מזכירים את דברי המדרש, שהאל רואה את המתרחש בחדרי חדרים וחוקר את העבריינים: 'שוטים, מפני מה אתם מטמינים הרשע בלבבכם? אני הוא שבניתי את האדם, ואני יודע כל חדרים ומטמוניות שבו'.⁷¹ אם כן, ראוי לו ליצחק שיתוודה לפני בוראו כמעמקי נפשו. שלישית, אפילו הדרך הפתטית שבחר בה יצחק לכפר על פשעיו, הצתת האור, מזכירה את האגדה על מכת החושך במצרים: 'שכל מקום שהיה היהודי נכנס היה האור נכנס ומאיר להם מה שבחכיות ושבתיבות ובמטמוניות'.⁷² המטמונות שבהם נתקל יצחק בבית אביו מסמלים את התסבוכת המורכבת שלתוכה נקלעו האנוסים שיצאו חיים מהגזירות: מעמדם ההלכתי, רגשות האשמה שלהם, וחוסר האונים שהרגישו כשבאו לתקן את המעוות במעשיהם. אין פתרון פשוט ליצחק האנוס ובעיית המטמונות ממשיכה לעמוד במרכז הסיפור. בשעת המבחן בגד יצחק באמונתו. על אף כוונותיו הטובות, דווקא השינויים וההיסוסים הרבים בהתנהגותו מחזקים את הספקות לגבי מסירותו. תוך כדי הרהוריו יצחק טוען, ש'עשו בי האויבים מזימות לבם' (שורות 10–11). בכך הוא רומז לפסוק המופיע פעמיים בספר ירמיהו (כג, כ; ל, כד): 'לא ישוב (חרון) אף ה' עד עשיתו ועד הקימו מזמות לכו'. מדברי הנביא עולה הדאגה הכפולה של היהודי האשכנזי המהרהר בגזירות שהיו, הן דאגתו ממזימות לבם של האויבים הנוצריים, והן דאגתו ממזימות לבו של האל, המעניש את העברייני. בהקשר הראשון מבטיח ירמיהו (כג, יח–יט), ש'סערת ה'... על ראש רשעים יחול' בקרב עם ישראל, 'כי מי עמד בסוד ה' וירא וישמע את דברו'; ואילו בהקשר השני, הרשעים הם שונאי ישראל, וכך מודיע האל (ל, כה): 'בעת ההיא נאם ה' אהיה לאלהים לכל משפחות ישראל'. מדברי הנביא עולה הדו־צדדיות של הבעיה. יצחק מקבל על עצמו: 'אעשה תשובה ואהי תמים ושלם עם ה' אלהי ישראל עד אשלים לו את נפשי' (שורות 14–15), בתקווה שיזכה להגשים את הנבואה הנזכרת בפסוק האחרון. הוא שואף להיחשב כאברהם, יצחק, יעקב, משה, דוד, חנניה, מישאל ועזריה, שעל כל אחד מהם מודה האל במדרש, ש'השלים נפשו' או ש'קידש שמי בעולם'. כדברי המשל:

למלך ששלח שלטון לגבות טמיון שלו, והלך ונתאכסן אצל בעל הבית אחד עשרה ימים, ככל יום הפקיד אצלו מאה מנה, הרי עשר ריבוא; כשבא לגבות טמיון שהוא חייב אמר, כל עצמו אינו חייב אלא חמשים היאך אני תובען לו? כך אמר הקב"ה, קשה בעיני לומר לצדיקים שימותו.⁷³

70 רש"י לבכורות, שם, ד"ה: עשו דברים. השווה: עבודה זרה ז ע"א ורש"י ותוספות לשתי הסוגיות. על חילוקי הדעות בין רש"י לתוספות לגבי הפושעים הנזכרים ולגבי ה'איכא דאמר', ראה הערותיו של ש' ליברמן לתוספתא, דמאי ב, ט: תוספתא כפשוטה, א, סדר זרעים, ניריורק תשט"ו, עמ' 214.

71 מדרש תהלים, יד א, בובר, עמ' 112.

72 שמות רבה, יד ג, מהדורת א' שנאן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 265.

73 מדרש תהלים, קטז י, בובר, עמ' רלט.

האירוניה בסיפורנו היא, שלמרות תקוותיו טרם שילם יצחק את הטמיון. בעת ההתקפה בג' בסיוון הוא חילל את השם ולא קידשו, והוא אפילו מחזיק עדיין במטמון שיש לו בבית אביו. ובהיכל הבורע יצחק 'מהלך מפינה לפינה ומזווית לזווית וכפיו פרושות השמימה לאביו שבשמים' (שורה 39). תיאור זה מזכיר את הכתוב בתהלים (מד, כא): 'אם שכחנו שם אלהינו ונפרש כפינו לאל זר', וגם את האגדה על חורבן הבית הראשון: 'הנה ארבעה מלאכים יורדים ובידם ארבעה לפידים של אש ונתנו בארבעה זווית של היכל ושרפו אותו. כשראה כהן גדול שנשרף נטל את המפתחות וזרקן לשמים. פתח פיו ואמר: הרי מפתחות של ביתך, אפטרופוס של שקר הייתי בתוכי'.⁷⁴ הצלבנים צועקים ליצחק 'בעד החלונות... וישיטו לו תורן אחד' (שורות 40–41), כמו המדרש על שבנא, מגדולי הכהנים במלכות חזקיהו, ועל חברו יואח, שבגדו באדונם והושיטו איגרת לסנחריב בעד החלון.⁷⁵ והמסר ברור: יצחק הפרנס לא פעל כראוי. בהמרת דתו הוא נטש את האחריות המוטלת עליו; גם הוא הפך לאפטרופוס של שקר. לא במקרה מכנה סיפורנו את יצחק: 'איש תם וישר ירא אלהים' (שורה 42), רמז לאיוב, שלפי רש"י (איוב א, א): 'בדברים שבין קונו וכינו לא היה צדיק'. ואכן, שני הפנים של יצחק מוצאים ביטוי בפירושי חז"ל לפסוק בתהלים (ג, כג) הסוגר (שורה 51) את תיאורו, 'זבח תודה יכבדנני', לא רק על בעלי תשובה, אלא גם על תלמידיו של ישו הנוצרי הראויים לעונש מוות.⁷⁶

ולבסוף, כמו במעשה זנטש, נציין שהקורא נתקל בסיפורנו ברמזים לפולחן ולרוחניות הנוצריים, המזינים את המסר הפולמוסי שבו. מבחינת יהודי אשכנז במאה ה"ב, האש הלילית בבית הכנסת של מגנצא מצביעה על המאבק בין האור של דתם האלוהית ובין האור המקולל של הדת הנוצרית. הלילה הזה הוא ליל חג השבועות, שבו התגלה האל בסני 'מתוך האש' (השווה שורה 40).⁷⁷ אך הוא גם הלילה שלפני יום הפנטקוסטא הנוצרי, שבו חתם ישו על בריתו עם תלמידיו; לפי ספר מעשי השליחים (ב, ג), 'אז הופיעו לנגד עיניהם לשונות כלהבות אש'. בפולחן הכנסייה זה הוא הלילה של אחד המשמרות (*vigiliae*) העיקריים, וספרי ליטורגיה נוצריים מימי הביניים מעידים על תפקידים המיוחד של נרות, לפידים ואור בטקסים אלה; זאת ועוד, הראשון מבין ארבעת פרקי המקרא הנאמרים בקביעות במיסה שבאותה תפילת לילה היה סיפור עקידת יצחק.⁷⁸ בהקשר כזה, לא פלא שאויבי היהודים התלהבו 'כשהרגישו מן

74 פסיקתא רבת, כו, איש-שלום, דף קלא ע"א.

75 ויקרא רבה, ה, ה, מהדורת מ' מרגליות, א-ג, ירושלים תשי"ג-תש"ך; א, עמ' קיז: 'מה עשו שבנא ויואח, כתבו איגרת ותחבבה בחץ והושיטו לסנחריב בעד החלון וכתוב בה אנו וכל בני ירושלם מבקשין לך וחזקיה וישעיה אין מבקשין לך'.

76 רש"י לאיוב א, א; במדבר רבה, ח ג; בבלי, סנהדרין מג ע"א.

77 הביטוי מופיע שמונה פעמים בדברים פרקים ד-ה, וזכר גם בפרק ט, פסוק י, ובפרק י, פסוק ד. על ליל חג השבועות ושושי מנהג התיקון באותו לילה, ראה בעיקר: י"ד וילהלם, 'סדרי תיקונים', עלי ע"י: מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן, ירושלים תש"ח-תשי"ב, עמ' 125-130; י' ליבס, 'המשיח של הזוהר', הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 208-215, והמקורות המצוינים במחקרים אלה.

78 ראה במיוחד: S.J.P. van Dijk, *Sources of the Modern Roman Liturgy: The Ordinals of Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307)*, I-II (*Studia et documenta*

האור' (שורה 48). בהתנגשות בין שתי הבריתות, כאשר הצלבנים הציעו ליצחק (שורה 41) את התורן (רמז מדרשי לעבודה זרה,⁷⁹ ובצורתו הפיסית אולי גם רמז לצלב הנוצרי) כדי להצילו כנוצרי, סוף סוף החליט יצחק לקדש את השם, אף שהיכל הקהילה נהרס תוך כדי המעשה.

ד

בצדק טוען יובל במאמרו, ש'הסיפור המזעזע מכולם הוא ללא ספק סיפורה של מרת רחל הבחורה ממיינץ' (עמ' 72). קטע זה בכרוניקה של ר' שלמה בר' שמשון מדהים לא רק בפרטי דיווחו האיום, אלא גם בסמליו ובאמנותו הספרותית. וזו לשון הסיפור:

- 1 מי ראה כזאת ומי שמע מה
- 2 שעשתה זאת הצדקת אשה החסידה מרת רחל הבחורה בת ר' יצחק בר'
- 3 אשר אשת ר' יהודה ותאמר אל חברותיה ארבעה ילדים יש לי גם עליהם
- 4 אל תכסו פן יבאו הערלים הללו ויתפשו חיים ויהיו מקויימים בתעוה
- 5 גם בהם תתקדשו שם האל הקדוש. ותבא אחת מחברותיה ותקח את
- 6 המאכלת לשחוט את בנה ויהי כאשר ראתה אם הבנים את המאכלת ותצעק
- 7 צעקה גדולה ומרה והיתה מכה על פניה ועל החזה ואומרת איה חסדיך ה'.
- 8 ותאמר האשה אל חברותיה במרת נפשה אל תשחוט יצחק לפני אהרון
- 9 אחיו שלא יראה במיתת אחיו. ויברח ממנו ותקח האשה את הנער ותשחוט
- 10 אותו והוא היה קטון ונעים מאד והאם היית פורסת בתי ידיים שלה לקבל
- 11 דמים וקבלה בכנפיה הדם תמור מזרק דם. והנער אהרון כשראה שנשחט
- 12 אחיו והיה צועק אימי אל תשחטיני והלך לו ונחבא תחת תיבה אחת. והיו
- 13 לה עדיין שתי בנות בילא ומדרונא ננות בית בתולות היפות בנות ר' יהודה
- 14 בעלה ולקחו הנערות המאכלת וחידדוה שלא היה פגום ופשטה צוארם וזבחה
- 15 אותם לה' אלהי צבאות אשר ציונו בלי להמיר יראתו הטהורה ולהיות
- 16 תמימים עמו כדכתיב תמים תהיה עם ה' אלהיך. וכשהשלימה הצדקת לזבוח
- 17 שלשת בניה לפני יוצרם אז הרימה קולה וקראה לבנה אהרון אהרון איפה אתה

franciscana, 1–2), Leiden 1963; II, pp. 256–258; S.J.P. van Dijk & J.H. Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy: The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*, Westminster Md. 1960, pp. 512–514. החג הנוצרי, משמר הלילה ומוטיב האש שבתוכו, ראה גם: G. Kretschmar, 'Himmelfahrt und Pfingsten', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXVI (1954–1955), esp. pp. 238 ff.; J. Pascher, *Das liturgische Jahr*, München 1963, pp. 234–249; R. Cabié, *La Pentecôte: L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Tournai 1965, esp. pp. 118, 218–220.

79 בראשית רבה, פג א, תיאודור-אלבק, עמ' 996–997.

- 18 גם עליך לא אחוס ולא ארחם ותמשיכהו ברגלו מתחת התיבה אשר נחבא
 19 שם ותזכרהו לפני אל רם ונישא ותשימם בשתי בתי ידיה ב' מכאן וב' מכאן
 20 אצל מעיה והיו מפרפרים אצלה עד אשר תפשו האויבים את החדר וימצאוה
 21 יושבת ומקוננת עליהם. ויאמרו אליה הראה לנו את הממון שיש בבתי ידים
 22 שלך ויהי כאשר ראו הילדים והנמם שחוטמים ויכונה ויהרגוה עליהן ופרחה רוחה
 23 ונפשה השלימה ועליה נאמר אם על בנים רוטשה והיא על ארבעה בניה
 24 כאשר מתה הצדקת על שבעה בניה ועליהם נאמר אם הבנים שמחה. והאב
 25 צווח בבכי ויללה כאשר ראה במיתת ארבעת בניו יפה תואר ויפה מראה והלך
 26 והפיל עצמו בחרבו שבידו ויצאו מעיו והוא מתגולל בדם בתוך המסילה עם
 27 ההרגים המתגוללים והמפרסין בדמם.⁸⁰

סיפור מרגש זה מתמקד בדמותה של 'מרת רחל הבחורה'. דמות זו פועלת במספר רבדים תרבותיים, רבדים הקשורים ממילא זה בזה ומתקשרים עוד יותר במרוצת הסיפור. בראש ובראשונה, רחל עומדת במרכז הנבואה הקלסית של ירמיהו (לא, טז) על שיבת ציון: 'ושבו בנים לגבולם'. דמותה מפנה את תשומת הלב לאידיאולוגיה הצלבנית ולנוצרים, באותו הקשר מקראי (שם, פסוק ה): 'קומו ונעלה ציון'.

שנית, בהגות היהודית מסווגת רחל יחד עם שרה וחנה כנשים צדקניות עקרות, ששאפו ללדת בנים ולבסוף פקד אותן האל. גיבורות אלה נזכרות בתפילות הימים הנוראים לרחמים ולישועה. על שרה ובנה יצחק קוראים בתורה בשני הימים של ראש השנה, על חנה בהפטרה של היום הראשון, ואילו על רחל המבכה על בניה בהפטרה של היום השני. שלוש הגבירות נמשלו במדרש⁸¹ ל'אם הבנים שמחה' (תהלים קיג, ט), ואת זיקתן המיוחדת לימים הנוראים הסבירה הברייטא בתלמוד: 'ר' אליעזר אומר בתשרי נברא העולם... בפסח נולד יצחק בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה' (ראש השנה י ע"ב). כך קשורה רחל גם לסיפור העקידה, ולא במקרה מפטירים בנבואת ירמיהו על רחל ביום שבו קוראים בתורה על עקידת יצחק. מול העקידה, האבטיפוס לקידוש השם ולהקרבה עצמית, מעוררת רחל – האחות הצעירה והעקרה שנהפכה ל'עיקר הבית... [ו]לפיכך נקראו ישראל על שמה'⁸² – את דברי הנחמה הידועים: 'מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר לפעלתך' (ירמיהו לא, טו). ובימי הביניים הבינו מפרשים כמו הרד"ק, שיש שכר 'לפעולת בניך שסבלו הגלות כמה שנים ולא שכחו את שמי ולא עברו את ברית' (רד"ק לירמיהו לא, טו).

שלישית, רחל בולטת כמרטיר בזכות עצמה. וכך הסביר רש"י את בכייתה על בניה:

80 נויבאואר ושטרן (לעיל, הערה 7), עמ' 9–10; הברמן (לעיל, הערה 18), עמ' לד. בסיפור 'מעשה הגזירות הישנות' על אותו מעשה (נויבאואר ושטרן, עמ' 54–55 = הברמן, שם, עמ' קא–קב) אין מוזכר כלל בעלה של מרת רחל. אני מודה לתלמידי, מר י' פרנקל, שכתב עבודה סמינריונית בהדרכתו על 'מעשה רחל' (אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ג), על הצעותיו הרבות והמאירות בניתוח סיפור זה.

81 ראה, למשל: מדרש שמואל, ו, מהדורת ש' בובר, קראקא תרנ"ג, דף לג ע"א.

82 בראשית רבה, עא ב, תיאודור-אלבק, עמ' 823–824, ושם הערות ומקבילות.

מדרש אגדה אמר שהלכו אבות ואמהות לפייס את הקב"ה על שהעמיד מנשה דמות בהיכל ולא נתפייס. נכנסה רחל, אמרה לפניו: רבוננו של עולם, רחמי מי מרובים, רחמיך או רחמי בשר ודם? הוי אומר רחמיך מרובים. והלא אני הכנסתי צרתי בתוך ביתי שכל עבודה שעבד יעקב את אבי לא עבד אלא בשבילי? כשבאתי ליכנס לחופה הכניסו את אחותי; ולא די ששתקתי אלא שמסרתי לה סימני. אף אתה אם הכניסו בניך צרתך בביתך, שתוק להם. אמר לה: יפה למדת סניגוריא; יש שכר לפעולתך ולצדקתך שמסרת סימנך לאחותך (רש"י לירמיהו לא, יד).

כבעלת רחמים ואוהבת הבריות ויתרה רחל על תענוגי הגוף. מאלף הדבר, שלפי האגדה גמלה רחל חסד ללאה: אף על פי שאחותה החליפתה בחופתה היא מסרה לה את סימניה, כאילו לאה היא האשה האהובה; תגובה זו שקולה כנימה למחילה על חטאו של מנשה, שהכניס להיכל דמות של עבודה זרה, הנמשלת לצרה של הקב"ה.

מדרש זה, שהיה ידוע לרש"י בדור הגזירות, דומה לאגדה בפתיחה לאיכה רבה,⁸³ שבה נוספו עוד כמה פרטים מאלפים. מסופר בה, שירמיהו הזעיק את האבות ואת משה כדי ללמד סניגוריה על ישראל בזמן חורבן הבית הראשון; אף אחד מהם לא הצליח לפייס את האל, ואז 'קפצה רחל אמנו' – היחידה מבין כל האמהות שהשתתפה באותו מעמד – לפני האל, ובסופו של דבר 'נתגלגלו רחמיו של הקדוש ברוך הוא ואמר בשבילך רחל אני מחזיר את ישראל למקומן'. כדי לשכנע את האל, מצהירה רחל: 'ומה אני שאני בשר ודם עפר ואפר לא קנאתי לצרה שלי ולא הוצאתיה לבושה ולחרפה, ואתה מלך חי וקיים רחמן מפני מה קנאת לע"ז שאין בה ממש והגלית בני, ונהרגו בחרב, ועשו אויבים בם כרצונם?!'. הטענה היא, שהקב"ה הגזים בהענשת בני עמו, הואיל וחטאם, 'עבודה זרה שאין בה ממש', הוא חטא חסר חשיבות. ובתארה את ליל נישואיה מספרת רחל: 'ומסרתי לאחותי כל הסימנין שמסרתי לבעלי, כדי שיהא סבור שהיא רחל, ולא עוד אלא שנכנסתי תחת המטה שהיה שוכב עם אחותי והיה מדבר עמה והיא שותקת, ואני משיבתו על כל דבר ודבר, כדי שלא יכיר לקול אחותי'. בתמונה מתמיהה זו הקול קול רחל והגוף גוף לאה.

ברמיזה הפוכה אך ברורה לסיפור יעקב ועשו, שופך המדרש אור נוסף על מעשה מרת רחל ממגנצא. על פי הפרשנות הידועה על יעקב ועשו, מדובר גם בסיפורנו ביריבות היסודית בין היהדות לנצרות. במסגרת מאבק זה, קשה להגדיר במדויק את זהותה של מרת רחל שבסיפורנו. מצד אחד, בדמיונה לרחל שבאגדה היא מקבילה לעשו, האח שהפסיד את חלקו לאחיו; ולפיכך גם עליה נאמר (שורות 6–7): 'ותצעק צעקה גדולה ומרה'.⁸⁴ מצד אחר, כ'אם הבנים' (שורה 6), הסובלת ממלכות אדום הנוצרית, נמשלת מרת רחל גם ליעקב ולצאצאיו, על פי המדרש בבראשית רבה: 'פן יבוא והכני אם על בנים (בראשית לב, יא), ואתה אמרת

83 סעיף כד, בובר, עמ' 28.

84 השווה: בראשית כז, לד. על הדמות של עשו בפולמוס היהודי-הנוצרי, ראה: G.D. Cohen, 'Esau as Symbol in Early Medieval Thought', *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*, Philadelphia 1991, pp. 243–269.

לא תקח האם על הבנים; ד"א פן יבוא והכני אם על בנים, ואתה אמרת אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד.⁸⁵ מרת רחל בדמותה של 'אם הבנים', שאותה ואת בניה שחטו ביום אחד, צועקת צעקה המזכירה את זעקתו הגדולה והמרה של מרדכי בשושן הבירה; ולפי האגדה, רק אז נפרע לעשו מִישראל על הזעקה שזעק נגדו.⁸⁶ סיפורנו מעלה אפוא את השאלה: באיזה משני המחנות מתייצבת רחל, במחנה ישראל או במחנה עשו? ואולי נרמזת גם אפשרות שלישית. מסופר במדרש, שלקחת האם על הבנים היא היא מעשה הרשע שגרם לאלישע בן אבויה להתפקר.⁸⁷ הייתכן שדמותה של רחל מרמזת גם לאותם שבגדו במחנה האחד ועברו למחנה האחר? היכול האל לנחם את רחל על בניה 'שסבלו... ולא עברו את בריתי'? את זהותה האמיתית של מרת רחל ניתן לברר דרך רובד רביעי ב'מטען התרבותי' המעצב את סיפורנו. מעשה רחל מקביל במידה רבה לסיפור הידוע על האשה ושבעת בניה, שקידשו את השם בשעת השמד, והמספֵר מסיים את דיווחו בהשוואה לאותה 'צדקת' (שורה 24). סיפורה התגלגל מתקופת החשמונאים ועד ימי הביניים, ובעקבות כמה הופעות בספרות חז"ל הגיע גם לספר יוסיפון, שהיה מוכר באשכנז בעת מסעי הצלב.⁸⁸ כשם שניתן להתרשם מן הדמיון בין שני הסיפורים, ראוי להצביע גם על מספר הבדלים בעלי משמעות ביניהם:

(א) למרות הנטייה לקרוא לאם שבעת הבנים חנה, אין שם זה מופיע בספרי מקבים או באגדות חז"ל. בכמה מדרשים היא נקראת מרים,⁸⁹ אך בנוסחאות של ספר יוסיפון שנודעו באשכנז אין לה שם,⁹⁰ ודבר זה הקל על הכנסתה של רחל הבחורה לתפקידה של מרים.

(ב) לעומת שבעת הבנים הידועים, למרת רחל יש ארבעה ילדים, שני בנים ושני בנות, והם אף נקראים בשמותם (שורות 8, 13): אהרון ויצחק, בילא ומדרונא. בניגוד למסורות הקדומות על האם ובניה, סיפורנו מזכיר את בעלה של הגיבורה, אחד בשם ר' יהודה (שורה 3), המופיע לאחר המעשה ומקריב את עצמו בעקבות בני ביתו (שורות 24–27).

(ג) בניגוד לשבעת הבנים, ובשונה מיצחק ומאהרן המקראיים, שהצטיינו במסירות נפשם, אהרן ויצחק בני רחל ממגנצא מנסים לברוח מאמם כדי להינצל.

(ד) אין בסיפורנו התנגדות או מפגש בין הילדים מקדשי השם ובין האויב התוקף את שומרי התורה. גורלם של ההרוגים אינו מוצג כעונש או כאונס, אלא כפרי החלטה יוזמה של רחל, המכתיבה את המתרחש במעשה.

85 בראשית רבה, עו ו, תיאודור־אלבק, עמ' 904.

86 אסתר ד, א; בראשית רבה, סד ד, תיאודור־אלבק, עמ' 757–758.

87 ירושלמי, חגיגה פ"ב ה"א, עז ע"ב; רות רבה, ו ד, לרנר, ב, עמ' 168.

88 הגירסאות העיקריות הן: מקבים ב, פרק ז; בבלי, גיטין נז ע"ב; איכה רבה, א, בוכר, דף מב ע"ב–מג ע"א; אליהו רבה, כת, איש־שלום, עמ' 151–153; ספר יוסיפון, פרק טו, מהדורת ד' פלוסר, א–ב, ירושלים תשל"ט–תש"ם; א, עמ' 70–75; ב, עמ' 276. את תולדות המסורת חקרו י' גוטמן, 'האם ושבעת בניה באגדה ובספרי חשמונאים ב' וד', ספר יוחנן לוי, בעריכת מ' שןבה וי' גוטמן, ירושלים תש"ט, עמ' 25–37; וכן: ג"ד כהן, 'מעשה חנה ושבעת בניה בספרות העברית', ספר היובל לכבוד מרדכי מנחם קפלן, ניו־יורק תשי"ג, חלק עברי, עמ' קט–קכב.

89 איכה רבה, שם; אליהו רבה, שם; פסיקתא רבתי, מג, איש־שלום, דף קפ ע"ב.

90 יוסיפון, שם, א, עמ' 70, והערתו של פלוסר.

(ה) מרת רחל הנזכרת בסיפורנו מתעסקת בדמם ובגופותיהם של ילדיה ההרוגים. כשנשחט הנער יצחק: 'האם היית[ה] פורסת בתי ידיים שלה לקבל דמים וקיבלה בכנפיה הדם' (שורות 11–10); ולאחר שנזבחו כולם: 'ותשימם בשתי בתי ידיה ב' מכאן וב' מכאן אצל מעיה והיו מפרפים אצלה עד אשר תפשו האויבים את החדר וימצאוה יושבת ומקוננת עליהם' (שורות 19–21).

(ו) לעומת רחל שבסיפורנו, המקוננת על בניה, אם שבעת הבנים מקבלת את אישורם והסכמתם של בניה להחלטה למות על קידוש השם, ולכן 'יצתה בת קול ואמרה לה עליך הכתוב אומר אם הבנים שמחה'.⁹¹ בסיפורנו, לעומת זאת, מודגש לגבי רחל: 'ועליה נאמר אם על בנים רוטשה והיא על ארבעה בניה, כאשר מתה הצדקת על שבעה בניה ועליהם נאמר אם הבנים שמחה' (שורות 23–24). חסרה בו קריאת האם לבניה: 'אשמחה עמכם כביום חתונתכם'.⁹² ודוק: נבואתו של הושע (י, יד): 'אם על בנים רטשה', באה בתגובה לנטישתם של בני ישראל את האל ואת עבודתו הנכונה.

ובכן, מי היא גיבורת סיפורנו? ניתן להניח במישור ההיסטורי, שאכן מדובר באשה שהרגה את בניה בזמן שהאויב הנוצרי תקף את יהודי עירה, בג' בסיוון תתנ"ו. אך מניתוח תפקידיה בסיפור שלפנינו, סיפור שהתגבש במשך שני הדורות שלאחר הגזירות, עולה זהות מורכבת הרבה יותר. כנושאת את שמה של רחל המקראית, רחל ממגנצא מייצגת את אותה רחל שבפנייה אליה קורא ירמיהו (לא, כ) לשיבת ציון: 'שובי בתולת ישראל שבי אל עריך אלה'. בתולה זו מוזכרת בשלושה פסוקים באותו פרק (ג, יב, כ). הנבואה כוללת את קריאת ה'נצרים' (פסוק ה) לעלות ארצה, ומגיעה לשיאה בהודעה המפליאה (החל בפסוק ל): 'הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה'. גם בתרגום,⁹³ ואף בספר הבשורה למתי (ב, ח), נמשלת רחל לכנסת ישראל; זו האם המבכה על בניה שסבלו, וזו הראויה לנחמה. מבין העקרות הנזכרות ביום הדין, שכל אחת מהן נהפכה לעיקר בתולדות משפחתה, דווקא רחל מקבילה ליצחק הנעקד. היא מסרה את נפשה וויתרה על חופתה ועל חיי אישות עם בעלה ואף על מקום קבורתה,⁹⁴ והיא נראית כדוגמה למופת: רק היא מסוגלת להשיג את מחילת האל על הכנסת פסל לבית המקדש, ולהצביע על חטא של עבודה זרה כדבר של מה בכך. הסיוע של רחל ללאה קושר אותה ליעקב ולעשו; אך בו בזמן היא דומה לשני האחים, זה שהפסיד לאחיו הצעיר וזה שסבל מאחיו הבכור. רחל דומה לאמם של שבעת הבנים, הנקראת מרים במדרשי חז"ל; אבל בסיפורנו היא אם לארבעה, האוספת את דם בניה הנשחטים ומניחה את גופותיהם על ברכיה.

מרת רחל ממגנצא מסמלת אפוא גם את הדמות האימהית המובהקת בנצרות: מרים הבתולה, אמו של ישו הנוצרי, המוחלפת בהגות ובאמנות עם הכנסייה המואנשת, המכונה מן המאה הב' לסה"נ והלאה: *Mater Ecclesia*. כבתולת ישראל וכאמו של הצלוב, תפסה מרים מקום

91 אליהו רבה, שם, עמ' 153; ראה גם: פסיקתא רבתי, שם.

92 יוסיפון, שם, עמ' 74, והערותו של פלוסר.

93 תרגום יונתן לירמיהו לא, ד, יג, כא, מהדורת א' שפרבר, ליידין 1962, עמ' 205–207: 'כנשתא דישראל'.

94 הרב יחיאל פופקאו העיר לי, שרחל מופיעה במדרשים אלה כמקבילה לאנטיגוני במיתוס היווני.

מרכזי באידיאולוגיה הצלבנית, שקידמה את נקמת הדם של בנה. הפולחן המיוחד למרים הבתולה בחוגים הנוצריים שפעלו במערב אירופה היה בעיצומו מתחילת המאה הי"ב, ואז גם הושם דגש על אופיה של מרים כ-"*Mater dolorosa*", האם המבכה על בנה בעת הריגתו.⁹⁵ מבין האתרים הקדושים לנוצרים בארץ ישראל, חשו הצלבנים זיקה מיוחדת לכנסיית המולד, הנמצאת בבית לחם – שם עומד גם הקבר של רחל אמנו.⁹⁶ בפסול ובציור היה נהוג להציג את מרים עם ישו על ברכיה, 'המדונה היושבת',⁹⁷ ובתקדים בלגי למוטיב ה-"*pietà*" מאמצע המאה הי"א, האם מחזיקה את בנה שנהרג ב'רצח התמימים' ומקוננת עליו, על פי הפסוקים על רחל בירמיהו ובמתי.⁹⁸ יתר על כן, טבעי היה לדמות את מרים לכנסייה (*Ecclesia*) האמהית,⁹⁹ המקבילה הנוצרית לכנסת ישראל המואנשת (*Synagoga*). לפי הפרשנות הפטריסטית המקובלת, הכנסייה החליפה את כנסת ישראל כבת זוגו של האל; לה, ולא לאחותה היהודית המבוגרת, ניתנו סימני הבחירה האלוהית. אחד מן הסימנים האלה היה הגביע, שבו אספה הכנסייה את הדם שזרם מישו הצלוב. באמנות הנוצרית של ימי הביניים נראה ישו הצלוב והכנסייה המטפלת בו מתחת לזרועו הימנית, ולעומתה הסינגוגה המוזנחת מתחת לזרועו השמאלית. לכנסייה נמשלו כל אותן העקרונות שבמקרא (שרה, רחל וחנה), שסבלו בתחילה מצרותיהן, הנמשלות לסינגוגה (הגר, לאה ופנינה), אבל לבסוף נפקדו ונבחרו על ידי האל. לכנסייה נמשלו גם כל האחים הצעירים, שהחליפו את אחיהם הבכורים, המסמלים

95 על מקומה של מרים בדת הנוצרית בתקופת הרפורמה הנזירית ומסעי הצלב, ראה: S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Freiburg im Bressgau 1909, chs. 6–11; M. Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary*, New York 1976, esp. ch. 14: '*Mater Dolorosa*'

96 על מקום הקבר וחשיבותו לנוצרים לאורך ימי הביניים, ראה: ד' וילנאי, אגדות ארץ ישראל: ירושלים, יהודה, ים-המלח ושומרון, ירושלים תשל"ז,⁸ עמ' 174. את הקשר בין קבר רחל למקום לידתו של ישו כבר הזכירה פאולה ידידת הירוגימוס: Hieronymus, *Epistopolae* 108.10, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, LV, p. 316. אני מודה לד"ר אורה לימור, שהפנתה אותי למקור זה.

97 P.S. Gold, *The Lady and the Virgin: Image, Attitude, and Experience in Twelfth-Century France*, Chicago 1985, ch. 2; C. Klack-Eitzen, *Die thronenden Madonnen des 13. Jahrhunderts in Westfalen (Denkmalpflege und Forschung im Westfalen)*, 6), Bonn 1985. עם הזמן השתלבו מוטיבים אלה ב-"*pietà*", מרים היושבת ומחזיקה בגופת בנה ההרוג; אך הדוגמאות הראשונות של ה-"*pietà*" הן מסוף המאה הי"ג. ראה: W. Pinder, *Die Pietà (Bibliothek der Kunstgeschichte)*, 29), Leipzig 1922

98 ראה תמונה 1, וכן: K.J. Schmitz, et al. (eds.), *Gotische Vesperbilder: Diözesanmuseum Paderborn – Sauerland-Museum Arnsberg*, Paderborn 1980, pp. 10–11, Abb. 3.

99 J.C. Plümpe, *Mater Ecclesia: An Inquiry into the Concept of Church as Mother in Early Christianity (Catholic University of America Studies in Christian Antiquity)*, 6), Washington 1943; J.A. Jungmann, *Pastoral Liturgy*, New York 1962, pp. 51–52, 59; C.W. Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982, pp. 127 ff.



רחל מבכה על בניה במעשה ירצח החמוצים ('The Slaughter of the Innocents'), על פי מתי ב, טז-יז, המצטט את ירמיהו לא, יד: 'קול ברמה נשמע...'; המאה הרי"א, איזור הרניס התחתון, ברשות מוזיאון ויקטוריה ואלברט, לונדון. שנהב, 1871-379. מוטיב זה, שהיה נפוץ באמנות הדתית של ימי הביניים הקדומים ושימש גם כתקדים ל-pietà, מדגים את הויקה בין רחל ובין מרים הבתולה המשתקפת בסיפורנו.

את העם היהודי, בקבלתם את נחלת הברית החדשה מאביהם שבשמיים: יצחק את ישמעאל, יעקב את עשו, רחל את לאה, וכיוצא באלה.¹⁰⁰ מעניין שהכנסייה כונתה אם (*Mater Ecclesia*) החל במאה ה-ב' במסגרת סיפורי המרטירים הנוצריים, שסבלו מן הרומאים (דהיינו, מלכות עשו).¹⁰¹ הוגים נוצרים זיהו את אמם של שבעת הבנים הנזכרת בספרי מקבים ככנסייה, וראו בה דוגמה מופתית למרטיר. בפירושו לספר מקבים ב' (שנכלל ב-*Glossa ordinaria* במאה הי"ב) העיר הכומר רבנוס מאורוס, כשלוש מאות שנה לפני כן: 'מה מסמלת בכך זאת האם של שבעת הבנים – את פוריותה של האם הכנסייה, אשר באמצעות חסדו של רוח הקודש בשבעת גוונים (רמיזה לשבעת הסקרמנטים) מולידה בנים מאומצים לאב האלוהים'.¹⁰²

מעבר לאסוציאציות שנדונו לעיל, הדמיון בין מרת רחל ובין מרים הבתולה וה-*Mater Ecclesia* עולה מפרטים רבים בסיפורנו. המספר מציג את הגיבורה (שורה 2) כרחל 'הבחורה', כינוי שאינו מתאים לגמרי לאותה 'אשה חסידה', המכונה 'מרת' (שם) או 'אם הבנים' (שורה 6). בלשון המקרא מקביל 'בחור' לבתולה;¹⁰³ ולאור העובדה שרחל היתה נשואה והיו לה ילדים, אולי ב'בחורה' מתכוון המספר לתואר הרצוי ביותר בעיניו. בעלה של רחל נקרא ר' יהודה, והדבר מזכיר שיוסף בעלה של מרים הבתולה היה מבית דוד ומשבט יהודה.¹⁰⁴ בדומה לאותו יוסף, אין ר' יהודה פעיל בסיפור, והציון (שורות 13–14) שבנות רחל הן 'בנות ר' יהודה בעלה', מעלה את האפשרות שהבנים אינם בניו. ארבעת ילדיה של רחל, בניגוד לשבעת הבנים במסורת הידועה, מקבילים לארבע הקושיות, לארבעת הבנים, לארבע הכוסות ולארבע לשונות הגאולה הנזכרים בליל הסדר, וכך רומזים לקרבן הפסח, הנמשל בנצרות לישו הצלוב.¹⁰⁵ לפי מסורת יהודית עתיקה, שחזרה גם לתוך הנצרות, בליל הסדר אירעה אף עקידת יצחק, הנחשבת בנצרות לאחד התקדימים להקרבתו העצמית של ישו;¹⁰⁶ וכמו

100 ראה תמונה 2, וכן: W.S. Seifert, *Synagogue and Church in the Middle Ages: Two Symbols in Art and Literature*, translated by L. Chadeayne & P. Gottwald, New York 1970; M. Schlauch, 'The Allegory of the Church and the Synagogue', *Speculum*, XIV (1939), pp. 448–464

101 פלומפ (לעיל, הערה 99), פרק ג.

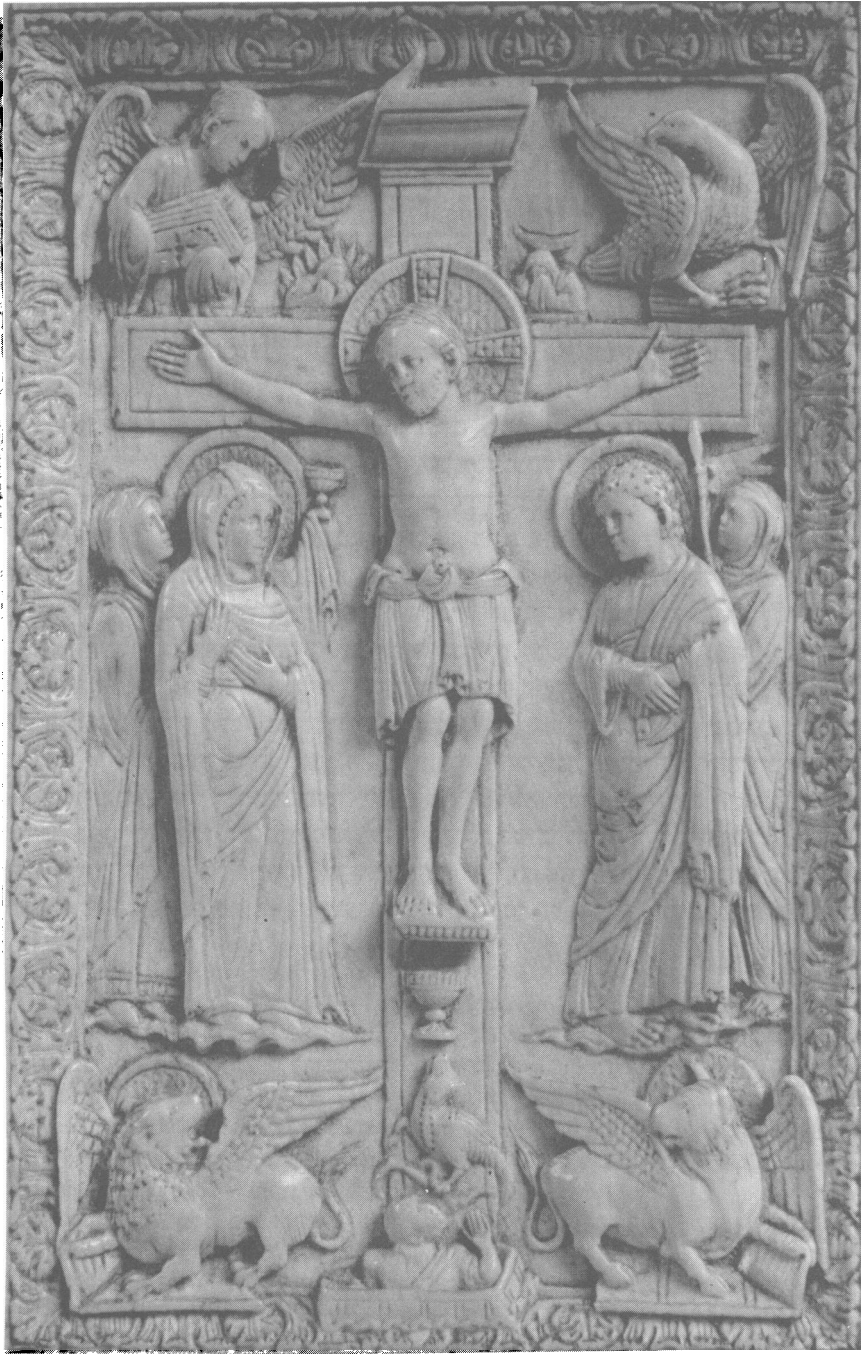
102 Rabanus Maurus, *In II Machabaeorum*, c. 7, *Patrologiae cursus completus, Series Latina* (ed. J.P. Migne), CIX, p. 1236; *Biblia sacra cum glossis, interlineari, et ordinaria, Nicolai Lyrani postilla, ac moralitatibus, Burgensis additionibus, et Thoringi replicis*, I–VI, Venice 1588; IV, p. 469r: 'Quid per hanc matrem septem filiorum, nisi matris Ecclesiae fecunditas, quae per septiformis Spiritus gratiam adoptivos Deo Patri filios generat, designatur?'; F.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*, Paris 1949, pp. 381–384

103 השווה: דברים לב, כה; ישעיהו סב, ה; איכה א, יח, ועוד.

104 פרנקל (לעיל, הערה 80), עמ' 13–14, מציג שבציון שמו של ר' אשר (שורה 3), אבי אביה של מרת רחל, רומז סיפורנו אף לבניו של אשר המקראי, ישוה וישוי (בראשית מו, ז), ודרך שמותם לישו.

105 על חשיבותו והשלכותיו של המספר ארבע בטקסי חג הפסח, ראה: מ"מ כשר, חומש תורה שלמה, ט, ניויורק תש"ה, עמ' 107–116; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, ch. 8, וראה גם לעיל, סעיף ב.

106 R. le Déaut, *La nuit pascale: Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du*



צליבת ישו; אמצע המאה הי"א, איזור קלן, ברשות המוזיאון הממלכתי של הסן (Hessisches Landesmuseum), דרמשטדט, שנהב, KG54:210b.

סינגוגה ויוחנן עומדים מתחת לזרועו השמאלית של ישו; מרים הבתולה ואקלזיה, המרימה גביע/מזרק דם לפצעי הצלב - במקביל למרת רחל בסיפורנו - עומדות מתחת לזרועו הימנית.

השה התמים של קרבן הפסח, מקריבה רחל את ילדיה לפני האל 'להיות תמימים עמו' (שורות 15-16).¹⁰⁷ במקביל ל-*Mater dolorosa*, המופיעה בחשיבה המריאנית המערבית רק במאה הי"ב, צועקת (שורה 6) רחל ומקוננת (שורה 21) על בניה ההרוגים; ובדיוק כמו הכנסייה, האוספת את דמו של ישו, היא אוספת את דמם של בניה 'תמור מזרק דם' (שורה 11), כלומר במקום הגביע, המסמן את הכנסייה המואנשת!

ברם, כפי שראינו, באישיותה הרב-ממדית מייצגת מרת רחל קודם כל את בני ישראל הסובלים מבני עשו; ובדומה להרוגי זנטש וליצחק הפרנס, אף כאן מוצגים הגיבורים היהודיים, מקדשי השם בגזירות תתנ"ו, בדרך מורכבת: כמשקפים את האנוסים ששרדו ואת הנהרגים בעת ובעונה אחת. שוב עולים מן הסיפור הדים של בגידה וסטייה מן הדרך הנכונה. שם בעלה של מרת רחל מזכיר לא רק את אביו של ישו הנוצרי, אלא גם את יהודה איש קריות, הבוגד הקלסי בתרבות המערב, שמסר את ישו לידי השלטונות הרומיים. רחל מצטיינת אפוא כ'אם על בנים רטשה' (שורה 23), במובן של 'עזובה כמו נוטשה' על ידי בעלה, כפי שפירש רש"י את דברי הנביא.¹⁰⁸ אם כן, שוב מתחלפים המינים ומשתנים סדרי היחסים הצפויים ביניהם: הבעל נעלם, ואילו אשתו עומדת במבחן; הבנים אהרון ויצחק מנסים להימלט ולא להישחט, ואילו לגבי אחיותיהם כתוב: 'לקחו הנערות המאכלת וחיידודה' (שורה 14). הבנות מכונות 'נוות בית' (שורה 13), ולאור הפרשנות לפסוק בתהלים (סח, יג): 'מלכי צבאות ידון ידון ונות בית תחלק שלל', הן משולות לכנסת ישראל ולתורת משה¹⁰⁹ – שבוודאי לא נועדו להשמדה ולהפרה בעת צרה; ואכן, התורה הדגישה שקרבן הפסח הוא 'שה תמים זכר',¹¹⁰ לא נקבה. בנותיה של רחל מתאמצות לקיים את המצווה 'תמים תהיה עם ה' אלהיך' (שורה 16; דברים יח, יג), אבל לא ברור שהקרבנות שקולה כקרבן רצוי; הוראת האל לאברהם 'היה תמים' צמודה למצוות ברית מילה (בראשית יז, א ואילך). שאינה ניתנת לקיום באשה, והפסוק 'תמים תהיה', המצוטט בסיפור, מופיע בעקבות האיסור על הקרבת ילדים כקרבנות (דברים

Tarhum d'Exode XII 42 (Analecta biblica, 22), Rome 1963, ch. 3; P.R. Davies, 'Passover and the Dating of the Aqedah', *Journal of Jewish Studies*, XXX (1979), pp. 59–67; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies (Studia Post-biblica, 4)*, Leiden 1961, pp. 193–227; R.J. Daly, 'The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac', *Catholic Biblical Quarterly*, XXXIX (1977), pp. 45–75; P.R. Davies & B.D. Chilton, 'The Aqedah: A Revised Tradition-History', *ibid.*, XL (1978), pp. 514–546

107 השווה: שמות יב, ה. ככל הנראה, כך הבין את סמלי הסיפור הכותב או המעתיק של הכרוניקה, הואיל וציטט את דברי רחל ברמיזה ישירה לקרבן הפסח (שורות 3–4): 'ארבעה ילדים יש לי גם עליהם אל תכסו פן יבואו הערלים'; צ"ל: 'אל תחוסו', וכן תיקנו נויבאוור ושטרן. אך ראה: שמות יב, ד: 'תכסו על השה'.

108 הושע י, יד, ורש"י שם. השווה גם: בבלי, בבא מציעא לט ע"א, ודברי הרד"ק על הושע, שם: 'ורז"ל פירשוהו ענין עזיבה... אמרו שהיו עוזבים נשים ובניהם והולכים להם מפני החרב והרעב, ואמר רטשה, רטושים מדעתם נטושים בעל כרחם'.

109 בתרגום, שם; דברים רבה, ז ט.

110 ראה לעיל, הערה 107.

ית, ט-יג). אי קיום המצווה כראוי מעלה אפשרות, שמדובר ביהודים שלא היו תמימים עם אלוהיהם. הרושם של סטייה ושל חוסר אחריות בקרב היהודים שוב מתחזק מקריאתה של רחל לבנה אהרון, אחרון הנשארים בחיים: 'גם עליך לא אחוס ולא ארחם' (שורה 18). דבריה רומזים לנבואת ירמיהו (יג, יד) לבני עמו: 'ונפצתים איש אל אחיו והאבות והבנים יחדו נאם ה' לא אחמול ולא אחוס ולא ארחם מהשחיתם'. ופירש הרד"ק: 'כן יהיה מריבה ביניהם על צרותיהם אפילו האבות עם הבנים ינופצו איש באחיו, והנה ישחתו על ידי האויבים ועל ידי עצמם'.

ה

ברור שאין הכרח לקבל בכל מקרה ומקרה את הזיקות בין הלשונות וסמלי הכרוניקות ובין ה'אינטר-טקסטים' היהודיים והנוצריים שהצענו. ברם, גם אם קישורים אלה אינם הכרחיים, כולם אפשריים. ואם כמעט בכל משפט בסיפורים שנדונו מתבררת אפשרות לקריאה פרשנית של כל ציטוט מקראי וכל רמיזה למסורות חז"ל בכיוון מסוים, קשה להתעלם מהשלכותיה של אפשרות זו. לכן אין מנוס מן השאלה: כיצד עלינו להבין את ההזדקקות לרעיונות של הנצרות ולסמליה בתיאור מעשי קידוש השם בתתנ"ו – לתיאולוגיה הנוצרית במעשה זנטש, למשמר הפנטקושטא במעשה יצחק הפרנס, ולמרים הבתולה ול-*Mater Ecclesia* במעשה מרת רחל הבחורה? זאת ועוד, דומה שנכון להתרשם לא פחות מן המשותף בין התרבות היהודית והתרבות הנוצרית בימי הביניים, מאשר מפניות של חברי התרבויות הללו אל ערכים זרים שמחוץ לתרבותם. כלומר, תרבויות אלה היו מורכבות יותר מאשר מקובל לשער, והערוצים בין השתיים היו פתוחים תמיד בשני הכיוונים, אפילו בעתות משבר והתנגשות ביניהן. לדעתי, מסקנה זו נכונה ביחס לרוב תקופת ימי הביניים, והיא מוצאת דוגמה מצוינת בסיפורי תתנ"ו, הנובעים מחווייתם הדתית המורכבת של יהודי אשכנז לאחר הפרעות של 1096. רק מתוך קוצר ראייה יוערכו הסמלים הנזכרים בסיפורים כסימן לכניעה או לבגידה של יהודים אלה; אדרבה, ראוי להזכיר את מסקנתו של זאב גריס, במחקרו על ספרות יהודית אחרת: 'נוכחנו כי השפעה אין פירושה העתקה ותרגום של ספרות לא-יהודית מתוך התבטלות, אלא שעם ההשפעה הרבה של הספרות האחרת קמו חכמי ישראל ומצאו בסוג ספרותי צנוע זה מכשיר רב-ערך להעשרת ההלכה היהודית'.¹¹¹

העמדתם של יהודי אשכנז על מפה חברתית-תרבותית רחבה ומסובכת זו מאפשרת להבין גם את ההתלבטויות והניגודים שאפיינו את זכרונותיהם על גזירות תתנ"ו, וכן את היחס הדו-ערכי לגיבורי הגזירות בסיפורים שהבאנו. כיצד ניתן להבין את היחס הדו-ערכי לגיבורי הגזירות בכל הסיפורים הללו: הערצת נכונותם ליהרג על קידוש השם מחד גיסא, והדגשת אי-השלמות במסירותם הדתית מאידך גיסא, כאילו מדובר בהרוגים ובאנוסים בעת ובעונה

111 ז' גריס, ספרות ההנהגות. תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם-טוב, ירושלים תש"ן,

אחת? אם נשתמש במונחים של קרל מוריסון,¹¹² הרי שבמעבר מן המעשה ההיסטורי לקתרסיס המבוקש – על פי הפרשנות שהצענו – הסיפורים שלפנינו מצביעים על 'פער הרמנויטי' רב-גוני בין מאורעות תתנ"י ובין זכרן של הפרעות במחצית הראשונה של המאה ה'י"ב. מצד אחד, סיפורים על גבורת היהודים, המסופרים בואנר ספרותי-היסטוריוגרפי הנפוץ בתרבות הנוצרית (אך דווקא בהטעמת אותם נושאים שמהם נהגו כותבי ההיסטוריוגרפיה הנוצרית להתעלם), הציגו את התשובה היהודית לאידיאל הצלבני; אידיאל זה התגבש בכרוניקות הנוצריות על מסע הצלב הראשון, שנכתבו, כמובן, רק שנים אחריו. עיקר המסר של הכרוניקות הוא: לא הנוצרים – הנצלב או הבאים לנקום את דמו – קידשו את השם – אלא דווקא היהודים. מצד אחר, אנשי הקהילה האשכנזית, שסיפרו על גזירות תתנ"י, ראו בסיפוריהם לא רק את הגיבורים לשעבר, אלא גם את עצמם. היהודים שחיו בערי הריינוס במחצית המאה שחלפה בין מסע הצלב הראשון לבין מסע הצלב השני, אלה ששמעו, שמרו ומסרו את הסיפורים, לא היו אלה שהקריבו את עצמם על קידוש השם. כתוצאה מבריחה, מתחבולה או מטבילה לנצרות, הצליחו הם או הוריהם להישאר בחיים. לנוכח ההשקפה הצלבנית והתגובה היהודית כלפיה, הישארותם בחיים חייבה אותם בהכרח לזכור, לשאוף, לנקום ולחוש אשמה עמוקה. הזכרתם החוזרת בכרוניקות של אותם יהודים אלמונים: 'אשר לא פורש פעולם וחסידותם' (אך 'על אחת כמה וכמה שעשו עדיין יותר'¹¹³ מאלה המצוינים בשמותם), והדגשת הכוונות הטובות של האנוסים,¹¹⁴ מחייבים לנמק ולהצדיק התנהגות שלא היתה לדוגמה.

זאת ועוד, הסיפורים על ר' משה הכהן ושותפיו בזנטש, על מר יצחק הפרנס וחברו אורי ועל מרת רחל מתעדים את המרחק בין גזירות תתנ"י לבין 'גזירות תתנ"י'; בין קידוש השם של הרוגי תתנ"י הלכה למעשה, ובין הרעיון הנאצל של קידוש השם המפעים את הקורא בסיפורים שסופרו לזכרם; או בין המאורע לבין התעודה.

הסיפור על הרוגי זנטש מתמקד בראש ובראשונה במצבם של היהודים הנותרים באשכנז, החיים בצל תרבות נוצרית עוינת, בעלת ביטוי מיוחד לדורם; קיומם כיהודים תלוי בהיסטוריה התרבותית של תחילת המאה ה'י"ב, לא פחות מאשר בתוצאות המיידיות של פרעות תתנ"י. על יצחק הפרנס מסופר, שאשתו ואמו עלו עליו בגבורתן; שלא השתכנע מתירוציו הפושרים והמאואחרים לטבילתו; שנענה לבקשת ילדיו חסרי ההבנה להקריב אותם לקרבן; שבזוז את כספו בתיקון בית אביו, אותו בית שהצית רק שעות ספורות לאחר מכן, ללא רשות אמו שהיתה בתוכו; שבפראות טרגית וללא תועלת התרוצץ הלוך ושוב מן הבית לבית הכנסת, ובתוך בית הכנסת מפינה לפינה. מעשה זה מדגים את הספקות וההיסוסים, את ההרהורים והסכסוכים ואולי אף את השגיאות, ובוודאי גם את הקלון של הנותרים.

112 ראה לעיל, הערה 50.

113 נויבאואר ושטרן (לעיל, הערה 7), עמ' 14; הברמן (לעיל, הערה 18), עמ' 18. השווה גם: נויבאואר ושטרן, שם, עמ' 17, 51, 57; הברמן, שם, עמ' מג, צז, קד.

114 נויבאואר ושטרן, שם, עמ' 29 (=הברמן, שם, עמ' נז): 'ועתה נאה לנו לספר בשבח הנאנסים...'. בעניין האנוסים ראה גם: נויבאואר ושטרן, שם, עמ' 17, 21, 28; הברמן, שם, עמ' מג, מז, נו; והשווה גם: כ"ץ (לעיל, הערה 36), פרק ו.

סיפורה של רחל הבחורה, בדימויה לעשו וליעקב כאחד, מבליט בבהירות מדהימה את השבר של יהודי אשכנז במלוא עומקו. בתיאור הגיבורה היהודית כאם המובהקת של הנצרות, כמרים הבתולה, שלכבוד בנה נערכו מסעי הצלב, בא הסיפור לטעון בביטחון נועז: 'שלנו גדולה משלכם', אפילו לפי קני המידה שלכם; בהקרבת בניה במו ידיה עלתה רחל על אמם של שבעת הבנים וגם על אמו של ישו. בתור *Mater Ecclesia*, הכנסייה האמהית שתחת כנפיה חסו האנוסים, מיוצגת ברחל 'אם הבנים רְטֶשָה'; קרבנותיה אינם תמימים וההצטרפות אליה חסרת ערך. רחל מסמנת אף את תקוות האנוסים שחזרו בתשובה: שחסידותה תזכה את בניה לראות בבוא הגאולה; שהכנסת פסל הכנסייה להיכל של הסינגוגה תיחשב ארעית או, כדברי רחל המצוטטים באגדה, כ'עבודה זרה שאין בה ממש'.

דווקא במורכבותם ובסתירותיהם, המשקפים את המציאות של המספר וקהלו, מובילים סיפורי הקדושים את הנותרים בחיים לשחרור קתרטי, ומעניקים להם את היכולת להתמודד לא עם אבירי מסע הצלב, אלא עם תורתם. את מעשי המרטירים חייבים להעריך גם מבחינה אנתרופולוגית,¹¹⁵ כלומר כדרמטיזציה של סכסוך פנימי המתחולל בנפשו של המרטיר – או, במקרה שלנו, בחיי המספר. בעניין זה מאלפת ביותר גישתה של החוקרת גבריאל שפיגל, המדגישה את 'ההיגיון החברתי' של הטקסט, שעלינו לקחת בחשבון בניתוח החיבור ההיסטוריוגרפי הנוצרי של ימי הביניים. בניסיון לשמור על הבסיס הטקסטואלי של חקר העבר, לעומת השלכותיה של הביקורת הפוסט-סטרוקטורליסטית על ההיסטוריה התרבותית, מעריכה שפיגל לאו דווקא את המידע שלכאורה מתכוון הטקסט להעביר, אלא את 'מקומו [של הטקסט] ברשת היחסים החברתיים והבין-טקסטואליים'. היא:

מניחה ששימושים מסוימים של לשון (textuality) כוללים סטרוקטורות חברתיות בנוסף על אלה הלשוניות. אופיו האסתטי של כל חיבור קשור בקשר הדוק לאופי החברתי של הסביבה

115 כפי שהציע: C.W.H. Lampe, 'Martyrdom and Inspiration', *Suffering and Martyrdom in the New Testament: Studies Presented to G.M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar*, eds. W.M. Horbury & B. McNeil, Cambridge 1981, p. 121: 'An "anthropology" of martyrdom means... a somewhat anthropocentric view, which treats the conflict waged by the martyr against his oppressors' efforts to make him recant as an external projection of the inward struggle in the human soul'.
 המרטיר, ראה גם: E. and A. Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis* (Brown Judaic Studies, 203), Atlanta 1990.
 ר' בונפיל וא' מרקס יישמו גישות אנתרופולוגיות בחקר יהדות אירופה בימי הביניים. ראה: בונפיל (לעיל, הערה 53), עמ' 1–30; הנ"ל, 'מיתוס, רטוריקה, היסטוריה? עיון במגילת אחימעץ', תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של ח'ה בן-ששון, בעריכת ר' בונפיל ואחרים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 99–135;
 I.G. Marcus, 'Story, History and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture', *Prooftexts*, X (1990), pp. 365–388; idem, 'Medieval Jewish Studies: Toward an Anthropological History of the Jews', *Jewish Studies: The State of the Field*, eds. S.J.D. Cohen & E. Greenstein, Detroit 1990, pp. 113–127; idem, 'Text, History, and Memory: The 1096 Hebrew Narratives', *פרנציסקן, ינואר 1994*.

שממנה הוא נובע. השיטה היעילה ביותר לחקר הדדיות זו היא מיקוד הניתוח ברגע הכתיבה, דהיינו, בדרכים שבהן הופנם העולם ההיסטורי בתוך הטקסט ונקבע ערכו.¹¹⁶

בחיבורים שלפנינו, הסיפור עצמו – בניגוד למסופר – הוא המאורע ההיסטורי העיקרי. ולסיום, מספר נקודות הבהרה. ניתוחם של שלושת הסיפורים האלה מוצע כאמור כניסיון וכצעד ראשוני בהערכת הכרוניקות על תתנ"ו לאור גישות חדשות בחקר ההיסטוריוגרפיה של ימי הביניים. קטעים רבים מהכרוניקות ראויים למחקר דומה, כפי שכל אחת משלוש הכרוניקות ראויה לניתוח כתעודה היסטורית בפני עצמה. לתוצאות דיוננו יש השלכות חשובות על נושאים המעסיקים את החוקרים זמן רב: הבסיס ההלכתי להתנהגותם של הרוגי תתנ"ו, משמעות הגזירות (דהיינו, המאורעות עצמם) בתולדות יהודי אשכנז, עריכת הכרוניקות והתפתחותן כתעודות (זמן חיבורן, היחס המדויק ביניהן, וכדומה), מטרות עורכיהן בפרסומן, מקומן בהתפתחות ההיסטוריוגרפיה היהודית, וכיוצא באלה. ברצוני לחזור לנושאים אלה בעתיד הקרוב. לעת עתה אסתפק במסקנות ספורות ומוגבלות.

כאמור, הגישה הסמלית-התרבותית לפירוש הכרוניקות שהצענו כאן אינה מוצגת כאקסקלוסיבית, והיא יכולה לתפוס את מקומה ליד גישות ביקורתיות אחרות. אינני בא להטיל ספק בהריגתם ובהתאבדותם של רבים מיהודי אשכנז בתתנ"ו, ואין ברצוני לדון כאן בעיקר הצעתו של יובל, שהאסכטולוגיה המיוחדת של יהודי אשכנז תרמה לעלילות הדם בימי הביניים. ברם, לאור העיצוב המלאכותי והאמנותי המשתקף בסיפורים שעליהם הוא נשען, התיזה של יובל אינה מבוססת כראוי – כל עוד היא תלויה בהבנת סיפורי הקדושים בתתנ"ו כמעשים שהיו, כלומר, שתורת קידוש השם המשתקפת בכרוניקות היא זו שהכתיבה ונימקה את התנהגותם של המותקפים בערי הריינוס בתתנ"ו, ושפרטי הסיפורים, על המוטיבים שבהם, משקפים מעשים שהיו. כשם שבמאמרו המרענן דורש מאתנו יובל להשתחרר מדעות קדומות, בעלות מטען אידיאולוגי כבד, כך חייבים אנו לשקול לפי מיטב יכולתנו המדעית גם את אידיאל קידוש השם המתבסס על סיפורי תתנ"ו, על אף קירבתו ללבנו.

לעומת טענותיו של יובל, ושל יצחק בער לפניו, הכרוניקות על גזירות תתנ"ו מלמדות מעט מאוד על מעשי היהודים באשכנז, שנהרגו כמרטירים בשלהי המאה הי"א. בלי להכחיש את קיומן של הגזירות, חייבים להתייחס לסיפורי הכרוניקות כסיפורים עצמאיים, ולא כרשימות של מעשים שהיו. הכרוניקות מאירות בעיקר את ההיסטוריה התרבותית של מי שנותרו בחיים בתחילת המאה הי"ב: את תודעתם העצמית ואת מאמצייהם הרב-ממדיים לחיות כמיעוט בסביבה זרה ועוינת; להתקיים מבחינה פיסית ולהתבטא מבחינה רוחנית במידות הנכונות של כניעה, חיקוי, אימוץ והתנגדות.

G. Spiegel, 'History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages', 116
Speculum, LXV (1990), pp. 59–86, esp. 76–78, 83 ff.