



יחסי נוצרים-יהודים בימי הביניים בראי עקום

Author(s): עזרא פליישר

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תשנ"ד), pp. 267-316

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70037206>

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>

יחסי נוצרים-יהודים בימי הביניים בראי עקום

מאת עזרא פליישר

הדברים דלהלן נכתבים למקרא מאמרו של ישראל י' יובל: 'הנקם והקללה, הדם והעלילה – מעלילות קדושים לעלילות דם'.^{*} מאמר ארוך ומפורט זה, הדן בהשקפת עולמם של יהודי אשכנז בימי הביניים ביחס לסביבתם הנוצרית, ועל פי זה – ביחס סביבתם הנוצרית אליהם בתקופה ההיא, מורכב בטיעוניו וחמור במסקנותיו, והוא מחייב דיון מפורט ורציני.

כותב השורות הללו אינו היסטוריון; עיקר עיסוקו בחקר הפיוט ותפילות ישראל. הוא מגיב על המאמר הזה בין השאר מפני ש"י יובל (להלן: המחבר) שואב חלק נכבד מראיותיו מן השירה הפייטנית ומעולמה של התפילה,¹ ובתחומים הללו הוא רואה עצמו מוסמך להביע דעה מקצועית. אבל אפשר שהיה מגיב ממילא, לנוכח הבעיות המתודולוגיות העולות מן המאמר הזה, הקוראות תיגר על כמה מוסכמות יסודיות בחקר תולדות ישראל, ואולי אף על שיטות המחקר ההיסטורי בכלל. בעיות אלה, לדעתו, יש להשיב עליהן תשובה מכל מקום.

א

'איזה מקום הועידו היהודים לנצרות בעולמם? כיצד התמודדה האפולוגטיקה היהודית עם מעמד הנצרות כדת שלטת ומצליחה? איזו היא הנוסחה הדתית שאפשרה ליהודי לדבוק באמונתו בבחירת ישראל, חרף מציאות פוליטית שהמחשה לו יום יום את הסתרת הפנים?' על השאלות הללו בא המחבר להשיב תשובה במאמר הזה, 'בהקשר הרחב של הזיקות והיחסים ההדדיים בין יהודים לנוצרים'.²

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

1 אחרי שנים ארוכות של הונחה, ניכרת בימינו אצל כמה מחוקרי תולדות ישראל נטייה להיעזר בשירה הפייטנית לליבונן של בעיות היסטוריות שונות. התופעה כשלעצמה מבורכת כמובן, אולם יש להתריע מפני טיפול קל דעת בחומר הזה. השירה הפייטנית היא מקצוע נלמד, שבלא הבנה בסיסית בו אי אפשר להעריך נכונה את הידיעות העולות ממנו. הדברים הנאמרים בפיוטים כתובים בלשון מיוחדת ועל פי כללי סגנון מיוחדים, שעל החוקר ללמוד אותם לעומק קודם שהוא מביע בהם דעה. למרבה הצער, אין ניכרת זהירות נאותה בהתייחסות לקורפוס הזה. המאמר הנסקר כאן פרדיגמטי למצב הזה. יובל, עמ' 33, בפתח הדברים. הנחת המחבר היא שהעמדה הנוצרית באשכנז (בכל מקום?) 'הושפעה מיחס היהודים לנוצרים'. לדעתו, 'גם בין רודף לנרדף קיימים בהכרח יחסים הדדיים'. אבל על ההכרח שבדבר הזה אפשר להתווכח. משפט הפתיחה של המאמר מבקש למקד את הדיון 'ביחסם של יהודי

ראשית דברי המחבר בהנחה אפודיקטית, המתבססת על מסקנות שהעלה בשעתו ג"ד כהן בשניים ממחקריו.³ לפי מסקנות אלו, 'הסתירה המשוועת בין בחירת ישראל השמימית לבין שעבודו עלי אדמות' הביאה את היהודים בימי הביניים לפרש באפולוגיה שלהם 'את המציאות הפוליטית הקשה כמציאות זמנית', ולדחות את פתרונה 'לעידן המשיחי'.⁴ צעדו הראשון של המחבר הוא בפיתוח המסקנה הזאת. לדעתו, מתחייב מזה 'שההתרחשויות הצפויות בעידן המשיחי הן המפתח להבנת האפולוגטיקה היהודית בהווה, ומעתה, כדי לדעת כיצד התייחסו היהודים אל הנצרות בימיהם די לבדוק כיצד 'תיארו היהודים לעצמם את הניצחון המיוחל על הנצרות', ו'איזו חזות לבשה בעיניהם התבוסה העתידית של הגויים'. בשאלות הללו הוא דן בשני הפרקים הראשונים של מאמרו.

צריך להצטער על המהלך התפוז של הפתיחה הזאת. עצם ההסתמכות הגלובלית, הבלתי מבוקרת, על מסקנות שהסיק חוקר אחר, בהקשר אחר ולעניין אחר, מעוררת תמיהה מן הבחינה המתודית. אבל קריאה חדה בדברי יובל מעוררת הסתייגות גם ממה שהסיק, לכאורה כדבר מובן מאלי, מדברי החוקר המצוטט. ההנחה שהתקווה המשיחית חזקה באופן כללי עמדות באפולוגטיקה היהודית של ימי הביניים היא מן הסתם נכונה.⁵ אבל מופלג לחשוב שחזון הגאולה, כפי שנצטייר בעיניהם של היהודים בימי הביניים, משקף במדויק, לפרטיו, את התייחסותם לסביבתם. גם ההנחה שיש לנו דרך לדעת כיצד ראו היהודים במקום נתון ובתקופה נתונה את 'ההתרחשויות הצפויות בעידן המשיחי' נראית מופרכת. חכמים, פשוטי עם, אנשי הגות, מיסטיקנים, מחשבי קצים, פייטנים, משיחי שקר ואחרים ראו את ההתרחשויות הללו באופנים שונים ומשונים, רחוקים זה מזה. כיצד אפוא נוכל לקבוע איזה מן התסריטים השונים משקף, בדרך הפרוייקציה המדויקת כביכול, את תפיסת עולמם הריאלית של היהודים במקום מסוים בזמן מבוקש.

עוד משתמע מדברי הפתיחה של המחבר, שהדבר המכונה בפיו 'הניצחון המיוחל על הנצרות' היה בעיני היהודים, לפחות באשכנז, אידיאל גדול, מוקד עיקרי בחזונו המשיחי (וממילא גם בהשקפת עולמם בהווה), שהרי לא לחינם הוא נמצא ראוי בעיניו לשקף בתמצית

אשכנז אל הנצרות'. אבל אין המחבר מצליח לייתר את יהודי אשכנז לעניין הזה ייחוד גמור. גם המושג 'נצרות' כאן מטעה: על פי הרוב מדובר במאמר ביחס היהודים אל סביבתם, שהיא (במקרה הזה) נוצרית. מדובר אפוא ביחס היהודים אל שאינם יהודים, ולכל היותר ביחס היהודים אל הנוצרים. הנצרות (כדת) תופסת במקורות היהודיים הנדונים במאמר הזה מקום מועט ושולי (ראה גם להלן, הערה 11). בעמ' 39 של מאמרו, למשל, מצטט המחבר מסילוק של ר' אלעזר בירבי קליר לתשעה באב שפרסמתי בשעתו, קטע שעליו הוא אומר בשמי שיש בו "פרץ מסעיר של אלה ומשטמה" נגד הנוצרים. אבל מה שכתבתי אני (ראה: תרביץ, נד [תשמ"ה], עמ' 387) הוא: 'בחלק השני של הפיוט, בפרץ מסעיר של אלה ומשטמה, מנבא המשורר את מיני הפורענויות שיחולו על אדום באחרית הימים'. מובן שאין בפיוט ההוא מלה על הנוצרים, ומכל שכן על הנצרות.

ראה: G.D. Cohen, *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*, Philadelphia 1991, pp. 243 ff., 271 ff. (מובא אצל יובל, עמ' 33, הערה 1).

יובל, עמ' 33.

הכוונה להנחה שהיהודים, משנשאלו בדרך הקנטור לפרש מצבם השפל בגלויותיהם, נתלו בתקוות שכרם בימות המשיח.

את התייחסותם אל הנצרות. אבל דבר זה הוא חידוש גדול, שאי אפשר להניחו על השולחן בעקיפין. שום תרחיש משיחי ידוע ובעל משקל ייצוגי אינו מדבר ב'ניצחון' המיוחל הזה. מעשה חמור מבחינה מתודית הוא להצמיד בהקשר הזה את 'הניצחון המיוחל על הנצרות' אל 'התבוסה העתידית של הגויים', כאילו הם היינו הך. בתיאורי ההתרחשויות המשיחיות מדובר כמובן הרבה על מלחמת גוג ומגוג, לשון אחר – על 'התבוסה העתידית של הגויים',⁶ אבל הכנסת הנוצרים להגדרה הזאת היא מעשה שרירותי. המאמר צובע כאן מראש, בהסח דעת הקורא ובלא הנמקה ראויה, את העידן המשיחי בצבע אנטי נוצרי, שאיש לא ציין מעולם בהקשר הזה. המחבר יוצא אפוא לדרך בשלושה צעדים כושלים.

אבל גם ההנחה האפודיקטית המובאת כנוכח ממחקריו של ג'ד כהן צריכה תיקון: התקווה שישאל יבואו על שכרם על סבלותיהם בעידן המשיחי לא סיפקה, וגם לא יכלה לספק, תשובה אמיתית לבעיית הסתירה המשוועת בין בחירתם השמימית לבין שעבודם עלי אדמות. היא יכלה להסיר מעליהם, בהקשר פולמוסי, את 'טינת המינים', אבל היא לא יכלה להסביר את סבלם המתמשך בגלויותיהם. בעולמם של ישראל, התשובה המסורתית לבעיה הנזכרת היתה שהאומה שרויה בחטא ונענשת בגלותה על חטאיה. בשביל להיגאל – עליה לחזור בתשובה ולהרבות במצוות ובמעשים טובים. אמת, על נכונותה לשאת בייסורי הגלות ועל נאמנותה לאלוהיה היא צפויה היתה ליטול שכר בימות המשיח. אבל במהותם של הימים הללו ובמהותו של השכר הטוב הזה מעולם לא נשתנו הדעות. ממילא אין לנו דרך ללמוד מן החזון המשיחי של היהודים בשום מקום ובשום זמן, ומכל שכן בהעתקה פשוטה ואוטומטית, לא דבר ולא חצי דבר על השקפת עולמם בהווה. כל מה שסומך במאמר הנדון כאן על ההנחות הללו תלוי אפוא על בלימה.⁷

אחרי שקבע את הרעיון המשיחי כמפתח להבנת יחסם של ישראל אל סביבתם, מייחס יובל לאמונה המשיחית בימי הביניים שתי פנים, אחת מהן שהוא קורא לה 'הגאולה הנוקמת', והיא גורסת שהגויים יושמדו כולם בימות המשיח, ואחרת שהוא קורא לה 'הגאולה המגיירת', המניחה שכולם (או הצדיקים שבהם) יתגייירו.⁸ גם מנדבך נוסף זה שהמחבר מוסיף על חומת טיעוניו יש להסתייג. העמדת החזון המשיחי על עוקצה של שאלה אחת: מה צפוי לנוצרים

6 במדרשי הגאולה, ארמילוס, גוג ומגוג והנלווים עליהם הם בחזקת עובדי עבודה זרה, לא בחזקת נוצרים. מלחמתה המשיחית של האומה היא, בהשקפה העקרונית של בעלי האפוקליפסות הקדומות, מלחמה על רעיון אחדות האל נגד עובדי אלילים. הטקסטים עצמם מזהים את אומות העולם עם 'אדום' המיתית, ומזה גלמד שכוונתם לרומא הביזנטית. ואף על פי שמן הצד הפוליטי היהודי גלוי למדי, אין נגררת מזה התייחסות אוטומטית אל הדת הנוצרית.

7 יש לזכור, כמובן, שהרעיון המשיחי כבול למסורות קדומות, מקראיות ותלמודיות-מדרשיות, שנתגבשו במקומות ובעידנים שונים. חלק נכבד מאלה נעשו קבע בעולמם של חזונות הגאולה ולא ניתן עוד להפקיעם מחזקתם. אף על פי שהזוי ההזיות המשיחיות הרחיקו עצמם לעתים מזומנות מן המסורות הללו, איש מהם (לבד מן המיסטיקאים, שטענו בשמן של מסורות מקבילות) לא ראה עצמו בן חורין להתעלם מהן כליל. גם מטעם זה אי אפשר לראות בתסריטים המשיחיים של הדורות השונים השתקפות אוטומטית של אמונותיהם ודעותיהם בהווה.

8 יובל, עמ' 34 ואילך.

בבוא גאולתם של ישראל,⁹ ובינויה של טיפולוגיה בינארית חדה של הרעיון המשיחי על פי זה, אינה מתקבלת על הדעת. השאלה מה יהיה גורלם של אומות העולם באחרית הימים, אם יושמדו או יתגייירו, היא שאלה נידחת בעולם הגדול והמורכב של הרעיון המשיחי. מעולם לא נעצר תסריט משיחי בעל מלאות מסוימת על עניין זה, בלא שנשתהה קודם במרכזים המסורתיים של חזון הגאולה: קיבוץ גלויות, בניין בית המקדש, חידוש העבודה, חידוש מלכות בית דוד וכיוצא באלה. בעיניהם של ישראל הגאולה לא נראתה מעולם לא 'נוקמת' ולא 'מגירת'; היא נראתה בעיניהם בראש ובראשונה (ולעתים אך ורק) גואלת, כלומר מושיעה את ישראל מגלותם ומחזירה את מלכות ישראל ליושנה. גם מן הצד הזה, ואף הוא מאבני הפינה בתיזה הנבנית במאמר, אין בדברי המחבר יסוד של אמת.

ב

לדעת המחבר, יהודי אשכנז דגלו ברעיון הגאולה הנוקמת, בעוד יהודי הקהילות הלא אשכנזיות, ובעיקר יהודי ספרד, דגלו ברעיון הגאולה המגירת.¹⁰ את דבקותם של יהודי אשכנז, מראשיתם,¹¹ אך בעיקר לאחר מאורעות תתנ"ו, ברעיון הגאולה הנוקמת, הוא מוכיח

9 המחבר מתעלם בנקודה הזאת, בלא הצדקה, מן המוסלמים, כאילו היהודים בימי הביניים, בין בהתייחסותם אל ההווה ובין בהזיות המשיחיות שלהם, יכלו גם הם להתעלם מהם, כדי להתמקד באופן בלעדי ב'מלחמתם' ב'נצרות'. ראה גם להלן, הערה 30.

10 יובל, עמ' 34 ואילך. אין התלוקה הרגיונלית של האידיאולוגיות המשיחיות צולחת בידי המחבר. הוא מוצא פה ושם דחפים גיוריים גם אצל האשכנזים (עמ' 34, והערה 5; וראה עוד להלן, הערה 27), והתבטאויות נקמניות לרוב אצל הספרדים (עמ' 46, הערה 62; עמ' 48, הערה 69). את המקורות הללו הוא מגדיר כשוליים (אצל האשכנזים) וכמאחרים או כנתונים להשפעה אשכנזית (אצל הספרדים). להלן נראה, שה'נקמנות' רווחת בפיוט הספרדי, בעוד הרעיון הגיורי חסר משם כליל. התייעוד צריך היה לכפות על המחבר הגדרה מאוזנת, ובעצם: ויתור על הפיצול הרגיונלי של התיזה שלו (ואם כן, בעצם, ויתור גמור עליה). הרושם הוא, שאחרי שכבר קבע את הפרמטרים הכלליים של התיאוריה שגיבש, גילה המחבר שהרעיון שהוא מכנה 'גאולה נוקמת' מצוי גם במדרש ונפוץ בפיוט הקדום (ראה: יובל, עמ' 38). הוא לא הצליח להתמודד עם העובדה הזאת בשום אופן: היא דחקה אותו אל ההכרה, שהשנאה לגויים היא סגולה טיפוסית ליהודים, והאשכנזים רק פיתחו אותה (כנראה) בהפלגה. ההכרה הזאת, שהיא פועל יוצא של הבנה מוטעית מיסודה בפתיחותה וברבגוניותה המפולשת של התרבות היהודית, בהעדפותיה ובסדרי קדימויותיה, אינה מתנסחת במאמר בגלוי (בעיקר מפני שהיא סותרת את התיזה האשכנזית-צנטרית שלו), אבל היא מבצבצת ועולה מבין קפלי הדברים כמה פעמים. האפשרות שהתייעוד שבדינו לקוי ומקרי (וסלקטיבי, שהרי עיקר מקורו בפיוטים), ועל כן אי אפשר לכמת אותו (או לאיכזר) בצורה אמינה, אינה נזכרת בשום מקום. אין צריך לומר שעולמה הרוחני של יהדות ספרד, גם על פי הקורפוס הלא-פייטני, מנומר הרבה יותר ממה שעולה מן המאמר; ראה על כך למשל דבריו המעמיקים של ח'ה בן ששון, 'ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה השתים עשרה', פרקים – ספר השנה של מכון שוקן, ב, ירושלים תשכ"ט-תשל"ד, עמ' 145 ואילך, ובעיקר עמ' 155 ואילך.

11 נקודה זו חשובה למחבר במיוחד מפני שהוא מבקש (כמתברר מהמשך המאמר) לראות את שנאת הנוצרים ליהודים ואת מעשיהם בהם, כתגובה (לפחות מוכנת) שלהם על שנאת היהודים אליהם. ראה למשל דבריו בעמ' 40 למעלה: 'לא מאורעות תתנ"ו והולידו את שאיפות הנקם בנוצרים,

בעיקר על פי שפע של ציטטות מפיטוים אשכנזיים.¹² את הציטטות הללו הוא מלווה בניתוחים מפורטים, המכוונים להעמיד על נעמיתן הקיצונית, המדהימה לפעמים בעוצמתה.¹³ באופן מכליל אני מבקש לומר על המובאות הללו שני דברים: אחד – שאין בהן שום ייחוד אשכנזי, כלומר שכולן נתונות, מבחינה אידיאית, בקו העקרוני השגור של השירה הפייטנית למרכזה ולדורותיה. רק עוצמת הביטוי שלהן טיפוסית (לאו דווקא מיוחדת) לאסכולה הפייטנית האיטלקית-האשכנזית, שחידדה מראשיתה את הכיוון הזה בפואטיקה שלה בכלל, ובעיקר בסליחות, בקינות ובזולתות.¹⁴ הדבר השני הוא, שאין לקו הזה, לא באשכנז ולא בשום מקום אחר, שום קשר, ובוודאי לא קשר אוטומטי, אל החזון המשיחי או אל רעיון הגאולה: התפילה על מפתחם של הגויים אינה על פי הרוב תפילה קונקרטית המכוונת לגופה, אלא פן אחר, מטונימי, של התפילה לתשועת האומה מידי רודפיה.¹⁵ תפילה זו מצפה להיענות לא בימות המשיח, אלא בהווה, במציאות ההיסטורית המיידית. הפיטוים הללו אינם אומרים אפוא דבר על המשנה המשיחית של יהודי אשכנז.

צריך לומר גם זאת: תפילת הפייטנים למפתח האומות אינה מתייחסת לנצרות.¹⁶ היא מתייחסת אל אויביהם של ישראל, המשעבדים אותם ומענים אותם ומשפילים אותם; היא אפוא, ביסודה, בעלת אופי פוליטי, לא דתי. לעתים (וכך הוא תכופות בפיטוי הגזירות שנכתבו

ושאיפות אלה אינן מייצגות רק עמדה רגשית של פיטון התפוס כיגונו. לא רק הכאב והשכול מניעים את בקשת הנקם אלא משנה משיחית שלמה'. גם כאן, 'נוצרים' בא במקום 'אומות העולם' (ראה לעיל, הערה 2), והמלה 'משיחית' תלויה על בלימה. מה הוליד את 'שאיפות הנקם בנוצרים' בלב היהודים ובמשנה המשיחית השלמה שלהם – לא נאמר. גם בעמ' 44 מדגיש המחבר ש'מוטיב הנקמה מוטבע עמוק בתודעה האשכנזית מראשיתה'.

12 לבד מן הטקסטים הפייטניים, מצא המחבר בכל הספרות היהודית האשכנזית שתי פסקאות המדברות לדעתו בשם 'הגאולה הנקמת', אחת בספר נצחון ישן (יובל, עמ' 34), ואחת בטקסט של מחשב קץ אנונימי מתחום של חסידי אשכנז (עמ' 44). שתי הפסקאות אינן רלוונטיות, הראשונה מפני שהיא באה מהקשר פולמיטי והיא בעלת אופי בולט של קנטור, והאחרת מפני שהיא באה מהקשר מיסטי ואיזוטרי, והיא תלויה בחישובי קץ ובפירושי מקראות דחוקים. מכל מקום, חמורות מהן מביא המחבר עצמו ממקורות ספרדיים מרכזיים (ראה לעיל, הערה 10).

13 יובל, עמ' 35 ואילך.

14 קו זה באופיה של האסכולה הפייטנית המרכז אירופית הובלט פעמים הרבה במחקר. ראה למשל: ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 468, ובפרט שם, עמ' 470 ואילך (על פיטוי הגזירות); הנ"ל, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 696 ואילך. רוב הפיטוים שהמחבר מצטט מהם בפתחת המאמר הם פיטוי גזירות, כלומר סליחות וזולתות שנכתבו לזכר מאורעות שנת תתנ"ו ושאר פורענויות שלאחרי כן. פיטוים אלה, המתארים בפירוט מעשים שהיו, סוג בפני עצמו הם בשירה העברית של ימי הביניים. מי שבא לשחזר את עולמם הרוחני של יהודי אשכנז על פי החומר הזה, דומה למי שינסה לחקור את עולמם של ישראל בעת החדשה על פי ספרות השואה. פיטוי הגזירות לוקטו בידי א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"א.²

15 נטייתם של היסטוריונים להתעלם מן האופי הציוני של הפיטוים ולייחס להם משמעויות מילוליות היא מכשלה קבועה בדרך המחקר. גם המחבר מתייחס לעתים קרובות אל טקסטים פייטניים כאילו הם מסמכים רשמיים או מעשי בית דין.

16 גם מן הבחינה הזאת אין אפוא לרוב החומר הפייטני שייכות לנושא שהמחבר עומד בו.

באשכנז אחרי מאורעות תתנ"ו היא תובעת נקם על רציחתם של יהודים בידי גויים, אבל גם במקרים האלה אין היא מזהה את הרוצחים על פי דתם, אלא מציינת אותם בכינויים שונים,¹⁷ על פי רוב בעלי אופי לאומי או היסטורי; השימוש בסימני זיהוי דתיים מועט בפיוטים בכלל.¹⁸ גם זאת צריך להדגיש: השנאה לאומות העולם אינה נושא בפני עצמו בפיוטים. נקמת האל המזומנת לחול על אויבי ישראל טפלה בפיוטים לתיאור (מפורט בדרך כלל) של מעלליהם. יובל, הרואה בקטעים הללו טקסטים אסכולוגיים ומבקש להבליט את אכזריותה הקיצונית של נעימתם, מחסיר מהם בעקביות את קטעי ההנמקה שלידם, אשר בלעדיהם אין להם הסבר. אבל מי שיקרא את הפיוטים בשלמותם, יראה שדברי המשטמה המוטחים בהם נגד אומות העולם אינם קשים ממעשי האימים שלהם המתוארים שם לפרטיהם. אף הוא יראה שאין שם, אף לא באחד מן הקטעים המצוטטים, שום התייחסות לביאת המשיח: המשוררים המתפללים לנקמה מבקשים לראות את יד ה' הויה בשונאיהם של ישראל בהתגלות מיידית, נקודתית, חשופה, נראית לעין כל. וכי מה תועלת תצמח להם מנקמה שתבוא בימות המשיח, קל וחומר אם בעת ההיא, כדברי המחבר, ממילא יושמדו כל הגויים, בלי הבדל. איזו נקמה היא זאת? וכן הוא גם ביצירתם של הפייטנים שקדמו למאורעות תתנ"ו, שעל פי הנאמר ביצירותיהם מבקש המחבר להוכיח ששנאת היהודים לנוצרים (קרי: לאומות העולם) קדמה למאורעות תתנ"ו והיא מסגולותיה הקמאיות של נפש האומה.¹⁹ גם בציטטות הללו מנומקת המשטמה לגויים בייסורים הבאים מהם על ישראל. יש לתמוה על המחבר שהרשה לעצמו להביא את קטעי הקללה הנזכרים בגפם, בלי לחשוב שהרושם שיתקבל מהם יעמיד למציאות שהוא מבקש לחקור בבואה מסולפת. תמה אני אם היה נוהג כך, כלומר קוטע או משמיט חלקים, מתעודה היסטורית. מכל מקום, הפיוטים הללו אינם מוכיחים דבר על אופיים הנקמני של יהודי אשכנז, לא לפני תתנ"ו ולא אחרי תתנ"ו. הקטעים שנכתבו לפני תתנ"ו הם הד למצבה הקיומי של האומה בגלוייתה, ואלה שנכתבו אחרי תתנ"ו, ובפרט פיוטי הגזירות האשכנזיים, הם תגובה עזה ונמרצת על מאורעות האימים שפקדו, בשנת תתנ"ו ולאחריה, את הקהילות שהפייטנים שירתו אותן.

17 השימוש בכינויים הוא, כמפורסם, מן המאפיינים הקבועים של השירה הפייטנית לדורותיה. פייטן לא יציין את נושאי הקבועים (הקב"ה, ישראל, אויבי ישראל, התורה, גיבורי המקרא, איתני הטבע וכו') בשמותיהם הרגילים, אלא יציין אותם בעקיפין, בכינוי. ראה על כך בפירוט בספרי שירת הקדוש (לעיל, הערה 14), עמ' 104 ואילך. רשימה ארוכה של כינויים המשמשים לציון אויבי ישראל בפיוטים התקין כבר צונץ בשעתו. ראה: L. Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Frankfurt am Main 1920³, pp. 453 ff.

18 רוב הכינויים המציניים את אומות העולם סומכים על שמות נרדפים, על מטונימיות, על פסוקי מקרא או על מאמרי חז"ל. אלה מהם השאובים מן המקרא מתחלקים לפי הגניאלוגיה המקראית הידועה: אדום וצאצאיו מייצגים את המלכויות הנוצריות, בעוד ישמעאל וצאצאיו מייצגים את המלכויות המוסלמיות. תפקיד חשוב במערכות הכינויים משחקת בפיוט גם הטיפולוגיה של ארבע המלכויות הידועה מן התלמודים והמדרשות.

19 יובל, עמ' 40 ואילך. וראה להלן, סעיף ה.

ג

הכשל המתודולוגי של התיזה שהציע יובל מוכח בעליל משהוא בא להעמיד כנגד רעיון 'הגאולה הנוקמת' של יהודי אשכנז את רעיון 'הגאולה המגירת', שאפיין לדעתו את עולמם של היהודים שמחוץ לאשכנז ובעיקר את עולמם של יהודי ספרד. בפרק הדן בנושא הזה אין השירה הפייטנית נזכרת כמעט כלל, ורק כלאחר יד מצוין, שבאנתולוגיה מאוחרת של קינות ספרדיות לתשעה באב שנבדקה, 'בקושי' נמצאו בין למעלה ממאה פיוטים 'חמש קינות המסתיימות בנחמה שיש בה מטעמה המתוק של הנקמה בגויים באחרית הימים'.²⁰ עדויות מפורשות לתפיסה 'המגירת' של הגאולה מצא המחבר כנגד זה בחיבורים עיוניים ופרשניים, שנותרו בידינו ממחברים שפעלו מחוץ לאשכנז. אבל השוואת החומר הפייטני האשכנזי לחומר העיוני שמחוץ לאשכנז איננה מוצדקת מבחינה מחקרית. הלא אלה שני קורפוסים שונים, בעלי פונקציות שונות, מסורות שונות, קהל יעד שונה וממילא גם מאפיינים שונים. אדם הכותב שיר מדבר בשם הרגש והרגע, ואם הוא כותב שיר קודש – הריהו כפות גם לחוקים ולקונבנציות הפייטניים. ואילו אדם הכותב טקסט עיוני מעמיד משנה סדורה, והוא מדבר בשם השכל וההגיון ובשם המסורות והפרזולוגיה הנהוגות בספרי העיון. אבל לקורפוס הפייטני האשכנזי יש מקבילה מדויקת בקורפוס הפייטני הלא-אשכנזי, ומה היה קל יותר מלהשוות בעניין הזה את שני הקורפוסים המקבילים. וצריך לתמוה על המחבר שלא ניסה לעשות זאת, והעדיף, תחת זאת, להקיש מין לשאינו מינו.

מי שיבוא להשוות לצורך הנושא הזה את הפייטנות האשכנזית למקבילות לה בזמן מחוץ לאשכנז, ייווכח לדעת שהתפילה למפלת אומות העולם (כלומר 'ל'נקם') קיימת בשתייהן, ורעיון הגיור חסר משתייהן. המחבר משבח למשל את רב האי גאון, על שבאגרת המיוחסת לו, שבה תיאר, לבקשת שואלים, את ימות המשיח, אין 'שמץ של נקמה', או ש'הנקמה בגויים נשמעת כאירוע שולי וחסר הד'.²¹ אבל בפיוטיו של רב האי, לבד מתיאורים מזוויעים של מצב האומה בגלויותיה,²² ימצא המעיין ביטויים נמרצים 'לגאולה הנוקמת' (אם להשתמש, בלשון אירונית, במונח שטבע המחבר).²³ וכי נתהפכה דעתו של רב האי בסוגיית אחרית הימים? מובן שלא, אלא שאינה דומה תשובה עיונית לפיוט. בפיוט אין רב האי שונה בדעותיו מן הפייטנים האשכנזיים; הוא שונה מהם לכל היותר בלשונו המעודנת יותר. ומובן שגם בפיוטיו אין קשר בין התפילה למפלתם של אומות העולם לבין אחרית הימים. גם 'עולמה המשיחי של יהדות ספרד', כפי שהוא מתגלה בפיוטים הספרדיים, אינו בשום

20 שם, עמ' 46.

21 שם, עמ' 45.

22 ראה לעניין זה למשל: ע' פליישר, 'עיונים בשירתו של רב האי גאון', שי להימן – ספר היובל לכבוד א"מ הברמן, בעריכת צ' מלאכי, ירושלים תשל"ז, עמ' 257 ואילך.

23 ראה למשל: ח' בראדי (מהדיר), 'פיוטים ושירי תהלה מרב האי גאון', ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ג, ברלין תרצ"ז, עמ' כה ואילך, טורים יב ואילך, כב; שם, עמ' מט ואילך (להשלמת הפיוט ראה: ע' פליישר, 'נוספות למורשתו הפייטנית של רב האי גאון', סיני, סז [תש"ל], עמ' קצ"ז); שם, עמ' נג, טורים ז, ט; ובמאמרי (לעיל, הערה 22), עמ' 270, טור 13 ואילך; ושם, עמ' 271, טורים 5 ואילך; ושם, עמ' 273, טור 10.

אופן 'עולם הגאולה המגיירת', למרות דבריו המוחלטים של המחבר.²⁴ אפשר שבתפיסתם העיונית כך הוא. אבל בפיוטיהם אין ניכר הבדל בינם לבין עמיתיהם האשכנזיים. הם מתפללים על מפלתם של אומות העולם ועל נקמת ה' בהם לעתים לא רחוקות כלל. וכבר דונש בן לבראט נהג כך בכמה מפיוטיו ששרדו, וכך נהגו כל פייטני ספרד הקדומים והמאוחרים בלא יוצא מן הכלל. מי שידפדף, ולו ברפרוף, בקובצי הפיוטים של שלמה אבן גבירול, יצחק אבן גיאת, משה אבן עזרא, יהודה הלוי ואברהם אבן עזרא, שחלק מהם משתבחים בפי המחבר הזה בהבלטה על שום דבקותם ברעיון 'הגאולה המגיירת', וכן בפיוטיהם של משוררי ספרד ששירתם טרם נקבעה במהדורות ראיות, ובראשם יוסף אבן אביתור, וכן במאות הפיוטים הספרדיים האנונימיים ששרדו, ימצא שפע בלתי נדלה של מקבילות לפיוטים האשכנזיים שי"י יובל מצטט.²⁵

24 יובל, עמ' 46. אמנם גם באזורים הלא אשכנזיים האמינו היהודים, לדבריו (עמ' 48), ב'מלחמת השמד נגד הגויים' בימות המשיח, אלא שהיא התפרשה אצלם 'כמלחמה נגד הרשע או נגד האויבים'. איפה היא התפרשה כך לא נאמר. גם לא ברור מדוע אין היא מתפרשת כך גם בפיוטים האשכנזיים, שאף בהם, ברובם המכריע, אומות העולם מסומנים כ'זדים' ו'רשעים' ו'שונאים' וכו'. לדעת יובל, חשבו היהודים באזורים הלא אשכנזיים 'שהישארותם בחיים של הגויים' [עד לעידן המשיח] נחוצה אפוא לשם הוכחת היהדות'. לדעתו, 'מה שחורת אוגוסטינוס חורתה בעולם הזה, חורתה המשנה המשיחית הלא-אשכנזית לגבי אחרית הימים: יש לשמר בחיים את בני הדת האחרת, כדי שיוכלו להודות בבוא העת בדת האמתית' (שם). צריך לומר, שהרעיון שהיהודים האמינו שדתם צריכה אישור מפי הנוצרים, ושאישור זה יבוא מפיהם בימות המשיח – אולי אין מופלג ממנו בהקשר הזה. מופלג מזה רק מה שמשתמע מסוף הציטוט שהובא זה עתה: שהיהודים שקלו אם כדאי 'לשמר' את הגויים עד ימות המשיח או לא, והחליטו שכדאי, כדי שמפיהם יישמע אישור סופי לאמתות דתם. בעמ' 42 מביא המחבר מדבריו של כרניסט המתאר את מאורעות תתנ"ו, את הדברים הבאים: 'אלהינו יתן נקמתנו בדינו ויוודע בגויים לעינינו נקמת דם עבדי השפוך במהרה... כדי שידעו ויבינו כל היצורים את חטאתם ואשמתם אשר עשו לנו וכגמולם ישיב בראשם כאשר גמלו עלינו ואז ישיכלו ויבינו וישיבו ללבותם, כי על הבל הפילו פגרינו ארצה'. המחבר מסביר: 'המאורע המתואר כאן הוא הודאת הנוצרים באפסות דתם, התרחשות שעתידה להתממש רק באמצעות הנקמה המשיחית'. מלבד הגזמה פרשנית גדולה, כמעט מגוחכת, יש כאן גם טעות של המחבר בהבנת הנקרא: 'כי על הבל הפילו פגרינו ארצה', פירוש: שלא בדין הרגונו. נקמת ה' ברוצחים צפויה להוכיח את חפותם מפשע של הנרצחים ואת אשמתם ופשעם של הרוצחים.

25 מפני קוצר המצע וריבוי החומר אי אפשר להביא כאן דוגמאות מפורטות. אציין רק מראי מקום נבחרים מיצירתם של המשוררים המשתבחים על ידי י"י יובל בדבקותם ברעיון 'הגאולה המגיירת': שלמה אבן גבירול (על פי: ד' ירדן [מהדיר], שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול, א-ב, ירושלים תשל"א-תשל"ג); עמ' 175 ואילך, טור 16 ואילך; עמ' 210, טור 5 ואילך; עמ' 443, טור 11; עמ' 446, טור 19 ואילך; עמ' 463 ('שלוף חרבך דודי'), בתים 1, 4; עמ' 498, טור 10; עמ' 512, טור 4; עמ' 541, טור 4; עמ' 542, טור 4; עמ' 550, טור 10; עמ' 605, טור 17. יהודה הלוי (על פי ד' ירדן [מהדיר], שירי הקדש לרבי יהודה הלוי, א-ד, ירושלים תשל"ח-תשמ"ז); עמ' 1, טורים 32-34; עמ' 6, טורים 10-13, 19-24; עמ' 178, טורים 18-19; עמ' 180, טורים 3-4; עמ' 297, טורים 20-22; עמ' 224, טור 8; עמ' 248, טור 7; עמ' 328, טורים 11-12; עמ' 344, טורים 11-12; עמ' 345, טורים 14-15; עמ' 350, טורים 14-15, 23-25; עמ' 387, טורים 10-14; עמ' 408, טורים 3-4; עמ' 412, טורים 40-45; עמ' 503, טורים 19-22; עמ' 511, טור 34; עמ' 645, טורים 10-13; עמ' 648, טור 12; עמ' 654, טור 6; עמ' 659, טורים 18-19, 22-25.

אמנם אין סיבה להתעלם גם מהבדלי הנעימה הניכרים בקורפוסים הנדונים. החומר הספרדי מעודן יותר מן החומר האשכנזי, ובמידה מסוימת אולי גם שבלוני יותר. גם מצד הכמות אפשר לומר, בהסתייגות נאותה, שהתפילה למפלת הגויים שכיחה יותר בהקשר האשכנזי מאשר במקבילה הספרדית. היא גם עזה יותר ואולי אף משכנעת יותר. וגם אם רעיון הנקמה נפוץ בשני המרכזים, רעיון נקמת הדם השפוך נדיר אצל הספרדים. אין ספק שבנקודות הללו, ובפרט באחרונה, השפיעה המציאות ההיסטורית על שירת שתי האסכולות. לא שמציאות נוחה יותר מיתנה את ביטויי המשטמה בספרד: התמונה המצטיירת ממצבם של ישראל בגלוייתיהם קודרת ומשמימה ומייאשת במופלג גם בפיט הספרדי. אבל הספרדים הלכו בעניין זה בדרכה של המסורת הפייטנית הקדומה, שהסתפקה בהכללות; הפיט האשכנזי הוא שסטה כאן אל כיוון הדיוק הריאלי. אין ספק שבאשכנז (ועוד קודם לכן, באיטליה) נתחייב המפנה מן המציאות ההיסטורית, אשר כוחה היה גדול יותר מכוח הנאמנות למוסכמות: מעשי ההרג ביהודים שרווחו באזורים הללו בכל הזמנים, חייבו את הפייטן להגיב בעוצמה; עוצמה זו גדלה והלכה ככל שהקו החדש השתרש וככל שהמציאות התמירה. אבל מסד היצירה הפייטנית בכל המרכזים האירופיים אחד הוא באופן ברור. ההבדלה בנקודה הזאת בין אשכנז לספרד מופרכת.

מי שמבקש אפוא תשובה על השאלות ששאל יוכל בראש מאמרו על עמדתם של יהודי אשכנז אל הנוצרים ואל הנצרות, על המקום שהועידו להם בעולמם, וכיצד ראו את גורלם בימות המשיח – צריך להתעלם מן החומר הפייטני. הפיט האשכנזי אינו מתייחס אל השאלות הללו ואינו משיב עליהן שום תשובה. לכל היותר ניתן לקלוט ממנו הד מתגובתם של יהודי אשכנז על צרותיהם ועל סבלם במשך השנים. תגובה זו יש לה ביטוי נמרץ בחלק מן הפיוטים, וביטוי חריף וקיצוני בפיטוי הגזירות. אין בכל החומר הזה דבר על תפיסתם המשיחית של יהודי אשכנז ואין לראות במה שנאמר בהם שום ביטוי ייחודי לאמונותיהם ודעותיהם או להשקפת עולמם הכללית. תפילתם אל ה' שינקום את דם אחיהם השפוך אינה נאמרת בהקשר משיחי.

עמ' 664, טורים 16–17; עמ' 717, טורים 8–9, 14–15; עמ' 726, טורים 11–13; עמ' 754, טורים 12–21; עמ' 756, טורים 3, 7, 12, 14, 17–18, 21; עמ' 761, טור 5; עמ' 764, בתים 5–6; עמ' 773, טורים 20–19; עמ' 798, טורים 26–27; עמ' 801, טורים 14–16; עמ' 818, טורים 8–10; עמ' 828, טור 8; עמ' 838, טורים 21–23; עמ' 866, טורים 11, 16; עמ' 874, טור 17, ושם טור 19; עמ' 878, טורים 8–9; עמ' 1100, בית 60 ואילך.

אברהם אבן עזרא (על פי: י' לוין [מהדיר], שירי הקודש של אברהם אבן עזרא, א, ירושלים תשל"ז): עמ' 34, בית 4; עמ' 39, טור 4; עמ' 57, טורים 6–7; עמ' 79, טורים 10–11; עמ' 81, טורים 8–9; עמ' 162, טורים 8–9; עמ' 169, טורים 23–25; עמ' 172, טורים 15–16; עמ' 195, טורים 7–9; עמ' 197, טורים 16, 19–20; עמ' 203, טורים 10–11; עמ' 211, טור 19, ושם טורים 28–29; עמ' 218, טורים 18–19; עמ' 227, טורים 9–10; עמ' 233, טורים 23–24; עמ' 257, טור 14; עמ' 271, טור 15; עמ' 313, טורים 11–13, ושם טורים 18–20; עמ' 23, עמ' 336, טור 15; עמ' 342, טור 7; עמ' 347, טורים 10, 13–14; עמ' 349, טור 11; עמ' 367, טור 17; עמ' 390, טורים 23–25; עמ' 422, טורים 33–34. לא הובאו דוגמאות מכרך ב' של שירי אברהם אבן עזרא.

ממילא אין למובאות שהמחבר מביא לעניינו מן הפיוטים האשכנזיים שום שייכות לנדון במאמרו.²⁶

אילו נשאלו חכמי אשכנז על הצפוי לאומות העולם בביאת הגואל, או אילו נזקקו לנושא הזה בחיבור מחיבוריהם, אפשר שגם הם היו כותבים מעין מה שכתבו עמיתיהם שבספרד.²⁷ אבל סביר יותר להניח שהיו משיבים מה שהשיבו רבים וכן טובים בשאר ארצות ובשאר תקופות: שאין ביהדות דעה מוסכמת על ימות המשיח ואין בה שום מסורת מחייבת בתחום הזה. ומה שיש – הרי זה האוצר הגדול והמגוון (גם בתחום הזה) של התלמודים, המדרשים ושאר הספרים הקדומים, ובו דעות רבות ושונות, ולעתים אף סותרות, בנושא הזה.²⁸

ד

אף על פי כן, אין המתברר חדל מלצרף יחד את שני המושגים הללו, 'נקם' ו'משיחיות', בהדגשה מפליאה: ברוב עמודי מאמרו הארוך אין המלה 'נקם' יכולה להופיע לבד; כמעט תמיד היא

26 מובן שאין כוונת הדברים לומר, שאין מקומות שבהם מפלת הגויים נזכרת בפיוטים גם בהקשרים אסכולוגיים. אבל אזכורים מסוג זה מעטים מאוד, ואולי הם תכופים יותר בפיוט הספרדי מאשר בפיוט האשכנזי. מכל מקום, קשר מסוג זה אינו מתהווה בפיוטים באופן אוטומטי, ובמקום שאין הוא מתפרש בטקסט (וכך הוא על פי הרוב) – אין הוא קיים. מן העובדה שרוב התפילות למפלת אומות העולם נאמרות בפיוט האשכנזי מחוץ לכל הקשר משיחי למד המחבר, שהחזון המשיחי נתמצה אצל האשכנזים בתפילה לנקם (עמ' 37), עד ש'עיקרה של הגאולה' חדל להיות אצלם 'בשיבת ציון, בנהירת כל העמים אל הר ה' בירושלים, בקבלת עול מלכות שמיים על ידי כל יושבי תבל, או בחזון של שלום עלי אדמות' (שם), וצמצם עצמו 'בפנטזיות על נקמה בגויים במקום משיחיות אקטיבית' (עמ' 59–60). אבל במקומות שבהם הפייטנים מבקשים נקמה על דמם השפוך של הקדושים, הם פשוט לא מתפללים לביאת המשיח, ועל כן חסרים משם המוטיבים המשיחיים השגורים. התפילה לקיבוץ גלויות, לשיבת ציון, לבניין בית המקדש ולחידוש העבודה, שהם המוטיבים העיקריים של התקוות המשיחיות בכל מקום ובכל דור, תופסת כמובן מקום נרחב בפיוטים האשכנזיים.

27 ראוי להזכיר, שהפיוט היחיד (כנראה) שנותר בידינו מפייטן אשכנזי קלסי, ובו תיאור רחב ומפורט של אחרית הימים, אין בו אפילו רמז קלוש לנושא הנקמה. כוונתי לפיוט המפורסם 'אקדמות מלין' של ר' מאיר בר יצחק ש"ץ מוורמייזא, שנפטר זמן קצר לפני מאורעות תתנ"ז. הפייטן מתאר בשיר הזה את אומות העולם המשדלים את ישראל לעזוב את דתם, ואת ישראל המשיכים להן בתיאור מרהיב של האושר והכבוד הצפוי להם בביאת המשיח. עונשם של הגויים הוא שיראו בגדולתם של ישראל בבושת פנים. תיאורים אסכולוגיים רחבים, שיש מאחוריהם משנה משיחית מגובשת, מועטים ביותר בשירה הפייטנית לדורותיה. הטקסטים המעטים הללו (כולם מזרחיים ועל פי הרוב קדומים) כבר נדונו בפירוט במחקר, והתחושה שמספרם רב היא פועל יוצא (מוטעה) של ריבוי הדברים שנאמרו בהם. בפיוט האירופי לכל אסכולותיו אין כמעט טקסטים מסוג זה, לבד מ'אקדמות'. בנו וכלתו של ר' מאיר בר יצחק ש"ץ נטבחו, כידוע, בפרעות תתנ"ז.

28 מן המפורסמות היא שיהדות אשכנז לא עיצבה משנה משיחית מגובשת משלה. המחבר מציין עובדה זו על פי מחקר של ג"ד כהן (עמ' 59), ודן בתופעה בפירוט מסוים. אבל לדעתו כהן חיפש את התורה המשיחית של האשכנזים במקום הלא נכון: 'הוא חיפש הגות משיחית בקרב יהודי אשכנז, שעה שכלי הביטוי של אמונותיהם המשיחיות לא נמצא בספרות ההגות, שכלל לא היתה אצלם בנמצא, אלא בריטואל, במעשה הדתי הקונקרטי – הקללה והפיוט' (עמ' 60). אבל מזה קשה לצרף 'משנה משיחית שלמה' (40), קל וחומר 'אידיאולוגיה דתית שלמה' (עמ' 55).

מלווה בתואר 'משיח' או בנרדפיו: הרעיון 'שהאל' ינקום באחרית הימים את דמם השפוך של הנהרגים' אינו אשכנזי בהכרח (37); הנקמה היא 'התרחשות אוניברסלית, העומדת בלב-לבו של התהליך המשיחי' (שם); הנקמה היא 'חלק בתהליך הגאולה המיוחל' (שם); הטפת היין בליל הסדר רומזת 'לנקמה המשיחית' (38); הציפייה לנקמה היא 'מרכיב מרכזי בתהליך הגאולה' (40); את הבקשה לנקם מניעה 'משנה משיחית שלמה' (שם); 'היהודי מייחס לנוצרי את השקפתו שלו: הנקמה היא ראשית הגאולה' (41); הודאת הנוצרים באפסות דתם עתידה להתממש רק 'באמצעות הנקמה המשיחית' (42); בקינה של ר' קלונימוס בן יהודה יש 'ביטוי עז וישיר לקשר ההדוק בין מות הקדושים לנקמה – וממילא לקשר בין הנקמה לגאולה' (שם); יש קינה אשכנזית שאינה מסתיימת ב'מתכונת זו של בקשת נקמה כחלק מהגאולה' (43); אבל ר' אפרים מבונא מדגיש את 'מרכזיות הנקמה בתודעה המשיחית של בני דורו' (44); הרמב"ם נראה בתפיסתו המשיחית כמי שמתפלמס 'נגד הגאולה הנוקמת מבית מדרשו של חכמי אשכנז' (47); 'הנקמה המשיחית היא גילוי מחודש של בחירת ישראל' (49); 'ריטואל הנקמה' האשכנזי טעון 'במשמעות משיחית אקטיבית' (55); 'אנו עוסקים [אצל האשכנזים] באידיאולוגיה דתית שלמה, הרואה בנקמה מרכיב מרכזי במשנתה המשיחית' (שם); 'פתיחת הדלת לאלוהיו בד בבד עם התפילה על הנקמה מציינת את הקשר בין הנקמה בגויים להופעת המשיח' (56); סיפור של משומד מעמיד (גם הוא!) את 'הנקמה בגויים בלב-לבו של התהליך המשיחי' (57); קריקטורה אנטישמית מסוף המאה ה-17 'חושפת את הקשר ההדוק בין הגאולה הנוקמת לבין עלילת הדם' (שם); הדעה השוללת מיהודי אשכנז כל סממן של התנהגות תוקפנית 'אינה עולה בקנה אחד עם ריטואל הקללות ועם משמעותו המשיחית' (60); הקללה 'מציינת מעשה משיחי בוטה ואגרסיבי' (שם); הנקמה נתפסת 'כמרכיב מהותי וחיוני בגאולה' (65); 'הבנת האידיאולוגיה הדתית העומדת ביסוד ריטואל הדמים אי אפשר לה שתפסח על הקשר בינו לבין הגישה המשיחית הנוקמת' (66); 'הנקמה היא גאולת העולם' (67); 'רעיון הגאולה הנוקמת' עומד 'ביסוד פולחן הדם והקרבן' (68); דם הנהרגים על קידוש השם מעורר 'את האלוהים לנקום את נקמתו המשיחית' (69), ועוד. המחבר נראה בהדגשות הללו כמי שמשביע רעיון בלתי מבוסס להפוך למציאות. אבל חזרה על טיעון מופרך אינה מוכיחה אותו, אלא רק חושפת את מופרכותו ביתר שאת.

החזרות האין סופיות הללו מכוונות בעליל להשגיר בתודעת הקורא את המושג 'נקם' כמרכיב לגיטימי בהגדרת השקפת עולמם של יהודי אשכנז.²⁹ מעולם, כמדומני, לא ציין חוקר יסוד זה כגורם בעל חשיבות בתפיסת עולמה של עדה יהודית איוז שהיא. אבל לפי התמונה

29 מי שקורא את המאמר הזה בעיון, לא ייעלם מעיניו השימוש השופע שעושה המחבר במלת 'נקם' ובנגזרותיה. כל דבר שהמלה 'נקם' יכולה לשמש לו ציון רחוק, מטונימי או מטפורי, ייקרא כך בהכרח. פרק חשוב במאמר (עמ' 34 ואילך) נקרא 'הנקם'. באותה דרך שוטף המחבר את מאמרו במלת 'דם': הנקם עצמו, ברגיל, הוא 'נקמת דם'. ריטואלים של דם, חשבונות של דם, פולחנים של דם, הזאות דם, ממלאים את המאמר מפה אל פה. יש גם סעיף במאמר הנקרא 'הדם' (עמ' 63 ואילך). כשהמחבר מצטט קטע מסילוק קילירי (עמ' 39), הוא דואג לציין: 'החרוז החוזר הוא "דם"'. גם כשהוא מצטט משיר סטורפי שבו החרוזים משתנים אחת לארבע שורות, הוא מעיר: 'החרוז חותם ב"דם"' (עמ' 43). על תחבולות ריטוריות מסוג זה ראה גם להלן, הערה 42.

המצטיירת במאמר הזה – רעיון הנקם מילא את לב יהודי אשכנז בימי הביניים עד בלי השאיר שם מקום לשום תחושה אחרת. הרושם הוא שיהודי אשכנז לא עשו מעולם דבר: לא למדו תורה, ולא עסקו בהלכה, ולא העמיקו בתורות הסוד, ולא שיקעו עצמם בענייני מוסר, ולא הקדישו עתות ליישובו של עולם ולמשא ומתן ולחינוך ילדיהם, ולא בנו להם מוסדות, אלא בילו את חייהם בתפילה לנקם ובציפייה מתוחה לשפיכות דמם של הנוצרים. אבל לפי המשנה הנשנית במאמר הזה אין צמאון הדם והנקם הזה המצאה אשכנזית ממש: הוא מופיע, ולו באינטנסיביות נמוכה יותר, גם בפיוט הארץ ישראלי הקדום. יש כאן אפוא סגולה עקרונית, גנטית, של עם ישראל, שלמרבה הפלא לא נתגלתה עד כה לעין איש. כדי שכל זה יתקבל על הדעת – הכרח הוא להזקיק מושג זה למרכיב קמאי ומרכזי וייחודי לתרבות ישראל, ואין 'מועמד' טבעי יותר לצורך זה מן המשיחיות.

קישור הנקמה עם החזון המשיחי מעניק לעניין הנקם ממדים רחבים, אדירים (לפי המינוח האהוב על המחבר: אוניברסליים), ומעמיד את דת ישראל בכל הזמנים ובכל המקומות במצב של עימות מודע, מתגרה, עם הנצרות.³⁰ גם עניין זה לא העלה אותו איש על הדעת, והוא המצאה בלתי מוכחת ובלתי מבוססת של מחבר המאמר הזה. כפי שנלמד מדבריו – בלבד של היהודי (האשכנזי לפחות), מלחמתה של היהדות עם הנצרות היא מלחמה ריאליה, מתמדת, המתנהלת (ככל מלחמה) לפי האפשרויות הנתונות: בהווה – בכיסופים, בתפילה, בכלי המושחז והיעיל של האלה והקללה, בריטואלים מאגיים שונים וכיוצא באלה;³¹ אבל בימות המשיח היא תיחשף לעין כל, ואז גם תוכרע סופית לטובת היהודים. כיסופי הגאולה של היהודים הם, לדעת המחבר, געגועים לניצחון הזה.

מאחורי המודל הזה עומד רצונו של יובל (והוא נחשף בהמשך, כפי שייראה להלן)³² להבין, או להסביר, אבל באמת להצדיק, את עמדת הנוצרים כלפי היהודים בימי הביניים. לפי הטיעון המתגבש במאמר, מסתבר שהנוצרים בימי הביניים אף לא ידעו בפני איזה אויב מסוכן ואלים

30 האסלאם נעלם גם כאן מאופק ראייתו של המחבר (ראה לעיל, הערה 9). אבל השירה הפייטנית, שרבות מיתדותיו של המחבר תמוכות בה, ושמפלת אומות העולם נתפסת בה כמעט תמיד כמפלה פוליטית וצבאית, לא התעלמה ממלכויות האסלאם, כפי שיראה מי שיבדוק את הציונים שהובאו משירת הקודש הספרדית לעיל, הערה 25. גם בפיוט האשכנזי יש אזכור למלכויות המוסלמיות; ראה למשל במה שהביא המחבר עצמו, עמ' 40, מפיוט לשביעי של פסח של ר' שמעון בר ציחק ('באדום ובישמעאל ובכל צרינו'). ובדין הוא כך, כי ישראל נתונים היו בשעבוד שתי המלכויות כאחת. מכל מקום, בנקודה הזאת סותר המחבר את עצמו כשהוא מסביר להלן (עמ' 48 ואילך), על פי אבחנה של ג"ד כהן, שיחזונו האסכטולוגי של יהודי אשכנז נטה להדגיש הרבה יותר את חורבנה של ממלכת אדום, כלומר של הרייך הגרמני, בעוד 'בשביל יהודי ספרד נחשבה אדום ישות דתית, וממילא התחרות עמה התנהלה במישור הדתי' (עמ' 49). והנה לאורך כל המאמר אין המחבר חדל לדבר, בהקשר אשכנזי, בנוצרים ובנצרות. אשר לחומר הפייטני – ההבדלה בין אשכנז לספרד בעניין זה מופרכת.

31 סיפורים אנטישמיים, המתארים יהודים המשתמשים במאגיה שחורה נגד נוצרים, מובאים במאמר בעמ' 78, הערה 151. השימוש המתואר בעלילות הללו (התקנת ברכת שעווה של השונא ודקירתה במחטים) הוא מן הנפוצים בכישוף של ימי הביניים; תמיהה היא על המחבר שהוא קושר את המעשה במנהגם של יהודים לשרוף בובה בדמות המן בפורים.

32 ראה לזה בעיקר עמ' 77 ואילך.

הם ניצבים; הכלים שבהם נלחמו ביהודים היו רפויים ותמימים. הם לא העלו על הדעת את הממדים התהומיים של שנאת היהודים כלפיהם, ואת האופי האידיאולוגי, האוניברסלי והאסכטולוגי של השנאה הזאת. לנוכח עמדתם של היהודים, לא היו מעשי הנוצרים אלא ריאקציה מאופקת. הקורא את המאמר הזה בעיון יראה שזו היא התיזה המרכזית המכוונת בו. אבל מן התיזה הזאת מסתעפות במאמר תיזות משנה נוספות, קודרות אף יותר, כפי שיוסבר להלן.

ה

כאמור, צודק המחבר בכך שהתפילה למפלת האומות המשעבדות את ישראל אינה המצאה של הפייטנות האירופית, אלא מסורת היא בשירה הפייטנית לדורותיה. יונקותיה של מסורת זו מושרשות עמוק במקרא; תרבות ישראל היא תרבות של זיכרון לאומי, והתפילה היהודית היא חלק מן התרבות הזאת. הפיוט, הואיל ונוסחיו משתנים עם כל יצירה, פורש את יריעת הזיכרון הזאת ברחבות. העובדה שבפיוטי ינאי ור' אלעזר בירבי קיליר 'כבר' יש התבטאויות עזות בגנות אדום אינה יכולה לעורר עניין משום צד, שהרי חשבונם ההיסטורי של הפייטנים האלה עם אדום לא היה שונה מחשבונם של הפייטנים המאוחרים מהם. אין לסגולה הזאת שום אחיזה הכרחית בהווה היסטורי או גיאוגרפי נתון. היא רק ביטוי נמרץ למודעותה של האומה לתולדותיה, ולרצונה לקיים בהווייתה הרוחנית את זכרון עברה.

הדרך שבה עיצבו הפייטנים ביצירתם את תחושת המצוקה הקולקטיבית ואת התקווה הקולקטיבית לתשועה יש בה הרבה מן הקונבנציונלי. מן המפורסמות היא למשל שהפיוט מדובב באופנים שונים, אבל בהתמדה מוצקת, את תורתם של חז"ל, עד שחוקרים נטו לראות בו, אולי בהגזמה מסוימת, מעין השתקפות שירית של עולם האגדה.³³ כך, למשל, הרעיון שבאחרית הימים עתיד הקב"ה להביא על אדום עשר מכות, כיצא במכות שהביא על המצרים במצרים, אינו המצאה של הפייטנים; הוא אמונה שבאה אל הפיוט ממדרשי חז"ל,³⁴ שפירשו כך פסוק בישעיה כג, ה, שבו נאמר: 'כאשר שָׁמַע למצרים יחילו כשִׁמְעַע צור'. לפי בעלי האגדה (וכך הוא באופן קבוע בפיוט) 'צר' הוא כינוי לאדום.³⁵ מעתה, ההקש בין עשר המכות שהוכו המצרים במצרים לבין מה שצפוי לאדום באחרית הימים יעלה על דעתו של פייטן כמעט אוטומטית, על פי המסורת הפייטנית, כל אימת שיבוא לספר באריכות ביציאת מצרים או בימות המשיח; בקדושתאות לפסח יופיע המוטיב תכופות, במידה זו או אחרת של הדגשה. העובדה שינאי מזכיר את הרעיון, ושהקילירי עיבד אותו בפיוט שלם,³⁶ אינה הוכחה

33 ראה לעניין זה: פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 14), עמ' 266 ואילך.

34 ראה: פסיקתא דרב כהנא, ויהי בחצי הלילה, מהדורת ד' מנדלבוים, ניוארק תשמ"ז, עמ' 132 ואילך, ובמקבילות המסומנות שם.

35 ראה: פסיקתא, שם, משם ר' לוי, חתניה דר' זכריה, בשם ר' ברכיה: 'כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צור' (ישעיהו כג, ה); אמר ר' אליעזר: כל צור מלא במקרא – בצור המדינה (= העיר) הכתוב מדבר. כל צר חסר במקרא – ברומי הרשעה הכתוב מדבר.

36 יובל, עמ' 38; וראה שם, הערה 23.

לתפיסתם המשיחית של שני הפייטנים הללו, אלא לחוב שהפייטנות חבה לעולם האגדה, ולמנהגם הידוע לשאוב רעיונות ומקורות מדרשיים איש מיצירות קודמיו.³⁷ ממילא, אם ייקרה המוטיב הזה לפנינו גם בקדושתא לפסח של ר' שמעון בר יצחק, פייטן אשכנזי בן סוף המאה ה', לא נראה זאת, כשיטת המחבר,³⁸ בקונטקסט של 'משנה משיחית שלמה' (והלא גם לאגדת חז"ל אין 'משנה משיחית שלמה' ומכל שכן לשירת הפייטנים), או כעדות על הפייטן האשכנזי שדגל ברעיון 'הגאולה הנוקמת', אלא נראה בזה גילוי נוסף של תופעת החיקוי הידועה לנו מעולמה של השירה הזאת. ואם מצאנו את ר' שמעון בר יצחק הנזכר מקלל את אדום תוך כדי כך, ומבקש שה' יתן [בן] נקמתו לעינינו, הרי הוא נותן טעם לדבר בפסקת השיר ההיא עצמה, באומרו: 'נקמת דם עבדיו יודע בגויים לעינינו/ ושבעתיים אל חיקם ישיב לשכנינו'.³⁹ ולא נלמד מכאן על צמאון הנקם והדם של יהודי אשכנז עוד קודם למאורעות תתנ"ו, אלא על מקרים של הריגת יהודים ושפיכת דמם בידי הגויים קודם לעת הזאת.⁴⁰ ובכל אופן, נזכור שאת האגדה הזאת פייט עוד קודם לימיו של ר' שמעון בר יצחק, ובאריכות גדולה ממנו, ר' יוסף אבן אביתור, פייטן ספרדי, שהוא, לדעת המחבר, נציג של עולם 'הגאולה המגירת'.⁴¹ ושוב מוכח שמסד הפייטנות אחד הוא, וספרד ואשכנז שוות לעניין המסורות המתעצבות ביצירתן. ומובן שבכל ההיקריות הללו אין לדבר על משנה משיחית, לא שלמה ולא חלקית, אלא על מוטיב מן האגדה המתפייט בהקשר מתאים.

וצריך להזכיר (למרב הצער), שבכל מקרה ובכל נושא הנדון בו, הפיוט הוא תפילה, כלומר דבר הנאמר בצקן לחש מפי העדה המתפללת באונוי אלוהיה. מילוי המשאלה המתנסחת בו אינו בידי המתפלל, אלא הוא מופקד בידי האל. מעולם לא התפלל פייטן שה' ייתן כוח ליהודים לנקום את נקמתם בגויים. המודעות לחולשה האבסולוטית של היהודים ולעובדה שדינם מסור לשמיים, היא מושכל ראשון בשירה הפייטנית. אך לחינם אומר אפוא המחבר (עמ' 40, למעלה), שיהודי אשכנז 'הפכו [בפיוטיהם] את הקריאה הקדומה לנקמה מתקוות לב דחוקה לזעקת קרב', ומיד אחר כך, ש'זעקת קרב זו נשתנתה בהתאם לנסיבות' וכו'. מעולם לא הושמעה בפיוט הקדום קריאה לנקמה, אלא תפילה בלבד לנקמת ה'; מחבר זהיר לא היה מחליף שני מושגים אלה בהסח הדעת. פייטני אשכנז זעקו מאה זעקות; אף אחת

37 תופעה זו היא מן המאפיינים הקבועים והנפוצים של הפייטנות לדורותיה. ראה עליה למשל: פליישר, היוצרות (לעיל, הערה 14), לפי המפתח (ערך 'חיקוי').

38 יובל, עמ' 40.

39 הפייטן סומך כאן על הנאמר בתהלים עט, י: 'יָדַע בְּגוֹיִם לְעֵינֵינוּ נִקְמַת דָּם עַבְדֶּיךָ הַשְּׁפוּךְ'. הצלעית השנייה מבוססת על הנאמר שם, פסוק יב: 'וְהָשִׁב לְשִׁכְנֵינוּ שְׁבַעֲתִים אֵל חֵיקֶם חֲרַפְתָּם אֲשֶׁר חֲרַפְךָ יי. תלותו של הפייטן במליצה המקראית מוחלטת כאן, אבל זו תלות קבועה בשירה הפייטנית בכלל, כידוע, ואסור להתעלם ממנה.

40 מאורעות מסוג זה נרמזים גם במה שהביא המחבר עוד קודם לכן (שם) מסליחה של הפייטן הזה: 'מֵרָאשׁ פְּרַעוֹת אוֹיֵב בְּהִנָּמְךָ/ מֵאֲשֶׁר עָשׂוּ בַחֲלֵי עַמְךָ ... נָקָם הָדָם וְנָקָם הַחַמָּס...'

41 לפיוט הזה (תחילתו 'לעולם ועד ימי פלאיך אנצור'), ראה: ג' אלוני, 'אז מני אז חוללת ליוסף אבן אביתור שטנאש', סיני, עה (תשל"ד), עמ' ל ואילך. וראה הערותיו של י' רצהבי, שם, עמ' רלט. הפיוט מועתק בעצם כתיבת ידו של אבן אביתור בכתב יד מן הגניזה, אוקספורד 2740/13, דף 42 ע"ב.

מהן לא היתה זעקת קרב. אבל על 'הקריאות לנקמה הנשמעות בפיוטים על תתנ"ו' מדבר המחבר גם בעמ' 42, ובעמ' 55 הוא מדבר על פיוטים ששימשו 'כריטואל של נקמה'⁴² והיו טעונים במשמעות משיחית אקטיבית, ואין לראות בהם אך ורק תגובה רגשית ספונטנית'. 'אנו עוסקים כאן', הוא אומר, 'באידיאולוגיה דתית שלמה, הרואה בנקמה מרכיב מרכזי במשנתה המשיחית'. והקורא תמה איזו משמעות אקטיבית יש לתפילה הנאמרת בין עדה מתפללת לבין אלוהיה ואיך נוצרת אידיאולוגיה דתית שלמה מן האין.⁴³ בעמ' 60 נוזף המחבר במי שמציג את יהדות אשכנז 'כנטולת כל סממן של התנהגות תוקפנית (ההדגשה שלי – ע"פ) כלפי הסביבה הלא-יהודית'. הצגה זו, לדעתו, 'אינה עולה בקנה אחד עם ריטואל הקללות ועם משמעותו המשיחית'. מסתבר שלדעת המחבר 'המעשה המשיחי הבוטה והאגרסיבי' של יהודי אשכנז נתממש בקללה שקיללו את הגויים בפיוטיהם, כי 'הקללה נחשבה בעלת כוח מאגי מזיק'. שמא ראוי היה לציין, שקללה (מחורזת) היא מעשה אגרסיבי במובן מושאל מאוד. על האפקטיביות של 'הכוח המאגי המזיק' הזה יכלו יהודי אשכנז (אך גם שכניהם הנוצרים) לעמוד במשך מאות שנים.

מכל מקום, עיקר המשתמע מן הטענות הנה הוא שחשבונם של ישראל ושל אומות העולם התאזן בימי הביניים בהרמוניה סימטרית יפה. מה אלה בזעקת קרב – אף אלה בזעקת קרב, מה אלה בהתנהגות תוקפנית – אף אלה בהתנהגות תוקפנית, מה אלה במעשים בוטים ואגרסיביים – אף אלה במעשים בוטים ואגרסיביים. ההבדל הקטן בין אלה לאלה הוא (וחבל שהמחבר לא ציין זאת), שאלה 'כוחם' היה בהבל פיהם המחורז, ואלה כוחם היה בחרב ובחנית. אלה לא הפילו ארצה שערה מראש איש, ואלה רצחו ושחטו אלפים ורבבות. חוקר זהיר לא היה מעלים עובדה זו.

1

במקרים בודדים באים בפיוטים דברי משטמה נגד הגויים שלא בהקשר מנומק. על המקרים האלה עומד המחבר בהבלטת יתר,⁴⁴ כדי לנתק את שנאתם של ישראל לגויים מן ההקשר המשמש לה הצדקה, ולתת אותה עניין למלחמה שניהלו, כביכול, נגד הנצרות. וכבר ראינו לעיל, שמקרים כאלה מזדמנים לעתים בפיוטי החג, והם תלויים במקורות האגדיים שהפייטנים השתמשו בהם לפי מסורת מקצועם.

אבל לדעת המחבר, תפילות ישראל כוללות, גם לבד מאלה, מעמדים מיוחדים ('ריטואלים'), שנוסדו בשביל לומר בהם דברי קללה על הגויים. קיומם של אלה מוסבר לדעתו

42 צריך להניח שיש כאן פליטת קולמוס, והכוונה ל'ריטואל של קללה'. במאמר הזה, אגב, כמעט שאין ליהודים טקסים או מעמדים או מנהגים, רק ריטואלים. השימוש במונח הזה בא מן הסתם להוסיף על המשמעות המכוננת צליל לוואי פרימיטיבי. בין העמודים 50–60 במאמר הזה מניתי לא פחות מאחד-עשר ריטואלים. 'ריטואל הדמים' שבעמ' 66 נעשה אחר כך, באותה מגמה עצמה, 'פולחן דם'. ראה גם לעיל, הערה 29, וראה עוד להלן, בפנים.

43 עיין גם לעיל, הערה 28.

44 יובל, עמ' 50 ואילך.

על פי 'מרכזיותה של הנקמה בתהליך המשיח' (50) שיהודי אשכנז האמינו בו. אמת, גם בעניין זה, ייחודה של אשכנז אינו בולט: 'כבר בעת העתיקה – כך המחבר – נהגו [היהודים] לשלב בתפילה טופסי קללות נגד הנוצרים... ידועה לכל ברכת המינים' (שם). אבל ברכת המינים איננה 'טופס קללה' ובוודאי שאיננה 'ריטואל', והשאלה אם היא כוונה נגד הנוצרים או לא, עדיין שנויה במחלוקת.⁴⁵ על 'ריטואלים' נוספים מסוג זה לומד יובל גם מדרשה פורימית, שבה המן מפרש, בסילופים מבדחים, את תפילות הקבע של ישראל כמכוונות נגד הגויים. בעיני המחבר, מנציחה דרשה ליצנית זו 'ריטואלים' קדומים של קללה.⁴⁶

באשכנז, 'ריטואל' הקללה נתמקד בשני מועדים: ביום כיפור ובפסח. באשר ליום כיפור מדובר (בעיקר) בשלושה פיוטים: 'הגויים אפס ותוהו נגדך חשובים' ו'הגויים אימים זמזומים קדר ואדומים', מסדרת רהיטים ארוכה המיוחסת לר' קלונימוס הזקן,⁴⁷ ו'תתנם לחרפה לקללה

45 לביבליוגרפיה על הנושא הזה ראה: יובל, עמ' 50, הערה 70. העובדה שהברכה נקראת במקורות קדומים 'ברכת המינים' ולא 'ברכת הנוצרים', מעידה כמובן שכוונת המייסדים לא ייחדה אותה לנוצרים. מכל מקום, גם אם הוזכרו הנוצרים בנוסח הקדמון של הברכה, הם לא הוזכרו כבני דת מתחרה, אלא כעדה יהודית סוטה. עובדה היא שאין בעמידה 'טופס קללה' נגד עבודת האלילים, שהייתה בעת היווסד התפילה הזאת בת תחרות לדת היהודית יותר מן הנצרות.

46 הדרשה מובאת מילקוט שמעוני לאסתר, רמז תתרנ"ד (על פי 'מדרש'). המן אומר שם לאחשוורוש על היהודים: 'פותחים בתי כנסיות וקורים דברים שאי אפשר להשמע, ואומרים שמע ישראל, ואחר כך עומדים להתפלל ואומרים בתפילתם "מכניע זדים" ואומרים שאנו זדים. ואחר כך אומרים "אוהב צדקה ומשפט" ומקיים שיעשה הקב"ה בנו דין. ואחר כך נוטלין ס'ת ומקללים אותנו בעלילה'. המחבר מתייחס ברצינות גמורה להלעגה הזאת של השיטנה האנטישמית. ב'דברים שאי אפשר להשמע' שלפני 'שמע ישראל', ייתכן, לדעתו, 'שהכוונה לתפילת "אהבה רבה", הכוללת בקשה בעלת אופי משיחי לקיבוץ גלויות' (עמ' 51; פלא שהרשע דילג על ברכת 'מקבץ נדחי עמו ישראל' שבעמידה). קריאת שמע לדעתו 'התפרשה כפריקת עול מלכות בשר ודם'. 'לברכת המשפט יש – לדעתו – משמעות המזכירה את הנקמה שתוארה לעיל'. ואין הוא מתקשה אלא בדברי הרשע על 'הריטואל של נטילת ספר תורה ואמירת קללה נגד הגויים' אחרי התפילה. לדעתו, דבר זה קשה לנחש מה כוון בו, אבל אפשר שהוא רמז למנהג האשכנזי, לומר אחרי התפילה את תהלים פג (ופלא שלא עלתה על דעתו אמירת 'קומה יי ויפצו איביך' וכו') [במדרש י, לה], בשעת הוצאת ספר תורה מן הארון. על כל פנים, לדעת המחבר, יש מכאן 'עדות לקיומו של ריטואל קללה נוסף שנהגו לומר בסוף כל תפילת שחרית' (עמ' 50). המחבר מקיש בין ה'ריטואל' הזה לבין ברכת 'האל המושע', הנאמרת אחרי קריאת המגילה (עמ' 53, הערה 72; אגב, גם מן הברכה הזאת ברור שיהודים האמינו שהאל רב את ריבם ודן את דינם ונוקם את נקמתם מחוץ להקשר משיחי). כדאי להבליט את יראת הכבוד שבה מתייחס המחבר לכל עלילה שהעלילו עוכרי ישראל בימי הביניים על היהודים. בעמ' 52, הערה 77, הוא מצייץ לשבח גם את לוטר, ש'הטעים היטב את הקשר בין ההאשמות הנוצריות שהיהודים מעליבים ומחללים את קודשי הנצרות לבין עלילת לחם הקודש. הוא (כלומר לוטר) קובע בצדק – כך דברי המחבר – שאין מקום לראות מראש בהאשמות אלה אך ורק בדותה'. וראה עוד להלן, סעיף יב.

47 לשני הקטעים, ולסדרת הפיוטים שהם חלק ממנה, ראה: ד' גולדשמידט (מהדיר), מחזור לימים הנוראים, ב, ירושלים תש"ל, עמ' 182 ואילך. הקטעים עצמם נדפסים שם, עמ' 186, 196. על סוג הרהיטים ראה בספרי, שירת הקודש (לעיל, הערה 14), עמ' 148 ואילך, ולפי המפתח. הרהיטים הם קטעי ההרחבה החותמים את הקדושתאות. על פי הרוב הם פיוטים סכימטיים ('פיוטי תבנית'), המדגישים בחזרות נמרצות נושא מסוים הקשור בעניינה של הקדושתא. נושא הרהיט, כמעט תמיד

ולשמה, ששם מחברו אינו ידוע.⁴⁸ קטע זה קרוי במקור יהודי 'שמתא', כלומר: חרם.⁴⁹ כך, 'שמתא', מכונים במקורות נוצריים גם קטעי הרהיט שהזכרנו. הקטע 'תתנם לחרפה' אינו נזכר במקורות נוצריים קדומים, אבל נזכר הוא במקור נוצרי ספרדי מאוחר ביחס.⁵⁰ שלושת הקטעים עוררו כבר בשעתם תגובות קשות אצל משכילים ואנשי כמורה נוצריים שונאי ישראל ותורגמו ללטינית באנתולוגיות אנטישמיות קדומות.⁵¹ הקטעים נדונו כמה פעמים במחקר בפנים מתחלפות,⁵² ואין פלא שגם יי' יובל שב אליהם ודן בהם בהרחבה.

אין צריך להאריך דיבורים על שני הקטעים הראשונים. שירים אלה הם פיוטים תקינים, רגילים; למרות הבלטתם בדיונים המחקריים, הם בסך הכל שני קטעי שיר, מתוך סדרה של חמישה-עשר פיוטים, ומתוך הרבה עשרות קטעי פיוט שנאמרו בחלק מקהילות אשכנז

בצורת פסוק מקראי, נקוב בכותרת הניצבת בראש כל קטע. לפני הכותרת הזאת עומדת המלה 'ובכן', שהיא סימן ההכר המובהק של הרהיטים. הסדרה שאנו מדברים בה היא של פיוטי תיבות (ראה: שירת הקודש, שם, עמ' 170 ואילך); היא מבוססת על הפסוק 'מי לא יראך מלך הגוים' וכו' (ירמיהו י, ז). ומספר הפיוטים בה כמספר המילים שבפסוק.

48 מהדורה מדעית של פיוט זה ראה: א"ח פריימן, 'תתנם לחרפה' – תוכחה לרש"י ז"ל, תרביץ, יב (תש"א), עמ' 70 ואילך. קטע מן השיר הביא יובל, עמ' 53. הפיוט מובא בשלמותו גם אצל ח' מרחביה, 'ה'שמתא' בספרות-הפולמוס הנוצרית בימי הביניים, תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 108 ואילך. הפיוט מוזכר בתשובות מהרש"ל, לובלין של"ד-של"ה, סימן כט, והוא מיוחס שם לרש"י (ראה גם בהערה הבאה). א"מ הברמן, פיוטי רש"י, ירושלים תש"א, עמ' לד, הטיל ספק בייחוס הזה, אבל אפשר להטיל ספק בהטלת ספק זו. גם מקורותיו (המעטים), עיין להלן) של הפיוט מצביעים על מוצא צרפתי. צונץ (L. Zunz, *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes*, Berlin 1859), (p. 10) ראה באמירת הפיוט מנהג צרפתי.

49 בפסיקה הנ"ל בתשובות מהרש"ל: זרבינו שלמה הנקרא רש"י... (ו)בימיו נגזרה [גזרת] כלו (=ג'ו'), שנת תתנ"ז לפרט, עליו יסד "תנות צרות לא נוכל", וקללה בשמתא "תתנם לחרפה וקללה", ולא שכח א[חד] מהם. ייחוס הפיוט 'תנות צרות' לרש"י מוטעה בלי ספק. 'תתנם לחרפה' נזכר פעם נוספת במקור יהודי, בתיאור תפילת מנחה של יום כיפור (לפי נוסח צרפתי), בספר המחכים לר' נתן בר יהודה, מהדורת י' רייפמאן, האשכול (בעריכת גינציג), ו (תרס"ט), עמ' 94 ואילך; וראה שם, עמ' 154. הקטע אינו נזכר עוד בשום מקור יהודי. מראי המקום שיי' יובל מביא במאמרו, עמ' 53, הערה 80, על פי ח' מרחביה, אינם לפיוט הזה, אלא לפעילותו של רש"י כפיוטן ומפרש פיוטים. ראה על כל זה בבירוריו המדויקים של מרחביה (לעיל, הערה 48), עמ' 95 ואילך.

50 קטע נוסף שנדון בהקשר זה הוא יי' מלך אבדו גוים; ראה: מרחביה, שם, עמ' 103 ואילך. ראה גם: גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים (לעיל, הערה 47), ב, עמ' 380.

52 יש למחות נגד טענתו של יובל (עמ' 52), שלפיה 'המחקר ההיסטורי, הדן בגילויי השנאה ליהודים מכל הצדדים', עבר על הפיוטים האלה 'בשתיקה כמעט גמורה'. ראשית – המחקר ההיסטורי הדן בגילויי השנאה אל היהודים לא היה אמור לדון בטקסטים האלה, שמדברים בשם שנאת היהודים אל הגוים. שנית – הפיוטים נדונו ונחקרו 'מכל הצדדים' במאמרים שונים. 'תתנם לחרפה' כבר נזכר אצל צונץ (לעיל, הערה 48), שם, ונדון על ידו ברשימה שפרסם ב-*Jüdische Zeitschrift* גייגר, ו (1868), עמ' 69. שני רהיטי 'הגויים' פורסמו בידי ד' גולדשמידט, 'השלמה למחזור ליום הכפורים', קרית ספר, לא (תשט"ז), עמ' 146 ואילך (=הנ"ל), מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 363 ואילך). מאמרים של פריימן ומרחביה כבר הוזכרו לעיל, הערה 48. ח' מרחביה דן בטקסטים הללו גם במאמרו 'שמתא' לאברהם בן יעקב, תרביץ, לט (תשל"ל), עמ' 277 ואילך (ראה על זה עוד להלן).

(וצרפת) ביום כיפור. אין להם לא ייחוד ולא ציון מובלט בתפילה, וממילא אין הם שייכים לשום 'ריטואל של קללות'. בראשון שבהם גם אין שום קללה: יש שם השוואה בין ישראל ודתם לאומות העולם ודתותיהם, והיא מבליטה, כמובן מאליו, את יופיה ואמיתותה של דת ישראל.⁵³ מבין אחת-עשרה המחרוזות של השיר הזה – שבע מדברות במפורש בעובדי אלילים; ארבע מחרוזות בלבד מדברות בנצרות, בלשון שיש בה בוז גדול למייסד הדת הזאת. איש מבין החכמים הנוצריים שדנו בפיוט הזה לא ראה בו קללה, ואיש מהם לא התייחס לשיר כולו, אלא לארבע מחרוזותיו האנטי נוצריות.⁵⁴ הקטע השני אמנם כולו קללה, אבל אין היא מכוונת לנוצרים אלא לרשימה עצומה של לא פחות מחמישים וחמש אומות, הנזכרות בשמות מקראיים; אומות אלה – הקב"ה מוזמן לעקרון מן העולם, כדי להשליט עליו את מלכותו.⁵⁵ אמנם 'קדר ואדומים' (בפיוטים: הערבים והנוצרים) נזכרים בשורה הראשונה של השיר (אחרי 'אימים' ו'זמזומים', שתי אומות מקראיות דמיוניות), אבל שטפון השמות שלאחר מכן אינו מותיר לזוג שמות זה שום ייחוד. סדרת הרהיטים כולה מסתיימת דווקא בנעימה 'מגירת', כי אחרי שהפייטן כבר נשא תפילה להשמדת כל העמים (וברור על פי הקטע החותם הזה שכוונתו היתה למלכויותיהם), הוא שב ורואה את באי העולם מתאחדים בקבלת עול מלכות שמיים.⁵⁶ מכל מקום, גם הפיוט השני הזה אינו ריטואל, אלא קטע מתוך רפרטואר עשיר ביותר, ששימש את התפילה האשכנזית והצרפתית ביום כיפור. הדברים הנאמרים בו עזים, אבל ייחוד אין בהם. כפי שציין המחבר, המנהג לומר בין פיוטי יום הכיפורים רהיטים ובהם דברי בוז לדתות האחרות וקללות לאומות העולם – ולאחריהם קטעי שיר המכילים ברכות לישראל ולקהל המתפללים, היה נפוץ במידה ידועה גם בימי קדם. קטעים מעטים כאלה נותרו בידינו בקדושתא ליום כיפור, שחלק אחד ממנה (לפחות) נכתב בידי ינאי,⁵⁷ ובעוד קטע אנונימי כזה, שעלה

53 מבנה הפיוט דומה למבנה ה-*Improperia*, הקטע הליטורגי המפורסם הכלול בתפילת יום השישי הקדוש בסדר התפילות של הכנסייה הלטינית. בטקסט הזה, העשוי שתיים-עשרה מחרוזות, מונה ישו, מעל הצלב, את הטובות שעשה לישראל כנגד הרעות שגמלו לו. הקטע מושר בכנסיות מפי שתי מקהלות, ואחר כל אחת משלוש המחרוזות הראשונות שלו נאמר ה-*Trishagion*, בלטינית וביוונית לסירוגין. שאר תשע המחרוזות מלוות ברפרין *Popule meus quid feci tibi* ('עמי מה עשיתי לך' וכו'). לא רחוק הוא שתיאור קריאת 'תתנם לחרפה' בבתי הכנסיות, במקור הנוצרי שידובר בו להלן (ראה הערה 65), הושפע מן הריטואל הנוצרי הזה. ראוי לזכור, שדתות בימי קדם ובימי הביניים לא נהגו לחלוק מחמאות זו לזו, ודת ישראל בוודאי לא יצאה בעניין זה מן הכלל. ההודעות מדברי נאצה שבני דתות שונות הטיחו זו בזו בימים ההם היא אנכרוניזם מובהק ותמים.

54 ראה על כך: מרחביה (לעיל, הערה 48), עמ' 99. המתרגם ללטינית מציין את הפסקאות הרלוונטיות בתור *Blasphemia*, כלומר: חילול השם. לפעמים הוא מציין: *Goy*, כלומר דברים בגנות הגויים.

55 ראה דיון בזה אצל מרחביה, שם, עמ' 101 ואילך.

56 הכוונה לפיוט 'מלכותם באבדך': ראה אצל גולדשמידט (לעיל, הערה 47), ב, עמ' 198 ואילך. בספרות הפולמוס האנטי יהודי צוין גם קטע זה לשמצה, מפני השתמעויותיו הפוליטיות.

57 פיוט זה כותרתו 'בכך יבושו ויחפרו ויכלמו', ופתיחתו 'האומרים לכילי שוע'. ראה: צ"מ רבינוביץ (מהדיר), מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 221. על השיר הזה ראה: י' מאיר, 'הפיוט' 'האומרים לכילי שוע' והפולמוס האנטי נוצרי, מחקרים בתרגומים, באגדה ובתפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, בעריכת ע' פליישר וי"י פטוחובסקי, ירושלים תשמ"א, עמ' ק ואילך; וראה על כך דברי צ"מ רבינוביץ, פיוטי ינאי, שם.

לפנינו מן הגניזה.⁵⁸ אין דרך לאמוד את מידת תפוצתו של המנהג הזה אצל הקדמונים: בימי קדם לא בכל מקום אמרו פיוטים, ובמקום שאמרו – החליפו אותם מדי שנה בשנה ומדי חג בחג. הקטעים הנדונים נותרו בידינו בגניזה בלבד, בהעתיקות ספורות; בשום אופן אי אפשר ללמוד מזה שבכל הקהילות, אפילו בארץ ישראל, נהוג היה להתקלס באופן קבוע בדתות המתחרות ולגדף את אומות העולם בתפילות יום הכיפורים. מכל מקום, סביר שמה שמצאנו ברהיטים שהזכרנו הוא בבואה מאוחרת של הנוהג הזה.

אבל השיטה מיוצגת גם בספרד, ערש האקומניזם היהודי ורעיון הגאולה המגיירת לדעת י"י יובל. שני קטעי רהיט כאלה נמצאים במעמד יום הכיפורים שחיבר ר' יוסף אבן אביתור, פייטן ספרדי רב פעלים בן המחצית השנייה של המאה ה-11: אחד מהם פתיחתו 'תאלץ אדירמו',⁵⁹ והשני 'האומרים אב ובן ורוח שלישי', ובו דברי גנאי מתחלפים לנוצרים ולמוסלמים.⁶⁰ העמדתה של הפייטנות האשכנזית בסימן של ייחוד אלים ואובססיבי בסוגיה הזאת נוגדת אפוא את הממצאים.

המצב בקטע 'תתנם לחרפה' לא היה כנראה שונה; אף הוא נועד מלכתחילה לשמש רהיט בקדושתא של יום כיפור, על פי השיטה הפייטנית הקדומה שצוינה לעיל. קטע זה מכיל קללות אימות על הגויים, וקרובה ההנחה שהוא נכתב, כפי שנמסר במקור רב יוקרה, כתגובה ישירה על גזירות תתנ"ו.⁶¹ כאמור, הפיוט מסווג, בעדות חיצונית בודדת, במונח 'שמתא', כלומר 'חרם'. מונח זה אינו שייך לעולמה של הפייטנות, אלא לעולמם של בתי הדין ותקנות הקהל. הנוסח שהפיוט בא לחקותו הוא באמת נוסח החרם הרגיל, ששימש בקהילות ישראל בימי הביניים אמצעי להענשת עוברי עבירות. כמה וכמה נוסחי חרמות ידועים לנו, ויש ביניהם טקסטים מחורזים, כיוצא ב'תתנם לחרפה'.⁶² כולם עיקרם בשפע אדיר, גורף, של קללות נמרצות. גם הקטע 'תאניה ואניה תסבינה מראשותי' של אבן אביתור, שהמחבר מזכירו בהקשר הזה, הוא, כפי שנתברר לאחרונה, נוסח של חרם משפטי רגיל.⁶³

אבל מי שייסד את 'תתנם לחרפה' לא ביקש לקבוע לאמירתו טקס מיוחד, אלא ביקש להוסיף רהיט על הרפרטואר האפשרי של תפילות יום הכיפורים.⁶⁴ הלכה למעשה שולב הקטע

58 'התומכים ממור לאליל' (הכותרת: 'זבכן מי לא ייראך מלך הגוים'): נדפס על ידי מ' זולאי (מהדיר), פיוטי ינאי, ברלין תרצ"ץ, עמ' שפב, במדור המסופקים. קטע זה נשתמר בתשע העתיקות מן הגניזה.

59 כתב יד הספרייה הבריטית 703, דף 159 ע"א. הקטע נזכר אצל צונץ (לעיל, הערה 48), עמ' 107.

60 הקטע מועתק בכתב יד קמברידג' TS H6/58. הוא נרשם מן הגניזה בשישה מקורות נוספים, שלמים וחלקיים, ותפוצתו לא היתה אפוא מועטת.

61 ראה לעיל, הערה 49.

62 ראה לעניין זה לאחרונה: ע' פליישר, 'בחינות בשירתו של רבי יוסף אבן אביתור', אסופות, ד (תש"ן), עמ' קסג ואילך, ובספרות המובאת שם. על העיקרון הזה נבנו גם נוסחי החרם (Excommunicatio) הכנסייתיים.

63 הקטע הזה נדון במאמרי הנזכר בהערה הקודמת, שם. יובל מביא במאמרו, עמ' 55, פיוט של ר' שמעון בר יצחק (לפי הגדרתו: 'טופס קללה'), שבו הוא מבקש מן האל להשמיד את יצרו הרע. המקבילות הללו אמורות להוכיח, ש'טופס קללה' מן הסוג הזה רווחו בין היהודים בתקופות קדומות. קשה לדעת מהי המשמעות שיש לייחס לעובדה הזאת בהקשר הזה.

64 דבר זה ברור מן העובדה שגם בתרגום הלטיני של הקטע (ראה: מרחביה [לעיל, הערה 48], עמ'

בין רהיט ר' קלונימוס הזקן, כפי שמצאנוהו בכל היקרויותיו. אף על פי כן, לא מן הנמנע שבקהילות מסוימות נתבצעה קריאתו במסגרת טקסית, כפי שהיה נהוג בחרמות המשפטיים. עדות לביצוע כזה (אם היא עדות אמת) באה אלינו ממקור לטיני עוין, מאוחר יחסית.⁶⁵ אבל גם מן העדות הזאת ברור שהפיוט נכתב במקורו כרהיט רגיל. אם כן, מבחינת הפרקטיקה הליטורגית, דין 'תתנם לחרפה' כדין שני פיוטי 'הגויים' ודומיהם.

ואולם תפוצת המנהג לומר 'תתנם לחרפה' היתה כנראה מצומצמת. הפיוט הגיע אלינו בסך הכל בשלוש העתקות, שתיים מהן צרפתיות.⁶⁶ אם כן, גם אם ביקש מי לקבוע במקרה הזה 'ריטואל' של חרם סמלי על הגויים בתפילה – כוונתו לא צלחה הרבה. עיקר הפרסום בא לפיוט מן המטעמים שעשו ממנו אנטישמים קדומים וחוקרים מאוחרים.

מהדירים מודרניים, ובתוך אלה דניאל גולדשמידט וא"ח פריימן, שטיפלו בטקסטים הללו ונתקשו לעכל את הביטויים הקשים שמצאו בהם, הזמינו את הקוראים לזכור 'באיזו תקופה ובאיזה תנאים נכתבו'. י"י יובל דוחה את ההתנצלות הזאת באופן נחרץ. לדעתו 'מדובר בריטואל של קבע השתול בנופה של התפילה האשכנזית. גם אם הטקסטים נוצרו על רקע של משבר גדול, יש משמעות היסטורית מרחיקת לכת לאמירתם החוזרת מדי שנה בשנה, גם בימים של מרגוע ושלווה' (עמ' 54). אבל ראינו, שאין מדובר כאן בריטואל קבוע ושתול, אלא בקטעי פיוט תקיניים, שנאמרו באשכנז בין שאר עשרות ואף מאות פיוטים של סדר יום הכיפורים. אף ראינו, שטקסטים דומים שימשו גם בקהילות המזרח ובספרד, ואם כן אין כאן

108 ואילך), מועתקת בראשו הכותרת הטיפוסית לרהיטים: 'ובכן מי לא ייראך מלך הגוים'. בסוף התרגום ניכרת גם פתיחת הרהיט שנאמר אחר כך.

65 ראה על כך: מרחביה, שם, עמ' 105 ואילך. המלקט הספרדי, אנדריאס די איסקובאר, מעיר (בשנת 1417), שהפיוט נאמר בבתי הכנסיות בקול רם, מפי החזן והציבור לסירוגין, והחזן מחזיק ספר תורה בידו והוא יתף (*disalcatis pedibus*, שהרי הוא יום כיפור), והציבור כורע ומשתחוה. לפי דבריו הפיוט כתוב (במסכת) 'ברכות'. גם בהעתקת גוף השיר, בנוסחו הלטיני, מציין המתרגם את התחלפות הקריאה בין החזן והקהל. על מחרוזת הפתיחה הוא מציין שהיא נאמרת שלוש פעמים (ראה על כך לעיל, הערה 53). בסוף הקטע חזן וקהל אומרים שלוש פעמים אמן.

66 ראה: מרחביה, שם, עמ' 107. בכתב יד הספרייה הבריטית 1056, דף 410 ע"ב, מועתק 'תתנם לחרפה' לתפילת מוסף בצמוד ל'הגויים אימים וזמזמים', תחת הכותרת 'ובכן שפוך חמתך על הגויים אשר לא ידעוך'. כתב היד הזה הוא מחזור כמנהג צרפת. בכתב יד אוקספורד 1036, דף 85 ע"א, מועתק הפיוט בשחרית, כתוספת ל'הגויים אפס ותוהו'. מקור זה אשכנזי. בכתב יד המבורג 116, דף 316 ע"ב, הפיוט נמצא בתפילת מנחה; הוא מועתק על גיליון נפרד, אחרי המפטיר בספר יונה ואחרי פיוט מסוג הסליחות המיוסד על פתיחות מקראיות מתהלים קמה (ראש הפיוט חסר). גם כתב היד הזה צרפתי. לפי ספר המחכים (לעיל, הערה 49), שם, 'תתנם לחרפה' נועד להיאמר במנחה, כמובא במקור הזה. לפי המנהג הצרפתי המתואר בספר המחכים, ט"ז הרהיטים המיוחסים לקלונימוס הזקן חולקו בין שלוש תפילות יום כיפור, שחרית ומוסף ומנחה. החיקוי של ר' אברהם בן יעקב ל'תתנם לחרפה', שנדפס ונחקר במאמרו של מרחביה (לעיל, הערה 52; וראה ציטוט ארוך ממנו אצל יובל, עמ' 54), מועתק במקור יחיד בכתב יד מיינכן 21, דף 96 ע"ב, בין הסליחות. גם מקור זה אשכנזי. ההנחה ש'תתנם לחרפה' נפוץ יותר ממה שמשמע מן התייעוד שבידינו אפשרית, אבל אינה סבירה. עינינו הוראות שמעתקים לא חששו להעתיק טקסטים פייטניים חריפים. גם ספרות המנהגים (העניפה מאוד) המתארת את התפילה האשכנזית והצרפתית לפרטיה, מתעלמת מ'תתנם לחרפה'.

ייוחד אשכנזי כלל. ועוד ראינו, שהטקסט היחיד שאולי נעשה 'ריטואל', הקטע 'תתנם לחרפה', אינו מתועד אלא בהעתקות ספורות, ובתור 'ריטואל' אינו מתועד במקורות יהודיים כלל. מכל מקום, הרעיון שיהודי אשכנז בימי הביניים צריכים היו להוציא מן השימוש את פיוטי המשטמה הנדונים ב'ימים של מרגוע ושלווה', מתמיה ביותר.⁶⁷ איך קובעים רטרואקטיבית בשביל הקדמונים אימתי היו חייהם חיי מרגוע ושלווה? יהודי אשכנז בימי הביניים ספק אם זכרו ימים כאלה.

ז

סדר ליל הפסח הוא המקום השני, מלבד יום הכיפורים, שנועד להכיל, לדעת המחבר, ריטואלים של קללה. מעמד זה, לדעתו, 'לא פחות משנועד לשמר את זכר יציאת מצרים ההיסטורית, הוא פונה אל הגאולה העתידה' (עמ' 39), ואף הוא בשמה של הגאולה הנוקמת. אמירה זו נשמעת משונה למדי באוזני מי שמכיר את מרכזיות האובססיה של זכרון יציאת מצרים בדת היהודית. היא נשמעת עוד יותר משונה באוזני מי שמכיר את נוסח הגדת ליל הפסח, שהיא, להוציא פינות ועירות, משותפת לכל עדות ישראל, ושתוכנה מדבר בהקפדה מפליאה ביציאת מצרים ובהלכות פסח בלבד. אמנם יש בהגדה שלנו, כעניין זה, כמה 'החלקות', ולא נטול עניין הוא לציין, בהקשר שאנו עומדים בו, שכולן מתעלמות מן הפן ה'נוקם' (נוסח י"י יובל) של הגאולה העתידה הנרמזת בהן. בפתיחת הסדר אנו אומרים 'השתא הכא, לשנה הבאה בארעא דישראל, השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין'. ובברכת הגאולה אנו מבקשים מן הקב"ה שיגיענו להיות שמחים בבנין עירו וששים בעבודתו, ומודים לו שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו. ובקטע הפייטני החותם את החלק ה'רשמי' של ההגדה, והוא תוספת אשכנזית להגדה המסורתית, אנו אומרים: 'קומם קהל עדת מי מנה/ בקרוב נהל נטעי כנה/ פדוים לציון ברנה'.⁶⁸ ואין כאן זכר לשום נקמה. ובשיר ה'משיחי' הנלבב, האשכנזי כנראה, שצורף אל ההגדה בסופה ('אדיר הוא, יבנה ביתו בקרוב'), נחזית הגאולה בסימן בניין בית המקדש ולא בסימן מפלתן של אומות העולם והנקמה בהן. והנה איש לא יעלה על הדעת שמי שהצליחו לצרף להגדה שירים תמימים כמו 'אחד מי יודע' או 'חד גדיא', לא יכלו להוסיף שם כמה פיוטים עסיסיים, שותתי דם ונקמניים, כדי להבליט בזה שהמעמד, כדברי המחבר, פונה אל הגאולה העתידה, הנוקמת.

אבל המחבר מוצא בהגדה של פסח די והותר יסודות של גאולה נוקמת. דרך משל, מה שיהודי אשכנז נוהגים להטיף מן הכוס טיפות של יין בשעת הזכרת מכות מצרים וסימניהן,

67 הרעיון חוזר גם בעמ' 44. כאן מציין י"י יובל, ש'במאתיים השנים לאחר שנת 1096 לא סבלו יהודי אשכנז מפרעות קשות במיוחד, ואף על פי כן התקווה לנקמה לא שככה'. למרבה תמיהתו, באמצע מאתיים השנים הללו, בשנת 1171, שב ר' אפרים מבונא לקונן על הרוגי בלוא. דבר זה 'חוזר ומדגיש את מרכזיות הנקמה בתודעה המשיחית של בני דורו' (שם). הפרעות בבלוא, לפי הגדרת המחבר, לא היו אפוא קשות במיוחד. ר' אפרים מבונא סבר, כנראה, אחרת.

68 הקטע נטול, כידוע, מקרובת שבת הגדול של ר' יוסף טוב עלם, פייטן צרפתי פורה מאמצע המאה ה'א'. 'נטעי כנה' – כינוי לישראל.

הוא, לדעתו, 'מנהג אשכנזי הרומו לנקמה המשיחית'.⁶⁹ מנהג עממי זה, שכבר בימי ר' אלעזר בעל הרוקח היו מתלוצצים עליו,⁷⁰ והוא מעשה של אמונה טפלה הבאה להרחיק את המכות ממי שאומרן (וכך הוא בלשון הרוקח המובא בספר האמרכל, ודולג אצל יובל: 'לומר: לנו לא יזיק').⁷¹ נעשה כך נציג סמוי של אידיאל הגאולה הנוקמת האשכנזית. אבל לדעת המחבר 'גם המדרש התנאי המובא בהגדה של פסח, שלפיו במצרים לקו [המצרים] חמישים מכות ועל הים מאתיים וחמישים מכות, אינו להטוט אריתמטי, אלא ניסיון להגדיל ולהרבות את הפורענות העתידה לנפול על ראשם של הגויים לעתיד לבוא' (עמ' 39). לא ברור מדברי המחבר אם סבור הוא שהתנאים הקדומים כבר כך כיוונו את דבריהם אלא שהסתירו את כוונתם, או שהפירוש הזה יוחס לדבריהם לאחר זמן באשכנז. וחבל שלא ציינ מי פירש את הדרשות האלה בדרך זו, וכיצד יכלו קוראי ההגדה התמימים שבכל דור לעמוד מעצמם על הפירוש הזה. דומה לכך מה שהוא מוסיף על זה ביחס לביעור החמץ, שאף הוא, לדעתו, 'הבט משיחי' של חג הפסח: 'ביעור החמץ נחשב כסמל של ביעור הגויים באחרית הימים'. הוא למד זאת מתרגום שני לאסתר (!), ששם משמש ביעור חמץ דימוי נמלץ לתקווה המונית לעקירת מלכותו של אחשוורוש מן העולם.⁷² והנה בדברים הללו הולך המחבר ומפרש מחוות (כגון הטפת הדם)

69 יובל, עמ' 38.

70 ראה המובא אצל יובל, עמ' 39, מכתב יד של ספר הרוקח: 'זאין להתלוצץ על מנהג אבותינו הקדושים, כי על כן מטיפין לחוץ י"ו פעמים כנגד חרבו של הקב"ה שיש לו י"ו פנים'. כלומר, כל טיפה שמתזים מן היין אל מחוץ לכוס מנטרלת פן אחד מ"ו פני חרבו של האל. הרמו הנקמני של הטפת היין עולה למחבר 'מפורש' מן המבא בספר המנהגים של המהרי"ל, משם מהר"ש (בלשון: 'ונראה לו הטעם'), ששם כתוב כך: 'מכל אלו (=המכות) יצילנו (=האל), ויבואו על שונאינו' (עמ' 38). וראה להלן, בסמוך.

71 מובא אצל מ"מ כשר, הגדה שלמה, בעריכת ש' אשכנזי, ירושלים תשכ"ז,³ עמ' 136.

72 יובל, עמ' 59, הערה 97. הדבר מובא כאן כחידוש של המחבר ('דומה שלחג הפסח יש [כך] הבט משיחי נוסף: הלכות חמץ). אבל מן הנאמר בעמ' 62, הערה 103, מתברר שכבר הקדים אותו בזה המומר פטר, שנתווכח בשלהי המאה ה"ד עם ר' ליפמן מילהויזן. המחבר מנתח בהערה הזאת את טענות המומר הנזכר וקובע שהן נחלקות לשתיים: 'שלוש הטענות הראשונות (שהיהודים אומרים בעלינו לשבח' 'להעביר גילולים מן הארץ'; שהם מתפללים 'וכל המינין כרגע יאבדו וזהו הכומרי'; ושהם אומרים ביום כיפור 'הגויים אימים' וכו') מתייחסות להאשמה שהיהודים חפצים בחורבן הנצרות (השאיפה [נ"א: התקווה] היהודית לחזות בחורבן הנצרות' נזכרת בהערה הזאת עוד פעמיים), ואילו שתי הטענות האחרונות (שהיהודים משתמשים בביטויים הפוגעים: תלוי, לחם טמא, זבל טמא, לחם מגואל, ושהם מבערים חמץ ומפרישים חלה לאות גנאי לנצרות) מצביעות על רצונם של היהודים לפגוע בקדושת לחם הקודש'. המחבר מסביר: 'הדעת נותנת שקיים קשר בין שני הסוגים, קשר שיובהר להלן... היהודים טענו מן הסתם להגנתם, שאין בדם ובאמונתם שום דבר העולה בקנה אחד עם האשמה זו. לעומתם ביקש אותו מומר להוכיח, שהיהדות אכן מייחסת חשיבות לחילול לחם הקודש, וזאת כחלק מן השאיפה המשיחית לחזות בחורבן הנצרות. על כך נדרש ליפמן להשיב. תשובותיו לא שכנעו, ככל הנראה, ולאחר שנסתיימו החקירות והבירורים יצא דינם של היהודים להריגה'. המחבר מספר בהמשך שכך אירע גם בגזירות אוסטריה (1420-1421): 'גם שם הושמו היהודים במאסר כעשרה חודשים, ובסופם הוצאו כמה מאות מהם להורג'. בהערה 97 מזכיר המחבר 'מוטיב משיחי נוסף כליל הסדר' מפי מקור חשוב, המומר ויקטור פון קרבן: 'לדבריו, בעת אכילת האפיקומן, כל אחד מן המסובים רוצה ליטול לעצמו חלק גדול יותר מהמצה, מפני שהיא מסמלת

וטקסטים ניאוטריים (כגון דרשת התנאים), אבל גם מצוות מן התורה, באופן שישתמע מהם מה שלבו חפץ. מובן שבדרך הזאת אין לדבר סוף, שהרי כל מה שאדם עושה יכול להתפרש בהיפך מכוונתו. וכי יש מדרש על יציאת מצרים שאי אפשר לפרשו על הגאולה העתידה? וכי צריכים היו ישראל שלא לבער את החמץ כדי שלא יאמר שהם רומזים בזה לכליון המלכויות? איך אפשר להתייחס לטענות מסוג זה בהקשר מחקרי?

אבל על האופי המשיחי של ההגדה של פסח למד המחבר, למרבה הפלא, גם מחיבור שכתב על הפסחא הבישוף הנוצרי מליטון איש סארדס, שפעל סביב שנת 150 לסה"נ. בחיבור זה ביקש מליטון, לדעת המחבר, 'למסור גירסה נוצרית ל"הגדה" של פסח שהיתה מוכרת לו'.⁷³ והנה מן הדרשה, שהיא כמובן נוצרית מובהקת, ושנכתבה זמן מועט אחרי התגלות המשיח הנוצרי, 'מתקבל', לדבריו, 'הרושם שההגדה היהודית של זמנו הדגישה את הבשורה המשיחית של חג הפסח ולא את הזיכרון ההיסטורי של פסח מצרים' (עמ' 59, הערה 97). אי אפשר שלא לתמוה על ההיגיון שבלימוד הזה. מי ילך לחפש ליסודות משיחיים העולים מחיבור נוצרי קדום מקור יהודי? וכי הרעיון המשיחי זר כל כך לנוצרים? ואיך נבוא ללמוד על אופיה של ההגדה היהודית הקדומה מדרשה של בישוף? איך אפשר לבנות תיזה מדעית אמינה בדרך זו?

אבל 'שפוך חמתך' הוא בוודאי (סוף כל סוף!) 'ריטואל של קללה' שאינו יוצא ממשוטן.⁷⁴ אלא שאין זה מעמד אשכנזי בשום אופן: הוא קיים, בהקפים שונים, בכל עדות ישראל, כולל ספרד.⁷⁵ הוא גם בודד במקומו, ואינו מצטרף, כדברי המחבר,

למנהג הטפת היין בעת הזכרת עשר מכות מצרים בהגדה, ולדרשה המרבה במניין המכות שלקו המצרים – עניינים שנזכרו לעיל – המעמידים את תוכן ליל הסדר לא על הזיכרון 'ההיסטורי' (כך, במרכאות, במקור: – ע"פ) של הגאולה שהיתה, אלא על טיפוח התקווה לגאולה העתידה לבוא (עמ' 59).

את סעודת הלווייתן שעתידיה להאכל באחרית הימים. 'למוטיב' הזה לא מצא המחבר אסמכתא 'בספרות המנהג וההלכה' (שם).

73 יובל, עמ' 59, הערה 97. במחקר צוינו כמה מקבילות בין הדרשה הזאת לבין ההגדה היהודית, אבל נראה לי שאיש לא ראה בה מעולם 'גירסה נוצרית ל"הגדה" של פסח'. הנושא העיקרי של הדרשה כריסטולוגי מובהק, ורובה מדבר בפסחא הנוצרית שחודשה בידי ישו. מליטון מת סביב 190 לסה"נ.

74 ה'ריטואל' נדון בסעיף מיוחד במאמר, עמ' 55 ואילך.

75 המחבר מציין אותה כ'תפילה', ש'לפי כל הסימנים נתחברה באירופה, כנראה באשכנז' (עמ' 55–56), ומביא (בהערה 86) אסמכתאות לציון זה על פי חיבוריהם של הרב כשר (לעיל, הערה 71, עמ' 177–180) וד' גולדשמידט, הגדה של פסח, ירושלים תשל"ז,³ עמ' 62–64. אבל שני המחברים האלה מדגישים, שהמנהג 'נתקבל בכל תפוצות ישראל' (כשר) ושהוא 'מקובל בכל תפוצות ישראל' (גולדשמידט), ואף אחד מהם אינו משער שנתחדש באשכנז. המחבר מדבר גם בהמשך בפשטות על 'טקס "שפוך חמתך" האשכנזי' (יובל, עמ' 58, הערה 96; וראה על זה עוד להלן). מנהג אשכנז הקדום היה כנראה לומר במקום הזה פסוק אחד בלבד: ראה על כך: E. Fleischer, 'Prayer and Liturgical Poetry in the Great Amsterdam Mahzor', *The Amsterdam Mahzor, History, Liturgy, Illumination*, eds. A. van der Heide & E. van Voolen, Leiden 1989, p. 36 וכך הוא מנהג האיטלקים, ששימש בזה מן הסתם דוגמה ראשונה לאשכנזים.

ראוי בכל זאת לזכור, שברובם המכריע של המנהגים, הקללה 'שפוך חמתך על הגוים' (תהלים עט, ו) מנומקת בפסוק הבא אחרי זה במקרא: 'כי אכל את יעקב ואת נוהו השמו',⁷⁶ ושאיין לקללה הזאת שום משמעות משיחית; אפילו במנהגים שבהם הרחיבו את צרור המקראות הזה עד כדי עשרים פסוקים, לא כללו בו אפילו מקרא אחד בעל אופי משיחי. 'פתיחת הדלת' בעת אמירת המקראות בוודאי לא הונהגה כדי לרמוז לביאת המשיח או לבואו של אליהו, והוא מעשה משונה שבו נאמרו טעמים הרבה, כולם בלתי משביעי רצון.⁷⁷ גם אם נקשר המנהג בפי שכבות עממיות מסוימות, בתקופה זו או אחרת, עם הופעתו של אליהו, אין מכאן לימוד על טעמו המקורי. מעולם לא מצאנו במקורות שאלהו יבוא באופן אישי לביתו של כל אחד מישראל בעת הגאולה, ובוודאי לא עלה מעולם על דעת איש לחשוב שראוי הוא שהנביא יהיה נוכח בשעה שישראל מקללים את אומות העולם. נמצא שאין לנו דרך לראות את סדר ליל הפסח בקונטקסט משיחי מכוון, או לגוררו למעגל פולחן השנאה ותאוות הנקם שבו מבקש המחבר לסגור את עולמם הרוחני של יהודי אשכנז. ואין המעמד יוצא בשום אופן מחזקת מה שנועד להיות: מימוש צמוד ומרכז של המצווה שנצטוו ישראל לספר ביציאת מצרים ולהרבות בזה ככל האפשר. ואם מקום יש כאן לאיזו תמיהה, הרי היא, להיפך, על הנאמנות העקבית שבה נצמדת תוכנית המלל של מעמד זה לנושאה המוגדר.

ח

עכשיו צריך לתמוה על המחבר, שנעלמו מעיניו כמה פיסקאות תפילה מן התפילה האשכנזית שנראות מדברות דווקא בשם מה שהוא מכנה 'הגאולה המגיירת', אף על פי שהן מרכזיות למדי, וקבועות הרבה יותר, וחשובות הרבה יותר, מן הפיוטים שבהם הוא תומך את יתדותיו. בכל קהילות אשכנז, גם אלו שבהן לא אמרו את סדרת הרהיטים של ר' קלונימוס הזקן ואת 'תתנם לחרפה', מקובל היה לומר בכל עמידות הימים הנוראים, הן בלחש והן בחזרת הש"ץ, את הפסקה המגיירת הזאת:⁷⁸

בכן תן פחדך יי אלהינו על כל מעשיך, ואימתך על כל מה שבראת, וייראוך כל המעשים, וישתחוו לפניך כל הברואים, וייעשו כלם אגדה אחת לעשות רצונך בלב שלם, כמו שידענו יי אלהינו שהשלטון לפניך, עז בידך, וגבורה בימינך, ושמן נורא על כל מה שבראת.

- 76 כך הוא, כידוע, גם במנהג אשכנז הממוסד, ומוסיפים על זה עוד שני פסוקים (תהלים סט, כה; איכה ג, טו). על מנהגן של עדות שונות לעניין זה ראה אצל גולדשמידט, שם, ובהגדה שלמה של הרב כשר, שם, עמ' 177 ואילך. בדרום צרפת, מרכז שבדק באידיאל הגאולה המגיירת (יובל, עמ' 45), נהגו לומר עשרה פסוקים (כשר, שם).
- 77 ראה לטעמים הללו אצל כשר, שם, עמ' 180. ציון המנהג על ידי המחבר בלשון 'פתיחת הדלת לאלהו' (יובל, עמ' 56). יש בו הטעיה. אליהו נזכר לעניין זה במסורות עממיות מאוחרות מאוד.
- 78 ראה על פסקה זו: ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 128 ואילך.

הנקמנות האובססיבית של האשכנזים צריכה היתה להוציא פסקאות אלה מן התפילה לפחות בשנים שלא היו של מרגוע ושלווה. אבל היא לא עשתה זאת. אלא מה עשתה? היא הוסיפה בחזרת הש"ץ על עמידת המוסף, בתוך הפסקה הזאת, לשם הסבר, את התפילה הבאה:

ויאתיו כל לעבדך/ ויברכו שם כבודך/ ויגידו באיים צדקך/ וידרשוך עמים לא ידעוך/ ויהללוך כל אפסי ארץ/ ויומרו תמיד יגדל יי/ ויזבחו לך את זבחייהם/ ויחפרו עם עצביהם/ ויטו שכם אחד לעבדך/ וייראוך מבקשי פניך/ ויכירו כוח מלכותך/ וילמדו תועים בינה/ וימללו את גבורתך/ וינשאוך מתנשא לכל לראש/ ויסלדו בחילה פניך/ ויעטרוך נזר תפארה/ ויפצחו הרים רנה/ ויצהלו איים במלכך/ ויקבלו עול מלכותך עליהם/ וירוממוך בקהל עם/ וישמעו רחוקים ויבאו/ ויתנו לך כתר מלוכה.⁷⁹

קטע יפה זה לא נאמר אלא באשכנז (ובצרפת) בלבד. במזרח ובספרד, מולדת הגאולה המגיירת, לא הונהגה אמירתו. ועוד קבעו האשכנזים לומר בראש השנה, בכל העמידות, בחיתום ברכת קדושת היום, את הפסקה הזאת:

אלהינו ואלהי אבותינו, מלוך על כל העולם כולו בכבודך, והנשא על כל הארץ ביקרך, והופע בהדר גאון עוזך על כל יושבי תבל ארצך, וידע כל פעול כי אתה פעלתו, ויבין כל יצור כי אתה יצרתו, ויאמר כל אשר נשמה באפו: יי אלהי ישראל מלך, ומלכותו בכל משלה.⁸⁰

ומוכן שבציפייה להקזת הדם האוניברסלית,⁸¹ שבסימנה חזו יהודי אשכנז את הגאולה לדעת המחבר, צריכים היו למחוק מעמידת ראשי השנים גם את פסקת 'על כן נקוה לך', המתפללת על רשעי הארץ ש'יכירו וידעו... כי לך תכרע כל ברך, תשבע כל לשון, לפניך יי אלהינו יכרעו ויפלו ולכבוד שמך יקר יתנו, ויקבלו כלם את עול מלכותך, ותמלוך עליהם מהרה לעולם ועד'.⁸² ולא נתקראה דעתם של יהודי אשכנז עד שנטלו את הפסקה הזאת ממקומה, יחד עם הפסקה שלפניה,⁸³ וקבעו אותן להיאמר שלוש (או שתיים) פעמים מדי יום ביומו, בסופה של כל תפילה. שיטה זו, שאינה קודמת כנראה לשנים הנוראות של גזירות תתנ"ו,⁸⁴ חכמי אשכנז הגו אותה, ומאשכנז נתפשטה כנראה בכל הקהילות. סביר להניח,

79 ראה: גולדשמידט (לעיל, הערה 47), א, עמ' 227. וראה במבוא, עמ' מג. בקהילות צרפת אמרו 'ויאתיו' בכל עמידות הימים הנוראים. לפי גולדשמידט – הפסקה לא נאמרה בקצת קהילות מערב אשכנז.

80 שם, עמ' 11, ובשאר היקרויות נוסח העמידה במחזור.

81 יובל, עמ' 65: 'יום הדין האשכנזי ילווה אפוא בהקזת דם אוניברסלית'.

82 ראה אצל גולדשמידט (לעיל, הערה 47), א, עמ' 150 ואילך. הפסקה פותחת את ברכת ה'מלכויות' בעמידות המוסף של ראשי שנים.

83 היא פסקת 'עלינו לשבח', שהמחבר מציינה לגנאי מפני הרימוז האנטי נוצרי הכלול בה, שמצאו מורחב בסידור קדום מן האיים הבריטיים. ראה: יובל, עמ' 51, הערה 75; עמ' 62, הערה 103.

84 על מקורות המנהג הזה ראה כעת: 'מ תא-שמע, מקורה ומקומה של "עלינו לשבח" בסידור התפילה', ספר הזכרון לאפרים תלמג, בעריכת ד' ולפיש, ירושלים תשנ"ב, עמ' צד ואילך.

שאלו היו האשכנזים מודעים למשנה המשיחית השלמה שמחבר המאמר הטיל עליהם, לא היו עמלים לתת לתפילה הזאת תפוצה גדולה כל כך. יש להצטער שהמחבר לא הזכיר קטעים אלה אפילו ברמז. ומוכן שאלו הזכרים היינו נוכחים לדעת שהתפילה האשכנזית היתה מנומרת מצד האמונות והדעות שביטאה יותר ממה שנראה מדבריו, ושמעולם לא היו בה משנות עיוניות סדורות.

ט

הזיקות בין החזון המשיחי של יהודי אשכנז לבין תאוות הנקם שלהם היו אפוא, לפי ייובל, הדוקות ופוריות ביותר. החזון המשיחי הקנה לשאיפת הנקם האשכנזית לגיטימיות עקרונית ו'ייחוס' יהודי קדמון וטבעי, ואילו תאוות הנקם הקנתה לחזון המשיחי שלהם דינמיות קודרת ואלימה. אבל היזון הדדי זה הוא המעט שיוכל מפיק מן הזיווג הזה. לדעתו, הנקמה היתה בעיני יהודי אשכנז לא רק המטרה היחידה של ציפיותיהם המשיחיות; היא היתה בעיניהם גם אמצעי מניפולטיבי יעיל לזירוז גאולתם. יהודי אשכנז, לדעתו, לא חשבו שאפשר לקרב את הגאולה על ידי חזרה בתשובה, על ידי קיומן של מצוות, על ידי עשיית חסד ומעשים טובים, או על ידי תפילה וצדקה, כפי שלימדו חכמים בשאר מרכזים. הם ראו נתיב אחד בלבד אל הגאולה, והוא נתיב הנקם. ככל שהרגיזו יותר את אלוהיהם בייסורים הנוראים שסבלו, ככל שעוררו יותר את תאוות הנקם שלו בדם שהותו על פורפוריון שלו, כן צפוי היה האל הזה, לדעתם, לפעול מהר יותר להשמדת הנוצרים ולסיפוק תאוות הנקם שלו.

הרעיון הזה עולה במאמר לראשונה בעמוד השלישי שלו:⁸⁵ הוא נלמד שם מן הברית החדשה, מחזון יוחנן ו, ט-יא, ששם מבטיח האל 'לנפשות הטבוחים על דבר האלוהים' לנקום את נקמתן בכוא העת. הרעיון נזדמן למחבר גם בספר עליית משה, שנכתב כמאה הראשונה לסה"נ, ששם האיש טקסו (Taxo) משדל את בניו למסור את נפשם על מצוות הדת: 'אם כזאת נעשה ומתנו - הוא אומר להם - דמנו יוקם לפני יי, ואז תופיע מלכותו על כל בריאתו'. המחבר מסיק מכאן ש'הרעיון בדבר המרצת האל לנקום את דם הנהרגים על קידוש השם לשם זירוז הגאולה הוא אפוא עתיק מאוד. ואם בספרות המדרש הדיו מועטים, הרי בספרות הפיוט האשכנזית הוא היה למוטיב מרכזי'.⁸⁶ פלא הוא שהמחבר אינו מביא לרעיון הזה שום עדות

85 אבל הוא נדון רק 28 עמודים אחרי כן, בעמ' 63 ואילך, בפרק הנקרא 'הדם'. שיטה קבועה היא אצל המחבר להעלות רעיונות מופלגים באקראי, שלא בהקשרם, ולדון בהם על הרקע הזה לאחר זמן. משמעויותיו המשיחיות של סדר ליל הפסח נזכרות בעמ' 38, אבל הן נדונות רק מעמ' 55 ואילך, בסעיף הנקרא 'שפוך חמתך'. הרעיון שתפיסת חג הפסח בהקשרו המשיחי 'על רקע השמעת תפילה יהודית לנקמת דם בנוצרים' (הכוונה ל'שפוך חמתך' - ע"פ) יש בה כדי לרמוז למקורן של עלילות הדם מועלה בעמ' 63, אבל נדון בהרחבה רק מעמ' 76 ואילך. וראה גם להלן, הערה 118. הכוונה הברורה בשיטה הזאת היא להרגיל את הקורא אל רעיון מבוקש בדרך האזכור המקרי, ולשוב אליו אחר כך כאל דבר מוכר ומוכח. יש להתירע נמרצות נגד שיטה זו בהקשר מחקרי.

86 יובל, עמ' 36. צריך למחות נגד היומרה העולה מדברי המחבר בפיסקה הזאת, לקבוע מהו 'מוטיב מרכזי' בפיוט האשכנזי. חוקרי פיוט גדולים ממנו אינם יודעים לומר בזה דברים ברורים. בעמ' 37

מספרות המדרש. המוטיב המרכזי הזה חסר לחלוטין גם מן הדוגמאות שהוא מביא מן הפיוט האשכנזי: בכולן אין אלא ספד נורא על מקדשי השם, הלל לתעצומות רוחם ותפילה לאלוהים שייקום את דמם. אין זכר לגאולה, ואין זכר לזירווה.

אך בכך לא די. לדעת המחבר, אמונתם של יהודי אשכנז בדבר האפשרות לזרז את הקץ על ידי מותם על קידוש השם לא היתה דבר המסור ללב. היא היתה מקור לאנרגיות פעילות ועזות: לדעתו, אמונה זו מסבירה את התנהגותם של מקדשי השם באשכנז בתתנ"ו ובעתים שלאחרי כן. מסירות הנפש שלהם (בלשון החביבה על המחבר: 'קרבת הדם' שלהם) נועדה 'לקרב את הגאולה הנוקמת', לעורר 'את חרון אפו של האל ואת רצון הנקמה שלו'.⁸⁷ מחבר יהודי משנת 1400 מתפלל ואומר: 'נקום לעינינו נקמת תורתך ונקמת דם עבדיך השפוך על קדוש שמך', והמחבר מסביר: 'מכאן שבאחרית הימים ינקום האל את דמם של מקדשי השם דווקא'.⁸⁸ גם בתפילת 'אב הרחמים', שרובנו אומרים כמעט מדי שבת בשבתו מבלי שאנו יודעים שהיא תפילה לביאת המשיח, אנו מבקשים תחילה מן האל 'לפקוד את כל הנהרגים על קידוש שמו', אבל אחר כך 'מתרחש המעבר אל המטרה שבזכירה זו: האל זוכר כדי ש"נקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך"'. 'ובתפילת "אבינו מלכנו" נאמר: "נקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך"', והמחבר מסביר: 'התוספת "לעינינו" (שלא בכל הנוסחאות היא מצויה) נובעת מן הזיקה ההדוקה שבין נקמת הדם לבין הגאולה. המשאלה היא לבוא הגאולה בימינו'. נקמת דם הקדושים נעשתה אפוא בעולמנו כינוי לביאת המשיח. במקום לומר 'החש את ביאת משיח צדקנו', אנו אומרים: 'נקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך'.

גם העובדה שיהודי אשכנז דאגו לרשום את שמות הרוגיהם על קידוש השם והפיצו את רשימתם בין הקהילות, כדי שזכרם לא יאבד מקרב עמם, מלמדת, לדעת המחבר, 'על החדירה העמוקה של תפיסת הנקם לריטואל הדתי של יהודי אשכנז בימי הביניים'. מעיד על כך, לדעתו, 'גם הכינוי "השם ינקום דמו" ככינוי של מי שנהרג בידי גויים'.⁸⁹ המחבר מסכם את עמדתם של יהודי אשכנז הקדומים בעניין זה כך:

הוא קובע, שרעיון מדרשי שהוא דן בו הוא 'שולי ונדיר', והוא 'הפך באשכנז לאבן פינה במחשבה הדתית ובמעשה הדתי'. 'אבן פינה' זו מגולמת בתשע היקרויות של מטאפורה מדרשית בפיוטי גזירות אשכנזיים (הכוונה לצירוף הרואה את דם מקדשי השם ניתו על לבוש המלכות של האל, ואת האל נוקם אותו ביום הדין).

87 יובל, עמ' 63, ובהמשך. מפני הטעם הזה, מסתבר, גם הגויזמו היהודים בתיאור סבלותיהם בתתנ"ו. בעמ' 41 מציין המחבר, שרק האמונה 'כי הנקמה היא ראשית הגאולה' יכלה להביא את ר' שלמה בר שמשון, מחבר הכרוניקה על גזירות תתנ"ו, 'לייחס לרעיון הנקמה המשיחית חשיבות כה גדולה. את מניין ההרוגים במייניץ – אלף ומאה איש – מסכם המחבר (ר' שלמה הנזכר – ע"פ) בקריאה: "העל אלה תתאפק יי כי עליך נהרגו נפשות לאין מספר ותנקום נקמת דם עבדיך השפוך בימינו ולעינינו אמן במהרה"'. אלף ומאה הרוגים במקום אחד אינם מצדיקים כנראה, לדעת י"י יובל, קריאה כזאת. רק לשם השוואה כדאי אולי להזכיר, שבפוגרום של קישנב בשנת 1903 נהרגו כארבעים וחמישה יהודים. על הפוגרום הזה כתב ביאליק את 'בעיר ההריגה'.

88 יובל, עמ' 64. כל המזבאות, עד סוף הסעיף, ראה שם.

89 שם, עמ' 65 (שתי הציטטות). בעניין רשימות ההרוגים יש למחבר הזה בעיות קשות. 'כיצד ידעה קהילת נירנברג את שמם של תשע מאות ארבעים ואחד היהודים שנהרגו בוויצבורג בגזירת

הנקמה היא עונש הבא על שפיכות דמים, כלומר אין מדובר בנקמה סתם, אלא בנקמת דם דווקא. יום הדין האשכנזי ילווה אפוא בהקזת דם אוניברסלית. הואיל והאל אינו אדיש לדם יהודי שפוך, הרי שהקרבנות הנופלים על מזבח האמונה אינם קרבנות שווא, שכן ייתכן שהם אלה שיניעוהו לחדול מהפסיביות שלו ולפתוח בתהליך הגאולה. כל טיפה מדמו השפוך של כל יהודי ויהודי מצטרפת למאגר דמים, שיעורר את האל לנקמה בבוא העת. על משקל מאמר התלמוד, שאין בן דויד בא עד שיכלו נשמות שב'גוף', סברו כנראה באשכנז שהמשיח יבוא רק כשסאת הדמים תתמלא. ככל שתתרבה כמות הדמים, כך תוקדם נכונות האל לצאת למסע הנקמה שלו.⁹⁰ התכונה האלוהית של 'אל נקם' הופכת את הנקמה לא רק לשלב הכרחי בדרך אל הגאולה, אלא גם מאפשרת להשפיע על זירוזו. האל פועל כדי לנקום, ואם כן אפשר גם לזרוז לפעולה זו.⁹¹

על פי ההיגיון הזה צריך לומר, שהפורעים עשו טובה גדולה, אוניברסלית, לקורבנותיהם, ושבאופן אירוני – לא נרצחיהם, אלא הם עצמם יכלו להיות הקרבנות האמיתיים של מעשיהם. שהרי כל טיפה של דם יהודי ששפכו עשויה היתה למלא את סאת הדמים הקצובה, ולעורר את אלוהי ישראל למעשי נקמתו הנוראים. רק מוחם החרף של היהודים יכול היה לתחבל תחבולה שטנית כזאת נגד הנצרות.⁹²

רינדפלייש, או את שמם של ארבע מאות ושבעים האנשים שנהרגו אז ברוטנבורג? (עמ' 64). תשובת המחבר: 'הדעת נותנת, שרשימות הנספים המופיעות בממורבוך מבוססות על רשימת משלמי המס בקהילות השונות. לאחר הפיגורום לקחו רשימה זו וציינו בצדה מי נספה ומי לא. רישום זה הועתק ונשלח מקהילה לקהילה, וכך נודעו ברבים שמות הנספים'. על פי זה מובן למה הרשימות מסודרות לפי בתי אב, וכן 'מדוע לא צוינו שמות ה'אורחים'', ובעיקר – שמות הילדים. הטיחה להוסיף על רשימת משלמי המס את שמות ילדיהם המנומנים של ההרוגים היתה מן הסתם גדולה מדי על פרנסי המקום. הרעיון שציון שמות הילדים היה מאריך את הרשימות (שהתקנו כדי להיקרא בשעת תפילה, בבית הכנסת) מעבר לכל שיעור, וששמות ה'אורחים' ההרוגים לא נרשמו מפני שלא נודעו, לא עלה על דעת המחבר. יש במאמר פסקאות שצריך לקרוא אותן פעמיים כדי להאמין שהן כתובות; זו אינה הקשה שבהן. ה'ריטואל' של הזכרת מתי הקהילות במעמדי תפילה מסוימים קדום הוא, כמפורסם, והוא ידוע כמסורת קבועה גם בעולמה של הגניזה. צריך לתמוה למה מעידה העובדה שהקהילות ביקשו לקיים את זכר הרוגיהן (על פי הרוב: משפחות שבניהן נספו עד האחרון שבהם) במקום היחיד שיכלו לעשות זאת (בבית הכנסת) – על 'החזירה העמוקה של תפיסת הנקמה לריטואל הדתי של יהודי אשכנז בימי הביניים'. ולמה אי אפשר שהיא מעידה בפשטות על רצונם של יהודי אשכנז להתייחד בימים ידועים עם זכר מומתיהם על קידוש השם?

90 ראי לשים לב לסברה המבהילה הזאת, הנאמרת כאן בלשון 'כנראה', בלא שום אסמכתא, ועל פי אנלוגיה עם מאמר חז"ל תמים (יבמות סב ע"א; ה'גוף' הנזכר במאמר הוא אוצר הנשמות שנועדו להיוולד), שאין לו שום שייכות לעניין. האם יש סברה שאי אפשר לתלות בדרך זו במי שרוצים לתלות בו סברות רחוקות?

91 יובל, עמ' 65–66.

92 ראה: שם, עמ' 66: 'הבנת האידיאולוגיה הדתית העומדת ביסוד ריטואל הדמים אי אפשר לה שתפסח על הקשר בינו (כלומר: בין ריטואל הדמים הנזכר) לבין הגישה המשיחית הנוקמת. על פי גישה זו, לדמם השפוך של הנהרגים יש יכולת להגיע עד כסא הכבוד ולעורר את האל לצאת למסע העונשין הגדול שלו, למלחמת הקודש המשיחית. הנהרגים הם חיללים בצבא מרום, אשר נפלו במלחמה

אבל המחבר אינו מסתפק גם בכך: על פי 'ריטואל הדמים' הזה הוא מסביר גם את ה'היגיון' שבמעשיהם המזויזעים של אבות ואמהות שטבחו את צאצאיהם והתאבדו בתתנ"ו ובפרעות שלאחרי כן, או לפחות את הגיון מי שתיארו בהערצה מופלגת את מעשיהם בספרות הזכרונות של התקופה: הם נתכוונו 'לנצל' את המוות לשם המרצת האל לנקום את נקמתו, ו'להניע את האל להחיש את בוא הגאולה'.⁹³ בעלי ספרי הזכירה של תתנ"ו חשבו לפי זה (או העמידו פנים שחשבו), שיהודים שטבחו את ילדיהם ושחטו את נשותיהם ואת עצמם כדי למלא את סאת הדמים, כדי 'להגדיל את הזעזוע בעולם של מעלה' (עמ' 67). המחבר מסביר את ההיגיון העמוק של הדברים כך:

הכפרה היא גאולת האדם, ואילו הנקמה היא גאולת העולם. אם אדם מבקש לכפר על חטאו על ידי הזאת דמו או דם ילדיו על מזבח של מעלה, הוא מניח כי דמו נרצה בידי האל. לאיזה צורך? כאן באה הפרשנות בדור שלאחר תתנ"ו ותשובה בפיה: לגאולתם של ישראל. מזבח של מעלה הוא שדה הקרב המשיחי בין שרו של אדום לשרו של ישראל. קודם שלבושו של האל יאדים מדמם של הנוצרים לעתיד לבוא, הוא צריך להתמלא בדמם של יהודים בעולם הזה. את הפרשנות המלווה את מעשי ההריגה וההתאבדות יש לראות אפוא כניסיון להניע את האל להחיש את בוא הגאולה (שם).

איך ייתכן שרעיון זה אינו מתנסח בשום מקום, לא בפיוטים ולא בכרוניקות הקדומות? מי שקורא את החומר שנותר בידנו מן העת ההיא ולאחריה מתרשם, לדעתי, שתפיסת האלוהות של המחברים וגבורי סיפוריהם היתה פחות פרימיטיבית מזו המצוירת בידי החוקר המודרני. אבל, לדעת המחבר, ההיגיון הזה משתקף למשל מן המעשה בחסידי זנטש המסופר בכרוניקה מתתנ"ו. על חסידי קהילה זו מסופר, שלאחר שראו כי כלתה אליהם הרעה, נתכנסו בבית הכנסת שלהם לסעודה של שבת (המחבר מכנה את המעמד, באירוניה דקה, 'הסעודה האחרונה'), כדי להתקדש לפני מותם על קידוש השם. המחבר מתאר את הסצינה, בסיכום, כך:

בתיאור 'הסעודה האחרונה' של 'חסידי זנטש' (Xanten) קודם התאבדותם, שם הכרוניקאי בפיו של 'הכהן הגדול מאחיו' נאום אחרון, ובו מוצגת ההתאבדות כעלייה לרגל ('נקומה ונעלה בית יי') לבית המקדש של מעלה, שתכליתה הקרבת קרבן. 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 שבעמק הריין והמוזל.⁹⁴ בזכות קרבנם יזכו

קוסמית בין שרו של אדום לבין שרו של יעקב. מותם לא היה לשווא, מפני שבזכות קרבנם יש סיכוי לעורר את חרון אפו של האל הנוקם ולקרב את הגאולה. כל הדברים האלה, על מסע העונשין הגדול של האל ועל מלחמת הקודש המשיחית שלו, על הנהרגים שהם כחיילים בצבא מרום, על המלחמה הקוסמית (ב'אוניברסלית' כבר לא די) שבין שרו של עשו לשרו של יעקב, הם פרי דמיונו של המחבר. אין להם לא זכר ולא בדל של זכר בקורפוס הרלוונטי. וראה עוד בציטוט המובא בפנים, בהמשך.

93 יובל, עמ' 67 (שתי הציטטות). וראה שם, עמ' 74 למטה.

94 האנלוגיה בין הנהרגים על קידוש השם והצלבנים טיפוסית למחבר. הצד השווה שבין שני המחנות הוא ששניהם מחפשים נואשות מזבח להקריב עליו את עצמם. הצלבנים חיפשו לעצמם מזבח מן

הנהרגים לחיות 'בעולם שכולו יום בגן עדן'. המניע מוצג אפוא במונחים של גאולה אישית. ואולם בהמשך הטקס מברך ה' כוהן לאל עליון ברכה שכל כולה נקמה משיחית: 'הרחמן הוא ינקום בימי הנשארם אחרינו לעיניהם נקמת דם עבדיך השפוך והעתיד עדיין לשפוך'. גם הכרוניקאי עצמו מסיים את הסיפור בתפילה משיחית: 'וזכותם... יעמוד לנו למליץ יושר פני אל עליון, לגאלנו מהרה מגלות אדום הרשעה במהרה בימינו'. לפנינו ביטוי לתפיסה הכפולה של גאולה אישית וגאולה כללית.

כל קורא יכול להתרשם מעוצמת הלהט המשיחי המשתקף מן הסצינה הזאת, המתוארת על ידי המחבר עצמו, לצורך אישוש התיזה שלו. אבל ראוי הוא להביא את דברי הכרוניסט כלשונם, אם לא לכבוד גיבורי המעמד, הרי לכבוד האמת המדעית. דברי הכרוניסט כך הם:⁹⁵

ופתח ואמר החסיד איש אמונים, הכהן הגדול מאחיו, אל העדה המסובין אצלו על השולחן: נברך ברכת המזון לאל חי, לאבינו שבשמים, כי תמור המזבח – עכשיו השולחן ערוך לפנינו. ועתה נקומה ונעלה בית יי ונעשה רצון יוצרנו במהרה, כי באו האויבים עלינו היום, לשחוט בשבת איש את בנו ובתו ואחיו, ולתת עלינו היום ברכה (שמות לב, כט). ואל יחוס אדם לא על עצמו ולא על חברו, והאחרון הנשאר ישחוט עצמו בגרונו בסכין או ידקור בבטנו בחרבו, שלא יטמאו אותנו הטמאים וידי רשעה בפיגוליהם, ונקריב עצמנו את קרבן יי כעולת כליל לגבוה, הקרבה על מזבח יי, ונהיה בעולם שכולו יום, בגן עדן, באיספקלריא המאירה, ונראהו עין בעין בכבודו ובגדלו, וינתן לכל אחד ואחד עטרה של זהב בראשו ובה קבוצות אבנים טובות ומרגליות, ונשבה שם בין יסודי עולם, ונסעד בחבורת הצדיקים בגן עדן, ונהיה מחבורת ר' עקיבא וחביריו, ונשב על כסא של זהב תחת עץ החיים, ונורהו [– את ה'] כל אחד ואחד ממנו באצבעו ונאמר: הנה אלהינו זה קיוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו.⁹⁶ ול(שם נשמור השבתות, כי בכאן לא נוכל, בזה העולם חושך, לשבות ולשמרו כהילכתו. והם ענו כולם בקול, פה אחד, בלב אחד: אמר, כן יהיה, וכן יהי רצון. ופתח החסיד רבינו משה לברך ברכת המזון, כי הוא היה כהן לאל עליון,⁹⁷ ובירך 'נברך אלהינו שאכלנו משלך', והם ענו אחריה: 'ברוך הוא אלהינו' וכו'. ובירך 'הרחמן הוא ינקום בימי הנשארם אחרינו לעיניהם נקמת דם עבדיך השפוך והעתיד עדיין לשפוך: הרחמן הוא יצילנו מאנשי רשע ומשמד ומעבודה זרה ומטומאת העמים ומפיגוליהם'. ועוד בירך ברכות הרבה בעניין המאורע, מחמת הגזירה שנתרגשה עליהם.

המובחר וכיתתו רגליהם להקריב את עצמם דווקא בירושלים. היהודים האומללים נאלצו להסתפק במזבחות שעל גדות הריינוס והמזל. אלה ואלה רעיון אחד יסודי הפעים את רוחם. ודאי לא נעלמו מעיני המחבר גם ההבדלים המעטים בין מחפשי המזבחות, אבל מן הסתם מצאם טפלים לצדדים השווים. אתה תמה לאיזה צורך מובאת הערת ביניים כזאת במקום כזה?

95 הברמן, ספר גזירות (לעיל, סוף הערה 14), עמ' מח ואילך.

96 הכרוניסט השמיט מפי המדבר, מן הפסוק, את המלה 'וישיענו' ('קיונו לו וישיענו'; ישעיהו כה, ט), לפי שתקוה זו לא היתה צפויה להתגשם. הישועה המצופה בסוף הפסוק היא של השכר המצפה למקדשי השם בעולם הבא.

97 כלומר: שהיה כוהן. כוהנים קודמים לברכת הוימן.

אם כן, אין כאן 'ביטוי לתפיסה הכפולה של גאולה אישית וגאולה כללית'. אין כאן ביטוי לשום גאולה. ואין ה'כהן לאל עליון' מברך ברכה שכל כולה נקמה משיחית, אלא הוא מברך בסוף הסעודה ברכת המזון כלשונה,⁹⁸ והוא משלב בה, בין פסקאות 'הרחמן', תפילה לה' שינקום את נקמת דמו ודם חבריו ודם העתידים עוד ליהרג בעתיד, ועוד תפילות מעין המאורע. יש כאן ביטוי לאמונה גדולה, לויתור מרצון על חיי העולם הזה שיהודי מנוע בו מלחיות על פי דתו, ולתקוותם של ההולכים למות ליטול מאת ה', בעולם הבא, שכר טוב וגדול על נאמנותם לדתם. זו תקווה יהודית מסורתית, כידוע. מתח משיחי אין כאן כלל.

בפרק שבו המחבר דן בשלב הזה של טיעוניו הוא שוקל (ופוסל) את הדעה העולה מן המקורות, שלפיה הרגו קדושי אשכנז את ילדיהם 'מהחשש המחושב' 'פן ישתקעו בין הגוים בגויתן כשיגדלו, מוטב שימותו זכאים ואל ימותו חייבים'.⁹⁹ קשה למחבר לקבל את הדעה הזאת. לדעתו, שיקול זה היה לו 'בוודאי מקום במכלול השיקולים של מקדשי השם, אך מדובר בהצדקה, לא בהכרח במניע' (עמ' 67). המחבר מתקשה להאמין שיהודי בסוף המאה ה'א, הבטוח שמי שמת על קידוש השם הוא בן עולם הבא, וזוכה לחיי נצח בגן עדן, ויושב שם במחיצתם של צדיקים, כשעטרת זהב גדולה בראשו, בעוד מומר שמת יורש גיהנום ונידון לייסורי שאול, בוחר לעצמו ולילדיו גורל של אושר נצחי במחיר סבל זמני, ולא גורל של דראון עולם במחיר 'אושר' זמני. לדעתו אין מעשי מקדשי השם, או לפחות דברי 'הפרשנות המלווה את מעשי ההריגה וההתאבדות בכרוניקות', מובנים לעומק, בלי לראות אותם 'כנסיון להניע את האל להחיש את בוא הגאולה' (שם).

לא נתווכח עם המחבר על ההיגיון שבטיעון הזה. אבל נתווכח אתו על הדרך שבה הוא חושב ש'רעיון הגאולה הנוקמת, העומד ביסוד פולחן הדם והקרבת של מקדשי השם האשכנזים, מתחוויר לא שורו מן המרקם הרעיוני של הסיפורים המפותחים והמפורטים ביותר בכרוניקות' (עמ' 68). במקום הזה מנתח המחבר שני סיפורי התאבדות. בראשון מהם מובא מעשה נורא בר' יצחק בן דוד הפרנס ממיינץ, ששחט בידי את שני ילדיו ושרף את בית אביו על אמו הפצועה ושרף גם את עצמו למוות בבית הכנסת של מיינץ.¹⁰⁰ את התחלת הסיפור מסכם המחבר כך:

רוב יהודי הקהילה נספו בעת ששהו בחצר הבישוף. רק בודדים ניצלו, ובהם אותו יצחק, שניאות להמיר את דתו (לשון המקור: 'נוצל לגיהנם וציתנוהו האויבים בעל כורחו' – ע"פ). ההסבר ששם הכרוניקאי בפיו ראוי לתשומת לב: 'לא שמעתי אל האויבים אלא כדי להציל בני מיד בני עוולה, ושלא יהיו מקיימים בתעותם, כי קטנים הם ולא יודעים בין טוב לרע'. וכי אדם מתנצר כדי להציל את ילדיו מנצרות? השיטה המתוארת במקורות הפוכה בתכלית: הורגים

98 הכרוניסט מקפיד לתאר את ברכת המזון על כל פרטיה ההלכתיים, ללמדך שהנהרגים קיימו גם במעמד הזה את כל המצוות בהידור.

99 יובל, עמ' 67. לשון הציטוט על פי הסמ"ק מציריך (שם, הערה 119).

100 המעשה מסופר בלקט של הברמן, ספר גזירות (לעיל, סוף הערה 14), עמ' לו ואילך.

אותם כדי שלא יתנצרו. דומה שהמספר מודע לכך שהותר לאנוסים לחזור ליהדות, לכן ניסה להצדיק את התנצרותו של האב במשאלתו הראשונה להציל את ילדיו (עמ' 68).

לדעת המחבר, הכרוניסט הקדום שם בפי ר' יצחק תירוץ של הבל, שכל אחד מקוראיו יכול היה לדעת שהוא שקרי. אבל לא עלתה על דעתו המחשבה, שמעשי הגיבור, אף על פי שהם הפוכים מן השיטה המקובלת, יש בהם היגיון עמוק וטרגי: ברגיל אכן הורגים את הילדים כדי שלא יתנצרו. אבל ר' יצחק, בן הפרנס ממיינץ ואיש אמיד, ניסה להתחכם: הוא קיבל עליו את הנצרות למראית עין, כדי שילדיו יישארו בחיים ויפקדו בחזקתו (כמשומד). בדרך זו יינצלו מידי 'בני העוולה'; הם יתחנכו על ידו, ולא יקוימו בתעותם. על מעשה זה נתקף ר' יצחק חרטה נוראה, וביקש לכפר עליו במותו ובהריגת יקיריו. והרי זה פשט גמור בלשון הסיפור. ר' יצחק שב אל ביתו יומיים אחרי הפרעות, נוטל את ילדיו לבית הכנסת ושוחט אותם לפני ארון הקודש. אחר כך הוא בא אל בית אביו ושורף את הבית על אמו הפצועה. לבסוף, הוא חוזר אל בית הכנסת, שולח אש בבניין, ונשרף בו. הכרוניקאי מספר: 'והחסידי היה מהלך (בבית הכנסת הבווער) מפניה לפינה ומזוית לזוית וכפיו פרושות השמימה לאביו שבשמים, ויתפלל אל יי מתוך האש בקול גדול וקול נעים'. נוצרים שעמדו על המתרחש (ושבעיניהם היה בחזקת נוצרי) פנו אליו בצעקות: 'אדם רשע, צא מן האור, עוד תוכל להינצל', ואף ניסו להצילו ולמושכו החוצה, אבל הוא סירב. 'ונשרף שם איש תם וישר ירא אלהים'.¹⁰¹ המחבר חותם את סיכומו כך: 'זה מה שחושב הכרוניקאי שלנו על אדם שהרג כמו ידיו את אמו ואת ילדיו ושרף את בית הכנסת של מיינץ, וזאת לא כעיצומן של הפרעות אלא יומיים אחר כך, כשכבר לא היו צלבנים בעיר!' (סימן הקריאה במקור – ע'פ).¹⁰²

המחבר תוהה על האידיאולוגיה של המספר:

כיצד עלינו להבין את הערצתו [של הכרוניקאי] למעשים אלה? דומה שרק הזדהותו של המספר עם הרעיון, שדם הנהרגים על קידוש השם יכול לעורר את האלוהים לנקום את נקמתו המשיחית, היא שמסבירה את הערצתו לפגיעה שפגע יצחק ממיינץ בדברים הקדושים ביותר: בספר התורה, בבית הכנסת ובחיי היקרים לו מכל. תכלית סיפור המעשים היא להדהים ולעזעז את האל, ולא רק את הקורא (עמ' 69).

אבל מי שקורא את הסיפור במקורו אינו מוצא בו אפילו רמז קלוש לרעיון הזה. מן הנאמר בכרוניקה ברור, שמגמת המספר היא לשלול את מעשהו הראשון של ר' יצחק, שהתנצר, ולו למראית העין, ולהעלות על נס את תשובתו אל דת ישראל ואת נכונותו להעניש עצמו בעונשים נוראים על החטא שחטא. דבר זה נאמר בסיפור במפורש. ר' יצחק, שקיווה שלפחות ילקה ברכושו, רואה בשובו אל בית אביו לאחר יומיים שהבית עומד על תילו ורכושו לא נשדד. הדבר מטיל עליו פלצות. הכרוניקאי מתאר את הרהורי התשובה שלו כך: 'אעשה תשובה ואהי תמים ושלם עם יי אלהי ישראל עד אשלים לו את נפשי, ובידו אפול, אולי יעשה

101 הברמן, שם, עמ' לח.

102 יובל, עמ' 69.

כחסדו ואגיע עוד אל חברי, ואבוא עמם אל מחיצתם, אל המאור הגדול.¹⁰³ וכשבניו מסכימים ('עשה מה שתרצה ממנו') להישחט על ידו, הוא אומר: 'בני, בני, אמת הוא אלהינו ואין עוד אחר'. ואת שחיטת הילדים בבית הכנסת מתאר הכרוניסט כך: 'ויקח מר יצחק הצדיק את שני בניו, בנו ובתו, ויוליכם דרך החצר בחצי הלילה ויביאם אל בית הכנסת לפני ארון הקדש וישחטם שם על קידוש השם הגדול, אל רם ונישא, אשר ציונו בלי להמיר יראתו הטהורה ולידבק בתורתו הקדושה בכל לבבנו ובכל נפשנו'.¹⁰⁴ והיכן כאן 'הזדהותו של המספר עם הרעיון שדם הנהרגים על קידוש השם יכול לעורר את האלהים לנקום את נקמתו המשיחית'?

המחבר החמיץ אפוא את ההיגיון הפנימי של הסיפור כולו. ר' יצחק קיבל על עצמו את הנצרות מתוך תקווה שיציל כך מן המוות ומן השמד את משפחתו. הנוצרים לא חייבו את אמו להיטבל ('וזה בנה, מר יצחק, הצילה מן המות בלא ציחון, אחרי שכבר טינפוהו'), בוודאי מפני שהבטיח לדאוג לטבילתה בעצמו. אבל עד מהרה הכיר שהתקווה היתה תקוות שווא: הנוצרים הפקידו עליו שמירה (בהרהורי התשובה שלו הוא אומר: 'ועוד כי גלח אחד ביקשני להבריאיני עמו').¹⁰⁵ והוא הבין שאין לו סיכוי להישאר ביהדותו. המלכודת נסגרה עליו ללא מוצא. העובדה שהאומלל נשבר יומיים אחרי הפרעות, 'כשכבר לא היו צלבנים בעיר', אין מה לתמוה עליה: הלא הצלבנים עזבוהו בחזקת נוצרי גמור, וכמי שנתחייב להטביל את אמו ואת ילדיו. ומה תועלת היתה לו מציאת הצלבנים מן העיר? ומה תוחלת היתה לו לימים שלאחרי כן?

והנה ר' יצחק לא היה יחיד במעשה שעשה. אתו יחד 'נצחן' לנצרות גם מר אורי ב"ר יוסף, ואף הוא ביקש לחזור בתשובה ולהרוג עצמו על חטאו.¹⁰⁶ השניים החליטו, באותם יומיים שבהם היו בחזקת נוצרים, שישפרו יחד את בית הכנסת של העיר 'לפי ששמעו, כי האויבים והעירונים מדברים לעשות ולבנות ממנו בית עבודה זרה או בית מטבע'.¹⁰⁷ וכך כותב הכרוניסט:

103 הברמן, ספר גזירות (לעיל, סוף הערה 14), עמ' לו.
104 שם, שם. גם כשהוא מזה מדם ילדיו 'על עמודי ארון הקדש כדי שיבואו לזכרון לפני מלך יחיד חי העולמים, ולפני כסא כבודו', הוא אומר: 'הדם הזה יהי לי כפרה על כל עוונותי' (שם). אתה תמה למה שכח להזכיר את עניין הגאולה וחירותה.

105 הברמן, שם, עמ' לו-לז: 'ויבא מר יצחק החסיד אל בית אביו לראות המטמונות אשר היו טמונים שם מימות אביו. ויבא אל המרתף וימצא כי לא נגעו בו האויבים. ויאמר בלבו: מה שוה לי עתה כל הממון הזה, הואיל ועשו בי האויבים מזימות לבם כדי להרחיקני מעם יי ולהמריד[ני] בתורת אלהינו הקדוש. ועוד כי גלח אחד ביקשני להבריאיני עמו. האם יש לי עוד צדקה בממון הזה?' 'להבריאיני' – לטפל בי. אבל אפשר לפרש גם: לסעד אצלי.

106 כך מתחיל הסיפור בכרוניקה, שם, עמ' לו: 'זיהי ביום ה' לחודש סיון, בערב שבועות, ויבואו אלה שני החסידים, מר יצחק הצדיק ב"ר דוד הפרנס ומר אורי ב"ר יוסף, והכירו את בוראם וקידשו את יוצרם עד מאד. כי ביום ג', כשנהרגו הקהל, בו ביום נוצלו אלו שני החסידים לגיהנום וציהנום האויבים בעל כרחם, ועל כן קיבלו עליהם מיתה אשר לא כתובה בכל התוכחות'. הכרוניקאי שב לספר בר' אורי אחרי סיום המעשה בר' יצחק.

107 הברמן, שם, עמ' לח. הכרוניסט מסביר ש'מר אורי היה גם כן באותה עצה לשרוף את בית הכנסת'. מן האפשרות של 'בית מטבע' ניכר שדברי הכרוניסט אמת. אילו היתה כאן המצאה שלו, אר, כסברת יובל, הסבר שלאחר מעשה של 'דעת הקהל היהודית', סביר שהאפשרות הזאת לא היתה נזכרת.

וכשהדליק מר יצחק את בית אביו ובית הכנסת, (ו)היה מר אורי בבית אחר, ורצה גם הוא לסייע אל מר יצחק לשרוף את בית הכנסת גם עליו, לקדש השם עם חברו מר יצחק. ולא יכול להגיע אליו, כי קמו האויבים ממיטתם בחצי הלילה כשהרגישו מן האור (- האש), וקודם שבא אליו הרגוהו את מר אורי בדרך, טרם שהגיע אל האור. ומר יצחק נשרף. ושם נפלו שניהם יחד לפני יי, בלב אחד, בלב שלם, על שמו אשר נקרא צבאות.

י"י יובל אינו רוחש אמן רב לסיפור הזה, ואלה דבריו של הסקפטיקן המודרני:

קשה להאמין שיומיים אחרי הפוגרום הגדול במיינץ כבר היו לעירונים תוכניות ברורות מה לעשות בבית הכנסת ושכוונתם הגיעה לאוזניו של אותו יצחק. זה הסבר של דעת הקהל היהודית לאחר מעשה, הבא להצדיק מעשה מעורר תמיהה. את שריפת בית הכנסת יש לראות בזיקה למעשים שעשה אותו יצחק קודם לכן. שני מוטיבים עיקריים משמשים בסיפור: הקרבת קרבנות ושריפת בית המקדש. בית הכנסת הוא המקום שאליו מוביל יצחק את ילדיו והוא הורג אותם לפני ארון הקודש ואף מבצע טקס של הזאת דמים. לא פלא אפוא, שמעשיו אלה מסתיימים בשריפת בית הכנסת (-בית המקדש) ובחורבנו, עונש על חטא כבוד מנשוא (עמ' 69).

אם כן, לדעת המחבר עיקר הסיפור אינו בר' יצחק שביקש לכפר על חטאו, והרג את אמו ואת ילדיו, והתאבד בשריפה. גם אם עשה כל זאת – אין זה עיקר הסיפור. עיקר הסיפור הוא שהקריב קרבן והחריב בדרך הסמל את בית המקדש. בעולמו של המחבר לא הדברים המתרחשים עיקר, אלא המוטיבים (העיקריים) המשמשים במה שמסופר עליהם. מכל מקום, היכן כאן הגאולה? היכן זירווה?

אחר כך מסכם יובל מעשה נורא בשני אחים, מר יחיאל ב"ר שמואל ור' שמואל החתן ב"ר גדליה מקלן, שקפצו יחד עם 'קצת מן החסידים' ממגדל העיר לתוך הריינוס כדי לקדש את השם.¹⁰⁸ השניים היו ידידים בנפש והפילו עצמם מן המגדל 'חבוקים זה לזה בכתפים שלהם'. וכשהפילו עצמם, מספר בעל הכרוניקה, אמרו: 'נפלה נא ביד יי, והוא אל מלך נאמן ורחמן. מוטב לנו למות בכאן על שמו הגדול, ונטייל עם הצדיקים בגן עדן, ולא יתפשו אותנו הערלים הטמאים הללו, ויטמאו אותנו בעל כרחנו במים הזדונים שלהם'.¹⁰⁹ השניים קפצו כנראה אחרונים ונתפשו בגוויותיהם הטבועות של הקופצים ראשונה. הם לא הצליחו לטבוע. יהודי העיר, ובתוכם ר' שמואל, אבי יחיאל, מצאו אותם חיים, 'והיו תפוששים ודחוקים'. 'החסיד שמואל' ראה את בנו מר יחיאל במים 'ולא מת עדיין, והיה בחור נאה, מראהו כלבנון, וצעק: "יחיאל בני, בני, פשוט צוארך לפני אביך ואקריב אותך קרבן לפני יי, ואברך על השחיטה, ואתה תענה אמן". ועשה כן ר' שמואל החסיד ושחט את בנו בחרבו בתוך המים'. הבחור השני, ר' שמואל החתן, שרצה למות עם חברו, ביקש משמש הקהל, ר' מנחם, לשחטו אתו, וכך נעשה. או אז ביקש האב מן השמש שישחט גם אותו (המחבר מסכם את המעשה כך: 'עכשיו

108 יובל, שם. מעשה זה מסופר בלקט של הברמן, ספר גזירות (לעיל, סוף הערה 14), עמ' מה ואילך.

109 גם כאן, כמו בסיפורם של ר' יצחק ב"ר דוד ור' אורי, הכרוניסט דואג לציין במפורש את נימוקי המתאבדים, כלומר שהם עושים את מעשיהם כדי שלא ייטבלו לנצרות בעל כורחם.

הגיע תורו של אביו של יחיאל, שנתקנא בבנו. גם הוא פנה אל השמש ואמר לו' וכו',¹¹⁰ וכך היה. גם מנחם השמש, 'חסיד אלהי מרום', נפל על חרבו 'ונעצה בבטנו וימת שם'. עד כאן סיפור המעשה הנורא.

מה מיוחד בסיפור הזה, עד שנמצא ראוי בעיני המחבר לבוא כאן, כדבריו, 'כדי להמחיש את טיבו של פולחן הדם'? המחבר מסביר, במשפט הסיכום של תיאור המעשה הנ"ל, כך: 'המספר (כלומר: הכרוניסט) מסיים את סיפורו במשפט: "כך קידשו את השם הקדוש, קנוא ונוקם החסידים האילו"'. האלוהים הוא אפוא לא רק קדוש, אלא גם קנוא ונוקם. המוות נועד לא רק לקדש את שמו, אלא גם לעוררו לנקמה. אלא שעיקר אחרון זה חסר לחלוטין מן הספר. אלוהי ישראל הוא, כידוע, קנא ונוקם מאז ימי המקרא (נחום א, ב).¹¹¹

,

בדברי הסיכום לחלק הזה של מאמרו, מדגיש המחבר את האופי המחריד של מעשי מקדשי השם האשכנזיים, בעצמם, בנשותיהם, בבניהם ובבנותיהם, ותמה לא רק על ההערצה שבה תיארו הכרוניסטים בני הזמן ההוא את המעשים האלה, אלא גם על הטבעיות שבה נתקבלה הערצה זו 'בעיני דור שלם של חוקרים יהודים'.¹¹² הוא מבליט בדברים ארוכים את האופי המזוויע של המעשים המדוברים ומדגיש את הטקסיות הבולטת שבה ביצעו אחדים ממקדשי השם את מעשי השחיטה, ואת ראייתם את מעשיהם כמעשה הקרבת קרבנות לפני האל.¹¹³ שחיטת הילדים מובלטת כמובן בכרוניקות, ואין צריך לומר בפיוטים. היא מועלית על נס בספרות התקופה, מפני שמסירות נפשם של האבות נראתה בולטת בה, ובצדק, בשיעור שאין למעלה ממנו, ומפני שהיא היתה בעיני כותבי הדברים וקוראיהם כאחד בבואה של מעשה העקידה של אבי האומה. מעלת השוחטים נתעלתה במעשה הזה למדרגת גדולתו של אברהם אבינו, אשר ממנה נתפעל כביכול הבורא עצמו (בראשית כב, טז). אבל דבר מוזר הוא לחשוב שהאבות ראו בשחיטת ילדיהם מעין מצווה מן המוכרח, ושבהקשר הריאלי של הימים ההם היה הבדל, אידיאולוגי או אחר, בין רציחת הנשים והילדים לבין מעשה ההתאבדות של האבות והבעלים, שחתם ברגיל את מעגל שפיכות הדמים העצמית. התמיהה על מעשי הזוועה המתוארים נתמכת במאמר גם בדברי כמה חוקרים מודרניים, שלא הלכו שולל אחרי המתפעלים: כבר שפיגל, אומר המחבר, 'קרא לדברים בשמם', והבליט את 'נוכחותו הניכרת של מוטיב קרבן האדם בגזירות תתנ"ו'. חוקרים אחרים הראו,

110 יובל, עמ' 70 למעלה.

111 ראה סיכום הדברים שם, עמ' 70. אתה תמה איך קרה לכרוניסטים הקדומים, שכשרונם הספרותי לא היה מבוטל כלל, שלא הצליחו לבטא את כוונתם הנחרצת אפילו פעם אחת, ואיך אירע להם שהדגישו תמיד, בכל המקרים, נקודות אחרות. עוד יותר אתה תמה על המחברים הקדומים הללו, שהשליכו ייבם על אל שניתן היה, לדעתם, להעלות את חרון אפו בסיפורי זוועה ובתעלולים ריטוריים.

112 יובל, עמ' 74 למעלה.

113 שם, עמ' 70 ואילך.

שאין להבין את התנהגותם של בני הדור ההוא לפי ההלכה, ושמצד זה אי אפשר שיחשבו קדושים.¹¹⁴ לדעת המחבר, הגיעה השעה לתהות על מעשי הראשונים, ולהבין לעומק, אם לא את מניעיהם, הרי לפחות את האידיאולוגיה הדתית המשתקפת מתיאורי המאורעות. לצורך זה הועלתה גם התיאוריה שכבר סוכמה לעיל: לדעתו של המחבר, 'הכרוניקות מבטאות השקפות שרווחו במאה ה"ב, ולפיהן דמם השפוך של הקדושים מקרב את הגאולה. לפנינו שיר הלל למזבח דמים של מעלה, שעליו זוכחים קרבנות אדם'.¹¹⁵

אבל לדעת המחבר, לא רק דמם השפוך של המומתים על קידוש השם היה אמור, על פי המומתים עצמם או לפחות על פי המתארים את מעשיהם, לזרז את בוא הגאולה. גדול מכוחו של הדם הזה היה בעיניהם דם הילדים שנשחטו בידי אבותיהם. 'ילד שדמו נשפך הרי הוא כשה תמים בן שנתו העולה לעולה על המזבח, ורב כוחו לעורר את חמת האל הנוקם' (עמ' 70). תיזה זו לא זו בלבד שאין לה שום יסוד מתועד, אלא שהיא נוגדת גם את השכל הישר. כי גם אם נעלה על הדעת, בעקבות המחבר, שהמומתים ששו להיהרג מפני שהאמינו שדמם השפוך בידי הגויים יזרז את האל להביא את הגאולה, כיצד נעלה על הדעת שהם, או מתארי מעשיהם, האמינו גם זאת: שאלוהיהם יוסיף על חשבון הדמים שלו גם את הדם ששפכו בעצמם, כלומר את דם המתאבדים, ואת דם הטף הנטבחים על ידי אבותיהם. הלארמות ביקשו היהודים את פנקסנות הדמים האלוהית? ומה עניין לטקס הקרבנות בהקשר הזה? וכי דם הנטבחים בכרכה נחשב כחשבונאות האלוהית יותר מדם הנרצחים בידי נוכרים? הוא מעורר יותר את תאוות הנקם האלוהית? הוא זרז יעיל יותר לחמת האל?

והנה הכרוניקות והפיוטים אינם מסתירים את סיבת הערצתם את מעשי מקדשי השם. לפי דבריהם הגלויים והחוזרים ונשנים – לא היה למעשים הנוראים הללו אלא מניע אחד, והוא רצונם של מקדשי השם להישאר נאמנים לדתם ולא להתכחש לה אפילו במחיר חייהם. הרעיון שייטבלו לנצרות, הם או נשותיהם או ילדיהם, הטיל עליהם אימה גדולה יותר מן המוות, והם מוכנים היו לכל, ובלבד שלא ייטמאו ב'מים הזדונים'. ולפי שלא היו בטוחים בעצמם, ומכל שכן בנשותיהם ובטפם, שיוכלו לעמוד בניסיון הנורא של הברירה הנזכרת, מה גם שידעו שרבים נטבלו על כורחם, הם העדיפו לעתים לחמוק מן הניסיון ולהקדים את הפורעים: הם שחטו זה את זה וטבחו את נשותיהם ואת טפם והתאבדו. בעיני גיבורי הסיפורים ובעיני בעלי הכרוניקות ובעיני הפייטנים לא היה ספק שכך ראוי לנהוג, ושאין מעשה נכון, אמיתי והגיוני יותר מזה. כי בעיני האדם הדתי במאה ה"א, החיים בעולם הזה

114 שם, עמ' 74 ואילך. לפי דעת המחבר, השנים שלאחר השואה לא היו יפות להעלאת המחשבה, שהיה משהו מעורר אימה במסירות נפש זו של קדושי תנ"ך. יצחק בער, ש'ראה בקידוש השם של תנ"ך פרק בהיסטוריה ארוכה של מרטרולוגיה יהודית', ננוף על שהוא דן בנושא ב'סגנון פתטי' (עמ' 73). המחבר מזכיר, ש'אילו היה שיקול הדעת ההלכתי התלמודי נר לרגליהם של 'מקדשי השם' (המרכאות במקור – ע"פ) בתנ"ך, הם לא היו מעזים להרוג את ילדיהם או את עצמם. אבל זה בדיוק מה שהם עשו, או לפחות כך סופר עליהם. האפשרות שכל מעשי ההתאבדות וההרג המסופרים בכרוניקות אינם אלא בדיה ספרותית או המצאה של 'דעת הקהל היהודית' צריכה אפוא להילקח בחשבון.

115 יובל, עמ' 74 למטה.

לא נחשבו לכלום, והוויתור (המטפורי) עליהם נתפס, גם בעודנו חי, כמצווה אלוהית. עיני האדם נשואות היו ממילא אל העולם האחר, שכנגדו העולם הזה לא היה אלא כחרס הנשבר. אבל גם המאמינים של המאה הי"א הכירו את העוצמה האכזרית של תאוות החיים, ושל אימת המוות, ושל פיתויי היצר, ושל ההשלייה העצמית, ושל הספקנות המכרסמת בלב. על כן, יכולתם של אנשים לעשות את המעשה הנכון למרות כל זאת – מילאה את לבם הערצה. כל מעשה על-אנושי, בכל הקשר שלא יהיה, ממלא את לב המתבונן הרגיל הערצה, והמעשים המתוארים בכרוניקות ובפיוטים היו בעיני המתבוננים בהם על-אנושיים במוחלט. לא נראה לי שחוקר מודרני צריך לנקוט כלפי מעשים מן הסוג הזה עמדה של שיפוט ערכי. אין החוקר רשאי להשליך את דעותיו ואת אמונותיו אפילו על בני דורו, קל וחומר על בני דורות קודמים. היסטוריון ראוי חושף עובדות, מארגן אותן, לומד אותן, מנתח אותן ומוציא מהן מסקנות; ההנחה שהשתייכותו לשבט החוקרים מסמיכה אותו לשים עצמו גם שופט על מעשים שהיו, יש בה יוהרה בלתי מוצדקת. הרגשתו של המחבר שהגיע סוף כל סוף הזמן להיחשף למחשבה ש'היה משהו מעורר אימה במסירות נפש זו' של בני המאה הי"א, ושיש בהערצתם של הכרוניסטים הקדומים למעשים שתיארו משהו שראוי לציין בסימן קריאה, פסולה, לדעת, בהקשר מחקרי.

מובן שהאופי האימיתי של המעשים המתוארים בכרוניקות הקדומות לא נעלם מעין איש גם בימים ההם. דבר זה ברור גם מן ה'מדיניות' הספרותית של המספרים, החושפת לעיני הקורא את סולם הערכים המובן מאליה של עולמם ועולם גיבוריהם. המוסר נפשו על קידוש השם כבר עשה מעשה שאין נשגב ממנו, שהרי הוא הפך במעשה הזה את סדר העדיפויות המולד של טבע האדם: מה שנחשב (אפילו על פי ההלכה היהודית!) ערך עליון, החיים, הוכרז בטל כנגד ערך גבוה ממנו – אהבת האל וקידוש שמו. אבל נשגב מזה מעשהו של השוחט את ילדיו על קידוש השם, כי הוא מבטל, בשם האידיאל הנשגב מכל, ערך מולד שהוא גבוה יותר אף מערך חיי האדם עצמו, והוא ערך אהבתו לילדיו. מי שמסוגל לא רק להיהרג אלא גם לשחוט את ילדיו, כמו ידיו, לא על פי צו אלוהי (כאבי האומה בשעתו), אלא על פי צו פנימי של נשמתו, הוכיח בזה את העליונות המוחלטת (בעיניו) של ערך הנאמנות לדתו. הוא גם הוכיח שאין גבול ליכולתו של אדם, אפילו הוא יהודי פשוט כר' מנחם, שמש בית הכנסת של קלן, להיות נאמן ולהישאר נאמן לקדוש בעיניו, למרות כל החישובים האנושיים הטבעיים. מפני זה מדגישים הסיפורים באופנים שונים את גבורת מקדשי השם, השוחטים את ילדי עצמם קודם מותם. אבל הפלאת המעשים הללו לא קיפחה בלב הכרוניסטים את תחושת הפלצות, והם מבטאים אותה לפעמים בעוצמה סוחפת. היא עוברת לעתים את הסף העליון של יכולתם המסורתית להצדיק את הדין על עצמם ועל קהלם. אם יש דברים המובנים עד עומקם על פי הנסיבות – הרי הם השנאה והחנימה והתפילה לנקם הבוקעות ועולות מן הטקסטים הללו. אי אפשר שלא לתמוה על הרצון לחפש לאלה סיבות נוספות.

יא

את מעשהו של יצחק בן דויד הפרנס ממיינץ, ש'נוצל לגיהנום וציחנוהו האויבים בעל כורחו', שבשביל לכפר על חטאו שחט את שני ילדיו, והצית את בית אביו על אמו החולה, ושרף עצמו למוות בבית הכנסת של קלן, מאבחן י"י יובל כך: 'סביר להניח, שמעשים תמוהים אלה נעשו בידי אדם שדעתו נשתבשה עליו מתוך צער ואימה' (עמ' 69). גם הפורעים (בכל אופן ה'הגונים' שבהם) שהתבוננו במעשי היהודים, כך סברו מן הסתם. ההנחה שמעשי קידוש השם נעשו מתוך התקפים של טירוף היא הנחה אפשרית. קרוב להניח שמפני זה פיתחו מקדשי השם דפוס פולחני למעשי הזוועה שביצעו. הוא נועד לחשוף קבל עם ועדה ואלוהים את שפיונם המוחלט, הבטוח והצלול בשעת מעשה, ואת מודעותם הנחרצת למעשיהם. היו לזה כמובן סיבות נוספות: הרג רגיל, בסכין או בחרב, היה בעיניהם בוודאי 'חוקת הגוי'. פורעים משספים את קרבנותיהם בחרב. יהודי שוחט בחלף מלוטש ומברך ברכה על השחיטה; שחיטה כזאת נותנת תיקון דתי למעשה ולמעמד. והלא כך דדק במעשיו גם אברהם אבינו בהר המוריה, והמקבילה הזאת, שהיתה רלוונטית להקשרים הללו מצדדים רבים, לא נעלמה לרגע מעיני גיבורי העלילות ההן ומעיני מי שבאו לספר אחר כך את מעשה גבורתם. ומובן שגם המודל הקרוב כל כך של הקרבנות בבית המקדש שיחק תפקיד נכבד בזה. הלא בית המקדש והעבודה בו נכחו בתודעתם של יהודי אשכנז במאה ה'א' (ולא רק שם ולא רק אז) בעוצמה אדירה: הם ייצגו בעולמם את השלמות האידיאלית של עבודת ה'. והכיצד נעלה על הדעת שהקדמונים לא חשו בזה, או שהיו מוכנים לוותר על הבלטת הדמיון בין מעשיהם לבין הדפוס הטקסי הזה, שהצו האלוהי (לדעתם) קבע אותו כעבודת ה' הראויה. העובדה שחוקר מודרני אינו קשוב לטעמים הפשוטים האלה, המושמעים באוזניו בקול רם ובאופן ברור מתעודות הזמן, ונדרש לפרשנויות מופלגות שאין להן שום אחיזה, לא בתעודות ולא בהגיון המעשים, מעוררת מחשבות נוגות על דרך עבודתו.

והנה היסודות הטקסיים הללו לא היו אלא הלבוש החיצון, שנתן צורה לעצם מעשה ההתאבדות וההרג: אף על פי שתיאורם מזדמן לעתים לא רחוקות בכרוניקות ובפיוט, שום מתבונן רציני לא יאמר שבהקשר הריאלי של ההתרחשויות ניתנה להם איזו חשיבות מהותית. בכרוניקות מסופר פעמים רבות שנשים חנקו את תינוקותיהן, וגברים שיספו זה את זה בסיף, ואנשים הפילו עצמם בנהר, ואין בכל המקרים הללו רמז לכך שקידוש השם הזה לא היה שלם מפני שלא נעשה בחלף כשר ולא נאמרה עליו ברכה, או שלא הובלט דמיונו לקרבן. במקום שהטקסיות נתקיימה – הדבר הורם על נס, אבל במקום שלא כך אירע, מובן שהדבר לא נחשב לפגם. העובדה שהמחבר מכנה את מעשה הקדושים בהתמדה 'קרבן הדם' (עמ' 63), 'ריטואל דמים' (66, פעמיים), 'הקרבן קרבן' (67), 'פולחן הדם והקרבן' (68), 'פולחן הדם' (שם), 'ריטואל הדם והקרבן' (69), 'פולחן הדם' (70, 76, 77) ו'הקרבן והדם' (82); כל זה מלבד הבלטות גדולות בכיוון הזה במילים שונות מאלה, אינה משנה את מהות המעשים; היא רק מבטאת את הסתייגותו המתנשאת של המחבר, ואת רצונו לכפות הסתייגות זו על קוראיו. כזכור, בשיטה זו השגיר בתודעת הקורא גם את הצירוף

גאולה נוקמת.¹¹⁶ בשני המקרים מדובר במושגים שאין להם ביסוס במאמר הזה ומוכן שגם לא במציאות. הראשון נקרא להסיט את תובנת הקורא ממרכז התפיסה המשיחית של יהודי אשכנז הקדומים אל שוליה, והשני בא לקבוע בתודעתו ציורים סטריאוטיפיים טעונים, ואם כן מסלפים. מחקר העושה שימוש שיטתי באמצעים כאלה אינו חותר אל האמת.

יב

ההבלטה המופלגת של מעשי מקדשי השם בפרעות, ונכונותם הגלויה להרוג זה את זה, להתאבד ולשחוט את יקיריהם, מביאות את המחבר לחתום את מאמרו בהצעה לראות בעלילות הדם, המופיעות בגרמניה לראשונה כחמישים שנה אחרי תתנ"ו,¹¹⁷ 'פרשנות נוצרית נוספת – צוינת ומעוותת – לפולחן הדם היהודי'. נביא מדבריו את הפיסקה הרלוונטית:

בזיקה המוצעת כאן בין עלילות הקדושים¹¹⁸ לעלילות הדם אני מבקש להסביר את הקירבה הגדולה בעולם המושגים בין הכרוניקות של תתנ"ו לבין הגיוןן של ההאשמות העומדות ביסוד עלילות הדם. בשני המקרים מתוארים היהודים כמי שעוסקים בפולחן שיש בו קרבן אדם: באחד הם מקריבים את ילדם והדבר נחשב למעשה מופתי, באחר הם הורגים ילד נוצרי והדבר נחשב למעשה מאוס. ההבדל בין עלילות הדם לקידוש השם נעוץ אך ורק בשאלה את מי הורגים היהודים: את ילדיהם שלהם או את ילדיהם של הנוצרים. כשם שבקרב היהודים נפוצו במאה ה"ב עלילות גבורה על התנהגותם של מקדשי השם במאורעות תתנ"ו, כך נפוצו בצד הנוצרי שמועות וסיפורים על מעשי היהודים. הגירסה היהודית, בעלת הפרשנות החיובית, מובאת בכרוניקות של תתנ"ו. 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.¹¹⁹

116 ראה לעיל, סעיף ד. וראה עוד לעיל, הערות 29, 42, וכן להלן, בפנים.

117 ראה: יובל, עמ' 75 ואילך. לפי המקובל במחקר, עלילת הדם הראשונה בהיסטוריה היתה באנגליה, בנוריץ, בשנת 1144. המחבר משקיע מאמץ אדיר (ראה במאמר, שם, עמ' 79 ואילך) כדי לנפות את גרמניה בבכורה בעניין זה. ההכרח בזה מובן לאור התיוה שלו (ראה בסמוך), שלפיה התנהגות היהודים בגזירות תתנ"ו אחראית להופעת עלילות הדם. אנגליה לא באה בחשבון לצורך זה. מפני זה הוא מאחר את עלילת הדם של נוריץ' לשנת 1149, ומקדים לה מקרה שאירע בוורצבורג בשנת 1144: נוצרי נמצא מת בנהר, והגויים האשימו את היהודים בהריגתו. ההאשמה היא לכאורה של רצח פשוט; לדעת המחבר הוא נעשה עלילת דם, מפני שנאמר בהרוג שגופתו חוללה נסים. בעקבות המעשה נהרגו בוורצבורג עשרים ואחד יהודים. מכל מקום, הגדרת המרכיב המכריע שמכוחו הופכת האשמה סתמית של יהודים ברצח נוצרי לעלילת דם פתוחה לוויכוח.

118 'עלילות הקדושים' הן בנוגע שבעולם הסיפורים הנוצריים המנציחים את זכר קדושיהם. אבל כאן, המחבר מכנה כך את הכרוניקות היהודיות של תתנ"ו. הצירוף, במובן הזה, הוא המצאת המחבר, והוא מכון לקרב אל השכל, כבר בשלב הזה של הדיון, את הדמיון שבין שתי התופעות. הרעיון יזכה לפיתוח מרחיב בהמשך המאמר; ראה להלן. וראה לעיל, הערה 85.

119 יובל, עמ' 77. פירוש הדברים העומדים הללו הוא, שאת 'פולחן הדם' היהודי, כלומר את מעשי

הקורא בפיסקה הזאת בוודאי יתמה לשם מה נזקק המחבר להקש בין 'עלילות הקדושים' ל'עלילות הדם', ולהדגשת הקירבה המושגית בין הכרוניקות היהודיות המתארות את מאורעות תתנ"ו לבין 'הגיונון של ההאשמות העומדות ביסוד עלילות הדם'. וכי כרוניקות היסטוריות מצד אחד וההגיון שמאחורי האשמות שווא קטלניות מצד שני בני השוואה הם? על סמך מה אפשר להגדיר את ספרי הזכירה של תתנ"ו כ'מקרה' שבו 'מתוארים היהודים כמי שעוסקים בפולחן שיש בו קרבן אדם'? מי שקורא את התעודות המזעזעות הללו, נראה לו שמתוארים שם 'מקרים' שבהם יהודים, אנשים ונשים וטף, נשחטים ונטבחים באכזריות מקפאית דם במיני מיתות משונות, או נאנסים על דתם בעינויים מחרידים. הוא קורא על אנשים המעדיפים להתאבד ובלבד שלא יועברו על דתם, והמוכנים להרוג את נשותיהם ואת טפם כדי שלא ייטמאו בעל כורחם. עלילות הדם כנגד זה הן מעשה זדון נתעב ורצחני, המכוון להביא אל המוות אנשים חפים מפשע על פי האשמה שכולה שקר. באיזו רמה של 'עולם המושגים' מתקרבים שני הדברים הללו קירבה גדולה כל כך עד שכל ההבדל שביניהם נמצא נעוץ אך ורק (!) בשאלה את מי הורגים היהודים? ולמה לא נאמר במקום זה, שההבדל בין השניים נעוץ אך ורק בשאלה איך רוצחים הנוצרים: בסיף, בחנק, בהטבעה בנהר, בתלייה, בשריפה או בעלילת דם?

אבל ראוי שנתעלם מן הפיסקה הראשונה של הסעיף שהובא לעיל, ונשאל שאלה אחרת: מדוע לדעת המחבר ראוי להגדיר את עלילת הדם כ'הד מעוות של הפרשנות הנוצרית' למעשי היהודים בשעת הגזירה? הלא אם הנצרות 'עמדה על כך שמאבקה של היהדות בנצרות הוא מאבק אוניברסלי בעל מימד משיחי', ו'ש'האקטואליות של מאבק זה – פולחן הדם – קשורה קשר הדוק לסופו: הנקמה האסכטולוגית', היכן כאן העיוות? שאלה נוספת היא כיצד עמדה הנצרות על האופי האוניברסלי של מאבק היהדות בנצרות? האם על פי אלפי הטבוחים שמאמיניה טבחו ביהודים? על פי אינוסם לשמד של מאות ואלפים? על פי ההתבוננות הנדהמת של כמריה בהתאבדותם של המסרבים לישועת הצלב? על פי מעשי היאוש של מי שביקשו להציל את טפם מן הישועה הזאת אפילו במחיר חייהם? על פי התעמקות של מלומדיה בפיוטים האשכנזיים? על פי תובנתם ב'ריטואל הקללה' של 'שפוך חמתך'? והיכן בכל הספרות האנטי יהודית האדירה של ימי הביניים ההוכחה לכך שהנצרות עמדה בתתנ"ו על מאבקה האוניברסלי של היהדות בנצרות?

אין ספק שמעשה היהודים בעצמם וביקריהם לא שימח את לב הפורעים. ראשית מפני שרבים מהם היו מעדיפים לקיים בקרבנות את מצוות הטבלתם לנצרות *ad majorem Dei gloriam*¹²⁰, ושנית מפני שרבים מהם היו מעדיפים לבצע את השחיטה בעצמם. אבל ההנחה

ההרג וההתאבדות שלהם, יש לראות כחלק ממאבק אקטואלי וריאלי שלהם, המיועד להביא להשמדת הנצרות באחרית הימים.

120 כך צריך לפרש את המקרים, המתוארים בכרוניקות של תתנ"ו, שבהם מבקשים בישופים ושרים למנוע מן היהודים להתאבד או להרוג את ילדיהם. המחבר מביא את המקרים הללו כדי להדגים על פיהם את ה'זעזוע' של מה שנקרא בפיו 'דעת הקהל הנוצרית' ממעשיהם אלה של היהודים. ראה במאמר, עמ' 75.

ש'דעת הקהל הנוצרית' (מושג אנכרוניסטי קמעה, שהמחבר משתמש בו באופן קבוע), שראתה, כנראה באדישות מסוימת, את הפורעים שוחטים וטובחים ביהודים, ומוחקים מעל פני האדמה קהילות שלמות, ואינם חסים לא על זקנים ולא על נשים וטף, נודעוזה לפתע, עד מעמקי נשמתה, ממעשי הקרבנות ששלחו יד בנפשם להימלט ממיתה משונה, זו הנחה שאפשר להגדירה כמופלגת. קל וחומר ההנחה שדעת הקהל הזאת הבינה על פי זה את סכנת המוות הצפויה לנצרות מן המאבק האוניברסלי, בעל המימד המשיחי, של היהדות, אשר כהד - מעוות - לה, חייבת היתה להמציא את עלילות הדם.

אבל מן הטקסטים שהמחבר עצמו מציג על פיהם את תגובת הנוצרים להתנהגות היהודים בשעת הפרעות ניכר שהמתבוננים בנעשה הבינו יפה את המתרחש. אלברטוס מאאכן רושם למשל, על פי המובא בידי המחבר במאמרו, את הדברים הבאים:

כשראו היהודים שאויביהם הנוצרים מתקיפים אותם ואת ילדיהם ושאינם חסים על איש, קמו איש על אחיו, על ילדיהם, נשותיהם, אימותיהם ואחיותיהם, וכך אבדו איש ביד רעהו. אמהות - נורא לומר זאת - שיספו בסכינים את צוואריהם של ילדים יונקים ודקרו אחרים, בהעדיפן שימותו בידיהן ולא בנשקם של הערלים (עמ' 76).

אם כן לא 'פולחן דם', לא 'קרבנות אדם', לא 'מאבק אוניברסלי' ולא 'נקמה אסכטולוגית'. רק יאוש תהומי ומורא מפני נשקם של הערלים. יש בדברי הכרוניסט הנוצרי - נורא לומר זאת - יותר הבנה למצבם של היהודים האומללים של שנת תתנ"ו מאשר בדברי י"י יובל. גם הכרוניקה של ברנולד (Bernold) אינה רואה במעשה ההתאבדות של היהודים מעשה 'שטני', כמובא על ידי המחבר (שם). היא רק אומרת עליהם ש'הרגו זה את זה, משודלים בידי השטן וקשי לב עצמם' (*diabolo et propria duricia persuadente*). וכן הוא גם בכרוניקה של טריר, *Gesta Treverorum*, ששם נאמר:

וכשקרבנו (-הצלבנים) בלהט קנאותם לעיר טריר, ויהודי המקום אמרו בלבם, שאף להם צפוי גורל דומה (-כמו בוורמס ובמיינץ - התוספות של המחבר), נטלו אחדים מהם את ילדיהם ונעצו את הלהב בבטנם, באמרם כי שומה עליהם להורידם לחיקו של אברהם, שמא יהיו לבז בשגעונם של הנוצרים. והיו מנשותיהם שעלו על גשר הנהר, מילאו את חצנן ואת שרוולי בגדיהן אבנים, והפילו עצמן אל המצולות.

גם דברי הכרוניסט הזה מצטיינים בשיקול דעת ובהבנה ראויה יחסית. אבל לדעת המחבר, הדבר העיקרי שלמדה 'דעת הקהל הנוצרית' ממעשיהם של היהודים בתתנ"ו הוא שהם רצחנים. או, בלשונו:

בזיכרון הנוצרי שב ועלה (לפני מסע הצלב השני - ע"פ) הדימוי של יהודים ההורגים את עצמם ואת קרוביהם היקרים להם מכל. מעשים אלה התפרשו כהוכחה ל'רצחנותם' של היהודים ולנכונותם לעשות הכל כדי לפגוע בדת הנוצרית (עמ' 80).

שאלה קשה היא כיצד מוכיח יהודי ההורג את עצמו ואת קרוביו היקרים לו מכל, במעשה

הזה עצמו, שהוא נכון לעשות הכל כדי לפגוע בדת הנוצרית. אבל נתעלם מן השאלה הזאת ונציין את העובדה, שהתיבה 'רצחנות', המופיעה כאן עדיין במרכאות, נעשית מעתה, בדברי המחבר הזה, ובלי מרכאות, תואר קבוע למלה 'יהודי': היהודים הם 'גורם רצחני ומסוכן' (81); 'היהודים הופכים לרצחנים במיוחד על גבי הנהר' (85); 'רצחנותם של היהודים קשורה לנהרות' (שם); 'הסיפור מציג את רצחנותם של היהודים ואת רצונם בנקמה' (86); 'לרצחנות היהודית יש מטרה עיקרית: הילדים' (87); 'האם [היהודיה] היא הרצחנית' (89); 'מדוע העתיק ויקטור את הרצחנות [היהודית] מהאב לאם?' (שם). הרושם הוא, שעל כמה מן ה'רצחניות' הללו ניתן היה לוותר בקלות. מכל מקום ראוי היה לתמוה איזה רושם עשתה על דעת הקהל הנוצרית – שרגישותה נפגעה עמוקות כל כך ממעשי ההתאבדות וההרג של היהודים בגזירות – הרצחנות הנוצרית, שממנה המחבר מתעלם בעקביות,¹²¹ ומה הלך המוסרי שלמדה ממנה.

בעיני מי שאינו היסטוריון מודרני – הרצון למצוא את 'הגיונו' של עלילות הדם הוא רצון נואל. מה הסיבה ה'הגיונית' לאמונה שליהודי יש קרניים, זנב, צחנה מיוחדת, וסת, טחורים או פצעים מגלתיים קבועים? למה האמינו רבים כל כך, זמן רב כל כך, שיהודים נולדים כשכף ידם הימנית, מוכתמת בדם, דבוקה על מצחם? שהם נולדים עיוורים? שאשה יהודייה אינה יולדת עד שאין מורחים אותה בדם נוצרי? שפצע המילה אינו מגליד בלי זה, ושאר האשמות כיוצא באלה?¹²² מי ש'מסביר' פשעים מלמד עליהם זכות; הוא גם מטיל בדרך כלל את האחריות להם על החפים מפשע.

והנה האמונה שזרים (לאו דווקא יהודים), בפרט זרים מוזרים, בעלי מנהגים או אמונות לא שגורות, רוצחים את זולתם לצורכי פולחן או לצרכים אחרים, היא אמונה מושרשת בלב האדם, והיא מתועדת מכל קצות הארץ הנושבת כבר בעת העתיקה. נוצרים ראשונים הואשמו בזה על ידי פגנים, ואין צריך לומר מינים מכל המינים. המחבר דוחה את האפשרות שיש זיקה בין התופעות הללו, שכן כבר הוכיח לו ג'י' לנגמיר, 'כי לחוגים שהאמינו בקיומו של פולחן דם בקרב היהודים לא היה שום מושג על המקורות העתיקים של עלילת הדם' (עמ' 77). הרעיון שבשביל להמציא האשמת שווא רצחנית על אדם או על קבוצת אנשים שנואה צריך לדעת על עלילה קדומה כזאת הוא רעיון מוזר. כאילו העובדה שהתופעה ידועה (באופן בלתי תלוי) ממקומות שונים ומתקופות שונות אין בה הוכחה פנומנולוגית מספקת,

121 אולי לא מיותר לציין, שהמלה 'רצחנות' אינה מתייחסת במאמר הזה אפילו פעם אחת למעשה שביצעו נוצרים. במקום שהמחבר מספר על מודעותם של הנוצרים לשנאת היהודים אליהם, על פי כמה ציטטות מחיבוריהם (עמ' 62–63), הוא מעיר: 'ייתכן שהתבטאויות אלה משקפות אפולוגטיקה נוצרית על היחס הגרוע שהיה מנת חלקם של היהודים, ואולם ההד העולה מן הדברים הוא, שמעיני דעת הקהל הנוצרית לא נעלמו המאווים היהודיים לראות באובדן הנוצרים'. לאופמים 'היחס הגרוע שהיה מנת חלקם של היהודים', השווה את הנאמר על ר' יצחק בן דוד הפרנס ממיניץ, שניאות להמיר את דתו (לעיל, עמ' 297).

122 ראה על כל זה: J. Trachtenberg, *The Devil and the Jew*, Philadelphia 1983, על פי המפתח, ובספרות המובאת שם.

שהיא יכולה לצוץ בכל מקום ובכל זמן, בתנאי שיש שם דרגה נאותה של שנאה אל הזר, ומוח נפשע די הצורך שימצא עליה זדוניות על הזולת? אבל, כפי שמסביר המחבר, כבר ססיל רות העלה את הרעיון שעליית התופעה המדוברת קשורה במנהגם של היהודים לתלות בפורים את דמותו של המן, דבר ש'התפרש אצל הנוצרים כלעג לישו',¹²³ וכבר חידש בזה חידוש עקרוני, לדברי המחבר, והוא ש'העלילה נגד היהודים קשורה לדפוס כלשהו בהתנהגותם'. לפי השיטה הזאת הולך גם המחבר, שהרי 'גם לבדיה שכולה דמיון פרוע יכול להיות הקשר ריאלי וממשי' (עמ' 79).

אבל תוך כדי הסברת ההקשר הריאלי והממשי של עלילת הדם – מתמעט והולך במאמר המימד הדמיוני והפרוע שלה, וכמעט שהיא אף חדלה להיות בדיה. המחבר מציין בהבלטה ראויה (עמ' 81–82), שהמשומד תיאובלד מקנטרברי, הנזכר בקשר לעלילת הדם מנוריץ' שבאנגליה, 'ידע לספר' את הדברים האלה:

בספריהם העתיקים של היהודים כתוב שללא שפיכת דם אדם הם לא ישיגו שוב את חירותם ולא יוכלו לשוב אי פעם לארצם. לפיכך עוד בימים קדומים הם תיקנו תקנה, שבכל שנה עליהם להקריב נוצרי אחד, באיזה שהוא מקום בעולם, לאל עליון, בבזו ובהשפלת המשיח, ובכך הם נוקמים את הקללה שישו קיללם, כי רק בגלל מותו של המשיח הם גורשו מארצם ויצאו לגלות כעבדים בארץ זרה.

המחבר מנתח את דברי המומר בכובד ראש, וכך הוא אומר:

המניע לפשע (הכוונה לפשע היהודים בהריגת נוצרי – ע"פ) מתואר [כאן] כבעל ממדים אוניברסליים.¹²⁴ המומר אינו מדבר על נקמה בעלמא, אלא על תפיסה דתית הרואה בנקמה בגויים תנאי הכרחי בתהליך המשיחי. מומר זה עשה מה ששקרים פיקחים עושים: הוא אמר חצי אמת. היהודים אכן האמינו, שהגאולה תלויה בהשמדת הגויים, כאמור לעיל. תפיסות משיחיות מעין אלה קיבלו במחצית הראשונה של המאה ה-11 משמעות חדשה, בעיני דעת הקהל הנוצרית והיהודית כאחת, שעה שבשני המחנות ייחסו חשיבות עצומה למיתוס הקרבן והדם (עמ' 82).

מאמתי האמינו היהודים שהנקמה בגויים היא 'תנאי הכרחי בתהליך המשיחי'? 'שהגאולה תלויה בהשמדת הגויים'? היכן זה 'אמור לעיל'? בחמישים העמודים של המאמר הזה הקודמים לפיסקה הזאת נאמר הלך ושוב שיהודים האמינו (באשכנז!) שהגאולה תביא עמה את השמדת הגויים, שהיא תהיה שעת נקמתו של האל באומות העולם, או שעת נקמת דמם של מקדשי השם. אבל מעולם לא אמר איש, אפילו לא המחבר, שהיהודים האמינו

123 יובל, עמ' 77 ובהמשך. לחיזוק התיוה של ססיל רות מלקט המחבר שם, הערה 151, צרור של מקרים שבהם הואשמו יהודים בשימוש בבובות שעווה למטרות של מאגיה שחורה. ראה לעיל, הערה 31.

124 כזכור, רוב הדברים שיהודים עושים בימי הביניים הקדומים הם בעלי ממדים אוניברסליים (ראה גם לעיל, הערות 81, 92). מופלא ש'דעת הקהל', כולל משומדים, מדעת לזה, גם בנוריץ'.

שגאולתם תלויה בהשמדת הגויים. שהרי אילו האמינו – היתה מתחייבת מזה מסקנה נוראה, שהעט מסרב לנסח אותה. הייתכן שלדעת המחבר אכן כך הוא הדבר: יהודים האמינו שהפנקסנות האלוהית רושמת לטובה, לקראת הקץ המיוחל, לא רק את דם היהודים הנשפך בידי הנוצרים, ולא רק את דם היהודים הנשפך בידי היהודים, אלא גם את דם הנוצרים הנשפך בידי היהודים? כל עלייה במפלס הדמים אמורה היתה לזרוז את הגאולה המיוחלת? קו הגבול המפריד בחשיבתו המוסרית של הקורא השגור בין הוויית הפושע להוויית קרבן הפשע (והוא עומד בלחץ גדול לכל אורך המאמר הזה), מיטשטש כאן כמעט לגמרי: האמונות והדעות של 'שני המחנות' היו אפוא קרובות במאה ה'ב הרבה יותר ממה שהעלינו מעולם על הדעת. בעיקר היה ביניהם דמיון גדול, ואפילו זהות, בחשיבות העצומה שייחסו למיתוס הקרבן והדם. אבל 'מיתוס הקרבן והדם' במחנה היהודי לא היה ולא נברא, ואין הוא אלא המצאה של המחבר. על 'שני המחנות', של הנרצחים ושל הרוצחים, אי אפשר לחשוב על פי ה'מיתוס' הזה כמונחים שווים.

'לקשר שבין עלילת הדם לבין רעיון הגאולה הנוקמת יש – לדעת המחבר – [גם] ביטויים מאוחרים ברורים למדי' (עמ' 82). בעלילת הדם של טרנטו למשל, בסוף המאה ה'ט"ו, אולצו היהודים הנאשמים להודות שנהגו לומר 'שפוך חמתך' בפסח. למי שאינו מבין את הביטוי המאוחר הזה של הקשר הנזכר, ותמה היכן כאן הגאולה, צריך להזכיר שבעולמו של המחבר הנקמה (המתבטאת כאן באמירת 'שפוך חמתך' בפסח) קשורה אל הגאולה כשלהבת בגחלת: אין קיום לזה בלי זה. דומה לכך לעוצמה גם:

הקשר בין עלילת הדם למשיחיות יהודית [ה]ניכר גם בציורים השונים של 'חזירת היהודים' שהופיעו על ה־Brückenturm בפרנקפורט. ככולם מופיע המשיח היהודי רכוב על חזירה, ולצדו מוצגת דמותו של הילד הצלוב שמעון מטרנטו (שם).

על ה'ביטוי' האחרון הזה ראוי להתעכב לרגע. מדובר בציור תועבה מפורסם,¹²⁵ המציג דמות של חזירה מקיאה, שיהודי מגושם ומזוקן ובעל משקפיים רכוב עליה כשפניו אל אחוריה. הוא מרים את זנב החזירה, כדי שהיא תוכל להפריש את גלליה הישר לתוך פיו של יהודי אחר, הכורע על ברכיו מול פי הטבעת שלה. ליד היהודי הזה עומד השטן זקוף ומוקרן, עם תו־יהודים על גלימתו; ידו אחת על גב היהודי הכורע. מתחת לחזירה מתפתל יהודי שלישי: פיו צמוד אל אחד העטינים הדשנים של החזירה. בסצינה מתבוננת אשה יהודייה, וידה אוחת בתיש מוקרן, המכוון מן הסתם להיות התגלמות נוספת, מחופשת, של השטן. למעלה מן התמונה מושכבת גופתו הערומה של הילד שמעון מטרנטו, קרבן היהודים. התמונה נועדה להציג את פשעם הנתעב של היהודים בתינוק האומלל, ואת אופיים המאוס, הנלעג והשטני גם בלאו הכי.¹²⁶ אבל היכן כאן המשיחיות? לדעת המחבר, הדמות הרוכבת

125 מובא אצל יובל, עמ' 83.

126 בימי הביניים נהוג היה להוביל עבריינים בתהלוכות ראוות, דרך קלון, בישיבה הפוכה על גב בהמה, תוך הרמת זנבה. על הרכבת זונות ומנאפים (בעיקר) על חמור, 'כשפניהם לאחורי החמור וידיהם אוחות בזנבו', ראה: ש' שחר, האישה בחברת ימי הביניים, תל אביב תשנ"א,² עמ' 86. החלפת

על החזירה שלא כדרך הרוכבים, והמחזיקה בזנבה של הבהמה כדי להאכיל מצואתה יהודי אחר, הוא דווקא המשיח. במקום אחר במאמר הזה (עמ' 58) מציין המחבר, שבכתובת שנוספה על הציור הזה, עם שחזורו בשנת 1678, הושמו בפי הדמות הרוכבת, בתור פרשנות רשמית, הדברים דלהלן:

אני הרב שילה, זמן רב רכבתי על החזירה המסומרת הזו... אתם אחי התכנסו ובואו... האספו מסביב לי... כי הגיעה העת שנקום ונעלה לארץ הקודש ללא מורא, שאם לא כן ייוודע ברבים פשענו המוכח של הריגת ילדו של מעבד העורות (=בטרנטו)... והגוים ישברו לנו את העצמות ויהרגונו.

המחבר מסכם: 'אין ספק אפוא, כי הדמות הזאת היא דמותו של המשיח'. אבל מלבד המתבונן בתמונה היפה הזאת לא ימוש הספק גם לאחר ההכרזה הזאת. כיצד אפשר שהמשיח, הבא בפתאום, יעיד על עצמו שהוא רוכב על החזירה המסומרת ימים רבים? ומה טעם ירצה להברית את אחיו מפרנקפורט לארץ הקודש? ואיזה משיח הוא זה, המפחד, גם בשעת הגאולה הנוקמת, שמא הגויים, שחזון הגאולה הנוקמת דן אותם ממילא להשמדה מיידית ומוחלטת, ישברו את עצמות היהודים ויהרגו. ולמה ירכיב משקפיים?¹²⁷ הביטויים המאוחרים לקשר שבין המשיחיות היהודית לבין עלילת הדם לא זו בלבד שאינם מצטיינים בעדינות יתר; הם גם לא חד משמעיים למדי.

אבל לדעת המחבר נקשרים מעשי קידוש השם אל עלילות הדם גם באופן אחר, 'סימבולי'. 'הזירה החשובה ביותר – הוא אומר – למעשי קידוש השם בכרוניקות של תתנ"י הוא הנהר. בעיני נוצרים ויהודים כאחד נחשב הנהר לאגן טבילה פוטנציאלי, ובשל כך היו היהודים להוטים להפוך כביכול את המים לדם ואת טקס ההטבלה לטקס שחיטה' (עמ' 82–83). המחבר מאשש את קביעתו בדבר היות הנהר 'הזירה החשובה ביותר למעשה קידוש השם' על ידי שני סיפורים מן הכרוניקות של תתנ"י, האחד 'סיפור פנטסטי' (לפי הגדרתו) על יהודי שנטבל בעל כורחו והטביע עצמו בריינוס, והאחר (שכבר הוזכר לעיל) על יהודים שהתאבדו בקפיצה ממגדל העיר לנהר. כנגדם הוא מזכיר את העובדה, שבכמה מקרים של עלילות דם האשימו את היהודים בכך שהשליכו את קרבנותיהם לנהר. יהודים

החמור בחזירה מכוונת כמובן להשפלה נוספת של היהודי. בניגוד לטענת המחבר – אין כאן אפוא שום רמז לחמורו של המשיח.

127 ומוכן שהדמות היא קריקטורה של איזה נכבד יהודי מקומי, אולי רב העיר. במאמרו, עמ' 58, הערה 96, מעיר יובל, שבהדפסה אחרת של התמונה, משנת 1563, הדמות מתוארת כ'משיח הגדול לעתיד לבוא של היהודים'. בהערה הזאת מביא המחבר אישוש נוסף לאופי המשיחי של התמונה. הוא מספר, שבמחזה 'הדוכס מבורגונדיה', שכתב הנס פולץ (המאה ה'ט"ז) ל-Fastnacht, 'יש סצינה שבה היהודים מכריזים על בוא המשיח. הדוכס מתייעץ עם אביריו כיצד להעניש את היהודים על חילול הקודש הזה. אחד מהם מיעץ לו להביא חזירה ולהניח את היהודים מתחתיה כדי שינקו מפטמותיה, ואת המשיח להניח מתחת לזנבה (Der Messias lig unter dem schwanz)'. המחבר מפטיר: 'סצינה זו היא היפוך מדויק של טקס "שפוך חמתך" האשכנזי. כך.

גם מושלכים חיים בריינז, כעונש. הקשר בין מעשי הקדושים לעלילות הדם ברור כאן, ולו ברמה הסימבולית, כפי שמסכם המחבר בעצמו (עמ' 85):

היהודים ידעו אפוא לספר על מעשי הרג וקידוש השם שהתחוללו בנהר דווקא. בדעת הקהל הנוצרית התפרשו אותן עובדות במגמה הפוכה: רצחנותם של היהודים קשורה לנהרות, מפני שהם מבקשים דם במקום מים, מוות במקום ישועה. כביכול מבקשים היהודים להפוך את המים לדם – רמז ברור למכת הדם במצרים – שהרי 'מה שהיה בראשונה הוא שיהיה באחרונה'. והרי בעצם ההאשמה שהיהודים זקוקים לדם נוצרי לשם אפיית מצות – האשמה המפורשת רק בעלילות הדם המאוחרות יותר – מקופלת ההנחה, שבמקום מים משתמשים היהודים בדם בחג הפסח.

העובדה שסיפורי רצח והתאבדות ופשע והענשה קשורים בעולם הימי ביניימי בנהרות היא כמובן נכונה. בערים הקדומות, שנבנו תכופות על נהרות, הציע הנהר דרך נוחה ביותר לרוצח לרצוח: הוא טשטש את עקבות המעשה והסיע את גופת הקרבן למרחקים. למתאבד היה נוח להשליך עצמו בנהר, כי הנהר היה תמיד קרוב בשעה המתאימה, והמוות בו היה יחסית בלא ייסורים. גם ל'מענישים' בלא דין היה נוח להשליך את קרבנותיהם בנהר, כי מעשה זה אפשר היה לעשותו מהר ובלא הכנות, ובלא 'השקעה' גדולה. מה פלא אפוא, שהסיפורים 'בשני המחנות' מזקיקים את המוות האלים, לעתים מזומנות, למימי נהרות. מכל מקום, יהודי קולוניאלי האומללים, שנתקבצו במגדל מתוך תקוות שווא להינצל מידי מרצחיהם, השליכו עצמם משם לנהר לא לטובת הסימבול, אלא מפני שלא היתה להם דרך אחרת לשלוח יד בנפשם. אבל מהיכן בא בסעיף הזה הרעיון, שהיהודים רוצים להפוך את מי הנהר לדם ('רמז ברור למכת הדם במצרים', עמ' 85) ואת טקס הטבילה לטקס שחיטה? ש'הם מבקשים דם במקום מים, מוות במקום ישועה'¹²⁸ מתוך שאין במאמר הזה שום ציון לאיזה מקור שיעיד שנוצרים חשבו כך, צריך ללמוד שאפילו פורעי תנ"ך לא העלו על הדעת רעיונות כאלה.

תנופת הקונצפטואליזציה של המחבר מגיעה בפרק הזה לשיא. נוצרים בוורמס מוציאים מת הנרקב בקברו זה כשלושים יום, ומאשימים את היהודים בהריגתו (עמ' 86). לפי העלילה – בישלו היהודים את הגווייה במים ושפכו מים אלה בבארות כדי להרעיל את האוכ' לנסייה הנוצרית. אפשר שהסיפור הוא הקדום מסוגו, אבל אין הוא יוצא דופן מאוד: עיקרו כמובן בהאשמת היהודים בהריגתו של נוצרי ובמאמץ שלהם להרחיב את מעגל הרצח: לגרום למוות של נוצרים רבים ככל האפשר בהרעלת מי השתייה שלהם. אבל לפי המחבר:

המוטיב המרכזי של האשמה הוא נסיון היהודים 'לטמא' את המים. את שליכת הנוצרי אפשר לראות כטקס טבילה. לעומת הטבילה הנוצרית המחיה והמאפשרת לחסד האלוהי לשרות על האדם, הטבילה היהודית ממיתה ומימיה מסוכנים (שם).

128 ה'מוטיב' הופך בידי המחבר לראיה בעמ' 86, משהוא מבקש לקבוע לאחת מעלילות הדם הראשונות תאריך מוקדם מן המקובל: 'שליקת אדם במים והפיכתם לטמאים מתאימה היטב דווקא לאווירה של ימי תנ"ך (הפיכת המים לדם). ואולם מים ששולקים בהם אדם אינם הופכים לדם.

אתה תמה מה צורך יש להיסטוריון בהפשטות מן הסוג הזה. למה הן מועילות? וכי באמת יש איזו חשיבות, לצורך הבנת המעשים או אמיתות מהותם, בהעברת עיקרי הדברים למישור של משחקי סמלים? אבל המחבר הולך שולל אחרי סימטריות מדומות, בעיקר אחרי אלה מהן המצמידות מין לשאינו מינו ודבר להיפוכו. סימטריות אלו מבבללות את המתבונן ומסייעות בידי המחבר להפוך סיבה למסובב, שחור ללבן, ולבסוף גם נרצח לרוצח. הסיפור על שליכת הנוצרי ועל נסיון הרעלת הבארות מציג, לדעת המחבר, 'את רצחנותם של היהודים ואת רצונם בנקמה' (עמ' 86), אבל אין בסיפור, כפי שהוא מסוכם בידי המחבר, רמז לרצון היהודים בנקמה: הנקמה מצטרפת במאמר הזה אוטומטית לכל דבר שנאמר על היהודים. אבל, לדעת המחבר:

שני מוטיבים אלה אינם המצאה יש מאין, אלא הם נובעים מפירוש מעוות של ההתנהגות היהודית בגזירות תתנ"ו ושל ריטואל הנקמה כחלק מתפיסת הגאולה שלהם. המעלילים על היהודים לא בדו הכל מלבם. לשקר הזה היו רגליים, ולכן היתה תפוצתו מהירה ואחידה. איתנה כל כך (עמ' 86).

אבל שום פירוש מעוות, ההופך נרצחים (גם אם הם שולחים יד בנפשם ובנפש יקיריהם כדי להימלט מחרב האובדן והשמד) לרוצחים, אינו זכאי להיקרא 'פירוש', ושום פרשן אינו רשאי להמציא על חשבון הקדמונים ריטואלים של נקמה שלא היו, ומכל שכן לכפות עליהם תפיסת גאולה שלא האמינו בה. ומוכן שאין הוא רשאי להסביר על פי בדיה משולשת כזאת עלילת שווא זדונית. המעלילים על היהודים אכן בדו הכל מלבם. לשקרים האלה אין – ולא היו – רגליים, לבד מאלה שהצמיח להם המחבר במאמרו.

יג

ודאי שהיהודים לא התנהגו כשורה בפרעות תתנ"ו. את הכל עשו הפוך. למשל, הם עוררו בנוצרים ('בדעת הקהל הנוצרית') תגובות שליליות ופירושים מעוותים, וגרמו להם להמציא עליהם עלילות דם. אלא שבדבר האחרון הזה למדו הנוצרים לאט. עלילות הדם הראשונות שלהם היו עדיין דילטנטיות. באלו מהן שהומצאו במאה ה"ב אין מימוש אלא ללקח עיקרי אחד שהפיקו ממאורעות תתנ"ו: לקח רצחנותם של היהודים (עמ' 86). עלילות הדם המאוחרות יותר עשירות יותר בתוכן. לבד מן המוטיב הנזכר, הנשאר כנראה עד הסוף נכס צאן ברזל של עולם עלילות הדם, מופיעים בהן שלושה מוטיבים נוספים (שם): (א) הצגת הרצח כמעשה הממלא צורך פולחני מוגדר; (ב) זיקת הפולחן לחג הפסח; (ג) רצח ילד. מתבונן תמים יכול לחשוב, שיהודי תתנ"ו מילאו את חובתם כלפי דעת הקהל הנוצרית בכך שנתנו עילה יפה להמצאת עלילות הדם, ושמכאן ואילך פיתחו הנוצרים בעצמם את ההמצאה הזאת; גם אם אין להם זכות יוצרים על האידיאה עצמה – אולי יש להם זכויות יוצרים על שלבי פיתוחה. מסתבר שאין הדבר כך בשום אופן: עלילת הדם היא יצירה יהודית טהורה, והיא נשאת יהודית עד הסוף. המחבר מסביר איך נולדו שאר המוטיבים, המאוחרים יותר:

חזון הנקמה בגויים על הקשרו המשיחי התפרש כהוכחה לכך שליהודים יש עניין ריטואלי בהרג נוצרים. התפיסה הרואה בחג הפסח סימן לבאות ורמז לגאולה העתידה קושרת היטב (כך!) את חזון הנקמה המשיחי עם המעשה הפולחני של שימוש בדם נוצרי בתגיגת ליל הסדר. התנהגותם של מקדשי השם בתתנ"י, ובמיוחד התעמולה סביב מעשים אלה, היה בהן כדי להדגיש את חיבתם היתרה של היהודים להקרבת ילדים דווקא. בעולם הימי ביניימי של פרשנויות מהופכות היה בכך כדי לחזק את הרושם, שהיהודים מתאכזרים במיוחד לילדים. בפועל התאכזרו היהודים לילדיהם שלהם בלבד, אבל בעיני דעת הקהל הנוצרית נחשבה התנהגות זו כהוכחה לכך שלרצחנות היהודית יש מטרה עיקרית: הילדים. עלילות הדם הן אפוא 'היפוך סימטרי' של קידוש השם (עמ' 86-87).

מסתבר אפוא, שהיהודים הושיטו לנוצרים את התורה כולה על רגל אחת בתתנ"י. הנוצרים קלטו מיד את חזון הנקמה המשיחית של היהודים, את רצחנותם, את תפיסתם שחג הפסח הוא סימן לבאות ורמז לגאולה העתידה,¹²⁹ ואת חיבתם היתרה לרצח ילדים. אלא שהלקחים היו רבים מדי וקשים מדי. עד שהזרע הטוב של הלימוד נבט – עבר איזה זמן. כל מרכיבי עלילות הדם לדורותיהן צמחו אפוא מהתנהגותם הנלווה של קרבנות תתנ"י. כשהמחבר מסכם ואומר על עלילות הדם שהן 'היפוך סימטרי' של מעשי קידוש השם, הוא מתכוון לומר שהן מענה סימטרי, דהיינו תוצאה מדויקת שלהם.

יד

מכאן ועד למחיקת עלילות הדם מן העולם אין אלא צעד אחד, והוא אכן מתבצע בדברי הסיכום של המחבר למאמרו. לכאורה התהדקו לנו מוראות תתנ"י ועלילות הדם הידוק שאין למעלה ממנו: עלילות הדם הן פשוט 'פרויקציה' (הפעם, אכן, לא 'הפוכה' – ע"פ), שבו הסיקה דעת הקהל הנוצרית מסקנות (הפעם, אכן, לא 'מעוותות' – ע"פ) מהתנהגות היהודים כלפי עצמם על התנהגותם כלפי הנוצרים.¹³⁰ אבל בכך לא די. לדעת המחבר:

לקשר בין עלילות קדושים לעלילות דם יש תכונה נוספת, הדוקה אף יותר מקודמתה. 'עלילות דם' הוא הרי מושג סובייקטיבי, שאמור לבטל האשמה מחוסרת יסוד זו. ואולם בעיני חסידיה

129 כל היסודות הללו הם המצאה של המחבר, כפי שהוכח לעיל. רעיון 'המשיחיות הנוקמת' לא היה ולא נברא, והממדים שנפרשו להתבטאויות האנטי נוצריות של יהודי אשכנז בימי הביניים דמיוניים לחלוטין. האופי המשיחי והאנטי נוצרי של המעשה הדתי בליל הסדר גם הוא פרי דמיונו של המחבר לכל פרטיו, מלבד אמירת 'שפוך חמתך', שחשיבותה נופחה על ידו מעבר לכל פרופורציה. מכל מקום, בשני היסודות האחרונים לא היה שום ייחוד ליהדות אשכנז, כפי שהראינו: התבטאויות נגד אומות העולם רווחו בתפילה היהודית המפייסת בכל התקופות ובכל המרכזים, וחג הפסח נחגג בכל מקום באותה צורה ממש (כולל אמירת 'שפוך חמתך'). העובדה שבכל זאת רק בארצות הנוצריות פרעו ביהודים כפי שפרעו, ובעיקר בהן נפוצו עלילות הדם, מוכיחה לכאורה, שהייחוד בעניינים הללו לא היה של היהודים.

130 יובל, עמ' 90. כל המובאות להלן הן מעמוד זה.

השונים לא 'עלילת דם' היא, אלא 'עלילת קדושים'. כבר בשתי העלילות הראשונות, בוורצבורג ובנורייץ, נחשב הנרצח ל'קדוש'.

כך, במפורש, דברי המחבר.

אין אפוא עלילות דם. מבחינה אובייקטיבית אי אפשר להגדיר את המעשים הנקראים כך לא 'עלילה' ולא 'דם'. אין כאן דבר מבורר מבחינה עובדתית, כלומר אמת היסטורית ברורה, אובייקטיבית, והיא שנוצרים המציאו אין-ספור פעמים בימי הביניים ובאין-ספור מקומות, האשמות דמיוניות, נתעבות, זדוניות, על אנשים חפים מפשע, במטרה גלויה להשמיד אותם ואת ביתם ואת קהלם. אין כאן מסכת אין-סופית של עינויים והשפלה והכפשה והוצאות להורג וגירושים בשם כוזב מאוס, המצאה מורבידית של מוחות מעוותים. הכל תלוי בנקודת המבט. יהודים קוראים לזה 'עלילת דם', נוצרים קוראים לזה 'עלילת קדושים', ולתופעה עצמה כנראה אין שם אמיתי. שאלה צדדית, שאין המחבר מתייחס אליה, היא: האם עלילת דם שקוראים לה עלילת קדושים מוסיפה להיות האשמה כוזבת, נטולת יסוד, שקרית וזדונית, או לא?

והנה כולנו חשבנו עד עתה, שעלילות הדם הומצאו כדי להרע ליהודים, כדי למצוא עילה לרציחתם, כדי לנשלם ממקומותיהם. מסתבר שטעינו גם בזה. 'הקדשת המרטיר היא מטרתה של עלילת הדם', כך מכריז המחבר. הקדשת המרטיר אינה אפוא הרווח השולי של העלילה, היא מטרתה. רציחת היהודים אינה מטרת עלילת הדם, היא הרווח השולי שלה. צריך להניח שחדלו לנוצרים ההזדמנויות להקדיש קדושים, עד שנאלצו להפיק קדושים על חשבון דמם השפוך של חפים מפשע. אבל באמת לא רק הנוצרים המציאו את עלילת הדם כדי להמציא קדושים. גם היהודים, מסתבר, המציאו את עלילות תנ"י לצורך זה. הסימטריה והקונצפטואליזציה מגיעות כאן אל שלמותן הפרדוקסלית:

הזיקה בין שתי העלילות היא אפוא ברורה, אם בוחנים אותן מבעד לקליפתן הפנימית (!) ועל פי השקפת העולם של המאמינים בהן. במילים אחרות, ניתן למקד את ההבדל בין הכרוניקה של ר' שלמה בן שמשון (על מאורעות תתנ"ו – ע"פ) לבין 'חיי ויליאם' של תומס ממונמות (על עלילת הדם מנורייץ – ע"פ) בכך שהראשון מספר על קדושים יהודים והשני על קדוש נוצרי.

בוחן אובייקטיבי אפשר שהיה מגלה מבעד ל'קליפתן הפנימית' של 'שתי העלילות' עוד כמה הבדלים, כגון שבאחת מהן פירוש המלה 'עלילה' הוא האשמת שווא רצחנית ובאחרת פירושה סיפור מעשים, או שבאחת מהן מסופר על מאות – ואולי אלפי – נרצחים ומעונים נקיי כף, ובאחרת מסופר על רשעות החפים מפשע ועל צדקת הרשעים, או שהאחת מספרת דברים כהווייתם והאחרת כולה כוזב. אבל להבדלים מינוריים כאלה אין כנראה צורך לשים לב.

מקובל בעולמנו, שמי שכותב מאמר מן הסוג שאנו באים כעת אל סיומו נועל את דבריו בכמה מלות שבת, ולו שגרתיות, לכבוד המחבר שאת דבריו ביקר. היד ממאנת להיענות לקונבנציה הזאת. הבניין שבנה המחבר הזה במאמר שנסקר כאן תלוי כולו על בלימה והוא מופרך מן המסד עד לטפחות. המגמתיות החשופה, האלימה, של טיעוניו (שהיתה מקוממת גם אילו היא הפוכה בכיוונה ובכוונותיה), מפקיעה אותו במוחלט מחזקת מחקר ראוי. הוא מסוג המאמרים שמוטב היה אלמלא נכתבו משנכתבו, ומשנכתבו – מוטב היה אלמלא נדפסו, ומשנדפסו – מוטב שישתכחו מלב מוקדם ככל האפשר.