



בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט - עיון מחדש

Author(s): יחזקאל פראם

Reviewed work(s):

Source: *Zion / ציון*, Vol. (תשנ"ו), (סא, חוברת ב'), pp. 159-182

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70035503>

Accessed: 01/12/2011 16:53

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>

בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט – עיון מחדש*

מאת יחזקאל פראם

לפני כשלושים וחמש שנה דן פרופ' יעקב כ"ץ בהבדל שבין תגובת היהודים למסע הצלב באשכנז באביב 1096 לבין תגובת היהודים בפולין לפרעות הקוזקים בשנים 1648-1649.¹ כ"ץ ניסה לברר, מדוע יהודי אשכנז בתתנ"ו 'מתפרקים מרגשותיהם ומוציאים מפיהם את אשר היה כבוש בלבבם', דהיינו דברי דופי כלפי הנוצרים והנצרות, ולבסוף אף טבחו את ילדיהם ואת עצמם; ואילו בת"ח-ת"ט נשחטו יורשיהם הרוחניים, יהודי פולין, בידי אויביהם בלא שישמיעו דברי נאצה כלפי האויב, אף שהפורעים כוונו לא רק את כלי הקודש שלהם, אלא אף לעגו לטקסיהם.²

כ"ץ הציע לכך את ההסבר הבא:

כי בתקופה זו (=אמצע המאה הי"ז) אין הדת הנוצרית של הסכיבה בגדר פיתוי לגבי היהודי. אין היהודי נאבק עם הנוצרות (!) מאבק שבלב בימים כתיקונם, אין הוא צריך לדחותה מתוך רגשות איבה שבלב, כי דחיה היא אצלו מעיקרה. ובאשר אין רגשות של איבה צבורים בלב מלפני הפרעות, אין על מה להתפרץ גם בשעתן.³

* תודתי לפרופ' יעקב בלידשטיין, לפרופ' משה רוסמן ולמר אמנון רוז'קרוצ'קין, שקראו את המאמר ותרמו לו בהערות ובהשגות מועילות. מובן מאליי שהאחריות על המאמר ועל הכתוב בו היא שלי בלבד.

1 "כ"ץ, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט', ספרי-יובל ליצחק בער, בעריכת ש' אטינגר ואחרים, ירושלים תשכ"א, עמ' 318-337 (=י' כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 311-330).

2 כ"ץ, שם, עמ' 319 (=עמ' 312).

3 שם, עמ' 320 (=עמ' 313). ראה ביקורתו של ש' אטינגר על י' כ"ץ, 'מסורת ומשבר', קריית ספר, לה (תש"ך), עמ' 16, שדחה את הרעיון שהיתה 'החלשת המתחות בהתחרות בין היהדות לנצרות'. גישה זו נדחתה גם בידי ח"ה בן-ששון, בסדרה של מחקרים, שבהם הראה כי המתחות והעוינות לא נתעממו ולא נחלשו במאה ה'ט"ז ובמאה הי"ז, משני הצדדים. ראה: ח"ה בן-ששון, 'מושגים ומציאות בהיסטוריה היהודית בשלהי ימי הביניים', תרביץ, כט (תש"ך), עמ' 298-299, 302-307; הנ"ל, 'היהודים מול הריפורמציה', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ד (תשל"א), עמ' 116-62; H.H. Ben-Sasson, 'Jewish-Christian Disputation in the Setting of Humanism and Reformation in the German Empire', *Harvard Theological Review*, LIX (1966), pp. 369-390; idem, 'Jews and Christian Sectarials: Existential Similarity and Dialectical Tensions in Sixteenth-Century Moravia and Poland-Lithuania', *Viator*, IV (1973), pp. 369-385. לאחרונה ראה גם: מ' ברויאר, 'זיכוחו של מהר"ל מפראג עם הנוצרים – מבט חדש על ספר באר הגולה', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 253-260, המאשש את גישותיהם של אטינגר ובן-ששון

[ציון – רבעון לחקר תולדות ישראל, שנה סא (תשנ"ו)]

כ"ץ ביסס את טיעונו על מספר הנחות מרכזיות, שבעטיין הגיע למסקנה, ש'במציאות של הדורות הסמוכים לת"ח-ת"ט, היינו מ-1550 עד 1648 בערך, לא היתה לה לתביעה של קידוש השם משמעות אקטואלית לא ביהדות פולין ולא ביהדות גרמניה שהיא שותפת לה לאווירה ולהלך-רוח'.⁴

ראשית, ספרות ההלכה של אותה תקופה, כמו חיבוריהם של הרב יואל סירקיש (הב"ח) והרב שבתי בן מאיר הכהן (הש"ך), התכוונה 'להעמיד את חובת קידוש השם על מיעוטה האפשרי לפי הגדרת הקדמונים'.⁵ שנית, 'השלווה היחסית של יהודי אשכנז וההצלחה הכלכלית של יהודי פולין' שינו את הלכי הרוח בין היהודים. בפולין במאות ה"ז-ה"ח לא שררה המתיתות הדתית בין יהודים לנוצרים שאפיינה את החיים באשכנז בסוף המאה ה"א. זאת ועוד, לא רק שפחתה הנכונות לקדש את השם בפועל, אלא שהיתה גם העתקה של קידוש השם אל התחום הספיריטואלי הסמלי. פוסקים מסוימים הדגישו את החובה ללמוד את הלכות קידוש השם, והלימוד של פרטי ההלכות והכוונה לקדש את השם שהועלתה במחשבה בשעת אמירת קריאת שמע נחשבו כקיום מצוות קידוש השם בפועל. כ"ץ טען, שהדגשת הכוונה לקדש את השם רומזת 'להעתקת המצוה של קידוש השם מתחום המציאות הדתית-הסוציאלית לספירה של הספיריטואליזציה. אדם יוצא ידי חובת מצוה זו בעיון בדיניה... הטכס של קבלת עול מלכות שמים בשעת התפילה הוא מעין תחליף לקידוש השם בפועל'.⁶ הלימוד והכוונות באו אפוא במקום קידוש השם בפועל.

על יסוד תפיסות אלה פנה כ"ץ לכרוניקות העבריות מתקופת ת"ח-ת"ט, ובפרט לתיאורו של נתן נטע הנובר בספר 'יון מצולה' על אירועי טולטשין (Tulczyn); תיאור שהוא קיבלו כאמין מעיקרו, והסיק על פיהם מסקנות לחיזוק התיזה הכללית שלו. דומה שיש מקום לעיין מחדש בהנחות אלה של כ"ץ, כמו גם לפקפק בנאמנותו של ספר 'יון מצולה' כמקור היסטורי בכלל, ובתיאורו על מאורעות טולטשין בפרט.⁷

(וראה בפרט שם, הערות 4, 36) לגבי המאה ה"ז. והשווה גם: ח' פרנקל-גולדשמידט, 'בשולי החברה היהודית - מומרים יהודים בגרמניה בתקופת הרפורמציה', תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, קובץ... לזכרו של ח"ה בן-ששון, בעריכת ר' בונפיל, מ' בן-ששון ו' הקר, ירושלים תשמ"ט, עמ' 623-654, ובספרות שם. ויש מקום להוסיף על ראיותיהם. לדוגמה, היו מעל שמונים עלילות דם או טענות על חילול לחם הקודש נגד היהודים בפולין בין השנים 1550-1650. עייין: H. Węgrzynek, 'Ludność Żydowska wobec oskarżeń o popełnianie przestępstw o charakterze rytualnym', *Kwartalnik Historyczny*, CI (1994), p. 13

4 כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 320 (=עמ' 313).

5 שם, עמ' 323 (=עמ' 316).

6 שם, עמ' 324 (=עמ' 317).

7 בן-ששון, מושגים ומציאות (לעיל, הערה 3), עמ' 298, 307-309, יצא נגד עמדתו של י' כ"ץ בנושא קידוש השם בת"ח-ת"ט בכלל ובהבנת עמדותיהם של הרבנים ישעיה הורוויץ (השל"ה) ויוסף האן בפרט. בעניין האן יש להוסיף את דבריה של ח' פרנקל-גולדשמידט, יוסף איש רוסהיים, ספר המקנה, ירושלים תשל"ל, הקדמה, עמ' ע-עא. בן ששון וע' שוחט ('קידוש השם בהגותם של מגורשי ספרד ומקובלי צפת', מלחמת קודש ומארטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשכ"ח, עמ' 143-145), שדחו את תפיסתו של כ"ץ בעניין הספיריטואליזציה

א. הגישה ההלכתית

כפי שהראה כ"ץ, הגישה המקובלת באשכנז בימי הביניים לא רק תמכה בקידוש השם בפועל, במקום שההלכה דרשה זאת, אלא גם היו חכמים ופוסקים שהתירו לאנשים למות על דתם במקום שלא היה חיוב הלכתי מוחלט לעשות זאת. בעל 'ארבעה טורים', ר' יעקב בן אשר, שהיה ממוצא אשכנזי, כתב במאה ה"ד: 'כל העבירות חוץ מעבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים שאומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג אם הוא בצינעא אם ירצה יעבור ואל יהרג ואם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג רשאי'.⁸ על פי דברי כ"ץ, ר' ישראל איסרלין, בעל תרומת הדשן, דחה את 'ערך השמירה על החיים – להלכה ולמעשה – מפני הערך הגדול יותר של קידוש השם'.⁹ אם כן, עד למאה ה"ז התירה ההלכה האשכנזית לכל יהודי ויהודי לבחור בדרך הרצויה בעיניו וליהרג על קידוש השם, על פי הכרתו ורגשותיו.

ואולם, לא נראה שבפולין במאה ה"ז חלה סטייה מן המסורת האשכנזית ורבנים לא ניסו להגביל את מעשי קידוש השם בפועל, כדעת כ"ץ. הנטייה להתיר ליהודי ליהרג במקום שההלכה קבעה שיש לעבור ולא ליהרג נמשכה במזרח אירופה גם במאה ה"ז. בעניין החיוב לקדש את השם על פי כללי ההלכה קבע אחד הפוסקים המופלגים בפולין באותה עת, הרב מרדכי יפה (1535[?]–1612) 'בעל הלבושים', שכתב כריב בליטא ולאחר מכן בפראג ובפוזנא, בצורה חד משמעית: 'בפרהסיא דאיכא קידוש השם אם יהרג יהרג ולא יעבור אפי' (=אפילו) במצוה קלה כגון שהגוי ירצה לכופו לשנות ערקתא דמסאנא להעבירו על הדת בכך יקדש את השם ויהרג ואל יעבור'.¹⁰ יתר על כן, גם במצב שבו רצה אדם להחמיר על עצמו ולמסור את נפשו שלא על פי כללי ההלכה, חיזק בעל הלבושים את דברי בעל הטורים וכתב: '...אם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג רשאי ולא אמרי[נן] שמתחייב בנפשו הוא כיון שכונתו לשם שמים'.¹¹ ר' מרדכי יפה הוסיף, שהמחמיר ומוסר את נפשו 'הרי הוא בכלל חסידי ישראל

של קידוש השם בספר שני לוחות הברית, לא התייחסו לעמדות רבני פולין. לאלה נודעה משמעות רבה יותר לסוגייתנו באמצע המאה ה"ז, מאשר לעמדות רבני מרכז אירופה.

8 ר' יעקב בן אשר, ארבעה טורים, יורה דעה, סי' קנז.

9 כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 322 (=עמ' 315). נראה שבעל תרומת הדשן הביע את האידיאל שלו ולא התייחס למעשה שהיה, אפילו נטיל ספק בדברי הש"ך, שאמר כי בעל תרומת הדשן המציא את השאלות שלו מעצמו (עיי' ש"ך, יורה דעה, סימן קצו, סעיף כ). בשאלה נאמר במפורש: '...אם ירצ[ה] אחד ליהרג כדי שלא יעבור ובא לימלך היאך מורין לו' (תרומת הדשן, ונציה רע"ט, סי' קצט). מדובר כאן אפוא באידיאל בלבד ולא במעשה שהיה. בעל ההגהות על תרומת הדשן, כנראה המחבר בעצמו, כבר היה זהיר יותר בעניין לאחר זמן, והזכיר את דברי התוספות בסנהדרין עד ע"ב, ד"ה 'קטול': 'דאסור להיות נהרג אם נאמר בו יעבור ואל יהרג'. אותה הסתייגות נזכרת אצל איסרלין בפסקים וכתבים, וינציה רע"ט, סימן רג, שבו ניכרת קירבתו לשיטת הרמב"ם בנושא זה. וראה להלן, הערה 29.

10 ר' מרדכי יפה, לבוש עטרת זהב, קראקא שני"ד, סימן קנז, סעיף א.

11 שם, סימן קנז, סעיף א, כנראה על פי הסמ"ק, מצות עשה ג, שכתב: 'דמאחר שכונתו לשם שמים צדקה תחשב לו'.

ומקדשי שמו ית' (=יתברך)...¹² יתר על כן, ר' מרדכי יפה, שספרו התמודד עם ה'שולחן ערוך' על ההגמוניה ההלכתית בפולין בראשית המאה ה'י"ז, לא ניסה להגביל את קידוש השם בפועל כאידיאל יהודי, ואף הרחיב את אפשרויות קידוש השם. בניגוד לשיטת ר' יוסף קארו ור' משה איסרלש (הרמ"א), הוא פסק, כי הרוצה ליהרג על קיום מצוות עשה בשעת השמד, דבר שאין הוא מחויב בו: 'גם בזה אם ירצה להחמיר לקיימה אף על פי שידוע שיהרגוהו הרשות בידו ואינו נקרא חובל בנפשו כי ודאי גם זה חסידות ויראת שמים וקידוש השם הוא'.¹³ נמצא שבסוף המאה ה'ט"ז לא נתערער בספרות הרבנית וההלכתית בפולין האידיאל של קידוש השם בפועל, ואף קיבל עידוד מבר סמכא חשוב. לפחות בעל מוסר אחד צידד בדרך שבה נקט ר' מרדכי יפה. הרב נתן הנובר, בעל 'יון מצולה', כתב בספר שיצא לאור בשנת ת"ב, שבחג הסוכות של שנת ת"י (דהיינו פחות משלוש שנים לפני 1648) הוא הזכיר לאנשי קראקא, שבשעת השמד 'אנו מחוייבים לעשות מה שמוטל עלינו ולמסור נפשינו אפילו על לולב שהוא מצות עשה'.¹⁴

ר' מרדכי יפה לא היה הראשון בין הפוסקים בפולין שהרחיב את מושג קידוש השם. הפוסקים בימי הביניים התעלמו מדברי האמורא רבי אמי: 'אין מוסרין דברי תורה לעובד כוכבים'.¹⁵ לא כן רבה של לובלין, הרב שלמה לוריא (מהרש"ל; נפטר 1574). הוא יצא בחריפות נגד התעלמות זו ונגד המציאות של לימוד משותף עם נוצרים. הוא קרא תיגר 'לאותם שנמצאו במדינת ספרד ולועז וארץ ישמעאל הלומדים תורת ה' עם האומות בעבור הנאתן ותשלומי שכרן', ואף הסיק שאסור ללמדם תורה. ואם גוי ינסה להכריח יהודי ללמדו תורה: 'מחוייבים אנו למסור על קידוש השם'.¹⁶ כאן חידש לוריא חיוב בהלכות קידוש השם שלא נמצא אצל פוסקים שקדמו לו, לא באשכנז ולא בספרד. חידושים כאלה אין להקל בהם ראש, הואיל והמחבר ידע שהלומד את ספרו עשוי לנהוג על פיהם. לענייננו, יש כאן ראיה לכך שלא היתה נטייה לצמצם את האידיאל של קידוש השם ולרסנו בספרות ההלכה של המאה ה'ט"ז בפולין, אלא להפך. גם בפולין של המאה ה'ט"ז עדיין נתפס קידוש השם כבעל

12 שם, שם. ספרות השאלות והתשובות עוסקת בדרך כלל במעשים קונקרטיים, ועל כן היא לא מציגה תמיד את העיקרון ואת האידיאל ההלכתי, אלא מיישמת את ההלכה ונותנת הנחיה מעשית במצבים שאין בהם תקדימים ברורים ובנסיבות מיוחדות. לא כן הדבר, בדרך כלל, בספרות הפסיקה ובספרות המפרשת אותה. כאן יש הרבה פחות התייחסות למצבים ריאליים ויותר מקום לביטוי של האידיאל ההלכתי לאור המסורת. אם כן, דווקא ספרות כזאת היא המקום שבו בא לידי גילוי האידיאל של העילית הרבנית.

13 ר' מרדכי יפה (לעיל, הערה 10), שם. עיין: בית יוסף, יורה דעה, התחלת סימן קנז; דרכי משה השלם, זולצבאך תנ"ב, שם, ד"ה 'אפ' על מנהג, וגם בשולחן ערוך, שם, סעיף א. הבי"ח, שם, רצה ללמד על התנגדות למסירת נפש על מצוות עשה מתוך תוספות, שבת מט ע"ב, ד"ה 'נטלם מראשו'.

14 ה' הנובר, ספר טעמי סוכה, אמסטרדם ת"ב, ד ע"ב, ובדברי ההקדמה שלו.

15 חגיגה יג ע"א. ר' יששכר בער איילנברג, שלמד בפולין עם הרב מרדכי יפה והרב יהושע פלק לפני שהגיע לאיטליה, תמה: 'למה לא הביא שום מחבר ספר מכל הפוסקים קמאי ובתראי דין זה של ר' אמי' (ספר באר שבע, ב, וינציה שע"ד, חלק באר מים חיים, סימן יד).

16 עיין: ר' שלמה לוריא, ים של שלמה, בבא קמא, פראג שע"י-שע"ת, פרק ד, סימן ט.

תוקף ברוח העבר הימי ביניימי באשכנז, ולא רק במישור העיוני של בעלי הלכה בבית המדרש, אלא גם במישור של ההנחיה המעשית ושל הכשרת הלבבות. אפילו ב'שלווה היחסית' של פולין באותן המאות, היו מקרים שבהם נאלצו יהודים לבחור בין התנצרות למוות על קידוש השם. ידוע לפחות על מקרה אחד שבו יהודים מסוימים מסרו את נפשם. בראשית שנת 1563, במלחמת ליבוניה בין הפולנים למוסקבאים, כבש איוון האיום את העיר פאלוצק (פולוצק; Połock), עיר מסחרית חשובה על הדרך לריגה. לאחר הכיבוש איים איוון על יהודי פאלוצק שיורקם אל הנהר דווינה (Dźwina) אם לא יקבלו על עצמם את הדת הרוסית.¹⁷ עד ראייה לא יהודי העיד שהיהודים ניסו להסתיר את עצמם, אבל על פי הוראתו של איוון מסרו אנשי העיר את היהודים.¹⁸ מנהיג הקהילה, שמואל בן עזריאל, ויהודים אחרים, אולי עד שלוש מאות איש, עמדו בניסיון ומתו על קידוש השם 'בפני כל הבריות'.¹⁹ אף על פי שמהרש"ל אסר התאבדות בידיים או הריגת יהודי בידי יהודי אחר

17 כך עולה מן העדויות במקורות העבריים. עיין: ש' אטינגר, 'מדינת מוסקבה ביחסה אל היהודים', ציון, יח (תשי"ג), עמ' 137-138 (=הנ"ל, בין פולין לרוסיה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 73-74). איוון ניסה לנצר יהודים ואף היה פעיל נגד המוסלמים בדרום (עיין: P.J. Glazik, *Die Islammission* 44-45, Münster 1959, pp. 44-45). העדויות ביידיש נגבו כדי לברר את מעמדה החוקי של אשת שמואל, שרה בת דוד. בין הרבנים שדנו בנושא היה מהרש"ל, שכתב: 'שדן אותם הפוחז למיתה כדי להחזירם לדת' (בתוך: ר' יואל סירקיש, שאלות ותשובות הבית חדש החדשות, קארעץ תקמ"ה, סימן עא; סימנים ע-עז דנים במעמדה של אשת שמואל).
18 בתוך: בית חדש, שם, סימן עא. על פי העדויות שהוזכרו בתשובה, עמדו בניסיון לפחות שלושה יהודים ושמואל בראשם (שם, סימן עא). המידע על האשה וילדיה בא מיהודי ששמע את הדברים מפי לא יהודי אחד, שהיה עד ראייה למאורעות בפאלוצק. היהודי פגש את הגוי בשונו מהיריד בלובלין בשנת 1565 (סוף סימן עא). תעודות פולניות ותעודה גרמנית מלמדות אף הן על הרג יהודי פאלוצק בפברואר 1563, אבל שם נכתב רק שהטארטרים והרוסים טיבעו את כל היהודים בתוך הדווינה (עיין: *Kurtze Abschrift und Verzeychniss des grossen und gewaltigen Feldzugs, so der Moscowiter für Plotzko in Littawen den xxxi. tag Januarij dieses M.D.LXIII. Jars gebracht hat*, [n. p.] 1563, p. 6; M. Bielski, *Kronika Polska*, Warszawa 1832, p. 148; M. Strykowski, *Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi*, II, Warszawa 1985², p. 414). מן הכרוניקות עולה תמיכה חלקית בדברי העד הלא יהודי המופיע בתשובתו של המהרש"ל. בסוף דבריו העיד, שהרוסים כרתו את ראשיהם של הכמרים הקתולים במקום (...די כומרים דען קאפ אפ גישלאגין נקט טוט דען אייז ליגין' [שם, סימן עה]). בכרוניקה של ביאלסקי כתוב: 'Bernardyny mnichy Tatarom wszystkie posiec kazal' (הטארטארים ציוו לקצוץ את כל האחים הברנארדיים; ביאלסקי, שם, עמ' 148; וכן: סטריקובסקי, שם, עמ' 413-414). הכרוניקה הגרמנית מדווחת אך ורק שכרתו את ראשם של מספר אנשים (etliche Münche), דבר שבעל הכרוניקה מתקשה לקבלו (das es ungleublich).

19 ש"פ ראבינאוויץ (שפ"ר) הוסיף על צ' גרץ, דברי ימי ישראל, ורשה [תרג"ט] (ד"צ: ירושלים תשל"ב), ז, עמ' 358, שהממאנים לטבול 'כשלש מאות איש הטביע [איוון] בנהר דווינא'. ש' דובנוב, דברי ימי עם עולם, תל אביב ת"ש², ו, עמ' 183-184, כתב אף הוא על המאורע בפאלוצק, וקבע שרק 'מועטים' ניצלו בהתנצרותם. הזיכרון הקולקטיבי בפאלוצק קבע שהתרחש שם מעשה של קידוש השם המוני בשנת 1563. מסופר שעד מלחמת העולם השנייה היתה החברה קדישא בפאלוצק יוצאת

בשעת השמד, הוא חייב יהודים לעמוד בעניינים, ובשעת הצורך גם למות על קידוש השם.²⁰ הוא שיבח את קדושי פאלוצק ללא כל הסתייגות.²¹

לאמיתו של דבר, היה רב אחד בפולין בשלהי המאה ה־17 ובראשית המאה ה־18 שניסה להגביל את הדרישה לקדש את השם בפועל, בנסיבות מיוחדות. הרב מנוח הענדל (נפטר 1611) היה בעל מעמד בין רבני פולין בני זמנו. הוא חיבר ספרים בתחומים אחדים, כולל דקדוק, הנדסה, אסטרונומיה, ועוד, ולא התגדר רק בתחום ההלכה. הוא נדרש להכריע במקרה בלתי שגרתי, שפרטיו והקשרו בלתי ידועים: לא־יהודים תפסו ועינו יהודים בייסורים 'כדי להודות על יהודים חבריהם'. הם הציעו לאסירים מוצא אחד: שחרור תמורת הסכמה לעבוד את אלוהי הגויים, דהיינו עבודה זרה.²²

בניגוד ללוריא וליפה, שדנו בנושא באופן מופשט, הענדל פסק למעשה. הוא הסיק, שגם במקרה שגוי מכריח יהודי לעבוד עבודה זרה, לשפוך דמים או לגלות עריות בפרהסיה, אין היהודי חייב למסור את נפשו; אם הוא עושה כן, הדבר יחשב לו למצווה. לאור המצב הקשה והמיוחד, פסק הענדל בניגוד למגמה ההלכתית הנורמטיבית שרווחה בישראל בתקופות קודמות. הוא בעצמו הודה בזה, באומרו: 'כי ראיתי את עני' עמ' ע"כ (=על כן) מלא לבי אותי לדקדק ולכתוב דברים כנים ונכונים עם שהם מנוגדים לדעות הפסקנים הזקנים'.²³

ואולם, הענדל הסיק את מסקנותיו בהתאם לנסיבות. מתוך הנחה שהיהודים הללו יהיו מוכנים למסור את נפשם על קידוש השם, או לפחות ינסו לעשות כן, הוא חשש מההשלכות של הדרישה ההלכתית במצב הזה. אולי היהודים הללו '...לא יוכלו לעמוד ביסורים ויודו מה שירצו הגויים'. על אף כל הכוונות הטובות שלהם, הענדל פחד שהם לא יוכלו לעמוד בעניינים וימסרו נפשות מישראל. לכן פסק 'דיכולים לעבור ולא ליהרג, ומצווה עבדי כדי להציל נפש חבריהם וגם חובה הוי'...'.²⁴ הענדל התיר לאנוסים הללו לעבוד עבודה זרה ולא לקדש את השם כדי להציל יהודים אחרים: '...מה לו להנצל מעבירה של ע' (=עבודה זרה) ולבא לידי עבירה של שפיכות דמים שימסור חבירו בידי גוים להרוג', כתב הענדל כהצדקה לעמדתו.²⁵

למקום שנחשב מקום קבורת מקדשי השם מתקופת איוון מדי שנה בשנה. ראה: א' ארנון, 'פולוצק', ספר וויטבסק, בעריכת ב' קרוז, תל אביב תשי"ז, עמ' 210.

20 עיין: מהרש"ל, ים של שלמה, בבא קמא, פרק ת, סימן נט, וגם הערותיו של H. Soloveitchik, 'Religious Law and Change: The Ashkenazic Example', *AJS Review*, XII (Fall 1987), p. 210, n. 8.

21 סירקיש (לעיל, הערה 17), סימנים עד, עה.

22 א' ברגר, 'תשובות רבי מנוח הענדל בעל "חכמת מנוח"', ספר הזכרון למרן רבי יעקב בצלאל זילטי, בעריכת י' בוקסבוים, ירושלים תשמ"ז, עמ' שלד-שלה.

23 ברגר, שם, עמ' שלו. הענדל ניסה להגדיר את המצווה לקדש את השם כמצוות עשה העומדת מול מצוות עשה אחרת, 'וחי בהם' (ויקרא יח, ה), הקשורה גם ב'אך את דמכם' (בראשית ט, ה). על פי תפיסה זו, עומדות בפני היהודי הנתון במצוקה שתי מצוות שקולות ולא אחת הדוחה את חברתה, ולכן הוא יכול לבחור את הדרך שילך בה.

24 ברגר, שם, עמ' שלה-שלו.

25 לוריא, ים של שלמה, בבא קמא, פרק ת, סימן נט, דן בבעיה דומה מבחינה תיאורטית והסיק שבמצב כזה מותר ליהודי לאבד עצמו לדעת.

אף על פי שפסיקתו היתה מהפכנית בתולדות ההלכה בכלל ובאשכנז בפרט, אין לראות בה ניסיון לערער את האידיאל של קידוש השם בפועל בחברה. התשובה הזאת לא היתה מיועדת לרבים ופתחה באזהרה: 'ולמד ולא יגלה אלא לצנועים'.²⁶ התשובה אף נכתבה בשיבושים – הענדל הוסיף את האות למד באמצע כל מלה – כדי להקשות על קריאתה והפצתה. לא רק שהתשובה לא נדפסה במשך הדורות, אלא שהיא גם לא צוטטה בספרות הרבנית. לעמדתו זו של הענדל לא היה המשך והאידיאל של קידוש השם עדיין עמד על מקומו.

כ"ץ צדק בטענתו, שרבה של קראקא בין השנים 1620–1640, הרב יואל סירקיש, צידד להקל בארבעה מתוך חמישה דינים הקשורים לקידוש השם. ואולם, אין להסיק מכאן, כדברי כ"ץ, 'כי רוח אחרת היתה' עם הפוסקים בתקופה הסמוכה לת"ת-ט 'בסיוג החובה של מצות קידוש השם'.²⁷ בשלוש מתוך ארבע הדוגמאות שהביא כ"ץ להוכחת דבריו, לא סטה סירקיש מאומה מן המסורת האשכנזית.²⁸

רק בדוגמה אחת צדק כ"ץ, שר' יואל סירקיש נטש את המסורת האשכנזית בנושא. בפירושו לטור הוא דחה את ראיותיהם של חכמי אשכנז בסוגיה זו ונקט בעמדת הרמב"ם, שפסק כי מי שמוסר עצמו על קידוש השם במקום שעל פי ההלכה עליו לעבור על המצווה, מתחייב בנפשו.²⁹ ואולם, לא 'נראה ברור', כדברי כ"ץ, שסירקיש התכוון 'להעמיד את חובת קידוש השם על מיעוטה האפשרי לפי הגדרת הקדמונים'.³⁰ את התנגדותו של סירקיש יש

26 ברגר, שם, עמ' שלד, שלו.

27 כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 322–323 (=עמ' 315–316).

28 ר' יואל סירקיש פסק נגד הסמ"ק ואסר על יהודי למסור את נפשו שלא בשעת השמד וכשאין הדבר בפרהסיא, אפילו אם התכוון הגוי להעבירו על הדת, אלא אם כן מדובר בעבודה זרה, בשפיכות דמים או בגילוי עריות – אבל הוא הלך, כדבריו, בעקבות 'רוב הפוסקים'. והנה, משנדרש ר' יואל סירקיש לפסוק הלכה למעשה, הוא הסכים עם דברי הטור ועם דעת הרוב בין האשכנזים, ופסק נגד הסמ"ק, שאסור למסור נפש אלא בשעת שמד (ב"ח, יורה דעה, קראקא שצ"ח, סימן קנז). גם בפסיקתו שמותר ליהודי לברוח לחצר של עבודה זרה כדי להציל את עצמו מסכנת מוות, הוא לא חידש הלכה. כבר הרא"ש פסק שמותר ליהודי לעשות כן, וכך פסקו התוספות שאנץ וגם רבינו ניסים, ר' יוסף קארו בשולחן ערוך ור' משה איסרלש, דברים שהיו ידועים לר' יואל סירקיש. בין הראשונים, רק ר' שלמה בן אדרת (הרשב"א) בולט כמחמיר בדבר (ב"ח, שם; וראה גם שם, דברי הטור והבית יוסף המביאים את דעת הרא"ש. והשווה גם: ב"ח, שם, סי' קמט). אין לראות בו מקל במסורת האשכנזית בנושא קידוש השם אם לא חשש לדברי הרשב"א. אף כך לענין התרו ליהודים הולכי דרכים לשנות את מלבושיהם וללבוש בגדי גויים במקום שיש בו סכנה. כך כבר פסקו ספר חסידים, ר' ישראל איסרלין, ר' יוסף קולון (המהרי"ק), ר' יוסף קארו והרמ"א (ב"ח, שם, סימן קנז). ראה גם: ספר חסידים, מהדורת י' וויסטינעצקי, פרנקפורט תרפ"ד, סימנים דד–רו; ר' ישראל איסרלין, תרומת הדשן, סימן קצז; הרב יוסף קולון, שאלות ותשובות מהרי"ק, ויניצה רע"ט, סימן פח; שולחן ערוך, יורה דעה, סימן קנז, סעיף ב, עם הגהות הרמ"א). ר' יואל סירקיש הסתמך בכך הן על תקדימים והן על המנהג בימיו, וקיבל תמיכה מהרב שבתי הכהן (הש"ך) בנושא. אין 'רוח אחרת' בדבריו, והוא מייצג את המסורת האשכנזית לחלוטין.

29 בית חדש, יורה דעה, סימן קנז; רמב"ם, הלכות יסודי התורה ה, ד.

30 כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 323 (=עמ' 316).

להסביר כתולדה של גישה הלכתית הנובעת מנימוקים הלכתיים ולא מתוך מגמה לסייג את קידוש השם בפועל, כפי שמציע יעקב כ"ץ.

ר' יואל סירקיש לא היה הרב הראשון בפולין ששם לב לשיטת הרמב"ם בעניין. המהרש"ל כיבד את הרמב"ם ואת גישתו ההלכתית והתחשב בפסיקתו, ובמידה מסוימת אף יותר מבעלי התוספות. הוא עמד על כך שלאור דברי הרמב"ם, מי שמוסר את נפשו במקום שאין חיוב מוחלט לעשות כן על פי ההלכה עובר על איסור מהתורה.³¹ לוריא חשש להתיר לאדם להירג במקום שהיה ספק הלכתי כזה, אפילו היה מדובר בקידוש השם, אבל השאיר זאת בצריך עיון, אולי מכיוון שהשפעת הרמב"ם עוד לא חדרה לתוך הפסיקה האשכנזית.³² אין להסיק מכאן שמהרש"ל התנגד לקידוש השם בפועל. לא רק שהוגיש את האידיאל הזה בתפילותיו ושיבח בלי שום פקפוק יהודים שמסרו את נפשם על קידוש השם בפאלוצק בשנת 1563, כמוזכר לעיל, אלא אף יצר מצב חדש שבו יש למסור את הנפש.³³ בנושא קידוש השם בתנאים שההלכה מחייבת התלבט לוריא, לאור דעת הרמב"ם, בנכונות המנהג האשכנזי, ולעמדה זו הצטרף גם תלמידו, הרב יהושע פלק (נפטר 1614).³⁴

אם לוריא התחשב רק בדעת הרמב"ם, והשאיר את הדברים בצריך עיון, הרי אל תוך העולם ההלכתי של ר' יואל סירקיש חדר ספר 'משנה תורה' בעוצמה גדולה יותר. אין מקור הלכתי שסירקיש מצטט יותר מהרמב"ם ואין פוסק שכפניו היה מוכן לוותר על עצמאותו ההלכתית כמו הרמב"ם.³⁵ כאשר יהודי חייב למסור את נפשו על קידוש השם, הסכים סירקיש שעליו לעשות זאת, אבל במצב שההלכה לא דורשת לעשות כן, הוא הלך בדרכו של הרמב"ם וקבע שמי שנהרג מתחייב בנפשו. למרות המסורת האשכנזית, אסר סירקיש על יהודי למסור את נפשו שלא במקום חובה, אם כי הדבר נעשה כדי להציל אותו מאיסור חמור יותר, ואין בזה כדי להעיד על התרופפות הנכונות שלו או של יהודי אשכנזי למות על קידוש השם בפועל או על רצון לוותר על אידיאל זה.³⁶

ניסינו לברר אפוא עד כמה ניתן לראות בכתבי בעלי ההלכה בפולין במאות ה'ט"ז-ה'י"ז שינוי ביחס לקידוש השם, ולא מצאנו עדות להתרופפות הדרישה והנכונות לקדש את השם בפועל.

31 על מהרש"ל והרמב"ם עיין: מהרש"ל, ים של שלמה, בבא קמא, הקדמה; והשווה: ים של שלמה, יבמות, אלטונה ת"ק, פרק יב, סימן ז. ראה גם: מ' רפליד, 'המהרש"ל ו'הים של שלמה'', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר אילן, תשנ"א, עמ' 61-62.

32 גם ר' ישראל איסרלין היסס בדעת הרמב"ם בעניין ופסק: 'זנראה דלפי הענין ושרואין אנו כוונתו מורין לו' (תרומת הדשן, סימן קצט).

33 ראה לעיל, הערה 16. ועיין גם בפירושו של לוריא לברכה 'מקדש את שמך בריבים', שאלות ותשובות מהרש"ל, לובלין של"ד, סימן סד.

34 חידושי וביאורי מהרש"ל, טור, יורה דעה, סימן קנז; ר' יושע פלק, פרישה, שם, סעיף א.

35 ראה: E. Schochet, *Rabbi Joel Sirkes*, New York 1971, pp. 55-56.

36 גם בחברה הנוצרית לא היתה מגמה לגמד את האידיאל של 'martyrdom' באותה תקופה. עם התחלת הרפורמציה התחילה תקופה חדשה של מרטירים ושל כרוניקות שנכתבו עליהם. הפרוטסטנטים השתמשו במסר המסורתי של הקתולים בסוגיה זו וחשבו לגיבורים את אלה שמתו על הדת, לפי השקפתם. עיין: R. Kolb, *For All the Saints*, Macon Ga. 1987, pp. 1, 20-21.

ב. קידוש השם ספיריטואלי

בשאלה אם היה ניסיון להפוך את האידיאל של קידוש השם לרעיון ספיריטואלי כבר דן פרופ' יוסף הקר.³⁷ הקר הראה, שההדגשה של הנכונות לקדש את השם בשעת אמירת קריאת שמע בין חכמי ספרד הנוצרית לא היתה כדי להשקיט את הדרישה ההלכתית לקדש את השם בפועל, אלא 'אמצעי להחיות, להמריץ ולהגביר את הרגש, את הרצון ואת הנכונות לקידוש השם בפועל'.³⁸ הדגשת הכוונה לקדש את השם פעמיים בכל יום בשעת אמירת קריאת שמע היתה דרך לחנך את הפרט להיות מוכן לקדש את השם בפועל אם יהיה צורך בכך.³⁹ על פי הקר, הדברים התבטאו באשכנז במאות ה'י"ז-ה'י"ז בצורה שבה הם הובעו אצל חכמי ספרד לפני כן, 'כחלק מחיזוק הדחף לקידוש השם ומהחינוך לקראתו, וממילא אין לראות בעצם הימצאותו של הרעיון סימן למעתק ספיריטואלי; אדרבה, הוא יכול ללמד על מצב הפוך'.⁴⁰ חובת הכוונה לקדש את השם בשעת קריאת שמע הופיעה בספר הלכה בפולין בשנות השלושים של המאה ה'י"ז. בפירושו לטור ניסה ר' יואל סירקיש להגדיר באופן מעשי את פסיקתו של בעל הטור, שאדם חייב לקרוא קריאת שמע 'באימה וביראה ובכונה'.⁴¹ הוא פירש:

...ונראה דאימה ויראה זו היא באופן זה שיכוין בשעה שהוא קורא שמע לקבל עליו עול מלכות שמים להיות נהרג על קדוש השם המיוחד דזהו ובכל נפשך אפילו נוטל את נפשך ועז"א (=ועל זה אמר) הכתוב 'כי עליך הורגנו כל היום' (תהלים מד, כג), כי אז בכוונה זו יקראנה באימה וביראה ברתת ובזיע.⁴²

לכאורה, ההגדרה 'באימה וביראה ובכונה' כדרישה להביע נכונות למות על קידוש השם נראית סובייקטיבית לחלוטין, אבל סירקיש לא היה הראשון שקישר את הרעיון של קידוש

37 לאחרונה טען מ' פישביין, שהמקובלים הדגישו את הכוונות להיות נכונים לקדש את השם בשעת קריאת שמע, מתוך שאיפה לקיים את כל התורה כולה – למעשה דבר בלתי אפשרי בשעה שאין בית המקדש קיים. ראה: M. Fishbane, *The Kiss of God*, Seattle 1994, pp. 75–79, 88, 96.

38 הקר, 'כלום הועתק קידוש השם אל תחום הרוח לקראת העת החדשה?', קדושת החיים וחירוף הנפש – קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת י' גפני וא' רביצקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 221–232; הציטוט מעמ' 230.

39 ראה: א' גרוס, 'על התסמונת האשכנזית של קידוש השם בפורטוגל בשנת 1497', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 99–100, שטען, בעקבות הקר, שם, שזה היה אחד הצינורות שהובילו את קידוש השם בפועל לספרד ולפורטוגל.

40 הקר, שם, עמ' 231.

41 ארבעה טורים, אורח חיים, סימן סא. על פי ציטוטו של ר' יואל סירקיש, המצרף אל 'ביראה ובכונה' את מסקנת הטור 'אבל באימה וביראה וברתת', או שהיתה לפניו נוסחה אחרת.

42 ר' יואל סירקיש, בית חדש, אורח חיים, קראקא שצ"ט, סימן סא. על מקומו של תהלים מד, כג במסורת קידוש השם, מימי התנאים ועד המאה ה'ט"ז, ראה: י' הקר, "'אם שכתנו שם אלהינו ונפרש כפינו לאל זר" – גלגולה של פרשנות על רקע המציאות בספרד בימי הביניים', ציון, נו (תשנ"ב), עמ' 247–274.

השם עם אמירת קריאת שמע. כבר רבי עקיבא פירש את המילים 'בכל נפשך' – 'אפילו נוטל את נפשך',⁴³ ובתפילותיהם רבים מחכמי ימי הביניים. על בסיס פסיקתו של בעל הטור, ודברי חכמים בימי הביניים, העביר סירקיש את המושג אל תוך הפסוק המרכזי של הדוגמה היהודית. ואולם, כפי שמובן מהמשך פירושו, לא התכוון סירקיש לגרום בכך להעתקת קידוש השם לתחום הספיריטואלי הסמלי, או להביא לרפיון במצוות קידוש השם בפועל, כפי שהסיק כ"ץ.

בהמשך אותו סימן פסק בעל הטור על פי הגמרא: 'האומר שמע שמע פירוש שני פעמים משתקין אותו שנראה כשתי רשויות...'⁴⁴ כבר בימי הביניים נחלקו הפוסקים בהבנת הדין הזה. בעלי התוספות הסתמכו על רש"י ואסרו לומר את הפסוק פעמיים ('אותן בני אדם שאומרים ב' או ג' פעמים שמע ישראל ביה"כ', כנראה בסוף תפילת נעילה), כדרך שנהגו קהילות מסוימות ביום הכיפורים. רבינו שמחה מוויטרי ניסה להצדיק את המנהג, אבל המנהג המשיך להתקיים, חרף התנגדותם של בעלי התוספות.⁴⁵

כארבע מאות שנה לאחר מכן ניסה גם סירקיש להצדיק את המנהג הזה וכן את אמירת 'שמע שמע באשמורת הבוקר'.⁴⁶ לדעתו, קהילות אלה חזרו על הפסוק של שמע 'לעורר כל

43 ברכות סא ע"ב, וגם בסיפור על הריגתו של רבי עקיבא, סנהדרין עד ע"א. [יש להעיר, שדברי הטור מבוססים על דברי רב עמרם גאון בסידורו, ואלה מובאים בהרחבה בסידורים ובפירושי תפילות באשכנז ובספרד שקדמו לטור ואף בספר האבודרהם. ואולם, בעל הטור אינו מסתפק בהבאת המדרש הנזכר אצל רב עמרם או בדברי רב עמרם, והוא מוסיף להם מסקנות בראשם ובסופם, מסקנות שהמדרש ורב עמרם לא כיוונו להם. תוספות אלה כוללות את ההנחיה 'ויקראנה ביראה ובכוונה', בראש סימן סא, ואת המסקנה 'אבל באימה וביראה ברתת ובזיע מיהא צריך', בסופם. מסקנה זו סותרת את פשט המקורות שלפניו. הבי"ח יוצא לפרש תוספות אלה בעקבות הטור. נראה שהטור פסק כדרך שפסק על פי דברי ר' יונה גירונדי, והוא משפיע הן מתכני דבריו והן מלשונו בסוגיה זו. הבי"ח, כמוהו כרבינו יונה, מוסיף גם את יסוד קידוש השם למצוות קריאת שמע, עניין שלא הובא בטור. ואכמ"ל. והשווה למקורות הבאים: פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מנדלבוים, א, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 155; מדרש ויקרא רבה, מהדורת מ' מרגליות, ג, ירושלים תשט"ז, עמ' תרלו; סדר רב עמרם גאון, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' יט; ספר המנהיג, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשל"ח, עמ' עה-עו (וראה גם הספרות הרחבה המובאת במקבילות במהדורות הנ"ל); אבודרהם השלם, ירושלים תשי"ט, עמ' עט. – הערת יוסף הקר].

44 טור (לעיל, הערה 41), שם, על פי ברכות לג ע"א.

45 תוספות, ברכות לד ע"א, ד"ה 'אמר פסוקא פסוקא וכפליה'. עיין גם בפירושו של הרא"ש באותו מקום. אני מודה לפרופ' י' בלידשטיין שהביא לידיעתי את שיטת מחזור ויטרי, נירנבערג תרפ"ג (ד"צ: ירושלים תשכ"ג), עמ' 395–396.

46 נראה שהב"ח התכוון לסליחה ליום תמישי של עשרת ימי תשובה כמנהג ליטא, 'אמון פתחי תשובה', שבה מוזכר 'זרע קדש וזבוחים כגדיים, ובכנף מלך חסויים הדבקים באלהים חיים; חיים וסוף נשלבים, יעסוק בגרסא ובכתובים, יציל משסף להבים, היטיבה ה' לטובים', והפומון שלה הוא: 'שמע ישראל ד' אלהינו ד' אחד'. לא ידוע מתי נכתבה הסליחה הזאת או מי כתבה. ד' גולדשמידט (סדר סליחות כמנהג ליטא, ירושלים תשכ"ה, עמ' רנ, סליחה צו) לא מצא את הסליחה הזאת בכתבי יד. וראה גם: L. Zunz, *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes*, Berlin 1919², p. 143, n. c, שמתוך הקונטקסט משמע שמדובר בסליחה שקדמה לר' יואל סירקיש.

ישראל על ייחוד שמו יתעלה. אף שרש"י ובעלי התוספות פסקו אחרת, סירקיש ראה באופן חיובי את החזרה על המילים, כי היא יכולה לחזק את האידיאל של קידוש השם בפועל: 'ובאשמור' הבוקר ג"כ תקנוהו בסליחה על הגזירות והשמדות שהיו מקדשים השם ואומרים בקול רם שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ומזכירין אותן הגזירות בסליחות לתקוע בלב כל ישראל שימסור נפשו על קדושת שמו יתעלה...'.⁴⁷ סירקיש האמין שהיה צורך לחזור על הרעיון מנימוקים חינוכיים, כדי להכניס אל תוך התודעה היהודית את הנכונות למסור את הנפש על קידוש השם. לכן הוא היה מוכן להתיר מה שרש"י ובעלי התוספות אסרו, ולחזור על הפסוק 'שמע ישראל' בסליחה הזאת.⁴⁸ ואולם, לא נראה שמדובר כאן בפוסק שהיה מעוניין בקידוש השם ספיריטואלי בלבד.

אם לא היתה ספיריטואליזציה של קידוש השם בין רבני פולין במאות ה'ט"ז והי"ז, ואם לא נשתנתה באורח בסיסי עמדת בעלי ההלכה בנושא בתקופה זו, הרי שאלתו של כ"ץ לא רק במקומה עומדת אלא אף מתחזקת. אם המסורת האשכנזית בעניין קידוש השם והדרישה לקדש את השם בפועל לא רק נותרו כפי שהיו, אלא אף קיבלו חזיון מבעלי הלכה מפורסמים בפולין במאות ה'ט"ז והי"ז; ואם מורי הציבור אף סיגלו – בידועין או שלא בידועין – את הנוהג הספרדי הרווח, לחנך את העם לקראת קידוש השם על ידי כוונות מסוימות בשעת קריאת שמע בכל יום – אם כן מדוע אין קידוש השם בולט כדגם של פעולה בתגובת היהודים להתקפות האוקראינים בשנות ת"ח-ת"ט?

ג. גזירות ת"ח-ת"ט מן ההבט הדתי

כדי להתמודד עם סוגיה זו עלינו לבדוק את שאלת מקומה של הדת כמניע בפרעות ת"ח ות"ט. הדת, שהיתה גורם חשוב במרד של שנת 1648, שימשה גורם מלכד שאפשר לעורר תמיכה ואחדות המונית במרד, במיוחד בין אנשי הכפרים והכמורה הנמוכה.⁴⁹ בעקבות הצלחת הקונטרס-רפורמציה בפולין במהלך המחצית הראשונה של המאה הי"ז, התפשטות הדת הקתולית ברוסיה והרדיפות נגד הפרבוסלבים, האמינו אוקראינים רבים שהפולנים הפסיקו לשמור על קונפדרציית ורשה (1573), שהבטיחה סובלנות דתית כמעט לכל הנוצרים

47 ב"ח, אורח חיים, סימן סא.

48 ר' יואל סירקיש לא ציטט – וסביר להניח שלא הכיר – את שיטת רבינו שמחה מוויטרי בעניין.

49 תעודה אלמונית משנת 1646 שמה דגש על הצד הדתי. ראה: F.E. Sysyn, 'Seventeenth Century Views on the Causes of the Khmel'nyts'kyi Uprising: An Examination of the "Discourse on the Present Cossack or Peasant War"', *Harvard Ukrainian Studies*, V (1981), pp. 443–444. עיין גם במאמרו: idem, 'Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century: The Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement', *Poland and Ukraine Past and Present*, ed. P. Potichnjy, Edmonton 1980, idem, *Between Poland and the Ukraine: The Dilemma* גם: pp. 60–64, 72, 76–77 of Adam Kysil, 1600–1653, Cambridge Mass. 1985, p. 166

ברפובליקה הפולנית.⁵⁰ ואולם, בעיקרו של דבר לא היה המרד מלחמה דתית, בניגוד לשנת 1096.

בתתנ"ז יצאו הצלבנים לדרך כדי לעזור לאחיהם הנוצרים במזרח, לאחר שהמנהיג הדתי של הנוצרים במערב, האפיפיור אורבן השני, הצהיר שאלוהים בעצמו קורא אותם לכך.⁵¹ הצלבנים נדרו לאלוהים שיעלו לרגל ויבקרו בכנסיית הקבר במסע מזוין בציווי האפיפיור, לפני שתפרו את הצלב, הסמל המובהק של הנצרות, על בגדיהם.⁵² בתתנ"ז חשו היהודים בעמק הריינוס שהחיילים באו כנוצרים להטבילם או להורגם, תפיסה שבפועל לא היתה בלתי נכונה.⁵³

לא כן בת"ח-ת"ט. האוקראינים לא לחמו כשליחי הכנסייה ולא באו לנקום את דמו של ישו או להטביל את היהודים.⁵⁴ המאבק של האוקראינים, ובמיוחד של הקוזקים, נגד הפולנים, שהתחיל בסוף המאה ה"ז, היה על רקע חברתי, כלכלי ופוליטי, וכך הוא נמשך, לפחות עד אמצע המאה ה"ז.⁵⁵ האוקראינים רצו להחזיר את הסדר הפוליטי-החברתי שנהג לפני סוף המאה ה"ז ותחילת המאה ה"ז, שעה שהפולנים פיתחו את האיזור ושינו את המערכת הפוליטית שהיתה קיימת עד אז.⁵⁶ היות שהיהודים היו קשורים לפולנים מבחינה כלכלית ופוליטית, זיהו אותם האוקראינים עם הפולנים. שלא כמו הצלבנים, שרדפו את היהודים

50 סיסן, השקפות המאה ה"ז, שם, עמ' 443-444; J. Tazbir, 'La tolérance religieuse en Pologne; aux XVI^e et XVII^e siècles', *La Pologne au XII^e congrès international des sciences historiques à Vienne*, Warsaw 1965, p. 31.

51 הרעיון שמסע הצלב היה עבודת האל מופיע בכל הכרוניקות המזכירות את נאומו של אורבן בקלרמונט. עיין: D.C. Munro, 'The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095', *American Historical Review*, XI (January 1906), pp. 237, 239-240, 242. יש לזכור, שעד סוף המאה ה"ב היה הצלבן נקרא peregrinus (עולה רגל).

52 אחד מבעלי הכרוניקות העבריות של תתנ"ז לא התעלם מכך, וכתב: 'וישימו סימן רע על בגדיהם, שתי ערב, השרים וגם עמי הארץ...' (ספר גזירות אשכנז וצרפת, בעריכת א"מ הברמן, ירושלים תשל"א, עמ' צג). על הסיבה ללבישת הצלב בתתנ"ז, ראה: J. Riley-Smith, 'The First Crusade and the Persecution of the Jews', *Persecution and Toleration: Studies in Church History*, J. Brundage, ed. W.J. Sheils, no. XXI, Oxford 1984, pp. 67-68. *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison 1969, pp. 116-117.

53 כבר העיר חזן (R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley 1987, p. 39). שבאופן רשמי לא היו היהודים יעד של הצלבנים במסע הצלב הראשון, אבל עקרונות הכנסייה לא תמיד מומשו בפועל.

54 על הצלבנים כלוחמי הכנסייה וכונוקמי דם ישו עיין: רייליס-סמית (לעיל, הערה 52), עמ' 62-63, 67. כבר העירה גורדון (L. Gordon, *Cossack Rebellions*, Albany 1983, p. 2), שאין לראות את הקוזקים כ"Orthodox Crusaders", דהיינו כשלוחי הכנסייה האורתודוקסית וכונוקמי דם ישו.

55 על היחסים בין הקוזקים לפולנים בסוף המאה ה"ז והסיבות למתחים ביניהם ראה: גורדון, שם, עמ' 35-57.

56 עיין: F.E. Sysyn, 'War der Chmel'nyćkyj-Aufstand eine Revolution? Eine Charakteristik der "großen ukrainischen Revolte" und der Bildung des kosakischen Het'manstaates', *Jahrbucher für Geschichte Osteuropas*, XLIII (1995), pp. 7-12.

כנקמה דתית, האוקראינים, ובמיוחד האיכרים והמעמד הנמוך, נקמו ביהודים על בעיות חברתיות וכלכליות ולא דווקא על רקע דתי.⁵⁷ העובדה שאחד ממרכיביו של מתנה האויב היה יהודי רק הקל על האוקראינים לזהות אותו ולשנוא אותו.

לאור הדברים הללו, עדיין תקפה הבחנתו של כ"ץ: 'מעיקרו לא נוצרה כאן סיטואציה של קידוש השם. עצם העובדה שהיהדות לא היתה המטרה היחידה של התקפת האויבים נטל מן המצב את האופי של שעת השמד'.⁵⁸ גם מבחינה הלכתית לא היתה שנת ת"ח-ת"ט שעת השמד, על פי הגדרתו של פוסק בר סמכא באותו דור, הש"ך. על פי פירושו לורה דעה, שיצא לאור בקראקא רק שנתיים לפני המאורעות בפולין, אם היהודים אינם המטרה היחידה של התוקפים – והאוקראינים הרגו פולנים רבים בת"ח-ת"ט – אין זו שעת השמד על פי ההלכה ואין חובה ליהרג על קידוש השם.⁵⁹

אבל ספק רב אם ההלכה על כל דקדוקיה ופרטיה היתה ידועה ליהודים שישבו במזרח פולין באמצע המאה הי"ז, והיא זו שקבעה כביכול את אופי תגובתם. הפוסקים הגדולים ישבו רחוק מהכפרים ומהעיירות באוקראינה שבהם ישבו רבים מהיהודים שסבלו תחת התוקפים האוקראינים. רבנים אלה הביעו את עמדותיהם ההלכתיות בספרי הלכה שהיו קשים להבנה מעמיקה גם לבעלי רקע תלמודי, ועל אחת כמה וכמה לציבור הרחב, שנתקשה בהבנת העברית.⁶⁰ אפילו אם יהודי פשוט היה מסוגל לקנות ספר הלכה, ספק רב אם היה מסוגל להבין אותו. לעומת זאת, יש להניח שהיהודים שישבו במזרח פולין הכירו את עקרון קידוש השם ואת מקומו החשוב בתודעה היהודית מהתפילות ומהמסורת היהודית, אם כי דומה שלא יכלו לשקול מבחינה הלכתית, בשעת המעשה, אם ת"ח-ת"ט היא שעת שמד או לא. כבר ציין יעקב כ"ץ, ש'קדושי שעת השמד יותר משהודרכו על-ידי כללים כעין אלה [של ההלכה], פעלו בדרך הספונטאנית על פי הנטייה שבלב'.⁶¹ אם כן, עלינו לנסות ולברר כיצד הבינו היהודים שדרו באוקראינה את ההתקפות נגדם בשעת מעשה. אם הם ראו בהן קרב נגד היהדות, אזי שאלתו של כ"ץ לגבי שתיקת היהודים במקומה עומדת. אבל אפשר שתפיסתם היתה אחרת.

יהודים היו ערים לסכנות שעלולה לגרום הזדהותם עם הפולנים בניהול החכירות שלהם.

57 גם בעל התעודה האנונימית הפולנית משנת 1648 הסביר שהאכזריות של האיכרים נגד האצילים ואנשי המשק שלהם באה כנקמה מצד האוקראינים. עיין: סיסן, השקפות המאה הי"ז (לעיל, הערה 49), עמ' 744.

58 כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 330 (=עמ' 323).

59 עיין: שולחן ערוך, יורה דעה, סימן קנז, סעיף א, עם הגהת הש"ך, ס"ק ו. לפי דעתו של בר פלוגתא של הש"ך ואחד ממנהיגי הדור, הרב דוד בן שמואל הלוי (הט"ז), אם לא היה ניסיון להעביר את היהודים על דתם לא נחשב הדבר לשעת שמד. עיין: דוד בן שמואל, טורי זהב, יורה דעה, לובלין ת"ז, סימן קנז, ס"ק ג.

60 ראה: הקדמת יוסף בן אלעזר ליפמאן אשכנזי מזיאל, 'קינה על גזירות הקהילות דק"ק אקר'ייני', אצל: מ' וויינרייך, בילדער פון דער יידישער ליטעראטורגעשיכטע פון די אנהייבן ביז מענדעלע מוכר ספרים, וילנה 1928, עמ' 198. הוא כתב, כי אף שכבר כתב את הקינה בעברית, הוא הרגיש צורך להדפיסה גם ביידיש, כי 'פיל לייט ניט קענין פר שטיף' (הרבה אנשים אינם יכולים להבין אותה).

61 כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 321 (=עמ' 314).

כבר בשנת 1581 אסר ועד ארבע ארצות על 'אנשי קודש בני ברית... לשכור טשפאווי' (czopowe) בפולין גדול ובפולין קטן ובמאז'י, מחשש 'פן יביאו לידי סכנה גדולה ועצומה יוצא לרבים ח'י'.⁶² אם החשש לא התמיד, הוא חזר על עצמו מספר שנים לפני ת"ח-ת"ט. באחת מתשובותיו של ר' יואל סירקיש, שנכתבה מספר שנים לפני ת"ח-ת"ט, נאמר: 'ש[הקהילות] תקנו וגזרו בהרבה עונשים על מקצת ארצות במלכותינו שלא ישכור שום יהודי הטשפאווי בשום ענין בעולם כי היה הסכנה גדולה מצעקת הגוים ברוב המקומות שהיהודים שולטים ומושלים עליהם ואוחזי' בם כמלכים ושרים...'⁶³

נראה שהחששות של הקהילות היו מוצדקים, לפחות במקצת. על פי עדות ראייה מן העיר בוזרי בת"ח-ת"ט, ה'גוים' ניצלו את תנאי המלחמה והתנקמו ביהודים. בשנת 1656 תיארה אשה בת העיר כיצד באו הקוזקים למקום ביום ד' שלאחר חג השבועות ת"ח והרגו יהודים. משפחתה ניסתה למצוא מקלט אצל משפחה לא יהודית שהכירה, אבל בעלה, שלפני כן החזיק 'בבית יין שרוף', נהרג בידי אחד מן הפועלים הגוים שלו לשעבר. על פי עדי ראייה, הסיבה להריגתו היתה פשוטה: 'הפועל שלו לקח נקמתו מן כמר יוסף ואמר לו זכור את אשר עשית לי והכית אותי על שקלקלתי קצת בפעולה שלי. הרי אני נוטל נקמתי ממך'.⁶⁴ תיאור דומה של אירועי ת"ח-ת"ט רשם גבריאל שוסבורג, בעל ספר 'פתחי תשובה':

מעשה באח' שהיה שמו הר"ר ניסן ובעל (י) בשר אורנד'ר שבקעו כסרו והוציאו חלבו ממנו ויתכו אותו לעיניו ואמרו קום אכול כי שמנ' עבית כשית משלנו וזה חטאתך וזה פרי מעללך תאכל וחתכו ממנו רצועו' מגבו ואמרו זה יהיה כפרתך על שצוית להלקות אותנו ברצועות על ביטל מלאכה.⁶⁵

אפילו אם המעשים האלה לא היו במציאות כדרך שתוארו, הם מבטאים את השקפת בעלי הסיפורים על מקצת המאורעות נגד היהודים בת"ח-ת"ט. יהודים אלה הבינו שהנקמה לא היתה על רקע דתי אלא על רקע חברתי-כלכלי. כמו כן, היו מקרים שבהם הרגו הקוזקים רק גברים יהודים. מאיר משעברשין טען, שהקוזקים

62 פנקס ועד ארבע ארצות, מהדורה מתוקנת, בעריכת י' ברטל, א, ירושלים תש"ן, סימן א, עמ' 1. הטשפאווי היה מס על המשקאות החריפים (גרין-שפ'ר [לעיל, הערה 19], ז, עמ' 430, הערה 1).

63 ר' יואל סירקיש, שאלות ותשובות בית חדש (הישנות), פרנקפורט תנ"ז, סימן סא.

64 ר' מנחם מנדל קרוכמל, שאלות ותשובות צמח צדק, אמסטרדם תל"ה, סימן קא. לא הצלחתי לזהות את העיר הנזכרת. היהודים הבינו שהאוקראינים רצו לנקום בפולנים, כפי שמוסבר היטב אצל מאיר בן שמואל משעברשין, צוק העתים, קראקא ת"י, ד ע"א; ו' הנובר, יון מצולה, ונציה ת"י, ג, ה ע"א, המתארים כיצד הרג העבד לשעבר את הדוכוס י' צ'טברטינסקי באזוריות, תיאור המסכים ברובו עם תיאורו של J. Michalowski, *Jakuba Michalowskiego... księga pamiętnicza z dawnego rękopisma*, Cracow 1864, no. 61, p. 157. ההשקפה שהנקמה של האוקראינים ביהודים בשנת 1648 באה בשל עניינים כלכליים עולה גם מן הפולקלור האוקראיני. ראה לדוגמה: *Ukrainian Dumy*, translated by G. Tarnawsky & P. Kilina (with an Introduction by N. Moyle), Toronto 1979, p. 163. על הבעיות ההיסטוריות הכרוכות בסוג חומר זה עיי': י' שאצקי, 'היסטאריש-קריטישער אריינפיר צום "יון-מצולה"', גזרות ת"ת, וילנה תרצ"ח, עמ' 111-120.

65 ר' גבריאל שוסבורג, פתחי תשובה, אמסטרדם ת"א, ח ע"א.

לא רצו להרוג את הנשים היהודיות כדי שתהיה 'כלימה' ליהודים שנשיהם ילכו בחוסר כל: 'בקשת וחצים וכלי מלחמה / נתאספו ביד רמה / הם וכפריים עובדי אדמה / וגם קדר בן האמה / וחמילעצקי שר המלחמה / להרוג את כל נשמה / והנקבות להחיות להם לכלימה / להקניט תולה ארץ על בלימה'.⁶⁶ אשה אחת שראתה מעשי הרג בפאלנאי (Połonne), עיר שבה התנצרו יהודים מחמת אונס, העידה אחר כך שהקוזקים 'הכו ופצעו' את הנשים, אבל לא התכוונו להרוג אותן: 'כי אמרו די להם לנשים שיהיו משוטטים בעולם ויהיו חוזרים על הפסחים (=הפתחים)'.⁶⁷ אין ספק שהרבה נשים יהודיות נהרגו בפולין במאורעות אלה, אבל מתוך העדויות עולה, שהיו יהודים שהבינו כי האוקראינים באו להשפילם או להעניש אותם ולא להעבירם על דתם.⁶⁸ מנקודת מבט כזאת, לא היתה דרישה, לא רגשית ולא הלכתית, שיהודים ימסרו את נפשם על קידוש השם.

גורלם של היהודים לא היה תמיד ברור להם מראש בשעת המהומות, כי לא היתה גישה אחידה של התוקפים כלפיהם. לכן לא היה להם מניע להרוג את עצמם לפני ביאת התוקפים, בנוסח תנ"ך.⁶⁹ התוקפים שאפו לשבות יהודים בערים מסוימות ולא להרגם, בעקבות ההסכם בין האוקראינים לקדרים; ועצם העובדה שנוצרים ומוסלמים כרתו ברית נגד הפולנים מלמדת שלא היתה זו מלחמה על רקע דתי. אף על פי שהקדרים רצו להרוויח מהיהודים השבויים, הם גם היו מסוגלים להרוג מאות מהם בשעת הלחימה או בדרך מסעם, אם חשבו ששבויים פחותי ערך מכבידים עליהם בדרכם.⁷⁰ הריגות כאלה לא נבעו מטעמים דתיים אלא מסיבות כלכליות או מעשיות. זאת ועוד, ספק אם התאסלמות של יהודים שנלקחו בשבי עלתה על סדר היום של הקדרים, וגם לא ברור שהעברת היהודים על דתם היתה אינטרס כלכלי שלהם. אחת הסיבות שהקדרים לקחו כה הרבה יהודים בשבי בת"ת-ט היתה, כדי שהקהילות היהודיות בתורכיה ובמקומות אחרים ישלמו יותר מדמיהם כדי לקיים בהם מצוות פדיון שבויים.⁷¹ ייתכן שהקהילות היו פודות יהודים אפילו אם התאסלמו, אבל לא נראה שהתאסלמות היתה משביחה את 'הסחורה' בעיני 'הקונים'.

לאחר המעשה טענו יהודים, במיוחד בעלי הקינות, הסליחות והכרוניקות העבריות, שמעשי ההרג היו היעד של הקוזקים במרד. מאיר בן שמואל משעברשין, לדוגמה, כתב ש'קאזקים וכפריים נתחברו לגדודים, בעצה אחת ובדברים אחדים, להרוג את כל היהודים...'.⁷² ובעקבותיו הלך הנובר.⁷³ הרב נתן נטע כהנא מאוסטרא (נפטר לאחר שנת 1650) הסיח לפי תומו בתשובה לשאלה בעניין עגונה אחת: '...שכל תחבולותיהם וכוונותיהם של הרקים ימ"ש (=יימח שמם)

66 מאיר בן שמואל משעברשין (לעיל, הערה 64), ב ע"א.

67 עיין: ר' מנחם מנדל קרוכמל (לעיל, הערה 64), סימן עח.

68 עיין, לדוגמה: מזיאל (לעיל, הערה 60), עמ' 202, הכותב על הריגה אכזרית של נשים בשנת ת"ח.

69 ראה: 'היילפרין', 'שביה ופדות בגזירות אוקראינה וליטא שמשנת ת"ח ועד שנת ת"ך', יהודים ויהדות במזרח-אירופה, ירושלים תשל"ט, עמ' 212-217.

70 עיין: היילפרין, שם, עמ' 228-232. ר' מנחם מנדל קרוכמל (לעיל, הערה 64), סימן ע, לדוגמה, סיפר על אשה צעירה אחת מפולין שהיתה שבויה בידי הקדרים, נפדתה בקושטא ולא המירה את דתה.

71 מאיר בן שמואל משעברשין (לעיל, הערה 64), ב ע"ב; הנובר, יון מצולה (לעיל, הערה 64), א ע"ב.

אינו אלא בשביל היהודים להשמיד ולהרוג את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים...⁷² ואולם, בעלי התיאורים הללו, ובמיוחד בעלי הכרוניקות, רצו, בין היתר, לקשר את הקורבנות בת"ח-ת"ט למאורעות העבר – גזירות תתנ"ו ואירועי בלויש (Blois), אולי הדוגמאות הקלסיות לקידוש השם באשכנז בימי הביניים.⁷³ אך בשעת המלחמה וגם מיד לאחריה לא היו כל היהודים בעלי סופיסטיקציה היסטורית כה גדולה ואף זכרו את הדברים אחרת לאחר מכן.

בספר שאלות ותשובות של ר' נתן נטע כהנא מצויה עדותה של אשה אחת בשם יחנא, שהעידה בפני בית דין בקיץ ת"ט איך ברחו היא ובעלה ביום הכיפורים ת"ט (דהיינו סוף ספטמבר 1648) מה'רקים מכפר לכפר'. הם באו לעיר זוויראב (אולי Zborów), ושם הסתיר אותם איכר אחד במשך שלושה שבועות, עד שבעלה החליט שהוא רוצה להמשיך בדרכו, 'אולי ווערן מיר צו איין יהודי קומן' (=אולי אפגוש יהודי אחר).⁷⁴ הם הגיעו לפרעסלאוויטש (אולי Peremyshlan) ונשארו בביתו של גוי עד שה'רקים' הגיעו למקום. הם תפסו את בעלה וכפתו את ידיו ורגליו. למחרת, כשבאו להרוג אותו, 'דא האבן זיי אים אויף גבונדן הוט ער זיך גוואסן אונ' הוט וידוי געזאגט' (=הם התירו אותו, הוא רחץ את עצמו ואמר וידוי). אחר כך לקחו אותו אל מאחורי הרפת וירו בו. יחנא אמרה, שלפני שהרגו אותו היא ביקשה מהם שיהרגו גם אותה. לדבריה, אחד מהם הסכים ואמר, 'האק איר דען קאפ אפ!' (=קצץ את ראשה). השני לא הסכים, ואמר שבין כך ובין כך היא חולה ועוד מעט תמות. הקוזקים הרגו את בעלה ועזבו את המקום.

הקוזקים לא העמידו בפני יהודי זה את הברירה אם להתנצר ולחיות או לסרב ולמות. הם כיבדו את אמונתו והרשו לו להתרחץ ולהגיד וידוי לפני שירו בו. בתנאים כאלה לא היה מקום לקידוש השם, כי הגויים בכלל לא העמידו בפני היהודי בחירה דתית, לעבור עבירה או ליהרג. כשסיפרה את סיפורה לפני בית הדין היא לא ניסתה להראות את עצמה או את בעלה כגיבורים מקדשי השם, ולא הציגה את בקשתה ליהרג כבקשה למות על קידוש השם. נראה שבאותה שעה חשבה שלא תהיה מסוגלת להמשיך בלעדיו. לכאורה, היא לא חשבה על עצמה ועל בעלה כעל קורבנות של מלחמה נגד הדת היהודית.

היו יהודים בת"ח-ת"ט שהצילו את עצמם בהתנצרות. בעיר פאלנאי נשארו יהודים 'שהמירו דתם בגזירה מחמת אונס וחזרו לדת' לאחר המאורעות.⁷⁵ יוסף בן אלעזר ליפמאן אשכנזי מזיאל, שגר כנראה בקרעמזיר (אולי Kremieniec) באותה שעה, וכבר בקיץ ת"ח כתב קינה

72 ר' נתן נטע כהנא, ספר שאלות ותשובות דברי רננה, בעריכת י' הערשקאוויטש, ברוקלין תשד"ם, סימן סא.

73 עיין: י"ח ירושלמי, זכור, תרגם מאנגלית ש' שביב, תל אביב תשמ"ח, עמ' 71–75 (Y.H. Yerushalmi, *Zakhor*, Seattle 1982, pp. 49–50, 51); ג' בקון ומ' רוסמן, 'קהילה "נבחרת" במצוקה: יהדות פולין בעקבות גזרות ת"ח-ת"ט', רעיון הבחירה בישראל ובעמים, בעריכת ש' אלמוג ומ' הד, ירושלים תשנ"א, עמ' 214–215.

74 ר' נתן נטע כהנא (לעיל, הערה 72), סימן סב.

75 ר' מנחם מנדל קרוכמל (לעיל, הערה 64), סימן פח. העדות נגבתה בכ"ד באלול ת"י'ג (16 בספטמבר 1653).

על המתרחש באיזור, כתב, כנראה על פי השמועה, שרבים עזבו את הדת היהודית.⁷⁶ בעל ספר 'טיט ה'יון', שמטרתו בכתיבת הספר היתה שיימס 'כל לב ותזל כל עין' על החורבן, ציין בכל זאת שבערים פערפט, פערטר/פעטי(?) וקצרעטף היו יהודים שכפרו.⁷⁷ יש להניח שמקצת היהודים שהתנצרו עשו כן כשחרב חדה היתה מונחת על צווארם, אבל היו יהודים שהניחו, כי קבלת הנצרות תציל אותם ממוות ולכן הסכימו להתנצר מיוזמתם. על פי עד ראייה אוקראיני שנחשב למקור אמין, בערים מסוימות היו יהודים רבים שקיבלו את הדת הפרבוסלבית מעצמם, מתוך פחד מוות. אבל נראה שפחד זה לא נבע מחששם שהקוזקים יכריחו אותם להתנצר, ולא – יהרגם, אלא שיהרגו אותם ללא קשר לדתם, ולכן חיפשו דרך להציל את עצמם.⁷⁸ ייתכן מאוד שהיהודים שנמלטו מהטבח בנמירוב (Niemirów) בסיון ת"ח הצליחו לעשות כן בגלל שנשבעו 'שבועת אמונים' לקוזקים, כפי שהסיק מרדכי נדב מתעודה פולנית.⁷⁹ גם מן הצו של המלך יאן קאזימייז', שהתיר ליהודים שהתנצרו בת"ח-ת"ט לחזור ליהדותם, משמע שהיו יהודים שהצילו את עצמם בכך שקיבלו את הדת הפרבוסלבית באותה תקופה מרוב פחד.⁸⁰ גם תעודה עברית, כנראה מן העיר סאסוב (Sasów), מעידה על קוזקים שלקחו יהודי

76 מזיאל (לעיל, הערה 60), עמ' 203, כתב: 'נשים ובתולות מטמא גיוועזן אונ גישענט / אך פיל כופר גיוועזן, פון יחוד וועק גיווענט / פיל שולן איין גיליגט ביז אויף פיר ווענד'. אני מניח שהמחבר לא התכוון לכך שרק הנשים שנאנסו עזבו את היהדות, אלא דיבר באופן כללי.

77 שמואל פייטל, ספר טיט ה'יון, ויניצה [חש"ד] (מובא אצל: ח"י גורלאנד, לקורות הגזרות על ישראל, ד, ירושלים תשל"ב², עמ' 11, 13). לא הצלחתי לזהות את הערים הנזכרות. עיין גם: M. Nadav, 'The Jewish Community of Nemyriv in 1648: Their Massacre and Loyalty Oath to the Cossacks', *Harvard Ukrainian Studies*, VIII (December 1984), pp. 380–387

78 מתוך: "Letopis" Samovidtsa o voynakh Bogdana Khmel'nitskago i o mezhdubosobiiakh, byyskikh v Maloi Rossii po ego smerti' *Chtenia v obshchestvo istorii i drevnostei*, בתוך: *byyskikh v Maloi Rossii po ego smerti'*, Rossiiskikh, II, I, ed. O. Bodianskii, Moscow 1846–1847, p. 11. אני מודה לד"ר י' רבא, שהביא את המקור הזה לתשומת לבי ושלח לי צילום שלו, ולפרופ' שמעון רדליך שתרגם אותו. על נאמנותו של רומן רקושקה-רומובסקי ראה: י' רבא, בין זיכרון להכחשה, תל אביב 1994, עמ' 162, והערה 181. על פי רקושקה-רומובסקי, היהודים שקיבלו עליהם את הנצרות ברחו מאוקראינה לפולין ושם חזרו ליהדות.

79 ראה: נדב (לעיל, הערה 77), עמ' 384–387. נדב טען, בעקבות דברי מאיר בן שמואל משעברשין ונתן הנובר, שהיהודים הללו התנצרו ונשבעו מאונס. ואולם, הקינה של ר' אפרים בן יוסף מוורעשנא (Września), המתארת את הנעשה ליהודים בנמירוב, שיואל רבא (שם) כתב עליה שהיא 'יוצרת את ההרגשה שמחברה הסתמך בדבריו על עדות הניצולים', לא מזכירה שום ניסיון להעביר את היהודים על דתם וגם לא מעשה של קידוש השם המוני בנמירוב. אם המקור הפולני שניתח נדב אמין, ייתכן שגם בנמירוב היו יהודים שקיבלו את הנצרות מיוזמתם, מתוך תקווה שעל ידי כך הם יוכלו להציל את נפשם. ראה: נדב, שם, עמ' 385. נדב טען, על פי צוק העתים, כי ברור לחלוטין שהרבה יהודים, נשים וגברים, התנצרו בנמירוב מאונס וכך הצילו את עצמם. תיאור שונה נמצא בקינתו של אפרים בן יוסף מוורעשנא, הנמצאת בתוך ספר נחלת צבי מליצת (i), ליעקב בן נפתלי, אמשטרדם ת"י"ב, ט ע"ב (=גורלאנד [לעיל, הערה 77], ו, עמ' 12–13). על נאמנותה של הקינה עיין: רבא, שם, עמ' 57.

80 ידוע שב-5 במאי 1649 ציווה המלך יאן קאזימייז' שכל היהודים שקיבלו את הדת הרוסית יכולים לחזור לדתם: 'מהם היו אלו שקיבלו את הדת [הרוסית] מתוך עינויים שונים וגם היו אחרים [מהם]

וזהם רצו להרוג אותו והוא היה מבקש על חייו ואמר שרצה להיות כופר. לכן, נתנו לו מאכל לא כשר לאכול ולאחר מכן לקחו אותו החוצה והרגו אותו.⁸¹ היהודי הזה רצה לחיות וחשב שהתנצרותו תציל אותו מן המוות. אולי שמע שבאותן שנים לא הרגו הקוזקים את מי שהיה מוכן להתנצר, או ידע שבשנים עברו לא הרגו הנוצרים את מי שקיבל עליו את הנצרות. הקוזקים ביקשו לבזותו באכילת מאכל לא כשר, ולבסוף הרגוהו, בלי להתחשב בנכונותו להתנצר. אין לשלול שבת"ח-ת"ט היו מקרים שבהם נמנעו קוזקים מלהרוג יהודים שהתנצרו, אבל לא היתה מדיניות מגובשת בנושא.⁸² היו מקרים שבהם רצחו הקוזקים את מי שהיה מעוניין לטבול.

אין לראות בנכונותם של יהודים להתנצר הוכחה להחלשת הרצון לקידוש השם, או לכך שקידוש השם לא היה אידיאל יהודי באותה שעה. תופעות של אנשים שלא עמדו בניסיון ידועות גם בתנ"י וגם בכלישי בשנת 1171. בעלי הכרוניקות ניסו לפאר את מעשי היהודים שמתו על קידוש השם והבליטו את מעשי קידוש השם, אבל הודו שהיו יהודים – ציבור ויחידים – שלא קידשו את השם בשעת מבחן, אלא התנצרו כדי להציל את חייהם.⁸³ עיקר ההבדל בין תנ"י לת"ח-ת"ט הוא בכך שבפולין בשנת 1648 תפסו היהודים את התוקפים אחרת. שלא כמו בתנ"י, לא תמיד התרשמו שהאוקראינים באו להעבירם על דתם, ולכן לא הרגישו צורך למסור את נפשם על קידוש השם.

ד. אירועי טולטשין

י' כ"ץ אמנם הראה, שבת"ח-ת"ט לא היו יכולים היהודים לראות את עצמם נרדפים מחמת דתם ואמונתם,⁸⁴ אבל הוא מביא בהבלטה דוגמה אחת שבה היתה ליהודים הזדמנות להציל את עצמם בהמרת דתם, דוגמת העיר טולטשין. על פי תיאורו של הנוכח בחיבורו 'יון מצולה', הבין כ"ץ שבטולטשין היה מעשה של קידוש השם, אם כי לדעתו היה טיבו של המעשה

שמפני פחד על קיומם היו מוכרחים להציל את עצמם על ידי קבלת הדת הרוסית' (z nich niektórzy) częścią różnym udruczeniem, a częścią też drudzy z bojaźni zdrowia swego ratując na (wiare ruską przymuszani byli). את המקור, על פי העתקו בפנסק פינסק בשנת 1650, הביא נדב (לעיל, הערה 77), עמ' 393-394. עיין גם: מ' נדב, 'תולדות קהילת פינסק רס"ו/1506-תר"מ/1880', פינסק, בעריכת ז' רבינוביץ, תל אביב 1973, עמ' 79.

81 ר' מנחם מנדל כהנא (לעיל, הערה 72), סימן סא. במקור: '...אונ' האבן איהם גואלט ממית זיין, אונ' הוט ער זיך גבעטשן דז ער וויל כופר זיין, בכך האבן זיין אים מאכל טריפות גוועשט, אונ' דער נאך האבן זיין אים אויש גפירט אונ' האבן אים ממית גוועזין'.

82 על פי עדותו של לא-יהודי אחד מאותה תקופה, 'יהודים רבים מתנצרים ומצטרפים לצבאם' של הקוזקים (מצוטט ומתורגם אצל רבא [לעיל, הערה 78], עמ' 103).

83 על גזירות תנ"י וכלישי עיין: ספר גזירות אשכנז וצרפת (לעיל, הערה 52), עמ' 56-57, 94, 145. וראה למשל על רגנשבורג וקהילות אחרות, אצל: י' הקר, 'לגזרת תנ"י' (1096), ציון, לא (תשכ"ו), עמ' 229-232.

84 כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 330-331 (=עמ' 323-324). לדבריו: '...המאורעות של ת"ח-ת"ט לא היו מעיקרם בגדר גזירה או שמד, אך במשך המאורעות נוצרו מצבים של תביעה לקידוש השם בפועל'.

שונה ממעשי קידוש השם בתנ"י.⁸⁵ ואולם, ספק אם באמת אפשר להסתמך על תיאוריהם של בעלי הכרוניקות העבריות, הואיל ומטרתם היתה, בין היתר, לקשור את הקורבנות בת"ח-ת"ט למאורעות העבר, כולל תנ"י.⁸⁶ השוואה בין הכרוניקות העבריות מעוררת ספקות רבים באשר לנאמנות סיפורו של רנ"ג הנובר, שלא היה עד ראייה לנעשה בטולטשין.⁸⁷ עדויות של לא-יהודים מתארות הרג ונזק רב בטולטשין, בלי הבחנה בין יהודים לפולנים. גם יהודים נהרגו, אבל גם הרבה כמרים קתולים, אצילים ופולנים אחרים נשחטו באכזריות מרובה בידי הקוזקים בעיר וכנסיותיהם נהרסו.⁸⁸ אבל לא רק התעודות הלועזיות מצביעות על כך שאירועי טולטשין אינם מאופיינים בקידוש השם. בידינו עדות ראייה של יהודי המקדימה את סיפוריהם של רנ"ג הנובר ושל מאיר משעברשין. היא אינה באה לספר היסטוריה או לעורר רגשות בקרב היהודים ועולה ממנה ספק לגבי כל המתואר בכרוניקות העבריות.

מספר שבועות לאחר ההריגה בטולטשין, ביום ה', י"ח באב ת"ח (6 באוגוסט 1648), בא בחור יהודי בשם חנן בן מיכאל לבית הדין הרבני בלוב כדי להעיד על המאורעות בטולטשין בנוגע להתרת אשה עגונה. עדותו של עד הראייה הזה, או לפחות מקצתה, נרשמה בבית הדין, ומספר רבנים השתמשו בה כשדנו אם להתיר לאשה שבעלה היה בטולטשין באותה שעה להינשא. את העדות הביא הרב אברהם ראפפורט (נפטר 1651), שהיה רב בלוב ואחד הרבנים שדנו במעמדה האישי של האשה. על פי חנן:

ובכן, בערך שמונה ימים לפני ההריגה שנעשה בטולטשין, בא ר' ליב ואחיו הבחור [אלי] מלך מעיר קראטניצה. אז היתה מאורע ולא רצו לתת לאף אחד לעזוב ובקושי גדול ובעזרת השר כולם ברחו מקארמרהיד (אולי Kormargrod) ובאו לטולטשין. גם ליב בן פסח ואחיו מלך היו בסכנה שם וגם אני הייתי איתם עם אחרים בארמון... וכן השר, הדוכס טשטוורטינסקי (Czetwertyński) עשה פשרה עם הקוזקים [ו] מסר את היהודים. ובכן ביום ה' לקחו אנשים שבויים למפקד המצור, איש אומאן (Uman). ואז ביום ז' [נ] על פי היילפרין [האיכרים רצו אל תוך החצר לפני הארמון וירמ' היה עומד עם בני משפחתו בפינה בקצה המקום, גם ר' ליב [ו] ר' פסח המוזכר לעיל ואחיו מלך היו כולם עומדים בפינה בקצה ואני עמדת ביניהם. אחרי זה ברחתי מהם יחד עם אנשים אחרים וראיתי שמיד התחילו להרוג את האנשים שהיו שם באותה קצה וראיתי שנהרגו אשתו של ירמ' ואשת אבי. [האנשים שהיו שם] נהרגו

85 כ"ץ, שם, עמ' 331-332 (=324-325).

86 ראה: ירושלמי (לעיל, הערה 73), עמ' 71-75 (=49-51); בקון ורוסמן (לעיל, הערה 73), עמ' 214.

87 אין דיון מקיף בסוגיית הנאמנות ההיסטורית של הכרוניקות. לפי שעה עיין: B. Weinryb, 'The Hebrew Chronicles on Bohdan Khmel'nyts'kyi and the Cossack-Polish War', *Harvard Ukrainian Studies*, I (1977), pp. 163-177; רבא (לעיל, הערה 78), עמ' 38-42, 60-61; הקדמתו של מ' רוסמן לסיפורי הגזרות בת"ח ות"ט, מפעל הקונטרסים, ירושלים תשמ"ב, עמ' ט-י; ומאמרי: 'Creating a Tale of Martyrdom in Tulczyn 1648', העומד להופיע בספר יובל לכבוד י"ח ירושלמי, בעריכת א' קרלוב וד' מאירס.

88 עיין: רבא, שם, עמ' 64-65, 78-80, 88-89.

ואיש לא היה יכול להימלט אפוא, שכן בארמון עמדו אלפי איכרים. כל מי שניסה להימלט נהרג שם. בדרך כלל, אף אחד לא ניצל מן ההריגה. רק אלה שהיו בכורש מעולה ומי שהיה מהיר מאוד הצליח לרוץ החוצה דרך הבית קברות.⁸⁹

חנן לא הזכיר שום אפשרות שעמדה בפני היהודים האלה בטולטשין להציל את עצמם על ידי המרת הדת, ואף לא פעולה כלשהי של קידוש השם שעשו יהודים אלה. אין נזכרים דברי חיזוק של אחד מרבני המקום לקראת קידוש השם, כמו אצל הנובר. בשעת ההתקפה שרר פחד מוחלט בטולטשין. מקצת האנשים היו נתונים בהלם; אחרים ניסו לברוח מהאיכרים שרצו להורגם. חנן לא היה עד הראייה היחיד שהצליח לברוח מטולטשין. גם יהודי אחר העיד על גורלה של אותה אשה. עד בשם משה שמע מאדם בשם יעקב, איך שהוא 'ור' ליב הנ'ל ברחו מטולטשין. היו גוים ביער והם באו לקראתינו. אני ראיתי איך שהם הכו אותו בראשו פעמיים עד שהדם נגר על פניו והוא נפל על הקרקע וצעק אלי שאציל אותו אבל אני ברחתי כדי להינצל'.⁹⁰

יש להניח שהרבה יהודים בטולטשין זעקו לשווא לעזרה כשהאיכרים שחטו אותם באכזריות. עד ראייה אחר בשם יוסף בן פסח העיד בקיץ ת"ט: '...איך שאני היה (!) בגזירת שולטשין (=טולטשין) והיה שם משה בר שמואל שמש דק"ק לובלא (Luboml) עם דג' יבש' ונהרג ב"מ (=בר מינן) על סף חדר שלו וראיתי בעיני...'⁹¹ משה עמד שם עם הדגים היבשים שלו

89 ר' אברהם ראפפורט, ספר שאלות ותשובות איתן האורחי, אוסטרעא תקנ"ו, סימן כב, עם תיקונים על פי היילפרין (לעיל, הערה 69), עמ' 218. לא הצלחתי לזהות את העיר קראטניצה. במקור כתוב: '...בכך לערך שמונה ימים לפני ההריגה שנעשה בטולטשין איז גקומין דער ר' ליב זיין ברודר מלך הבחור מקראטניצה בכך איז דא איין מהומה גיווארין האט מן זיא ניט גוואלט ארויש לאון ובדחוק גדול ע"י השררה זעין אלי גלאפין פון קאמרהיד און זענן גקומן קיין טולטשין גם איז ר' ליב כה' פסח ואחיו מלך און אחיו גפארין און איך בין און מיט זיין בייא אנגדן אין שלאס גווען... בכך דא השר הדוכס שמעטווייטנסקי [טשטורטינסקי] האך [האט] נאך אפשר גיהאט עם הקאזקין היהודים ארויש געבין בכך ביום ה' האט מען שבויים גנומן לק"ק אומאן. וביום ז' דא די פיאריין זענן גיקומין צו לויפן אין חצר לפני השלאס איז ירמ' מיט זיין גוינד גשטאנן אין דעם עק אין איין ווינקל גם ר' ליב ר' פסחש הנ'ל ואחיו מלך זענן אלי גשטאנן אין איין עק ווינקל און איך בין צווישן זיין גשטאנן. דר נאך בין איך גלאפין פון זיא מיט אנדרי לייט דא האב איך גזעהין מן האט מיד אן גהויבן אין דעם זעלבגן עק צו הרגן איך האב גזעהין ירמייט ווייב און מיין שטיף מוטר זענן נהרג גווארן מען האט דארטן גהרגת און קיינר האט ניט גקאנט אנטלופין דען עש איז אין שלאס גשטאנן אלפים פוארן ווער עש איז אנטלאפן גווארין איז דארטין נהרג גווארין. דרך כלל איז קיינר ניצל גווארין מן ההריגה. רק אז מן האט דיא בסטי אן גצונדן איז זייער הייס גוועזן בין זייער גוויינט [געשוויינט] ארויש גלאפין אופן בית הקברות... טולטשין נכבשה בידי איכרים בהנהגתו של מקסים קריבנוס, שמונה בידי חמילניצקי בקיץ 1648 כדי לארגן את המון העם למלחמה נגד הפולנים.

90 ר' אברהם ראפפורט, שם. משה בן יוסף העיד בפני בית הדין בלבוב יום י"ט למנחם [=אב] ת"ח לפ"ק. במקור: 'רבי ליב הנ'ל גלאפין מטולטשין אין איין וואלד זענן גוים איכר אונן גקומין האב איך גזעהן וויא מיהאט אים שני פעמים אין קאפ גשלאגן דו דאש בלוט איז אים איכר דעם פנים גרונן און איז צו דר ערד גפאלין און האט גשריגן אויף מיך אז איך זאל אים מציל זיין און איך בין פר מיר גלאפין...'

91 ר' גרשון אשכנזי, שאלות ותשובות עבודת הגרשוני, פרנקפורט תנ"ט, סימן קו. על פי עדותו של

בידיו כשהרגו אותו. על פי עדותם של עדי ראייה אלה בטולטשין בסוף יוני 1648, יהודים רבים נהרגו בלי רחמים וקצתם ניסו לברוח ולהציל את עצמם, אך אין מדובר כאן במצב שבו יהודים עמדו בפני הכרעה אם לקדש את השם. אולי היו מקרים של קידוש השם בטולטשין, אבל יהודים פשוטים כעדים הללו לא ניסו להתגאות בהם. יתר על כן, הם לא ניסו לתאר את עצמם או את הקורבנות שנשחטו שם – ובכלל זה קרוביהם וחבריהם – כמקדשי השם. הם לא היססו לומר שחבריהם פשוט נהרגו, ושהם בעצמם ברחו מטולטשין כדי להציל את חייהם.

ואולם, לכאורה עד ראייה אחד העיד אחרת. בתשובות הרב גרשון אשכנזי (1620–1698), שלמד בפולין ואחר כך היה רב במורביה לפני שנתמנה לרב בווינה בתחילת שנות השישים, נמצאת תשובה שנכתבה אחרי מאי 1652 בנושא עגונה אחת בשם טעמריל. בעלה, משה בן שמואל, היה השמש בעיר לובמלא המוזכרת בעדותו של יוסף בן פסח. מאז ההריגות בטולטשין נשארה טעמריל עגונה, וכדי להתירה מעגינותה הביאה משפחתה שלושה עדים להוכיח שבעלה משה נהרג. עד אחד, יהודא ליב בן משה כ"ץ, העיד על משה: 'ידענו בבירור גמור וברור לנו כשמש איך שכמר משה בר שמואל הנקרא בפי כל אדם בער מירוואר שהוא שמש בקהילתנו בק"ק לובמלא ונהרג על קדושת השם כשאר קדושים הנהרגים על קדושת השם'.⁹² לכאורה זו עדות לכך שבודדים, אם לא כל הקהילה בטולטשין, נהרגו על קידוש השם בשנת 1648. אבל יש לשאול מה משמעות הביטוי 'קידוש השם' כאן? האם הכוונה לקידוש השם הקלסי, דהיינו שאדם בוחר למות ולא לעבור על המצוות, או שהמונח 'קידוש השם' כאן רחב יותר וכולל כל מי שנהרג כיהודי?

כבר עמד 'י' כ"ץ על השינוי שהתרחש בהגדרת קידוש השם בין תתנ"ז לת"ח-ת"ט. 'בפי הדורות של ת"ח-ת"ט' – ויש להניח שגם לפני כן – '..."קידוש השם" פירושו ליהרג על שום היות האדם יהודי, תהינה המסיבות של ההריגה אשר תהינה'.⁹³ הבחנה שונה במעט היתה מוכרת לרב גרשון אשכנזי. הוא דן בערך ההלכתי של העדות, ואף שבדרך כלל דרושים שני עדים, הקלו חכמים בקבלת עד אחד בעגונה, להוציא שעת מלחמה, מחשש שמא העד אינו מדייק מפני הפחד שאחוז בזמן האירועים.⁹⁴ ואולם המרדכי, מרדכי בן הלל, פסק שאפילו בשעת מלחמה אפשר לקבל את עדותו של עד אחד, אם ראה את גופתו לאחר הקרב

יוסף בן פסח: 'לא נמלטו רק י"ב אנשים עמי'. ויינריב (לעיל, הערה 87), עמ' 175, הערה 57, הסיק מכאן שרק שלושה-עשר אנשים הצליחו להימלט מההרג בטולטשין. אבל נראה שהמלה 'עמי' היא המלה החשובה כאן. ספק אם העד, יוסף בן פסח, ידע על גורלם של כל האנשים שניסו לברוח מטולטשין.

92 ר' גרשון אשכנזי, שם, סימן קו. לא מסומן תאריך גביית העדות.

93 כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 332 (=עמ' 325). על התפתחויות בנושא זה באיטליה לפני 1648, עיין: E. Horowitz, 'The Jews of Europe and the Moment of Death in Medieval and Modern Times', *Judaism*, XLIV (Summer 1995), pp. 271–281. ואולם, לא ברור שההתפתחות נובעת מספיריטואליזציה של קידוש השם, כפי שטען א' הורוביץ בעקבות 'י' כ"ץ (עמ' 277–278 ובהערות).

94 עיין: בבלי, יבמות קטו ע"ב.

וזיהה אותה בבירור. במקרה שלפנינו, שעד אחד העיד על מה שראה בשעת המלחמה, כותב הרב:

אכן יש קצת לפקפק דשמא הא דאמר, וברור לנו כשמש שנהרג על קדושת השם, היינו שברור לו שלא יצא מכלל יהדות (=יהדות) ולא על עיקר הריגה, וכן משמע קצת מלשונו שאמר: כשאר קדושים הנהרגים על קדושות (=קדושת) השם, דמשמע שלא בא אלא להגיד שנהרג על קדושות השם, ולא יצא מן הכלל דאל"כ (=דאם לא כן) ל"ל (=למה ליה) לתלות בשאר הרוגים. א"כ יש לפקפק בהיתר זה...⁹⁵

נמצא שהמונח 'נהרג על קידוש השם' לא ביטא קידוש השם במשמעות המדויקת, אלא משמעו שהאדם נהרג כיהודי, ולא דווקא בגלל שסירב לעבור עבירה מסוימת בשעת השמד. הרב גרשון אשכנזי הבין מן העדויות שיהודי טולטשין נהרגו על קדושת השם, דהיינו שעדיין היו דבקים ביהדותם, ולא שאותו משה וכמוהו אנשי טולטשין בחרו למות במקום לעבוד עבודה זרה. ייתכן שהיו מעשי קידוש השם המוניים בת"ח-ת"ט, שבהם בחרו יהודים למות ולא לעבור על דתם, אבל אין לנו ראיה על כך לגבי טולטשין.⁹⁶

לאחר ת"ח-ת"ט חיבר הרב יום טוב ליפמן הלר 'אל מלא רחמים' על 'אלפי אלפים רבוא רבבות מי יספר מי ימנה לא בלשון גוזמא כי אם באמת ובאמונה שנשפך דמם כמים... על יחוד שמך לא נסוגו אחר מך: שמע ישראל יי אלהינו יי אחד צרחו וזעקו לנהורות ויאורות ואגמות קפצו ובמימיהם נחנקו'.⁹⁷ כמו שכבר צייננו, בעלי הכרוניקות העבריות, והרב הלר בתוכם, רצו לקשור את הנהרגים בת"ח-ת"ט עם קדושי העבר. הלר הכניס אל תוך הסליחות שקבע ליום כ' בסיון סליחה מאת הרב מנחם מוורמס על עקידת יצחק, כדי לחזק את הקשר התודעתי בין היהודים שנהרגו בת"ח-ת"ט ובין היהודים שקידשו את השם בעבר בצורה שלא ניתנת להינתק.⁹⁸ הוא התפלל שהחללים 'יחשבו בפניך כעולה כחטאת וכאשם וכזבח. מנוחתם כבוד יהו כמעלת רבי עקיבא וחבריו בעלי הטבח'.⁹⁹ הוא ניסה להשוותם להרוגי מלכות כדוגמת רבי עקיבא וחבריו, שלפי התלמוד 'אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן'.¹⁰⁰

95 ר' גרשון אשכנזי (לעיל, הערה 91), סימן קו.

96 ייתכן שהיו מעשי קידוש השם בעיר הומיה (Gomel). ג' שוסבורג (לעיל, הערה 65), ט ע"א, תיאר שם מעשה קידוש השם קלסי, והוסיף: '...ובחרו מותם מחיים ונהרגו על קדושת ית' ממש' (ההדגשה שלי). פייטל (לעיל, הערה 77) הזכיר יותר ממאתיים עשרים וחמש קהילות שנהרסו בת"ח-ת"ט, ורק בהובניב (=הומיה) מוכרת הריגת איש ביד רעהו (ונהרגו כלם איש ביד רעהו ונשחטו כדי שלא יפלו ביד שונאיהם; גורלאנד [לעיל, הערה 77], עמ' 14). עיין גם: שבתי בן מאיר כ"ץ, סליחות וקינון, אמשטרדם ת"א, ב ע"ב, שהדגיש את הומיה כמקום שהיהודים בחרו למות בו במקום להתנצר. ראה גם הסליחה שכתב הרב יצחק איילנבורג (פריפסל) מליסא (נפטר 1657), אצל: נ' וואהרמן, מקורות לתולדות גזרות ת"ח ות"ט, ירושלים ת"ט, עמ' 17-16.

97 יום טוב ליפמן הלר, סליחות לכ' סיון, קראקא ת"י, ח ע"א.

98 הלר, שם, ד ע"ב-ה ע"א. עיין: כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 335-337 (=עמ' 328-330).

99 הלר, שם, ח ע"ב.

100 בבלי, בבא בתרא י ע"ב. עיין: רמב"ם, הלכות יסודי התורה ה, ד.

אבל לפי העדויות של עדי ראייה המוזכרות לעיל, לא בהכרח שכך היה בת"ח-ת"ט, לא באוקראינה בכלל ולא בטולטשין בפרט.

אם המאורעות בטולטשין לא היו כפי שתיאר ג'נ הנובר, שלא ראה את המאורעות בטולטשין בעצמו, ואם יהודי טולטשין אכן נהרגו בהתפרצות של ההמון, כפי שמשמע מן המקורות הנזכרים, יש מקום להסתייג מניסיונו של כ"ץ להגדיר את טיבו של קידוש השם בת"ח-ת"ט אך ורק על בסיס מעשי טולטשין המתוארים ב"יון מצולה".¹⁰¹ יש מקום להטיל ספק אם אכן עמדו יהודי טולטשין וקראו קריאת שמע ביחד, בשעה שהרבנים הזהירו אותם להיות מוכנים לקדש את השם, בדיוק לפני שאחד הקווקים הציע להם להתנצר; ממילא אי אפשר להסיק מסקנות לגבי אופי המסר של קריאת שמע הזאת בת"ח-ת"ט ולהשוות אותה לאמירת 'שמע ישראל' בתתנ"ז. אם היהודים לא מתו בצורה פסיכית, כפי שמתואר ב"יון מצולה" ('ונכנסו כולם בחרי אף והרגו בהם הרג רב'), אז אי אפשר לדבר, כפי שעשה כ"ץ, על 'המומנט המכריע... ההתעלמות הגמורה של היהודים מן הכוונות של אויביהם', ולא ברור כיצד הבינו היהודים את הגישה של האויב באותה שעה על פי הדגם הזה.¹⁰² אם לא היה קידוש השם המוני בטולטשין בשנת 1648, כפי שמתואר ב"יון מצולה", אי אפשר לאפיין את קידוש השם בת"ח-ת"ט על פיו ולהשוות אותו לתתנ"ז; ניתן לאפיין את קידוש השם ב"יון מצולה" ותו לא.

במזרח אירופה באמצע המאה הי"ז עדיין דרשה ההלכה מכל יהודי ויהודי למסור את נפשו בשעה שגויים רצו להעבירו על דתו. היו יהודים בת"ח-ת"ט שלא עמדו בדרישות הללו, ובכל זאת, על פי הנובר, הם נתקבלו בחזרה אל חיק היהדות:

בימים ההם עשה המלך ירה (=ירוס הודו) פסק בכל מדינה מלכותו מי שהמיר דתו מחמת אונסו רשאי לחזור לדתו וחזור כל האנוסי' להיו' יהודי' והיו דר' בכל מקומות מושבותיה' במקומ' שהמירו ונעשו יהודי' בפרהסיא בכל מקומ' שהיו יהודים דרים שם. ובמקומות הקאזיקין שלא היו יהודים דרים שם באותו פעם כמצו' המלך עליה' נסו האנוסין] [מ]שם ונשים שנשאו הקאזיקין לנשין] ברחו ג"כ לאותן מקומ' שהיו יהודי' דרי שם. ונעשו יהודי כמה מאת[ת] אנוסים. ובכל מקומות שנעשו בהם הריגות נשארו כמה מאות נערים קטנים ותינוקות קטנות שהמירו ולקחו אותן היהודי' מיד העכו"ם ביד חזקה...¹⁰³

אפילו אם יש כאן גישה סובלנית כלפי מי שלא עמדו בניסיון, אין להסיק מכך על העדר 'תביעה לקידוש השם בציבוריות היהודית', כפי שהסיק כ"ץ; אין בסובלנות כלפי אנוסים החוזרים בתשובה משום חידוש במסורת האשכנזית.¹⁰⁴ גם אחרי תתנ"ז התייחסו בעלי הכרוניקות לאנוסים בסובלנות מוחלטת:

101 שאצקי (לעיל, הערה 64), עמ' 14-15, כבר הטיל מספר ספקות לגבי עדותו של הנובר והמאורעות המתוארים ב"יון מצולה".

102 כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 332 (=עמ' 325).

103 הנובר (לעיל, הערה 64), י ע"א-ע"ב.

104 כ"ץ, שם, עמ' 333 (=עמ' 326). יש לציין, שגם בפולין במאה ה"ז וגם בגרמניה במאה הי"ז, לא

ועתה נאה לנו לספר בשבח הנאנסים. כל שהיו אוכלים ושותים מוסרים עליהם את הנפש... וגם לא היו הולכין לבית תרפותם, כי עם מעט, לפעמים, כי כל שעה שהלכו, הלכו מרוב אונס ומרוב פחד והלכו בנפש צרה. וגם הגוים בעצמם ידעו, שלא נשתמדו בלב שלם, כי אם בשביל פחד התועים, ואינם מאמינים ביראתם כי אם ביראת יי היו דבוקים והיו מחזיקים באל עליון קונה שמים וארץ. ולעיני הגוים היו משמרים שבתם כהילכתו ושמרו תורת יי בציונא. והמדבר עליהם רעה, כאלו מדבר פני השכינה.¹⁰⁵

אף בתתנ"ו, שעה שהדרישה לקדש את השם היתה בשיאה, גילו בעלי הכרוניקות יחס סובלני כלפי מי שהמירו את דתם.

דומה שהעדויות החזקה ביותר למקומו החשוב של קידוש השם בתודעתה של יהדות פולין באמצע המאה הי"ז היא דווקא הניסיון לקשור את זכר החללים של ימיהם עם מקדשי השם בעבר, כפי שעשו נתן נטע הנובר ור' יום טוב ליפמן הלר ואחרים. גם בכך ניתן לראות חיזוק של אידיאל קידוש השם כאידיאל מעשי.¹⁰⁶

היתה סובלנות מוחלטת כלפי יהודים שהתנצרו ורצו לחזור לקהילה היהודית. ראה מאמרי: 'Perception and Reception of Repentant Apostates in Medieval Ashkenaz and Pre-Modern Poland', *AJS Review* [forthcoming]

105 ספר גזירות אשכנז וצרפת (לעיל, הערה 52), עמ' 57, וראה גם שם, עמ' 56, 94. הנובר כתב בעניין האנוסים: 'ונעשו יהודי' בפרהסיא', ואולי אפשר לדייק מכך שגם הוא רצה לציין, שהאנוסים בת"ח-ת"ט עשו כמיטב יכולתם לשמור על המצוות בשעה שהיו 'נוצרים'.

106 עיין: A. Minz, *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*, New York, 1984, pp. xi, 104; D. Roskies, *Against the Apocalypse*, Cambridge Mass. 1984, pp.