



נוד על 'בין תתנ"ו לת"ח-ט'

Author(s): יעקב כ"ץ

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תשנ"ו), (סב), חוברת א, pp. 23-30

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70042703>

Accessed: 01/12/2011 14:44

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>

עוד על 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט'

מאת יעקב כ"ץ

עברו למעלה מימי דור מאז העזתי לעורר ספקות ביחס לדעה הרווחת, שמעשי קידוש השם המתוארים בכרוניקות על מרד הקוזקים באוקראינה באמצע המאה הי"ז זהים במהותם לתיאורים במקורות ההיסטוריים על הנעשה בערי הריינוס במסעי הצלב הראשונים בסוף המאה הי"א.¹ והנה בא היסטוריון מן הדור החדש וטוען שלא הייתי ביקורתי במידה מספקת. לדבריו, אין כל מקום להשוות את ההתנהגות של בני שתי התקופות, שכן האחרונים לא התנסו כלל בעמידה בפני הברירה למות על קידוש השם או להינצל במחיר התכחשות לדתם. ואכן, זוהי משמעות מאמרו של יחזקאל פראם.²

אקדים ואומר, שאני מודע לכך שנושא מאמרי ראוי היום לעיון מחדש. בסוגיה הנדונה נוספו מקורות חדשים שלא נודעו אז, ובהם הרבה בלשון הפולנית שאין אני שולט בה. לאמיתו של דבר, בדיקת מסקנותי לאור המקורות הפולניים כבר נעשתה בידי מומחה, מרדכי נדב, ולהלן נשמע מה היו מסקנותיו. אך אם יחזקאל פראם הרגיש שלפי מרחב ידיעותיו הוא מסוגל להעמיד תמונה חדשה במקום הישנה, היתה זו זכותו ואולי אף חובתו המקצועית. ואולם, תמונה חדשה אין כאן. פראם מסתפק בתפקיד של רביזיוניסט, בבחינת איפכא מסתברא – כ"ץ אמר כך, אך היפוכו של דבר מסתבר יותר. על כל פנים, ההבדל היסודי בינינו איננו במידת הבקיאיות במקורות, אלא בדרך הבנתם ההיסטורית. בין כך ובין כך, אין אני פטור מלהטות אוזן לטענותיו ולראות אם יש בהן ממש.

עיקרי טענותיו של פראם נוגעים כאמור לתיאור שהצעתי למהלך המאורעות. לדעתו, לא הועמדו יהודים בגזירות ת"ח-ת"ט בפני הברירה להציל את חייהם במחיר ההמרה. ואולם, לתיאור האירועים הקדמתי התוויית קווי אופי של היהדות האשכנזית בכלל ושל פולין בפרט, בשניים-שלושה הדורות שלפני ת"ח-ת"ט. נתתי בה ביהדות האשכנזית שני סימנים עיקריים הקשורים זה בזה. ראשית, יהודי התקופה חדלו להתמודד עם הסביבה הנוצרית כפיתוי שיש להתגונן בפניו בפולמוס גלוי ונסתר. בעיני היהודי נשארה הנצרות דת דחויה על דרך המוחלט, וחייב קידוש השם – היינו החובה להעדיף את המוות על ההמרה – נקבע בתודעתו של כל יחיד ויחיד אגב חינוכו. שנית, אם בדורות ימי הביניים עד הרפורמציה ועד בכלל היו בני הדורות מודעים לכך שהם עשויים להתנסות בפועל במבחן זה, הרי הדורות האחרונים לפני ת"ח-ת"ט לא חשבו שסכנה מעין זו קרובה וממשית לגביהם. בתקופה זו חלה הרפיה מסוימת בלחצן של האומות הנוצריות על היהודים לכפות עליהם את דתן.

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

2 " פראם, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט' – עיון מחדש, ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 182-159 [להלן: פראם].

אני מודע היום כמו גם בעת כתיבת המאמר לכך שאפיונה של תקופה אינו בגדר קביעת עובדה קונקרטית. את התיזות הנזכרות ביססתי על שלוש מסקנות: ראשית, הערכתו של גדול הדור (המהר"ל מפראג) את ימיו כשלב של הקלה בעול הגלות, שהתבטאה בגירויים במקום בשמד; שנית, ריבוי בהעתקת רעיון קידוש השם למישור הספיריטואלי; שלישית, סטיות מסוימות בניסוח דיני יהרג ולא יעבור בכמה מדברי הפוסקים. כבר עם פרסום הדברים יצאו עמיתי לערער על כמה מטענותי, אך כשם שהתיזה אינה בת הוכחה חד-משמעית, כן גם הפרכתה וביטולה. הטענות ששמעתי לא הזיזו אותי מדעתי, ואין כאן מקום לחזור על הדברים. אירעו גם אי-אלו אי הבנות. יש שפירשו את דברי, כאילו ייחסתי לפוסקים נסיגה מסוימת מחיובו של קידוש השם, דבר שהיה רחוק מדעתי תכלית הריחוק. הפוסקים חייבו את קידוש השם, כבעבר, אך כשאר בני הדור לא העריכו שיתנסו בו.

חוששני שגם בר הפלוגתא החדש שלי נתפס לטעות זו, ומשום כך ראה צורך למנות לפרטיהם את פסקי הדין של רבי מרדכי יפה, בעל הלבושים, כדי להראות שהפוסק הפולני נשאר נאמן למסורת אבותיו. יתר על כן, פראם הביא את דברי רבי שלמה לוריא (המהרש"ל), בספרו ים של שלמה על מסכת בבא קמא, ותלה בו חידוש של דין בהלכות קידוש השם שלא נמצא לו תקדים לא אצל הפוסקים האשכנזים ולא אצל הספרדים. ואולם, לאמיתו של דבר דין זה נולד אגב קריאה שטחית של דברי המהרש"ל. והנה פרטי הדברים.

בבבלי, בבא קמא לח ע"א, מסופר על שליחיו של מושל שבאו ללמוד תורה מפי חכמי ישראל. השליחים שיבחו כל מה ששמעו, אך התרעמו על ההלכה השנויה במשנה שבאותו פרק, הקובעת כי 'שור של ישראל שנגח שור של נכרי פטור, שור של נכרי שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם'. תוספות על הדף שואלים, כיצד יכלו חכמי ישראל ללמד את השליחים תורה, הרי נאמר במסכת חגיגה (יג ע"א): 'המלמד תורה לעכו"ם עובר בעשה'. והם מתרצים: 'יש לומר דבעל כרחם עשו על פי דברי המושל ולא נתחייבו למסור עצמם'. המילים האחרונות באות להשיב על השאלה, למה נכנעו חכמי ישראל לצו המושל ועברו עבירה. התשובה היא, שאיסור זה של לימוד תורה לגוי אינו בכלל האיסורים שעליהם חייב אדם למסור את נפשו.

ספרו של המהרש"ל מלווה את המסכת סוגיה אחרי סוגיה ודן במסקנות המתבקשות. בסוגיה דידן הוא חוזר על דברי התוספות, שאין חיוב למסור את נפשו על איסור לימוד תורה לגוי, ולא פעם אחת אלא פעמיים, פעם בכותרת הקטע ופעם בגוף הטקסט, דבר שלא מנע מפראם לייחס לו את ההפך, שאדם חייב למסור את נפשו על איסור זה. ולא עוד אלא שהוא מוסיף: 'חידושים כאלה אין להקל בהם ראש, הואיל והמחבר ידע שהלומד את ספרו עשוי לנהוג על פיהם' (עמ' 162). מיד נשאל אם ניתן להעלות דבר זה על הדעת. תחילה כדאי לראות מה הכשיל את פראם.

דרכו של המהרש"ל להעיר הערות על קיומה של ההלכה בימיו, בצד בירורי הלכה. מכיוון שהזכיר את האיסור ללמד תורה לגוי, הוא שופך את חמתו על למדנים 'בספרד ולועז' (כנראה איטליה) וארץ 'שמעאל' (ולא בפולין!) שעוברים על איסור זה בגלל בצע כסף. עם סיום דברי התוכחה הוא חוזר לסיפור המעשה בגמרא ושואל: למה לא נמלטו חכמי ישראל מן המבוכה, הרי יכלו לשנות את דברי המשנה ולחפות על ההפליה נגד הגוי? הוא מסיק מכך,

ששינוי דברי תורה איסורו חמור יותר מאשר לימוד תורה לגוי: 'שמע מינה שמחויבים אנו למסור על קדוש השם', היינו על האיסור שלא לשנות מדברי התורה. פסקה זו פירש פראם על לימוד תורה לגוי.

הארכתי בדבר לא כדי להעמיד על טעותו של פראם בקריאת הטקסט – כגון זה יכול לקרות³ – אלא כדי לעמוד על דרכו להסיק מסקנה היסטורית מדברי הלכה. לדבריו, הוהיר המהרש"ל על איסור לימוד תורה לגוי עד כדי חיוב של מסירות נפש, והקורא את דבריו עשוי היה לנהוג על פי הוראתו. נדמה לעצמנו את האירוע בפועל: הגוי יאמר ליהודי, למד אותי תורה ואם לא אהרג אותך, והיהודי ייזכר באזהרת המהרש"ל ויִהרג. ואולם, אנו יודעים שלא על כך חייב המהרש"ל מסירות נפש, אלא על שינוי לשון המשנה, ועלינו להתאים אפוא את תיאור הדברים. לפי פראם, כל מסקנה לימודית של חכם הופכת להוראה מחייבת והמציאות ההיסטורית מצטיירת על פיה. אך זוהי תמונה מדומה. ההלכה בנויה על פי שיטה קוואיסטית, וספרי הפסקים מונים את כל המקרים שנפלה לגביהם הכרעה אי-פעם, בין לרגל מעשה שהיה בין כתוצאה ממשא ומתן עיוני. כך בכל התחומים וכך גם בענייני מסירות נפש. ואכן, השולחן ערוך, וכיצא בו הספר המקביל לו, ספר הלבושים של רבי מרדכי יפה, נזקקים גם למקרים פחות מציאותיים מאשר הדוגמה של המהרש"ל. בשני הספרים יש הבחנות

3 אך אין זו המעידה היחידה של פראם מן הסוג הזה. הוא נכשל בקריאה שטחית גם בדברי דרוש: 'הרב נתן הנובר בעל "יון מצולה" כתב בספר שיצא לאור בשנת ת"ג שבתא הסוכות של שנת ת"ז (היינו פחות משלוש שנים לפני 1648) הוא הוהיר לאנשי קראקא שבשעת השמד אנו מחויבים לעשות מה שמוטל עלינו ולמסור נפשנו אפילו על לולב שהוא מצות עשה' (עמ' 162). אני לא הכרתי את הספר הקטן של הנובר, 'ספר טעמי סוכה', שבו מדובר, ובקוראי את הדברים חשבתי שאם מפי בעל הכרוניקה של גזירות ת"ח-ת"ט נורקה נבואה על בוא האסון הרי זה גילוי מרעיש ממשי. אלא שהציטוט כלשונו היה חשוך בעיני, שכן הלכה רווחת היא על פי מקור תלמודי (סנהדרין עד ע"ב), שבשעת השמד יהרג ולא יעבור אפילו על ערקתא דמסאנא, היינו שינוי כלשהו בלבוש היהודי, ופראם בעצמו מצטט את ההלכה מפיו של בעל הלבושים. מה לו להנובר להוהיר אפוא על מצוות עשה?

אכן, העיון בספר מגלה שמה שפראם שם בפיו של הנובר כאזהרה לבני דורו אינו אלא חזרה על דבריו של מדרש שבו פתח את הקטע הנדון בדרשתו. מדובר בסוג של דרשות שהתפתח בדורותיו של הנובר, העתקה של שיטת הפלפול המעיין הלכתי לתחום הדרשות. יש מבנה טיפוסי לדרשה. הנובר פותח בהבאת לשונו של המדרש: 'ומה עלינו לעשות ליקח לולב ולקלס לקב"ה'. הוא מקשה שורה של קושיות, עובר מעניין לעניין ולבסוף חוזר למדרש שפתח בו ומעניק לו פירוש משלו. מקובל בפוסקים מאז ימיו של הר"ן, שמצוות יהרג ולא יעבור נהוגה רק אם מדובר בעבירה על לא תעשה שבתורה. אם העבירה היא ביטולה של מצוות עשה, כגון אם ירצו למנוע ממנו ליטול לולב, אין חובה של קידוש השם. הר"ן מגיע להבחנה זו משום שמקור תלמודי מסוים לא נתיישב לו אלא על פיה. וזו דוגמה נוספת לאופן התהוותם של דינים מסוג זה. בא הנובר וטוען, כי הלכה זו של הר"ן לא היתה מקובלת מאז על הכל ויש שסברו שדין של מצוות עשה כדין של לא תעשה והוא מייחס דעה זו גם לבעל המדרש שפתח בו. בעל המדרש מצהיר שחייבים למסור את הנפש גם על מצוות עשה של נטילת לולב.

אני מוכן עתה לטעון טענה הפוכה משל פראם. אם דרשן ראה לנכון לעשות את דיני יהרג ולא יעבור לשעשועים של פלפול, סימן שהם קיפחו את משמעותם האקטואלית.

דקות מן הדקות בין מצבים שבהם חייב אדם ליהרג לבין כאלה שבהם הוא רשאי – ואולי אף חייב – לבחור בחיים. סעיפים אלה לא יכלו בשום פנים לשמש מדריך הלכה למעשה למי שנמצא במציאות קונקרטית מסוימת. הם גם לא היו מיועדים לכך, שכן המקרים המתוארים בהם, היינו תביעות של גויים לעבור על עבירה זו או זו, ייתכן שמעולם לא אירעו, ובוודאי שלא היו מצויים בחיי הדורות הנדונים כאן. החשש שעמד על הפרק היה שהיהודי ייתבע להמיר את דתו, ואף שחשש זה לא היה צפוי, הוא לא היה בלתי נמנע. כאמור, לדעתי לא חששו הדורות האחרונים שלפני ת"ח-ת"ט שיעמדו בפני תביעה מעין זו בהמוניהם. עם זאת, עדיין היו מקרים בודדים שכאלה – והם נזכרים במקורות כמעשים שהיו – שליחידים החבושים בבתי כלא מסיבות שונות הובטחה חנינה במחיר קבלתם את הנצרות. כך אירע עוד בסוף שנות השלושים של המאה ה"ח לזיס אופנהיימר בווירטנברג. במקרה מעין זה נתבע היהודי לעמוד במבחן. מבחינה הלכתית נחשבה ההמרה לנצרות לעבודה זרה, אך לא בגלל חומרתה הפורמלית היה היהודי נכון כרגיל לדחות את ההמרה כעוגן הצלה, אלא מפני שהרתיעה מפניה היתה קיומית ממש. משמעות הדבר לגבי היתה עקירה ממקור חיותו ואיבוד עולמו בזה ובבא.

לפיכך, גם לפי תפיסתי שבפרוס הגזירות לא חזו בני הדור סכנה של שמד, היינו ניסיון לכפות עליהם את קבלת הנצרות באיום של מוות, משאירע הדבר בפועל עמד בו לפחות מקצת הציבור. ואמנם, דעתי היתה מאז כי 'המאורעות של ת"ח-ת"ט לא היו מעיקרם בגדר גזירה או שמד אך במשך המאורעות נוצרו מצבים של תביעה לקידוש השם בפועל'.⁴ בהתנצחותו של פראם אתי יש משום פרדוקס: הוא טוען שרעיון קידוש השם והנכונות למסירות נפש התמידו מאז ימי הביניים ללא הפוגה, אבל כופר באירועים של קידוש השם בפועל במאורעות ת"ח-ת"ט, למעט מקרים יוצאים מן הכלל. את סיפורי הכרוניקות על אודותם הוא מבטל, ותולה אותם ברצונם של בני הדור לצרף את עלילות בני דורם לאלה של הקדושים הקדמונים. טענה זו בדיוק העליתי לגבי האזכרות המכלילות של רבי שבתאי כהן, בעל הש"ך, ושל רבי יום טוב הלר, בעל תוספות יום טוב.⁵ לטענה זו יש מידה של היגיון כל עוד מקבלים את העדויות על מקרי קידוש השם כאמיתות, כי אז היה לבעלי האזכרות במה להאחז שעה שצירפו את בני דורם לשרשרת מקדשי השם של העבר. אך אם דור זה נעדר מקדשי השם מכל וכל, כדעתו של פראם, כי אז עושים אנו אישים משיעור קומתם של הש"ך ושל בעל תוספות יום טוב שותפים לגנבת דעת. אך שיקולים אלה משניים, וההכרעה בדבר אמיתות העדויות תלויה במהימנותם של המקורות שאנו נשענים עליהם. פראם מטיל ספק בנאמנותן של כל הכרוניקות, ומתעכב במיוחד על סיפורו של נתן נטע הנובר על מה שאירע בעיר טולטשין. הבה נשמע את טענותיו. הנובר לא היה במקום והוא איננו עד ראייה.⁶ ואולם, אילו יכולנו לסמוך בשחזור אירועי העבר רק על עדי ראייה, כי אז היו נשמטים מידינו כלי מלאכתנו העיקריים. גם בעדי ראייה אין די. ידועה הבדיחה על

4 כץ (לעיל, הערה 1), עמ' 331 (=עמ' 324).

5 שם, עמ' 335-337 (=עמ' 328-330).

6 פראם, עמ' 77.

ההיסטוריון שביקש לשחזר את קרב וטרלו על יסוד עדותו של חייל שהשתתף בו. אכן, ביקורתיות היא מידה יפה ונחוצה, אך היא לא באה רק להזהירנו מפני מתן אמן בכל מקור ומקור ללא אבחנה, אלא גם כדי למצוא סימנים למהימנותו. אחד הסימנים הוא הקונקרטיות של הסיפור. בעל כרוניקה המדקדק בציון מקום האירוע ובתאריכו, והכותב קרוב לזמן המאורע עד שבני דורו יכולים להזים את דבריו ולומר שאין הוא אלא בדאי, נמצא ראוי לאמן. כל שכן אם הוא מזכיר את שמו של אדם ידוע כמי שהיה נוכח במאורע, פרט שיכול להציגו ככלי ריק. הנובר פרסם את ספרו ארבע שנים אחרי המאורע. הוא מזכיר את ראש הישיבה של ק"ק טולטשין, מוהר"ר אהרן, כמי שלקח חלק פעיל באחד השלבים של המאורע.⁷ בהמשך הוא אומר, ש'היונים' חסו על רבי אהרן, כי ידעו שאביו 'הגאון מהר"ר מאיר נר"ו ראש הישיבה דק"ק לבוב נר"ו... עשיר גדול מאד ויפדה את בנו בכל ממון שפוסקים עליו'.⁸ משמעות הדברים היא, כי פדיית הבן יצאה בינתיים לפועל. מי שכולל נתונים קונקרטיים מעין אלה בסיפורו דבריו ראויים לאמן, אלא אם כן נמצאה להם סתירה ברורה ממקום אחר. אכן, פראם האמין שבידו סתירה כזו, אלא שלאמיתו של דבר אין זו אלא סתירה מדומה.⁹

בספר שאלות ותשובות 'איתן האזרחי' לרבי אברהם ראפפורט מובאת עדותו של אדם שנמלט מן ההרג של טולטשין על מותו של פלוני, כדי להתיר את אשתו העגונה. אכן, העד לא הזכיר שהיה שם מעמד של קידוש השם. ואולם, למה היה לו להזכיר זאת? הוא לא נתבע אלא לומר את מה שהוא יודע על גורלו של אותו יחיד: 'והעיד בתו'ע (=בתורת עדות) באל"נע (=באם לא יגיד ונשא עונו)'.¹⁰ דהיינו, הוא הוזהר – כרגיל במקרים כאלה – שידייק בדבריו הנוגעים לנסיבות מותו של בעל האשה. יש מקרים שבהם ניתן ללמוד משתיקתו של המקור, למשל אם הסיטואציה היתה דורשת את הדיבור. ואולם, בעדות להתרת עגונה כל דיבור חוץ ממה שנגע לגורל הבעל לא רק שלא נתבקש אלא אף היה מיותר לחלוטין. אותה שגיאה מתודית של הסקת מסקנה משתיקת המקור, ובצורה חמורה עוד יותר, שוגה פראם בקשר לאירוע בעיר נמירוב. ויותר ממה שנוגדים דבריו את מה שאני כתבתי, מתנגשים הם עם מה שהעלה מרדכי נדב באותו עניין. אני קיצרתי בקשר לנמירוב לפי מיעוט המקורות הפנימיים, ומכל מקום קבעתי על פי 'יון מצולה' ועל פי 'צוק העתים' לר' מאיר משעבערשין, שהיתה שם עמידה בפני ברירה אם להמיר או למות; יש שהמירו ויש שנהרגו על קידוש השם.¹¹ נדב במאמרו אישר את דברי,¹² ובהסתמכו על מקורות פולניים, המשלימים את דברי העדים הפנימיים, מסוגל היה לשחזר את האירועים בצורה ריאליסטית. שנתיים לאחר מכן

7 יון מצולה, קראקא תרנ"ו, עמ' 24.

8 שם, עמ' 25. ראש ישיבת לבוב, המופיע כאן בברכת החיים 'נר', הוא אישיות ידועה. ראה: ש' בובר, אנשי שם, קראקא תרנ"א, עמ' 135.

9 פראם, עמ' 177.

10 שו"ת איתן האזרחי, אוסטרעה תקנ"ו, תשובה כב.

11 כ"ץ (לעיל, הערה 1), עמ' 330, הערה 52 (=עמ' 323, הערה 52).

12 מ' נדב, 'למשמעותה של שבועת אמונים של יהודים לקווקים בגזירת ת"ח בנימירוב', ציון, מז (תשמ"ב), עמ' 78, הערה 10.

הוא פרסם מאמר נוסף על אותו נושא וחזר על הדברים ביתר פירוט.¹³ פראם מצטט רק את המאמר השני, אך דבריו של נדב לא הרשימו אותו. הוא עומד על דעתו, שלא היה קידוש השם בנמירוב ואולי אף לא המרה. הראיה לכך היא הקינה של רבי אברהם בן יוסף מוורעשנא על גזירת נמירוב, שבה לא נזכר לא זה ולא זה.¹⁴ משמע ששתיקתו של פייטן, שאין אתה יודע מה הניעו ומה היה בלבבו, שקולה כנגד הגדים פוזיטיביים של יהודים ופולנים כאחד. אך בעניין ההמרה מוכן פראם להתפשר, והוא מוסיף: 'אם המקור הפולני שניתח נדב אמין (מנין לו הספק? נדב מדגיש שאין להטיל ספק בעדות שנרשמה בזמן ההתרחשויות ממש), ייתכן שגם בנמירוב היו יהודים שקיבלו את הנצרות מיוזמתם, מתוך תקווה שעל-ידי כך הם יוכלו להציל את נפשם'.¹⁵ פראם מציג כאן טיפוס חדש שלא שמענו את שמעו, היהודי המתנצר ביוזמתו להצלת נפשו, ומציג זאת כאילו מדובר בתופעה ידועה ומקובלת. לאמיתו של דבר אין טיפוס זה אלא פרי דמיונו, יותר נכון הגיונו הפורמליסטי, שמיד נעמוד על טיבו. הנה משפט אחד של פראם הנוגע לעניין:

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 – יהרגום, אלא שיהרגו אותם ללא קשר לדתם, ולכן חיפשו דרך להציל את עצמם.¹⁶

אך אם סכנת ההריגה לא היתה קשורה לדתם, כיצד יכלה ההמרה לשמש עוגן הצלה? אכן, ספק גדול בעיני אם המקור שפראם מסתמך עליו משקף את המציאות שהוא תולה בו. פראם מוציא דברים מידי פשוטם כדי למצוא סימוכים לקיומו של הטיפוס 'המתנצר ביוזמתו', כפי שניתן לראות מן הדוגמה השנייה שהוא מסתמך עליה. הנה דבריו: 'גם מן הצו של המלך יאן קאז'מיז', שהתיר ליהודים שהתנצרו בת"ח-ת"ט לחזור ליהדותם, משמע שהיו יהודים שהצילו את עצמם בכך שקיבלו את הדת הפרבוסלבית באותה תקופה מרוב פחד'.¹⁷ אך כאן הוא מוסר בהערה את לשון הצו המלכותי בעקבותיו של נדב: 'מהם היו אלו שקיבלו את הדת [הרוסית] מתוך עינויים שונים וגם היו אחרים [מהם] שמפני פחד של קיומם היו מוכרחים להציל את עצמם על ידי קבלת הדת הרוסית'.¹⁸ אין במקור זה זכר להתנצרות ביוזמת היהודים. הם התנצרו בלחץ העינויים או מאימת המוות. הצו המלכותי רוצה לומר שהיהודים היו אנוסים להמיר ומשום כך אין ההמרה תופסת.

גלוי לעין כיצד הגיע פראם לדמות 'המתנצר ביוזמתו'. הוא מצא סתירה בין שני נתונים. מצד אחד, ברור שמרד הקוזקים לא פרץ על רקע הניגודים הדתיים, והיהודים נפגעו יחד עם

M. Nadav, 'The Jewish Community of Nemyriv in 1648: Their Massacre and Loyalty Oath to the Cossacks', *Harvard Ukrainian Studies*, VIII (1984), pp. 376–387

14 פראם, עמ' 175, הערה 79.

15 שם.

16 שם, בגוף הטקסט.

17 שם.

18 שם, הערה 80.

הפולנים הקתולים. מצד אחר, אם הניגוד הדתי לא מילא תפקיד בהתנגשות, מניין באו אותם יהודים שהתנצרו, שעל קיומם עם תום המאורעות יש עדויות שאינן מוטלות בספק? ההנחה שהיו מתנצרים מרצון פותרת את הסתירה. אך כלום זקוקים אנו להשערה זו, שאין לה סימוכים במקורות? והרי יש לנו הסבר פשוט לסתירה: אם אמנם אין הניגוד היהודי-הנוצרי ממלא תפקיד בפרוץ המרד, הרי בהמשך המאורעות הוא חוזר ומתגלה, שכן בהסתר ודאי שהוסיף להתקיים גם בימים כתיקונם. הנחה זו נחוצה כמובן גם כדי להבין את התופעה של קידוש השם. קידוש השם והמרה מאונס הם שני אופנים של תגובה לאותו המצב. העדות החד-משמעית על האחד, קיומם של המומרים, מחזקת גם את העדות על השני, קיומו של קידוש השם. פראם ביטל את האחד והוצרך להתכחש גם לשני, ובמקום המתנצרים באונס נולדו המתנצרים ביוזמתם.

על ריחוקו של המתנצר ביוזמתו מן המציאות יכול היה פראם ללמוד מתיאורו של נדב את הרקע לצו המלכותי הנזכר למעלה. הצו ניתן לטובת יהודי פינסק, שהתנצרו במהלך המאורעות. בין זמן ההמרה לבין ביטולה בידי המלך עבר פרק זמן של כשנה וחצי. כל אותו הזמן היו הנוצרים החדשים כביכול נתונים תחת השגחה קפדנית של מוסדות העיר או הכנסייה; נאסר עליהם לבוא במגע עם היהודים, שעם תום המאורעות חזרו לעירם ולעסקיהם.¹⁹ אין זה מפליא, שכן מקובל היה שיהודים נסבלים, אך יהודי שהתנצר דינו כנוצרי, ואם הוא יחזור ליהדותו אזי יתחייב בנפשו כנוצרי שהתגייר. לפי פראם, היו יהודים ש'הסכימו להתנצר מיוזמתם' מבלי שנתבעו לכך, אך גם מבלי להיות בטוחים שההמרה תביא להצלתם, בחינת אם לא יועיל לא יזיק. אך הנזק היה ממשי ומיידי. הטבילה לנצרות היא אקט פומבי, לא בלי נוכחותו של כומר. אם כן, אפילו התעלם היהודי מן האיסור שבדבר לפי דתו, הוא לא יכול היה להתעלם מן הצפוי לו עקב הצטרפותו לעדת הנוצרים. קל לנסח את המשפט 'יהודי התנצר ביוזמתו', אך קשה לדמותו במציאות. כמובן, הכל יכול לקרות, אך ההיסטוריון לא יתאר אלא מה שהוא יודע שקרה או לפחות סביר שקרה.

חוזר אני לראשית דברי ואומר, כי אם יבוא היסטוריון הבקי בכל המקורות הנוגעים לפרשה ועל יסוד ניתוחם יצייר תמונה שונה משלי, יהיה מקום לשאול, איזו מן השתיים משכנעת יותר. לפי מצב הדברים עד עתה התמונה הראשונה לא זזה ממקומה.

