



M. Rubin, Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews

Review by: אורנה לימור

Zion / ציון, Vol. א (תשס"ג), חוברת ג (סו), pp. 396-404

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70040910>

Accessed: 28/11/2011 07:55

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>

אף הנטייה של כותב שורות אלה להצטרף לאלה הרואים בחברה היהודית בעת העתיקה חברה שמרנית, קשה להתכחש למקורות שאילן מציגה ולפרשנותה בסוגיה זו. דבריה משתלבים יפה בנטייה ההולכת וגוברת במחקר לבחון מחדש את יחסה של היהדות למין ולמיניות בעת העתיקה.¹⁸ אם דבריה של אילן על הנישואין עוררו התנגדות מסוימת, הרי דבריה על הגירושין הביאו להתנגדות רבה יותר. טענותיה של אילן, שפורסמו לראשונה ב-1996,¹⁹ שיש לראות בתעודה XHev/Se 13 תעודת גירושין, דחינו ש'שלמצי' מגרשת את בעלה אלעזר בר חנניה, עוררו מיד סערה בעולם המחקר.²⁰ הוויכוח סבב כמובן סביב משמעות התעודה. האם מדובר בשטר גירושין או שמא, למשל, בקבלה המאשרת תשלום של כספי הכתובה. קשה להצביע על כך שדעתה של אילן, שנשים בעת העתיקה היו יכולות לגרש את בעליהן, בניגוד למקובל בהלכה היהודית הנורמטיבית,²¹ מצאה לפי שעה אוזן קשבת בעולם המחקר. אף על פי כן, במקרה זה, כמו בעניין הנישואים, יש לברך על הבדיקה מחדש של כמה מן המוסכמות לגבי מוסדות חשובים ביהדות.²² ספרה של אילן תורם תרומה חשובה גם לחקר מקומה של האשה בתקופת הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד וגם לחקר תקופות אלה בכלל, על אף ההסתייגויות השונות. ביצירותיה שלה, הנועות לפעמים כפי שראינו, אילן שופכת אור על פרשיות רבות מן העת העתיקה ומביאה לא פעם להבנה חדשה של בעיות ישנות וקשות. ספר זה, כמו השניים שקדמו לו, הם ספרי יסוד לכל מי שמתעניין ביהדות וביהודים בעת העתיקה, ואנו מצפים למחקריה הבאים.

יהושע שוורץ

- 18 ראו למשל: M.L. Satlow, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*, Atlanta 1995.
- 19 T. Ilan, 'Notes and Observations on a Newly Published Divorce Bill from the Judaean Desert', *Harvard Theological Review* (=HTR), LXXXIX (1996), pp. 195–202; idem, 'Notes and Observations: A Correction', *ibid.*, XC (1997), p. 225.
- 20 בנושא זה הצליחה אילן להתייחס למחקרים שפורסמו כמעט עד למועד צאתו של הספר. נזכיר כאן רק שניים מן המחקרים שפורסמו לאחר מכן. ראו למשל: J.A. Fitzmyer, 'The So-called Aramaic Divorce Text from Wadi Seiyal', *Eretz Israel*, XXVI (1999), pp. 16*–22*; R. Brody, 'Evidence for Divorce by Jewish Women', *JJS*, L (1999), pp. 230–234. שהם אינם מסכימים עם אילן. הוויכוחים חרגו לפעמים מתחום המחקר וגלשו לתחומים אישיים מאוד.
- 21 על מקרים יוצאי דופן, לא מן היהדות הנורמטיבית, של גירוש בעלים בידי נשותיהם, ראו: אילן, עמ' 253. לא נראות לי טענותיה, שרק מקרה הוא שאין עדויות ברורות על תופעת הגירושין של הבעל בידי אשתו (עמ' 262).
- 22 ראו למשל: D.I. Brewer, 'Jewish Women Divorcing Their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Se'elim 13', *HTR*, XCII, 3 (1999), pp. 349–357. טוען שהתעודה היא שטר גירושין שנכתב עבור האשה כדי שתגרש את בעלה, אולי אפילו כדי בית דין, בהשפעת יסודות משפטיים מצריים שהתקבלו במערכת המשפטית היהודית באותו הזמן.

איבן (ישראל) מרקוס, טקסי ילדות. חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים, תרגמה מאנגלית טל אילן, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 1998, 197 עמ'

חקר מדעי היהדות אינו זוכה תדיר להרחבה ולהגדרה מחודשים של תחומי המחקר. ספרו של איבן מרקוס מוסיף נושא מחקרי חדש אל תחום הדיון: חקר הטקסים. המפגש בין מחקר ההיסטוריה ובין האנתרופולוגיה העלה את ההתעניינות בתחום הטקס והטקסיות למן שנות השישים של המאה העשרים. בעשרים השנים האחרונות פורסמו כמה מחקרים אנתרופולוגיים חדשניים ומרתקים, ששילבו עבודת שדה קלסית עם דיון תיאורטי מבוסס היטב. אלה העניקו השראה לכתיבת מחקרים היסטוריים חשובים שבמרכזם עמדו הטקס והטקסיות.¹

חקר טקסי הילדות בקהילות אשכנז משתלב היטב במגמה זו. החדשנות שבספר ניכרת כבר בפרק המבוא: 'טקסיות והיסטוריה תרבותית של היהודים בימי הביניים'. מרקוס מציג בו את המתודה המחקרית שלו:

ספר זה חוקר את תולדותיו ואת פירושו של טקס ימי ביניים זה, שבו החל הילד היהודי האשכנזי את חוק לימודיו. הוא מדגים כיצד גישה אנתרופולוגית-היסטורית לדברי ימי טקסים בישראל בימי הביניים עשויה לתרום לכתיבת היסטוריה חדשה של יהדות ימי הביניים כתרבות ייחודית... על ידי ניתוח טקסים, מחזות, סיפורים ואומנות חזותית נוכל לראות כיצד המסורות היהודיות העתיקות נשתמרו בזיכרון ועוצבו מחדש, לעיתים כחלק מזיכוח עם סמלים נוצריים בני הזמן.²

מעטים (מדי) המחקרים במדעי היהדות שהחוקרים פורשים בהם את המתודות המחקריות שלהם באופן מפורש ודגים במעלותיהן ובמגרועותיהן. בדרך זו ניתן היה להימנע מהנחות סמויות שאין הכותב צריך להוכיח את תקפותן, ובה בעת להבהיר יותר את דרך הטיעון ואת הדיון.

מידת החדשנות ניכרת מתוך השוואה אל מחקרים אחרים העוסקים בטקסים יהודיים שפורסמו בשנים האחרונות. קצתם לא סברו שהטקס ראוי לדיון נפרד כלל, וקצתם לא הבחינו כינו ובין 'מנהג'. נקודת המוצא הסמויה של הדיון באותם המחקרים היא שספרות ההלכה של אנשי ימי הביניים די בה כדי להגדיר את ההבדל בין הנורמטיבי, העומד במרכז החיים הדתיים – היינו התלמוד ופירושו, ספרות השו"ת והפסיקה – ובין הפריפריה ההלכתית, היינו ה'מנהגים'. בדרך זו הפכו הקריטריונים התרבותיים של נושאי המסורת מקרב קבוצת תלמידי התכמים בימי הביניים לכלי המחקר האנליטיים של החוקר המודרני.³

1 מתוך הספרות הרחבה על נושא זה אזכיר את החיבור: E. Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 1997. בספר הפניות ביבליוגרפיות נרחבות ומעודכנות.

2 מרקוס, טקסי ילדות, עמ' 12.

3 ראו במיוחד: י' תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב. מרקוס מזכיר (שם, עמ' 16, הערה 14) את קביעתו של תא-שמע: 'מנהג זה שאנו מדברים בו מגדיר כל עשייה דתית, אשר לה תוקף הלכתי או הלכתי-למחצה במקורות הרבניים ואין לה מקור בתלמוד', ובמילים אחרות: 'עשייה עממית חסרת ערך דתי'. וראו גם: ד' הנשקה, 'מנהג מבטל הלכה? (לאישושה של השערה)', דיני ישראל – שנתון לחקר המשפט העברי בעבר ובהווה, יז (תשנ"ג-תשנ"ד), עמ' קלה-קנ"ד; י' שציפנסקי, 'תורת המנהגות', אור המזרח, מ, א (תשנ"ב), עמ' 38-58. רשימה מקיפה של מחקרים בנושא המנהגים

מקרה מבחן שבו עוסק מרקוס בפירוט הוא הטקס המלווה את היום הראשון של כניסת הילדים הקטנים אל מסגרת החינוך באשכנז ובצרפת. מרקוס סוקר את התפתחותו של הטקס במהלך המאות ה"א-ה"ב, את העלמותו וההדרגתיות ואת החלפתו בטקס מעבר בגיל גבוה יותר, היינו טקס בר-המצווה.

הספר פותח בפרק מבוא, המציג את חשיבותם של הטקסים להבנת תרבותם של יהודי אשכנז, את היתרונות שבעיסוק בטקסים, ובעיקר את הדרך שבה בחר המחבר 'לקרוא'⁴ או לפרש את טקס החניכה שליווה את הכניסה אל מסגרת הלימוד. בעקבות האני-מאמין המחקרי שלו, הוא בוחן את הטקס בשלוש רמות פרשנות שונות: (א) הקריאה הראשונה מפרקת את הרצף הטקסי לגורמי היסוד המרכיבים אותו ובוחנת את הסמליות של כל יחידה ויחידה בפני עצמה. (ב) בקריאה השנייה מרקוס טווה את יחידות היסוד לכדי טקס מעבר שלם, המציג את אופן ההשתלבות של הילד הקטן בקהילת המבוגרים. חלק זה של הטקס משרת צרכים פנימיים של הקבוצה היהודית, ובמקביל משקף פולמוס דתי עם הסביבה הנוצרית. (ג) רמת הקריאה השלישית פונה אל ההקשר ההיסטורי, ומציעה הסבר לטענה שטקס החניכה הופיע בראשית המאה ה"א ונעלם לקראת שלהי המאה ה"ב, ובסופו של דבר הומר בטקס אחר.

לטענת מרקוס, הטקס מאפשר לבחון את החברה היהודית לא רק מן הפרספקטיבה של האליטה הרבנית, אלא גם דרך המצע התרבותי המשותף לאנשים משכילים ולהידיוטות, לגברים ולנשים, למבוגרים ולצעירים (עמ' 16). קביעה זו, הנרמזת דרך קיצור, משייכת את הספר למסורת המחקרית של ה-Annales, ובעיקר לתחום 'ההיסטוריה של המנטליות'. מסורת מחקרית זו בתנה את המשותף לחלקים גדולים של האוכלוסייה ושל התרבות ולא הסתפקה באירועים הגדולים של ההיסטוריה או בפרספקטיבה התרבותית של האליטה המשכילה. חוקרים מאסכולה זו סברו שיש לבחון את הרבדים ה'עממיים' או את אלה הנמסרים בעל-פה בתוך הקבוצה, לצד היצירות הקאנוניות הכתובות. נוסף על כך, מחקר הטקסיות באשכנז יכול להבהיר את השוני בתגובה אל העולם הנוצרי בין המסורת האשכנזית ובין המסורת הספרדית (עמ' 23). טקסים חושפים את ההנחות התרבותיות הסמויות, שלא תמיד נאמרות או נכתבות במפורש בספרות משפטית, כגון הספרות ההלכתית (עמ' 31).

את הטקס מגדיר מרקוס באופן הבא:

טקסים הם לא רק נהלים דתיים המתבצעים בבית, בבית הכנסת או בכנסייה, אלא הם כוללים כל תנועה ומחווה המובעים בחייה של קבוצה מסוימת. לצורך מחקר זה טקס ימשש כמילה נרדפת למנהג, פולחן, מחווה ואף אופן דיבור. אין הוא מוגבל לתחום האקונומי, מכיוון שהוא מקיף את כל תחומי החיים, מן הלידה ועד המוות ועל פני לוח השנה (עמ' 17).

ראו: מ' רפלד ו' תבורי, 'המנהג שלוחותיו ומחקרו', מנהגי ישראל – מקורות ותולדות, בעריכת ד' שפרבר, ה, 'ירושלים תשנ"ה', עמ' ריז-שט, ובעיקר עמ' רכו-רלו, סעיף 2: 'משמעות המנהג ותוקפו'. מחקרים מחדשים מבחינה מתודולוגית בנושא מנהגים ראו למשל: י' יובל, 'הפוסחים על שתי הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 5-28; א' ריינר, 'בין יהושע לישוע: מסיפור מקראי למיתוס מקומי (פרק בעולמו הדתי של היהודי הגלילי)', ציון, סא (תשנ"ז), עמ' 281-319; נ' רובין, קץ החיים – טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל-אביב 1997.

אני משתמש במונח שנקט מרקוס עצמו, בעמ' 105.

יתרונה הניכר של הגדרה זו בכך שאיננה מגבילה את הטקס למעשים הנתפסים בעיני הקבוצה באופן רשמי כטקס, ואיננה מזהה את הטקס רק עם עשייה 'דתית'. במילים אחרות, גם התרחשויות שאינן מוגדרות כ'מצווה' על פי הקריטריונים ההלכתיים החמורים עדיין יכולות להיכלל בקטגוריה זו. חסרונה בכך שהיא כוללת מדי: קטגוריה זו כוללת 'כל תנועה ומחווה', בלי שניתן להבחין בבירור בין תנועה או מחווה סתמית ובין מעשה ריטואלי. הגדרה זו משתלבת היטב במגמה שאחד ממעצביה הבולטים היה האנתרופולוג האמריקני קליפורד גירץ (Geertz), להרחיב את חלות המונח 'תרבות' מעבר ליצירות קאנוניות, כתובות או חזויות, ולהוסיף מרכיבים כמו מחוות גופניות, מנהגים, מיתוסים או טקסים. אלה האחרונים נפרדים משאר מרכיבי התרבות בזכות כמה מאפיינים מהותיים (למשל החזרה המונוטונית או הדגשת הצד הרשמי). גישה זו והדומות לה נבחנו מתוך גישה ביקורתית בספרה של קתרין בל, הכולל דיון תיאורטי מקיף בנושא הטקסים.⁵ דיון זה יכול להועיל גם להבנת טקסים יהודיים בימי הביניים. הטקס, לטענת בל, איננו פעילות חריגה באופן מהותי, ואף איננו קטגוריה העומדת בפני עצמה, אלא אופן פעולה הנותן מעמד יתר לפעולות מסוימות על אחרות, אף הן שגרתיות, יומיומיות. אם כן, יותר משחשוב לנתח את מרכיבי הטקס או את השפה הייחודית שלו, יש לראות כיצד הוא נוטל מרכיבים מחיי החולין ומבחין אותם מאחרים. הטקס, כמו השפה, הוא התרחשויות מוכרת ומשותפת לרוב האוכלוסייה. הוא פתוח לאלתורים ניכרים ולשינויים על פי הנסיבות. הוא מתרחש תכופות בנוכחות ציבור של צופים, ומשום כך מעורר תגובות והתרגשות. לעומת העניין המועט בשאלות תיאולוגיות, חלק גדול מהאוכלוסייה מגלה הכרות והבנה ניכרת בטקסים, ומתעקש לפרשם על פי הבנתו.

בקריאה הראשונה של הטקס (פרקים ב-ד), מרקוס מציג את המרכיבים השונים בטקס החניכה של הילדים הקטנים אל בית הספר. בפרקים אלה מצוים כמה ניתוחים מרתקים של הסמליות העשירה של מרכיבי המזון (לחם או עוגות, דבש, ביצים, אותיות כתובות על המזון) ושל מרכיבים אחרים, כמו שירה ותנועות גוף. בתרומתם של אלה הכירו גם מבקריו של מרקוס.⁶ כדי לפרש את משמעותם של סמלים אלה המחבר חוזר אל מסורות החינוך בעולם היהודי כפי שהן עולות מספרות חז"ל ומספרות הגאונים. ה'קריאה' הסמלית מוקדשת בעיקרה לנושא המזון, וממנה עולה כי הטקס אמור לחזק את זיכרון הילד לקראת כניסתו אל מסגרת לימוד התורה, שבה עליו להאבק בשכחה באמצעים מאגיים מובהקים.

המקורות לתיעוד הטקס בצרפת ובאשכנז מופיעים בספרי הלכה ואף במקורות בעלי אופי שונה: ספר הרוקח, ספר האסופות, כתב יד האמבורג 17, איור במחזור תפילה, מחזור ויטרי ובעקבותיו אורחות חיים וספר כלבו (עמ' 47–55). אף שמרקוס מדגיש שישנם הבדלים לא מבוטלים בין המסורת

5 R.L. Grimes, C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York–Oxford 1992
Ritual Criticism: Case Studies on Its Practice, Essays on Its Theory, Columbia Ca. 1990; C. Humphrey & J. Laidlow, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994

6 י"מ תא"ש, טקס החניכה בישראל, מקורותיו, תולדותיו, סמליו ודרכי התפתחותו, תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 586–598.

האשכנזיות למסורת הצרפתית, הוא יוצר סינתזה בין העדויות השונות ומציע לקורא נוסח אחיד של הטקס, הכולל את רוב המרכיבים, נוסח שעל פיו הוא מציע את פירושי בהמשך הדיון. דומני שמאחורי עמדה מתודית זו מסתתר הרצון הקלסי של כל פילולוג לשחזר את הטקסט הקדום או הראשוני (ה־Urtext) שממנו נגזרו ונפרדו הגרסאות השונות. באותה מידה משתקף כאן רצון לחזור אל שלב ה־Ur-ritus, שממנו נפרדו הנוסח הצרפתי והנוסח האשכנזי. טענה זו איננה מוכחת בספר, ומתוך הגרסאות השונות עולה רושם ברור שלפנינו שני נוסחים טקסיים שונים דווקא. הצעת נוסח טקסי שונה, ובכלל זה גם פירוש שונה לשני מסלולים טקסיים נפרדים, נראית סבירה יותר גם לאור מחקרים חשובים מן השנים האחרונות, שבהם עולים ההבדלים התרבותיים בין אשכנז לצרפת.⁷

ברובד הקריאה השני (פרק ה), מרקוס טוען שהטקס משחזר את סיפור המסע של עם ישראל ממצרים לארץ ישראל, ומדגיש את התחנה המרכזית בדרך – קבלת התורה בהר סיני בחג השבועות. במקביל מתרחש טקס המתואר כטקס מעבר (rite de passage), בעקבות ניתוחי של ואן־ג'נפ (van Gennep). הוא מפריד את הילד משלב חיים קודם ומשלב אותו בשלב חיים בוגר יותר, אחרי תקופת ביניים קצרה.

פרשנות זו זוכה לאישוש ברור מן האיורים למחזור לייפציג המלווים את נוסח הפיוט לחג השבועות. הניתוח של מרקוס למקורות אלה הוא דוגמה נוספת לחשיבותם של מקורות חזותיים לחקר טקסים ותרבות עממית של היהודים בימי הביניים.⁸ האיור מציג את שלבי הטקס השונים המצויים בדף אחד של המחזור – הובלת הילד עטוף בטלית, החזקתו בחיק המורה לנוכח יתר התלמידים המשתתפים עמו באכילה הריטואלית, והולכת התלמידים אל מקור מים – מול האירוע המצויר בדף שממולו, בני ישראל המקבלים את התורה מידי משה. הדמיון החזותי בין משה ובין המורה בבית הספר הוא חד משמעי. בעקבות הקבלה זו ניתן להמשיך ולפרש את מרכיבי המזון המרכזיים בטקס החניכה כשפע חומרי שניתן לבני ישראל במסע במדבר, או כתורה שנמשלה ללחם.

ואולם, ההצהרה על צירוף הילד אל כלל הציבור היהודי איננה נייטרלית, לטענת מרקוס. אחד החידושים המרכזיים בטקס מצוי בפולמוס הסמוי המשולב בו נגד הנצרות, באמצעות אימוץ או התמודדות עם סמלים נוצריים תוך יציקת פרשנות יהודית אל תוכם. כך, למשל, הלחם הנאכל עם האותיות הכתובות בו איננו יכול שלא להזכיר את לחם הקודש, את הנוכחות הממשית של ישו בקרב ואת קורבנו למען האנושות. הילד הלומד תורה נתפס כקורבן וככפרה על הקהילה כולה ואף על כלל ישראל. המורה המחזיק את הילד ברוך במהלך הטקס מזכיר את המדונה המחזיקה את ישו באהבה (Mater Amabilis).

כוחו של הטקס מתגלה בתגובות הרגשיות שהוא מעורר ובמידת השתתפותם של חלקים גדולים מן הציבור במהלכו, לא פחות מן ההצהרות של ה'מומחים' לטקס על אודותיו, הואיל ולשם קריאת הטקסים נחוצה פרשנות של המשתתפים. האיור במחזור לייפציג מוסיף מרכיב בסיסי זה. חשיבותו

7 א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים – קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 539–586 ('צרפת הצפונית בין אשכנז לספרד').

8 דיון עקרוני וחשוב על שימוש במקורות חזותיים לתולדות היהודים בימי הביניים, ראו: E. Horowitz, 'The Way We Were: Jewish Life in the Middle-Ages', *Jewish History*, I, 1 (1986), pp. 79–80.

עולה בשל המקום הבולט שתפסה הליטורגיה בחיים הדתיים באשכנז, ולאור הכללתו בכתב יד המיועד לשימוש ציבורי.

בפרק זה מתבררת החשיבות של חקר הטקסים. יחס הציבור הרחב באשכנז אל הנצרות עולה לא מתוך חיבורים הלכתיים או תיאולוגיים. אלה יכולים לשקף את זווית הראייה של מי שאמונים על המסורת ההלכתית, יותר מאשר של שאר הציבור. הטקס מעצם טיבו משותף לרוב הציבור והוא מבטא גישות תרבותיות שלא זוכות תמיד לניסוח מפורש או להעלאה על הכתב. גישות אלה בוודאי שאינן מתבררות מתוך טקסטים 'קאנוניים' בחברה האשכנזית. היסטוריון הבוחן תקופה רק על פי מקורות נורמטיביים יכול לטעות על נקלה בעדותם ולקבל את ההכרזות הרשמיות של 'מייצג' התרבות, או של החלק המשכיל שבתוכה, כאמת חברתית כללית.⁹ כך נחשף הבט נוסף של התחרות התרבותית בין נוצרים ליהודים בגרמניה בפרק זמן כה מרכזי לעיצוב מעמד ומקומם של יהודי אשכנז בחברה הימי הביניימית.¹⁰ אף שהמקורות המעידים על הטקס שייכים כולם למעגל ההלכתי או לתחום קיום המצוות, הם אינם נורמטיביים באופיים. הם מוסיפים לעשייה הדתית, המתחייבת מן הדיון, ממדים של אמונות נלוות, פחדים או מתחים סמויים.

מהלך הטקס ופירושו מוצגים מנקודת המבט של המבוגרים. כדי להבין את המרכיבים החומריים (מזון, מחוות גופניות) מרקוס פונה לספרות חז"ל, לספרות הגאונים ולחיבורים העוסקים במאגיה. לא ברור אם מקורות אלה עמדו לרשותם של המשתתפים בטקס מקרב הילדים, הנשים או הבלתי משכילים. לטקס חניכה פנים כפולות: הקהילה מקבלת אל תוכה חבר חדש, ואילו החניך עובר שינוי אישי (טרנספורמציה) המכשיר אותו לשלב הבא של חייו. בתיאור הטקס אצל מרקוס מוטשטש מדי ההבט של המשתתף-הילד, שהוא לאמיתו של דבר הגיבור הראשי של הטקס. בהקשר זה עולה מחדש ההנחה החשובה של קתרין בל, שהטקס מעבד ומציג מרכיבים מוכרים מחיי היומיום במסגרת נפרדת. כחלק מניתוח הטקסט ראוי היה לברר כיצד משתנים יחסיו של הילד עם אמו או מקומו במשפחה. גם אם אין די עדויות על כך, וכפי שמסתבר אין הדברים כך,¹¹ ראוי להציג הבט זה כמרכיב בעל משמעות בטקס.

מזווית הראייה של הילד, לא הנרטיב של יציאת מצרים או הפולמוס האנטי נוצרי מלמדים על השינוי הבסיסי בחייו, אלא הניתוק מן הסביבה הנשית המגינה (ולו לזמן קצר, במהלך הטקס), המפגש עם סביבה בלתי מוכרת ומזון חדש המוגש לו. ראוי היה לדון בכל ההבטים האלה, אף שאינם מופיעים במישרין בתיאורי הטקס ואינם נזכרים במקורות נורמטיביים. מעבר לפולמוס עם המתחרים הנוצרים, הטקס מעלה בכירור גם את שאלת מקומם של קטנים בני חינוך בקהילת המבוגרים, ובאופן כללי את מעמד הילדות בחברה האשכנזית בראשית ימי הביניים. רוב מרכיבי הטקס לקוחים מעולם המבוגרים

9 קביעותיו העקרוניות של ג'ורג' דובי על ימי הביניים תקפות גם לענייננו. ראו: J. Duby, 'Le Mariage dans la société du haut Moyen-Age', *Il Matrimonio nella società altomedievale*, XXIV (1976), pp. 13–39, esp. 17–18.

10 דיון בהיבטים שונים של התחרות התרבותית בין יהודים לנוצרים בימי הביניים, ראו לאחרונה: י"י יובל, שני גוים בכטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל-אביב תש"ס.

11 ראו למשל: א' באומגרטן, "כך אומרות המיילדות החכמות": מיילדות ומיילדות באשכנז במאה ה'י"ג, ציון, סה (תש"ס), עמ' 74–45. וביתר הרחבה: הנ"ל, אמהות וילדים בחברה היהודית בימי הביניים, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס.

ומיועדים במקורם לשרת צרכים של מבוגרים: המאבק בשר השכחה, ההסתמכות על שר התורה, חג השבועות כזמן טקסי מתאים ללימוד תורה, תנועות גוף ומרכיבי מזון. הטקס משליך לאחור את עולם המבוגרים על גיל הילדות, ובכך יש מסר תרבותי ברור. האם יש בכך סיוע לטענתו הכוללת של פיליפ אריאס, על התעלמות מצורכי הילדות או על העדר עירנות תרבותית ביחס לגיל זה? מדוע המזון תופס מקום כה מרכזי בין מרכיבי הטקס? האם הילד חוזר אחרי הטקס אל אותו מקום במשפחה? כיצד תנהג בו אמו אחרי טקס זה? שאלות אלה נשארות בצריך עיון, אף שהן שייכות לדיון. חסר אפוא דיון בהבט ה'סוציולוגי'.

הרמה השלישית והאחרונה של קריאת הטקס שייכת, כדין כל דיון היסטורי, אל ההקשר התרבותי והחברתי. טקס החניכה של הילד הנכנס אל מסגרת של לימוד הוא תופעה חדשה, האופיינית לאשכנז בראשית ימי הביניים. לקראת סוף המאה הי"ב החל הטקס להעלם. נקודות הסוף וההתחלה מחייבות בירור של הנסיבות ההיסטוריות שהטקס הגיב עליהן. לטענת מרקוס, האתגר שהביא להיווצרות הטקס ואחר כך להעלמותו היה כפול. במעגל 'הפנימי' עמדו מסורות בעל-פה, שהיו בסכנת העלמות לנוכח עלייתה של תרבות סכולסטית בנוסח היהודי, היינו בעלי התוספות, והחלפת מנהגים שנמסרו על-פה, בדרך של עשייה חוזרת, במסורות למדניות הצמודות לספרים (book oriented). במעגל 'החיצוני' עמדה המסורת היהודית בתחרות עם טקסי מעבר נוצריים, ובעיקר טקסי הקונפירמציו והמיסה הראשונה. תיעוד המאבק בין מסורות אוראליות ובין מסורות כתובות (ובעיקר אלה הנסמכות על טקסטים קאנוניים כתובים) יוצר תמיד קשיים, מאחר שאפיון מסורת כ'אוראלית' מצביע על כך שאין לה תיעוד בכתב. עצם העלאתה על הכתב מוציא אותה מגדר האוראליות. גם הדיון במסורות יהודי אשכנז איננו פטור מבעיה זו. מרקוס טוען שטקס החניכה, כפי שהוא מתואר באשכנז ובצרפת, מתועד בשלבי העלמותו. מנהגים הועלו על הכתב לנוכח האיום של מסורת בעלי התוספות על מנהגים ישנים. ברור שאין לפנינו עדות חסרת פניות, אלא תיאור המנסה לשמר מסורות אלה בדרך של פולמוס והתנגדות. בהקשר זה איננו פטורים מן השאלה: האם תיאורים אלה מתעדים טקסים ריאליים שנחגגו בפועל, או שהתיאורים נתעצבו כפי שהדמיון הקולקטיבי העדיף לשמר לדורות הבאים? טענתו הכוללת של מרקוס מוצאת חיוק ברור במחקריו (שלא נזכרו בספר, וחבל) של סטפן ייגר (Jaeger). ייגר תיאר תרבות אוראלית עשירה ומפותחת במזורים בגרמניה במאות הי"א-ה"ב (אותו המקום ואותו הזמן), שחשה מאימת לנוכח הלמדנות החדשה שהלכה והתפתחה הן במרכזים הפוליטיים החדשים בגרמניה הן באוניברסיטאות השונות, שבהן החלה לפרוח הסכולסטיקה.¹² גם במקרה זה מתועדת מסורת חשובה באופן חלקי, ורק בשעה שהיא נחלשת ונעלמת.

טקס החניכה של ילדים קטנים אמנם נעלם, אבל את מקומו תפס טקס מעבר אחר, המיועד לגיל שלוש-עשרה – טקס ברה-המצווה.¹³ הקישור בין שני הטקסים איננו נהיר כלל, שהרי לטענת מרקוס נעלם טקס החניכה לבית הספר לקראת סוף המאה הי"ב, ואילו טקס ברה-המצווה מתועד רק בראשית המאה הט"ז. ללא הצבעה על מתווכים תרבותיים או על עדויות היסטוריות ישירות לא ניתן לגשר

C.S. Jaeger, *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200*, Philadelphia 1994; idem, *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Reformation of Courtly Ideals 939–1210*, Philadelphia 1985

12 כמו כן מצביע מרקוס (עמ' 170) על הופעתו של מנהג נוסף, ה'ווימפל'.

13

על פער של כשלוש מאות שנה, ואף אין לקשור בין שני טקסים שונים למדי באופיים. גם הטענה שהדמיון הרב אל טקס המיסה גרם להעלמות הטקס היהודי מחייבת בירור נוסף, שהרי הפולמוס של היהודים עם החברה הנוצרית בצפון אירופה לא נחלש גם אחרי המאה הי"ב. אחד החידושים המעניינים בספר הוא איחור ראשיתו של טקס ברהמצווה למאה ה"ז, לאור הקביעה העקרונית, שהוצגה בראשית הדברים, שהטקס הוא אירוע שרבים שותפים לו, והוא בעל משמעות לכל הצופים בו. העדויות באשכנז לפני המאה ה"ז ספורות ומקריות. הדבר אכן מאשש את טענתו של מרקוס, שעדיין לא נוצר דפוס טקסי ברור ומקובל לציון גיל ברהמצווה.¹⁴ לסיכום, היסטוריה חברתית או תרבותית של היהודים בימי הביניים איננה אפשרית ללא קביעת מסגרת מתודולוגית ברורה. אם מנתחים טקס, יש להבהיר באיזה אופן משתמשים במונח זה. גם קריאת המקורות איננה קבילה בלי שהחוקר יסביר מה משקפים המקורות, לאיזה קהל הם פונים, מה הרגלי המסירה והקריאה שלהם וכיצד הם משתלבים במערכת הלחצים הדינמית של חיי הקהילה. ניתוח הטקס יכול להיות בעל חשיבות למחקר רק אם הוא נבחן על רקע התהליכים התרבותיים שהעניקו לו משמעות וחשיבות בעיני המשתתפים בו והצופים בו. בכל השאלות המתודולוגיות האלה, ובאחרות כיוצא בהן, תורם ספרו של מרקוס תרומה של ממש.

רוני ויינשטיין

14 דומה שחידוש מתודולוגי זה לא הובן כהלכה בביקורתו של תא"ש שמע על הספר (לעיל, הערה 6). לשם דוגמה להקדמת הטקס הוא מזכיר את ספר העיטור (דף נג ע"ג) על חובת קיום מצוות בגיל זה: 'מכאן אמרו קטן היודע לשמור תפלין אביו לוקח לו תפלין וקטן היודע להתעטף חייב בציצית, ומסתב' לו דהאי קטן גדול בן י"ג שנה הוא...'. מלשון הספק (ומסתברא לך) עולה שהמחבר מודע לכך שהוא דורש את הכתוב בדרך של חידוש. ואולם, אין הוא פוסק באופן נחרץ כיצד לנהוג, כמקובל במקומות אחרים בספר.

Miri Rubin, *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*,
Yale University Press, New Haven–London 1999, xiii + 266 pp.

בפרס, באביב 1290, הואשמו יהודים לראשונה בחילול לחם הקודש. יהודי מפרס קיבל מאשה נוצרייה – על פי אחד הנוסחים משרתת נוצרייה – משכון של בגדים תמורת שלושים דינרים. הוא פיתה אותה להחליף את הבגדים ברקיק של לחם קודש כדי לבחון את סגולותיו. היהודי הניח את לחם הקודש על תיבה ודקר אותו בסכין, ואז, לעיני אשתו ובנו, החל לזרום מן הלחם דם רב והלחם הקדוש הפך לדמות הצלוב. בנו של היהודי אמר לנוצרים בכנסייה המקומית כי לשווא יחפשו את אלוהיהם בכנסייה, שהרי הוא נמצא בביתו ואביו הורג אותו. הלחם הובא לכנסייה, היהודי הועלה על המוקד ואילו משפחתו נטבלה לנצרות ועמה יהודים רבים אחרים. שנים אחדות לאחר המעשה נבנתה קפלה במקום שבו עמד ביתו של היהודי, בתרומתו של נדבן עשיר מפרס. 'הסכין הקדוש', שבו השתמש היהודי לעינוי הלחם, נשמר שם ומשך מאמינים רבים. הסיפור נכלל בכרוניקות החשובות של צרפת ונתפרסם באומר ובתמונה. הוא נכלל בכרוניקה האוניברסלית של ג'ובני וילני (Villani, 1275–1348), ושימש נושא לציורי הפרדלה (predella) של מזבח הקומניון בפלצו דוקלה שבאורבינו, שצייר פאולו אוצ'לו (Uccello) בשנים 1465–1468.

סיפורים נוצריים עתיקי יומין יוצרים זיקה בין יהודים לחפצי פולחן נוצריים. אחד המפורסמים בהם, שנפוץ במערב בגרסתו של גרגוריוס מטור, הוא הסיפור על הילד היהודי. מעשה בילד יהודי, בנו של חרש זכוכית, שבא יום אחד עם חבריו הילדים הנוצרים לטקס המיסה בכנסיית מרים המבורכת וקיבל עמם את לחם הקודש. משסיפר על כך לאביו נתמלא האב חימה והשליך את הילד אל לוע התנור היוקד. האם פרצה בזעקות, השכנים באו, פתחו את התנור ומצאו את הילד בריא ושלם, נח על מצע של נוצות. הוא סיפר להם כי האשה שישבה על הכס בכנסייה בזמן שקיבל את לחם הקודש – היא מרים הקדושה – כיסתה אותו בגלימתה והגנה עליו מפני האש. הסוף ידוע: האב הושלך אל התנור, האם והבן התנצרו, והסיפור התפרסם בנוסחים שונים בעולם הנוצרי. סיפור זה ואחרים מסוגו הסתיימו תמיד בנסים ולעיתים קרובות בהתנצרותם של יהודים. כך נעשו היהודים בעל כורחם עדים לקדושי הנצרות. הם ביקשו להוכיח כי הסיפורים שוא ידברו אך הוכיחו את ההפך, ופעמים רבות השתכנעו בעצמם מן האמת שנתגלתה באמצעותם.

בימי הביניים, ובמיוחד למן המאה ה־13, החלו היהודים נתפסים כאויבי המובהקים של לחם הקודש. ועידות כנסייה אסרו על יהודים לצאת לרחובות בשעה שלחם הקודש הובל בתהלוכות, והם נדרשו להגיף את הדלתות והחלונות של בתיהם לבל יזיקו ללחם הפגיע, אפילו במבט. אין זה מקרה שעלילות לחם הקודש החלו להופיע בעת שנוסחה וגובשה בנצרות הקתולית הדוגמה של טקס הקירבן, והפכה ללב שיטת הסקרמנטים של המערב הנוצרי. בוועידת לטרן הרביעית (1215) נוסחה דוקטרינת הטנסובסטנטיאציו, דהיינו שינוי המהות המתחולל בלחם הקודש בשעה שהכוהן מברך עליו בטקס האֶוכריסטיה: 'גופו ודמו [של המשיח] מצויים באמת בסקרמנט המזבח בשתי הצורות, של הלחם ושל היין. ולאחר שהפך הלחם לגוף והיין הפך לדם בכוח האל, נקבל ממנו מה שהוא קיבל מאתנו, למען ייעשה המסתורין של ההתמזגות [עם המשיח]...'. דוקטרינה זו, שהיתה קשה להסבר הגיוני, נתקלה מטבע הדברים בביקורת גם בתוך העולם הנוצרי ומתקיפה הוכרוזו מינים. תורת סקרמנט המזבח היתה עדינה ושבירה כמו לחם הקודש עצמו, שעמד במרכזה. כדי להגן עליה ולבסס את מקומה בתיאולוגיה