אשר פרישמן

האשכנזים הראשונים

תולדות היהודים באירופה הצפונית
מראשית התיישבותם עד פרעות תתנ"ו

ספריית הילל בן חייה
למדעי היהדות
הוצאת הקיבוץ המאוחד

אשר פרישמן

האשכנזים הראשונים

תולדות היהודים באירופה הצפונית
מראשית התיישבותם עד פרעות תתנ"ו

ספריית "הֵילֵל בן־חיים", ספרי יסוד, מחקר והגות במדעי היהדות
לזכרו של הילל בן־חיים הי"ד, חבר קיבוץ בית־אורן

העורך הראשון: ד"ר מאיר אייל‌י ז"ל
עורך הספרייה: פרופ' יהודה פרידלנדר

מערכת מדעית:

פרופ' משה אידל
פרופ' מנחם אֶלון
פרופ' מנחם הירשמן
פרופ' יעקב זוסמן
פרופ' עמירה ערן
פרופ' שלום רצבי
פרופ' אליעזר שביד
פרופ' עוזי שביט
פרופ' אברהם שפירא

הספר יוצא לאור על־ידי עמותת "הילל בן־חיים" (ע'ר), ת.ד. 7440, ירושלים 91073
והוצאת הקיבוץ המאוחד, ת.ד. 1432, בני ברק 51114
בסיוע משרד החינוך, התרבות והספורט

אשר פרישמן

האשכנזים הראשונים

תולדות היהודים באירופה הצפונית
מראשית התיישבותם עד פרעות תתנ"ו

ספריית "הילל בן־חיים"
הוצאת הקיבוץ המאוחד

Asher Frishman

The Early Ashkenazi Jews

Since their Settlement in North-West Europe to the First Crusade

הדפסה ראשונה, ינואר 2008
הדפסה שניה, אוגוסט 2008

אין להעתיק, לשכפל, לצלם, להקליט, לתרגם,
לאחסן במאגר מידע או להפיץ ספר זה
או קטעים ממנו בשום צורה ובשום אמצעי,
אלקטרוני, אופטי או מיכני (לרבות צילום
והקלטה), ללא אישור בכתב מהמוציא לאור

©

By Hakibbutz Hameuchad
Publishing House Ltd., Tel-Aviv
Printed in Israel 2008

כל הזכויות שמורות
להוצאת הקיבוץ המאוחד בע"מ
דפוס "חדקל" תל־אביב תשס"ח

לבת־שבע שעודדה כל הדרך

התוכן

מבוא 14

פרק ראשון: ההתחלות 25

א. ייסוד הממלכה המרובינגית 28

ב. ראשוני היהודים במערב 30

ג. המשכיות או הפסקה 32

ד. אגדות על ראשית היישובים במערב 37

ה. עדויות חומריות 40

ו. עדויות כתובות עד סוף המאה ה־5 43

ז. הקונצילים הגאליים במאות ה־6 וה־7 47

ח. יהודי גאליה במאה ה־6 לפי עדויות כתובות 52

ט. גזירות דגוברט 60

י. מעמדם של היהודים בממלכה המרובינגית 62

פרק שני: בימי הקארולינגים 65

א. קארל הגדול והיהודים 69

ב. קארל הגדול בראי האגדה היהודית 75

ג. "הרנסנס הקארולינגי" והיהודים 77

ד. מעמדם המשפטי של היהודים 79

ה. הפריווילגיות של לואי החסיד 86

ו. אגוברד והבעיה היהודית 90

ז. "מגיסטר יודיאורום" 98

ח. התגיירותו של בודו־אלעזר 98

ט. הראדאנים 100

י. הקארולינגים האחרונים 104

פרק שלישי: הפריסה הגיאוגרפית 111

א. המרחב האשכנזי 111

ב. היישוב היהודי בצרפת 115

ג. ההתיישבות בגרמניה 123

ד. המעגל החיצוני של המרחב האשכנזי 142

פרק רביעי: מעמדם של היהודים באשכנז-צפון צרפת במאות ה־10 וה־11 151
א. הפלישות האחרונות 151
ב. גרמניה וצרפת במאות ה־10־11 153
ג. הסטטוס המשפטי־פוליטי של יהודי גרמניה וצפון צרפת במאות ה־10־11 165
ד. מעמדם המשפטי של היהודים: ההיבט התיאורטי 168
ה. בין השליטים ליהודים 172
ו. דינא דמלכותא דינא 186
ז. הזכות לשאת נשק 194

פרק חמישי: הכלכלה ומשלחי־יד יהודיים במרחב האשכנזי 198
א. המסחר – עיסוקם העיקרי של יהודי אשכנז–צפון צרפת עד גזירות תתנ"ו 198
ב. סחר־עבדים 218
ג. שיטות וטכניקות שונות בניהול המסחר 224
ד. היהודים בחקלאות ובכפר 242
ה. עסקי כספים של יהודי התקופה 260
ו. עיסוקים שונים ומלאכות שונות 277

פרק שישי: ביטחונם של יהודי המערב במאות ה־10 וה־11 287
א. האנרכיה הפיאודלית 287
ב. גזירות ופורענויות בסוף המאה ה־9 ובמאה ה־10 290
ג. מאורעות 1007־1012 298
ד. המאה ה־11: רגיעה וסכנות יומיומיות 307
ה. ניסיונות לנצר יהודים בכפייה ובדרכי שכנוע במאות ה־10־11 314
ו. השתקפות הגזירות בפיוטים 322

פרק שביעי: הקהילה 325
א. יסודותיה, מטרותיה ואופיה של הקהילה היהודית באשכנז–צפון צרפת 325
ב. סמכותה הבלעדית של הקהילה הבודדת 328
ג. השלטון הנוכרי כמקור סמכות 334
ד. דרך קבלת החלטות 336

ה. תקנות הקהילה 340
ו. המערכת השיפוטית 344
ז. האכיפה והענישה 351
ח. גביית המסים כפונקציה של הקהילה 356
ט. הנהגה ומנהיגים בקהילות 361
י. הקשרים הבינקהילתיים וההנהגה המרכזית 365
יא. הקהילה והעיר הנוצרית 370

פרק שמיני: דמותה התרבותית של יהדות אשכנז-צפון צרפת 376
א. רמתם התרבותית של יהודי המערב במאות ה־9־11 376
ב היצירה הספרותית 378
ג. מעמדו של התלמוד הבבלי 382
ד. החינוך ולימוד התורה 386
ה. הלשון העברית – מקומה, מעמדה וידיעתה 398
ו. חכמי ישראל 401
ז. יחסי גומלין תרבותיים בין יהודים לנוצרים משכילים 414

פרק תשיעי: פני החברה 419
א. דמוגרפיה 419
ב. מעמד האשה בחברה האשכנזית־צפון צרפתית 427
ג. דפוס המשפחה והקשרים המשפחתיים 440
ד. חברה הומוגנית? 449
ה. אורחות החיים 458
ו. מרכזיותו של בית הכנסת בחיי הקהילה 462

פרק עשירי: הרובע היהודי 466
א. ההיבדלות מרצון 466
ב. הטופוגרפיה של הרובע 470
ג. בית הקברות 477
ד. בעלי בתים ושוכרי דירות ברובע היהודי 478
ה. היהודים משתתפים בהגנה על העיר 479
ו. היבדלות בכפייה 480

פרק אחד־עשר: יהודים ונוכרים - יחסי גומלין 483
א. שכנות טובה או "כבדהו וחשדהו" 483

ב. אנתרופולוגיה פיסית והיסטורית יהודית 489
ג. המתגיירים במרחב האשכנזי הקדום 493
ד. נישואי־תערובת 500
ה. אסימיליציה חיצונית: לשון הדיבור והמראה
של יהודי המרחב האשכנזי 504
ו. ואלה שמות 512

פרק שנים־עשר: יחסי גומלין בין יהודי המרחב האשכנזי
לבין מרכזים יהודיים אחרים 516
א. אשכנז וצפון צרפת – המשותף והשונה 519
ב. בין אשכנז–צפון צרפת לבין פרובנס 523
ג. בין אשכנז המורחבת לאיטליה ולביזנטיה 529
ד. בין אשכנז המורחבת לבין ספרד ואפריקה הצפונית 535
ה. בין אשכנז המורחבת לבין המרכזים היהודיים במזרח 544

פרק שלושה־עשר: תתנ"ו 556
א. קיץ הדמים של שנת 1096 558
ב. אותות מבשרי רעה 566
ג. מלכים, נסיכים, בישופים ועירוניים 573
ד. קידוש השם 581
ה. קו פרשת המים (?) 592

הערות ומראי־מקום 596

ביבליוגרפיה 654

מפתחות 657

הקדמה

לא פעם שאלתי את עצמי, ונשאלתי על־ידי אחרים, מדוע בחרתי להקדיש שנים רבות לחקר תקופה רחוקה ועלומה בתולדות יהודי מערב אירופה, זו המכונה לעתים קרובות "תקופת האופל".

דומני, שהזיק שהצית בי את יצר הסקרנות היו אותם שיטוטים מרתקים בערים העתיקות במערבה ובמרכזה של אירופה, בהן חיפשתי את השורשים היהודיים.

נוצר בי איזה קשר רומנטי אל אותם אבות קדמונים כאשר פסעתי נפעם ונרגש במבואות הצרים, הקדומים והקסומים. המוקדים הקדומים ביותר של פריס ואורליאן, של טרוא (טרוייש) ובלוא (בלווייש), של וורמס (וורמיזא) ושפייר (שפירא), של טריר וקלן (קולוניא) – ומעל לכל של פראג – הם רומנטיקה טהורה. הם עלו בעיני אלף מונים על תפארת "מרכז פומפידו" או רובע דפאנס. בעצם, לא אני המצאתי את הקשר הרומנטי לימי הביניים. דור שלם באירופה – הדור שעיף מן המהפכה הצרפתית, ומן הקדמה שהביאה (או הייתה אמורה להביא) – התרפק על הקשר הרגשי לימי הביניים בספרות, באמנות, במוסיקה, בפילוסופיה ואפילו באופן הכתיבה ההיסטורית. מאז עברו הרבה שנים וטעמם של האנשים השתנה פעמים רבות.

אודה ולא אבוש, משיכה בלתי רציונלית הניעה אותי לקרוא ולהעמיק בקורותיהם של ראשוני היהודים בחבלי ארץ אלו, ובעיקר בקורותיהם של האבות המייסדים.

שכן כאשר חופרים בקרקע בחיפוש אחר השורשים מנסים להעמיק אל שלביהם הראשונים. יש משהו בטבע האדם, שאינו מניח לו להסתפק בידיעת ה"איך היה פעם" והוא מבקש להעמיק ולגלות "איך הכול התחיל".

וכך, משהתוודעתי אל ספרות המחקר ואל המקורות הראשוניים (נראה לי, שלא פסחתי על שום ספר או מאמר המתייחסים לנושא), ניגשתי לכתיבת הדברים.

לו המניע היחיד לכתיבתי היה דחף אמוציונלי, בוודאי הייתי מחבר רומן היסטורי או ז'אנר בלטריסטי אחר. אולם הנטייה האישית והכשרתי המקצועית לא התאימו לסוג כתיבה אחר, זולת זה התואם את הדיסציפלינה ההיסטורית, הבוחנת את מציאות התקופה על פי מקורות מהימנים ומעמיקים.

נושאו של המחקר ההיסטורי והתקופה הנחקרת הם פרי בחירה ועניין

סובייקטיביים של החוקר, המודרכים על־ידי סקרנות, תשוקה עזה למצוא תשובות לשאלות שמטרידות אותו, והניסיון לפתור איזושהי תעלומה. כך הגעתי לראשית תולדותיה של העדה האשכנזית ולשאלה: כיצד הפך קיבוץ יהודי זעום ביותר (אחוז קטן מאוד מכלל יהודי העולם בימי הביניים המוקדמים) לעדה היהודית הגדולה ביותר (למעלה מ־90%) ערב מלחמת העולם השנייה? האם ניתן היה כבר אז לזהות סימנים כלשהם, העשויים לנבא את אשר עתיד להתפתח, להצביע על יסודות מיוחדים ואופייניים, שיעניקו לעדה זו את חיוניותה ברורות הבאים?

עכשו, משהשלמתי את המחקר, אני יכול לומר בוודאות שלא הצלחתי לקבל תשובות לשאלות הללו. לבני אשכנז וצפון צרפת הקדמונים היו פנים אחרות מאלה המצטיירות בתודעה הציבורית הרווחת כיום. יחסיהם התקינים ואף הידידותיים עם שכניהם הנוצרים, המעמד שניתן להם על־ידי השליטים (המלכים, הנסיכים והבישופים), רמת החיים ואורח החיים היומיומי, פתיחותם היחסית בענייני דת ותרבות עומדים בסתירה לתדמית העדה האשכנזית הצרובה בתודעתנו – המסתגרת, הפנאטית, רדופת הפחדים והמושפלת. תדמית זו נכונה ביחס לצאצאיהם מן המאה השתים־עשרה ואילך. זוהי גישה שגויה ואנכרוניסטית, ובעבודתי יש מתיקון העוול והחזרת הכבוד המגיעים לאותם יהודים טובים, שחיו באירופה לפני מסעי הצלב.

בסופו של הספר ימצא הקורא נספח: "הערות ומראי מקום". מראי־המקום כשמם כן הם: מראים לקורא מהו מקומו המדויק של הציטוט או המידע המדובר; ואילו ההערות באות להשלים ולהבהיר את המסופר בטקסט. לפיכך, אני ממליץ בפני הקורא שלא לפסוח על ההערות. סבורני, שהדבר לא יפגע ברצף הקריאה, ומאידך גיסא, שכרו רב.

בכתיבתי התלבטתי בין שני קטבים – מחד גיסא, הרצאת דברים עניינית, מבוססת על המקורות הרלוונטיים, ומאידך גיסא, נקיטת לשון קריאה, נגישה ופשוטה, עד כמה שאפשר. אם הצלחתי במציאת דרך ביניים זו – יצאתי נשכר.

עמלתי על כתיבתו של ספר זה במשך כעשר שנים, רובן בהיותי כבר גימלאי. עבדתי בבית ובספריות רבות ונהניתי מהעיסוק בנושאים המרתקים, ולא פחות מזה מהרגשת החופש לכתוב ולערוך את הדברים כרצוני ועל פי שיקול דעתי, בלתי תלוי באיש או במוסד כלשהם.

לפיכך, פטור אני מלהודות לרשימה ארוכה של פטרונים ונותני חסות, עוזרים, מכונים, קרנות וכיו"ב.

אני רק ממבקש להביע את תודתי מקרב לב ל"אנשים טובים באמצע

הדרך", שסייעו ויעצו בכל הנוגע לעבודת המחקר.

ראש וראשון לכולם הוא פרופסור ישראל יובל, מורה וחוקר באוניברסיטה העברית, שבזכות סדרת הרצאות ששמעתי מפיו, לפני כעשרים שנה, החלטתי להתעמק בתולדות יהודי אירופה בימי הביניים. בשנות כתיבת הספר נועצתי בו פעמים אחדות, ומשסיימתי ביקשתיו לקרוא את כתב היד. פרופסור יובל עודד אותי לפרסם את הדברים כספר.

תודה מיוחדת שמורה עמי לד"ר רמי ריינר מן המחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן־גוריון, שקרא את כתב היד והעשיר את ידיעותי בהערותיו המחכימות והמעמיקות.

יבוא על התודה ד"ר שמחה גולדין, מורה להיסטוריה של עם ישראל בימי הביניים באירופה באוניברסיטת תל־אביב, אשר אירח אותי, כשומע חופשי, בשיעוריו. הוא הואיל לקרוא את כתב היד והעיר הערות חשובות.

אני חייב מילת תודה לחברי לספסל הלימודים באוניברסיטה העברית בימי נעורינו, הפרופסור שמעון רדליך, איש אוניברסיטת בן־גוריון. על אף שתחום מומחיותו הוא בחקר יהודי מזרח אירופה במאה ה־20 (בעיקר בימי השואה), כהיסטוריון ותיק ובעל־ניסיון מצא שמעון חידוש וייחוד בדרך כתיבתי ועודד אותי לדבוק בה.

שיחות רבות ניהלתי עם הסופר יצחק אורפז, בעל פרס ישראל, שהשיאני עצות חכמות ומועילות. הוקרתי ותודתי נתונות לו על כך.

כמו־כן יבואו על הברכה אנשי הוצאת הקיבוץ המאוחד ובראשם עוזי שביט, שתמיד קיבל אותי בסבר פנים יפות ובנועם אישיותו; המזכירה לאה סטולר; ובמיוחד עורכת הספר תמנע הורביץ, שבקפדנותה ובמקצועיותה ליוותה את הכנת הספר לדפוס. נראה לי ששיתוף הפעולה בינינו נתן את התוצאות הראויות. ותודה לשולה שלהב עורכת הסדרה.

עבדתי בספריות רבות, וברצוני לציין שלוש מהן:

ספריית מלמן בתל־אביב, בהנהלתה של ד"ר אילנה קדמי, הייתה לי אכסניה נעימה ומועילה ואני אסיר תודה על כך. השתמשתי הרבה בספריה ע"ש זהבה גרין בגבעתיים ואין בפי מלים כדי להודות על אדיבותן ויעילותן של הספרניות. ואחרונה חביבה הספריה למדעי היהדות באוניברסיטת בר־אילן. עזרתם ויחסם הלבבי של הספרניות והספרנים – גם לאיש כמוני, שאיננו מורה או תלמיד במוסד – הוא מופת לחיקוי לאחרים.

ואחרונים בני ביתי החביבים רעייתי בת שבע, ילדי ונכדי, שהיו לי לעזר רב במשימה שנטלתי על עצמי. במיוחד אני מבקש להודות לבתי אמירה, שבעזרתה התגברתי על הקשיים הטכניים של העבודה. תודה לכל השבט.

מבוא

א

פרק הזמן שבין המאה ה־6 לסופה של המאה ה־11, בו עוסק ספר זה, הוא חלק מתקופה הקרויה ימי הביניים. אנו מדברים על מחציתם הראשונה של ימי הביניים – ימי הביניים המוקדמים. בשפות אירופיות אחדות מכנים אותם "ימי הביניים הגבוהים" (the high middle ages; le haut moyen âge, etc.). ככל שהדברים מכוונים לאירופה הנוצרית דבק בהם גם הכינוי המזלזל "תקופת האופל", משום שבמחצית השנייה של ימי הביניים (מן המאה ה־12 ואילך) החלה, בהדרגה, להיבנות התשתית התרבותית העתידה של המערב. הזלזול והבוז המכוונים כלפי כל תקופת ימי הביניים, הם שנתנו להם, בפי ההיסטוריונים המודרניים, את שמם: "ימי הביניים", לאמור ימי מעבר שבין התקופה הקלאסית לבין הרנסנס. היא נתפסת כתקופת שפל, שחשיבותה פחותה. ברם, יש מן ההיסטוריונים המבקשים למצוא דווקא בתקופה זו נקודות זכות ומדביקים לה את הכינוי החיובי: "תור האמונה".[1]

הקביעה שימי הביניים כלואים בין המאות ה־5 וה־6 לבין המאה ה־15 היא קביעה שרירותית. כך גם ביחס לחלוקה הפנימית של אותן אלף שנים, שבאמצעיתן התקיים מסע הצלב הראשון (1096־1099). אולם, אף היסטוריון רציני לא יטען שהפריודיזציה היא דבר קדוש, מעין חוק טבע. הכול מסכימים שהיא קיימת ונקבעת לנוחיות החוקר והלומד.

מכאן גם נגזרות שאלות המתייחסות לתולדות ישראל: האם החלוקה המקובלת בהיסטוריה הכללית חופפת את זו של תולדות עם ישראל? האם יש לכנות תקופות בקורות עמנו בכינויים המקובלים בתולדות אומות העולם? האמנם כה קשורים דברי ימי היהודים אל אלה של העמים והמדינות שבתוכם התיישבו, והאם האירועים, בולטים ככל שיהיו, בעולמם של הגויים קשורים לאבותינו שישבו בקרבם?

התשובות שניתנו על־ידי ההיסטוריונים היהודים אינן חד־משמעיות. מצד אחד, נאחזו בפריודיזציה הכללית ("ימי הביניים" ו"ימי הביניים המוקדמים" – הם ביטויים מקובלים בספרי הלימוד של קורות עמנו); אולם, השיקול שהניע חוקרים שונים בקביעת החלוקה נבע לא אחת מהתפתחויות אימננטיות של עם ישראל בתפוצות השונות.[2]

ב

נושא מעורר סקרנות הוא השמות שנתנו היהודים בימי ביניים לארצות מגוריהם. יש מקומות שנתכנו בשמות המקובלים על יושביהן הגויים ויש ש"הודבקו" להם שמות עבריים למהדרין. אחדים מהם ירשה השפה העברית המודרנית ואיש אינו מעלה על דעתו לשנותם. כך מוצאים אנו, זה בצד זה, את אנגלטירה, איטליא ופולין ואת צרפת, אשכנז, כנען, ספרד ותוגרמה.

השם ה"בעייתי" ביותר מכל השמות המופיעים בקבוצה האחרונה הוא השם "אשכנז". נכון אמנם שגרמניה ("אשכנז" בפי יהודיה) זכתה להיקרא בשמות שונים ומשונים בפי בני עמים שונים – הסלאבים, הצרפתים, האיטלקים ואף בפי הגרמנים עצמם – אך ההסבר שנתנו לשם לא היה קשה ושנוי במחלוקת ככינוי הזה, שכינוהו אבותינו בימי הביניים. קשה לקבוע בדיוק את הזמן שבו נתייחד הכינוי "אשכנז" לגרמניה. ברור ש"אשכנז" הנזכרת בתנ"ך איננה נמצאת באירופה.[3] גם בתלמוד הבבלי כינוי זה אינו מיוחס לארץ אירופית. אולם דווקא אנשי המזרח, ובמיוחד גאוני בבל, יודעים כבר לזהות את "אשכנז" כגרמניה ומדברים על "אשכנזים" כיהודים יושבי קהילות מערב אירופה.[4] רש"י היה הראשון בין יהודי המערב שהשתמש בכינוי זה.[5] נראה, שבקרב יהודי דרום אירופה היה שגור השם "אשכנז" כבר במאה ה־10. ספר יוסיפון מאזכר שם זה, ובן תקופתו חסדאי אבן שפרוט מדבר במכתבו אל מלך הכוזרים על "מלך אשכנז" (על פי ספר הכוזרי של ר' יהודה הלוי, שנכתב בראשית המאה ה־12). מכל מקום, במאה ה־12 מתרחב השימוש בשם "אשכנז" במרחב האשכנזי ומחוצה לו. כך רד"ק, פרשן המקרא הגדול בן פרובנס, אינו מותיר ספק בזיהוי אשכנז עם גרמניה: "ארץ אלמנייא ...שקורין ארץ אשכנז".[6] ההיסטוריונים המודרנים מודים שתעלומה אופפת את מוצא הכינוי "אשכנז" וייחוסו דווקא לגרמניה, והוצעו תיאוריות אחדות בנידון זה. לאמיתו של דבר, הן הובאו בגדר השערות בלבד, ובמחילה מכבוד בעליהן, אין בהן כל בסיס מוצק. כך, למשל, יש מי שרואה קשר בין "אשכנז" וסקנדינביה (Scandza או Scandia), ככינוי לאזור זה בתקופות הקדומות. "סקנדיה" זו היא ארץ מוצאם של חלק מן השבטים הגרמאניים, ואליבא ד'בעלי "התיאוריה", ההסבר לזיהוי מקורו של השם נעוץ באופן שכינו הערבים אשר פלשו לדרומה של אירופה במאה ה־10, את חבלי הארץ שמצפון לאלפים. לא פחות תמוהה היא התיאוריה בדבר הקשר שבין "אשכנז" ל"סאכסים" (או "סאכסונים"), השבט הגרמאני הגדול ביותר עד ימי הקארולינגים.

תעלומה לא פחותה מזו אופפת את מקור השימוש בשם "צרפת", אשר גם הוא מופיע בתנ"ך ובמקורות קדומים אחרים.[7] מה שברור הוא, שקיימת זהות בין "צרפת" שבפי היהודים בימי הביניים הקדומים ל"פרנציא", שהייתה באותה עת לא יותר ממחוז איל־דה־פראנס או הדומֶנה המלכותית.[8] רק מאוחר יותר הורחב השימוש בכינוי "צרפת" אל כל המחוזות שמצפון ללואר, ולבסוף התפשט גם אל שאר חבלי גאליה (בתחומי צרפת המודרנית, לערך). במאות ה־11־12 מכונים חכמים אחדים, כגון רש"י ורבנו תם, בשם "צרפתים", ובספרות יהודית של ספרד, פרובנס ואיטליה – כמו גם בזו של צפון מערב אירופה – קיבל השימוש בשם זה תאוצה רבה. וכך, ארץ־צרפת (כמוה כ"תאומתה" אשכנז), שלא ברור מדוע דווקא אותה בחרו אבותינו לכנות בשם זה, זכתה (שלא כמו שכנתה ממזרח) להיקרא כך בפינו עד עצם היום הזה.

חבל ארץ אחר באירופה שמצפון לאלפים, אשר זכה אף הוא להיקרא בפי יהודי התקופה בשם תנ"כי, היה בוהמיה (צ'כיה). היהודים בימי הביניים כינוה "כנען", ללא ספק בשל היותה ארץ הסלאבים – מקור העבדים שבמאות ה־9 עד ה־11 התרחש בהם שיא המסחר, ו"כנען" מתקשרת בתודעתו של היהודי עם "עבד כנעני". מן הראוי להוסיף שכינוי בוהמיה כ"ארץ כנען" היא קללת כנען (בראשית ט, כה) – "עבד עבדים יהיה לאחיו", ועל כן ארצות העבדים הן ארצות כנען.

המושג "אשכנז" טעון הבהרה. במובנו הצר, יוחד המושג "אשכנז" לגרמניה, ואולי אפילו למחוזות הריין בלבד. אך הקרבה בין כל יהודי צפונה ומערבה של אירופה, ובהמשך אף התמזגותם לעדה אחת, מחייבות אותנו לעתים לדבר על "אשכנז" כעל כל המכלול הגיאוגרפי הנ"ל. כדי למנוע בלבול נקבנו בשם "המרחב האשכנזי", לגבי כל קהילות ישראל שבין הלואר והאלבה ולשלוחותיהן במזרח (בוהמיה, פולין, הונגריה) ובצפון מערב (אנגליה).

ג

הכתיבה ההיסטורית היהודית של ימי הביניים דלה מאוד. למעשה, בכל התקופה מאז ימיו של ההיסטוריון הגדול יוסף בן־מתתיהו במאה הראשונה לספירה ועד לתקופת המעבר מימי הביניים לעת החדשה – זמן הופעתם של שלמה אבן וירגה, יוסף הכהן, דוד גאנז, נתן נטע הנובר ואחרים – היה מעין "חור שחור" בהיסטוריוגרפיה היהודית. במיוחד בולט חיסרון זה בכל הנוגע ליהדות המערב. היו כמובן יוצאים מן הכלל, כאותן שלוש כרוניקות

המתארות את גזירות תתנ"ו. נוסף להן – לפניהן ואחריהן – התפרסמו עוד קטעים היסטוריוגרפיים מעטים, שאפשר למנותם על אצבעות יד אחת, וכל זאת למרות שהיהודים מצווים פעמים כה רבות: "והגדת לבנך", "זכור" וכדומה. אולם ציוויים אלה אינם מכוונים לתיאור אירועים שוטפים או כדי לזכור אישים חשובים. במקומם מועלים על הכתב הרהורים על הגלות, על הגאולה ועל חשיבותה וגלגוליה של ההלכה.

מגרעת אחרת של הכתיבה ההיסטורית, אם אמנם היה קיים שמץ ממנה באותה עת, היא הנטייה של יהודים בימי הביניים לתאר את המאורעות השוטפים כאילו לא קרו בימיהם ולנגד עיניהם, אלא היוו חזרה והתגלמות של צרות וגזירות בהם התנסו אבותיהם בימי קדם. יהודים אלה נהגו לסגל את האסון שנחת עליהם לתבנית הטרגדיות שהתרחשו בעבר. כך היה, בעיניהם ובפיהם, המדכא האחרון שאת נחת זרועו טעמו – המן הרשע; והיהודי שהשתדל והצליח להעביר את רוע הגזירה – מרדכי. גם השימוש החוזר בכינויים כ"אדום" – כלפי הנוצרים, ו"ישמעאל" – כלפי המוסלמים, מלמדנו על קיומו של אותו דימוי מן העבר הלאומי. לקטגוריה זו שייכים גם שמות גיאוגרפיים מן התנ"ך, שניתנו לאחדות מארצות גלותם: ספרד, צרפת, אשכנז וכיו"ב. יהודי התקופה לא החשיבו את ההיסטוריוגרפיה, אשר "לא שימשה מעולם ככלי יחיד לזיכרון היהודי בימי הביניים". "ערוצי זרימה אחרים" – אלה של טקס ותפילה – היו עבורם יותר חשובים ממנה, משום ש"רק מה שלבש צורה של טקס ותפילה היה לו סיכוי ממשי לשרוד ולהתמיד". מדובר בחגים, בצומות ובטקסי זיכרון. ההזדהות עם דמויות מימי קדם, עם הקרבת קורבנות, עם אבותיהם שיצאו ממצרים וכיו"ב הייתה חוויה כה חזקה שהאפילה על אירועי זמנם.[9]

ההשוואה בין הכתיבה ההיסטורית היהודית לבין זו של הנוצרים (או המוסלמים) אינה מחמיאה לאבותינו, שבתחומים אחרים היו יודעי ספר גדולים לאין ערוך מ"מארחיהם" חסידי ישוע הנוצרי. לעומת ההיסטוריו־גרפיה והכרונוגרפיה הנוצריות, שיש בהן הקפדה על רציפות המאורעות ותיארוך מדויק, לוקות אלו של היהודים בחסר רב. בעוד הנוצרים שעסקו בכך היו נזירים שנהנו משלווה ומתנאים נאותים בעת הכתיבה וכתביהם נשמרים היטב במנזריהם, חוו היהודים גירושים, נדודים וגזירות, וסביר להניח שרישומים בעלי אופי היסטורי (עליהם איננו יודעים דבר) הלכו לאיבוד. הם עשו מאמץ עליון לשמור על ספרי תורה, סידורי תפילה וספרי קודש אחרים, אך לא כך נהגו בכרוניקות (אם היו ברשותם כאלו).

עם זאת, אין לשגות בראיית הכתיבה ההיסטורית של הנוצרים כנקייה מסיגים שאינם עולים בקנה אחד עם מקורות אמינים ובדוקים. "האנשים

בימי הביניים", כותב אהרן גורביץ, "לא היו מיודעים להבדל מפורש שקיים בין בדייה לאמת. גם בהיסטוריוגרפיה היה עדיין המרכיב המיתולוגי והאגדי חזק מאוד".[10] יש אפוא שפע של אגדות, מיתוסים ומסורות המתיימרים להיות נרטיב היסטורי. האם הם כאלה – ואם לאו, האם ניתן לזהות בתוכם עקבות וחלקים של אמת? ושאלה הנגזרת מכך: באיזו מידה השפיעו נרטיבים ומסורות כאלה על ההיסטוריון המודרני? האם הוא בהכרח שולל אותם מכל וכל כאמת היסטורית? האם הוא עצמו אינו "נגוע" במניעים אידיאולוגיים (כאפולוגטיקה, למשל) ואינו מאמץ אותם עם כל הזהירות המחייבת אותו כהיסטוריון?

מה שנותר מרישומים היסטוריים של היהודים הוא מועט, אינו מתוארך ואינו מדויק. דבר זה מקשה על החוקר המודרני להתחקות אחר האמת ההיסטורית. דלות המידע המוצק מעמידנו במצב קשה, בו אנו עלולים לעתים להתפתות לרמזים קלים ולהסיק מהם מסקנות שעם הזמן יתגלו כמפוקפקות למדי. השערות, הנחות ו"תיאוריות" ימצא הקורא בספר זה פעמים רבות, אולם הִזְדַּרְנוּן תוך הסתייגות הראויה להן. מכאן גם הלשון הזהירה של ההיסטוריוגרפיה המודרנית שעוסקת בתולדות היהודים בימי הביניים, המרבה להשתמש בביטויים כגון "כפי הנראה", "ייתכן", "שמא", "אולי" וכיו"ב. התיעוד הזעום של ימי הביניים, ובפרט של יהודי המערב בימי הביניים, בולט מאוד על רקע השפע העצום של חומר גלם כתוב העוסק בעידן המודרני. וכך, חוקר הדורות האחרונים נדרש לחוכמה כדי לברור מה לקרוא ובמה להתמקד, בעוד שחברו המדיאבליסט חייב לבדוק כל פיסת מידע, ואלו, בהכרח, מעטות ביותר. גם שפע החומר ב"גניזה הקהירית" עשוי לעורר בחוקר ימי הביניים האשכנזיים קנאה רבה.

מצוקתו של חוקר זה מניעה אותו לעתים לבסס את קביעותיו על אירועים שהתרחשו בתקופות מאוחרות יותר מאלו שהוא עוסק בהן. לא אחת הוא מבקש להשליך מן המאוחר על המוקדם, בעשותו זאת בזהירות המרבית, כאשר ההיגיון והשכנוע עומדים לצדו. כך, ימצא כאן הקורא מידע על מצבים ומעשים מן המאה ה־12, שעשויים לשמש אותנו כידע גם ביחס למאה ה־11, בה אנו עוסקים.

ד

היעדרם של רישומים כרונוגרפיים ומיעוטה של ספרות היסטורית יהודית הכתובה בידי בני התקופה, מאלצים את החוקר להיעזר במקורות מסוגים אחרים, וראשית כל בהיסטוריוגרפיה הכתובה בשפה הלטינית, הקרויה

בפינו "תעודות חיצוניות". אך דא עקא, זו שהצטיינה כאמור בתיארוך ובציון שמות של אנשים ומקומות, מספרת על היהודים במשורה, רק אגב אורחא, נתון שאינו מאפשר לצייר על פיו תמונה שלמה. נושאים כמו מוסדות הקהילה ופעולותיה, לימוד תורה, בעיות חברתיות שונות – אינם קיימים כלל בתעודות אלו. אך חסרונן אינו הליקוי היחיד. כותביהן, אנשי כנסייה, היו רחוקים ממידת האובייקטיביות (המחייבת כל היסטוריון רציני והגון), כל אימת שהם עסקו ביהודים. לאמיתו של דבר, הם לא התיימרו ולא ביקשו כלל להיות היסטוריונים. הם לא נרתעו מלהלל ולשבח את מי שהטביל יהודים לנצרות ואת מי שסירב להרשות בניית בתי כנסת חדשים. ולעומתם, באף אחת מן הביוגרפיות שחוברו על לואי "החסיד", לא הוזכרה מדיניותו האוהדת כלפי היהודים.[11]

מצב זה אינו מותיר ברירה אלא למצוא את "חומר הגלם" ההיסטורי בסוגי הכתיבה הפנימיים, האימננטיים, שלמעשה אינם מיועדים לשמש תיעוד היסטורי עבור הדורות הבאים. הפיוטים, הקינות והתפילות שנתחברו באותה עת הם ספרות ליטורגית־פואטית, אך הלך רוחם ודגשיהם הינם מסר היסטורי שהחוקר המודרני אינו יכול להתעלם ממנו. אולם, מרביתו של "חומר הגלם" ההיסטורי, העומד לרשותו של החוקר, היא אותם חיבורים ידועים כשאלות ותשובות (שו"ת). יכולים להיות חילוקי דעות ביחס לחשיבות תרומתם של כתבים הלכתיים אלה, אולם מה שאינו מוטל בספק, מן הבחינה הכמותית אין ערוך לחומר השו"ת ולו רק בכך הן מאפילות על כל שאר המקורות המצויים גם יחד. ההיסטוריון היהודי־אמריקני י"א איגוס (Agus), שהיה היסטוריון של יהדות אשכנז בימי הביניים, מדגיש במחקריו את משקלן הסגולי העדיף ואת ערכן הרב של השו"ת. לדבריו, משקפות השו"ת את שגרת החיים היהודיים היומיומיים של התקופה, את העניינים הפעוטים כביכול של הפרט והקהילה. האינפורמציה שהם מעניקים היא רבה ורב־גונית. בכל אחת מן השו"ת הרבות הוא מונה בין שלושה לעשרים פריטי מידע. כמו כן, הן ממלאות תפקיד חשוב ביותר בהסברת יסודותיה ושלבי התהוותה הראשונים של העיר הנוצרית במאה ה־11. אין זה מקרה שבחקר ההיסטוריה של אירופה נחקרה העיר הנוצרית של המאה ה־12 לאחר שכבר עמדה על תלה כעובדה קיימת ומבוססת, ומעט מדי לפני ובעת התהוותה. סיבת הדבר, גורס איגוס, שאוצר השו"ת היהודיות המלמדות כיצד חיו היהודים וכיצד פעלה קהילתם, לא היה נגיש ולא היה ידוע להיסטוריון, ולפיכך הוא לא זכה להכיר את המופת והמקור שממנו שאבה העיר הנוצרית המתהווה.[12]

ידם של אלה הנוטים לדעתו של איגוס היא על העליונה, ועם זאת איננו יכולים להתעלם מן המגרעות של השו"ת כמקור היסטורי. ננסה לעמוד על הבולטות שבהן:

א. בעוד שברוב המקרים החכם שאליו מופנות השאלות שברשותנו, ניתן לזיהוי, אין כל ציון לשמות האמיתיים של השואלים ושל אנשים אחרים הנוגעים בבעיה. השמות תמיד פיקטיביים – ראובן, שמעון, לאה וכיו"ב. כמו כן, ברוב השו"ת לא צויינו שמות הקהילות, ואילו ציון הזמן (או התאריך) של האירוע הוא פרט נדיר ביותר (במידה פחותה מופיעים גם שמות אותנטיים). מהי סיבת החסר הזה? אפשר שההקפדה על צנעת הפרט, משום שמדובר בקהילות כה קטנות ואינטימיות, וכה מעטות; ואפשר שמאות השנים שהפרידו בין השו"ת המקורית לבין מועד עריכתה ופרסומה שחקו את שמות האנשים, המקומות והתאריכים. שהרי לא אלה היו העיקר לטעמו של הממסד ההלכתי. שימורן והשתמרותן של השו"ת לא נועדו לשימושן כתעודות היסטוריות, אלא כחומר הלכתי, תקדים משפטי לעתיד. גישה זו היא שהובילה לעריכת החומר ולהשמטת כל מה שאינו רלוונטי מן הבחינה המשפטית. מכל מקום, מגרעת זו יוצרת עבור החוקר אי ודאות שעלולה לעוות את התמונה ההיסטורית.

ב. קושי אחר נובע מכך, שהשאלות והתשובות שהגיעו לידנו אינן אלו שכתבו חכמי ימי הביניים המוקדמים (וחכמי ימי הביניים בכלל) במו ידיהם. החריג היחיד בנידון זה הוא אולי רמב"ם, אשר תשובותיו שנשארו הן בדיוק אלו שחיבר. כללו של דבר, יש לנו עניין עם פרי העתקה של סופרים, וכמו בכל העתקה ועריכה נופלות טעויות והשמטות, בחלקן בתום לב ובחלקן מתוך כוונה אינטרסנטית. יתרה מזו, לרבות מן השו"ת יש מספר גרסאות, שלעתים נבדלות אלו מאלו בפרטים רבים, והן ערוכות בידי עורכים שונים. ההיסטוריון חייב אפוא להכריע מהו המקור ומהו הנוסח שעבר עריכה; איזה מן הנוסחים הוא הקרוב ביותר אל האותנטי; אל איזה מן הטקסטים ראוי להתייחס ולנתח ואלו מהם נטולי כל ערך היסטורי. בעיה דומה עולה מן התקנות הרבות המיוחסות לרבנו גרשום "מאור הגולה", אשר נערכו במאה ה־13. אלו מהן שלו ואלו – לא? באיזו מידה משקף חלקן מציאות מאוחרת ולא את הזמן שאליו הן מתיימרות להשתייך.

ג. נימה בקורתית יותר כלפי השו"ת משמיע י' אלבוגן (Elbogen) בשנת 1929, והוא בוודאי מבטא את מצוקתם של היסטוריונים רבים – יהודים ולא יהודים – שאינם אמונים על הלשון הרבנית ועל דרך כתיבת הטקסטים. הקושי, על פי אלבוגן, נובע מכך שהם פשוט "בלתי נגישים" ("nicht zugänglich") עבור ההיסטוריון.[13] ואילו ב' בלומנקרנץ

(Blumenkranz), 31 שנים אחריו, סבר, שחלק מן השו"ת אינן שייכות למקרים קונקרטיים, אלא נוצרו מלכתחילה כ"תרגיל אינטלקטואלי טהור" ("pur exercise intellectuel"), והמסקנה ברורה: תרגיל אינו טקסט היסטורי (!).[14] ובכל זאת לא פסלו שני חוקרים חשובים אלה את ההישענות על השאלות והתשובות.

ה

נשאלת השאלה האם קיים בכלל אופי מיוחד של היהדות האשכנזית, והאם אפשר להצביע על ייחודיות בתחומי החיים השונים, שמבדילה אותה משאר קיבוצי ישראל; האם כבר בתקופה המוקדמת של טרם מסע הצלב הראשון ניתן להבחין בתכונות כאלו ובגיבושן כגרעין שיתפתח במאות השנים הבאות. שאלות אלו, מטבען אינן עשויות להניב מענה ברור ומוסכם על הכול, והתשובות עליהן אינן אלא אינטרפרטציות. מכל מקום, נראה שהתקופה המתוארת כאן היא תקופה של הנחת יסודות, תקופה פורמטיבית של יהדות אשכנז. אפשר שהאמירה של אריסטו שאם רצונך להכיר את טיבו של העץ, עליך להכיר תחילה את הזרע ממנו נבט, מעניקה את הטעם לדיוננו זה.

יצחק בער, שהעמיק לחקור גם את יהדות אשכנז–צפון צרפת בימי הביניים וגם את יהדות ספרד, מנסה לעמוד על השוני בין שני המרכזים. כבר במאות ה־10־13 התפתחו, לדעתו, "סדרים חברתיים ודרכי לימוד והשקפות חיים שקבעו את האופי המיוחד של היהדות האשכנזית". השפעת התרבות הערבית הרציונליסטית והרב־גונית, כמו גם האפשרויות הפוליטיות, הכלכליות והארגוניות הרחבות שנפתחו בפני יהודי חצי האי האיברי, לא היו מנת חלקם של בני זמנם ה"אשכנזים". לעומת זאת, נחונו האחרונים בחיי קהילה בעלי "אופי דמוקרטי", פרי "השפעת הדוגמה של הערים הנוצריות".[15]

אין ספק שהרקע התרבותי של החברה הגויית קבעה את אופיין של העדות היהודיות הללו. אך האמנם נוכל לומר על אותה תקופה מוקדמת בה אנו עוסקים, שיהודי אשכנז–צפון צרפת היו מסוגרים בתוך עצמם ולא היה להם כל מגע חברתי־תרבותי עם בני סביבתם? העובדות מעידות (כפי שנעמוד עליהן בפירוט בהמשך), שההסתגרות בפני השפעות תמצא את מקומה רק במחצית השנייה של ימי הביניים. היא תצבור תאוצה ותהווה תכונת אופי של העדה האשכנזית עד העידן המודרני. ייחוס הפנאטיות, האדיקות היתרה וצרות האופקים – לעומת ה"ליברליות" וההשתלבות

התרבותית של בני ספרד – בימי הביניים המוקדמים, גורם עוול לבני אשכנז. זוהי תווית אנכרוניסטית שהודבקה להם שלא בצדק, השלכה לא נכונה מתקופה מאוחרת על המוקדמת.

עם זאת, אין להכחיש שבתחום המנהג והליטורגיה, כמו גם בדרכי לימוד התורה וביישומה בחיים, ניכרים כבר בסוף המאה ה־10 תכונות האופי המיוחדות לעדה האשכנזית. ואלה יתפתחו ויאפיינו אותה, ביתר שאת, בדורות הבאים.

היבט ראוי לבחינה הוא שאלת אחדותה ואחידותה של העדה האשכנזית. לפי הגדרתו של יצחק בער היה הכינוי "אשכנזים" משותף לכל יהודי צפונה של הקיסרות הקארולינגית.[16] למרות הפיאודליזציה של מחוזות אלו ותנאי הפירוד הפוליטי והאדמיניסטרטיבי, נשמרה מידה גדולה של אחידות בין היהודים שחיו במרחב. במיוחד היו קשורות זו בזו שתי החטיבות הגדולות – הגרמנית והצפון צרפתית. המוצא המשותף, הלשון המדוברת בפיהם, אך יותר מכול, הזרימה ההדדית של אוכלוסייה, של חכמים ותלמידים צעירים, של שאלות ותשובות וחומר ספרותי אחר – קיבעו אחדות זו. אך אין להתעלם מן ההבדל במנהגים ובתחום הליטורגי. אף אחת מן השתיים לא הייתה בבחינת סניף של השנייה.

יסודות האחדות האשכנזית שהונחו כאמור כבר בתקופה מוקדמת, התחזקו במאה ה־14.[17] הגירוש הכללי מאנגליה ב־1290 העביר את יהודיה אל מעבר לתעלה ומזגם מחדש ביהדותה של צרפת הצפונית. כדבר הזה קרה גם למגורשי צפון צרפת ב־1306, שהגיעו בהמוניהם לגרמניה, ובחלקם אף המשיכו מזרחה ממנה. קליטתם המהירה וטמיעתם בתוך החברה היהודית המקומית הינן הוכחה מובהקת להשתייכותם לאותה עדה.[18] משרבו הגזירות בגרמניה גבר זרם ההגירה של "האשכנזים" אל ארצות מזרח אירופה ותהליך גיבושם לעדה אחת קיבל תאוצה.

אחד המאפיינים הבולטים בדרכה של יהדות אשכנז – מראשיתה ועד ימינו – היא הדיספרופורציה הדמוגרפית בינה לבין שאר עדות ישראל. לפי ההערכה, היוו ראשוני האשכנזים לא יותר ממחצית האחוז מסך כל יהודי העולם.[19] הייתה זו קבוצה מבודדת מן הבחינה הגיאוגרפית, מיעוט שולי ואזוטרי בעם ישראל. והנה הפכה קהילה זו, אמנם במשך מאות שנים, לרובו המכריע של העם היהודי: בראשית המאה ה־20, ערב השואה הנאצית, מנו בני אשכנז למעלה מ־14 מיליון נפש, לעומת כמיליון אחד בלבד של "ספרדים" ובני עדות המזרח. אין בדעתנו להיכנס לבירור סיבותיה של התפתחות מדהימה זו, והיא ראויה למחקרים היסטוריים יסודיים ומעמיקים נפרדים.

מציאות זו הולידה עמדות ותפיסות שאינן מקובלות על מי שאמון על האתוס הציוני ועל האמונה ב"כלל ישראל". קבוצות ואישים בקרב יהודי אירופה המזרחית ובשלוחותיה שמעבר לים, נתפסו לטיפוח לאומיות יהודית המבוססת על תרבות היידיש ושפת היידיש. הם ראו ביהדות האשכנזית ישות עצמאית, תוך שהם מתנכרים ואף מתעלמים מכל זיקה לעדות האחרות. במיוחד בלטה בתפיסה זו מפלגת ה"בונד" הסוציאליסטית, אך היו שותפות לדעתה גם קבוצות חילוניות אחרות, וביניהן חלק מ"פועלי־ציון". לפי האידיאולוגיה הבונדאית שרידי העם היהודי המפוזרים בעולם כולו פסקו מזמן להוות אומה אחת. לכל אחד מחלקיו של העם המרוסק הזה תרבות משלו וגורל משלו, ואין כלל קשרים בינו לבין חלקים אחרים. אידיאולוגיה "לאומית" זו שלוותה בלא מעט התנשאות, הפכה את מפלגת ה"בונד" ודומיה לאויב מושבע של הציונות. צלילים דומים שומעים אנו ב"תיאוריה" של איגוס. לדבריו, ראשוני היהודים בצפון־מערבה של אירופה, היו לוחמיהן ופליטיהן של המרידות הגדולות נגד הרומאים בארץ ישראל (בשנים 67־70; 132־135 לספירה), כלומר, האליטה הערכית ביותר של העם היהודי באותה תקופה. מאוחר יותר, במאה ה־9, הייתה זו קבוצה קטנה של יהודים בגרמניה ובצרפת, ששרדה את התוהו ובוהו המתמשך של נדידות העמים והפלישות הפראיות לאירופה. הם שרדו רק הודות לעמידתם האיתנה בפגעי הזמן ובשל נחישותם לדבוק ביהדותם. מסקנתו של איגוס ברורה: יהודי צפון־מערב אירופה ירשו את תכונותיה הנעלות של האליטה שגלתה מארץ ישראל ושל אלה ששרדו את הסלקציה האכזרית של הפורענויות שהתחוללו במאות ה־4־8. צאצאים אלה נותרו במשך מאות שנים המובחרים בין יהודי כל התפוצות: "במשך אלפיים השנים האחרונות היו יהודי אשכנז מובדלים מכל שאר ענפי העם היהודי, ובמשך זמן ארוך זה של היבדלות קיצונית ומחמירה הם התפתחו **כישות לאומית ייחודית ושונה משאר עדות ישראל**"[20] (ההדגשה שלי, א.פ.). מובן, ש"תיאוריה" אליטיסטית זו מקוממת ומזיקה, אך בראש ובראשונה, אין לה כל בסיס מדעי והיסטורי ויש לראותה כסטייה דמיונית של היסטוריון שהוא מן הבולטים בתחום.

טבעו של הנושא גרם לכך שאתייחס לעניינים השייכים לתקופה המודרנית. אולם, בל נשכח שעיסוקו של חיבור זה הוא בתקופה קדומה המרוחקת מאיתנו יותר מאלף שנים. ובהקשר זה ראויים לציטוט דבריו של אהרן גורביץ, בספרו על עולמם של בני ימי הביניים: "אם ברצוננו להכיר את העבר כמו שהוא 'באמת' (ביטויו של ראנקה), אין אנו יכולים שלא לשאוף לגשת אליו באמצעות קריטריונים הנאותים לו, לחוקרו באורח

אימננטי, לחשוף את מבנהו הפנימי הייחודי, שעה שאנו נזהרים שלא לכפות עליו את הערכותינו־אנו, הערכות בנות זמננו". אך, עם זאת, "העניין שלנו בתקופה שחלפה, הקריטריונים שאיתם אנחנו ניגשים לבחירת החומר מן המקורות, הערכותינו לגבי אותו חומר, המסקנות שאנחנו מסיקים – נקבעים בהכרח במידה זו או אחרת על־ידי מערכת הרעיונות והערכים המאפיינים את החברה שלנו".[21]

פרק ראשון

ההתחלות

במאה ה־2 לספירה, בשיא התפשטותה, שלטה האימפריה הרומית על כל הארצות השוכנות לחופיו של הים התיכון. במזרחו היא גבלה בממלכת הפרתים החזקה וכללה את ארץ ישראל, סוריה ואסיה הקטנה; בדרומו היא שלטה על כל רצועת החוף הרחבה של ארץ נושבת עד למדבר סהרה, שלא היה לאיש חפץ בו; ואילו בצפון עבר קו הגבול (''limes'') בתוך גרמניה המערבית והדרומית (על הריינוס ועל הדנובה העליונה), כשארצות הדנובה האמצעית והתחתית (דקיה, פנוניה, רטיה) מהוות חלק אינטגרלי של האימפריה.

הרומאים הביאו לכל הארצות שבשליטתם את הדיכוי, הניצול והשעבוד. העמים שנכבשו היוו עבורם מקור לסחיטת מסים והיטלים, ושל כוח אדם זול ששירת את שכבות האליטה הרומיות, פיאר את העיר רומי ובנה עבורם את שכיות החמדה בבירה ובכל רחבי האימפריה. אך היו גם פנים אחרות לשלטון הרומי בארצות האימפריה: הרומאים בנו ערים, סללו דרכים, הקימו גשרים ואמות מים, החדירו לארצות שבשליטתם את החוק והסדר, את כשרונם בניהול חיים ציבוריים ועירוניים, בפיתוח מסחר, מלאכה וחקלאות; הם הביאו את נכסי הרוח, את השפה הלטינית, את הספרות והפילוסופיה, את אמנות הבנייה והפיסול, וכוננו את ה־Pax Romana.

כלומר, הציוויליזציה הרומית הובאה לארצות הרבות הללו והעלתה את רמתן התרבותית. אמנם יש להבחין בין חלקה המזרחי של האימפריה, שבו קדמו לרומאים ציוויליזציות מזרחיות והלניסטיות, שבמובנים שונים עלו על זו הרומית, לבין חלקה המערבי, הפראי והפרימיטיבי, שהיה חסר כל מסורת תרבותית ושלטונית. ואכן, השפה היונית והתרבות ההלניסטית שלטו בארצות המזרח התיכון, במצרים ובבלקן, ואילו ארצות ה"מערב" – גאליה, חצי האי האיברי, צפון אפריקה, בריטניה וחלקי גרמניה שממערב לריינוס ומדרום לדנובה – הפכו לאזור התפשטותה של התרבות הלטינית. הדבר בא לידי ביטוי לא רק בשפה, באמנות, באדמיניסטרציה העירונית ובמשפט, אלא גם בהגירה איטלקית לחלק מהארצות הללו.

תושבי פרובינציות המערב ראו עצמם רומאים – בתודעה, בתרבות ובשפה. שנים רבות אחרי התמוטטות השלטון הרומי הם עוד התבדלו מהכובשים הגרמאנים, אדוני הארץ החדשים. במאה ה־4 לספירה הבשילו

ועלו על פני השטח שלוש תמורות חשובות: א. גבר הלחץ של העמים הברבריים על גבולותיה של האימפריה; ב. הדת הנוצרית שהייתה נרדפת עד כה, הפכה לדת הרשמית; ג. מרכז הכובד של האימפריה נטש את המערב ונדד מזרחה, לביזנטיון.

א. הרומאים הכירו את האיום הגרמאני עוד מימיה של הרפובליקה. במשך יותר מארבע מאות שנים הם לא הצליחו להוות סכנה קיומית. במאה ה־4 גבר לחצם של הגרמאנים לכל אורכו של גבול הדנובה ועל גבול הריינוס, והאימפריה – שידעה רק כיבושים והתפשטות – נכנסה למגננה ועשתה מאמצים עליונים לשמור על כוחותיה.

ב. שנת 313 נמנית על אותן שנים שבהן ההיסטוריה משנה את פניה, ודמותה מתעצבת לדורות רבים. הקיסר קונסטנטינוס "הגדול" (306־337) פרסם באותה שנה את "הכרוז המדיולני" (על שם העיר מדיולנום בה שהה עם צבאו במסע מלחמתי). הכרוז בישר את חירות הפולחן לכל הדתות באימפריה, ובעיקר לדת הנוצרית. בכך התאפשרה לנצרות יציאה מעידן של רדיפות וחיים במחתרת לפעילות גלויה ותקיפה, שכן הנצרות לא הייתה דת סובלנית והיא האמינה בקיומה של אמת אחת – האמת שלה. בסוף ימיו של קונסטנטינוס עלתה הנצרות מדרגה נוספת ומשמעותית: הוא עצמו קיבל את אקט הטבילה והפך את אמונתו החדשה לדת הרשמית של הקיסרות.

ג. קונסטנטינוס העתיק את בירת הקיסרות מרומי לביזנטיון שעל גדות מיצר הבוספרוס וקרא לה בשמו – קונסטנטינופול. בירתו החדשה גדלה בקצב מרשים. ארמונותיה אצרו בתוכם את מיטב התרבות ההלניסטית, שהתמזגו עתה עם זו הנוצרית. תושביה ההולכים ומתרבים זכו ליחס מועדף, כמו זה שנהנו ממנו אזרחי רומא: פטור ממסים, חלוקת מצרכי אוכל חינם ומשחקים באמפיתאטרון. עד מהרה כונתה העיר "רומי החדשה".

מדוע נזנחה רומי לטובת "צרתה" המזרחית? במאה ה־4 הפך הבלקן לזירת ההתמודדות העיקרית עם הברברים הגותים ("המזרחיים" ו"המערביים", כאחת). ההונים ושבטים אחרים יצרו חזית מלחמה שהשתרעה מאיליריה שבחוף האדריאטי ועד הדלתה של הדנובה שלחופי הים השחור. טבעי היה שהקיסרות תקים את בירתה בעורפה של חזית זו. אולם מאידך גיסא אין לשלול את המחשבה שרומי "הזדקנה", וסר חינה בעיני שליטי האימפריה. היא איבדה את חשיבותה המרכזית. אפשר שאימוצה של דת מזרחית – הנצרות – השפיע אף הוא על בחירת הבירה החדשה.

רומי שעל גדות הטיבר הופכת לעיר פרובינציאלית שתושבים רבים עוזבים אותה ומוסדותיה מתרוקנים ומתחסלים. זיק התקווה היחיד שנותר

בתוכה הוא מושב הבישוף, הסבור שהוא יושב על כסאו של בכיר שליחיו של ישו – פטרוס הקדוש. במשרתו זו טומן בחובו הבישוף של רומא את גרעין הרעיון של ראשון בין שווים ואף ראשון מעל שווים, לעומת כל הבישופים של המערב. בזכותו נכונה בעתיד עדנה לעיר המתרוקנת ונשדדת בידי ברברים (ב־410 בידי הווסטגותים וב־455 בידי הוונדלים). שיחק לה המזל, לקיסרות המזרחית, והיא נשארה על מכונה כאלף שנים, עד שהוכרעה סופית על־ידי התורכים העותמנים שכבשו את בירתה ב־1453.

קיצו של המערב המותש היה מהיר לאין שיעור. במאות ה־4 וה־5 עשו בו הברברים כחפצם, לא רק בפרובינציות המערביות, אלא אף באיטליה עצמה. שנת 476, שכה מרבים להזכירה בספרי הלימוד כשנה התוחמת בין העת העתיקה לימי הביניים, אינה אלא מועד סילוקו של אחרון בעלי התואר הקיסרי במערב. אולם לא הייתה כל משמעות מעשית למאורע זה. המפה הפוליטית של המערב, שנוצרה בעשרות השנים שלפני 476, חושפת לפנינו ממלכות חדשות מיסודם של השבטים הגרמאניים השונים.

במאות ה־5 וה־6 ידעה איטליה מלכויות אחדות: ממלכת אודואקר (Odoacar, מנהיג הסקורים, שבט גרמאני קטן), שהוריד מכסאו את הקיסר רומולוס אוגוסטולוס (Romulus Augustulus) הַמְסַכֵּן; ממלכת הגותים המזרחיים של תאודוריך (Theodorich) הגדול (493־526), וממלכת הלנגובארדים שחדרו לאיטליה ב־568 והחלו לקעקע את שליטתם קצרת הימים של הביזנטים. קדמה לכל אלה ממלכתם של הווסטגותים (ויזיגותים) בדרום מערבה של גאליה, היא מלכות טולוזה, שהוקמה ב־419. מאוחר יותר יעברו הווסטגותים את הפירינאים וירחיקו את ממלכתם לחצי האי האיברי. שבט אחר – הוונדלים – ששמו הפך לסמל הפראות והאכזריות בשל ביזת העיר רומא וחורבנה ב־455, התיישב בדרומה של ספרד (מכאן שמו של מחוז אנדלוסיה). מאנדלוסיה המשיכו הוונדלים את מסעם לצפון אפריקה, וב־439 הקימו מלכות ברברית שנייה על אדמת הקיסרות הרומית, שבירתה היא קרתגו העתיקה. ב־457 נוצרת ממלכה ברברית נוספת: ממלכת בורגונדיה. זו השתרעה על שטח נרחב בגאליה הדרומית־מזרחית, חלשה על אגן נהרות הרון והסון והגיעה עד לחופי הים התיכון, עד נמליו החשובים – מארסיי וארל. בבריטניה נחתו במאה ה־5 האנגלים, הסאכסים והיוטים, שהקימו בה ממלכות; ואילו ברחבי גרמניה עצמה, זו שבין הריינוס והאלבה, התנחלו שבטים גרמאניים אחדים – הסאכסים, התורינגים, האלמאנים והביובארים – כשהם חיים עדיין במערכת שבטית, טרום ממלכתית.

א. ייסוד הממלכה המרובינגית

החשובה בין "ממלכות הירושה" הגרמאניות במערב הייתה זו של שבט הפראנקים. בני השבט עברו אל הגדה השמאלית של הריינוס העליון והתיכון כבר בסוף המאה ה־3. כאן, בחבל ארץ שנקרא אז אוסטראסיה, הם יסדו את הגרעין הראשון של ממלכתם באזור הערים אאכן, קלן, טריר ומץ. במחצית השנייה של המאה ה־5 קם להם לפראנקים מלכם הגדול, כלוביס (Chlovis, 481-511), שפרץ בראש צבאו למרחבי גאליה והשתלט על מרבית שטחיה. צאצאיו השלימו את מלאכתו בשנות השלושים של המאה ה־6, כאשר כבשו את הממלכה הבורגונדית רחבת הידיים ואף הרחיקו את גבול הממלכה הפראנקית במזרח ו"בלעו" את חבלי הארץ השייכים כיום לשווייץ – את הטירול ואת באווריה הדרומית עד העיר אוגסבורג. ממלכת בורגונדיה היוותה מדינת חיץ בין נחלותיו הגאליות החדשות של כלוביס לבין ממלכתו האיטלקית של בן זמנו הגדול תאודוריך. עובדה זו תרמה לא מעט להצלחתו של כלוביס. הוא היה מייסד השושלת המרובינגית, שהמשיכה לעמוד בראש הממלכה עד לסיומה הרשמי ב־754. כלוביס בחר בפריס כבירתו, בשל מיקומה הגיאוגרפי המרכזי. הוא נטש את הנצרות האריינית ועבר אל הקתולית, ובכך הטביע את חותמה של זו על דמותה ודרכה העתידה של ממלכתו. היה זה צעד נכון של שליט חכם: על־ידי קבלת הדת הקתולית הוא ביסס את שלטונו על ברית לא כתובה בין המלך המרובינגי לבין הבישופים הגאליים, שליטי הערים.

המלכים המרובינגים וחייליהם הפראנקים היו לוחמים גרמאניים נבערים מדעת, אך הם השכילו להבין את התועלת שבדו־קיום של שלום עם האוכלוסייה הוותיקה של גאליה, שספגה במשך 500 שנים את התרבות הרומית. "הציוויליזציה של רומא האריכה ימים אחרי הסתלקות שלטונה", אומר אנרי פירן (Pirenne), ההיסטוריון הבלגי. בניגוד לדעה הרווחת בקרב חוקרים רבים, סבור פירן שבני ארצות מערב האימפריה הרומית לשעבר המשיכו את הפעילות הכלכלית הקודמת, קיימו חיים עירוניים תוססים: הובילו סחורות בדרכי היבשה ובנהרות, תחזקו גשרים, הפעילו תחנות מכס, ואף קיימו מגע קבוע עם ביזנטיה ועם ארצות אחרות במזרחו של הים התיכון. הסולידוס (solidus), מטבע הזהב הביזנטי, היה כסף מצוי ומקובל בממלכה המרובינגית. לדעת פירן, רמת פעילות זו נפסקה בימי השושלת הקארולינגית.[1]

תהיה אשר תהיה האמת במחלוקת זו שבין ההיסטוריונים, אין להטיל ספק במידת השפעתו של הקלרוס הקתולי: ה־civitates הרומיים הרבים

שהיו פזורים בגאליה היוו לא רק בירות הדיוקזיות של הבישופים, אלא גם מרכזים אדמיניסטרטיביים; האוכלוסייה הגאלית הוותיקה דיברה בניב הרומאני, ואילו השפה הלטינית שימשה כשפת פולחן ושפת הכתיבה של בישופי הכנסייה וסופריה. גם בגאליה הרומאנית המשפט הרומי נשאר על כנו. בימי השליטים הפראנקים־המרובינגים נמחק גבול הריינוס והדנובה, וחבלי ארץ שמעבר לנהרות אלה היו לחלק מממלכתם. בכך הוכנסו לראשונה תחת שלטון אחד אזורים רומאניים יחד עם כאלה שמעולם לא דרכה בהם כף רגל של חייל רומי.

אף שאין להגזים במידת השפעת הקלרוס הקתולי על המלכים, נוצרה אידיאולוגיה של ברית בין השניים. לעם הפראנקי יוחסה קדושה וחסידות, ופריס הבירה נתעטפה באגדות חסודות על סבלו של דניס הקדוש (St. Denis) ועל ג׳נובפה הקדושה (St. Geneviève). מאידך גיסא, השפעתה של רומי והבישוף שלה – הלא הוא האפיפיור – על ממלכת הפראנקים, כמריה ועמה הייתה אפסית. יעבור זמן רב עד שהשפעה זו תתחזק ותורגש.

לא בכדי הקדשנו לממלכה המרובינגית תשומת לב רבה יותר מלכל הממלכות הברבריות של התקופה. חשיבותה של הממלכה המרובינגית ניכרה בהיקפה הגיאוגרפי הנרחב מכל שאר "אחיותיה" בביסוסה של אירופה הקתולית ובעיצובה של הציוויליזציה האירופית כישות חדשה, העולה על במת ההיסטוריה אחרי הסתלקות האימפריה הרומית. אך לצורך עניינו (תולדות יהודי מערב אירופה בימי הביניים המוקדמים) חשובה העובדה, שממלכה זו היא הזירה הגיאוגרפית בה חיו היהודים האשכנזים. בהקשר לכך מן הראוי להעיר שתי הערות:

א. הזירה הגיאוגרפית בה נעסוק בספר זה תחומה בין נהר הלואר ונהר הריינוס, עם חריגות מסוימות אל מחוץ לתחום זה בשני הכיוונים. שטחה מורכב משתי ישויות גיאופוליטיות – גרמניה וצרפת. על אף שבמשך כל ימי הביניים לא גובשה סופית הזהות הלאומית לה אנו רגילים בתקופה המודרנית, הרי שההפרדה הפוליטית בין השתיים, שאירעה אחרי מותו של לואי החסיד בשנת 842, מצדיקה את התפיסה של שתי ארצות נפרדות. בימיה של השושלת המרובינגית, בהם נעסוק בפרק זה, ובימי המלכים הקארולינגים הראשונים (ובראשם קארל הגדול), הייתה זו יחידה פוליטית אחת.

ב. אין כל ודאות שהיהודים שחיו ברחבי הממלכה הפראנקית־המרובינגית היו אבות העדה האשכנזית. תהא אשר תהא דעתם של החוקרים השונים ביחס להמשכיות ורציפות היישוב היהודי בגאליה ובגרמניה, ברור שהתרבות היהודית האשכנזית לא נוצרה לפני המחצית

השנייה של המאה ה־10 והמאה ה־11, והיא זו שהטביעה חותמה על הדורות הבאים עד ימינו אנו. העדה האשכנזית לא חבה שום מורשת תרבותית־רוחנית לאותם יהודים שנדון בהם בפרק זה. תהא זו אפוא טעות, לכנותם אשכנזים.

אפשר כביכול לוותר על דיון בסוגיית היהודים בתקופה המרובינגית. אולם לא כך הוא הדבר. ראשית, מפני שקיימת אפשרות שחלקם שרדו בטריטוריה האשכנזית־צרפתית, ואז הם – יחד עם צאצאי מהגרים חדשים – הינם אבותיהם של האשכנזים מן המאות ה־10 וה־11; שנית, אנו חוקרים את תולדות הקיום היהודי במרחב גיאוגרפי מסוים ולא רק בעדה זו או אחרת המגבשת את צביונה התרבותי. לכך קשורה גם העובדה, שאנו נעסוק בפרק זה גם בנתיניה היהודים של הממלכה המרובינגית שבדרומה של גאליה, ולא נבחין בין הצפון לבין הדרום. כך נעשה גם בהמשך, בפרק על התקופה הקארולינגית, ולאחריה נעסוק ביהודי צפון צרפת בלבד.

ב. ראשוני היהודים במערב

מי היו ראשוני היהודים שהגיעו למערב אירופה? מתי התיישבו בערי הפרובינציות הרומיות שבגאליה ובגרמניה? מה הביאם לכאן? האם הובאו לכאן בעל כורחם, או אולי, כדרכם של היהודים בתפוצותיהם השונות, היגרו בעקבות האפשרויות למציאת פרנסה טובה יותר מזו שבמקומותיהם הקודמים? התשובה הוודאית ביותר לשאלות הללו היא, שאין בידינו כל אפשרות לקבוע בביטחון מסמרות היסטוריים, וכל מה שנוכל לומר הוא אותו מטבע לשון שחוק: "הדברים לוטים בערפל". ובכל זאת נדרשו לסוגיה זו כמה מטובי החוקרים בתולדות ישראל, ואף שכבודם במקומו מונח, יש לראות את תורותיהם בנידון זה כהשערות בלבד.

מעניינת במיוחד היא השערתו של גרץ. לתפיסתו היו ראשוני היהודים שהתיישבו באזור הריינוס צאצאיהם של הלגיונרים הרומיים שהשתתפו בדיכוי המרד הגדול (66־70 לספירה). הללו בחרו את הנשים היפות ביותר מקרב היהודים בארץ ישראל, הביאון איתם למאחזים הרומיים שעל הריינוס והמיין "והכריחו אותן לספק את תאוותיהם". הילדים שנולדו מזוגות מעורבים אלה חונכו על־ידי אמותיהם ברוח האמונה היהודית, בליווי אדישותם של האבות הגרמאנים. ילדים אלה היו – כך גורס גרץ – "המייסדים של הקהילות היהודיות הראשונות שבין וורמס ומיינץ".[2]

על אף שגרץ מקדים ואומר שדברים אלה מסופרים בכרוניקה מסוימת, לשווא יתאמץ הקורא למצוא בספרו מראה מקום שיפנה אותו לאסמכתא

כלשהי. לפיכך סיפור זה תמוה בעינינו. יתרה מזו, אין זה מתקבל על הדעת שהיה בכוחן של נשים יהודיות צעירות אלה, שהיו מנותקות מכל סביבה של יהודים, חסרות כל חומר כתוב ממנו יכלו ילדיהן הקטנים ללמוד תורה ותפילה (שהרי בלי אלה אין חינוך יהודי של ממש), להופכם לבוגרים המקיימים, כפרטים וכציבור, אורח חיים יהודי מלא.

לא פחות נועזת היא השערתו של איגוס על ראשיתם ואופיים של היהודים באותם חבלים מערביים. לדבריו, רוב היהודים שהובאו לאירופה על־ידי הלגיונות הרומיים, בעקבות דיכויין של שתי המרידות הגדולות ביהודה (בשנים 70 ו־135 לספירה), השתייכו קרוב לוודאי ל"קבוצת עילית של לוחמי חירות". הם היו "אידיאליסטים גדולים", וככלל, בעלי רמה גבוהה בהרבה מן הממוצע של היהודים באותם הימים. קנאותם ודבקותם בדת ישראל הטביעו את חותמן על דמותה של היהדות האשכנזית לדורות רבים. נוסף לאלה הגיעו לכאן, כבר בשתי המאות הראשונות לספירה, סוחרים ויזמים, אף הם בני קבוצת העילית במולדתם החקלאית. גם מקומם של תלמידי חכמים בולטים לא נפקד בין שבויי המרידות. ידיעותיהם המעמיקות במשפט העברי עלו על אלה של התנאים באושא ובציפורי, שתורתם הוחדרה מאוחר יותר לתלמוד. גם בשימוש בשפה העברית הם נבדלו מעמיתיהם שבמזרח, שם הארמית הפכה לשפת הספר של היהודים. לזכותם של תלמידי חכמים "מערביים" אלה יש לזקוף את טיפוח המסורות שבעל־פה, את ראשיתה של "שרשרת" לימוד התורה במערב ואת הנחת היסוד "למשפט הציבורי היהודי".[3] חלוצים אלה פילסו את הדרך להמוני מהגרים יהודים, בחלקם ממזרח ובחלקם מתגיירים שאיגוס בטוח בקיומם כבר בתקופה מוקדמת ביותר.

בדברו על הרציפות (או ההפסקה) של היישוב היהודי במערב מעניק איגוס ל"תורת האליטות" פיתוח יתר. כאן הוא עוד מוסיף ומרחיק לכת. נדון בסוגיה זו בהמשך.

גם יוליוס ארוניוס (Aronius), היסטוריון יהודי גרמני מסוף המאה ה־19, נדרש למועד בואם של היהודים למערב אירופה. קיימת השערה, לדבריו, שאחרי כישלון מרד בר־כוכבא הייתה הגירה יהודית המונית אל מערב האימפריה. אך מה שבטוח הוא שבגאליה לא נמצא אותם לפני המאה ה־3.[4]

אלבוגן סבור, שהיהודים בערי ה"לימס" הגרמאני הגיעו מגאליה, יחד עם הלגיונות הרומיים, כבר בראשיתה של התקופה הנוצרית ואולי אף לפניה. אפשר שאחדים מהם הגיעו כחיילים, אף כי ככאלה הם לא היו רשאים להקים משפחות כל עוד שירתו בצבא וחיו במחנות. אפשרות

נוספת שמעלה אלבוגן היא ששבויים יהודים הובאו לגרמניה על־ידי לגיונות טיטוס ואדריאנוס. כאן הם נמכרו לעבדות ומאוחר יותר שוחררו. גם אלבוגן חוזר על עיקרי ה"תסריט" של גרץ, הטוען שחיילים גרמאנים הביאו עמם למולדתם נערות יהודיות והללו חינכו את ילדיהן כיהודים. אלבוגן אף מוסיף שבוורמס נמצא מקור המספר זאת. אולם גם הוא, כגרץ, אינו מציין מהו אותו מקור, היכן הוא מצוי ומה טיבו. אלבוגן גם ממקד את אזורי ההתיישבות של התקופה הרומית: הריינוס, המאס והדנובה, ומדבר בביטחון על יישובים יהודיים ברגנסבורג, באוגסבורג ואף בקרבת וינה.[5]

אדולף שמצר (Schmetzer), מספר במחקרו על יהודי רגנסבורג, שבאזור המחנה הצבאי הרומי היה כפר של יהודים, מוגן על־ידי חומות ("Lagersdorf"), ובו סוחרים, בעלי מלאכה, ותיקי החיילים ומשפחותיהם. בסך הכול היו לדבריו בכפר זה 4,500 נפש. שמצר אף קובע את מיקומו הטופוגרפי המדויק של מחנה זה, ולטענתו, "עיר היהודים" של רגנסבורג הייתה קיימת כבר סביב שנת 330 לספירה. שמצר אינו מביא כל הוכחות או מקורות לכך שמחנה זה אכן יושב על־ידי יהודים. לכן, לדעתי, אין להתייחס לסיפור כאל עובדה מוכחת.[6]

ההיסטוריון היהודי־צרפתי רוברט אנשל (Anchel) סבור אף הוא, שראשוני היהודים הגיעו לגאליה ולאזור ה"לימס" הגרמאני ביחד עם הרומאים. מי הם היו ומאין באו? ובכן, יהודים אלו "לא היו בהכרח בני מזרח". כלומר, המהגרים הללו לא הגיעו לכאן ישירות מארץ ישראל (כפי שסברו ההיסטוריונים שמדבריהם הבאנו לעיל), אלא היו צאצאי יהודים שכבר שהו דורות אחדים בתפוצות הגולה, ושל "גרים בני לאומים שונים".[7]

ואילו ריינך (Reinach) אומר בפשטות על התיישבותם של היהודים: "אין אנו יודעים כיצד באו ואיננו יודעים מאין באו".[8]

לבסוף, ראוי להזכיר בהקשר זה את דבריו של מרטין לותר (שלא נמנה, כידוע, על חבורת ההיסטוריונים המודרניים הנ"ל). לותר מצא בכתבי קיקרו אזכור להתיישבות של יהודים בגרמניה בימיו. מדובר באמצע המאה ה־1 לפני הספירה, ועל כן דבריו נראים כלא מתיישבים עם האמת ההיסטורית.[9]

ג. המשכיות או הפסקה

שאלה אחרת שפילגה דעותיהם של חוקרים היא: האם הייתה רציפות של יישוב יהודי בגאליה ובגרמניה, או אולי ניבעו מרווחים גדולים ברצף זה, ואוכלוסיות חדשות היגרו ובאו לארצות אלו? בדברנו על מרווחים, אנו מתכוונים לשנים הרבות בהן קיימת שתיקה מוחלטת במקורות. בגרמניה

המערבית מדובר בתקופה שנמשכה מהסתלקות השלטונות הרומיים מן הערים ומן המאחזים הצבאיים שעל הריינוס ועל הדנובה התחתונה, עד שנת 800 (לערך), ואולי אף עד אמצע המאה ה10. ובגאליה – מגזירות המלך המרובינגי דגוברט (Dagobert) בשנת 629 עד לימי קארל הגדול.

לטעמי, השאלה האם הייתה הפסקה בתקופות היישוב היהודי, או הייתה רציפות, הינה בעלת משמעות היסטורית רבה יותר מן השאלות על ראשית בואם של היהודים למרחב הגאלו־גרמאני. לזכותם של החוקרים ייאמר, שתשובותיהם בשאלת הרציפות מבוססות יותר על נסיבות היסטוריות מאשר תשובותיהם לשאלות הקודמות שכל כולן בתחום ההשערות וההנחות.

רוב ההיסטוריונים – הן הראשונים (בני המאה ה־19) והן המאוחרים יותר, ואף אלה בני זמננו – תמימי דעים שההפסקות ברצף היישוב היהודי במרחב הגאלו־גרמאני אכן אירעו.

בדיון בסוגיה זו יש להפריד בין גרמניה לבין גאליה. השתלטותם של השבטים הגרמאנים הנודדים על מערב האימפריה הרומית מגיעה לשיא בסוף המאה ה־4 ובראשית המאה ה־5. הקבוצות האתניות הוותיקות הקשורות ברומא ובתרבות הרומית מתחילות במאות אלה לנוע לאזור האלפים ולאיטליה. עתה, לא היה עוד צורך באזרחים הרומיים דרי הערים שעל הדנובה והריינוס – הסוחרים, הפקידים והחיילים. הברברים לא נזקקו להם ולשירותיהם. בין האזרחים הרומיים הללו היו כמובן גם יהודים. לכן, היעלמותם של היהודים מאזורים אלה הייתה קשורה במידה רבה בהמשך קיומן של ה־civitates הרומיות, אשר חוסלו על־ידי הגל העכור של ההשתלטות הברברית. המציאות בגאליה הייתה שונה מזו לחלוטין. אף ששבטי הגרמאנים כבשו גם את הארץ הגדולה הזאת, הרי שהאוכלוסייה הרומאנית נשארה על כנה וקיומן של ה־civitates, ערי הבישוף, נמשך. לפיכך, בעוד שיהודי הערים הרומיות של גרמניה "נעלמו" למשך תקופה של לפחות 500 שנים, בערי גאליה המרובינגית חיו יהודים רבים עד שגורשו בגזירות דגוברט.

אלבוגן סבור שהייתה רציפות בהתיישבות היהודים בגרמניה. להוכחת דבריו הוא מצביע על כך שבקלן הייתה הקהילה היהודית המאוחרת יותר ממוקמת בתוך העיר הרומית הקדומה, בשעה שאוכלוסיות אחרות חיו מחוצה לה. וכך היה, לטענת אלבוגן, גם "במיינץ, בוורמס ובישובים רומיים אחרים, בהם חלקים מן האוכלוסייה, ובתוכם היהודים, שרדו את צוק העתים".[10]

דעתו של איגוס בשאלת רציפות ההתיישבות בגרמניה הינה המשך למשנתו על ראשית ההתיישבות היהודית בארץ זו. גם כאן דבריו חריגים

ואף בוטים. אבות היהדות האשכנזית, גורס איגוס, היו צאצאיהם של יהודים שחיו במערב האימפריה הרומית במאות הראשונות לספירה. במאות ה־4 עד ה־7 הם עברו תהליך ממושך ומכאיב של סלקציה, תוך מאבק נגד שני כוחות אדירים: הכנסייה הקתולית והפלישה הברברית. הראשונה ביקשה להטביל לנצרות את כל הפגאנים והלא נוצרים שבאימפריה; האחרונה – תקפה והחריבה את כל מי ומה שנקרה בדרכה, ובמיוחד את תושבי הערים, והרי היהודים היו בעיקר תושבי ערים. הכנסייה הצליחה לנצר את כל מי שהיה חלש, פחות משכיל ופחות דבק בדתו. וכך שרדו כיהודים אלה שהדת והאידיאלים היו חשובים להם יותר מהחיים עצמם. היהודים האמידים הצליחו להסתתר ולהחביא את רכושם מפני פראי־אדם, ואילו החלשים והבינוניים – נעלמו לחלוטין. איגוס אף נוקב במספר השורדים, וטוען שבשנת 800 שרדו כ־10,000 נפש. זהו מספר זעום בהשוואה למספר היהודים שחיו בסוף התקופה הרומית במערב (איגוס מעריך שהיו כמיליון נפש). ההבדל העיקרי, לטענת איגוס, אינו בכמות, אלא באיכות: השרידים הללו היו שונים מטיפוס היהודי בתקופת הבית השני ואף מזה של בבל או מצרים בתקופת הגאונים. הם בלטו בדפוסי הארגון שלהם, ביחסם לנשותיהם ולילדיהם ובאורח חייהם. בין כל עדות ישראל בעולם לא היו דוגמתם ברמת מסירותם הדתית, בהיקף ידיעותיהם בתלמוד ובאופן החזקת הון ושימוש יעיל בו. סגולותיהם של היהודים האשכנזים עשאום לחיוניים ורצויים בעיני השליטים, שאכן אפשרו להם חיים ברווחה ובביטחון. איגוס מכנה את המאות ה־5 עד ה־8 במערב "שואה" ליהודים. אותו אחוז אחד ששרד את ימי השואה המתמשכת, יצר בסוף המאה ה־8 "קבוצה לאומית טהורה ומגובשת היטב, מעין ישות בעלת כל התכונות החשובות של אומה, למעט טריטוריה משלה". אפשר להשוות את תהליך הזיכוך שעבר אז על יהדות זו רק עם התמורה הרדיקלית שחלה באופיו של העם היהודי בגלות בבל.[11]

נשאלת השאלה, האם התיאוריה של איגוס על שתי הסלקציות עומדת במבחן האמת ההיסטורית. נראה לנו שהתשובה היא שלילית. ראשית, עדות ישראל השונות בימי הביניים המוקדמים אמנם הגיעו לרמה גבוהה של יצירה רוחנית, של פעילות כלכלית ושל חיים ציבוריים מסודרים. אולם איגוס לא מדבר על כך שהתלמוד נוצר בבבל ובארץ־ישראל, שהישיבות הבבליות והארץ ישראליות שימשו כמוקדי לימוד תורה והנהגת ציבור כאחת, ושדווקא התלמוד (ובמיוחד הבבלי) הוא זה שחדר למרחב האשכנזי החל מן המאה ה־10, והפך לתמצית עולמן הרוחני של קהילותיו. הוא גם מתעלם מקיומם של שני מרכזים לא אשכנזיים אחרים

שהגיעו לשיאם במאה ה־10: בדרומה של איטליה ("כי מבארי תצא תורה ודבר ה' מאוטרנט", כדבר רבנו תם), ובחליפות קורדובה ויורשותיה, בימיהם של חסדאי אבן־שפרוט ור' שמואל הנגיד. נוסיף לכך את הקהילה היהודית שבקירואן (אפריקה הצפונית) ואת נרבון על ישיבותיהן, חכמיהן וסוחריהן, ועדיין לא מנינו הכול. מכאן שהתיאוריה של איגוס לא זו בלבד שאינה נכונה, אלא שיש בה טעם של מגמתיות – להאדיר ולרומם את העדה האשכנזית מעל שאר עדות ישראל. שנית, אין להניח שהיה קשר כלשהו בין האזרחים הרומיים, שחיו בגרמניה עד המאה ה־4 לבין היהודים שהקימו בה את קהילותיהם במאות ה־10 וה־11 (ואולי עוד בימי קארל הגדול). אף שאין אנו עומדים על קרקע מוצקה, יש להניח שהללו היו מהגרים חדשים, שבאו מבחוץ – אם מאיטליה ואם מדרום צרפת ואולי גם מן המזרח. גייסלר (Geissler), היסטוריון גרמני בן זמננו, מבקר קשות את גישתו של איגוס. הוא מכנה אותה "דרוויניסטית". גייסלר סבור שבשעת השתלטות הברברים, כאשר האוכלוסייה הרומית (והיהודית בתוכה) החזקה נטשה את האזור, נשארו לשבת בו רק פשוטי עם. הללו נותרו בלי שכבת העילית היהודית וספק אם עמד להם הכוח "להחזיק מעמד כיהודים בסביבה החדשה". מכל מקום, מסכם גייסלר, ההיבלעות של אלה בתוך האוכלוסייה הנוכרית – תוצאתה הייתה אחת: היהודים הראשונים של גרמניה נעלמו למשך מאות שנים ואחרים באו במקומם.[12]

שאלת הפסקת הרציפות בגאליה פשוטה יותר, לכאורה. גם משך הזמן קצר יותר. בניגוד ליישובים הבודדים בגרמניה (שקיומם של חלקם בגדר השערה בלבד), ניתן למנות כ־35 ערים בגאליה המרובינגית שהייתה בהם אוכלוסייה יהודית. לאלה נוספו פליטים רבים מספרד הוויזיגותית עם התחזקות מסע השמד בתוכה. מכאן שהיעלמותם (או המשך קיומם) של יהודי גאליה נוגעת לאוכלוסייה יהודית גדולה יותר. הבדל נוסף בין שתי הארצות הוא, שבעוד שבגרמניה בלט תהליך סטיכי של בריחת האוכלוסייה היהודית, הרי שכאן – בגאליה – הסתלקותם של היהודים הייתה תוצאת גזירותיו של מלך מאמין. דגוברט הוציא בשנת 629 צו המאפשר לכל יהודי הממלכה לבחור בין טבילה לבין גירוש. יוסף הכהן, היסטוריון יהודי בן המאה ה־16, מספר בספרו *עמק הבכא*, שרבים מהם נטבחו ורבים נאלצו להתנצר.[13] ואילו היסטוריון בן זמננו, שוורצפוקס (Schwarzfuchs), גורס שאין בידינו כל עדות המוכיחה באיזו משתי הדרכים הקשות הללו בחרו היהודים, אך הנטייה היא להניח שבוצע כאן גירוש.[14]

אולם ברור מעל לכל ספק שבמשך 150 שנים לא מוזכרים כלל יהודים בגאליה. רק בימיו של קארל הגדול, בשנת 797, מוזכר היהודי יצחק שיצא

בשליחותו של המלך הפראנקי הגדול אל המזרח. שתיקת המקורות לא כוללת את דרומה של צרפת ובעיקר את קהילתה החשובה ביותר, נרבון. אזור זה, הידוע בשם ספטומניה, היה מחוץ לתחומי הממלכה המרובינגית. הקשר שלו עם ספרד הויזיגותית, ומאוחר יותר המוסלמית, מסביר אולי את זיקתם העתידה של תושביו היהודים, המושרשים במקומותיהם, דווקא ליהדות ספרד ולא ליהודי צפון צרפת ואשכנז.

בכרך (Bachrach), במחקרו החשוב על המדיניות שננקטה כלפי היהודים בימי הביניים המוקדמים במערב, אינו מבחין בהפסקת היישוב היהודי בגאליה. אדרבה, הוא מסיק מהחלטות הקונציל הכנסייתי בשלון על נהר סון (Châlons sur Saone), שבאמצע המאה ה־7 חיו בגאליה יהודים ולהם עבדים נוצרים, ויש מהם אף שגיירו את עבדיהם. גם הכרוניסטן הצרפתי פרדגאר (Fredegarius), שחי באמצע המאה ה־7, כתב הרבה על יהודים. לא ייתכן, מעיר בכרך, שפרדגאר היה כותב על יהודים אלמלא נמצאו הללו בסביבתו. כמו כן מסופר שבשנת 672 שיתפו היהודים פעולה עם הפראנקים במבצע צבאי נגד המלך הויזיגותי ומבה (Wamba). מספר שנים מאוחר יותר מטיח הארכיבישוף של טולדו, בירת הויזיגותים, האשמות נגד השליטים המרובינגים על יחסם הטוב כלפי יהודי גאליה. ישנם גם ממצאים ארכיאולוגיים (כגון מטבעות), אף כי מעטים מאוד, המעידים על יישוב יהודי בגאליה בתקופה הנדונה. לדוגמה, באוש (Auch) נמצאה מצבה יהודית, מסוף המאה ה־7 או ראשית המאה ה־8. בכרך מזכיר גם קובץ משפטי מראשית המאה ה־8 המתקרא "האפיטום (Epitome) של אגידיוס (Aegidius)". מדובר בו על זכויות של יהודים, ויש בו חוקים נגד גיור של יהודים. פעולתו של דגוברט נגד היהודים הייתה, לדעת בכרך, חד־פעמית וחריגה. "המלכים העצלים" – כינוי שדבק ביורשיו וממשיכיו של דגוברט עד סופה של השושלת המרובינגית – לא היו כלל אנטי יהודים. ה"מיורדומים", שליטי הממלכה, אף גילו כלפיהם יחס חיובי. מכל אלה למד בכרך שאין כל סיבה לחשוב שגאליה התרוקנה מיהודיה למשך 150 שנים.[15]

גם ש' דובנוב מפקפק בהיעלמותם של היהודים מגאליה: "קשה להאמין, שהיהודים נעלמו לגמרי במלכות הפראנקים". אף ש"בתעודות וברשומות של הזמן שלאחר דגוברט אין היהודים מוזכרים אלא מעט", אין בכך ראיה שהם לא ישבו בארץ זו. דובנוב מסביר זאת באופיים של השליטים בעת ההיא: "תקופת 'המלכים העצלים' הייתה בסימן הדרדרות פוליטית, מעין תקופת מעבר אשר בה לא שעה השלטון החילוני ושלטון הכנסייה לשאלת היהודים. ועידות הכנסייה, שהתכנסו לעתים כה קרובות במאה ה־6, כמעט לא התכנסו בתקופה זו.[16]

גיאורג קארו (Caro), היסטוריון יהודי־גרמני מסוף המאה ה־19, טוען שלפחות בצפונה של גאליה, בנאוסטריה (Neustria), חיו יהודים גם אחרי תקופת שלטונו של דגוברט. הוא גם טוען שיהודי גאליה קיבלו את ברירת הטבילה והמשיכו לחיות כאנוסים. אולם, "אנוסים אלה השכילו למצוא את האמצעים והדרכים לעקוף את הכפייה".[17]

בין אם יהודי גאליה נעלמו למשך כל התקופה הנזכרת לעיל (כפי שאכן נראה) ובין אם המשיכו להתקיים במקצתה או בכולה, ברור שימי הקיסרות הקרולינגית פתחו דף חדש בתולדות יהודי מערב אירופה. אולם, רק כעבור 150־200 שנים, עם הפנמתו של התלמוד ועם גיבושן של הקהילות, תחול ההתקרבות של יהודי צפון צרפת אל אחיהם שבאשכנז־גרמניה והם יהפכו לעדה אחת.

ד. אגדות על ראשית היישובים במערב

אגדות היסטוריות הן חלק אינטגרלי מתרבותם של עמי העולם. הן מלוות את הפרט והציבור, תורמות לגיבושה של תודעת היחד ומהוות סמלים לאומיים כמו הדגל וההמנון. ילדים בארצות רבות לומדים את האגדות שנוצרו על התהוות עמם בשיעורי ההיסטוריה הראשונים שלהם, וישנם מורים שאינם טורחים לבאר להם שלא מדובר כאן באירועים אמיתיים מן העבר. במרבית המקרים הסיבות להיווצרותן של האגדות הוא דידקטי – לרומם ולשבח את אבות האומה ואת מלכיה וגיבוריה הקדומים. לעתים הן עטופות בקדושה דתית, שהמתנכר להן בפומבי מסתכן בחטא "שחיטת פרות קדושות", וסופו שהוא נסוג מכוונותיו ומאמץ את "האמת ההיסטורית" ולא את "האמת הארכיאולוגית" (כדברי אחד העם במאמרו: "משה").

המאפיין המרכזי באגדות שנרקמו סביב צמיחתה של יהדות המערב – ובעיקר של גרמניה – הוא אפולוגטי. הן נוצרו עם גבור ההסתה הנוצרית־דתית האנטי יהודית בימי הביניים, מאות שנים רבות אחרי שראשוני היהודים באו לגרמניה. מגמתן לומר לנוצרים: ישו נשפט, עונה והומת בסיועם של היהודים בארץ ישראל בימי שלטון הרומאים, כמסופר בברית החדשה שלכם, אך יד אבותינו (וידנו) כאן בעיר הגרמנית שלכם נקיות. יש לנו אליבי, אבותינו כבר ישבו בעירכם לפני פרשת הצליבה.

רוב האגדות היו בעלות אופי לוקאלי, קשורות ביהודי הערים השונות בגרמניה. וורמיזא הייתה משופעת במיוחד באגדות על אודות אבותיה. אחת מהן מספרת שכבר בסופה של תקופת השופטים הגיעו לכאן אלפים מבני שבט בנימין, אשר נמלטו מזעם אחיהם אחרי פרשת פילגש בגבעה

(שופטים, יט). הם לא נענו לקריאתו של עזרא הסופר לשוב למולדת כיוון שמצאו "ירושליים חדשה על גדות הריינוס". אגדה אחרת מספרת שיהודי וורמס פנו להורדוס שימנע את צליבתו של ישו.

במעין פסבדו ביוגרפיה של ישו איש נצרת, שנכתבה על־ידי יהודי אלמוני בימי הביניים, מסופר שישו נעצר באשמת קללה ונבואת שקר. השליט הרומי סירב להוציאו להורג לפני שהסנהדרין גזרה את דינו, ושלח מכתבים לחוץ לארץ, לסנהדרין המקומית הקטנה אשר בוורמס, לאמור: בעלותכם לרגל לירושלים תשתתפו גם אתם במשפט ישו. תשובת הסנהדרין של וורמס הייתה, שאין לגזור את דינם של יהודים למוות; ואשר לישו – ישוחרר נא האיש לדרכו וכך אט אט תרד הפופולריות שלו מעצמה. אולם השליט הרומי לא שעה לדברי הסנהדרין של וורמס והוציא את ישו להורג. אכן, זהו סיפור דמיוני בצורה מפליגה. מגמתו האפולוגטית עטופה בתחכום רב: לא זו בלבד שלא היה ליהודי גרמניה חלק בצליבה, אלא שהם התנגדו ויעצו שלא לבצע את ההוצאה להורג!

אגדה אחרת נוצרה בעיר הבווארית אולם. פליקס פאברי (Fabri), היסטוריון גרמני בן המאה ה־15, כותב שבעיר זו נמצא, בשנת 1349, מכתב שאינו אלא העתק של אגרת שנשלחה מיהודים בארץ ישראל ליהודי אולם, זמן קצר אחרי צליבתו של ישו. במכתב מספרים הירושלמים על האיש "הכופר ומחלל הקודש, ישו מנצרת, שלא יכלו עוד לסבול אותו ולכן התלוננו עליו בפני המושל הרומי. הלז צלב אותו לשמחתם הגדולה, וכל מצדדיו נפוצו לכל עבר". למרות שהסיפור הבדיוני הזה מובא על־ידי היסטוריון גוי, ניכרים בו עקבות הוכחת האליבי לפשע הצליבה. כמו הסיפור הקודם כך גם זה היה תגובה של יהודים להאשמות הצליבה, שהטיחו בהם הנוצרים בימי הביניים.[18] ואשר לישיבת יהודים באולם: קהילה יהודית הוקמה במקום לא לפני המאה ה־13. באחת האגדות האפולוגטיות הללו מוזכר שמה של העיר האלה ע"נ זאלה.[19] עיר זו הוקמה רק בימי קארל הגדול (ראשית המאה ה־9) כמבצר ספר במזרח קיסרותו אל מול הסלאבים, רחוקה מן ה"לימס" הרומאי שעל הדנובה. וכך מתברר שבתקופה עליה מספרת אותה אגדה, לא היו יהודים כלל בהאלה.

העיר רגנסבורג אכן הייתה קיימת בימי הרומאים, וההערכות הן שבמאה ה־4 לספירה (ואולי אף ב־3) היו גם יהודים בין האזרחים הרומאים שהתגוררו בה. במאה ה־15 נולדה כאן אגדה מקומית על יהודים שחיו בשנת 300 לפני הספירה (!). יהודי רגנסבורג קיבלו מכתב מיהודי ירושלים ובו מספרים האחרונים על פרשת צליבת ישו. כמו כן, ידעו יהודי רגנסבורג בימי הביניים המאוחרים לספר שאבות אבותיהם הביאו עמם שברים של

לוחות הברית. אכן, רב כאן הדמיון לפולחן ה־reliquia הקתולי, ואולי גם בזה אפשר לראות נימה אפולוגטית. בתעודה משנת 981 מסופר שמנזר על שם אמראם הקדוש (St. Emmeram) קנה נחלה מידי יהודים ברגנסבורג. שם של קדוש נוצרי זה "אומץ" ו"עוּבַּרת" על־ידי יהודי רגנסבורג המאוחרים, שטענו שאותו אמראם לא היה אלא יהודי בשם עמרם, אי אז בימי קדם.

אגדות דומות אנו מוצאים גם במיינץ ובטריר. בזו האחרונה היה כביכול "קולגיום של רבנים" כה מכובד, עד כי פנו אליהם בנושא משפט ישו הנוצרי. גם אוסטריה הרחוקה אינה חסרה אגדות מסוג זה. כאן נולד סיפור דמיוני על יהודי שבא "850 שנה אחרי המבול 'הגדול' ויסד מדינה יהודית".

לעומת ערי גרמניה מועט מספרן של אגדות על ראשית התיישבות היהודים בצרפת. אפשר שהסיבה נעוצה בכך שמרבית האגדות ה"גרמניות" נוצרו בימי המגיפה השחורה (1348־1349) ובימים הקשים שלאחריה. ואילו רובה של יהדות צרפת כבר הייתה באותן השנים מחוץ לתחומי ארץ זו, שכן אחרי הגירוש הגדול (1306) לא נותרו בה יהודים רבים. יתרם גורשו במרוצת המאה ה־14. האגדה היחידה שבידינו על ראשית יהודי גאליה נוצרה במאה ה־13. מסופר בה שלמחרת כיבוש ירושלים על־ידי טיטוס מילאו הרומאים שלוש ספינות בשבויים יהודים. בלי רב חובל ובלי מלחים נדחפו הספינות על־ידי הרוח אל הים הפתוח עד שהגיעו – האחת לבורדו, השנייה לארל והשלישית לליון. בבורדו זכו היהודים להכנסת אורחים יפה על־ידי בני המקום. יהודים־פליטים אלה נהגו לומר את התפילה "והוא רחום", שמאוחר יותר הפיצוה בכל העולם היהודי. אגדה "צרפתית" זו – בניגוד לאגדות ה"גרמניות" הרבות אותן מנינו – חפה מכל אפולוגטיקה, שכן זמן התרחשותו של האירוע, היה כביכול למעלה מארבעים שנה אחרי צליבתו של ישו. ניתן אפוא לשער שאם הייתה מגמה בסיפור, הוא ביקש להצביע על קדמותו של היישוב היהודי בגאליה. לא רק שלסיפור אין כל זכר במקורות התקופה, אלא שתיים מבין שלוש הערים הנזכרות בו – ארל וליון – אינן ערי נמל (אלא אם כן הספינות הצליחו להפליג במעלה נהר הרון).

ולסיכום. האם ראוי לו להיסטוריון לעסוק בסיפורי אגדות? האם אין בהבאתם ובהכללתם בספרי ההיסטוריה משום מתן לגיטימציה לסיפורים כאלה וסופם לחדור לתודעת הקוראים כעובדות היסטוריות, כביכול היו חלק מן המאורעות שאירעו? התשובה היא, שבכל זאת יש בהם משהו. אין כמעט היסטוריון שלא יודה שמצוי בהם גרעין של אמת. הוא רק ישאל את עצמו: מהו גודלו של אותו גרעין? נראה לי שבאגדות שהבאנו לעיל הגרעין הוא אכן קטן מאוד.

ה. עדויות חומריות

ככל שתקופה נידונה קדומה יותר כן נזקק יותר ההיסטוריון לעמיתו הארכיאולוג. חלקו של המקור הארכיאולוגי בחקר העת העתיקה רב ביותר, ויש תקופות ותרבויות שהוא המקור היחיד להן. לפיכך הפכה הארכיאולוגיה למנוף מרכזי ופופולרי מאוד בחשיפת צפונות העבר היהודי הקדום בארץ ישראל. לא רק הכורח המדעי גרם לפיתוחו של מדע זה בארצנו. החפירות הארכיאולוגיות הפכו לחלק מן האתוס הלאומי של התנועה הציונית והיישוב העברי בדומה לשפה העברית, בית הספר העברי, החקלאות העברית והמדינה העברית. הגילוי וההוכחה שארץ זו הייתה מיושבת בצפיפות באבות האומה מימי כיבושי יהושע ועד עידן המרידות ברומאים, ואף מעבר לזה, בתקופת המשנה והתלמוד, הפכו למשימה לאומית וחינוכית ממדרגה ראשונה. אם ננקוט לשון ציורית, נאמר שחוקרי התקופות הקדומות הנ"ל החזיקו בידם האחת בספר התנ"ך (או כתבי יוסף בן מתתיהו) ובשנייה את המערר. הם השוו בין הכתוב והדומם ולא הייתה שמחה גדולה ממציאת הקורלציה בין השניים, שהוכיחה כי "התנ"ך בכל זאת צודק" (כלשון הכותרת בגרמנית לספרו הידוע של ורנר קלר *תנ"ך כהיסטוריה*), וכאשר חושפים כתובת – בעברית או ביוונית – אין גבול לשמחה הלאומית.

ואשר לנושא שלנו. התקופה בה דן פרק זה היא קדומה מאוד, שכן אין אנו מגיעים אלא עד ראשית השושלת הקרולינגית, בסוף המאה ה־8. מחקר ארכיאולוגי רציני ומקיף היה מעשיר את ידיעותינו על תקופת בראשית זו של יהודים במערבה של אירופה. היעדר מוחלט של מקורות יהודיים כתובים, ומיעוטם של מקורות לטיניים העוסקים ביהודים, הופכים את הסיוע הארכיאולוגי לנושא שקיים רק בהרהורי ליבם של היסטוריונים החוקרים את התקופה. יהודי התפוצות שחיו בתקופות המוקדמות אינם זוכים לאותה פופולריות ולאותו מרץ של הארכיאולוגים שהושקע בגילוי צפונותיהם החומריות כפי שהושקע בחקר אבותינו הארץ ישראליים, וחבל. גם הגויים שבמקומותיהם "התארחו" אבות האומה היהודית הללו אינם רואים עניין בענף מדעי זה. לפיכך, סקירת הממצאים הארכיאולוגיים שנביא היא ליקוט פירורים בודדים, וערכם ליצירת הסינתזה ההיסטורית הוא זניח, אך בוודאי רב יותר מזה של האגדות.

במקומות אחדים בגאליה ובגרמניה נמצאו חפצים המעידים על קיומם של יהודים בתקופות הקדומות. ממצא יהודי אופייני הוא מנורת שבעת הקנים. זה היה כפי הנראה הסמל היהודי המובהק של אותם ימים. בעמק

הרון, בבקתתו של קדר נמצאה מנורה כזאת עשויה חימר. בסביבת אוויניון נמצא תבליט נחושת ובו צורת מנורה בת חמישה קנים. ברנרד בלומנקרנץ מסביר זאת על־פי מאמר תלמודי, המספר שאחרי שחרב בית המקדש אין לעשות עוד מנורה בת שבעה קנים כמו זו שעמדה בבית המקדש. אם כך נהגו היהודים באזור אוויניון, הרי שמנורתם המונה פחות משבעה קנים אכן מעידה על ממצא יהודי. מכל מקום, לדעת בלומנקרנץ, המנורה האוויניונית היא קדומה מאוד, לא מאוחרת מהמאה ה־4.[20] בשנת 1854 נמצאה בבורדו טבעת ועליה מוטבע (באותיות לטיניות) השם אסתר (Aster) וכן צורת מנורה בת שבעה קנים. אף שזמנה של הטבעת נע בין המאות ה־4 וה־6, הרי שמציאתה באתר שהיה רחוב היהודים בימי הביניים אולי מרמז על רציפות של חיים ברובע היהודי בבורדו. מנורה מתקופה מוקדמת מזו (המאה ה־3), עשויה חימר ועליה אלמנטים דקורטיביים (כפות תמרים, שופר וכיו"ב) נמצאה כ־100 קילומטרים מצפון לבורדו. מנורה אחרת, בת שבעה קנים, קדומה ביותר (כפי הנראה מסוף המאה ה־1 לספירה) נמצאה במחוז פרובנס, לא רחוק מקוואיון (Cavaillon). המשותף לממצאים הללו, בני המאות ה־1 עד ה־5 לספירה, הוא שמוצאם משתי פינותיה של גאליה – דרום מזרח ודרום מערב. וכך, אין אנו יכולים שלא להיזכר באותה אגדה על ספינות הפליטים מיהודה, שהגיעו בסוף המאה ה־1 לספירה ממש לאותם אזורים. אז אולי בכל זאת יש גרעין של אמת היסטורית באגדה הדמיונית ההיא?

גם בערי גרמניה הקדומות אנו מוצאים חפצים יהודיים מהתקופה הקדומה הנ"ל. בחפירות בעיר טריר שעל נהר המוזל, נמצא שטיח אמנותי ועליו ציור של מנורה בת שבעה קנים. על אותו שטיח מוטבעים גם ציורי אנשים בעלי חזות שמית. נוסף לכך נמצאה בטריר גם מנורה בת שבעה קנים עשויה חימר, בצורת תבליט. בטריר נמצאו גם כלי קרמיקה אחרים מן המאות ה־3 וה־4, ובהם דמויות הנראות כיהודיות (ניכרים שם "אף יהודי" ואבר זכרי נימול). האם אלה סימנים המעידים על שייכותם של כלים אלה ליהודים? אפשר שכן. שברי חרסים של קערות וכדים נמצאו בקלן, בבית קברות יהודי באזור הנקרא "שער בון". אדולף קובר (Kober), מחוקרי תולדות יהודי קלן הבולטים, משייך את זמנם של ממצאים אלה לתקופת שלטון הפראנקים המרובינגים. בכך הוא חורג מדעתם של רוב החוקרים, משום שהוא מצביע על נוכחות יהודים בקלן באותה עת. לדעתו, רובו של המסחר בעיר זו התנהל אז על־ידי יהודים.[21]

ממצא מיוחד במינו התגלה בשנת 1869 בעיר אוש (Auch), כ־100 ק"מ ממערב לטולוז. זוהי כתובת לטינית מן המאה ה־7 או ה־8, ובה שזורה המלה העברית (ובאותיות עבריות) "שלום" וכן ציורי פולחן יהודיים. מצבה יהודית מפורטת הרבה יותר היא זו מנרבון, הנושאת את התאריך 689, מצבת קבר של שלושה אנשים צעירים. היא כתובה בלטינית, אך אין ספק שמדובר ביהודים בשל המלים העבריות "שלום על ישראל" ותמונת מנורת שבעת הקנים. מעניין לציין ששמותיהם של יהודים אלה הם לטיניים. שם אבי המשפחה היה ספאדוס, וילדיו נקראו יוסטוס, מטרונה ודולציאורלה. המלים הבודדות הללו בעברית הן המקור העברי הכתוב היחיד שנמצא באירופה שמצפון לאלפים ולפירנאים עד סופה של המאה ה־10. חשוב להעיר, שאוש ונרבון אינן שייכות למרחב הגיאוגרפי הצרפתי־אשכנזי, שמעניינו בחיבור זה. הראשונה הייתה בתחומה של הממלכה המרובינגית עוד מראשית המאה ה־6, ואילו השנייה – בשלטון הוויזיגותים.

קיימות מסורות שונות מימי הביניים המאוחרים על מציאה אקראית של מצבות יהודיות קדומות.[22] לאלו שייך הסיפור המופיע בספר *וורמסר מנהגבוך* משנת 1625, המדבר על מצבה קדומה בת 1,500 שנה. מצבה זו ודומיה אינן בנמצא כיום, ולכן יחסנו אליהן הוא כאל אגדות או מסורות, אולם אנחנו מתייחסים ברצינות למצבות שנמצאו בעת החדשה. מעניינים במיוחד ממצאיו של סאלי לוי. האיש חקר מצבות יהודיות באזור מיינץ ומצא ביניהן שלוש כתובות־קברים של חיילים רומיים יהודים, מן המאה ה־1 לפני הספירה. היו אלה, לדבריו, חיילים מכוחות העזר היהודיים בצבאו של יוליוס קיסר. ידוע גם שאוגוסטוס נהג לגייס יהודים לצבאו. לימים הגיעו חיילים אלה ל־Mogontiacum (מיינץ) שעל גדות הריינוס. שמותיהם אינם יהודיים, אך שייכותם אל ה"קוהורטה היטורית הראשונה" (כמצוין בכתובת) מגלה את מוצאם. היטורים היו שבט ערבי מן הגליל שגוייר בידי יהודה אריסטובלוס הראשון בשנים 104־103 לפני הספירה. היו אלה אפוא יהודים מן הגליל, צאצאי גרים ששמרו על זהותם הקודמת.

המצבה הראשונה היא של "מונימוס (Monimus) בנו של ירומבעל (Jerombal), בן 50 [...] אחיו הקים את המצבה לזכרו [...]". המצבה השנייה היא של "סיבאוס (Sibbaeus) בן ארו (Ero), בן 20 [...]" המצבה השלישית – של "קיוס (Caeus) בן הנלוס (Hanelus) בן 50 [...] אחיו הקים את המצבה לזכרו [...]". סלי לוי סבור שאלה שמות עבריים "מלוטנים" ("Latinisierte Form"). Jerombal, אינו אלא ירובעל; Sibbaeus בן Ero(n) הם ציבא וערי (ערן?); Hanel הוא בוודאי חננאל או חניאל. על אחת המצבות חרוט דיוקן פרצופו של הנפטר, ועל כך מעיד

לוי, שחיילים יהודיים אלה לא הקפידו במיוחד על קיום המצוות. ואולי אלה שקברו אותם לא היו כלל יהודים. על מצבה אחרת, בה מסופר שהאח קבר את הנפטר, אין כל תמונה ואולי פרט זה מצביע על כך שקבורתו הייתה יהודית.[23]

מצבות מהתקופה שלפני המרד הגדול (67-70). על קברי חיילים יהודים בצבא הרומי. נמצא ליד מיינץ.

1. עדויות כתובות עד סוף המאה ה־5

מקור כתוב מהימן ראשון שבידינו נמצא בספרו של יוסף בן מתתיהו *תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים*. מדובר בגורלם של בני הורדוס: ארכילאוס והורדוס אנטיפס. הראשון, ששלט מטעמם של הרומאים

כאתנרכוס של יהודה אחרי מות אביו, משנת 4 לפני הספירה, הוגלה מקץ תשע שנים (שנת 6 לספירה), לוויאן (Vienna) אשר בגאליה הדרומית מזרחית; אחיו שהתמנה אחרי מות אביו לטטרארכוס של הגליל ועבר הירדן – הוגלה בשנת 39 לספירה לליון (Lugdunum), השוכנת כ־120 ק"מ צפונה מוויאן, במעלה נהר הרון.[24] פרטים אלה מהימנים, כשם שנאמנים עלינו בדרך כלל דברי יוסף בן מתתיהו. אולם, האם יש בעובדות אלה משמעות, שכן מדובר בהגליה של שני יהודים (אם אפשר לקרוא לבניו של הורדוס יהודים) לגאליה, ויהיו חשובים ככל שיהיו? נראה, שהתשובה היא חיובית, משום שהם בוודאי לא הגיעו לכאן בגפם ונלוותה אליהם פמליה של יהודים. ואכן, במכתבו של האפיפיור ויקטור לבישוף דזידריוס (Desiderius) מוויאן, מוזכרים יהודים בעירו של הבישוף כבר במאה ה־2 לספירה.[25]

בקובץ החוקים הרומי משנת 398 לספירה, הידוע בשם "הקודקס התאודוסיאני", אנו מוצאים שתי פקודות ("דקרטים") של הקיסר קונסטנטינוס הגדול, מן השנים 321 ו־331. שתיהן מתייחסות אל הקהילה היהודית שבקלן (Colonia Agrippina). האמנם אפשר לדבר כאן על קהילה יהודית, מבנה ארגוני שמקבל את עיצובו בגרמניה ובצרפת רק במעבר המאות ה־10 וה־11? נראה ששתי תעודות אלו מחזקות את ההשערה שאכן הייתה אז קהילה מאורגנת בקלן. היא דמתה לזו שקדמה לה ופעלה בעיר רומי, ובעצם היו קיימות קהילות כמותה בכל הקיסרות הרומית.

בפקודה הקיסרית משנת 321 מוטלת חובה על יהודי קלן להשתתף ב"קוריה" של העיר. ואילו בזו שהוכרזה בשנת 331 ניתן פטור לבעלי תפקידים דתיים שמקרב בני הקהילה. הללו יהיו חופשיים מכל מחויבות אישית. הפקודה גם נוקבת בתאריהם של כלי קודש אלה: "Hierei; Archysynagogi, Patres Synagogarum et ceteri".[26]

מה ניתן ללמוד מתעודות אלו?

א. הזכרתי כבר את קיומה של קהילה מאורגנת. אפשר להוסיף שהיא הייתה בוודאי גדולה למדי, שכן היו בה שלושה סוגים של פונקציונרים ואף יותר מזה ("et ceteri").

ב. האם הייתה קלן הקהילה היהודית היחידה בגרמניה באותה עת? אפשר להשיב על כך בחיוב, לאמור: עצם העובדה שהקיסר נתן פקודות המתייחסות רק אליה – ולא לכלל הקהילות – מוכיחה שאכן הייתה היחידה. אך אפשר לטעון גם את ההפך: היו עוד קהילות באזורי הספר הגרמני, אך התיעוד המשפטי עליהן, כגון הפקודות הנזכרות לעיל, אבד. ואכן, חוקרים רבים משוכנעים שהיו קהילות של יהודים בטריר,

ברגנסבורג, במיינץ ובוורמס בראשית המאה ה־4.

ג. במה היה כרוך השירות ב"קוריה"? נראה שמדובר בנטל ניהול העיר, בהשתתפות בתחזוקה ובהגנה. אין להתעלם מכך שאנו דנים בתקופה בה גובר לחץ העמים הברבריים בגבולות הקיסרות, והרי קלן היא עיר ספר. זאת ועוד, הקיסרות המאוחרת, החל מימי דיוקלטיאנוס וקונסטנטינוס, מטילה תפקידים על המועצות העירוניות ("municipia") ורואה בהן חוליות חשובות ביותר בשרשרת ההגנה על האימפריה המתגוננת. לפיכך חוייבו יהודי קלן, שהיו פטורים עד כה מהנטל ומן האחריות לניהולה של העיר, ליטול חלק פעיל בנשיאה בעול.

ד. בתוקף החוק של הקיסר קרקלה (Caracalla), משנת 212, היו יהודי קלן בעלי מעמד של אזרחים רומיים כשאר תושבי הקיסרות הרומית. אך לא רק מעמדם האישי היה מכובד, הם אף נהנו מן הזכות לנהל חיים אוטונומיים על פי המשפט היהודי.

ה. כאמור, ניתנה בפקודות 321 ו־331 הוראה לבטל את הפטור מחובת השירות העירוני. דבר זה מצביע כנראה על כך שיהודי קלן נמנו עם מעמד בעלי הקרקעות שבסביבת העיר. בשל מעמדם המכובד הם שימשו בתפקידי ניהול בעיר בהתנדבות וללא קבלת שכר. ואילו עתה הורע מעמדם.

ו. אדולף קובר רואה בפטור כלי הקודש מחובת השירות כעין המשך לפקודת קונסטנטינוס משנת 313. פקודה זו פוטרת כהני דת נוצריים מחובות ציבוריות, וזאת במסגרת ההוראה להשוואת הדת הנוצרית לשאר הדתות שבקיסרות. מכך, גורס קובר, "אנו מתרשמים שפקודות 321 ו331 הציבו את היהודים במעמד שווה לזה של הנוצרים".[27]

פרט לשתי הפקודות של קונסטנטינוס, מצויות בידינו ידיעות על יהודים במאה ה־4, אך ערכן אינו רב. כך, למשל, מוזכר בשנת 330 שמו של אחד סימאון (Simeon) כאיש ממוצא יהודי, שהפך לבישוף השביעי של מץ. האיש שכתב על כך היה משורר בשם פאול דיאקר (Diacre) שחי כ־400 שנה מאוחר יותר, וזוהי גם הסיבה שנתייחס לדבריו בהסתייגות. בכתובת על מצבתו של הנציב הרומי של איליריה, מאמצע המאה ה־4, נכתב שהוא נרצח בעת מסעו בגאליה על־ידי "רוצחים ויהודים" (Sicarii et Judaei). משנת 425 מצוי בידינו צו קיסרי מטעם הקיסרים תיאודוסיוס II וולנטינוס III, המורה לנציב הפרובינקיה גאליה, אמטוס (Amatus), למנוע מן היהודים את הרשות לשמש בתפקידי ציבור ובתפקידי ניהול ציבוריים. וכן ציווה אמטוס לבל ישמשו נוצרים את היהודים, מחשש שייאלצו להתגייר. בצו מופיע גם אזכור לתפקידים צבאיים שמילאו יהודים.

דברים אלה מצביעים על מעמדם החברתי הנכבד של יהודים בגאליה בראשית המאה ה־5. אולם, מעל לכול, אנו למדים על שינוי לרעה במעמדם המשפטי אף ביחס לפקודות קונסטנטינוס מלפני מאה שנים. למרות שחוק קרקלה משנת 212 נשאר בתוקפו, מדיניותם הנוצרית של הקיסרים האחרונים התאפיינה בתחיקה אנטי יהודית. נוכל לראות המשך לקו הזה במעשיו של הקלרוס הקתולי בגאליה (בעיקר בהחלטות המועצות הכנסייתיות) בימי המרובינגים והקרולינגים. במכתב משנת 472 ממליץ סידוניוס אפולינאריס, בישוף קלרמון, לעמיתו הבישוף של נאנט נונקיוס (Nonnechius), על יהודי מומר אחד בשם פרומוטוס (Promotus). פרומוטוס זה התנצר הודות להטפותיו של אפולינאריס, ולדבריו "הוא העדיף את האמונה על הדם". במכתב אחר מאותה שנה לבישוף של טורנאי (Tournai), ממליץ לפניו אפולינאריס על יהודי נוסף. תוך כך הוא מחווה דעתו שאסור לקלל יהודים, שכן תמיד עוד יש תקווה להשיבם מטעותם. היהודים הם סוחרים הגונים, אך רצוי שיטשו את דרכם המוטעית, כותב אפולינאריס. בשני מכתבים משנת 473 לאחד פטריציוס מגנוס פליקס, כותב אפולינאריס על יהודי בשם גוזולס, שפטריציוס מקיים איתו קשרי מסחר. מסתבר, ששני הנוצרים האלה מכירים היטב את היהודי (שאגב, שימש "דוור" לאחד המכתבים), ואף מחבבים אותו [...] אך משאלה בפיו של אפולינאריס: "הלוואי שאלוהים היה נותן וגוזולס זה היה הופך לאחד משלנו" (Gosolas vester, deus tribuat ut noster).[28]

בדעותיו של אפולינאריס על היהודים ובמעט המידע שמכתביו מנדבים לנו, יש כדי לצייר תמונה מסוימת על המציאות בגאליה הטרום מרובינגית. מצד אחד, מתגלה הלהט הקנאי של הקלרוס הקתולי החותר להעביר את היהודים לנצרות ולגאול את נשמותיהם, ומצד שני, קשריהם של הבישופים עם היהודים היו טובים. הם רחשו כבוד ליהודים ובמישור האישי אף חיבבו אותם.

על הפן היפה יותר של מערכת היחסים בין היהודים והקלרוס הקתולי עשויים להעיד דבריו של ראווניו (Ravennio), בספרו הביוגרפי על הילריוס הקדוש (St. Hilarius), בישוף ארל. משמת בישוף ארל זה בשנת 459, הצטרפו להלווייתו יהודים רבים "אשר השמיעו קינותיהם בלשון העברית" ("Hebream linguam in exequiis [...] audisse").[29] ואילו על הפן המכוער של היחסים אנו למדים מדבריו של המשורר ונטיוס פורטונטוס (Fortunatus). הלז משבח את הילריוס הקדוש מפואטייה, באמצע המאה ה־4, על שאינו אוכל עם יהודים ועם עובדי אלילים, ואף אינו עונה לברכותיהם בעת שהוא פוגש בהם ברחוב.[30]

ז. הקונציליים הגאליים במאות ה־6 וה־7

כפי שכבר ראינו לעיל, היו אלה רבי הכנסייה הקתולית בגאליה, שהפגינו עוינות גלויה כלפי היהודים. בהמשך הפרק נעסוק בגילויים קשים של הסתה וגזירות בערים השונות, ואילו עתה נפנה להחלטות הקונציליים הכנסייתיים ומשמעותן. הקונציל הראשון בו נתקבלו החלטות אנטי יהודיות התקיים בוואן (Vannes) בשנת 465. כל אנשי הכנסייה צוו – באחת ההחלטות – להימנע מארוחות משותפות עם יהודים. לא ניתן להזמין את היהודים לארוחות, שכן הללו רואים במזונם של הנוצרים מזון בלתי כשר. לכן על אנשי הכנסייה להחזיר להם, ליהודים, באותו מטבע. זו הפעם הראשונה בגאליה, שהכנסייה נדרשה לבעיה היהודית בפורום רשמי ורחב. קונציל ואן התקיים בתקופה הטרום מרובינגית – ימים של נדידת עמים וחוסר יציבות. לכנסייה היה די והותר בעיות ונושא היהודים עדיין לא העסיק אותה כל כך.

עיסוק זה הלך וגבר במשך המאה ה־6. הקונציל של אגד (Agde) הקרובה לנרבון, בשנת 506, הרחיב את איסור הסעודות המשותפות גם על נוצרים חילוניים (שאינם משמשים בקודש). החלטה אנטי יהודית אחרת של אגד חייבה את הנוצרים לנהוג זהירות ביהודים המבקשים להתנצר: יש לוודא שהיהודי עושה זאת מטעמי שכנוע טהורים, ולשם כך עליו לשהות בתקופת מבחן של שמונה חודשים. אם בתוך זמן זה יחלה היהודי במחלה מסוכנת – יש להטבילו לאלתר. לעומת זאת, בהחלטות הקונציל האורליאני הראשון, בשנת 511, לא היה כל זכר לנושא היהודי.

גם הקונציל של אפאון (Epaon), משנת 517, אוסר על השתתפות הנוצרים, אנשי כהונה וחילוניים כאחד, בסעודות עם היהודים. בקונציל האורליאני השני, ב־533, נאסרו נישואים בין נוצרים ליהודים. נוצרי שיעבור את העבירה ייענש בעונש הנידוי. באותו עניין החליט הקונציל של קלרמון, משנת 535, שנוצרי (או נוצריה) הממשיך לחיות עם בן (בת) זוג יהודי יורחק מכל מגע עם נוצרים. זאת מכיוון שהוא התחבר אל אויבי הכנסייה. דהיינו, אחד דינו: עונש הנידוי. כמו כן, בקלרמון נאסר על יהודים לשמש כשופטים בדין של נוצרים. בקונציל האורליאני השלישי, ב־538, נאסר על היהודים להיראות במקומות ציבוריים ב"שבוע הקדוש" של הפסחא. יתרה מזו, כאשר עוברת לפני בתיהם תהלוכת הפסחא, על צלמיה הקדושים, עליהם להגיף את תריסי חלונותיהם. החלטה אחרת של אותו קונציל עוסקת בעבדים הנוצריים שמצויים בבעלות יהודים. אם יהודי מטיל על עבדו הנוצרי משהו שהדת הנוצרית אוסרת, אם הוא מענה

או מרחיק אותו מן הכנסייה (אפילו הוא גומל לו על כך) – הוא צפוי לעונש של קנס או למלקות. הקונציל מעודד את העבדים הנוצרים לברוח אל הכנסייה, ואילו לכומר אסור להסגירם. יש לפדות עבדים אלה מידי היהודים ולשלם בעבורם כופר לפי הערכה צודקת (שתיקבע על־ידי הכנסייה). החלטות הקונציל חוזרות על איסור נישואי תערובת ועל סעודות משותפות עם יהודים. הקונציל האורליאני הרביעי, משנת 541, חידש את ההחלטה בדבר העבדים הבורחים מבעליהם היהודים ומוצאים מקלט בכנסייה, אך הוסיף לכך מקרים בהם המקלט הוא ביתו הפרטי של נוצרי. גם אז יש לשחרר את העבד מבעלות היהודי ולשלם עבורו את דמי הפדיון. החידוש בקונציל זה הוא ההחלטות בנושא גיור. אין תוקף לגיור נוכרים ביוזמת יהודים או להחזרה ליהדות של יהודי שהתנצר. הוא הדין במקרה של עבד נוצרי שבעליו היהודי גיירו ושלחו לחופשי. עבד זה יופקע מרשותו של היהודי, ובשום מקרה הוא לא ישולח לחופשי "יען כי לא יאה לאיש אשר עבר מנצרות ליהדות ליהנות מחירות".[31] יהודי כי יתרועע עם שפחתו הנוצריה – תוחרם השפחה.

הקונציל של מקון (Mâcon), משנת 581, הוא מן החשובים ביותר. הוא חוזר על החלטה שכבר נתקבלה בקלרמון (535) נגד מינוי שופטים יהודים. לכך הוסיפו הבישופים בכינוסם במקון את האיסור למנות מוכסים יהודים. כל זאת כדי לא לאפשר שררה ועליונות של יהודים על נוצרים. גם האיסור על יהודים להופיע בשוק וברחובות העיר מ"יום החמישי הירוק" עד אחרי יום א' של פסחא (יום תחיית ישו) מוכרז כאן שוב. זאת, לפי לשון ההחלטה, כדי שהיהודים יהיו ללעג ולקלס בעיני הנוצרים ביום צליבת משיחם. חזרה אחרת על החלטות קודמות היא האיסור על נוצרים, אנשי כמורה וחילונים, לאכול עם יהודים. אך יש כמה חידושים בקונציל של מקון. ביניהם ההוראה שהיהודים מצווים לתת כבוד לאנשי הכהונה הנוצריים: אסור להם לשבת בנוכחות איש כנסייה, אלא אם כן הלז יורה להם לעשות כן. יהודי שעבר על האיסור – ייקנס. הבישופים שהתכנסו במקון קבלו על כך שלמרות ההחלטות הקאנוניות (החלטות של קונצילים קודמים), ופקודות וצווים קיימים, יש תלונות שהיהודים – בערים מסוימות – מסרבים "בחוצפתם" לשחרר את העבדים הנוצריים שלהם אפילו תמורת דמי פדיון. לפיכך, החליט קונציל מקון, לאסור להבא על היהודים להחזיק בעבדים נוצרים; כמו כן, הוחלט שכל נוצרי רשאי לפדות עבד נוצרי מידי יהודים תמורת 12 סולידי; הוא יכול לשלחו לחופשי או לשעבדו לעצמו. יהודי שיסרב לקבל את דמי פדיון עבדו יפסיד את העבד לטובת הנוצרי ללא תמורה. הנימוק לכך: אין זה צודק שאלו שישו גאלם

בדמו ימשיכו להיות משועבדים ליהודים. אך ההחלטה שחושפת לפנינו זווית "פיקנטית" מאורחות החיים של יהודים ונוצרים בתקופה ההיא, מתייחסת לאיסור על גברים לבקר במנזרי נשים. האיסור אינו מתייחס ליהודים, אלא לגברים בכלל. רק גברים בעלי מידות טובות ובגיל מתקדם, נאמר בהחלטה, מורשים לבקר במנזרי נשים, ואף אלה מנועים מלשוחח ביחידות עם הנזירות. שיחות מותרות רק ב"חדרי השיחה". וכאן מופיעה "הנקודה היהודית": גברים יהודים המבקרים לרגל עסקיהם במנזרים, אסורים בשיחה אינטימית עם נזירות ואסורים בשהות ממושכת במחיצתן. וכך לא ייווצרו יחסי קרבה ביניהם.

הקונציל של נרבון, משנת 589, אוסר על כשפים הנעשים בידי יהודים. אולם החידוש בהחלטות נרבון, לעומת קודמיו, הוא באיסור על שירת מזמורי תהלים בהלוויות יהודיות. כאן מופיעה התערבות בפולחן היהודי, ונראה שנרבון של סוף המאה ה־6, השייכת עדיין לממלכה הוויזיגותית־ הספרדית, הושפעה מהקו האנטי יהודי הארסי של הקונצילים הוויזיגותיים.

בקונציל של פריס, משנת 614, ניכר שההשפעה הזו מתחילה לחלחל גם לצפונה של גאליה. כך הוחלט, שיהודי אשר יסרב לציית להוראה לנטוש משרה ציבורית מסוימת, הבישוף של אותה עיר יהיה חייב להטבילו (אותו ואת משפחתו) לנצרות. החלטה קאנונית זו אף אוסרת על המלכים למנות יהודים למשרות צבאיות או שלטוניות שיש בהן כדי להעניק להם שליטה על נוצרים.

בקונציל של ריימס, בשנים 624־625 הוחלט על איסור למכור נוצרים ליהודים ולעובדי אלילים. נוצרי כי יעבור עבירה זו יוטל עליו חרם. כמו כן הוחלט, שאם ייוודע שיהודי מתכונן לגייר את עבדו הנוצרי, או שהוא מענה אותו – יוחרם העבד לטובת אוצר הממלכה. החלטות קונציל זה חוזרות על ההוראות בדבר תפקידים ציבוריים שבידי יהודים ובדבר גידופים שהיהודים מגדפים את הנוצרים.

שרשרת מעשי החקיקה שהזכרנו לעיל, השתרעה על פני תקופה של כ־160 שנים והקיפה את כל מחציתה החזקה של תקופת שלטון השושלת המרובינגית. החקיקה משמשת כמקור החשוב ביותר לידיעותינו על חיי היהודים בגאליה, שהרי טבעם של חוקים או החלטות של גופים ציבוריים שהם בבחינת "משיחים לפי תומם". תוקפנותם ורשעותם אינה סותרת קביעה זו. אפשר להסתייג ממגמתם האנטי יהודית הבוטה, אך אי אפשר שלא להסיק מסקנות היסטוריות ברורות וללמוד על המציאות כפי שהייתה.

ברור שרבי הכנסייה היו מודאגים. כל מעייניהם היו נתונים למשימה כיצד להכניס תחת כנפי הנצרות הקתולית את עובדי האלילים שעדיין היו רבים באירופה. גם האוכלוסייה הנוצרית, צאן מרעיתם, עדיין לא הייתה מושרשת באמונתה הנוצרית החדשה, ובוודאי שהייתה רחוקה מקנאות ומלהט דתי, אותם נכיר בתקופות מאוחרות יותר. הימצאותם של יהודים בערי הבישוף, ישיבתם בתוך האוכלוסייה הנוכרית, יחסי קרבה וידידות – במישור הכלכלי והחברתי כאחד – היו לצנינים בעיני הבישופים. הם הרגישו שעליהם לשלב כוחות ולנסות לשכנע את המלכים ואת נתיניהם הנוצרים שיש לעשות מעשים לבלימת "הסכנה היהודית".

המציאות המצטיירת מהחוקים הקאנוניים היא זו של אינטגרציה ודו־קיום בין יהודים ונוצרים. נוצרים רבים (ובהם כמרים) ויהודים רבים התארחו אלה אצל אלה וסעדו בצוותא. השלטונות החילוניים, ובראשם המלכים, לא ראו כל פסול בניצול כשרונם של היהודים ובמינויים לתפקידי מוכסים ושופטים ואף ליועצים מדיניים וצבאיים.[32] אנו מוצאים גם נישואי תערובת עם עבדים ושפחות שהיו בידי היהודים וששוחררו כתוצאה מכך, ועם נוצרים בני חורין. אין ספק שבן הזוג (או בת הזוג) הלא יהודי התגייר, ולא להפך. לולא כן הבישופים לא היו מקימים קול זעקה. בתקופות המרובינגית והקרולינגית לא היו הבדלים גדולים במיוחד בין הפולחן של בית הכנסת לבין פולחן הכנסייה, ודמיון זה הוא שהניע את ראשי הכנסייה "להיאבק בעקשנות ולהכריז על ההבדלים".[33] נראה, שפולחנם הדתי של היהודים נהנה מיתרונות של מסורת קדומה יותר ועומק רוחני לעומת אלו של הנוצרים באותה עת, ומכאן שההשפעה הייתה בעיקרה חד צדדית. הדרשות בבתי הכנסת, השבת וחגי ישראל, סיקרנו ככל הנראה ומשכו את השכנים הנוצרים. שהרי אם המצב היה הפוך, היו רבי הכנסייה מברכים על המתרחש, או לפחות שותקים. התרופה למצב מסוכן זה, מבחינת הכנסייה, הייתה הפרדה בין שתי האוכלוסיות, אולם יעבור זמן רב עד שהכנסייה הקתולית תחליט לדחוק את היהודים לשכונה נפרדת ומובדלת. הקונצילים של התקופה המרובינגית לא מעלים עדיין על דעתם להורות ליהודי הערים להתגורר ברבעים נפרדים. ההוראות נגד הסעודות המשותפות, איסור נישואי תערובת, הגבלות שיחה של סוחרים יהודיים מזדמנים למנזרי נשים וכדומה – דיין כדי להצביע על מגמת הסגרגציה. רק במאה ה־13 תמציא הכנסייה את הטלאי היהודי ואת הכובע היהודי, אולם ההחלטות לאסור על היהודים להיראות בציבור בימי ה"פסחא" דיין כדי להזכיר להמון הנוצרי ש"רוצחי האל" יושבים בקרבו.

רבי הכנסייה היו בוודאי מעוניינים "לגאול את נשמותיהם" של היהודים, ויש לכך עדויות ברורות שעל חלקן כבר דיברנו. עם זאת, לא יהיה זה נכון לומר שהם ביקשו להתערב בפולחן היהודי, למעט החוק נגד שירת מזמורי תהלים בהלוויות. במלים אחרות, לא מצאנו בהחלטות הקונציליים הגאליים (בניגוד לקונציליים הספרדיים־ויזיגותיים!) כל ניסיון של כפיית הנצרות על היהודים. מאידך גיסא, תקפה החקיקה הקאנונית את גיורם של נוצרים ובמיוחד את עבדיהם ושפחותיהם של היהודים. החשש מפני גיור הוא שדחף את הקונציליים לקבל החלטות נגד הבעלות היהודית על עבדים נוצרים. לא רק השליטה של יהודי על נוצרי הטרידה אותם, אלא – ואולי בעיקר – החשש לאובדן נשמות המאמינים. גם איסור החזרה של יהודים שהוטבלו לחיק היהדות היה מעניינם של הקונציליים. הכנסייה תוקפת, אך בעיקר מתגוננת: עיקר דאגתה היה המאבק על נשמותיהם של הנוצרים, ואילו רכישת נשמותיהם של היהודים נותר, עד כמה שהחקיקה הקאנונית נוגעת בה, בגדר של תרחיש רצוי.

החקיקה הקאנונית האנטי יהודית הזאת אמנם צמחה על רקע של מציאות התקופה, אולם היו לה שורשים מן העבר. הקיסר קונסטנטינוס כבר אסר בשנת 339 על יהודים להחזיק עבדים נוצרים. קיסרים נוצרים שאחריו – ובמיוחד תאודוסיוס I – חוקקו חוקים נגד נישואים מעורבים ונגד מינוי יהודים למשרות ציבוריות. אך גם הקיסרים הרומיים־הנוצריים, כמו רבי הכנסייה הגאלית בתקופה המרובינגית, לא פגעו בחופש הפולחן של היהודים.

קיומם של קונציליים באזורים שונים של גאליה מלמד אותנו על הפריסה הרחבה של יישובים יהודיים בתקופה המרובינגית. הקונציליים אותם סקרתי, לא היו כינוסים של רבי הכנסייה מכל הממלכה המרובינגית, אלא נשאו אופי יותר אזורי ומקומי. לכן אין להניח שמקבלי ההחלטות האנטי יהודיות התייחסו לבעיות כאל משהו ערטילאי ואידיאולוגי. ישיבתם של יהודים בעיר שבה התכנס הקונציל ובסביבותיה ברורה מעל לכל ספק, והיא שיצרה את העילה לאותם דיונים. לעומת זאת, בחבלים המרובינגיים של גרמניה לא התקיימו כלל קונצילים כנסייתיים. שלא כמו מעמדם של הבישופים הקתוליים והמסורת הוותיקה של גאליה, הכנסייה בגרמניה הייתה רק בראשית צעדיה. חשוב גם לזכור שבתקופה זו לא התקיימו עדיין יישובים יהודיים בגרמניה.

מה הייתה מידת ההשפעה של התחיקה הקאנונית הזאת על המלכים ועל האוכלוסייה הנוצרית בכללותה? האם הם צייתו להוראות הכנסייה ויישמו את חוקיה? עצם החזרה על אותם איסורים מקונציל אחד למשנהו,

מצביעה על כך שמטרת התחיקה לא הושגה, אלא באופן שולי בלבד. אדרבה, הכנסייה נתקלה בהתנגדות ההמונים הנוצריים, שפשוט לא סרו למרותה. כך, לדוגמה, היהודים המשיכו להחזיק בעבדיהם הנוצריים באין מפריע. וכך מסכם שוורצפוקס את השפעתה של התחיקה הקונציליארית: "[...] מדובר לעתים קרובות יותר בהצהרת כוונות מאשר בהחלטה מיושמת בקפדנות [...]"[34] ולכן "נשארה התחיקה הקונציליארית, לעתים קרובות, אות מתה".[35] ואשר למלכים, רוב בני השושלת המרובינגית נקטו מדיניות פרו־יהודית. אולם היו חריגים אחדים, כגון כילפריק (Chilperic), שציווה לכפות על היהודים את הטבילה בשנת 582, ודגוברט, שפקד לגרשם מהממלכה (629).[36]

הקורא שמשווה את הגזירות שביקשה הכנסייה להטיל על היהודים בקונצילים השונים, אינו יכול שלא לגלות מגמה של החמרה. מאין נובעת החמרה זו? נראה שהשפעת גזירות השמד של הקונצילים מטולדו – מסוף המאה ה־6 וראשית המאה ה־7 – חלחלה אל מעבר לפירנאים, והיא אולי מסבירה מגמה זו.

ח. יהודי גאליה במאה ה־6 לפי עדויות כתובות

מלבד החלטות הקונצילים מן התקופה המרובינגית, יש בידינו עדויות כתובות, פרי עטם של בישופים וסופרים נוצריים, ובהן תיאורים של אירועים הקשורים בחיי היהודים. בהיעדרם של מקורות יהודיים, אנו נאלצים להתבסס על המידע הכלול בקטעים אלה. התיאורים הם פרגמנטריים, אך בהחלט תורמים להבנת המציאות.

בשליש הראשון של המאה ה־6 היו עדיין חלקים די גדולים של גאליה מצויים מחוץ לתחום שליטתם של הפראנקים. בורגונדיה, ממלכה גדולה שחלשה על מזרחה של גאליה, נכבשה בשנת 534, ואילו חבל פרובנס היה בשליטת הממלכה האוסטרוגותית עד שנת 536. מזרחה מפרובנס שכנה ספטומניה, המחוז הגאלי האחרון, שסופח בהדרגה אל הממלכה הפראנקית עד שנת 759. מן הבחינה של תולדות עם ישראל מהווים כל חבלי גאליה יחידה גדולה אחת, שכן (כפי שכבר צוין לעיל) בתקופה הנידונה בפרק זה, איננו מבחינים עדיין במעגלים התרבותיים הנפרדים של צפון צרפת ודרומה, כפי שיתגבשו מאוחר יותר. לכן יש לנו עניין במה שמספר קיפריאנוס (Ciprianus) בביוגרפיה של קיסריוס, בישוף ארל בראשית המאה ה־6. העיר ארל, שבדרום מזרחה של גאליה, הייתה שייכת אז לממלכה האוסטרוגותית שבירתה העיר רוונה.

בשנת 508 צרו על העיר פראנקים ובורגונדים (שתי ממלכות שעברו מן הנצרות האריינית אל חיק הכנסייה הקתולית). באחד הלילות טיפס כומר, קרובו של הבישוף, אל מחוץ לחומה והסגיר עצמו לאויב. בתגובה, האשימו יהודים ואריינים, תושבי העיר, את הבישוף הקתולי בבגידה ותבעו להענישו. כאשר כל זה קרה, "למרבה שמחתם של היהודים – הנוהגים בכל מקום להאשים את הקתולים בבגידה" – אירע באותו לילה האירוע הבא: אחד השומרים מן היחידה היהודית זרק מכתב קשור לאבן אל מחוץ לחומה, ובו מסר את שמו ואת דתו. הוא קרא לצרים לעלות על החומה בקטע בו שמרו היהודים. בתמורה דרש בעל המכתב שלא יקחו את היהודים בשבי ולא יתנכלו להם. בבוקרו של יום המחרת נמצא המכתב מבלי שהאויב קרא אותו, והוא הוקרא בפני ההמון שהתאסף בשוק. כותב המכתב נענש. בישוף העיר שוחרר ממעצרו לאלתר, ו"מעשה הנבלה של היהודים נגלה לעין כל".[37]

דברי קיפריאנוס בוטים ומגמתיים, ולעולם לא נדע מהי מידת האמת שהובאה בסיפור בגידה זה. אולם מותר לנו להסיק ממנו מספר מסקנות: א. יהודי ארל היו אזרחים שווי זכויות. הם נשאו נשק והשתתפו באחריות להגנת העיר בשעת חירום; ב. לבישופי הערים היה יחס עוין כלפי היהודים. הם לא החמיצו שום הזדמנות כדי להבאיש את ריחם בעיני ההמון, תוך שימוש בעלילות בגידה. עלילות אלו עדיין אינן מרושעות כעלילות הדם ולחם הקודש, הרעלת בארות ודומיהן, שיהיו לחזון נפרץ החל מן המאה ה־12; אך הן מזכירות לציבור הנוצרי – הנבער מדעת – את בוגדנות היהודים כלפי ישו המשיח. עלילות בגידה דומות לזו של ארל אנו מוצאים בימי הביניים המוקדמים גם במקומות אחרים, כגון העלילה על הסגרת ערי דרום גאליה – נרבון, בזייה וטולוז – לידי המוסלמים במאה ה־7. סיפור זה, שהומצא בתקופה מאוחרת יותר, הוא מופרך ושקרי, שכן המוסלמים הגיעו לכאן רק במאה ה־8. "בגידה" אחרת שסופר עליה היא הסיוע שניתן על־ידי היהודים לנורמנים לכיבוש בורדו בשנת 848.

הביוגרף של הבישוף קיסריס מוסיף פרט שממחיש את שנאתו אל יהודי עירו: עם התרת המצור הפראנקי על ארל, הוא מסר את תשמישי הקדושה היקרים של הכנסייה כדמי פדיון עבור השבויים הקתולים, כדי שחלילה לא יפלו בידי היהודים או האריינים.

נפנה עתה את מבטנו אל ישות פוליטית חשובה בגאליה במאות ה־5 וה־6, הממלכה הבורגונדית. מאז נוסדה באמצע המאה ה־5 חלשה ממלכה זו על שטחים רחבי ידיים בגאליה המזרחית, וקיומה הקדים את ממלכת

הפראנקים. בשל היותם קרובים גיאוגרפית לאיטליה ובשל שייכותם הממושכת לאימפריה הרומית, חלה אצל הבורגונדים רומאניזציה מהירה בתחום השפה, המנהגים ויחסי הקניין, וכבר במאה ה־4 הם לחמו כ"בעלי ברית" ("foederati") של הצבא הרומי. הבורגונדים קדמו לפראנקים גם במעבר מן הנצרות האריינית אל הקאתוליות. יישובים יהודיים רבים נמצאו על אדמת הממלכה וביניהם ליון, ויאן ומקון. נתונים אלה מסבירים לנו את המדיניות הקשוחה של השלטון הבורגונדי כלפי היהודים, אשר מצאה את ביטויה בחוקי המלך גונדובאד (Gundobad) בראשית המאה ה־6. ביניהם אנו מוצאים את האיסור על נישואי תערובת. חוק אחר קובע, שיהודי המכה נוצרי – ידו תיקטע, אלא אם כן יפדה עצמו ב־75 סולידי. וחמור מזה, אם יהודי יכה כהן דת נוצרי – אחת דינו למות ורכושו יוחרם לאוצר המדינה. ניכרות כאן השפעת התחיקה של הקיסרים הרומים הנוצריים (בעיקר "הקודקס התאודוסיאני") וקנאות קאתולית. בכך היו המלכים הבורגונדים שונים מרוב המלכים המרובינגים, הסובלניים יחסית, וסיפוח ממלכתם אל ממלכת הפראנקים, בשנת 534, בוודאי שיפרה את מצבם של היהודים.

נחזור אל יחסי הבישופים ואל יהודי הדיוקזיות שלהם. בשנת 1648 יצאה לאור בפריס, פרי עטו של סופר צרפתי בן התקופה, ביוגרפיה של פראולוס (Ferreolus) הקדוש, מי שהיה בישוף אוזה (Uzés) בשנים 553־581. העיר שוכנת ממערב לארל ובעת ההיא השתייכה כבר לממלכה הפראנקית. אותו פראולוס – כך מסופר – היה ידוע ביחסיו הידידותיים עם היהודים. למרות שהצליח להשפיע על רבים מהם שיתנצרו, הוא הואשם על־ידי המלך כילדברט I (Childebert I) בכך ש"נהג לאכול ולשתות עם יהודים וסרצנים (מוסלמים) והעניק להם מתנות". המלך ראה במעשיו בגידה והגלה אותו לפריס. משוחרר פראולוס, מקץ שלוש שנים, הוא פעל נמרצות להטבלת יהודי הדיוקזיה שלו. מי שלא התנצר, נאלץ לעזוב את אוזה.[38]

המקור שמוסר לנו תיאורים אלה אינו נראה מהימן, ולא רק בשל העובדה שנתחבר למעלה מאלף שנים אחרי האירועים. מה שפוסלו לחלוטין כמקור היסטורי הוא שִׁרבוּבָם של הסרצנים בסיפור חייו של פראולוס, משום שגאליה הדרומית (והעיר אוזה בתוכה) נכבשה על־ידי המוסלמים כ־170 שנה אחרי ימי חייו. אם נהיה נאמנים להנחה שבכל סיפור "מצוץ מן האצבע" ישנו גרעין של אמת, הרי שניתן ללמוד מ"ביוגרפיה" זו, שהיו גם בישופים שקיימו יחסי ידידות (או לפחות יחסים קורקטיים) עם נתיניהם היהודים. מן הראוי להזכיר בהקשר זה שני

בישופים שהיהודים מבכים את מותם: הילריוס הקדוש מארל (מת ב־459), וגלוס (Gallus) מקלרמון (מת ב־551), שעליו מספר גרגוריוס מטור בכתביו.[39] ואשר לכילדברט I (553־558), מסופר עליו שאסר על היהודים לטייל ברחובות עירם ובשוק בשבוע הפסחא, "כדי לשים אותם ללעג". הוא היה, אפוא, אחד מאותם המלכים המרובינגים הבודדים, שמילאו את החלטות הקונצילים בנאמנות.[40]

גרגוריוס מטור (538־594) נחשב לאבי ההיסטוריוגרפיה הצרפתית. יליד קלרמון, מונה בשנת 573 על־ידי המלך סיגברט (Siegebert) לבישוף של טור. גרגוריוס נהנה מיוקרה רבה בקרב בישופי גאליה והיה מקורב למלכים ולגדולי הממלכה הפראנקית. מעמדו זה אפשר לו גישה ישירה אל המידע ששימש אותו בכתיבתו הפורה. יצירתו ההיסטוריוגרפית העיקרית היא *תולדות הפראנקים (Historia Francorum)*, אך הוא חיבר גם רשימות על חיי הקדושים ועל מעשי נסים, בהם האמין. יחסו אל היהודים היה רחוק מלהיות אוהד והוא לא חסך מהם את שבט ביקורתו ואת חצי עוינותו. אף על פי כן, הדעה המקובלת כיום היא שבכתביו לא סילף עובדות הנוגעות ליהודים ודבריו הם דברי אמת. מרבית האירועים והפרשיות מחיי היהודים שמופיעים בכתביו התרחשו בימי חייו וחלקם שייכים לאותו ז׳אנר של מעשי נסים וכשפים, שהיו קרובים לליבו. כתבים היסטוריים אלה מאפשרים לנו הצצה אל המציאות היהודית בגאליה המרובינגית במחצית השנייה של המאה ה־6. מאורעות קלרמון ב־576 הם הפרשה הראשונה בתולדות היהודים, המתוארת בהרחבה על־ידי גרגוריוס. פרשה טראגית. חלפו רק שלוש שנים מאז עזב גרגוריוס את עיר הולדתו, אך בוודאי היה קשור אליה וידע היטב את אשר קורה בה. מעורבות אישית מסוימת יש לראות בעובדה שבישוף קלרמון, אוויטוס (Avitus) – האישיות המרכזית בכל האירוע – היה דודו של גרגוריוס.

נפנה לסיפור המעשה. אחרי מאמצי שכנוע ממושכים של אוויטוס להטביל לנצרות את יהודי העיר, הוא הצליח לבסוף להוביל לכנסייה יהודי אחד בלבד. ב־5 באפריל 576, כאשר הובל היהודי הנ"ל בתהלוכת הטבלה – לבוש בגדים לבנים חגיגיים, כנהוג בהזדמנויות כאלה – אל הכנסייה, שפך יהודי אחר מבני המקום סיר מלא שמן רותח ונודף ריח רע על ראשו של המשומד. ההמון הנוצרי ביקש לסקלו באבנים, אך אוויטוס מנע זאת מהם. ואז, מקץ ימים אחדים המון משולהב שהשתתף בתהלוכת "חג העלייה לשמיים" (Ascencion) שרף בדרכו את בית הכנסת, בעוד אוויטוס הצליח למנוע מהאספסוף לעשות שפטים ביהודים. למחרת היום פנה אוויטוס אל היהודים ואפשר להם לבחור בין התנצרות לבין גירוש מן

העיר. היהודים ביקשו ארכה של שלושה ימים כדי להחליט. לבסוף, כ־500 מהם נכנעו והוטבלו לנצרות, והשאר היגרו למרסיי. קלרמון הנוצרית לבשה חג, הוארה בנרות, והצבע הלבן – צבען של גלימות המתנצרים – שלט ברחובותיה. גרגוריוס הביע את שמחתו על "ניצחונה של הנצרות" עקב המעשה של אוויטוס דודו. הוא סיפר את פרשת קלרמון למשורר ונטיוס פורטונטוס (Fortunatus) וביקשו לחבר שיר על ניצורם של יהודי קלרמון ולכבודו של הבישוף אוויטוס. פורטונטוס חזר על רוב פרטי הסיפור, אך הגזים במספרם של יהודי קלרמון המתנצרים. הוא שיבח את אוויטוס על שהטיף ליהודים ולא השתמש כלפיהם באלימות. לפי פורטונטוס הסכימו יהודי קלרמון להתנצר כאשר נוכחו לדעת שאין ביכולתם להצליח במרידה נגד הבישוף. ואכן, היה רקע פוליטי לגזירות אוויטוס ב־576. בשנת 572 התנהל מאבק על המינוי האפיסקופלי בקלרמון. על המשרה התחרו מועמדים אחדים. היהודים תמכו באחד מהם – יריב מושבע של אוויטוס. לבסוף נפלה המשרה בידי אוויטוס, האיש שהמלך חפץ ביקרו, וזה לא שכח ליהודים את התנגדותם למינויו, וניסה – במשך ארבע השנים הבאות – להטבילם לנצרות.[41]

מאורעות קלרמון היו באותה עת המקרה היחיד של התנצרות המונית בכפייה של קהילה שלמה לא רק בגאליה, אלא בכל התפוצה הנוצרית מלבד ספרד הויזיגותית. היה זה חורבנה של קהילה. מה שמעורר את תשומת ליבנו בסיפור זה הוא מספרם הרב של היהודים שחיו בעיר. אם נוסיף לאותם 500 שהתנצרו מאות רבות שגלו למרסיי, נגיע למספר שאך קהילות מעטות מנו בצרפת־אשכנז במאה ה־11. רוב הקהילות במאות ה־10 וה־11 מנו עשרות אחדות של יהודים. לכן, אם אמנם היו עוד יישובים יהודיים בגודלה של קהילת קלרמון, הרי שלפנינו נוכחות מאסיבית של יהודים בגאליה המרובינגית.

בקצהו המזרחי של הרובע הלטיני, ההומה בימינו סטודנטים ותיירים, בלב־ליבה של פריס הסואנת, שוכנת מוצנעת כנסייה קטנה ע"ש הקדוש יוליאנוס "האביון" (St. Julien le Pauvre), שהוקמה במאה ה־11. זו הכנסייה הקדומה ביותר בעיר, ונראה שכמו רבות מן הקתדרלות והכנסיות נבנתה גם היא על חורבותיה של כנסייה קודמת באותו אתר, ואפשר שגם זו הקודמת נבנתה במקום קודמתה. מעטים המבקרים בסביבתה של הכנסייה, ובתוכם בוודאי מעטים עוד יותר יודעים שבסביבה זו שכנה השכונה היהודית הקדומה ביותר של פריס. החוקרים מניחים שבקרבת הכנסייה עמד בית כנסת, שאת מקומו המדויק איש לא הצליח לאתר. אנחנו מדברים על המאה ה־6.

כנסייה קטנה זו (או, בעצם, קודמתה העשויה עץ), שנשאה אז בדיוק אותו שם, הייתה זירת סיומה של הפרשה המתוארת בספרו של גרגוריוס מטור. כאן, ליד הכנסייה, נרצח היהודי פריסקוס (Priscus) בבוקרו של יום שבת אחד, בשנת 582. פריסקוס, מלווה באנשי פמלייתו, עטוף בטלית ולא חמוש (כהרגלו בימי חול), היה בדרכו לבית כנסת מאולתר, שכן הימים היו ימי גזירות שמד של המלך כילפריק ותפילה בבית־כנסת הייתה אסורה. הרוצח, יהודי מומר בשם פאטיר (Phatir) נמלט עם חבר מרעיו לתוך הכנסייה. משיצאו מן הכנסייה, התנפל עליהם המון של נוצרים וביקש לעשות בהם שפטים. אלה מהם ששרדו נידונו למיתה ורק פאטיר עצמו זכה לחנינה. הוא נמלט לבורגונדיה, מחוז מוצאה של משפחתו, ושם – כעבור ימים אחדים – השיגוהו קרוביו של פריסקוס ונקמו את נקמתו.

כנסיית סט. ג׳וליאן ׳האביון׳ כיום

מי היה אותו פריסקוס? הוא היה איש אמונו הקרוב של המלך כילפריק ונמנה על בני לוויתו (familiares). הוא קנה את מעמדו זה לא רק בזכות חוכמתו (שבוודאי ניחן בה) ועצותיו, אלא (ואולי בעיקר) בזכות האבנים היקרות ושאר דברי מותרות שסיפק למלך ולחצרו. מדברי גרגוריוס אפשר ללמוד שהוא הרבה לנסוע לרגל עסקיו, שכן אנו מוצאים שהוא שהה במקומות שונים בגאליה. סיפורו של גרגוריוס מתמקד בשנים 581־582.[42] בשנת 581 שהה המלך כילפריק בעיר נוג׳נט ע״נ מארן (Nogent sur

Marne). בארמונו המקומי נמצאו יחד עמו מקורביו פריסקוס וגרגוריוס מטור. לפתע, פנה המלך אל הבישוף: "בוא נא כהן אלוהים ושים ידך עליו" ("Veni Sacerdos Dei et imponi manum super ei"). מעשה כזה סימל את הדרישה להטביל את האיש לנצרות. פריסקוס סירב. התפתח ויכוח דתי בין גרגוריוס לבין פריסקוס. כאן מתגלה לפנינו אומץ לבו של פריסקוס. לא זו בלבד שהוא סירב בהחלטיות לקבל את הנצרות, אלא השיב מלחמה שערה בוויכוח. לא ייתכן, התריס כלפי הבישוף, שאלוהים מתחתן ומוליד ילדים, שבתולה מתעברת מרוח הקודש וכדומה.

גרגוריוס מרמז בספרו, שאכזבתו של המלך מהסיכוי לשכנע את היהודים להתנצר היא אשר הובילה אותו להחלטה להטבילם בכוח. וכך ציווה כילפריק, בשנת 582, להטביל את יהודי ממלכתו והוא עצמו שימש סנדק לרבים מהם. אך הצלחתו הייתה חלקית בלבד.[43] רבים מן הנטבלים קיבלו את הנצרות למראית עין. הם חיו כאנוסים והמשיכו לשמור גם את השבת וגם את יום ראשון. רבים מאוד לא נכנעו ולא התנצרו. ואשר לפריסקוס – הוא עמד בסירובו. המלך ציווה לכלאו, אולם שחררו כשביקש ללכת למרסיי להשיא את בנו לכלה יהודיה מבנות המקום. בשובו לפריס נרצח.

לסיכומה של פרשת פריסקוס, יש לציין שהוא היה אולי הבולט והבכיר בין היהודים שעלו לגדולה. אך היו עוד כאלה שההצלחה האירה להם פנים, ויש בכך כדי להעיד על מעמדם החברתי והכלכלי של יהודי גאליה המרובינגית.

סיפורו הבא של גרגוריוס מטור אירע בשנת 584. ארמנטריוס (Armentarius), יהודי שעיסוקו היה בגביית מכסים ומסים עבור השלטונות, בא לעיר טור מלווה בשלושה מעוזריו, האחד יהודי והשניים נוצרים. מטרת בואו: גביית חוב משני נוצרים מקומיים רמי מעלה, איניוריוסוס (Injuriosus) ואאונומיוס (Eunomius). הובטח לו שהחוב (שכלל גם ריבית ומתנות נאות) ייפרע במלואו. משנסתיימה הסעודה שנערכה בביתו של איניוריוסוס לכבוד הבאים, הם פנו ללכת למקום אחר. שם התנפלו עליהם, כפי הנראה אנשי המארח, והרגום. גופותיהם הושלכו לבאר, ורשימות החוב והכסף שנגבה לא נמצאו. איניוריוסוס הכחיש כל שייכות לפשע וחויב לנקות את עצמו על־ידי שבועה. אולם מהלך זה לא סיפק את קרובי הנרצחים שתבעו מאיניוריוסוס להתייצב למשפט לפני המלך כילדברט II. הנאשם אכן התייצב והמתין שלושה ימים, אך המאשימים לא הגיעו. וכך, איש לא האשימו והוא חזר לביתו. רבים מבני העיר האשימו בעל שררה מקומי

אחר ושמו מדאורוס (Medaurus), שלקח חלק בפשע, משום ש"גם הוא לווה כסף מאותו יהודי".[44] ארמנטריוס הוא "נציג" מובהק של המוכסים האמידים ובעלי השררה מקרב היהודים, שבעטיים נכתבו הקונצילים הכנסייתים. אך הפִּסקה הקטנה בסיפורו של גרגוריוס על דבר ההלוואה שאותו פקיד מקומי קיבל ממנו, הביאה חוקרים אחדים לידי מסקנה, שארמנטריוס היה בעיקר מלווה בריבית. לתפיסתי הוא עסק בשני העיסוקים גם יחד, מוכס מטעם המלך ומלווה בריבית ביוזמתו הפרטית. מכל מקום, אין להיתפס לגישה אנכרוניסטית שהיהודים בתקופה הנדונה כאן היו מלווים בריבית, כפי שהיה במאות ה־12 וה־13 במערב אירופה.

הפרשה הבאה עליה מדווח גרגוריוס, נוגעת ליישוב היהודי הגדול שבאורליאן. בארבעה ביולי 585 הגיע המלך גונתרם (Guntram) לעיר. כנהוג אצל המלכים המרובינגים, לאחר פטירת המלך הממלכה הייתה מחולקת בין בניו־יורשיו. ומכאן שגונתרם החזיק בתואר "מלך בורגונדיה". אוליאן נחשבה לבירתו, אך הוא העדיף לבלות את רוב זמנו בשלון ע"נ סון. בבואו לאורליאן קיבלוהו בני העדות השונות בעיר בהתלהבות: הנוצרים בירכו אותו בלטינית; ה"סורים" (סוחרים ממוצא מזרחי לא ברור) – ב"סורית"; ואילו היהודים – בעברית. גרגוריוס מספר שהיהודים עלו על כולם בצעקותיהם הקוליות. ליהודי אורליאן הייתה בעיה: מספר שנים קודם לאירוע זה נהרס בית הכנסת שלהם על־ידי המון נוצרי. עתה, משנזדמן להם לפגוש את המלך בעירם, הם ביקשו ממנו שיקים את בית הכנסת מחדש. מה היה הבסיס לבקשתם? החוק הרומי, שהיה נהוג ביחס לאוכלוסייה ה"רומאנית" הוותיקה בגאליה (והיהודים נכללו בקטגוריה זו), קבע שיש לשקם בית כנסת שניזוק (או נהרס) לפי דרישתם של יהודי המקום. מספר שנים לפני כן, כמסופר לעיל, נהרס בית הכנסת בקלרמון, אך יחד איתו נעקרה כל הקהילה היהודית ולא היה מי שיתבע את הקמתו מחדש. גרגוריוס מספר, לא במעט בוז ושנאה, שהמלך חש בחנופה היהודית המכוונת לסחוט ממנו הקמת בית כנסת על חשבון אוצר הממלכה, ולפיכך היה נחוש בדעתו שלא להיענות לבקשתם.[45]

בניגוד לארבע הפרשיות שנסקרו לעיל, המקובלות בדרך כלל כאמת היסטורית, מצוי בכתביהם של גרגוריוס ושל פורטונטוס צרור מעשיות על יהודים בודדים במקומות שונים בגאליה, שנראות כבדותות. אף שהשניים נמנו על האנשים המשכילים והיו חריגים בדורם, אין ספק שהיו שטופים באמונות תפלות. הם לא נבדלו מבני ימי הביניים האחרים ולא ניתן לצפות מהם שיוותרו על אמונות כאלה. היהודי היה בעיניהם סטרא אחרא, אנטי כריסטוס, ובתור שכזה הוא השתלב באפיזודות הקצרות מפרי עטם. אין

טעם להביא את תוכנם של סיפורים אלה. הם נעדרים כל משמעות וכל ערך היסטורי. אסתפק בסיפור אחד כדי להמחיש במה מדובר. לאונסטיס (Leonastis), איש כמורה בכיר מן העיר בורג׳ (Bourges), התעוור. בביקורו בבזיליקה של מרטין הקדוש בטור הוא נרפא (בעזרתו של הקדוש, כמובן) ובראייתו חזרה אליו. בדרכו בחזרה לבורג׳ הוא סר לביתו של יהודי אחד שהכיר והלה שם כוסות רוח על כתפיו כדי לחזק את כוח הראייה. והנה, התוצאה הייתה הפוכה: הוא התעוור מחדש! הסברו של גרגוריוס: "הוא נענש על שביקש את עזרתו של יהודי, לאחר שכבר נעזר על־ידי האלוהים". חשוב לציין שעל אף שיש בין הדברים שהביא גרגוריוס מטור סיפורי אמונות טפלות כגון סיפור זה ודומיו, אין לזלזל בגדולתו ותרומתו כהיסטוריון.

ט. גזירות דגוברט

פגיעתן של גזירות כילפריק ב־582 לא הייתה רעה במיוחד. היהודים למדו לחיות איתן, ולכל היותר הן היו אות מבשר רע לבאות. בסוף המאה ה־6, ובעיקר בראשית ה־7, החלה נושבת רוח רעה מכיוון הארץ שמדרום לפירינאים. בשנת 589 נפל דבר בממלכה הוויזיגותית: המלך רקרד (Reccared) קיבל על עצמו ביחד עם רבים משריו את הדת הקתולית. מעתה עבר השלטון בפועל לידי הקלרוס הקתולי ולוועידות הכנסייה שהיו מתכנסות לעתים מזומנות בבירת הממלכה, טולדו. הם שקבעו, למעשה, את דרכה של המדינה. עבור יהודי ספרד היה בצעד זה משום אסון. החל גל של רדיפות, אשר בניגוד למה שקרה בגאליה הפראנקית יושמו על־ידי השלטונות החילוניים. שיאן של הרדיפות היה בשנת 613, בימי המלך סיסיבוט (Sisibut), כאשר נגזרה גזירת שמד כללית על היהודים, וזו גרמה להמרת דת המונית מאונס. האנוסים ששבו מאוחר יותר לדת ישראל נרדפו עד חורמה.

רבים מיהודי ספרד פנו צפונה – חלקם לספטומניה, שעל אף שהייתה בשלטון הוויזיגותים, לא סבלה מן הגזירות, ויתרם – לתחומי הממלכה הפראנקית. כרוניקות בנות הזמן מספרות, שמלכי הפראנקים ניסו לנצר פליטים אלה כדי לא להיראות כקתולים פחות אדוקים מאחיהם הוויזיגותים.[46] נראה שלא הסתפקו בפליטים. הפורענות החלה להקיף, בהדרגה, את כל יהודי גאליה, עד שפרצה במלוא עוזה עם עלייתו לשלטון של דגוברט (629). להחמרת המדיניות כלפי היהודים בממלכת הפראנקים היה גם היבט פוליטי. פליטי 613 נתקבלו בסבר פנים יפות על־ידי המלכה

ברונהילד (Brunhild). נראה שהיהודים תמכו בה במאבקה על השלטון נגד כלותר (Chlotar). ואכן, כאשר זה האחרון ניצח והוכתר למלך (614), הוא החל ביישומם של החוקים האנטי יהודיים של הקונציל הפריסאי, שכונס באותה שנה. דגוברט היה בנו של כלותר השני. עוד לפני שירש את השלטון בממלכה כולה, ב־628, הוא מלך בחלקה המזרחי של הממלכה, אוסטראזיה, וכך היה שותף לקו האנטי יהודי של אביו. כרוניקה של פרדגריוס מספרת על משלחת מטעמו של הרקליוס (Heraclius), קיסר ביזנטיה, שהגיעה לארמונו של דגוברט והביאה לו מכתב משליט קושטא. במכתב נמסר, שהאסטרולוגים ניבאו להרקליוס שקיסרותו תיחרב על־ידי "עם נימול", והוא מבקש, אפוא, ממלך הפראנקים, שיטביל לנצרות את כל נתיניו היהודים. דגוברט נענה לבקשה לאלתר.[47] היהודים שסירבו להתנצר גורשו מן הממלכה. כל זה קרה בשנת 629.

בידינו שלושה מקורות נוספים, המזכירים את המאורע. שני כרוניסטים נוצרים – אדמאר דה שבן (Chabanne) והרמן קונטרקט (Contract). שניהם מראשית המאה ה־11, ושניהם כותבים על האירוע: הראשון מספר על המתנות ששלח הרקליוס לדגוברט כאשר ביקשו להטביל את היהודים, והשני, חוזר על עיקרי הסיפור ואף מוסיף דברי ביקורת על הרדיפות האנטי יהודיות של דגוברט. הן היו, לדעתו של קונטרקט, בלתי צודקות, שהרי ייתכן שהאסטרולוגים כיוונו אל המוסלמים העתידים לפגוע פגיעה קשה בממלכתו של הרקליוס. הלא "גם הם עם נימול".[48] וכבר הזכרתי את אשר כתב בנידון זה יוסף הכהן.

יש חוקרים שמתייחסים בהסתייגות למקורות אלה, ויש גם שפוסלים אותם לגמרי. לטענתם, סביר יותר להניח, שהגזירות הוצאו בעקבות השפעת הכמורה הגאלית הבכירה על המלך, והן המשך לקו המדיני שהיה נקוט קודם לכן בידי כלותר השני ודגוברט עצמו, ואילו השפעתו של המכתב הביזנטי היא זניחה. ולעומתם, סבור בן־ציון דינור, שאין לפקפק בהשפעת הרקליוס על רדיפות היהודים בגאליה, ואולי גם בספרד.[49] שאלה יותר חשובה, לטעמי, היא כמה מן היהודים נאלצו להתנצר וכמה מהם גורשו מן הארץ. לא מדובר כאן במספרים, אלא בתעלומת היעלמותה של אוכלוסייה גדולה יחסית. מכל מקום, ההיעלמות הכמעט מוחלטת הפכה לעובדה קיימת.[50]

יורשיו של דגוברט במאה השנים האחרונות של התקופה המרובינגית כונו "המלכים העצלים", על שום חוסר כשרונם ומעורבותם הזעומה בניהול עסקי הממלכה. גם הקלרוס הקתולי היה פחות תוקפני והקונצילים הכנסייתיים התכנסו לעתים רחוקות ביותר. ייתכן שאלמלא פגעה הגזירה

הקשה של דגוברט ביהודים ב־629, והם היו מחזיקים מעמד במקומות מושבם בגאליה, הם היו נהנים מהאווירה הסובלנית שנשתררה. אבל, כידוע, ההיסטוריה אינה עוסקת בהיפותיזות. גרץ ראה בדגוברט את "אחד המלכים האנטי יהודיים ביותר בתולדות העולם".[51]

י. מעמדם של היהודים בממלכה המרובינגית

קשה לקבוע מסמרות לגבי טיבו של המעמד המשפטי של היהודים בתקופה המרובינגית. בממלכות הגרמאניות שבגבולות שליטתן נמצאה אוכלוסיית הקיסרות הרומית לשעבר, הונהגו חוקים נפרדים לגרמאנים ול"רומאים". כל שבט וכל אומה חיו לפי "חוקים משלהם". העיקרון השבטי היה השליט, בני השבט נשמעו למנהיגיו, ולא הייתה תחולה טריטוריאלית לחוק ולמשפט. לפיכך נקרא המלך "מלך הפראנקים" ("rex francorum") ולא "מלך פראנקיה" ("rex Franciae"), או "מלך הבורגונדים" וכיו"ב. זכויותיהם של היהודים כאזרחים רומיים – זכויות שניתנו להם בחוק האזרחות של הקיסר קרקלה בשנת 212 – כובדו על־ידי המלכים הגרמאניים. זכויות "רומיות" אלו כללו את התחום האזרחי: זכות ההתיישבות והמגורים במקום שיבחרו; החירות לעסוק בכל פרנסה המותרת לשאר חלקי האוכלוסייה והזכות להחזיק במשרות ציבוריות; חתימה על חוזים; בעלות על נכסים, קרקע, עבדים וכדומה.

אולם מסתבר, שמעמדם המשפטי של היהודים לא היה פשוט כל כך. ניכרת בו מגמת כרסום, ששורשיה נעוצים בחקיקה של הקיסרים הנוצרים, והיא חדרה אל קבצי החוקים הגרמאניים במאות ה־5 וה־6. מובן שאין להקל ראש בהשפעת הכנסייה הקתולית, גם אם לא הייתה דומיננטית במשך רובה של התקופה וברוב המקומות. החקיקה הגרמאנית הפלתה לרעה את היהודים לעומת הנוצרים בתחום הענישה, כגון במקרים של פגיעה בנפש של יהודי על־ידי נוצרי, ולהפך. החוקים האנטי יהודיים שבחקיקה הגרמאנית דנים בגיורם של נוכרים, במתנצרים מקרב היהודים, בנישואי תערובת, בהחזקת עבדים נוצריים, ובאיסור על הקמת בתי כנסת חדשים. "הקודקס התיאודוסיאני", מסוף המאה ה־4, משמש להם דוגמה. למרות שהרקע של חוקים מגבילים אלה נובע מן הניגוד בין הנצרות והיהדות ומניעיו דתיים, לא היו כל פגיעה והתערבות בפולחן הדתי ובחייהם הפנימיים של היהודים. הם הורשו לשמור את השבת ואת חגי ישראל. היוריסדיקציה היהודית, ככל שהיא נוגעת ליחסים שבינם לבין עצמם, נשמרה במלואה: לא היו עוררין על המשפט והשיפוט היהודיים.

מכל מקום, לא נמצא בכל התקופה הנידונה בפרק זה שום ניסיון ליצור חוקה מיוחדת ונפרדת ליהודים.

האם אפשר לשרטט דיוקן כלכלי של היהודים בתקופה המרובינגית? ברור שהם היו יושבי ערים, אותן ה־"civitates" רומיות־אפיסקופליות. עיסוקם העיקרי היה המסחר, הן הבינלאומי והן הפנים־ארצי. בניגוד לתקופות הקארולינגית והפוסטקארולינגית (ולמעשה, עד סופה של המאה ה־11), בהן היו היהודים הסוחרים היחידים כמעט, הרי שבמאות המוקדמות היה רובו של המסחר נתון בידי ה"סורים". מי היו אותם "סורים"? ה' לורן (Lorent) מגדירם כך: "סוג של מושג קיבוצי ("Sammelbegrief"), המקיף גם את הסורים, גם את היהודים, גם את המצרים וגם את היוונים של חצי האי ושל יוון הגדולה. בקיצור, טיפוסי סוחרים שונים אלה נהגו בטכניקות, בידע ובמסורת הלקוחים מבית מדרשה של הכלכלה ההלניסטית הגדולה; ואילו הכלכלה של הקיסרות הרומית הייתה המשכה של זו ההלניסטית" (ההדגשה שלי, א.פ.). לורן דוגל בתיזה של פירן, לפיה הפעילות המסחרית הים תיכונית הרומית נמשכה לתוך התקופה המרובינגית, והקיפאון הכלכלי השתרר רק בימי הקארולינגים. מכאן, שהוא מייחס לכל ה"סורים" הללו פעילות כלכלית ענפה, במיוחד במוצרי מותרות.[52] לדעתי, מפריז לורן בטענתו שיהודי גאליה היו חלק מן ה"סורים". בעדויות הכתובות שנסקרו בפרק זה (במיוחד בכתבי גרגוריוס מטור) מדובר על היהודים ועל היהדות כעל ישות עצמאית. קושארד (Cochard) רואה אף הוא דמיון וקרבה בין ה"סורים" ובין היהודים, אף שלשתי הקבוצות היו זהויות נפרדות. היהודים וה"סורים" דיברו באותה שפה, לבשו אותם בגדים, סחרו באותו סוג מסחר ופעלו באותם שווקים. אלה ואלה רגילים היו לנסוע הרבה ואפשר היה לפגשם בכל פינות הארץ הגדולה. חצרות המלכים והאצולה הפראנקית, למרות בערותם, היו בעלי טעם מעודן ביחס לקישוטים, מזון, כלי אוכל וכדומה, ואת צורכיהם סיפקו ה"סורים" והיהודים.[53]

אולם, נראה שהיהודים בתקופה זו עסקו גם בתחומים אחרים: הגם שהיו יושבי עיר, היו ביניהם בעלי שדות וכרמים. לא מדובר בנחלות גדולות, עתירות עבודת צמיתים ועבדים, אלא בחלקות אדמה קטנות יחסית שעובדו ליד הבית, ומשק בעלי חיים לא גדול. כמו כן, מצאנו אצל היהודים מגוון של תפקידים ציבוריים – מוכסים, יועצים ואף מרפאי חולים.

דו־קיום בשלום, זוהי ההגדרה המתאימה לחייהם של היהודים בערי גאליה בתקופה המרובינגית. החלטות הקונצילים משקפות מציאות בה

יהודים מתארחים אצל נוצרים, ולהפך, ומבלים ביחד באכילה ובשתייה. היהודים התגוררו בדרך כלל בשכונה משלהם. על כך מעיד גרגוריוס מטור, המספר על המלך גונתרם, שבעת שהותו באורליאן נהג לחזור מן הציד דרך רחוב היהודים. כך מצאנו גם בפריס. הישיבה בצוותא של קבוצות מיעוטים שונות הייתה נהוגה במשך כל ימי הביניים. נוח היה להם, ליהודים, להתגורר בקרבת בית כנסת ומקווה טהרה. ברור שבתקופה הנידונה כאן איש לא אסר על יהודי כלשהו לרכוש בית או לשכור דירה ברחוב שרובו מאוכלס בנוצרים, ולהפך, נוצרים לא היססו להתגורר בקרב יהודים. בוודאי היו גם מאלה וגם מאלה. הידידות שנוצרה בין שכנים בני אמונה שונה לא הייתה מוגבלת לתחום האישי, היא גם אפשרה לנוצרי "להציץ" לבית הכנסת ולהכיר את חגי ישראל ומנהגי ישראל. יש להניח שנוהג זה לא היה חד־סתרי. הקרבה באה לידי ביטוי גם בשמותיהם של יהודים: יש ביניהם שמות רומיים ויש גרמאניים. רק בשני מקרים מצאנו שמות בעלי צליל יהודי: אשה ששמה ממונה[54] ומוכס ששמו סלומון (שספק אם היה יהודי!). נראה שיהודים אלה לא נבדלו מבני סביבתם בלשון דיבורם (שלא כמו לשון הפולחן הדתי) ובלבושם. כשכניהם, בני החורין, גם הם נשאו נשק. ההבדל בין היהודים לבין הנוצרים בא לידי ביטוי באמונתם הדתית ובעבודת האלוהים המיוחדת לכל אחת מן הקבוצות. אף שנתקיימו ויכוחים דתיים בין אנשים מלומדים משתי קבוצות המאמינים, הם לא לבשו אותה צורה ארסית ואימתנית כבימי הביניים המאוחרים. דו־קיום זה מודגם היטב במקרה של פאטיר, רוצח פריסקוס, כאשר המון נוצרי התנפל בחמת זעם עליו ועל חבר מרעיו וביקש לנקום את דמו של שכנם היהודי. מי שביקשו – ואף הצליחו לעתים – להעכיר את אווירת הדו־קיום הסובלנית הזאת היו הבישופים. הם לא התכוונו לפרוע ביהודים ולפגוע בהם פגיעה אלימה, אך טפטוף של הסתה מצדם להמון נבער מדעת – תוצאותיו היו לעתים הרות אסון.

בפרק זה הזכרנו בעלי תפקידים ציבוריים מכובדים מקרב היהודים, וזה גם אחד הנושאים שרבי הכנסייה כואבים אותו. יש ביחס זה כדי להצביע על מעמדם החברתי של היהודים. בידינו גם ידיעות על מעורבותם והתערבותם של גורמים יהודיים במאבקי כוח – אם זה בתמיכה במינוי של מועמד פלוני למשרת הבישוף באחת הערים, או אותה סיעה יהודית שתמכה במלכה ברונהילד נגד כלותר.

פרק שני

בימי הקארולינגים

בשנת 752 נפל דבר. אחרון המלכים המרובינגים – "המלכים העצלים" – נשלח למנזר בידי המיורדומוס התקיף, פפין (Pepin) "הגוץ". פפין היה בנו של קארל "מרטל" ("Martel"), שייזכר בהיסטוריה בזכות הצלחתו לעצור את הנחשול הגואה של הפלישה המוסלמית בקרב פואטייה (732). שתי השושלות – זו של המלכים וזו של המיורדומים – פעלו במקביל מזה כמה דורות. למעשה, שלטו רק אלה האחרונים. פפין הוכתר למלך הפראנקים בטקס דתי ונמשח בשמן – כמנהג מלכי יהודה וישראל הקדמונים – בידי בוניפציוס הקדוש, איש הכנסייה הנאמן לאפיפיור הרומי. כאן גם מתקיימת ראשיתו של הקשר בין מלך הפראנקים והאפיפיור. פפין מופיע באיטליה כמושיעו של הכס הקדוש מידי הלנגובארדים הפראים. הוא מכניעם ומספח את שטחי ממלכתם לממלכתו והופך ל"מלך הפראנקים והלנגובארדים", ואילו לאפיפיור הוא מעניק את השלטון החילוני בין רוונה ורומא, ובכך יוצר מדינה תיאוקרטית ייחודית שתחזיק מעמד אחת־עשרה מאות שנים.[1]

פפין שאל את האפיפיור מי ראוי למשול בממלכה הפראנקית – זה שמולך בזכות ירושת אבות או זה ששולט בה למעשה. והתשובה הייתה חד־משמעית לטובת פפין וצאצאיו. וכך זכה פפין ללגיטימציה מלאה מפי האפיפיור. לימים נודעו בני השושלת החדשה כ"קארולינגים", על שם בנו של פפין "הגוץ" – קארל "הגדול", שהיה משכמו ומעלה מכל אבותיו וצאצאיו, ואף האריך ימים בשלטון (768־814). מימדיה הנרחבים של הממלכה בימי המרובינגים שימשו לקארל בסיס גיאוגרפי וקרש קפיצה להתרחבות נוספת ובכל הכיוונים. ב־43 שנות שלטונו של קארל הגדול[2] הוא ניהל שרשרת של מלחמות. במזרח הוא השתלט על כל שטחה של גרמניה, כלומר על כל השבטים הגרמאנים. הסאכסים, האלמאנים, הטורינגים והביובארים נכנעו לו, ומעבר לגבולותיהם שכנו שבטי האווארים והסלאבים, שעוד נכונו להם מלחמות קשות ומרות עם הגרמאנים החל מן המאה ה־10. בדרום מערב הוא ביסס מחדש את שליטתו באיטליה ואף מעבר לה, כשהוא מספח את ונציה, איסטריה ודלמטיה. בדרום מערב המשיך קארל את מלחמתו של אביו במוסלמים (ואף כבש מידיהם את ספטומניה ב־759), והוא הרחיק, לגמרי לא בקלות,

את הגבול כמעט עד נהר האברו. בצפון הוא השתלט על פריזיה והבקיע מוצא אל הים הצפוני, ואחרי שלושים שנות מלחמות מרות עם הסאכסים הוא הרחיק את הגבול עד לחצי האי היוטי.

בעת ביקורו ברומא, בשנת 800, הכתירו האפיפיור ליאו III ל"קיסר הרומאים" בטקס מפואר שנערך בחג המולד בכנסיית פטרוס הקדוש. נוצרה בעיה: הקיסרות הרומית חיה וקיימת על גדות הבוספורוס! מכאן שמן ההיבט התיאורטי, הייתה בהכתרה זו חזרה אל הדואליזם של תיאודוסיוס I, דהיינו, שני קיסרים השולטים בקיסרות שאינה מחולקת. בקיסרות של קארל היה מעט מאוד מן הרומי, שכן באוכלוסייתה ובמוסדותיה היא הייתה גרמאנית. נוצר אפוא קונפליקט בין הביזנטים לבין קארל הגדול, שהיה לתפיסתם אוזורפטור ובוגד, והקרע בין שתי הקיסרויות היה בלתי נמנע. וכך, הקיסרות הביזנטית, מותשת על־ידי "מלחמת התמונות", פגועה מאובדן מאחזיה באיטליה לטובת הפראנקים ומהיחלצותו של בישוף רומא מכפיפותו לשליט ביזנטיון, נאלצה להכיר במעמדו הכעין שווה של קארל הגדול.

הישגיו של קארל הגדול בתחום מדיניות הפנים לא נפלו מהישגיו בשדה הקרב. בתנאים הקשים של אותם ימים הצליח קארל לכפות על ממלכתו הענקית והרב־גונית מידה של ריכוזיות אדמיניסטרטיבית ומראית עין של משפט וסדר. הרוזנים, סגני הרוזנים (הוויקונטים) ורוזני אזורי הספר (המארקגרפים) היו כולם מושלים מטעמו של המלך. זוגות זוגות של "שליחי האדון" ("missi dominici") יצאו מן הפלטין המלכותי שבאאכן, ופקדו את מחוזותיה של הממלכה כדי להשליט בהם את הוראות הקיסר. מערכת יחסיו של הקיסר עם הכנסייה לא הייתה פשוטה כל עיקר: קארל סבר שמתפקידו להגן על הכנסייה ועל האפיפיור, להפיץ את הנצרות הקתולית בקרב הפגאנים, להנהיג אורח חיים דתי ולהעניש על עבירות דת כאילו היו אלה פשעים פליליים. הקארולינגים ראו את עם הפראנקים כעם הבחירה האלוהית ואת תפקידה של ממלכת הפראנקים לראוג לישועת הנשמות של נתיניה. מאז משיחתו של פפין "הגוץ" למלך דיברו על הממלכה כעל חידוש "מלכות בית דוד". הייתה קדושה בממלכה: היה עליה לשמש מופת נוצרי, לשמש כמגן לכנסייה, להשכין שלום ולהשליט צדק ומשפט. ואכן, קארל הגדול הצליח לכונן את השלום הפנימי בדומה ל־pax Romana, וראה את עצמו כהולך בדרכם של משה ועזרא, המחוקקים הגדולים ומשכיני השלום והמשפט התנ"כיים. אולם אין להסיק מכך שהוא הנהיג משטר תיאוקרטי. למרות התמיכה והיוקרה שהעניק לבישופים ולראשי המנזרים הם היו כפופים לקיסר, ברצותו מינה אותם

וברצותו פיטרם ממשרתם. לטעמו האפיפיור היה כאחד הבישופים הפראנקיים, אף שיוקרתו הרוחנית עלתה על זו של האחרים. קארל נהג לשמש כיושב ראש בהתוועדויות הכנסייה, החשיב את דעתם של ראשיה, אך לא ראה את עצמו חייב לקבל את עצותיהם ולבצע את החלטותיהם. יוקרה רבה הוענקה לכנסייה, ובמיוחד לנזירים, בעקבות "הרנסנס הקארולינגי", היוזמה הקיסרית לטיפוח ההשכלה והחינוך, כשכל המלומדים והמורים גויסו מקרב הקלרוס. על אף כל זאת שלטונו של קארל היה שלטון יחיד והוא משל בכיפה בדומה לקיסרי רומי. בתנאים האובייקטיביים הקשים ששררו הוא הצליח לגבש אימפריה רחבת ידיים, ולקיים בה שלטון של צדק, שלום ואחדות. סדקים ראשונים במבנה זה ניבעו כבר בימי בנו, לואי החסיד (814-840). בימי נכדיו ואחריהם האנרכיה הפיאודלית כבר אכלה כל חלקה טובה במבנה הקארולינגי.

האם היה קארל הגדול אפיזודה היסטורית, מעין פסגה חד־פעמית? על כך כותב שלמה נאמן: "*יש אימפריות של מישורים וערבות כמו זו של ההונים או האווארים אשר יתקיימו זמן קצר או מרובה וייעלמו בלי להשאיר זכר של ממש, אימפריות שאין להן אבות ולא יורשים; קיסרות קארל אינה מסוג זה. יש לה אבות ויהיו לה צאצאים, ובכך דומה היא למשטר הרומי של הפרינקיפאט, שאף אם לא התמיד, בכל אופן התגלגל, ידע מטאמורפוזות והשאיר בכל גלגול זכר היסטורי. גם הקיסרות של קארל לא נעלמה, אלא התגלגלה וידעה מטאמורפוזות פוריות ורבות־משמעות*".[3] תרומת קיסרותו של קארל הגדול הייתה אפוא מכרעת לבניית ציוויליזציה חדשה – הציוויליזציה האירופית.

לואי החסיד לא הצטיין כמצביא ולא הרחיב את גבולות הקיסרות, אך שמר על שלמותה. לכאורה היה בר מזל כי נותר בן יחיד, ובכך נמנעו ממנו סכסוכים בין אחים יורשים בממלכה הפראנקית, המלווים בחלוקת שטחי הממלכה ובמלחמות אין סופיות. אולם הוא לא הצליח לברוח רחוק: משבגרו בניו לא היה מנוס ממאבקים על השלטון בחלקי הממלכה השונים, ועוד בחייו בוצעו מספר חלוקות של הקיסרות. הראשונה בהן בשנת 817, ובה הפכו שלושת בניו מנישואיו הראשונים – פפין, לואי "הגרמני" ולותאר (Lothar) – למשנים למלך בחבליה השונים של הקיסרות. בחלוקה אחרת, בשנת 838, הצטרף למאבקים גם בנו מנישואיו לאשתו השנייה, יהודית, קארל "*הקירח*". זה קיבל את מחוזות המערב, דוברי הניב הרומאני (נאוסטריה ואקוויטניה). היו אלה אותות מבשרי רעה שנראו כבר בחייו של לואי החסיד. מגמת הפלגנות תעמיק ותתמסד אחרי מותו. לואי החסיד נחשב לחלש אופי, נתון להשפעת הכמורה, שליט שלא

הצליח לבלום את תאוות השלטון של בניו המורדים. ההיסטוריה עושה לעתים עוול לבניהם של אישים גדולים. לואי עלה על אביו בהשכלתו ובדבקותו באידיאלים הנוצריים, אשר לא כמו קארל בעל אורח החיים הגרמאני, לבשו בשלטונו צורה של חסידות מופלגת. הוא ערך רפורמה יסודית בהרכב חצר המלוכה וכפה על אנשיה (כמו גם על הכמרים והנזירים) אורח חיים מוסרי. רוב ימיו עברו עליו בסכסוכים עם בניו. מן הבחינה הפוליטית הייתה זו התנגשות בין שתי מגמות: שמירה על שלמות הקיסרות בעלת הייעוד הנוצרי לעומת חוקי הירושה הפראנקיים, שלפיהם מתחלקת נחלת האב בין כל הבנים. משני צידי מגמות אלה עמדו לואי החסיד ובניו הסוררים.

משמת לואי החסיד, ב־840, כרתו לודביג "הגרמני" וקארל "הקירח" ברית נגד האח הבכור לותאר. במסדר צבאי בשטרסבורג (842) נאמו שני בעלי הברית, כל אחד בפני חיילי רעהו. לודביג דיבר אל אנשי קארל בניב הרומאני, ואילו קארל פנה אל חיילי אחיו בניב הגרמאני. ההיסטוריונים רואים בטקס זה סמל ללידתן של שתי האומות: הגרמנית והצרפתית. לותאר נוכח לדעת שאין לו סיכוי לעמוד מול קואליציה כה חזקה ונאלץ לוותר על חלק מתביעותיו. כך נולד הסכם החלוקה שנחתך בין השלושה בוורדן (843), והחזיק מעמד מספר דורות. לודביג "הגרמני" היה לשליט השטחים שממזרח לריינוס, קארל "הקירח" שלט בנאוסטריה ובאקוויטניה, ואילו לותאר – שירש את תואר הקיסרות – היה שליטה של "הממלכה האמצעית": גוף טריטוריאלי אמורפי שהשתרע (כרצועה רחבה) מצפון לדרום וכלל את ארצות השפלה, את השטחים שבין הריינוס והמאס, את עמקי הסון והרון, ובהמשכם את פרובנס ואת כל איטליה הצפונית. עד מהרה התפוררה ממלכה זו: בחלקיה הדרומיים המשיכו למלוך צאצאיו של לותאר ואילו חלקיה הצפוניים (שבחלקם נודעו כלותרינגיה על־שם לותאר II, נכדו של לואי החסיד), חולקו ב־870 בין לודביג "הגרמני" – מלך הפראנקים המזרחיים, לבין קארל "הקירח" – מלך הפראנקים המערביים. ימים רבים יהיו שטחי ביניים אלה שטחי מריבה בין שתי הממלכות.

שני כוחות אדירים החלישו את כוחם של המלכים הקארולינגים במחצית השנייה של המאה ה־9 ובראשית המאה ה־10. מצד אחד, היו אלה האצילים שמשלו במחוזות השונים מטעמו ובשמו של הקיסר. מעתה, החלו להוריש את תאריהם וסמכויותיהם והפכו למלכים בזעיר אנפין בתחומי שלטונם. כוחם הפוליטי של פיאודלים אלה זכה ללגיטימציה מצד המלכים שהכירו בהם בלית ברירה. הם קיימו צבאות משלהם, בנו טירות

וניהלו מלחמות בלתי פוסקות איש עם רעהו, ולעתים איש עם מלכו. כשהתקרבה סכנת פלישה מבחוץ, כמו זו של הנורמנים לפריס ב־887, היה זה הרוזן פריז אודו ולא המלך קארל "השמן", שהגן על העיר והצילה. מן הצד השני, התנסו הממלכות הקארולינגיות בגלים של התקפות ופשיטות של עמים פראיים וחדורי מוטיבציה. זו הייתה במידה רבה חזרה על אותם נחשולים אדירים ששטפו את הקיסרות הרומית במאות ה־4 וה־5: חדירות המוסלמים בחופי הים הטירני ואיומיהם מצד ספרד, שבה הלכה והתעצמה חליפות קורדובה; פשיטות המדיארים באזור המארקה האוסטרית ובווארייה; התעוררות הסלאבים הפולאביים (הסלאבים של האלבה) וחדירותיהם לעבר סאכסוניה. אך המסוכנים ביותר היו בני הצפון, הנורמנים. אלה פשטו על חופי הממלכות הקארולינגיות – מפריזיה וארצות השפלה ועד נאנט ובורדו שבחוף האוקיינוס האטלנטי. עזי נפש ואמני השליטה בכלי השייט הם נהגו לחדור לעומק היבשה מן הים, נגד זרם הנהרות, כפי שעשו במקרה שהזכרתי כבר לעיל.

כך לא נותר זכר לאותו שלום קארולינגי, לסדר ולביטחון שהנהיג הקיסר הגדול. האנרכיה מבית והביזה והחורבן מבחוץ יצרו עתה מציאות עגומה שתטביע את חותמה לדורות רבים. השושלת הקארולינגית גוועה לאיטה. התואר הקיסרי, ריק מכל תוכן, החליף ידיים בין מלכי מדינות הירושה, עד ש"נעלם" בראשית המאה ה־10. בשנת 911 נפסקה שושלת הקארולינגים בגרמניה ואילו ב־987 היא הגיעה לקיצה גם בצרפת.

א. קארל הגדול והיהודים

מן התקופה הקארולינגית – בדומה לקודמותיה במערב – אין בידינו כל מקורות יהודיים. גם המקורות הנוצריים אינם רבים והם אף מעטים מאלה שנותרו מימי השושלת המרובינגית. העדויות שנמצאו מטפלות "ביהדות וביהודים רק מבחינה חיצונית" [...] לכן, "איננו יכולים ללמוד על חייהן הפנימיים של קהילות ישראל".[4] מכאן, שכל דיבור על תכנים תרבותיים ודתיים ועל מערכת פנימית נורמטיבית של יישובי היהודים בתקופה הקארולינגית, איננו אלא בגדר השערה בלבד. עבור יהודי המערב זוהי תקופה טרום תלמודית, אף שיצירה מונומנטלית זו (על שני ענפיה – הבבלי והירושלמי) כבר התפרסמה במזרח ובפריפריה הסמוכה אליו.[5]

לקראת סופה של המאה ה־8 נוצרו תנאים נוחים לשובם של היהודים לצפון מערבה של אירופה. אווירת הסובלנות, היעדר הקנאות הדתית שאפיינו את הממלכה הקארולינגית, אך מעל לכל הפונקציה הכמעט

בלעדית של סוחרים בחברה ששקעה בכלכלה הנטורליסטית, הפכו אותה לאבן שואבת למתיישבים יהודים. ידיעותינו על מדיניותו של פפין "הגוץ", מייסד הממלכה, אפסיות ולמען האמת גם ימי שלטונו הארוכים והמשמעותיים כל כך של קארל הגדול אינם משופעים בהן. כמו במאות השנים הקודמות כן גם עתה היו רבי הכנסייה היחידים שניסו לכפות חקיקה אנטי יהודית, וכפי הנראה הצליחו בכך במידה פחותה מקודמיהם. הפרדוקס הוא שהשליטים הקארולינגים, שראו עצמם מחויבים לעקרונות הדת הנוצרית ואת עיקר תפקידם כאפוטרופסים של הכנסייה, דווקא הם התעלמו מדרישות הקלרוס לגבי היהודים. למרות האדיקות המופגנת הייתה הממלכה הקארולינגית חילונית ביסודה. ה־raison d'état (האינטרס של המדינה, ויותר נכון לומר האינטרס של השליט הקארולינגי) הוא אשר קבע אם היהודים יורשו להתיישב ברחבי הממלכה, אם יינתנו להם זכויות לסחור ולהחזיק בקניין, לנוע בדרכים וליהנות מפטורים, מהיטלים ומחובות מעיקים. וכל זאת במידה רבה יותר מקבוצות אחרות באוכלוסייה.

במאות ה־8 וה־9 השתלטו המוסלמים על נתיבי הים התיכון, ואירופה הקתולית נותקה מן המזרח. עורק התחבורה והמסחר המרכזי הזה נחסם בפני הממלכה הקארולינגית רחבת הידיים וכלכלתה נידונה לשקיעה בשפל שטרם נודע כמותו. מטבע הזהב נעלם, הערים איבדו את שארית תפקודם כמרכזי מסחר והפכו למושבי הבישופים בלבד. האוכלוסייה – אצילים ועובדי אדמה, בני חורין ומשועבדים – חיה, רובה ככולה, בכפרים. בתקופה זו נעלמו לחלוטין הסוחרים "הסורים" כמתווכים המסחריים בין המזרח והמערב ואת החלל הזה החלו עתה למלא היהודים. היהודים היו היחידים בעלי הכשרון, הידע, הקשרים ויחסי האמון עם אחיהם שבמזרח ובעלי ההון הדרוש כדי לנהל סחר־מרחקים כזה. שליטי הממלכה ראו את יתרונותיהם ונהגו בסוחרים היהודים בהתאם לכך. גם בסחר הפנים ארצי אנחנו מוצאים יהודים בתקופה הקארולינגית. הם סחרו בשווקים, מכרו סחורות לצבא והיו ביניהם שעברו מבית לבית והציעו את מרכולתם. לאורך נתיבי המסחר, ובמיוחד על גדות הנהרות, קמו מושבות סוחרים. מן המעט הידוע לנו, ניתן בהחלט להסיק ששיבת היהודים לגאליה ולגרמניה נעשתה בעצלתיים, ומספרם במאה ה־9 היה מועט. לעומת עשרות הערים בהן ישבו היהודים בתקופה המרובינגית, ידועים לנו עתה רק שמות אחדים. בראשן מושבת הסוחרים שלצד הארמון הקיסרי באאכן. כאן ישבו סוחרים יהודים שסיפקו לקיסר ולבני חצרו את דברי המותרות מהמזרח. אך גם מקומם של הסוחרים הקמעונאים לא נעדר

מאאכן. דוכניהם של היהודים היו מוצבים בשוק המקומי, מעורבים עם דוכני סוחרים אחרים.

סוג מיוחד במינו של סוחרים התפתח סביב חצר המלך – "סוחרי הארמון", או בלשון אותם ימים negotiators. תפקידם היה לדאוג לאספקה סדירה של מזון, ביגוד, ריהוט, שטיחים, כלי שולחן, תכשיטים וכיו"ב עבור דרי הארמון. קשה להגדירם כסוחרים, משום שלא הייתה בידיהם כל יוזמה חופשית האופיינית לסוחרים. הם סיפקו שירות ומילאו תפקיד ייחודי בסדירות, באחריות ובמקצועיות. גם הדאגה לתחבורה ולאמצעי תחבורה (עגלות, סוסים, ספינות נהר) היה חלק מתפקידם של סוחרים אלה. פעולתם העיקרית הייתה באאכן, אך החצר הקיסרית נהגה לנדוד ולהתאכסן בארמונותיה שנבנו גם במקומות אחרים. בכל רחבי הממלכה היו פזורים גם שטחי דוֹמֶנָה מלכותית רבים, מהם נהגו ה־negotiatores להביא את הטובים. מובן שהם תוגמלו על כך, הם נמנו על בני החורין ואף זכו לפטורים והקלות ולהגנה מלכותית מפני בעלי שררה מקומיים.

בדומה ל"סוחרי הארמון" היו גם "סוחרי המנזרים". ראשי המנזרים, ובכלל זה הצמרת הכנסייתית, לא ניהלו אורח חיים אסקטי וצנוע והיו רחוקים מלהתנזר ממנעמי החיים. הם היו לקוחות של דברי מותרות, של יין ומזון משובח וכך גם סביבם נוצרו אותן חבורות של ספקים.[6] רבים מקרב ה־negotiatores הללו היו מבני עמנו, אך בוודאי לא כולם.

קיימת נטייה לייחס ליהודי הקיסרות הקארולינגית את המונופולין על המסחר, ויש המצביעים על זהות בין "יהודי" ("Judaeus") ו"סוחר" ("mercator"). אולם הדבר אינו מדויק. לעומת זאת, מטבע הלשון המופיע באי אלו מקורות – "Judaei et alii negotiatores" ("היהודים וסוחרים אחרים") מבטא בנאמנות את חלקם של היהודים במסחר. לאמור: לא כל הסוחרים היו יהודים, אך חלקם הגדול עסק במסחר. מצב זה תואם את הסחר הפנימי, אולם ככל שמדובר בסחר־המרחקים ובסחר־עבדים אנו מוצאים שהוא נתון כולו בידי יהודים.[7]

פרט לאותה מושבת סוחרים יהודים שבאאכן, יש בידינו ידיעות על יישוב יהודי גדול למדי בליון. מאגרותיו של בישוף העיר בימי לואי החסיד מתקבלת תמונה של קהילה מבוססת, אמידה ורבת השפעה בעיר זו. וכי מה עשוי להעיד על כך יותר מן ההוראה להעתיק את יום השוק השבועי משבת ליום א'? ליהודי ליון היו בתי כנסת אחדים. באמצע המאה ה־9 מוזכרים יישובים נוספים שהתפתחו לאורך נתיב הנהרות סון־רהון (מאקון, ויאן, שלון), עליו שוכנת ליון.

שתי עדויות מפורשות על הימצאם של יהודים בימיו של קארל הגדול מקורן בפינה הדרומית מזרחית של הקיסרות, המארקה האוסטרית. שתיהן מזלצבורג. עיר זו ששימשה מושב לארכיבישוף, הפכה לחלק מן הממלכה הפראנקית כבר בשנת 788. בשנת 803 ביקר בה קארל הגדול וייתכן שהביא עמו יהודים אחדים. עדות לכך מספק לנו מכתבו של הארכיבישוף ארנו (Arno). הוא פונה לרוזן מסוים בבקשה שישלח אליו רופא יהודי או סלאבי, שבעבר כבר ביקש בעל־פה לשגרו אליו. באותו מכתב הזכיר הארכיבישוף שבישוף אחר ביקש פעם את מכותבו לשלוח אליו את שני הרופאים שברוזנותו. רוח של סובלנות ואמון נושבת מפנייה זו, וניכר שהחשדנות העויינת כלפי ה"כשפים" של רופאים יהודיים עדיין לא חדרה לחוגי הכנסייה.[8] המסמך השני הדן ביהודים, הוא החלטת הסינוד הפרובינציאלי שהתכנס בזלצבורג בשנים 799־800. היה זה בראשית תקופת כהונתו של ארנו, שבוודאי השפיע על הכינוס מרוחו הטובה. ההחלטה עוסקת ב"תפילות עבור היהודים", הנאמרות על־ידי הבישופים והפרסביטרים בכנסיותיהם בימי ד' שלפני "יום ה' הירוק" של פסחא. הוחלט בנידון שאין לומר תפילה זו בכריעת ברך כמו בתפילות אחרות. הפרטים הפולחניים אינם חשובים כלל. משמעותו של מסמך זה עבורנו, כמו גם של קודמו, היא בעובדת הימצאותם של יהודים בחבל ארץ זה והיחס החיובי והידידותי אליהם מצד הסביבה (ובראשה רבי הכנסייה!).[9] התיישבות יהודית בתקופה הקארולינגית באזור מרוחק זה, מוסברת בכך שדרך מסחרית חשובה עברה מאיטליה לגרמניה במעברי האלפים המזרחיים. המשכו של נתיב זה בכיוון צפון הוביל לבוהמיה, לבוואריה ולאזורי הספר הסלאבי של נהרות האלבה והזאלה. בתקופות מאוחרות יותר תימצאנה כאן קהילות יהודיות – ביניהן פראג, רגנסבורג, מגדבורג ומרזבורג, אך באשר למאה ה־9 אין בידינו כל אישור מוצק לקהילות כאלה. הוא הדין ביחס לערי הריינוס התיכון.[10]

קשה להניח שיחסו החיובי והסובלני בדרך כלל של קארל הגדול נבע מתפיסה אידיאולוגית ערכית כלשהי. מקורו היה, בלא ספק, בחשיבות התפקיד שמילאו היהודים בכלכלה האירופית כמקשרים בין המזרח והמערב. זאת ביקש קארל לנצל עד תום. מאידך גיסא, קארל היה "חכם מכדי להיות שותף לדעות הקדומות של הכמורה ביחס ליהודים".[11] תרומתם העיקרית של היהודים הייתה קשורה בפעילותם המסחרית, אך מסתבר שרב היה כוחם גם כלוחמים. קארל השכיל להיעזר ביהודים כבר בשנים שאחרי מות אביו, פפין, בהן מלך על אקוויטניה וספטומניה (768־771), כאשר נלחם במשפחות האצולה המקומיות שחתרו תחתיו.

מאוחר יותר, בין השנים 797־803, כאשר ניהל קארל מסעות מלחמתיים לכיבושם של שטחי ספרד הצפונית, שירתו בצבאו יהודים רבים, וייתכן שמתן זכויות קניין אלודיאליות ליהודים בדרום גאליה הוא גמול לתרומתם זו.[12]

בין באי הארמון היו יהודים רבים, ויש להניח שלקיסר היה קשר אישי עם מקצתם. על יהודים אחדים כאלה מספרים לנו המקורות. אגינהרד (Aginhard), הביוגרף של קארל, מספר על יהודי בשם יצחק, שהיה חבר במשלחת דיפלומטית ששיגר הקיסר לחליף העבאסי ("מלך הפרסים" בלשונו של אגינהרד), הארון א(ל)רשיד. המשלחת יצאה בשנת 797. בדרכה חזרה מתו שני אצילים מחברי המשלחת, לנדפריד (Landfried) וסיגיסמונד (Sigismund), ואילו יצחק הגיע לאאכן בשניים ביולי 802. הוא התייצב בפני קארל עמוס מתנות ובהן פיל אפריקאי, והקיסר קיבלו בחמימות רבה.[13] משלחת דיפלומטית זו מבטאת את יוזמתו של קארל ליצור קשרי ידידות עם גדול החליפים העבאסיים. לשניהם היו אויבים משותפים: הקיסרות הביזנטית גבלה בחליפות העבאסית, ואם כי הפשיטות הגדולות של המוסלמים על קושטא היו אז כבר נחלת העבר, עדיין קיננו האיבה והחששות ההדדיים בליבותיהם של השליטים השכנים. קארל היה אז בתוך תהליך ההתפשטות וההתרחבות האדירות של ממלכתו וייתכן שהרהר כבר על תואר הקיסרות, בו הוכתר שלוש שנים לאחר צאת המשלחת. הוא צפה אפוא שהכתרתו תעורר את זעמו של הקיסר הביזנטי. אויב משותף אחר של קארל ושל הארון א(ל)רשיד היה השליטים משושלת אומייה אשר בספרד. רק יובל שנים עבר מאז נמלט לספרד עבד־א(ל)רחמאן, השריד היחיד מבני אומייה, מן הטבח שערכו בהם בני עבאס, ותפס בה את השלטון. בכל השנים של סוף המאה ה־8 וראשית המאה ה־9 ניהלה ממלכת הפראנקים מלחמה פעילה ומתמשכת עם המוסלמים בספרד.

מה היה מעמדו של אותו יצחק במשלחת? האם הצטרף אליה כסוחר וכמתורגמן השולט בשפה הערבית, או אולי הוכנס בסוד הדיפלומטיה כשותף בעל שיקול דעת במשא ומתן.[14] נראה, שמעמדו אכן היה בעל חשיבות משנית לעומת שני האצילים שהוזכרו. רק הם כונו legati ("שגרירים"), ואילו יצחק היה ממונה על הצד הלוגיסטי של המסע. המתנות היקרות שקנה מעידות על עושרו של האיש. אין ספק שהוא לא היה יחיד מבני עמו, אלא נמנה על שכבה שלמה של סוחרי־מרחקים יהודיים בעלי מעמד ונכסים. יש להניח, שכמו אותו יצחק זכו גם סוחרים יהודיים אחרים לכבוד ולהוקרה, ומילאו תפקידים ציבוריים בשירות

השליט הקארולינגי.

תיאור נוסף של קשר אישי בין הקיסר לבין יהודי מסוים מופיע בספרו של הנזיר מסנט־גאל (Saint Gall) *Gesta Karoli Magni*, שנכתב במחצית השנייה של המאה ה־9. זהו לקט של אנקדוטות מחייו של הקיסר. הסיפור שנביא כאן הוא סיפור מבדח. יום אחד ביקש קארל הגדול "למתוח" את אחד מבישופיו, שנודע בתאוותו לחפצי מותרות, ובקמצנותו המופלגת. עז היה חפצו של הקיסר לרפא את האיש מתאוות הבצע שלו ולשימו ללעג ולקלס בפרהסיה. הוא שלח אל הבישוף סוחר יהודי, מאותם יהודים שסחרו עם המזרח, ובידו עכבר מבושם עטוף בעטיפה נאה. לדברי הסוחר הייתה זאת חיה נדירה, שהביאה "מארץ הקודש". הבישוף נראה נלהב ביותר וביקש לרכוש את הסחורה, אך כמובן החל להתמקח. גם הסוחר היהודי, שהיה מנוסה מאין כמותו במלאכת המשא ומתן, לא טמן ידו בצלחת, ותיאר את נדירותה וערכה של החיה והצליח לסחוט מן הלקוח סכום נכבד. לאחר המכירה נטל את צרור הכסף שקיבל ומסרו לידי הקיסר. כעבור זמן קצר כינס קארל הגדול את מועצת הבישופים והנוטאבלים של אותו מחוז, ואחרי שדן עמם בעניינים רציניים שעל סדר היום, ציווה להביא את צרור הכסף, הניחו על השולחן ואמר: "אתם הבישופים חובתכם לשרת את העניים ואת ישו הנוצרי ולא לחפש דברי הבל [...] הרי לפניכם כל הכסף שאחד מכם שילם לסוחר יהודי תמורת עכבר ביתי רגיל, שהיה קצת מבושם". ואז, הבישוף שנחשף פתאום לבושה פומבית, השליך עצמו לרגלי הקיסר וביקש סליחה ומחילה.

גרעין האמת באנקדוטות של הנזיר מסט. גאל אינו רב. אולם לענייננו אין לכך חשיבות, שכן דמות היהודי ועיסוקיו נמסרת לנו כאן בנאמנות. אנו למדים "אודות דעת הבריות על היהודי בסוף המאה ה־9". הוא מופיע כסוחר המתמחה ביבוא מוצרים מן המזרח; הוא ערמומי ופיקח, אולם אין בו תאוות בצע וחמדנות ואת כל רווחיו מן העסקה עם הבישוף הוא מעביר לקארל הגדול. כל טרחתו וכל פקחותו אינן באות אלא לשרת את הקיסר, שמצדו רואה בו שותף לתעלול. גם התחכום והמקצועיות המסחרית מתגלים במשא ומתן שבסופו איש הכנסייה הבכיר נופל בפח. יש בסיפורים מעין אלה כדי להמחיש לנו מי הם האנשים שבילו שנים בתלאות הדרך, מדוע הצליחו ומדוע זכו למעמד חברתי כה נכבד.[15]

יהודי אחר מקורב לקיסר היה עוזר של רופאו האישי של הקיסר, ושמו פאראג (Farrag). יהודי זה תרגם מערבית ללטינית ספר שכתב הרופא, כדי שאפשר יהיה להשתמש בו בארמון הקיסר.[16]

ב. קארל הגדול בראי האגדה היהודית

אגדות ומסורות רבות על קארל הגדול טופחו בידי נוצרים מאות שנים אחדות אחרי מותו. תופעה של מיתיפיקציה של שליט דגול ידועה בהיסטוריה של חברות רבות, ובמקרה זה היא לא פסחה גם על אחינו בני ישראל. מסתבר, שבמאות ה־12 וה־13 (ואף מאוחר יותר) היו להם סיבות טובות להתגעגע ולהתרפק על זכר אותו שליט טוב ומיטיב לאבותיהם. ושוב אנו שואלים את עצמנו מהי מידת האמת ההיסטורית שניתן ללקט מאגדות אלו. חשוב להדגיש, שהן שיקפו את מצוקות הדור שבימיו נכתבו ואת השקפותיהם של מחבריהן. יש בהן משום תרומה להבנת התקופות המאוחרות, אך לענייננו הן מסוכנות ועשויות להטעות. בראש ובראשונה יש להיזהר מסיפורים המייחסים לקארל הגדול מעשים הקשורים ליהודים, מעשים שאמנם התרחשו, אך לא בימיו. במשך דורות עברו מסורות אלו מפה לאוזן, ולבסוף כאשר זכו לעטו של מחבר הן יצאו מסולפות ויוחסו למלך הגדול שלא הייתה לו יד בהן. ומה שגרוע מזה, בין החוקרים המודרניים היו כאלה שנטו לקבל חלק מן המסורות כלשונן.[17]

מקום מרכזי במסורת הסיפור היהודית על קארל הגדול יוחד לעיר נרבון. נרבון וסביבותיה היו בשלטון המוסלמים בשנים 720־759. בשנת 759 צר עליה פפין "הגוץ", לִכְדָה וצירפה לממלכתו. ר' מאיר ב"ר שמעון מנרבון מתאר את המאורע בחיבור, משנת 1295, בשם "מלחמת מצווה". אולם המלך הפראנקי, לדידו, הוא קארל ולא פפין. יהודי המקום נחלצו לעזרת מלך הפראנקים "בגופם ובממונם" והוא גמל להם על כך ברוחב יד. אחרי שקארל הגדול כבש את נרבון – ממשיך ר' מאיר ב"ר שמעון – הוא חילק את העיר לשלושה חלקים: שליש העניק לארכיבישוף, שליש – לרוזן המקומי ושליש – ליהודים. הוא העניק ליהודים גם זכויות לרכוש קרקעות רבות בכל המחוז.[18] אישור לזכויות אלו אנו מוצאים במכתבו של האפיפיור סטפנוס (Stephanus) III לארכיבישוף אריברט (Aribert) מנרבון. סטפנוס "נבהל עד מוות" מן הידיעות על "חוקים מסוימים של מלכי הפראנקים" שנחקקו לטובת היהודים. מועד כתיבת המכתב (בין השנים 768־772) מצביע על כך שמדובר בזכויות ובהטבות שניתנו על־ידי פפין ולא על־ידי קארל הגדול. אמנם בשנים אלה החל כבר להיבנות שלטונו של קארל, אך מי שכבש וסיפח את נרבון לממלכת הפראנקים היה פפין. גם לשונו של סטפנוס "מלכים פראנקיים" מרמזת לכך שכוונתו למעשים מוגמרים שנעשו לפני עליית קארל הצעיר למלוכה. כך ניתן

למצוא בסיפור אגדה גם עובדות ושמות אמיתיים וגם גרעין היסטורי מהותי.[19] מסורת אחרת, הקושרת את קארל הגדול עם נרבון היהודית, מצויה בחיבורו של ראב"ד (ר' אברהם בן דוד), איש טולדו מן המאה ה־12. *בספר הקבלה* שלו הוא מספר על פנייתו של קארל הגדול ל"מלך בבל", בבקשה שישלח אליו יהודי "מזרע המלוכה מבית דוד". הלז נענה לו ושלח את ר' מכיר, שהפך לנשיא ולמייסד שושלת נשיאים בנרבון, שפעלה בתור אוטונומיה יהודית. המלך פרש את חסותו על ר' מכיר והגן עליו מפני כל מיני "מבקשים להצר לו [...] כי נרבונה תחת יד צרפת היא".[20]

קשה למצוא סימוכין לסיפור כזה שמיוחס לקארל הגדול, אך מרכיבים אחדים של הסיפור תואמים את המציאות ההיסטורית. ראשית, יחסי הידידות שנרקמו בין קארל הגדול והחליף העבאסי היו אמנם עשויים להוליד שליחות של אישיות ממשפחת ראש הגולה שבבגדאד. שנית, מטרת בואו של ר' מכיר אינה רק להקים מסגרת שלטונית־אוטונומית של נשיאות, אלא לייסד בנרבון ישיבה שתהיה מבוססת על מיטב המסורת הבבלית. ואכן, ישיבת נרבון היוותה ראש גשר להפצת התלמוד הבבלי במערבה של אירופה.

אגדות ומסורות אלו, יותר משהיו בהן געגועים והתרפקות על העבר הייתה בהן מגמה לספר כיצד המלך הגדול שהיה מופת לדורות של תושבי אירופה הקתולית נהג ביהודים. הזכויות שבהן זיכה אותם והחסד שהרעיף עליהם היו ראויים לשמש דוגמה לחיקוי על־ידי שליטים בני זמנם של מחברי האגדות. הייתה כאן מגמה: "להדגיש את עניינם של היהודים בקיומו של משטר קיסרי איתן, שהוא בלבד יכול היה להבטיח את שלומם ואת התפתחותם של מוסדות התורה, התפתחות שהייתה קשורה בביטחונן של הקהילות. הגזירות שבאו על יהודי אשכנז בתקופת מסעי הצלב הוכיחו היטב לבני ישראל כי החלשתו של השלטון הקיסרי בגרמניה הביאה לידי ביטול תוקפם של מכתבי החסות הקיסריים מסוג אלה של היינריך IV".[21]

לבסוף, אין אנו יכולים שלא להזכיר את העוול שעשו אגדות אלו לבנו־יורשו של קארל הגדול, לואי החסיד. מכל מה שידוע לנו על השניים, לואי היה מלך שעשה חסד ליהודים יותר מאביו. אולם תדמיתו בעיני הדורות הבאים הייתה של שליט חלש אופי, שבניו ואציליו התמרדו נגדו, והרי התכונות שהאגדות ביקשו להבליט הן העוצמה והיציבות. וזאת אפשר היה לייחס רק לקארל הגדול.

ג. "הרנסנס הקארולינגי" והיהודים

הביטוי "רנסנס קארולינגי" עלול להטעות. הוא מפתה לקשור אותו עם מהפכה תרבותית מקיפה ועמוקה, כיאה לשליט הגדול שבשמו הוא נקשר. לא כאלה היו פני הדברים, ובכל זאת, האיש קם ועשה מעשה: הוא קיבץ את מיטב המלומדים בני ארצות שונות, ריכזם בארמונו ופתח בו מעין בית ספר גבוה שנקרא "אקדמיה". מלומדים, משוררים וסופרים התוועדו, קראו יחדיו יצירות מן הספרות הקלאסית וחיברו חיקויים משלהם ליצירות עתיקות. גם במנזרים ובערי בישוף הקים קארל בתי אולפנא. עשרות נזירים־לבלרים הועסקו בהעתקת יצירות קלאסיות ממקורות קדומים על גבי קלף.

כל זה נשמע מרשים, במיוחד בשים לב לארבע מאות שנים של בערות, להידרדרות תרבותית מאיגרא רמה של העולם היווני־רומי אל בירא עמיקתא של חברה שהבערות, הגסות, הפרימיטיביות והאמונות הטפלות שולטות בה. לא רק באיכרים (שהיו רוב בניינה ומניינה של האוכלוסייה) מדובר, אלא שגם בני מעלה – האצילים ורבים מכוהני הדת – לא נמנו עם בני תרבות. קארל עצמו ואנשיו הבכירים לא הכירו צורת אות. ואמנם, על רקע זה נראה מפעלו של קארל הגדול כביר וראוי להערכה רבה.

אנו, שחוקרים את תולדות ישראל, שואלים את השאלה, האם ובאיזו מידה קשור "הרנסנס הקארולינגי" ליהודים שחיו אז בממלכה. למען האמת אין בידינו עדויות מוצקות בתחום זה, לא מן המקורות הנוצריים, ובוודאי לא מן המקורות היהודיים (שכאמור לעיל אינם קיימים כלל). נקודות האחיזה הן מעטות ביותר, ולא נמצא במחקר ההיסטורי המודרני מענה מספק לשאלה זו. אולם, ההתייחסות המועטה המצויה בדברי חוקרים אחדים נוטה לראות קיום של יחסי גומלין והפרייה הדדית בתחום התרבות בין המלומדים הקארולינגים לבין היהודים. נביא בקצרה מקצת דעותיהם של אותם היסטוריונים.

גיאורג קארו פותח את דבריו בסוגיה זו בזהירות רבה: "נראה שיהודים לא עמדו לגמרי מן הצד בעת שקארל הגדול חולל את התחייה המדעית". מכאן הוא פונה אל העדות היחידה מסוגה בנושא הנדון, בה מספר רבנוס מאורוס (Hrabanus Maurus) כי שאל "יהודי אחד בן זמננו" ("Hebreus moderni temporis") שאלות בתחום הטקסט המקראי ופירושו. הפגישה בין איש הכנסייה הבכיר ("אחד המלומדים הגדולים של זמנו") לבין אותו חכם יהודי הלהיבה את קארו. לדעתו, היו מלומדים יהודים נוספים "במחצית הראשונה של המאה ה־9", שזכו לפניות כאלו מצד נוצרים.

אחדים מהם בוודאי, "היו מבאי חצרו של קארל הגדול, אף שקשה להוכיח זאת באורח בלתי אמצעי".[22] שוורצפוקס אף הוא מזכיר את רבנוס מאורוס. אולם, הוא מדגיש דווקא את השפעת ייסודם של בתי הספר על החברה היהודית: "אפשר לומר בבטחה, שהדבר המריץ גם את הלימוד בקרב היהודים". שוורצפוקס מונה יצירות יהודיות בתחום המיסטיקה, כמו *שיעור קומה* ו*ספר היצירה*, שהיו ידועות ליהודי המערב במחצית הראשונה של המאה ה־9. אולם את התלמוד הוא אינו מזכיר בין נכסיהם הרוחניים באותה עת.[23] בכרך מניח, שקארל הגדול ראה בעין יפה את המגמה היהודית לטפח ולפתח לימוד תורה. הוא עודד וכיבד תלמידי חכמים יהודים ו"לא עשה כל מאמץ להגביל הפצת ספרים יהודיים בממלכתו, אף שאחדים מהם ביקרו בחריפות את הנצרות". הוא אפילו רכש ספרים יהודיים לבתי ספר שיסד ולארמון הקיסרי.[24] דברים אלה של בכרך הינם המשך לקביעתו שקארל הגדול – ולא אחר – הוא השליט שהביא את ר' קלונימוס מלוקא שבלומברדיה למגנצא. ר' קלונימוס היה תלמיד חכם ובהגירתו קושרים לא רק את ייסודה של הקהילה החשובה שעל הריינוס, אלא גם הקמת מרכז תורה החשוב ביותר באשכנז־צרפת שעד גזירות תתנ"ו. כפי שכבר ציינתי לעיל (ראו הערה 17 לפרק זה), העיתוי המוצע על־ידי בכרך אינו מתיישב עם הדעה המקובלת על רוב ההיסטוריונים. גראבויס סבור, שעידוד הקמת הישיבה בנרבון, כתוצאה מהבאת ר' מכיר מבבל ביוזמת קארל הגדול, קשורה במפעל התרבותי הכללי של הקיסר.[25] ואילו גרוסמן טוען, של"רנסנס הקארולינגי" הייתה השפעה על יהודי הממלכה, "שהרי מדובר בקהילות שרבים מבניהן היו אמידים" ובתקופה של פריחה ושגשוג.[26] בלומנקרנץ הוא האיפכא מסתברא בסוגיה זו. הוא קובע בביטחון, ששום דבר מן "הרנסנס הקארולינגי" (שלדבריו הוא חיזיון זמני וחולף) לא דבק ביהודים. לטענתו, מאות השנים הראשונות של תולדות יהודי המערב, כולל ימי הקארולינגים, התאפיינו ב"השתלבות מלאה בתוך כלל האוכלוסייה [...] תופעה זו באה לידי ביטוי בהתנוונות (décadence) אינטלקטואלית מסוימת. נראה, שאפילו את השפה העברית הם לא ידעו, ולראיה, הכתובות הראשונות שנמצאו היו כתובות בלטינית".[27]

קשה לקבוע איזו משתי הגישות הללו היא הנכונה, בבחינת "הלכה כפלוני". אולם שאלת הקשר של היהודים עם "הרנסנס הקארולינגי" היא הפחות משמעותית. חשובה לאין שיעור היא השאלה: מה הייתה דמותה התרבותית של האוכלוסייה היהודית בקיסרות הקארולינגית.

ז. מעמדם המשפטי של היהודים

אנו מתקשים להגדיר את מעמדם המשפטי של היהודים בקיסרות הקארולינגית. השאלות רבות וקשה למצוא להן מענה חד משמעי: האם היו בני חורין או משועבדים? האם עדיין נחשבו ל"אזרחים רומים" או שמא דינם היה כדין זרים, בני חסות? האם השתלבו במערכת היחסים הפיאודליים, או חיו בצידה בלי כל קשר איתה? האם המשפט הכללי של הארץ חל עליהם או שניכרו כבר אז התחלות של משפט מיוחד ("jus speciale"), שילך ויתפתח במאות השנים הבאות וייקרא בפי ההיסטוריונים של המשפט "חוק היהודים" ("lex Judeorum")? הגישוש באפלה בתחום זה נובע ממיעוט המקורות שעליהם נוכל לבסס את ידיעותינו. בימי קארל הגדול מקופלת רובה של החקיקה בקפיטולרי (capitularii) של הקיסר, ואלה עוסקים בנושאים היהודיים רק באורח ספוראדי. היריעה מתרחבת מעט בימיו של לואי החסיד. בידינו כתבי חסות (פריווילגיות) אחדים שהוענקו ליהודים על־ידי קיסר זה. התעודות מבהירות את מעמדם החוקי של היהודים, ונדון בהן בהמשך ביתר פירוט.

מן הבחינה העקרונית היו הקארולינגים ממשיכי התפיסה המשפטית של קודמיהם, לפיה עמים רבים חיים תחת "גג" אחד, וכל עם נשפט לפי חוקיו. ואשר ליהודים, "ברור, שהיהודים היו עם החי בתוככי הקיסרות, בדיוק כמו הפראנקים הסאליים, הפראנקים הריפואריים, הבוואריים, הרומאנים, הסאכסים והלנגובארדים".[28] היהודים נחשבו ל־"Romani", בוודאי כהמשך למעמדם בתקופה הקודמת, וכשייכים – תרבותית וחברתית – לשכבת האוכלוסייה הלא גרמאנית. כך, למשל, כופר הנפש ("wergeld") הגרמאני, שהיה לא שוויוני בעיקרו, לא הפלה לרעה את היהודי לעומת "אזרח רומי" נוצרי.[29] היה בתפיסה זאת מעין פלורליזם מדיאבלי, התואם את השקפת עולמם של בני התקופה ואינו עולה בקנה אחד עם אחידות המשפט של המדינה הריבונית המודרנית. עוזריו המשפטיים של קארל הגדול הבחינו, בבירור, בין "Romani" יהודים לבין "Romani" נוצרים. בכל הנוגע למשפטים ולסכסוכים שבין היהודים וה־"Romani" הנוצרים פעלו על־פי המכנה המשותף של החוק הרומי, ואילו במשפט בין יהודי ובין בן עם גרמאני נהגו לפי החוק של זה האחרון.

אולם כאשר מדובר במשפטים בין יהודים לבין עצמם, ניתן מעמד אוטונומי לחוק היהודי. במתן האוטונומיה המשפטית הפנימית ליהודים הייתה מידה של הפלייה לטובה לעומת עמים רבים אחרים בקיסרות. מחד גיסא, הייתה מדיניותו של קארל הגדול אנטי פגאנית, הוא הכריח את בני

השבטים הפגאניים, לאחר שהכניעם, לקבל את הנצרות. הוא כפה באכזריות על הסאכסים ועל שבטים אחרים את דתו. אולם מאידך גיסא, הוא לא פגע לרעה ביוריסדיקציה השבטית האוטונומית שלהם. כל שבט המשיך לקיים את המערכת המשפטית והשיפוטית שלו גם לאחר שכל בניו הפכו לנוצרים. וכאן ההבדל בין היהודים, כעם נפרד, לבין העמים האחרים: בעוד שבכל העמים הפרידו השליטים בין שייכות שבטית לדת הנוצרית, ביחסם ליהודים הייתה זהות מלאה בין הלאום והדת. כך, למשל, יהודי לא יכול היה להתנצר ועם זאת להמשיך ולהשתייך אל העם היהודי. כאמור, יתרון רב צמח ליהודים מאי הפרדה זו: סובלנות כלפי הפולחן היהודי והכרה ביוריסדיקציה יהודית אוטונומית. זהו, למעשה, המשכה של החקיקה הרומית מתקופת הקיסרות המאוחרת. אך היה להפלייתם לטובה של היהודים גם הסבר אחר, שעליו עמדתי לעיל: התועלת הרבה שהפיקו מהם השליטים הקארולינגים.

זווית ראייה אחרת היא זו הרואה ביהודים חריגים בחברה הנוצרית ובמרבית החברה הגרמאנית. כאן נטען שהם היו זרים, משוללי זכויות משפטיות של בני הארץ ולא חל עליהם החוק הכללי של הממלכה, אלא "חוק הזרים" ("Fremdenrecht"). מכאן נובע הצורך שהשליט יראה את עצמו כנותן הגנה וחסות לחריגים הללו, כשם שהוא מעניק הגנה לקבוצות חלשות אחרות בחברה (אלמנות, ילדים, אנשי כנסייה וכיו"ב). על אף שלא נמצאו כלל כתבי חסות של קארל הגדול, סבורים מצדדי תפיסה זו שמדיניותו היהודית נבנתה על יסודות החסות וההגנה. אלבוגן מסכם סוגיה זו: "בממלכתו של קארל הגדול היהודים היו זרים. משמע, הם היו נשארים משוללי זכויות אלמלא העניק להם המלך (מגנם של החלשים) את הגנתו ופרש עליהם את אפוטרופסותו".[30] כך, למרות היותם תלויים על בלימה מבחינה משפטית, יצאו היהודים נשכרים: הובטחה להם הגנה על חייהם, כבודם, הפולחן הדתי ורכושם. נפרשה עליהם הגנה נגד התנכלויות ומכשולים שעלולים היו להפריע לפעילות המסחרית, כגון: חופש תנועה, ביטול מסים ותשלומים שונים. מעמדם המשפטי כזרים משוללי זכויות הנשענים על הגנת המלך, גוררת שאלה נוספת: האם היהודים בממלכה הקארולינגית נחשבו לבני חורין או היו משועבדים? בימי הביניים החלוקה לשתי הקטגוריות הללו היא קרדינלית והיא נובעת מעצם קיומו של המשטר הפיאודלי. להיסטוריון המשפט שְׁרֶר (Scherer) יש תשובה מעניינת ויוצאת דופן לשאלה זו. גם שרר רואה את מעמדם המשפטי של היהודים בממלכה הקארולינגית כ"זרים חסרי זכויות" ("rechtslose Fremde"), התלויים בחסות המלך. בתור שכאלה, לדעתו, הם אינם בני

חורין ושייכים אישית לשליט נותן החסות (''Eigenleute''). שרר מבקש להוכיח את טענתו על סמך הקפיטולרים של קארל הגדול (ובמיוחד זה משנת 809), לפיהם מצווים היהודים לקבל עונש של הצלפות שוט בשל עוונות מסוימים, משום שרק משועבדים היו כפופים לענישה גופנית מסוג זה. חיזוק לטענתו מוצא שרר באחד מכתבי החסות של לואי החסיד, המודיע שהריגתו של יהודי בעל חסות על־ידי נוצרי, תיענש בחומרה רבה (10 ליברות זהב). אולם דמי כופר אלה לא ישולמו לקרובי משפחתו (כבמקרה הריגתו של נוצרי־גרמאני בן חורין), אלא למלך. והמסקנה לטענתו ברורה: היהודים שייכים למלך ואינם בני חורין. שרר מצביע על החיבור בין שיטת מתן החסות לבין המערכת הפיאודלית: ה־''Eigenleute'' הללו אינם אלא מקבלי הגנה מלכותית על בסיס התמסרות אישית, ה־''commendatio''.[31] גם שוורצפוקס רואה קשר בין המערכת הפיאודלית לבין שיטת החסות, אלא שמסקנתו שונה מזו של שרר: ״היהודים היו בני חורין, וככאלה הם יכלו לקיים מערכת יחסים בינם ובין הקיסר כבין וסאל לבין הסוזרן״.[32] ואילו אלבוגן, שאינו מזכיר שייכות כלשהי למערכת הפיאודלית, קובע שלמרות הכול היהודים היו בני חורין.[33]

שאלה אחרת הנוגעת למעמדם המשפטי של יהודי הממלכה הקארולינגית היא, האם הייתה קיימת מערכת תחיקה יהודית שלמה ושיטתית, או שהיה לקט של הוראות מפוזרות הבאות להעניק פתרון ad hoc לבעיות שהתעוררו. לכאורה זוהי שאלה סמנטית, עניין של הגדרה, ולא כן הדבר. אם נתבונן בה היטב נוכל להבחין שהיא נוגעת לעמדתם ולהתייחסותם של השלטונות כלפי נתיניהם היהודים. הנושא איננו מצטמצם לממלכה הקארולינגית או למערב אירופה בימי הביניים, הוא מלווה קיבוצים יהודיים שונים בתקופות שונות. חקיקה יהודית מיוחדת וסיסטמטית מצביעה על קיומה של ״הבעיה היהודית״, ששליטי מדינות מבקשים לתת לה מענה שלם. לעומת זאת, היעדרה של חקיקה כזאת מלמדת אותנו, שהיהודים באותה ארץ אינם רבים והימצאותם אינה מטרידה את השלטונות. נראה שהקיסרות הקארולינגית השתייכה לקבוצה אחרונה זו, ולכך מסכימים אחדים מטובי החוקרים. ״בניגוד למה שקרה בתקופה הנידונה בארצות השכנות״, גורס בלומנקרנץ, ״לא ניתנה בצרפת שום הוראה מיוחדת שמטרתה להגן על חיי היהודים. אפשר שסיבת הדבר הייתה שחייו של היהודי לא היו נתונים בסכנה יותר משהיו חייו של כל אדם אחר״.[34] בדברים אלה התכוון בלומנקרנץ לכלל היהודים בממלכה, ואילו מתן פריווילגיה מלכותית ליהודי מסוים לא נחשבה בעיניו ליצירת

"סטטוס יהודי" כולל ומוגדר. כשסטטוס זה יופיע, בימי הביניים התיכוניים, יידרדר מעמדו המשפטי של היהודי. גם שוורצפוקס מחזיק באותה דעה: "שום מערכת תחיקה שלמה מימי הקארולינגים לא שרדה עבור היהודים".[35] בניגוד להם, מבחינה ההיסטוריונית ל' דסברג, כבר בקפיטולרים של קארל הגדול, בתחיקה יהודית מיוחדת וברורה: "מובן מאליו שמדובר כאן בחוק היהודים (Judenrecht)".[36]

המדיניות הפרו־יהודית של השליטים הקארולינגים הייתה, כאמור, מבוססת על התועלת הכלכלית שהפיקו מהם. כתבי הזכויות שהעניק לואי החסיד לא היוו חידוש והיו המשך למגמה של מתן חסות הניכרת כבר אצל אביו קארל. מכל מקום, ברור שמדיניותו הפרו יהודית של לואי עלתה לאין שיעור על זו של אביו. ייתכן שגם קארל העניק כתבי זכויות והם אבדו. על רקע מגמה זו קשה להתעלם מגילויים של תחיקה המגבילה את היהודים ואף מפלה אותם לעומת שאר הנתינים (יש מן ההוראות המיוחדות הללו שדווקא מיטיבות עם היהודים, בבחינת "מעז יצא מתוק"). בקפיטולר המשותף לקארל הגדול וללואי החסיד אנו מוצאים אוסף של הוראות שאינן עולות בקנה אחד עם המגמה הכללית של המדיניות הפרו יהודית, כפי שתוארה לעיל. כך, למשל, נאסר על היהודים להחזיק בביתם מטבעה ולמכור בביתם יין, תבואה ודברים אחרים ("neque vinum, neque annonam vel aliam rem"). עונשו של העבריין היה חמור: החרמת רכוש ומאסר. כמו כן, נאסר על יהודי לקחת איש נוצרי כמשכון על חוב (אם מידי נוצרי ואם מידי יהודי), ולשימו במעצר בביתו. מטרת ההוראה, כדברי המחוקק הקארולינגי, היא לשמור על כבודו של הנוצרי ("ut [...] ne deterior fiat"). אם יהודי יעשה כך, עליו לשחרר את "משכונו" לאלתר, והוא יאבד הן את המשכון והן את החוב הכספי המגיע לו.[37] הוראה אחרת הקשורה ביחסים היומיומיים בין מעביד יהודי לבין שכירו הנוצרי, היא זו האוסרת להעסיק את העובד בימי ראשון. על עבירה זו ייענש היהודי בקנס כספי השווה ליום עבודה של הפועל, ואשר לנוצרי – אף הוא ייקנס, למען יראו וייראו.[38]

רגישות מיוחדת הייתה למחוקק הקארולינגי לגבי השמירה על כבודה של הכנסייה ועל רכושה. בקפיטולר של קארל הגדול משנת 806, הוא מצווה על הבישופים ועל אבות ואמהות המנזרים שישגיחו בהקפדה על אוצרות הכנסיות (או המנזרים), לבל יאבד דבר־מה מאלה בשל רשלנות וחוסר יושר של השומרים. ומיד אחרי אזהרה זו "יוצא המרצע מן השק": מסופר שדוֹוח לקיסר שסוחרים יהודים ואחרים התפארו שהם מסוגלים למכור לכל דורש כל סחורה שתעלה על דעתם.[39] הערה מרושעת זו,

המתייחסת ליהודים, אינה מלווה עדיין בסנקציה משפטית. היא נמצאה במסמך שכבר עסקנו בו לעיל, "Capit. pro Judaeis".

הסעיף הנידון שבקפיטולר אוסר על יהודי לקבל תשמישי קדושה כנסייתיים (כלים מזהב, כלים מכסף או חפצי ערך אחרים) כמשכון או כתשלום עבור חובות. עונשו של היהודי על עבירה כזאת הוא חמור ביותר – החרמת רכושו וקטיעת יד ימינו.[40]

נתעלם לרגע מן העובדה שחלק מן ההוראות המגבילות והמפלות הללו מצוי בקפיטולר שזויף. שכן, גם אם קארל הגדול ולואי החסיד לא חוקקו את החוק, הרי ש"רוח החוק" הייתה קיימת. השליטים הקארולינגים וקארל הגדול במיוחד, שפעלו מתוך אינטרס "ממלכתי" וחילוני ושלטו בכנסייה ביד רמה, לא יכלו להתעלם מן ההשפעות ומן הלחצים שהפעילו חוגי הכנסייה. אסור גם לשכוח שהשליטים הקארולינגים ראו עצמם מחויבים לשמירה על הדת הנוצרית ולטיפוח ערכיה,[41] ולכן אפשרו לכנסייה לחוקק את החריגות האנטי יהודיות שבחקיקה הקיסרית.

חוקרים ניסו להסביר את הסתירה בין חופש המסחר ויצירת תנאים מופלגים לסוחר היהודי לבין הסעיף האוסר מכירת יין, תבואה ו"דברים אחרים" בבתיהם של היהודים, כצעד שנקטו השלטונות נגד התחמקות מפיקוח על מידות ומשקלות. גם הפיקוח על "עסקי בנקאות" והכוונה להפוך את הטבעת המטבעות לעניין ציבורי ולא לאפשר לו לגלוש לידיים פרטיות, הניעו את השלטונות לשים מחסום לפעילותם של היהודים בתחומים אלה.[42] ואילו אוטו שטובה (Stobbe), ההיסטוריון הגרמני מהמאה ה־19, אומר בפשטות ובכנות: קשה להסביר את הרציונל של איסור מכירת טובים בבתי היהודים.[43] ההתמקדות במשכונות והלוואת כספים יכולה להתפרש כאילו היה זה עיסוק מרכזי של היהודים בתקופה הקארולינגית. המציאות הייתה שונה. יעברו למעלה משלוש מאות שנים עד שהיהודים במערב יידחקו לתחום ההלוואה בריבית. במאה ה־9 היה עיסוקם של היהודים בהלוואה בריבית שולי, ובוודאי קטן יותר מחלקם של אנשי הכנסייה בו. בתקופת שפל כלכלי זו לא היה שימוש רב בכסף ולא הורגש בו צורך. אדרבה, אם היו מי שהזדקקו לאשראי ולמזומנים היו אלה סוחרי־המרחקים היהודיים והם חיפשו ללוות כספים ולא להלוותם. מכאן שהוראות החוק בנושאים אלה היו פרי מאמציהם של רבי הכנסייה. בחוקים המוגזמים הללו הם ביקשו לשחרר את האיש הנוצרי "המסכן" ואת רכוש הכנסייה מחמדנותו ונצלנותו, כביכול, של היהודי.

המחוקק הקארולינגי הבחין במדוקדק, בין משפטים המתנהלים בין היהודים לבין עצמם לבין אלה בהם יהודי מתדיין עם נוצרי. במשפטים

המעורבים, אלה שנידונו בפני בתי דין של המדינה, נשמר עקרון השוויון בין הצדדים בכל הנוגע לחוק הסובסטנטיבי. לא כן ביחס לדיני הראיות. מסתבר, שבהוכחת הצדק על־ידי הצדדים היה יותר מפרוצדורה משפטית גרידא והיא נגעה בשורשי האידיאולוגיה הנוצרית המדיאבלית. נוצרי הבא להוכיח את צדקתו ואת חפותו בבית משפט, עושה זאת בדרך אחרת מבעל דינו היהודי. וזאת לא בכדי להפלות לרעה את זה האחרון או להשפילו, אלא כדי להבליט את השוני בין השניים, שוני שנבע מאמונתם של המתדיינים שהצדק מבטא את רצון האלוהים. נוצרי המבקש להוכיח לבית הדין את חפותו חייב היה לעמוד בניסיון קשה ואכזרי כגון דו קרב, טבילה במים רותחים או קפואים וכדומה. אם יצא בשלום מהניסיון – אות הוא מאת האלוהים שהצדק איתו, ואם לאו חויב בדין. לא בכדי קראו לפרוצדורה זו "משפט האלוהים". ואילו היהודי היה פטור מעינויים אלו, לא משום שחסו על חייו ובריאותו, כי אם משום שהוא שונה, כופר, ודתו אינה דת־אמת. הוא איננו שייך לצאן הקדושים הנוצרי.

השוני בדרכי ההוכחה בא לידי ביטוי במספר העדים שכל צד היה זכאי להביא לבית הדין ובשבועה המיוחדת שהצד היהודי היה חייב בה. הקפיטולר משנת 809 קובע: "כאשר יהודי תובע נוצרי וההוכחה היא על־פי עדים, יסתפק הנתבע (הנוצרי) בשלושה עדים נוצרים כשרים, ואילו על התובע (היהודי) להביא ארבעה, שבעה או תשעה עדים (תלוי בערך התביעה). כאשר נוצרי תובע יהודי – יספיקו שלושה עדים כשרים, מכל צד בלי קשר לגודל התביעה"[44] (ההדגשה שלי, א.פ.). משמע, מתן עדיפות לצד הנוצרי מראש, עוד לפני תחילתו של הדיון המשפטי. קשה לדעת מה מסתתר מאחורי אי השוויון, האם זו האמת של המאמין לעומת האמת של הכופר, או האם זו העדיפות של "בן־העם" ("Volksgenosse") לעומת ה"זר" ("Fremde"), כפי שטוען שרר.[45]

"השבועה היהודית" ("Juramentum Judaeorum") הייתה תופעה ייחודית במסגרת חוקי הראיות המדיאבליים. אנו מוצאים אותה בממלכה הוויזיגותית כבר במאות ה־6 וה־7, ומאוחר יותר (במאה ה־10) בקיסרות הביזנטית. במרחב האשכנזי־צרפתי – בו אנו עוסקים – היא מופיעה לראשונה בימי הקרולינגים ומתעצבת בנוסח קבוע ומוסכם בשפה הלטינית. מאוחר יותר מצויים נוסחי שבועות יהודיות בגרמנית, שמתבססים על הדוגמה הקרולינגית. נוסח השבועה מופיע בקפיטולר המשותף של קארל הגדול ולואי החסיד, הוא ה־Capit. de Judaeis, שנזכר לעיל. כזכור, אמיתותו המפוקפקת ועוינותו ליהודים גלויה לעין. וכך נאמר בסעיף 4 של הקפיטולר:

קארל הגדול ולואי הוציאו את הצו הבא בדבר שבועתו של יהודי נגד נוצרי: יש לפזר פעמיים חמציץ מראשו (של היהודי) ועד אזור רגליו, וכך הוא יעמוד בעת אמירת שבועתו, כשביד ימינו חמישה חומשי התורה. אם הטקסט העברי לא נמצא בידיו, יורשה לו להחזיק בטקסט הלטיני ולהישבע עליו כך: "כה יעזור לי האלוהים, האל שנתן את התורה למשה בהר סיני; ושתבוא עלי קללת נעמן הסורי והאדמה תבלע אותי כפי שבלעה את דותן ואבירם, אם בעניין הנדון עשיתי נגדך דבר רע".

סעיף 6 של אותו קפיטולר מפרט את הדרך בה חייבים שני בעלי הדין – הנוצרי והיהודי – להוכיח את צדקתם בפני בית המשפט. הנוצרי יישבע על עצמות קדוש ("reliquia") או יטהר עצמו על־ידי "משפט אלוהים" של ברזל מלובן. לעומתו, "ישימו זר קוצים סביב צווארו של היהודי וחגורת קוצים סביב הברכיים ובאזור המתניים עד אשר יסיים את שבועתו, ואם הוא יצא מזה שלם כי אז טיהר את עצמו".[46] אין צורך בחקירה מעמיקה כדי לגלות ששני הסעיפים אינם שייכים לאותו חוק. אם הראשון, המתון יותר, תואם את אופיים ומדיניותם של שני השליטים הגדולים, הרי שהשני מהווה, ללא ספק, תוספת מאוחרת, כפי הנראה מימיו של מלך אחר מסופה של המאה ה־9 או מראשיתה של המאה ה־10.[47] הדבר המעניין ביותר בסעיף 6 (המצוטט לעיל) הוא הניסיון להפוך את טקס השבועה היהודית למעין "משפט אלוהים". הקוצים המעטרים את גופו של היהודי הנשבע מקבילים לברזל המלובן אותו חייב ליטול בידיו בעל דינו הנוצרי. פגיעה כזאת בגופו של היהודי בוודאי הכאיבה לו מאוד, ואם הוא יוצא שלם מן הניסיון, סימן שהצדק עמו. גם הנחת עטרת קוצים על ראשו של היהודי אינה מקרית. יש בה רמז עבה למה שעוללו לישו בדרכו אל הצליבה. ברור אפוא שידם של אנשי הכנסייה הייתה בניסוח הדברים.

המטרה בשבועה היהודית הייתה להציבה כנגד ההוכחה באמצעות עמידה בניסיון ("ordalia"), בה חויב בעל הדין הנוצרי. אם כי נעשה ניסיון להדביק לשבועה אלמנטים משפילים, הרי שמבחינה עקרונית היא הייתה מעוגנת בחוק היהודי ותוכנה היה יהודי. עם זאת אנו מוצאים בה ערבוב אלמנטים יהודיים עם אלמנטים גרמאניים. בכך, מייצגת השבועה היהודית שילוב טיפוסי של "החוק היהודי" ("Jewish law") ו"חוק היהודים ("Jewry law") המדיאבלי.[48]

לסיכומה של התחיקה החריגה נחזור אל שבועת האמונים לקיסר, שנשבעו כל הגברים מגיל 12 ומעלה (פרט ליהודים), שהזכרנו כבר בפרק זה – "השבועה הנוצרית". "השבועה היהודית" לא נועדה להוות משקל

נגד ל"שבועה הנוצרית", לפחות לא בפרוצדורה השיפוטית בה היא נאמרת. אולם קיומן של שתי השבועות מבטא את השוני הבסיסי בין מאמיני "דת האמת" לבין בניהם של "הורגי האלוהים"; בין אלה שכנוצרים כשרים היו ראויים להימנות עם הווסאלים של המלך לבין הכופרים שנשארו מחוץ למערכת הפיאודלית. עדיין לא הגיע זמנן של התוצאות העגומות שתפיסות אלו גרמו, ובינתיים נהנו יהודי הממלכה הקארולינגית מרווחה ומביטחון.

ה. הפריווילגיות של לואי החסיד

הזכרנו כבר את כתבי החסות שהעניק לואי החסיד לאחדים מנתיניו היהודים. הענקת כתבים כאלה (הקרויים גם "פריווילגיות") הייתה תופעה מקובלת בימי הביניים וראשיתה בימיו של קיסר זה. היו אלה מכתבים שנמסרו לידיהם של פרטים או קבוצות של פרטים, ואלה היו אמורים להציגם בפני בעלי שררה למיניהם, או בפני כל מי שעמד להם למכשול כדי להרתיעם מלהרע לבעל הפריווילגיה. האם היו אלה הסדרים ייחודיים ליהודים? האם נועדו להגן על כל היהודים בממלכה ולהעניק להם סטטוס משפטי כולל? לשאלות אלו ניתן את דעתנו בהמשך הדיון. אולם תחילה נכיר את כתבי הזכויות המצויים בידינו ונעמוד על תוכנם.

חמישה כתבי זכויות, העוסקים ביהודים, הוענקו על־ידי לואי החסיד:[49]

1. "לרבי דומאטוס ולקרובו שמואל".
2. "ליהודים דוד ויוסף, ביחד עם חבריהם תושבי ליון".
3. לזכותו של "היהודי אברהם מסרגוסה".

שלושת כתבי החסות הללו ניתנו לפני שנת 825.

4. בשנת 828 הוענק כתב זכויות "לסוחרים אחדים".
5. ב־22 בפברואר 839 הוענק כתב זכויות "ליהודי גאודיאקוס ולבניו יעקב וויוואקוס".

שלוש הפריווילגיות הראשונות דומות בתוכנן זו לזו, והן מספקות לנו אינפורמציה עשירה יותר מהשתיים האחרות. ננסה להתמקד בנושאים בהם הן עוסקות:

א. הגנה על היהודים נושאי כתב הזכויות מפני פגיעה בחייהם, בגופם ובכבודם. איש בל יעז להטריד את שלוותם או להעליל עליהם עלילות שווא. כופר נפש גבוה יושת על כל מי שיאיים להמיתם, לא כל שכן שיהרגם נפש.

ב. הגנה על רכושם. מותר להם לעשות ברכושם כאוות נפשם – למוכרו ולהחליפו למי שירצו וככל שיעלה בדעתם. הם רשאים לנוע עם סחורותיהם בכל רחבי הקיסרות ולהתיישב במקום שיבחרו בו. אסור לאיש להחרים את רכושם או חלק ממנו, בטענה כלשהי (כגון, שהחרם נעשה בשם המלכות). לא ייגבה מהם שום מס, מכס או היטל (כגון, "דמי סוסים, דמי שיכון או משתה"), למעט הפרשת אחוז מסוים מהכנסותיהם, אותו התחייבו למסור לקיסר כתשלום שנתי. אלה היו אמורים להקל על בעלי הפריווילגיות את מסחרם, וכך לא רק הם עצמם אלא גם הקיסר והמלכות בכלל יצאו נשכרים.

ג. זכותם של בעלי כתבי החסות לשכור נוצרים, הן כשכירי יום והן כמשרתי בית. אולם, אל להם להעבידם בימי א' ובחגי הנוצרים. אשר לעבדים, הותר להם לקנותם מחוץ לגבולות הקיסרות (הכוונה היא למזרח הסלאבי ולעבדים פגאנים), אך נאסר למוכרם בחוץ לארץ. "הפריווילגיות הקארולינגיות", כותב ש' בארון, "נועדו מלכתחילה להגדיל את אספקת העבדים למשק הבית. משום כך הרשה לואי החסיד, במפורש, ליהודים לייבא עבדים ולמוכרם רק **בתוך גבולות** הקיסרות. ההגבלה מצד הקיסר הסתמכה על החלטות קודמות של הכנסייה והמדינה, שאסרו לחלוטין הוצאת עבדים מחוץ לגבולות הקיסרות, ובייחוד לספרד המוסלמית. באמצעות איסור זה ביקשה הקיסרות הפראנקית למנוע את הוצאתם של מאמינים פוטנציאליים חדשים בדת הנוצרית, ותוספת כוח אדם לאויב מושבע. אולם שליטים מאוחרים יותר הסכימו מתוך שתיקה עם סחר־חליפין זה, שהוא בלבד אפשר את המשך ייבוא של מוצרי מותרות מחצי האי האיברי" (ההדגשה של בארון).[50] יותר מכל ענף מסחרי, באותם הימים, היה סחר־העבדים נתון בידי יהודים. לכן הרגיש הקיסר צורך להגן בתחום זה על הסוחרים היהודים שבחסותו, גם כאשר הדבר היה כרוך בהפרת צוויָה של הכנסייה. זוהי גם הסיבה לאיסור החמור שהוטל על נוצרים שניסו – בניגוד לרצון בעליהם – להטביל לנצרות את עבדיהם הפגאנים של היהודים. היו מהם שלא חסכו מאמצים כדי לפתות ולשדל את העבדים, ועל פי החוק העבד שהתנצר היה זכאי לצאת לחופשי והוא אבד לבעליו היהודי. זו הסיבה שהקיסר, בכתב חסותו, נוקט לשון אזהרה חריפה ואף מאיים בעונש מיתה והחרמת רכוש של כל נוצרי שיעז לפגוע ברכוש זה של יהודי. מאידך גיסא, אסור היה ליהודי לגייר את עבדיו הפגאניים בלי הסכמתם.

ד. הפריווילגיות ציידו את בעליהן בהגנה משפטית. האוטונומיה המשפטית בעניינים שבין היהודים לבין עצמם – שזכתה כבר להכרה

בקפיטולרים של קארל הגדול – באה לידי ביטוי גם בכתבי החסות. ואילו בנוגע למשפטים בהם מתדיין יהודי עם נוצרי, הובטח שאם בית דין מקומי לא יוכל לפתור סכסוך משפטי, יובא המקרה בפני הקיסר והוא יתן את הסעד המשפטי. גם בפרוצדורה המשפטית אין חידוש למה שכבר נקבע קודם לכן בקפיטולרים של קארל הגדול, אם כי בכתבי הזכויות ניכרים ריכוך ונימה חיובית. "איש בל יגרור אותם למשפט אלוהים של אש או של מים רותחים, ואיש לא יורשה להלקותם, אלא אם כן הדבר מותר לפי דיניהם", נאמר בכתב הזכויות לרבי דומאטוס ולשמואל קרובו. זוהי בהחלט לשון אוהדת לאותם יהודים.

כך גם באשר לעדים שעל התובע להביא לבית הדין. בכתב הזכויות הנזכר חייב התובע הנוצרי להביא שלושה עדים נוצרים ושלושה עדים יהודים, ואילו כאשר התובע הוא יהודי – עליו להביא עדים נוצרים בלבד (מספרם אינו נקוב). הכוונה הייתה, בוודאי, להמעיט בערכם של עדים יהודים.

עד כאן סקרנו את הנושאים המופיעים בפריווילגיות ומן הראוי לעמוד על מספר פרטים המייחדים שלוש מהן.

הדבר המייחד ביותר את אברהם מסרגוסה הוא מוצאו – יהודי לא מקומי, יליד ארץ מוסלמית, ארץ אויב. על אף שנוסח הפריווילגיה שניתנה לו דומה לנוסחן של אלו שניתנו ליהודים פראנקיים, ייתכן שמשתמעת ממנה גם תנועה של סוחרים משני צדי הגבול וגם מסחר ער עם השכנה המוסלמית. ייתכן גם שמתן פריווילגיה לאותו אברהם (ולשכמותו) היא ביטוי לרצון הקיסר לחזק את הסחר הבינלאומי.[51] היסטוריונים אחדים אינם מונים את הפריווילגיה משנת 828 עם הפריווילגיות ה"יהודיות", ובכל זאת נראה שיש לה קשר לענייננו. היא ניתנה על־ירי הקיסר לואי ל"מספר סוחרים", בלי לציין את לאומיותם. כמו כן, מדובר בה בבעל תפקיד אדמיניסטרטיבי־שיפוטי הפועל מטעמו של הקיסר ותוארו "נציב הסוחרים" ("magister mercatorum"). היהודים מוזכרים בפריווילגיה רק בדרך אגב: "[...] אך, אם יורשה להם כדוגמת היהודים לשרת בנאמנות את הארמון שלנו" ("[...] sed liceat eis sicut Judaeis, partibus palatii nostri deservire"). הנה כי כן, אם נחבר את הפרטים שמנינו עם הבטחת הגנה על חייהם, על כבודם ועל רכושם של סוחרים אלה, נגיע למסקנה הבלתי־נמנעת שהפריווילגיות של לואי החסיד ניתנו לסוחרים בשל היותם סוחרים. ואשר ליהודים, ראינו כבר שמשקלם בקרב הסוחרים היה רב ביותר.[52] הפריווילגיה משנת 839 שונה מן האחרות בעיקר בכך, שניתנה ליהודים **שאינם סוחרים**.

גאודיאקוס ובניו הינם בעליהן של שתי נחלות קרקעיות שירשו מאבותיהם, לאחר שאבותיהם זכו בשעתו במכתב קיסרי המאשר את בעלותם. הם נקלעו לצרות כאשר אנשים תקיפים מבני הסביבה ביקשו לנשלם בכוח מאותן נחלות ומכל השייך להן ("אדמות ניר, אדמות בור, כרמים, שדות מרעה, נחלים, טחנות ודרכים"). הוגו, המזכיר הראשי של ארמון הקיסר ("sacri palatii nostri summus notarius"), המליץ על יהודים אלה בפני הקיסר וזה קיבל את המלצתו. לואי החסיד אישר מחדש את זכויותיהם, ביצרן והגדירן בפריווילגיה חדשה. פרטים אחדים בפריווילגיה זו דומים להפליא לאלה של הפריווילגיות שניתנו לסוחרים. נראה שנחלות אלה היו בדרומה של צרפת (לנגדוק), שכן כתבי הזכויות הראשונים (המוזכרים במסמך שלפנינו) תואמים את האישורים שקיבלו יהודי נרבון וסביבותיה מפפין "הגוץ" ובשנות שלטונו הראשונות של קארל הגדול. עם זאת, ניתן לקבוע שגם בצפונה של הקיסרות לא כל היהודים עסקו במסחר, ובניגוד לסוחרים היהודים, היו בעלי הנחלות היהודים נתונים בסכנה להרחקה ולנישול על־ידי האצולה המקומית.

השאלה החשובה ביותר לדעתי בסוגיה זו היא, מהי תחולתן של הפריווילגיות ה"יהודיות" הללו ועל מי הן באות להגן? ליתר דיוק, האם הן פורשות חסות על מספר קטן יחסית של "מיוחסים", או שבזכותם של בעלי השמות הנקובים בהן, הן ניתנו לקהילות שלמות ואולי אף לכלל היהודים בממלכה? קיימת הסכמה כמעט כללית בין ההיסטוריונים, שפריווילגיות אלו מיועדות ליחידים (או לקבוצות קטנות) מקרב היהודים. לכן, אין לראות בהן משום ניסיון לעצב סטטוס משפטי כולל ומקיף ליהודי הממלכה. אמנם ייתכן שבני קהילתם של בעלי הפריווילגיה נהנו ממנה בעקיפין, אך בפירוש לא לכך הייתה כוונת השליט. היחידים הללו היו חריגים, המופלים לטובה משאר אחיהם בני ישראל. רק בראשית המאה ה־12 תגובש חקיקה שתתייחס לכלל היהודים. שרר מרחיק לכת ביותר בהבחנתו בין ה"מיוחסים" לבין שאר היהודים: "לפי כתבי החסות היו היהודים, בעלי זכויות היתר ("Priviligierte") משוחררים מאמצעי הוכחה ומעונשים שהוטלו על המשועבדים ("Unfreie"), כגון משפט אלוהים ומלקות. לעומתם נחשבו שאר היהודים למשועבדים, ולכן היו כפופים ליוריסדיקציה הנהוגה כלפי בני סוגם".[53] דעה הפוכה מזו (דעת מיעוט יש להדגיש!) מביא דובנוב. הוא ראה באותם יחידים מקבלי הפריווילגיות, "מורשי קהילות־ישראל", אשר בזכות השפעתם בחוגי השלטון "פרש הקיסר את חסותו על היהודים".[54]

עיון בכתבי החסות מגלה ביטויים אופייניים להסכם פיאודלי בין אדון

לווסאל שלו.[55] בולט כאן עקרון ההדדיות של התקשרות אישית בין שני אנשים לא שווים, כשהאחד הוא בעל עוצמה המואיל לקבל תחת חסותו את השני. הוא לא עושה זאת כמעשה חסד לשמו, אלא בתמורה לנאמנות המתבטאת במתן שירות ובתשלומי מס. קיימת מעין משוואה בין התמסרות בידיו של הקיסר ונאמנות מלאה מצד מקבלי הפריווילגיה לבין דאגת הקיסר כנותן החסות. הטובים המסופקים על־ידי הסוחרים היהודים והמס על רווחיהם מזכים אותם בזכויות יתר.

העיון במסמכים אלה מעלה גם את הסיטואציות הקונקרטיות של בעלי הפריווילגיה שהוליכו ישירות להענקת כתבי החסות. כך, למשל, נשבעים ר' דומאטוס ושמואל קרובו על כך שנוצרים מסוימים מסיתים את עבדיהם ומפתים אותם להתנצר (ולכן הם צפויים לאבדם). דוגמה אחרת מאותו סוג היא המצוקה הקשה אליה נקלעו גאודיאקוס ובניו בשל איומיהם של טיפוסים כוחניים. דוגמאות אלה מחזקות את המסקנה, שהפריווילגיות ניתנו ליחידים ו"לנלווים אליהם" ולא לקהילה יהודית שלמה או לכלל הקהילות היהודיות שבממלכה.

ו. אגוברד והבעיה היהודית

אגוברד נולד בספרד בשנת 769 והגיע בגיל צעיר לגאליה. בשנת 816 נתמנה לארכיבישוף ליון ושימש בתפקיד זה עד סוף ימיו, ב־840. תקופת כהונתו חפפה את זו של לואי החסיד, והוא קיים איתו קשרים אישיים אך גם התעמת עמו בנושאים שונים. בימים בהם היו רבי הכנסייה כפופים לקיסר ומונו על־ידו, הוא היה רחוק מלהיות עושה דברו של השליט. נהפוך הוא, האיש היה קנאי לעקרונות הדת והכנסייה, עקבי בדעותיו ובמעשיו ודבק במטרותיו. הוא נבדל מעמיתיו בכך ש"העז לפתוח את הפה בנוכחות הגדולים".[56] אגוברד נמנה על הדור השני של מלומדי הרנסנס הקארולינגי מקרב אנשי הכנסייה. הייתה זו אליטה של פרלאטים, שעמדו בראש תנועה אינטלקטואלית של זמנם, אך גם מילאו תפקיד בפוליטיקה כאשר הנסיבות יצרו קרקע נוחה לפעולתם. ידיעותיו היו נרחבות ביותר. אגוברד היה טיפוס של רפורמטור שרעיונותיו הקדימו את זמנו. הוא נלחם בדעות קדומות ובאמונות טפלות שרווחו בתקופתו: תבע לבטל את "משפט האלוהים" ולהנהיג במקומו הוכחה שתובא על־ידי עדים, והוקיע את האמונה בכישוף, את פולחן הצלמים ואת הערצת הקדושים. כל אלה היו בעיניו חילול השם. אגוברד הקדים את זמנו גם בתביעתו לעליונות האפיפיור על הקיסר ועל המלכים. הוא השתוקק

לראות את הכנסייה עשירה ומכובדת, כשהבריות מצייתות למנהיגיהם האמיתיים (כדבריו) – הבישופים. בקיצור, הוא לחם להשלטת תיאוקרטיה.

כארכיבישוף של העיר ליון והדיוקזיה שלה, היה מעורה בחיי הממלכה ובעל קשרים בחוגי החצר ועם רבי הכנסייה ברחבי גאליה, ולא יכול היה להתעלם מקיומם ומהשפעתם של היהודים. אך למרבה ההפתעה, בשאלה היהודית לא נהג בקו הליברלי והמתקדם. לשונו הייתה בוטה, התקפותיו עליהם משולחות כל רסן וניסיונותיו להזיק להם נעשו בקנאות מופלגת. יש המסבירים את התנהגותו במוצאו הספרדי ויש המזהים באופיו את הקיצוניות ואת הדבקות במאבק על דעותיו. ריינאך סבור שהמאבק נגד היהדות אינו אלא אחד המרכיבים של תוכנית התיקונים שייעד לכנסייה הנוצרית ולחברה הנוצרית.[57] אך מעל לכול, ברור שכאיש כנסייה בכיר הטרידה אותו רדידותה הדתית והרוחנית של החברה הנוצרית. הוא נתמלא חששות וחרדות מהשפעת היהודים לא רק בתחום האמונות והדעות, אלא במנהגים פולחניים יומיומיים. אגוברד ראה את שורש הרע ביחסים הקרובים בין היהודים והנוצרים: יחסי שכנים וידידים המזדמנים ביחד לחגוג אירועים שונים, שיחות רעים, אכילה בצוותא, הקשבה להטפה ולתפילה בבית הכנסת, מכירה וקנייה זה מזה, שכירת עובדים נוצריים, קניית עבדים, מכירתם, העסקתם במשק ביתם של היהודים, גיורם וכיו״ב. אכן, אגוברד הכיר את צאן מרעיתו. הוא ידע שאמונתם הנוצרית רחוקה מלהשתרש בלבותיהם כשהם עצמם דבקים במסורות פגאניות. הוא הכיר ביתרונם של היהודים והיהדות, וביקש בכל מאודו לבטל את הפער. אגוברד היה, אולי, הראשון במערב הקתולי שדרש סגרגציה, הפרדה מוחלטת בין נוצרים ליהודים, התרחקות פיסית וממילא גם רוחנית בין שתי החברות ובין יחידים בני שתי האמונות. דרישתו זו לסגרגציה הייתה פועל יוצא מתפיסת האחדות של הקיסרות (יורשתה של הקיסרות הרומית), שלטענתו הייתה חייבת להיות נוצרית במתכונתה וברוחה. לדעתו לא ייתכן שבאותה קיסרות ידורו אנשים שהם נתיניו של אותו קיסר, אך נשלטים על־ידי מערכות משפטיות שונות. בשם רעיון האחדות הוא הכריז מלחמה ״נגד הפרטיקולריזם שלהם ונגד טבעם ההטרוגני של היהודים״.[58] כך, ביקש אגוברד לכפות על החברה הנוצרית של זמנו את אשר הצליחו להגשים צאצאיה באירופה במחצית השנייה של ימי הביניים: סגירתם של היהודים בשכונה מיוחדת בעיר (״הגטו״), ונישולם מרוב הפרנסות.

אגוברד גרס, שטענותיו מתבססות על קביעותיהם של הקדמונים,

וכדרכם של אנשי ימי הביניים האמין שהקדמונים תמיד צודקים. הוא ביקש לקעקע את המדיניות הפרו־יהודית של הקיסר לואי החסיד ושל עושי דברו על־ידי כך שהעלה מחדש את האיסורים שבחקיקה התיאודוסיאנית ואת החלטות הקונצילים הכנסייתיים מן התקופה המרובינגית. היה בדבר משום מתן דה־לגיטימציה לתחיקה הקיסרית של זמנו. הכתובת לתלונותיו ולטענותיו היה הארמון הקיסרי אשר באאכן, שבו ישבו רבי הכנסייה בעלי ההשפעה ובמיוחד הקיסר עצמו. אליהם היו ממוענות רוב אגרותיו. אגרות אלה משמשות כמקור לפעולותיו של אגוברד, ומעשירות את ההיסטוריוגרפיה לא רק ברעיונותיו הנלוזים של הארכיבישוף, אלא באפשרות לבחון את חיי היהודים בזמנו ולהכיר את מערכת היחסים המיוחדת במינה בין הארמון המלכותי לבין היהודים.[59]

אגוברד קָבַל על שהולכים ומוקמים בתי כנסת חדשים בניגוד לחוק הרומי המפורש בנידון, והתעלם מן האינטרס של השליטים הקארולינגים למשוך אליהם אוכלוסייה יהודית ולאפשר לה להתיישב ברחבי הקיסרות (במיוחד בחלקיה הצפוניים). והרי בית כנסת היה מן הדברים הראשונים שיישוב יהודי חדש נזקק להם, והשלטונות אף לא ניסו לעמוד להם למכשול. גם התחיקה (התיאודוסיאנית ובעקבותיה הקאנונית של הוועידות המרובינגיות), האוסרת שליטה של יהודי על נוצרי – אם כאדון מול עבדו או שכירו, ואם כמוכס או כבעל תפקיד גבוה אחר מטעם הקיסר – לא יושמה בקיסרות הקארולינגית, ואילו עבור אגוברד היא הייתה חלק מן "החוק האלוהי" שעליו נאבק. ציר מרכזי בהתקפותיו של אגוברד היו העבדים שבידי היהודים וסחר־העבדים, שבו היו העוסקים העיקריים. ההוראה המלכותית שמצאנו בפריווילגיות לסוחרים בודדים בדבר התניית הטבלתם לנצרות של עבדים פגאנים בהסכמת בעליהם היהודים, חלה על כל יהודי הממלכה. אגוברד לא יכול היה לסבול הגבלה כזאת והוא פנה אל שלושה פרלאטים חשובים בארמון הקיסר, שיפעילו את השפעתם לביטול "רוע הגזירה".

פן אחר של בעיית העבדים (שגם הוא מצא ביטוי באי אלו פריווילגיות) היה המדיניות הקיסרית, שינקה מתחיקה רומית וקאנונית כאחת, שלא להרשות החזקת עבדים נוצרים בידי יהודים. היה זה חלק – אולי הבולט ביותר – מן התפיסה הגורסת שאין להרשות שליטה של יהודי על נוצרי. אך המציאות הייתה שונה. אמנם היהודים נמנעו מלהחזיק בעבדים נוצרים במשק ביתם ובנחלותיהם תקופות ממושכות, אך סחרו בהם וממילא השהו אותם אצלם למשך תקופות מעבר מסוימות. כמו כן הם עברו על איסור קיסרי מפורש שלא למכור עבדים למוסלמים בספרד. באותה תקופה

התקיים בוורדן (Verdun) שוק עבדים מרכזי שממנו יצאו שיירות של עבדים ושפחות – נוצרים, פגאנים, סלאבים ובני גאליה – בדרך הנהרות המובילה דרומה אל חליפות קורדובה. חלקם סורסו כדי לענות על דרישות לקוחותיהם.[60]

גם שאלת גיורם של עבדים פגאנים שבבעלות היהודים הטרידה את אגוברד. הוא גייס את כל כשרונו הספרותי כדי לתאר את "הנשים הגרות בבתי היהודים כמשרתות או כפועלות ורבות מהן כבר נתפתו (להתייהד), וכולן יחד פרוצות הן מכיוון שהן נשמעות לרצון אדוניהן ותאוותם". מדובר כאן למעשה בקשרי נישואין בין הבעל היהודי לבין שפחתו־פילגשו, כשהיא הופכת ליהודיה לכל דבר. אגוברד היה עד לתהליך בו אוכלוסייה גדולה למדי של עבדים ומשרתים שברשות היהודים, גברים כנשים, מסגלת לעצמה את אורח החיים היהודי, ובסופו של דבר (הן מתוך נוחות והזדהות והן בשל הוראות החוק העברי, המחייב גיור עבד נוכרי אחרי 12 חודשים) נטמעת בקהילה היהודית. כפי שאנו רואים, לא רק גורלם של העבדים מטריד את אגוברד, אלא גם זה של שכירי יום שברשות היהודים, שהם כולם נוצרים אך השלטונות התירו את העסקתם.[61]

אפשר להבין את חרדתו של אגוברד כאיש כנסייה קנאי ואת זעמו על הפרת נורמות ישנות, אך קיומו של סחר־עבדים ואספקתם הסדירה היו חיוניים לשלטונות, והם היו מוכנים לוותר ליהודים על שמירת נורמות מסוימות הן בדרכים חוקיות והן על־ידי עצימת עין.

אגוברד תקף את עולמם הרוחני, הטועה והמעוות לדבריו, של היהודים. יחסם אל האמונה הנוצרית היה מלא "דעות קדומות" (כשמה של אחת מאיגרותיו). הוא מצא יסודות אנתרופומורפיים בתפיסת האלוהות של היהודים והזהיר מפני השפעתם ההרסנית והפגאנית על הנוצרים. כמו כן, הוא טען שהנוצרים נמשכים אל המאגיה של היהודים. אין ספק, שאגוברד מסתמך כאן על הספרות המיסטית היהודית הקדומה, כגון *ספר היצירה* ו*שיעור קומה*. נראה שבמיוחד הפריע לו הספר תולדות ישו, שהוא גרסה יהודית על קורותיו של ישו הנוצרי. זהו חיבור אנונימי, שנכתב כפי הנראה בסוריה או בארץ ישראל, ויש בו משום עשיית חוכא ואיטלולא מהסיפור על ישו. הוא הכיר גם את תוכנם של מדרשים. האם קרא את כל הספרות היהודית הזאת? האם ידע עברית והייתה לו נגישות בלתי־אמצעית אליה? חוקרים רבים מניחים שאכן כך היו הדברים. דעה שונה מביע ר' בונפיל. לדבריו, ינק אגוברד את טענותיו נגד היהודים מ"מידע שנמסר לו ישירות מיהודים, או, כנראה סביר יותר – ממומרים". אגוברד מעיד על עצמו, כי

דיבר עם היהודים "כמעט כל יום" ושמע מהם את "סודות טעותם". לפיכך, מוצא בונפיל, שדבריו של אגוברד על היהדות הם כוללניים מדי, וספק אם אפשר לראות בהם אסמכתא לתכנים יהודיים בני התקופה. מכל מקום, קובע בונפיל: "הדעה שאגוברד ידע לקרוא עברית נראית בלתי סבירה".[62] התנשאותם וחוצפתם של היהודים, לדעת אגוברד, השתקפה בנוהג למכור בשר ויין לנוצרים. מדובר בבשר שנטרף ובין נסך. מתוך מגע קרוב עם יהודי ליון, הוא הכיר היטב את השחיטה היהודית, את הדינים הקפדניים הקשורים בה ואת החומרה בה הם התייחסו לשמירה על יין כשר. אותו בשר "בהמות הנוצרים" (ככינויו בפי היהודים, לפי אגוברד) ויין הנסך, שלעתים פשוט מכרוהו (כדבריו) אחרי שנשפך ונתלכלך, היו עבורו בבחינת לעג והתקלסות בשכנים הנוצרים. היהודים גם הרוויחו יפה מעסקאות אלו, לכן חובה להפסיק מסחר זה, טען אגוברד.

לא רק אל התחיקה הרומית והקאנונית הביט אגוברד בגעגועים. השקפת עולמם של אבות הנצרות על היהדות והיהודים היו נר לרגליו. בעיקר אימץ את מעשי כריסוסטומוס (Chrysostomos), הבישוף של אנטיוכיה במאה ה־4, אשר ניהל תעמולה אנטי יהודית חריפה שהציגה את היהודים כמרושעים וכרוקמים תוכניות הרסניות נגד הנוצרים. דברי התעמולה של אותו כריסוסטומוס הגיעו לידיו של אגוברד והוא אף הוסיף עליהם. לפי אגוברד היו היהודים מסוכנים לא רק לאמונה הנוצרית (כדברי כריסוסטומוס), אלא לחברה כולה. יש אפוא לרתום את השלטון הקיסרי לפעולה כדי למנוע מהם לבצע את זממם. מאידך גיסא, דבק אגוברד בתורתו של האפיפיור גרגוריוס הגדול (590־604), שיש לעשות כל מאמץ כדי להחזיר את היהודים אל האמונה הנכונה (קרי: טבילה), אולם לא לאנוס אותם לכך ולאפשר להם לחיות את חייהם "הבזויים והעלובים", ולהיזהר שלא לפגוע בגופם ובחייהם.

לאמיתו של דבר, אגוברד סטה מעיקרון זה. נראה שבקנאותו הקיצונית עבר את הקווים האדומים של התורה הגרגוריאנית והחליט לרדוף את יהודי ליון וסביבותיה ולהובילם לאגן הטבילה. היה ברור שלא איש כמוהו יכבוש את יצריו המיסיונריים. קשה לדעת באילו אמצעים הוא נקט – בכוח, בעורמה, או על־ידי הטפה (או בשילוב של כל אלה). מכל מקום, מעשיו הובילו אותו לסכסוך עם השלטונות.[63] הייתה בהם מידה מופלגת של רשעות, אך גם צביעות: ארכיבישוף זה, שהצהיר על רצונו לנהוג ביהודים בדרך הומנית ("היות והם חיים בקרבנו אל לנו להיות עוינים כלפיהם או לפגוע בחייהם, בבריאותם וברכושם"), מירר את חייהם ודרך עליהם ברגל גסה.

אגוברד פעל במישור העיוני־התיאולוגי והתעמולתי, ובה בעת לא בחל במעשים. אין ספק שהמניע שדחף אותו למסלול הקנאי הקיצוני היה דתי, ואף רציונלי כלשהו, אך בשום אופן לא נוכל להתעלם מקנאתו ומשנאתו אל יהודי ליון בשל עושרם, בשל הצלחתם הכלכלית, ובשל היוקרה הרבה שרחשו להם תושביה הנוצרים של העיר וסביבתה. "העושר היהודי", העובר כחוט השני בתולדות שנאת ישראל לדורותיה, הטריד גם את אגוברד. מעשיו הנלוזים בדיוקזיה שלו באו לידי ביטוי מיוחד ברשת הפעילות הרחבה שפרש על מנת להטביל לנצרות את עבדיהם ושפחותיהם של היהודים. כפי שכבר צוין לעיל, בעלותם של היהודים על עבדיהם הפגאנים הייתה מוגנת לא רק בפריווילגיות לסוחרים בודדים, אלא גם בחוקים לכלל היהודים בקיסרות. אגוברד החליט להמרות את פי המדיניות הקיסרית. בפיתויים רבים משכו הבישופים והכמרים הסרים למרותו את עבדי היהודים הפגאנים לבוא לכנסיות, שם לימדום את שפת הארץ, הרומאנית, ואת הלשון הלטינית, כאמצעי להחדרת הדת הנוצרית. הם השתתפו במיסה ושמעו את ההטפות, ולבסוף נטבלו לנצרות. משהפכו לנוצרים פסקו להיות עבדיהם של היהודים. כאיש מעשי, הציע אגוברד לפדות עבדים ושפחות מידיהם של יהודים. אך הצעותיו היו כרוכות בהפסד עבור היהודי וגם עבור העבד – שעמד להפוך לנוצרי – משום שהוא נשאר בעבדותו, עתה אצל בעלים נוצרים. אגוברד לא התקומם נגד עצם קיומו של מוסד העבדות. חרדתו הייתה נתונה רק לגורלם של העבדים והשפחות הפגאניים שסופם להתגייר, והוא חש בדחיפות להציל את נשמותיהם ולהעבירן לנצרות. הוא ראה את עצמו כחייל בשירותו של ישו הנוצרי ("miles christi").

ניסיונות גיורם של עבדי היהודים גררו את הארכיבישוף להתנגשות גלויה עם החצר הקיסרית. בסביבות שנת 822 הביאו יהודי ליון לידיעתו של הקיסר את המקרה החמור של שפחה (במקורה פגאנית, אך גוירה מאוחר יותר על־ידי בעליה), שקיבלה מקלט בהשראתו של אגוברד והוטבלה לנצרות. בעליה היהודי של השפחה סירב להשלים עם הגזירה ופנה אל החצר בתלונה. בתגובה נשלח לליון "נציב היהודים" כדי לטפל בעניין זה, והלז הצדיק את היהודי. אגוברד יצא מגדרו מרוב זעם על התמיכה הנוצרית וטען שהנציב מסלף את רצונו של הקיסר. לבסוף הובא המקרה לבית הדין שבחצר הקיסר, בפני שלושה מבכירי אנשי הארמון. גם השופטים שישבו בדין הצדיקו את היהודי. ואם זה לא הספיק לאגוברד, הוא גם ספג השפלה בשיחה אישית עם הקיסר, שבעקבותיה הורה לואי החסיד לסלקו מן הארמון ואף זיכה את יהודי ליון במסמך, נושא חותמת

הקיסר, המעיד על ניצחונם. גם אחרי כל אלה אגוברד לא הרים ידיים. שוב ושוב ניסה למשוך את עבדי היהודים בפיתוייו והגביר את תעמולתו בקרב הנוצרים לבל יתיידדו עם שכניהם היהודים ולבל יקנו מהם בשר ויין. יהודי ליון דיווחו על מעשיו אלה לארמון והאדמיניסטרציה הקיסרית נרתמה לפעילות נגדית, על מנת לכפות את מדיניותו הפרו־יהודית של לואי. אגוברד הוזהר והוויקונט של ליון נצטווה ליישם את מדיניות השלטונות. שוב נשלח לליון ה"מגיסטר יודיאורום", ובעקבותיו הגיעו שני "שליחי המלך" ("Missi dominici") – גאריק ופרדריק – שאזור ליון היה בתחום פעולתם. כל הפונקציונרים היו מצויידים היטב במסמכים קיסריים, המייפים את כוחם לפעולה נמרצת נגד אגוברד ומעשיו. אגוברד ניסה להיאבק. הוא פסק ממעשיו האנטי יהודיים, אך הציף את הארמון באיגרותיו שבהן ניסה לשכנע את מי שרק אפשר, שהפונקציונרים הללו מטעים את הקיסר ושמהמצב השורר במחוז ליון נשקפת סכנה. הוא גם ניסה להעליל עליהם, שהמסמך ("diploma"), עליו הסתמכו בבואם לליון להסדיר את העניין, איננו אלא זיוף, וטען שפונקציונרים אלה ועוד רבים מאנשי הארמון שתומכים בהם, הינם כלי משחק בידי היהודים ומשרתים את האינטרסים היהודיים. אגוברד הגדיש את הסאה עד כי לא נותרה לו ברירה אלא להימלט מליון. מקצת עוזריו ומצדדיו נענשו, ואחרים ירדו למחתרת.

אולם בכך לא תמו מאבקיו של אגוברד. הוא החל בוחש בקלחת החצר הקיסרית, והתחבר אל תומכיהם של בני הקיסר הזוממים למרוד באביהם. שתי סיעות נאבקו זו בזו בארמון הקיסר: מצד אחד – זו של הבישופים וידידיהם, ומנגד – מקורביה של הקיסרית היפהפייה יהודית, ובראשם ידידה (לשונות רעות טענו: מאהבה), הדוכס מספטומניה (Bernard de Septomanie). אלה האחרונים ביקשו לשחרר את הקיסר מאפוטרופסות הקלרוס. סיעה זו הייתה ביחסים טובים עם היהודים באי הארמון, והיא זו שנתנה להם את הגיבוי שתיארנו קודם. אולם אהדת והעדפת היהודים לא היו תלויות רק בשיקולים תועלתניים, אם כי אלה בוודאי היוו גורם מרכזי. הקיסרית יהודית ומקורביה הושפעו מתכני היהדות אותם ספגו הן מקריאה והן מהמגעים הידידותיים הבלתי אמצעיים שהיו להם עם יהודים. ייתכן שהללו אף הרחיקו לכת וביקשו את ברכותיהם של היהודים. אגוברד מציין, שנשות הארמון נהגו לתת במתנה לנשים יהודיות מלבושים יקרים ובכך ביטאו כבוד והערכה ליהודים. בשנת 833 פרץ מרד של שלושת בניו של לואי החסיד, לאחר שהאב החליט לשתף בחלוקה מחדש של הממלכה גם את בנו מאשתו השנייה, יהודית (קארל

"הקירח"). לאגוברד היה חלק נכבד במרד זה. לכן, משדוכא המרד אגוברד סולק מתפקידו הרם והוחלף באחר.

במחקרו החדש של ג'רמי כהן מוקדש פרק לפעילותו ולדעותיו של אגוברד בנושא היהודי. לדעתו, דבריו של אותו ארכיבישוף מליון אינם מהווים "הרצאת עקרונות תיאולוגית שיטתית", כדוגמת אלו של אוגוסטינוס, גרגוריוס הגדול ואיזידור מסביליה; אין בהם גם עניין בתחום ההיסטוריוגרפיה". לעומת זאת, הוא עולה עליהם בהיכרות קרובה של החברה היהודית בת זמנו, אורחות חייה, מנהגיה ועולמה הרוחני. כאבות הכנסייה וכתיאולוגים הקתוליים שקדמו לו, הוא עוסק בהתפלמסות עם "הברית הישנה" ותוקף את המסורות היהודיות הבתר־תנ"כיות. אך עיקר חיציו המושחזים והארסיים "מופנים לתקיפת היהדות של זמנו שלו". יהודים אלה לטעמו הם האויבים הגרועים ביותר של האמונה הנוצרית, יותר מכל העמים הכופרים בעבר ובהווה.

משא הקטרוג של אגוברד נגד היהודים הוא חלק אינטגרלי ממאבקו נגד המדיניות הקיסרית. לטעמו, מעמדם המועדף של היהודים והיחס האוהד והסובלני כלפיהם מצד השלטונות הם שורש הרע, והם פוגעים באופייה הנוצרי ובערכיה הנוצריים של הקיסרות; הוא חרד לסכנות הצפויות "לאחדות הנוצרית של החברה הפראנקית". הגיבוי שהיהודים מקבלים בסירובם להרשות לעבדיהם להיטבל לנצרות, מכירת הבשר הטרף והיין ש"אינו כשר לצורכי היהודים", ניצול העובדים והעובדות הנוצריים בבתיהם, ובכלל ההתחברות היומיומית בין הנוצרים לבינם, הם עיקר עניינו של אגוברד באיגרותיו לקיסר, לאנשי החצר ולעמיתיו הבישופים. אך מאידך גיסא, גורס ג'רמי כהן, אגוברד אינו "המן" (כקביעתו של גרץ). באורח עקרוני הוא דבק בדוקטרינה של אוגוסטינוס וגרגוריוס הגדול, שלא לפגוע ביהודים פיסית, לא לנגוע ברכושם, ואף לא להתערב בפולחנם הדתי. הוא אפילו מוכן להציע להם פיצוי עבור עבדיהם הפגאנים, אם אלה יתנצרו.

אפשר, כותב כהן, שמוצאו הספרדי (וככזה, בוודאי הכיר את החלטות הקונציליים של טולדו ואת החקיקה האנטי יהודית של המלכים הוויזיגותים) השפיע על עמדותיו הקיצוניות. מכל מקום, ניתן לראות בו מבשר של המדיניות הכנסייתית האנטי יהודית של ימי הביניים המאוחרים יותר.[64]

ז. "מגיסטר יודיאורום"

מן הראוי להתעכב על טיבה של משרת "נציב היהודים", ה"מגיסטר יודיאורום", מגנם של היהודים ואיש ריבו של אגוברד. משרה זו אינה מוזכרת בשום מסמך אחר זולתי באיגרותיו של אגוברד, ומלבד מעשיו המתוארים בהן (שם המחזיק במשרה בימי אגוברד היה אוורד [Evrard]) לא ידוע לנו עליה דבר. מטבע הדברים שפקיד נושא תואר כזה יסקרן את ההיסטוריונים ויוליד סביבו השערות שונות. אולם מיעוט הידיעות שבידינו אינו מאפשר לנו לקבוע מסמרות ולהגדיר את המשרה. כל שנוכל לעשות הוא להתייחס לספקולציות שהועלו במחקרים השונים. הדעת נותנת שהיה פונקציונר שמונה במיוחד על־ידי הקיסר כדי להגן על הזכויות שהוענקו ליהודים, ולטפל בסכסוכים שבין יהודים ללא יהודים (ובכלל זה רמי מעלה כאותו ארכיבישוף בו דנו בהרחבה). במקרים כאלה הוא פעל בסמכות שהואצלה על־ידי הקיסר ("bannum"). כפי הנראה, סמכות זו לא הייתה בעלת אופי אקזקוטיבי, שכן מצאנו שהוא פעל באמצעות שליחי הקיסר ("missi dominici"), והפונקציונרים הקיסריים הלוקאליים כמו הרוזן (conte) והוויקונט.

יש הרואים במשרת ה"מגיסטר יודיאורום" הוכחה למגמה צנטרליסטית של הקארולינגים וליישומה בחיים היהודיים שבתחום שלטונם, ואולי אף ניסיון לעצב מעמד מוגדר ליהודים. היו שסברו שהיה זה פקיד זוטר, דמות לא צנטרליסטית אלא לוקאלית, ולפיכך היו רבים כמותו פזורים ברחבי הממלכה. אחרים העלו את ההשערה שמחזיק המשרה היה יהודי, ויש שכפרו בעצם הגדרת תפקידו כממונה על ענייני היהודים וזיהו אותו עם "נציב הסוחרים" ("Magister mercatorum"), המוזכר במקורות.[65] לא נוכל לקבוע את משך קיומה של המשרה. סביר להניח שהייתה קיימת גם בימי קארל הגדול ובימי יורשיו של לואי החסיד, אך אין לנו שום מקור המאשש סברה זו.

ח. התגיירותו של בודו־אלעזר

בשנת 839, שנתיים לאחר הדחתו של אגוברד ושנה לפני מותו, התגלתה תופעה חריגה הקשורה למערכת היחסים בין היהודים והיהדות לבין שכבות העילית של החברה הנוצרית. דיאקון, אחד האנשים הבכירים בארמון הקיסר ואיש כנסייה בשם בודו (Bodo), התגייר מטעמי שכנוע עמוק, ואף יצא במאבק נוקב נגד אמונתו הקודמת. הייתה בכך במובן

מסוים, אנטי תיזה לאגוברד: שניהם אנשי כנסייה בכירים, שניהם מבני מעלה המעורים היטב בהליכות המדינה, שניהם משכילים ושניהם הציגו עמדות קיצוניות ביחס ליהדות. אולם בעוד שהאחד ראה בה אויב שאין להתפשר עמו, האחר הפך אותה לאמונתו ולדרך חייו.

בודו ביקש רשות מהקיסרית יהודית לערוך מסע צליינות לרומא. ככומר החצר היה בן אצילים אלמאני זה אהוד מאוד על בני הזוג המלכותי, שאכן נתנו לו את מבוקשו והרעיפו עליו מתנות למכביר. הוא הופיע ברומא בראש פמליה של מלווים, שקרו בה מעשים חריגים: בסיועם של יהודים מקומיים הוא התגייר, מכר את מלוויו לעבדות ונמלט יחד עם בן אחיו (שאף הוא התגייר) לסרגוסה שבספרד המוסלמית. כאן הם נימולו, גידלו שיער וזקן ולבשו את האבנט היהודי, שהשלטונות חייבו ללבוש. בודו נקלט היטב בקרב יהודי הקהילה והשלטונות נהגו בו כבוד ומינו אותו לתפקיד צבאי. הוא שינה את שמו לאלעזר ונשא אשה יהודיה. המקרה העציב מאוד את הקיסר הזקן לואי החסיד, אך הוא לא שינה את יחסו האוהד כלפי היהודים.[66] בודו־אלעזר התפלמס באמצעות חליפת מכתבים עם מלומד נוצרי מקורדובה – פאולוס אלוארוס (Alvarus). דבריו של בודו־אלעזר יצאו אל מחוץ לחליפות קורדובה ונודעו בקיסרות הקארולינגית. מכתביו נותרו בידינו, ומתוכם אנו למדים על רעיונותיו. ואכן, דבריו נגד הנצרות היו חריפים ביותר ודרישותיו כיצד לנהוג בנוצרים של ספרד הצטיינו בקנאותם הקיצונית. אשר לאלוארוס, הלה ניסה להחזיר את בודו־אלעזר לחיק הנצרות. אהבתו לאשה, טען אלוארוס, היא שהסיטה אותו לדרך בה בחר. המלומד הנוצרי השתומם גם כיצד זה "איש גאלי ולטיני" ("homo gallus et latinus") שכמותו הצליח ללמוד עברית כה מהר.

נראה, שבודו־אלעזר לא הסתפק בשכנועיו "הספרותיים" כדי לגייר את הנוצרים שבתחומי חליפות קורדובה. בשנת 847 אישרו לו השלטונות המוסלמיים להוציא פקודה המציבה בפני הנוצרים את הברירה בין התגיירות או התאסלמות, למוות. כתוצאה מכך דוכאה הנצרות בספרד. נוצרי ספרד פנו אל קארל ה"קירח", ודרשו את הסגרתו של בודו־אלעזר. האם הוסגר אם לאו אין אנו יודעים, אולם אחרי התאריך של פנייה זו לא נשמע דבר על האיש.[67]

הרקע לצמיחתו של איש כמו בודו־אלעזר הייתה האווירה אוהדת היהודים ששררה בארמון הקיסרי. גם הנגישות למקרא ולמקורות יהודיים אחרים בקרב אנשים משכילים כבודו, וכן הנוהג לקיים ויכוחים דתיים בין נוצרים ויהודים תרמו למהפך מחשבתי של האיש. אולם הוא הושפע גם

ממקור אחר: בודו סלד מאורח החיים הנלוז והבלתי מוסרי של אנשי הכנסייה ומכאן פיתח התנגדות לדוגמה הקתולית. ההחלטה שלו הייתה ערכית.

פרשת בודו־אלעזר אינה באה להעיד על מגמה של התגיירות בתקופה הנידונה. ההפך הוא הנכון, היא חריגה ונמנית עם מספר מועט ביותר של מקרים הידועים לנו בימי־הביניים (כגון וֶזֶלינוס ועובדיה הגר, עליהם נדון בפרקים הבאים). לעומתה, התגיירות "שקטה" ולטנטית של עבדים ושפחות שברשות היהודים הייתה בעלת משמעות דמוגרפית רחבה, ומשקלה ההיסטורי רב לאין שיעור מזו האידיאולוגית.

ט. הראדאנים

עדות מיוחדת במינה על אודות סוחרים יהודים שחלשו על המסחר בין המערב והמזרח במאה ה־9 הגיעה אלינו ממקור שונה ורחוק מזירת ההתרחשויות שבה אנו עוסקים. *בספר הדרכים והמלכויות* ("كتاب المسالك والممالك") פרי עטו של אבן חורדאדבה (ابن خرداذبة), הממונה על הדואר של החליפות העבאסית, מוקדש קטע קטן לסוחרים יהודים בינלאומיים, הקרויים בפיו "ראדאנים". הידע בתחום הגיאוגרפי, כמו גם במדעים אחרים, הציב את החברה האסלאמית של התקופה בכמה דרגות מעל לחברה האירופית הקתולית. אבן חורדאדבה, שהיה בוודאי גיאוגרף בעל שיעור קומה, מילא תפקיד שאפשר לו להכיר היטב את מפת "המלכויות והדרכים" מן האוקיינוס האטלנטי במערב ועד לים סין שבמזרח. תיאוריו המפורטים של נתיבי המסחר של הראדאנים מדגימים ידע זה ומעניקים למסמך אמינות. הספר נכתב במחצית השנייה של המאה ה־9. הזמן המדויק אינו ידוע, אך אין לכך משמעות, שכן מה שחשוב עבורנו הוא תיאורה של המציאות ששררה במשך כל התקופה הקארולינגית.[68]

אורחם של הסוחרים היהודים הראדאנים: סוחרים אלה מדברים ערבית, פרסית, רומית, את שפתם של הפראנקים, של האנדלוסים ושל הסלאבים. הם נוסעים מן המערב אל המזרח ומן המזרח אל המערב, ביבשה ובים. מן המערב הם לוקחים איתם סריסים, שפחות, נערים, אריגי משי, פרוות־נמיות ושל בעלי־חיים אחרים וחרבות. בארץ הפראנקים הם יורדים באניות על הים המערבי ועולים על החוף באל־פרמא (שבדלתא של הנילוס), ושם מעמיסים את סחורותיהם על גבי גמלים וממשיכים ביבשה עד קולזום (על הסואץ). בין שני המקומות הללו המרחק הוא של עשרים וחמש פרסאות. מקולזום הם מפליגים בים המזרחי אל אל־ג׳אר וג׳דה (הנמל של מכה) ומשם ממשיכים את דרכם אל סינד, הודו וסין. בדרכם

בחזרה מסין הם מביאים מושק, אהל, קמפור, קינמון ושאר הטובים מאותם מחוזות, ושבים אל קולזום ומשם מובילים את הסחורה ביבשה אל אל־פרמא ומפליגים בים המערבי. יש מהם הסרים בדרך לקושטא כדי למכור את סחורתם לביזנטים ("רומאים" במקור הערבי), אחרים הולכים למקום ארמון מלך הפראנקים ומוכרים שם את סחורתם. לפעמים סוחרים יהודים אלה מעדיפים להוביל את סחורותיהם מארץ הפראנקים אל הים המערבי בואכה אנטיוכיה. ממנה הם ממשיכים ביבשה לאל־ג'בייה, מהלך שלושה ימים. לאחר מכן הם עולים על ספינות המפליגות בפרת לבגדאד, ומשם על החידקל עד אל־אובולה, ומאובולה מפליגים לעומאן, סינד, הודו וסין. הנסיעה הזאת נמשכת ללא הפסק. יש מהם שערכו את מסעותיהם ביבשה. הסוחרים שיוצאים מספרד או ממלכת הפראנקים הולכים אל סוס־אל־אקצה, משם לטנז'יר, בהמשך לקירואן ומשם לבירת מצרים. אחרי־כן הם מגיעים לרמלה, דמשק, אל־כופה, בגדאד, אל־בצרה, אהואז, פארס, כירמאן, סינד, הודו וסין. לפעמים הם בוחרים בנתיב העוקף את ממלכת הביזנטים, עוברים את ארץ הסלאבים ומגיעים אל קמליף בירת הכוזרים. משם הם יורדים בספינות בים ג'ורג'אן (הים הכספי), ואחר כך (ביבשה) עוברים דרך בלח', טראנסאוקסניה, יורט, טוגוזגור לסין.

אכן, הדברים מדברים בעד עצמם. כמות האינפורמציה שהמעט הזה מכיל היא כה מרובה וכה רבת משמעות, שראוי לתיתה תחת זכוכית מגדלת, לנתחה ולהסיק את המסקנות המתבקשות.

1. **לשונות הדיבור.** קשת הלשונות המגוונת בה שלטו הראדאנים מורכבת מעגות דיבור "חיות", ואין זה מקרה, לדעתי, שהלטינית אינה נמנית עמן. סוחרים נועזים וממולחים אלה לא היו אנשי ספר ואינטלקטואלים (אף כי כיהודים בוודאי היו ביניהם יודעי תורה), ומכאן שלא היה להם צורך בידיעת הלטינית. ה"רומית", המופיעה בטקסט איננה אלא יוונית מדוברת, שפתם של הביזנטים, איתם ניהלו חלק ממסחרם. המוסלמים נהגו לקרוא לביזנטים "רומאים" ולקושטא – "רומא" (וכך הם מופיעים בטקסט). ל' רבינוביץ, אחד מחוקרי הראדאנים החשובים, מעלה סברה שריבוי הלשונות מרמז לכך שהם לא היו פוליגלוטים ולינגוויסטים, אלא סוחרים יהודים תושבי ארצות שונות, ולעתים גם רחוקות זו מזו, כשלכל קבוצה הייתה העגה המקומית שלה. קבוצות אלו התלכדו למעין התאגדות סוחרים המקיימת שיתוף פעולה הדוק בין חבריה.[69] רבינוביץ רואה בספקולציה זו אחת האפשרויות. לטענתו, הראדאנים היו קבוצה הומוגנית מבחינת המוצא, וידיעת השפות שלהם הייתה ידע הכרחי, "כלי עבודה" שנרכש במשך שנים ארוכות.

השפות שאוזכרו מאפשרות לנהל מו"מ ברוב הארצות בהן עוברים הנתיבים. הערבית הייתה בשימוש הרב ביותר, ולכן, לדעת רבינוביץ, היא מופיעה בראש הרשימה. לעומת זאת איננו יודעים מה היו שפות הדיבור של יהודי צרפת, ספרד וארצות הסלאבים באותה תקופה. מעניין לציין, שבין לשונות הדיבור הללו **בולטת בהיעדרה** דווקא השפה העברית, המוחזקת כ־lingua franca בין־עדתית של היהודים.[70]

2. **במה סחרו הראדאנים?** נראה שהדרך ממערב למזרח הייתה קשה בשל משקלן של הסחורות, כגון חרבות ופרוות למיניהן, וההובלה היתה כרוכה בהעסקת בהמות משא רבות. לעומת זאת, ממזרח למערב היה משקל הסחורות נמוך יותר. בשמים, תרופות, תבלינים ואבנים יקרות לא תפסו מקום רב, משקלם היה מועט, הוצאות ההובלה קטנות והרווחים עצומים. המזרח היה "רעב" לכוח אדם שהיה מצוי בשפע באותה עת במערב, ומכאן "הסריסים, השפחות והנערים", שמופיעים בראש רשימת הסחורות שהובלו מזרחה. ל"סחורה" זו היה יתרון: היא לא הייתה זקוקה כלל לאמצעי תובלה.

3. **נתיבי המסע** (ראו מפה). אבן חורדאדבה מפרט ארבעה נתיבים וכולם ארוכים ביותר. שמות המקומות נותנים לנו אינדיקציה מדויקת של המרחקים, פני השטח, האקלים ושאר תנאים פיסיים, אך המחבר לא ציין את משך הזמן שארך מסע כזה. אנו יכולים רק לשער זאת מתוך השוואה עם מסעו של יצחק שהשתתף במשלחתו של קארל הגדול להארון־א(ל)רשיד, וחזר הביתה אחרי חמש שנים. הזכרנו כבר את הידע הגיאוגרפי של אבן חורדאדבה. ניכר שהתמצאותו בדרכי אירופה נפלה בהרבה מהתמצאותו בארצות האסלאם. ארבעת הנתיבים שהוזכרו היו שונים ומרוחקים האחד ממשנהו, ורק לקראת היעדים הסופיים שבמזרח הרחוק – הודו וסין – הם נוטים להתמזג. אנו מוצאים חפיפה בין הנתיבים גם בקצה המערבי של המפה – במערב אירופה (לפרט חשוב זה עוד נחזור בהמשך דיוננו).

4. **יהדותם של הראדאנים.** לכאורה מובן מאליו שסוחרים אלה היו יהודים, שכן בנסיבות הכלכליות והפוליטיות של המאה ה־9 הם היו היחידים שתאמו את התיאור שלפנינו. מאידך גיסא, סיפורו של אבן חורדאדבה אינו מבליט את יהדותם של הראדאנים. למעט הפתיחה "אורחם של הסוחרים היהודים הראדאנים" ואזכור יהדותם באמצע התיאור, אין כל פרטים נוספים כגון השפה בה דיברו ביניהם, או זיקתם לקהילות ישראל שבנתיבי מסעותיהם. שאלה אחרת בתחום זיהויים היא: האם היו הראדאנים בני מזרח או בני מערב, שהרי עורקי מסעותיהם

משתרעים על פני כל קצות התבל. היכן מתחיל המסע והיכן הוא מסתיים, מהי הדרך הלוך ומהי הדרך חזור, היכן נמצאים הבית והמשפחה?

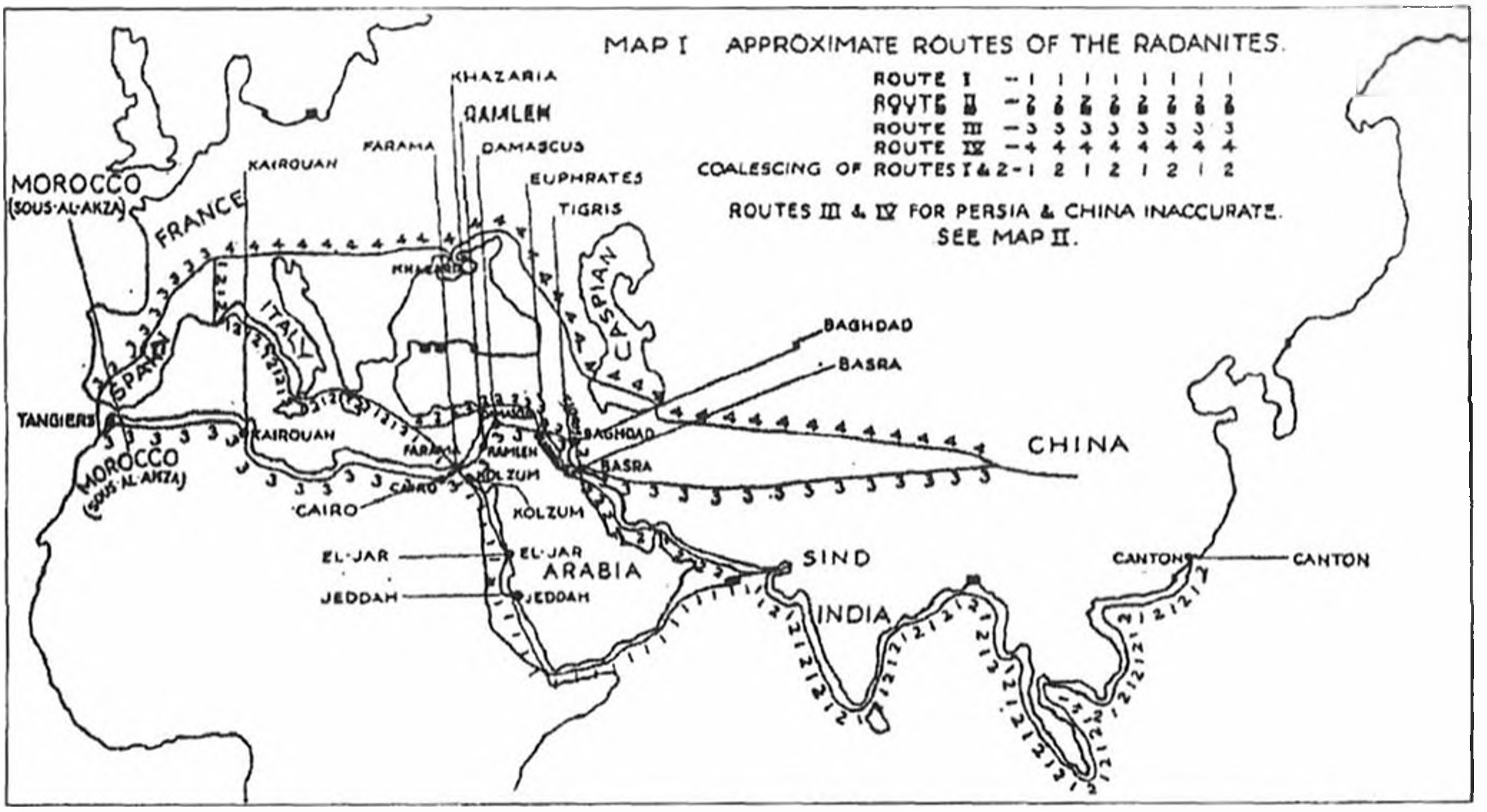
החוקרים התייגעו בפיענוח השם "ראדאנים", כדי לנסות להתחקות על מוצאם.[71] לדעתי, המפתח מצוי בקטע שהובא מספרו של אבן חורדאדבה. בשלושה מתוך ארבעת הנתיבים צוין במפורש שנקודת המוצא היא "ארץ הפראנקים" (או "ממלכת הפראנקים"). בראשון נאמר: "[...] בארץ הם יורדים באניות על הים המערבי" וכו'; בשני: "לפעמים, סוחרים יהודים אלה מעדיפים להוביל את סחורותיהם מארץ הפראנקים אל הים המערבי" וכו'; ואילו בשלישי: "הסוחרים שיוצאים מספרד או מממלכת הפראנקים" וכו'. דומני שהדברים משכנעים שארץ הפראנקים (שהיא מושא דיוננו בספר זה) היא ביתם הקבוע של הראדאנים. ואם לא די בכך, הרי שתיאורם של כל ארבעת הנתיבים מתחיל במערב ונמשך מזרחה. כלומר, אבן חורדאדבה מדבר על הדרך הלוך. הקשר של הסוחרים הראדאנים עם הארמון הקארולינגי אף הוא מוזכר על־ידי אבן חורדאדבה, אם כי אינו אלא אחד מאתרי המסחר שלהם.

וכך, מתוך עיון בטקסט הקצר שלפנינו, הגענו למסקנה שהראדאנים הללו היו (רובם) יהודים בני הקיסרות הפראנקית. אולם נותרה עדיין שאלה שמטרידה אותנו: האם ובאיזו מידה קיימת זהות בין ה־"mercatores" היהודים שמוזכרים במקורות הקארולינגיים (הקפיטולרים, כתבי הזכויות, הכרוניקות, איגרות אגוברד ואמולו וכיו"ב) ובין הסוחרים הראדאנים שבספרו של אבן חורדאדבה? שכן, השם "ראדאנים" כלל אינו מוזכר במקורות המערביים הללו. ומכאן, האם הסוחרים הגדולים שזכו למעמד מכובד וליוקרה מידי השלטונות הקארולינגיים (כדוגמת יצחק, אותו סוחר שהיה "שותפו" של קארל הגדול למהתלה בארכיבישוף מיינץ, והסוחרים שזכו בפריווילגיות מידיו של לואי החסיד) היו ראדאנים?

מתי מסתיימת תקופת הראדאנים? רבינוביץ סבור, שבסביבות המעבר מן המאה ה־9 אל המאה ה־10. הופעתם של הראדאנים, גורס רבינוביץ, "הייתה תלויה בצירוף נסיבות יחיד במינו", כגון "חסימת דרכי הסחר בין אירופה הנוצרית לבין העולם המוסלמי עבור הכול, פרט ליהודים המצויים בכל מקום ומקום". גם השכנת השלום במערב אירופה, מחד גיסא, וגיבושה, ביטחונה וארגונה הפנימי הנאות של האימפריה המוסלמית הרחבה, מאידך גיסא, היו גורם מסייע לפעילות מסחרית ענפה. הביטחון והשלום אפיינו את התקופה גם בארצות מעברה המזרחי של האימפריה המוסלמית – באוקיינוס ההודי ובאימפריה הסינית שבשלטונה של שושלת טאנג. ואחרונה: "[...] השלום והשפע של המלכות היהודית של

הכוזרים עם מסחרה המפותח ביותר".

ומסכם רבינוביץ: "עובדה ראויה לתשומת־לבנו היא, שכמעט כל הנסיבות הללו, שאין שום קשר ביניהן, נעלמו (בקירוב) בסוף המאה ה־9 ובראשית ה־10, ויחד עמן קרס הארגון הראדאני המסועף כבנין של קלפים".[72] ואשר לאירופה המערבית, כאן אנו עדים לעליית סוחרים וימאים בני ונציה ובארי, במאה ה־10, ואלה תופסים עד מהרה את המונופולין בסחר־המרחקים הימי ומסייעים לדחיקת רגליהם של הראדאנים.



נתיבי מסעותיהם של הסוחרים הראדאנים

י. הקארולינגים האחרונים

למרות המרידות של בניו בגיבויים של הכוחות המפוררים, הצליח לואי החסיד לשמור על שלמותה של הקיסרות האדירה עד יום מותו, בשנת 840. מכאן ואילך, במשך שלוש השנים הבאות, הייתה יד איש ברעהו. בסופה של אותה מלחמה נחתם הסכם ורדן, המחלק את האימפריה לשלוש ממלכות עצמאיות: קארל ה"קירח" קיבל את רובה של צרפת ("פראנקיה המערבית"); לודביג "הגרמני" – את אדמות גרמניה ("פראנקיה המזרחית"), ואילו לותאר הבכור (שאכן בזכות בכורתו ירש את התואר "קיסר") קיבל את "הממלכה התיכונה". זו כללה את ארצות

השפלה, לותרינגיה, אזורים נרחבים במזרחה ובדרום מזרחה של צרפת ואת צפונה של איטליה. חוזה ורדן מסמל את סופה של עוצמה, של אחדות, של שלום וביטחון בכל המרחב הגדול של האימפריה המערבית, ואת ראשית השקיעה אל התפוררות מדינית, למלחמות הקטנות והבלתי פוסקות בין הפיאודלים העושים בשטחם ככל העולה על רוחם. גם כוחם של רבי הכנסייה עלה לאין שיעור. קארל הגדול ולואי החסיד הצליחו לבלום את תביעותיהם של הפרלאטים, להבהיר להם את מקומם, ואף להענישם אם היה צורך בכך. מועצות הכנסייה, הזכורות לנו מימי השושלת המרובינגית, כמעט לא התקיימו בימיהם, ואם כן – הן לא הורגשו. אחרי שנת 840 האופוזיציה הקלריקלית הרימה את ראשה, וגברו ניסיונותיה להשפיע על המלך ולכופף את מדיניותו לרצונה. תופעה זו בלטה במיוחד בממלכתו של קארל "הקירח". גם הכוחות הפיאודליים הלכו והתחזקו בצרפת.

מגמה שונה אנו מוצאים בגרמניה. אשר לממלכה התיכונה – ימיה היו ספורים. היא נידונה להיבלע על־ידי שתי שכנותיה. ואמנם תוך שלושה עשורי שנים התחלק חלקה הצפוני והמרכזי בין קארל "הקירח" ולודביג, והציב זו הפעם הראשונה, זו מול זו, את שתי היריבות ההיסטוריות לעתיד לבוא, גרמניה וצרפת. לתהליכים פנימיים אלה יש להוסיף את הסכנה הנורמנית. בני הצפון, תאבי המלחמה והביזה, פלשו בספינותיהם במעלה נהרות מערב אירופה ולא חסו על האוכלוסייה האזרחית השלווה. המלכים התקשו לעמוד נגדם.

תמורות אלו לא היטיבו עם יהודי הקיסרות הפראנקית. אמנם לא חל עדיין שינוי במדיניות הבסיסית הפרו־יהודית של הקיסרים הקארולינגים הגדולים, אך לחץ הכוחות האופוזיציוניים גרם לכרסום הדרגתי במעמדם. עיקר תשומת הלב בדור שאחרי מותו של לואי החסיד, מופנית אל הממלכה הצרפתית, זו של קארל "הקירח". בעוד שבממלכותיהם של לודביג ושל לותאר הייתה ההתיישבות היהודית עדיין בראשיתה, התרכזו רוב יהודי המערב ב"פראנקיה המערבית". קארל, בנה של המלכה יהודית, נאלץ להילחם נגד אחיו למחצה עוד בחייו של אביהם על מנת לזכות בנתח של הקיסרות שלימים יהפוך לממלכת צרפת. כזכור, עמדה סיעה של בישופים (ביניהם מיודענו אגוברד) שתמכה באחיו, כאשר מנגד התייצבה סיעתה אוהדת היהודים של המלכה האם וידידה הדוכס ברנארד מספטומניה. אין ספק שמכאן נבע יחסו החיובי של קארל "הקירח" אל היהודים. מבחן ראשון וקשה למדיניות זו התרחש שנתיים בלבד אחרי הסכם ורדן. בשנת 845 התכנסה מועצת גדולי הכנסייה (קונציל) במו

(Meaux), והמשיכה ב־846 את דיוניה בפריס. החלטותיה ביחס ליהודים היו חמורות יותר מכל חקיקה קאנונית קודמת שנעשתה על אדמת גאליה. הסיעה הקלריקלית בראשותם של ארכיבישוף ריימס, הינקמאר (Hincmar) וארכיבישוף ליון אמולו (Amolo), עשתה כל מאמץ כדי שחקיקה זו לא תישאר על הנייר בלבד, ושהמלכות תאמץ ותיישם אותה הלכה למעשה.

המועצה קבעה שילדי היהודים יורחקו מבתיהם וישוכנו במנזרים או בבתי נוצרים יראי אלוהים, שיחנכום ברוח אמונת ישו המשיח. הוראה אחרת אסרה על הקמת בתי כנסת חדשים, ואם בכל זאת ייבנו – יש להעבירם לרשותה של הכנסייה ולהטיל קנסות כבדים על הבונים (50 ליברות של זהב!). רבי הכנסייה שבמועצה ביקשו לשים קץ למשרות הציבוריות המאויישות על־ידי יהודים. הם הכריזו שעצם מינויים של שופטים (''judices'') ושל מוכסים (''tollenarii'') יהודים, מהווה חטא בל יכופר של שליטת כופרים על נוצרים. על־פי החלטות המועצה, יש לסלק באורח מיידי יהודים אלה ממשרותיהם ובנוסף לכך להטיל עליהם קנסות גבוהים ביותר. בהתרסה ברורה כלפי כל מה שהושג על־ידי היהודים בימי לואי החסיד, שללו מהם ההחלטות הקאנוניות כל זכות להביא את תביעותיהם בפני בתי דין נוצריים. הן דרשו לבודד לחלוטין את המערכת השיפוטית היהודית ולשלול כל זיקה של נוצרים אליה. המגמה הייתה ברורה: סגרגציה מלאה בין יהודים לנוצרים. חוקים נוספים שמטרתם יצירת סגרגציה, עסקו בסעודות משותפות ובכל צורה של התוועדות בעלת אופי חברתי של יהודים ונוצרים. נוצרים הוזהרו מפני עשיית מעשים שהיהודים עשויים להפיק מהם תועלת כלשהי, גם כאשר הם זוכים בתמורה כספית נאותה. גם הופעת יהודים בפרהסיה בשבוע הפסחא הייתה יעד להחלטות מו־פריס. כן הותקפו ״נישואי התערובת״, שהוגדרו כמעשי ניאוף. אולם נראה שהיעד העיקרי בחקיקה האנטי יהודית היה סחר־העבדים (ובמיוחד מכירתם לספרד המוסלמית) והבעלות היהודית על עבדים. כזכור, בתחום זה זכו עד כה היהודים לגיבוי ולתמיכה מלאים של השלטונות. ההחלטות הקאנוניות החדשות שללו כל זכות של יהודים להחזיק בבעלותם עבדים נוצרים. אם נמצאו עבדים בבעלות יהודים, הם היו חייבים – תוך פרק זמן קצר – למוכרם לנוצרים. גם הזכות להטביל לנצרות עבדים פגאנים שבבעלות היהודים (שאגוברד נאבק עליה לשווא) הוכרה על־ידי הקונציל של מו־פריס. מאידך גיסא, נאסר גיור של עבד פגאני שברשות היהודים גם אם הדבר נעשה בהסכמת המתגייר. במקרה כזה ייענש היהודי בהחרמת העבד; ואם יגייר העבד בניגוד לרצונו – דינו

של בעליו היהודי למיתה ולהחרמת כל רכושו.[73]

במקביל להחלטות מועצת הכנסייה הנ"ל, חיבר הארכיבישוף אמולו את *הספר נגד היהודים (Liber contra Judaeos)* ושִׁלְחוֹ לחבריו רבי הכנסייה ולמלך קארל ה"קירח". הייתה זאת רשימת טענות מבוססת היטב בנימוקים תיאולוגיים נגד היהודים. אמולו מתריע על הנזק שהיהודים גורמים לנוצרים, ומבקש לייעץ לאלה האחרונים כיצד לעמוד מול ההשפעות הרעות והמזיקות הללו. חלה חובה על הנוצרים לנתק כל מגע עם היהודים, "אין לשבת איתם ואין ללכת איתם, אין להתנשק איתם למרות שהם מחייכים אליך יפה כל כך [...]". הם גרועים אף מן הכופרים, והדבר בא לידי ביטוי בתוכן תפילותיהם. היהודים מזיקים לנשמות המאמינים בדיבורם ובמעשיהם. הנוצרים "המסכנים" שמשרתים אותם בבתיהם ובשדותיהם סופגים את השפעתם של מעבידיהם. "מסכנים" אלה בטוחים שההטפות שהם שומעים מפי היהודים משכנעות יותר מהטפות כמריהם. הם נגררים לחגיגותיהם של היהודים בשבתות ובחגי ישראל, עובדים בימי א' ומחללים את ימי הצום הנוצריים. הם נגררים גם למעשי ניאוף וזנות ומשתמשים ביינם הלא מזוקק של היהודים לפולחן הקורבן בכנסיות הנוצריות. אמולו מספר שמשומדים מסרו לו אינפורמציה על מעשיהם "המזיקים" של היהודים. בערים אחדות הם משמשים – בלי רשות לכך – כמוכסים, ובמקומות נידחים הם מנצלים את מעמדם כדי להטריד נוצרים עניים ובורים ולהסיתם להתכחש לישו המשיח. משומדים אלה סיפרו לאמולו גם על ניסיונותיהם של היהודים לקעקע את אמונתם של היהודים שנטבלו לנצרות. כהוכחה להשפעתם המזיקה של היהודים מביא אמולו את סיפור התגיירותו של הדיאקון בודו. אצל אמולו לא נעדרת גם נימת הקנאה בעושרם ובהצלחתם החומרית של היהודים. הוא מבליט את התחכום ואת הפקחות שהם משתמשים בהם כדי לעשוק את הנוצרים "המסכנים", הבורים והתמימים. החוק אמנם אסר על היהודים להחזיק עבדים נוצרים, אך אינו מונע מהם להעסיק נוצרים בני חורין כשכיריהם. ודווקא נגד מצב זה מתקומם אמולו: "[...] שיעבדו (היהודים) את עבודתם בעצמם, בעזרת עבדיהם עובדי האלילים". כאגוברד מורו ורבו, אין הוא טוען את טענותיו כדברי הטפה בלבד, אלא מבקש לשכנע את חבריו הבישופים "לעשות מאמץ משותף ולפנות בבקשה אל המלכים, שהללו יאמצו את ההחלטות הקאנוניות ואת החוקים הישנים נגד היהודים ויאכפו אותם בממלכותיהם". כלומר, לא זו בלבד שהוא מתכוון להטות את המדיניות המלכותית הלכה למעשה, אלא משתדל להעניק לתביעותיו לגיטימציה ולהפנות את שליטי זמנו אל חוקיהם ומעשיהם של

"הקדמונים". גם נימה של אזהרה נשמעת מדבריו: בבוא יומם המלכים יתנו את הדין בפני אלוהים על שהזניחו את "פקודות הכנסייה". הם הרי עושים כל זאת בשל המסים השנתיים והמתנות שמביאים להם היהודים. אין לקשור בין המסים שמשלמים היהודים, ממשיך אמולו, ובין ההגנה שהמלכים נותנים להם. תשלום המסים של היהודים היא זכותם של המלכים וחובתם של היהודים.[74]

ביוני 846 כינס קארל ה"קירח" את גדולי הממלכה באפרניי (Epernay). אנשי הסיעה הקלריקלית, ובראשם אמולו והינקמאר, הגישו למלך את החלטות הקונציל של מו־פריס, כדי שיעניק להן תוקף של חוקי המדינה. קארל אמנם הבטיח שתיקונים אחדים ברוח ההחלטות הקאנוניות ייושמו, אך דחה את רובם ובמיוחד את אלו הנוגעים ליהודים. למעשה, אף החלטה אנטי יהודית לא זכתה לאישורו של המלך, ובכך הוא הצהיר כביכול על דבקותו במדיניות אביו. מעמדו של קארל "הקירח" לא היה איתן כזה של אביו (ובוודאי לא כשל סבו), והדבר נתן את אותותיו בפיחות חשיבות התפקיד שמילאו היהודים בארמון המלך. אולם ידוע לנו על רופא אישי של קארל (שהאופוזיציה הקלריקלית ניסתה להאשימו בהרעלת המלך), ונאמנו ("fidelis") צדקיהו (Zedekias). יהודי אחר בשם יהודה (כפי הנראה הממונה על כספי אוצר המלך) העביר בשנת 876 מכתב לפרודואין (Frodoin), בישוף ברצלונה, ובו עשר ליברות מכסף, מתנת המלך לשיפוצה של הקתדרלה המקומית. במכתב הוא מכונה "יהודה הנאמן", ומוזכרת בו עדותו על מסירותם של בני ברצלונה לקיסר.[75] על מעמדם של היהודים כבני חורין אנו למדים מ"הפקודה הפיסטניאנית" של קארל ה"קירח", משנת 864. הפקודה קובעת עונש של מלקות על צמית או עבד שייתפס מוכר זהב או כסף לא נקיים, ואילו במקרה דומה של בן חורין או יהודי יוטל קנס כספי.[76] עם זאת, היו חוקים שהרעו עם היהודים. כך, למשל, מורה הקפיטולר משנת 877 שסוחרים יהודים ישלמו מס עשירית מהכנסותיהם, בשעה שסוחרים נוצרים יחויבו רק בחלק האחד־עשר. לא הייתה לכך משמעות מעשית, משום שגם בימיו של קארל "הקירח" המשיכו הסוחרים היהודים לסחור בלי הפרעה. אולם אין ספק, שבאפליה קטנה זו ניכרת טביעת האצבעות של הקלרוס הצרפתי.

על מדיניותם היהודית של לודביג "הגרמני" (מת ב־876) ושל לותאר (מת ב־855) אנו יודעים פחות. בשנת 855 התפצלה "הממלכה התיכונה" בין בניו של לותאר: החבלים שמדרום לאלפים ותואר הקיסר נפלו בחלקו של לואי II ואילו לותאר II הומלך על החבלים שבין הריינוס והשלדה.

ממלכתו של לותאר II התקיימה רק 15 שנים, אולם בשנים אלה הוטבע בה לדורות השם לותרינגיה. בסוף המאה ה־10 ובמאה ה־11 יהפוך אזור ביניים זה לערישתה של התרבות האשכנזית, וחכמיה ייקראו "חכמי לותר". מעריכים שמדיניותם של לותאר I ולותאר II לא הייתה אנטי יהודית, למרות מאמציהם של הבישופים לשנות אותה.

לודביג "הגרמני" ששלט ב"פראנקיה המזרחית" ניהל מדיניות של עידוד הסוחרים היהודים ואת ייסודם של יישובים יהודיים קבועים. הוא ביטל חוקים וצווים אנטי יהודיים שמקורם בחוק הרומי, והשתדל שלא להכביד עליהם במסים. יחסה של הכהונה הקתולית אל היהודים היה שונה כאן מזה שבצרפת: הבישופים הגרמנים תמכו במדיניות של עידוד התיישבות יהודית שנקטו לודביג וממשיכיו. גם הם, כמו המלך וכמו הפיאודלים הגרמנים, היו שותפים לשיקולים של Realpolitik. כך, למשל, וויטגריוס (Witgarius), הבישוף של אוגסבורג, נזכר לטובה על־ידי הקהילה היהודית המקומית. הבישוף של קונסטנץ נודע אף הוא ביחסו הטוב אל היהודים, וידוע שנזירי סנט־גאל דיברו טובות על סוחרים יהודים. הכנסייה סייעה גם להקמת יישובים יהודיים ברגנסבורג ובזלצבורג. נראה אפוא שהמדיניות הקארולינגית המסורתית של עידוד הבאת סוחרים יהודים אפיינה את הממלכה הגרמנית במחצית השנייה של המאה ה־9.[77]

בתקופה הנדונה נתערער ביטחונם של יהודי צרפת. הרעל שטפטפו כוהני הדת החל להתפשט בהדרגה אל העם הפשוט ואל הנסיכים. היו יותר ויותר מקרים של פגיעות בכבודם וברכושם, ואף בגופם ובחייהם של היהודים ברחבי הארץ. בעיר בזייה (Beziers) שבלנגדוק, תקף בחג הפסחא המון מוסת על־ידי הבישוף את יהודי המקום באבנים. הבישוף הסית את האספסוף המשולהב לנקום ביהודים את מות משיחם. במקרה זה היהודים השיבו מלחמה שערה ופרץ קרב בין המחנות הניצים. בטולוז נמצאה דרך מקורית לנקום את מות ישו: מדי שנה בשנה, הנחיתו בטקס המוני מכת אגרוף חזקה באוזנו של ראש הקהילה היהודית. בשנת 876, גורשו בעונש קולקטיבי כל היהודים מעיר הארכיבישוף סנס (Sens). אף כאן הייתה יד הארכיבישוף בדבר. העילה לגזירה: קשר בלתי צנוע בין יהודי מסוים לנזירה. בוודאי לא הייתה ליהודים אומללים אלה משום נחמה בכך שגם הנזירות גורשו מסנס.[78] בשנת 888, במץ (Metz) שבלותרינגיה (בחלק שסופח בינתיים לממלכת "פראנקיה המזרחית"), כונס קונציל כנסייתי אשר הורה – בעקבות תלונת איש כנסייה בכיר – על איסור חמור לאכול עם היהודים ולקבל מהם משקה ומזון. ההוראה ציינה שיש משום פחיתות כבוד ועלבון עבור הנוצרים לאכול עם אלה

"המזלזלים" במאכלי הנוצרים ורואים בהם מזון "בלתי־ טהור".[79] פגיעה קשה ברכושם של יהודים בעלי אחוזות נעשתה בדרומה של צרפת. זכויות בעלות על קרקע שהוענקו ליהודים רבים על־ידי פפין, קארל הגדול ולואי החסיד לא כובדו עוד. קארל "הפשוט" (893־923) החרים קרקעות של יהודים ומסרן לידי הכנסייה.[80] גם עלילות בגידה הופיעו: היהודים בבורדו הואשמו בבגידה בעת פלישת הנורמנים לעיר, בשנת 848; ארבע שנים מאוחר יותר הואשמו יהודי ברצלונה (נסיכות תחת סוזרניות המלך הפראנקי) בבגידה לטובת האויב המוסלמי.

חלפו אפוא ימי החסד של הקיסרות הקארולינגית הגדולה. לעליית כוחם של רבי הכנסייה ושל הנסיכים הפיאודליים ולסכנות הפלישה הנורמנית נוספה העובדה שהיהודים לא היו עוד חיוניים לכלכלה כבעבר. שכן, בסוף המאה ה־9 מופיעים בני ונציה ובארי וכובשים את העיסוק במסחר הבינלאומי שבין המערב והמזרח.

פרק שלישי

הפריסה הגיאוגרפית

א. המרחב האשכנזי

אף על פי שאחדותו של עם ישראל במשך כל ההיסטוריה הארוכה שלו הינה עובדה שאין עליה עוררין, פיתחו מרכזים יהודיים שונים מערכות תרבות ייחודיות, אשר גלגולן הן "עדות" ישראל הידועות לנו כיום. מציאות זו היא תוצאה של קיום מנהגים, מסורות, ליטורגיקה ושפת דיבור שונים ושל ריחוק גיאוגרפי, לעתים עד כדי הסתגרות, ושל השפעות הסביבה החיצונית. כמו בתקופה המודרנית כך גם בימי הביניים המוקדמים, לא ניתן לדבר על היהודים באירופה כעל חטיבה בעלת צביון אחיד (כשם שאין לדבר על יהדות המזרח באותם מונחים). היהדות האשכנזית – כפי שננסה להגדירה – הייתה בתקופה הנידונה רק אחת מארבע קבוצות יהודיות באירופה. שלוש האחרות היו: א. המרכז היהודי בקיסרות הביזנטית – בקושטא הבירה, בערי יוון, מקדוניה, החוף האיוני וכיו"ב; ב. יהודי איטליה. רובם התגוררו בקהילות המפוארות בדרום הארץ ובעיר רומא, ומיעוטם בצפונה; ג. יהודי חצי האי האיברי שחיו תחת שלטונם הליברלי של החליפים הקורדוביים. אלה שימשו אבן שואבת ליהודי המזרח התיכון, צפון אפריקה והממלכות הנוצריות, שיצאו במאה ה־11 למסע "כיבוש מחדש".

המרכז האשכנזי היה יוצא דופן בהתגבשותו ובהתפתחותו לעומת שאר המרכזים, וזאת בעיקר הודות למיקומו הגיאוגרפי. כמו רוב ההגירות ונדידות העמים בהיסטוריה, נעו המהגרים היהודים לפי קווי הרוחב הגיאוגרפיים – אם ממזרח למערב או ממערב למזרח. זאת כיוון שטבען של אוכלוסיות הנאלצות לנטוש את ארץ מוצאן שהן ממשיכות לחיות בתנאים אקלימיים בהם הורגלו. הגידולים החקלאיים ויחסי הייצור הנגזרים מהם, כמו גם הנופים, תרמו ליצירת המזג האנושי. הוגי דעות מדיניים כז'אן בודן (Bodin) ומונטסקיה אף הסיקו מסקנות מרחיקות לכת בדברם על משטרים פוליטיים שהתפתחו באזורים אקלימיים שונים. עם זאת, ניתן למצוא בתולדות האנושות דוגמאות שסותרות קביעות אלו, כגון הנורמנים במאות ה־9־11 שפלשו מסקנדינביה דרומה, והגיעו עד סיציליה ואיטליה הדרומית. העם היהודי, אולי העם הנודד ביותר בהיסטוריה,

נשאר עם מזרח תיכוני ומאוחר יותר גם ים תיכוני. יש המעריכים שבראשיתה של האימפריה המוסלמית ובימי גדולתה, במאות ה־8־10, חיו למעלה מ־90% מבני העם היהודי תחת שלטונם של המוסלמים, בין האוקיינוס האטלנטי שבמערב לבין גבול הודו שבמזרח.[1] רק זרזיף של מהגרים הצפין בראשית ימי הביניים לארצות מרכזה ומערבה של אירופה ויצר את המרכז האשכנזי. שלושת המרכזים האירופיים הדרומיים־ים תיכוניים – איבריה ודרומה של גאליה, איטליה וביזנטיה־בלקן – היו "ספקי" אותה נדידה. ההיסטוריונים חלוקים בדעותיהם בדבר חלקו של כל אחד ממקורות ההגירה הללו (בכך נדון במקום אחר), אך קרוב לוודאי שמעברי האלפים ודרכי המים כמו הדנובה, הרון, הסון והלואר היו נתיבי התנועה של עם ים תיכוני זה בדרכו אל ארצות הקור של צרפת הצפונית, של גרמניה ושל שכנותיה המזרחיות. המרכזים הצפוניים החדשים היו חריגים לא רק בדלילותם ובבידודם, אלא גם באורח החיים שנכפה עליהם בשל התנאים האקלימיים השונים.

קיים קושי רב בהגדרת המושגים "אשכנז" ו"יהדות אשכנזית" הן במישור הסוציולוגי־תרבותי והן במישור הגיאוגרפי. תחום ההתיישבות של ראשוני האשכנזים, או כפי שאני מציע לכנותו "המרחב האשכנזי", עשוי שני מעגלים. ניתן להגדירו בהגדרה צרה ובהגדרה רחבה.

ההגדרה הצרה כוללת את צפונה של צרפת ואת מערבה של גרמניה. מדובר ביהודים יושבי הטריטוריה בין נהר הלואר (או מעט דרומה ממנו) לבין נהר הריינוס. הייתה זו חטיבה תרבותית אחת למרות שהיו קיימים הבדלים בין קהילות הריינוס לבין אלו של צרפת הצפונית: א. מאז שנת 840 לא הייתה אחדות פוליטית באיזור זה; ב. מנהגיהם ומסורותיהם היו שונים אלה מאלה; ג. לא הייתה כל הנהגה מרכזית או גורם מרכזי מכוון שיאחד את הקהילות היהודיות שבין הלואר והריינוס.

אולם המשותף עלה לאין שיעור על המפריד: א. התקיים רצף גיאוגרפי של יישובים יהודיים בכל המרחב שבין שני הנהרות. חבל הריינוס וצפונה של צרפת מהווים חלק מאותו מישור צפון אירופי, בלי שתחצוץ ביניהם שרשרת של הרים או ים. הם יצרו ביחד מעין אי יישובי שהיה מרוחק ממרכזים יהודיים אחרים; ב. קיימת קרבת מוצא בין יהודי הריינוס ובין יהודי צרפת הצפונית. אמנם קיים ויכוח בין היסטוריונים מי הזין את מי, האם יהודי צפון צרפת היוו את המקור להתיישבות באזור הריינוס, או להפך. אפשר שהייתה כאן תנועה בשני הכיוונים. מוצא משותף משמעו מסורות משותפות, ערכי תרבות ודרכי לימוד תורה דומים. צעירים רבים מצרפת הצפונית פקדו את ישיבות הריינוס המפוארות והביאו איתם

הביתה לא רק את מטען הידע שצברו, אלא גם בנות זוג מערי הריינוס. ואכן, יש בידינו ידיעות על קרובי משפחה של ה"צרפתים" המתגוררים במגנצא ובוורמיזא; ג. קיים דמיון במבנה הקהילה שהתגבשה והתפתחה באזור בתקופה הנידונה, וביחסיה של זו עם הסביבה הנוצרית. מתוך עיון ברוב השו"ת שבידינו מסוף המאה ה־10 ומן המאה ה־11, מתברר שקשה לדעת מאיזו קהילה הגיעה השאלה. הבעיות המעסיקות את בני קהילות הריינוס דומות להפליא לאלו של קהילות שמפן או איל־דה־פראנס; ד. לכידות האזור שבין הלואר והריינוס מקורה בעובדה שהוא לב ליבה של הממלכה הפראנקית, ולמעשה מולדתו של השבט הפראנקי. הקשרים האמיצים בין לותרינגיה ופראנקוניה (השוכנת על גדות נהר המיין, יובלו המזרחי של הריינוס) לבין צפונה של צרפת היו חזקים בימי שתי השושלות הפראנקיות והתקיימו גם אחרי הפירוד הפוליטי של שנת 840. אקוויטניה, שלימים הפכה לחלק של צרפת, נתפסה באותה עת כישות שונה משכנתה הצפונית – ארץ הפראנקים. וכשם שיושבי גדות הריינוס והמיין היו קרובים לבני צרפת הצפונית, כן נחשבו בעיניהם היושבים על גדות הדורדון והגארון לבני עם זר. ללכידות זו של ארץ הפראנקים הייתה השפעה על התגבשותה כמרכז יהודי בעל צביון אחיד; ה. ואחרון – אף שנראה לרבים כפרדוקסלי – הוא שפת הדיבור המשותפת. בתקופה בה אנו עוסקים (המאות ה־9־11) נמצאה עדיין העגה היהודית־הגרמאנית בחיתוליה (על כך נדון בפרק התשיעי), ולפיכך לא עלו בעיות של תקשורת בין הקהילות השונות בכל המרחב. המלים הצרפתיות ("הלע"זים") שמופיעות בפירושיהם של ר' גרשום, איש מגנצא, ושל רש"י, איש טרוייש, היו אמורות להיות לעזר ללומדי התורה והתלמוד בכל קהילות המרחב האשכנזי. כלומר, היהודית־הצרפתית הייתה שגורה בעת ההיא בפי יהודי הריינוס. כל אלה מאפשרים לנו לדון ביהודי צפון צרפת וביהודי הריינוס כבחטיבה אחת.

ההגדרה הרחבה. במאות ה־9־11 אנו מוצאים יישובים יהודיים במזרחה של גרמניה ובארצות הגובלות עמה במזרח. בקבוצה אחרונה זו נכללות אוסטריה, בוהמיה, מוראביה, פולין והונגריה. נוסף על כך צמח בשליש האחרון של המאה ה־11 יישוב יהודי בצידו הצפוני־מערבי של הגרעין האשכנזי־צרפתי. זו ראשיתה של יהדות אנגליה, שהיא שלוחה של קהילות צרפתיות (ליתר דיוק – נורמנדיות). כל אלה מצטרפים לאותו מרחב אשכנזי מורחב.

נחזור לפריפריה המזרחית. יישוביה היהודיים היו מעטים מאוד ונוסדו בזמנים שונים. שתי סיבות גורמות לכך שלא נכלול את יהודי האזורים

המזרחיים הללו בהגדרת המרכז האשכנזי: א. בין ארץ הריינוס לבין קהילות הספר המזרחי הגרמני שעל האלבה והזאלה, בוהמיה ומוריביה, ולא כל שכן פולין והונגריה, חצצו טריטוריות שלא היו בהן כלל קהילות יהודיות; ב. קרוב לוודאי שרבים מראשוני המתיישבים היהודיים הגיעו לאותם אזורים מזרחיים מביזנטיון, חלקם דרך מעברי האלפים המזרחיים. מכל מקום, מוצאם היה שונה ומסורותיהם ושפת דיבורם היו שונות מאלה של יהדות הריינוס.

מאידך גיסא, קיימים מספר גורמים המשכנעים אותנו שיש לכלול – כבר בתקופה הנידונה – את יהודי הקהילות הפזורות הללו במסגרת המרחב האשכנזי: א. הנתון הגיאוגרפי הבולט ביותר הוא, שבין המרחב האשכנזי (במובנו הרחב) לבין שלושת המרכזים היהודיים הדרומיים חצצה רצועה רחבה מאוד שהשתרעה ממפרץ ביסקיה שבמערב עד חופי הים השחור שבמזרח, ובאמצעיתה – הרי האלפים על מורדותיהם ושלוחותיהם. מאות קילומטרים הפרידו בין ריכוזי היהודים הדרומיים של אירופה לבין אלה ההולכים ומתהווים בצפונה. אפשר אפוא לכנות את האחרונים – יהודים "שמעבר לאלפים" (הבחנה מקובלת בחברה הנוצרית האירופית), או בפשטות, יהודי צפון אירופה; ב. יהדות אשכנז כפי שהיא מתגבשת בימי הביניים המאוחרים ובעת החדשה, מתנקזת רובה לארצות מזרח אירופה. בשעה שהמערב האנגלי והצרפתי מתרוקן לחלוטין מיהודים, ובמדינות גרמניה השונות מספרם הולך ומידלדל, הולכת ומתמלאת מפת היישובים היהודיים במרחב העצום שבין הים הבאלטי בצפון ונהר הדנובה בדרום, ובין פרוסיה ואזורים של התרבות הגרמנית במערב לבין המסך הבלתי עביר של "תחום המושב" במזרח. לא בכדי דבק בבני קיבוץ יהודי מזרח אירופי זה, הגדול בקיבוצי עם ישראל, הכינוי "אשכנזים". לא רק שפת היידיש, שכל גרמני מסוגל להבינה במעט מאמץ, אלא כל המורשת הדתית־תרבותית של יהודים אלה מקורה במרכז האשכנזי־צרפתי הימי בניימי.

ההגירה המאסיבית מן המערב אל המזרח התנהלה בשני גלים: 1. יהודי צרפת הצפונית שגורשו מארצם במאה ה־14, פנו מזרחה, רובם לגרמניה, אך יש מהם שהגיעו ישירות למזרח אירופה. זמן לא רב לפני כן, בשנת 1290, גורשו כל יהודי אנגליה. הללו פנו באורח טבעי אל עבר החוף הצרפתי, אך מקץ 16 שנים נאלצו רובם לאחוז שוב במקל הנדודים והצטרפו אל אחיהם, היהודים הצרפתיים, בדרכם מזרחה.[2] 2. גל ההגירה השני היה שונה באופיו. היה זה תהליך שהקיף את כל גרמניה והתפרס על פני מאות שנים. ראשיתו בימים שאחרי מסע הצלב הראשון ושיאו

בגזירות הקשות שנגזרו על יהודי גרמניה במאות ה־14־15.

הכרת המציאות שהתגבשה במאות השנים המאוחרות יותר בארצות מזרח אירופה, מאפשרת לנו לכלול את יישוביה היהודיים המעטים בתקופה הקמאית שבטרם ההגירה בגבולות "המרחב האשכנזי". מפת ההתיישבות היהודית ב"מרחב האשכנזי" מורכבת מעשרות מקומות יישוב שנבדלו ביניהם בזמני ייסודם. היו ביניהם קהילות מאורגנות ובהן תלמידי חכמים והיו כפרים ובהם משפחות יהודיות ספורות ולעתים אף משפחה בודדת. יש מקומות שנמצא אותם במפת הפריסה שלנו בשל אזכור בודד במסמך רשמי או בשו"ת, ויש מהם שמוזכרים פעמים אחדות עקב אירועים הקשורים בהם. בחלק מן המקומות לא מוזכרת במפורש הימצאותם של יהודים בתקופה הנידונה, ובכל זאת אנו מניחים שכבר אז ישבו בהם.

ב. היישוב היהודי בצרפת

כשתיארנו את יהדות צרפת עד סופה של המאה ה־9 התייחסנו לגבולותיה הרחבים של הארץ, הדומים במידה רבה לאלה של ימינו. ארץ גאליה, שנכבשה לראשונה על־ידי יוליוס קיסר באמצע המאה ה־1 לפני הספירה, אכן חפפה גבולות אלה ואף מעבר להם. מאוחר יותר, בימי המרובינגים, ובמיוחד בימי הקארולינגים, הפכה גאליה לארץ שכולה בשליטת המלכים הפראנקים. גם הכנסייה הקתולית הצליחה לטפח מעין ייחודיות ועצמאות "גאליקנית" משל עצמה. הפיצול הפוליטי של הארץ הגדולה החל בתקופה הפוסט־קארולינגית והגיע לשיאו בימי הקאפטינגים הראשונים. בני שושלת זו, שמשלה מעלייתו של הוגו קאפט (Capet) לכס המלוכה בצרפת בשנת 987 ועד לימיו של פיליפ אוגוסט, הוא פיליפ II (1189־1216), שלטו רק באורח נומינלי. הם נחשבו לכל היותר ל"ראשונים בין שווים". למעשה, תחום שלטונם האפקטיבי והישיר, "הדוֹמֶנה המלכותית", הייתה רצועה צרה משוכה מצפון לדרום, בין פריס לאורליאן. הדוכסים והרוזנים, וסאלי המלך שהקיפו את הדומנה מכל עבריה, היו לעתים קרובות חזקים ממנו וניהלו את נחלותיהם בלי לקבל את מרותו. במאות ה־13־15 התחשלה המדינה הלאומית הצרפתית כתוצאה מתהליך סיפוח והשתלטות של המלכים על מחוזות הארץ, כשהם מנהלים מלחמות מתמשכות עם הפיאודלים הגדולים ועם המלך האנגלי (מלחמת מאה השנים, שנמשכה למעלה ממאתיים שנים, הייתה חלק ממאבק איתנים זה).

עיקר ענייננו בהקשר זה הוא ביישובים היהודיים שנוסדו בצפונה של צרפת החל מן המאה ה־9. הללו קמו יש מאין, וכפי שכבר ראינו בפרק הראשון, לא היה כל קשר בין אותה רשת צפופה יחסית של יישובים יהודיים מן התקופה המרובינגית לבין מתיישבים חדשים אלה. רוב הקהילות נוסדו בסופה של המאה ה־10, ובמיוחד במרוצת המאה ה־11. עד אז אין אנו שומעים אלא על הקהילות שישבו לאורך קו הנהרות רון־סון, ובאי אלו מקומות בלותרינגיה הגובלת עמה בצפון. קהילות חשובות ובעלות עבר מרובינגי מוכח ומבוסס, כגון פריס ואורליאן, כמו גם קהילת טרוייש המעטירה – אינן נזכרות עד סמוך לשנת 1000, וספק אם היו קיימות.

עד סופה של המאה ה־9 בחנו את קורותיהם של יהודי הארץ כולה כיחידה אחת. בשל אחדותה הגיאוגרפית של הארץ, היו אירועי קהילת נרבון ומרסי כרוכים באלה של יהודי מץ וסנס, לפיכך הקפדנו לכנותה בשם גאליה. במאות ה־10־11, משנכפה עליה הפיצול הפיאודלי והחלה התיישבות הדרגתית של יהודים בצפונה, הלכו והתממשו ההבדלים בין הצפון והדרום. כך אנו רואים ביהודי צפון צרפת ישות נפרדת מחלקיה הדרומיים (פרובנס ולנגדוק), ומאידך גיסא, קושרת קשרים הדוקים עם הקהילות ההולכות ומתהוות בגרמניה. גידול האוכלוסייה היהודית בצפון צרפת היה הדרגתי, ומספר הקהילות הוכפל ושולש עם השנים. אם במאה ה־11 היה מספרן מועט (בחלקו מחוסר אינפורמציה על קיומן), הרי שבמאה ה־12, ויותר מזה במאות ה־13 וה־14 (היא מאת הגירושים) רשת הקהילות הייתה צפופה ביותר ודומה לזו של יהדות ספרד הנוצרית בתקופת השיא שלה.

הפריצה הדמוגרפית של המאות ה־12 וה־13, לעומת הדלילות של המאה ה־11 מפליאה במובן מסוים, משום שהיא התרחשה בזמנים פחות נוחים ליהודים: ההידחקות אל ההלוואה בריבית במקום העיסוק במסחר למינהו וההתרחקות מן החקלאות הפכו את היהודים לבעלי מעמד חברתי פחות ופחות מכובד. הלכו ותכפו העלילות השונות, וגזירות מטעם השלטון נעשו יותר ויותר מאיימות וכואבות. חלק מן ההסבר לתופעת פריצה דמוגרפית זאת, הוא הגידול הכללי באוכלוסיית אירופה. למרות תנאי מחיה ירודים ותוחלת החיים הקצרה, אוכלוסיית אירופה הולכת ומתרבה. במקום איים יישוביים בישימון היערות והביצות מן התקופה המרובינגית והקארולינגית, אנו עדים – החל מהמאה ה־11 – בצורך לפתור את בעיית הריבוי הטבעי על־ידי בירוא יערות, ייבוש ביצות, ייסוד ערים (עם כל הכרוך בתהליך ההדרגתי של אורבניזציה), ובהמשך קולוניזציה

חיצונית באזורים חדשים (המזרח הסלאבי, ברטאן, ארצות השפלה, חצי האי האיברי ועוד). מסעות הצלב הם במידה רבה תוצאה בלתי נמנעת של אותו "משבר בין האדם והקרקע" (כהגדרת יהושע פראוור). תהליך גידול זה נמשך עד אמצעיתה של המאה ה־14, עד "המגפה השחורה" שהנחיתה מכה אנושה על יהודי אירופה (פחות מן המחלה ויותר מידי הפורעים למיניהם). כך, למרות הקשיים החדשים, הושפעה ההתיישבות היהודית בצרפת הצפונית ובגרמניה, מתהליך כללי זה.

המתבונן במפת הקהילות היהודיות בצרפת של ערב הגירוש הגדול (1306), יבחין מיד באותה "קרחת" שבאמצע הארץ הגדולה: מצד אחד, הרשת הצפופה של היישובים שמצפון לנהר הלואר, ומנגד – זו של פרובנס ולנגדוק הסמוכה כל כך אל חופי הים התיכון ואל רכסי הפירנאים. אמנם מופיעים חריגים במפה זו, אך הם אינם רבים: קלרמון־פראן (וסביבותיה), מקום לידתה של התנועה הצלבנית ושל קהילה גדולה במאה ה־6 הייתה ריקה מיהודים, והאבירים המשולהבים כילו את חמתם הקנאית רק משהגיעו אל גדות הריינוס. שני הריכוזים האלה (הצפוני והדרומי) נבלעים לבסוף על־ידי הממלכה הצרפתית, אך זה קורה סמוך למועד גירוש היהודים. לכן אין בכך כדי לשנות את המציאות שהתגבשה בשניהם במשך הדורות: בעוד שהיישוב הצפוני פיתח דפוסי תרבות, מסורת וארגון משלו והפך לחלק מהעדה האשכנזית, נקשרו בני הדרום למסורת הבבלית־ספרדית, והיו למעשה חלק אינטגרלי מיהדות ספרד. עם זאת היו קשרים בין הצפון והדרום, ואלה היו רבים יותר דווקא בתקופה הפורמטיבית של המאה ה־11. ר' משה דרשן ובמיוחד ר' יוסף טוב עלם, בני נרבון, נתקבלו בסבר פנים יפות בקהילות הצפון והשפעתם הייתה רבה על עיצובן הרוחני.

נפנה עתה לסקור את יישובי היהודים בצפונה של צרפת במאות ה־9 וה־11. כאמור, ידיעותינו מועטות בנידון זה ושמות המקומות שבידינו מועטים. אולם האפשרות שהיו יותר יישובים יהודיים ממה שידוע לנו במפורש, נובעת מאזכורים – במקורות העבריים – של חבלי ארץ שלמים שישבו בהם קהילות ישראל. לו היה מספר היישובים זעום, היו מחברי מסמכים אלה נוקבים בוודאי בשמותיהם. כך, למשל, בסביבות שנת 1130 נשלחה שאלה מחכמי פריס לחכמי רומא. הדברים עסקו בתקנה המתירה להנהגת הקהילה לאסור על התיישבות של משפחות יהודיות חדשות ביישובן. זאת הייתה תקנה מונופוליסטית לא מוכרת מחוץ לאשכנז–צפון־צרפת. בתשובתם כותבים חכמי רומא: "הנה העדתם על ארבע מלכויות צרפת ולותיר וכורגונייא ונורמאנדיה שנוהגים בתקנה זו ומהם תורה יוצאת

לכל ישראל"[3] (הדגשה שלי, א.פ.). אמנם הדברים נאמרו למעלה משלושים שנה אחרי גזירות תתנ"ו, אך אין ספק שהם מתייחסים למציאות שהייתה נהוגה מזה כמה דורות, דהיינו במאה ה־11.

בתקנה המתייחסת לחרם ד׳רבנו גרשום, שנתחבר כפי הנראה באמצע המאה ה־12, נאמר: "החרם שהחרים רבנו גרשום שלא לישא שתי נשים אין להתירה רק במאה אנשים משלוש מדינות **אניוב, נורמנדיה וצרפת**"...[4] (ההדגשה שלי, א.פ.). כך גם מצינו דברים ב*ספר הקבלה* של ראב"ד (המאה ה־12) על "המלחמה הקשה בנרבונה", שארכה עשר שנים, אשר "מפני החירום הזה נתפזרו (יהודים) באניוב ובפייטו ובצרפת".[5]

חמש ה"מדינות" (או "מלכויות") – צרפת, נורמנדיה, לותרינגיה, בורגונדיה ואנז׳ו – מהוות את מרבית השטח שמצפון ללואר. לא מדובר כאן בהנהגה מרכזית של מחוז כלשהו, או באגד קהילות סמוכות. הנהגה כזאת, בניגוד לבבל, ספרד ופולין, לא הייתה מוכרת בימי הביניים במרחב האשכנזי. "ריבונותה" של הקהילה הבודדת זוכה לאישורים בספרות השו"ת, ואין היא שוללת את הקשרים הבין־קהילתיים ואת תחושת הערבות ההדדית. כבר ציינתי (ראו הערה 3 בפרק זה), שהשם "צרפת" מכוון במקורו לשטחי הדומנה המלכותית, ורק מאוחר יותר הוא יציין את כל צפונה של הארץ, ובהמשך את כל שטחה של גאליה. כינוי ראשוני זה חופף את הכינוי "פראנציה" שבפי הנוצרים. וכך גם מצינו אצל רש"י: "ואומרים הפותרים, צרפת היא המלכות שקורין לה פרנצ׳א".[6] גרסה זו מחוזקת על־ידי ר׳ משה אבן־עזרא (המאה ה־12): "ויש לנו קבלה שצרפת היא פרנציה".[7] בנימין מטודלה, הנוסע היהודי הגדול שביקר באזור הנידון בשנות השבעים של המאה ה־12, קובע מסמרות מדויקים: "[...] ממלכות פרנסיה שהיא ארץ צרפת מעיר אלצור (Auxerre) ועד פריש".[8] במלים אחרות, מדובר באיל־דה־פראנס (île de France), שטח ברדיוס של כ־100 ק"מ מסביב לפריס, וכן באזורים המשתרעים דרומית ודרום־מזרחית לו והיוצרים מעין מניפה – שבקצה האחד נמצאת בלוא (Blois), שעל גדת הלואר, והשני מגיע עד לריימס (Reims).

פריס, שהוזנחה בימי הקארולינגים, הפכה לבירת הממלכה הקאפטינגית עם ייסודה בשנת 987. למרות עובדה זו, ולמרות יוקרתה הגדולה בדורות הבאים ובימינו, לא הייתה הקהילה היהודית שישבה בה מן החשובות בסביבותיה ובצפון צרפת בכלל. היא הייתה מבודדת ואין אנו יודעים על קהילות קרובות אליה במאות ה־10 וה־11. בסוף המאה ה־10 ובמאה ה־11 הוקמה מחדש הקהילה היהודית של פריס בגדה השמאלית של נהר הסינה, ממערב למקום בו שכנה הקהילה בימי המרובינגים (ראו פרשת

פריסקוס).

חשובה יותר, וכנראה גדולה ממנה, הייתה הקהילה באורליאן שאף לה קדם יישוב יהודי מן המאה ה־6. במקורותינו מן המאה ה־11 מוזכרים שמותיהם של תלמידי חכמים בני אורליאן, ובמקורות הנוצריים הואשמו יהודי העיר בעלילה שזעזעה את יהודי צרפת כולה. בשנת 1009 פרצה מהומה כאשר "נודע" לנוצרים שיהודי אורליאן המריצו, באמצעות מכתב כתוב עברית, את החליף חאכים להחריב את כנסיית הקבר הקדוש שבירושלים ולרדוף את הנוצרים שבממלכתו. בעקבות זאת גורשו היהודים מאורליאן, אך הם שבו אליה אחרי שנים אחדות.[9]

גם בשכנתה של אורליאן, בלוא (בלוייש במקורות העבריים), הייתה קיימת קהילה יהודית כבר בסוף המאה ה־10. קהילה זו שישבה על הגבעה המתנשאת מעל הנהר, ושנתפרסמה מאוחר יותר כמקום עלילת הדם הראשונה ביבשת אירופה (1171), הוזכרה כבר בשנת 992 כעיר הולדתו של אחד שחוק בן אסתר, טיפוס מפוקפק שעלילותיו מתוארות בפירוט באחת הכרוניקות היהודיות המעטות מימי הביניים.[10]

ממזרח ומדרום־מזרח לפריס נוצר באותה עת הריכוז הגדול והצפוף ביותר של קהילות ישראל. זהו חבל שמפן. החשובה בהן הייתה ללא ספק קהילת טרוייש (Troyes), שאת פרסומה ויוקרתה תקבל לקראת סוף המאה ה־11, כשרש"י, יליד המקום, יחזור אליה מלימודיו בישיבות הריינוס. טרוייש של רש"י הפכה למרכז תורה החשוב ביותר באשכנז־צרפת. בניגוד ל"קמצנות" הרבה בה נהגו עורכי השו"ת במסירת שמותיהן של הקהילות המוזכרות, צויינה בהן טרוייש שלפני רש"י לא פחות משש פעמים. קשה להעריך את גודלה של הקהילה. באחת השו"ת מעידים על עצמם בני טרוייש ש"קהלנו מתי מעט", ואילו באחרות נוצר הרושם שזוהי קהילה ראשית בסביבתה הנהנית ממידה רבה של מרות על "בנותיה".[11] באחת השו"ת הנ"ל מוזכרות עוד ארבע קהילות שמפן. בני טרוייש פונים לר' יוסף טוב עלם בשאלה, האם רשאים הם לשתף את שכניהם משינ"ץ (Sens), אלצור"א (Auxerre) וקרלונ"ט (Châlons sur Marne) בדמי כופר לפדיונה של קבוצת סוחרים מרייניש (Reims), שנשבו בדרכם מיריד בטרוייש על־ידי "אויב ומתנכל".[12] אל קהילות שמפן, שהיו קיימות בוודאות כבר במאה ה־11, יש להוסיף את ויטרי (Vitry) ואת רמרו (Ramerupt).[13]

דרומית־מזרחית למחוז שמפן מצוי נתיב מים חשוב, הנטוי מצפון לדרום, של נהרות סון ורון. דרך מסחרית חשובה זו היוותה כוח משיכה לסוחרים יהודים. וכך אנו מוצאים לאורכה יישובים שמצויות בהם קהילות

ישראל עוד בראשית המאה ה־9. כבר הזכרנו את קורותיהן של ארבע מהן באותה עת: שלון סיר סון, מקון, ליון וויאן (ראו הערה 63 בפרק השני). שתי הראשונות, השוכנות על גדות הסון בחבל בורגונדיה, עשויות – על־פי הגדרתנו – להימנות עם קהילות צרפת הצפונית. על קיומה של קהילה בשלון שעל נהר סון במאה ה־11 (היא קבלון בפי היהודים), יש לנו עדות במקורותינו: "משפחות המתגרות זו בזו בחירופים וגינויים ונשמע לקהל קבלון וגזרו עליהן שלא ירגילו בכך".[14]

בידינו ידיעות מן המאות ה־10 וה־11 על אוכלוסייה יהודית ייחודית של כורמים ב־15 כפרים בקרבתה של מקון, במרחב הצר שבין הלואר העילי והסון.[15] בשאלה שהופנתה לר' גרשום מאור הגולה (960־1028) מסופר ביהודים בעלי שדות בשני כפרים אחרים – בושירו (Bussière) וקשון (Chassange), בקרבת העיר דיז'ון שבבורגונדיה.[16] על ישיבת יהודים בשנות השישים או השבעים של המאה ה־11 בעיר הבורגונדית אבלון (Avallon, כ־40 ק"מ מדרום לאוקסר), אנו לומדים מתיאור בעיה הלכתית חשובה, שהובאה בפני החכם המגנצאי, ר' יצחק ב"ר יהודה: "ומעשה באחד באבלון שקדש ריבה אחת ורצה לחזור" וכו'.[17]

לותרינגיה שוכנת צפונית־מזרחית לשמפן. כבר ציינתי את תשובתם של חכמי רומא בדבר קיומם של יהודים בלותיר בראשית המאה ה־12. אזכור נוסף מוקדם יותר (1009), הוא הכרוניקה העברית המספרת על שהותו של ר' יעקב ב"ר יקותיאל אצל קרובי משפחתו בלותיר, בתום שליחותו ברומא. ספרות ההלכה של התקופה מעלה על נס בהוקרה רבה את "גדולי לותיר" ו"חכמי לותיר", דבר המעיד על כך שלותרינגיה היוותה מרכז לימוד תורה חשוב ומעין קו חיבור בין חכמי אשכנז וחכמי צרפת הראשונים. אין בידינו פרטים על חכמי לותיר אלה ועל פעילותם, אך דיינו אם נציין שגדול חכמי אשכנז־צרפת בימי הביניים (עד עלייתו של רש"י במפנה המאות ה־11־12) רבנו גרשום מאור הגולה, היה יליד מץ (Metz) שבלותרינגיה. קיימת סברה שגם מורו של רגמ"ה, ר' ליאונטין (איש מגנצא), חי תקופה מסוימת בלותיר. אשר לידיעותינו על ישיבת יהודים בלותרינגיה, אלו באות בעיקר ממץ ומקורן הוא חיצוני.

הראשונה שבהן היא משנת 888 והיא מספרת על קונציל כנסייתי שהתכנס במץ בעקבות תלונותיו של בכיר כנסייה מקומי נגד יהודי קהילת מץ, ושנתקבלו בו החלטות קשות.[18] ואילו בביוגרפיה של בישוף מץ, אדלברו II (Adalbero), שנכתבה בשנת 1015, מתוארת האהבה הרבה שרחשו כלפיו יהודי העיר, שלא הפסיקו לְבקוֹתו שנים רבות.[19] בספר שנכתב בשנת 974 מוזכר רופא יהודי מטול (Toul), אף היא עיר

בלותרינגיה. אשר להימצאותם של יהודים במרכז המסחרי החשוב ורדן (Verdun), שעל נהר המאס, אין בידינו ידיעות מפורשות. אולם העובדה שהיא היוותה מוקד גדול ביותר של סחר־עבדים במערב בתקופה הקארולינגית מצביעה על כך שסוחרים יהודים, שמשקלם הרב בעיסוק זה אינו מוטל בספק, אכן ישבו בה.

נעבור עתה אל המחוזות שמצפונה וממערבה של איל־דה־פראנס. במעלה הסין, במקום שהנהר נעשה רחב ומפותל בטרם יישפך אל תעלת לה־מאנש, ובכל המישור רחב הידיים שבין הנהר לגבולו של חצי האי ברטן, שוכנת דוכסות נורמנדיה. מקור שמה מן הנורמנים שנסוגו אליה מכיבושיהם בפנים הארץ, קיבלו את הדת הנוצרית, התיישבו בה ישיבת קבע והשתלבו במערכת הפיאודלית כשהפכו לדוכסות וסאלית של המלך הצרפתי. כל זה קרה בשנת 911. ברואן (Rouen) בירתם, מקום מושבו של הדוכס, אנו מוצאים את הקהילה היהודית החשובה ביותר של המחוז, שישבו בה יהודים מראשית המאה ה־11 ואולי אף לפני כן. קהילה זו סבלה מפרעות קשות בראשית המאה (1007־1008) ובסופה (1096). ייתכן שהסמטה הצרה שבלבו של הרובע הקדום, הנקראת עד היום "רחוב הטבח" (rue de massacre), קיבלה את שמה מאחד משני מאורעות קשים אלה. מקהילת רואן הפליגו ראשוני המתיישבים היהודיים באנגליה, שנתלוו אל דוכס נורמנדיה ויליאם הכובש כשבא לכבוש את האי הבריטי (1066). בספרות ההלכה של סוף המאה ה־11, הקשורה ברש"י ובבית מדרשו, מוזכרות שתי קהילות נוספות בדוכסות נורמנדיה – קוסטני (Coutances) שבקצהו הצפוני־מערבי של המחוז, ופלייזא (Falaise) שבמרכזו.[20]

בכרוניקה עברית מראשית המאה ה־11 (שכבר הזכרנו לעיל) מוזכרת רוזנות פלנדריה, שבקצה הצפוני־מזרחי של צרפת. בלדוין, רוזן פלנדריה ("בלדיין פחת פלנדרייש") החליט לקרוא לר' יעקב ב"ר יקותיאל ולשלושים יהודים אשר איתו "ולהושיבם בארצו". הדבר קרה בשנת 1023 בקירוב. מסופר שאותו ר' יעקב מת בעיר אריין (Arras) שבדרומה של הרוזנות והובא לקבורה בריימס.[21] וכך, לפנינו עדות על התיישבות יהודים בחבל ארץ חדש.

בידינו ידיעות על מספר קהילות בחבליה הצפוניים־מערביים של צרפת, בתחומי שליטתם של אחדים מן התקיפים שבווסאלים של המלך הקאפטינגי. במקורות העבריים של התקופה מצאנו ברוזנות מיין (Maine) את קהילת מנש (le mans). מכאן יצאו בסוף המאה ה־10 בני אחת המשפחות המיוחסות, משפחת אבון, כדי להתיישב במגנצא. משפחת

חכמים זו ישבה במנש כבר במאה ה־9. בראשית המאה ה־11 חי בעיר אחד מגדולי חכמי צרפת הראשונים – ר׳ אליהו הזקן ממנש. ספרות השו״ת של התקופה ממעטת בציון שמות הקהילות. אחת השו״ת החריגות בנידון זה עוסקת בשותפות עסקית בין שני אחים – האחד התגורר בקהילת דירטל (Durtal) והאחר בקהילת פלייקא (la Flèche). שתי הערים מצויות ברוזנות מיין, רחוקות זו מזו כעשרה ק״מ וכחמישים ק״מ מלה־מאן. זולתן אין בידינו ידיעות מפורשות על קהילות אחרות ברוזנות.[22] מדרום לרוזנות מיין שוכנת רוזנות אנז׳ו (Anjou). מחוז זה, נמנה כזכור עם המחוזות המוזכרים בתקנה מאמצע המאה ה־12, המעידה על הימצאותן של קהילות יהודיות. רבנו תם, שחי באמצע המאה ה־12 והיה גדול חכמי דורו, כותב בספרו *ספר הישר*: ״[...] ור׳ יוסף טוב עלם שהנהיג את מלכות לימורנש ואניוב״.[23] ואילו במכתב מן המאה ה־11 מצאנו כתוב: ״ממנו קהל אניו צעירי הצאן הלחוצים והרצוצים [...] שנשארו מעט מהרבה״[24] (ההדגשות שלי, א.פ.). מדברי רבנו תם ברור שהוא מתייחס לרוזנות אנז׳ו (״מלכות״), והדברים מחזקים את הדעה שאכן היו בה קהילות ישראל, אף ששמותיהן ומספרן אינו ידוע. לעומת זאת, המסמך השני מדבר בפירוש על ״קהל״, והוא קרוב לוודאי מתייחס לקהילת אנג׳ר (Angers), בירת הרוזנות. האם הרחיקו היהודים עד חופי האוקיינוס האטלנטי, אל נאנט (Nantes), עיר הנמל שבשפך הלואר? אין לנו ידיעות על כך מן המאות ה־10 וה־11, התקופה שמעניינת אותנו במיוחד, אולם בידינו עדות בכתביו של הינקמאר, הארכיבישוף מריימס, על הימצאות יהודים בעיר בשנת 872.[25] ידיעותינו על קהילות רוזנות טורין (Touraine) השוכנת ממזרח לאנז׳ו, מצטמצמות לאזכור קצר של יהודים בבירתה טור (Tours) בשו״ת מסוף המאה ה־11: ״השיב רבנו שלמה לר׳ שלמה מטורש״.[26]

מקום נכבד (יחסית לקהילות אחרות) במקורות תופסת קהילת לימוג׳ (או לימוניש, Limoges). היישוב היהודי בעיר זו, בירת רוזנות לימוזן (Limousin), התפתח מאוד במאה ה־11, כפי הנראה בזכות היותו פרק זמן מקום מושבו של ר יוסף טוב עלם ובזכות ישיבתה של לימוז׳ על דרך רומית קדומה ואחת החשובות בימי הביניים – Via Lemovicensis – שחיברה אותה עם שמפן, על קהילותיה הרבות.[27] עוד בשנת 992 התחוללה בלימוז׳ פרשה סוערת שאיימה על שלומם של יהודי העיר.[28] מעט מאוחר יותר, בשנת 1010, הגיע אל הנוצרים של לימוז׳ אותו גל אנטי יהודי שעבר על קהילות רבות בצרפת, ובישוף העיר, אלדוין (Alduin), העמיד בפני יהודי העיר את הברירה בין טבילה לגירוש. על כך מספר לנו

הכרוניסטן הנוצרי אדהמאר דה־שבן (de Chabanne). למעט שלושה יהודים בחרו כל בני הקהילה לנטוש את העיר, ורק לאחר כחמישים שנה אנו מוצאים שוב קהילה יהודית בלימוז', שהונהגה על־ידי ריט"ע.[29]

מבחינת ההגדרה הגיאוגרפית חורגת לימוז' במידת מה מתחומיה של צרפת הצפונית, והיא ממוקמת סמוך לגבולה הצפוני של אקוויטניה, בעלת המסורת הדרומית המובהקת. אולם קשריה עם יהדות צפון צרפת הם שקבעו את השתייכותה אל "המרחב האשכנזי".

לסיכום. בתקופה המרובינגית, ובמיוחד במאה ה־6, מצאנו קהילות יהודיות רבות בכל חלקי גאליה ובתוך כך גם בצפונה. לא מעטות מן הקהילות מהמאות ה־10 וה־11 (ובמידה קטנה יותר עוד מהמאה ה־9) הוקמו בערים שהיה בהן יישוב יהודי קדום שניטש עקב גזירות דגוברט, בשנת 629. בפרק זה אין אנו דנים בעברם המרובינגי של יישובי היהודים, שכן היה נתק ברור בינם לבין היישובים שנוסדו בתקופה מאוחרת יותר. האחרונים לא היוו המשך לראשונים, לא רק במובן של רצף כרונולוגי, אלא גם בקרבה ביולוגית ותרבותית. לפיכך היישובים של המאות ה־10 וה־11 בצפונה של צרפת היו (כמו גם אחיהם בגרמניה) מניחי יסודות חדשים.

ג. ההתיישבות בגרמניה

מפת ההתיישבות היהודית בגרמניה במאות ה־10 וה־11 שונה מזו של צרפת הצפונית. לעומת רשת הקהילות הפזורות באופן אחיד (פחות או יותר) ובמרחקים לא גדולים אשה מרעותה, שאפיינה את היישובים בצרפת, נותרו מרבית האדמות בגרמניה מחוץ לתחום התיישבותם של היהודים. כאן אנו מדברים על שני גושי התיישבות מרוחקים מרחק רב זה מזה ומותירים את מרבית שטחה של גרמניה ריקה מכל יישוב יהודי. השניים הם: ארץ הריינוס (ליתר דיוק, הקהילות שעל גדות נהר הריינוס העילי והתיכון ובקרבתו), ואזור הספר המזרחי שעל גדות הנהרות אלבה וזאלה. היו גם חריגים מעטים, קהילות מבודדות שהבולטת ביניהן ישבה ברגנסבורג שעל הדנובה. כמו כן, בפינתה הדרום מזרחית של הקיסרות הגרמנית, באוסטריה, נמצאו בתקופה הנידונה ניצנים של התיישבות יהודית.

בדומה לצרפת הצפונית נוסדו הקהילות הראשונות של גרמניה במחצית השנייה של המאה ה־10 ובמאה ה־11, אך ירוע לנו שכבר בימי הקארולינגים היו בגרמניה (כפי שראינו זאת בצרפת) התחלות בודדות של

התיישבות יהודית. בדומה לצרפת לא היו אלה היהודים הראשונים שישבו על אדמת גרמניה, אף שבניגוד לקהילות הרבות שבשכנתה ממערב ישנה כאן ודאות היסטורית ברורה רק לגבי קהילה אחת, קלן; ובדומה לצרפת (שלא כמו רציפות היישוב היהודי בתקופה המקבילה בספרד, באיטליה, בבבל ובארץ ישראל) ידעה גרמניה הפסקה בישיבתם של יהודים: בראשונה – 150 שנה ובשנייה – 400 שנה בקירוב. לפיכך ניתן לקבוע בביטחון, שאם בצרפת הייתה ההתיישבות של המאות ה־9־11 בבחינת הנחת יסודות חדשים, ראשוניים ושונים מכל מה שהיה קיים בעבר, הרי שעל אחת כמה וכמה נכון הדבר ביחס לתולדות ישראל בגרמניה. שלא כמו לגבי קהילות רבות בצרפת הצפונית, עליהן מצאנו עדות במקורות העבריים, המעט שאנו יודעים על הימצאותם של יהודים ברוב קהילות גרמניה נאסף ממקורות חיצוניים. רק שלוש־ארבע קהילות רייניות נקובות בשמותיהן בספרות ההלכה (וכמה מקומות נוספים מוזכרים בשלהי התקופה בכרוניקות העבריות המתארות את אירועי תתנ"ו). אזכורם של יישובים יהודיים במקורות הנוצריים הוא קצר, לעתים אקראי, אך דיו כדי להעיד על הימצאותם בעיר זו או אחרת. בדומה לתמונת המצב בצרפת הצפונית, לוקה מפת היישובים היהודיים הגרמנית בחסר, ועל קיומן של קהילות רבות אין בידינו אפילו קצה חוט להיאחז בו. בוודאי היו קהילות רבות שאין אנו יודעים על קיומן. על חלקן אנו מדברים בדרך היקש והשערה.

שאלת הגעתם של יהודים לגרמניה העסיקה את ההיסטוריוגרפיה מאז עסקה בה חוכמת ישראל במאה הקודמת, ועד ימינו. אולם בטרם ניתן את דעתנו לשאלות העקרוניות, הבה נפנה אל סיפור הגירתה של משפחת קלונימוס מלוקה שבאיטליה למגנצא אשר בארץ הריינוס. חוקרי התקופה מייחסים חשיבות יתרה לאירוע זה שקשורים בו בני המשפחה המכובדת והעשירה לדורותיה, יחד עם כמה עשרות נפשות שנלוו אליה, ורואים בה תחילתו של גל התיישבות יהודית שפנה אל מעבר לאלפים, או לפחות ראשיתו של המרכז התרבותי־תורני של אשכנז. ראוי אפוא לבחון את הנושא כדי להעמידו בפרופורציה הנכונה, וכדי להעריך את משמעותו ההיסטורית האמיתית. סיפור המעשה הגיע לידינו הודות לשני מקורות עבריים – פירוש התפילות לר' אליעזר מוורמיזא (1160־1237), ותשובת מהרש"ל, הוא ר' שלמה לוריא, מחכמי פולין הגדולים במאה ה־16. מצוי גם מקור שלישי לסיפור, שנשמר בשני כתבי יד.[30] על אף השוני בפרטים שבין המסורות הנ"ל, נראה ששלושתן ינקו מאותו מקור – בית מדרשם של חסידי אשכנז.

הסיפור בקווים כללים – כפי שהוא משתקף ממקורותיו אלה – הינו כדלקמן: ר׳ משה ב״ר קלונימוס (ר׳ משה ״הזקן״), יחד עם משפחתו ועם ״שאר אנשים חשובים״ הובא על־ידי ״המלך קרלא [...] ממדינת לוקה בשנת תתמ״ט לחרבן הבית [...]״ אותו מלך ״הושיבם במגנצא״.[31] כל החוקרים מאוחדים בדעה שלפנינו אמת היסטורית, אף על פי שעננה של מגמתיות מעיבה עליה. מכל מקום, יש בסיפור מספר מרכיבים פרובלמטיים וסביבם צצו ועלו חילוקי דעות בין ההיסטוריונים. במיוחד העסיקה את החוקרים השאלה: מי היה אותו ״מלך קרלא״ ומתי הייתה ההגירה. לא פחות מחמישה מועדים שונים מוצעים על־ידי החוקרים:

א. בסוף המאה ה־8 או בראשית המאה ה־9, בימי קארל הגדול. שכן, מן הסתם ״קרלא״ הוא קארל הגדול.

ב. המלך הוא קארל ״הקירח״ והזמן הוא 876־877.

ג. בשנת 882 (לערך) והמלך הוא קארל ״השמן״.

ד. השנה היא 917. קביעה זו מתבססת על הנתון הכרונולוגי שבתשובת מהרש״ל: ״שנת תתמ״ט לחרבן״ היא שנת 917 לספירה הכללית. העובדה שבאותה שנה מלך בגרמניה קונרד I ולא מלך בשם קארל, אינה מפריעה כלל לבעל הגרסה, שכן מאות שנים אחרי מות קארל הגדול נהגו לייחס מעשים שונים למלך הגדול הזה, אף שהם נעשו על־ידי אחרים.[32]

ה. השנה היא 982. באותה שנה לחם אוטו II באיטליה (שבחלקים רחבים ממנה הוא שלט כקיסר) נגד המוסלמים. הכרוניסטן תיטמר (Thitmar), בישוף מרזבורג, מוסר שחייו ניצלו בשדה הקרב הודות ליהודי בשם קלונימוס. המלך גמל טובה ליהודי והביאו בכבוד הראוי אל העיר הגרמנית מגנצא.[33]

וכך קרוב למאתיים שנה מבדילים בין הערכת המועד הראשונה לבין זו האחרונה (כאשר שלוש האחרות נמצאות אי שם באמצע), ויש משמעות לקביעה אם אכן מייחסים למאורע זה את ראשיתה של ההתיישבות היהודית בגרמניה (או, לפחות בארץ הריינוס). בטרם נשוב לדון באותה משמעות, ננסה לסכם את פרשת ההגירה. נראה לי שגרסה ד׳ היא זו שעומדת במבחן הנסיבות ההיסטוריות. ראשית, אין לנו כל סיבה שלא להתייחס באמון אל התאריך שנוקב מהרש״ל (תתמ״ט לחרבן הבית). שנית, השוואת מעשיהם של שלושה דורות של ראשי המשפחה (הסבא ר׳ משה, הבן ר׳ קלונימוס והנכד ר׳ משולם), הידועים לנו ממקורות אחרים, מצביעה על כך שזמן ההגירה היה ברבע הראשון של המאה ה־10 – אם לא בשנת 917, הרי שבמועד קרוב לה. לפיכך, מבלי להיכנס לפירוט ההנמקות, נראים לי המועדים האחרים רחוקים מן האמת ההיסטורית.[34]

כפי שכבר ציינתי בפתח הדיון בפרשת ההגירה, המשמעות שמייחסים להגירת הקלונימוסים הינה רחבה מסיפורה של המשפחה. השפעתה על היווצרותו ועיצובו של מרכז התורה במגנצא (ובאשכנז כולה), גורסים החוקרים, חורגת מגדר אירוע בודד. אולם האם אין משום הגזמה בתליית תמורה היסטורית כה מכרעת באותו ר׳ משה בן קלונימוס, ש״היה הראשון שיצא מלומברדייא [...] הוא ובניו [...] וקרובו [...] ושאר אנשים חשובים [...]״ ובא להתיישב במגנצא, ״ושם פרו וישרצו וירבו במאוד מאוד [...]״? נראה לי, שחשיבות יתרה זו נובעת מכך שעדויות מאותה תקופה קמאית הן נדירות ביותר. כוונתי לומר, שבני קולונימוס בוודאי לא היו היחידים שנטו את אוהלם בערי גרמניה, וקרוב לוודאי שהיו בהן מתיישבים יהודיים לפניהם. ריבוי המסורות והנוסחים בקהילות אשכנז של אותם ימים מוכיח את הרבגוניות ואת הספונטניות של הגירת היהודים לגרמניה. איתרע מזלם של הקלונימוסים שסיפורם זכה להירשם בכתובים, ובמידה לא קטנה של דרמטיות הפך למיתוס עבור הדורות הבאים. ישנה גם מידה לא מבוטלת של רומנטיזציה בסיפור. אפשר שהיסטוריונים רבים נתפסו לקסם של מציאת ״אבות מייסדים״, מעין ״Mayflower״ משלנו, נוסח ימי הביניים המוקדמים.

נחזור עתה לדון בשאלת הקמתם של יישובי היהודים בגרמניה במאות ה־9־11. ניתן את דעתנו לשאלה הקרדינלית: מאין באו היהודים ובאילו נתיבים הם נעו בדרכם ליעדי ההתנחלות?

אין תמימות דעים באשר למוצאם ולנתיבי הגירתם של היהודים הללו. בנידון זה קיימות שתי תיאוריות קוטביות. הדעה המקובלת יותר בהיסטוריוגרפיה היא זו הגורסת נדידה מונית של יהודים מדרומה של צרפת – פרובנס ולנגדוק – אל חבליה שמצפון ללואר, ובהמשכה – בדרכי המסחר הידועות – לארץ הריינוס ולחלקים אחרים של גרמניה. הקיבוץ היהודי בגרמניה, לשיטתם של חוקרים אלה, הינו שלוחה של יהדות צרפת, אף שחלקם הודו בקיום זרם דק של הגירה מאיטליה.

תיאוריה נוגדת לזו פיתח שוורצפוקס. הוא רואה באיטליה את המאגר האנושי הגדול שממנו נדדו יהודים, דרך מעברי האלפים, כשפניהם צפונה. רובם התיישבו בארץ הריינוס, ויתרם בחרו בנתיב מערבי יותר והגיעו לצרפת הצפונית. לנגד עיניו עמד סיפורה של משפחת קולונימוס. אולם יותר מכך הוא ראה ביהדות אשכנז־צרפת הצפונית את ממשיכת המורשת התרבותית של ארץ ישראל ואיטליה בתפילה, בפיוט ובמנהגים, מורשת השונה מזו הבבלית־ספרדית־פרובנסאלית. חלק מיהודים איטלקים אלה, שהתנחלו תחילה בגרמניה, המשיכו מאוחר יותר את דרכם לצרפת

הצפונית. לימים נוצרו כלים שלובים בין שני חלקיה של יהדות חדשה זו והתקיימה הגירה חוזרת (במידה מסוימת) ממערב למזרח. בהציגו דעה חריגה, ולפיכך מהפכנית כלשהו, נדרש שוורצפוקס לנמקה היטב. הזיקה ההדוקה בין יהודי הריינוס ויהודי צרפת הצפונית, שהתבטאה בתכנים תרבותיים ודתיים ובדרכי לימוד תורה היונקים ממקור איטלקי משותף, ואף בקשרים משפחתיים, עלתה לאין שיעור על כל מה שנתקיים בין שני חלקיה של צרפת, הצפוני והדרומי.

"לא נראה שכאלה היו פני הדברים", מתריס שוורצפוקס כלפי הטוענים ליחסי גומלין קרובים בין צפונה של צרפת היהודית לבין דרומה. "למעשה, הדבר המזדקר לעיני כול, היא העובדה שאם התקיימו קשרים בין הקיבוץ היהודי בצפונה של צרפת לבין מי משכניה, היו אלה עם גרמניה ולא עם פרובנס. דומה כאילו גדר בלתי עבירה הפרידה במשך מאות שנים אחדות את צפונה של צרפת מן הדרום, בעוד שהיחסים עם ארץ הריינוס היו יציבים וקבועים. תולדותיהן של ישיבות צרפת וגרמניה הן עדות לקשרים הדדיים ולשיתוף רעיוני מתמיד ופורה. הם נפגשו, הם התכתבו, והייתה תחושה של שייכות לאותה משפחה אינטלקטואלית גדולה". שוורצפוקס איננו מקבל את דעתם של חוקרים אחדים הרואים בניבים הצרפתיים בפירושיו של רגמ"ה – המיועדים לקהל הלומדים בערי הריינוס – הוכחה למוצאם הצרפתי של יהודים אלה. גם טענתם של החוקרים בדבר הצליל הצרפתי בשמותיהם של חלק מן הנספים בתתנ"ו אינו משכנע את שוורצפוקס. בהסתמכו על מחקרים לינגוויסטיים הוא קובע בביטחון, שהניב הרומאני (הצרפתי הקדום) שלט בכל הגדה השמאלית של הריינוס ובתוך כך בלותרינגיה ובערי הריינוס. יהודי מחוזות אלה דיברו ביניהם בניב זה ורק מאוחר יותר, עם התפשטות השפה הגרמנית, החלה להתפתח אצלם שפת היידיש. ואשר לשמות הצרפתיים, גורס שוורצפוקס, אין ללמוד ממציאות של סוף המאה ה־11 על המאה ה־9, בה התרחשה ההגירה הגדולה. והוא מסכם: "ההיפותיזה בדבר אוכלוסייה יהודית שהגיעה מדרומה של צרפת ל'צרפת' ול'אשכנז' פשוט אינה קבילה: היא נסמכת על עדויות שגויות! התלות ההדדית 'צרפת־אשכנז' אינה זקוקה להוכחה". בסוף מאמרו מודה שוורצפוקס, בעל הדעה הנחרצת, כי ייתכן שהיו גם מהגרים שהגיעו מפרובנס ולנגדוק.[35]

לגרוסמן דעה שונה. לטענתו, ריבוי המסורות והמנהגים שהיו מצויים בקהילות אשכנז מצביע על מציאות שבה נפגשים יהודים ממוצא שונה. הזמן כדרכו עשה את שלו ומאמצע המאה ה־11 ואילך המיזוג הפך לעובדה קיימת. גרוסמן גורס, ששני נתיבי ההגירה הזינו את יהדות אשכנז.

המורשת הארץ ישראלית־איטלקית, שהטביעה את חותמה על קהילות אשכנז בראשיתן, מחד גיסא, וההשפעה של חכמים בני הדרום, ובראשם ריט״ע (שבלעדיהם אין להבין את הדומיננטיות של התלמוד הבבלי), על קהילות ישראל, מאידך גיסא, הן שהביאו את גרוסמן למסקנה, שהאמת נמצאת באיזשהו מקום בתוך.[36]

היה נתיב הגירה נוסף של יהודים לגרמניה, זה של קהילות הספר הסלאבי שבמזרח והיישובים שבבוואריה ובאוסטריה, ובראשם רגנסבורג. למרות הדעה הרווחת שאלה היו פרי נדידה וקולוניזציה שמקורן במוקד הרייני, סביר יותר להניח שיהודים אלה הגיעו לכאן בנתיב נהר הדנובה ומוצאם ביזנטי. היו גם קשרים בין יישובי מזרח ודרום גרמניה לבין הקהילה שבפראג. ייתכן, שיהודי הספר המזרחי – מגדבורג, מרזבורג והאלה – הגיעו מכיוון פראג בהפלגה בנהרות הוולטבה והאלבה.[37]

במחקר שנתפרסם בשנת 1992 גילה ההיסטוריון האוסטרי ווילהלם וואדל (Wadl) שורה ארוכה של יישובים יהודיים במחוזות הדרום־מזרחיים של הקיסרות הגרמנית, בימי הביניים המוקדמים. הללו נוסדו לאורכה של דרך מסחרית שחצתה את שרשרת הרי האלפים המזרחיים שהובילה מאיליריה ומצפון־מזרחה של איטליה, ומשם דרך קרינתיה, שטיריה והמארקה האוסטרית. בצפון הגיעה הדרך לזלצבורג ולרגנסבורג, ומערים אלה יש לנו עדויות מוצקות להתיישבות של יהודים.[38] כאמור, היו חלק מן המהגרים ממוצא איטלקי, והדבר חופף את התיאוריה ״האיטלקית״ עליה דיברנו לעיל, אך רבים מהם היו יהודים בלקניים־ביזנטיים. גזירות ורדיפות שמהן סבלו היהודים בקיסרות המזרחית הניעו רבים לחפש מחוזות חדשים, פחות תרבותיים אך מבטיחים חיי פרנסה בביטחון ובכבוד.

המקור הביזנטי־בלקני של יהודי המזרח ודרום־מזרח של הקיסרות הגרמנית וקרבתם ליהודי בוהמיה והונגריה, מוצאים ביטוייָם במחקרו החשוב והמקיף של היסטוריון שפת היידיש, מקס ויינריך.[39] כדי להבחין הבחנה גיאוגרפית־לשונית חדה בין מערבה של גרמניה לבין מזרחה, הוא משתמש בשני ביטויים: ״אשכנז 1״ ו״אשכנז 2״. הראשון מציין יהודים ממחוזות ששפת דיבורם הוא ניב גרמני־יהודי, והשני – את יהודי מזרח אירופה דוברי ״כנענית״, דהיינו ניב סלאבי. המושג ״כנען״ מופיע לראשונה ב*ספר יוסיפון*[40] וכן בפירושים ובשו״ת של חכמי אשכנז הראשונים. הוא מציין את ארצות הסלאבים המערביים. אולם כנען היהודית לא הצטמצמה בארצות הסלאבים, אלא חרגה אל מזרחה ודרום־מזרחה של גרמניה. כלומר, היא כללה את קהילות ישראל באזור

הקולוניזציה שעל האלבה והזאלה וכן את אלו שבערי בואריה המזרחית ובאוסטריה. הגבול בין אותה "כנען" לבין "לותיר־אשכנז", או בפי ווינרייך בין "אשכנז 1" ל"אשכנז 2", עבר בערים רגנסבורג וארפורט. "בשתי ערי גבול אלו היו הקהילות היהודיות, לפחות באורח חלקי, כנעניות". ווינרייך הדגיש את מוצאם המזרחי של יהודי "כנען" זו.

"כנען הייתה שלוחה מערבית של יוון". באמצעות הוולטבה (מולדבה), יובלה של האלבה עליה שוכנת פראג, קשור אגן הדנובה התחתית והמרכזית עם אגן האלבה. הטבע יצר נתיב מים טבעי הזורם מהים השחור אל הים הצפוני, מביזנטיה אל אדמות הסלאבים המערביים. יהודי יוון עברו בנתיב זה. רצונם למצוא מקומות התיישבות חדשים וטובים יותר חברו אל הרדיפות בביזנטיה, שהבריחו אותם מבתיהם הישנים. לא יאוחר מן המאה ה־10 היו קהילות יהודיות בפראג, מייסן, מרזבורג, האלה, מגדבורג ובמספר מקומות נוספים שנתכנו בפשטות "יישובים יהודיים" ("villae Judaeorum"). יהודים אלה באו מן הדרום ואפשר להתחקות אחרי "דרכי פלישתם". שדרה אחת יצאה מסלוניקי, מרכז מסחרי שהאריך ימים בפריחתו וכבר במאה ה־10 היא אחת הערים המאוכלסות ביותר באירופה. מסלוניקי הוביל נתיב זה צפונה דרך עמקי הנהרות בואכה נהר הדנובה, חלף בשטחי הונגריה ואוסטריה של היום, עד לינץ ופסאו. משם המשיך בוולטבה הבוהמית ובאלבה אל לב ארץ הסלאבים המערביים. דרך שנייה נפתחה מאוחר יותר ממערב לה. זו חתכה את חצי האי הבלקני והמשיכה בים האדריאטי, השקט מבחינה פוליטית, עד קצה המפרץ ומשם בעמקי האלפים של קרינתיה. היא עברה ב"יישובים היהודיים" והגיעה אל תחנות המכס שעל הדנובה. מכאן, בטרם הגיעה אל נהר הוולטבה, היא נפגשה עם הדרך הראשונה ונתמזגה עמה".[41]

על־ידי מיקומם תפסו יהודי "כנען" מקום בתווך בין ההשפעה הרוחנית של לותיר־צרפת לבין זו של בבל. ואילו מבחינה גנטית הם היו קשורים גם ל"יוון". ווינרייך מבקר את ההיסטוריונים היהודים במאה השנים האחרונות על שאינם מבחינים בייחודיות קהילות אזור האלבה ובקהילות בוהמיה־מוריביה, ורואים בהן שטחים של גרמניה ושל תרבות גרמנית בדומה לארץ־הריינוס. היסטוריונים אלה "שאלו מן ההיסטוריוגרפיה הגרמנית הכללית את ההשקפה ש'גרמניה המזרחית' היא ביסודה גרמנית ממש כמו 'גרמניה המערבית', ושבוהמיה־מוריביה הינה חלק אינטגרלי מאותה מערכת [...]" אולם החל מן המאה ה־13, מסכם ווינרייך את התיזה שלו, החלה חדירה מאסיבית, הן של מהגרים והן של תכנים תרבותיים, מן המערב אל השטחים המזרחיים הללו. הוא מכנה

תהליך זה "אשכניזציה". ההתפתחות המאוחרת היא זו שהניעה אותו לכלול את המחוזות האלה (ואף את פולין והונגריה) בתחום הדיון בתולדות הקיבוץ האשכנזי גם במאות ה־9־11.

לאחר שסקרנו את דרכי ההגירה, נחזור ונסכם את מניעיה. נשאל את עצמנו בפשטות: מה משך יהודים אלה לנטות את אוהלם בארץ רחוקה כמו גרמניה?

1. **הזמנת השליט.** נראה שכבר בימי הקארולינגים נהגו המלכים או שליטי הערים להזמין סוחר יהודי אמיד עם בני לווייתו, לבוא ולהתיישב בתחומם. הזמנות כאלה ניתנו על־ידי קארל הגדול ולואי החסיד, והן משתקפות מנוסחי הפריווילגיות בעלות האופי האישי של זה האחרון. שני המקרים הידועים לנו ממקורותינו (והזכרנו לעיל) – הזמנת משפחת קלונימוס מלוקא לבוא ולהתיישב במגנצא, והזמנת ר' יעקב ב"ר יקותיאל לפלנדריה – הן דוגמאות לנוהג זה. יהודים היו רצויים בערים השונות משום שהם קידמו את התפתחותן המסחרית. לפי דברי בלומנקרנץ, "אין זו הגזמה לומר, שערים שונות התחרו ביניהן, בנסותן לפתות אותם (את היהודים) על־ירי הצעות אטרקטיביות ביותר".[42] וכך רודיגר (Rudiger) בישוף שפייר, הזמין בשנת 1084 קבוצה גדולה של יהודים ממגנצא, פתח בפניהם את שערי עירו, הרעיף עליהם תנאים מופלגים ואף התבטא, בלא מעט התפארות, שהוא העניק להם מעמד משפטי טוב משהיה להם באיזושהי עיר גרמנית אחרת.[43]

2. **התחזקותם של המלכים והבישופים.** במאה ה־10 התחזק מעמד המלך בגרמניה. שיאה של הסמכות המלכותית היה בימיו של אוטו I, שהשתלט על צפונה של איטליה והכריז על הקמתה (או חידושה) של "הקיסרות הרומית" במערב. מלכי גרמניה הוכתרו גם כקיסרים. למרות היחלשותם בשל מאבקים על ההגמוניה בין הקיסר והאפיפיור (מלחמות האינווסטיטורה), נשאר שלטונם של מלכי גרמניה איתן עד אחרי מותו של פרידריך I בשנת 1250.

במאות ה־10 וה־11 בלט כוחה זה של מלכות גרמניה בניגוד גמור לחולשתה ופיצולה של צרפת. הפיצול המדיני שהיה מלווה במעשי אלימות והפקרות של הדוכסים והרוזנים למיניהם ואין־אונותו של המלך, הביאו את הפיאודליזם הצרפתי לשיאו. ואילו המבנה השבטי הגרמני המשיך את קיומו כבימים קדומים. על אף שהדוכסים, שליטי השבטים, ניסו מדי פעם "להרים ראש", הם נאלצו לקבל את מרותו של המלך. ואילו הכנסייה בגרמניה הפכה לבעלת ברית נאמנה של המלך. הוא נהג למנות את הבישופים, הארכיבישופים וראשי המנזרים מקרב נאמניו וקרובי

משפחתו והשתמש בתמיכתם בו, כמשקל נגד לדוכסים. באמצעותם חדר המלך למרכזים עירוניים, כיוון שעל פי החוק הקאנוני מקום מושבו של הבישוף היה בעיר, וכך הפכו רבי כנסייה אלה לשליטי רוב הערים הגרמניות. שימוש מיוחד נעשה במינוי בישופים במרכזים העירוניים שבשטחי ההתפשטות הקולוניזטורית שבמזרח. בתמורה לקבלת סמכויות פוליטיות ונחלות קרקעיות, הם השקיעו מאמצים בניצורם של פגאנים ובפציפיקציה של האזורים החדשים.

למציאות זו היו השלכות ישירות על התיישבותם ועל חייהם של יהודי גרמניה. אין זה מקרה שכל יישובי היהודים הידועים לנו מן המאות ה־10 וה־11 הוקמו בערי בישוף. למעט מקרים חריגים, היה יחסם של אדוני העיר האקלזייסטים הללו ליהודים חיובי ביותר. ביטוי לכך הם הסיפורים על צערם הכן של יהודי העיר על מותם של בישופים, ויותר מכך, הדאגה והעזרה ליהודים (שלא תמיד הועילה) בימי הפורענות הקשים של תתנ"ו. בעלי ברית אלה של המלך, היו בראש ובראשונה שליטים חילוניים, ומעשיהם לא הונעו על־ידי שיקולים דתיים־קנאיים, אלא על־ידי התועלת הכלכלית שעשויה לצמוח להם ולעירם. בתור שכאלה היו היהודים רצויים להם. לעומת האנרכיה והאלימות הפיאודליות ששררו בצרפת, שימשה סמכותם של המלך והבישופים כעוגן ביטחון עבור יושביהן היהודים של הערים הגרמניות. שלטון הבישופים ומדיניות המלך גרמו לפיתוחן הכלכלי של הערים שרמת הפעילות המסחרית בהן הייתה גבוהה מזו שבערי צרפת באותה עת. משצורפה איטליה אל הקיסרות הגרמנית, היה זה אך טבעי שאדוני הערים הגרמניות יביטו בקנאה אל ערי דרום איטליה המצליחות ויבקשו למשוך אליהן את הסוחרים היהודיים מקרב תושביהן.

3. **הגורם האידיאולוגי.** ח"ה בן־ששון מצרף למניעי משיכתם של היהודים אל מחוזות שמצפון לאלפים במאות ה־9־11 את תחושת הייעוד הדתי שפעמה בליבם: "מאז שהייתה ליהודים תחושת הגלות, הייתה להם גם תחושת החטא שיש לכפר עליו: ומפני חטאינו גלינו מארצנו ונתנתקנו מעל אדמתנו. וייתכן, שליהודי יכולה להיראות הליכתו אל בין היערות וישובים באזורי קור כאילו יש בה גם סיגוף, גם משום נטיית אוהלה של תורה במקום חדש. ואין להוציא מכלל אפשרות שאם היהדות רכשה לבבות בכזריה, הרי יכלה לרכוש לעצמה לבבות גם בערים ובכפרים של אירופה המערבית".[44]

השם "אשכנז" כמושג גיאוגרפי במסורת היהודית יוחס בתקופות מאוחרות יותר לכל שטחה של גרמניה ואף מעבר לו; כמושג דמוגרפי –

לאמור "עדת אשכנז", או "אשכנזים" – הוא חרג הרבה מעבר לגבולותיה של גרמניה. אולם בימי הביניים המוקדמים הוא יוחד לקהילות שישבו לאורך הריינוס ובסביבותיו. קדם לו – בהקשר לאותו אזור עצמו – המושג "לותיר". מקורו של השם הוא בלותרינגיה, ממלכתו של לותר נכדו של לואי החסיד, שהחל לשלוט בה בשנת 855. אך זו הייתה מדינה קצרת ימים ומיד אחרי מותו של זה, ב־869, החלה סדרה חדשה של חלוקות ושטחיה עברו לממלכה הפראנקית המזרחית (גרמניה) ולממלכת הפראנקים המערבית (צרפת). בשנת 925 גם החלק המערבי של לותרינגיה עבר לממלכת גרמניה. אין זהות בין השם העברי "לותיר" לבין האזור הישן של לותרינגיה. אף כי היהודים ישבו כאן עוד בימי קארל הגדול ולואי החסיד (דהיינו לפני אותה עצמאות מדינית), השימוש במונח "לותיר" נמצא במקורותינו רק החל מתחילת המאה ה־11. באותו זמן הייתה כבר לותרינגיה כמציאות פוליטית נחלת העבר הרחוק. עיקר ההבדל בין "לותיר" ל"לותרינגיה" הוא בזהותם הגיאוגרפית. בעוד שזו האחרונה נמצאת בתחומי התרבות והלשון הרומאנית (צרפתית), הרי כשמקורותינו אמרו "לותיר" הם התכוונו לארץ הריינוס. אמנם יעברו מאות שנים רבות עד שלותרינגיה תסופח אל הכתר הצרפתי, אך מץ, טול וורדן (מרכזיה החשובים ביותר), היו תמיד צרפתיות, ובשל כך עסקנו בהן במסגרת דיוננו ביישובי היהודים בצרפת הצפונית. ניתן להגדיר את "לותיר" כמעין מעגל היוצא מאאכן (חלוצת הקהילות היהודיות באזור) וחוזר אליה, כשבדרך הוא עובר את קלן, מיינץ, וורמס, שפייר, מץ (הנתפסת כעיר גבול תרבותית־לשונית) וטריר. המושג "אשכנז" דוחק את המושג "לותיר" בסוף המאה ה־11. רש"י, בשבתו כבר בטרוייש מולדתו, הזכיר לא פעם בפירושיו ובתשובותיו את השם "אשכנז". למשל, כאשר כתב "אבל באשכנז נוהגים בו היתר",[45] הוא התכוון לקהילות ארץ הריינוס שהכירן מקרוב בימי נעוריו. ר' אליעזר בן נתן (הראב"ן), כינה את נושאי הצלב באחת הכרוניקות העבריות על גזירות תתנ"ו, "עם לועז, גוי המר והנמהר, צרפתים ואשכנזים".[46]

נתחיל את סקירת קהילות הריינוס במגנצא, היא מיינץ (Mainz), היושבת על הגדה השמאלית של הנהר, מול שפך המיין, יובלו הגדול ביותר. בסוף המאה ה־10 ובראשית המאה ה־11 הייתה מגנצא היהודית "ספינת הדגל" של קהילות הריינוס ואף של המרחב האשכנזי כולו. גודלה של הקהילה, ישיבתה וחכמיה, משפחותיה המיוחסות וסוחריה בעלי הקשרים במקומות רחוקים – כל אלה העניקו לה את הבכורה הבלתי מעורערת. מעמדה דמה לזה שהיה לטולדו בספרד היהודית של ימי

הביניים. מאימתי יושבים יהודים במגנצא? בקונציל הכנסייתי, שהתכנס בעיר שנים אחדות לפני 906, התקבלה ההחלטה המורה על התרחקות נוצרים מיהודים ומהשפעתם השלילית.[47] יש להניח שהייתה זו היוועדות מקומית, והיהודים בהם דובר היו בני מגנצא. ייתכן שהיהודים ישבו בעיר דורות אחדים לפני מועד זה. על מאורע אחר הקשור ביהודים במיינץ אנו למדים ממכתבו של כומר מקומי בשם גראדר (Gerard) אל אדוניו הארכיבישוף פרידריך (938 או 939). הלז ציווה על כותב המכתב למצוא עבורו החלטות ישנות שנגזרו על היהודים, כדי שיוכל לבקש מן האפיפיור רשות להטביל את יהודי העיר, או לחילופין לגרשם ממנה.[48] פרטי הפרשה אינם ידועים, אך ברור שזממו של הצורר לא נתגשם. לענייננו חשובה כאן העובדה שהיה במגנצא יישוב יהודי קדום. בהמשך המאה ה־10 ובמאה ה־11 הפכה מגנצא לקהילה משגשגת, לא מעט בשל מיקומה הגיאוגרפי המצוין, אך גם בשל היותה המרכז המדיני החשוב ביותר בגרמניה והמועדף על מלכיה. כמו כן, עלתה מיינץ כמרכז דתי על ערים אחרות בשל היותה מושב הארכיבישוף.[49] הדבר הבולט אולי ביותר, שמן הראוי לציינו כאן, הוא השפע הרב (יחסית) של אינפורמציה שמצוי בידינו על יהודי מגנצא בתקופה הנידונה. וזאת בהשוואה למיעוט עדויות על קהילות אחרות (למעט וורמיזא). החומר הוא הלכתי (בעיקר שו"ת), חיצוני ואף ארכיאולוגי.[50] כיצד להסביר את הפער הזה? האם העושר נשמר בזכות הרמה האינטלקטואלית הגבוהה ומספרם הרב של חכמיה ומלומדיה, או בשל עושרה וארגוניה הקהילתיים לעומת נחשלותם של היישובים היהודיים האחרים? אין בידינו תשובות לשאלות אלו. וכשם שיהודי מגנצא הצטיינו בחיוניות רבה בכל התקופה הנסקרת כאן, כן הייתה עוצמת הנפילה. כ־1,100 נפשות יהודיות נטבחו בפרעות תתנ"ו. הם יכלו להינצל לו רק הסכימו להיטבל לנצרות. גודל האסון מלמדנו על האיכות של בני הקהילה.

"אחותה התאומה" של מגנצא, וורמיזא (Worms), נתברכה בכל אותן המעלות והיתרונות שתיארנו לעיל, אף שברובה של התקופה היא מילאה את תפקיד "הכינור השני". רק בסוף המאה ה־11 ניכרים סימנים של עדיפות ישיבתה וחכמיה של וורמיזא על פני אלה של מגנצא, כפי שאפשר לצפות מהירידה שהתרחשה אחרי הסתלקותם של רגמ"ה ור' שמעון הגדול ותלמידיהם. מכל מקום, שתי הישיבות – זו של מגנצא וזו של וורמיזא – היו מרכזים אינטלקטואליים מפוארים, וייתכן שהתחרות ביניהן הוסיפה לגדולתן ולא גרעה ממנה. אלה היו הסורא והפומבדיתא, האוקספורד והקמברידג' של אשכנז הקדומה. וורמס, המרוחקת רק כ־42

קילומטרים ממגנצא, שימשה אף היא כמרכז מדיני ומסחרי חשוב. הידיעות הבדוקות הראשונות על קהילה יהודית בוורמס מגיעות אלינו החל מראשיתה של המאה ה־11. אולם לא נטעה אם נקבע, שבאמצע המאה ה־10 הופיעו כבר התחלות של היישוב היהודי בעיר. התחלות כאלה צצו במקביל לשגשוג הערים הגרמניות בתקופה האוטונית והיו קשורות בו. במשך המאה ה־11 צמחה הקהילה בוורמס ונהנתה ממעמד מכובד בתוך הבורגנות המקומית. בפריווילגיה קיסרית נדיבה משנת 1074 שניתנה לטובת בורגני וורמס, כלולים גם סוחריה היהודים של העיר. בדומה לשכניהם הנוצרים, קיבלו יהודים אלה פטור ממכס בשש תחנות מכס מלכותיות.[51] בכך גמל להם הקיסר היינריך IV על תמיכתם בו במאבקו נגד האפיפיור גרגוריוס VII. אך פסגת הישגיהם של יהודי וורמיזא – שכפי הנראה היוו אז רוב בקרב סוחרי העיר והצטבר בידיהם עושר רב – הייתה הפריווילגיה הקיסרית משנת 1090.[52] בית הכנסת, שנבנה בוורמיזא ב־1034 והורחב ב־1175, נשאר עומד על מקומו עד "ליל הבדולח" (נובמבר 1938). כיום, על אף שהוא רק משוחזר, הוא מהווה עדות אילמת ונשגבת לגדולה ולעושר של קהילת וורמיזא במאה ה־11, שאולי לא חוותה כמותם בכל תולדותיה. גם ראשיתו של בית הקברות היה בשנים 1076־1077. ומאיגרא רמא לבירא עמיקתא: כ־800 איש ואשה יהודים נטבחו בידי נושאי הצלב בוורמיזא בגזירות תתנ"ו (1096). כמו אצל "אחותה" שמצפון היו אלה רוב מניינה ובניינה (כ־80%) של הקהילה. אחת התופעות המופלאות היא המהירות בה התאוששו קהילות אלו. לא עבר אפילו דור והן שבו לתפקד במלוא החיוניות (על כך ידובר בהמשך).

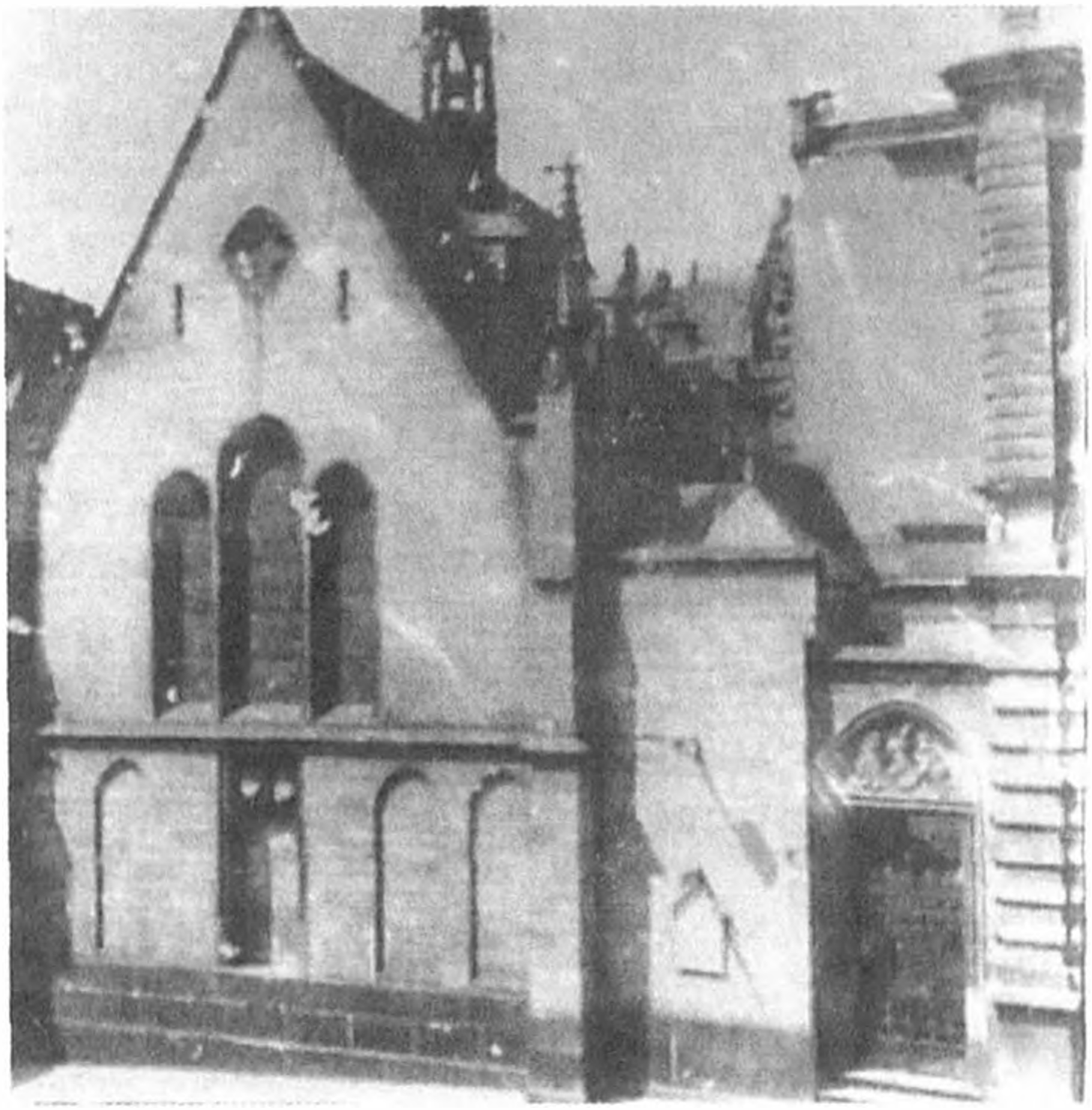
חשיבותן של וורמיזא ומגנצא וריבוי הידיעות עליהן, גורמים לכך שבהציגנו את מפת יישובי היהודים בגרמניה נקדיש להן יותר מקום. אך הייתה גם "צלע" נוספת שסגרה את המשולש, שלימים ייוודע בשם "קהילות שו"ם":[53] קהילת שפירא (Speyer). העיר שוכנת על הגדה השמאלית של הריינוס, 35 קילומטרים מדרום לוורמיזא. ראשיתה ולידתה של הקהילה שונות הן – בנסיבות ובזמן – מאלה של שתי אחיותיה הבכירות. מקובלת הקביעה ששנת ייסודה של קהילת שפירא היא 1084. באותה שנה נאלצה קבוצה של משפחות יהודיות ממגנצא לנטוש את עירן. דליקה שפרצה בעיר הניעה את התושבים הנוצרים להפנות את הזעם נגד היהודים ולהאשימם באסון. למזלם נתקבלו בני הקבוצה על־ידי שליט שפייר, הבישוף רודיגר, שהזמינם להתיישב בעירו והעניק להם פריווילגיה ובה זכויות מפליגות.[54] אולם יש חוקרים הסוברים שיישוב יהודי בשפייר קדם לאותה התנחלות של בני מגנצא. למרות שאין בידינו מסמכים

כתובים שיעידו על כך, ראוי שנתייחס לדעותיהם ולנימוקיהם. מחברי הלקסיקון ההיסטורי *Germania Judaica*, גורסים ש"בכל זאת כבר לפני נקודת זמן זו (1084) ישבו שם יהודים". ההתפתחות הכלכלית־המסחרית וחיי הרוח של אזור הריינוס היהודי במאה ה־11, גרמו בוודאי להימצאותם של יהודים גם בעיר בישוף חשובה כשפייר כבר שנים רבות לפני תום המאה. הטקסט של הפריווילגיה משנת 1084, גורס ה־G.J., אינו משאיר כל ספק באשר לקיומו של יישוב יהודי קודם. הבישוף ביקש להושיב את הפליטים בפרוור Dorf Altspeyer, מחוץ לעיר, ואילו יהודי המקום הוותיקים התגוררו בתוך החומות, בקרבתה של הקתדרלה. קשה להבין כיצד כבר בשנת 1096 עמד שם בית כנסת. האמנם פליטי מיינץ אלה יכלו להקים בית כנסת בתוך 12 שנים בלבד אחרי שהתיישבו במקום? האמנם לא היה זה בית כנסת שהוקם על־ידי קהילה מבוססת בתקופה מוקדמת, ממשיכים ומקשים המחברים.[55] באותו ענין אומר גרוסמן: "יש להניח שסוחרים יהודים בודדים ומשפחותיהם ישבו בה (בשפירא) כבר לפני כן, אך קהילה מסודרת ומרכז רוחני בעל משקל קמו בה רק לאחר ההגירה ממגנצא בשנה הנזכרת [...] קשה להניח, כי בודדים לא ניצלו את חשיבותה כעיר מסחר ולא באו אליה לפני כן".[56] כללו של דבר, נראה שיוקרתה של שפירא לפני שנת תתנ"ו (וגם אחריה) נעוץ בעובדה שחבורת פליטי מגנצא זו כללה כמה מבני המעלה, ואישים בשם קלונימוס נמנו עם מנהיגיה. קשריהם של יהודי שפירא עם עיר האם שלהם היו הדוקים. לכן אין ספק שהיעדר הייחוס הוא שהצניע את קיומם של הוותיקים יותר. זה כנראה היה המצב ביישובים יהודיים אחרים בלתי ידועים לנו. שפר גורלה של שפירא היהודית בגזירות תתנ"ו ובזכות עזרתו היעילה של השליט האפיסקופלי שלה ניצלו רוב בניה.

קלן (Köln, קולוניא בפי היהודים) הייתה הקהילה הגדולה והחשובה ביותר בחלקו הצפוני של עמק הריינוס. הייתה לה היסטוריה קדומה ומפוארת (גם יהודית) עור במאה ה־4, ואף היא שוכנת בגדה השמאלית של הנהר.[57] הידיעות הראשונות על קיום קהילה יהודית בקלן הן מראשיתה של המאה ה־11, אף שבוודאי הייתה קדומה יותר. חשיבותה של קולוניא היהודית הייתה באמידותה, בירידים המפוארים שמשכו סוחרים מסביבה קרובה ולא כל כך קרובה, וביחסי הקרבה והידידות שהיו לה עם הארכיבישוף שליט העיר ועם העירונים הנוצריים.[58] קולוניא, שלא כשלוש הקהילות החשובות עליהן דיברנו לעיל, לא שימשה כמרכז תורה. לא ידוע לנו כמעט דבר על חכמים חשובים שישבו בה, אולם יש להניח שבין באי הירידים היו חכמים ומנהיגי קהילות שהיו גם סוחרים. הללו

נועדו ודנו בענייני ציבור על אף ששום הנהגה רגיונלית פורמלית לא נתהוותה עדיין. גם גורלה של קהילה מפוארת זו היה מר בפרעות תתנ"ו.

על יישוב יהודי בטריר (Trier) ידוע לנו אך מעט. עיר זו שוכנת על גדות המוזל (Mosell), יובלו המערבי של הריינוס וקרובה ביותר אל מץ הלותרינגית. עדות ראשונה שנמצאה על קיומה של קהילה יהודית בטריר היא משנת 1066, והיא אינה "חיובית". מסופר באותה כרוניקה נוצרית על ניסיון השליט־הבישוף, אברהארד (Eberhard) שמו, להטביל את נתיניו היהודים, ואם לא יסכימו – יגרשם. ניסיון זה, כנראה לא צלח.[59] גם טריר היהודית נפגעה קשה בגזירות תתנ"ו.



במקום זה עמד בית הכנסת של קהילת קלן, שהוקם בשנת 1012. בשנת 1426, שנתיים אחרי גירוש יהודי קלן, הוסב הבניין לכנסייה, תוך שינויים מבניים. גם לאחר שחזרו היהודים לקלן, בשנת 1798, לא הושב הבניין לרשותם. הוא שינה את יעודו פעמים אחדות ולבסוף נהרס בהפצצת בעלות הברית במלחמת העולם השנייה.

כ־80 קילומטרים ממערב לקלן נמצאת אאכן, אותה הזכרנו כבר פעמים אחדות כעיר מרכזית של הקארולינגים. אאכן היא היחידה בין ערי גרמניה

שעל הימצאותם של יהודים בה בראשית המאה ה־9 יש בידינו עדויות כתובות ובדוקות. נראה שהסיבה לכך היא שהאוכלוסייה היהודית הייתה כפרית ברובה, בתקופה בה כמעט שלא היו ערים.

האם הייתה באאכן קהילה גם במאות ה־10 וה־11 זו שאלה קשה. בידינו רק מקור אחד: רשימות מן המאות ה־11־14 של כנסיית מרייאן (Marienkirche) באאכן, ובהן מסופר על כך שבאותם ימים היה בעיר "רחוב היהודים" ("Platea Judaeorum").[60]

על קהילות אלה בארץ הריינוס יש בידינו ידיעות, אך האם היו יישובים יהודיים נוספים לאורך הנהר ובסביבותיו? ננסה ללקט את המעט הקיים, ולו רק במרומז. 25 קילומטרים מדרום לקולוניא (על אותה גדת נהר) שוכנת העיר בון. בכרוניקה של רשב"ש (ר' שלמה ב"ר שמשון) נאמר: "[...] מר גדליה היה בכפר בונא קודם הגזירה" (ההדגשה שלי, א.פ.). משפחתו הייתה בין הפליטים שהובריחו מקלן הסמוכה לנושא (Neuss) ושם מצאה את מותה מידי מרצחים. ב"צ דינור סבור, שהיה בבון יישוב יהודי (כפר), אך לאו דווקא קהילה.[61] בקרבתה של מגנצא (28 קילומטרים מצפונה) שוכנת בינגן (Bingen). ב־Germania Judaica מצוטטת תעודה כתובה בגרמנית עתיקה המעידה שכבר במאה ה־10 היו בעיר יהודים.[62] בינגן הייתה בשליטתו הישירה של ארכיבישוף מיינץ וייתכן שהיו עוד "קהילות בנות" שסבבו את קהילת מגנצא (Rüdesheim, למשל). כתב זכויות משנת 1074 שניתן לסוחרי וורמיזא – נוצרים ויהודים כאחת – פוטרם ממכסים בתחנות המכס בשש ערים גרמניות: פרנקפורט ע"נ מיין, המרשטיין, בופארד, דורטמונד, גוסלאר ואנגרן. חמש מהן שוכנות בארץ הריינוס ורק גוסלאר יושבת בהרי הרץ, כ־250 קילומטרים ממזרח לנהר הריינוס. כל מה שאפשר ללמוד מן התעודה הוא, שסוחרים יהודים מוורמיזא (וכנראה גם מקהילות אחרות) נהגו לפקוד אותן. האם היו בהן יישובים יהודיים קשה לדעת. עיר אחרת ששימשה אתר שוק ותחנת מכס מרכזית היא קובלנץ. מיקומה בין הריינוס המרכזי והתחתון, בשפך המוזל, הפך אותה למוקד סחר־עבדים וענפי מסחר אחרים. בתעודה של תחנת המכס נאמר, שחובה על יהודים המוכרים עבד לשלם מכס של ארבעה דינרים. "התעודה אמנם ניתנה ב־1100", גורס ב"צ דינור, "אך יש להסיק ממנה שיהודים יושבים שם (בקובלנץ) מכבר".[63]

שתי כרוניקות עבריות מראשית המאה ה־12, המתארות את פרעות תתנ"ו (זו של רשב"ש וזו של ראב"ן), מביאות את סיפורו המופלא והאנושי כל כך של ארכיבישוף קלן. בנסותו להציל מציפורני הפורעים את נתיניו היהודים, הוא הבריח חלק גדול מהם אל מחוץ לעיר ופיזרם בשבע

עיירות וכפרים שבתחום שלטונו. אולם גם שם השיגום ידי המרצחים. השאלה המעניינת אותנו היא, האם יהודים ישבו כבר לפני כן ביישובים אלה. וכמו במקרה של שש ערי המכס שמוזכרות בתעודה משנת 1074, אפשר רק לשער, שלפחות לגבי אחדות מהן התשובה היא אכן חיובית.

וכך מסכם א׳ קובר: "האם במקומות מקלט אלה היו קהילות יהודיות? שאלה זו אני משאיר ללא הכרעה".[64] שאלה דומה נוגעת להימצאות של יהודים בערים שלאורך נתיב המים החשוב של המיין. נהר זה ש"חותך" את גרמניה לכל רוחבה כמעט, מן המזרח אל המערב, שימש עורק תחבורה ראשי בין ערי הריינוס וצרפת הצפונית לבין ארצות המזרח. קרוב לוודאי שבמאה ה־11 היו כבר יישובים יהודיים בנירנברג, במברג וירצבורג, אף שבביטחון יודעים אנו על כאלה החל מסביבות שנת 1100.[65] עדות מסוג אחר ומעיר מרוחקת מעט מנתיב המיין מביא ההיסטוריון הגרמני גייסלר. בעת הפצצת העיר היילברון (Heilbronn, כ־60 קילומטרים ממזרח לשפייר), במלחמת העולם השנייה (בשנת 1944), נתגלה מרתף ובו אבן שעליה חרוטות בעברית המלים "נתן הפרנס" (גודלה 50X21 ס"מ). מְחַקֵּר הכתב מתברר, שהאבן שייכת למחציתה השנייה של המאה ה־11. הגומחות, שבאחת מהן נמצאה האבן, היו כפי הנראה המלתחות של מקווה טהרה. מכאן שהייתה בעיר קהילה יהודית. "נראה שקהילת היילברון הושמדה בשנת 1096, דבר שמסביר לנו את שתיקת המקורות",[66] קובע גייסלר.

בגדה הדרומית של הדנובה, בלבה של בווריה, שכנה אחת הקהילות הגדולות והחשובות של התקופה. עוד בימי הרומאים הייתה רגנסבורג עיר־מבצר (Castra Regina) כדוגמת אלו שעל הריינוס, וייתכן שישבו בה יהודים. על התיישבות יהודית מחודשת ידוע לנו מסוף המאה ה־10. בידינו תעודה משנת 981, המספרת על יהודי אחד, שמואל שמו, שמכר חלקת אדמה למנזר סט. אמרם (St. Emmeram), והקיסר אוטו II אישר את העסקה.[67] בדידותה של קהילה חשובה זו וריחוקה – הן מן המרכז הרייני והן מיישובים יהודיים במזרח – מעוררים בהיסטוריוגרפיה המודרנית שאלות לגבי זהותם ומוצאם של יהודים אלה בימי הביניים המוקדמים. נציג שתי גישות קוטביות בסוגיה זו. ויינרייך, שאת דעתו הנחרצת בדבר מוצאם "היווני" של היישובים היהודיים במזרחה של גרמניה (כמו גם של בוהמיה־מוריביה ואוסטריה) הבאנו בהרחבה בפרק זה, נוקט עמדה לא פחות מתפשרת ביחס למוצאם ולזיקתם של בני רגנסבורג. קהילה זו, על פי ויינרייך, שכנה בגבול שבין ההשפעה הריינית־אשכנזית לבין "הכנענית", אולם היא עצמה כל כולה הייתה שייכת

לראשונה. הן יהודי הריינוס והן יהודי רגנסבורג היו צאצאי מהגרים מאיטליה, אולם שלא כמו יהודי הריינוס יהודי רגנסבורג לא הגיעו לגרמניה ישירות מאיטליה. הם השתייכו להגירה משנית של משפחות רייניות, שאיוו להן את רגנסבורג למושב. ויינרייך רואה בקהילת רגנסבורג את "אחת המושבות הראשונות של לותיר, אפשר שהראשונה בהן".[68] ובניגוד מוחלט לדעתו של ויינרייך, גורס גייסלר שמוצאם של יהודי רגנסבורג היה ביזנטי. זיקתם לפראג וקשריהם המסחריים עם המזרח הסלאבי מחזקים את דעתו. כדי להמחיש את השוני בין בני הריינוס לבין בני רגנסבורג ולשכנענו ש"התודעה העצמית של רגנסבורג הייתה שונה", משתמש גייסלר בידע שבידינו על אירועי תתנ"ו בקהילה הדנובית. לפי הדברים בכרוניקות העבריות, הובלו כל יהודי רגנסבורג על־ידי נושאי הצלב אל הנהר ושם הוטבלו לנצרות. מקץ שנה הורשו לחזור ליהדות. ומכאן מגיע גייסלר למסקנה הבאה: "התנהגותם המוזרה של יהודי רגנסבורג בשעת רדיפות 1096 – בה הם התמסרו לטבילה המונית – ניתנת להסבר על־ידי כך, שבאותה עת עדיין לא היו להם קשרים עם חבל הריינוס, שהיהודים שישבו בו היו בעלי אמונה דתית איתנה (כפי שהם עצמם עתידים היו להתפתח מאוחר יותר). כאן שלטה מסורת שונה והיא שהובילה להתנהגות כזו. תופעה דומה לזו מצאנו אצל יהודי ספרד שהתנצרו בסוף ימי הביניים".[69]

אכן, מסקנה מקורית. האם היא גם נכונה? אנחנו בספק!

הזכרנו כבר את השתתפותם של יהודים בתנועת הקולוניזציה הגרמנית של השטחים הסלאביים, שנכבשו זה לא מכבר באזור נהרות האלבה והזאלה. נסקור עתה את היישובים היהודיים שעל קיומם יש בידינו ידיעות. מגדבורג שעל האלבה הייתה הגדולה במושבות היהודים באזור הקולוניזציה, והצפונית שביניהן. לעיר זו נועדה הבכורה גם בקרב המאחזים הגרמניים. הקיסר אוטו I, שהוביל את מדיניות המלחמות נגד הסלאבים וההתיישבות בסְפָר המזרחי, קבע אותה בשנות הששים של המאה ה־10 למושב הארכיבישוף. בידינו מספר תעודות המאשרות את ראשית קיומו של יישוב יהודי במקום. בשנת 965 העניק שליט זה זכויות שונות לכנסיית מוריץ (Moritzkirche) שבמגדבורג. בתוך כך קבע ש"היהודים והסוחרים האחרים" ("Judaei et alii mercatores"), תושבי העיר, יהיו כפופים לשלטונו הבלעדי של הארכיבישוף.[70] מיד לאחר עלייתו לכס המלוכה אישר בנו, אוטו II, לארכיבישוף את כל הפריווילגיות וביניהן את סמכות השיפוט על הסוחרים הגרים בעיר, על היהודים (Judaei ibi habitantes) ועל המשועבדים.[71] בשנת 979 הוסיף והעניק

לארכיבישוף את ה־bannum בעיר, כלומר את סמכויות השלטון החילוני, אשר מכוחן יהיה פקיד מטעמו (Vogt) שולט על כל תושבי העיר ובתוכם היהודים.[72] אשר לחייה הפנימיים של הקהילה בתקופה שלנו, אין אנו יודעים דבר, אך נראה שרמת חיי הרוח שלה עמדה בסתירה לעושרה ולפעילותה המסחרית.

הקהילה השנייה שיש לנו עליה תיעוד מפורש היא קהילת מרזבורג. עיר זו שכנה על נהר הזאלה, כ־70 קילומטרים מדרום לשפך יובל זה אל האלבה, וכ־80 קילומטרים מדרום למגדבורג. אף היא הייתה לעיר בישוף, ולכן מעמדה הכללי ומעמדם של יהודיה דמו לאלה של היהודים במגדבורג. על פי כרוניקה של תיטמר, בישוף מרזבורג (975־1018), העניק אוטו II בשנת 973 לבישוף גיזלר (Giseler) שלטון חילוני על תושבי העיר ועל סביבתה הקרובה כדי להבטיח לו הכנסות. הענקה זו כללה "את היהודים ואת הסוחרים הנמצאים בין חומותיה" ("quicquid Merseburgensis murus continet urbis, cum Judaeis et mercatoribus."). 31 שנים מאוחר יותר, מספר אותו תיטמר כי היינריך II, אחרון מלכי השושלת הסאכסית, העניק מחדש לבישוף מרזבורג, וויגברט (Wigebert), את יהודי העיר שהפסידם כתוצאה מ"החלפה" (כפי הנראה בינו לבין רוזן מרזבורג).[73]

מרחק הליכה ממרזבורג, בגדה ממול, שכנהה האלה (Halle). היא מוזכרת בתעודה קארולינגית (805) כטירה, ולימים במאה ה־11 הפכה לעיר. האם היה בה אז יישוב יהודי? על כך אין כל עדויות מוצקות כדוגמת אלו על שתי שכנותיה הנזכרות לעיל. המקור הכתוב הראשון המציין את קיומה של קהילה יהודית הינו משנת 1184. אולם היסטוריונים אחדים ניסו להוכיח את דבר קיומה של קהילה יהודית גדולה בהאלה מאה שנים לפני כן, בהסתמכם על שם מקום בן ארבע אותיות שמופיע בכרוניקה של רשב"ש: "שלא". סיפור קורותיה של קהילת שלא זו הוא מופלא, ואולי גם יותר מדי יפה מכדי להיות אמיתי. ובכן, בהגיעם לעיר דרשו הצלבנים מיהודיה להיטבל לנצרות. הללו ביקשו ארכה של שלושה ימים כדי להרהר בדבר. בינתיים שלח שליט העיר לעזרתם 1,000 אבירים, אשר בסיועם של 500 "אנשי חיל" יהודים, בני הקהילה, היכו שוק על ירך את נושאי הצלב ובעלי בריתם. מקרב היהודים נפלו שישה לוחמים בלבד. אחרי כל הדברים האלה עברו בני שלא היהודים אל העיר השכנה שמעבר לנהר עד יעבור זעם.[74]

ויכוח ניטש בין החוקרים על זיהויה של "שלא". לוּ נכתב בכרוניקה "הלא" במקום "שלא" היה פתרון החידה קל יותר; ולוּ, לפחות, נכתבו

התנועות המתאימות מתחת לעיצורים ש ו־ל, גם אז היינו קרובים יותר לפתרון. וכך נזקקו החוקרים לניתוח טקסטואלי משווה של מקורות עבריים מן המאות ה־12 וה־13, כדי להגיע למסקנה ששלא=האלה. אולם חוקרים אחדים ביקשו להוכיח באותות ובמופתים שמדובר דווקא בקהילת פראג.[75]

עדות על יישוב יהודי מיוחד במינו באותו אזור סְפָר, היא משל נוסע יהודי מספרד ושמו אברהים אבן־יעקוב. האיש ביקר בגרמניה ובבוהמיה ואת רשמיו העלה על הכתב. חלק ניכר מכתביו הקדיש ליהודים ולייישובי היהודים שראה במסעו. אך היה מי ש"דאג" לסננם החוצה אולי מחוסר עניין בהם. מכל מקום, בין המעט שנותר ישנו אזכור של "מכרה מלח יהודי" ("ملاحة اليهود").[76] הייתה זו מושבה יהודית שפרנסתה הייתה על אותו מכרה. נותר ספק ביחס למיקומה המדויק, אך האפשרויות אינן רבות. ייתכן שבקרבת העיר האלה, וייתכן שדרומית יותר, ליד העיר נאומבורג (Naumburg). שתיהן יושבות על נהר הזאלה.

כ־100 קילומטרים ממזרח למרזבורג, על נהר האלבה בקצהו של אזור הספר הסלאבי, שוכנת העיר מייסן (Meissen). מיקומה בנתיב המים החשוב בין פראג מזה ומרזבורג מזה, ואל מול מאגר העבדים הסלאביים היה בו כדי למשוך אליו יהודים. ואכן, אנו מוצאים בכרוניקה של תיטמר ידיעה על כך שבשנת 1009 (או מעט לפני כן) גונזלין (Gunzelin), המארקגראף של מייסן, מכר צמיתים רבים ליהודים.[77]

בפרק השני, הדן בתקופה הקארולינגית, סיפרנו על הימצאותם של יהודים בזלצבורג. אולם כציון דרך ראשון לתולדות היהודים באוסטריה ובבואריה הסמוכה, נחשבת תעודת מכס שנתגלתה בכפר רפלשטטן (Raffelstetten) הקטן על הדנובה, קילומטרים אחדים ממזרח ללינץ. זמנה המדויק אינו ידוע והוא נע בין השנים 904 ל־906, ימי שלטונו של לודויג "הילד", מלך גרמניה (899־911). בסעיף התשיעי של המסמך נאמר: "היהודים והסוחרים האחרים, מכל מקום שיבואו, מארץ זו או מארצות אחרות, ישלמו את המס הנכון הן עבור עבדים והן עבור דברים אחרים, כמו שהיה נהוג תמיד בזמנים הקודמים של המלכים".[78] לענייננו – ראשיתו של היישוב בחבלים אלה – חשובה הסיפא של הסעיף: זו המציינת את הנוהג ב"ארץ זו [...] בזמנים הקודמים של המלכים". לאמור: היו כאן בוודאי יהודים כשני דורות לפני כן, בימי מייסד הממלכה הגרמנית לודויג "הגרמני". סימן נוסף מאוחר יותר לקיומם של יישובים יהודיים על אדמת אוסטריה הוא שרשרת של מקומות הנושאים את הקידומת "Juden" בשמותיהם (Judenheima, Judenau, Judenburg,

Judendorf). אמנם תופעה זו מצויה גם בחלקים אחרים של גרמניה ובצרפת, אך כאן באוסטריה הייתה שכיחה יותר. מקומות אלה מופיעים במחצית השנייה של המאה ה־11 והם מתרבים והולכים במאות ה־12 וה־13. אולם כל אלה אין בהם כדי להעיד בצורה מפורשת ומוצקה על קיומם של יישובים יהודיים באוסטריה ובבוואריה. וכך נשארת קהילת רגנסבורג חריג בודד בכל המרחב הדרומי הזה.

הדגשנו את ישיבתם של יהודי גרמניה בערים במאות ה־10 וה־11, ובמיוחד בערי הבישוף. האם ישבו גם בכפרים? על אף שאין בידינו ראיות מוצקות, כגון שמות כפרים במחוז בורגונדיה שהזכרנו לעיל, נראה לי שבאחת התקנות המיוחסות לרגמ"ה אפשר למצוא לשאלה זו תשובה חיובית: "בני הכפרים הבאים לקהילות ביום הכפור ומביאין נרות שקורין צייגריש, מניחין אותם בבית הכנסת כי חרם בדבר".[79] מדברים אלה אנו למדים שהיו יהודים שצורכי פרנסה הרחיקו אותם מן הקהילות המסודרות. הם התאמצו לקיים את הקשר המתמיד איתן, שאחד מביטוייו היה "עלייה לרגל" בחגים.

מכל מקום, לא נטעה אם נקבע שרב עדיין הנסתר בכל הנוגע לפריסה היישובית בגרמניה (כבכל המרחב האשכנזי) בימי הביניים המוקדמים.

ד. המעגל החיצוני של המרחב האשכנזי

בתת־פרק זה ננסה להרחיק אל מעבר לגרעין הצרפתי־גרמני ולבחון את יסודותיהן של קהילות ישראל בשלוחותיו. נדון כאן בכל הידוע לנו על יישובי היהודים בארצות שממזרח לגרמניה (צ'כיה ומוריביה, פולין והונגריה) מצד אחד, ובאנגליה מן הצד האחר.

וכך שואל ס' רות על ראשית התיישבות היהודים במזרחה של אירופה: "האם קיים קשר ישיר בין הקהילות הגדולות ובעלות החשיבות העצומה שבתקופה המודרנית לבין יישובי היהודים מתקופת האופל (ימי הביניים המוקדמים), אשר ידיעותינו עליהם הן כה אקראיות; האם היו רובם המכריע של יהודי אירופה המזרחית במאה ה־19 צאצאי המהגרים ממחוזותיה של גרמניה (כפי שבדרך כלל סוברים), אשר באו כפליטים בימי הביניים המאוחרים והביאו עמם את תרבותם; ואולי בהגיעם מצאו מהגרים אלה אוכלוסייה יהודית ניכרת, שהצליחו לבולל אותה בתרבותם העדיפה ולהנחיל לה את שפתם?" תופעה מעין זו אנו מוצאים בארצות האימפריה העותמנית במאה ה־15. אולם כאן התשובה ברורה, ואילו באשר למזרח אירופה – אין לנו מענה לשאלותינו אלו, מסכם ססיל רות.[80]

במאמרו המוקדש להיסטוריה הקדומה של יהודים בארצות מזרח אירופה, סוקר ב"ד ווינריב קשת רחבה של תיאוריות בדבר מוצאם של יהודים אלה. אנו נסתפק בכך, שנציין שתיאוריות אלו מתחלקות לשתי קבוצות קוטביות: "המזרחיות" ו"המערביות". שתי התיאוריות לטענת ווינריב, מושפעות ממיתוסים ומשמועות, יש מהן המתבססות על היפותיזות ואף על זיופים ופברוקים מאוחרים יותר. בקיצור, "מידת הביסוס העובדתי שבהן היא מעטה, ואולי גם לא קיימת כלל".[81]

נראה לי שדברי ביקורת אלה מכוונים אותנו אל ההערכה הנכונה של ההתפתחות ההיסטורית כפי שאכן התרחשה. הדעת נותנת שיהודי מזרח אירופה היו בימי האופל מעטים ביותר וידיעותינו עליהם עוד יותר מעטות; אף שקיימו את מצוות דת־ישראל ואורח חיים על פי ההלכה (זוהי הרי סיבת הקיום של כל קיבוץ יהודי), בוודאי שלא התעלו לרמה גבוהה של לימוד תורה ויצירה רוחנית כדוגמת המרכזים הידועים בני תקופתם במזרח ובמערב. מאידך גיסא, איש אינו מטיל ספק בזרם ההגירה האשכנזי, שראשיתו אחרי פרעות תתנ"ו, והוא הולך וגובר במאות השנים שאחריהם. עד מהרה בוללו אשכנזים אלה את היהודים האוטוכטוניים המעטים – בעלי המוצא השונה – בתרבותם הגבוהה לאין שיעור.

במאות ה־9־11 עיצבו הצ'כים והמוראבים מסגרות מדיניות־טריטוריאליות עצמאיות. ראשונה הייתה "הברית המורבית הגדולה", אשר במשך המאה ה־9 שלטה על שבטים מוראביים וצ'כיים ועל כל השבטים הסלאביים בפאנוניה, בסלובקיה, בגליציה ובמחוזות האלבה התיכונה. נסיכות מוראבית זו הצליחה להיכנס ל"גומחה" היסטורית של שלטון רופס בגרמניה הפוסט־קארולינגית. חורבנה המוחלט נגרם על־ידי המדיארים, עם שהופיע מן המזרח בשנת 906. בכך לא פסקה העצמאות המדינית של הסלאבים המערביים הללו, היא רק "זזה" מערבה. כלומר, חלק מתוך הברית המוראבית הגדולה שימש יסוד ליצירת נסיכות בוהמיה (שמה של צ'כיה מחוץ לגבולותיה) בראשית המאה ה־10, שגם היא הייתה מבוססת על ברית שבטים. נסיכות בוהמיה (מסוף המאה ה־11 – מלכות בוהמיה) החזיקה מעמד זמן ממושך יותר מקודמתה המוראבית. אך אליה וקוץ בה: כמעט מראשית קיומה נשפו הגרמנים בעורפה. המיסיונרים הקתולים שדחקו את שליחי הנצרות הביזנטיים עוד בימי נסיכות מוראביה, באו מגרמניה; עירונים גרמנים באו להשתכן בערי בוהמיה; ובמישור הפוליטי ניכרה ההשפעה הגרמנית ההולכת וגוברת, שתוצאתה הייתה אינטגרציה הדרגתית של בוהמיה עם הקיסרות הגרמנית. כבר בשנת 950 נאלץ נסיך בוהמיה להפוך לווסאל של המלך הגרמני, ואילו ב־1086 העניק

הקיסר הגרמני היינריך IV לנסיך הבוהמי ברטיסלאב את התואר מלך. בכפיפותה הפיאודלית של בוהמיה לא היה כדי לפגום בעצמאותה המדינית. היא היוותה ישות חוץ גרמנית וזוהי הסיבה לכך שאנו דנים ביהודים שישבו בה בימי הביניים המוקדמים, במסגרת תת־פרק נפרד. אין בהבחנה זו כדי לבטא השפעה כלשהי על גורלם של יהודי הארץ.

העדות הראשונה על יהודים בבוהמיה היא עקיפה והיפותטית: הארכיבישוף של זלצבורג (כפי הנראה ארנו, ששימש בתפקיד בשנים 798־821) כתב לרוזן מסוים, שישלח אליו את שני הרופאים היהודים דוברי סלאבית. היות וארץ הסלאבים הקרובה לזלצבורג היא בוהמיה, מניחים שמדובר ברופאים מארץ זו. כמאה שנים מאוחר יותר, בתקנות המכס של רפלשטטן, מצאנו דברים ברורים יותר. שם הוטלו תשלומי המכס גם על "יהודים [...] מארצות אחרות, אם מבוהמיה או מוראביה [...]".[82] עיקרן של הידיעות (המעטות) מבוהמיה־מורביה שבידינו הינו מפראג. מהן מצטייר, שבמאה ה־10 הייתה כבר קהילה יהודית מבוססת בעיר זו. מצבה על קברו של אחד יהושע בן יהודה, משנת ד' תש"ם (980) הינה העדות הקדומה הממשית.[83] עדות אחרת על היהודים בפראג באותה תקופה היא זו של אברהים אבן יעקוב משנת 973 (ראו הערה 76 בפרק זה). נוסע יהודי זה אינו מתאר את חייהם של יהודי העיר. כל מה שאנו מוצאים אצלו הוא, שבין שאר בני העמים הבאים לסחור בפראג היו גם יהודים. אברהים אבן יעקב אינו מציין במפורש שהם התגוררו בה, אך הוא מתאר את העיר כמרכז מסחרי גדול ועשיר מכל מה שראה "בארצות הצפון"; בנייניה "הבנויים אבן וסיד"; המבחר הרב של סחורות המיוצרות בבתי המלאכה שלה (ביניהם אוכפים, רסנים, מגנים ובדים עדינים) ואיכותן הגבוהה; סחר בעבדים, בסוסים, בתבואה, ובדברי כסף וזהב[84] – כל אלה גורמים לנו להניח, שהיהודים לא היו סוחרים מזדמנים ועוברי אורח בלבד בפראג. פעילות כלכלית כה ענפה היוותה עבורם בוודאי אבן שואבת. כמאה שנים מאוחר יותר ניתן אישור להנחה זו, בביוגרפיה של בישוף פראג, אדלברט הקדוש (St. Adalbert או Sv. Voitêch בצ'כית). מסופר בה שאדלברט נאלץ לעזוב את העיר ולנטוש את משרתו הבכירה מרצון, בשל העובדה שלא עלה בידו לפדות קבוצת עבדים נוצריים מידי סוחר יהודי (987). על היקפו של סחר־עבדים שהתנהל בידי היהודים מעידות מסורות וכרוניקות של קודמיו של אותו בישוף מפראג ובראשם הנסיך ווצלאב הקדוש (מת ב־929), אשר עסק בפדיון עבדים נוצרים.[85]

בתים ברחוב אוייזד (Oujezd) בפראג היום. כאן נרכשו בתים על־ידי יהודים בשנת 1067, אולם כבר בשנת 995 נמצאה שכונה יהודית מעט צפונה ממקום זה.

מידע עשיר על ראשית היישוב היהודי בפראג במאה ה־11 נמצא בכרוניקה צ׳כית, פרי עטו של הייאק (Hajek). ריחוקו של המחבר מהתקופה המתוארת (האיש חי במאה ה־16), מורה לנו להתייחס לדבריו במידה של זהירות, אך בוודאי יש בהם יותר מגרעין של אמת היסטורית. בשנת 995, כך מספר הייאק, עזרו היהודים לנוצרים במלחמתם נגד פגאנים בוהמים, ו"בתמורה לאומץ לבם" הותר להם לבנות בית כנסת בפרוור הפראגאי "מלה סטרנה", שבגדה השמאלית של נהר הוולטבה. הייאק מספר על מה שאירע בשנת 1067: "שוב הגיעו יהודים רבים לפראג והביאו עמם מתנות גדולות לנסיך ווראטיסלאב ולבישוף יארומר, כדי שיורשה להם להתיישב הן בעיר העתיקה והן ב׳מלה סטרנה׳. הם התחייבו לנהוג ביושר ובהגינות [...] ולהעלות מס שנתי לטובת אוצר הנסיכות בנוסף להיטלים אחרים". הדוכס והבישוף הרשו להם לקנות באזור אוייזד (Oujezd) 12 בתים לא גדולים. אך היהודים היו כה רבים (כ־700 נפש), וצפיפות המגורים שלהם הייתה כה רבה, שהנסיך הרשה לחלקם לעבור ל"עיר הגדולה" ("do vêtšiho mêsta").[86] מן הראוי לשים לב למלה "שוב" שבטקסט שלפנינו. היא מתייחסת אל פרשיה שאירעה שלוש שנים לפני כן. לפי סיפורו של הייאק, כאשר הגיעו לפראג "יהודים מארצות זרות וביקשו רשות להתיישב, דחה הנסיך ווראטיסלאב את בקשתם, למרות השתדלות

של הפראגאים [...] והם חזרו אל ארצות היוונים".[87] ניסיונות הגירה אלה מצביעים על האטרקטיביות הרבה של פראג.

כרוניסטן אחר שמספק לנו מידע על יהודי בוהמיה ומוראביה (ובמיוחד פראג) הוא קוסמאס (Cosmas), ארכיבישוף העיר בסוף המאה ה־11 ובראשית המאה ה־12. דבריו של האיש, שהיה עד ראייה לרבים מן המאורעות (ואף חי זמן קצר אחרי התרחשותם), נראים מהימנים והוא נחשב להיסטוריון הצ׳כי הראשון. הכרוניקה של קוסמאס שופכת אור על קהילת פראג בסוף המאה ה־11. הוא מספר על יהודים עשירים "שטופים בזהב וכסף", הגרים "בפרוור הפראגאי וברחוב הווישהרדי" ("Ve podhradi Pražskem a v ulici Vyešhradské"). במלים אלו השתמשה הנסיכה הילבורגה בשנת 1091 כאשר פנתה אל גיסה, מלך בוהמיה ווראטיסלאב, שצר על העיר ברנו שבשליטת בעלה (אחיו). היא התחננה בפניו שמוטב שיניח לו וילך אל נתיניו היהודים הפראגאים ויבזוז אותם. קוסמאס היה עד ראייה למעשי הזוועה של נושאי הצלב בשנת 1096, ולדבריו הוא עצמו ניסה למנוע את הטבלתם בכפייה של יהודי פראג, אך הדבר לא עלה בידו. שנתיים מאוחר יותר, מספר קוסמאס, ניסו אותם יהודים ששבו וחזרו ליהדותם, להגר לפולין ולהונגריה ובתגובה ציווה דוכס בוהמיה להחרים את רכושם הרב.[88]

גם המקורות העבריים מעידים על קהילה נכבדה בפראג במאה ה־11: א. גט שניתן ב"מתא דמתקריא מזיגרדא על נהר הוולטווה ועל נהר בוטיץ".[89] ב. ר׳ מנחם, מבני משפחת מכיר המיוחסת ממגנצא, שהה זמן מה בפראג. אין זה ברור האם בא לשם לרגל עסקיו, או אולי הזמינוהו בני פראג לשמש להם כמורה הוראה. גרוסמן מסיק מן הטקסט של הספר *מעשה המכירי*, המיוחס לארבעת האחים החכמים בני אותה משפחה, שאנשי מגנצא עברו לבוהמיה והשפיעו על חייה ואורחותיה של הקהילה.[90] מדובר במחצית השנייה של המאה ה־11.

וכך, רובה של האינפורמציה שבידינו מן המאות ה־10 וה־11 היא על קהילת פראג, ורק אזכורים מעטים וספוראדיים על מקומות אחרים בבוהמיה ומוראביה. ביניהם נציין שלושה: א. בארכיון הכנסייה בלייטמריץ (Leitmeritz, Litoměř בצ׳כית) נמצאה תעודה משנת 1057, בה מוזכרים בין היתר יהודים כחייבים בתשלומי מס לכנסייה זו.[91] לייטמריץ שוכנת על נהר האלבה בבוהמיה הצפונית, ושימשה כתחנת מעבר חשובה בציר התחבורה המקשר את פראג עם מגדבורג ושאר ערי הספר הגרמניות שבמזרח. ב. עדות ממקום אחר, ממוראביה, מופיעה בכרוניקה של קוסמאס. קוסמאס מזכיר בקשר למאורע שהתרחש בשנת

1067 את טירת פודיבין (Podiwin), בדרומה של מוראביה, אשר שמה נגזר משם מייסדה – היהודי פודיבה. אותו פודיבה, שהיה אדם אמיד (חוכר מכס וחוכר מטבעה) התנצר מאוחר יותר.[92] ג. כידוע, הכרוניקות העבריות המספרות על גזירות תתנ"ו אינן פוסחות על בוהמיה, אף שהן מקדישות לה מקום קטן לאין שיעור לעומת זה של קהילות הריינוס. ראוי לשים לב לאזכורו של מקום בו ישבו יהודים ושמו "ושל".[93] ושל איננה אלא העיר וסלי (Veseli), הנמצאת במרחק של קילומטרים אחדים ממזרח לנהר הוולטאבה, בדרומה של בוהמיה. קהילה כזאת היוותה בוודאי חולייה דרומית בנתיב המים המסחרי וולטאבה־אלבה, שהתחברה אל פראג, לייטמריץ, מייסן, מגדבורג והקהילות שעל הזאלה.

יהודים חיו בפרובינציית פאנוניה הרומית – היא הונגריה – כבר במאות ה־3 וה־4 לספירה. ממצאים חומריים מאותה עת מעידים על כך, ויש להניח שהם נהנו מחיי ביטחון בחסות האימפריה הרומית. אולם כל זה נעלם (בדומה לגרמניה) לתקופה ארוכה, בעת נדידת העמים. בתקופה הנומאדית של ההונגרים (המאה ה־9 והמחצית הראשונה של המאה ה־10) "היו סוחרים יהודים מעיזים לעתים רחוקות להגיע לאדמות ההונגרים שנודעו באכזריותם הרבה".[94]

אף על פי כן, יש לנו עדויות מרומזות על כך שכבר במאה ה־10 התקיימו בהונגריה חיים יהודיים. החוקר יצחק פרי (פרידמן) רואה בתקנות רפלשטטן קשר לסוחרים המפליגים בדנובה מהונגריה אל עבר אוסטריה ובווארייה.[95] מחצית המאה מאוחר יותר (953) מספרים שליחיו היהודיים של חסדאי אבן שפרוט, שבדרכם מקורדובה למלך הכוזרים פגשו ב"יהודים בארץ ההונגרין".[96]

המפנה בתולדות הונגריה חל בשנת 955. באותה שנה נבלמו גדודי הפרשים ההונגרים שהפילו את חתיתם על אירופה המערבית, על־ידי אוטו I בקרב על נהר לך (Lech). לאחר קרב זה הסתגרו ההונגרים בארצם החדשה. בתקופת מלכותו של סטפן "הקדוש" (972־997) הם קיבלו כדתם את הנצרות הקתולית, ובכך התקשרו אל המערכת הפוליטית האירופית. קשרים אלה באו לידי ביטוי במסחר ובהגירה ויש יסוד להניח שהם כללו גם יהודים.

ב*ספר הדינים* של ר' יהודה הכהן, מחכמיה המובהקים של מגנצא במחצית הראשונה של המאה ה־11, אנו מוצאים שלוש שו"ת הקשורות ביהודים בהונגריה.[97] לא ניכנס כאן לפרטי המקרים המתוארים בהן, ונסתפק במסקנות אחדות לצורך עניינו בפרק זה: א. היו יהודים שעסקו

במסחר ובטביעת מטבעות; ב. התפתחו קשרים ענפים בין יהודים בהונגריה לבין סוחרים יהודים מהריינוס. ייתכן שיהודים ריניים השתקעו בהונגריה; ג. באחת מאותן שו"ת מסופר על קשריו של יהודי עם המלכה ההונגרית, על יחסי האמון ההדדיים, על עסקים שעשתה עמו ועל שליחות שביצע עבורה. בוודאי היו יהודים נוספים כמותו, דבר שמצביע על מעמדם האיתן ומזכיר לנו את ימי המלכים הקארולינגים הגדולים.

מה ידוע לנו על קהילות הונגריה בימי הביניים המוקדמים? אלו שמות יישובים מוזכרים בהקשר זה? יצחק פרי גורס, שהקהילה המאורגנת הראשונה על אדמת הונגריה היא זו של אסטרגום (Esztergom), כ־40 קילומטרים מצפון לבודפשט. ייסודה היה בשנת 1050 בקירוב.[98] שני מעשי חקיקה מרמזים בצורה ברורה על קיומן של קהילות יהודיות בהונגריה. ב־1092, במועצה כנסייתית בסבולץ (Szabolc), נתקבלו החלטות עוינות נגד היהודים, מן הסוג שהכרנו בגאליה המרובינגית במאה ה־6.[99] נראה שהן לא היו מתקבלות אלמלא היו יהודים בעיר זו ובשכנותיה. גם חוקיו של המלך קלמן משנת 1100, הנוגעים לענייני היהודים בממלכה (קניית נכסי דלא ניידי, הזכות להתיישב בערי בישוף בלבד וכו') מוכיחים, לדעת פרי, שכבר לפני תאריך זה היו יהודים בהונגריה, "כי הרי קשה להאמין שחקיקה נתקבלה בתנאי הימים ההם על בסיס מגורים בעיר אחת בלבד ובשנים ספורות בלבד".[100] למרות מאמציו המוצלחים של מלך הונגריה לבלום את נושאי הצלב, בשנת 1096 נפגעו יהודים רבים. שנתיים מאוחר יותר אנו שומעים על יהודים מבוהמיה המבקשים להתיישב בהונגריה (כפי שכבר הזכרנו לעיל).

פולין, שבסוף ימי הביניים ובעת החדשה תהפוך לקיבוץ היהודי הגדול בעולם ובימי מלחמת העולם השנייה לבית הקברות של יהודי אירופה, הייתה עבורם בימי הביניים המוקדמים עדיין בבחינת קרקע בתולה. יהודים נזכרים בפולין במפורש רק באמצע המאה ה־12. אך ישנן אי אלו הוכחות־עקיפין שהם התיישבו בפולין קודם למועד זה. אחת מהן מוכחת ב"תיאוריה של נתיבי המסחר", שהייתה מקובלת על היסטוריונים רבים, בעיקר בסוף המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20. מדובר בדרך המסחרית החשובה מאירופה המערבית לרוסיה הקייבית ומשם לביזנטיה ולארצות המזרח. דרך זו עברה בפולין. בין המשתמשים בה היו הסוחרים היהודים הידועים במקורותינו בכינוי "הולכי רוסיה". סביר מאוד להניח, גרסו בעלי התיאוריה, שחלק מיהודים מערביים אלה, התיישבו בערי פולין כבר במאה ה־11 ואולי אף לפני כן. חיזוק להנחה זו אפשר למצוא *בספר*

הדינים בתשובתו של ר׳ יהודה הכהן. מסופר בה על ״שני נערים [...] אחים יתומים קטנים״, שבעת מלחמה (או צרה אחרת) נשבו בעיר ששמה ״פרימוט״, בארץ ״פלנ״ו״. סיפור תלאותיהם גדוש האירועים והשאלה ההלכתית המופנית לר׳ יהודה הכהן אינם מעניינו כאן. עבורנו חשובים שמות מקומות מוצאם של נערים אלה: ״פרימוט״ מזוהה עם העיר הגליצאית פשמישל ואילו ארץ פלנ״ו היא, קרוב לוודאי, פולין. אשר למאורע הטראומטי אליו הם נקלעו – ייתכן שמדובר בהתקפתו של הנסיך ירוסלאב (Jaroslaw) מקייב, בשנת 1031.[101] אם נכונים הזיהויים (ויש להניח שכך הוא הדבר), הרי שיהודים ישבו אז בפולין, ונראה שחלקם לפחות היו קשורים בזיקה של מוצא ושל תרבות אל המרכז הריינ׳י. העובדה ששואל השאלה מפגין ידע בתלמוד ושהוא פונה לחכם ממגנצא מוכיחים זאת. שאלה אחרת, שגם היא קרוב לוודאי הופנתה לר׳ יהודה הכהן ממגנצא, מספרת על סכסוך קשה בין שני יהודים הקשור בבעלות על עבדים. מסופר ששני היריבים מגיעים למקום ששמו ״יקראהו״ ושם מתדיינים בפני הקהילה. אם נכון זיהויו של מקום זה עם קראקוב (כדעת איגוס), הרי שלפנינו קהילה מסודרת שיש לה בית דין.[102] קראקוב אף היא, כפשמישל, ממוקמת בנתיב המסחר המוליך לרוסיה. כרוניקה פולנית מספרת בשבחה של הנסיכה יהודית (Judita), ״הרכה והרחומה״, שימים אחדים לפני מותה (1085) פדתה עבדים נוצרים מידי יהודים. קשה לדעת ממקור זה האם סוחרים יהודים אלה היו תושבי פולין או תושבי גרמניה.[103]

יהודים הגיעו לאנגליה לראשונה בזמנו של ויליאם ״הכובש״. חלקם התלוו אליו ולצבאו ואחרים באו במשך שנות מלכותו הנותרות (1066-1087). יהדות אנגליה הינה אפוא הצעירה מכל קיבוצי ארצות הפריפריה החיצונית של המרחב האשכנזי. ייתכן שגרעין קטן של יהודים חי באי הבריטי עוד בימי הרומאים, כשם שהוא הגיע לאזורים אחרים של הקיסרות הרומית ונהנה מחסותם של לגיונותיה. אולי גם בתקופה האנגלו־סאכסית הגיעו לכאן יהודים בודדים. אך גם אם אכן כך היה, הם לא השאירו את רישומם ולא ניצלו את האפשרויות המסחריות שהיו גלומות באנגליה האנגלו־סאכסית.

בניגוד ליהודי ארצות הפריפריה המזרחית, היו יהודי אנגליה הומוגניים במוצאם. הם היוו למעשה מעין שלוחה (או מושבה) של יהודי צרפת הצפונית. רובם באו מרואן בירת נורמנדיה ומקהילות אחרות שבסביבתה, אך היו ביניהם גם בודדים שמוצאם משמפן ואף מערי הריינוס. מהגרים

אלה הביאו עמם את המנהגים ואת שפת הדיבור של מולדתם הישנה. לא ידוע לנו באיזו מידה הייתה הגירתם מעשה יזום על־ידי ויליאם, דוכס נורמנדיה (שהפך גם למלכה של אנגליה), או האם נלוו אליו בחפשם הזדמנויות חדשות בתחום המסחר, עליו הייתה פרנסתם. מכל מקום, ברור שהגירתם הייתה רצויה מאוד לוויליאם I ולבאים אחריו. נראה שהם נמנו על האליטה הנורמנדית החדשה והמלך נעזר בהם כמשקל נגד לסוחרים האנגלו־סאכסים שלא שיתפו עמו פעולה. יהודים אלה נהנו מיחס ליברלי וסובלני בימי בנו של "הכובש", ויליאם II "רופוס" (1087־1100). מסופר עליו שהוא עודד יהודים להתמודד בוויכוחים עם אנשי כנסייה נוצריים, נטה להם חסד והעניק להם חסות.[104] ויליאם "רופוס" התייחס יפה אל נתיניו היהודים בשני צדי התעלה. אחרי הטבח ברואן בתתנ"ו (כנראה היחיד על אדמת צרפת), הוא התיר למומרים מאונס לחזור לדתם היהודית בפומבי. נראה שגל של פליטי תתנ"ו מרואן מצא מקלט בארצם החדשה של דוכסי נורמנדיה. הם בוודאי היו רבים מאלה שהגיעו בעת הכיבוש.

פרק רביעי

מעמדם של היהודים באשכנז-צפון צרפת במאות ה־10 וה־11

א. הפלישות האחרונות

גל עכור של פלישות עמים פראים ואכזריים עבר על אירופה המערבית במאת השנים שבין 850 ל־950. אחרי תקופה באורך דומה של סדר ורגיעה שוב נפלו כפריה ועריה קורבן ליצר הביזה ולעוצמת ההרס של עמים נודדים. חבלי ארץ שלמים התרוקנו, האיכרים הבורחים גדשו את הדרכים ולא תמיד חזרו למקומותיהם הקודמים. שדות מעובדים כוסו קוצים. התמונה הכוללת הייתה של רגרסיה כלכלית, של הידלדלות חומרית, של חורבן והרס. דומה שימי נדידת העמים הגדולה של המאה החמישית, זו שהחריבה את האימפריה הרומית המערבית, קמו לתחייה. התפוררות הקיסרות הקארולינגית וחולשת צאצאי השושלת סייעו בידי כנופיות הבוזזים והפורעים הללו. אלה היו ימים בהם שקעה אירופה בתוך המערכת הפיאודלית על כל היבטיה: בפרטיקולריזם מדיאבלי ששורשיו היו קיימים כבר, ויעברו מאות שנים עד שתרפא ממנו, עד שתגבש מסגרות פוליטיות ומערכות חיים כלכליות חזקות וראויות.

עוצמת הפורענות הייתה פחותה בהרבה ממכת החידלון שהונחתה על הציוויליזציה הרומית ארבע מאות שנים מוקדם יותר. לקראת סופה של התקופה (הקרויה לעתים פוסט־קארולינגית) נראה כאילו פראי האדם מתרצים, הם מתיישבים על הקרקע בפאתי מפת אירופה והופכים חלק מהנוף האנושי והחברתי שלה.

כך קרה גם עם הנורמנים, יורדי־ים בני סקנדינביה העשויים ללא חת, שלא הסתפקו בנחיתה בחופי גאליה, ארצות השפלה, גרמניה והאי הבריטי, אלא פשטו בספינותיהם בנהרות עמוק לתוך היבשת. חלקם הגיעו לרוסיה הקייבית, אחרים חדרו לים התיכון ופשטו על סיציליה ודרום איטליה. כבר בסוף המאה ה־9 הופיעו סימנים ראשונים המעידים על רצונם של הנורמנים להתנחל. נקודת המפנה הייתה בשנת 912, כאשר מנהיגם רולו הקים את דוכסות נורמנדיה באזור הסינה העילית שבצפונה של גאליה, נשבע אמונים למלך צרפת וקיבל את הדת הקתולית. נורמנדיה הפכה לבשר מבשרה של צרפת, והשתלבה במרקם הפיאודלי והקתולי של אירופה המערבית. לימים לא נותר בה דבר המזכיר את אורח החיים

הפראי והלוחמני של הוויקינגים, זולתי מספרם הרב יחסית של בעלי העיניים הכחולות והשיער הבלונדי.

שבטים פראיים לא פחות מן הנורמנים היו ההונגרים. כמו ההונים, קרוביהם לגזע המונגולי, שחדרו לאירופה במאה החמישית, היו פרשים מעולים אלה חדורים מוטיבציה לבוז את יושבי הקבע שבמרכזה של אירופה. בראשית המאה ה־10 הם ערכו את פשיטותיהם התכופות ברחבי גרמניה, החריבו את הנסיכות הסלאבית של המוראבים ואף העמיקו לחדור עד אקוויטניה ושערי העיר רומא. אוטו I, מלך גרמניה, היכה אותם מכה ניצחת בשנת 955 בעת מסעם הגדול ביותר בגרמניה בשדות־לך (Lechfeld) שליד אוגסבורג. אירופה נשמה לרווחה. ההונגרים פסקו לנדוד והתיישבו במישור הפאנוני שעל הדנובה האמצעית ובמורדותיהם המערביים של הרי הקרפטים. נסיכם ואיק הכתיר את עצמו בשנת 1001 למלך. בעת ההכתרה נטבל ואיק (שהסב את שמו לסטפן) לנצרות בידי שליחי הכנסייה הקתולית. ממלכת הונגריה השתלבה בחיים הפוליטיים של אירופה, הגדילה את מספר תושביה והרחיבה את גבולותיה בכיוון מזרח.

תהליך דומה עבר על השבטים הסלאבים המערביים. הם לא סיכנו את גרמניה כפי שעשו זאת ההונגרים. אדרבה, במאה ה־10 התחיל תהליך שנמשך כאלף שנים, של ה"לחץ מזרחה" ("Drang nach Osten"). חלקם של השבטים הסלאבים המערביים הללו – שישבו בין האלבה והאודר – איבדו את עצמאותם ואדמתם הפכה לנחלת הקולוניזציה המאסיבית של הגרמנים; ויתרם – הפולנים והצ'כים – התחבטו בתלות הפיאודלית (בדרגה זו או אחרת במשך השנים הקרובות) במלך הגרמני. גם הסלאבים המערביים קיבלו במאה ה־10 את הנצרות הקתולית.

סכנה אחרת נשקפה לאירופה הקתולית מן הדרום. קארל מרטל בלם את ההתפשטות המהירה של הערבים (פואטייה, 732), בנו פפין הדפם מדרומה של גאליה, ונכדו, קארל הגדול, הרחיקם אל מעבר לנהר האברו. במאה ה־9 הלכה ונתגבשה הממלכה המוסלמית ברובו של חצי האי הפירינאי ובמאה ה־10 היא זכתה לפריחה. וכך, פרט למלחמות ספר קטנות עם שכנותיה הנוצריות שברצועה הביסקאית, בצפונו של חצי האי, לא נראה כל איום מוסלמי על אירופה הקתולית. בראשיתה של המאה ה־10 הקימו שודדי־ים מוסלמים מאחזים בחופיו של הים הטירני. הם חדרו לתוך היבשה בסיציליה, לדרומה של איטליה (הגיעו עד שערי רומא), ולריביירה (עד מעברי האלפים). שודדים ורוצחים אכזריים אלה "היו, ללא ספק, פסולת החברה הערבית, נציגים עלובים של התרבות המוסלמית הגדולה".[1] הרבה מאמצים נדרשו כדי לבלום את ההטרדות,

אולם בניגוד לנורמנים, להונגרים ולסלאבים, המוסלמים הללו לא התנחלו ולא התנצרו כיחידה אתנית־טריטוריאלית (אף לא בסיציליה בה התמיד שלטון המוסלמים קרוב למאתיים שנה), ועד מהרה נעלמו מן האופק.

ההיסטוריון היהודי־איטלקי רוברט לופז מסכם את עמידתה של אירופה הקתולית בניסיון הקשה: "[...] דווקא הודות להיעדר הריכוזיות ולדלות אדמותיה, היטיבה אירופה חסרת חוט השדרה של המאה העשירית להחזיק מעמד בפני הפלישות יותר מן הקיסרות הרומית של המאה החמישית. בשום מקום לא היה מרכז חיוני, דרך ראשית או צומת כלכלית, שאובדנם עשוי היה להביא לנפילתה של פרובינציה שלמה. אך כפרים שסיפקו את צורכי עצמם ועירים שכמעט סיפקו את צורכי עצמן היו רבים מני ספור. כדי לחסל את התאים הזעירים הללו נדרשו תוכניות פעולה ודבקות במטרה, שלא היו לתוקפים".[2]

אשר לגורלם של אחינו בני ישראל בימי הפורענות אין בידינו כל ידיעות, ומכאן שאת "השאלה כיצד יהודי צרפת החזיקו מעמד באותה עת ניתן להשאיר לדמיון".[3] גורלם היה בוודאי דומה לזה של שאר חלקי האוכלוסייה. ברור שמניינם באותם מחוזות מערב אירופה היה מועט ורק ההתאוששות מן התוהו ובוהו – החל מן המחצית השנייה של המאה ה־10 – מינפה את התיישבותם ואת ייסודן של קהילות חדשות.

עיקרו של פרק זה הוא דיון במעמדם של היהודים בתוך עולם זר ושונה וביחסם של השלטונות ושל בעלי השררה השונים כלפיהם. אולם נפנה תחילה אל סקירת המציאות הפוליטית בגרמניה ובצרפת – שני מרכיביו של המעגל האשכנזי הפנימי (ראו פרק שלישי). אף על פי שלדברי הימים של מלכי שתי הארצות הללו במאות ה־10 וה־11 הייתה רק נגיעה מזערית אל חייהם של היהודים (שלא כמו בתקופה המודרנית, בה קיימים כלים שלובים בין מערכות החיים השונות), נראה לי שמן הראוי להכיר את הזירה ההיסטורית. לפיכך נפנה לתיאורה.

ב. גרמניה וצרפת במאות ה־10־11

בשנת 911 מת לודביג "הילד", אחרון המלכים הגרמניים ("הפראנקים המזרחיים") מן השושלת הקארולינגית. שתים־עשרה שנות מלכותו היו שנות שפל שהלך והעמיק כבר בעשרות השנים שלפניו. בגרמניה גברה התודעה השבטית, והמסגרות הפוליטיות שפעלו אז היו למעשה הדוכסויות השבטיות הטריטוריאליות. בראש כל אחד מארבעת השבטים הגרמנים – הפראנקים, הסאכסים, האלמאנים והבוורים –

ניצב דוכס ("Herzog"), שמשל כמלך בפועל. יחד עם לותרינגיה, שתסופח לגרמניה במאה ה־10, הם היוו מעין פדרציה רופפת. השבועה שנשבע כל דוכס למלך ינקה מן המסורת הגרמאנית הקדומה. לא הייתה זו שבועת וסאל לאדונו הפיאודלי, שהרי הדוכס לא סבל התערבות של המלך בענייניה הפנימיים של הדוכסות. גם המארקגרפים והרוזנים (פקידי המלך במקורם) הפכו למעשה לפקידיו של הדוכס. הדוכסים – ולא המלך – היו המנהיגים שתכננו וארגנו את ההגנה מפני הפולשים הברברים – הנורמנים וההונגרים. לימים, במאות ה־10 וה־11, כשיתחזק כוחם של מלכי גרמניה, משימתם הראשונה במעלה תהיה לבלום את מזימותיהם של הדוכסים (יותר מניהול מלחמותיהם החיצוניות). כך הפכו השנים האלה לשורשת בלתי פוסקת של מרידות ותככים. פרט למאורע שתואר לעיל, לא היוותה שנת 911 משום מהפכה בחייה הפוליטיים של גרמניה. התכנסותם של הדוכסים, ראשי השבטים, לבחירת מלך, תאמה את המנהג הקדום של השבטים הגרמאניים. משלא ראו טעם לבחור בדוכס סאכסוניה, החשוב מבין השבטים, על שום גילו המופלג, הם הסכימו על בחירת קונראד, דוכס פראנקוניה. הוא היה שליט חלש וכל הדוכסים התעלמו לחלוטין ממרותו. לא פחות מארבע פעמים במשך ימי מלכותו של קונראד (911־918) פשטו גדודי ההונגרים על גרמניה, וכמקודם ניצבו מולם (בלא הצלחה יש לומר) הדוכסים, ולא המלך החדש.

מה, אם כך, נתחדש? ניתק סופית הקשר עם "הקארולינגים המערביים", שהמשיכו למלוך לסירוגין בצרפת. היה בכך כדי להוסיף נדבך לבניית הזהות הגרמנית (אף שאין ליחס לדבר את המשמעות הרבה שמייחסים לו ההיסטוריונים הגרמנים "הלאומיים" מן המאה ה־19). מן הראוי להסב את תשומת לבנו אל אלמנט בחירת המלך בגרמניה, שמופיע כאן לראשונה בשנת 911. עקרון הבחירה היה ביטוי למסורת הגרמנית הקדומה. הם נזקקו לאקט זה לא רק כשנסתיימה שושלת, אלא כל אימת שמת אחד המלכים. קדושת זכות הירושה המלכותית בתוך המשפחה, בה דבקו בצרפת, הייתה זרה לגרמניה. באקט הבחירה השתתפו כל בני האצולה הגבוהה, ה־"principes" של הממלכה, ובתוכם הארכיבישופים, הבישופים, הדוכסים, המארקגרפים והרוזנים. השפעה מיוחדת נודעה לדוכסים ולשלושת הארכיבישופים הרייניים (מיינץ, קולוניה וטריר). לכאורה הייתה קיימת סתירה בין העובדה שבימי חמשת מלכי השושלת הסאכסית (918־1024) וארבעת מלכי השושלת הסאלית (1024־1025) עברה המלוכה בירושה מאב לבנו לבין עקרון הבחירה. למעשה, הצליחו מלכים אלה – מתוך עמדה של כוח – להבטיח את המלכת בניהם

(כמלכים־שותפים עוד בימי חייהם) ורק במקרים של היעדר יורש ישיר עלה בידי רבי הממלכה לכפות את בחירתם.

במבט היסטורי רחב יותר, ניתן לעקוב אחרי אקט הבחירה של קיסרי גרמניה עד לביטולה של הקיסרות על־ידי נפוליאון בשנת 1806. עיקרון זה היה אחד הגורמים לחולשתה ולאי לכידותה של גרמניה עד לאיחודה בשנת 1871. לעומת זאת, העובדה שחסידי הרפובליקה השכנה, הצרפתית, הסבו בשנות 1792 את שמו ותוארו של המלך המודח לואי XVI ל"האזרח" לואי קאפט, מצביעה על כך שעקרון קדושת הירושה שימר את השרשרת המשפחתית המלכותית במשך 800 שנים. ייתכן שבכך טמון אחד מגורמי לכידותה והתלכדותה הלאומית של צרפת (בניגוד לאלו של גרמניה) במשך הדורות.

בשנת 919 התכנסו גדוליה וחשוביה של גרמניה כדי לבחור במלך חדש. בחירתם נפלה באופן טבעי על היינריך I, הדוכס הסאכסוני, שעמד בראש החשוב בשבטים. שבע־עשרה שנות מלכותו עמדו בסימן הצלחות חוץ מרשימות בכל גבולותיה של גרמניה: סיפוח דוכסות לותרינגיה וקריעתה מידי יריבו, המלך "הפראנקי המערבי" שרל "הפשוט" (923־925); ניצחונו על ההונגרים (933); הפשיטה המוצלחת לדנמרק (934); ומעל לכול – הנחת היסודות להתפשטות הגרמנית מזרחה. אולם הצלחותיו הצבאיות נגד הסלאבים שממזרח לאלבה ונגד הצ'כים, הקמת ערים־מבצרים בגבול החדש והקולוניזציה הגרמנית (למעשה הסאכסונית) בשטחיהם, לא נותרו מבצע חד־פעמי. שוב ושוב, במשך הדורות הבאים, נאלצו מלכי גרמניה לחזור ולכבוש את "שטחי המזרח" האלה.

אם היינריך I ראה את עצמו בראש ובראשונה, כדוכס סאכסוניה, הרי שבנו אוטו I ("הגדול") התנהג כמלך גרמניה, ואף מעבר לה – הוא נשא עיניו לחיקוי המודל האימפריאלי של קארל הגדול. כלפי פנים היה עליו לצמצם את האוטונומיה של הדוכסים ואילו כלפי חוץ המשיך לנהל מלחמות מוצלחות במזרח הסלאבי. הוא כבש שטחים עד נהר האודר, המשיך בקולוניזציה וראה לעצמו משימה מיוחדת להטביל לנצרות את הפגאנים הסלאבים. מרשים במיוחד היה ניצחונו המכריע על ההונגרים, בשנת 955, כפי שכבר הזכרנו לעיל. גולת הכותרת במדיניות החוץ שלו הייתה כיבושה של איטליה הצפונית והמרכזית. הרצון ללכת בדרכי קארל הגדול ולהכתיר את עצמו בידי האפיפיור ל"קיסר רומא" (962) היה המניע למעשיו.[4] כך הקים אוטו I את "האימפריה הגרמנית־הרומית הקדושה" ("Heiliges Römisches Reich der deutschen Nation") ושיווה לה את המשמעות האוניברסלית במישור המדיני והדתי כאחת, ממש כפי שעשה

זאת קארל הגדול.

הקשר ההדוק עם איטליה שנמשך כ־300 שנה (עד אחרי מותו של פרידריך II בשנת 1250), המסעות התכופים של מלכי גרמניה ושהותם הממושכת מחוץ לגרמניה, כמו גם הסתבכותם במלחמות ובתככים במציאות האיטלקית הקשה, הסיחו את דעתם מענייני גרמניה והתישו את כוחותיהם. וכך, באותה דבקות ב"קסם" האיטלקי מצוי אחד מזרעי הפירוד והחולשה של גרמניה, שבמאות ה־10 וה־11 נחשבה לממלכה החזקה באירופה.

משמעות רבה נודעת למדיניותם של אוטו הגדול ושל ממשיכיו כלפי הכנסייה. קירובה הייתה המכשיר העיקרי בו השתמשו המלכים כמשקל־נגד במאבקם בדוכסים. המלכים שחררו את הבישופים ואת ראשי המנזרים ממרותם של הדוכסים, מסרו בידיהם סמכויות שלטון פיאודליות ("immunitas") במקומותיהם, והעניקו להם שטחי קרקע רחבים. רבי הכנסייה נשבעו למלך את שבועת ה־"homagium", ולמעשה הפכו להיות פקודיו. מינויים ופיטוריהם היו מסורים כל כולם לרצונו של המלך, למרות הנוהג של בחירתם המסורתית בידי "הכמורה והעם". כך, למשל, מינה אוטו I את קרוביו למשרות של שלושת הארכיבישופים. חסות השלטון החילוני ואיוש המשרות חדרו עד לשכבות הנמוכות של הכמורה. ההישענות על הכנסייה הייתה מבוססת בין היתר על העובדה שנחלותיה ומשרותיה אינן עוברות בירושה, ובניגוד לאצולה החילונית המלך יכול היה תמיד להניח את ידו עליה ולהפסיק את צבירת כוחה הפוליטי. ואכן, כוח פוליטי ועושר רב נצברו בידי רבי הכנסייה. רוב הערים הגדולות בגרמניה היו ערי בישוף שהפכו עד מהרה למרכזי מסחר ותרבות. אליהן נוספו על־ידי המלכים השונים ערי־מושב של בישופים בשטחי הקולוניזציה שבמזרח. מן הראוי לציין, שהכמורה הייתה חשובה למלכים גם בשל העבודה שעשתה בשטחי ההתפשטות: ניצור המוני הפגאנים היווה אמצעי לפציפיקציה של האזורים החדשים. יתרה מזאת, הטבלתם לנצרות של הצ'כים, הפולנים וההונגרים הייתה מעשה ידיו של הקלרוס הגרמני, וכן ניתן לזקוף לזכותו את הגרמניזציה של ארצות אלו.

פן אחר של עליונות השלטון החילוני על הכנסייה נמצא בלב לבה של זו: הקיסר בחר למשרת האפיפיור איש כלבבו, והפך בדרך זו לאפוטרופוס הכנסייה וראשה.

שלושת צאצאיו של אוטו הגדול, ממשיכי השושלת הסאכסית – אוטו II (973־983), אוטו III (983־1001) והיינריך II (1002־1024) – השתדלו ללכת בדרכיו ולשמור על הישגיו העיקריים. אף על פי שהממלכה

הגרמנית הצליחה לשמור על כוחה ומעמדה, ניכרים בימיהם קשיים הן במדיניות החוץ המזרחית והן בריבוי המרידות והחתירות הפנימיות של האצולה הגבוהה. עיקרה של תשומת הלב הופנתה לאיטליה ולנעשה בה, וזו בוודאי הייתה הסיבה לאי־יכולתם לשלוט כראוי בנושאי הפנים ובהתמודדות עם הסלאבים שבמזרח.

מייסד השושלת הסאלית, קונראד II (1024־1039), החזיר לאימפריה הגרמנית־איטלקית את מעמדה כמעצמה האדירה ביותר באירופה. הוא דיכא והעניש בכל חומרת הדין את המתמרדים, הרחיב את גבולות הרייך הגרמני כלפי מערב (סיפח את בורגונדיה ב־1032), השליט סדר באיטליה, שלט בתקיפות בכנסייה וניצל אותה לצרכיו. הוא מכר תפקידי בישופים וראשי מנזרים לכל המרבה במחיר ("סימוניה") וסייע בכך לדרדור המוסרי בקרב הקלרוס. נישואי כמרים, ניהול מלחמות על־ידי שליטים כנסייתיים, רדיפת בצע והזנחת עניינים שברוח הפכו לנוהג רווח.

בנו, היינריך III (1039־1056), המשיך במדיניות המוצלחת של אביו ואף העלה אותה לפסגות גבוהות יותר. אולם שלא כאביו הוא התייחס לכנסייה בהערצה ותמך בשאיפות להבראתה ולתיקונה. חדור רוח הרפורמציה הגיע היינריך III בשנת 1046 לרומא. מולו ניצבה האפיפיורות בשיא השפל: הוללות, קניית משרות, הדחות, והוא הרגיש שעליו לפעול ללא דיחוי. הוא הרחיק טוענים מפוקפקים למשרת הכס הקדוש, תיקן תקנות נגד ה"סימוניה" ומינה לתפקיד האפיפיור איש כנסייה גרמני שסר למרותו והיה משוחרר מפיקוחם של אצילי רומא. משימתו של היינריך (שהוכתר באותה שנה לקיסר) הייתה להחזיר את יוקרתו של האפיפיור, כך שהוא יוכל לבצע רפורמה כנסייתית ולהתייצב בראשה. יש לראות בשנת 1046 נקודת מפנה חשובה בהיסטוריה של אירופה הנוצרית. פעולותיו הנחושות והתקיפות של היינריך III ברומא באותה שנה יצרו דיאלקטיקה רבת משמעות, שהיה בה כדי לשנות את מהלך ההיסטוריה האירופית. לכאורה נראה שלפנינו המשך למדיניותם של קארל הגדול ואוטו הגדול בהשלטת העליונות של ראש המדינה החילוני על הכנסייה ועל האפיפיור. אולם היינריך III – בהגשימו את הרפורמה – לא התערב בשיקוליהם ובמעשיהם של האפיפיורים והסתפק רק במינויים ובשמירה על מעמדו כסמכות עליונה. אך משנמסרה הרפורמה בידי האפיפיורים, לא היה מן הנמנע שהיא תתפוס תאוצה ותשחרר את הכנסייה מהכפיפות לשלטון החילוני; ולא רחוק היום בו יתבע האפיפיור אי התערבות של הקיסר בענייני הכנסייה, ויטען לעליונות הזרוע הרוחנית על הזרוע החילונית, כדוגמת עליונות הנפש על הגוף.

השתלשלות המאורעות בשלושת השנים שאחרי 1046 לא הותירה ספק שקִרבה ההתנגשות בין הרשויות.

בברכתם ובהשפעתם של הקיסרים הוכתרו בשנות החמישים לתפקיד האפיפיורים מספר אישים שהצטיינו כבעלי רמה דתית ומוסרית גבוהה וכאנשי מעשה וביצוע בעלי יכולת ודבקים במטרתם. אפיפיורים אלה השכילו ליצור סביבם עתודה של אנשים מוכשרים ואף לשלוח את שליחיהם המסורים ("הלגטים") לרחבי אירופה הקתולית, במטרה להפיץ את בשורת הרפורמה ולהחדירה בקרב הכמורה המקומית. ראשון לסוג חדש זה של אפיפיורים היה ליאו IX (1049־1054). הוא בילה יחד עם פמלייתו את רוב שנות אפיפיורותו בסיורים באיטליה, בצרפת ובגרמניה, שם כינס קונצילים. בכל מקום בו שהה הכין את הכמורה לתמורות המתבקשות מן הרפורמה ודיבר על רעיון השלטון האפיפיורי. ליאו IX נתקבל בהתלהבות עממית, אף שלא חסרו לו מתנגדים בקרב השליטים ורבי הכנסייה. פעילותו זו פתחה פתח להפיכת האפיפיור מסתם בישוף של רומא לראשה הבלתי מעורער של ההיראַרכיה הכנסייתית הקתולית. אחרי מותו של היינריך III גברה עצמאותם של האפיפיורים, ובקונציל של שנת 1059 הוחלט שבחירת האפיפיור תיעשה על־ידי הקארדינלים בלבד. "הייתה זו המגנה־כרטא של העצמאות האפיפיורית".[5] באותו קונציל הוחלט שלא רק האפיפיורות תהיה בלתי־תלויה ברשות החילונית, אלא כלל הכמורה הקתולית: אין לקבל כנסייה מידיו של איש חילוני, אפילו מדובר במתנה. האיש החזק שעמד מאחורי הישגי הקונציל היה הילדברנד (Hildebrand). אחרי קריירה מזהירה בקוריה האפיפיורית, הוא נבחר באופן טבעי למשרת האפיפיור ושמו נודע כגרגוריוס VII (1073). אך לא רק התמורות באפיפיורות ובכנסייה, אלא גם מצבה של המלוכה הגרמנית באותן שנים תרם לתהליך שהוביל להתנגשות בין השתיים. בשנות מלכותו האחרונות עמד היינריך III בפני בעיות שהתקשה להתמודד עמן: מסעו הכושל להונגריה, נסיגתו מקרנתיה, התסיסה והמרידות נגדו שנעשו על־ידי האצולה הגרמנית. היה בכל אלה משום נסיגה מן הפסגה אליה הגיע ב־1046 ואות מבשר רעות לעתיד.

עם מותו של היינריך III היה בנו, היינריך IV, ילד בן שש. אביו דאג לבחירתו ולהכתרתו בעודו בחיים, כך שמבחינה זו לפחות לא היו צפויות לו בעיות. אולם נכונו לו, למלך צעיר זה ולממלכתו, שנים של אי שקט האופייני לתקופות של אינטררגנום: מלכה־אם שאינה מצליחה למשול כראוי, השתלטות אישים תקיפים מקרב רבי הכנסייה וכדומה. גם אחרי שהגיע לבגרות (1076) והחל למשול באורח עצמאי, המצב לא התייצב

והכוחות הצנטרפוגליים בממלכה לא הרפו מניסיונותיהם לזכות ביתר עצמאות. קשה מכולם היה מרד האצולה הסאכסית. האצילים האחרים סירבו להילחם לצד המלך והוא מצא בעלי ברית בקרב העירונים. הזכויות המפליגות שהעניק היינריך IV לעירוני וורמס בפריווילגיה משנת 1074 מעידות על כך,[6] שהתפתחות הערים בגרמניה הקדימה את ארצות אירופה האחרות. זו הייתה הפעם הראשונה, שעירונים מופיעים כגורם פוליטי.

לאחר שהיינריך IV הצליח לדכא את מרידת הסאכסים, פרץ סכסוך חריף בינו ובין האפיפיור, סכסוך הידוע כ"מלחמת האינווסטיטורה". כשגרגוריוס VII נבחר למשרת האפיפיור, הוא החליט ליישם את החלטת הקונציל משנת 1059 בדבר סמכות האפיפיור למנות ולקדש בישופים ואבות מנזרים. היינריך לא נענה לדרישתו של גרגוריוס, וזה השיב בהטלת חרם ("excommunicatio") על המלך, שפירושו שחרור נתיניו מן החובה לציית למלך. הקרקע בגרמניה הייתה בשלה לחרם, ורוב אציליה ובישופיה עזבו את המלך ואיימו שאם לא יילך אל האפיפיור לבקש מחילה והסרת החרם תוך שנה, ידיחוהו מכס המלכות. הם אף הזמינו את גרגוריוס VII לקונציל באוגסבורג ותכננו לדון בו האם היינריך מתאים למלוכה.

בנקודת שפל זו לא ראה היינריך IV מוצא אחר, אלא להיכנע לתכתיב. הוא הופיע בחורף 1077 לבוש סחבות ויחף בשערי טירת קנוסה (Canossa) שבטוסקנה, בה התאכסן האפיפיור שכבר היה בדרכו לגרמניה. האפיפיור מחל להיינריך והסיר ממנו את החרם. בכך הגיעה הדרמה – שהפכה למשל של כניעה והשפלה – לשיאה, אך עדיין הייתה רחוקה מסיומה. אדרבה, הייתה זו רק תחילתו של מאבק, שיימשך קרוב ל־200 שנה, בין בית המלכות לבין הכנסייה על ההגמוניה בעולם הקתולי. היינריך IV מלך עוד שנים רבות אחרי "ההליכה לקנוסה". היו אלה עבורו שנים של תהפוכות ומאבקים הן בגרמניה והן באיטליה. לסיכום ימי שלטונו ייאמר, שאף שהענייינים לא יצאו מכלל שליטה, אין להתכחש לכך שהוא ויתר על התביעה הקיסרית לעליונות על האפיפיור ולא הצליח לדכא את המגמות האוטונומיות בתוך גרמניה. ובשתי אלה טמונים התמורה ההיסטורית וסימן להתפתחות עתידה.

העידן הפוסט־קארולינגי לא היטיב עם גרמניה, אך עוד פחות מזה עם צרפת. גסיסתה של השושלת הקארולינגית המערבית ארכה זמן רב יותר מגסיסתה של השושלת המזרחית. כאשר זו האחרונה צברה כוח ותהילה בימי השושלת האוטונית, במאה ה־10, דשדשו מי שנתקראו מלכי צרפת במי האפסיים של אין־אונות פוליטית וצבאית, כשהם מנושלים מרוב

נכסיהם הטריטוריאליים.

דברים אלה מתייחסים ל־110 השנים שבין שנת 877 (מותו של שרל "הקירח") לבין שנת 987 (עלייתו של הוגו קאפט לכס המלוכה). אף שהיו אלה ימי שפל, אין להשוותם לתהום הפעורה בין שני מצוקים, אלא לערוץ נחלים עמוק שהירידה אליו תלולה והגדה מנגד, שאמורה להוציא את המטייל אל המישור הנכסף, אף היא ארוכה ורבת חתחתים. ואם נחזור מן המשל אל הנמשל: סממני החולשה וההידרדרות לא התחילו עם מותו של שרל "הקירח", אלא עם עלייתו לשלטון, כאשר אחרי מות לואי החסיד הקיסרות הקארולינגית התפלגה (ואולי לפני כן!). ואילו שנת 987 (שהיא נקודת ציון חשובה בתולדות צרפת) לא הביאה מרפא לכל תחלואיה של הממלכה ולא הושיעה אותה. תעבורנה עוד למעלה ממאה שנים עד שנזהה את סימניה הראשונים והממשיים של סמכות מלכותית. ואם יורשה לי להשתמש במטאפורה, הייתי משווה את תולדותיה של האומה הצרפתית לחיי אדם: תקופה ארוכה זו של 110 השנים הם הימים שצרפת לא הייתה רוצה להיזכר בהם.

ננסה לנתח ולסכם את הגורמים לשפל זה:

א. הימים היו ימי הפשיטות האכזריות של הנורמנים, וכשהם התנחלו באזור שפך הסינה והקימו בשנת 911 את דוכסותם, סבלה צרפת מפשיטה הונגרית ארוכת טווח מאז שנת 926. הקארולינגים האחרונים היו חסרי אונים ולא יכלו להגן על המלוכה. משאביהם הקרקעיים ויכולתם לגייס צבא נתמעטו והלכו, כך שבנטל נשאו הפיאודלים השונים, איש איש במקומו, והם פעלו על דעת עצמם ולא על דעת המלוכה.

ב. תהליך הפיאודליזציה פשה בצרפת בתקופה הנידונה יותר מבכל ארץ אירופית אחרת. היה זה בעיקר פועל יוצא של המאורעות המתוארים לעיל. התפוררות פוליטית ליחידות טריטוריאליות עצמאיות (חלקן קטנות ביותר, כגון טירות); סכסוכים ומדנים בלתי פוסקים, מרידות של וסאלים נגד הסניורים שלהם למרות שפע החוזים, ההתחייבויות, השבועות והבטחות הנאמנות; מעשי ביזה והרג בדרכים שלא בחלו בהם אף הגדולים בפיאודלים, ומכאן – הצטמקות שליטתו האפקטיבית של המלך עד כדי נקודה קטנה במפה.[7] כל אלה מצביעים על כך שמטבע הלשון "אנרכיה פיאודלית" – כוונתה בעיקר לתקופה אפלה זו. המפה הפוליטית התאפיינה בקביעת רוזנויות ויחידות קטנות אחרות מן הדוכסויות, כגון: בלוא, אנז'ו, מיין ורוזנות פריס. הפיאודלים הגדולים בצפון צרפת, שהחזיקו עדיין מעמד היו דוכסי ברטאן, בורגונדיה ונורמנדיה ורוזן פלנדריה. אשר לדרום, שם המלך היה בחזקת זר לחלוטין, ודוכס

אקוויטניה, אף שנחשב לוסאל והכיר בסוזרניות הקארולינגית, היה שליט עצמאי החזק ביותר בארץ. גם במישור החברתי ניכרה מגמת הפיאודליזציה: היעדר הביטחון האישי אילץ איכרים חופשיים לחפש את הגנת האיש החזק שבסביבתם והם הפכו למשועבדים. ציון דרך חשוב בביסוס המשטר הפיאודלי אנו מוצאים בקפיטולר של קיירזי (Quierzy) משנת 877, המעניק לוסאלים זכות להוריש את נחלאותיהם.

ג. חוסר כשרון המנהיגות של אחרוני המלכים הקארולינגים נוסף אף הוא אל מאפייני התקופה. בעשר השנים שאחרי מותו של שרל "הקירח" (877־887) ישבו על כס המלכות לא פחות מארבעה מלכים מקרב יורשיו. לדעתו של שלמה נאמן היה זה סימן לכך ש"מתקרב הקץ לממלכת הקארולינגים במערב, תוך פרפורי גסיסה שיימשכו עוד כמאה שנה".[8]

ד. בשנת 885 הגיחו מנהר הסינה ספינות קרב של הנורמנים. הם הקימו מחנה בגדה המערבית, קרוב למקום שלימים תיבנה בו הכנסייה הפריזאית St. Germain d'Auxerrois, וצרו על העיר הקטנה שכללה אז את האי ואת הרובע שמולו בגדה השמאלית של הנהר. אודו (Odo), רוזן פריז, הצליח להדוף את הנורמנים והציל את העיר מכיבוש. הוא נאלץ להילחם בהם לבדו, אחרי שפנייתו לעזרת המלך, שרל "השמן", לא נענתה. המלך הקארולינגי המסכן, שלא היה ביכולתו לגייס למטרה זו מספר מספיק של חיילים, שילם על כך בכתרו. בשנת 888 בקומפיין (Compiegne), הכתיר חלק מן הפיאודלים הצפון צרפתיים את אודו למלך, בעוד שחלק אחר הכתיר את הקארולינגי שרל III, "הפשוט". בכך נכנסה הממלכה למאבק בן 100 שנים (888־987) בין שתי שושלות – הקארולינגית והרוברטינית (על שם אביו של אודו). כל אחד מהם ישב על כס המלכות לסירוגין. המלחמות בין שתי המשפחות החלישו את הממלכה ואפשרו לפיאודלים – גדולים וקטנים כאחת – לעשות את הישר בעיניהם ולבצר את מעמדם העצמאי.

ה. לנוכח מצב עניינים כזה אין פלא שמעמדה הבינלאומי של מלכות צרפת ירד לשפל המדרגה. המעיין במפה של המאה ה־10 יכול לראות בבירור, ששטחים נרחבים בצרפת המזרחית אינם סרים למרותם הסוזרנית של מלכי צרפת והם נמצאים מחוץ לקשר הפיאודלי הרופף שהיה עמם עדיין. זאת למרות שמבחינת שפתם ומורשתם התרבותית היו אזורים אלה חלק של צרפת. מדובר במלכות בורוגנדיה ובמלכות ארל שהפכו לחלק אינטגרלי של הקיסרות הגרמנית. גורל דומה פקד את לותרינגיה (אף היא בעלת אוכלוסייה רומאנית), שהפכה במאה ה־10 לדוכסות גרמנית לכל דבר.

ככלל, צרפת עמדה בצילה של גרמניה שבהנהגתו של אוטו הגדול וצאצאיו, ממשיכיו מן השושלת הסאכסית. לדעתו של רוברט לופז "היה זה כמעט מקרה שצרפת לא נבלעה בקיסרות של אוטו הראשון", והוא העדיף לפנות דרומה, לאיטליה. "ישלא כפאוויה, פריס לא חסמה את הדרך לרומא ואל הכתר הקיסרי, ולפיכך לא דחוף היה לאוטו לבסס את עליונותו כשליט". אוטו לא ראה סכנה בשכנו המערבי ולא חיפש את הכנעתו, "ומאוחר יותר בעיותיה של הקיסרות דרשו מידה של מאמץ שמנע מיורשיו של אוטו לסטות הצידה אל המערב. צרפת חייתה אפוא משום שהניחו לה להיוולד".[9]

במבט היסטורי רחב יותר, במרוצת מאות שנים בגרמניה ובצרפת נוצרו שני תהליכים הפוכים: בעוד שהקיסרות הגרמנית התחזקה בתחילה ונחלשה מאוחר יותר, הרי ששכנתה המערבית התחילה את קורותיה במאה ה־10 בשפל ומאוחר יותר יצאה בהדרגה אל המרחב.

בשנת 987 התרחש בצרפת אירוע דומה לזה שאירע בגרמניה בשנת 911. אחרון הקארולינגים, לואי V, נפטר בלי להשאיר יורש. בהשתדלותו של הארכיבישוף של ריימס, אדלברט (Adelbert), רבי האצילים בחרו למלך בהוגו קאפט, צאצאו של אודו.

האם נשתנה משהו בשנת 987? לא הרבה. סמכותם של הוגו (987־996) ושלושת צאצאיו־ממשיכיו (רוברט I "החסיד", 996־1031; אנרי I, 1031־1060 ופיליפ I, 1060־1108) הייתה בעלת צביון פיאודלי מובהק, כלומר לא יותר מהגמוניה על מעשה טלאים פיאודלי בשטח נרחב ובלתי מוגדר שנתקרא צרפת. אמנם הדומנה המלכותית גדלה והקיפה עתה את איל־דה־פראנס עם הערים פריס ואורליאן ועוד כמה איים טריטוריאליים קטנים, אך היא נשארה מחוז של אוסף נחלות פיאודליות, שהיו בצרפת גדולים ועשירים ממנו. בכל זאת, ובדיעבד, יש משמעות לעלייתו של הוגו קאפט לכס המלוכה בשנת 987, והיא מתמצית באורך הזמן ששושלת מלכים זו משלה.

החברה הפיאודלית, ככל שהייתה אלימה ואנרכית בתקופת השיא שלה, לא הייתה נטולת ערכים. שאלת הלגיטימיות של השלטון המלכותי העסיקה את הצמרת הפיאודלית בצרפת, תוך מאבק של שתי תפיסות מנוגדות. האחת ינקה מן המורשת הטאוטונית (האצולה הצפון צרפתית אכן הייתה פראנקית) וגרסה שהמלך ייבחר על־ידי גדולי הממלכה (המגנטים); והשנייה, קידשה ירושה בתוך השושלת וליוותה אותה בברכת הכנסייה. בינתיים, ההכרה העמומה באוטוריטה המלכותית הייתה נחלתם של הבריות בכל מחוזותיה של הארץ, ועל אף שמבחינה פוליטית מעשית

הייתה ריקה מתוכן, היה זה כעין נכס שנזקף לזכותה של המלוכה, אולי הנכס היחיד. אך נחזור לשאלת הלגיטימיות של הקאפטינגים. האמנם לא נמצאו קרובי משפחה רחוקים מקרב הקארולינגים, שיקיימו את קדושת השושלת? מן הראוי לציין, שהעובדה שאחדים מאבותיו של הוגו קאפט (הרוברטינים) ישבו על כס המלכות הוסיפה תוקף ללגיטימיות של האיש ושל יורשיו. אולם שלא כמו אבותיו אלה, הוגו כבר לא היה אפיזודה חולפת, אלא מייסד שושלת של ממש. כך שאם עלתה שאלת הלגיטימיות היה זה מאה שנים מוקדם יותר, בעת שאודו הומלך במקום שרל "השמן" הקארולינגי. ההצדקה לאקט זה הייתה דומה לשאלתו של פפין "הגוץ", המיורדומוס של המלך המרובינגי בשנת 751: האם נכון שימלכו אנשים שהשלטון למעשה אינו בידיהם? וכבמקרה פפין, כן במקרהו של אודו – "העיקרון הדינסטי הומר בעקרון הכתרת האיש שנועד על־ידי רצון האלוהים לדאוג להגנת הממלכה".[10]

אחרי שעמדנו באורח כללי על התפתחותה השונה של צרפת מזו של גרמניה, מן הראוי שנתמקד בכמה נושאים שיש בהם כדי להדגים את ההבדלים.

1. לעומת המבנה השבטי הגרמני, התפתחה ברחבי צרפת החלוקה הטריטוריאלית. המערכות הפוליטיות בכל אחת מהן ינקו מדפוסי יסוד שונים: גרמניה הייתה מעין פדרציה של דוכסויות שבטיות ("Stammesherzogtümer"), ואילו צרפת הפכה לפסיפס של נסיכויות טריטוריאליות ("Territorialfürsten"); בעוד שבגרמניה הזיקה והתודעה הקושרות בין האנשים הייתה קרבת דם, הודגש בצרפת עקרון הקרקע עליה הם יושבים. תפיסה זו אולי מסבירה את התפתחותו והשתכללותו של המשטר הפיאודלי בצרפת, ה"מיוצא" מאוחר יותר לארצות אחרות, ובסופו של דבר גם לגרמניה.

2. בצרפת הייתה הכנסייה הקתולית גוף טרום ברברי (שקדם לפלישת גלי השבטים הנודדים במאה ה־5). היא הפגינה עמידות והישרדות מרשימות ואצרה בתוכה כוח ארגוני והשפעה פוליטית על השלטון החילוני. הרשת הענפה של ערי הבישוף הייתה לא רק למוקדי החוק והסדר, אלא השרתה אווירה של ציוויליזציה בעולם נבער מדעת. נתוני היסוד בגרמניה היו שונים בתכלית. כאן הנצרות הייתה תופעה חדשה, מסורה בידיהם של המיסיונרים שנעזרו בחסותם ובחסדיהם של בעלי שררה. לפיכך הייתה הכנסייה, מלכתחילה, כפופה לשלטון החילוני.

אף על פי כן, אין ללמוד מן האמור לעיל שהכנסייה בצרפת נהנתה מעליונות על השלטון החילוני. בוודאי שלא בימי המלכים הקארולינגים

הגדולים, אך גם הקאפטינגים קיימו פיקוח על הבישופים ועל המנזרים שבדומנה שלהם, וביניהם ארבעת הארכיבישופים – של ריימס, של סנס, של טור ושל בורג'. אולם, עם אישורה של הרפורמה הכנסייתית בסוף המאה ה־11 איבד המלך מכוחו, ואז גברה השפעתם של הלגטים האפיפיוריים על הכמורה ועל העם, והמלך היה מאוים באובדן הכנסותיו ממסים ומ"סימוניה".

מלחמתו של גרגוריוס VII נגד האינווסטיטורה החילונית הופנתה גם נגד פילפ I, ובשנת 1075 הוא איים עליו בנידוי אם לא ייענה לדרישותיו. יחסיו של פיליפ I עם הכנסייה הפכו לעכורים יותר ויותר בשנות התשעים, משנסתבך בפרשת אהבים. על רקע זה הכריז עליו הלגט האפיפיורי נידוי בשנת 1094, ובקונציל המפורסם של קלרמון, בשנת 1095 (בו קרא האפיפיור לצאת למסע צלב) עשה זאת אורבן II. המלך נכנע לדרישות האפיפיור ובשנת 1104 בוטל עונשו.

אך לא רק באלה התמצתה השפעתה של הכנסייה. בצרפת צמחה במאות ה־10 וה־11 "תנועת קלוני" (Cluny). הייתה זו תנועת רפורמה מנזרית, שמקורה במנזר קלוני בדרום בורגונדיה, בשנת 910. משימת התנועה הייתה להחזיר למסורת הבנדיקטינית הישנה את תוקפה ולסלק את השחיתות שפשתה בין כותלי המנזר. עד מהרה ביצר לעצמו מנזר קלוני מעמד עצמאי וחופשי מפיקוח חילוני והפך למופת לעשרות רבות של מנזרים בכל רחבי הארץ. במאה ה־11 הפכה קלוני ממנזר בנדיקטיני בודד לראש מסדר נזירים, ואת המנזרים הפכה לסניפיו. לתנועת הרפורמה של קלוני הייתה השפעה על הרפורמה העיקרית בכנסייה שנוהלה על־ידי האפיפיורות בסוף המאה ה־11.

פעולות חשובות אחרות של הכמורה הצרפתית היו הניסיונות להפסיק את המלחמות הפיאודליות, או לפחות להכניסן לתוך אי אלו מסגרות. "השלום האלוהי" ("Pax dei") היה פרי החלטות קונצילים כנסייתיים, שהיו אמורות לאסור על גרימת נזק לאנשים שאינם נמנים על הצדדים הנלחמים, כגון, אנשי הכנסייה עצמם, איכרים, עירונים, נשים וילדים. מאוחר יותר, במאה ה־11, ביקשה הכנסייה לאסור על האבירים באמצעות "שביתת נשק של שלום" ("Treuga dei") להילחם רק מיום ה' בשבוע ועד יום ב' בבוקר. אולם למרות התמיכה הנרחבת ברעיונות אלה בקרב האצולה ובקרב פשוטי העם, הייתה הגשמתם בפועל מוגבלת למדי והצלחתם נותרה הצהרתית בעיקרה.

3. התפתחות הערים הייתה שונה בכל אחת משתי הארצות. בתקופה המרובינגית הייתה צרפת זרועה ערים רבות שהיו ערי מושב של

הבישופים, שרידים מתקופת הקיסרות הרומית. הן סימלו את המשכיות הציוויליזציה הרומית־נוצרית, בעוד שברחבי גרמניה שרר מצב עגום בתחום זה (פרט לערי המבצר שעל הריינוס והדנובה). אולם המציאות של העידן הפוסט־קארולינגי הייתה שונה. בעוד שמלכי השושלת האוטונית ("הסאכסית"), במאה ה־10, עודדו את הקמת הערים (בעיקר ערי בישוף) הן בשטחים הגרמניים הוותיקים יותר והן בשטחי הקולוניזציה שבמזרח, שרר בצרפת קיפאון כמעט מוחלט בתחום זה. ומשהחלה בה צמיחת הערים, במאה ה־11, הן לא זכו לאותה מידה של עידוד ותמיכה כאלה שזכו לה ערי גרמניה. "המלך אמור היה להיות בעל בריתן האידיאלי של הערים, ועל־ידי תמיכה במתמודד החלש (הערים) ניתנה לו הזדמנות לגבור על המתמודד החזק (הוסאלים). אלא שלנקוט בצעדים אלה פירושו היה להתייצב לצד כנופיות מהפכניות של פשוטי העם, ונגד המעמדות הפיאודלי והכנסייתי המבוססים. לשם כך דרושה הייתה גמישות רבה יותר מזאת שגילו הקאפטים המוקדמים".[11]

לואי VI (1108־1137) היה היפוכו הגמור של אביו, פיליפ. הוא היה גדול ממדים, אמיץ לב, אינטליגנטי וחביב, אך גם אוהב בצע. הוא זכה לפופולריות בקרב שכבות רחבות של האוכלוסייה – האיכרים, העירונים והכמורה. הוא היה ראשון הקאפטינגים שהצליח לדכא את הווסאלים הקטנים ולגרום לציות של הווסאלים הגדולים. בימי שלטונו המלוכה שבה למקומה כגורם מרכזי וצרפת עלתה על דרך של גיבוש וליכוד לאומי.

ג. הסטטוס המשפטי־פוליטי של יהודי גרמניה וצפון צרפת במאות ה־10־11

במאתיים וחמישים השנים שחלפו מאז התפוררותה של האימפריה הקארולינגית עד מסע הצלב הראשון, השתנו דברים רבים: המפה הגיאופוליטית התאפיינה עתה בפיצול הישויות השלטוניות; האחדות הקארולניגית מן הפירנאים עד האלבה הפכה לנחלת העבר, לחלום שאבד. גם התמורה בתולדות יהודי המרחב הזה הייתה משמעותית. במישור הדמוגרפי – לא היו עוד קבוצות בודדות בעלות משקל סגולי כלכלי רב, כגון אלו באאכן ובליון, אלא גלים התיישבותיים של מהגרים חדשים. במישור הציבורי־חברתי מתהוות לראשונה קהילות אוטונומיות המתנהלות על פי ההלכה; התלמוד הבבלי הופך לנורמה העליונה ולחוקת חיים; נקבעים סטנדרטים גבוהים של לימוד תורה בכלל, וחינוך הילדים בפרט.

מאידך גיסא, ובסתירה לתמורות אלו, לא השתנה באורח עקרוני מעמדם

הפוליטי־משפטי של יהודי המרחב. לפיכך, הדברים שנאמרו בסוגיה זו בפרק הדן בתקופה הקארולינגית נשארים תקפים ונכונים גם במאות ה־10 וה־11. בדומה לימי קארל הגדול ולואי החסיד, הייתה תקופה ארוכה זו לימי חסד עבור קהילות ישראל, הן בגרמניה והן בצרפת הצפונית. איגוס, שרוב עבודתו המחקרית עוסקת במאות ה־10 וה־11, מדבר על השפעתם הרבה של היהודים על השלטונות. השלטון העצמי של הקהילה היהודית "הפך לכוח עצום שהכריח את שליטי אירופה לנהוג בהם (ביהודים) במידת הצדק ובמידת הזהירות".[12]

בקביעתו זו מתכוון איגוס לכוחם של היהודים כנותני שירות בתחום המסחר והכספים, לתפקידם בבנייתן ואיכלוסן של הערים, ולחלקם בפעילות הקולוניזטורית. היהודים היו סוחרים כמעט יחידים בזירה ומצב זה לא השתנה עד סופה של המאה ה־11. אותה זהות בין "יהודי" ו"סוחר" שמצאנו בתעודות הקארולינגיות, מצויה גם בתקופה המאוחרת, והמונחים "Handelsrechte" ו־"Judenrechte" משמשים כמלים נרדפות. בעיני השלטונות והחוק, כבעיני הסוחרים הנוצרים (המעטים עדיין) לא היה כל הבדל בין סוחר יהודי לבין סוחר גוי. המקורות מוכיחים בבירור, שבמאה ה־11 חיו הסוחרים הנוצרים בהרמוניה עם היהודים והגנו עליהם. אלה ואלה מוזכרים "בנשימה אחת" כעמיתים למקצוע שבעיותיהם זהות נוכח השלטונות.[13] ההיסטוריונית לאה דסברג, מסכמת את שאלת השוויון בין הסוחרים היהודים לבין עמיתיהם הנוצרים ואת מעמדם החברתי: "נוכל אפוא לקבוע, שהחיים זה לצד זה של יהודים ונוצרים, ומעל לכל של הסוחרים היהודים והנוצרים דווקא במאה ה־11, ראויים לציון מיוחד".[14]

החוקר שמחה גולדין מדגיש שהשליטים הזדקקו ליהודים, וצורך זה העניק להם עוצמה ומעמד של "עדיפות פוליטית חזקה בהשוואה לקבוצות עירוניות אחרות". התפקיד שהיהודים מילאו כספקי השירותים הכלכליים עבור השליטים גרם לכך שהם יהיו רצויים ומחוזרים. מצב עניינים זה היה נכון לתקופה שקדמה למסע הצלב הראשון, וזאת למרות הפורענויות שפקדו את יהודי גרמניה וצפון צרפת גם ברובה של המאה ה־12.[15] גישה "אופטימית" זו מקבלת חיזוק בדבריו של פירן, אשר למרות עיסוקו בהיסטוריה הכלכלית והחברתית של ימי הביניים כמעט אינו מתייחס ישירות ליהודים. אך הוא גורס שקיומו של מסחר לא ייתכן בלי חירות אישית, בלי חופש תנועה, בלי למנוע את מעורבות השלטונות במשא ומתן מסחרי ובלי המאמץ לפטור את הסוחרים מעול מסים.[16] ואנו נוכל להרחיב ולפרש את דבריו, ולומר שהם כללו את כל הסוחרים – יהודים וגויים כאחת. אולם לא כל החוקרים תומכים בהערכה זו לגבי

מעמדם הפוליטי־משפטי של היהודים בתקופה הנידונה.

אחת הגישות במחקר רואה ביהודים זרים, כלומר כפופים ל"חוק הזרים". לפני פחות ממאה שנים כתב ההיסטוריון הגרמני שרר: "כמו בקיסרות הפראנקית כך גם בגרמניה, היה חוק הזרים לאבן יסוד בהתייחסות אל היהודים". מקורות מסוף המאה ה־10 בגרמניה מעידים על כך שהיהודים נחשבו ל"מי שאינם בני העם המקומי" ("nicht-Volksgenossen"), לזרים, וזאת לא רק בשל מעמדם החברתי, אלא (ובעיקר) בשל מעמדם המשפטי. לטענתו, משום שהיו "זרים" ירד מעמד היהודים לשפל המדרגה של "מי שאינם בני חורין" ("Unfreien"). התעודות שנכתבו על־ידי הקיסרים האוטונים מן המאה ה־10, המעניקות לכנסייה במזרח גרמניה נכסים קרקעיים שכוללים את היהודים היושבים בהם, הינן הוכחה חותכת לבעלות של הקיסרים על היהודים ("Eigenleute"). אך במציאות, מודה שרר, רוכך "חוק הזרים" בשל חשיבותם הכלכלית של היהודים, ותוצאת הריכוך הייתה הכרה במתן אוטונומיה שאפשרה להם להתנהל ב"מעגל סגור" כדרכן של קורפורציות פוליטיות שהיו נהוגות בימי הביניים ("Universitas Judaeorum").[17]

כארבעה עשורים אחרי שרר, כתב גידו קיש על הסטטוס המשפטי של יהודי התקופה: "בחקיקה המדיאבלית ניתן לזרים ולאלה מקרב התושבים שנחשבו כזרים סטטוס שונה [...] ביהודי הקיסרות הפראנקית והקיסרות הגרמנית של ימי הביניים נהגו, במובנים מסוימים, כבזרים. אף כי היו בעלי יכולת משפטית (Rechtsfähigkeit), הם נושלו מזכויות מסוימות". לדעת ההיסטוריונים הגרמנים החשובים ביותר של החוק, מוסיף קיש, שורשיו של חוק היהודים הגרמני בימי הביניים יונקים ממקורו ההיסטורי של חוק הזרים. קביעה זו התקבלה בספרות המדעית במשך שנים רבות. מעמדם של הסוחרים היהודים היה שונה במידת מה מזה של זרים אחרים: הזרים הנוצרים נהנו מעדיפות בכך שהייתה להם מולדת שממנה באו ואליה יכלו לחזור, מה שכמובן נבצר מן היהודים. לעומת זאת, היה מעמדם של היהודים עדיף על זה של המוסלמים ושל הפגאנים. הללו היו משוללי זכויות התיישבות בארצות נוצריות רבות. דבקותו של קיש ב"תיאוריית הזרים" לא מנעה ממנו להכיר ולהוקיר דעות של היסטוריונים ששללו אותה וראו ביהודים בני חורין לכל דבר. ובסך הכול, היה קיש מודע לאי ההסכמה שבין ההיסטוריונים בנושא הסטטוס המשפטי של היהודים, אי הסכמה שנבעה מאי אחידות של "חוק היהודים".[18]

גם ש' בארון טוען שהיהודים בתקופה זו נתפסו כ"זרים" וכ"זרים נצחיים", גם כאשר אבותיהם התיישבו בארץ הנוצרית לפני "בני המקום".

איש אינו מצפה מהם, גורס בארון, שיהפכו ל"בני המקום", אלא אם כן יתנצרו.[19]

וכך, אין הסכמה בין החוקרים באשר להגדרת הסטטוס המשפטי של יהודי אירופה במאות ה־10 וה־11. יש מהם הטוענים שהיהודים היו משועבדים, ויש המשייכים אותם לבני חורין, יש הסוברים כי הם היו זרים בעיני השלטון והחברה ויש הגורסים שהיה שוויון בינם לבין עמיתיהם הסוחרים הנוצרים, תושבי העיר. כולם מבססים את דבריהם על תיעוד (לא רב) ומצטטים מן הטקסטים הלטיניים המצויים. דברים מנוגדים אלה יוצרים חוסר בהירות בתפיסת האמת ההיסטורית, ומקשים על לימוד התקופה. הם נובעים מן המציאות המדיאבלית הכל כך שונה מזו המודרנית. זוהי תקופה של פיצול מדיני וגיאופוליטי, הגורר ריבוי וגיוון של סוגי חוק ושל מערכות משפט ושיפוט. גם התפיסה הקורפורטיבית, הרואה בקבוצות חברתיות שונות ישויות עצמאיות בעלות מערכות זכויות וחובות משלהן, הניחה לכל מסגרת לחיות את חייה האוטונומיים ולהוות תאגיד משפטי סגור. אלה עמדו בניגוד לתפיסת המדינה הריבונית המודרנית – בין אם היא דמוקרטית ובין אם אינה כזאת – הרואה בזיקה ההדדית הבלתי־אמצעית שבין השלטון והפרט, כמו גם באחדות ואחידות המשפט והשיפוט ערך עליון. בוודאי שאין לזהות את המדינה והחברה המדיאבלית עם המגמות הליברליות־פלורליסטיות המודרניות. הללו יונקות מן האידיאולוגיה של הרנסנס, ההומניזם ותנועת ההשכלה שהיו חילוניות ביסודן, העלו לראש דאגותיהן את חשיבותו וטובתו של הפרט וניצבו בסתירה קוטבית לעולמם הרוחני של בני ימי הביניים.

מכל מקום, המציאות הוכתבה על־ידי הצרכים והאינטרסים הממשיים ואלה נשארו, כאמור, ללא שינוי עד סופה של המאה ה־11. לעומת המחלוקת על הגדרת הסטטוס המשפטי, אין עוררין על כך שחייהם היומיומיים של יהודי גרמניה וצפון צרפת התנהלו כמעט ללא הפרעה ושהמציאות האירה להם פנים. רק בסופה של התקופה, לקראת המחצית השנייה של המאה ה־11, החלו לצוץ שינויים חברתיים, כלכליים ודתיים בקרב שכבות שונות של הציבור הנוצרי, ואלה טמנו בחובם יחס שונה אל היהודים החיים בקרבן. בתמורות אלו נעסוק בהמשך.

ד. מעמדם המשפטי של היהודים: ההיבט התיאורטי

המעיין בתולדות היהודים בארצות אירופה בימי הביניים אינו יכול שלא להיתקל בביטוי הלטיני: "servi camerae nostrae", או כפי שהוא

התאזרח בתרגומו לעברית: "עבדי האוצר שלנו". על פי רוב נמצא מטבע לשון זה בקיסרות הגרמנית, אולם גם מלכים אחרים נקטו נוסח דומה (כגון "היהודים שלנו" אצל הקאפטינגים הצרפתים). הניסוח הזה מופיע לראשונה במסמך קיסרי של פרידריך II בשנת 1236, אך דומים לו אנו מוצאים בפריווילגיות של היינריך IV (1090) ושל פרידריך I ברברוסה (1187) ואף בפריווילגיות הקארולינגיות. השוואת הטקסטים הללו מצביעה על כך שהמלה "servi" מופיעה בפעם הראשונה אצל פרידריך II ואילו המילה "camera" (האוצר) עדיין אינה מוזכרת בפריווילגיות של לואי החסיד.[20] למרות זאת, חוקרים חשובים כשרר, טויבלר וקיש, סבורים שנוסחה זו של פרידריך II הינה המשך למדיניות של חסות ושעבוד בה נקטו השליטים כלפי היהודים עוד מראשיתה של המאה ה־9. אף שחוקרים אלה מודים בהחמרה שחלה בתקופת מסעי הצלב, הם דבקים בדעה בדבר מעמדם הנחות של היהודים השייכים בגופם ובממונם לשליטי המדינות וחייבים להם את ביטחונם האישי והציבורי גם בתקופה המוקדמת.

הכינוי "servi" (עבדים) נראה לנו בעייתי. ההיסטוריונים המחמירים פירשו מונח זה כפשוטו: זו קבוצה של משועבדים במובן המשפטי והמעשי של המלה. אולם בבדיקה מפוכחת של המציאות ששררה עד סופה של המאה ה־11 יש כדי לסתור קביעה זו. ראשית, קשה מאוד לראות בסוחרים, שרובם היו מצליחים ואמידים וערכו מסעות לארצות רחוקות – עבדים. אנשים אלה, שהיוזמה והרווח, ניהול משא ומתן עם יהודים ונוכרים, עם פשוטי עם ושועים, בחירת הדרך ואמצעי התחבורה ושכירת עוזרים וסבלים – נעשו בשיקול דעתם הבלעדי, היו רחוקים מהתלות האבסולוטית והאין־אונים של מי שנגזר עליהם להיות עבדים. שנית, סחר־העבדים היה במאות ה־9 וה־11 נתון ברובו בידי סוחרים יהודים. הם קנו ומכרו, אך גם החזיקו בעבדים ושפחות במשקי הבית שלהם. רבים מאלה גויירו וסופחו אל קהילותיהם. נראה כאן דבר והיפוכו, שהרי לא ייתכן שסוחרי עבדים ובעלי עבדים יהיו בעצמם בחזקת "עבדים". ולבסוף, קבוצה המקיימת חיי קהילה פעילים ומאורגנים באורח עצמאי בלי התערבות מבחוץ, שבידה להחליט החלטות על אופן איסוף המסים וחלוקתם בין חבריה ועל הדרך בה יתחנכו ילדיה, השופטת בין איש לרעהו ומטילה עונשים על עבריינים – היא ציבור של בני חורין. שכן העבד, גם בדרגת השעבוד המדיאבלי – שהיא מתונה יותר מזו של העולם העתיק – הינו חסר כל עצמאות ונטול אישיות משפטית.

בניתוח זה סייגנו את עצמנו למאות ה־9־11. גזירות תתנ"ו מהוות קו

פרשת מים שממנו ואילך היהודים מאבדים את מעמדם החברתי כסוחרים חיוניים ומכובדים. במאה ה־12, ויותר מזה במאה ה־13, כבר אין רואים בהם עירונים שווי ערך לשכניהם הנוצרים, והם הופכים למתחרים שמצווה לדוחקם לשולי הכלכלה. הקנאות הדתית גוברת וההמון המוסת מוצא את פורקנו בפרעות ובעלילות מרושעות. כל אלה עושים אותם לקהילות הנתונות לחסדיהם של המלכים ומתקיימות בחסותם. כך הולך ומתגבש מעמד יורידי נחות של היהודים, המזוהים עם רכושו וקניינו של השליט כ"עבדי אוצר המלך".

ג' קיש טוען שחוק "שלום הארץ" הקיסרי משנת 1103 הוא נקודת המפנה בהפיכתם של היהודים ל"עבדי האוצר": "היה זה אחרי מעשי הטבח (בימי מסע הצלב הראשון) כשהרעיון בדבר הצורך בחסות מיוחדת עבור היהודים חדר לראשונה אל התודעה הציבורית, ולראשונה הוא מצא את ביטויו בשלום הארץ הקיסרי במיינץ בשנת 1103".[21] במסמך זה נשללה מן היהודים הזכות לשאת נשק, דבר שמשמעותו באותם ימים, סובר קיש, היא צניחת מעמדם החברתי והמשפטי לשפל והפיכתם לתלויים במעניק החסות. כך הפכו היהודים למשועבדים וכך נוצר המושג "עבדות האוצר".

הבה נבדוק את המושג "עבד" (servus בלטינית; Knecht בגרמנית), ובמיוחד נשאל את עצמנו מדוע הוא ציין דווקא את היהודים. אשר לשאלה הראשונה, חשוב לזכור שבמאה ה־11 נמצא מוסד העבדות באירופה בנסיגה. כאשר אנו מוצאים את השימוש במונח "servus" בימי הביניים, אין הוא מגדיר "עבד" במובן שהיה קיים בתקופה הרומית, אלא איכר משועבד (או צמית) הקשור להחזקה בקרקע ונמצא בתחתית הפירמידה הסנירואלית־פיאודלית. הכינוי "serf" שניתן לו בא להבחין בינו לבין העבד הרומי.

ככלל, באשר להתייחסות ליהודי כאל עבד יש להפריד בין שתי תקופות (אף שהגבול אינו חד, כרוב התהליכים בהיסטוריה). בתקופה המעניינת אותנו – עד סופה של המאה ה־11 – תפיסת "עבדות היהודים" והשימוש בה נשארים במישור התיאולוגי־תיאורטי, והמלה "servi" אינה מורה על מעמדם הפוליטי־חוקי של היהודים. ש' בארון מסכם הבחנה זו ומרחיבה אל התפיסה היהודית של רעיון העבדות: "העבדות היהודית במשך ימי הביניים המוקדמים הייתה בעיקרה מושג תיאולוגי־רוחני – כשם שהייתה בקרב חכמי ישראל (והיא מודגמת על־ידי קביעתו הנודעת של האמורא מר שמואל, ששעבודם של היהודים לממלכות הגויים יארך עד ימי המשיח) – ולא פוליטי או משפטי".[22] הקשר בין היהודים למונח "servi"

שורשיו בספרות הכנסייתית. אבות הכנסייה הנוצרית, במאות הראשונות לספירה, הרבו לעסוק ביחסים שבין היהדות והנצרות ועיצבו את הדוקטרינה של "עבדות היהודים" ("servitus Judaeorum"). באותם ימים נאבקה הדת הצעירה על נפשם של מיליוני עובדי אלילים בקיסרות הרומית ונגד "אֵמָה", העשירה ממנה בתכנים הרוחניים ובעלת מעמד ויוקרה מבוססים יותר. לפיכך לא בחלו אבות הכנסייה בנקיטת לשון בוטה וקיצונית כאשר התנבאו שהיהודים נידונו לעבדות נצח כעונש על צליבת ישו ועל הסירוב לקבל את תורתו. על כך הם משלמים בהיותם נעים ונדים, כקין רוצח אחיו, וגורלם נחרץ לחיות חיי נצח בשפלות ובגלות. ממעמדם הנמוך היהודים הינם עדות חיה לאמת הנוצרית ולצדקתה. משדחו היהודים את הגואל, הם פסקו להיות העם הנבחר על־ידי האל והבחירה עברה לידי קהל הנוצרים שקיבלו את האמונה החדשה. כך נולדו בתיאולוגיה הנוצרית הכינוי "ישראל בבשר", הראויים להיענש בעבדות על בגידתם, והכינוי "ישראל ברוח", הנכון לבני חורין. ה"סינגוגה" (בית הכנסת) היא שפחתה הכנועה והמושפלת של ה"אקלזיה" (כנסייה) הנוצרית של ימי הביניים, כך שכל מאמין נבער מדעת יכול היה להבין מי כאן ה"עבד" ומי בן החורין. הנצרות והנוצרים הם בניו החופשיים של האל – הבהירו אבות הכנסייה למאמינים – בעוד היהדות והיהודים הם בני השפחה.

האפיפיורים של ימי הביניים המוקדמים כמעט שלא עסקו בענייני היהודים. זולת מקרים אחדים, עליהם מסופר במקורות, הוגבל עניינם של האפיפיורים הללו ליהודים שבתחומי רומא, שהיו נתיניהם כשליטים של מדינתם. שלטונות הכנסייה ברחבי אירופה הנוצרית נהגו לפתור את הבעיות הקשורות ביהודים בהתאם למקום, כפי שהנסיבות המקומיות חייבו אותם. לפיכך אין לדבר על מדיניות אפיפיורית יהודית ושמית באותה תקופה. גרגוריוס הגדול (590־604) היה חריג במובן זה. נמצאו לא פחות מ־24 מאגרותיו של אפיפיור גדול זה (מתוך 800), העוסקות ביהודים. הוא היה ממשיך אדוק של אבות הכנסייה ואף פיתח רעיונות משלו, ששימשו את הכנסייה הנוצרית דורות רבים אחריו. גרגוריוס הקפיד לנהוג ביהודים לפי חומרת הדין, אך עמד על כך שיזכו ליחס אנושי וסובלני מצד בני אמונתו, ושיובטחו זכויותיהם החוקיות. הוא רגז על פגיעה בבתי כנסת ובגופם של היהודים, ובמיוחד התנגד לניסיונות לכפות עליהם את הדת הנוצרית. עם זאת, השתוקק לאמצם אל חיק הכנסייה והאמין שכך יקרה בסופו של דבר כתוצאה מפעולה שקדנית של פיתוי ושכנוע.

במחצית השנייה של המאה ה־11, ובמיוחד בימיו של גרגוריוס VII,

החל מאבקה של האפיפיורות להגמוניה בעולם הנוצרי. אז גם הפכה הבעיה היהודית לחלק מאותו מאבק. היא נדונה בפורומים כנסייתיים מרכזיים (הראשון התקיים ב־1078), בהם גובשה מדיניות כוללת, משפיעה ומחייבת. וכך אנו עדים באותה עת לראשית התמורה בתיאולוגיה הנוצרית בנושא "עבדות היהודים". בעוד אבות הכנסייה, ובעקבותיהם התיאולוגים והאפיפיורים של המאות ה־6־11 ראו את העבדות במובן הרוחני, תפסו אותה ממשיכיהם כדרישה במישור היורידי־ריאלי.[23] התיאולוגיה הנוצרית לא הסתפקה עוד בקביעת דוקטרינה והטפה, אלא ביקשה ליישם את עקרון העבדות בחקיקה – תחילה זו הקאנונית ואחרי כן החילונית. החוק הקאנוני, שהייתה בו השתקפות של התיאוריה של אבות הכנסייה, ביקש לפרוץ אל החקיקה החילונית ולהשפיע עליה שתלך בעקבותיו. מאמצים אלה לא נשאו פרי, שאלמלא כן היהודים לא היו נהנים מאותם תנאים נוחים וסבירים שתוארו לעיל. מגמה זו השתנתה בימי מסעי הצלב, כאשר החקיקה הקאנונית האנטי יהודית התעצמה והיה בכוחה כדי לחדור ולהשפיע על השליטים החילונים. כך נוצרו הנסיבות בהן לבשה "עבדות היהודים" צורה של שעבוד פוליטי־משפטי לשליטים הנוהגים ביהודים שבבעלותם כעולה על רוחם.

ה. בין השליטים ליהודים

רוב הקהילות היהודיות בגרמניה בימי הקיסרים האוטונים (הסאכסים) והפראנקונים, במאות ה־10 וה־11, נוסדו בערי הבישופים והארכיבישופים. קיסרים אלה, ובמיוחד הראשון והגדול שבהם – אוטו I ("הגדול"), ראו ברבי הכנסייה בעלי ברית נאמנים, שהאדרת כוחם וההישענות עליהם מרסנת את הנסיכים החילונים בעלי השאיפות הפוליטיות ומסורת של עצמאות שלטונית. במיוחד בלטה ברית זו באזורי הספר המזרחיים החדשים, שבהם היה אינטרס קיסרי מובהק לייסד ערי בישוף נאמנות. ערים אלה היו למוקדי הקולוניזציה הגרמנית בשטחים שנכבשו מידי הסלאבים, וכאן אנו מוצאים את העדויות על התייחסותם של המלכים האוטונים אל היהודים. כבר בשנת 965 הקים אוטו הגדול את הארכיבישופות במגדבורג, ובתוך כך הורה ש"יהודי מגדבורג לא יכירו בעתיד בשום סמכות מלבד זו של הארכיבישוף".[24] בשנת 979 חזר ואישר בנו של אוטו הגדול, אוטו II, הוראה זו במגדבורג. הכרוניסט תיטמר, שתיעד במידה רבה של אמינות מאורעות שקרו בימי שלושת המלכים הסאכסים האחרונים, מספר על הוראה דומה שניתנה בעיר מרזבורג. בשנת

973 העניק אוטו II לגיזלר, בישוף מרזבורג, את השלטון בעיר ובסביבותיה, "ביחד עם היהודים והסוחרים שנמצאו במקום".[25] בכרוניקה מאוחרת יותר של תיטמר מסופר, שהיינריך II אישר שוב, בשנת 1004, לוויגברט בישוף מרזבורג, את השלטון על יהודי עירו.[26]

מה טיבן של הענקות אלו? מה היו מניעיהן? האם אפשר לדבר על "מדיניות יהודית" של המלכים האוטונים? התשובה לשאלה הראשונה מעוגנת במערכת הפוליטית של ימי הביניים. מלכים נהגו להאציל סמכויות מדיניות, צבאיות ושיפוטיות לידי הוסאלים שלהם במידה שלא תתואר במדינה ריבונית מודרנית. זהו המושג "אימוניטס" ("Immunitas"). לפיכך, העברת היהודים נעשתה ברוח התקופה והייתה חלק מן התן־וקח הפיאודלי. עם זאת, במציאות הפוליטית של גרמניה במאות ה־10־11 שמרו הקיסרים על כפיפותם של היהודים לשלטונם, ולו רק מבחינה תיאורטית. רוב החוקרים תמימי דעים לגבי עליונות הקיסר בנדון זה, כמו גם לגבי נושאים אחרים. אלבוגן מחזק דעה זו, בהביאו את פרשת העברתה של משפחת קלונימוס מאיטליה לגרמניה על־ידי קיסר גרמניה. יוזמה קיסרית זו, לדבריו, באה לידי ביטוי גם באותו בית אבן שנתגלה בחפירות מיינץ, והשתייך כפי הנראה למשפחת קלונימוס. סמל "נשר הקיסרות" – שסותת באבן מעל המשקוף מעיד על החסות הקיסרית (אם אכן הזיהוי נכון).[27]

אשר לשאלות האחרות, קשה לגבש תשובה ברורה בגלל מיעוט המקורות העומדים לרשותנו. יש מן החוקרים שקוראים למעשי מסירת היהודים לסמכות הבישופית "מכירת יהודים". מ' האריס קובע, שבמאה ה־10 חלפו ימי הסובלנות של קארל הגדול ולואי החסיד כלפי היהודים בשני חלקיה של הקיסרות הקארולינגית – הצרפתי והגרמני – ובמקומם הופיעו סימנים של יחס שלילי. כך, למשל, בשנת 914 מסר שרל "התם", מלך צרפת, את אדמות יהודי נרבון לכנסייה, שכן הן נחשבו לרכושו הפרטי. ואילו בגרמניה הייתה "מכירת יהודים" עסק שרווח בצידו עבור המלכים.[28]

ראייה כזו של הדברים מאשרת שהיהודים היו אמנם משועבדים. אך היו חוקרים שראו את אקט המסירה מזווית אחרת. בלומנקרנץ מבטל את תפיסת השעבוד, כביכול היהודים היו אובייקט של העברה בין הסניורים. הוא רואה במעשיהם של הקיסרים "מסירת זכות בעלת אופי פיסקאלי", המוסברת היטב במדיניותם "המזרחית": "ייסודן של בישופויות קדמיות שירתה את המדיניות הכלכלית של ההתפשטות מזרחה. היה צורך להבטיח למוסדות חדשים אלה הכנסה נכבדה. לכן הכספים ששולמו עד

כה על־ידי היהודים לקופת האוצר הקיסרי, הועברו מעתה לבישופות של מרזבורג. רק כך יש להבין את מעשיהם של אוטו II והיינריך II".[29] ככלל, אוטו הגדול וצאצאיו היו ממשיכי המדיניות הסובלנית של הקארולינגים כלפי היהודים. כמותם הם ראו את עצמם כנותני החסות, ולא ויתרו על מעמדם כמגניהם של היהודים. אולם הנסיבות נשתנו. בעוד שהקארולינגים פעלו לריכוזיות של ענייני הציבור, היו קיסרי גרמניה חייבים לפלס את דרכם תוך ריסוק פיאודלי ולהתאים את עצמם לצורך להעניק סמכויות לסניורים טריטוריאליים.

שאלת יחסם של אדוני הכנסייה לנתיניהם היהודים הייתה קרדינלית. ניסיון העבר ומסורת של עוינות גורמים לנו להניח, ששליטים אלה יכבידו עליהם את ידם וינהגו בהם בקנאות. בפועל קרה ההפך. מסתבר שתפקידו של הארכיבישוף או הבישוף כשליט העיר (וסביבותיה) היה יותר כשל אדון פיאודלי חילוני מאשר כשל מנהיג רוחני, ומערכת השיקולים שלו לגבי היהודים נבעה ממידת התועלת שהם הביאו לעירו ולו אישית. דבריו של דובנוב בנושא זה אינם מותירים כל ספק: "הרמת הבישופים לדרגת נציבים עצמאיים נטלה מן הכהונה הגדולה את עוקצה. כל זמן שהכהונה הייתה באופוזיציה לשלטון המדינה, דרשה בכל תוקף לרדוף את היהודים. אולם, משנעשו הכהנים שותפים למלכות הוכרחו לדאוג לכך שפעולתם של היהודים, המפיחה רוח חיים בכלכלה ומכניסה הכנסות מרובות למדינה, לא תצומצם על־ידי שום הגבלות. מבחינה זו נעשתה הכנסייה חילונית, כביכול, והארס של שנאת הדת שוב לא היה בו משום סכנה. וכן ראינו, שבמאות 10־11 דווקא אותן קהילות ישראל בגרמניה הכפופות לבישופים, סובלות פחות מרדיפות. כשהתחילו היהודים החוסים בצל הכנסייה להביא לה תועלת, לא נמנעה זו מלהתפרק מנשקה ולכרות עמם ברית שלום".[30]

כבר הזכרנו במקום אחר את גילויי האבל של יהודים על מות אדונם הבישוף. מן הראוי להוסיף, שתופעה זו חזרה על עצמה במספר ערים גרמניות: במץ (1005), במגדבורג (1012), במיינץ (1051) ובקלן (1075), וכפי שכבר ציינו, נראה שרגשות הצער שהביעו היהודים היו כנים. ומכאן ניתן ללמוד על טיב היחס לו זכו היהודים בערי גרמניה.

בתמונה ורודה זו היו גם כתמים שחורים, וידוע לנו לפחות מקרה אחד של שנאה יוקדת שאיימה על שלום היהודים בעיר גרמנית. מדובר בשאלתו של הארכיבישוף פרידריך ממיינץ בשנת 938, שהופנתה אל האפיפיור ליאו VII, כיצד עליו לנהוג ביהודי עירו: האם לאנסם לקבל את הנצרות או לגרשם מהעיר. האפיפיור ניסה בתשובתו לרסן את

הארכיבישוף הקנאי ולהניאו מביצוע מזימותיו. לא ידוע לנו אם אונה דבר ליהודי מיינץ. שנת 938 הייתה השנה השלישית לשלטונו של אוטו הגדול. הוא עדיין היה טרוד במלחמות הקשות נגד הדוכסים הגרמנים ורק כעבור 14 שנים יוכתר ברומא לקיסר; עדיין לא גובשה ולא נתמסדה מדיניותו כלפי הבישופים, כפי שתוארה לעיל. לפיכך אין לדעת מה הייתה עמדתו ביחס להתנהגות אנטי יהודית בוטה זו של פרידריך ממיינץ.[31] מכל מקום, יש לראות באירוע זה מקרה חריג ואף שולי.

סיפור קליטתה של קבוצת פליטים יהודים מקהילת מיינץ בשפייר בשנת 1084, וכתב הזכויות של הבישוף אדוני העיר מאותה שנה, מאששים את ידיעותינו על היחס החיובי של בישופי גרמניה כלפי היהודים, ומעניקים לנו תמונה רחבה בנושא הנדון. הפריווילגיה שהעניק רודיגר, בישוף שפייר, היא היחידה מסוגה שהגיעה לידינו, ואין לנו כל אפשרות לדעת אם ניתנו כמותה גם בערים אחרות. אולם משפט אחד מדברי רודיגר שמופיע במסמך עשוי בכל זאת ללמדנו שאכן ניתנו כתבי זכויות בערים גרמניות נוספות, אף שהיו פחות נדיבים. בגאווה ובנימה של פרגון הוא קובע, שהעניק ליהודיו את "הזכויות הטובות ביותר שהיו ליהודים בעיר גרמנית כלשהי". רודיגר הושיבם "בירכתי העיר [...] מחוץ לעדה ולמקום מגוריהם של שאר התושבים", ובנה חומה מסביב לשכונתם כדי להגן עליהם מפני האספסוף. הם חויבו לשלם מס שנתי עבור הקרקע שישבו עליה, בגובה 3.5 ליברות, והוקצה להם מגרש להקמת בית עלמין. רודיגר מפרט את זכויותיהם הרבות: הותר להם העיסוק בחלפנות כספים, בקנייה ובמכירה בכל מה שירצו בכל המרחב העירוני – בשכונתם, באזורי מגוריהם של הנוצרים ובשטח נמל הנהר. היהודים רשאים להחזיק במשרתים שכירים ובמיניקות נוצריות. כמו כן, הותר ליהודים למכור לנוצרים בשר משחיטתם, שנטרף. שני היתרים אלה שייכים לנושאים שהיו עילה לקטרוג קשה מצד התיאולוגים והמטיפים הנוצריים העויינים בעבר. הפסקה הפוטרת אורח יהודי מעיר אחרת מתשלום מכס מעידה גם היא על מידת חופש המסחר שניתנה בידיהם. בעלת חשיבות לא פחותה מסעיפים כלכליים אלה היא הזכות לאוטונומיה שיפוטית. כמו ה־"tribunus urbis" ("Schultheiss" בגרמנית) בקרב העירונים, כך יהיה ה־"archisynagogus" (ראש הקהילה, הפרנס) רשאי לפתור סכסוכים ביניהם ולדון בתביעות משפטיות. אם לא יצליח הפרנס לפתור בעיה משפטית, היא תובא בפני הבישוף או ה־"camerarius" שלו.

מה הניע את רודיגר? האם העניק את כל החסדים האלה לאותה קבוצת פליטים יהודיים רק – כדאמרי אינשי – "בשל עיניהם היפות"? על כך

הוא מעיד בעצמו: "כאשר סיפחתי את כפר שפייר אל העיר, סברתי שאאדיר אלף מונים את כבוד המקום אם אמשוך לשם גם יהודים". שליט נבון וריאליסטי זה הבין את חשיבותם של היהודים לפיתוח המסחר בעיר ואת התרומה הצפויה לאוצר העיר.[32] הבישוף רודיגר היה לא רק שליט חכם, אלא גם איש אמין. החוקר ק"ר סטואו תוהה כיצד הצליח רודיגר להתמודד עם התחיקה הקאנונית האנטי יהודית והתביעות ההולכות וגוברות של הכנסייה מהשלטונות להחמיר עם היהודים: "אין זה ברור כיצד הוא איזן בין חובותיו האפיסקופליים למחוייבויותיו כשליט של עיר". ואכן, מוסיף סטואו, היו בימי הביניים רבים מאנשי הכנסייה שמצאו עצמם במצב מביך זה.[33] מבחנם העליון של הבישופים שליטי הערים נעשה במאורעות הדמים של תתנ"ו. חלקם הגנו על היהודים שבאזור שלטונם והיו כאלה שביקשו, בכנות ובמסירות, למלטם ולהחביאם מידי הפורעים. גם לאחר הפרעות היו בישופים שפעלו לשיקומם של הניצולים, כגון הרמן (Hermann) בישוף פראג, ש"עצם עין" כאשר חזרו יהודי עירו שנאנסו להמיר את דתם אל חיק היהדות.[34]

מדיניותו היהודית של היינריך IV (1067-1106) ראויה להתייחסות מיוחדת ולבחינה יסודית, יותר מזו של כל קודמיו: ראשית בשל שפע יחסי של מידע שבידינו על קורות היהודים בזמן שלטונו, ושנית, מפני עוצמת המאורעות והתמורות שהתחוללו בדור ההוא. על מאבקיו הקשים של היינריך IV נגד האצולה הגדולה ונגד האפיפיור גרגוריוס VII כבר כתבתי לעיל. אותה "מלחמת אינווסטיטורה" איימה לשמוט את הקרקע מתחת לרגליו, וחלק מן הבישופים הגרמנים שהיו בעלי ברית נאמנים בימי קודמיו פנו לו עורף וצידדו בתביעותיו של האפיפיור. על חבורה זו נמנה בישוף וורמס שהיה אחד החשובים ביניהם. בינואר 1074 העניק היינריך IV כתב זכויות ל"עירוני העיר, כדי לגמול להם על נאמנותם". לדעת הקיסר הם היו בעלי ברית ראויים, והוא הסתייע בהם בוורמס ובערים גרמניות אחרות נגד הבישופים אדוני העיר. גמולם של בני וורמס היה פטור מתשלומי מכס בשישה מקומות ברחבי גרמניה, שהיו בשליטת הקיסר. תעודה זו חשובה לענייננו בשל הציון המפורש שהסוחרים היהודים מוורמס זכאים ליהנות מהטבה זו. נראה שסיועם של יהודים אלה היה חשוב לקיסר עד כדי כך, שבנוסח הפריווילגיה מופיע שמם לפני בני עירם הנוצרים "היהודים ובני וורמס האחרים" (Judaei et ceteri Uvormatienses").[35] יש לנו אפוא יסוד להניח שיהודי וורמס נהנו מזכויות אזרח של "עירונים".

בשנת 1090 העניק היינריך IV שתי פריווילגיות נפרדות: האחת ליהודי

וורמס והשנייה ליהודי שפייר. היו אלה כתבי־זכויות מפורטים יותר מכל אלה שניתנו לפניהם והם מהווים ביטוי לחסות המלך ("Königsschutz"), שהועמדה במבחן בימי גזירות תתנ"ו. השאלה הבלתי נמנעת היא, האם היו אלו הפריווילגיות היחידות בזמנן. לדעת אלבוגן, הייתה לכל הקהילות של יהודי גרמניה בסוף המאה ה־11 "איזושהי צורה של מכתב חסות".[36] כך גם סוברים רבים מן החוקרים. ההתנהגות של שליטי הערים בהן פגעו הפורעים, ופעולותיו של הקיסר לאחר שובו לגרמניה מאששות את ההנחה הזאת. צעדו של נציג קהילת מיינץ ב־1096, שראה את עצמו בעל זכות לפנות אל הקיסר ששהה אותה עת באיטליה, וביקש "לספק" ליהודים של עירו הגנה בשעתם הקשה, אף הוא מחזק את הדעה שגם ליהודי מיינץ הייתה פריווילגיה. כללו של דבר, שתי הפריווילגיות – שניתנו לוורמס ולשפייר – הן היחידות שבידינו, והן בהחלט מאפשרות לנו ללמוד גזירה שווה על מעמדם המשפטי־פוליטי של רוב יהודי גרמניה.

אף על פי שקיימים מספר הבדלים בין הפריווילגיה שניתנה ליהודי וורמס לבין זו של שפייר (בכך עסקו חוקרים אחדים, רובם יהודים גרמנים, בסוף המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20), הם אינם רבים ואינם משמעותיים ולא נדון בהם. נפנה את תשומת לבנו רק להבדל אחד, שהוא לדעתנו עקרוני ומשמעותי יותר. הימים הם ימי מאבק האינווסטיטורה. בישוף שפייר נמנה עם מצדדיו וידידיו של הייינריך IV, ולעומתו הבישוף של וורמס היה אויבו. אדולף קובר מסביר שההבדל העקרוני בין שתי הפריווילגיות, נבע מהמדיניות הקיסרית כלפי כל אחד משני הבישופים: "בעוד שלפי הפריווילגיה של שפייר אסור לאיש המחזיק בתואר או במשרה מלכותיים לפגוע ביהודים בדרך לא צודקת, הרי שלפי הפריווילגיה של וורמס נקבע בבירור, שהיהודים יהיו תלויים אך ורק בקיסר וברצונו. ועל כן לא יורשו הבישוף, ה־camerarius, הרוזן, ה־Schultheiss או כל פונקציונר אחר לשפוט את היהודים במשפטים שביניהם ובמשפטים נגדם. זאת מפני שהם (היהודים) שייכים ל'קאמרה הקיסרית', ורק הם בעצמם – בהסכמתו של הקיסר – רשאים לבחור מתוכם את האנשים שיישבו בדין". והמסקנה ברורה: "בניגוד לפריווילגיה של שפייר, מצביעה זו של וורמס על יחסים בלתי אמצעיים בין הקיסר לבין היהודים, תוך הרחקת רשויות ביניים כלשהן. זוהי תוצאות הפיחות בסמכויותיו של בישוף וורמס".[37]

ההשוואה שערכנו מתייחסת לטיבם של היחסים שבין הקיסר לבין כל אחד מן הבישופים, ואינה נוגעת לזכויות שקיבלו היהודים בשתי הקהילות. באלה נדון כמכלול, ונסכם את הזכויות העיקריות שהובטחו

ליהודים בפריווילגיות:

א. הבטחת ביטחונם וביטחון רכושם;
ב. הזכות למכור את רכושם כרצונם;
ג. זכות לנוע בקיסרות "לאורכה ולרוחבה";
ד. הגנה מפני היטלים ומכסים בלתי חוקיים;
ה. הגנה מפני ניסיונות להמיר את דתם של ילדיהם ושל עבדיהם בניגוד לרצונם;
ו. הגנה מפני התערבות במכירת עבדיהם עובדי האלילים;
ז. החזרת סחורה גנובה שנפלה בידי יהודים על־ידי קנייה או משכון, לבעליה הקודמים, תיעשה רק אחרי שאותו יהודי יקבל את הכסף ששילם בעבורה;
ח. היהודים פטורים מ"משפט האל", פרוצדורה שיפוטית שחייבה את הנוצרים;
ט. זכותם להעסיק באופן חופשי משרתים, מיניקות ועוזרות בית נוצרים;
י. עונש כבד (12 ליברות זהב) יוטל על נוצרי שרצח יהודי, על המרת ילדי יהודים בכפייה או הסתה לרצח יהודים;
יא. הוענקה אוטונומיה שיפוטית יהודית בעניינים ש"בינם לבין עצמם". ההתנייה שונה בכל אחת משתי הפריווילגיות: במקרים השיפוטיים הקשים, יש לפנות בוורמס לסמכות הקיסרית ולבישוף, ובשפייר לבישוף.[38]

הפריווילגיות היו מעשה חקיקה מקובל בימי הביניים, שתחולתן הייתה ממוקדת ומוגבלת לאותו איש או קבוצת אנשים ששמותיהם היו נקובים בתחילת המסמך. כך מצאנו בפריווילגיות הקארולינגיות שהוענקו ליהודים וכך מצאנו ב־1090. "היהודים יהודה בן קלונימוס, דוד בן משולם, משה בן גותיאל עם חבריהם הופיעו בפנינו בשפייר וביקשו שנקבל אותם ואת ילדיהם ואת כל אלה שהם מייצגים לחסותנו". כך בשפייר, ואילו בוורמס הנוסח שונה: "להווה ידוע, שהענקנו, אנו הקיסר היינריך, ליהודי וורמס והנלווים אליהם, את הכתב הזה, בזמנו של 'בישוף היהודים' זלמן [...]".

הפריווילגיות הקארולינגיות שימשו מודל לאלו של היינריך IV ולא רק בפתיח. אולם רוב החוקרים מאוחדים בדעה, שלעומת הפריווילגיות של לואי החסיד, שהן בעלות אופי אינדיווידואלי, מתייחסות אלו המאוחרות לקהילה שלמה, ולמעשה הן פריווילגיות קולקטיביות. "מקבלי החסות נקובים אמנם בשמותיהם", אומרים מנחם בן ששון ואברהם גרוסמן בהתייחסם לפריווילגיות 1090, "אך המסמכים מתייחסים לזכויות העדה כולה ולחובותיה" (ההדגשה שלי, א.פ.).[39]

גידו קיש חורג מן הגישה המקובלת הרואה בפריווילגיות עליית מדרגה – מן הפרטים אל הקהילות. בסוף המאה ה־11 אין עדיין הכרה משפטית (de jure) של גוף קולקטיבי כמו הקהילה, גורס קיש. כלומר, הפריווילגיות הריניות ניתנו לפרטים מסוימים, אולם הכוונה הייתה (de facto) ליהודים כולם. גם לנוצרים העירוניים עדיין לא היה מעמד משפטי של גוף קולקטיבי, והיהודים נחשבו לחלק מתושבי העיר.[40]

ההיסטוריון ק"ר סטואו מדגיש את העובדה שפריווילגיות אלו לא הותירו בירה בידי היהודים הנוגעים בדבר, אלא להישפט בפני ה־Archisynagogus ולציית לפסיקתו, שניתנה על פי המשפט העברי. סמכויות כאלו – שכמותן הוענקו לשופטים מקרב העירונים הנוצריים – נתנו למנהיגות היהודית זו הפעם הראשונה כוח כפייה. עם זאת, נוטה סטואו לקבל את תפיסתו של קיש, שאין לראות עדיין בפריווילגיות של סוף המאה ה־11 משום הענקת "הכרה של סטטוס קורפורטיבי" לקהילות היהודיות.[41]

בימי הביניים מתן פריווילגיות לפרטים ולקבוצות לא היה תופעה בלעדית הנוגעת ליהודים. היו גם קבוצות חברתיות נוצריות שהמלך רצה בטובתן ונזקק לשירותיהן והם היו זכאיות לחסותו. מנזרים, כנסיות, נשים וסוחרים היו בין הנהנים מחסות המלך. "לא היה קיים כל הבדל במעמד המשפטי בין הנהנים (beneficiaries) היהודים לבין הנהנים הלא יהודים", קובע קיש. אלה ואלה מכונים "נאמנים" ("fideles") של המלך, ובכל מקרה גם אוצר המלך יצא נשכר מתשלומי הכסף שקיבל בתמורה.[42]

ניתן לסכם סוגיה מעניינת זו כך: אנו רגילים לראות בהוויה היהודית בגולה שרשרת של רדיפות והפליות, והנה בתקופה זו הם שווים לאוכלוסייה הכללית, ולמרבה הפליאה אף "שווים יותר". בחינת תוכנן של הפריווילגיות מצביעה על כך שהיהודים הללו השיגו זכויות רבות מאלה שהשיגו קבוצות עירוניות אחרות. ראשית, הם הורשו להקים מסגרת עצמאית משלהם, בה מתנהלים החיים – בראש ובראשונה במישורים השיפוטי והמשפטי – תוך חסינות בפני כניסתם והתערבותם של בעלי שררה נוצרים (דוכסים, רוזנים, שופטים וכיו"ב) לשטח האוטונומי של הקהילה. אלטמן מגדיר חבילת זכויות זו כ"אימוניטס", ואף מרחיק לכת ומכנה את רובע המגורים של היהודים "מחוז חסינות" ("immunity district"), דהיינו, מעין שטח ש"מחוץ לתחום", אזור אקס־טריטוריאלי.[43] שנית, הפריווילגיות מדגישות את האופי המיוחד של הקבוצה היהודית כעדה דתית נפרדת ושונה. לפיכך מוענק לה חופש הפולחן, והזכות להקים בתי כנסת ובתי קברות. גם הפטור מכפיפות

ל"משפטי האל" הנוצריים, וכל פרטי הנוהל "המשפטי" הלא נעימים הנלווים אליו, שייכים לקטגוריה של עם לא נוצרי. כמו כן מובטחת להם הגנה מפני ניסיונות האינוס להתנצר. שלישית, חופש התנועה של הסוחרים היהודים ברחבי הארץ, הפטורים ממכסים ומהיטלים למיניהם, ומעל לכל – הזכות להחזיק ברכוש, החירות לסחור במגוון של סחורות וההיתר לשכור את שירותיהם של משרתים, משרתות ומיניקות נוצרים.

העדפה וזכויות יתר אלו הינן המשך למדיניות הקיסרים הקארולינגים והאוטונים, אך דומה כי בימיו של היינריך IV הן הגיעו לשיאן. וההסבר פשוט: הצורך בשירותם הכלכלי של היהודים היה כה רב וכה ברור, ששליט נבון – שאיננו קנאי ואיננו פוחד מקנאים – אינו יכול להתעלם ממנו.

הקנאות ארבה מעבר לפינה. אויבי הקיסר לא ראו בעין יפה את החסות הקיסרית שהוענקה ליהודים, וזיהו אותם כמצדדיו. וכך רואה את הדברים לאה דסברג: "הרי מובן מאליו שהיהודים עמדו בצו של הקיסר במחלוקת האינווסטיטורה. אולם לא מפני שעשויים היו להניח שזכויותיהם ומעמדם מונחים על כף המאזניים – מה שלא מתקבל כלל על הדעת – כי אם, בפשטות, מתוך כך שהקיסר כאדון היהודים בממלכת גרמניה הינו מקור לזכויותיהם אשר נקבעו במסמכי 1090 לטובת יהודי וורמס ושפייר". ומכאן, שבאספקט היהודי של סכסוך האינווסטיטורה היה זה "קרב נגד המלך כאדון היהודי וכמחולל זכויות היהודים".[44] העובדה שהיינריך IV היה לשליט מעניק חסות ("Schutzherr") ליהודים תרמה לתדמיתו כאנטי־כריסט בעיני מחנה מתנגדיו בסכסוך הזה.[45]

בקיץ 1096, כאשר נכנסו נושאי הצלב לערי גרמניה (בעיקר בארץ הריינוס) בדרכם לארץ הקודש, שהה היינריך IV בנחלותיו שבאיטליה. היעדרותו מגרמניה הייתה בין הגורמים להצלחתם לפרוע בקהילות היהודיות. כשהקיסר חזר לארצו היו כבר הללו רחוקים מגרמניה, אחרי שזרעו מוות, הרס והתנצרות בכפייה בקרב היהודים. עוד בעת שהייתו באיטליה פנה אליו ר' קלונימוס ממגנצא וביקש את עזרתו. ואכן, הקיסר הורה לדאוג לביטחון היהודים, אך ללא הועיל. שתי משימות עמדו בפני היינריך IV בשובו מאיטליה: א. החזרתם של מאות האנוסים לחיק היהדות; ב. הענשה, אם התאפשרה, של האשמים. האפיפיור אורבנוס (Urbanus II), התנגד לאפשר לאנוסים לשוב אל יהדותם, ואילו הקיסר היה נחוש בדעתו להמרות בשל כך את פיו של אויבו בנפש. הוא ציווה לאפשר לאנוסים ברגנסבורג לחזור ליהדותם. הללו – על אף שלא טעמו בשר טריפה ולא נכנסו לכנסיות – נחשבו לפי התפיסה הנוצרית כ"מקבלי

הסקרמנט" וכנוצרים לכל דבר, והכמרים ראו עצמם זכאים לחנך את ילדיהם ברוח דתם החדשה. לכן צעדו של הקיסר "לביטול הטבילה" נתקבל כמעשה של חוסר אדיקות דתית נורא. במיינץ, שיהודיה נפגעו בצורה אנושה יותר מכל קהילה אחרת, ציווה היינריך על חקירת גורלו של הרכוש היהודי הגזול. כאן הוא פעל לא רק כ"בעל החסות של יהודי הרייך ומגן השלום", המבקש להראות לארכיבישוף של מיינץ מיהו האדון האמיתי, אלא כזכאי לקבל את דמי הכופר מן העבריינים.[46]

פעולותיו של היינריך IV לטובת היהודים בשנים 1097־1098, מעידות על מפנה במדיניותו כלפיהם. לפני 1096 לקח היינריך תחת חסותו קהילות בודדות והעניק להן זכויות יתר. אחרי הפרעות נראה שהוא שקל להרחיב את שלטון החסות על כל יהודי הקיסרות. מדיניות זו התגבשה במסמך שניתן על ידו בשנת 1103 ונודע בשם "שלום הארץ" ("Landfrieden"). בכנס רב רושם ורב משתתפים שכלל את "גדולי הקיסרות" הוכרז על מסמך "שלום הארץ". משתתפי הכנס "נשבעו להעניק הגנה למשך ארבע השנים הבאות לכנסייה, לכמרים, לנזירים, לחילונים, לסוחרים, לנשים וליהודים" – דהיינו לכל אלה שאינם מסוגלים להגן על עצמם ("homines minus potentes"). יש כאן שינוי מגמה בתחיקה הקיסרית, שהיהודים הם רק חלק ממנה. חקיקת "שלום הארץ" מבוססת על עיקרון שונה מזה של הפריווילגיות. נראה שהיינריך למד לקח מההתפרצות של חבורות איכרים ועירונים, שהשתוללו יחד עם נושאי הצלב ופגעו באינטרס הכלכלי הקיסרי בצורה קשה, ועלולים לחזור על מעשיהם גם בעתיד. הוא נוכח לדעת, שהחוק הפריווילגי אינו מהווה בסיס משפטי מוצק די הצורך. לכן ביקש להרחיב את תחולת ההגנה הקיסרית ולהשתיתה על בסיס טריטוריאלי, ולתת לה אופי קבוע במקום החלקיות והארעיות שאפיינו את הפריווילגיה. מטרת מדיניות החקיקה החדשה הוגדרה כ"הגנה כללית לטובת הציבור". המסמך "שלום הארץ" משנת 1103 הוא הראשון מסוגו, ובהמשך שימש דוגמה לקיסרים נוספים במאות ה־12־13, שפרסמו מסמכים דומים. עם זאת, לא פסק השימוש בפריווילגיות לקבוצות אוכלוסייה שונות וביניהן ליהודים.

נחזור אל ההיבט היהודי של "שלום הארץ". זוהי הפעם הראשונה שאנו עדים להתייחסות ל"כלל היהודים של הקיסרות" ("Gesamtheit der Juden des Reiches"). החסות הזאת, הבנויה על תפיסת הכלל (Gesamtheit), היא שלב חדש ב"חקיקה היהודית" ושלב מעבר אל התפיסה של "עבדי האוצר". מכאן ואילך, היהודים אינם עוד "זרים בודדים" ("einzelne Fremde"), שכל אחד מהם מחפש בעצמו את חסות

הקיסר.[47]

בטרם נעבור לתאר את מערכת היחסים שהתקיימה בין השליטים והיהודים בצרפת הצפונית, ננסה לבדוק את יחסה של הקבוצה החברתית הנוצרית, שמטבע הדברים התחככה עם שכניה היהודים יותר מהאחרות. במאה ה־11 היה עדיין מעמד העירונים במערבה של אירופה בחיתוליו. אוכלוסיית הערים אמנם גדלה לקראת סוף המאה, אולם השלטון בעיר נשאר בידי הפיאודל – הדוכס, הרוזן או הבישוף. בכל זאת ניכרו כבר אז ניצני התביעות לעצמאות והמאבק להשגתה. רק במאה ה־12 התחוללה "המהפכה העירונית".

היהודים, שכבר בראשית התיישבותם באשכנז–צפון צרפת היו רובם יושבי עיר, הופכים לכאלה יותר ויותר. אם היה להם קשר בלתי אמצעי עם האוכלוסייה הנוכרית, מוסדותיה ומנהיגיה היה זה עם העירונים שביניהם. אולם רק במחצית השנייה של ימי הביניים, כאשר כוחם, מספרם ומשאביהם הכלכליים של העירונים הלכו והתעצמו, נעשה יחסם אל שכניהם הסוחרים היהודים נוקשה יותר. בשלב זה דחקום לחלוטין מן המסחר אל המבוי הצר והבזוי של העיסוק בהלוואה בריבית. ח"ה בן ששון מתאר את יחסי היהודים והעירונים באותה תקופה מוקדמת ואת החמרתם בשלב מאוחר יותר. תחילתה של העיר המדיאבלית היא "עיר הבישוף" – עירם של אנשי הכנסייה. לידה הלכה והתפתחה "העיר העירונית", שהתגבשה כהתחברות של אחים לשבועה ("conjuratio") והייתה מונהגת על־ידי "קומונה". כך חיו זו לצד זו במעין סימביוזה, שתי העדות הנוצריות שהיו בעלות מערכות משפטיות וחברתיות נפרדות. ראשיתה של הקהילה היהודית הייתה ב"עיר הבישוף", או ב"עיר" שהייתה בנחלתו ובשלטונו של אדון פיאודלי חילוני. בשלב זה היהודים היו כפופים לאדון כזה והוא שהעניק לקהילה את זכויותיה כקבוצה אוטונומית. אולם עם הזמן נחלשה המרות הכנסייתית או הפיאודלית וכוחם של העירונים התחזק. לכך הייתה השפעה על חיי הקהילה היהודית. "עליית חבורות העירונים למעמד שלטוני בעיר שינו לרעה את המצב מבחינת השתלבותה של הקהילה היהודית במבנה העיר". בן ששון מוצא ב"עיר הבישוף" קווי דמיון בדרכי ההנהגה ובמערכות החיים והמשפט בין כלל הנוצרים לבין בני הקהילה היהודית. דו קיום זה נעלם עם התגברות כוחם של העירונים: "עם הצלחת הקומונה נתרחקה העיר [...] מן הקהילה".[48] דומה שבשלבים המוקדמים של התפתחות העיר (עד סופה של המאה ה־11) עדיין "שררו יחסים ידידותיים בין היהודים לבין שכניהם הנוצרים". העירונים "היו עדיין מוכנים לראות את הקהילה היהודית

כקבוצה נפרדת ועצמאית תחת פיקוחו של שליטם המשותף", וגם במישור הכלכלי השקיפו עליהם "כעל משתפי פעולה רצויים".[49] אין זאת אומרת שתמיד שררה "אידיליה" בין שתי הקבוצות העירוניות, ופרשת השריפה במגנצא בשנת 1084, שאילצה רבים מיהודיה לנטוש את עירם, מעידה על ראשית הידרדרות היחסים.[50]

במאורעות הדמים של תתנ"ו, אך לעתים גם לפניהם, נתגלה הקיטוב בין שתי הקבוצות שהרכיבו את שכבת העירונים: הסוחרים האמידים ופשוטי העם. מצד אחד, ראויה לציון התנהגותם של הבורגנים האמידים בשעות הקשות ביותר, כאשר הם החביאו רבים משכניהם היהודים בבתיהם, תוך סיכון עצמם ומשפחותיהם (בדומה לחסידי אומות העולם בשואה של המאה ה־20). היה זה גילוי של שיתוף פעולה פוליטי בין שתי קבוצות עירוניות – הנוצרית והיהודית – המצדדות בקיסר במאבק האינווסטיטורה. ככל שהאליטה הבורגנית הייתה מפותחת יותר כן הייתה רבה יותר האהדה והסולידריות כלפי היהודים. בוורמס ראינו זאת כבר בשנות השבעים של המאה ה־11, ואילו בקלן – עיר המסחר והירידים – ניתן למצוא לכך ביטוי במיקומו של בית העירייה בלב השכונה היהודית, "בקרב היהודים" ("inter Judaeos"). סיבה נוספת להתנהלות זאת ניתן למצוא בשאיפות הפוליטיות של הבורגנות הצעירה שביססה את שלטונה בעיר, ובניגוד לאופייה האנרכיסטי של האצולה הפיאודלית שוחרת המדנים והקרבות טיפחה ערכים סולידיים, כאחריות ומהוגנות, ומעל לכל שמירת חוק וסדר. היא ביקשה להוכיח לכול, ובראש ובראשונה לעצמה, שהיא מסוגלת לקיים בעיר את "השלום והכבוד" ("pax et honor"). לא כך נהגו השכבות הפלבאיות של העיר, קבוצה חברתית לא מוגדרת, שהלכה וגדלה במאה ה־11. העיר שימשה לפלבאים אבן שואבת ("אווירה של עיר משחרר"), על אף שחיו בה כעניים מרודים וחסרי זכויות כלשהן. לא ייפלא אפוא שקנאתם בעושרם של היהודים ושנאת הדת השונה משלהם טמנו בחובן פוטנציאל מסוכן של אלימות, שנוצל בבוא העת על־ידי מסיתים מקרב קנאי הכנסייה. לאספסוף זה מכוון הבישוף של שפייר את מעשיו בשנת 1084, כאשר הוא ממגן את השכונה היהודית החדשה בחומה פנימית. אספסוף זה פתח את שערי הערים לגדודי הצלבנים והשתתף עמם בטבח היהודים.

מעמדי המדיני והמשפטי של יהודי צפון צרפת – המחצית השנייה של הגרעין האשכנזי בימי הביניים – היה במידה מסוימת שונה מזה שבקיסרות הגרמנית. הדבר נובע בראש ובראשונה מהמבנה הפוליטי הכללי שהתפתח בשתי הארצות. התקופה הקאפטינגית המוקדמת

התאפיינה בפיצול מדיני רב ובחולשת השלטון המרכזי. כבר בסוף התקופה הקארולינגית היו קיימים סימנים ברורים לכך, כאשר המשטר הפיאודלי הלך והתבסס והארץ הייתה נתונה לפשיטות של הנורמנים. האצולה הבכירה יצרה מעין מדינות עצמאיות, שהדומנה המלכותית (île de France) הייתה אחת מהן. המלך הקאפטינגי היה כאחד הברונים (ולאו דווקא החזק שביניהם), וסמכויותיו לגבי שאר הנחלות הפיאודליות היו כשל סוזרן, שהן תיאורטיות גרידא ומועטות ביותר. האדונים הפיאודלים היו שרויים ביריבויות ביניהם במלחמות מתמשכות ובמצב של מעין מרד מתמיד נגד מלכם, שעמד בראש הפירמידה. רק לקראת סוף המאה ה־11, בימי פיליפ I (1060־1108), הופיעו סימנים קלושים ראשונים של הרחבת הדומנה המלכותית, ורק לאחר כמאה שנים נוספות, בימי פיליפ II אוגוסט (1189־1216), אפשר לדבר על מלך ראוי לשמו, המצליח להסיר את האיום המתמיד מצד הווסאלים הישירים שלו, ולהפוך את הקערה על פיה.

במצב עניינים זה אי אפשר לדבר על גורל אחד ליהודי צרפת: היו יהודים של המלך והיו יהודים של הסניורים השונים. בניגוד לקיסרים הגרמנים במאות ה־10 וה־11, לא היו לקאפטינגים הראשונים כל סמכויות שליטה על יהודי צרפת, פרט למרותם על אלו שחיו בתוך הדומנה שלהם. מחוץ לדומנה "יכול היה המלך להציע פעולה, אך ביצועה היה תלוי בהסכמתם ובתמיכתם של השליטים המקומיים", ואילו בתוך הדומנה היה קשה להבדיל בין הפעולה המלכותית לבין פעולתו כסניור.[51]

בניגוד לקיסר הגרמני, שהיה בכוחו לפרוש את חסותו על יהודי הממלכה, היה כוחם של הקאפטינגים הראשונים רופס ובלתי אפקטיבי. עד סוף המאה ה־12 לא הייתה כל סמכות מרכזית שתגן על היהודים, ומאידך גיסא שתפיק מהם תועלת. בצרפת לא הוענקו שום פריווילגיות, ועד שנת 1223 לא נעשתה כל חקיקה ממלכתית שהתייחסה ליהודים. בשנה זו הושגה הסכמת ה־"Stabilimentum" על־ידי לואי VIII ומספר רב של בארונים. יש הרואים במסמך זה את ראשיתה של התחיקה הממלכתית הכוללת בצרפת, ראשיתו של "מעבר מן הביזור אל הריכוז". ובתוך המכלול נקבעה, זו הפעם הראשונה, מדיניות אחידה לכלל יהודי צרפת הצפונית. ההגדרה "יהודים שלנו" ("Judaei nostri"), המופיעה לראשונה באותו מסמך, מבטאת את התמורה במעמדם.[52]

האם היעדר חסות והגנה ממלכתית פירושו היה הפקרות וכפיפות לשרירות לבו של הסניור הפיאודלי? לא בהכרח. אמנם הוא יכול היה להרשות לעצמו להשתלח ביהודים, לכלוא אותם ולסחוט אותם כאוות נפשו. בספרות השו"ת מן המאה ה־11 מצטיירת דמותם של רבים מן

הסניורים כגסי רוח ולפעמים אכזריים, שדחפיהם הקפריזיים והבלתי־מרוסנים מעמידים את נתיניהם היהודים בסכנה מתמדת. אולם מסתבר שהתבונה גברה על תכונותיהם הרעות, וכי מי זה רוצה לשחוט תרנגולת המטילה ביצי זהב?! תרומתם של היהודים לפיתוח המסחר והחיים העירוניים וההכנסה ממסיהם הניעו את הנסיכים להעניק להם ביטחון בסיסי ולהבטיח את חייהם ורכושם, על אף שכאמור הדבר לא היה מעוגן במסמך כתוב ומחייב.

ש' גולדין מוצא דווקא יתרון בריבוי המסגרות הפוליטיות. שכן, יהודי צרפת יכלו באופן חופשי לנטוש נסיכות אחת ולהתיישב באחרת. כלומר, למרות "שגיונותיהם" של האדונים הפיאודלים היהודים לא שועבדו כמו האיכרים ולא הפכו לצמיתים המרותקים לנצח אל הקרקע. וכך "בזכות חופש התנועה שלהם יכלו היהודים לבחור אצל איזה אציל לקבוע את מקום מושבם, דבר שהביא לכך שיוצעו להם תנאים טובים בכל שטח". והנה, דווקא התחזקות הסמכות המלכותית בראשית המאה ה־13 שמה קץ ליתרון זה: "מבחינת היהודים ה'ההסכמה' של שנת 1223 היא ראשית הגבלת תנועתם ולפיכך הגבלת ההטבות שיכלו להשיג על־ידי מעבר, או איום במעבר, ממקום למקום".[53]

חוקרים רבים הדנים בתולדות יהודי צפון צרפת במאות ה־10־11, גורסים שהיהודים היו חלק מהמערכת הפיאודלית. רבים מהם שהיו דרי ערים התפרנסו מן החקלאות, על אף שלא היו עובדי אדמה, ולכן היו משולבים במערכת ותלויים בסניורים. מצב זה גרם ליתר פיצול: קרה שבני קהילה יהודית מסוימת נחלקו לנתיני רשויות סניוריאליות אחדות. כך קרה בטרוייש – סביב שנת 1100 – כאשר לא פחות מתשעה סניורים (שהחשוב ביניהם רוזן שמפן, אדוני העיר) החזיקו "ברשותם" יהודים מבני הקהילה. תופעה זו מוסברת על־ידי כך, שרבים מיהודי טרוייש עיבדו כרמים בסביבה (ביניהם משפחתו של רש"י) וגרו בין חומות העיר. בערים רבות היה מצב דומה, ואף ביישובים הקטנים מוצאים סניורים אחדים הפורשים סמכותם על משפחות בודדות. הבעיה שעמדה בפני הקהילה היהודית הייתה, כיצד לשמור על אחדותה ולכידותה במציאות הקיימת, או במלים אחרות, כיצד למצוא את שביל הזהב בין שאיפתה של הקהילה לאחדות לבין המציאות שהאנרכיה הפיאודלית הכתיבה.[54] לסיכום סוגיית הפיצול הפוליטי ראוי לפנות לדבריו של ג'ימס פארקס: "חלוקת המשנה של הבעלות על היהודים הייתה זו שהובילה הן לפורענויות והן להישרדות". הצד החיובי היה נעוץ בעובדה שאם אדון אחד היה מגרשם, או גורם להם צרות כלשהם, הגזירות לא היו חלות בהכרח על פיאודלים

אחרים; ומאידך גיסא, כל נסיך, אף הקטן ביותר, היה חופשי לנצל את היהודים השייכים לו ולהתנכל להם.[55]

פרט למלך (בדומנה שלו) ולפיאודלים (במחוזותיהם), גם הכנסייה תבעה מרות על היהודים. חלק מרבי הכנסייה אכן היו בעצמם שליטים פיאודליים (כגון הארכיבישופים של סנס ושל ריימס), אף כי בצרפת היה מספרם קטן יותר מאשר בארצות אחרות, ובוודאי, פחות בהשוואה לגרמניה. כוחם הפוליטי של רבי הכנסייה בא לידי ביטוי בדרך של השפעה ישירה על השליטים החילונים, וככל שהדבר נגע ליהודים השפעתם הייתה שלילית. במיוחד זכו לאוזן קשבת אצל המלכים הפוסט־קארולינגים והקאפטינגים הראשונים (המאות ה־10־11). "כמה רחוקה תקופה זו מן המחצית הראשונה של המאה ה־9; באותם הימים יכול היה לואי החסיד להתעלם לחלוטין מן התעמולה האנטי יהודית של אגוברד ואמולו ולדחות את ניסיונותיהם להצר את רגלי היהודים".[56] הכניעה להשפעת הכנסייה הייתה אחד הביטויים לחולשתם של מלכי צרפת במאות ה־10 וה־11.

עמדנו כבר על קרבתם הגיאוגרפית והכלכלית של בני שכבת העירונים הנוצריים אל היהודים ועל הפרובלמטיקה הקשורה ביחסם אליהם בתקופה המוקדמת של התגבשות העיר המערב אירופית. הדברים נכונים ביחס לגרמניה ולצרפת הצפונית כאחת. אולם חשוב לזכור שהעיר הצרפתית פיגרה בהתפתחותה בתקופה הנידונה אחרי העיר הגרמנית. מכאן נובע, שהעירונים בצפון צרפת עדיין לא היוו גורם פעיל, וזה כמובן היה טוב ליהודים. ייתכן שאחת הסיבות לכך שקהילות ישראל בצרפת לא נפגעו במסע הצלב הראשון (פרט לרואן), לעומת הפרעות הקשות שפגעו ביהודים בגרמניה, היה הפיגור בהתפתחות העיר הצרפתית. גם הדיפרנציאציה המעמדית, ומשמעותה עבור היהודים, התפתחה מוקדם יותר בערי גרמניה.

בדיעבד אנו יודעים כי לא היה כל מקום לאשליה שיחסים רגועים אלה בערי צרפת יימשכו גם במאות השנים הבאות, וכי העירונים עתידים היו (כמו בשאר חלקי מערב אירופה) להפוך לאויביהם המרים ביותר של שכניהם היהודים.

ו. דינא דמלכותא דינא

האוטונומיה היהודית בכל תחומי החיים (המשפט והשיפוט בכלל זה) היא אבן יסוד בהוויה היהודית בפזורה. נראה שהערובה להישרדות

הקולקטיבית של היהודים בכל אתר ובכל זמן נעוצה באוטונומיה, ושלילתה המיטה אסון על עצם הקיום הלאומי. אך האם אפשר היה להתעלם לחלוטין מקיומה של מערכת המשפט הנהוגה בארץ בה התיישבו, לפסול כל זיקה של הפרט היהודי לערכאותיה ולאטום את הקהילה היהודית בפני השפעות של הסביבה הנוכרית? שאלות אלו לא התעוררו, ולא יכלו להתעורר, בימי הבית הראשון והשני בעת שעם ישראל ישב בארצו. הדבר נכון במיוחד בתקופות של שלטון יהודי ריבוני; אך גם בימי הכיבוש הפרסי, היווני והרומי הרוב היהודי המוחלט בארץ ישראל הבטיח בלעדיות של המשפט והשיפוט היהודיים. המציאות ההיסטורית המיוחדת, כשרובו המכריע של העם חי בגולה בחסות ריבונית של שלטון זר, שינתה את פני הדברים כבר בימי המשנה והתלמוד. כך נדרשו חכמי התקופה – התנאים והאמוראים – לדון בכוחו המחייב של החוק הנוכרי ובשיטה המשפטית האחרת, הנהוגה מחוץ למערכת האוטונומית השיפוטית היהודית. דיון זה מצא ביטויו בעיקרון שקבע שמואל, אמורא בבלי בולט בן המאה ה־3, "דינא דמלכותא דינא" – לאמור, דין המלכות הוא הדין ועל פיו יש לנהוג. מדובר בקבלה חלקית של המשפט והשיפוט הזרים, שהם כורח המציאות, ובצמצום היקף תחולתם כאשר המאמץ העיקרי מופנה לדבקות בהלכה היהודית ובמוסדותיה השיפוטיים. "הכרה הלכתית מלאה בעיקרון של 'דינא דמלכותא דינא'", כותב מנחם אֶלון, "הייתה עלולה להוות סכנה רצינית להמשך התפתחותו ויצירתו של המשפט העברי. לפי עיקרון זה מותר היה מבחינה הלכתית, שלמעשה ינהגו חיי המשפט יותר ויותר על פי הדין הכללי של השלטון, שקיבוץ יהודי מסוים נמצא בו, ואין צורך לומר, שכתוצאה מכך היה המשפט העברי עלול ליהפך לעניין שבלימוד ובעיון בלבד, ומתוך כך התפתחותו נבלמת, וכושר יצירתו פוסק. חכמי ההלכה היו ערים לסכנה זו ומנעוה על־ידי עמידה ערה על משמר נוהגו של המשפט העברי בחיי המעשה".[57]

חכמי ישראל פעלו מתוך הסתייגות ונזהרו לשמור על שימוש ומינון בין שתי מערכות המשפט, ותוך כדי כך חיפשו נימוקים להנהגת העיקרון. כך קובע אחד מגאוני בבל, בהסתמכו על פסוק מספר נחמיה (ט, לז), שרצון אלוהים הוא שהיהודים יצייתו לחוקי שליטיהם. ביסוס אחר לאימוץ חוקי הגויים על־ידי המשפט העברי, מצאו החכמים ב"מצוות בני נוח" שבני ישראל נצטוו בשמירתן על מנת לקיים חיי ציבור מסודרים. נימוק אחר, המונח ביסודו של העיקרון, הוא רעיון ההסכם בין הנתינים לבין השלטון. הנתינים קיבלו על עצמם מרצונם החופשי את חובת הציות למלכם־שליטם, ונתיניו היהודים אינם רשאים לפטור עצמם מ"הסכם" זה. יש מן

החכמים שביקשו להשוות בין סמכויות המלך הנוכרי לבין מלכי ישראל ששלטו בעבר הרחוק. הנימוק שנשמע משכנע ביותר באוזני האדם המודרני, האֶמון על חשיבה רציונלית, הוא זה שהמלך (או השלטון בכלל) מתנה את ישיבתם של בני אדם בטריטוריה שבשליטתו בציות להוראותיו, והיהודים אינם יוצאים מכלל זה.[58] אולם מעל הכול הייתה בכך השלמה עם המציאות המרה של הגלות, עם "מלכותא דארעא", עם מצב שהוא ארעי בלבד... עד בוא המשיח.

עיקרון "דינא דמלכותא דינא" מתייחס לשני היבטים משפטיים: חדירת חלקים של המשפט הזר המהותי לתוך גוף ההלכה היהודית ופנייה אל ערכאות הגויים לצורך התדיינות ובקשת צדק. משום שפרק זה עוסק במעמדם המשפטי והמדיני של היהודים תחת השלטון הנוכרי בחבלי אשכנז–צפון צרפת, לא נעסוק בהיבט הראשון שעניינו תכנים משפטיים. אולם יש לנו בהקשר זה עניין בהיבט השני, שכן מדובר במערכת מוסדית הנהוגה והמחייבת של שלטון ריבוני. עצם הפנייה, או הימנעות מפנייה אל בתי דין לא יהודיים, מצטרף אל התמונה המשקפת את מצבו ומעמדו של המיעוט היהודי בסביבה הנוצרית בה הוא חי.

עיון בספרות השו"ת של המאות ה־10 וה־11 באשכנז–צפון צרפת מגלה את היחס האמביוולנטי של החכמים בסוגיית הפנייה אל בתי הדין של הגויים. תשובתו של ר' משולם ב"ר קלונימוס, מסוף המאה ה־10, דנה בדרישתו של ראובן שתוחזר לו אדמתו הנגזלת מידיו של שמעון. זה האחרון רכש אותה בכסף מלא מידי הגויים אשר גזלוה. החכם אינו מצדיק את תביעתו של ראובן ונימוקו: **יש בתי דין בארץ מגוריו והיה עליו לפנות אליהם כנגד הגזלן.** אך עם זאת, מסתייג ר' משולם מן הצדק של הגויים, שלא תמיד ולא בכל מקום אפשר לסמוך עליו.[59] תשובה אנונימית מהשליש האחרון של המאה ה־10, אף היא עוסקת בשוד רכוש יהודים על־ידי גויים. ראובן גילה את רכושו אצל שמעון, שקנה אותו מידי השודדים, אשר בינתיים נעלמו מן האופק. ראובן טוען שמעולם לא התייאש ממציאת רכושו זה ושכל הזמן טרח וחיפש, והיה מוכן לתבוע את השודד בפני בית דין המלך לו רק מצא אותו; ולחילופין מוכן היה לשחד את אדוניו של השודד כדי להוציא ממנו את החפץ השדוד. גם זאת עדות לכך שהיהודים בתקופה זו היו רגילים להיעזר בבית הדין הכללי במקרים בהם הצד השני היה נוצרי. אולם המצב היה שונה כאשר אותו ראובן שקל לתבוע לדין את שמעון. כאן הוא גרס – בלא מעט צער – שבתביעת שמעון יש בעיה יותר גדולה מזו שהייתה לו אילו גויים היו קונים את רכושו. במקרה כזה, הוא מסביר, היה יכול לתבוע אותם בפני בית דין של

שלטונות הגויים, ואילו "אותך שמעון אינני יכול לתבוע". מדוע? כי היהודים נזהרו מ"מלשינות" וביקשו שלא לערב את הגויים בסכסוכים שבינם לבין עצמם, והיו מוכנים לספוג את מחיר ניסיונות ההתחמקות של טיפוסים בעייתיים מבני קהילתם.[60] ר' גרשום מאור הגולה ממליץ לשואליו לפנות לצדק של הפיאודל המקומי ולהתלונן על האופים הגויים, שהמשיכו לאפות בתנורו של יהודי אחרי כניסת השבת.[61] בשו"ת אחרת של רגמ"ה מסופר על גויים שהובאו ל"משפט אלוהים", בניסיון להוכיח את חפותם לאחר שהשתתפו בביזת רכוש יהודי יקר ערך מספינה שטבעה על נהר הריינוס. מסופר שרכוש זה הוחזר לבעליו היהודי, אך לא לפני שזה "הפעיל" את המערכת המשפטית בשוחד.[62]

בשו"ת של ר' משולם ב"ר קלונימוס, מסופר על מאסרם והוצאתם להורג של יהודים בשל פשעים נגד השלטון. רכושם שהוחרם על־ידי השלטונות נמכר ליהודי פלוני, והשאלה שהופנתה לר' משולם הייתה האם עליו להחזירו ליורשיו המקוריים. בתשובתו משיב ר' משולם את פני השואלים ריקם וקובע – בהסתמכו על הכתוב בתלמוד (סנהדרין מ"ח א') – שרכוש פושעים שהוצאו להורג שייך לשלטונות.[63] נראה שמדובר כאן בפשע שביצעו יהודים נגד המלכות ולא בעלילת שווא שטפלו עליהם הגויים, לכן מצדיק החכם את השלטונות ואת חוקיות צעדיהם. הוא אף גוזר גזירה שווה בין מלך ישראל עצמאי בארץ ישראל, שאליו הכוונה בטקסט התלמודי הנ"ל, לבין המלך הנוצרי ששולט בימיו, ולפיכך "דינא דמלכותא דינא".

המקרה המתואר לעיל היה, בלא ספק, חריג. רוב הבעיות המשפטיות בחברה היהודית – כפי שהן משתקפות בשו"ת התקופה – היו קשורות לחיי היומיום של הקהילות, לעניינים שבין איש לרעהו. הבעיות המשפטיות של ציבור זה, שרובו נמנה על הסוחרים, היו לעתים סבוכות ומתוחכמות יותר מאלו שהתעוררו בחברה הנוצרית הסובבת, ואולם המשפט העברי ובתי הדין היהודיים מצאו מענה והצליחו לפתור אותן בלי לערב את ערכאות הגויים. אך לא תמיד היה להן מענה. אל ר' יוסף טוב עלם (בונפיל), גדול חכמי צרפת באמצע המאה ה־11, נשלחה שאלה. מעשה בשני יהודים מקהילת "טבריה", שסירבו לקבל את הכרעתם של הנאמנים בדבר גובה שומת המס שהוטל במשותף על כל בני הקהילה. השניים מצאו דרך להתחמק מעונש החרם שהוטל על כל הסרבנים הפוטנציאליים על־ידי קהילת "טבריה". הם פנו לראשי קהילת "ציפורי" השכנה, שהסירו מעליהם את החרם. ראשי קהילת "טבריה" מצאו את עצמם חסרי יכולת לאכוף את מרותם על שני הסרבנים ואף שקלו אפשרות

לפנות למלך שיורה לגבות מהם את המס ישירות. השאלה המרכזית שהופנתה לריט"ע הייתה: מהי סמכותה של קהילה אחת לכפות את החלטתה על קהילה אחרת; ואיך לנהוג עם שני הסורים. בסופו של דבר החליטו ראשי קהילת "טבריה" שלא לפנות למלך. אולם עצם הכוונה מצביע על כך שהייתה לקהילה זכות להסיר מחבריה הבעייתיים את החסינות שהציבור היהודי השיג עבור חבריו בעמל כה רב.[64] כאן עמדה זו מול זה הסנקציה המוקנית לקהילה בהלכה, למסור סרבנים כאלה לשלטונות, והכלל שלא לנהוג מעשה "מלשינות" כלפי יהודי, יהא בעייתי ככל שיהיה. הקהילה שטרחה והשיגה מן השליט את הזכות לשלם את מסי חבריה באורח קולקטיבי, הסדירה את הגבייה בדרך שנראתה לה צודקת ופרשה על חברי הקהילה את החסינות מפני החשיפה האישית לשרירות לבו של השליט. לכן היא שמרה לעצמה את הזכות להעביר עבריינים כאלה לאחריות השליט, כפי שהיה נהוג לפני החלת ההסדר הקולקטיבי.

בשו"ת אנונימית מן המאה ה־11 מסופר על הלוואה, שראובן הלווה ללאה תמורת משכון. כאשר הגיע מועד פרעון החוב, התברר ללאה ולבעלה שמעון שראובן דורש את כספו במטבעות זהב. שמעון סירב לשלם, בטענה שבשינוי המטבע יש משום רווח לראובן, ולפיכך זוהי ריבית. לבסוף, **הופיעו שני הצדדים בפני "שר האוצר של הגויים"** (כפי הנראה ה־camerarius של הבישוף), אשר ציווה על יהודים אחדים לשמש שופטים בדין זה ולשפטם לפי החוק היהודי. השופטים פסקו בנידון, והשיבו ל"שר האוצר" שהיות והעניין הובא לשיפוטו עליו לצוות על שמעון ולאה שיואילו לפדות את משכונם עד תאריך מסוים. אם לא יעשו כן, יהיה ראובן רשאי למכור את המשכון. ואכן, ראובן מכר את המשכון לגוי וטען כלפי שמעון שפעל לפי פסיקת בית הדין היהודי ובית הדין החיצוני. כאן מובאת תשובת החכם. הוא פסק, שהסכמת בית הדין היהודי לכך שראובן רשאי למכור את המשכון **אינה חוקית וזאת כיוון שבית דין זה זומן בפקודת השלטונות.** ובכלל, כל מה שנכפה על היהודים לעשות הינו משולל חוקיות. כך שעל אף שהייתה לבישוף ול־camerarius שלו סמכות למנות שופטים יהודים ולהורות להם לשפוט לפי החוק העברי, שללו חכמי ישראל את חוקיותם של משפטים ושופטים כאלה, שלטעמם לא שימשו כבתי דין יהודיים.[65]

ר' יהודה הכהן, מחשובי חכמי מגנצא של ראשית המאה ה־11, נדרש לשאלה בדבר התנהגותו האלימה של יהודי שהרחיב את ביתו תוך פלישה למגרש שכנו. היהודי שנפגע וקהילתו נרתעו מלהביא את הסכסוך בפני

"בית הדין של הארץ". כך פסק גם ר' יהודה הכהן.[66]

רש"י, החשוב בין חכמי אשכנז–צפון צרפת בימי הביניים, נדרש אף הוא לסוגיית הפנייה לבתי דין של השלטונות. החכם, שביסס את הזיקה אל התלמוד הבבלי והיה גדול פרשניו, ערך השוואה בין בתי המשפט הכלליים שבבבל לבין אלה שבאירופה הפיאודלית שבימיו. והמסקנות אינן מחמיאות לאלה האחרונים: "בבבל היה שם ערכאות קבועים ולא מרעי נפשייהו ודייני קושטא (אנשי כבוד ואמת) אבל **אלו גזלנים וחמסנין** הם והצועק אינו נענה וכל שכן שהיה זה שר ואין יד איש תקפה עליו [...]"[67] (ההדגשה שלי, א.פ.). כך מתווסף על הנימוקים האידיאולוגיים־עקרוניים של שמירה על הייחוד היהודי בתוך סביבה נוכרית המאיימת תדיר לבלוע את המיעוט הקטן שבתוכה, ושל רגש האחווה והסולידריות שאינו מרשה למסור מישהו מחברי הקהילה למשפט הגויים, ושל הנטייה שלא "לכבס את הכביסה המלוכלכת בחוץ", גם השיקול הפשוט הנובע מההשוואה בין שיפוט צודק והומני, שאינו נושא פנים בדין, לבין זה של "גזלנים וחמסנין" פרועים ותאבי בצע ושוחד של האדונים הפיאודליים למיניהם.

כמו בכל מערכות החיים היהודיים, כך גם בנושא הזיקה אל בתי הדין הכלליים, היו מאורעות תתנ"ו קו פרשת מים. "רואים אנו", קובע ד' שוחט, "שמרחב פעולה רב בנושא זה ניתן על־ידי הרשויות היהודיות בימי הביניים, במיוחד **לפני מסעי הצלב**, כאשר היהודים באו במגע קרוב ותדיר יותר עם העולם הלא יהודי. תנאי החיים תבעו גישה ליברלית יותר אל הלא יהודים בכלל ואל בתי הדין הכלליים בפרט" (ההדגשה שלי, א.פ.). באותה תקופה, מוסיף שוחט, נהגו לזמן הרכבים מעורבים של שופטים יהודים ונוצרים שישבו בבתי כנסת ודנו במקרים בהם ניצבו משני הצדדים יהודי ונוצרי. כמו כן, "במקומות בהם ההתיישבות היהודית הייתה דלילה ולא נמצאו בקרבם אנשים בעלי שיעור קומה שיכלו לשמש כשופטים, נחשב פסק דינו של בית הדין המקומי הנוכרי כמחייב. החלטתו של בית דין כזה הייתה עדיפה על החלטת בית דין יהודי בלתי מוסמך". בלא שהדבר יסתור את הכלל העקרוני, הרואה בפנייה אל ערכאות הגויים משום רע הכרחי הנעשה רק בשעת דחק, מדגיש שוחט את הפתיחות ההדדית של ימי טרום תתנ"ו ואת המפנה שבו "היהודים איבדו כל אמון בשכניהם הנוצרים". גם ההתדיינות בבית דין של הגויים הפכה אז לפשע בעיני היהודים.[68] חיזוק לדבריו של שוחט אנו מוצאים במאמרו של א' גרוסמן. בספרם של בני המכירי *(מעשה המכירי)*, מספר גרוסמן, מתוארת המציאות בגרמניה בשליש האחרון של המאה ה־11, ובתוכה "ההליכה אל

ערכאות הגויים". למשל, כאשר נודע במגנצא על מקרה של פנייה לשיפוט הגויים, שאירע ברגנסבורג, אמרו שהיא נעשתה בגלל חולשתו של בית הדין המקומי לכפות את מרותו על בני אותה קהילה. וככלל, היו באותה עת "תופעות לא מעטות של אי־ציות לסמכות המשפטית היהודית".[69]

בתקופה הנידונה, נהנו היהודים מזכויות גם בצד הפרוצדורלי של המשפט, ולא נכפה עליהם לעשות מעשים שסותרים את אמונתם ואת ההלכה. כך היה הדבר גם ביחס להבאת עדים. על פי שתי הפריווילגיות משנת 1090 חייב היה כל צד בסכסוך אזרחי בין יהודי לנוצרי להביא מספר שווה של עדים; וביחס למשפטים הפליליים נאמר, שלא תוכח אשמתו של יהודי אלא בעזרת עדים הן נוצרים והן יהודים. למרות השינוי הרדיקלי שחל עם כניסת התקופה הצלבנית, אנו מוצאים גם בה (ואף אחריה) עדויות שהצד הנוצרי במשפט חייב להביא עד יהודי יחד עם העד הנוצרי.[70]

מרכיב מרכזי בפרוצדורה השיפוטית המדיאבלית היה מבחן ה"אורדליה" (ordalia), לפיו חויב הנאשם להוכיח את צדקתו כשהוא מעביר את ידו באש או במים רותחים, נוגע בלשונו בברזל מלובן, צועד על גחלים לוחשות או שותה רעל. אם הצליח לעמוד באחד מאלה (אף שהוא חבול ופצוע) ולהישרד, הייתה זו הוכחה לשופטיו שדיבר אמת. לפי אמונת בני התקופה היה זה אות מן השמיים, ולכן כינו הליך זה "משפט האל" (לשון אחרת "דין שמיים"). מן הראוי להבהיר שההיזקקות ל"משפט האל" לא הייתה אוטומטית ומיידית. בדרך כלל ההחלטה לעורכו נתקבלה כאשר לא הייתה בידי השופטים יכולת להוציא פסק דין – לזכות או לחייב את הנאשם – אם בשל ספקות לגבי שבועתו, או בשל אי מציאת עדים. פרוצדורה זו הייתה לקוחה מן המשפט הגרמאני הקדום. עם חדירתו של המשפט הרומי לאירופה המערבית במאה ה־12 החלה השיטה להתערער ובמאה ה־13 נעלמה כליל. בפריווילגיות של התקופה נאמר במפורש שאין לחייב את היהודים המתדיינים בבתי המשפט הכלליים, לעמוד במבחן האורדליה. הייתה זו אחת מזכויות היתר מהן נהנו היהודים, ונראה שנחסכו מהם פגיעות פיסיות וסיכון חיים. נשאלת השאלה: מדוע הם זכו להעדפה מפליגה כזו? בלומנקרנץ מונה מספר סיבות:

א. המשפט העברי לא הכיר בדרך הוכחה כזאת לצדקת הנאשם, ופרט לאזכור נוהג דומה במסכת סוטה שבמשנה, הביעה היהדות "ספקנות בסיסית בתוקפם של מבחנים כאלה". גם מן הספרות הרבנית של ימי הביניים נושבת רוח של סקפטיות ואף סלידה מ"עבודה זרה" זו של

הגויים.

ב. טקס האורדליה היה קתולי ונוצרה לכבודו ליטורגיה מיוחדת. היה בו שימוש בתשמישי קדושה כמו הצלב ולחם הקודש, ואת הטקס ליוו תפילות שנתחברו במיוחד למטרה זו. הטקס התקיים לעתים קרובות בכנסייה.

ג. "האורדליה, כפי שהתנהלה בימי הביניים, הייתה זרה לא רק ליהדות, אלא גם לחוק הרומי, אשר כפי שראינו חל על היהודים בימי הביניים המוקדמים".

ד. "האורדליה הוטלה בעיקר על הלא חופשיים ועל הזרים שלא היה בכוחם להמציא 'נאמני שבועה'. היהודים לא נמנו עם אף אחת משתי הקבוצות".[71]

אולם, מעל הכול, לפנינו הוכחה נוספת לתיזה שיהודי מערב אירופה היו עד סופה של המאה ה־11 כה חיוניים עבור השליטים וחוגי האליטה, שהפכו לקבוצה מועדפת בחברה. איגוס, שמנסה להבליט חיוניות רבה זו ואת השפעתם של היהודים על שליטי התקופה, מטעים, שיהודי מערב אירופה קיבלו את הפטור מהאורדליה כ־400 שנה לפני העירונים. הוא מתריס כלפי ה' פירן, המסביר את גורמי הפטור לעירונים בשל כוחם וחיוניותם הכלכליים, על שאינו מזכיר כלל שהפטור ליהודים ניתן שנים רבות קודם לכן.[72]

"השבועה היהודית", שהונהגה כבר בימי הקארולינגים והתקיימה בשינויי צורה וגרסה גם בעת החדשה, הייתה מיועדת להוות תחליף פרוצדורלי למבחן האורדליה. בפרוצדורה המשפטית של ימי הביניים שימשה השבועה, בדיוק כמו האורדליה, הוכחה ולא הבטחה לומר את האמת, כפי שהיא נתפסת בימינו. ברור היה לשלטונות כי לא יוכלו לדרוש מהיהודים להישבע בשבועה הכוללת את שמותיהם של ישו ומרים, ומכאן הצורך להנהיג עבורם נוסח שונה. בהישבעו יכול היה היהודי לנקות את עצמו מאשמה ולהוכיח את צדקתו וחפותו. כאשר התדיין עם נוצרי בבית הדין הכללי, הוטל עליו איום של קללות ופורענויות אם לא ידבר אמת. נוסחי השבועה היהודית כוללים מאורעות אחדים מן התנ"ך שמצביעים על שימוש בשבועת שקר ואת העונשים שהוטלו על אומרי שבועות שקר אלו. במשך הדורות נתחברו נוסחים רבים של השבועה היהודית, וגם הטקס, המתלווה לאמירתה, היה שונה במקומות ובזמנים שונים. ניכרת בהם מגמה להפחיד ולהשפיל את היהודי ולהפגין בפרהסיה את מעמדו הנחות. במחמירים שבטקסים היה על היהודי לעמוד יחף על עור חזיר; לעתים עוטר ראשו בזר קוצים המזכיר לקהל הנוצרי את סבלו של ישו,

ובמקצת מן הטקסים הוזכרו היהודים כהורגי המשיח. אולם בתקופה שמעניינו, הנוסח והטקס לא היו עדיין פוגעים ומעליבים במיוחד והם הלכו ונעשו יותר ויותר פוגעניים ככל שהידרדר מעמדם החברתי של היהודים. במאות ה־9־11, השתלבה הנהגת השבועה היהודית – הן בנוסחה והן באספקט הצרמוניאלי שלה – במגמה לאפשר ליהודים לנהוג בהתאם לחוקיהם. כך ניתן ללמוד מהפריווילגיות הקארולינגיות וכך בפריווילגיות של היינריך IV ("יישבע היהודי בהתאם לחוקיו" – "iuret secundum legem suam").[73]

לסיכומה של הסוגיה, ניתן לקבוע שהשבועה היהודית הייתה מעין תערובת של תחיקה יהודית של השלטונות ("Judenrecht") ושל המשפט היהודי ("jüdisches Recht").

ז. הזכות לשאת נשק

גידו קיש מתייחס בהרחבה לסוגיית הזכות לנשיאת נשק בימי הביניים: "הזכות לשאת נשק ("Waffenrecht") מבוססת על מעמדו של הפרט בעיני החוק הציבורי; במלים אחרות, זוהי זכות המוקנית לבעליה בשל חברותו בקבוצה חברתית, בגוף פוליטי, באגודה פיאודלית או במחוז שיפוטי מתאימים. זוהי זכות של כבוד והיא כרוכה בהשתתפותו במוסדות מסוימים הקשורים בשימוש בנשק". בין "מוסדות" אלה מונה קיש שירות צבאי והשתתפות בקרבות כחלק מן הזכויות הפיאודליות; הזכות לדו־קרב, כחלק מהפרוצדורה המשפטית המקובלת; הגנה על קבוצות המוגדרות כחלשות; הוצאה לפועל של גזרי דין של בית משפט נגד עבריין שהורשע והזכות להגנה עצמית. "היכולת של אדם לשאת נשק", מטעים קיש, "מובנה היה, בעיני בני ימי הביניים, עמדה של עדיפות על משוללי זכות. זכותו של אדם כזה התחברה אל הקונצפציה המדיאבלית של כבוד. הוא נבדל מ'הבלתי מכובדים' שבחברה זו".[74]

החוק הציבורי הבחין אפוא בצורה ברורה בין בני חורין לבין המשועבדים. ולכן היהודים שנמנו על הקבוצה הראשונה, על פי ההגדרה, היו זכאים לשאת נשק. אולם לא רק המעמד המשפטי סלל את הדרך ליהודים בתקופה זו לאחוז בנשק. מארק בלוך, בספרו *החברה הפיאודלית*, קובע שרק במאה ה־12 התגבש מעמד של לוחמים מקצועיים – האבירים – שהפכו לשכבה אריסטוקרטית ויכלו להרשות לעצמם לרכוש סוס וציוד יקר ערך. מעמדם האקסקלוסיבי כלוחמים עוגן בחוק שאסר על מי שאינו שייך למעמד זה להחזיק בנשק. לעומת זאת, התקופה

הפיאודלית הראשונה (המאות ה־9־11), כהגדרתו של בלוך, התאפיינה בפתיחות רבה בנידון זה. בימים אלה שהיו שטופי אלימות לחמו רבים מבני המעמדות הנמוכים יותר, ביניהם העירונים, הן כחיילים רגליים והן כמגני יישובם בעת התקפה ומצור.[75]

מן המידע המועט שמספקים לנו המקורות, ניתן ללמוד שחלקם של היהודים כלוחמים סדירים לא היה רב, אולם השתתפותם בביצורן של ערי מגוריהם ובהגנה עליהן הייתה כזו של שאר התושבים. דוגמאות לכך אנו מוצאים כבר בגאליה המרובינגית והקארולינגית של המאות ה־6־9. במאה ה־11 אנו מוצאים, שבפריווילגיה שהבישוף רודיגר העניק ליהודי שפייר (1084) חויבו היהודים לבצר את הקטע של חומת העיר הסמוך לרובע מגוריהם, ולהגן עליו בעת הצורך. וזאת נוסף לחומה פנימית, שוודאי תוחזקה ונשמרה על־ידי הקהילה היהודית, ואמורה הייתה להגן עליהם מפני האספסוף. בוורמס הוזכר בשנת 1080 "שער היהודים" (Judentor). יש להניח, ששמו בא לו ממיקומו בקטע שעל הגנתו הופקדו יהודי העיר בשעת מצור. כאשר עירוני וורמס הושיטו עזרה צבאית להיינריך IV נגד הבישוף הפרו־אפיפיורי, "היה זה טבעי שיהודי העיר ישתתפו בפעולה".[76]

המקרה היחיד הידוע לנו מן המקורות של לוחם יהודי בשדה הקרב בצבאו של מלך, מובא בכרוניקה של תיטמר ממרזבורג. מעשה ביהודי בשם קלונימוס, שהקריב את חייו על מנת להציל את מלכו, אוטו II, בקרב טורטונה שבאיטליה, בשנת 982. המלך נפל מסוסו ארצה לאחר שהסוס נפגע, והיה צפוי להירמס תחת פרסות סוסי האויב. באותו רגע הופיע הלוחם היהודי אמיץ הלב, והציע לו את סוסו. הקיסר רכב עליו עד שהגיע לאוניה וכך ניצל.[77] הכרוניסטן הצ'כי בן המאה ה־16, הייאק מלובוצ'אן (Hajek z Lubočanu), מספר על יהודי פראג שנחלצו בשנת 995 לעזרתם של הנוצרים במלחמתם בפגאנים צ'כים. בשל "אומץ ליבם בקרב" הורשו אותם יהודים לבנות לעצמם בית כנסת בגדה השמאלית של נהר הוולטבה.[78]

ר' שלמה ב"ר שמשון, מחבר אחת הכרוניקות העבריות של מאורעות תתנ"ו, מספר על שני מקרים של התגוננות יהודית מפני פורעים. המקרה הראשון אירע במגנצא. בא' באייר הגיע אמיכו (Emicho) בראש חיל צלבנים אל חומות העיר, ומקץ יומיים פתחו לו העירונים את שעריה. "ואז לבשו (היהודים) שריונים וחגרו כלי מלחמתם מגדולים ועד קטנים ור' קלונימוס ב"ר משולם הפרנס בראש, ומרוב צומות ותעניות שעשו לא היה בהם כוח לעמוד כנגד האויב [...] ואיש ישראל חילצו איש כלי זינו בחצר הפנימי של ההגמון, ויקרבו כולם אל השער להילחם עם התועים ועם

העירונים ויילחמו אלו כנגד אלו אל תוך השער [...] וניצחום האוייבים ולכדו את השער".[79] המקרה השני שמתואר על־ידי הרשב"ש, מספר על קהילה יהודית בעיר "שלא". הצלבנים הציגו בפני בני הקהילה את הברירה בין התנצרות לבין "דין הרג", והיהודים ביקשו ארכה של שלושה ימים כדי להשיבם תשובה. מקץ שלושת הימים "שלח להם השר (השליט הפיאודלי המקומי) דוכוס אחד ועמו אלף פרשים אחוזי חרב, וגם מבני יהודה הגרים בעיר שלא חמש מאות איש בחור שלופי חרב אנשי מלחמה, אשר לא ייסובו פניהם אחור מפני אויב, ויבואו על העיר בטח ויכו בהם מכה גדולה, מן התועים ובני עירם. ומן היהודים לא נהרגו כי אם שישה".[80] משתי הפרשיות משנת 1096, נראית הראשונה מהימנה ואילו השנייה מותירה כמה סימני שאלה. השם "שלא" הוא בעייתי ומהווה חידה. יש המזהים את המקום עם האלה (Halle) שבמזרח גרמניה, ויש הטוענים כי זוהי פראג. בכל מקרה, המקום היה מרוחק מאוד מארץ הריינוס, מחוז הולדתו של הכרוניסטן. על אף שחי וכתב כדור אחרי התרחשות המאורעות, בוודאי ידע הרבה יותר על הקהילות שבסביבתו מאשר על איזו קהילה מרוחקת. כמו כן, המספרים שבסיפור נראים מוגזמים: קהילה יהודית שמסוגלת להעמיד 500 אנשי חיל בעלי כושר קרבי נאות צריכה למנות לפחות 5,000 נפש, וקהילה כזו לא הייתה קיימת בגרמניה של סוף המאה ה־11. גם מספר הנהרגים בקרב (שישה) מול כוח מאומן של אבירים והמון עירונים, נראה לחלוטין לא סביר. ובכל זאת, גרעין של אמת אולי היה בו בסיפור. שתי הפרשיות מצביעות על כך שבתנ"ו התגלתה גבורה יהודית, ואותן חרבות שברשות היהודים, ששימשו לרבים מהם כדי למות על קידוש השם, הופנו לפעמים גם כלפי אויב אכזר.

"שלום הארץ" של מיינץ משנת 1103, שכלל את היהודים בהגדרה של homines minus potentes, הזקוקים להגנת המלך, הביא את קיצה של התקופה בה הייתה להם זכות לשאת נשק ולהשתמש בו. מעתה הם נחשבו ל"מוגנים", ומכאן לאסורים בהחזקת נשק. עם זאת הם נשארו בקטגוריה של בני חורין. גורמים נוספים לאיסור היו (כפי שכבר הזכרנו לעיל) התגבשותו של מעמד האבירים, הקמת טירותיהם וביטול השירות הצבאי הכללי. המלחמה הפכה לעיסוקם הבלעדי של האבירים והם היו הלוחמים היחידים (חלוקת האוכלוסייה ל"מתפללים, לוחמים ועובדים" מתייחסת לימי הביניים המאוחרים, למן המאה ה־12 ואילך). הזכות לנשיאת נשק בוטלה (או צומצמה) גם לקבוצות אחרות בחברה ולא רק ליהודים. עבור היהודים היווה האיסור פתח להידרדרות מעמדם, כאשר באורח מקביל

נוצרה אווירה אנטי יהודית ופיחות של דמותם וכבודם בעיני החברה הנוצרית. במאה ה־12, ויותר מזה במאה ה־13, אנו עדים למעבר מהגנה להשפלה. כך הפכו יהודי אשכנז־צרפת משותפים פעילים בחיים הכלכליים והמשפטיים לאובייקטים חסרי אונים הזקוקים להגנה; מקבוצה של בני חורין מכובדים ל"הורגי אל" מושפלים, משועבדים לאוצרו של השליט ותלויים בגחמותיו.

קטע מחזית של בית בטרוייש

פרק חמישי

הכלכלה ומשלחי־יד יהודיים במרחב האשכנזי

א. המסחר - עיסוקם העיקרי של יהודי אשכנז-צפון צרפת עד גזירות תתנ"ו

אירופה של המאות ה־5־11 שקעה בשפל עמוק. הייתה זו תקופה בה נסוגו חיי הרוח והחומר של תושביה, המעטים מאוד ביחס לשטח, כך שלימים יודבק לה (ולא לכל ימי הביניים, כפי שיש סוברים) הכינוי הלא מחמיא "עידן האופל". בתוך הנוף האינסופי של יערות, סבכי־שיחים וביצות בצבצו איים קטנים של כפרים עלובים, המנסים בכליהם הפרימיטיביים להוציא את מחייתם מן הקרקע ולביית כמה בהמות. פה ושם צצו מנזרים – אותם מגדלורים של מפיצי הבשורה החדשה לצאצאי השבטים הגרמאניים הנודדים, שעייפו מחיי הנדודים וגמרו אומר להשתקע במקומותיהם החדשים. שרידי הציוויליזציה הרומית נמוגו: גשרים, דרכים, אמות המים ובנייני ציבור התפוררו בשל הזנחה של דורות שלא הורגלו להשתמש בהם ולא ידעו לתחזק אותם כראוי. העיר הרומית שסימלה חיים של ארגון ויוזמה והייתה מרכז של מסחר ומלאכה, נעלמה אף היא מן הנוף. במקומה קמה עיר אחרת – מרכז דתי, מקום מושבו של הבישוף, הרבה יותר קטנה בגודלה וחפה מאותה כלכלה מתקדמת. תושביה היו עוזריו ומשרתיו של הבישוף ולא סוחרים ואומנים, וכשהצטרפו אליה מתיישבים חדשים הם מצאו את פרנסתם בחקלאות – בתוכה ובעיבורה. גם הכסף נעלם, ולא נמצאו מטבעות זהב ברחבי אירופה המערבית והמרכזית, ובעצם לא היה כל צורך בהם! הים התיכון, עורק התחבורה שפעל מימי הפיניקים והיוונים ובמשך כל ימי קיומה של האימפריה הרומית, נחסם עתה בידי המוסלמים, ובכך ניתק המגע המבורך עם ארצות המזרח התיכון ועם העמים שישבו מעבר להן מזרחה. התרדמה הכלכלית הזאת נבעה מכך שמרביתם של אוכלוסי אירופה לא רק שלא יכלו הם גם לא רצו. בלשון הכלכלנים: הביקוש לסחורות שאף לאפס. אולם היה יוצא מכלל זה. הייתה זו הצמרת של האצולה הגבוהה – החילונית והכנסייתית – השליטים הפיאודליים (והמלכים בראשם), אשר רמת הכנסותיהם הגבוהה ואורחות חייהם הנהנתניים יצרו פער עצום

שהבדילם מהמון האיכרים קשי היום, החיים מן היד אל הפה ונמקים על גבול הרעב.

תשוקותיו ותאוותיו של מיעוט קטן זה לכלי זהב ואבנים יקרות, לבדים משובחים, לתכשיטי נוי ושטיחים, לתבלינים ולשאר מותרות שלא היו בנמצא בחבלי היבשת המערביים, היו הניצוץ של הביקוש שהוליד את המסחר האירופי בימים האפלים ההם. נוצרה כאן גומחה אטרקטיבית עבור בני אדם שנחונו ביוזמה ובידע שהיה צורך למלאה וליהנות מיתרונותיה. כך הפכו היהודים שהתיישבו בארצות שמצפון לאלפים לחלוצי המסחר. "היהודים מילאו משימות, שהנוצרים – מטעמים שונים – לא יכלו, לא רצו או לא היו רשאים לבצע במלוא היקפן".[1] כבר בראשיתה של התקופה היהודים לא היו היחידים. המקורות מספרים על סוחרים "סוריים" – בני מזרח שמוצאם המדויק אינו ידוע. כשהסורים נעלמו, חדרו "סוחרים אחרים", היו אלה פריזיים או בני המקום. אולם אין ספק שאותם "אחרים" למיניהם היוו מיעוט לעומת הסוחרים היהודים, ואפשר בהחלט לאמץ את הנוסחה שטבע בלומנקרנץ: "לא כל היהודים היו סוחרים ולא כל הסוחרים היו יהודים".[2]

ליהודים שהתיישבו באירופה בראשית ימי הביניים לא הייתה מסורת רבת דורות של עם סוחרים, כפי שהייתה בעבר נחלתם של הצורים, הצידונים והיוונים. תפוצות הפניקים והיוונים יצרו את המושבות המסחריות לחופי הים התיכון והשחור. קהילות ישראל היוו בשלהי העת העתיקה פזורה של פליטי חרב וגזירות של השלטונות הרומיים בארצם. פליטים אלה ביקשו לחיות מתוך נאמנות לאמונתם ביתר חופש ורווחה מחוץ למולדתם. בימי קדם היו היהודים עובדי אדמה ורועי צאן ובקר. אף על פי שבאורח עקרוני היהדות לא שללה ולא גינתה את המסחר, ראו בו היהודים (רובם יושבי אזורי ההר הפנימיים) – במשך כל התקופה הארוכה שבין כיבוש הארץ לסוף תקופת התלמוד – סכנה של התבוללות בעמים זרים וחשיפה להשפעות זרות ומזיקות. לפיכך כאשר פנו יהודי התפוצות אל המסחר היה בכך משום מפנה מהפכני במסורת הכלכלית שלהם. תהליך של דחיקתם מן הקרקע בארצות האסלאם; הפיאודליזציה של החקלאות בארצות אירופה; רמת המחייה העלובה שהניבה עבודת האדמה ו"חלון הזדמנויות" שהציע להם המסחר, וכן היתרונות האינטלקטואליים, הנפשיים והחברתיים שנחונו בהם – כל אלה הפכו רבים מן היהודים לסוחרי התקופה. תהליך זה עבר על כל תפוצות ישראל, אך הוא מורגש במיוחד בארצות המרחב האשכנזי.

לא רק נתוני היסוד האובייקטיביים והמסורות הכלכליות של עמי

אירופה בימי הביניים המוקדמים גרמו להיעדרם הכמעט מוחלט של סוחרים מקצועיים בקרבם. יחסה השלילי של האצולה לעיסוק במסחר ופחיתות הכבוד שראו בו, ויותר מזה של התיאולוגיה הקתולית ונושאי כליה, תרמו אף הם את תרומתם. במיוחד הייתה השפעה לכמורה אשר סברה שהמסחר "משחית ומְסַכֵּן" את הנשמה, ושרווחיו מהווים מעין צורה סמויה של ריבית, האסורה על הנוצרים. הם גינו את תאוות הבצע וראו בספסרות חטא בל יכופר. ואמנם, הכמרים הצליחו לרסן אצל הסוחרים הנוצרים המעטים את החמדנות ולהנחותם לנהוג ביושר. יחס זה של הכמורה היה קשור בתפיסה האמביולנטית מצד הכנסייה הקתולית אל העבודה. מצד אחד, בני אדם לא צריכים לדאוג לרווחתם הפיסית אלא לישותם הרוחנית, ומן הצד השני, הם גינו את הבטלה, ולכן "העבודה (הינה) מוצדקת והכרחית [...] מוליכה לשלמות רוחנית [...] מפתחת משמעת עצמית וחריצות". הכוונה הייתה לעבודה גופנית, ובעיקר עבודת האדמה. ערכה של העבודה הוא פנימי והיא אינה משמשת אמצעי לעשיית רווח ולהתעשרות. כלומר, הם שידרו העדפה מוחלטת של העבודה החקלאית ושלילה של המסחר. "לאורך כל ימי הביניים נותרו בעינן הדעות הקדומות העזות ביותר, אשר הופנו נגד אנשים שלא עסקו בעבודה יצירתית אלא בפעולות מסחריות...". תומס מאקווינו (Thomas Aquinas), גדול הוגי הדעות הנוצריים בימי הביניים, איש המאה ה־13, מצא במסחר "דבר מה מכוער, מביש, מלוכלך".[3] גם אחרי שצמח וגדל מעמד של סוחרים במאות ה־12 וה־13, ולא כל שכן בתקופת האופל, ניתן כבוד רב יותר לחקלאות ולעוסקים בה, ועושרם של הסוחרים לא זכה לאותה מידה של הערכה ויוקרה כעושרם של בעלי הקרקעות. הסוחרים הנוצריים הראשונים של אירופה היו רדופי רגשות נחיתות ו"ניסו להתגבר עליהם על־ידי קניית אדמות". יעבור זמן רב עד אשר ייכנסו גם הם "לחברת אנשים מהוגנים".[4] כזאת הייתה השקפת עולמם הכלכלית של בני ימי הביניים, ולפיכך לא ייפלא שהרפורמציה של המאה ה־16, שהמריצה את היוזמה העסקית ואת החריצות, ראתה ברווח אות של חסד אלוהי, והיא זו שחוללה את המהפכה במחשבה הכלכלית של אירופה ונחשבה למחוללת הקפיטליזם.

תפקידם החלוצי של יהודי אשכנז בימי הביניים המוקדמים התבטא בהשתתפותם ביישוב שטחים שלא היו שייכים לתחום התרבות הרומית. במאות ה־10־11 חברו מושבות הסוחרים היהודיות אל האיכרים והחיילים הגרמנים והיו לשותפיהם בקולוניזציה של הספר הסלאבי. הכלכלן וההיסטוריון הגרמני ו' רושר (Roscher) היה הראשון שביסס את

התיאוריה הטוענת, שליהודי מערב אירופה הייתה תרומה מכרעת וייחודית בכלכלתה במחצית הראשונה של ימי הביניים. במסה שפרסם בשנת 1866 גורס רושר, שהיהודים הללו "מילאו את החלל הרב שנבעה בכלכלה הכללית, שבמשך זמן ממושך איש זולתם לא היה מסוגל למלא". הם היו "הסוחרים המקצועיים" של התקופה, הכניסו לפרקטיקה המסחרית את הריבית על ההון, שבלעדיה לא ייתכנו אשראי, הצבר הון וחלוקת עבודה. הם היו הראשונים שהשתמשו בשטרי חליפין, שטרות למוכ"ז, שאפשרו לבצע עסקאות מתוחכמות, והעלו את הכלכלה הפרימיטיבית והאגררית של ימי האופל לדרגה גבוהה יותר. מצבם הטוב של יהודי ימי הביניים המוקדמים, טוען רושר, נגזר ישירות מהכרת הטובה שרחשו להם השלטונות ומ"היעדר שנאה לאומית בקרב האוכלוסייה". אלה מצאו את ביטויים המעשי בחופש התנועה, בפטורים ממכסים, בזכות להחזיק בנכסי דלא ניידי, ביחס הסובלני לאמונתם ולמנהגיהם, ובמתן מידה של ביטחון אישי. רושר מבדיל באורח חד וברור בין שני חלקי ימי הביניים, כאשר המעבר מן המאה ה־11 אל ה־12 מציין את קו פרשת המים: "היחס אל היהודים במחצית הראשונה של ימי הביניים הפרימיטיבית והגסה יותר, היה טוב לאין שיעור מזה שבמחציתם השנייה, התרבותית יותר. ניתן אפוא לומר שהמדיניות המדיאבלית אל היהודים נמצאה ביחס הפוך למגמה הכלכלית הכללית". במרכז תורתו של רושר עומדת קביעתו הדטרמיניסטית, הטוענת שהיהודים ממלאים תפקיד חלוצי בכלכלה עד העת בה בני המקום בשלים להחליפם. או־אז הם מורחקים ונאלצים לחפש שדה פעולה אחר... וכך זה חוזר חלילה. יש כאן לדעתו, מעין חוק של ההיסטוריה. למרות מרכזיות הגורם הכלכלי בתורתו ולמרות אותה קביעה דטרמיניסטית, רושר לא היה מארקסיסט (אדרבה, היה בר־פלוגתא של מארקס), והעדיף להגדיר את תורתו "תופעה כלכלית" ("economic phenomen"). העמים הצעירים של אירופה, מסביר רושר, חיו במשך כמה מאות שנים תחת אפוטרופסותם של הסוחרים היהודים. אולם ככל אפוטרופסות גם זו הגיעה לקיצה, כשבני חסותם התבגרו והפכו עצמם לסוחרים. בני העמים האירופים פיתחו כלכלה עירונית ענפה, שבמרכזה עמד העיסוק במסחר. ההתנתקות מהאפוטרופסות לוותה בקנאה וגרמה לרדיפות ופרעות שראשיתן בימי מסע הצלב הראשון, והם הלכו והתעצמו בימי הביניים המאוחרים.

כדי להסביר את הקשר בין ה"אפוטרופסות" בימי הביניים המוקדמים לבין חייהם השלווים של היהודים במערב, משווה רושר את מצבם עם מצב אחיהם בקיסרות הביזנטית בתקופה המקבילה. בקיסרות המזרחית

התקיימה רציפות של התרבות העתיקה, וזו הסיבה שהיהודים שחיו בה היו נתונים לשרשרת של רדיפות קשות. מאותה סיבה סבלו בני הקיבוץ היהודי המפואר בדרומה של איטליה (שהייתה בחוג השפעתה של ביזנטיה). בעוד חייהם של יהודי אשכנז–צפון צרפת מתנהלים על מי־מנוחות, גורשו יהודי חבל ארץ זה ב־855, וב־945 אסרו הוונציאנים להוביל באוניותיהם נוסעים יהודים. אין ספק, טוען רושר, שהדבר מעיד על קנאה כלכלית כלפי היהודים.[5]

איגוס, אשר כרוב החוקרים מקבל את התיזה של רושר, מוסיף נימה משלו. לדעתו, עליית מעמד העירונים והסוחרים הנוצריים בצפון־מערבה של אירופה במאה ה־12 הייתה כה מהירה וכה מרשימה, דעותיו "כה בשלות וכה מהפכניות" עד כי לא ייתכן שהתפתחות כזו נוצרה יש מאין. לא ייתכן שהיא הייתה ספונטנית, ושגויים אלה הפכו לסוחרים "בן לילה". התשובה לתמיהות אלו מתמצה בדחיפה שבני מעמד זה קיבלו מן היהודים: במאות השנים שקדמו לאותה מהפכה הם התבוננו היטב במעשיהם של היהודים, למדו את הטכניקות שלהם בעשיית עסקים, במסעותיהם, בשיתוף הפעולה בין הסוחרים, בטיפוח צדק ושלום ביניהם, ובארגון החיים של קהילותיהם. נוכח הדמיון בין דפוסי החיים הציבוריים והכלכליים של אותם סוחרים גויים חדשים לאלו של היהודים, לא ייתכן להתכחש לתפקיד של החלוץ מתווה הדרך שמילאו הסוחרים היהודים במאות ה־10 וה־11.

איגוס תוקף היסטוריונים – ובמיוחד את פירן – על התיזה שהעלו, שסוחרי הערים האיטלקיות ינקו מן המסורת התרבותית הביזנטית, והיו חלוצי המסחר באירופה שמצפון לאלפים. לטענת אותם היסטוריונים, האיטלקים היו מוריהם וחונכיהם של סוחרי אירופה המערבית, אשר הבשילו ונעשו מיומנים במקצועם החדש מן המאה ה־12 ואילך. לעומתם גורס איגוס, שבלתי מתקבל על הדעת שממרחק של למעלה מ־600 קילומטרים המפרידים את ונציה מערי הריינוס או ערי שמפן, אפשר להשפיע על בני אדם בצורה כה מכרעת, כאשר אפילו מרחק של 100 קילומטרים נראה לבני התקופה עצום ומפחיד. המגעים הספוראדיים עם הסוחרים האיטלקים לא היה בהם די כדי ללמד את בני גרמניה וצרפת משלח־יד כה סבוך ומתוחכם כמסחר. היה צורך בגורם מקומי ובפרק זמן ממושך על מנת לחולל מהפכה חברתית כזאת. גם לבני פולין וליטא לקח למעלה מ־500 שנה עד שהקימו מתוכם מעמד סוחרים משל עצמם. וכך, היו אלה הסוחרים היהודים באשכנז–צפון צרפת במאות ה־9־10, שמגעם החופשי ופתיחות יחסיהם עם הסביבה דרבנו חלק משכניהם הגויים

להקמת הערים ולבחירת המסחר, כבעלי מקצוע מיומנים.[6]

במחקרו החשוב על העיר של ימי הביניים, מנסה פירן להסביר את דרכי התהוותה ומקור היווצרותה של שכבת הסוחרים האירופית במאות ה־10־11. הוא ממעיט בחשיבותם ובתפקידם הכלכלי של הסוחרים היהודים של התקופה, ורואה בוונציאנים את המתנע במהפכה העירונית־המסחרית של אירופה. אולם פירן מוצא בתוך אירופה המערבית והמרכזית גורם אימננטי שאחראי לאותו תהליך: במחצית השנייה של המאה ה־10 הסתמן בה גידול דמוגרפי ונוצרו אוכלוסיות ש"הסתובבו" בחיפוש אחר תעסוקה. חלקם הופכים לשכירי יום מזדמנים; אחרים "נדבקים" למנזרים (לאו דווקא כנזירים); יש שעולים לרגל לרומא, לסנט יאגו די־קמפוסטלה בספרד ולשאר אתרים מקודשים. רבים מערב רב זה מנתבים את דרכם אל העיר ואל המסחר. לדעת פירן, כבר בעת ההיא מוצאים אנו אצל הווגבונדים הללו הלך־רוח קפיטליסטי ("spiritus capitalisticus"): הם עוברים מאזור לאזור, הם יודעים היכן אפשר לקנות בזול והיכן אפשר למכור ביוקר, וכך לפנינו ראשיתה של תודעת הרווח. וכך על פי פירן, קמו באירופה הנוצרית המערבית חלוצי המסחר, ללא קשר וללא השפעת יהודיה.[7]

תהיה דעתו של פירן מעמיקה ומנומקת ככל שתהיה, רוב החוקרים מדברים על כמעט מונופולין או כמעט בלעדיות של המסחר היהודי בימי הביניים המוקדמים, וזו גם דעתנו. ננסה לסכם את היתרונות של היהודים – לעומת בני העמים האירופים – שהפכום לסוחרים של התקופה. באילו תכונות נתברכו ומה מנע מאחרים להיות כמותם:

א. יהודי אירופה של ימי הביניים המוקדמים היו הקבוצה האתנית היחידה ששמרה על המורשת והרציפות של התרבות הרומית העתיקה. אמנם גם האוכלוסיות המקומיות ספגו במשך מאות שנים את הציוויליזציה הגבוהה של רומא, אך מאז פלישותיהם והתנחלותם של השבטים הגרמאניים הן התערבבו והתמזגו כליל בתוכם. ואם באיטליה ובגאליה הדרומית שרדו עוד אי אלו שיירים של הציוויליזציה מן הימים הקדומים, הרי שבין הלואר והריינוס (האזור שבו אנו עוסקים) הנפילה התרבותית הייתה מוחלטת.

ב. רמת ההשכלה של היהודים, ידיעת קרוא וכתוב ויסודות החשבון, הייתה תופעה חריגה בים אוכלוסיית האנאלפאביתים. למען האמת יש לציין, שרבים מקרב הנזירים והכמורה (אם כי לא כולם) היו יוצאים מכלל זה, אך הללו היו כידוע רחוקים מעיסוק במסחר. גם לגבי התקופה שלפני חדירת התלמוד הבבלי אל המרכז האשכנזי (אמצע המאה ה־10), ועל

אחת כמה וכמה אחריה, ניתן בוודאות לקבוע שכל אוכלוסייתן הגברית של קהילות ישראל נמנתה עם יודעי קרוא וכתוב. בנוסף, לימוד התורה והתלמוד פיתח דרכי חשיבה והעלה את הרמה האינלקטואלית של העוסקים בו. היה באלה כדי ליצור יתרון בולט והכרחי עבור אנשים שמקצועם התבסס בעיקרו על יוזמה, שיקול דעת וידע, ולא על עבודה גופנית מכנית. כתיבת המכתב, עריכת החשבון, השימוש בשטרות ובאשראי, עריכת חוזה בין שותפים והתחייבויות לפעולות עתידיות – יכלו להיעשות רק על־ידי אנשים בעלי רמה אינטלקטואלית והשכלתית גבוהה בהרבה מזו המצויה בחברה האירופית הסובבת. גם פירן מכיר בקשר ההכרחי שבין התפתחות המסחר לבין רמת ההשכלה של העוסקים בו. הוא גם הצביע על הקמת בתי הספר הראשונים לילדי הבורגנים הנוצריים, שהוקמו החל מן המאה ה־12 בערים. בניגוד לבתי הספר של המנזרים תאמו מוסדות אלה את צורכי החיים של העוסקים החדשים במסחר.[8]

ג. בין המגבלות שגרמו לנתק בין המזרח ובין המערב היו קשיי השפה והתקשורת: הערבים לא ידעו לטינית; אנשי המערב לא דיברו ערבית. הסוחרים ה"סוריים" מן המאות ה־5־8 ששלטו בשפות אלו, איבדו את מעמדם בסחר הים תיכוני. רבים מהם התאסלמו, והם נעלמו מן האופק. היהודים, לעומתם, שרדו והתמידו בעיסוקם. העברית שמזמן פסקה לשמש כלשון הדיבור, הייתה נהירה להם ובעזרתה הצליחו להידבר עם בני עמם בכל אתר ואתר. "מאז המאה ה־9 הייתה העברית לשפה הבינלאומית העיקרית, שנתקבלה בפעולות המסחריות בין פריס או אאכן מצד אחד, עד בגדאד, קהיר ופס מצד שני".[9] גם ידיעת שפות אחרות נפוצה בקרב הסוחרים היהודים יותר מאשר בחלקים אחרים של האוכלוסייה.

ד. סוחרים יהודים רבים נדדו למרחקים, אחרים נהגו לנסוע לערים שונות בתוך ארצם. בתנאי התחבורה של הימים ההם, אלה ואלה נעדרו מבתיהם לפרקי זמן ממושכים של חודשים ואף שנים. קשה להעלות על הדעת כיצד יכלו לגבור פיסית ונפשית על הקשיים והמצוקות הצפויים להם, אילמלא נמצאו בדרכם קהילות ישראל שאירחו אותם ואפשרו להם לקיים מצוות דתם כהילכתן, לאכסן את סחורתם ולהאביס את סוסיהם. ידועים לנו מכתבי המלצה לקהילות השונות שבדרך, בהם הצטיידו יהודים שנסעו למרחקים.

ככלל, היו קיימים רגשות אחווה וסולידריות בין הסוחרים הללו לבין קהילות היהודים. נוצר אמון הדדי, נרקמו יחסי מסחר, נקשרו שותפויות

ונעשו עסקאות. במיוחד בלטה קרבה זו בשעות מצוקה של הסוחרים, וכאלו היו רבות, כשהגרועה שבהן הייתה הנפילה בשבי (או מעצר שרירותי כלשהו). אז לא הייתה בעיני יהודי המקום מצווה גדולה מאשר לפדות את בן עמם. ותמיד נמצאו לכך האמצעים. לכידות ואחדות כאלו לא היו מנת חלקם של הנוצרים ולא של המוסלמים. נוצרה תחושה שהעולם היהודי מהווה מעין רשת מסועפת של יישובים יהודיים, הקשורים זה בזה "כאילו (קיים) עולם יהודי אחד".[10]

ה. בהשוואה לאוכלוסייה האגררית ולאורח חייה הפשוט והפרימיטיבי, יצר העיסוק במסחר בעיות סבוכות שבין איש לרעהו והצריך פתרונות משפטיים מתוחכמים. רק חוקי ההלכה היהודיים יכלו לתת מענה משפטי לאין ספור התביעות והסכסוכים שנתעוררו בין הסוחרים היהודים. במיוחד נכון הדבר במאות ה־10־11, כאשר חודר התלמוד הבבלי אל המרחב האשכנזי. ספרות השו"ת הענפה ותקנות הקהילות שבידינו הן עדות לכך שלא זו בלבד שלא נתמעט חלקם של היהודים במסחר במאות ה־10־11 לעומת התקופה הקארולינגית (כפי שטוענים היסטוריונים אחדים), אלא שהוא התמשך ואף הסתעף. כמו כן, אחידותו של המשפט בכל העולם היהודי אפשרה מגע והתדיינות בין סוחרים בני עדות וקהילות שונות ורחוקות. המשפט הנוצרי לא היה מספק ולא אמין, והסוחרים היהודים לא נזקקו לו כלל, בוודאי לא בעניינים שבינם לבין עצמם.

ו. השליטים והאליטות החברתיות של הנוצרים הכירו בחיוניותם של הסוחרים היהודים. ואולם נוסף לזה הם השכילו להבין, שהיהודים אינם מסכנים אותם, שלא צפויה להם כל סכנה שמא נתיניהם היהודים ירצו למרוד בהם או להרחיקם מן השלטון. שכן, היהודים היו *חפים מכל* שאיפות פוליטיות. ו"מאחר שלא היו בעלי זכויות אזרח מלאות בשום מדינה לא חלו עליהם ההגבלות שכל מדינה הטילה על תנועת הזרים, בעיקר בעתות מלחמה".[11] לכן העדיפו להעניק להם זכויות יתר, חירות לנוע ולסחור, הגנה ופטור ממכסים, ומעל לכל חירות אישית וציבורית, כי רק בני חורין יכלו לפעול בתחום שדרש יוזמה ושיקול דעת.

ז. חלק מן הסוחרים היהודים נטשו את מקום מושבם הקודם ונטו את אוהלם יחד עם בני משפחותיהם באזורי התיישבות חדשים. גם במקרים אלה שמרו ה"מהגרים" על קשרים הדוקים עם בני עיר מוצאם וזכו בתמיכתם, דבר שהעניק להם יתרונות בתחום המסחר.

כל אלה מצביעים בעליל על כך שיתרונם של היהודים כסוחרים לא היה יתרון יחסי אלא יתרון (כמעט) מוחלט.

מה היה היקפו של המסחר היהודי באותה תקופה? בימי הביניים

המוקדמים איש לא טרח לערוך מפקדי אוכלוסין, לא כל שכן לבדוק את הרכבם המקצועי; לא היה שום גוף ממלכתי או כלכלי, שעקב אחר כמות הכסף שבמחזור; שאמד את כוח הקנייה של יחידת מטבע זה או אחר; שרשם את ערכו של היבוא והייצוא השנתי, את ההכנסה הלאומית או ההכנסה לנפש וכיו"ב. כיצד ניתן לקבל מושג כמותי על גודלו ונפחו של המסחר ועל הכנסותיהם של העוסקים בו? התשובה מצויה בליקוט האינפורמציה שמנדבים לנו – במשורה, כידוע – מקורות התקופה, חלקה גלוי ומופיע לעינינו באורח ישיר, וחלקה אנו למדים דבר מתוך דבר. את רובה המכריע של אינפורמציה זו אנו מוצאים בספרות השאלות והתשובות מן המאה ה־11. מספרן הרב של התביעות המשפטיות שבשו"ת העוסקות במסחר, הוא עדות להיקפו וחלקו של המסחר בקרב כלל המפרנסים היהודים. איש אינו משלה את עצמו שידיעות אלו מאפשרות לנו לקבוע את ערכן הכספי של הסחורות או את נפחן הפיסי (הטונאג'), אך הן בהחלט מצביעות על עושרם של רבים מן הסוחרים, ועל המימדים העצומים של עסקותיהם.

הרי מבחר מקרים לשם המחשה: סוחר יהודי גילה, תוך כדי שיחה עם הממונה על אוצר הבישוף (camerarius), הזדמנות לרווח גדול על־ידי החלפת דינרי כסף שבידיו במארקים שברשות הגוי. בו במקום הוא שלף מכליו 720 דינרים (3 ליברות). אין כל ספק, שהיה זה רק חלק, ואולי חלק קטן, מנכסיו הכספיים והאחרים של אותו סוחר. על יהודי אחר מסופר, שנשא בכליו 21 ליברות, סכום עתק באותם ימים. בשו"ת מראשית המאה ה־11 מסופר ביהודי שהוריש אחוזה גדולה ששוויה 350 ליברות כסף. נכס דלא ניידי זה בוודאי לא היה רכושו היחיד והיו בבעלותו נכסים נוספים וכסף שערכו פי כמה וכמה ממנו. שו"ת אחרת מספרת על סוחר יהודי ששכנע את שר המטבעה של מלכת הונגריה להטביע עבורו מטבעות מ־100 ליברות הכסף (במטילים) שבידיו. סכום זה אפשר לו לבצע מאוחר יותר עסקה מוצלחת, שהניבה רווח של 20 ליברות נוספות תוך זמן קצר. יהודי הונגרי אחר, קיבל מחברו בטרם יצא למסע עסקים למיינץ סכום של 12 ליברות כסף כחלקו בהשקעה משותפת. הוא עמד לקנות סחורה בהונגריה ולמוכרה במיינץ, ובדרכו חזרה לקנות סחורה אחרת ולהביאה למולדתו. הסוחר שלנו ציפה לרווחים עצומים בשני חלקי המסע, בערך של מאות אחוזים. ואחרון־אחרון, נזכיר את השאלה שהופנתה לרגמ"ה על אודות סוחרים שהפליגו בספינה בנהר (הריינוס, קרוב לוודאי), כשפניהם ליריד חשוב. היו ברשותם תיבות גדולות מלאות בזהב, בכסף ובאבנים יקרות וכן בבגדים יקרי ערך. צא וחשב, מהו היקפן ושוויין של עסקאות

שנעשו בידי הסוחרים היהודים באותו יריד.[12]

מדד נוסף להיקף עיסוקם של יהודים במסחר הוא שיטת המיסוי בקהילות. לְמַעַט היטלים שונים ומשונים, כמגביות לשם פדיון שבויים או שוחד לפיאודלים ולבעלי שררה, היה נהוג בקהילות ישראל מס אחד מרכזי. ברוב הקהילות גבתה הקהילה סכום כסף שנתי מחבריה ושילמה, במקובץ, לשליט. ההיבט הציבורי והקונסטיטוציוני של מס קולקטיבי זה אינו בתחום עיסוקנו כאן, ונדון בו בפרק שיוקדש לקהילה. מה שמעניין הוא קביעת המס וגבייתו, **הקשורות באחוז ההון הפעיל של המשפחות.** ומדוע דווקא ההון הפעיל? כיוון שהרוב המכריע של חברי הקהילה התפרנסו מניצול הונם הפעיל. ככל שהיהודי הצליח להגדיל את הונו זה כן גדלה שומת המס שהוטלה עליו. העובדה שהמס על ההון הפעיל היה המס היחיד שהושת מעידה על ההרכב המקצועי שהסוחרים היו בו רוב מכריע, שהרי לו היו ביניהם שכירי יום ובעלי מקצועות אחרים רבים, הייתה בוודאי שיטת המס שונה. ההכנסה מן החקלאות הייתה פחותה ולא היו בה רווחים גדולים כבמסחר, וזו הסיבה שבחלק מן הקהילות היה נהוג שלא להטיל כלל מס על רכוש חקלאי יהודי.[13]

מכל האמור לעיל מצטיירת תמונה של קבוצה חברתית החיה ברמת חיים גבוהה בהרבה מן הממוצע באוכלוסיית הארצות בהן היא יושבת. על כך כותב ח"ה בן־ששון: "שנות המאה העשירית והמאה האחת־עשרה היו שנות בצורת ורעב באירופה המערבית, ואין אתה שומע לא הד ולא רמז לעובדות אלה בספרות היהודית מאותו אזור באותם הימים. העירוני היהודי חי ברמה פאטריצית, כיאות לסוחר הבינלאומי, או לסוחר והפיננסיסטן המקומי הנכבד".[14]

דברים דומים המתייחסים לאותה תקופה, אנו מוצאים אצל ב"צ דינור: "בוודאי, הפסוק 'ולא יחדל אביון מקרב הארץ' כוחו בחברה היהודית יפה היה גם בימים ההם, אבל ראויות לתשומת לב עובדות מעניינות אלה: א. בתפילות ובסליחות, בקינות ובקובלנות של בני התקופה על גורל ישראל המוטיב היסודי שבהן – רדיפות וגזל, שוד, עושק ולחץ **ולא עוני וריש ולא מחסור ודלות; ב. בספרות התקופה כמעט אין לנו תיאורים של חיי עניים, בשעה שלא מעטות הידיעות שלפיהן אתה נמצא למד על רמת החיים של 'חשובים', בעלי־בתים ו'אמצעיים'"**[15] (ההדגשות שלי, א.פ.).

הרושם הכללי המתקבל מן הנתונים והמספרים שהבאנו לעיל, הוא שרוב המפרנסים (שעיסוקם הוא, כאמור, במסחר) היו עשירים מאוד, ומאידך גיסא, נאמנים עלינו דברי שני ההיסטוריונים הדגולים שציטטנו, שהעוני פסח כביכול על הציבור היהודי. עם זאת, נראה שספרות השו"ת

– המהימנה עלינו – מציגה בעיקר את הקולות של החלקים החזקים בחברה ולא את פשוטי העם, לפיכך ישנה סכנה לתמונה מעוותת ביחס לחברה כולה.

שונה מגרסת שניהם היא גרסתו של ח׳ סולובייצ׳יק. אחת השו״ת המעניינות ביותר מן המאה ה־11, שמיוחסת לר׳ יוסף טוב עלם, דנה בקריאת קהילת טרוייש לשלוש קהילות שמפן אחרות להצטרף אליה בפדיון קבוצת סוחרים יהודים בני ריימס, שנחטפו בדרכם ליריד בעירם. בניתוחה מגיע סולובייצ׳יק למסקנות הבאות: ״היהודים בערים הללו לא היו כלל עשירים, רובם בעלי מעמד ממוצע וייתכן אפילו עניים״. סולובייצ׳יק מנסה להוכיח את קביעתו על־ידי נתונים מספריים המובאים בשו״ת: מתוך 30 ליברות הכסף (סכום הכופר) שילמו משפחות החטופים לפחות 16. הליברות הנותרות, 14 במספר, הוטלו על ארבע הקהילות (טרוייש, שנ״ץ, אלצורא וקלונ״ש), בשיעור של 5% מרכושן. מכאן, שהכסף הזמין שעמד לרשותם של בני ארבע הקהילות באותה שעה לא עלה על 280 ליברות, וזה בהחלט לא היה הרבה. אולם סולובייצ׳יק ממהר לסייג את דבריו בכך, שייתכן שרוב נכסיהם של אותם יהודים היו מושקעים בסחורות ולא במזומן, ומימושם והפיכתם לכסף נזיל היה לוקח זמן רב, ולכך כמובן לא יכלו לחכות, שכן מדובר בפיקוח נפש.[16] גם מתוך סיפור חייו של רש״י (עליו אנו יודעים יותר מאשר על כל אישיות אחרת מתקופה זו) אנו למדים, שמשפחתו התחבטה בקשיי מחיה. הוא עצמו מזכיר את המחסור שידע בצעירותו ואת הכורח לחזור הביתה מלימודיו בארץ הריינוס כדי לשאת בעול הפרנסה.[17] כל זה אינו סותר ואינו מבטל את התופעה הבולטת של התקופה, שבקרב היהודים היה עושר.

מעניין לבדוק תופעה זו מזווית נוספת: האם היה קיים אז בתודעת הציבור הנוצרי הסטריאוטיפ של ״היהודי העשיר״, המיתוס על העושר היהודי השנוא וקנאת־לחם שהיוו ציר מרכזי בשנאת ישראל לדורותיה. במקורות התקופה מצאנו אך מעט מגילויי תופעה זו. וכך, המקרים שנפרט להלן הם בבחינת היוצא מן הכלל המעיד על הכלל. אגוברד השמיע דברים עוינים על בגדי הפאר שלבשו הנשים היהודיות בליון ועל מתנותיהן היקרות שנתנו לנשות החצר הקיסרית, ומכאן שרמת החיים של בנות ישראל אלה השתוותה לזו של נשות האצולה. גם אמולו הצביע ברשעות על עושרם של היהודים, ברמזו לניצול שהם מנצלים את המאמינים הנוצריים התמימים והעניים. במונוגרפיה שלו על יהודי אורליאן מביא קושרד את דברי הכרוניסטן ראול גלאבר (Glaber) על יהודי העיר בזמנו (ראשית המאה ה־11): הם היו רבים באורליאן

וב"חושיהם המסחריים" הגיעו לעושר עצום, אשר עשאם יהירים ומתרברבים.[18] ארכיבישוף פראג קוסמאס מספר בכרוניקה שלו על מקרה שאירע בשנת 1090, כאשר ווראטיסלאב II, מלך בוהמיה, נלחם באחיו קונראד וצר על העיר ברנו. אשת קונראד, ווילבורגה, פנתה אל המלך (גיסה) וביקשה ממנו שירפה מאחיו ולא יתאווה לשדוד את אוצרותיו: "בשום מקום לא תצליח להתעשר ובשום מקום לא תזכה להדר רב יותר מאשר בפרָוָרה של פראג וברחוב ווישגראד. שם חיים יהודים משופעים בזהב ובכסף, עשירים מאין כמותם, ושם יוכלו לוחמיך למצא שלל רב ביותר".[19] אין להאשים את קוסמאס בדעות אנטי יהודיות, הוא רק מספר לנו את הסיפור. כך גם קורא האפיפיור אלכסנדר II לנושאי הצלב הצרפתים בדרכם לספרד המוסלמית בשנת 1063, לבל יתקפו בדרכם את היהודים העשירים, מתוך תאוות שלל וביזה. וכן מוצאים אנו עדות ממקור ערבי על מיינץ של אמצע המאה ה־10, המספרת על העושר והשפע של העיר, אשר לבני קהילתה היהודית בוודאי היה חלק רב בהם.[20]

המסחר הבינלאומי (או כפי שהוא מכונה לעתים סחר־מרחקים) בקרב היהודים מהווה במאות ה־9־11, הענף המרכזי של הפעילות המסחרית. בדיון מעמיק בנושא זה אנו חייבים לכלול את הסוחרים הראדאנים, בני המאה ה־9, על אף שעסקנו בהם בהרחבה יתרה בפרק הדן בתקופה הקארולינגית.[21] לפיכך, אין אנו יכולים בהקשר זה של סחר־מרחקים שלא לחזור ולדון בהם בקצרה.

היו אלה בוודאות סוחרים בינלאומיים, אולם נראה לנו שיש לראותם כקבוצה איזוטרית שלא התחברה אל חברת הסוחרים של אשכנז–צפון צרפת. וזאת בשל מספר סיבות:

א. חשוב לקבוע שדבריו, התמציתיים והמפורטים גם יחד, של הגיאוגרף הדעתן אבן חורדאדבה הינם מהימנים ושאין אף חוקר המטיל בהם ספק.

ב. בדברי חורדאדבה אין שום אינדיקציה המצביעה על מוצאם, מקום מגורי משפחותיהם ושפת דיבורם של הראדאנים. אף אחד מארבעת נתיבי המסע שלהם בחלקם המערבי לא עבר במרחב האשכנזי (ראו מפה בעמ' 104). אף על פי שחורדאדבה מזכיר את "ארץ הפראנקים" ושהראדאנים סחרו עם "מלך הפראנקים" (ייתכן, שהיו ביניהם סוחרים מצפונה של צרפת ומחבל הריינוס), טעות היא לזהותם עם סוחרים יהודים בני גרמניה וצפון צרפת.

ג. סיפורו של חורדאדבה, ככל שיהיה אמיתי, אינו מקבל שום אישור ממקורות זרים, לטיניים וערביים. הוא הדין ביחס למקורות העבריים: אלה שבמערב, עדיין לא קיימים ו"יתעוררו" רק לקראת סוף המאה ה־10;

ואילו הספרות הענפה של השו"ת והמקורות שבמזרח – שהיו רבים ומגוונים – אינם מזכירים את שמם ואת מעשיהם. כל זה הופך את קיומם לתופעה איזוטרית, ואולי למיתוס של גדולה וכישרון מאין כמותם.

ד. פעילות הראדאנים הייתה קצרה והגיעה לקיצה אי־שם בין המאה ה־9 וה־10. הם לא הותירו שום מורשת ואין כל סימנים של המשכיות מהם אל הסוחרים הבינלאומיים מקרב יהודי המערב, שעליהם מספרים המקורות העבריים.

אם בזכות הראדאנים ואם בזכותם של סוחרים יהודים אחרים, המאה ה־9 הייתה תקופה בה עיקרו של המסחר היהודי היה סחר־מרחקים, מסחר בינלאומי. חוג לקוחותיהם באירופה המערבית הצטמצם לבני מעלה, החילונים והכנסייתיים, ומעיד על כך סוג הסחורות. זו הייתה גם תקופה בה כאילו "קפאו" מימי הים התיכון וניתק כל מגע בין המזרח והמערב. הסוחרים היהודים היו בני המערב היחידים שהפליגו בו.

במהלך המאה ה־10 הופיעו שני גורמים שדחקו את הסוחרים היהודים מן הים התיכון, ואילצום להסתפק ולהתמקד ב"נתיבים הצפוניים", היבשתיים: א. סכנת הפיראטים המוסלמים. ב. הערים האיטלקיות עלו לראשונה על מסלול הספנות והסחר. במיוחד בלטו הוונציאנים, שכל כשרונם ומאמציהם היו מופנים ליצירת רפובליקה מסחרית שעתידה הייתה להגיע לגבהים לא משוערים. הוונציאנים שגברו על הפיראטים, דחקו את הסוחרים היהודים מזירת הים התיכון ואף התאוו להרחיקם מן המחוזות שמצפון להרי האלפים, שם התהווה והתקיים השוק העיקרי לסחורות שהובאו מן המזרח. על כך מעידה איגרת ששלח פטרו קנדיאנו (Candiano) II, הדוגי של ונציה, למלך גרמניה היינריך I, לארכיבישוף של מיינץ ולבישופים אחרים שהתכנסו בקונציל של ארפורט, בשנת 932. הלז ביקשם לנקוט באמצעים חריפים נגד הסוחרים היהודים, "הנוגעים בידיהם הטמאות בחפצי קדושה נוצריים".[22] דברים אלה לא נכתבו כהגיגים של אדיקות, וכוונתם הייתה מעשית ביותר: "שהם (היהודים) יודחו ויופרעו מלקחת חבל בסחר הבינלאומי, **שעבר דרך גרמניה**" (ההדגשה שלי, א.פ.). ססיל רות טוען שאין ראיות לכך שבוצעו הגבלות כלשהן כבקשת אותו דוגי, משום שאילו הצליחו הוונציאנים במזימתם היו נפגעים נתיבי המסחר היהודיים היבשתיים המוליכים מזרחה. חשוב לציין שלא היה זה הניסיון היחיד של ערי המסחר האיטלקיות, להתנכל לסוחרים היהודים באותה תקופה.[23]

פעולתם הבינלאומית של סוחרי אשכנז–צפון צרפת לא פחתה, וייתכן שאף גברה (בשים לב לגידול האוכלוסייה היהודית) במאות ה־10 וה־11.

יש הרואים בתעודות המכס של רפלשטטן שבאוסטריה, משנת 906, סנונית ראשונה של מגמה זו. בתעודות מדובר על סוחרים יהודים, המנהלים סחר־מרחקים בסחורות שונות (בעיקר סחר־עבדים) עם הארצות הסלאביות שבמזרח.[24] השאלות והתשובות – שלא היו קיימות לפני כן – מעידות על מרכזיותו של המסחר הבינלאומי בכלכלה היהודית, והן עושות זאת כבדרך אגב וכמשיחות לפי תומן. כך, למשל, מסופר בשאלה שהופנתה אל ר׳ יהודה הכהן בעל *ספר הדינים* ממגנצא, על קרוביה של אחת רבקה שחזרו מעבר לים.[25] מורגש שלא היה בדברים אלה שום פרט יוצא דופן, וכי בוודאי רבים מבני אותה קהילה עסקו בסחר־מרחקים. בשאלה שהופנתה לר׳ משולם בר׳ קלונימוס, מסופר על סכסוך בין שני סוחרים שחזרו לקהילתם אחרי שהות ממושכת בארץ רחוקה. כמו כן, מוזכרים בה ארבעה עדים בני אותה קהילה, שאף הם היו סוחרי־מרחקים.[26] ניתן ללמוד מדברים אלה, שקבוצה גדולה של סוחרים נהגה לנסוע ולשהות בארצות רחוקות בעת ובעונה אחת. אלה רק שתיים מן השו״ת הרבות שמוזכרים בהן סוחרי־מרחקים.

סוחרים אלה יצאו ״כבדים״ וחזרו ״קלים״. הם ייצאו למזרח חרבות, צמר, פשתן, מוצרי עץ, אוכפים, פרוות, בדיל, יין ובמיוחד עבדים. בין סחורות היבוא תופסים מקום נכבד התבלינים, אשר תכונותיהם העיקריות היו הקלות בהובלתם וביקוש הולך וגובר. התוצאה הייתה מחירים גבוהים שגבו הסוחרים ומתח רווחים עצום. גם תרופות, בשמים, אריגים, משי ופירות יבשים נחונו באותן תכונות. באחת השו״ת נשאל רש״י, האם מותר לאכול אורז בפסח, שהרי אורז איננו נמנה על ״חמשת המינים״ של ״דגן״ (חיטה, שעורה, כוסמת, שיפון ושבולת שועל), שבצקם הוא ״חמץ״.[27] כך מופיעה ידיעה ממקור עברי על מצרך חשוב שגידולו היה, בלי ספק, באחת מארצות המזרח. לקוחותיהם של הסוחרים הבינלאומיים היו במקרה זה יהודים, כלומר, הציבור היהודי קלט חלק מן היבוא, וכפי שראינו לעיל, רובו היה אמיד ויכול היה לקנות גם מצרכים יקרים.

שני נתיבים יבשתיים ״בינלאומיים״ ידועים לנו מתקופה זו, ושניהם הובילו מצרפת הצפונית וחבל הריינוס מזרחה: א. הדרך האחת עברה ברגנסבורג, פראג, קרקוב, פשמישל והגיעה לקייב. ומכאן, הלאה – לים השחור, לקושטא ולמזרח התיכון. יש מהם שהצפינו מגליציה דרך ליטא לנובגורוד. הסוחרים בדרך זו זכו בפי בני זמנם לכינוי ״הולכי רוסיה״; ב. הדרך השנייה עברה אף היא ברגנסבורג, אך מכאן המשיכה על פני הדנובה להונגריה, בואכה הים השחור וביזנטיון. מיינץ היהודית הייתה מקום יציאה וחזרה חשוב של אותם נתיבים בינלאומיים. בחפירות

ארכיאולוגיות במיינץ נתגלו מטבעות ביזנטיות ומוסלמיות, ובתעודות לטיניות מוזכרות משלחות רוסיות מקייב, שביקרו בעיר בשנים 959, 973, 1040 ו־1042.[28] קהילת מגנצא התהדרה אפוא לא רק בישיבתה המפוארת ובחכמיה, אלא גם בחיי הכלכלה המפותחים שלה. מקומה של רגנסבורג היהודית לא נפקד אף הוא מהמסחר הבינלאומי. הצטלבו בה שני הנתיבים הנ"ל, כשהאחד מוביל לפראג והשני יורד בדנובה, שעליה שכנה העיר. א' ברלינר מכנה את רגנסבורג היהודית של המאות ה־10־11 "מטרופולין של הסחר הדנובי".[29]

נוסף לשני הנתיבים הללו המשיכו יהודי אשכנז־צרפת הצפונית לסחור עם ספרד המוסלמית ועם ארצות המגרב, בעיקר בדרכי יבשה. המצב הביטחוני בדרכי אירופה המערבית במאות ה־10־11 היה מסוכן. הסתובבו בהן אבירים צמאי קרבות ותאבי ביזה, שהרגו ושדדו באין מפריע. האדם היה בטוח רק בגבולות יישובו, ומשיצא ממנו היו חייו נתונים בסכנה. אירופה המערבית קפאה בתוך אי־מוביליות. הדרכים היו משובשות וכל מה שנשאר מעבודותיהם המרשימות של הרומאים נעלם. מי שהעז להוביל בהן סחורה היה צפוי להיעצר פעמים רבות (כגון לפני גשרים), כדי לשלם את ה־tonlieu, מכס שרירותי וכבד מאוד. מובן שאף אגורה שחוקה אחת מדמי עושק אלה לא הושקעה בתיקון הדרכים והגשרים. בתנאים כאלה מפליא כיצד יכלו הסוחרים היהודים לערוך את מסעותיהם הממושכים, לגבור על המכשולים ואף לראות ברכה במעשיהם. אמנם הם השתדלו לנוע בשיירות ובחבורות מזויינות בחרבות ובקשתות, כשהם מקיפים את העגלות ואת הסוסים עמוסי הסחורות, אך לא היה בכך כדי למנוע את כל הסכנות.

י' איגוס פיתח תיאוריה מעניינת, המסבירה את סוד הצלחתם של הסוחרים היהודים לקיים את ביטחונם בדרכים. קהילות ישראל הפזורות לאורך נתיבי המסע, שימשו להם לא רק לאירוח ולמנוחה, אלא כתחנות סיוע ואינפורמציה. היהודים המקומיים הכירו את מערכת היחסים בין הכוחות הפועלים בסביבתם וידעו כיצד להניע (תמורת שוחד כבד) את השליט המקומי ללחוץ על השודדים שיחזירו את גזילתם. הם מסרו לסוחרים את המידע שבידיהם על הדרכים הבטוחות ביותר; על העיתוי הטוב ביותר להמשיך במסעם בלי להיפגע; על מנהגיהם של האבירים – השודדים – מתי הם חוגגים ומשתכרים, מתי משחקים במשחקי המלחמה שלהם וכיו"ב. לכן, גורס איגוס (בניגוד לדעה המקובלת), לא נהגו הסוחרים היהודים לנוע בשיירות מזוינות. רמת הארגון הגבוהה הפכה אותן למיותרות, והראיה – בכל מאות השו"ת של התקופה לא נמצא להן

זכר (לעומת המצוי בשו"ת גאוני בבל ובשו"ת של רי"ף).[30] תיאוריה זו יש בה מידה של גלוריפיקציה והגזמה. איגוס מייחס ליהודים מידות נעלות של סולידריות, של תחכום ושל עבודת מודיעין מעולה, שלא היו מנת חלקם של הגויים ועוררו בהם התפעלות רבה. אין תימה, שרוב החוקרים לא אימצו תיאוריה זו ואחד מהם, ק' גייסלר, מבקר קשות את איגוס על ש"העריך מעבר לכל קנה־מידה את כוחם של היהודים" ואת יכולת הארגון שלהם. גייסלר גם שולל את הבלעדיות היהודית בתחום הביטחון בדרכים ומוצא ש"תנועת השלום", שמקורה בצרפת הדרומית, דאגה לביטחון הסוחרים בדרכים, ושיטותיה שימשו דוגמה ליהודים. גייסלר טוען שאיגוס מסתמך על דוגמה זו כדי לאשש את התיאוריה שלו.[31]

המסחר היהודי במאות ה־9 וה־10 היה רובו ככולו "בינלאומי". תרמו לכך הבלעדיות של דברי מותרות, חוג הלקוחות המיוחס והמצומצם בארצות אירופה המערבית ושיתוקו של המסחר הפנימי. במאה ה־11, בד בבד עם תחילת צמיחתה של אוכלוסייה עירונית־נוצרית, חלה התעוררות של ביקוש לסחורות פשוטות ועממיות יותר. מן הראוי לציין, ששינוי זה לא פגע בביקוש לסחורות מיובאות, שעם גידול האוכלוסייה ועליית רמת החיים אף הלך והתרחב. ואשר ליהודים, "השחקנים" הראשיים בענף, לדידם עמדה המאה ה־11 בסימן של התרחבות הבסיס המסחרי.

המסחר הלוקאלי שכלל פעילות בביתו של הסוחר או בדוכנו בשוק, והסחר הפנים ארצי התפתחו זה בצד זה. במסחר הפנים ארצי הסוחר הלך אל לקוחותיו בערים ובכפרים המרוחקים מביתו עשרות או מאות אחדות של קילומטרים. השאלות המתעוררות ביחס לסוג מסחר זה הן: א. האם יש לראות בעיקרו חלק אינטגרלי (ובעצם המשך) של סחר־המרחקים הגדול, כאשר אותם סוחרים עצמם, בני משפחותיהם או אנשים אחרים מפיצים את הסחורה המיובאת? כלומר, האם לפנינו השלב הקמעונאי של המסחר הסיטונאי בטובים המיובאים? ב. באיזו מידה התפתח כאן ענף מסחר עצמאי במוצרים מקומיים רבים ובאנשים שלא היה להם כל קשר עסקי עם הסוחרים הגדולים? אם מדובר במכירתם הקמעונאית של הטובים המיובאים ואם בתוצרת המקומית, התשלום נעשה בדרך כלל באשראי, ולכן היה צורך בסוחר מקומי שישב באורח קבע במקום העסקים.

ההנחה בדבר התרחבותו של המסחר הלוקאלי והפנים־ארצי במאה ה־11 בקרב היהודים מקובלת על רובם הגדול של החוקרים, והשאלה היא רק האם ובאיזו מידה הוא דחק את הסחר הבינלאומי, או האם המשיכו היהודים, שמספרם גדל מאוד בינתיים, לעסוק בשני הענפים גם יחד.

גיאורג קארו סבור ש"עבור היהודים מערי הריינוס חלפו (במאה ה־11) ימי המסעות חובקי העולם, ועתה הוגבלה פעילותם המסחרית למסגרות הלוקאליות".[32] הסבר מעניין לתמורה במסחר היהודי הביא מיכאל טוך: "במשך המאה ה־11 התחוללה תמורה מהותית בפעילות המסחרית (היהודית). מפעילים בזירה הבינלאומית, בעיקר כספקי סחורות עבור חצרות נסיכים ובישופים, הפכו היהודים לסוחרים עירוניים, פעילים במקומותיהם. עתה הם באים במגע מסחרי עם שכבות רחבות של האוכלוסייה. אם בימי הקארולינגים, ועדיין במאה ה־10, הוזכר בעיקר מסחר־המעבר בפרוות ובמשי, בתבלינים מזרחיים ובתרופות, הרי שבמאה ה־11 הופיע, נוסף לאלה, מגוון רחב של חומרי גלם, מוצרים של צריכה יומיומית ומזון, כגון מתכות עדינות, כלי מתכת, יין, תבואה, דגים מומלחים, סוסים, בקר, עורות צבועים, צמר גולמי, בגדים מוכנים ובדים. מקום נכבד תפסו המסחר במתכות עדינות והחלפנות"[33] (ההדגשה שלי, א.פ.).

אנו מוצאים כבר בתקופה הקארולינגית והפוסט־קארולינגית – אך במיוחד במאה ה־11 – את הסוחר היהודי בכל אתר של התקהלות המונית, כגון ליד ריכוזי הצבא הנערכים לקרב או החוזרים ממנו, של עולי רגל למקומות פולחן, או של הבאים לצורך התדיינות משפטית. במיוחד בולט חלקם של הסוחרים היהודים באספקה ליחידות הצבא הלוחמות זו בזו וכן בקניית הביזה מידי המנצחים ("הבהמות ששוללים איש על אויבו"), דבר שעורר כלפיהם לא פעם תרעומת וטינה.[34]

מכירת מצרכי מזון – הקשורים בדיני הכשרות היהודיים – לנוצרים, בוודאי לא הייתה פועל יוצא של סחר־מרחקים והשתייכה לענף הלוקאלי. כאן נכללו יין מתוצרת יהודית, חמץ שלפני פסח (כגון לתת) ובשר מן השחיטה היהודית שמסיבה זו או אחרת נטרף ולא נמצא כשר. העובדה שהוא מוזכר הן במקורות העבריים והן במקורות הלטיניים מעידה על חלקו הנכבד של סחר זה. בשלוש הפריווילגיות הרייניות מסוף המאה ה־11 מוזכרת, במפורש, זכותם של היהודים למכור מצרכים אלה לנוצרים (ב־1084 – בשר; ב־1090 – יין). עסקי הבשר היו אלה שגרמו במיוחד לחיכוכים עם האוכלוסייה הנוצרית, בשל הרושם שמדובר בפסולת. דברים אלה נשמעים מדברי השטנה של אגובורד ומהספרות הרבנית של המאה ה־11.[35]

ספרות השו"ת מתעדת עבורנו את חלקן של הנשים היהודיות במסחר. אף אחת מהן לא יצאה למסעות רחוקים, אך רבות מהן נטלו חלק בשיווק הסחורות המיובאות, אם כשותפות לסוחרים הגברים ששהו במרחקים,

ואם כעזרה לבעלים במכירה הקמעונאית של המוצרים. נשות חיל אלו ניהלו עסקים בביתן, התמקחו עם הלקוחות הגויים, גבו חובות ועמדו בהתחייבויות, וכל זאת בעצמן ובאחריותן, בהיעדרו של הבעל מן הבית.

המסחר בשווקים הפתוחים ובירידים שייך אף הוא לאותו ענף של סחר פנים־ארצי. כבר במאה ה־9 התקיימו שווקים לוקאליים. בדברו על השפעתם הרבה של היהודים על השלטון החילוני, מספר אגוברד כי הם הצליחו להעביר את יום השוק מיום השבת ליום א׳ ובכך פגעו בקדושתו לנוצרים.[36] שווקים אלה התקיימו אחת לשבוע, הפעילות המסחרית בהם הייתה קמעונאית ובקנה־מידה זעיר, והיא נועדה לספק את הצרכים היומיומיים של האוכלוסייה. לדעתו של פירן לא היה קשר של המשכיות בין שווקים אלה לבין הירידים. האחרונים הופיעו רק במאה ה־11 והגיעו לשיא פריחתם במאות ה־12 וה־13. הם היוו מעין "מקומות מפגש תקופתיים של סוחרים מקצועיים" ומרכזי חליפין ברמה סיטונאית של עסקאות מסחריות גדולות. באי הירידים הגיעו ממרחקים שונים, ובהם בני לאומים שונים ודוברי שפות שונות. בניגוד לאופי הלוקאלי של השוק, הייתה הקמת הירידים פרוגטיבה של הנסיך הטריטוריאלי. "החוק העניק לירידים מעמד־יתר. השטח בו הוא התקיים הוגדר כ׳תחום שלום׳ מוגן, והייתה צפויה ענישה מחמירה למפיריו. כל באי היריד חסו תחת כנפי הגנתו של הנסיך הטריטוריאלי". זה הקים "משמרות יריד", אשר שמרו על הסדר, ובידיהם היו סמכויות שיפוט וענישה מיוחדים.[37] פירן אינו מזכיר את חלקם של היהודים בירידים אלה (כשם שהוא בכלל ממעיט בחשיבותם למסחר של ימי הביניים המוקדמים), אולם בידינו מספיק ראיות – ישירות ונסיבתיות – לתפקיד המרכזי שהם מלאו גם במגזר כלכלי זה. הירידים הבולטים ביותר בהם מצאנו בתדירות סוחרים יהודים, התקיימו בקלן ובטרוא. אך כאלה התקיימו גם במיינץ, בפריס, באורליאן, ובערי חבל שמפן כבאר־סיר־אוב (Bar-sur-Aube), פרובן (Provens) ולאניי (Lagny).

קלן של המאות ה־11 וה־12 הייתה המרכז המסחרי החשוב ביותר בכל הקיסרות הגרמנית. היא נודעה בירידיה כבר במאה ה־10, ובימי אוטו הגדול אפשר היה למצוא בה "סוחרים יהודים, המוכרים בעיקר צמר, עורות, פרוות מכל סוג, פנינים ואבנים יקרות".[38] בשאלה שהופנתה לרגמ"ה (במעבר בין המאה ה־10 ל־11), מסופר על סוחר יהודי שהלווה לחברו ביריד קלן ליברה של כסף (בת 12 אונקיות), וכשחזרו שניהם הביתה (למיינץ או לוורמס?) החזיר לו הלווה 13 אונקיות.[39] השאלה אמנם התעוררה בשל אבק הריבית שדבק בעסקה, שהמלווה ביקש

להצדיקה בהבדלים בין המטבעות השונים, אולם אותנו מעניינת בהקשר זה עצם העדות על יריד קלן והפעילות המסחרית רבת ההיקף והמתוחכמת שניהלו בו הסוחרים היהודים.

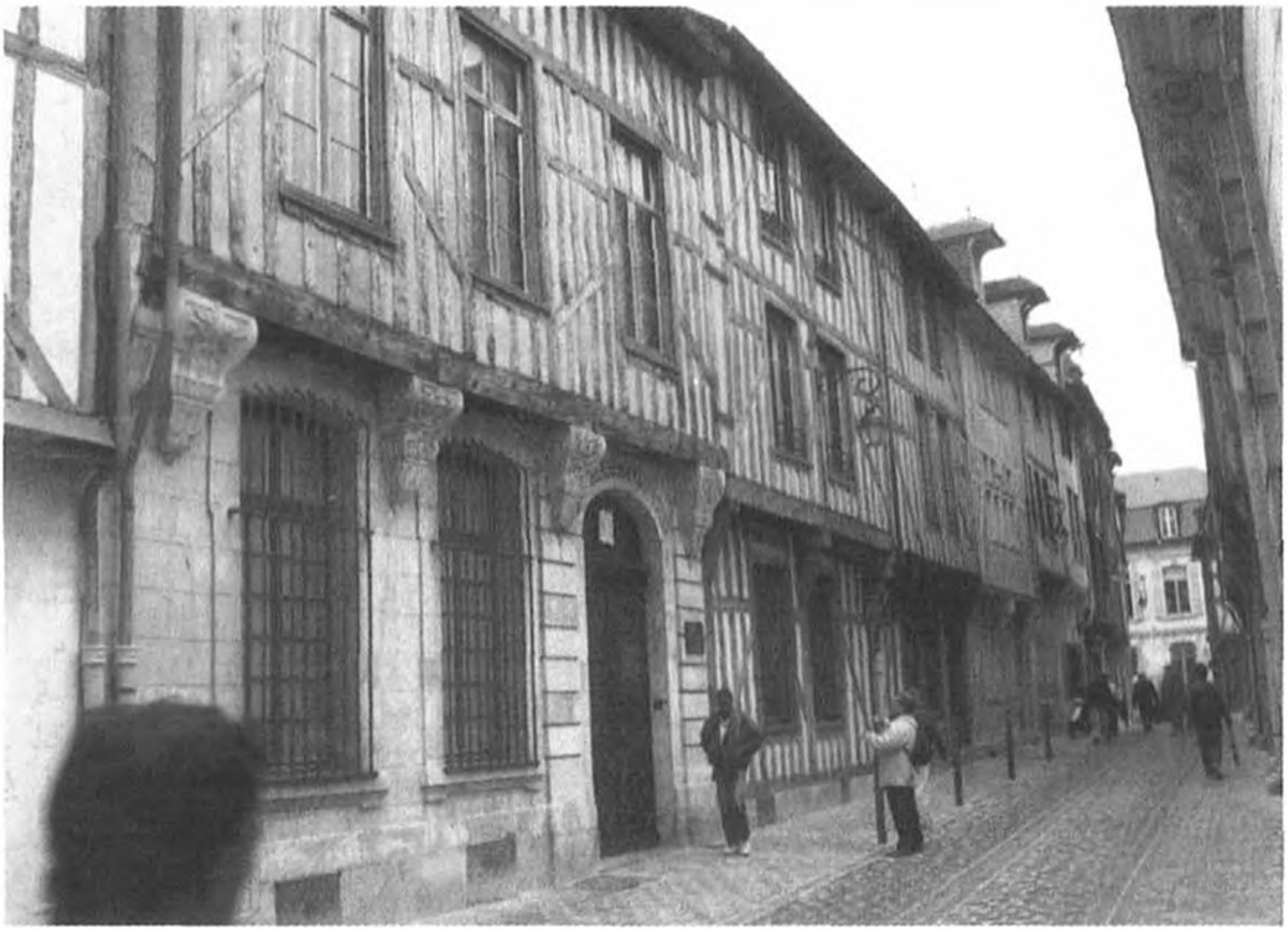
כבר הזכרנו את השו"ת המיוחסת לרגמ"ה על הסוחר היהודי שארגזיו מלאי הסחורה יקרת הערך אבדו בספינת הנהר אשר נטרפה. מוזכרת שם העובדה שהנ"ל חזר מיריד. אף שלא נאמר מהו היריד, אפשר להניח שהיה זה יריד קלן. מכל מקום, כמות הסחורה וערכה העצום מעידים על היקף העסקאות ביריד. ירידי קלן שימשו גם מפגש לראשי קהילות ולתלמידי חכמים, כפי שמעידה כרוניקה של ר' שלמה ב"ר שמשון על מאורעות תתנ"ו: "[...] ושם היה הפרנס ראש לכולם, הנדיב בנדיבים וראש לכל המדברים, מר יודא ב"ר אברהם, יועץ וחכם ונשוא פנים וכשהיו כל הקהילות באים לקולוניא לשווקים ג' פעמים בשנה, והיה הוא מדבר בראש כולם בבית הכנסת [...]"[40] נראה שהייתה להתכנסויות אלו משמעות שמעבר לעשיית עסקים ועל כך נדון בהמשך.

בשאלה שהופנתה לר' יוסף טוב עלם מופיע סיפור שבייתם של סוחרים יהודים מריימס בדרכם ליריד טרוייש. זוהי עדות לכך, שכבר בראשית המאה ה־11 היו ירידי טרוייש המפורסמים מפותחים למדי ופופולריים מאוד. מתוכן הדברים נראה שבני קהילת טרוייש ראו בקיומם של הירידים בעירם חשיבות רבה לפרנסתם. במאמר המוקדש לרש"י ולקהילת טרוייש, מעלה ש' בארון תיזה שונה מזו. לדעתו, הייתה טרוייש במאה ה־11 "קהילה כפרית שחיה על גידולי שדה וכרמים", ולפיכך, "לחלוטין אין כל ראיות לקיומם של ירידים עד שנת 1114, תשע שנים אחרי מות רש"י".[41]

אפשר לקבוע שהיקפו ומימדיו של המסחר בירידים לא נפלו מאלו של סחר־מרחקים. הסוחרים נהגו לשהות בהם שבועות רבים; העסקאות היו לעתים סבוכות וכרוכות במשא ומתן ממושך ומייגע; נחתמו הסכמים ונקשרו שותפויות, ונעשה שימוש באשראי וכיו"ב.

המאה ה־12 ידועה בתולדות אירופה כעידן "המהפכה המסחרית". מקובל לחשוב שמסעי־הצלב היו הגורם הדומיננטי למהפכה זו. אך האם הזיקה המסחרית בקרב האוכלוסייה הנוצרית לא נעוצה בגורם אימננטי שהתפתח על אדמת אירופה עוד בתקופה שקדמה למאה ה־12? האם התמורה הייתה כה פתאומית, כה מהפכנית וכה רדיקלית, כפי שהיא מתוארת במקורות הלטיניים? האם לא הונחה התשתית לצמיחה כבר במאה ה־11, כך שהיקפן של הפעולות המסחריות של המאה ה־12 היו בבחינת המשך של אותה צמיחה? האם הקפיצה של המאה ה־12 הייתה בלתי תלויה

בפעילות המסחרית הקודמת? על פי מה שתיארנו, נראה שהתשובה לכל השאלות הללו היא חד־משמעית: הסוחרים היהודים במערב אירופה הניחו יסודות מוצקים ל"מהפכה מסחרית", אך הם עצמם החלו להיעלם מן הזירה. "הכושי עשה את שלו, הכושי יכול כבר ללכת". אולי אפשר לראות כאן את התגשמות התיאוריה הדטרמיניסטית של רושר, המדברת על "תופעה כלכלית", לפיה היהודים ממלאים תפקיד חלוצי כל עוד בני המקום אינם בשלים דיים למלאו, ואז הם מורחקים ומחפשים שדה פעולה אחר. המסחר, על כל ענפיו, החל לעבור לידיים נוצריות, והיהודים נדחקו אל הפינה הלא מכובדת של ההלוואה בריבית.



רחוב בשכונה יהודית של טרוייש בימי הביניים. הקומה השנייה היא המקורית.

דיון ענייני ומעמיק בתמורה בחיי הכלכלה של יהודי אשכנז–צפון צרפת במאות ה־12 וה־13 חורג מתחומי ספר זה. אנו רק נציין אחדים מגורמיה:

א. הצלבנים, ובמיוחד נושאי כליהם בתחום המסחר – ערי הנמל האיטלקיות, הפילו את המחיצות בין המזרח והמערב ושללו מן היהודים את הבלעדיות על הסחר הבינלאומי.

ב. באירופה המערבית והמרכזית צמחו ערים שתושביהן נאבקו בהצלחה להשגת מעמד עצמאי ומשוחרר מכבלי האדון הפיאודלי

ולהתארגנות במסגרות מונופוליסטיות. עתה היה לעירונים הללו די ידע מקצועי ודי כוח והשפעה כדי לדחוק את רגלי מתחריהם היהודים.

ג. ביטחונם האישי של הסוחרים היהודים התערער, הדרכים הפכו למסוכנות. במיוחד הם סבלו מנחת זרועם של נושאי הצלב. לעומתם למדו רבבות הסוחרים הנוצרים, שכאשר יעטו את הצלב בעוברם בדרכי אירופה, יזכו להגנה ולחסות הכנסייה גם אם אינם הולכים אל ארץ הקודש (בספר *החסידים* מסופר, שהיו סוחרים יהודים שנתפתו ללבוש צלב כדי לעבור בדרכים).

ד. במאות ה־12 וה־13 הגיע לשיאו כוחה של הכנסייה הקתולית. היא פרשה את ההגמוניה שלה על המערכת הפוליטית והעמיקה את השפעתה על כל שכבות החברה. האווירה הפכה יותר ויותר עוינת כלפי היהודים ועד מהרה הולידה גזירות ועלילות מרושעות. גם האיסור שהטילה הכנסייה על כמריה ועל צאן מרעיתם שלא להלוות בריבית, עבר מהטפה אל חקיקת חוקים מחייבים (החלטות הקונצילים הלאטרניים מן השנים 1179 ו־1215). הסוחר היהודי נדחף להסב את עיסוקו בסחר במצרכים לסחר בכספים.

ה. החל מן המאה ה־12 פנתה המערכת הפיאודלית לשימוש בכסף: השירות הפיאודלי הלך והומר בתשלום מס כספי. חלה עלייה ברמת החיים, הצורך בכסף מזומן הפך לנחלת כל שכבות האוכלוסייה הנוצרית. במיוחד נכון הדבר ביחס לאצולה שהיה מוטל עליה ניהול מלחמות; רכישת מתנות יקרות לידידים ולאלה שמעליהם או מתחתם בסולם הפיאודלי, ומעל לכל מתנות לכנסייה לצורכי הבנייה האקסטרווגנטית שלה; נדוניות לבנות ומענקי נישואין לבנים וכיו"ב. כל אלה יצרו תמריץ לסוחר היהודי להשקיע את הכסף שהצטבר בידיו בעסקי הלוואה בריבית.

כך חלף לבלי שוב תור הזהב של המסחר היהודי באירופה המערבית.

ב. סחר־עבדים

מיתוס שנוצר בעת החדשה אומר שעם נפילתה של האימפריה הרומית המערבית במאה החמישית נסתיימה תקופת העבדות, ובמקומה צצו והתפתחו דפוסים כלכליים וחברתיים חדשים של שעבוד וניצול. הפיאודליזם החליף את העבדות והאיכר־הצמית – את העבד. התיאוריה המארקסיסטית הייתה הטוענת הראשית למיתוס זה, אך לא רק היא. אולם המציאות הייתה שונה. גם לאחר נפילת הקיסרות הרומית

נמכרו שבויי מלחמות לכל המרבה במחיר והובלו לארצות רחוקות וגם לאצולה האירופית, שניצלה את כוח העבודה הזה בשדה ובמלאכות הבית. בני אירופה של ימי הביניים ירשו את מוסד העבדות מן הרומאים. הנצרות שהפכה החל מן המאה ה־4 לדת השלטת, לא ביקשה לשנות את המוסד החברתי־כלכלי הזה ולבטלו. אדרבה, אבות הכנסייה – ובראשם אוגוסטינוס – הצדיקו אותו וראו בו עונש על החטא הקדמון. הכנסייה הקתולית עמדה לצידם של בעלי העבדים כל אימת שניכרו סימני מרידה או בריחה. היה גם פן אחר לגישתה של הכנסייה, והוא אכן הוכיח את השפעתו במציאות. הרעיון הנוצרי של שוויון בני אדם בפני אלוהים עודד מעשים של שחרור עבדים על־ידי בעליהם ופתח פתח לאפשרות לקנות את החירות. גם אלה שלא שוחררו זכו להקלה במצבם וליחס הוגן לאין שיעור מזה שהיה נחלתם של העבדים בעולם העתיק. אמונתם הנוצרית זיכתה אותם במנוחה בימי א׳ ובחגים הנוצריים והם הורשו לקיים חיי משפחה.

במאות ה־9 וה־10 הגיע לשיאו סחר־עבדים שניזון בעיקר מהכיבושים הגרמניים במזרח הסלאבי ומביקוש רב לכוח־אדם בארצות האסלאם ובסניוריות של מערב אירופה. באלו האחרונות התקיימו במשך תקופה זו, בעת ובעונה אחת, העבדות והצמיתנות – עד שניטשטשו ההבדלים ביניהן ללא הכר. גם הטרמינולוגיה המופיעה בתעודות הלטיניות של התקופה אינה מבחינה ביניהן, ויעיד על כך המונח ״serf״ המכוון לאיכר־צמית, שנגזר בבירור מן התיבה הלטינית ״servus״ (עבד). היה זה חלק ממהותו של המשטר הפיאודלי, שלקראת סופה של המאה ה־10 הוא מקפל בתוכו את שקיעתה של העבדות באירופה. העבדות הנוקשה והמוחלטת של התקופה הקלאסית הוחלפה בהדרגה בצמיתנות המאופיינת בתלות באדון, באדמתו ובשירותים וחובות שיש לשלם לו. שכבת העבדים נתמזגה בזו של האיכרים המשועבדים.

לכאורה היו העבדים והשפחות שבידי הסוחרים היהודים בימי הביניים המוקדמים רק אחת מסחורות הייצוא שהובלו בעיקר אל העולם המוסלמי, כמו הפרוות, החרבות ומוצרי העץ. אין ספק, שאלמלא היו בידיהם ״מוצרים מדברים״ אלה, היה ההיצע לוקה בחסר, והמסחר בין המערב והמזרח היה הופך לגירעוני ולבלתי־אפשרי. נושא העבדות בתולדות ישראל בימי הביניים המוקדמים איננו מוגבל לתחום המסחר והכלכלה. מעצם טבעו הוא כרוך בהתייחסות ערכית והוא בעל השפעה רבה על מערכת היחסים בין היהודים והגויים, ועל עולמה הפנימי של החברה היהודית. עלינו להבחין בין שתי סוגיות הנובעות מן הנושא: א. סחר־

העבדים שבידי היהודים; ב. בעלות היהודים על עבדים. נדון כאן בסוגיה הראשונה.

רוב ההיסטוריונים של המאה ה־19 וראשית המאה ה־20 לא הבחינו בין שתי השאלות. יש מהם, שבכורכם את השתיים למקשה אחת, ביקשו להאדיר את תפקידם המונופוליסטי של היהודים במסחר של התקופה, ויש שעשו זאת ממניעים פולמוסיים־אנטישמיים. ההיסטוריון היהודי־אנגלי י׳ אברהמס הבחין בין שני התחומים. הוא היפנה את תשומת ליבנו להתייחסות השונה של אנשי ימי הביניים עצמם: ״ככל שהדבר נוגע ליהודים, הבחינה אירופה הנוצרית בין החזקת־עבדים (slave holding) לבין סחר־עבדים (slave dealing); היא דיכאה את זו הראשונה, אך לא נקטה כל אמצעים נגד השני״.[42] מיכאל טוך כופר לחלוטין בקיומו של מונופולין יהודי על סחר עבדים. לדעתו הנושא נופח מאוד על־ידי ההטפה והחקיקה הכנסייתיות והוא מצוי במישור הפולמוסי יותר מאשר במציאות. גם המינוח במקורות העבריים תרם לדעתו להטעיה בנידון זה, שכן המלים ״עבד״ ו״שפחה״ משמשות לציון עבדים ומשרתים כאחת, ולעולם אין לדעת לאיזה מהם הכוונה. עם זאת מסכים טוך, שיהודים עסקו בסחר־עבדים בתקופה הקארולינגית והפוסט־קארולינגית, ואילו: ״מאז התנחלות יהודים בקיסרות הגרמנית, סביב אמצע המאה ה־10, אין כלל לדבר על מסחר מקצועי בעבדים, למעט רכישת עבדים סלאביים כמשרתים במשקי־בית״.[43] גם בלומנקרנץ נמנה עם הממעיטים בחלקם של היהודים בסחר־העבדים, ובמיוחד בזה הפונה לספרד המוסלמית.[44] אשר לסוגיית בעלותם של יהודים על עבדים, הרי זו קשורה בחיי המשפחה והקהילה היהודיות ותוצאותיה עמוקות וארוכות טווח. לכן נדון בה בהקשר המתאים, באחד הפרקים הבאים. כאן נעסוק רק בסוגיית סחר־העבדים, לאמור בהיבט העסקי של הנושא.

ידיעותינו על חלקם של בני אשכנז וצפון צרפת במאות ה־8 וה־9 בסחר־העבדים שאובות אך ורק ממקורות חיצוניים. מקורות עבריים מתקופה זו אינם מצויים כלל. עובדה זו מודגשת במאמרו של ההיסטוריון והמשפטן שמחה אסף. לדבריו, המקורות העבריים בנושא סחר־העבדים מצויים כולם בספרות הגאונים ונוגעים ליהודי ארצות המזרח, אולם, ״יש בהם תועלת גם להבנת מצב הדברים בארצות המערב״. רק במאה ה־11 מתחילים להופיע המקורות העבריים באירופה המערבית, ״דהיינו מזמן שסחר־העבדים ירד יותר ויותר״, ולפיכך הם מעטים מאוד. אלה מהם שנוגעים בנושא, מדברים על ״רכישת עבדים לצורכי הבית והמשק ועל

שחרור עבדים".[45] התעודות הרשמיות של הקיסרים הקארולינגים הגדולים אינן מותירות ספק לגבי חלקם של היהודים בסחר־העבדים. שליטים אלה ידעו להעריך את חיוניותו ועשו כל מה שהיה ביכולתם כדי לאפשר ליהודים לקיימו. ביטוי למדיניותם אנו מוצאים בפריווילגיות של לואי החסיד, בהן עסקנו בהרחבה בפרק השני. אולם משימתם של הקיסרים לא הייתה פשוטה בגלל ההתנגדות הנמרצת של רבי הכנסייה. דרישתם של אלה שנוצרים לא יוחזקו ולא ייסחרו על־ידי יהודים השתקפה בהוראה המתירה ליהודים לקנות עבדים רק מחוץ לגבולות הקיסרות, דהיינו פגאנים מן המזרח הסלאבי. כמו כן, נענתה דרישתה של הכנסייה לאסור את מכירת העבדים לחוץ לארץ, שמא תאבדנה לה נשמות מאמינים ותעבורנה אל אויבי האמונה הנוצרית. היה בכך מס שפתיים והשליטים הנבונים נתנו יד חופשית לסוחרים היהודיים לפעול כרצונם. לחץ מצד חוגי הכנסייה בתקופה הקארולינגית, המכוון נגד סחר־העבדים שבידי היהודים ונגד בעלותם של יהודים עליהם, מצאנו בדברי השטנה של אגוברד ואמולו, הארכיבישופים מליון. אגוברד האשים את היהודים בחטיפת נוצרים ומכירתם לעבדים בספרד המוסלמית.

אבן חורדאדבה, הגיאוגרף הערבי בן המאה ה־9, מציין את העבדים כאחת ה"סחורות" שהסוחרים הראדאנים הובילו לארצות המזרח. רשימת המכס מרפלשטטן, משנת 906, מספרת על סוחרים יהודים, שעברו במקום זה והובילו – בין שאר הסחורות – עבדים סלאבים.[46] מוצאם היה בצ'כיה, ובמוראביה ופניהם פנו כפי הנראה מערבה, בנתיב הנהרות דנובה־מיין־ריינוס. משם יעשו דרכם לגאליה וממנה הלאה אל החליפות הקורדובית שבחצי האי האיברי. נתיב אחר הולך מזרחה, לקונסטנטינופול – אם במורד הדנובה ואם דרך קרקוב, קייב, במורד הדנייפר והים השחור. היו מהם שפנו דרומה, במעברי האלפים המזרחיים אל נמלי הים האדריאטי. לפי עדותו של הבישוף ליודפראנד (Liudprand), משנת 949, הבסיס האירופי בו היו מסרסים את העבדים ומכינים אותם למשלוח לספרד המוסלמית, נמצא בוורדן שבמזרח צרפת. היסטוריונים רבים (ביניהם ארוניוס) סברו שמדובר כאן בסוחרים יהודים, למרות שליודפראנד אינו מזכיר עובדה זו ולו ברמז.[47] הלקוחות המוסלמיים היו מעוניינים במיוחד בעבדים מסורסים והיו מוכנים לשלם עבורם מחיר גבוה יותר. האם הייתה ידם של הסוחרים היהודים במלאכת הסירוס? היסטוריון ערבי בן התקופה, המתאר כיצד נשבו העבדים הסלאבים, מעיד שאכן הם סורסו על־ידי יהודים.[48] אולם ספק אם דבריו נכונים, שכן החוק היהודי אוסר סירוס אדם או בהמה, ולכן יש להניח שהניתוחים בעבדים

אלה בוצעו על־ידי שוביהם לפני שֶׁמְכָרוּם לעבדות, או על־ידי גויים כאשר כבר נמצאו בחזקתם של היהודים. כך או כך, הסוחרים היהודים הללו נהנו ממחירים הגבוה.

במחצית השנייה של המאה ה־10 שימשה פראג כמרכז חשוב של סחר עבדים. בידינו שתי עדויות על כך ובשתיהן מוזכרים במפורש הסוחרים היהודים. הראשונה היא זו של הנוסע היהודי אברהים אבן יעקוב (בן ספרד המוסלמית או צפון אפריקה), אשר ביקר בעיר בשנות השישים של המאה. העדות השנייה היא דברי כרוניקה צ׳כית, המספרת על הנסיך ווצלאב ועל בישוף פראג וויטך הקדוש, אשר נהגו בשנים 982־989 לפדות מידי יהודים ״ילדים, נערים ונערות ושבויי מלחמה פגאניים ונוצרים אחרים, על מנת לחנכם כבני חורין ברוח הנצרות״. משלא עלה בידו של וויטך להשיג אמצעים שיספיקו לפדות עבדים אחדים מידי יהודי שקנה אותם קודם לכן בזהבו במכירה פומבית – החליט להתפטר ממשרת הבישוף ולנטוש את מולדתו.[49]

עד שנת 820 לערך, הייתה גרמניה עצמה המקור העיקרי של עבדים. אולם לאחר שהשבטים הגרמאניים הפגאניים (בעיקר הסאכסים) הוכנעו על־ידי קארל הגדול והפכו לנוצרים, נאסר בחקיקה מלכותית ובהשפעה כנסייתית לסחור בהם. ואז נאלצו סוחרי העבדים, היהודים והאחרים, לפנות בחיפושיהם יותר מזרחה. כך הפכה אירופה המזרחית – מנהרות אלבה וזאלה שבגרמניה עד הוולגה – למאגר עצום של עבדים סלאבים. נתונים אלה משכו סוחרים יהודים בני המערב, אך היו גם לאבן שואבת של התנחלות יהודית חדשה. כבר בסוף המאה ה־10 נוצרו קהילות יהודיות בספר הגרמני המזרחי – מגדבורג, מרזבורג, האלה ומייסן. ח״ה בן ששון רואה בכך את ראשיתו של תהליך חשוב בתולדות היהדות האשכנזית: ״מהבחינה ההיסטורית שלנו חשיבותו (של סחר־העבדים) גם בכך, שהביא את היהודים במגע עם אירופה המזרחית״.[50] עדות לפעילותם של סוחרי עבדים יהודים באזורי הספר המזרחיים מובאת בכרוניקה של תיטמר. מסופר בה, שהמארקגרף של מייסן, גונזלין (Gunzelin), הואשם על־ידי הקיסר היינריך II, בשנת 1009, שמכר עבדים לסוחרים יהודים.[51]

סחר־העבדים היהודי התנהל בשני אפיקים:

א. רובו התנהל על־ידי רכישת העבדים מידי שוביהם, החוטפים, או מידי גורמים שונים רודפי בצע מקרב בני השבטים עצמם, ובהובלתם בדרך הארוכה למערב אירופה, לביזנטיה, לחוף האדריאטי ולספרד המוסלמית. לסוחרים יהודים אלה נכונו סיכונים רבים, אך גדולים מהם היו

רווחיהם שהגיעו למאות אחוזים.

ב. האפיק השני היה קשור בהלכה היהודית המחייבת את היהודי אשר בבעלותו עבד גוי, למול אותו מיד עם קנייתו ולצוות עליו לשמור את דיני ישראל. "לא רצה (העבד) למול מגלגל עמו שניים־עשר חודש, לא מל חוזר ומוכרו לנוכרים" (יבמות מ"ח, ב'; ההדגשה שלי, א.פ.). אולם, בחקיקה הנוצרית נאסרה מילת עבדים. בביזנטיה היה "העבריין" היהודי צפוי לעונש מיתה, אך באירופה המערבית, בה גבר האינטרס של השליטים בסחר־העבדים היהודי על דרישות חוגי הכנסייה, החמירו פחות, ועל פי רב התעלמו מכך לגמרי. במשך הזמן, עם עליית השפעתה של הכנסייה, גם במערב נעשתה החזקת העבדים למסוכנת. מכאן שאלה מקרב בעלי העבדים היהודים שביקשו לשמור על דיני ישראל (ולא כל שכן, שלא לעמוד בפיתוי להתנצר, כדי שהשלטונות לא יפגעו בהם), לא מצאו דרך אחרת אלא למכור את העבדים שברשותם. מכירות כאלו נעשו יותר ויותר תדירות, ורובו של סחר־העבדים היהודי במאה ה־11 (ואולי אף לאחריה) נותב לאפיק זה. וכך סחר־העבדים שפרח כאמור במאות ה־9 וה־10, ירד באורח דרסטי במאה ה־11. היה בכך כדי להשפיע על הכלכלה של יהודי אשכנז–צפון צרפת, שכן פיחותו של מרכיב כה מרכזי ניתב את עיסוקם לאפיקים מסחריים אחרים.

סיבות אחדות חברו לירידה זו:

א. סביב שנת ה־1000 הסתיים שלב חשוב ב"מדיניות המזרח" של הקיסרות הגרמנית. הפולנים, הצ'כים וההונגרים, שכניהם של הגרמנים ממזרח, וכמובן גם השבטים הסלאבים שעל האלבה והזאלה, קיבלו עליהם את הנצרות הקתולית מידיהם של שליחיה הגרמנים. דורות רבים אחרי כן עוד המשיכו הגרמנים להתפשט מזרחה – אם באמצעות ייזום מלחמות ואם על־ידי התנחלות הולכת וגוברת, אך אותו מקור לא אכזב שסיפק את מרבית העבדים, יבש עתה לגמרי.

ב. התפשטותו והשתכללותו של הפיאודליזם הביאו להעלאת מעמדם של העבדים למדרגה של צמיתים, ובכך נפסק הביקוש הפנים אירופי לעבדים.

ג. הביקוש לעבדים ולשפחות בארצות האסלאם גאה בתקופת ההתפשטות והשגשוג של ממלכות הערבים. כך, לדוגמה, חליפות קורדובה המפוארת – הלקוחה הראשונה במעלה של הסוחרים בעבדים סלאבים – נכבשה על־ידי שבטי המוריטון בעשור השני של המאה ה־11 ופוצלה ל־23 יחידות מדיניות קטנות. נוסף לכך, המוסלמים גילו שהכושים מאפריקה הם מקור חלופי זול יותר מן הסלאבים.

ד. הכנסייה הקתולית אשר מזה חמש מאות שנים לא פסקה לתקוף את מעשה רכישתם ומכירתם של העבדים על־ידי היהודים, הגבירה עתה את מאמציה ותרמה להנחתת מכת מוות על ענף מסחרי זה.

בכל זאת החזקת העבדים בבתי היהודים לא נעלמה עד המאה ה־13, ואשר למסחר הפעיל בהם – אף הוא התנהל "על אש קטנה" עוד במחצית השנייה של המאה ה־11.[52]

ג. שיטות וטכניקות שונות בניהול המסחר

יהודי אשכנז–צפון צרפת במאות ה־9 וה־10 היוו בעיקר חברה של סוחרים שפיתחה נורמות התנהגות מעוגנות בחקיקה, וטכניקות של ניהול פעילות עסקית.

בניגוד לתפיסה הליברלית של הוגי ההשכלה מן המאה ה־18 ושל הבורגנים מן המאה ה־19, הרואה בתחרות הכלכלית מקור לצמיחה ול"עושר העמים" (כשם ספרו של אדם סמית), השקפת העולם של בני ימי הביניים ראתה חטא בל יכופר בניסיונו של הסוחר לפתות ולמשוך אליו קונים פוטנציאליים. כל ניסיון לפרסם את מרכולתך, או לשווקה בתנאים נוחים ואטרקטיביים יותר מעמיתיך הסוחרים נתפס כלא הוגן, לא מוסרי, ולכן בסופו של דבר לא חוקי. תפיסה זו שררה עד להתפוררותו הסופית של משטר הגילדות ולניצחון הליברליזם הכלכלי. דוגמה לכך אנו מוצאים בדברי השטנה וההתרסה של עירוני נוצרי בפולין בראשית המאה ה־17, כאשר המסחר היהודי פרח מחדש, נגד הסוחרים היהודים בערי הממלכה. הללו "אינם מסתפקים בכך שהם יושבים בחנויות ועושים עסקים, אלא שקצתם אף מחזרים בשוק, בבתים ובחצרות. ואם הקונים דורשים איזה דבר אחר הם מפתים אותם ומושכים אותם אל החנויות היהודיות בהבטיחם להם סחורה טובה".[53]

תפיסה כלכלית זו מצאנו הן בחברה העירונית הנוצרית והן בחברת הסוחרים היהודית. אולם בעוד זו הראשונה החלה להתפתח רק במאה ה־12, סממני הכלכלה המוסדרת והמפוקחת, ברוח דברים אלה, היו קיימים בקרב יהודי מערב אירופה כבר כמאתיים שנה לפני כן. האם היה קשר בין שתי החברות אשר ככלל התנהלו בשני מעגלי חיים נפרדים? התשובה לכך חיובית. אך אין תמימות דעים בין החוקרים בשאלה מי השפיע על מי. האם התנהלותם של הסוחרים היהודים ינקה ממנהגים שהיו מושרשים בחברה הנוצרית עוד מימי הממלכות הגרמאניות המוקדמות, או אולי בני חברת הסוחרים העירוניים למדו מניסיונם של קודמיהם במקצוע, היהודים,

כשם שמבנה ההנהגה העירונית־נוצרית הושפע מן הקהילה היהודית הוותיקה ממנה? ואולי הייתה כאן התפתחות מקבילה בו־זמנית בשני המעגלים, אשר רוחם ועולמם של ימי הביניים היו להם לנכס משותף.

אחת התכונות החשובות של הכלכלה המדיאבלית היא השמירה על המונופולין או הבלעדיות. היו מספר הסדרים מונופוליסטיים בחברה היהודית ובראשם זה הקרוי בפי בני התקופה "מערופיא". כינוי זה מופיע בספרות השו"ת של התקופה ומשמעו: לקוח גוי של סוחר מסוים, שקשור איתו בקשר עסקי – מוכר לו את סחורתו או קונה ממנו את עודפי תוצרתו; יש שהוא מנהל את עסקיו ודואג לספק את כל צרכיו; ויש גם שהוא לווה ממנו כסף או משתתף כְּמַמֵּן בעסקיו. המשותף לכל סוגי הפעולות הללו היא השמירה על בלעדיות הקשרים של אותו יהודי עם הקליינט הנוצרי שלו, שעל פי רוב משתייך אל האליטה השלטונית והחברתית.

מהו מוצאו האטימולוגי וההיסטורי של הֶסְדֵּר ה"מערופיא"? חשוב לציין שהוא התקיים רק באשכנז, בצפון צרפת ובאיטליה ולא הוזכר במקורות של שאר התפוצות בימי הביניים. עובדה זו תמוהה בשל ההנחה המקובלת על רוב החוקרים שמוצאה של המלה "מערופיא" הוא מן הלשון הערבית (מערוף, معروف – ידוע, מוכר או מודע), לכן, הגיוני היה שגם בארצות האסלאם (ספרד, אפריקה הצפונית, בבל וכו') ישתמשו בביטוי זה. ואם בהיבט הלשוני עסקינן, חשוב לדייק ולהדגיש את קיומם של שני מטבעות לשון מאותו שורש: ה"מערופיא" הוא הלקוח (המודע) ואילו שם העצם הקיבוצי המציין את התופעה (או ההסדר) היא ה"מעריפה" (معريفة). כך הם מופיעים במקורות,[54] וכך הם תואמים את כללי הדקדוק הערבי.

אם כן, היכן היה המגע עם דוברי השפה הערבית, שהוליד את השימוש בתיבה "מערופיא"? ס' אפנשטיין מציע לראות את הקשר עם איטליה הדרומית, בה שלטו במאה ה־10 מוסלמים. אין זה מקרה, לדבריו, שר' משולם ב"ר קלונימוס, בן למשפחת המהגרים המפורסמת שמוצאה מאיטליה הדרומית, היה הראשון שהשתמש בביטוי זה בתשובותיו.[55] לדעה זו מצטרף ש' איידלברג, אשר מביא גם את דעתו של יצחק בער. הוא קושר את הביטוי הערבי עם הסוחרים היהודים מקירואן שביקרו באירופה.[56] איגוס מעלה שתי אפשרויות נוספות למקורה ההיסטורי של ה"מערופיא": האחד – הנהגים המונופוליסטיים של האימפריה הרומית העתיקה, שהשתמרו אצל יהודי הקיסרות הקארולינגית; והשני – קיומם של הסדרים דומים בביזנטיה של ימי הביניים המוקדמים.[57] שוורצפוקס

גורס, שמנהג ה"מערופיא" קדם לייסוד הקהילות במערב אירופה וראשיתו בקרב סוחרי־הארמון של התקופה הקארולינגית, "תקופה בה היה צורך להגן על השווקים של הסוחרים, שהיעדרויותיהם היו לעתים קרובות ממושכות למדי".[58]

נפנה עתה לבדוק את מקורה ובסיסה החוקי של ה"מערופיא". האם המקור הוא תלמודי, או אולי, כל כולו הוא מעשה חקיקה קהילתי־מקומי? ר' יוסף טוב עלם נוטה לקשור הסדר זה לכתוב בתלמוד הבבלי. במסכת בבא בתרא מסופר על דייגים השומרים על זכות הדיג בתחום מוגדר ועל איסור הסגת גבולם. כמו אותם דייגים שהשקיעו ברשתות, בפתיון ובאביזרים אחרים, כך מנועים הסוחרים בימיו של ריט"ע מחטיפת הלקוח – בו הוא השקיע מאמצים ממושכים של טיפוח, אמון וידידות – מעמיתם.[59] אולם נראה שהקביעה התלמודית אינה חד־משמעית. היא מצויה בתחום האינטרפרטציה, ובתור שכזאת היא מהווה נורמה מוסרית ואינה בהכרח בגדר חוק מחייב. העובדה שלא בכל קהילה היה קיים הסדר ה"מערופיא" אומרת דרשני. נראה שבהיעדר הוראה מפורשת בחוק התלמודי, התקינה כל קהילה שביקשה להנהיגו תקנה מתאימה. על כך אפשר ללמוד משו"ת של רגמ"ה, שמספרת על אחד ראובן, שהקהילה לא הכירה בזכותו ל"מערופיא" לה הוא טוען. רק אחרי ששילם כסף לקהילה, הוכרה זכותו וחוזקה בהכרזת חרם. היו אפוא באותה קהילה שני שלבים של הכרת הזכות ל"מערופיא": הראשון – קיומם למעשה של יחסי בלעדיות סוחר־קליינט, והשני – הכרה בזכות כשסנקציית החרם בצידה. מעבר זה משלב לשלב, מאשר את ה"מערופיא" de jure. וכך נתקיימו שני סוגי הסדר של ה"מערופיא": האחד – נבע ממנהג; השני – פרי חקיקה מיוחדת של הקהילה לטובת פרט מסוים.[60] בהסדר "העובדתי" היה הלקוח־הגוי קשור עם סוחר יהודי, משום שהעדיפו על האחרים. הלקוח היה עשוי לנטוש את הסוחר היהודי ולהתקשר ליהודי אחר. ואילו הסדר ה"מערופיא" החוקי (de jure) היווה נורמה מחייבת, מעשה חקיקה של הקהילה היהודית.

מטרתו של הסדר ה"מערופיא" היה לצמצם את התחרות בהשגת לקוחות נוצריים. אך האם הייתה זו מטרה כלכלית־מוסרית בעיקרה, שמנעה אפשרות של חטיפת לקוחות מידי סוחר שהשקיע מאמצים וטיפח קשרים עמם? ואולי הכוונה הייתה שונה מלכתחילה: לו ניתנה אפשרות לכל המבקש לדחוק את רגלי חברו מעסקיו ולזכות בלקוחותיו, הוא עלול היה לספר על "מחדליו" של עמיתו ולהעליל עליו שהינו רמאי ונוכל. במצב כזה היו חייו וחיי משפחתו של אותו סוחר נתונים בסכנה חמורה,

וגם יהודים אחרים עלולים היו להיפגע מכך ואף קהילה שלמה. עלינו גם לזכור בהקשר זה את המצב האנארכי של מערב אירופה בימי הביניים המוקדמים. מכאן שהסדר ה"מערופיא" נאבק באחד האויבים הקשים של החברה היהודית – "ההלשנה" (או ה"מסירה" כפי שנכתב במקורות). למטרות אלו יש להוסיף את הצורך בחיזוק מעמדו של הסוחר היהודי שעמד מול הלקוח הנוצרי המכובד. שהרי מדובר במצב שבו האצילים ורבי הכנסייה הינם בעלי עוצמה, ונחיתותו של הסוחר היהודי הניצב מולם הופכת אותו לצד הנתון ללחצים ולניצול. הנהגת הסדרי ה"מערופיא" (כמו גם נקיטת צעדים מונופוליסטיים אחרים) מצד הממסד היהודי היה בה משום "אפלייה מתקנת", ומשום דאגה לכך שהסוחר יוכל לפעול מתוך עמדה של שוויון. שהרי שוויון במשא ומתן הוא אחד התנאים שבלעדיהם המסחר לא יכול להתקיים. היה זה אחד האמצעים של החברה היהודית שהייתה בעלת לכידות ודיסציפלינה משפטית ודתית מוצקה, להתגונן מפני אלמנטים קפריזיים, אלימים וחסרי חוק ולאלצם לנהוג במתינות ובשיקול דעת. ספרות השו"ת מספרת לנו שזכותו של פלוני על "מערופיא" היה כרוך בתשלום לקהילה.[61] הפיקוח הממוסד העניק העדפה ברורה לתלמידי חכמים שהיו פטורים מתשלום כזה. רגמ"ה הצדיק מתן העדפה בתנאים המיוחדים בהם היו נתונים החכמים, ועמד על כך שיש לאפשר להם לעסוק בתורה ללא הפרעה.[62]

מנהג מונופליסטי נוסף שאיגד את כלל סוחרי הקהילה למעין קרטל, והפך לנורמה מחייבת ונכפית על הסוחרים היהודים של התקופה, היה ה־"Teilkauf". ההסדר, שניתן לתרגמו לעברית כ"מכסות קנייה", מורה כי כל סחורה שנכנסת לתחומי העיר ולשווקיה, חייבת להתחלק שווה בשווה בין סוחריה. יש בכך הקפדה לבל יקופח מי מהם. ובעצם זהו מעין ביטוח הדדי הבא לשמור על פרנסתם של כל סוחרי העיר. ההסדר מעניק גם זכות קדימה לסוחרים המקומיים על פני סוחרים שמחוץ לעיר ומונע מן הזרים לפגוע בבני המקום. עדות לשימוש ב־"Teilkauf" בקהילות ישראל באשכנז–צפון צרפת במאה ה־11 אנו מוצאים ב*ספר הדינים*, פרי עטו של אחד מגדולי חכמי התקופה, ר' יהודה הכהן. נראה שהמקרה הובא לפניו כשאלה. מסופר שם ביהודי שייבא סחורה מפולין לקהילה באשכנז וּמְכָרָהּ לשני סוחרים מקומיים בטרם עברה את שערי העיר. הסוד נודע לשני סוחרים אחרים והם תבעו את השניים בפני הקהילה, דרשו לבטל את המכירה ולחזור ולחלק את הסחורה בין כל הארבעה.[63] הקהילה, בשו"ת שלפנינו, הייתה כפי הנראה קטנה ומספר סוחריה לא עלה על ארבעה. אולם היא שמרה לעצמה באמצעות תקנה זו את סמכות החקיקה והפיקוח

על מניעת תחרות יתרה בין חבריה. גם בהסדר זה של "מכסות קנייה" הקדימו הסוחרים היהודים את חברת הסוחרים העירונים, שבתוכה אנו מוצאים הסדר כזה רק במאה ה־14.

בדומה ל־"Teilkauf", הגן הסדר "הקנייה המוקדמת" על הסוחר כקונה (בניגוד ל"מערופיא", בו הוא מתפקד כמוכר). מדובר בסחורה העושה את דרכה לקהילה מסוימת, והנה מזדרז אחד הסוחרים ועל יסוד "מידע מודיעיני" יוצא לקראת מובילי הסחורה וקונה את כולה. מובן שהאיש עושה רווח גדול (ובזה, כשלעצמו, אין פסול), אך בכך הוא מונע פרנסה מעמיתיו שבאותה עיר. גם במקרה זה התערב המחוקק היהודי ואסר על פעולה אינדיווידואלית כזאת של אחד מחברת הסוחרים. אילוסטרציה לכך אנו מוצאים בשו"ת של ר' משולם ב"ר קלונימוס. המקרה שהובא לפניו אמנם אירע באֶרֶל, שהיא מחוץ לתחום הגיאוגרפי של אשכנז–צפון צרפת (ראו פרק שלישי), אך ידוע לנו שההסדר היה נהוג בכל מערב אירופה. ר' משולם פסק במקרה הנידון, שאיסור על קנייה מוקדמת חל גם במקרה שהעבריין הוא יהודי שלא מבני אותה קהילה, ולכך יש כמובן משמעות קונסטיטוציונית רבה. ברור שלקהילה היהודית או למי מן החכמים לא יכלה להיות שום יוריסדיקציה על גוי שעבר עבירה. אולם עד סופה של המאה ה־11 הסיכויים לכך שתעלה בעיה כזו היו קטנים מאוד, כיוון שסוחרים נוצרים כמעט שלא נמצאו, ואם כן – הם בוודאי לא היו מתוחכמים דיים.

ה"מערופיא", ה־"Teilkauf", ו"הקנייה המוקדמת" נעלמות בקהילות ישראל במאה ה־12, שהרי רק חברה שכל סוחריה יהודים היה בכוחה לכפות הסדרים מונופוליסטיים. משצמח מעמד של סוחרים נוצרים שהתמסד והחל לדחוק את רגלי היהודים אל מחוץ לענף, שוב לא היה מקום להסדרים אלה. עתה הנהיגו הסוחרים הנוצרים שיטות מונופוליסטיות מחמירות שהיהודים היו קורבנותיהן.

"חזקת היישוב" ו"חרם היישוב" הם שני צדדים של אותו מטבע. בספרות ההיסטורית נראים שני הביטויים כתאומים זהים. משתמשים בהם חליפות, וכך נעשה גם אנו. אולם למען הדיוק ננסה להגדיר כל אחד מהם לחוד: **"חזקת היישוב"** מציין את זכותו של יהודי תושב המקום להתגורר בעירו, ולחילופין – את התנגדותה של הקהילה להרשות למתיישבים חדשים (יהודים אף הם) להשתכן בתחומיה ולהתיישב בה ישיבת קבע. לעומתה, **"חרם היישוב"** הינו סנקציה משפטית מחמירה, המאיימת על ראשו של מי שינסה להפר זכות זו ולפגוע בחזקה, והוא קיים בתקנה מפורשת של הקהילה הנידונה.

שני המושגים מהווים הסדרים נורמטיביים ומחייבים, המשקפים את תפיסת עולמם של היהודים בימי הביניים. אולם, לא מצאנו הסדרים אלה בכל תפוצות ישראל של התקופה. על דרך החיוב נציין ונדגיש, שאלה היו קיימים באשכנז ובצפון צרפת, בשלוחותיהן המזרחיות ובאנגליה. בביזנטיה, בפרובנס ואף במרכזים יהודיים בעלי מערכות משפטיות אוטונומיות איתנות כבבל וכספרד, לא מצאנו להם כל זכר.

הסדרים אלה שהם ילידי ימי ביניים התקיימו באותן ארצות (בעיקר בפולין) עד העת החדשה (המאה ה־18). מאידך גיסא, קיים ספק־מה ביחס לזמן לידתו של "חרם היישוב" (או "חזקת היישוב"). המושגים מופיעים בספרות הרבנית בשמותיהם המפורשים רק במאה ה־12, אך כמעט כל החוקרים תמימי דעים שהיו מוקדמים יותר. ל' רבינוביץ, המעמיק לחקור בנושא, גורס שעל אף שרבנו תם, באמצע המאה ה־12, היה הראשון שדיבר באורח מפורש על "חרם היישוב", הוא התייחס בדבריו אל דעת "הקדמונים", ובכך כיוון לימים שלפני סבו, רש"י. ברור אפוא שהסדר זה היה נהוג בזמנו של רבנו תם וש"ראשיתו קדמה לו (לר"ת) באופן ניכר". גם ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן) ממגנצא, שחי בראשית המאה ה־12, הזכיר את "חרם היישוב" וכינה אותו "מנהג קדום". וכך קובע רבינוביץ ש"חרם היישוב" התקיים כבר "לא יאוחר מימי רגמ"ה", כאשר הוא מלמד גזירה שווה לחרמות אחרים הכלולים בתקנותיו של רבנו גרשום. לדעתו הם שייכים לאותה קטגוריה. רבינוביץ שולל את האפשרות שמוסד זה הושפע מ"משטר הגילדות" בחברה העירונית הנוצרית, למרות הדמיון הרב בין השניים, שכן הוא קדם לו בכמאתיים שנה.[64] חיזוק לדעתו של רבינוביץ אנו מוצאים במאמרו של ש' שורצפוקס. הוא מביא את שאלתם של חכמי פריס שנשלחה לחכמי רומא, בשנת 1130, העוסקת בהתנגדותו של בן עירם לתוכניתו של יהודי בן עיר אחרת לבוא ולהתיישב בפריס. חכמי רומא משיבים לעמיתיהם שאינם מכירים הסדר שימנע את כוונתו. לעומת זאת, מודיעים חכמי פריס על תקנות "חזקת היישוב" הקיימות בקהילות איל־דה־פראנס, לותרינגיה, בורגונדיה ונורמנדיה. התיאור הנ"ל, מסכם שוורצפוקס, מצביע על כך שהסדר זה היה קיים בצפונה של צרפת (ובוודאי גם בקהילות הריינוס) שנים רבות לפני חיבורה של אותה שו"ת.[65] ואילו ש' צייטלין משתייך אל המיעוט החולק על קביעה זו. האזכור המפורש הראשון של "חרם היישוב" שניתן על־ידי רבנו תם, טוען צייטלין, הינו הוכחה ברורה לאי קיומו לפני כן.[66]

בניגוד להסדרים המונופוליסטיים שתיארנו לעיל (ה"מערופיא", "מכסות הקנייה" וה"קנייה המקדימה"), יש ל"חרם היישוב" משמעות רחבה

וסיבותיו אינן כלכליות בלבד. ראשית לכול, אין להתעלם מן האמת הלא נעימה, שלפנינו תופעה השוברת את התדמית האלטרואיסטית של "כל ישראל ערבים זה לזה", שכל כך מבטאת את היהדות ההיסטורית. היהודים שמוכנים היו תמיד ללכת לקצה העולם ולתרום מהונם ומאונם כדי לפדות מן השבי את בני עמם – בני עדה קרובה כרחוקה – מתאכזרים למשפחה יהודית העומדת בשער עירם ומבקשת לשכור דירת מגורים שלא על חשבון הציבור, לחיות בה ולהתפרנס בכבוד.

חכמי ימי הביניים, והיסטוריונים מודרניים בעקבותיהם, ביקשו "לרכך" את הגזירה ולמצוא לה הסברים ונימוקים רציונליים המתחייבים מן המציאות. ח"ה בן־ששון מדגיש את הטיעון של בני הקהילה הוותיקים, המייסדים או צאצאיהם. "יש שאנשים אומרים כך: 'כדי לקבל רשות ליהודים להתיישב באיזה מקום צריכים לקבל פריווילגיה; צריכים לשלם כסף לשליטים; צריכים ליצור יחסים עם הסביבה הנוצרית. אבותינו, שהתיישבו במקום זה, ואנו, בניהם אחריהם, השקענו את כל ההשקעות האלה. אין אנו רוצים שסתם מישהו מן החוץ יבוא וייהנה ממה שאבותינו עשו. רק אם נסכים לכך, או אם ישלם לכולנו – אז נרשה לו לשבת בתוכנו'".[67] מקום מושבם של יהודים אלה וכל מה שנמצא בו, היו אפוא בעיניהם משום חזקה השייכת להם בדין ואין לאף אחד מבחוץ זכות להשתתף בה.

רבנו תם ביקש להעניק גוון מוסרי ל"חרם היישוב" וחייב את נקיטתו רק כמכשיר כלפי פורקי עול הקהילה, סרבני מס, וטיפוסים אנטי סוציאליים ובעייתיים, כעדותו של ר' משה ב"ר חסראי, חכם אשכנזי מן המאה ה־13: "רבנו תם לא היה מודה בחרם הישובים, כי אמר: קדמונים לא הנהיגו החרם הישוב אלא בשביל אלמים ומוסרים ושאינם רוצים לפנות לתקנת הקהל ושאינם רוצים לפרוע מס עמהם, אבל על אחר אין חרם".[68] ההיסטוריונית רות גלדשטיין־קסטנברג מוצאת ב"חרם היישוב" (בין היתר) ביטוי לתכונת "ההסתגרות הסוציאלית" (Abschliessung), כאשר "קבוצה מסוימת מסתגרת תוך מגמה להרחיק בני חוגים הנחשבים לפחותים".[69]

בין הסיבות האפשריות להנהגת "חרם היישוב" ניתן למנות את הגישה הפרטיקולריסטית של הקהילות היהודיות באשכנז–צפון צרפת. כיוון שלא היה קיים מוסד של הנהגה מרכזית שינסה לכפות את דעתו בהסדרת מעבר של פרטים מקהילה אחת לשנייה, הרגישה כל קהילה שהיא בת חורין ופעלה מתוך מניעים אגואיסטיים צרים. עובדה היא, שבבבל ובספרד של ימי הביניים תופעה זו לא הייתה ידועה כלל. גם החשש מפני הסתבכות

עם השלטונות מילא בוודאי תפקיד בזהירות בה נהגו במבקשים להתיישב ולהצטרף לקהילה. ראשי הקהל הרגישו בדרך כלל שהשליט הנוכרי אינו מעוניין שמספר היהודים יגדל יתר על המידה, ולכן הבינו שהם מהלכים על חבל דק ואל להם להפר את האיזון העדין.

לאחר שהצגנו והבהרנו את השאלות הכלליות הנוגעות לנושא ועמדנו על מורכבותה של התופעה, נחזור ונתמקד בהקשרו הכלכלי של "חרם היישוב" עבור יהודי אשכנז–צפון צרפת. נבדוק כיצד הוא שימש מכשיר להבטחת פרנסתם של הסוחרים היהודים, וכלי מונופוליסטי שסכך עליהם מפני סכנת חדירתם של מתחרים זרים מבני עמם.

האיסור על ההתיישבות היה רחוק מלהיות מוחלט. כשם שכל קהילה קבעה בנפרד את תחולת תקנת "חרם היישוב", כך היחס להתרת כניסתם של חריגים היה שונה ממקום למקום. אולם ההבחנה בין הרצויים לבלתי־רצויים מחזקת את הדעה, שאכן מטרתו העיקרית של "חרם היישוב" הייתה כלכלית־מונופוליסטית. ברוב המקרים הקטגוריות הבאות של אנשים היו פטורות מ"חרם היישוב": תלמידי חכמים; תלמידים הבאים ללמוד בישיבה המקומית; משרתים אישיים; אנשים שפרנסתם על הרנטה, דהיינו החיים מהונם ולא מעסקיהם; סוחרים סיטונאיים; פליטים ומגורשים, קורבנות פורענות מעיר סמוכה, שהצלתם הייתה בבחינת פיקוח נפש (אף שהללו הוגבלו בפעילותם הכלכלית). חריג מסוג אחר היוו הסוחרים היהודים, בני ערים אחרות, שנהגו לבוא ליום השוק. הללו הורשו להיכנס ולשווק את מרכולתם, בתנאי שימכרו לתושבי חוץ ולא לבני המקום ובתנאי שיסחרו בתחומי השוק בלבד. רובע המגורים היהודי חייב, אם כן, להישאר "סטרילי" ויש בזה משום הרחבת מושג ה"חזקה".[70] כך אנו מגיעים למסקנה שההגבלות לא היו קיימות ביחס ליהודים שאפשר להגדירם כתושבים שאינם עוסקים במסחר. האיסור החמור חל על הסוחרים היהודים שחיפשו לקוחות בקרב האצולה והכמורה המקומיים, והרי רובו של הציבור היהודי באשכנז–צפון צרפת של ימי הביניים המוקדמים היה מורכב מסוחרים. אשר לאלה שהיו רצויים, אדרבה, הקהילה התברכה בתלמידי חכמים שביקשו להשתכן בתחומה (חשוב להדגיש, שכך זה היה כל עוד הללו לא נשאו במשרה ציבורית שיש עמה שכר, דהיינו כל עוד לא התחרו בתלמידי חכמים מקומיים). הוא הדין ביחס לתלמידים צעירים שנדדו בעת ההיא ותרו אחרי מורים מעולים וישיבות ברמה גבוהה (כדוגמת רש"י בימי נעוריו). ואשר ליהודים אמידים שהגיעו לקהילה על מנת להשתקע בה, איתם הוותיקים היו מתפשרים, שכן, "כניסתם של אלה העשויים לספק פרנסה לאחיהם

הנצרכים, או להגדיל את משאביהם הקהילתיים בלא לפגוע באורח חמור באינטרסים המשוריינים" הייתה רצויה וחשובה בעיני פרנסי העיר.[71]

מסתבר, שהמניעים של מדינות קולטות הגירה בימינו (כארצות־הברית ואוסטרליה) או של ערים מבוססות במדינת ישראל, המדברות על "אוכלוסיות חזקות", היו כבר קיימים בקרב יהודי ימי הביניים. כך אנו מגיעים למסקנה, שלמרות מורכבותה של התופעה, סיבת הסיבות של תקנות "חרם היישוב" הייתה הרצון לגונן על פרנסתם של הסוחרים המקומיים ולגדור את פלח השוק הקיים בפני מתחרים אפשריים. ציינו כבר לעיל את הדמיון בין "חרם היישוב" לבין גילדת הסוחרים הנוצרית. אף על פי ששללנו את האפשרות שהקהילה היהודית למדה בנידון זה מהנוצרים, ברור שדברים לא התרחשו באופן אקראי, ושהחברה היהודית הימי ביניימית, המסתגרת מטבעה, לא פעלה לגמרי בחלל ריק. ההקבלה בין שתי החברות במאות ה־10 וה־11 מתמצית בתפיסת יחסן של כל אחת מהן אל הזרים. המונח "זרים" לא מתייחס רק להבדל בין הרוב הנוצרי לבין היהודים, או מיעוטים דתיים ואתניים אחרים. במציאות המדיאבלית הוא סימן את ההבחנה בין מי שנולד והתגורר ביישוב אחר לבין תושבי המקום. מעמדם הנחות של "הזרים" היה חלק מן ההוויה של בני התקופה – נוצרים כיהודים. כל קבוצה במעגל חייה הפנימי.

רות גלדשטיין־קסטנברג מוצאת, שכבר במאות ה־10 וה־11 (דהיינו הרבה לפני התגבשות גילדות הסוחרים הנוצריות) היו קיימות בגרעינים הראשוניים של הערים הנוצריות נהגים המפלים לרעה את החדש לעומת הוותיק, את המתיישב המצטרף לעומת בני גרעין המייסדים. שורשי היחס אל הזר המצטרף מצויים כבר בחוקים הסאליים מן המאה ה־6 ולא הייתה זו אפיזודה חולפת, שכן החוק הסאלי נשתמר במשך מאות שנים בצפונה של צרפת. להתנגדותם של הוותיקים לא הייתה כל סיבה פסיכולוגית של כסנופוביה, שכן המצטרפים היו נוצרים כמותם אשר באו מסביבה גיאוגרפית קרובה ודיברו בניב שלהם או בדומה לו. מניעיהם היו כלכליים בלבד. תושבי העיר הצדיקו את ההפלייה שהייתה נהוגה כלפי האחרים, ומיסדו אותה בענף מרכזי מאוד של החוק המדיאבלי – "דין הזרים". בצד הוותיקים־המייסדים נוצרה שכבה של אזרחים מדרגה שנייה, בעלי מעמד רשמי של "זרים", שהוגבלו על־ידי שורה של איסורים בתחום עיסוקם ואזור מגוריהם. הם היו מנועים מלרכוש נכסי דלא ניידי, לסחור במצרכים מסוימים ולהתגורר במרכז העיר. אותם מניעים פעלו גם בקהילות ישראל במערב: כמו העירונים הנוצרים הן התלבטו בשאלת ה"זרים" מבני עמם, ואף החמירו מהם, וכמותם פיתחו חקיקה מתאימה – את תקנות הקהל.[72]

ההסדרים המונופוליסטיים מצטיירים בעינינו ככוחות מרסנים ומגבילים את הכלכלה המדיאבלית. אולם ססיל רות מוצא בהם גם גורמים לצמיחה כלכלית: הם מהווים כוח מדרבן ותמריץ להתרחבות ההתיישבות היהודית במקומות ובאזורים חדשים ולפריצה לשווקים חדשים: "מתיישב חדש, שנדחה על־ידי 'חרם היישוב' מרצונו להתיישב ביישוב יהודי קיים, עשוי היה לנוע למקום אחר ולתור תחום פעולה חלופי. למוסד ה'מערופיא' היו תוצאות דומות: היא דרבנה סוחרים נמרצים ובעלי יוזמה לחפש קליינטים חדשים בקרב האצולה המקומית".[73]

אמצעים מונופוליסטיים לא היו הדרך היחידה להגן על פרנסותיהם של היחידים ולנווט את חיי הכלכלה של קהילות ישראל באשכנז–צפון צרפת הקדומים. מכשול אחר לפרנסתם עשוי היה לצמוח דווקא מתוך ההלכה היהודית. ההלכה שהקיפה את כל תחומי חייהם של הפרט והציבור, לא הצטמצמה במצוות אמוניות ופולחניות, אלא קבעה הוראות ברורות באשר לעיסוקיהם ולפרנסתם. התלמוד הבבלי, שאומץ על־ידי יהודי מערב אירופה החל מהמחצית השנייה של המאה ה־10 והפך לגוף משפטי ולמושא הלימודי החשוב ביותר, קבע נורמות מחייבות בכל הנוגע ליחסים בין היהודים לבין הגויים. נורמות אלה לא עסקו רק בענייני חיתון, שמירת השבת והחגים וקיום יחסים חברתיים קרובים, אלא גם בנושאים כלכליים מובהקים כמשא ומתן עסקי, קשירת שותפויות, שכירת פועלים וניהול יחסים של עובד־מעביד. התחום הכלכלי הזה היה לכאורה צריך להיות מופרד ממעגל חייו הפנימי של הציבור היהודי, שהרי לא ייתכן שהיהודים בתפוצות "יתפרנסו זה מזה". אך חכמי התלמוד לא סברו כן. "מסכת עבודה זרה" הוקדשה כולה לנושא, ובה מפורטים הוראות ואיסורים שכוונתם ומגמתם להסדיר את היחסים בין יהודים לגויים. עיקר עניינם להרחיק את היהודים מעובדי עבודה זרה ומקשרים אינטימיים עמם, לבל יטלו חלק בפולחן האלילי ויסייעו בקיומו. יתרה מזאת, הם הורו שאין ליצור מגע עם הגוי בשעה שהוא עוסק בפולחנו, שמא יתפרש הדבר כהכרה וכהשלמה עם דתו, ושמא אותו גוי ישמח ויודה לאלוהיו על הצלחתו. בוודאי שהיהודי חייב להישמר מלהפיק ממגע כזה תועלת כלשהי. בקיצור, חכמי התלמוד שללו קטגורית כל משא ומתן עם עובדי אלילים בימי חגיהם ("בימי אידם") ובימים שלפני חגיהם. המחוקק התלמודי קבע הפרדה לא רק במשא ומתן מסחרי. זו הקיפה את כל הפעילות הכלכלית: על היהודים להימנע מהעסקת גויים בהכנת מאכליהם ותבשיליהם, ובמיוחד בכל הקשור ביינם ובשחיטתם. התלמוד חילק

למעשה את החברה לשניים – היהודים מזה וכלל הגויים מזה. חלוקה זו הציבה את חכמי ישראל בימי הביניים בפני דילמה קשה: האם לקבל את הצו התלמודי כלשונו, להסתגר ולהימנע מקיום יחסים כלכליים ואחרים עם האוכלוסייה הנוצרית, או אולי לחפש דרכים לעקיפה ול"ריכוך" ההלכה מבלי לפגוע ברוח הדברים. השאלה הייתה קיומית: האם ניתן לשרוד במציאות הימי ביניימית של אירופה כאשר מתנזרים מכל מגע עם הסביבה הנוכרית. ואכן, חכמי ימי הביניים מצאו את הדרכים לגבור על הסתירה הקשה ולהורות על התנהגות שהבטיחה את המשך קיומם. הם הצליחו לסגל את ההלכה למצב של "שיווי משקל בין שני הכוחות הפועלים: ההסתגלות לתנאים מצד אחד וקיומה של הזהות היהודית מצד שני".[74]

דיני עבודה זרה התלמודיים קבעו בצורה מפורשת ומודגשת, שהגוי שבו מדובר הוא עובד אלילים, או עכו"ם (עובד כוכבים ומזלות). וזאת משום שחכמי תלמוד חיו ויצרו בארץ בבל של טרם האסלאם, שרוב אוכלוסייתה הנוכרית הייתה פגאנית והמיעוט הנוצרי היה זניח וקיומו כמעט לא ניכר. ההסתייגות מעובדי אלילים והסלידה מסגידתם "לעץ ולאבן" הייתה טבועה במסורת היהודית ובתודעת חכמיה עוד מימי המקרא. לימים, כאשר הנוכרים שבתוכם ישבו היהודים יהיו מוסלמים או נוצרים – בני אמונות מונותאיסטיות שמקורן ביהדות – תתגבש אליהם התייחסות שונה מזו שקיימת כלפי הפגאנים. אף כי היהודים בימי הביניים לא אהדו את העמים המארחים, נשמעו לא פעם הצהרות של חכמי ישראל – ביניהם הרמב"ם – שלשון "עכום" שבתלמוד אין כוונתה לנוצרים או למוסלמים, שכן אלה מאמינים באל אחד. אולם, כפי שנראה בהמשך, לא זאת הייתה הסיבה העיקרית ל"ריכוך" עמדתם של יהודי המערב בכל הקשור למערכת היחסים הכלכליים עם הגוי הנוצרי. השיקולים היו מעשיים גרידא, ולעתים עניינים שבאמונה שימשו לכל היותר מס שפתיים.

לכאורה ניתן לכנות את הוראות התלמוד כ"לאומניות" וכמתנשאות, ומאידך גיסא להעניק ציון לשבח על הליברליות והפתיחות של קהילות ישראל בימי הביניים. אך תהיה זאת אמירה פשטנית ומוטעית, שכן ההבדל בגישות נעוץ בתנאי החיים השונים של שתי החברות: זו שבבבל בתקופה בה נכתב התלמוד וזו של אירופה המערבית המדיאבלית. הרקע לאיסורים שבמסכת התלמודית הוא האוכלוסייה היהודית הצפופה שחייתה בארץ בבל בריכוזים המוניים בעיירות ובכפרים. ריכוז גדול של יהודים יכול לנהל הווי תרבותי ודתי עצמאי ולהגיע לפסגות ביצירה הלכתית. האוטונומיה הארגונית התפתחה בבבל ללא כל הפרעה מבחוץ,

וכך גם לחיים הכלכליים התאפשר לקבל דפוסים אוטארקיים שהתנהלו במעגל סגור. החברה היהודית היוותה קשת מקצועות מלאה, ובכל זאת אין להסיק מכך שלא היה לה כל מגע עם האוכלוסייה המקומית. החכמים הבינו היטב שאפשר לוותר על קשר כלכלי עם עובדי האלילים המקומיים ולעמוד במגבלותיו, **בלי לפגום בקיום ובפרנסה, אלא באורח שולי בלבד.**

אשר לאשכנז–צפון צרפת, כאן המציאות הייתה שונה! ראשית, כל הגויים היו נוצרים, ולכך הייתה השפעה על עמדתם של חכמי התקופה. שנית, וזה חשוב יותר, היהודים היוו מיעוט קטן בקרב האוכלוסייה. הקהילות במרחב האשכנזי הקדום היו מועטות, קטנטנות, רחוקות האחת מרעותה ובעלות קשרים הדדיים רופפים. היהודים לא יכלו לנהל את חייהם בלי הגויים. תלותם הייתה ניכרת בכל תחומי החיים הכלכליים: באספקת צורכי בשר וחלב, תבואה ושאר דברי מאכל ומשקה; בשירותים של גויים בבתי היהודים – משרתים, סוכנים, שליחים בהעברת סחורות ובגביית חובות; בייצור יינם של היהודים; בשותפויות למיניהן וכיו"ב. במישור הכלכלי היה **בלתי אפשרי להקים חיץ בין החברה היהודית לחברה הגויית.** לפיכך אין פלא, שחכמים ופרנסי הקהילות הבינו את הצורך "בהסתגלות לתנאי הארץ, ולא תמיד לפי דקדוקי ההלכה ודרישותיה".[75]

למזלם של יהודי המערב, קמו להם במאות ה־10 וה־11 חכמים בעלי שיעור קומה ואומץ לב ציבורי, שהשכילו ליישב את הסתירות בין ההלכה התלמודית ובין הנוהג המקומי. בעניינים הכלכליים נדחקה ההלכה התלמודית, אך לא בהכרח ולא תמיד. עם כל הגמישות והפתיחות שגילו החכמים, הם נזהרו שלא להיסחף יתר על המידה, כפי שמסביר זאת יעקב כ"ץ: "קיימים מתח ופער בין מה שבעלי ההלכה המוסמכים העלו כמחייב על פי הדין ובין מה שהיה רווח בציבור ואף זכה לעתים בגושפנקא הלכתית בדיעבד. אך ודאי שלא כל משאלה של בעלי הצרכים נענתה, ולעתים אנו עדים לניסיונות של חכמים לשרש אחרי נוהג שהשתרש מכבר".[76]

נחזור אל סוגיית השוני ביחסם של היהודים אל הנוצרים של אירופה המדיאבלית לעומת יחסו של התלמוד לעובדי האלילים. חכמי אשכנז–צפון צרפת ביקשו להפקיע את הנוצרים מההגדרה התלמודית של האסורים במגע. רגמ"ה, ראש וראשון לחכמי אשכנז הקדומה, קבע בנידון זה מדיניות ברורה. הוא התיר ליהודי מסוים לסחור ב"בגדי כומרין" (הבגדים שלובשים כוהני הדת הנוצרים בעת עבודת הקודש), שאם לא כן יאבד אותו יהודי את מחייתו. וכך, ללא עכבות, סייעו היהודים בקיום פולחנם של הנוצרים. יש מהם שסיפקו נרות עבור הכנסייה, כוסות ליין,

ואף ליין מתוצרת יהודית היה ביקוש רב בקרב הכמורה. יהודים נהגו להשכיר לנוצרים בתים ששימשו לצורכי פולחנם. הדוגמה הבולטת בתחום זה היא אולי שירותן של מיניקות נוצריות בבתי יהודים.[77] רגמ"ה קבע עמדה ברורה ביחס להלכה התלמודית שלא לשאת ולתת עם הגויים "ביום אידם" (ביום חגם). הוא פסק באורח מפורש שהאיסור הזה אינו חל על הנוצרי של זמנו. "רב ימות השנה יום אידם הם", גורס רבנו גרשום בתשובה לשאלה שנשאל. והוא מוסיף: "פרנסתם (של היהודים) תלויה בסחורתם [...]", וכן "נמצאת פרנסתם כלה אם לא ישאו ולא יתנו ביום אידם". לכן אין להאשים את היהודים שנוהגים כך, ו"מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידין".[78] נראה שרגמ"ה הכיר את אורחותיהם של שכניו הנוצרים, וידע שבלוח השנה שלהם אין כמעט יום שאיננו מוקדש ל"קדוש" זה או אחר. ובכלל, חשוב להדגיש, שימי חג ומועד (שלא כנהוג אצל היהודים) הם ימים בהם מתפנים הגויים מעמלם והולכים אל השוק כדי למכור ולקנות.

גם בנושא חשוב אחר, הנוגע לחייהם של יהודי מערב אירופה – ההפלגה בנהרות, אנו מוצאים מידה של עצמאות בפסיקותיהם של החכמים המקומיים, והינתקות מן הזיקה אל ההגמוניה של בבל. ר' נתן המכירי מספר על הפלגה באנייה בשבת (העלייה לספינה והירידה ממנה נעשו בימי חול), יחד עם רבו רגמ"ה, בדרכם ממגנצא לוורמיזא. הם התעלמו מן האיסור התלמודי המפורש, המורה שלא לעלות על ספינה בימים האחרונים של השבוע, ולא כל שכן שלא לשהות בה ביום השבת.[79]

אולם עם כל זאת, רגמ"ה נזהר מאוד שלא להעניק לגיטימציה מלאה לגויי סביבתו. אין הוא אומר באופן מפורש שהם אינם עובדי עבודה זרה, ובעצם במובן ההלכתי המדוקדק הם אמנם כאלה. אך רגמ"ה לא עוסק כאן בהערכה תיאולוגית, אלא בצורכי החיים של ישראל בימיו, להם הוא מרגיש מחויבות עמוקה כמנהיג רוחני.

רגישותו של רש"י לפרנסתם של ישראל בימיו ראויה לציון מיוחד. הוא העלה את הנושא לראש דאגותיו, והיה מוכן לכופף את ההלכה התלמודית ולפרשה בהתאם לצורכי היומיום של הציבור. הוא הבין שאם רוצים "לחוס על ממונם של ישראל" ולא "לגרום להם הפסד", במציאות הנתונה של חיים בגלות, אין מנוס ממשא ומתן עם הגויים. לדעתו, הגויים שבסביבתו אינם עוסקים בעבודה זרה, אף על פי שמבחינת האמונות והדעות כמוהם כעובדי אלילים מן המקרא ומן התלמוד.[80] רש"י בעצמו – כך סיפרו תלמידיו־מעריציו – קיבל מתנות מגויים ועשה עמם שותפויות עסקיות. אין לייחס לרש"י (למרות שזה אולי נשמע כך) בוטות ו"כיפוף

ההלכה". ייתכן שהוא דבק בנוהג הקיים.

ולסיכום הסוגיה, לא נכון יהיה לומר שחכמי ישראל המרו את פי התלמוד, או חלילה הכריזו על מרד גלוי נגדו. בתשובותיהם אנו מוצאים ניסיונות "יצירתיים" לחיפוש פתרונות לסיטואציות השונות (לעתים באמצעות פיקציה משפטית), כך שגם כל יחיד יהודי לא יינזק וגם ההלכה לא תהא פגועה. את הגישה המתונה והחכמה ביותר נקט בן זמנו של רש"י, ר' יצחק ב"ר מנחם מאורליאן, בתשובה לאחת השאלות (הקשות) שנשאל: בעצם, מוטב שלא ישאלו אותי בעניינים כאלה. מוטב שהיהודים ימשיכו לנהוג כפי שנוח להם ובלבד שיחטאו "בשוגג" ולא "במזיד". ועוד אמר ר' יצחק: כששואלים אותי, אני "עוצם עין".[81]

הסוחר הפרימיטיבי עובד לבדו. ככל שהוא מצליח יותר והמטלות שלפניו רבות יותר, הוא שוכר עובדים שאינם מבני משפחתו. אולם גם אז הוא מקבל את כל ההחלטות ועורך את הקלקולציות לגמרי לבדו. כאשר המסחר מתפתח בגיוונו ובהיקפו, והסוחרים צוברים ניסיון וביטחון עצמי, מתחיל אותו סוחר בודד לתור אחר שותפים. גם השותפויות העסקיות אינן סטטיות, ועם הזמן הן נעשות יותר ויותר מתוחכמות. בשלב הראשון מתבצעת שותפות פשוטה, בה לשני השותפים יש שליטה מלאה על נכסי השותפות. שניהם נוסעים יחד, טרודים באותה חנות (או אותו מחסן) בכל מה שקשור בטיפול בסחורה, בעריכת החשבונות ובמשא ומתן עם הלקוחות. מאוחר יותר הופיעה שותפות, שבה כל אחד מן השותפים פועל באופן נפרד, עצמאי וחופשי, תוך אמון הדדי. בשלב השלישי, עם שדרוג נוסף של המסחר, משתכללים דפוסי השותפות, כך שאין עוד צורך ששני (או יותר) השותפים ייצאו למסע העסקים ויעסקו במלאכת המסחר ביחד. אז מצרף הסוחר המקצועי הפעיל שותף **סביל**, כלומר מוצא אדם שישקיע את ממונו ומחלק עמו את הרווחים וההפסדים בשיעורים התואמים את גובה ההשקעה. ההסכם והאמון ההדדי בין השניים הם הדבק המקשר ביניהם. זוהי חלוקת עבודה בין איש מקצוע מיומן לבין מי שלא תמיד מבין במסחר (בין המשקיעים הללו אנו מוצאים אלמנות, יתומים וקטינים), צירוף בין מי שמביא עבודה, ידע והון לבין מי שתורם ליוזמה את ההון בלבד.

כשם שבעידן הטרום צלבני המסחר היה נתון באורח כמעט בלעדי בידי היהודים, כך היו השותפויות עניין הנוגע להם בלבד. הידע שבידינו בנושא זה מרוכז כל כולו בשאלות והתשובות, אך בשל היעדרן איננו יודעים דבר על התקופה הקארולינגית והפוסט־קארולינגית. בעדויות הקדומות ביותר – בשו"ת מן המאה ה־10 – מצויות על פי רוב שותפויות מן הסוג השני.

ואילו במאה ה־11 הולכות ומתרבות ההתחברויות בין הסוחר לבין שותפו הסביל. הוכחה ליתר תחכום הוא הגידול המתמיד במספר השותפים: בשו"ת אנו מוצאים, לעתים, עד ארבעה או חמישה שותפים.

אלו יתרונות משיגים מפעילות במסגרות משותפות? א. הבסיס הפיננסי הרחב מחזק את עמדתם של הסוחרים מול לקוחותיהם, ומאפשר ניצול יעיל יותר של הזדמנויות; ב. השותפות מאפשרת להם לפעול בו זמנית בכמה מקומות. לעתים שותפויות מונעות תחרות בין סוחרים, כפי שמעיד המקרה שהובא בפני ר' יהודה הכהן, בעל *ספר הדינים*. ראובן עמד להוביל דגים מלוחים בספינה, כדי לשווקם בעיר אחרת. שמעון התכונן לעשות אותה פעולה. כדי להימנע מתחרות ביניהם, פנה ראובן לעמיתו בהצעה שישקיע את כספו בסחורה אחרת ויביא אותה ליריד שמתקיים באותה עיר. עם זאת, הציע לו ראובן שותפות ברכישת כל אחד משני סוגי הסחורות, בשיווקם, וחלוקה בכלל הרווחים בחלקים שווים (50%־50%). לבסוף, התברר שההכנסות מן הסחורה שקנה שמעון היו קטנות מאלה שהתקבלו ממכירת הדגים המלוחים. ראובן דרש לעצמו חלק גדול יותר של הרווחים ושמעון התרעם על כך ותבע אותו למשפט. בית הדין פסק שיש לקיים את ההסכם כלשונו ולהתחלק ברווחים בחלקים שווים. המקרה הובא כשאלה בפני אותו חכם ממגנצא, שאישר את הפסיקה.[82] אין לנו עניין בניתוח המשפטי של המקרה, אלא במשמעויותיו הכלכליות ובמסקנותיו ההיסטוריות. במקרה הזה ההימנעות מתחרות לא הייתה שאלה עקרונית או מוסרית, שהעסיקה את שני הסוחרים הללו. מה שהניע אותם (בראש ובראשונה את ראובן) הוא החשש מפני היצף השוק בדגים מלוחים וירידה ברווחים. שותפות כזאת לובשת מעין צורה קדומה של הגבל עסקי מודרני.

אם הסכמי שותפות בין שני סוחרים פעילים גרמו לתביעות משפטיות, על אחת כמה וכמה היו השותפויות שבין הסוחר ושותפו (או שותפיו) הסביל מקור סכסוכים ונושא להכרעות של בתי דין ושל חכמי הדור. כך מתוודעים אנו אל תוכנם ואופיים של הסכמים כאלה ומנסים ללמוד את הפרובלמטיקה המיוחדת שלהם, למשל על־ידי שו"ת משל ר' יהודה הכהן, בעל *ספר הדינים*, שיותר מכל חכם מאשכנז–צפון צרפת הקדומים עסק בנושאים העסקיים. ראובן יצא למסע ארוך כשהוא מצויד בצרור כסף של שמעון, שותפו הסביל. בדרך הוא פגש בקרוב משפחה והם המשיכו במסעם יחדיו. אותו קרוב, לוי, היה בעל אחוזה ובזכות היכרותו עם המוכסים באחת התחנות שבדרך, פטרו את ראובן מתשלום מכס נכבד. כשחזר לעירו סיפר על כך לשמעון, אך טען שהרווח הזה כל־כולו מגיע לו

בשל המזל שהפגיש אותו עם קרובו. השותף הסביל כעס, וטען שראובן מעל בשותפות שביניהם ושההתחלקות ברווחים צריכה לכלול את כל מה שהרוויח ובכלל זה במה שזכה הסוחר במסעו העסקי. ר׳ יהודה הכהן הצדיק את שמעון.[83]

לדעת י׳ איגוס, במאה ה־11 הסכמי השותפות בין הסוחר לשותפו הסביל עדיין לא היו מגובשים די הצורך, בהשוואה לאלה שנעשו במאות מאוחרות יותר. כמות הכסף ש״הסבילים״ היו מוכנים להשקיע לא הייתה גדולה. אין לייחס זאת, גורס איגוס, לאי־אמון כלשהו כלפי השותף האקטיבי או לחשדנות שאיננו ישר. הסיבה נעוצה ברווחים שהמסחר הפעיל הציע לעוסקים בו. נוסף לכך, חלקו של השותף הפעיל ברווחים היה רב מזה של שותפו הסביל. התלמוד והמציאות עצמה העניקו לו יתרון, כגמול על קשיי הדרך וסכנותיה ועל גילויי הכשרון, היוזמה והתושייה. לכן גם מי שהשקיע חלק מהונו באורח סביל, לא נהג לשבת בבית, וסחר בסחורה אחרת במקום אחר. בין סוחרים אלה היו גם תלמידי חכמים.[84]

האם נקשרו שותפויות בין יהודים לגויים? אין אנו מוצאים בכל ספרות השו״ת של התקופה דבר וחצי דבר על שותפות בין סוחר יהודי לסוחר גוי, אף לא באחת מצורותיה המתוארות לעיל. בעת ההיא לא נמצאו כמעט סוחרים נוצרים, ובוודאי לא סוחרים שיצאו למסעות ארוכים. גם השקעת כספים בעסקאות מסחריות הייתה עדיין רחוקה מתודעתם. ובכל זאת, שותפויות היו. בשאלות ותשובות מסופר על התחברויות בין יהודים לגויים בתחום של שירותים יומיומיים בעבודות בית ומשק ללקוחות מקומיים. דוגמה לכך אנו מוצאים ב*ספר האורה*, אחת היצירות שחוברו על־ידי תלמידי רש״י. מובאת שם שו״ת, שהופנתה, קרוב לוודאי, לרבם רש״י (אף שפרט זה לא צוין במפורש), ונושאה הוא תנור לאפיית לחם שהוחזק בשותפות של יהודי ונוצרי. החכם התבקש לפסוק, האם מותר לגוי להפעיל את התנור במשך שבוע הפסח, ובתמורה ישתמש בו היהודי לבדו בשבוע שאחריו. רש״י הסכים עם המבקשים.[85] אין זו אלא הוכחה נוספת לכך שיחסי יהודים־נוצרים באירופה המערבית בתקופה הטרום צלבנית היו טובים ותקינים.

האמון ההדדי – הן בין הסוחר ללקוח והן בין הסוחרים לבין עצמם – איננו שייך רק לתחום הערכי ואינו בגדר מצוות עשה מלומדה בלבד. הוא מהווה חלק מהטכניקה של ניהול המסחר, ובדיעבד אנו יכולים להעריך כי אילולא התקיים, מסחרם של היהודים היה קורס ועמו כל המרקם הכלכלי־חברתי של חייהם. מובן שהסוחר היהודי היה חייב לבנות לעצמו שם טוב

ולהיחשב למהימן בעיני הלקוח הגוי. בשו"ת של רגמ"ה נמצא המחשה לדבר, והפעם על דרך השלילה. מעשה באשה גויה מבנות האצולה, אשר חשקה בבגד יקר שיש לייבאו מעבר לים. היא אף הייתה מוכנה לשלם עבורו מראש. אולם העסקה עם הסוחר המסוים – איתו נשאה ונתנה – לא יצאה אל הפועל, כיוון שלה לא היה בו אמון, והוא לא האמין במשכונה.[86] אם אין אמון הדדי – אין עסקים!

הסוחר היהודי היה חייב לרחוש מידה גדולה של אמון כלפי לקוחותיו הנוצרים, משום שלעתים קרובות הם לא שילמו עבור הסחורה בכסף מזומן. המכירה באשראי התפתחה מאוד בתקופה ההיא, ולא היה די במשכון ובהסכם כתוב כדי להרגיע את המוכרים. באותה מידה היה הגוי צריך לרחוש אמון לסוחר היהודי ולבטוח בו שאינו מרמה אותו לגבי ערך הסחורה ואיכותה. הסוחר היהודי היה חייב לשמור שבעתיים על מערכת של אמינות עם אחיו היהודים, שכן רוב עסקיו היו קשורים איתם. הסחורות עברו מספר ידיים עד שהגיעו ליעדן הסופי: הסוחר הבינלאומי שהביאן מרחוק, השותפים, המתווכים והקמעונאים – כל אלה היו בתקופה הנידונה יהודים. גם בירידים נרקמו עסקאות בין סוחרים יהודים. שמו הטוב ויושרו של הסוחר היו הנכס החשוב לו מכול, עליהם הוא חונך ואותם הוא שמר. גם הפחד מפני חרם, קללה ושבועת שקר – שעונשם בא מידי שמים ומידי אדם – שימשו כנשק מרתיע מחוסר יושר כלפי סוחרים אחרים. הוא ידע שאם יתגלה פעם כרמאי, איש מקרב אחיו היהודים לא יעשה עמו עסקים.

באחת התשובות של ר' יהודה הכהן מובאת טענתו של סוחר יהודי, כי הפרת ההבטחה שנתן לו חברו בשעת מסעם, תנעל את הדלת בפני סוחרים "באמונה" (אמינים).[87] מידת האמון ששררה בין הסוחרים היהודים הייתה אמנם גדולה, ובאחת השו"ת של ר' יהודה הכהן מסופר על יהודי שפנה לעמיתו במהלך הפלגה בספינה לקלן, והפקיד בידיו כמות מסוימת של זהב (סחורה נדירה ביותר באותם ימים במערב) להשקעה. הוא לא קיבל כל ערבון ואף לא קבלה פשוטה לאישור העסקה.[88]

סוחרים נהגו לחתום ביניהם על עסקאות בתקיעת־כף. נוסף למידה גדולה של אמון שהם רחשו זה לזה, תקיעת־הכף סימלה סיטואציה שכיחה מאוד, לא תמיד היה להם זמן לבוא לבית הדין או לסופר מומחה כדי לכתוב שטר מתאים.

לקטגוריה זו של אמון ואמינות ניתן לשייך גם את התקנה המיוחסת לרגמ"ה, בדבר איסור קריאת מכתבו של הזולת ללא הסכמתו. על השפעתו של האיסור לדורות יעיד הנוהג הנפוץ בקרב יהודים מסורתיים

רבים גם בימינו, לרשום בראש מכתביהם את ראשי התיבות "בחדר"ג" (בחרם דרבנו גרשום). רבים מייחסים לאיסור את הכוונה לשמור על צנעת הפרט, ויש שרואים בו גילוי מובהק של ליברליות וסובלנות המצויות ביהדות. אולם הסיבה לתקנה היא פרקטית ותואמת היטב את הנסיבות ההיסטוריות של התקופה. לכן, גם אם לא רגמ"ה עצמו חיבר את התקנה, היא בוודאי נתחברה בזמנו. הסוחרים מאשכנז–צפון צרפת הקדומות שהו פרקי זמן ממושכים מחוץ לבית, ונהגו לשגר מכתבים לנשותיהם ולשותפיהם ובהם פרטים על עסקי הייצוא והיבוא שלהם; פירוט של הטובים שהם ביקשו לקנות על מנת לשווקם במחוזותיהם; החלטות שלא לקנות סחורה שאין לה ביקוש רב; מידע על קשרים כלכליים שהצליחו לקשור או התכוונו לכונן עם יהודים מקומיים וכיו"ב. המכתבים הועברו ליעדם על־ידי חבריהם הסוחרים שחזרו הביתה, ואלה בוודאי לא התנזרו מקריאתם בדרך. המידע עלול היה לשמש את השליחים הללו – שהיו בעצם מתחריהם – ולגלות להם סודות עסקיים. היה אפוא צורך חיוני בתקנה, מגובה בחרם, שתשים מחסום לפני הפיתוי, ותמנע נזק לכותב המכתב.[89]

החברה היהודית של אשכנז–צפון צרפת במאות ה־9 וה־10 הייתה בעיקרה חברת סוחרים. מעמדה המדיני חברתי בקרב האוכלוסייה הנוצרית היה איתן למדי ורמתה הכלכלית הממוצעת הייתה גבוהה. אילו נמדדו וסווגו כל בני החברה במדדים סטטיסטיים של ימינו, היו רבים מן היהודים שייכים בוודאי לעשירון העליון. במצב עניינים כזה קשה לדבר על מאבק לקיום ולהישרדות. אולם הדאגה לשמירת ההישגים ולהבטחת המשך הפרנסה של הסוחרים ומנהיגי קהילותיהם הייתה תמיד קיימת. הם היו מודעים לצורך בהגנה על האינטרסים שלהם ובתנאי ביטחון שיגוננו עליהם מפני פגעי האנרכיה של אותם ימים, ומפני הסגות גבול ודחיקת רגליים בתוך החברה היהודית עצמה. ואכן, ביטויים שאנו נוקטים – "הגנה על אינטרסים", "חגורת ביטחון" ו"דחיקת רגליים" – אינם מתארים דיון אקדמי, אלא מאבק כלכלי קשה של אנשים שנחושים בדעתם להצליח. ככל מאבק כלכלי, לבש גם זה איצטלה של מהוגנות ולגיטימיות, שאינו נזקק לאלימות, ועם זאת תוצאתו אפקטיבית.

חברת סוחרים זו הייתה בראש ובראשונה חברה יהודית. לפיכך הייתה מחויבת לקודים המוסריים של תורת משה ונביאי ישראל, שטופחו ועוצבו על־ידי התורה שבעל פה וחכמי הדור. אנו מוצאים אצלה את המזיגה המופלאה של צרכים חומריים כלכליים עם האידיאלים שעליהם חונכו מילדותם. רגש האחריות לגורל הקהילה ולכל בניה, והערבות לאחים

היהודים באשר הם, כמו גם רצונו של כל "בעל בית" לשמור על מוניטין של הגינות ואמינות ושל אדיקות ויראת שמים, קבעו את נורמות ההתנהגות לא פחות משעשו זאת הכלים הכלכליים הלוחמניים. המזיגה של שני ההפכים – כלכלה ומוסר, חומר ורוח – נתנה לחברה היהודית של התקופה את חיוניותה וייחודה.

ד. היהודים בחקלאות ובכפר

ההיסטוריוגרפיה הכלכלית של יהודי ימי הביניים המוקדמים במערב אינה מרבה לעסוק בחקלאים היהודים, אולם בידינו דוקומנטציה די נרחבת על קיומם של הללו. מרבית היהודים היו כאמור סוחרים, אך משקלם של המתפרנסים מן החקלאות לא היה שולי כלל וכלל. שאלות ותשובות רבות מספרות על בעלי קרקע וחקלאים יהודים. לעתים אנו יודעים את מיקומם של השואלים, אך על פי רוב פרט זה לא נמסר לנו, וחסר זה מקשה על קביעת התמונה ההיסטורית. מכל מקום, לפני שניכנס לפירוט העדויות, אפשר לומר בוודאות שבצרפת היה מספר החקלאים היהודים רב יותר מאשר בגרמניה. בצרפת ידועים לנו מוקדים של חקלאות יהודית בדרום, בעמקי הנהרות סון ורון ובקהילות אחדות של שמפן. מוזס הופמן, גורס במחקרו מראשית המאה ה־20 שבימי הביניים המוקדמים היו יהודים כפריים רבים בצרפת, ומעטים בגרמניה. בצרפת המרובינגית והקארולינגית (למעט 150 שנים במאות ה־7 וה־8), הייתה להם נוכחות מרשימה; אולם הופמן טוען שאחרי נדידת העמים נתפסו הקרקעות הגרמניות על־ידי בני השבטים הגרמאניים, כך ש"לא היו עוד נגישות" עבור היהודים. בעיקר הם התיישבו בערים ושם היו רצויים, אף שיש עדויות על אחיזתם גם בכפרים.[90]

ר' משולם ב"ר קלונימוס, מן השליש האחרון של המאה ה־10, מעיד בסדרה של שו"ת על יהודים רבים בזמנו שהיו בעלי שדות וכרמים. הם מכרו וקנו חלקות אדמה לגויים וליהודים, העבירון לילדיהם ב"שטר מתנה" ובנדוניה, רשמו אותן ב"כתובה" בעת נישואיהם ומשכנו אותן כשנזקקו להלוואה. "בעלי כפרים" יהודים (בעלי אחוזות גדולות ששכנו בקרבת עיר מסוימת), פנו פעם בשאלה לר' משולם, האם מותר לחייב את הסביבה הכפרית להשתתף בתשלום המס שהקהילה גבתה עבור השליט הפיאודלי.[91] בתשובותיהם של רגמ"ה, ריט"ע, ר' יצחק ב"ר יהודה ורש"י מצויות עדויות רבות. באחת משו"ת של רגמ"ה מסופר על משפחה יהודית שהיה לה משק גדול במעמד אלודיאלי, כלומר זכות לבעלות מלאה,

הכוללת הורשה ומכירה.[92] חלק מן השאלות הקשורות ברכוש קרקעי, נסוב על שאלות משפטיות – סבוכות לעתים – בין איש לרעהו, לפעמים בין בני משפחה; אחרות נשאלו עקב חששם של החקלאים לעבור עבירות הלכתיות. בסוג זה האחרון, עוסקת השו"ת של ר' יצחק ב"ר יהודה, שנשאל האם מותר לחקלאי יהודי להעביד את פועליו הגויים בבציר ענבים ובדריכתם בגת בימי חול המועד של סוכות, שכן, ההלכה אינה מבחינה בין העברת המלאכה לגוי לבין עשייתה בידי בעליו היהודי. תשובתו של ר' יצחק הייתה, שהפעולות מותרות, שאם לא כן ייגרמו לכורם היהודי הפסדים בלתי־הפיכים, שהרי השארת הענבים לזמן רב על הגפנים גורמת להצטמקותם ולקלקולם. סיבה נוספת להיתרו של ר' יצחק ב"ר יהודה לערוך את הבציר בחול המועד הוא החשש שכורמים אחרים (גויים), שחלקותיהם צמודות לאלו של אותו כורם יהודי, ייכנסו לכרמו ויבצרו את ענביו. ברור שאם הכורמים היהודים לא יבצרו בימי הבציר המוכרזים, הם ייאלצו להציב שומרים ובכך יגרמו לעליית הוצאות הייצור שלהם ויספגו הפסדים.[93]

לפי המסורת ההיסטורית הלאומית היהודים היו עם של איכרים, ורק נסיבות החיים בגולה דחקו אותם בהדרגה מן הקרקע והפכום לעירונים ולמתפרנסים ממסחר. ואמנם, היה ליהודי אשכנז–צפון צרפת יחס נפשי מיוחד אל החקלאות. בניגוד למסחר, אליו התייחסה החברה היהודית בכבוד רב אך מתוך רציונליות צוננת, אנו מוצאים במקורות העבריים ביטויים של רגשות אהבה שרחשו היהודים לנחלותיהם. העברתן על־ידי מכירה לבני ברית או לנוכרים, או עקב נסיבות מתחייבות למי שאינם צאצאים או בני משפחה, הרתיעו אותם וגרמו להם צער עמוק. הם התייחסו אל האדמה לא רק כאל נכס, אלא כאל נחלת אבות (על אף שאינה ממוקמת בארץ האבות), שהם מצווים לשומרה בחיק משפחתם לעולמים; כך גם אותו יהודי שמופיע בשו"ת של רש"י, שהוטרד מהאפשרות שנחלת אבותיו תעבור לידי גוי. נוצרה גאווה של בעלות על הקרקע.[94]

נראה שגישה זו של החקלאי היהודי אל אדמתו תאמה את השקפת עולמם של הנוצרים בימי הביניים המוקדמים. וכך מסביר אהרן גורביץ את יחסו של האדם המדיאבלי אל אדמתו: "[...] לכן עלולה להטעות השקפה שמציגה את היחס לאדמה בימי הביניים המוקדמים כהתייחסות לרכוש פרטי, התייחסות שמניחה מראש קיום של יחס בין סובייקט לאובייקט ושימוש חופשי של הראשון בשני. האדמה, שלא כנכסי־דניידי, לא היוותה אובייקט של העברות־בעלות בלתי־מוגבלות ועסקות־נכסים אחרות. בין

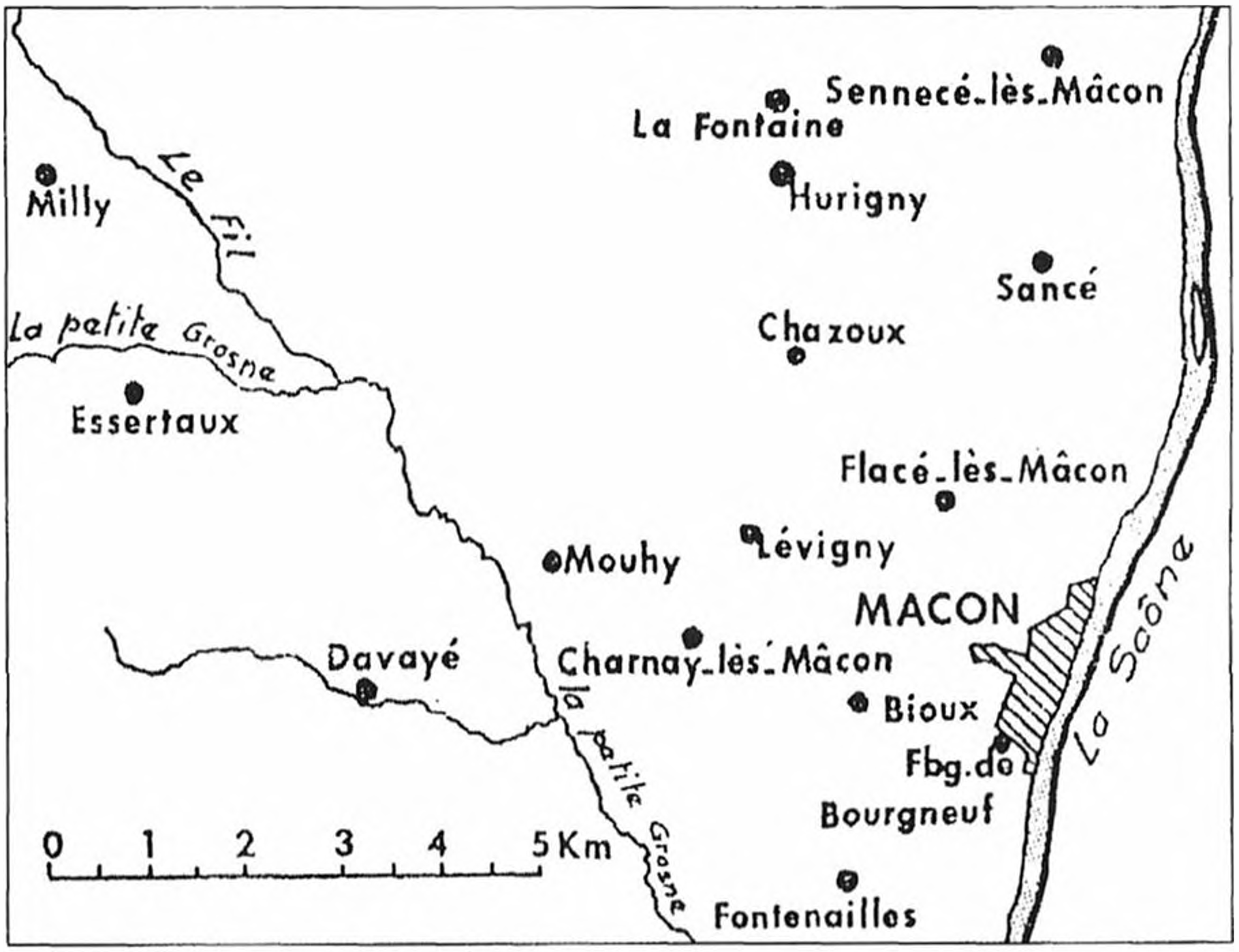
האדם [...] ובין הבעלות על הקרקע היה קשר הדוק הרבה יותר – קשר שלמעשה אי־אפשר היה לנתקו. היחס הסובסטנטיבי־רגשי לחלקה שהייתה בבעלות המשפחה קבע את תפקידה המרכזי במערכת המושגים הקוסמיים של אנשי ימי־הביניים המוקדמים. משקו של עובד האדמה שימש כמודל היקום".[95] ייתכן, שמשהו מזה דבק בבעלי הנחלות היהודים.

עדות לחקלאות יהודית אנו מוצאים גם במקורות הלטיניים של התקופה. בשנת 839 התלונן יהודי בשם גאודיאקוס (יחד עם בניו יעקב וויואקוס) בפני פקיד ממלכה של לואי החסיד על אובדן "זכות קודמת", שהבטיחה לו בעלות על אחוזות הקרויות ואלריאנוס או בנילוס, והיו שלהם "בזכות הורשה חוקית של אבותיהם".[96]

עשר שנים מאוחר יותר הופיע בספר האחוזה של מנזר בעיר ויאן (Vienne) שבעמק הרון, הכינוי "terra Judaeorum" ("אדמה של יהודים") לחלקת אדמה אשר גבלה עם חלקתו של רב כנסייה מקומי.[97] כינויים כאלה אינם מותירים ספק בזהותם של בעלי המשקים. שמות יישובים כפריים מימי הביניים המוקדמים, כגון Villejuif ו־Judenburg, מצביעים על תושביהם היהודים. אנו שומעים על עיסוקם של יהודים בחקלאות באותה תקופה מפי אנשי האופוזיציה הקלריקלית ללואי החסיד. אגוברד אינו מחמיץ אף ההזדמנות להשמיץ את בעלי השדות היהודים בליון עירו, על שהם מנצלים את עובדיהם הנוצרים והפגאנים. כך גם מחליטים רבי הכנסייה, הנועדים בפריס בשנת 829, שיש להכריח את האיכרים הנוצרים לשמור את יום א׳ ולשבות בו ממלאכתם, תוך שהם מביאים כדוגמה את היהודים **שאינם עובדים בשדה ביום השבת**.[98] במאה ה־10 מתרבים אזכורים של יהודים בחקלאות. ברשימת נכסי מנזר בעיר מץ, בשנת 945, מוזכר כרם שהיה שייך בעבר ליהודי בשם דוד ואף תפוקתו השנתית מצויינת במסמך.[99] כרוניקה קדומה מן העיר רגנסבורג מספרת, כי באפריל 981 אישר הקיסר אוטו II למנזר המקומי ע"ש אמראם הקדוש לקנות נחלה בפרוור הרגנסבורגי שירשטאדט (Schierstadt), מידיו של יהודי בשם שמואל. זו הייתה נחלה גדולה, שכללה אדמת חריש, יער, חצרות, שדות מרעה וכיו"ב, דבר המוכיח שליהודים היו נכסי דלא ניידי ניכרים, ושאותו שמואל היה איש אמיד.[100] הכרוניסטן החשוב תיטמאר ממרזבורג מביא עדות מן הספר הסלאבי שבמזרח (אותו הכיר מקרוב) בתקופת ההתנחלות הגרמנית הראשונה. בשנת 1009, כך הוא מספר, המרה גונזלין, המארקגראף של מייסן (Meissen) את רצונו של הקיסר, ומכר עבדים ליהודים.[101] מי היו יהודים אלה? בלומנקרנץ מעריך שמדובר בבעלי נכסים קרקעיים גדולים שרכשו את העבדים כדי להעסיקם כעובדים

במשקיהם, ולא בסוחרי־עבדים יהודים.[102] גם מן המאה ה־11 אנו מוצאים עדויות חיצוניות על יהודים בחקלאות, אף כי לעומת המאה שקדמה לה ניכרת ירידה מסוימת בחלקם בה, ועל כן נרחיב מאוחר יותר. הפריווילגיה של היינריך IV ליהודי שפייר משנת 1090, מפרטת סוגי רכוש המוכיחים את עיסוקם של חלק מן היהודים בחקלאות: "איש בל יגזול מהם רכוש כגון [...] גינות־ירק, כרמים, אדמות חריש, שיש להם עליו זכות ירושה" (ההדגשה שלי, א.פ.).[103]

הבאנו כמה דוגמאות מגרמניה, אך כאמור, בצרפת היו ריכוזים משמעותיים יותר של חקלאים יהודים. במחצית השנייה של המאה ה־19 פורסם מספר גדול של אוספי שטרות ("cartulaires") מבורגונדיה, ובהם עדויות על כך שבימי הביניים המוקדמים החזיקו יהודי האזור ברכוש חקלאי רב ("terra hebraeorum" "אדמת העברים"). מה טיבם של נכסים אלה? מה הם גידלו בהם? האם היהודים עיבדו בעצמם את השדות או אולי היה זה רכוש נושא רווח והם עסקו בעבודות אחרות? האם התגוררו בכפרים הסמוכים לשדות או שכנו בערים? כמה יישובים כאלה היו? היכן היה מקומם? תשובות לשאלות הללו עשויות לתת לנו תמונה על הריכוז הגדול ביותר של חקלאות יהודית באשכנז–צפון צרפת. הידיעות הראשונות על עסקות של מכירה וקנייה על פי אוסף השטרות, הן מסוף המאה ה־9. עסקאות אחרות נתקיימו במשך המאה ה־10, ביניהן שטר החלפת קרקעות בין יהודי בשם סלומון לבין מנזר קלוני הקרוב (1002). חקר המקורות הללו מוכיח, שיהודים אלה לא ביצעו את עסקותיהם לשם השקעת הון. מדובר באנשים שמעבדים את אדמותיהם, אם במו ידיהם ואם כמשגיחים על עובדיהם השכירים. פרנסתם מן החקלאות לא הייתה חלקית או שולית והם עצמם התגוררו בכפרים ולא בערי המחוז. הידיעות שהם לוו כספים ממנזרי הסביבה (כגון קלוני) מחזקת דעה זו. אשר לשאלת טיבם של נכסים חקלאיים אלה, ידוע שהם לא הצטמצמו לכרמים – הענף המועדף על־ידי היהודים – אלא היו ביניהם אדמות מרעה ושדות חריש. בין המסמכים הנ"ל מצוינים בשמותיהם כ־15 כפרים, רובם בקרבת העיר מאקון וחלקם קרובים לשאלון ע"נ סון, בעמק נהר סון שבבורגונדיה. בחלק מישובים אלה רוב התושבים היו יהודים, ורוב האדמות בבעלות יהודית.[104]



חקלאים וכורמים יהודים במחוז מאקון (מאות 9־11)

חיזוק לידיעות נרחבות אלו אנו מוצאים בהצלבתן עם מקור עברי, שו״ת של רגמ״ה, המספר על יהודים בעלי כרמים בשני כפרים, בושירו וקשון (Bussière ו־Cassange), שבקרבת העיר דיז׳ון בבורגונדיה. הכפרים מרוחקים כמה עשרות קילומטרים בלבד מהריכוז מאקון־שאלון.[105]

נראה לנו, שלעובדה שכל הכפרים האלה נמצאו בגבולות נחלתו של דוכס בורגונדיה, אחד הפיאודלים הטריטוריאליים בצרפת (ובוודאי חזק מהמלך הקאפטינגי), לא הייתה כל משמעות להיווצרותו של ריכוז חקלאי זה. לעומת זאת, העובדה שישבו סמוך לנתיב המים החשוב ביותר, המקשר בין צפון צרפת לדרומה, אינו מקרי – יינם של אותם כורמים היה מבוקש ונסחר במרחקים. הדיון בחקלאות היהודית מעורר שאלות אחדות: א. באיזו מידה היו יהודים אלה דרי עיר ובאיזו מידה תושבי קבע באזורים כפריים מובהקים; ב. האם היו עובדי כפיים של ממש בשדותיהם ובכרמיהם, או עסקו בניהול עבודתם של שכירים ועבדים; ג. כיצד השפיעה עליהם המערכת הפיאודלית־סניוריאלית.

א. נגענו כבר בשאלה זו בדיוננו על החקלאים היהודים מאזור מאקון־שאלון. לגביהם ברור מעל לכל ספק, שדרו בכפרים בסמיכות למשקיהם.

אולם הם היו יוצאים מן הכלל, שכן יהודי המרחב האשכנזי ישבו בתוך חומות הערים, גם כאשר לחלק מהם הייתה זיקה ישירה לחקלאות. ישיבתם בעיר לא סתרה את עובדת היותם בעלי אדמות, כי באותם ימים לא היה בנידון זה הבדל בין עיר לכפר. הערים של ימי הביניים המוקדמים היוו חלק מחיי האזור הכפרי (countriside), ורבים מיושביהן התפרנסו מחקלאות. הבישופים והכמרים חיו מהכנסות האחוזות הכפריות, ועל־ידי כך היו הערים למרכזים של אדמיניסטרציה מנוריאלית, נוסף להיותן מרכזים דתיים.[106] תושבי הערים היהודים הושפעו ממציאות זו. להם היה חשוב להתגורר בתוך חומות העיר לא רק מטעמי ביטחון, אלא – ואולי בעיקר – כדי לקיים חיים על־פי ההלכה ולשמור על לכידות לאומית־חברתית. הקהילה היא יצור עירוני.[107] גם כאשר היו ליהודים נכסים בכפר, לא הייתה להם זיקה חברתית ופוליטית אל אותו כפר. "את מעמדם החברתי והפוליטי הם חיפשו ומצאו, לגמרי ובלבד, בתוך הקהילה וכחברי הקהילה [...] עבורם לא הייתה בעלות כזאת (על רכוש בכפרים) אלא הזדמנות להשקיע בסוג מסוים של עסק כלכלי".[108] לעשירים יותר מבין החקלאים דרי הערים היו אחוזות מחוץ לערים ואף בכפרים מרוחקים ("בעלי הכפרים"). הם לא נמצאו במשקיהם וקיבלו מידי אריסיהם את המס (תבואה, ענבים וכיו"ב). אולם רבים מקרב החקלאים היהודים עיבדו את גינותיהם וכרמיהם ורעו את בקרם בקרבת העיר ואף בתחומיה, וממשקיהם אלה הפיקו את מזונם. בתשובה של רש"י לר' יוסף ב"ר אהרן, מסופר בבני זוג צעירים שקיבלו בעת נישואיהם נכסים שונים וביניהם כרם גדול בעיר.[109] משפחתו של רש"י עצמו התפרנסה מעיבוד כרמים, על אף שחיה בעיר טרוייש. ש' בארון גורס, שתושבי הערים טיפחו במיוחד ענפים אינטנסיביים, כגון גפנים, גינות פרי ותוצרת חלב: "יהודים נמשכו לענפי חקלאות אלה משום שאפשר היה לטפחם בקרבת העיר ואפילו בתוך תחומי העיר".[110]

ב. היה מקובל שקרקעות של יהודים הוחכרו לאריסים־איכרים גויים, והם עיבדו אותן. היהודי קיבל אחוז מסוים מן היבול, והמשיך לשבת בעיר בקרב בני קהילתו. המלה "ארוס" (במובן "אריס") מופיעה במקורות העבריים של התקופה, כגון בשאלה ששאל שכנו של רש"י את החכם הגדול, כיצד עליו לנהוג בפרה שקיבל במתנה מאריס־גוי. ה"ארוס" חי באחד הכפרים, במרחק קילומטרים אחדים מן העיר טרוייש.[111]

דרך זו של ניהול נחלות "בשלט רחוק" הייתה נוחה, וחשוב מכול בטוחה יותר עבור היהודים. הם חיו בתוך חומות העיר, מוקפים בבני־קהילתם ונמנעו מן המגע היומיומי עם הסביבה הנוכרית. מאידך גיסא, היו

חקלאים יהודים שניהלו בעצמם את העבודה באחוזותיהם, ואלה היו בדרך כלל גדולות. מאלף הוא המקרה של יהודי צרפתי, ראובן בן יצחק, עליו אנו קוראים בקטע מן "הגניזה הקהירית". ראובן ב"ר יצחק היה בעל אחוזה גדולה במולדתו לפני שנאלץ לברוח ממנה. יום אחד, כאשר יצא בנו יחידו אל השדות כדי לפקח על עבודת שכיריו ועבדיו, הותקף מן המארב ונרצח. אך בזאת לא תמו תלאותיו של ראובן – ממשיך הקטע מן "הגניזה" – הוא נושל מאדמותיו על־ידי האדון הפיאודלי, ואז, נמלט בחוסר כל אל המזרח.[112] וכך, לפנינו דפוס שונה של חקלאות יהודית. כאן הבעלים היהודי מעורב אישית ויום יום בעבודות משקו וחי בקרבתו. הוא מרוחק מן העיר ומהגנת הקהילה, וחשוף לסכנות מבחוץ. האדונים הפיאודלים ניצלו את בדידותם של יהודים כאלה והתוצאות היו לעתים טראגיות, כבמקרה דנן. לכן, העדיפו רוב החקלאים היהודים לעבד את אדמותיהם באמצעות אריסים.

בשני הדפוסים האלה היהודים מופיעים כחקלאים אמידים, שאינם עובדי אדמה ואינם עובדי כפיים. הם אינם איכרים, ומבחינת הריבוד החברתי אינם שייכים לשכבה התחתונה, המשועבדת והענייה של אוכלוסיית המערב בימי הביניים. הנזיר פטרוס "הנערץ" ("Venerabilis") מקלוני, מגנה את היהודים "שחיים כטפילים על חשבון עבודת האדמה של אחרים", ומציע "להכריחם לחרוש את האדמה בעצמם".[113] עם זאת, אין ספק בכך שהיו חקלאים יהודים, תושבי ערים, שעיבדו במו ידיהם ובעזרת כל בני המשפחה כרמים וגינות בפאתי העיר. מעטים מביניהם התפרנסו רק מעבודה זו. הדבר דמה ל"משקי עזר" שהכרנו בערים ובמושבות של ארץ ישראל המנדטורית.

ג. מקובל לזהות את המשטר המדיני, החברתי והכלכלי של ימי הביניים עם המערכת הפיאודלית אמרת "ימי הביניים" – אמרת "פיאודליזם". בכל מה שנוגע לכפר ולקרקע (והרי זהו עיקרה של החברה המדיאבלית) – צביונו של הקשר הפיאודלי, על דרגיו השונים, היה דתי והיה בו משהו סקרלי נוצרי שקיים אותו: התפיסה הבסיסית, לפיה האדמה שייכת לאלוהים והאדם אינו יכול להיות הבעלים אלא להחזיק בה בלבד; שבועת אמונים של המחזיק בקרקע לאדוניו; הקשר האישי בין האדון והווסאל – הם חלק מהשקפת עולמם של אנשי ימי הביניים, השקפה ספוגה באדיקות ובנאמנות לכנסייה. אולי אין זה מקרה שבשיא כוחו של הפיאודליזם המדיני העמיד האפיפיור אינוקנטיוס III את עצמו בראש הפירמידה, כאשר רוב שליטי אירופה החילונים נשבעו לו שבועת אמונים. מציאות כזאת הובילה למסקנה שהיהודים והחקלאות תרתי דסתרי הם, שהרי אינם

נוצרים ואינם עומדים בקריטריון הסקרלי של המחזיקים בקרקע. וכך אפשר היה לצפות שיהודים לא יעסקו כלל בחקלאות.

האם ניתן היה לעקוף את המערכת הפיאודלית, ואולי הייתה גם דרך "לחיות עמה" בצורה זו או אחרת?

היו שני אפיקים של החזקת קרקע בידי יהודים: **האחד**, כבעלי קניין מלאים, ללא הגבלות, רשאים לעשות בה כחפצם – להוריש, למוכרה, למשכנה ולתתה במתנה לילדיהם; **השני**, קשור במידה זו או אחרת במערכת הפיאודלית, לפיה החקלאים היהודים נחשבו כמחזיקים באדמתם כהפקד ("feudum") וחייבים למלא את חובותיהם כלפי אדונם האציל הגוי. האפיק הראשון קשור במושג המדיאבלי "אלודיום" ("allodium"). מקורו גרמאני קדום ובימי הביניים נתכנו בשם זה נחלות קרקע תורשתיות שנהנו מבעלות שלמה ומוחלטת. זכותו של בעל האלודיום עמדה בניגוד למושג "פאודום" ולכל צורת החזקה אחרת, המחייבת את המחזיק בה בתשלומים ובשירותים. ככל שהשיטה הפיאודלית הלכה וגברה, הפך המלך לבעליו המשפטי של הרכוש הקרקעי (תיאורטית, כאמור, גם זכותו להחזיק את הקרקע ניתנה מאלוהים). הוא היה סוזרן, דהיינו ראש הפירמידה הפיאודלית. אולם לא בכל הארצות ובכל האזורים הייתה התפתחות דומה, ולכן לא כל האדמות הוחזקו כ־feuda; אדמות רבות המשיכו להתקיים כ־allodia, עובדו בידי איכרים בני חורין ללא כפיפות לבעל סניוריה כלשהו. המגמה הכללית הייתה של היעלמות ה־allodia לטובת הפיאודליזציה של האדמה ומעבדיה.

צורת החזקה הנפוצה ביותר של אדמה על־ידי יהודים הייתה דווקא זו האלודיאלית. הטרנסאקציות הרבות והחופשיות שנעשו בנכסים הקרקעיים – הורשתם, משכונם, מכירתם וקנייתם, רישומם ב"כתובה" והענקתם כנדוניה לבנות – אינן נעשות בקלות באדמה המוחזקת כהפקד מסניור כלשהו; וכאשר זהו המצב, נאמרים הדברים מפורשות בגוף המסמך. הבעלות האלודיאלית של היהודים מסבירה לנו גם את עצם העיסוק היהודי בחקלאות, שהתנהל ללא נגיעה במערכת הסקרלית־נוצרית. זו הייתה "נישה" (רחבה למדי), אליה חדרו יהודים שבחרו להתפרנס מחקלאות.

בימי הביניים המוקדמים אפשר היה עדיין למצוא בצרפת די הרבה אדמות אלודיאליות. אך ככל שמצפינים הן הלכו ונתמעטו: איל דה־פראנס, נורמנדיה, פלנדריה, ובמידה פחותה מהן שאר הרוזנויות שמצפון ללואר, היו מולדת הפיאודליזם. לעומתן, בדרומה של הארץ, וכן באזור עמקי הסון והרון, אדמות ה־allodia משלו בכיפה, והרי כאן מצאנו את

הריכוזים החקלאיים היהודיים החשובים.

בגרמניה השתמר הדפוס האלודיאלי יותר מאשר בשכנתה שממערב. גיאורג קארו, היסטוריון יהודי מסוף המאה ה־19, גורס שרוב החקלאים היהודים בגרמניה, היו בעלים של אדמות מחוץ למערכת הפיאודלית: "היהודים היו רשאים לרכוש קרקעות חקלאיות בלי להיכנס לתלות אישית, ועל כך שהשתמשו באפשרות זו מעיד אישור זכות ההורשה על גינות, כרמים ושדות חריש, שניתן להם בפריווילגיות של שפייר ושל וורמס". גם הדוגמה מרגנסבורג של סוף המאה ה־10, מוסיף קארו, מדברת על שמואל, שהייתה לו זכות של בעלות מורשת על הנחלה שמכר למנזר.[114]

ומסכם את הסוגיה איגוס: "נראה, שהחוק הפיאודלי וההחזקה הפיאודלית השפיעו מעט מאוד על הבעלות ועל דרך ניהול נכסי דלא ניידי של יהודי התקופה".[115]

האמנם "מעט מאוד"? הרושם שמתקבל מבדיקת מקורות הוא שהחזקת רכוש קרקעי על־ידי יהודי שקיבלו מידיו של פיאודל, כפאודום, לא היה בבחינת חריג. נדגים זאת במספר דוגמאות. בשו"ת מסוימות מסופר על אשה שהיו לה קשרים עסקיים עם אדוני הארץ. בעקבות יחסי ידידות האדון **העניק לה החזקה פיאודלית.**[116] ואילו בשו"ת של ריט"ע מסופר, שלאה, בעלת הכרמים מטרוייש, מונה בין שאר הוצאותיה את **התשלומים לאדוני האדמה, הפיאודל שמעליה:** "לאה טוענת שהכרם צריך הוצאה מרובה [...] שבכל שנה באים שרי הארץ ונוטלים משם מנותיהם".[117] אך הדוגמה המעניינת ביותר היא זו של ראובן ב"ר יצחק "הזקן" מיודענו, שעליו ועל גורלו אנו יודעים מן "הגניזה הקהירית". לפני שפקד אותו האסון היה האיש אמיד ובעל אדמות רבות **שהחזיקן כפאודום מאדון פיאודלי תקיף.** נ' גולב, שחקר את כתב־היד, ניסה להוכיח שמוצאו של ראובן היה מרואן (אף שלא התגורר בה), מקום מושבו של דוכס נורמנדיה. זאת בניגוד לדעת אחרים, שהעיר המופיעה בכתב־היד היא רודז (Rhodez), שבדרום. גולב אף מעלה סברה שה"שר" אינו אלא הדוכס עצמו, אחד מקודמיו של ויליאם הכובש הנודע. היה כאן באופן מפורש יחס אדון־וסאל בין אציל טריטוריאלי לבין בעל סניוריה יהודי, אמיד ובן־חורין (ראו הערה 112 של פרק זה).

בימי הביניים היו גם צורות אחרות של פאודום. אחת מהן הייתה הזכות לגבות את המעשר הכנסייתי בכפר מסוים ("פרס" בלשון השו"ת). זכות זו נחשבה בעיני היהודים לנכס, ובדומה לקרקע שהוחזקה כפאודום, הם נהגו לתיתה במתנה ולהורישה. על כך מעידה השו"ת שהופנתה לרש"י ובה

מסופר על סכסוך שהתגלע סביב נכס כזה. מודגשת שם במפורש העובדה שמדובר בהחזקה פיאודלית מידי האדון הגוי.[118]

נוהגים לדמות את המערכת הפיאודלית של ימי הביניים לסולם רב שלבי של מחזיקים בקרקע, למן המלך ועד אחרון הצמיתים. היכן מוקמו בו אותם "בעלי כפרים" יהודים, הקשורים למערכת? במקורות שהבאנו לעיל, דובר על יחסיו של החקלאי היהודי עם האציל שמעליו. אופיים היה שונה מיחסיו של האציל עם הווסאלים הנוצרים שלו, וכל תכליתם הייתה כלכלית: אצילים אלה ראו בנחלה שבידי היהודי מקור הכנסה גרידא, ולא כ־feuda שבידי וסאלים נוצרים שבה היחסים היו מבוססים על שירותים, בעיקר צבאיים.

מעמדם של "בעלי הכפרים" כלפי מטה, אל מול האיכרים האריסים, דמה לזה של בעלי סניוריות נוצרים. הם "הפקידו את אדמותיהם לאיכרים נוצרים בתנאי שהללו ישלמו להם חובות פיאודליים מסוימים כחובות שנהגו לגבות הסניורים הפיאודלים".[119] לא היה כל תוכן חברתי או פוליטי ביחסים שבין האדון היהודי לאיכריו. אולם ידוע לנו, שמקצתם של "בעלי הכפרים" ניהלו אורח חיים של בעלי סניוריות ונהנו מכמה סממנים של סטטוס פיאודלי (כגון, ליווי של אבירים כאשר הם נסעו בדרך), וכבר פגשנו ביהודי כזה בשו"ת של ר' יהודה הכהן. יהודי זה כונה "אדון האחוזה" והתנהג כסניור לכל דבר. גם האחוזות האלודיאליות שבידי היהודים נוהלו כסניוריות, וחובות האיכרים דמו בהן לאלה שבהחזקות הפיאודליות.

במשך כל התקופה המתוארת על־ידינו ניכרת אצל היהודים מגמה של עזיבת החקלאות וזליגה אל העיר. אולם קשה להבחין בקו עקבי במגמה זו. אדרבה, היו עליות וירידות. יש מן החוקרים שביקשו למצוא סימנים להגבלת עיסוקם של יהודים בחקלאות כבר בימי הקארולינגים. כך, למשל, פארקס מצביע על קפיטולריוס אחד של לואי החסיד, האוסר על יהודים ונוצרים להעביר קרקע האחד מן השני, אך מוסיף שההגבלה הזאת הייתה כנראה תיאורטית בלבד.[120] יש המציינים את העובדה, שבספרי האחוזה מן המאה ה־10 נתקלים יותר במכירת קרקעות על־ידי יהודים מאשר בקנייתן, ורואים אותה כאינדיקציה לנטישת החקלאות. גייסלר מביא דוגמה של מכירת נחלת היהודי שמואל למנזר הרגנסבורגי ב־981. גם הוא מדבר על כך בזהירות ובהסתייגות ראויות לציון: "טבעי הדבר, שמדוגמה בודדת זו אין להבין שהייתה נטישה של יהודים (את החקלאות), דבר שאכן קרה מאוחר יותר".[121]

מכל מקום, אם בתקופה הקארולינגית והפוסט־קארולינגית (המאה ה־9

והמחצית הראשונה של המאה ה־10) היה עדיין היישוב היהודי דליל, הרי שעם התרבותם של המהגרים לקראת אמצעיתה של המאה ה־10, היה הרכוש הקרקעי מרכיב נכבד בנכסיהם של יהודים רבים ומקור הכנסה חשוב. תמונה זו מצטיירת משו"ת של ר' משולם ב"ר קלונימוס.[122] במשך כל המאה ה־11 אנו פוגשים יהודים בחקלאות. עם זאת, הולכים ומבשילים הגורמים לעקירתם ממנה ולמעבר מלא לפרנסות העירוניות. גם בנידון זה היוו מאורעות תתנ"ו קו פרשת מים והתהליך קיבל תאוצה ומימדים נרחבים. מכאן ואילך הנפילה היא דראסטית. נבדוק גורמים אלה.

1. כשם שהותרתן של קרקעות רבות מחוץ למערכת הפיאודלית עודדה יהודים רבים לרכוש אותן ואפשרה להם להתפרנס מהן, כך תהליך הפיאודליזציה הבלתי־נמנע חיסל את נחלותיהם האלודיאליות. בעוד שהנוצרי, בעל הנחלה האלודיאלית, נשאר על אדמתו כווסאל או כטנאנט, הרי שהיהודי נִטָּשָׁה ופנה העירה.

2. ניסיונותיה של הכנסייה הקתולית להצר את צעדיהם של היהודים אינם חידוש. אחת ממטרותיה הייתה למנוע מן היהודים בעלות על עבדים נוצרים. בהחלטותיה הנשנות והנמרצות היא הרחיבה את האיסור גם על העסקת צמיתים ומשרתי בית נוצרים. בכך היא ביקשה למנוע שליטה של "הכופרים" על נוצרים ואת האפשרות לגיירם. במאה ה־11 גברה ההתנגדות לבעלות היהודית על עבדים, ותוצאותיה הורגשו במשקים החקלאיים שבידיהם. שכן ללא העסקת עבדים או צמיתים הופכת בעלות כזו לבלתי־כדאית מבחינה כלכלית. היהודים היו נכונים עתה להיפטר מנחלותיהם הגדולות. פגיעה אחרת של הכנסייה בחקלאות היהודית קשורה בהחלטתה להטיל את המעשר גם על היהודים. החקלאי היהודי נהנה מיתרון כאשר לא חויב בתשלום מעשרות כנסייתיים, שהוטלו על כל נוצרי המחזיק בקרקע. אולם עם גידול האוכלוסייה היהודית ופיזורה הגיאוגרפי גברה בהנהגת הכנסייה הנטייה להחיל את ההיטל – המכניס רווחים נאים – גם על היהודים.

בראשית התקופה הפעילו רבי הכנסייה לחץ על השלטון החילוני, אך ללא הועיל. מאמציהם נבלמו על־ידי חוגי חצר המלוכה לא בשל טובתם של היהודים, אלא כדי לשמור על משאבים יהודיים החייבים במס לטובת אוצרם הם. כך, למשל, ידוע לנו על הכמורה של נרבון, שבשנת 899 הביאה את תביעתה למעשר על אדמות היהודים בפני המלך שרל "הפשוט". את ניצחונה חגגה הכנסייה בהחלטתה, שנתקבלה בקונציל של גירונה, שבכל רחבי צרפת ובספרד (בממלכותיה הנוצריות) ישלמו בעלי אדמה יהודים את המעשר. להחלטה, שזכתה לברכתו של האפיפיור

אלכסנדר II, נתלווה הסבר שהכנסייה לא יכולה לוותר על אדמות שהיו בעבר שייכות לנוצרים והועברו לידיים יהודיות: "מן הקרקעות אשר הבוגדנות הראויה לקללה של היהודים רכשה או תרכוש מן החקלאים הנוצרים, יינתן המעשר לאותה הכנסייה אשר במחוזה נמצאות אותן הקרקעות או תימצאנה".[123] מובן, שהיטל כזה הופך את העיסוק היהודי בחקלאות לפחות ופחות רנטבילי.

3. החיכוך המתמיד עם הנוכרים, הן האצילים והן האיכרים הצמיתים, יצר הרבה הזדמנויות לפגיעה גופנית ביהודים באזורים הכפריים ובשדות הפתוחים, לעומת ביטחונם בתוך חומות העיר. החרמת אדמותיהם על־ידי אצילים תקיפים ובלתי־מרוסנים תרמו גם הם לחוסר הביטחון האישי. בלומנקרנץ מספר על מקרים כאלה באזור מאקון, כגון היהודי, פארדוניוס (Paredonius), שנחלתו הוחרמה על־ידי רוזן מאקון אלבריך II, והוענקה למנזר St.Vincent de Mâcon (בין השנים 970־975). משנתרבו ההחרמות, החלה זרימה של תושבי הכפרים היהודים מהכפרים הבורגונדיים אל העיר. "אין זה מקרה", גורס בלומנקרנץ, "שהמסמך מ־1051 שברשותנו, מעיד על קיומה של קהילה יהודית במאקון".[124]

חוסר הביטחון האישי ופגיעות ברכוש ובנפש הגיעו לממדים גדולים אחרי גזירות תתנ"ו. אובדן רכוש כתוצאה מגירוש יהודים מעיר או מחבל ארץ מסוימים לא היו ידועים בתקופה בה אנו עוסקים. אך משהפכו לתופעה נפוצה, החל מסוף המאה ה־12 (גירוש יהודי הדוּמַנה המלכותית על־ידי פיליפ II אוגוסטוס ב־1182), הבינו היהודים שאין כל כדאיות וכל ביטחון בהחזקת רכוש קרקעי.

4. ציינו כבר את האהדה הרבה בקרב הציבור היהודי, ואת היחס החם של החכמים אל החקלאות ואל היהודים העוסקים בה. הכרם ותעשיית היין וגידול בעלי חיים (צורכי בשר וחלב) אפשרו ליהודים לפקח על המוצרים ולהבטיח את כשרותם. אולם למקל היה גם קצה שני. היה קיים הבדל רב בין הדרישות, שהכתיבו את אורח חייהם של חקלאים יהודים אלה, לבין זה של אבותיהם אשר חיו בחברה הומוגנית וצפופה בארץ־ישראל הקדומה. בני ימי הביניים התקשו לעמוד בכל הציוויים שהתורה והתלמוד ("מצוות התלויות בארץ ישראל") ציוו על עובדי האדמה היהודים, על אף שרוככו על־ידי חכמי התקופה. לוח השנה העברי וחגי ישראל התאימו לאקלימה של ארץ ישראל, עונותיה ומשקעיה, ועמדו בסתירה למציאות הפיסית שבה חיו בני אשכנז־צרפת הצפונית. בפני החקלאי היהודי עמד מכשול נוסף – הצורך לשמור את השבת ומועדי ישראל, שחייב להימנע בימים אלה מכל מלאכה, גם של העבדים ושל

המועסקים הגויים האחרים שברשותו. הנוצרים והמוסלמים הקפידו הרבה פחות על מנוחת יום א׳ ויום ו׳, והדבר העמיד את היהודים במידה מסוימת בעמדת נחיתות כלכלית. גם החזקת העבדים בידי היהודים הייתה כפופה לציות לצווי התורה. כזכור, חייב היהודי למול את עבדו בשעת קנייתו ולדרוש ממנו לקיים את דיני ישראל. העבד שסירב, חייב להימכר לנוכרי תוך עשרה חודשים. וכך, נוסף להגבלות שמקורן בלחצה של הכנסייה, גם ההלכה היהודית הכבידה על העסקת עבדים.

5. לשיקולים הכלכליים היה מקום מרכזי בהחלטתם של בעלי המשקים לנטוש את עיסוקם ולעבור אל העיר ואל המסחר. דלילות האוכלוסייה באירופה ושפע אדמות בור גרמו לכך שערכן של הקרקעות היה נמוך ביותר. מחירו של כרם בגודל בינוני היה 10 סולידי (חצי ליברה של כסף), וכפועל יוצא מזה היו הכנסותיו של החקלאי זעומות ולא הספיקו לפרנסת משפחתו. מסיבה זו אנו מוצאים יהודים בעלי נחלות רחבות, שעיקר הכנסתם הייתה מעסקים מסחריים, כמשפחתו של היהודי בשאלתם של ר׳ ליאון ור׳ יוסטן, שהופנתה לרגמ״ה.[125] ההוצאות הגבוהות והסיכונים הרבים – מידי אדם ומידי הטבע – מצד אחד, והאפשרויות הכלכליות העצומות הגלומות במסחר מצד שני, גרמו לגל גובר של מכירת קרקעות על־ידי היהודים ומיעוט קניות במשך כל המאה ה־11. אופייני לגל זה הוא סיפורה של קבוצת יהודים מקהילה בצפון צרפת, שרוב חבריה היו כורמים. הם מכרו, בשלב מסוים בחייהם, את הכרמים לנוצרים והתפרנסו מקניית ענבים, איחסונם ועיבודם ליין.[126] בני הקבוצה נשארו קרובים לחקלאות, אך חקלאים כבר לא היו. השתלם להם יותר (ונוח יותר), שגויים יגדלו את הענבים והם יקנו אותם וייצרו מהם יין.

סיכום ממצה לבעיותיהם ולמצוקותיהם של החקלאים היהודים, שבגללן נאלצו לנטוש את עיסוקיהם ולהסב עצמם לפרנסות מכניסות יותר, אנו מוצאים באחת השו״ת המעניינות והאינפורמטיביות של התקופה. מדובר בשאלה שהופנתה על־ידי לאה, כורמת מהעיר טרוייש, לגדול חכמי צרפת בעת ההיא (אמצע המאה ה־11) ר׳ יוסף טוב עלם. דרך ארוכה למקום מושבו של החכם בלימוז׳ עשו שליחיה של לאה, בהביאם את קובלנותיה נגד פרנסי קהילתה. אלה ביקשו להטיל מס על קרקע חקלאית מעובדת, כשם שמטילים מס על כסף שבידי מלווה ועל מלאי סחורה שברשות סוחר. לאה חשה שיש בתביעה זו קיפוח ואי־צדק הנובעים מן הפער הכלכלי בינה לבין הסוחרים והמלווים, והיא שוטחת את טענותיה בכשרון רב ומבקשת סעד מהחכם הגדול.

נביא את עיקרי דבריה, המתארים את הוצאות הייצור המרובות,

והבלתי־צפויות לעתים, את הקשיים והמכשולים של הכורם לעומת היתרונות מהם נהנים בני הקהילה הסוחרים והמלווים בריבית. היא מונה אותם אחד לאחד: את העבודה המרובה ("וטורח כבד בין בעבודות מרובות שלו ובין באסיפתו [...]"); את ההשקעה הרבה והתפוקה הזעומה ("המטיל בו מוציא הרבה בזיעת אפו ואוכל קמעא..."); את פגעי הטבע הקשים ("[...] ופעמים נשרף ונמוק לו ומאומה לא ישא בעמלו... רב חמה או רב צינה, מעוט גשמים, רב גשמים, ברד, ארבה, חסיל, ילק [...]"); את ההוצאות לאחסון היבול ושמירתו מפני חומסים ובוזזים ("[...] שאי־אפשר להחביאו ולעשות שימור לו (כשאר) עמלו [...]"). כל אלה נחסכים מן הסוחרים והמלווים, ולאה ממשיכה ומשווה את יתרונותיהם לקשייה כחקלאית: "אבל ממון העומד לרבית [או] סחורה נוח הימנה שהרי משכונו בידו וממונו הולך וגדל ואוכל בלא עמל ובלא יגיעה ובלא עין ובלא שום הוצאה ואם מצטרף למעותיו יכול לעשות בו צרכיו [...] ושאין ככל הסחורה [ושכרה] מצויה כמו רבית ליטפל בהן [...] פרקמטיא נוחה ומוצלחת וכספו ותמורתו תמיד בידו [...]". לאלה אפשר להוסיף גם את עולו של האציל־הפיאודל אדון אדמותיה, ואת גחמותיו שהזכרנו כבר בהקשר אחר, שאינם מוטלים על הסוחרים והמלווים ואינם מטרידים אותם. זעקה נשמעת מדבריה של לאה: "והאיך משווים דבר [שטיפולו] קשה ושכרו מועט לדבר שטיפולו במנוחה ושכרו מרובה (!?)".

ריט"ע הסכים לדרישותיה של לאה במלואן, ועוד הוסיף, בחום ובאמפתיה, כהנה וכהנה לטענותיה ולנימוקיה.[127]

הנסיבות והלחץ של גורמים עוינים (הכנסייה) השפיעו על עזיבת החקלאות. אולם יש לזכור שהתהליך לא נעשה בכפייה והיה הדרגתי ונתון להחלטתם ולבחירתם של היהודים עצמם. סייעו בכך יתרונותיהם לעומת החקלאים הנוצרים: א. הם היו מגובים בחברת סוחרים יהודית מאורגנת ויכלו להשתלב בה ללא קושי; ב. רבים מהם, מלכתחילה, התפרנסו גם מן העסקים וגם מן החקלאות, ולכן נטישת החלק השני לא היה קשה ומהפכני כל כך; ג. כישוריהם והשכלתם של היהודים, שלא כמו עמיתיהם הנוצרים, אפשרו להם הסבה נוחה למסחר. וכך, אם במאה ה־12 אנו מוצאים עוד שרידים של חקלאות יהודית, הרי שמכאן ואילך אין להם במערב כל זכר.

ענף הגפן היה מרכזי בחקלאות היהודית באשכנז־צרפת, וכך ייצור היין תפס מקום רב יותר ויותר ודחק את עיבוד הכרמים ואת עבודות השדה הפתוח. הדגש הושם על ייצור היין ולא על גידולו. ככלל, היה קיים קשר אמיץ בין החקלאות היהודית לבין התעשייה החקלאית, ושני טעמים

לדבר: א. ההגבלות והאיסורים שההלכה גזרה "על יינם ועל שמנם", לאמור על המזון ואופן הכנתו; ב. האפשרויות הגלומות בשיווק מוצרים מעובדים ואיכותיים. כך היה בתפוצות ישראל השונות, וכך אצל יהודי מערב אירופה בימי הביניים המוקדמים. "אם מחפשים אנו את הענף בו העדיפו היהודים להכות שורש", קובע בלומנקרנץ, "נמצאנו בייצור ובסחר של היין"[128] (ההדגשה שלי, א.פ.). פרט ליין, שגידולו התפשט בכל רחבי צרפת ובארץ הריינוס, אנו מוצאים יהודים עוסקים בתעשיות מזון הקשורות במוצרי חלב (גבינות, חמאה). רבים מהם העדיפו לגדל את הבהמות בעצמם ולייצר את גבינותיהם לתצרוכת עצמית בלבד, מתוך דאגה לכשרותן. לעומת זאת, הענף הים תיכוני של הזית לא היה כלל רלוונטי בתנאי האקלים הצפוניים של אשכנז המורחבת.

להלן דברים שכתב ח' סולובייצ'יק על חשיבותו ומרכזיותו של היין בימים ההם:

> בימי הביניים מילא היין תפקיד גדול לאין שיעור מתפקידו בימינו. מים, בדרך כלל, לא נהגו אז לשתות ואילו תה וקפה עדיין לא הובאו לאירופה. פירות טריים לא היו בני השגה רוב ימות השנה ואת הוויסקי עדיין לא גילו. לפיכך הם יכלו לרוות את צמאונם רק על־ידי בירה או יין. והצמא היה רב: בחלקו, בשל תיבול היתר של הבשר (לא היו שיטות אחרות לשימורו), ובחלקו, כיוון שהשתייה הייתה המפלט היחיד של העני והבידור העיקרי של העשיר. אנשים שתו אפוא בכמויות אדירות, מעל ומעבר לכל דמיון. חשיבות היין בתפריטם היומי העניקה לו מקום לא יאמן בחייה הכלכליים של התקופה [...] מי־דבש ובירה היו מצויים, אך אלה נחשבו כמשקאות של בני המעמד הנחות. האמידים שתו יין [...] במאות ה־11־12 היה היין המצרך החשוב ביותר בסחר הבינלאומי. ערים רבות עלו לגדולה וסוחרים רבים התעשרו בעטיו של היין. במשקי הבית היווה היין מה שמהווים עבורנו המים, הקפה וכל המשקאות החריפים גם יחד. מבחינה כלכלית אפשר להשוותו לתעשיית הפלסטיקה והאלקטרוניקה של ימינו. לכן, חוקי "יין נסך" לא נועדו להסדיר איזשהו מעדן נדיר או משקה של אניני־טעם, כי־אם את החיים ואת הפעילות היומיומיים".[129]

ממקורות לטיניים של התקופה אפשר ללמוד על עיסוקם של יהודים בייצור ובסחר ביין. מסתבר, שכבר במאה ה־9 נהגו יהודים לספק את המשקה לחצר הקיסרים הקארולינגים, לאצילי הממלכה וכוהניה. ידוע לנו שיינם הועדף בשל איכותו הגבוהה, ועל כך מעידים אגוברד ואמולו. עדותם מהימנה, אם כי מרושעת ושוטמת מאין כמותה. לדבריהם, גם פשוטי עם היו בין הלקוחות, ושומו שמים, אמולו זועק על כך

שבפארוכיות מסוימות משמש יין של יהודים לפולחן הקורבן של המיסה.[130] בסופה של התקופה, אנו מוצאים בשתי פריווילגיות של הייניך IV משנת 1090 (ליהודי שפייר וליהודי וורמס) את ההיתר לייצר ולמכור יין.[131] זוהי עדות שבקהילות הריינוס נמכר היין בכמויות גדולות.

היהודים שעסקו בייצורו ובשיווקו של היין ראו ברכה רבה בעמלם, אך זו באה במחיר מאמץ רב וזהירות יתרה, שלא לעבור על האיסורים המחמירים שההלכה כפתה עליהם. הקשיים החברתיים והמכשולים הכלכליים שנגרמו בשל כך היו גדולים, אך היהודים קיבלום באהבה ובנאמנות מלאה, נועצו בחכמיהם בכל שאלה הקשורה בעבודתם, ולא השאירו ספק קל שבקלים. התלמוד אסר איסור חמור על שתיית יין־גויים ועל סחר ביין־גויים. יתרה מזו, היין שכולו תוצרת יהודית חויב בהשגחה ובפיקוח לבל ייטמא על־ידי נגיעה של גוי בנוזל או בכלים, נגיעה קלה כגסה, בשוגג או במזיד; לבל ישתמשו בכלים ישנים שלא נוקו ולא חוטאו כהלכה וכיו"ב. הכול סבב סביב "יין־נסך" המשוקץ. לידתו של הביטוי בימי קדם, כאשר הגויים היו עובדי אלילים ובין שאר פולחניהם היו נוסכים את היין על המזבח. יין זה ששימש ל"עבודה זרה" נאסר בשתייה. מאוחר יותר הורחב האיסור על כל יין שייצורו לא נעשה בידי יהודי. לבסוף, הכילה הגדרת "יין־נסך" גם יין מתוצרת יהודית, שנטמא בדרך זו או אחרת על־ידי מגע ידו (או שפתו) של גוי.

רוב הידיעות שבידינו אודות הייצור והסחר ביין יהודי שאובות מן המקורות העבריים של התקופה. מתוך ריבויים ורב־גוניותם של אותם מקורות ניכר שהנושא העסיק מאוד את הציבור היהודי. להלן לקט מקרים אופייניים, ביניהם כאלה שנראים לנו מוגזמים ואף מגוחכים. יש לנו עניין בתמונת המציאות המתקבלת מקריאה על מקרים אלה יותר מאשר מפסיקת החכמים. הדבר שיצרני היין הקפידו עליו מאוד הייתה נוכחותו של יהודי (בדרך כלל בעל הבית עצמו) והשגחתו על עבודת הגויים בכל השלבים של הייצור והמסחר: הבציר, הדריכה, האחסנה, ההעמסה והפריקה, ההובלה וכיו"ב. בשו"ת אחדות מסופר על יהודים שנתלוו אל העגלה שהובילה את היין. במקרה אחד נקלע המלווה לסיטואציה קשה, כאשר העגלון־הגוי החליט בשבת אחרי הצהריים לרתום שוב את הסוס ולהמשיך לנסוע אל היעד. היהודי לא יכול היה להצטרף אליו, והגוי נסע לבדו עם חביות היין. מכאן ואילך היין הובל ללא השגחה יהודית והיה חשש שהגוי יגע בו ויפסלו. האם הוא כשר לשתייה?[132] מקרה מעניין – ובמידה רבה יוצא דופן – היה מעשה בשני אחים יהודים, יצרני יין, אשר בחול המועד של סוכות הכינו מספר חביות למשלוח לעיר אחרת. והנה

התברר שהעגלונים הנוצרים התעקשו מסיבה כלשהי לצאת לדרך בחג. שני האחים בחרו להתלוות אל יינם, כדי לא להטריף אותו, וחיללו בכך את החג. האם היין הזה כשר? למרבה הפליאה פסק החכם שנשאל בדבר, שהיין אכן כשר לשתייה גם ליהודים.[133] בשו"ת אחרת אנו מוצאים פסיקה הקובעת קטגורית שהיין שמועבר ממקום למקום ללא ליווי של יהודי אסור בשתייה, שמא הגוי תקע בדרך סכין באחת החביות, אף אם אי אפשר לגלות סימן לכך.[134]

הזכרנו קודם את החביות. ייצורן היה נתון כולו בידי חבתנים נוצרים, וכן התיקונים והתחזוקה. כאשר התרופפו החישוקים שהחזיקו את לוחות העץ, קרא היהודי לגוי שיתקנם. לכל אלה נדרשה עירנות מצד היינן היהודי. *בספר האורה*, שנכתב על־ידי תלמידי רש"י, מובא לקט של מקרים הנוגעים ל"יין־נסך",[135] ביניהם מעשה באומן־גוי שבא לחזק את החישוקים בחבית של יהודי, ותוך־כדי עבודתו נזל מעט מן היין דרך החרכים. נראה שבעל המלאכה נגע בו. האם היין מותר? ומקרה אחר הקשור בתיקון חביות מלאות ביין – אף הוא מופיע בספרם של בעלי *ספר האורה*. חבתן־גוי דחף מקל לתוך פירצה שנבעה בחבית. לרוע המזל נפל המקל לתוך החבית. בכוחות משותפים הוציאו, הגוי והיהודי שעמד לידו, את המקל. אך הרי הגוי נגע קודם לכן במקל! אז האם היין הפך ל"יין־נסך"?

לעתים נדמה שהיהודים נכנסו למעין אובססיה, לחשדנות יתר סביב נושא החביות ואחסנתן. מעידה על כך שאלה שהופנתה לרש"י. מעשה שקרה ביום הכיפורים, כאשר בני הבית שהו רוב הזמן בבית הכנסת, ונהגו מדי פעם בפעם לגשת הביתה. המשרתת הגויה נעלה את עצמה מבפנים מפחד גנבים. במוצאי היום הקדוש שאלה אותה בעלת הבית אם מצאה את המפתחות למרתף, ואכן היא מצאה והחזירה אותם לגבירתה. כאן מתעורר החשד שמא המשרתת נכנסה למרתף, ואולי דחפה אצבעה לתוך היין. יין רב היה מאוחסן במרתף והמשפחה פנתה במצוקתה לגדול הדור. רש"י נכנס לפרטי המקרה. הוא לא היה שותף לחשדותיהם של השואלים, ובהגיונו הבריא הגיע למסקנה שאין כל הוכחות לכך שהמשרתת נכנסה למרתף ונגעה ביין. להפך, היא נעלה את עצמה בתוך הבית בפקודת גבירתה, וגם כשמפתחות המרתף היו בידיה, היא בוודאי נזהרה מבני הבית שביקרו לעתים קרובות בדירתם, ובשום אופן לא הייתה מעזה להיכנס למרתף.[136] המקורות מספרים על מקרים יומיומיים (מהם כאלה הנראים לנו טריוויאליים), שהביכו והטרידו את היהודים, כגון יהודי וגוי שהזיזו ביחד חבית של יין ומעט ממנו ניתז על ידיו של הגוי, ומשם בחזרה

לתוך החבית;[137] על גוי שזרק בלא כוונה אבן לחבית של יין; על כנף בגדו של גוי שנגעה ביין של יהודי (גם הפעם שלא בכוונה); על גוי שדחף ברגלו מיכל יין ומעט ממנו נשפך, האם הנותר בכלי מותר בשתייה; על גויה שדחפה יהודי שהחזיק בידו כד יין ונשפך ממנו מעט, האם הנותר בכלי מותר.[138] אולי לשיא החשדנות והזהירות הגיע יהודי, שמזג לעצמו ספל יין והחל לשתות ממנו. גוי כלשהו (אולי משרת) לקח את הספל והעבירו לחדר אחר. האם מותר לו, לאותו יהודי, להמשיך ולשתות את היין שבספל?[139]

אלה מקצת מן המקרים הידועים לנו, אולם יש בהם כדי לתאר את המציאות היומיומית של יצרני וסוחרי היין היהודים. האם אפשר היה למנוע כל זאת? ובעצם, ממה נבעו הדברים?

היינים היהודים היו תלויים, תלות מוחלטת כמעט, בכוח העבודה הגויי בכל שלבי הגידול, הייצור והסחר. כל העבודה – הפיסית וזו שדרשה מיומנות מיוחדת – נעשתה על־ידי הגויים: הם שבצרו את הענבים; הם שנשאו את סלי הפרי אל המיכלים וסובבו את מסחטות היין; הם שבנו את החביות, תיקנו ותחזקו אותן; והם שהעמיסו, פרקו והובילו את החביות בעגלות ובאוניות אל השווקים ואל הלקוחות. מכאן התקלות והטרחה היתרה שחייבו את היהודים לערנות בלתי־פוסקת, להשגחה ולליווי צמוד של התוצרת. לכאורה ניתן היה למנוע את כל זה על־ידי החלפת העובדים הנוצרים בעובדים יהודים. אך בתנאים הנתונים היה זה בלתי־אפשרי, כי אלה לא היו בנמצא. "היהודים", קובע איגוס, "נמנו עם המעמד הגבוה והמעמד הבינוני מן הבחינה הכלכלית, ולא היו להם 'המוני עובדים'".[140] עם זאת, אין להבין את הדברים לעומקם מבלי לקחת בחשבון את ההבדל בין החברה היהודית בימי המשנה והתלמוד לבין זו של אשכנז–צפון צרפת בתקופה הנידונה. וכך חייבים אנו לחזור אל הסוגיה בה כבר עסקנו, הדיכוטומיה שבין הדרישות המחמירות של ההלכה התלמודית לבין תנאי החיים הכלכליים והדמוגרפיים בארצות המערב של ימי הביניים המוקדמים. החברה היהודית שבימי המשנה והתלמוד ניהלה כלכלה אוטרקית יכלה להרשות לעצמה לבצע את עבודותיה על טהרת כוח האדם היהודי ולהימנע מהעסקת נוכרים. מכאן דרישותיהם הקיצוניות של חכמי המשנה והתלמוד. לעומת זאת, גודלה והרכבה המקצועי של החברה היהודית באשכנז–צפון צרפת היו שונים באורח קוטבי מאלו שבארץ־ישראל המשנאית ובבבל התלמודית. לפיכך נאלצו חכמי מערב אירופה המדיאבלית לרכך את הדרישות התלמודיות, ולא היה מנוס מהישענות מאסיבית על עבודת הגויים. גם שאלת האחסנה הכבידה על היהודים

מאוד, ואלה מהם שהפקידו חלק מחביותיהם במחסני הגויים חיו בחרדה מתמדת.

יהודי אשכנז–צפון צרפת וחכמיהם השכילו להבחין בין יין לתצרוכת עצמית ולמכירה ליהודים לבין יין המיועד להימכר לנוכרים. "יין־נסך" קיבל אצלם אינטרפרטציה שונה. בהתאם להלכה התלמודית לא היה כל הבדל בין שני הסוגים, אולם חכמי אשכנז–צפון צרפת ראו צורך להקל בכל הנוגע ליין המיועד לגויים. במיוחד הצטיין בגישה הליברלית רש"י, אשר משפחתו והוא עצמו התפרנסו מענף הגפן. תלמידיו מספרים כיצד נהג מורם במקרים שונים: הוא פעל בהיגיון רב, התיר היתרים ושימש דוגמה לא רק לתלמידיו, אלא לציבור היהודי בזמנו. *בספר הפרדס* מספר אחד מתלמידיו כיצד העמיס עגלון־גוי את היין של רש"י כאשר לפתע נשמט הייצול וחלק מן הנוזל היקר נשפך לתוך העגלה. רש"י ("המורה שלי") פסק שגם היין שבעגלה וגם היין שבמיכל מותרים בשתייה למי שאינם בני ברית. הגוי לא התכוון לפגוע ביין. קרתה לו מעין "תאונת עבודה".[141] רש"י טען בכל התוקף והביטחון, שהגויים הנוצרים בימיו אינם דומים לגויים עובדי אלילים של ימי קדם. פולחן עכו"ם שעליו מדבר התלמוד אינו רלוונטי עוד. אולם מה שעמד בראש מעייניו של רש"י הייתה הדאגה לפרנסתם של יהודים.[142] הוא היה לא רק מלומד גדול, אלא מנהיג בעל תחושת אחריות לצאן מרעיתו.

ה. עסקי כספים של יהודי התקופה

את הדיון בנושא ההלוואה בריבית אני מבקש לפתוח בסיפור אישי. באחת מנסיעותי לאנגליה הצפונית ביקרתי בעיר יורק. הגעתי בערבו של יום סתווי, התמקמתי באכסניה אנגלית טיפוסית ("bed and breakfast"), וכולי ציפייה לקראת מראות העבר היהודי המדיאבלי של העיר הקסומה הזאת, ובמיוחד העלייה למצודה שהייתה זירה ל"מעשה מצדה" של יהודי יורק בשנת 1190. שאלתי את בעלת הבית, אשה אנגליה פשוטה, נעימה ומסבירת פנים, מה ידוע לה על שרידים יהודיים קדומים בעיר. והנה, להפתעתי, התרתחה המארחת שלי והתריסה כלפי: "איך אתה רוצה אדוני שאנחנו נטפח את זיכרון של העלוקות המרושעות כאייזיק היהודי?" "גם אני יהודי", אמרתי. "כן, אני יודעת שיש יהודים כמו אלה בגולדרס־גרין (פרוור יהודי בלונדון) והם אנשים נחמדים והגונים, אבל היהודים שחיו כאן לפני שבע מאות שנים, היו כנופיה של רמאים ומוצצי דם אבותינו". האמת היא שלא התפלאתי, כי "בסרט הזה כבר הייתי פעם", כאשר בימי

ילדותי נקלעה משפחתי באמצעיתו של חורף סיבירי, לביתה העלוב של משפחת איכרים רוסים, הידועים בטוב לבם ובהכנסת האורחים שלהם. כשסיפרנו להם שאנחנו יהודים, שאלונו בהשתאות: "ואיפה הקרניים שלכם?!"

נחזור אל יורק. בימי הביניים הייתה כאן אחת הקהילות החשובות והעשירות באנגליה. חבריה, כבני שאר הקהילות של היהדות האשכנזית במאות ה־12 וה־13, עסקו בעיקר בהלוואה בריבית. הם הצטיינו בכך יותר מאחיהם בצפון צרפת ובגרמניה. ראשיתה של הקהילה באמצע המאה ה־12 ואחרון היהודים גורש ממנה (כמשאר ערי הממלכה) בשנת 1290, ומאז אין יהודים ביורק. אך מסתבר, שעוצמתם הפיננסית ואמידותם האיתנה של יהודי יורק בימי הביניים היו כה דומיננטיות, שהטביעו את חותמן על הזיכרון הקולקטיבי של בני העיר לדורות רבים. השנאה והקנאה שפיתחה האוכלוסייה הנוצרית במאות ה־12 וה־13 השתמרו בתודעת צאצאיה והפכו למיתוס רחוק, וככל מיתוס לבשו צורה בלתי־רציונלית. מיתוס זה עמד לנגד עיניו של ויליאם שיקספיר 300 שנה אחרי גירוש אחרון יהודי אנגליה, בבואו לתאר את דמותו של שיילוק, "הסוחר מונציה". שיקספיר, שקרוב לוודאי לא ראה יהודי במשך כל ימי חייו, ניזון מאותם סיפורים עממיים, רווי השנאה, ממש כמו בת ארצו הסימפטית מיורק, כ־350 שנים אחריו.

השנאה והקנאה כלפי היהודים במערב אירופה התפתחו במלוא היקפן העממי החל מן המאה ה־12, כאשר ההלוואה בריבית הפכה לעיסוקם הכמעט יחיד. בניגוד למשוואה יהודי=סוחר, בתקופה בה אנו עוסקים (מאות 9־11), הנעדרת כל טינה או קנאה, הייתה המשוואה יהודי=מלווה בריבית ביטוי לגינויו של "הרוע היהודי" ("Jüdisches Übel") בימי הביניים האמצעיים והמאוחרים. כבר הזכרנו את מאורעות תתנ"ו כקו פרשת המים בתולדות יהודי מערב אירופה, אך עיסוקם העיקרי והפרופיל הכלכלי שלהם היוו נקודת מעבר חדה ביותר. מקהילות שרוב בניהן סוחרים ומיעוטם מוציאים את פרנסתם בחקלאות, הפכה יהדות אשכנז המורחבת לחברה חד־מעמדית של יושבי בית, שומרים את כספם ומשכונותיהם, וגויים משכבות חברתיות שונות פוקדים אותם כדי לקבל מידיהם, במחיר גבוה, שק של מטבעות. מאז דבק בהלוואה בריבית הסטריאוטיפ של מקצוע יהודי, שהיה כביכול טבוע בדמם ובמורשתם; אולם האמת היא שהם נדחקו לתוכה שלא בטובתם ונאלצו לעסוק בה בשל הנסיבות הפוליטיות והכלכליות של החברה המערבית.

האם משתמע מכל זה שבמאות ה־9 עד ה־11 לא הייתה ליהודים כל

נגיעה ל"סחר כספים"?[143] כלל וכלל לא, אלא שאופיים והיקפם של העסקים, ותפקידן של "הנפשות הפועלות" בו היו שונים מאלה של ימי הביניים המאוחרים וראשית העת החדשה. התכונה המאפיינת ביותר את ההלוואה בריבית בימי הביניים המוקדמים הייתה העובדה שברוב העסקות היה המלווה נוצרי והלווה יהודי. היפוך המגמה לא צריך להפתיענו! רוב יהודי התקופה עסקו במסחר פעיל, ומטבע הדברים היו זקוקים למימון שוטף. ההזדמנויות לעשות רווחים גדולים במסחר היו רבות, הידע והמיומנות של היהודים במסחר היו כה מפותחים שההתעסקות בהלוואה בריבית כמקצוע וכעיסוק מלא לא הייתה רנטבילית. כל אימת שהיה להם כסף מזומן הם השתמשו בו לקניית סחורות. הזדמנויות רבות והיקף העסקות ניצבו מול מחסור בכסף מזומן וזמין במערב אירופה, והסוחר היהודי היה מוכן לשלם עבור האשראי את הריבית הנדרשת, גבוהה ככל שתהיה. מאידך גיסא, מספר הסוחרים בקרב הנוצרים היה זעום. הם חסרו את הכשרון והידע לעסוק במסחר. וכך, אלה שהיה להם כסף – ומדובר באליטה הכנסייתית והאריסטוקרטית שהייתה משופעת בו – שמחו להרוויח. לעתים קרובות הם לא היו משכילים ומוכשרים דיים כדי לנהל את הלוואותיהם, ואז נזקקו ליועצים ולמתווכים יהודים. עם זאת, חשוב לציין שההלוואות לא נעשו בדרך אקראית ומזדמנת, אלא הפכו למעין מקצוע. הן לא נועדו ללקוחות היהודיים בלבד וגויים רבים נזקקו לשירותי המלווים.

בראש המלווים הנוצרים עמדו מנזרים, כמרים פרוכיאליים ואפילו בישופים, למרות שאבות הכנסייה הטיפו נגד ריבית מופרזת ובלתי הוגנת, והחוק הקאנוני אסר אותה במפורש. הכנסייה הבחינה בין "מסחר מותר" ("mercatura licita") לבין "מסחר אסור" ("mercatura illicita"). ההלוואה בריבית השתייכה לסוג השני. "הכסף אינו עושה פרי והוא אינו סחורה", נהגו לומר בכנסייה, ואכן, ידועים מקרים של הרחקת אנשי כנסייה ממשרותיהם ושל אובדן "beneficia" (מתנות לכנסייה) של אחדים מהם. בשנת 829 גער הבישוף של וורמס באנשי כמורה הכפופים לו, על שלקחו ריבית גבוהה מן העניים. כך עשה באותה תקופה לערך הבישוף של באזל. באופן דומה נהגו בחילונים נוצרים ששלחו ידם בהלוואה בריבית. במאה ה־9 נרשמו כמה מקרים שבהם נדרשו אנשי כמורה להחזיר את הריבית שקיבלו ללקוחותיהם. במאה ה־11 גברו גינויים אלה ושלטונות הכנסייה נקטו אמצעים חריפים יותר. המלווים הואשמו ב"מעשי קלון" ("infamia"), עבירה מן הקשות בחוק הקאנוני; נמנעו מהם הסקרמנטים ונידו אותם מן החברה. מול כל אלה ניצבה המציאות.

חוקי הכלכלה והטבע האנושי מצאו את הפרצות המתאימות וגברו על הכול, אך כפי שנראה, לא לאורך ימים.[144]

הביטחון המקובל ביותר להחזרת ההלוואה היה משכון, שהונהג במשך כל ימי הביניים ואף אחריהם. שטר החוב נכנס יותר ויותר לשימוש החל מן המאה ה־12. אולם בימי הביניים המוקדמים הייתה רמת ההשכלה הכללית כל כך נמוכה, שהשימוש בו עדיין לא היה נפוץ. המסחר במשכונות היה נוהל מסחרי נהוג באירופה של הימים ההם. משכונות חזרו ומושכנו מחדש, ניתנו במתנה ונמכרו, כמעשה יום ביומו. לכן אנו מוצאים מספר רב של שו"ת שעניינן הלוואה בערבות משכון, והן מלמדות מה היה היקף האשראי שקיבלו הסוחרים היהודים ממקורות נוצריים. לא תמיד התנהלו הדברים על מי מנוחות, ועסקי ההלוואה הערימו לא אחת אבני נגף לרגליהם של יהודים. באחת השו"ת שהופנתה לרש"י, מסופר ב"גוי שהיה נושה בו (בלווה היהודי) מעות של ריבית והפקידו על ביתו לשמור מה שבתוכו ולסמוך עליו בגבוי (גבייה) מעותיו, והוא הלך ונדד על כי אבד ממונו בתפיסת השר עד יוחן ממרום לשוב. ואחר המועד אשר יעדו ונטל הגוי ספר חומש שבביתו ושאר כלים שוין פי שניים בחובו".[145] נראה שאותו לווה יהודי נקלע לקשיי מימון כיוון שכספו היה מושקע בסחורות והוא לא הצליח לעמוד בחובותיו כלפי בעל החוב. כאן נפגעו לא רק המשכונות (ביניהם ספר חומש!), הגוי השתמש גם באלימות, כאשר המערכת הפוליטית־שיפוטית עומדת לצידו. מקרה חמור יותר שנגרם עקב חוב של יהודי לגוי, מתואר בשו"ת של רגמ"ה. כאן נבזז לא רק רכושו של הלווה, אלא גם "בתי כל היהודים שבעיר נשללו".[146]

שאלת המשכון שבידי הנושה הגוי הציבה בפני מנהיגי הציבור היהודי בעיה נוספת: יהודים נהגו לקנות משכונות מבעלי חוב נוצרים. על אף שמכירת משכון הייתה מותרת על פי חוקי הארץ והדין היהודי, בתום פרק זמן מסוים מיום ביצוע ההלוואה, העובדה שערכו של המשכון היה גבוה פי שלושה או ארבעה מערכה של ההלוואה פגעה קשה ברכושו של היהודי. ואמנם באחת השו"ת של רש"י מופיעה תקנה של קהילת אורליאן, האוסרת על חבריה לקנות פריטים שמושכנו על־ידי יהודי אצל נוכרי.[147] קרוב לוודאי שהתקנה האורליאנית הותקנה גם בקהילות אחרות. מטרתה הייתה למנוע מהמלווה הגוי לממש את כוחו ולפגוע בלווה היהודי; להקשות עליו למכור את משכונו ולהכריחו לפתור את הבעיות בינו ובין הלווה היהודי. הייתה זו אחת הדרכים בהן הציבור היהודי המאורגן הגן בכוח החקיקה שבידו על האינטרסים של חבריו. אולם בתקנה מעין זו היו טמונות גם סכנות וקשיים לא מעטים. איגוס טען כי "תקנה מסוג זה יכלה

במידה מרובה לשבש מהלך תקין של מערכת היחסים העסקית בין נוצרים ויהודים. סוחר יירתע מקניית חפצי ערך מנוצרים, משום שאלה עלולים להיות משכונות שהופקדו על־ידי לווים יהודים. לכן הסוחרים היו עשויים להתנגד בחריפות ליישומן של תקנות כאלה".[148] אין לנו ידיעות על תגובותיהם של נוצרים לתקנות כאלה, אך ניתן לשער שהם לא רוו נחת מההתארגנות של הציבור היהודי.

ההיסטוריון היהודי־גרמני הניגר (Höniger) מביא במאמר משנת 1887, שלושה מקורות לטיניים שעניינם הלוואה בריבית: הקפיטולריוס משנת 806, ובו הגדרת ההלוואה והריבית; החלטות הקונציל של וורמס משנת 829, המדברות על הלוואה בקרב כמרים וחילונים, ומכתב מוורמס משנת 1032. בשלושת המסמכים אלה העוסקים בהלוואה בריבית הם נוצרים. יהודים כלל אינם מוזכרים בהם. מסקנתו של הניגר היא, שעד סוף המאה ה־11 מקצוע ההלוואה בריבית היה נתון בידי נוצרים, בעיקר במנזרים, ויהודי התקופה היו סוחרים ולא מלווים.[149] גם ש׳ בארון מעריך שזה היה המצב באירופה הטרום צלבנית, שכן ועידות הכנסייה "היו בוודאי תוקפות את העיסוק היהודי בהלוואות אילו תפס מקצוע זה חלק נכבד במערך המקצועי היהודי".[150] ובכל זאת, נמצאו במקורות – הן הלטיניים והן העבריים – עדויות על יהודים המלווים לגויים. כבר בתקופה המרובינגית, בשנת 584, אנו מוצאים מלווים בריבית יהודים, כדוגמת ארמנטריוס מטור. ה־"capitularius de Judaeis" משנת 814 אוסר על היהודים לקחת תשמישי קדושה כמשכונות על הלוואות שניתנו לגורמים כנסייתיים. אף על־פי שהמסמך זויף ונתחבר מאוחר יותר, יש בו בוודאי גרעין של אמת המעיד על עיסוקם של יהודים בהלוואה בריבית לנוצרים. דודונה, הרוזנת מטולוז, נהגה ללוות כסף מן היהודים בשנים 841־844. ובשנת 1000 היה בגבול פלנדריה יהודי, כך מספרת כרוניקה אחת, שקנה שלל קרבות ועשה עסקי כספים עם הצבאות הלוחמים.[151]

עסקות בין מלווה יהודי ולווה נוצרי מופיעות כאמור גם בספרות השו"ת, ונזכיר רק שתיים. האחת, בה שואלים את רגמ"ה על דבר פסיקתו של חכם מסוים שאסר על הלוואת כסף לגוי תמורת משכון בגדי כהונה של כמרים.[152] נראה שלא מדובר כאן במקרה חד־פעמי, אלא בנוהג שהיה קיים. השו"ת השנייה, היא תשובתו של ריט"ע לשאלתה של הכורמת מטרוייש, עליה כתבנו בהרחבה. כאן אנו מבקשים להדגיש את דבריה של הכורמת לאה על בני קהילתה העוסקים בהלוואה בריבית (ואין הלוואה בריבית של יהודים אלא לנוכרים). אנו למדים מדבריה, שהיו באותה עת בטרוייש יהודים אחדים שעשו חיל בעסקי הלוואה בריבית לנוכרים.

המלים "קרן וריבית" מופיעות בטקסט מספר פעמים. בחוש ההומור שלה ובעברית צחה היא מוסיפה: "ועוד מאוכלי ריבית אתה למד שמשימים משה רבנו חכם [...] ואומרים אלו היה יודע משה שיש רווח בדבר זה לא היה כותבו".[153]

אופיה של ההלוואה בריבית מיהודי לנוצרי בתקופה הטרום צלבנית שונה מן הצורה הקלאסית שלה במאות השנים המאוחרות יותר. בשאלות ותשובות הרבות העוסקות בכך, לא היו יהודים מלווים בריבית שזה מקצועם, כלומר, שכל זמנם וכל הונם מושקעים בעסקי אשראי שהם מספקים ללקוחותיהם. על פי רוב היהודים היו סוחרים שההלוואה עבורם היא פרנסת לוואי, ורק חלק מהונם מוקצה לעסקי כספים אלה, כפי שמצאנו סוחרים עירוניים שהייתה להם הכנסה נוספת מרכושם החקלאי. אפשר לראות את ההלוואות הללו כחלק מן העסקות המסחריות. המשכון שנמסר ליהודי לא היה בגינה של הלוואה לשמה, הוא שימש כביטחון לקניית סחורות בהקפה. היהודי סיפק לנוצרי סחורה ולא קיבל את תמורתה במקום. הלקוח הנוצרי נשאר חייב לפרק זמן מוסכם, וכמובן בתוספת ריבית. מכירה כזאת באשראי נעשתה בדרך כלל בין הסוחר לבין ה"מערופיא" שלו. לעתים קרובות היהודי לא דרש ריבית משום רצונו להדק את הקשרים בינו לבין לקוחו הקבוע.[154]

רוב החוקרים תמימי דעים ביחס לאופייה של ההלוואה בריבית היהודית בימי הביניים המוקדמים. קארו רואה בתופעה חלק מן המציאות הכלכלית בארצות שמצפון לאלפים. לטענתו, לא הייתה כל הפרדה בין מסחר בטובים לסחר כספים, בניגוד לאיטליה שבה כבר בתקופה הטרום צלבנית אנו מוצאים מלווים יהודים במלוא מובן המלה.[155]

הצורך בהעברת כספים מיהודי ליהודי, מסוחר לסוחר, היה רב וחיוני עד כדי כך שהכלכלה היהודית לא יכלה להתקיים בלעדיה. שאלת המימון השוטף וזמינות אספקת כסף במקומות רחוקים, בדרכים, בירידים ואף בעיר מגוריו של הסוחר, לא יכלו לבוא על פתרונן רק מהאשראי שסופק מן המקורות הנוצריים. הכסף שהיה בידי יהודים רבים, הקשרים ההדוקים ביניהם והאמון ההדדי תרמו לא מעט לכך שהסוחר היהודי נעזר באחיו. אולם כאן היה עליהם להתמודד עם הלאווים שהציבה ההלכה היהודית. האיסור לקחת ריבית כלשהי מאחיך היהודי פגע בצורך הבסיסי של המלווה לקבל תמורה לכספו שאלמלא נמסר לזולתו היה מושקע במסחר ועושה רווחים נאים. נכון שיהודים נהגו להלוות ליהודים ללא ריבית, כפי שמעידות השו"ת הרבות של התקופה. אך לא היה בכך די, והם חיפשו ומצאו דרכים שונות לערוך עסקות הלוואה שיעניקו למלווה רווח וההלכה

לא תיפגע. האיסור החמור על תשלום תוספת כלשהי מעל לקרן ההלוואה הינו מדאורייתא ומדרבנן. "אם כסף תלווה את עמי", מצווה התורה, "את העני עמך לא תהיה לו כנושה, לא תשימון עליו נשך" (שמות כב, כד); וכן "לא תשיך לאחיך נשך כסף, נשך אכל נשך כל־דבר אשר ישך" (דברים כג, כ). התנאים והאמוראים ביצרו את האיסור והפכוהו לאחד מיסודות החוק היהודי בתפוצות השונות. אולם מסתבר שלמרות האמינות נהגו גומלי החסד במוטביהם במידת "כבדהו וחשדהו". שו"ת רבות מצביעות על הנוהג לחשק את ההלוואה על־ידי שטר חוב ומשכון.

ר' משולם ב"ר קלונימוס נשאל שאלות רבות, ובהן משתקפים חששות ותקלות הנובעים ממתן אשראי כזה. למשל, ראובן הלווה לשמעון 100 סולידי לתקופה מסוימת ודאג להחתימו על שטר חוב. שמעון נסע אל מעבר לים ולא חזר בזמן, וראובן פנה לבית דין שיורה "בחרם" לאשתו של שמעון לפנות את ביתה, והוא יוכל למוכרו ולגבות את חובו. מקרה אחר מספר על משכון בית בחצרו של הלווה כערובה להחזרת ההלוואה. גם ר' יהודה הכהן עסק הרבה בשאלות הקשורות בנותני גמילות חסד שהסתבכו עם מוטביהם. תשובתו של רש"י לר' שלמה מטור דנה בהסתבכות כזו. השאלה הייתה: איש שהלווה כסף לחברו ולאחר מכן השליט הכריז על פיחות המטבעות. באילו מטבעות עליו להחזיר את חובו.[156]

ליתר ביטחון ניתנו הלוואות כאלה לתקופות קצרות ומוסכמות מראש. הביקוש למימון ממקורות יהודיים כגמילות חסדים, כלומר העברת כספים מידי מי שהם מצויים בידיו לידי מי שזקוק להם בדחיפות לניהול עסקיו, לא הדביק את ההיצע. כן נמצאו דרכים שונות לעשות עסקות בלי לעבור על הלאו המפורש של נשיכת נשך. בשו"ת הדנות במקרים כאלה אנו נתקלים בתביעות של לווים המעלים חשדות של נשך בהלוואה שקיבלו מעמיתים יהודים. ואכן נבדקת תמיד השאלה האם דבק בעסקה כלשהי "אבק ריבית". כלומר, האם המלווה נהנה מתוספת כלשהי על הקרן שהעביר לחברו הלווה. כך, למשל, נשאלה השאלה האם אכילת פירות משדהו הממושכן של לווה יהודי על־ידי בעל החוב נחשבת לריבית, או שיש לנכות את ערך היבול מסכום ההלוואה.[157] במקרה אחר, ביריד של קולוניה, לווה סוחר יהודי מחברו ליברה של כסף בת 12 אונקיות. כשחזרו השניים לעירם (מגנצא או וורמיזא?) הוא החזיר לו 13 אונקיות. נראה שמדובר בנוהג ולא במקרה בודד. רגמ"ה, שנדרש לשאלה, ראה בכך נשך. אולם רש"י, שמספר לנו על המקרה, היה כדרכו ליברלי יותר וראה בהפרש זה גמול לסיכון בו נמצאה הסחורה עד שהביאה לעיר מגוריו.[158]

המשקיעים (או המשקיעות) שמסיבות אישיות לא יכלו לצאת למסעות ולעסוק במסחר פעיל, פעלו כממנים של הסוחרים וכמעניקי אשראי. הם הסדירו את עסקאותיהם בקפידה וקבעו את גובה הרווחים הצפויים להם מהשקעותיהם. בהתקשרויות הללו בין שותפים שנחשבו לעסקאות מסחריות לכל דבר וכשרות למהדרין, ניתן לראות את השותפים הסבילים כמלווים לחבריהם הסוחרים הזקוקים" למזומנים. הייתה זו הלוואה בתמורה מלאה שמעבר לקרן. הכול תלוי מאיזו זווית מסתכלים בעניין, אך ברור שזוהי עקיפה אלגנטית של איסור לקיחת ריבית.

בחיבורו העוסק ביחסי הגומלין בין הלכה וכלכלה בחברה היהודית בימי הביניים, רואה ח' סולובייצ'יק שני צירים מרכזיים שסביבם התנהלו עסקי האשראי באשכנז–צפון צרפת הקדומים:

א. "יד מתווכת" – אם של יהודי ואם של גוי – בין המלווה והלווה. הצורך בגורם שלישי כזה הוא כפול: המוביליות והמחזור הער של האשראי בחברת סוחרים מפותחת, והצורך בגישור בין ההיצע והביקוש.

ב. המשכון. ההזדקקות למימון גרמה לכך, שהמשכון לא היה תמיד מצוי בבית המלווה, אלא הועבר לידיים אחרות. סולובייצ'יק נותן את דעתו לשאלה העיקרית בנושא, והיא, מציאת דרכי פישור בין ההלכה לבין הנדרש ביחסי מלווה־לווה יהודים. הוא מונה מספר סיטואציות אופייניות למערכת יחסים זו, ובכולן ממלא תפקיד האיש השלישי – מלווה יהודי שמחזיק במשכון של לווה גוי. אולם הוא עצמו זקוק לאשראי ומקבל אותו מיהודי אחר. הוא משאיר בידי זה האחרון את המשכון ומשלם ריבית. והשאלה הנשאלת היא, האם יש לראות בפעולה כזו תשלום של ריבית מיהודי ליהודי. על כך פסק רש"י, כי זוהי העברת כספי ריבית של הלווה הגוי אל המלווה היהודי השני. "הנוצרי והיהודי השני, המחזיק עתה במשכון הנוצרי, עומדים ביחס ישר של לווה ומלווה; ואילו היהודי הראשון, שעתיד לפרוע את החוב נמצא לגמרי מחוץ לעסק. במלים אחרות: היהודי הראשון לא לקח מלווה תמורת משכון, אלא לאמיתו של דבר, מכר את חובו ליהודי שני". הסיטואציה השנייה היא, כאשר "שלוש הידיים" היו יהודיות. כלומר, ב' (המלווה) מוסר (למעשה, מוכר) את המשכון של א' (הלווה) לג', שזוכה בקרן ובריבית. זהו מצב חמור יותר מבחינת דיני הנשך, אבל האינטרסים מכתיבים את המציאות. מה, אם כן, עושים? המוצא הוא: "שלא ידע המלווה (ג') בשעת ההלוואה שהמשכון הוא של יהודי, כלומר, שאת הריבית ישלם יהודי. אם ידע – כי־אז יתפוס איסור ריבית", זאת אומרת ש"על־ידי זה תעבור הריבית מיהודי ליהודי" (ההדגשה של סולובייצ'יק). האפשרות השלישית היא, כאשר יהודי

המבקש לקבל אשראי מיהודי אחר שאינו מוכן לוותר על הרווח, מציב מול המלווה "איש קש" נוצרי. זוהי פיקציה משפטית לפיה "רשאי יהודי לקבל מלווה מיהודי אחר, אם יבקש מגוי לשמש מתווך", והיא מקבלת אישור בשו"ת של רש"י. מקור נוסף למימון ולאשראי היה כספים שלווה יהודי מפיאודלים חילונים ומחוגי הכנסייה. הללו לא הבינו דבר בענייני כספים ויהודים שימשו כסוכניהם. כאן מתחילה הבעיה ההלכתית: סוכן כזה משיג אשראי עבור סוחר יהודי ויוצר מצב שהכסף (שאת תמורתו יש להחזיר בתוספת ריבית נכבדה) עובר מיהודי ליהודי. האם חל כאן דין נשך? לכאורה במקרה כזה התשובה היא חיובית, שכן ברור שאותו סוכן יהודי מתפרנס מן ה"מערופיא" שלו והוא נשכר ממלאכת התיווך. גם על מכשול זה התגברו החכמים. רגמ"ה נדרש כבר לסיטואציה דומה, אלא שהפעם הגוי היה הלווה והוא נעזר בידידו היהודי שישיג עבורו הלוואה מיהודי אחר. גם על סיטואציה זו התגבר החכם ובפיקציה מתוחכמת הצליח למחוק את "אבק הריבית" שדבק בשליח היהודי. הוא הוציא את איש הביניים מן התמונה והעמיד את העסקה כביכול נעשתה בין המלווה היהודי לבין הלווה הנוצרי.[159]

כבר לקראת סופה של המאה ה־11 ניכרת עלייה במספר היהודים המלווים בריבית לגויים. זאת אפשר ללמוד מריבוי השו"ת של רש"י בנושא זה לעומת אלו של רגמ"ה ושל ר' יהודה הכהן. אך המפנה חל, כאמור, אחרי מאורעות תתנ"ו. כעשור אחריהן, בשנת 1107, אנו מוצאים לראשונה הלוואה בקנה מידה גדול של יהודי מרגנסבורג להרמאן, בישוף פראג, אשר מסר לו כמשכון תשמישי קדושה יקרי ערך.[160] אילוסטרציה טובה לשינוי התעסוקתי ניתן לקבל מהשוואת אורח חייו ועיסוקו של רבנו תם (1100־1171) לבין אלה של סבו, רש"י. למרות שכל אחד מהם היה גדול דורו ורב יוקרה מאין כמותו, שניהם, כנהוג באותם ימים, לא התפרנסו מתפקידם הציבורי ומעיסוקם בתורה. אולם בעוד שרש"י חי מן הכרם והיקב שברשותו, היה ר' יעקב תם, נכדו, **מלווה בריבית מקצועי** (אך עדיין החזיק בעסקי יין כאיש חבל שמפן וכמסורת משפחתו).

סיבות אחדות חברו למעבר אל העיסוק הבלעדי של היהודים בהלוואה בריבית במפנה המאות ה־11־12. פתיחת עידן מסעי הצלב והקשר בין אירופה המערבית לבין המזרח, על שידוד המערכות הכלכליות, השפיעה יותר מן ההלם הנורא של גזירות תתנ"ו. סוחר־המרחקים היהודי נעלם ובמקומו צצו וגדלו מושבות הסוחרים האיטלקים במזרח. אוניות עמוסות סחורות מן המזרח עשו את דרכן בים התיכון, ומעברי האלפים המו שיירות סוחרים בדרכן צפונה. גם הסחר המקומי של היהודים נפגע קשות:

הערים גדלו ועמן מעמד הסוחרים הנוצרים המאוגדים בגילדות. אלו שמרו בידיהן על המונופולין, ולא קיבלו יהודים לחברותיהן. הן הרחיקו מן הזירה את המתחרה היהודי. על גורלם של בעלי המשקים החקלאיים היהודים כבר דיברנו לעיל. הכניסה אל ההלוואה בריבית הייתה אפוא בלתי־נמנעת.

יחסה השלילי של הכנסייה הקתולית אל ההלוואה בריבית בידי הנוצרים הפך עתה מהטפה והחלטות קונצילים חסרות שיניים לנשק אפקטיבי, והיא כפתה על הנוצרים – חילונים כאנשי כנסייה – לציית ולהימנע מכל עיסוק במקצוע זה. הקריאה לתיקונים בדת, שיצאה ממנזר קלוני והתפשטה ברחבי אירופה הקתולית, והצלחתה להעלות חניכי קלוני לכס האפיפיורות עוד לפני מסעי הצלב, הכשירו את הקרקע לתמורה גורפת. העדיפות המספרית של מלווים נוצרים, שהייתה קיימת בתקופה הקודמת, נעלמה לחלוטין. עם זאת, הלך ונסוג המשק הנטורלי של ימי הביניים המוקדמים והורגש יותר ויותר הצורך במזומנים. כל שכבות הציבור הנוצרי נזקקו לכסף – מי לשם השקעה ומי לצריכה; המלכים והאצילים – לבניית צבא, למסעות מלחמה, לפדיון מן השבי, לנישואי הבת והבן; העירונים – למימון מסחרם או מלאכתם; האיכרים – לצורך פדיונם מן השעבוד לסניורים; הכנסייה – לבניית הקתדרלות המונומנטליות שלה, לשליחת כספים לרומא וכיו"ב. הכנסייה לא אישרה העברת כספים ממקור נוצרי, כך שהיהודים היו היחידים שיכלו למלא תפקיד כלכלי וחברתי חיוני זה. אף שהדבר לווה בחקיקה עויינת, בהסתה, בהצרת צעדיהם וביצירת תדמית שלילית ודמונית, הם קיבלו עידוד לעסוק בו.

ברור שמהלך זה היה בלתי־אפשרי אלמלא היה למלווים בריבית היהודים בסיס כלכלי איתן, או במלים אחרות כסף מזומן רב. מקורו של זה היה ממכירת הרכוש הקרקעי, מנטישת סחר־העבדים, והכספים שנחסכו מרווחי המסחר אשר היה עתה חופשי מהצורך המתמיד לשמש הון חוזר. כסף זה היה עתה מוכן להשקעה אלטרנטיבית, וזו הייתה ההלוואה בריבית.

לסיכום הסוגיה מן הראוי להביא את דבריו של רושר, הקובע על־פי שיטתו הדטרמיניסטית: "כמעט כל העמים שסחרם היה מפותח ביותר, נהגו להסיג את הונם הרב אל העסקים הפיננסיים כאשר הרגישו שמתחריהם הצעירים מהם עומדים להשיגם בפעילותם המסחרית".[161]

תחומים אחרים של עסקי כספים בהם היו מעורבים יהודים, הם הטבעת מטבעות וחלפנות כספים. אולם תחילה נבחן את המצב במישור המוניטרי בכללותו באירופה הטרום צלבנית.

אחת המוסכמות הנפוצות ביחס לימי הביניים המוקדמים היא שהייתה זו תקופה שהמשק הנטורלי־אוטרקי שלט בה שליטה מוחלטת, לא היה כל שימוש בכסף, והפעילות המסחרית המעטה הוגבלה לסחר חליפין פרימיטיבי. אף על פי שבאורח עקרוני צודקים הסוברים כך, אין להגזים בקביעה זו. כמות הכספים, מהירות המחזור והשימוש בו הצטמצמו מאוד בתקופת האופל, אך הכסף לא נעלם לגמרי. בכך מודים ההיסטוריונים העוסקים בכלכלת אירופה בימי הביניים, ובראשם ה' פירן. אילו ההיסטוריונים היו מכירים את המקורות העבריים (השו"ת של המאות ה־10 וה־11), היו אלה מחזקים את דעתם שלפחות חלק קטן מאוד מאוכלוסיית המערב (אך בעל משקל סגולי רב בכלכלתה), ניהל את חייו תוך שימוש נרחב בכסף. הרושם המתקבל מעיון בשו"ת הוא, שהחברה היהודית הייתה חברה שכל מערכות חייה החברתיים והמשפחתיים היו בנויים על אותם יסודות מוסכמים. הסכמים, פיצויים על נזקים ושאר הסדרים הכפופים לסמכותם של בתי הדין הקהילתיים בוטאו בערכים כספיים.

אין זה מפליא משום שהחברה היהודית הייתה בכל המובנים מפותחת ומתקדמת יותר מן הסביבה הנוצרית. אך גם בזו האחרונה, כאמור, אנו מוצאים שימוש בכסף כאמצעי חליפין אף בתקופות השפל הכלכלי העמוקות ביותר. כבר בקפיטולרים הקארולינגיים מדובר בתשלום כסף בשווקים. השינוי בתחום זה התבטא בהיעלמותן המלאה של מטבעות הזהב.[162] הללו נעלמו מן הנוף המערבי בימי הפלישות המוסלמיות במאה ה־8, ולא חזרו אליו אלא במאה ה־13. עד המאה ה־8 אפשר היה למצוא את סולידוס הזהב הרומי, שהיה נהוג גם במזרח. פפין "הגוץ" הנהיג את מטבע הכסף (מתכת) במקום הסולידוס, ואילו בנו קארל הגדול נתן לו את גיבושו הסופי. קארל, שהבין את חשיבות הכסף בחברה השוקעת בתוך כלכלה אגררית, ביסס את השיטה המוניטרית שלו על אחידות ועל מונופולין ממלכתי בהטבעה. "אפשר בקיצור להגדיר את השיטה המוניטרית הקארולינגית", אומר פירן, "כמונומטאליזם של כסף (מתכת)".[163] האדמיניסטרציה הקארולינגית – היעילה והמפותחת יחסית למגבלות הזמן – הקפידה על בלעדיות ההטבעה, על שמירת המשקל החוקי של כל פריט־מטבע, ועל הענשת העבריינים שלא שמרו על חוקים אלה.

אולם אין זה סותר את העובדה שהיעלמות מטבעות הזהב מן הנוף האירופי מסמלת נסיגה כלכלית. לא היה זה רק נתק ממורשת העולם העתיק, אלא תוצאה של התפוררות האחדות הים תיכונית במובנה הרחב

של המלה, כפי שהתבססה במאות השנים הרבות של השלטון הרומי. נוצרה חלוקה ברורה בין שני גושים מוניטריים: "גוש הזהב", שכלל את הקיסרות הביזנטית ואת כל המדינות המוסלמיות, לרבות אלה שבספרד, באפריקה הצפונית ובסיציליה, ומנגד "גוש הכסף" – אירופה של הנצרות הלטינית. קושטא הייתה מרכז פיננסי עולמי של "אזור הזהב" ואנשיה הסתכלו על אירופה הקתולית כאזור לא מפותח וכמקור לסחורות מסוימות בלבד, כגון עבדים או חרבות.

נוהגים להסביר את התהום שנפערה בין המזרח והמערב ערב עלייתם של הקארולינגים, ביחסי האיבה העמוקים ששררו בין הנוצרים והמוסלמים, ובמידה פחותה מעט מזו בהתרחקות הדדית ובמשקעים מן העבר שבין שתי הכנסיות הנוצריות הגדולות. גם השקיעה בבערות ובפרימיטיביות של המערב, לעומת הרמה התרבותית הגבוהה של הארצות המוסלמיות ושל ביזנטיה, מילאה כאן תפקיד לא מבוטל. אולם הגורם הכלכלי היה חזק מכולם. למערב נוצר מאזן מסחרי שלילי, כי לעומת המבחר, השפע והאיכות של סחורות ומוצרים שבמזרח, היו העבדים ה"סחורה" הכמעט יחידה שהמערב הציע, וערכם של אלה היה פחות מההיצע המזרחי. באותה עת הפגינה צמרת האצולה החילונית והכנסייתית תשוקה לסחורות המזרחיות היקרות והיה ביכולתה הכספית לרוכשן. אך משאביה הכלכליים של אירופה לא היו מסוגלים ליצור את העודף הנדרש לצורך חליפין ולעמוד מול העושר הרב שזרם מאפריקה הצפונית ומארצות המזרח. מכאן, שהמתכות האצילות שהיו ברשות האליטה המערב אירופית הוצאו כדי למלא את החסר. תהליך זה נמשך עד להתרוקנות מלאי מטבעות הזהב, ובמאה ה־8 הגיע לקיצו. ובעוד שמקור הזהב יבש לגמרי, נמצאו באירופה מכרות של מתכת כסף, ואלה סיפקו את חומר הגלם להטבעת המטבעות.

כבר בסוף המאה ה־11 החל להפשיר הקיפאון ששרר בין שני הגושים, ומסעי הצלב חיזקו את הקשר ביניהם. אך יותר מכל תרמו לכך הצמיחה בייצור והמעבר לכלכלה שמובילה ליצירת עודפים המיועדים לשיווק. במקביל, הואץ המחזור של הכסף, גברו צורכיהם הכספיים של בעלי השררה, והמסים והתשלומים שולמו בכסף ולא בתוצרת. המשק הכספי דחק בהדרגה את המשק הנטורלי.

עם התפוררות הקיסרות הקארולינגית נפגעה שיטת הטבעת המטבעות. מספרן הרב של המטבעות בצרפת שיקף את הפיצול הפיאודלי של הארץ, כאשר בנוסף לזו שפעלה בדומנה המלכותית ראה כל נסיך גדול זכות להטביע בעצמו את מטבעותיו. מצב שונה היה בגרמניה. כאן במאות

ה־10 וה־11 נשמרה במידה מסוימת המורשת הקארולינגית. היה בה ארגון פוליטי מרכזי של המלכות שהתנהל ביתר אפקטיביות, כך שעד לתקופת מלכותו של היינריך IV התקיים פיקוח של המלך על המטבעות. עם זאת, גם המלכים בני השושלות הסאכסית והסאלית המוקדמת, העניקו לבישופים ולאבות מנזרים, ואף למספר מועט של נסיכים חילונים, זכויות להטביע מטבעות. התהליך ההפוך מזה שחל בצרפת פעל גם בתחום זה, ובעוד שצרפת החלה מסוף המאה ה־11 לעלות על פסים של גיבוש ומרכוז, הידרדרה גרמניה לפיאודליזציה ודיסאינטגרציה, ולריבוי סוגי מטבעות והטבעתם בידי הכוחות המקומיים. ריבוי זה גרם לאנדרלמוסיה בתחום השימוש בכסף שהיה רדום ובעייתי. השלטונות שחלשו על המטבעות נהגו לאסוף את הכסף שבמחזור ולהתיכו במטבעה יחד עם הסיגים, וכך להרוויח את ההפרש. מכאן שהיו הבדלים במשקל המטבעות ואלה סיבכו עוד יותר את המצב.

באיזו מידה היו היהודים קשורים בעסקי הטבעת המטבעות? המקורות מספקים לנו אינפורמציה מועטה ביותר בקשר לכך, ורק שו"ת אחת משל ר' יהודה הכהן, מספרת לנו על יהודי (כפי הנראה סוחר ממגנצא), שבעת שהותו בהונגריה פנה למלכה בבקשה שתורה להטביע מטבעות מכספו (מתכת) של עמיתו. לסוחר השני היו כמסתבר קשרים קודמים עם המלכות.[164] המקרה הובא לפני ר' יהודה הכהן משום שגרם לסכסוך בין השניים סביב רווחי העסקה. מה שחשוב בסיפור הזה, הוא שהיו קשרים עסקיים של סוחרים עם בני המעלה בחברה הנוצרית. אף שבמקרה זה המטבעה לא הייתה בידי יהודים, הרי שהיוזמה, ההשקעה והרווחים הצפויים קשורים בהטבעת מטבעות. נראה שבימי הביניים המוקדמים בניגוד למאות ה־12 וה־13, רוב השליטים אסרו על היהודים להטביע מטבעות, כך סבור מ' הופמן, ומוסיף: "בכל זאת היה מספר של מקרים, בהם – באורח חריג – נוהלה מטבעה על־ידי יהודים".[165] העדות היחידה שקוראת בשמו של יהודי בעל מטבעה (משנת 555), היא על אחד פריסקוס (לא פריסקוס שנרצח בפריס ב־581), משאלון ע"נ סון. עדות זו אינה יכולה ללמדנו דבר על יהודי המאות ה־9 עד ה־11. על העדפת מתן זכיון למטבעה בידי לא יהודים, אפשר אולי ללמוד מפסקה בפריווילגיה שניתנה ליהודי וורמס משנת 1090. ליהודי העיר הוענק אישור לעסוק בחלפנות כספים, אולם נאסר עליהם להציב את שולחנותיהם לפני דלת המטבעה, כדי לא לפגוע בזכותם של בעלי המטבעה הגויים להציב את שולחנותיהם באותו מקום. אולם כדאי לראות את חצי הכוס המלאה (שהיא, בעצם, יותר מחצי) ולהבין שהחלפנים היהודים היו רצויים

וחשובים להיינריך IV.[166]

חלפנות כספים הייתה תחום בו עסקו יהודים בימי הביניים המוקדמים. ייתכן שסיבת הדבר היא שקיום מטבעה קשור ברצונו של השליט לתגמל את נאמניו הנוצרים מקרב האצולה והכמורה, ואילו בחלפנות כספים נדרשת רמת השכלה גבוהה כזו של היהודים. שכן, החלפנות היא פעילות כעין בנקאית וענף מסחרי, ומי כיהודי התקופה התאימו להעניק את השירות הזה.

הצורך להמיר מטבע זר בהליך חוקי של המדינה בה האדם הזר שוהה היה קיים מאז ומתמיד. זה היה אחד היסודות של שמירת השליט על ריבונותו, אף בתקופות שעיקרון זה היה רופף ביותר. בימי הביניים נוספו לכך כמה גורמים:

א. סוגי מטבע רבים שהם פועל יוצא של הפיצול הפוליטי פיאודלי; הפער בכוחן של המטבעות השונים, שנקבע על פי עוצמתה הכלכלית של הנסיכות וקבע את הביקוש למטבע שלה (כגון זו של העיר טור). כל אלה יצרו אנדרלמוסיה שרק יד המתווך (היהודי בדרך כלל) יכלה לפתור.

ב. צורתו הגמלונית והמגושמת של המטבע באותה תקופה הכבידה מאוד על המחזיקים בו. המטבעות היו גדולים מדי עבור עסקות קטנות, ובלתי נוחות לטרנסאקציות בהיקף גדול. הם התאימו אולי לחברה אגררית שעסקה בקרקע, בתבואה ובבקר, אך הקשו על כל מסחר אחר, ובפרט קמעוני וזה הקשור בנסיעות ארוכות. מלכים שיצאו למסעות מלחמה נהגו לקחת איתם חביות מלאות מטבעות, שהיוו חלק מן הציוד המלחמתי. אחד משירותיו של החלפן היה לפרוט את המטבעות המגושמים הללו ליחידות מטבע קטנות.

ג. החלפנים נהגו לבדוק את משקלם של המטבעות ואת שיעורי המתכת שמצויים בהרכבם. היו זיופים מכוונים שנעשו על־ידי השליטים במשקלם ובהרכבם של המטבעות. פרט לכך היו הרבה מקרים של הטבעה לא מדויקת, שנעשתה בתום לב, מתוך חוסר מיומנות. גם כאן נזקקו למקצועיותו ולניסיונו של החלפן.

ד. השליטים נזקקו לשירותי החלפנים ברכישת החומרים שהיו דרושים להטבעת מטבעות.

ספרות השאלות והתשובות אינה מדברת כלל על עסקי החלפנות היהודית, והמעט שבידינו שאוב מן המקורות הלטיניים. לדעת גייסלר הייתה ליהודי רגנסבורג "הזכות לסחור במטילי מתכות אצילות גולמיות עוד מתקופה מאוד מוקדמת" (*המאה ה־10?*). מכאן שהיהודים עמדו בקשר אמיץ עם בעלי המטבעות ועם תהליך ההטבעה, אף שלא היו בעלי

מטבעות.[167] הפריווילגיות הריניות של סוף המאה ה־11 הן שמוסרות לנו את האינפורמציה העיקרית על חלפנים יהודים. הבישוף רודיגר כותב בפריווילגיה שלו משנת 1084: "וכמובן הועדתי להם ברובע מגוריהם, כמו גם באזור שמחוץ לנמל האוניות ובנמל עצמו, חופש להחליף זהב וכסף, לקנות ולמכור כל אשר ירצו. אותה זכות נתתי להם בכל העיר [...]"[168] (ההדגשה שלי, א.פ.). הניסוח המבולבל כלשהו לטעמנו (והלטינית המדיאבלית הקלוקלת), אינם מפחיתים מן העדות החד־משמעית בהכרת זכותם ומעמדם של המתיישבים החדשים בשפייר לעסוק בחלפנות, שנחשבה כעיסוק מסחרי. דברים מפורשים כמו: "תהיה בידיהם סמכות חופשית, לכל איש (יהודי), עם כל מי שיחפצו ובכל העיר להחליף כסף, למעט וכו'",[169] מוכיחים את דברינו. ולסיכום הסוגיה, ברור שמעמדם של החלפנים בשתי הפריווילגיות שלפנינו אינו מוגבל ליהודי שפייר וורמס בלבד, שכן – כך סבורים אנו – פריווילגיות כאלו ניתנו לקהילות גרמניה אחרות, ופשוט לא שפר גורלן (וגורלנו!) והן אבדו.

אחת השאלות הקשות הנוגעות לכסף בתקופה הנידונה הייתה האמצעים לשמירתו. גם בימינו, בעידן הבנקאות המפותחת, שיטות הביטוח, האבטחה והבטיחות, ובמיוחד דרכי התשלום המתוחכמות – הכסף הוא טרף נחשק ומועדף על רבים. לא כל שכן בימי הביניים המוקדמים, כאשר באירופה עדיין לא היו בנקים בהם אפשר היה להפקיד כסף, לקבל שטר המאשר את ההפקדה ומאפשר לשלם בו את תשלומיך בעיר אחרת, לנסוע למרחקים כשאתה "קל" יותר ולישון יותר בשקט. גם בקרב היהודים, שנזקקו לשירותים בנקאיים יותר מן האחרים, לא היו בנקים או מוסדות דומים להם כפי שהתנהלו כבר באותה עת בקהילות ישראל בארצות האסלאם. ייתכן שיהודי המערב הרגישו שהם יכולים להסתדר ביניהם, למצוא אנשים בעלי מידות טובות, או שומרי חינם בעירם ובקהילות בהן עברו, ולא להזדקק ל"פקיד הסוחרים" המקצועי, כנהוג בארצות המזרח.[170] שמירת הכסף בביתו של סוחר הייתה קשה ומסוכנת, וכך גם שמירתו כפיקדון בביתו של זולתו, שהואיל לעשות לו טובה. ידוע לנו על עזרה כזו בין היהודים מתוך השאלות והתשובות שבידינו, המספרות לנו על שמירת פקדונו של יהודי בידיו של בן עמו. אין ספק שהיהודים נזהרו בכל דבר הנוגע להעברת כספים ביניהם, לבל תתפרש כריבית. יתרה מזו, הייתה קיימת תקנה שאסרה לנגוע בכסף המופקד בידיך, גם אם יש לך תביעה נגד המפקיד.

השאלות והתשובות הן ספרות בעלת אופי משפטי בעיקרן. רובן עוסקות

בסכסוכים משפטיים, בעניינים שבין איש לרעהו בתחומי העשייה השונים ומופנות אל אישיות תורנית מקובלת על בני דורה. כל הקשור בשו״ת העוסקות בהפקדת כספים ושמירתם גרם למצב הפרדוקסלי לכאורה: אם פעולות אלו הן ביטוי לגישה וולונטרית, לעזרה הדדית ולעשיית טובה ליהודי, כיצד ייתכן שהן מהוות עילה לחיכוך ולהכרעה משפטית (ואכן, לתשובת חכם יש תוקף מחייב)? התשובה לכך היא שהפקדת כסף כרוכה בסיכונים רבים. גזילה, גניבה, אובדן ושריפה הם סכנות העלולות לקרות. וגם אם ברור שהשומר לא עשה כל מעשה של זדון, הפגיעה בממונו של המפקיד מכאיבה והוא אינו יכול לעבור עליה בשתיקה. מעשה בסוחר שנסע למרחקים, ובטרם צאתו למסע הפקיד בידי יהודי כסף רב. כשחזר, התברר לו שאשת אותו שומר הניחה את הכסף בקופסה ובאו שודדים ושדדוה. האם היא אחראית למה שאירע? האם עליה לשאת בתוצאות?[171] סיטואציה קצת שונה מתוארת בשו״ת אחרת. מעשה בסוחר יהודי שהגיע לעיר ירידים, וכדי להקל על עצמו הפקיד כספו בידי יהודי בן אותה עיר. הלז, ביודעו שהמפקיד עשוי לבקש את כספו בכל עת, לא טרח להחביאו עמוק באדמה, כנהוג בימים ההם. הכסף נגנב, והסוחר טען לאחריותו של השומר, ופנה בשאלה לר׳ משולם ב״ר קלונימוס, שזיכה את השומר.[172] במקרים אחרים אנו מוצאים סוחרים שמפקידים את כספם בידי יהודים טובים (ובעיקר מהימנים!) בעיר הנמל שממנה הם עומדים להפליג. מסתבר, שהיה סיכון רב בהפלגה עם צרורות כסף. היה מצב אחר כשסוחר־מרחקים יהודי נדרש להפקיד את צרורות כספו בשבת. משהגיע בדרכו לעיר מסוימת ונשאר בה למנוחת השבת, חיפש יהודי מהימן שיואיל לאחסן בביתו את הממון. לא נסתכן בהגזמה אם נאמר שהאחווה היהודית הוכיחה כאן את עצמה. ואכן, ראינו התנהגות דומה במעשי גמילות החסד בנושא ההלוואות בין יהודים.

חוקרים רבים עסקו בשאלת הצבר ההון בימי הביניים, כאבן בוחן לראשיתו של הקפיטליזם. הדעות חלוקות לגבי קביעת התחלותיו. יש מהם שגרסו כי רוחה של תקופת התחייה, התגליות והמסעות, ובמיוחד האידיאולוגיה הפרוטסטנטית (בפרט זו הקלוויניסטית), הרואה בחריצות ובהצלחה חומרית אות לחסד אלוהי – הם שהזניקו את אירופה לצמיחה הגדולה. מלומדים אלה, ומאקס וובר בראשם, ציינו את המאה ה־16 כראשיתו של הקפיטליזם המודרני. אחרים מצאו כבר במאה ה־11 את הסימנים הראשונים בתודעתם של בני ימי הביניים בכל הנוגע ליחס אל הרכוש ואת יצירת העודפים שאינם מיועדים לצריכה. פועל יוצא של מגמה זו הוא גידולה של העיר והמעמדות החדשים שצמחו בה. אם דעתם

של אלה נכונה, הרי שתהליך הקפיטליזציה היה איטי והדרגתי מאוד ועולמם האנטי קפיטליסטי של ימי הביניים לא נסדק כל כך במהרה. מכל מקום חשוב להדגיש שיהודי אירופה של ימי הביניים היו חלוצים של אותו קפיטליזם ראשוני.

שאלת הצבר הון, ראשיתו והיווצרותו, היא במידה רבה שאלה פילוסופית – כיצד נוצרים דברים יש מאין וממשיכים לגדול ולהתפתח. אולם יותר מהיותה פילוסופית, זוהי שאלה היסטורית והיא נשאלת ביחס לכל הסיטואציות של חברות אנושיות ששרדו חורבן ופורענות ונותרו בחוסר כול. כיצד מתאוששות אוכלוסיות כאלו, כיצד הן מתבססות ועולות על דרך של צמיחה כלכלית. במלים אחרות, כיצד נוצר וכיצד נצבר ההון שבידיהן. לפעמים אנו משתוממים כיצד הצליחו פליטי שואה לא מעטים, מזי רעב וחסרי כל, להפוך תוך פרק זמן קצר ביותר לעתירי הון. ויש גם דוגמאות של חברות אחרות ועמים אחרים. מצב כזה התקיים באירופה שאחרי נפילתה של הקיסרות הרומית המערבית ובתום גל הפלישות הגרמאניות. הראשונים שהתאוששו והרימו ראש מעל לכלכלת החליפין האגררית הפרימיטיבית והחלו לעסוק במסחר, היו היהודים. והמסחר זקוק למימון, להון חוזר, להשקעות.

היסטוריונים כלכליים, יהודים ולא יהודים, העלו דעות והערכות שונות באשר לשאלה כיצד נצבר הונם של יהודי אירופה המדיאבלית לצורך עסקיהם המסועפים. הועלתה גם השערה, שהיהודים הטמינו מתכות יקרות בשעת הפלישות הברבריות, במאות ה־5 וה־6, וכעבור הזעם הוציאון. כמובן שאין לכך אסמכתא היסטורית ברורה. ש׳ בארון סבור, שבעולם המוסלמי הלך והתרחב ניצול מכרות זהב וכסף, והרבה ממתכות אלו עברו אל מחוץ למרחב המוסלמי – למזרח הרחוק ולאירופה הנוצרית־קתולית. עדות לכך הן מטבעות הזהב המזרחיות שנמצאו בחפירות הארכיאולוגיות בערי אירופה המערבית והמרכזית. "מהגרים יהודים מן המזרח", ממשיך בארון, "הביאו איתם כנראה את מרבית רכושם בצורת מטלטלין יקרי ערך". ולא רק המתכות היקרות היוו את הונם הראשוני הזה של יהודי המזרח, אלא גם מוצרי מותרות כמו משי ופלפל, ששימשו באותם הימים מטבע עובר לסוחר.[173]

נראה, שההסבר להיווצרותו והצטברותו של ההון היהודי באותם ימי הביניים המוקדמים הוא צירוף מופלא של הכשרון היהודי, ניצול יתרונותיהם האישיים והקשרים היפים שביניהם, ובמיוחד המחויבות העמוקה של יהודים בארצות ובקהילות הרחוקות לסייע לבני דתם. קפיטל עצום זה הופנה החל מן המאה ה־12, רובו ככולו, לאפיק הפיננסי, אולם

צורתו החדשה של הון זה, והשינוי המבני והתעסוקתי הכרוך בו, לא הפכו את חייהם למאושרים יותר. ההפך הוא הנכון.

ו. עיסוקים שונים ומלאכות שונות

ההיסטוריוגרפיה המודרנית אהבה לערוך השוואה בין יהודי אשכנז–צפון צרפת לבין הקיבוץ היהודי בספרד בימי הביניים. בתחום החיים הכלכליים והמבנה החברתי הובלטה מאוד הקשת הרחבה של העיסוקים בקרב יהודי ספרד, לעומת השליטה המכרעת של המסחר (עם שוליים של חקלאות והלוואה בריבית) כאשר מדובר בימי הביניים המוקדמים, ומן המאה ה־12 ואילך של יורשתו ההלוואה בריבית – באשכנז–צפון צרפת. הסטודנטים שגדשו את האולם בשיעוריו המרתקים של חיים הלל בן־ששון באוניברסיטה העברית, בוודאי זוכרים את התלהבותו של מורם המלומד (האמון על האיפוק המדעי), כאשר מנה את מגוון מקצועותיהם של יהודי ספרד המדיאבליים, שביניהם אף מצא לוחם שוורים יהודי(!). חינוכו הציוני של ההיסטוריון המלומד, גרם לו כפי הנראה להתהדר ביהודים ספרדים קדומים, שעסקו **בכל המקצועות**. הייתה זו אולי הוכחה לכך שהיישוב היהודי המתחדש בארץ ישראל בימינו, הַפָּמַ֫ה כל כך לנורמליזציה, מצא בעברו הרחוק של עם ישראל תקדים למבנה חברתי כלכלי בריא, ויכול להשתנות ולהיות ככל הגויים.

אכן, היה קיים הבדל בין שני הקיבוצים בימי הביניים המוקדמים, הבדל שנעוץ בתנאים השונים בהם חיו. בעוד יהודי ספרד המוסלמית במאות ה־9־11 חיו בסביבה בעלת תרבות חומרית ורוחנית גבוהה, בקרב גויים שהפגינו סובלנות, והיו כפופים לשלטונם של מושלים נאורים, היו יהודי אשכנז–צפון צרפת מיעוט קטן, שרמתו התרבותית הייתה גבוהה מזו של אוכלוסייה נבערת מדעת, אף כי – למען האמת – עדיין ידידותית וסובלנית. אין זה פלא שהם אחזו במסחר ועשו בו חיל ולא נטלו חלק בחלוקת העבודה המאוזנת, אשר בחברה האירופית הפרימיטיבית עדיין לא היה לה מקום.

אחד המאפיינים בתחום ההתפלגות התעסוקתית של יהודי המערב באותה תקופה, היה היעדרם של שכירי יום ועובדי כפיים בקרב בני הקהילה היהודית והזדקקותם המוחלטת לפועלים פשוטים ומקצועיים ולמשרתי בית נוצריים. הפריווילגיות מן המאה ה־11 אינן מזכירות כלל בעלי מלאכה ועובדי כפיים יהודים. זוהי גם התמונה המתקבלת מעיון בספרות השו"ת. העובדים הגויים מוזכרים בהן בהקשר של בעיות

הלכתיות הנוצרות עקב העסקתם. למשל, עגלונים המחליטים להסיע את יינו של יהודי דווקא בחג הסוכות;[174] או הבנאים הגויים שהתעקשו לעבוד בחג אצל מעסיקם היהודי.[175] ר׳ יצחק ב״ר יהודה ממגנצא (אמצע המאה ה־11) התבקש לחוות את דעתו, האם מותר לחשק חביות בחישוקים ולזפתן בחול המועד; או האם מותר למסור כביסה לכובסת או בגד קרוע לתיקונו של חייט.[176] בכל המקרים האלה מדובר בעובד גוי, ובוודאי שאילו נמצאו נפחים, זפתים, כובסות וחייטים יהודים באותה קהילה, הבעיה לא הייתה כלל מתעוררת.

נוצרים הועסקו בידי יהודים לא רק כשכירים. רבים מהם גרו בבתי היהודים ושימשו כמשרתים ומשרתות וכמיניקות לילדיהם הרכים. כבר בשנת 846 מזכיר זאת, בטינה גלויה כדרכו, הארכיבישוף אמולו, ומספר שנוצרים אלה נוהגים לחגוג את השבת בבתי בעלי הבית היהודים שלהם.[177] הכנסייה לחמה נגד שירות של נוצרים בבתי היהודים והעלתה את הנושא ברוב ועידותיה. מאידך גיסא, העסקת משרתים ומיניקות נוצריים בבתי היהודים זכתה ללגיטימציה בפריווילגיה ליהודי שפייר משנת 1084.[178] נראה, שהמשרת והמשרתת הגויים היו חלק מן ״הנוף היהודי״ והפכו ממש לבני בית. בעלי הבית סמכו עליהם בכל הנוגע לכשרות המזון בו טיפלו.[179]

האם היעדרם של שכירים יהודיים הייתה מוחלטת, כפי שאפשר להבין מדברים אלה? איגוס גורס שקיים קושי להשיב בבטחה על השאלה, שכן השו״ת עוסקות בעיקר בסוגיות משפטיות ובסכסוכים שבין אנשים מהשכבות הגבוהות בחברה היהודית ובסכומי כסף גדולים. ואילו ענייניהם של פשוטי העם אינם זוכים להתברר בפרוצדורה זו ומוצאים את פתרונם בערכאות המקומיות, לכן זהותם ומעשיהם של אלה לא הגיעו לידיעתנו.[180] אולם מה שכן ידוע לנו הוא שהיה סוג מיוחד של מפרנסים יהודיים שעבדו כשכירים אצל בני קהילתם. היו אלה יהודים שתפקידם היה להשגיח על עבודת הגוי הקשורה במזון – יין, מוצרי חלב ובשר ו״לפקוח עין״ שלא תיגרם עבירה כלשהי על חוקי ההלכה.

בהקשר זה של הכנת מזון לתצרוכת יהודית כדאי להזכיר את ההזדקקות לשירותיו של הגוי. אמנם היו יהודים שגידלו פרות וכבשים בחצרם, אך הטיפול בהם היה מסור ברובו בידי נוצרים. באחת מתשובותיו של ר׳ משולם ב״ר קלונימוס מסופר ביהודי שנהג ללכת אל הרועים בכפרים כדי להיות נוכח בהכנת הגבינה. הוא הצטייד בחותמות עץ שעליהן מגולפות כתובות והטביען על הגבינות שהביא לעירו. הגוי ייצר את הגבינה עבור היהודי וזה סיפקה ללקוחותיו היהודים.[181] ברוח זו פסק גם רש״י, שאם

גוי חולב פרה בלי שיהודי נוכח במעמד זה, החלב אסור בשתייה, שמא יערבב הגוי את חלב הפרה עם חלב סוסה או חזירה.[182] בתשובה אחרת משל רש"י אנו קוראים על יהודי מטרוייש, שקנה כבשה ומסרה לגוי שיגדלה ויגזוז את צמרה.[183] גם השוחט היהודי נעזר בקצבים גויים, אולם הייתה עליו חובה ללוותם כאשר הם מטפלים בבשר הבהמה אחרי שנשחטה.[184] נראה שהשוחטים נעזרו בקצבים הללו בשיווקו של הבשר ללקוחות נוצריים.

התופעה של עובדים ומשרתים נוצריים רבים בשירות היהודים ומיעוטם הבולט של יהודים המוכנים לעסוק בעבודות אלו, מתפרש על רקע התמורות הכלכליות החברתיות והדמוגרפיות שעברו על אירופה במאות ה־10־12. ככל שמתרחקים מהגל העכור של הפלישות והפשיטות האלימות שנעשו בתקופות הקארולינגית המאוחרת והפוסט־קארולינגית (850־950 לערך), נמצאת אוכלוסיית מערב ומרכז אירופה במגמת גידול מתמיד. מגמה מקבילה התקיימה בשיפור דרכי עיבוד השדות. תוצאותיהן של שתי מגמות אלו היא אבטלה הולכת וגוברת בנוף האגרורי של אירופה, שנדרשו לה ידיים עובדות רבות רק בעונות הבוערות (הזריעה, הקציר, או בציר הענבים). בשאר ימות השנה שררה בחקלאות אבטלה קשה. מצב זה לא היה בהכרח פועל יוצא של מחסור באדמה ראויה לעיבוד חקלאי, כי אם של משפחות איכרים רבות ושל צורך בפיצול האדמות לחלקות קטנות ביותר. זהו טבעה של "כלכלת קיום" ("subsistent economy"), שאינה מייצרת עודפים לשיווק ואינה נסמכת על חליפין בין הכפר והעיר, ועוד תעבורנה מאות שנים עד שייווצר באירופה גיוון כלכלי שיפתור את בעיית תת־התעסוקה.

מצב זה גרם לכך שהמוני בני אדם נעו בדרכי אירופה. נמצא אותם בשיירות האין־סופיות העולות למקומות המקודשים: רומא, קנטרברי, סנטיאגו די־קמפוסטלה ודומיהם, כשהם מזדנבים אחרי צבאות המלכים והפיאודלים במסעות המלחמה שלהם ובמסעי הצלב – למזרח ולספרד. באותה תקופה ניכרת בריחה של איכרים־צמיתים מן הסניוריות אל העיר המתעוררת, בעוד הסניורים מתקשים לבלום מנוסה זו. תופעה של המוני גברים ונשים החיים בעיר ובסביבתה ומוכנים לעשות כל עבודה תמורת שכר נמוך ביותר, התאימה לדרישות היהודים. כיוון שהם נהנו מרמת חיים גבוהה, כך גם הלא אמידים ביניהם יכלו להרשות לעצמם להעסיק משרתים ומשרתות בבתיהם.[185] העושר והעוני היו תמיד עניין יחסי.

ומה בדבר מלאכות הדורשות מיומנות גבוהה יותר? האם היו בקרב יהודי מערב אירופה מתמחים במלאכות באותם הימים? התשובה היא,

שרק זעיר פה זעיר שם מוצאים אנו אזכור של בעל עיסוק מיוחד. כך, למשל, ב*ספר הדינים* של ר׳ יהודה הכהן, מופיעה שאלה הנוגעת לכיסוי זהב לספר תורה, שהוזמן על־ידי יהודי פלוני ממגנצא מידי צורף זהב אמן. יש להניח שבקהילה הגדולה והעשירה היה ביקוש לעבודותיהם של צורפי זהב, ושכרם היה בוודאי גבוה.[186] החוקר ק״ר סטואו מעריך, שבמאה ה־11 עסקו יהודי אשכנז בצביעת בדים ובהכנת תרופות ומכירתן.[187] בספר מעשה גאונים, שנתחבר במיינץ במחצית השנייה של המאה ה־11, מסופר בבעלי ספינות, ספנים, קבלני בניין, אופים, טוחנים וחייטים יהודים.[188]

בקהילות ישראל היו מפרנסים שעיסוקם היה קשור במישרין בשירותי הדת בקהילה. עלינו להבחין בין התקופה בה אנו עוסקים – המאות ה־9 עד ה־11 – לבין ימי הביניים האמצעיים והמאוחרים. בתקופה זו היו הקהילות קטנות ואינטימיות ורוב התפקידים הדתיים והחברתיים נעשו על־ידי חבריהן בהתנדבות, כחוב וכזכות של כבוד. כך החזן (או ״שליח ציבור״ בלשון התקופה) היה איש מכובד שעשה את מלאכתו ללא תמורה. יתרה מזו, עד המאה ה־14 לא הייתה קיימת באשכנז–צפון צרפת משרת רב בשכר, וטועים אלה המכנים את פלוני בן המאה ה־11, כ״רב של מגנצא״ או ״רב של טרוייש״. היו אז ״חכמים״, בעלי אוטוריטה מוסרית ודתית גבוהה, אך הם לא התפרנסו משירותם הציבורי והדתי שהעניקו לצאן מרעיתם. תלמידי חכמים רבים (אנשים מבוגרים ובעלי משפחות) למדו תורה נוסף לעסקי החולין שלהם, ותורתם לא הייתה אומנותם. בתקופה המוקדמת נמצא סופרי סת״ם, שוחטים ומלמדי תינוקות. על סכסוך בין מלמד פרטי כזה לבין אב אנו למדים משו״ת של רגמ״ה.[189]

עדות על עיסוק מיוחד במינו בקרב יהודי אשכנז אנו מוצאים ברשמי המסע של אברהים אבן יעקוב, יהודי ספרדי שביקר בבוהמיה ובמזרחה של גרמניה בסוף המאה ה־10, במכרה המלח שעל נהר הזאלה. המכרה היה בבעלותם של יהודים, ולדברי אבן יעקוב גם מלאכת הכרייה והייצור של המלח נעשו בידי יהודים.[190]

סוג אחר של עיסוק היו שירותים יומיומיים שהיהודים העניקו לשכניהם בני עמם ואף ללקוחות נוצריים. כך אנו למדים משו״ת של רגמ״ה על ראובן שבנה בחצרו תנור אפייה גדול, שהופעל על־ידי גוי. יהודים וגויים נהגו להביא אליו את בצקם.[191] יהודים אחרים הקימו בחצר ביתם מחסן לאחסנת קש לבהמות, תמורת דמי שימוש נאותים.

לא נעדרו גם רופאים יהודים. המידע אינו רב בנושא זה, אולם המעניין הוא, שכולו סופק ממקורות חיצוניים. ספרות השו״ת אינה מזכירה רופאים יהודים. מתוך חמשת הרופאים היהודים הידועים לנו במרחב האשכנזי

באותה תקופה, שלושה מוזכרים כמטפלים במלכים ואחד בארכיבישוף. האמנם עובדה זו מצביעה על כך שהמקצוע היה איזוטרי בקרב היהודים? האמת היא כנראה, שידיעותינו כה מעטות על הרופאים היהודים משום שספרות השו״ת אינה עוסקת בהם ואינה מזכירה אותם. עם זאת, לא היה חשש שרופאים אלה יתרחקו מן היהדות ויתנכרו לאחיהם, אלא שמקצועם היה מעט יוצא דופן בעיני בני הקהילות ולא תפס מקום מרכזי בתודעתם. ייתכן שזו אחת הסיבות לאזכורם המועט בספרות התקופה.

בדברנו על הרופאים היהודים, איננו יכולים שלא להתייחס לעמיתיהם למקצוע בעולם המוסלמי, ובמיוחד בספרד בתקופה המקבילה. החיים האורבניים המפותחים, הרמה התרבותית של האוכלוסייה וקיומה של שכבת משכילים שבצד טיפוח הספרות והאמנויות עסקה במדעי הטבע השונים, העלו את מקצוע הרפואה לדרגתו המכובדת. חוברו כתבים רפואיים והוקמו בתי חולים, בהם דורות של רופאים קיבלו את חינוכם והכשרתם המקצועית מידי גדולי הדור. ראויה לציון גם התמיכה לה זכתה הרפואה בארצות האסלאם מידיהם של השליטים. בכל אלה השתלבו היהודים ואף תפסו מקום מרכזי כרופאים מצטיינים ומבוקשים. היו משפחות יהודיות שבהן אבות ובנים עסקו במקצוע והפכו אותו למעין ״מקצוע משפחתי״. גם בספרות הרפואית שנכתבה בשפה הערבית, הייתה תרומתם רבה. אחד מהם, יצחק ישראלי, רופא יליד מצרים שהיגר לקירואן בראשית המאה ה־10, היה לא רק קלינאי מצטיין ורופא החצר של השליט הפאטימי, אלא גם חקר וחיבר כתבים רפואיים. השפעתו על התפתחות הרפואה היהודית במגרב ובספרד הייתה עצומה. מאוחר יותר תורגמו כתביו ללטינית, ויחד עם רופאים אחרים היה בין מניחי היסודות להתפתחות הרפואה באירופה הנוצרית. נראה שהרפואה היהודית בספרד המדיאבלית הגיעה לפסגה במאה ה־12, עם המאורות הגדולים – ר׳ יהודה הלוי והרמב״ם.

עם זאת, אין לקפח את חלקם של יהודי דרום איטליה בתקופה הנידונה. באזור זה, שהיה ממוקם בהצטלבות תרבויות והשפעות – הלטינית, הביזנטית והערבית – וסבל מכך לא מעט, פעלו מספר רופאים יהודים ידועים. הבולט ביניהם היה שבתי דונולו, בן העיר אוֹרְיָה, מן המאה ה־10, הנחשב לראשון בין מחברי ספרי רפואה במערב. גם בקרב מייסדי האסכולה הרפואית הראשונה במערב, שהוקמה בסלרנו באותה תקופה ועסקה בריפוי חולים ובהוראת המקצוע, היו כפי הנראה יהודים.

מול כל אלה הייתה דלותה של הרפואה באירופה שמצפון לאלפים כמו מובנת מאליה. וכי מה אפשר היה לצפות מהחברה הנוצרית־קתולית

עלובת התרבות בימי הביניים המוקדמים? על אף שנוסדו במנזרים בתי חולים, בעיקר כדי לסעוד את פשוטי העם, רק בתקופת מסעי הצלב החלה התרחבות ממשית של הפעילות הרפואית. הקשר עם המזרח, תרגום כתבים רפואיים מערבית ללטינית (ביניהם של רמב"ם), ייסוד פקולטות באוניברסיטאות אירופיות והתניית הרשות לעסוק ברפואה בשנים של לימוד והתמחות – הצעידו קדימה את הרפואה בימי הביניים המאוחרים. ההיסטוריונית שולמית שחר מבחינה במאה ה־12 מפנה בתודעת הבריות. מקצוע הרפואה זוכה אז לרהביליטיציה, כדבריה, "עקב העלאת ערכו של הגוף במאה ה־12". "ישו עצמו לבש בשר וחי כאדם", גרסו רועיה הרוחניים של התקופה.[192] ואולם תודעה כזו חסרה בימי הביניים המוקדמים.

נחזור אל הידיעות שבידינו על הרופאים היהודים בתקופה הנדונה. מגאליה המרובינגית דוּוח על רופא יהודי שניסה, כבר בשנת 576, לרפא את הארכידיאקון ליאונסטיס מבורג', שהתעוור.[193] בראשית המאה ה־9 ביקש הארכיבישוף מזלצבורג מרוזן מסוים שישלח אליו רופא יהודי. נראה שמדובר ברופא בעל מוניטין.[194] הכרוניסטן הינקמאר, ארכיבישוף ריימס, מספר שמותו של שארל "הקירח" (877) נגרם באשמת רופאו האישי, היהודי צדקיהו (Sedechias). הרופא נתן לו שיקוי מורעל שהעלה את חום גופו. מסופר גם שצדקיהו זה השפיע לרעה על בריאות המלך בכשפים ובאחיזת עיניים. לא נאמר דבר על גורלו של הרופא.[195] מלך אחר שנעזר בשירותיו של רופא יהודי היה הוגו קאפט, בסוף המאה ה־10. הוא מת בשנת 996 מאבעבועות ורופאו היהודי הואשם בכשלון לרפאו.[196] הכרוניסטן אנסלם (Anselm) מלייז' מספר על "יהודי אחד, רופאו האישי של קונרד II, ידען מופלג של הברית הישנה". קונרד II (1024־1039), לדברי המקור, חיבב מאוד את רופאו והעריך את מיומנותו המקצועית.[197] מקרה חריג הוא הסיפור משנת 963 על יהודי מן העיר טול שבלותרינגיה, אשר הציע לאיכר לרפא את בנו המשותק.[198] רב הנסתר על הנגלה ביחס לרופאים יהודים אלה. מלבד שמו של אותו צדקיהו, אין לנו שום פרטים עליהם. לעולם לא נדע היכן חיו, מה הייתה הכשרתם המקצועית, באיזו מידה הייתה גישתם רציונלית ובאיזו מידה נקטו בשיטות שהושפעו ממיסטיקה וממאגיה, כמקובל באותם ימים.

תחום נוסף בו מתבקשת ההשוואה בין בני אשכנז–צפון צרפת לבין היהודים בחצי האי האיברי (ובמידה מסוימת גם בפרובנס ולנגדוק) הוא השירות במשרות ציבוריות וממלכתיות למיניהן. בנידון זה מצאנו הבדל קוטבי בין שני הקיבוצים היהודיים. השליטים המוסלמים בספרד שיתפו

יהודים בכל דרגי המינהל המרכזי והמקומי ולא נקטו שום אפליה גם לגבי המשרות הגבוהות ביותר של הממלכה. חסדאי אבן שפרוט שימש כווזיר הראשי בחליפות קורדובה במאה ה־10 בימי זוהרה. ענייני הכספים ויחסי החוץ – שתי הפונקציות הנחשבות לבכירות בכל ממשל ובכל עת – היו מסורים בידיו. שמואל אבן נגדילה, הוא שמואל הנגיד, היה יד ימינו של שליט נסיכות גרנדה בראשית המאה ה־11. התפוררותה של החליפות ל־23 נסיכויות מוסלמיות יצרה מצב של חוסר יציבות ואי שקט מתמיד בכל ספרד. המלחמות עם השכנים הפכו לתדירות, והשר היהודי שמואל היה למצביא חיל גרנדה ודרכו צלחה מאוד. שני אישים אלה, ורבים אחרים פחות בולטים, לא התנתקו מאחיהם בקהילות ישראל. אדרבה, אנו מוצאים קורלציה מלאה בין התפקיד רם המעלה של אישי המדינה היהודים לבין הנהגתם את הקיבוץ היהודי בממלכתם. אי אפשר שלא לחוש במידת האחריות והמחויבות שלהם לגורל היהודים ולכל פרט הקשור בחיי החברה ובצורכי הרוח שלהם.

את התופעה הזו לא נמצא באשכנז המורחבת בתקופה המקבילה. לכאורה לא הייתה כל מניעה להשתלבות יהודים בחיים הציבוריים הכלליים ובקבלת תפקידי ניהול במיוחד בערים, שכן, במאות ה־9 עד ה־11 הם נהנו מאישור להשתכן בכל שכונות העיר ולא נסגרו עדיין ברובע מסוים. סגירתם בגטו עדיין אינה מוכרת באירופה המערבית. אם נוסיף לכך את יחסי השכנות התקינים (ולעתים קרובות ידידותיים מאוד) בינם לבין התושבים הנוצרים, המשתקפים היטב בספרות השאלות והתשובות, לא נראית כל סיבה שהכשרון היהודי לא ינוצל לקבלת תפקידים שיש בהם משום מנהיגות ותרומה לציבור כולו. כמו כן, נראה שמאבקה הבלתי־נלאה של הכנסייה להרחיק את היהודים מכל תפקיד ציבורי שיש בו משום שליטה או פיקוד על נוצרים, לא נשאה פרי. השפעתה של הכנסייה על המלכים והשליטים הפיאודלים החילוניים הייתה עדיין מועטה ביותר, וגם בישופים שליטי ערים התעלמו מהחלטות הקונצילים ופעלו לפי עקרון ה־raison d'état. ולמרות כל אלה, לא מצאנו במקורות התקופה – ובמיוחד באלה העבריים, הרבים יותר – כל אזכור ליהודים בעלי תפקידים כאדמיניסטרטורים, שופטים, גובי מס ומכס, סוהרים וכיו"ב. למותר לציין, שלא היה בכל המרחב הצפון אירופי אף מדינאי יהודי כדוגמת חסדאי אבן שפרוט או שמואל הנגיד. יהודים לא הנהיגו צבאות ובקושי נמצא אחד מהם ששירת כלוחם מן השורה. מצב זה נגרם מאופיו של המשטר הפוליטי באירופה הנוצרית והמבנה החברתי שלה. אמנם היו נקודות מגע והשתלבות של מקצת היהודים במערכת הפיאודלית, אך אלה היו קשורים

להיבטיה הכלכליים. לא עלה אז על דעתו של שליט חילוני – מלך, דוכס או רוזן – ועל אחת כמה וכמה לא של ארכיבישוף או בישוף, למנות יהודי כיועץ, שר, מושל או שופט. באותה מידה לא ייתכן לטעמם שיהודי יושבע לאבירות או יוענק לו תואר אצולה. על אף הפתיחות החברתית היחסית של ימי הביניים המוקדמים, הייתה זו חברה שמורכבת ממסגרות מוגדרות. כל אחד ידע את מקומו וכל אחד נועד לעסוק בעיסוקו. האימרה הידועה שנטבעה בימי הביניים באירופה על חלוקת החברה לשלושה חלקים – המתפללים, הלוחמים והעובדים – מבטאת היטב את עולמם החברתי והרוחני של הבריות. היהודים לא השתייכו לאחת מקבוצות אלו. הם היוו קטגוריה בפני עצמה. והאינטגרציה של בני הקיבוץ היהודי בספרד המוסלמית בחיי החברה והמדינה (תוך שמירה על חיים יהודיים מלאים) לא תאמה את רוחה ואת ערכיה של אירופה הקתולית.

כל זה נכון ביחס למציאות ששררה במאות ה־9־11. אולם כאשר אנו בוחנים את המצב בגאליה המרובינגית במאות ה־6 וה־7 אנו מוצאים שהיהודים אכן מילאו תפקידים ציבוריים. פרט לעדויות ישירות על כך, אפשר לראות בזעקת הקלרוס בוועידותיו הרבות בתקופה ההיא שביקש למנוע מן היהודים כל נגישות לשירות ציבורי, ראייה לכך שהיהודים איישו משרות ציבוריות. "עצם החזרה על אותם האיסורים", גורס בלומנקרנץ, "נראית כהוכחה שהם לא כובדו".[199] הקלרוס הקתולי חשש מן ההשפעה שהיהודים בעלי התפקידים הציבוריים עלולים להפעיל לשם גיור נוצרים. הם גם ביקשו להפגין את נחיתותו ושפלותו של בן העם, אשר לפי אמונתם אבותיו הרגו את אלוהיהם. ההבדל בין המציאות של גאליה המרובינגית לבין אשכנז המורחבת של המאות ה־9־11 מתמצה בכך, שבימי המרובינגים עדיין לא שררו המשטר הפיאודלי. בכל רחבי גאליה שררו עדיין החוק הרומי ושאריות התרבות הרומית. גם אחרי כיבושה בידי הפראנקים והבורגונדים נחשבו התושבים הרומאנים הוותיקים לאזרחים רומים, ויהודי גאליה היו חלק מאוכלוסייה רומית זו. ואכן, יהודים גאלים שמשו כפקידים, שופטים, גובי־מס ומכס. דמותו של פריסקוס הפריסאי, יהודי נשוא פנים שהיה מקורבו ויועצו של המלך המרובינגי, מזכירה לנו מדינאים יהודים בספרד המוסלמית, אך לא מצאנו כמותה באשכנז–צפון צרפת במאות ה־9־11.

לעומת זאת מצאנו יהודים המשמשים כמנהלי עסקים וסוכנים בשירותם של פיאודלים. נראה שאותן תכונות ייחודיות שהכשירו את היהודי לעסוק במסחר, הניעו את האדונים הנוצרים להיזקק לניהולו, לעצתו ולתיווכו. השירות נשא אופי כלכלי־מקצועי. בטרמינולוגיה הנקוטה בימינו היינו

אומרים: לא מצאנו יהודים במינהל הציבורי, אך במינהל העסקי הם היו מבוקשים מאוד. שכן הסניורים הפיאודלים ורבי־הכנסייה לא התמצאו בעניינים פיננסיים, והיהודי שבשירותם היה הפתרון הרצוי. הוא הלווה את כספו של האדון או השקיעו בדרכים אחרות. הוא גם נשא ונתן בשם אדונו עם אנשי עסקים יהודים. היו יהודים ששימשו כמנהלי משק באחוזות סניוריאליות, כמו הארנדה היהודית בנחלות אצילי פולין במאות ה־15־18. צורה זו של ניהול סניוריה תוך פיקוח על איכרים צמיתים שבה, מוזכרת בתעודה לטינית משנת 850. אנשי כנסייה בדרגות שונות, נדרשים בה (באיום של חרם – "excommunicatio") להפסיק העסקה של מנהלים־משגיחים יהודיים כאלה.[200]

אחת המשימות הקשות והמסובכות שהוטלו על מנהלי עסקים יהודים בשירותו של פיאודל, הייתה שחרורו של אדונם מן השבי. היהודי דאג לדמי כופר לפדיון האדון משביו בידי פיאודל אחר. לא היה זה מעשה פשוט, כי לא תמיד היה ברשותו כסף זמין, והיהודי חייב היה לספק לשובֵה התחייבויות אמינות, או להעביר אליו חפצי ערך במקום כסף מזומן. לכל אלה היה צורך במומחה בעניינים פיננסיים ובאדמיניסטרטור מנוסה, ובאותם הימים אפשר היה לגייס אדם כזה רק מקרב היהודים. ביצוע מטלות כאלו היו כרוכות בסיכון רב: היהודי שם את נפשו בכפו בהיכנסו לטירת הפיאודל השובה; היה עליו לדעת מתי לשלם את דמי הפדיון וכיצד – האם קודם לשחרר את אדונו ואחר כך להעביר את התשלום, או להפך; ואולי, לשלם תחילה מקדמה ואת היתרה להעביר אחרי השחרור. בידינו שו"ת אנונימית הדנה בסוגיה זו, אך בסיטואציה הפוכה: מנהל עסקים יהודי נדרש לטפל בשחרור מן השבי של פיאודל מסוים שהיה שבוי בידי אדונו, ואמנם הוא מנהל את המשא ומתן המסובך ואדונו סומך עליו. השבוי מכונה בשו"ת "דוכס צרפת".[201] חוקרים רבים ניסו לפענח את החידה – במי מדובר ומי היה השובה. הוצעו הצעות שונות, אך אלו אינן משנות עבורנו דבר. המציאות המדיאבלית של מלחמות פיאודליות רבות, המנהג לשבות את האויב ולדרוש עבורו דמי פדיון, והעובדה שיהודים הועסקו כמתווכים וכמנהלי משא ומתן בעניינים כאלה – הם האמת ההיסטורית שמעניינת אותנו.

לסיכום, מעמדם הכלכלי ורווחתם של יהודי המרחב האשכנזי במאות ה־9־11, היו מן הגבוהים והאיתנים בכל תפוצות הגלות הארוכה. אפשר שהייתה זו פסגה שהיהדות האירופית לא תגיע אליה לעולם. דווקא בעידן של עוני ומחסור בחברה הכללית, כאשר אוכלוסיות שלמות חיו על סף רעב והתקיימו קיום עלוב, השיגו הקהילות היהודיות המעטות והקטנות

שבין הלואר והריינוס, במזרחה ובדרומה של גרמניה, בבוהמיה ובאנגליה – רמת חיים גבוהה למדי. יהודים רבים היו אמידים, אך גם העניים שביניהם – כפי שהדבר משתקף מן המקורות – לא היו עניים של ממש. העני היהודי עשוי היה להיחשב לאמיד בקרב האוכלוסייה האגררית והפרימיטיבית של הנוצרים. לפיכך אין אנו שומעים על צדקה ועל מוסדות סעד, נושא שהעסיק את הקהילות היהודיות בתקופות מאוחרות יותר. בלא ספק, הייתה זו חברה שהתנהלה ללא פערים סוציאליים־כלכליים חריפים.

שלא בדומה ליהודי ארצות האסלאם וליהודי ביזנטיה בתקופה המקבילה, פעילותם המשקית של יהודי המרחב האשכנזי לא הייתה משופעת ברב גוניות מקצועית. הם פעלו בכל שטחי המסחר בלי התערבות של אחרים, בהסכמתם ובעידודם של השלטונות. יתרונותיהם הבולטים על פני הנוצרים, קשריהם ההדדיים, שיתוף הפעולה ודפוסי הארגון שלהם העניקו להם הצלחה בעיסוקם המסחרי. לכן, כל עוד לא קם לנוצרים מעמד של סוחרים משלהם וכל עוד לא גברו השנאה והרתיעה מן היהודים – בעידודה של הכנסייה – הייתה חברת היהודים חברת סוחרים משגשגת. גם בתחום החקלאות, למרות הסייגים והמגבלות שנכפו על־ידי השיטה הפיאודלית השלטת, עשו יהודי התקופה חיל. אורח חייהם על־פי תורת ישראל הכתיב את הטיפול בגידולים החקלאיים ובייצור המזון. אך התוצרת החקלאית היהודית הופנתה גם לשוק הכללי. גם לתחום זה נכונה נסיגה בתקופת מסעי הצלב ולאחריהם.

מן המאה ה־12 ואילך הולך ומשתנה המבנה הכלכלי של יהודי המרחב האשכנזי ויחד עם השפעות פוליטיות וחברתיות שליליות שהזמן הוליד, התהווה שידוד מערכות בחייהם.

פרק שישי

ביטחונם של יהודי המערב במאות ה־10 וה־11

א. האנרכיה הפיאודלית

הסכנות האורבות לפתחו של האדם המודרני – לגופו ולרכושו – גדולות בהרבה מאלו שאיימו על חייו של בן ימי הביניים. המלחמות, הפושעים והטרוריסטים למיניהם לא זו בלבד שלא פסו מן העולם, אלא התרבו והתעצמו ורתמו לשירותם את פלאי המדע והטכניקה. נוסיף לכך את תאונות התחבורה היבשתית והאווירית ושאר מרעין בישין, שמקורם בדרך כלל בשוגג ולא בזדון, ונגיע למסקנה שבכל הנוגע לביטחוננו האישי מאות שנות הקדמה לא היטיבו עמנו.

אירופה המערבית, האזור שהוא נושא ספר זה, ידעה בימי הביניים תקופות של סכנות המוניות. היו אלה גלים של פולשים אכזרים ונמרצים, שלא חמלו על אנשים שלווים והכניעו את כל מוצאם באש ובחרב. כאלה היו הברברים בימי נדידת העמים הגדולה של המאה ה־5 וכאלה היו הפולשים הנורמנים, המדיארים והמוסלמים בסופה של התקופה הקארולינגית. ואולם מאז הרבע השני של המאה ה־10 שככו הסערות. אוכלוסיית המערב, עובדי אדמה קשי יום ברובם המכריע, יכלה לנשום לרווחה. אין להבין מזה שהארץ שקטה ושפסקו מעשי האיבה. אדרבה, החלה תקופה של מלחמה מתמדת ומתמשכת. נוצר מעמד של בני אצולה נמוכה – האבירים – שכל עיסוקם ועולמם היו הקרבות. המלחמה הייתה עבורם לא רק שאלה של כבוד ופורקן יצרים, אלא גם מקור הכנסה – השוד והביזה של משקי האיכרים ושל עוברי אורח בדרכים. עם זאת, המאות ה־10־13 עמדו בסימן של עלייה דמוגרפית. הפורענויות הגדולות פסחו על אירופה והמלחמות הקטנות והאינסופיות שבין האבירים לא פגעו בצמיחה. הצבאות הפיאודליים, ככל שהיו אכזריים ומזיקים, מנו אבירים מעטים. ציודם היה דל והמערכות קצרות. ואילו רוב העם לא שירתה בצבא והיה מחוץ למעגל הלחימה. מצב זה שונה מקרבות בין גייסות עצומים, בני עשרות ומאות אלפים, שנלחמו בימי קדם, ומן הארמיות האדירות והנשק הקטלני של העת החדשה. החורבן שהביאו המלחמות המודרניות היה אלפי מונים רב מסבלם של האיכרים העלובים באירופה הפיאודלית. אך היה גם פן אחר לשאלת ביטחונם. במדינות

המודרניות המתוקנות (ובראשן אלו של מערב אירופה) יש בכוחם של השלטונות להשליט סדר וביטחון אישי של אזרחיהן ולאסור את קיומם של גורמים המבקשים לפגוע בשלום הציבור. שלטון החוק וזרועותיו – המערכת השיפוטית, המשטרה והגורמות הציבוריות המקובלות – אמונים על ריסון האלמנטים הפליליים, ומאפשרים מהלך בטוח וסביר של החיים. לא כך היה באותן ארצות בימי הביניים. המצב היה קשה במיוחד ב־250 השנים שהפרידו בין התפרקותה של הקיסרות הקארולינגית לבין מסע הצלב הראשון. רשויות השלטון הפוליטי התנפצו לרסיסים ובמרחבי היבשת לא הורגשה כל סמכות שאצרה כוח להנהיג חוק וסדר.

שטחי יער, שיחים וביצות נרחבים ביותר שרצו באותם ימים אנשים שחיו מחוץ לחברה, שלחו ידם בביזת כל המזדמן וערכו ביקורים אלימים בכפרים ובמנזרים הסמוכים. מסוכנים במיוחד היו בני הדרג התחתון של סניורים – אבירים דלפונים ומרוששים, שהידרדרו לרמת חיים גבוהה אך במעט מזו של האיכרים. אורח חייהם הטפילי, הווגבונדי וההרפתקני ניתב אותם למעשי ביזה והרג. טבח חפים מפשע, הטלת מומים, הרס שדות מעובדים היו מעשים של יום ביומו. "הזלזול בחיי האדם והקלת הראש בסבלו עמדו ביסוד המנהגים האלה", אומר מארק בלוך.[1] במקרה הטוב היה הקורבן נלקח בשבי, וזה כאשר היה סיכוי לקבל עבורו דמי פדיון הגונים. אבירים אלה התרבו, וכבר בסוף המאה ה־10 הם היוו מעין המון, גורם פוליטי וחברתי פעיל ומתסיס בחיי אוכלוסיית אירופה המערבית.[2] האנרכיה שלטה בכול ואף חדרה לתחום המשפט. הנוהג הקיים העניק לגיטימציה לגזל מידי העניים והאיכרים. כך גם ביחס לגאולת הדם. האדם עשה דין לעצמו.

גילויי האלימות הרבים יצרו כמיהה עמוקה לביטחון. באורח ספונטני צצה הקריאה לשלום, להפסקת מעשי האלימות והאונס, לשקט ציבורי. הקריאה הפכה לאידיאל של המלך והוא ניסה להיות "משכין שלום".[3] אולם כוחו הדל וחוסר יעילותו לא אפשרו לו להתמודד עם המשימה, וזו עברה לפסים של פעולות ההמון בהדרכתה של הכנסייה. נקבעו קונצילים כנסייתיים כדי לדון בנושא השלום, ובאסיפות המוניות נשמעה תקווה לשיפור רמת החיים, אם רק יושכנו השלום והשלווה. נוצרו אגודות שלום שהצטרפו למעין תנועת שלום רחבה. זו נולדה בסוף המאה ה־10 ברוזנות פואטו (Poitou) והתפשטה בכל צרפת, ורק מאוחר יותר (לקראת סוף המאה ה־11) הגיעה ללותרינגיה ולגרמניה. לידתה בצרפת והבעה מחולשת השלטון המלוכני והשתוללות האנרכיה הפיאודלית, תופעות מהן גרמניה של המאות ה־10 וה־11 סבלה פחות.

איש לא השלה את עצמו שניתן להפסיק את מעשי האלימות. לפיכך ביקשו רבי הכנסייה שעמדו בראש התנועה, רק להגבילם על־ידי פרישת חסות על אנשים ועל חפצים מסוימים. משימה זו זכתה לכינוי "שלום אלהים" ("pax dei"). באחד הקונצילים הוחלט לאסור באיום של חרם על פגיעה ברכוש הכנסייה, באנשים שאינם לוחמים, בתבואה בשדות ובסחורות שבידי רוכלים. תנועת השלום תבעה גם להגביל את פעולות האיבה לימים מסוימים. להפסקות כאלו קראו "שביתת הנשק של אלוהים" ("treuga dei"). בין הימים האסורים להתנפלויות ושוד היו החגים החשובים וכן "סופי השבוע" הארוכים – מיום ה' עד יום ב'. התקיימו טקסים של שבועה להבטחת קיומו של השלום ונחתמו מעין "אמנות שלום". ואף על פי כן, התוצאות בשטח היו דלות למדי.

נשאלת השאלה, מה היה משקלה של תנועת השלום המשוללת יכולת אכיפה של רשות פוליטית? אמנם גוייסו כוחות עממיים על־ידי אגודות השלום, אך לא היה בכוחם לעמוד מול האלימים והאלימות. מכל התנגשות היו יוצאים מסכנים אלה בשן ועין. תנועת השלום הושפעה מהתקרבותו של המילניום השני. בצד הפחדים מסוף העולם שיגיע בשנת 1000, פיתחו הבריות ציפיות לבואו המחודש של המשיח אשר יביא עמו שידוד מערכות החיים וקץ לאלימות.

יהודי מערב אירופה לא נמלטו מן הסכנות והפורענויות. הם סבלו מן האלימות כשאר תושבי הארץ. זו לא כוונה אליהם בשל היותם יהודים. באותה עת עדיין לא נתלוותה אל האלימות כלפי היהודים האידיאולוגיה האנטי יהודית ושטיפת המוח שהשפיעה הכמורה הנוצרית, להן נהיה עדים במאורעות תתנ"ו ואחריהם. הערכה זו מקבלת חיזוק באחת מתשובות רגמ"ה, שמשתקפת בה מציאות אלימה מאוד ומוסברת פגיעותם של היהודים, אך הסתכנותם קיימת בשל מסחרם ולא בשל היותם יהודים.[4] עדות יהודית אחרת לחוסר ביטחון כללי (מסופה של המאה ה־10) אנו מוצאים בשאלתו של יהודי אל ר' משולם ב"ר קלונימוס. הלז מספר שלא העז לצאת מביתו בלילה כי חשש להיחשף לסכנות שהלילה צופן בחובו.[5] הערכה שונה במידת מה, אנו מוצאים במאמרו של א' גראבויס, הטוען שתנועת השלום ו־"treuga dei" לא התייחסו כלל ליהודים ולא הגנו עליהם, ואילו הסניורים הפיאודליים פגעו ביהודים בין השאר מתוך מניעים אנטי יהודיים.[6]

האדם המדיאבלי לא היה בטוח בביתו, בכפרו ובשדותיו ואף לא בתוך חומות העיר. על אחת כמה וכמה ארבה לו סכנת חיים ושוד בהיותו בדרכים. בפרק הקודם דנו בהרחבה בסוחרים היהודים, ונתנו את דעתנו

לקשיי התעבורה שעמדו בפניהם בדרכי אירופה. הבאנו את הסברו של איגוס להצלחתם של הסוחרים היהודים לגבור על המכשולים בזכות הסולידריות וכושר הארגון שנחונו בו. אחת מהצלחותיהם הושגה עקב השיטה "לכונן שרשרת של קהילות לאורך נתיבי המסחר, כאשר בכוחה של קהילה היה לקיים ביטחון (באמצעות שיתוף פעולה עם השליטים המקומיים) בתוך רדיוס מסוים, לאורך הדרך שבקרבתה". וכך היה הנוסע בדרכים עובר מקהילה לקהילה, כאשר כוחות מזוינים מאבטחים אותו עד התחנה הבאה. טכניקה אחרת הנקוטה בידי הסוחרים היהודים, הייתה הצטיידותו של היוצא למסע במכתב המלצה לקהילות השונות בהן אמור היה לעבור. כיבוד מכתבים אלה העניק להם ביטחון. לא רק יהודים נהנו מסידור כזה. איגוס מביא דוגמאות של נוצרים רמי מעלה, שמכתב מסוג זה הקל עליהם את התנועה בדרכים.[7]

נטייתו של איגוס לאידיאליזציה של מעשי היהודים באירופה הטרום צלבנית, ביטחונו ביתרונותיהם המפליגים במישור האישי והציבורי לעומת תושבי הארץ הנוכרים, עוררו עליו ביקורת של היסטוריונים פחות נלהבים. אולם איש לא יוכל להכחיש את היקף פעילותם של הסוחרים היהודים, את הצורך האינטנסיבי שלהם לתנועה בדרכים ואת רווחיהם הגדולים. עובדות אלו מוכיחות שיש צדק בהערכותיו של איגוס אם גם "חטא" בסופרלטיבים.

חטיפות ומאסרים של סוחרים יהודים בדרכים וביזת מרכולתם לא הייתה פורענות בלתי־הפיכה. המקורות מעידים שהם עמדו בניסיונות אלה והמשיכו בפעילותם הרגילה. עד מהרה גויסו דמי פדיון, ובאשר לסחורה – את זאת יכלו השודדים למכור רק למי שהבין את ערכה ועשוי היה לעשות בה שימוש. כך נמכרה בחזרה הסחורה הגזולה לבעליה. השאלה הייתה אפוא של הוצאה כספית נוספת, וזו ככל שהייתה גבוהה נלקחה מראש בחשבון, וכנראה שהתגמדה לעומת מתח הרווחים העצום של הסוחר היהודי. היו יהודים שפנו להתערבות השליט נגד הגזלנים. אולם לעתים קרובות יותר הם ניהלו איתם משא ומתן בעצמם, שכן עירוב השלטונות פירושו הוצאה נכבדה ומיותרת.

ב. גזירות ופורענויות בסוף המאה ה־9 ובמאה ה־10

יהודי אשכנז–צפון צרפת סבלו כאמור מאלימות בשל הנסיבות המיוחדות של התקופה ולא בשל היותם יהודים. האווירה הכללית הייתה חיובית ויחסיהם של היהודים עם הסביבה היו טובים למדי. "פרט למורשת האנטי

יהודית מסוף העידן הקלאסי וזו של הכנסייה של ימי הביניים המקודשים", כותב מיכאל טוך, "לא היה היחס ליהודים בימי הרייך (הגרמני) המוקדם שנוי במחלוקת". יש מי שמסביר זאת (לנגמיר), ממשיך טוך, "בטבעה המיוחד של הנצרות הפראנקית, אשר בנתוניה החברתיים ובזהותה התרבותית עדיין לא חשה עצמה מאויימת על־ידי נוכחותם של יהודים". ויש מי שמסביר זאת (לוטר) "ביחסי אמון שרחשו השליטים האוטוניים אל היהודים". טוך עצמו מוסיף להסברים אלה את העובדה שהיהודים בגרמניה של המאות ה־9 וה־10 היו עדיין "מתי־מעט".[8]

ככלל, במאות ה־9־11 לא היו תופעות רבות של גירושים וניסיונות להמרת הדת מאונס. מקרים קשים כאלה התרחשו רק באופן מקרי, מקומי וספוראדי ו"לא הייתה בהם הפעולה המתוכננת, המתואמת והנרחבת" של המאות הבאות. "חוסר ביטחון והפקעה שהיו עד אז (גזירות תתנ"ו) רק מושגים מופשטים אשר נגעו לחייהם של יהודים יחידים בצורה מוגבלת מאוד, נעשו מעתה לנושא מרכזי".[9] ההסתה האנטי יהודית שתשתלט על־ידי חוקי הכנסייה לא מצאה עדיין קרקע פורייה בקרב המוני המאמינים. השפעתה על המלכים והשליטים הפיאודליים לא הייתה רבה. אך גם אם לעתים נראתה ההסתה ארסית ומרושעת – כזו של אגוברד, למשל – לא היו בה ביטויים בלתי־הומניים והיא ולא הטיחה ביהודים האשמות "של בגידה, של מאגיה, של חילול הקודש ופשעים ריטואליים".[10]

לגבי היהודים כפרטים, חשוב להדגיש שלמרות האנרכיה וההפקרות, נתנה החקיקה החילונית והקאנונית את דעתה להגנת חייו וגופו של היהודי. בקבצי החוקים הקאנוניים מן המאה ה־10 אנו מוצאים איסור מפורש להרוג יהודים, ואילו העונש שהושת על רוצח שפגע ביהודי היה כעונשו של זה שרצח נוצרי. בקבצי החוקים הקאנוניים מן המאה ה־11 כבר ניכרת הקלה בעונשם של רוצחי יהודים. לקראת סופה של המאה מופיעים הסימנים הראשונים של היהודים כ"קבוצה חשופה לשנאה וטינה". ובכל זאת, חייו ובריאותו של היהודי עדיין לא היו זולים כבדורות הבאים.[11] השליטים עדיין היו נחושים בדעתם לדכא ניסיונות של פגיעה ביהודים, כפי שאכן מעידות הפריווילגיות של היינריך IV, משנת 1090.

רשימת האירועים הידועים לנו של רדיפות וגזירות נגד קהילות ישראל או קבוצות של יהודים במאות ה־9 וה־10 אינה ארוכה, וגם אם הן הכאיבו לקורבנותיהן, אין להגזים בחומרתן.

במחצית השנייה של המאה ה־9 ובראשיתה של המאה ה־10 עברו על אירופה ימים קשים. יכולתם של צאצאי המלכים הקארולינגים הגדולים – המערביים והמזרחיים כאחת – להניג סדרי שלטון הייתה מועטה,

והפלישות פגעו באוכלוסייה. רק יהודים מעטים מאוד חיו על אדמת הקיסרות הקארולינגית לשעבר, רובם המכריע ישב בחלקה המערבי. "כיצד החזיקו מעמד יהודי צרפת באותה עת אפשר רק לדמיין".[12] ללא ספק, הם סבלו כמו שאר התושבים מנחת זרועם של הפולשים. עובדה זו לא מנעה מן הנוצרים במקומות אחדים (במיוחד בדרומה של הארץ), להעליל עליהם עלילות ולטעון שהם בגדו במגנים ושיתפו פעולה עם האויב. הכמרים אף דאגו להלביש עלילות אלו בלבוש דתי: היהודים הוצגו כ"אנטיכריסט", כסיטרא אחרא, כאויבי האמונה. בטולוז שייכו ליהודים בגידה לטובת המוסלמים, וכך יצרו את המנהג המרושע שבערב פסח היה אחד מפרנסי הקהילה מקבל סטירת לחי בפרהסיה. סופר שבמקרה אחד החבטה הייתה כה חזקה, שגרמה למותו של היהודי. מנהג זה החל במחצית השנייה של המאה ה־9 והחזיק מעמד כ־300 שנה. בעיר בזייה שבלנגדוק היה קיים "מנהג" אחר: בערב חג הפסחא כלל הבישוף המקומי בהטפתו שבקתדרלה המקומית, "המלצה" לצאן מרעיתו לזרוק אבנים על בתי היהודים. וכך הם עשו במשך כל שבוע החג. מסופר שיהודים רבים נפצעו במשך כ־300 שנות קיומו של המנהג.[13] בשנת 848 חדרו ספינות הנורמנים לתוך המפרץ שעליו ישבה העיר בורדו, לכדוה ושרפוה. כרוניסטן בן התקופה, בישוף טרוא, טען ש"היהודים הבוגדניים" הם שהסגירו את בורדו לאויב.[14] מסורות עממיות כאלה, מלובות על־ידי הכמורה, היו אופייניות יותר לדרומה של צרפת, אך אנו מוצאים אותן בסוף המאה ה־9 גם במקומות אחדים בחלקה הצפוני, הפראנקי. כך בשלון על הנהר סון נהגו העם והכמורה ביום א׳ של פסחא לזרוק אבנים על היהודים, זכר לרגימתו של ישו על־ידי יהודי ירושלים.[15]

חמור יותר היה גירוש היהודים מסנס, סביב שנת 880. הכרוניקה של הנזיר אודורנוס (Odornus) מספרת על גירוש יהודי סנס על־ידי הארכיבישוף, שליט העיר, שלוּוה באיסור (איום של חרם) ליישבם בה מחדש. מה הייתה הסיבה לגירוש? בלומנקרנץ שולל את המסורת המדיאבלית, המסבירה שהעונש ניתן עקב בגידת היהודים בעת הפלישה הנורמנית, שכן הפלישה הייתה מאוחרת יותר. היסטוריונים אחדים הסבו את הדעת לחוסר מקריות של גירוש היהודים וגירוש הנזירות באותה שנה. נראה שיהודי אחד או יהודים אחדים קיימו קשרים רומנטיים עם נזירות, ומתוך נטייה להכללה, נענשו רבים (ורבות) שלא חטאו. לעולם לא נדע את הסיפור האמיתי, אך עצם העובדה שדברי הכרוניסטן על גירוש היהודים וגירוש הנזירות נאמרו בנשימה אחת מצביעים על כך שיש כנראה דברים בגו.[16]

בשנות השלושים של המאה ה־10 הייתה אוכלוסיית היהודים בגרמניה קטנה ביותר. למרות זאת נעשו שני ניסיונות להסתה במרחק של חמש שנים האחד מן השני. בשנת 932 התקבל בקונציל הכנסייתי בארפורט שבתורינגיה מכתב מאת פטרוס קנדיאנוס, הדודג׳ של ונציה. המכתב הופנה למלך היינריך I, להילדברנד, הארכיבישוף של מיינץ, ולבישופים האחרים המכונסים שם. מטרתו של קנדיאנוס הייתה לספר למכותביו המכובדים את "הסיפור האמיתי" על המאורעות שאירעו זה לא כבר בארץ הקודש, לבל יאמינו לגרסתו השקרית של יהודי אחד שהגיע לגרמניה מירושלים, ושכוונתו להשמיד כביכול את הנצרות ולשבח את היהדות. מחבר המכתב משתומם על כך שאנשי הכנסייה שהתכנסו בקונציל אכן נתנו אמון ביהודי זה.

וכך הייתה השתלשלות המאורעות לפי דברי קנדיאנוס: בירושלים התקיים ויכוח תיאולוגי בין יהודים לנוצרים. היהודים שיחדו את השליט המוסלמי (אשר שימש, כפי הנראה, בורר בין הצדדים), כדי שיכריז שהם המנצחים בוויכוח. אחרי תשלום דמי השוחד, הסכימו הנוצרים עם היהודים שאלה יסגרו את כנסיית הקבר ואלה – את בית הכנסת שלהם. לאחר שיימסרו שני הבניינים – כך הוסכם – להשגחתם ולאפוטרופסותם של המוסלמים, יחכו לסימן מאלוהים... והסימן לא איחר לבוא: מיד עם תום תפילתם של הנוצרים נמצאה כנסיית הקבר פתוחה, מוארת באור יקרות ודמותו של ישו נראתה בה צלובה ו"לבושה בשר". בית הכנסת, לעומת זאת, נותר סגור וריק. יהודי ירושלים נבוכו נוכח חיזיון זה, הנס היכה אותם בתדהמה והם התנצרו מתוך אמונה. הפטריארך הנלהב של ירושלים שלח מיד שליחים לקיסר שבקושטא ולרומי, והמליץ להטביל את כל היהודים. ואכן, הקיסר הביזנטי ציווה להטביל את יהודי האימפריה. לפיכך ביקש הדודג׳ של ונציה ממלך גרמניה שיטול דוגמה מן הקיסר, יעשה כמוהו בממלכתו, ויואיל לגרש מארצו את הסרבנים.[17]

מהי מידת האמת ההיסטורית בסיפור קשה לדעת, אך באשר לתגובתו של מלך גרמניה קיימת הסכמה שהוא לא התרגש מההמלצות ואף לא הגיב עליהן. הסינוד של ארפורט היה עסוק באותה עת בנושא קיומי לגרמניה – הסכנה ההונגרית שהייתה בשיאה, ועל המתכנסים היה לקבל החלטות חשובות בנידון זה.

עברו רק כחמש שנים והנה תוכננה מזימה חדשה נגד יהודי גרמניה. הפעם היוזמה הייתה של פרידריך, האכיבישוף של מיינץ, בכיר אנשי הכנסייה בממלכה. שני מסמכים מגוללים לפנינו את הפרשה: מכתב תשובה של האפיפיור ליאו VII לארכיבישוף ממיינץ ומכתבו של

הארכיבישוף אל אחד מעוזריו, הכומר ג׳רארד. שני המכתבים נכתבו בין השנים 937־939. מסתבר שפרידריך שאל את האפיפיור האם רצוי שיטביל את יהודי מיינץ (והדיוקזיה של העיר) בכפייה, או מוטב שיגרשם ממנה. ליאו VII ממליץ בתשובתו לארכיבישוף "שלא להקל ראש בהטפת האמונה הנכונה ליהודים", כדי להביאם לטבילה מרצון. אולם אם דרך זו לא תועיל, מותר לרודפם, וזאת "כדי למנוע כל מגע עם אויבי אלוהים אלה". בסופו של דבר, ליאו VII נשאר נאמן לקו האפיפיורי של גרגוריוס הגדול ופסק, שבשום פנים ואופן אין לכפות עליהם בכוח את האמונה הנוצרית.[18] הארכיבישוף הבין את הגישה האפיפיורית, במיוחד אחרי שניתן לו המידע התיאולוגי על־ידי כומר מלומד מקרב עוזריו. פרט זה התברר לנו ממכתבו של ג׳רארד, שהביא לאדוניו רם המעלה ציטוטים מגרגוריוס הגדול וכן חוקים והחלטות כנסייתיים עוינים ליהודים.[19]

האם היו תוצאות מעשיות למזימות אלו? המלך הצעיר והאנרגטי, אוטו I, שזה לא כבר (936) קיבל לידיו את השלטון, נקט במדיניות פרו יהודית ולא הסכים לגישתו של הארכיבישוף ממיינץ. הימים היו ימי מהומות פנימיות בגרמניה, והארכיבישוף הנכבד נמנה עם האופוזיציה הפוליטית למלך החדש. אין אפוא ספק שהפעם לא אונה ליהודי גרמניה כל רע.

בידינו שתי כרוניקות כתובות עברית יפה ונמלצת מן התקופה הטרום צלבנית במערב אירופה, שתיהן מביאות סיפורים מחיי יהודים בצרפת. האחת מספרת על מאורע שהתרחש בשנת 992, והשנייה – כחצי דור מאוחר יותר. שתיהן מהוות חריג בין המקורות העבריים של התקופה, והן דומות במידת מה לז׳אנר ההיסטוריוגרפי של הכרוניקות הנוצריות המדיאבליות. שתי הכרוניקות מגוללות מציאות שמסכנת את ביטחונן של קהילות ישראל.

נפנה תחילה לראשונה בין שתי הפרשיות – זו שהתחוללה בעיר הצרפתית לימוניש: בעיר בלוייש (בלוּאָ) היה יהודי ושמו שחוק בן אסתר ישראלי. הוא נטש את היהדות והתנצר. יום אחד החליט: "אלכה ואסובה במסיבות הערים". כך הגיע אל קהילות ישראל השונות והציג את עצמו – "עברי אנוכי". היהודים קיבלוהו בסבר פנים יפות ומילאו את כל מחסורו. אך עד מהרה החל האיש במעשים נפשעים – שלח את ידו בגזילה, חרף וגידף, וכשגירשוהו יהודי המקום פנה ללכת לקהילה אחרת... עד אשר הגיע אל העיר לימוניש, שקהילתה "מצער, מתי מספר", והיא "בקצה צרפת". שחוק התארח זמן רב אצל דודותיו, אחיות אמו, שישבו באותה עיר. גם בלימוניש "מעלליו הרעים לא חדלו [...] גנוב ורצוח ונאוף והישבע לשקר [...] ולגזול עני וכואב". בין השאר רב עם איש אחד, לוי,

שגר בשכנותו וביקש "להסיג את גבול ביתו". כאשר ראה שחוק בן אסתר שידו של לוי על העליונה בסכסוך עמו, נבהל מאוד, שכר שנים־עשר בריונים "נוכריים" מעיר הולדתו שיבואו ללימוניש וירצחו את הלוי. באחד הימים לפנות בוקר, מצאו בני הקהילה את הלוי – שהיה בדרכו כמדי בוקר לתפילה בבית הכנסת – גוסס. ברגעיו האחרונים הספיק לגלות להם את זהות תוקפיו, שבינתיים הספיקו לנוס אל עירם. משם שלחו לשחוק בן אסתר מכתבים ובהם דרישה לשלם להם את שכרם.

שליט לימוניש ("הפריץ") לא נטה חסד לפושע היהודי, ובכל זאת הוא הוסיף לשבת במקום ולעולל את מעשיו הנפשעים כלפי יהודי המקום. נכבדי הקהילה ("הזקנים") ניסו להוכיחו, אך ללא הועיל. "ויבקש להשמיד, להרוג ולאבד שארית ישראל הנמצאים מנער ועד זקן, טף ונשים ביום אחד ושללם לבוז", כשחבורה של ריקים ופוחזים מקיפה אותו ומסייעת בידו. יום אחד "ויעש לו צלם דונג בתבנית איש, לבעבור המיס את נפשו כדונג מפני אש. ויבוא וישימהו בקרב תיבת עץ בבית הכנסת [...]". לאחר מכן הלך אל השליט וסיפר לו שהיהודים פיסלו את דמותו מדונג, דקרוה וקיללוה, "למען האבידך מעל פני האדמה [...]", *ממש כפי ש"עשו אבותיהם לאלוהיך"*. ולכן, אמר, אני פונה אל הפיאודל, ש"יכתב לאבדם מן הארץ, והכסף והזהב יבוא בית אוצרותיך". לדבריו אלה הוסיף הבטחה שכאשר מעשיו של שליט לימוניש ייוודעו במקומות אחרים שליטיהם יעשו כמוהו ביהודיהם. שחוק הציע לאדון הפיאודלי להוליכו לבית הכנסת למען יראה במו עיניו "את צלם הדונג אשר עשו". הלז ענה לו, שאם אכן נכונים דבריו של שחוק יעשה שמות ביהודים "ואותך אשימה משנה בממשלתי".

ביום השבת, כאשר בני הקהילה התכנסו לתפילתם, הביא הפושע היהודי את השליט אל בית הכנסת. לאחר חיפוש נמצא צלם הדונג, כש"ידיו על חלציו ומסמרות בין ברכיו וכפות רגליו כרותות". היהודים הופתעו, ועד מהרה הבינו שהייתה כאן פרובוקציה ושבן הבליעל טמן את הפסל. הפיאודל הוכיח את היהודים קשות ואילו הם היו מוכנים להישבע שידם לא הייתה במעשה, ובכלל "חלילה לנו לעשות כל תבנית, מבלעדי ה' אלהינו אשר לא ציוונו". שהרי יצירת פסלים אסורה עליהם מן התורה.

שחוק בן אסתר פנה אז אל יהודי לימוניש, וביקש שיבררו להם איש אחד מקרבם שמוכן להילחם נגדו ו"אם יוכל להכותי ומתי והייתם נקיים ואם אני אוכל לו והכיתיו, יאבד שמכם מן הארץ". כל זאת, הוסיף, "כי ביקשתם לשחת אדוני ולשלוח בו יד ובאלוהיו". היהודים שללו את ההצעה כי פירושה היה שבאמצעות דו־קרב יוכיחו את צדקתם,

פרוצדורה שנוגדת את ההלכה. במקום זאת הביעו נכונות לשלם כסף וזהב. השליט צידד בהצעתו של שחוק ותבע מן היהודים להתייצב להתמודדות ביום המיועד. "ביום ההוא אנחת גדלה אנחת לבב כל העם, ואנקת יללת כבדה מאוד. וימס לבבם בתוכם והקריה נבוכה". כל בני הקהילה התכנסו בבית הכנסת, צמו, לבשו שק, פיזרו אפר על ראשם והתפללו לנס. ומנגד, המון של גויים התאסף ואיים לעשות שפטים ביהודי לימוניש, כשהמשומד שחוק מלבה את התבערה ומעודד את הנוצרים: "נשלחה ספרים בכל הערים והקריות הרחוקות, ויעשו גם הם ככה לעם הזה הסורר [...]".[20]

לפני שננתח ונעריך את התעודה, נקדים ונאמר, שסופה של הפרשה וגורלם של יהודי לימוניש לא ידועים לנו. נראה שהכרוניקה נקטעה וסיומם של הדברים אבד.

לו היה בדעתנו לעסוק בהערכה ספרותית של הסיפור, היתה עבודתנו פשוטה יותר. הלשון העברית התנ"כית משובבת לב, ומה שחשוב יותר, היא נקייה מביטויים וממטבעות לשון ארמיים. גם העלילה מעניינת ודרמטית. לעומת זאת, קשה היא מלאכתו של ההיסטוריון. הוא שואל את עצמו שאלות שהתשובות עליהן אינן קיימות כלל, ובמקרה הטוב הן דחוקות ומשוערות: מי חיבר את הסיפור? מתי? מהו זיהויו של מקום העלילה? ומעל לכל – מהי מידת האמת שבו?

רשימה זו, שנמצאה במאה ה־19 ב"כתב־יד פרמה", ופורסמה לראשונה בשנת 1877 על־ידי אברהם ברלינר, היא אנונימית. בניגוד לכרוניקות העבריות המתארות את גזירות תתנ"ו ולכרוניקות נוצריות רבות, אין לנו שמץ של מושג מי היה מחברה. גם מועד כתיבתה לא ידוע לנו. האם המחבר חווה את המאורע כעד ראייה, ואולי הדברים נכתבו בתקופה מאוחרת? לאמיתו של דבר, לא מצאנו בטקסט שום פרטים שתואמים תקופה אחרת ואינם תואמים את זו המתוארת. ה' זימלס גורס, שגם אם הסיפור לא נכתב בעת התרחשותו, הרי שהיה מבוסס על חומר מוצק מתקופה זו.[21] זיהויה של לימוניש אינו מוסכם על כל החוקרים. הנטייה של מרבית ההיסטוריונים המודרנים שעסקו בנושא הייתה לזהות את המקום עם העיר לימוז' (Limoges). ידוע שבעיר זו הייתה קיימת קהילה יהודית, ולימים אירחה את אחד מגדולי חכמי צרפת במאה ה־11 – ר' יוסף טוב עלם (ריט"ע). ש' שוורצפוקס וק' סטואו מדברים על שתי אפשרויות, ואינם בטוחים איזו מהן הנכונה: לימוז', ואולי – לה־מאן (Le Mans). הגדיל לעשות בנדון ר' חזן. במאמר החלטי ומנומק משנת 1970, בכתב העת היוקרתי *Revue des études Juives*, הוא מנסה לשכנענו

שמדובר בלה־מאן. הנימוקים לכך הם: א. העיר לימוניש נמצאת לדברי הכרוניסטן "בקצה צרפת". בשם "צרפת" נתכנו בתקופה הנידונה השטחים שמצפון ללואר, ואילו לימוז' שוכנת בלב אקוויטניה שמדרום לאותו נהר; ב. מוצאו של שחוק בן אסתר מבלוא, אף הוא מסייע לזיהויה של לימוניש כלה־מאן. שתי הערים קרובות זו לזו, והתנועה ביניהן מהירה. גם העובדה שהוא בא מבלוא וגם ה"עסקה" עם שנים־עשר הבריונים מרמזות על קרבה גיאוגרפית בין שני המקומות; ג. לדעת חזן משתקפת בתעודה המציאות הכאוטית של צרפת בסוף המאה ה־10. הפיצול הפיאודלי ואי היציבות הפוליטית והאלימות, היו מציאות אופיינית לחלקה הצפוני והמערבי של צרפת, וכפי שראינו חלחלה האלימות ופריעת החוק גם לתוך החברה היהודית.[22]

על מידת האמת ההיסטורית של הסיפור, נוכל לומר שלמרות הספקות שקיננו בליבם של ההיסטוריונים, איש מהם לא כפר בעצם התרחשות המאורע. זימלס, על אף שכינה את האירוע "רדיפות חצי לגנדריות", סבר שהסיפור אותנטי, שכן לא נמצאו בו כל אלמנטים נסיים.[23]

איננו יכולים שלא למצוא דמיון מסוים בין הסיפור שלפנינו לסיפור מגילת אסתר, ומתגנב ללב חשד שהמחבר ניסה לחקות את הז'אנר הספרותי הפופולרי בקרב היהודים. היסטוריונים אחדים נדרשו בהקשר זה לשמו החריג של גיבור הסיפור – שחוק. סטואו, למשל, גורס שכינוי מלעיג זה ניתן לו ברוח המבדחת של סיפורי פורים העממיים, והדבר מצביע על כך שהסיפור דמיוני בעיקרו.[24]

מסקנה היסטורית חשובה מכל הפרשה היא, וזאת רואים היטב בכרוניקה, שגורלם של היהודים היה אז נתון לשבטו ולחסדו של הפיאודל המקומי. למרות שההמון הנוצרי משתתף באירוע, הוא עדיין אינו מהווה גורם פוליטי הזומם לבצע התקפה בלתי־מרוסנת על יהודי הקהילה. לפנינו מעשה של השלטונות, מחוזקים על־ידי אנשי כנסייה המספקים להם את הטיעונים האידיאולוגיים־דתיים. כך התלווה כומר לרוזן לימוניש בביקורו בבית הכנסת והמריצו לפעול נגד היהודים. נראה שלהשוואה בין מה שעוללו היהודים בירושלים לפני אלף שנה לבין מה שהם זוממים לעולל לאדונם יש השפעה. אם כל זה לא מקבל עדיין מימדים נרחבים, יש בו בוודאי סימן רע לבאות. מכל מקום, זהו מקרה חריג אשר שלוות החיים היהודיים הופרה בו בסוף המאה ה־10. ואחרון אחרון, אין אנו יכולים שלא לחזור ולשאול כיצד נגמרה פרשת לימוניש – האם גורשו יהודי הקהילה, האם נאלצו להמיר את דתם, או שמא נטבחו בידי הפיאודל העריץ. כאמור, לעולם לא נדע זאת בוודאות. קיימת הערכה של כל

החוקרים שהסוף היה טוב. הראיה לכך, גורס שוורצפוקס, שבלימוז׳ (אם אמנם לימוניש היא לימוז׳) אנו מוצאים קהילה גדולה בשנה 1010.[25]

האם היה קיים קשר בין פרשת לימוניש להתקרבותה של שנת 1000? האם המאורע היווה תגובה אנטי יהודית של תנועת המילניום הנוצרית וחלק מהתעוררות רגשות דתיים, תוך צפייה לביאתו השנייה של הנוצרי? ש׳ בארון רואה בבירור קשר בין השניים.[26] מארק בלוך ממעיט בכוחה של התעוררות רוחנית ורגשית כלשהי לקראת סוף המילניום, על אף הכתוב בחזון יוחנן שבברית החדשה אודות ביאתה של מלכות השמים ״אחרי כלות אלף שנים״. ״הדת הקתולית של הזמן ההוא (ימי הביניים המוקדמים)״, כותב בלוך, ״עדיין לא הגיעה להגדרה שלמה של הדוגמה שלה [...] וחדרה לשכבות העממיות רק בצורה חלקית״. רמתם הנמוכה של הכמרים הפארוכיאליים, אופי אמונתם ופולחניהם החצי פגאניים של צאן מרעיתם לא הביאו לידי התעלות רוחנית, כפי שטוענים ההיסטוריונים ״המתרגשים״. נוסף לכך, לא היה ברור האם כוונת הפסוק ב״בשורה על פי יוחנן״ היא לאלף שנים להיוולדו של ישו או למותו (דהיינו שנת 1033); וככלל, לא הייתה לבני התקופה כל מודעות לכרונולוגיה ולמושג הזמן, ולא הייתה אחידות של לוחות כרונולוגיים. ״הביטוי שנת אלף״, מסכם בלוך, ״שלדברי החוקרים היה אמור להיות ביטוי שלשמעו אחזה באנשים חרדה, היה ביטוי שלא העלה במחשבתם של רוב בני המערב שום שלב מתוארך היטב ברצף הימים״. ואם הציפו את יבשת אירופה גלי פחד, היה זה לאו דווקא בשנת 1000, כי אם מאוחר יותר, בשנת 1009, כאשר חרבה כנסיית הקבר הקדוש, נחשב הדבר לאסון.[27] על כך, ובעיקר על השלכות המאורע על יהודי אשכנז–צפון צרפת, נעסוק בהמשך. בלוך אינו מזכיר את ההשפעות הנובעות מהלך רוח זה על גורלם של היהודים, אך למי שמקבל את דבריו המסקנות ברורות.

ג. מאורעות 1007־1012

בשנת 1009[28] נפל דבר בירושלים הרחוקה. בהוראתו של החליף הפאטימי, הידוע בכינויו ״אל־חאכם באמר אללה״ (המושל בצו אללה) נהרסה כנסיית הקבר הקדוש. נותרו רק החלקים שהיו בנויים בסלע החצוב, ובתוכם הקבר עצמו. כנסייה זו לא הייתה היחידה שנהרסה בירושלים ובשאר ערי החליפות. כנסיות רבות נחרבו, נסגרו, או הפכו למסגדים בשל פרץ קנאות מוסלמית של עריץ זה. מעשים אלה תופסים מקום מזערי בספרי ההיסטוריה, אולם בשעתם זכו להד עצום באירופה

השמועות שהגיעו מן המזרח לא תאמו את האמת, אך הן עוררו התרגשות וזעם שעד מהרה הושלכו על היהודים. מכאן ועד האשמות בדבר קשר (תרתי משמע) פעיל בין היהודים לבין השליט המוסלמי הדרך הייתה קצרה.

על קשר כזה כתב בשנת 1044 לערך הכרוניסטן ראול גלאבר (Glaber), חניך מנזר קלוני. בחיבור הנושא את השם היומרני *ההיסטוריה (l'histoire)* תוקף גלאבר בחמת זעם את יהודי אורליאן, ומאשימם בשליחת מכתב לחליף הנ"ל ("נסיך בבל" בשפתו), ובו העצה להחריב את כנסיית הקבר הקדוש: "יהודים קנאים ומחוצפים אלה ויהירים יותר מאחיהם במקומות אחרים", שכרו צמית שנמלט מאחד המנזרים, ושמו רוברט, הפקידו בידיו את המכתב לשליט המוסלמי, ושלחו אותו כשהוא מחופש לעולה רגל תמים לארץ ישראל. המכתב, שהיה כתוב בעברית (ובאותיות עבריות), נחתם בחותמת ברזל לבל יוכל רוברט לפותחו. הוא הוסווה היטב והוכנס לתוך מקל שנהגו לשאת עולי הרגל. יהודי אורליאן הזהירו בו את אל־חאכם, שאם לא ימהר להרוס את הכנסייה המפוארת, עלולים הנוצרים לעלות על ממלכתו, לכובשה ולהפקיע ממנו את השלטון. השליח הגיע ליעדו והחליף קיבל את עצת יהודי אורליאן, ואמנם מיהר לפעול על פיה. כשחזר רוברט למולדתו נפגש עם יהודי אורליאן ודיווח להם על שליחותו. אולם עולה רגל חברו למסע, שחזר אף הוא לאורליאן, חשף את סיפור בגידתו של רוברט, הכריז בפומבי על מעשהו ועל הקשר של היהודים לכל הפרשה. התוצאות לא איחרו לבוא: את רוברט המסכן אסרו ועינו. הוא הודה בכל מעשיו ונדון למיתה בשריפה על מוקד. אז הופנה מלוא הזעם נגד קהילת אורליאן ומאוחר יותר נגד כל היהודים. לדברי גלאבר, הנוצרים באירופה הסכימו ביניהם שיש לגרש את היהודים מארצותיהם. רבים גורשו "מכל הארצות הנוצריות"; חלקם התנצרו, אך "עד מהרה חזרו אל טעויותיהם הקודמות"; אחרים "הרגו זה את זה" (קידשו את השם!) בשל סירובם להיטבל; ויש מהם שניספו בחרב, טובעו בנהר או מתו מיתות משונות.[29]

עלילה זו על יהודי אורליאן מופרכת מיסודה, שכן החליף האכזר לא הפלה בין כנסיות לבין בתי כנסת ובין "הכופרים" הנוצרים לבין היהודים – אלה ואלה הוכרחו לשאת סימנים מזהים ומשפילים על בגדיהם.[30] לא מתקבלת על הדעת זיקה כלשהי בין יהודי המערב (ויהודים בכלל) לבין הפרעות בנוצרים בירושלים. קיימת סבירות, שפרשת 932 הקשורה ביהודים, נוצרים ומוסלמים בירושלים הייתה ידועה היטב לכרוניסטים הנוצרים של המאה ה־11, וייתכן שהם ביקשו למחזר "את החומרים

הישנים". תופעה ידועה בימי הביניים.

גלאבר לא היה היחיד, ולא הראשון, שסיפר על מכתב של יהודים לשליט המוסלמי בירושלים. קדם לו הכרוניסטן אדהמאר דה שבן (de Chabanne). הלז אינו מזכיר כלל את יהודי אורליאן כאחראים בלעדיים לשליחת המכתב, וכל הסיפור על אופן ביצועה של השליחות חסר אצלו. לעומת זאת, העובדה שהוא מכנה את השליט המוסלמי של ירושלים "נבוכדנצר של בבל" מצביעה בעליל על הקשר בין שתי הכרוניקות. אדהמאר מאשים את היהודים בצרפת בכך שהזהירו את החליף מפני צבאות נוצריים הנמצאים כביכול בדרכם אל המזרח. לדבריו, ליהודים אלה הייתה השפעה מוכחת על חילול הקודש הנורא בירושלים. אדהמאר מעלה על מפת הרדיפות של אותן השנים את קהילת לימוז'. הוא נוכח אישית בעת ההתרחשויות הקשות בעיר זו, בשנת 1010, כאשר הבישוף אודואן (Audouin) ניסה לאנוס את היהודים להיטבל לנצרות. בפקודתו ניתנה להם הבחירה האכזרית בין קבלת הנצרות לבין יציאה מהעיר. הבישוף הורה למלומדים קתולים לנהל ויכוחים עם היהודים כדי לשכנעם בדבר "האמונה הנכונה", אולם רק כשלושה או ארבעה מהם שוכנעו והתנצרו. כל היתר, גברים נשים וטף, נמלטו לערים אחרות.[31]

לשני המקורות הלטיניים הנ"ל מתוסף מקור עברי – כרוניקה שנייה, שעליה רמזנו כבר בפתיחת פרק משנה זה. אם תיאורי הגזירות של גלאבר ואדהמאר לוקים במגמתיות אנטי יהודית ברורה, המקור העברי – שמחברו אינו ידוע – מאופיין במידה גדושה של אמפתיה כלפי הגורל היהודי. עיקרה של הכרוניקה הוא סיפור מופלא של תושייה והצלה שנעשו על־ידי יהודי, מנכבדי קהילת רואן, כאשר היא הועמדה בפני הבחירה בין טבילה למוות. על כך נספר בהמשך, ואילו עתה נדון במבוא הכללי של הכרוניקה, שעניינו מידע על גזירות קשות שגזר מלך צרפת רוברט בשנת ד' תשס"ז (1007). מלך קאפטינגי זה, המכונה רוברט "החסיד" (996־1031), שעה לעצת הפיאודלים להשמיד את יהודי צרפת, עד ש"לא ייזכר שם ישראל". הוא כינס את היהודים והשמיע בפניהם הצהרה אולטימטיבית: "נועצתי עם שרי ועבדי שרצוני בעם אחד, ותהיו שליטים ונכבדים אם רק תשובו לתורתנו, כי היא נכונה יותר משלכם. ואם תסרבו למוצא פי, אהרוג אתכם בחרב. ועתה הבו לכם עצה להשיבני על זה". "עשה עמנו כטוב בעיניך", ענו לו היהודים באומץ ונטבחו על קידוש השם בלא התנגדות. היו נשים יהודיות שהטביעו בנהר אשה את רעותה, ובלבד שלא תיטושנה את דת ישראל. "מקצתם ברחו על נפשם [...]

והזקנים שלא היה כוח בהם לנוס" נתפסו ועונו עד מוות. היו גילויי גבורה ומרטירולוגיה של פרטים, כגון "איש מבני ישראל, שניאור שמו, מן הקדושים אשר בארץ, חכם ומבין מאוד". לא רק שהוא סירב להיטבל לנצרות, אלא העז לחרף ולגדף את פסליהם של מעניו ולבוז לאמונתם. הנוצרים ביתקוהו בחרבותיהם "וירמסוהו בעקב סוסיהם".[32]

כמקור היסטורי יש לדברים אלה כמה חסרונות שמקשים עלינו. התיאור הוא סטריאוטיפי וכללי, ולמַעט שמו של המלך, תאריך האירוע (שכאמור, ייתכן שאינו מדויק) וסיפורו של המרטיר שניאור, אין בו אינפורמציה ספציפית על מהלך הגזירות ושמות מקומות, כפי שהם מצויים בכרוניקות תתנ"ו. אולם המגמתיות של הכרוניקות הלטיניות מחד גיסא, והעמימות של הכרוניקה העברית מאידך גיסא, אין בכוחן לסתור מסקנות אחדות ברורות הנובעות מהשוואה והצלבה בין השתיים:

א. גל עכור של רדיפות עבר בשנים 1007־1012 על רוב קהילות ישראל בצרפת שבין לימוז' לרואן. רצף זה שונה מן הספוראדיות של ניסיונות גירוש ואינוס במאה וחמישים השנים שקדמו לו.

ב. חלקה "המסורתי" של הכמורה ברדיפות אלו והופעתו של האספסוף המוסת מורגשים היטב בגל זה, אך את התפקיד הדומיננטי ממלאים השליטים הפוליטיים – המלך והפיאודלים הגדולים. ניסיונות הגירוש, ההטבלה בכפייה ורצח היהודים הם פועל יוצא של מספר צווים ממשלתיים.

ג. ברדיפות של ראשית המאה ה־11 בצרפת אנו נתקלים לראשונה במערב אירופה בקידוש השם, מקרים של התאבדות המונית כאשר יהודים בוחרים במוות ובלבד שלא לנטוש את דת אבותיהם ולהפוך לנוצרים. כך, המרטירולוגיה ההרואית שמגיעה לשיאה בגזירות תתנ"ו בקהילות הריינוס, הופיעה כבר בגל הפרעות כשלושה דורות לפניהן. האם קדושי תתנ"ו היו מודעים לתקדים היסטורי זה?! קרוב לוודאי שכן.

ר' יעקב ב"ר יקותיאל, גיבור הכרוניקה העברית היה איש העיר רדום, היא רואן, אשר כשאר בני קהילתו נקלע שלא באשמתו לסיטואציה הטראגית של ברירה בין התנצרות ומוות. והנה קם האיש ובאומץ ונחישות פנה לרוצחים: "לא לכם הממשלה על ישראל להעבירם מתורתם ולעשות להם מאומה, כי־אם על פי האפיפיור של רומא". ר' יעקב הביע את נכונותו להישלח לרומא ולשאול את פי האפיפיור, ואחרי כן לחזור לרואן ולמסור את תשובתו לשולחיו. נראה שהצעתו לא עשתה כל רושם על השליט, ריצ'ארד II דוכס נורמנדיה, אשר ציווה לכלאו והתכונן להורגו בחרב. אולם כאן קרתה תקלה (נס!) והגוי עצמו נדקר בחרב שבידו. ר'

יעקב הגיב: מאז ומתמיד, כל מי שזומם לעשות רעה ליהודים נענש על כך. הדוכס הבין שהייתה כאן אצבע אלוקים, הסכים לשלוח את ר׳ יעקב לרומא והתחייב: ״כל אשר יאמר (האפיפיור) אעשה״. רק תנאי אחד היה לו לדוכס, שהיהודי ישאיר בעיר את אחד מבניו כבן ערובה.

ר׳ יעקב ב״ר יקותיאל ועמו חנה אשתו ושלושה מבניו יצאו לדרכם הארוכה. האיש היה בוודאי עשיר, שכן מסופר שלקח עמו ארבעה עבדים ושנים־עשר סוסים. כשהגיע לרומא התקבל על־ידי האפיפיור, שהתפלא על כך שר׳ יעקב לא כרע ברך לפניו כדרך הגויים. ר׳ יעקב הציג את עצמו כיהודי מארץ רחוקה וביקש לשוחח עם האב הקדוש ביחידות ובסודיות. גיבורנו סיפר לבן שיחו על הרעות שעשו ״אנשי בליעל בלי רשותך [...] ליהודים היושבים בממשלת רשותך״ (ההדגשה שלי, א.פ.). בדברים הללו השתקף ביטחונו של ר׳ יעקב בשלטונו של האפיפיור במקרים כאלה, המעניק לו סמכות להתערב בכל הנוגע למדיניותם של השליטים החילונים המבקשים לכפות את הנצרות על היהודים ולבטל את החלטותיהם האנטי יהודיות. סמכות האפיפיור על כל יהודי הארצות הקתוליות היא מוחלטת: ״לא מצאתי עתה, זולתי הצור, מושל למעלה ממך בארצות הגויים, כי ראש האומות אתה ושליט עליהן״. לכן ביקש ר׳ יעקב שיואיל האפיפיור לעשות מעשה: לשלוח מכתבים ושליחים ״וחרם פיך עליהם״, כדי למנוע פגיעה בחיי היהודים ואת אינוסם להתנצר. כלומר, יעקב מודע לכוחו של נשק החרם. ר׳ יעקב לא היה תמים לחשוב שיוכל לבקש עשיית צדק בידיים ריקות. לכן הציע לשלם לאפיפיור 200 ליברות כסף, לתגמל את הבישוף־השליח ב״שבעה זקוקים זהב״, ולציידו ב״שנים עשר סוסים למרכבתו ומאתיים שקלי כסף להוצאת הדרך״. נוסף על כך, התחייב: ״אמסור בידו כתב חתימתי בכל הקהילות שיכבדוהו״. ובסיום דבריו אמר: ״ואנוכי אהיה עמך עד שישוב הגמונך לשלום״.

האפיפיור ביקש שבועיים ימים להיוועץ בעוזריו, בטרם ישיב תשובה לר׳ יעקב; ובינתיים קרא לראשי קהילת רומא וביקשם לארחו ולכבדו כראוי. ר׳ יעקב שהיה עשיר, כפי שכבר נוכחנו לדעת, לא הסכים להתארח על חשבונם של יהודי רומא, אך ביקשם להתפלל להצלחתו.

״ביום בוא המועד״ קרא האפיפיור לר׳ יעקב ומסר לו תשובה חיובית. הבישוף־השליח יצא לדרכו לצרפת ואילו ר׳ יעקב ומשפחתו נשארו ברומא עד שובו. הבישוף אכן ביקר בכל הקהילות ו״לא הניח מקום שלא עבר עליהם״, והגזירות בוטלו. משחזר לרומא מקץ ארבע שנים, נסעו בני משפחת ר׳ יעקב ב״ר יקותיאל אל קרוביהם שבחבל לותרינגיה. הכרוניקה מלווה את ר׳ יעקב עד סוף ימיו, ומספרת שאחרי שתים־עשרה שנים

בלותרינגיה, הוזמן – יחד עם שלושים יהודים אחרים – על־ידי רוזן פלנדריה לבוא ולהתיישב בארצו.[33]

סיפור מופלא זה מעורר כמה שאלות ותהיות. ממבט ראשון מתגנב ללב החשש שהדברים יופו יתר על המידה. ובכל זאת, לדעת רוב ההיסטוריונים הוא נחשב למהימן. נקודת התורפה העיקרית שבמסמך קשורה בסמכות האפיפיור, בכוחו לכפות את דעתו ולהטיל את מרותו על מלכים ופיאודלים, במדיניות האפיפיורית כלפי היהודים ובסמכותו לממשה לא רק ברומא, אלא בכל הארצות הקתוליות. במאמר שהוקדש לנושא שלפנינו טוען קנת סטואו, שהוא רואה בסיפור יותר מדי אנכרוניזמים. סוגי המטבע המוזכרים בו וערך הכסף שאינם תואמים את ראשית המאה ה־11, הם דוגמה לכך. הם לקוחים מן המציאות של המאה ה־13 ולא מזו של מאתיים שנה לפני־כן; גם השימוש בכינוי העברי "אפיפיור" לא נמצא בכתבים יהודיים, אלא החל מן המאה ה־13. אולם עיקר ביקורתו על האמינות והאותנטיות של הכרוניקה מופנית לשאלות הקרדיליות שעליהן הצבענו לעיל. התביעה לשלטון האפיפיורי על היהודים מופיעה לראשונה במשפט הקאנוני באמצע המאה ה־13, בימיו של אינוקנטיוס IV. זו הייתה הסיבה, לדעת סטואו, לשריפת התלמוד (1240) ולשאר הרדיפות במלכותו של לואי IX "הקדוש" (1226־1270) ושל פיליפ IV (1285־1314), אשר חשבו כי מחובתם ליישם מדיניות דתית כלפי היהודים בשם האפיפיורות ולמען האפיפיורות. המלכים התערבו בעניינים הדתיים של היהודים ונלחמו נגד סירובם לזהות את עצמם "כעם אחד" (כלשון הכרוניקה) יחד עם כל בני העם האחרים. לשתי הסמכויות האפיפיוריות – השליטה הישירה והמלאה על היהודים וסמכות ממשית להתערב במעשי המלכים – אין זכר, לדעת סטואו, במאה ה־11. לפיכך הוא קובע שהכרוניקה נכתבה במאה ה־13. נראה שהמחבר ביקש לבטא את מצוקת יהודי צרפת, הסווה את דבריו מפחד המלכות, והציב אותם במועד שהוא למעלה ממאתיים שנה מוקדם יותר. ייתכן שביקש להביע בכך את הייאוש משלטון אכזר של המלך, ואת התקווה שאולי הישועה תבוא מהכס הקדוש.[34]

בניגוד לסטואו, רוב החוקרים נאמנים לדברי הכרוניקה כפשוטם, אף כי לא בלי ספקות. רוברט חזן מטעים, שלמרות כוחו הדל של האפיפיור במחצית הראשונה של המאה ה־11, אנו מוצאים מקרים של התערבות תקיפה ומוצלחת שלו (ושל שליחיו) בענייני צרפת. הדוגמה הבולטת היא זו הקשורה במלך רוברט החסיד, המוזכר בכרוניקה שלנו כמחולל הרדיפות בצרפת. האפיפיור הצליח להביא לגירושיו של המלך, שנשא בשנת 1001 לאשה את בת דודו ברתה, אלמנת אודו I מבלוא. האפיפיור,

שניצל את תמיכת הקיסר הגרמני, כפה את החוק הקאנוני נגד נישואי קרבה ורוברט נכנע לרצונו. קיימות עדויות על הגשת קובלנות נגד העיוות שגרם מלך צרפתי זה לרומא, "ולכן", סבור חזן, "אין זה בלתי־סביר, שמסעו של האיש העשיר ר' יעקב ב"ר יקותיאל אכן התקיים". כמו כן, המדיניות הרשמית של האפיפיורים נגד פגיעה ביהודים ונגד ניסיונות להטבילם בכוח עולה בקנה אחד עם בקשתו של הגביר היהודי מרואן.[35]

שוורצפוקס מנסה להסביר את הסיבה להתערבותו של האפיפיור. לדעתו, פעולה כזאת ברחבי הממלכה הצרפתית באה על רקע המתח ששרר בין האפיפיור לרוברט החסיד. רוברט הפר את האיסור הכנסייתי על נישואי קרובים ונכנע לאיום בחרם ("excommunicatio"). נראה שהאפיפיור נטר לו טינה ומצא עתה הזדמנות להזכיר למלך כי "ראש הנצרות מושבו ברומא".[36]

י' איגוס גורס, שהמקור אותנטי ונכתב זמן קצר אחרי התרחשות המאורעות. ליהודים הייתה גישה חופשית לאפיפיור, ולכך נמצאות לדעתו דוגמאות רבות. פנייה של היהודים לאפיפיור הייתה הליך מקובל. כך, למשל, אנו מוצאים בספר המסעות של בנימין מטודלה (שנות השבעים של המאה ה־12), שבעת ביקורו ברומא היה "ר' יחיאל משרת של פפא, יוצא ובא אצלו [...] פקיד ביתו". אין להבין לשון מליצית זו כאילו היה האיש "משרת" או "פקיד". הוא נמנה על מנהיגי וחכמי קהילת רומא, ושימש כנראה מעין צינור לפניות היהודים לאפיפיור. עבור זה האחרון שימשו מגעים כאלה מקור הכנסה והדבר משתקף היטב בכרוניקה שלפנינו.[37]

מ' שולוואס וה' זימלס, שבוחנים – כל אחד במאמרו – את מקומה של הכרוניקה בהיסטוריוגרפיה היהודית באותה תקופה, מאמינים באותנטיות הסיפור, אך סבורים שהוא נכתב זמן רב אחרי מאורעות 1007־1012, על יסוד מקור מן התקופה הנידונה. שולוואס מעריך את חשיבותה של פרשת ר' יעקב ב"ר יקותיאל בכך שהיא משליכה אור על קורות קהילות רבות, על אף שהיא מתמקדת באירוע מקומי.[38]

להסברים על כוחו של האפיפיור להפעיל סמכות רבה כל כך (ודווקא בתקופה של שפל ונחיתות), אפשר להוסיף את התגברות ההשפעה של מנזר קלוני ומנזרים אחרים הכפופים לו. שכן, המערכת הקלונית הייתה נתונה למרותו הישירה של האפיפיור וחיזקה את מעמדו.[39]

ידיעותינו על פורענויות בראשית המאה ה־11 בגרמניה פחותות מאלו שהגיעונו מצפונה של צרפת. למעשה רק במסמך לטיני אחד מצויים דברים מפורשים על אשר אירע, ואף הוא עושה זאת במסורה ומצטמצם לקהילת מיינץ בלבד. שלא כמו בצרפת, אין שום פרט במקורות העבריים

על פורענויות כאלה, ואנו מתפתים לחפש רמזים ופירורי מידע בקינות ופיוטים, ובראיות נסיבתיות ועקיפות הלוטות בערפל. המסמך היחיד הוא כרוניקה שנערכה בשנת 1025 בקירוב, על־ידי נזיר סאכסוני ממנזר קוודלינבורג (Quedlinburg), והידוע בשם "Annales Quedlinburgenses". המחבר רשם בה מאורעות היסטוריים שהוא עצמו היה עד להם, החל משנת 993. אחד מהם היה גירוש יהודי מיינץ בנובמבר 1012, בהוראתו של המלך היינריך II, ביושבו בראש מועצת הממלכה ("Tag") שהתכנסה בעיר. הנזיר אף הסביר את מטרת הפקודה: "הפרכת סכלותם של כמה מן הכופרים".[40] ידיעה בודדה וקצרה זו, שבאמיתותה אין אנו מפקפקים, מעוררת בנו שאלות אחדות: האם הייתה זו גזירה מקומית שנגעה לקהילת מיינץ בלבד, או חלק מגל שעבר על אשכנז כולה? האם היה לה קשר עם הפורענויות הנרחבות שהתחוללו בקהילות צרפת מזה כמה שנים? ואחרונה, מה הניע את היינריך II לגרש את יהודי הקהילה המפוארת?

כל החוקרים שעוסקים בנושא אינם יכולים שלא להתייחס לזיקה אפשרית בין גירוש מיינץ לבין פרשת התגיירותו של הכומר וזלין (Vezelin), אף על פי ששמו לא הוזכר בכרוניקה הקוודלינבורגית, ולא במקור אחר כלשהו. ההיסטוריונים סבורים שמעשהו זה של הכומר השפיע ישירות על החלטתו של המלך. מי היה אותו וזלין? על כך מספר לנו הנזיר הכרוניסטן אלברט ממץ. וזלין היה איש כנסייה שפעל בשירותו של הדוכס קונרד (יש דעה האומרת שהיה בן אחיו), ו"פותה על־ידי השטן", דבק ביהדות והרהיב עוז בנפשו לפרסם קונטרס נגד ישו הנוצרי ונגד הכנסייה. כשנודע הדבר למלך היינריך II, הוא רגז מאוד והורה לאחד מאנשיו (שגם שמו היה היינריך) למצוא בכתבי הקודש הוכחות להפרכת "השמצותיו של וזלין נגד הנוצרי ונגד קדושי הכנסייה". הכרוניסטן מעיד על עצמו שהזדעזע עד עומק נשמתו כאשר החליט לכתוב דברים "נוראים" אלה.[41]

מקרה התגיירות זה, שאירע בשנת 1005 (או 1006), אינו מענייננו כאן, אלא השאלה האם הוא היווה מניע – ישיר או עקיף – להחלטתו של המלך לגרש את יהודי מיינץ מעירם. ראשית לכול, מן הראוי להזכיר את המשפט, הכללי כלשהו, המובא ב"אנלים הקוודלינבורגיים": "הפרכת סכלותם של כמה מן הכופרים". ייתכן שיש במלים אלו כדי לקשור את כעסו של המלך נגד וזלינוס ונגד אלה שהשפיעו עליו "לבגוד באלוהים" עם פקודת גירוש. ש' בארון שולל את הקשר שבין התגיירות וזלינוס לבין פקודת הגירוש. שש (או שבע) השנים אשר הפרידו בין שני המאורעות, הינם הוכחה מספקת לכך שהחלטתו של היינריך II לא הייתה תוצאה של

כעס על מעשהו של אותו גר ועל חלקם של היהודים בדבר.[42]

בסבירות גבוהה יותר אפשר להצביע על הקשר בין הזעם שהופנה כלפי יהודי מיינץ לבין גילויי הכפירה הנוצרית שנתגלו באותה עת. אנשי הכנסייה הפנו אצבע מאשימה כלפי המיסיונריות היהודית, והביטוי "judaizare" (להתייהד) המופיע במקורות התקופה, מעיד על מבוכתם. ייתכן שהתגיירותו של וזלינוס הייתה רק הקצה הגלוי של התופעה. קשירת היהודים לתנועת הכפירה הנוצרית (שבקיומה אין לפקפק) סיפקה תואנה נוחה בידי המנהיגות והזדמנות לנקמה ביהודים. היינריך II, שהתבלט באדיקותו המופלגת, ראה את עצמו "נציג אלהים" וסבר שמחובתו להדריך את הכנסייה ולכפות על מאמיניה את חובתם כלפי האלוהים. לא ייפלא אפוא שהפנה את מרצו להדברת הכפירה ולמציאת ה"אשמים" בהתפשטותה.

קיימת אפשרות שהדיה של העלילה על מעורבותם של יהודים ברדיפות הנוצרים בחליפות הפאטמית הגיעו גם למיינץ וליבו את הקנאות הדתית. קיימת גם השערה שידיעות על הגזירות בקהילות צרפת הגיעו לכאן והיוו דוגמה למעשי נקמה ביהודים.

יש הממעיטים בחומרתו של גירוש מיינץ. לדעת ארוניוס "משך הזמן הקצר של הרדיפות והצטמצמותן למקום אחד בלבד מוכיחים לנו בעליל שהייתה זו התפרצות זעם פתאומית ותו לא".[43] ק' סטואו אף מרחיק לכת בהמעיטו בהערכת הגירוש, עד כדי פקפוק בעצם קיומו: "ואם בכל זאת גירוש זה התקיים, הרי שהוא בוטל תוך חודש ימים מיום הכרזתו. המקורות היהודיים אינם מזכירים אותו בכלל".[44] רוב החוקרים אכן סוברים, שקהילת מיינץ הייתה היחידה שסבלה מגזירת שמד וגירוש. אך יש היסטוריונים ששוללים בלעדיות זו. אחד מאלה, ב"צ דינור, מצטט מספר הזכרת נשמות וורמיישא: "יזכור אלוהים נשמות מר שלמה ומרת רחל עם נשמת אברהם, יצחק ויעקב, שרה, רחל ולאה, בעבור שבטלו שמד בכל הקהילות [...]"; וכן "רבנו שמעון בר־יצחק שטרח בעבור הקהילות והאיר עיני הגולה בפיוטיו [...]" (ההדגשות שלי, א.פ). מעשי שתדלנות אלה מתייחסים לגל הפרעות של שנת 1012 באשכנז, ולשון הרבים בו נקט המקור מוכיחה שקהילת מגנצא לא הייתה היחידה.[45] אשר למשך הזמן הקצר שגירוש מיינץ היה בתוקפו, נמצאה בעיר כתובה מ־3 בינואר 1013 (התאריך נרשם לפי הלוח העברי), ובה הוכחה שיהודי הקהילה חזרו לעירם לפני תאריך זה.[46]

לסיכומן של גזירות 1012 באשכנז ייאמר, שבין אם הייתה קהילת מיינץ הקהילה היחידה שסבלה מן הרדיפות, ובין אם היו התפרצויות כאלו גם

בערי גרמניה האחרות, לוּותה הפורענות בגל של המרות דת מאונס ובסבל רב. ביטויין הספרותי של תופעות אלו מורה לנו לא להתייחס למאורעות 1012 באשכנז כאל אפיזודה שולית וחולפת, אלא כאל התרחשות בעלת משמעות רחבה למדי.

שלושה דורות הפרידו בין גל המאורעות הללו לבין פרעות יהודי אשכנז בתתנ"ו, בהם הגיעה יהדות אשכנז–צפון צרפת לשיא פריחתה הרוחנית והחומרית. זהו פרק זמן ארוך למדי, ובכל זאת יש לראות ברדיפות 1007־1012 אות אזהרה למה שעלול היה לקרות בעתיד. התגברות הקנאות הדתית, הופעת האספסוף המתפרע, שיתוף פעולה בין השלטון החילוני לכנסייה, התפרצות המאורעות במקומות רבים – כל אלה התגלו כבר בראשית המאה כבעלי פוטנציאל מסוכן, שאכן יכה בכל עוצמתו בקהילות ישראל בפרעות 1096. גם גילויים של "ייהרג ובל יעבור" וקידוש השם, שיגיעו לשיאם בתתנ"ו כנורמה אולטימטיבית של החברה היהודית, מופיעים כבר במאורעות 1007־1012.

בראשית המאה ה־11 עבר על מערב אירופה הנוצרית נחשול של התעוררות דתית. הפסיכוזה ההמונית והציפייה לסוף העולם, שנחזתה ספק לשנת אלף להולדת הנוצרי ספק לשנת אלף למותו, הטרידה את דעת הבריות. תדמית היהודים בכל ההתרגשות הדתית הזאת הייתה של הורגי האל ובעלי בריתו של האנטי כריסט, השטן שעתיד להילחם בישו במלחמת אחרית הימים הקרבה. העלילה על מזימת היהודים המסייעים למוסלמים בעיר הקודש, תאמה לחלוטין הלך־רוח זה ונקלטה במוחותיהם של נוצרי אירופה. קיימת הקבלה בין רדיפת היהודים לרדיפת הכופרים בראשית המאה ה־11: הן הכנסייה והן השלטונות החילוניים ראו קשר בין שני ציבורים אלה. לכן נקיטת צעדים קיצוניים נגד היהודים הייתה חלק מן המאבק בכפירה הנוצרית.

ד. המאה ה־11: רגיעה וסכנות יומיומיות

בדיון בשאלת ביטחונם של היהודים בימי הביניים המוקדמים אנו מבחינים בין שני מיני סכנות:

א. הסכנות לקהילות ולפרטים, שנגרמו כתוצאה מאופיים של החיים בתקופה בלתי יציבה ובחברה שהחוק והסדר לא שלטו בה. לסוג זה של אי ביטחון יש לשייך גם התנכלויות ליהודים בשל היותם חלשים, זרים ומעוררי קנאה.

ב. התפרצויות של פרעות מלוות בניסיון אינוס לנצרם, בגירוש, ולעתים

בהרג ציבורים יהודיים שלמים, אם של קהילה מסוימת או של מספר מועט או רב של קהילות. מאורעות כאלה, שהיו קשים ומכאיבים, התמקדו במועדים קצרים והיוו חריג במרקם היחסים בין נוצרים ויהודים במשך תקופה ארוכה. כדי לסבר את האוזן, אפשר להשוות את סוג הסכנות הראשון ל"ביטחון שוטף" בימינו, ואת השני ל"ביטחון הבסיסי".

משכלו המים השוצפים שהציפו את קהילות ישראל באותן השנים הסוערות, הסתמנה רגיעה שנמשכה למעלה משמונים שנה. עדות לכך היא הגידול הדמוגרפי וייסוד קהילות נוספות במרחב האשכנזי כולו. לא מקרה הוא, שהמאה ה־11 באשכנז–צפון צרפת הייתה מעין תור זהב, שכן הביטחון הבסיסי נשמר והתקיימו חיים נורמליים. במשך כל התקופה הארוכה הזאת ידוע רק על מקרה אחד מן הסוג של גזירות ראשית המאה. מקור נוצרי, כרוניקה מטריר, מספרת על הבישוף אברהארד (Eberhard), שליט העיר, שציווה לגרש את בני הקהילה המקומית אם יסרבו להתנצר. באביב שנת 1066 הוא הציב להם אולטימטום שמועדו עמד לפקוע ביום השבת שלפני חג הפסחא הנוצרי. בתגובה לכך, ממשיכה ומספרת הכרוניקה, עשו יהודי טריר פסל שעווה בדמות הבישוף. הם שכרו נזיר, כריסטיאן (Christian) ממנזר סט. פאולינוס, שיטביל את הפסל. בשבת, כאשר נערך הבישוף לטקס הטבילה ההמוני המתוכנן, הציתו היהודים את דמות השעווה. בשעה שנשרפה מחציתו של הפסל, צנח הבישוף ליד מזבח הכנסייה ומת. הכרוניקה מאשימה כמובן את היהודים במעשה כישוף. ארוניוס מוסיף, שעל מצבתו של הבישוף אברהארד רשום שמת כתוצאה מכישוף היהודים.[47]

שלוש שנים לפני גזירת טריר, בשנת 1063, גינה האפיפיור אלכסנדר II את האבירים, נושאי הצלב, על כך שבדרכם לספרד למלחמת הרקונקוויסטה פגעו בקהילות ישראל, הרגו ובזזו ללא רחם. לדברי האפיפיור האבירים טועים כאשר הם מערבים את שנאת המוסלמים עם שנאת יהודים. בעוד הראשונים הם אויבים וכופרים שמצווה להילחם בהם, אין לנהוג באלימות כלפי האחרונים.[48] כך למדים אנו על הסכנה החמורה שריחפה על ראשן של קהילות צרפת, במיוחד אלו שבחלקה הדרומי. האם פגיעה ביהודים על־ידי אלה היוצאים להילחם בכופרים המוסלמים מבשרת את הפוגרומים של תתנ"ו?!

היהודים חיו חיי מיעוט דתי ולאומי של קהילות קטנות ומבודדות בקרב אוכלוסייה נוצרית בסביבה חברתית בה אלימות ואי ביטחון היו ממאפייניה העיקריים. כמו בעלי חיים צמחוניים בערבות אפריקה – הזברות והאיילות – כן יהודי התקופה נאלצו להפעיל את תושייתם,

חוכמתם וזהירותם, כדי לשרוד בקרב הטורפים למיניהם. אף כי אין לשלול את האיבה מצד מגזרים שונים של החברה הנוצרית כלפי היהודים שבמקומותיהם, היא בוודאי לא הייתה הגורם לאי ביטחון יומיומי, לבעיות "הביטחון השוטף" שמהן סבלו היהודים, ומפניהן השכילו להיזהר. פגיעות ביהודים היו אירועים לא חריגים, אולם הן היו בדרך כלל בעלות אופי מקומי, ואחרי שהסתיימו (בדרך טובה או רעה) שבו החיים למסלולם. עובדה היא, שבמשך כל התקופה הארוכה של סוף המאה ה־10 וכל המאה ה־11 (למעט ההתפרצויות הקנאיות החמורות שתיארנו לעיל), יהודי המרחב האשכנזי תכננו את עתידם, בנו את בתיהם, פיתחו את עסקיהם וגידלו את ילדיהם בתחושה של יציבות וקבע.

בימי הביניים שביית אנשים ומאסרם לא היו פרוגטיבה של השלטון המרכזי. ראשית, מפני ששלטון מרכזי, ריבוני במובנו המודרני, לא היה קיים כלל, וכל אציל או בישוף הקים בית כלא במגדל טירתו והחזיק בו אסירים, לעתים קרובות ללא משפט וללא הגבלת זמן. היו ביניהם שבויי מלחמה שנשבו בקרבות האין־סופיים בין הצבאות, אולם היה נפוץ גם הנוהג לחטוף יחידים או קבוצות לצורך סחיטה וכופר. לסוג זה השתייכו יהודים, סוחרים ואנשים אמידים, שעשויים היו להכניס סכומים נכבדים לרוזן (או אביר) החוטף. חטיפות יהודים היו מועדפות בשל חולשתם של הקורבנות, כספם, ובמיוחד בשל העובדה – אותה ידעו גויים רבים היטב – שפדיון שבויים היא מצווה, ושבני עמו של השבוי יעשו את כל המאמצים לשחרורו גם אם הוא יהודי מארץ רחוקה.[49]

ספרות השו"ת מביאה מספר רב של סיטואציות, בהן יהודים או קבוצות של יהודים נתפסו על־ידי גויים אלימים ותקיפים, ורק מאמץ לשלם עבורם את דמי הכופר הצליח לשחרם מן המאסר. באחת השאלות המעניינות ביותר, שהופנתה לגדול הדור בצרפת באמצע המאה ה־11, ר' יוסף טוב עלם, מתואר סיפורה של קבוצת סוחרים יהודים מן העיר השמפנית ריימס, שנשבו בדרכם מיריד בטרוייש (טרוא). לא נאמר מי היו השובים – האם אותו "צר ואויב" היה דוכס שמפן או בארון שודד כלשהו שחי באחת הטירות. מכל מקום, ברור היה למנהיגי קהילת טרוייש שניהלו את המשא ומתן לשחרור החטופים, שבפנייה לבית משפט לא ישיגו דבר, וכי עליהם לשלם את דמי הכופר כנדרש. ואכן השובה דרש סכום נכבד (30 ליברות), שחלקו הארי שולם בכעין "השתתפות עצמית" על־ידי משפחות השבויים והיתר חולק בין ארבע קהילות של הסביבה הקרובה (טרוייש, שינץ, אלצורא, וקרלונ"ט – Troyes, Sens, Auxerre, Châlons sur Marne). הייתה זו הפגנת סולידריות למופת.[50]

תשובתו של ר׳ יצחק ב״ר מנחם, מחכמי אורליאן ברבע השלישי של המאה ה־11, דנה בסכסוך בין שני אחים־שותפים. הם היו חלוקים ביניהם בנוגע להוצאות עסקיות שונות, ובראשן השתתפות של האחד בפדיון אחיו שנכלא על־ידי הפיאודל של עירו. אחד האחים היה תושב דירטל (Durtal) והשני תושב פלקא (Flêche) הקרובה, שתיהן בצרפת הצפון־מערבית. מסתבר שדוכס אנז׳ו (Anjou) שבה את האח מדירטל יחד עם כל יהודי הקהילה הקטנה.[51]

תשובות רבות של רש״י עוסקות במאסר שרירותי של יהודים ובניסיונות לפדותם. באחת מהן מסופר על מאסר פתאומי של כל יהודי קהילה מסוימת על־ידי הפיאודל המקומי, תוך סחיטת דמי פדיון גבוהים. הפיאודל דרש שכל יהודי ישא וייתן באורח אישי ונפרד על פדיונו, וישלם לפי גודל רכושו. כך נכפה על בני אותה קהילה הֶסְדֵּר שסותר את עקרון תשלום המס לשלטונות בדרך קולקטיבית. על שביין של נשים יהודיות אנו למדים משו״ת אחר של רש״י. המסכנות הוחזקו בבידוד עד שהצליחו לפדותן.[52]

על פן אחר ומעניין של שביית יהודים על־ידי גויים אלימים מספר *ספר החסידים*. הדברים אמנם נכתבו בסוף המאה ה־12, אך יש להניח שהמציאות של זמנו במובן זה הייתה דומה לזו של המאות הקודמות. וכך מסופר שם: מעשה ביהודי שנשבה וישב בחדר אחד עם ״אוכלי טריפה״. לכן לא אכל, רעב והיה קרוב למותו. לבסוף נשבר ואכל מן המזון האסור. כאשר ביקש שישחררוהו כדי שיביא את דמי הכופר, השביעוהו השובים בעשרת הדיברות שאמנם ישוב עם דמי הכופר בידו, ואז שחררוהו. ומוסיף המחבר: מוטב היה שלא יחזור כדי שלא יאכל מן הטריפה, אולם איסור הפרת שבועה גבר עליו והוא אכן חזר. מסתבר שהשודדים ידעו את כוחה של שבועה במנהגי היהודים ובטחו בו שיחזור. מאידך גיסא, איזה ביטחון היה לו שלאחר שיביא את דמי פדיונו לא ייכלא בשנית, שהרי בגזלנים מדובר? והתשובה היא, שגם להם היה מעין ״קוד של כבוד״ שיש לקיים הבטחות.[53]

יהודי מערב אירופה, שהיו מעטים, לא יכלו שלא להיפגש עם הנוכרים בכל הנוגע לצורכי פרנסתם. הסוחרים היהודים, הלווים והמלווים והחקלאים לא ניהלו את עסקיהם בינם לבין עצמם. גם ההזדקקות לעובדים שכירים, למשרתים ולספקי שירותים יומיומיים למיניהם בבתיהם ובקרבתם, עימתה אותם עם הגויים. עמדנו על כך בפירוט רב בפרק הדן בכלכלה. כאן ברצוננו להטעים, שלא היה מנוס, במציאות הקיימת, מסכנות ומפגיעות בנפש וברכוש כתוצאה ממגע כל כך קרוב, מניגודי

אינטרסים שנוצרו ומקנאה שהפכה לשנאה. המפרנסים היהודים השכילו לחיות עם סכנות אלה כעם סיכון מחושב, כשגרת חיים. נראה שהיהודים שהיו בעלי שדות וכרמים והתפרנסו מהם היו הפגיעים ביותר, שכן מגעם עם הגויים היה רב מאוד.

הסוחרים היהודים נאלצו לפעול בזהירות כל אימת שבאו במגע עסקי עם נוצרים, וככל שהגוי היה בעל מעמד גבוה יותר היה עליהם לנהוג בזהירות כפולה ומכופלת. בקוראנו את השו"ת מאותה תקופה, אנו חשים בין השורות במאמץ שלא להרגיז את הגויים ולא להיכנס איתם לעימותים מיותרים. היו סוחרים יהודים שהתפרנסו משלל הקרבות. הם המתינו למנצח וקנו ממנו – יש להניח שבמחירים נמוכים – את חפציהם של המנוצחים. היה זה בוודאי עסק משתלם מאוד, אולם "משחק באש". לא יכול היה להיות דבר שישניא את היהודי על הגויים יותר מאשר התדמית של אדם שמתפרנס ממלחמות ומדמם של נוצרים. רגמ"ה סיפר באחת השו"ת, על סוחר יהודי שרכש בהמות שנלקחו שלל בקרב והרוויח בעסקה כסף רב. על כך האשימו אותו הגויים שהוא מסית את אויביהם נגדם ומחכה "מזומן תמיד לקנות את השלל".[54] בין התקנות המיוחסות לרגמ"ה אנו מוצאים תקנה האוסרת בחרם קניית תשמישי קדושה נוצריים (בגדי כהונה, גביעים וכיו"ב) שנגנבו, וזאת "מפני סכנה".[55] ידועים לנו מקרים, שיהודים המיטו על עצמם צרות צרורות בשל חוב שחבו לגוי. בשו"ת שהופנתה לרגמ"ה, מסופר ביהודי, ראובן, שהיה חייב ליברה (זהב) לגוי אחד. שמעון, חברו, ביקשו שילווה לו ליברה והוא כבר יחזירה ישירות לנושה הגוי. והנה יום אחד חזר ראובן לביתו ו"מצא גויים ששללו (בזזו) ביתו וגם בית שמעון ובתי כל היהודים שבעיר נשללו ונטלו הכל".[56] גם בין שו"ת רש"י אנו מוצאים מקרה דומה. הגוי הנושה לקח מן היהודי את ביתו ואת כל רכושו (אפילו על "ספר חומש" לא פסח) והיהודי האומלל נאלץ לנדוד בארץ, חסר כל אמצעי קיום.[57]

בשו"ת אחדות אנו מוצאים דיווחים על התנפלויות ברוטליות של גויים ועל גזל רכוש יהודי (בית, שדה, כרם) ללא כל סיבה. משתמעת מהדברים תחושת האין־אונים של הקורבנות היהודיים והשלמה עם המצב.[58]

נראה שבתוך השכונה היהודית היה על בני הקהילה להתמודד כמעשה יום ביומו עם אלימות של גויים, פשוטי עם, שביצעו עבודות שונות או ביקרו ברובע בשל עיסוקיהם. כך, למשל, היהודי שבנה תנור אפייה בחצר ביתו ונהג להשכירו לגויים (ביניהם עובדי האדון הפיאודלי) תמורת חלק מן הלחם שנאפה. והנה, ביום שישי אחד, המשיכו הגויים לאפות בתנור גם אחרי כניסת השבת. היהודי הבין שאינו יכול להרחיקם מבלי לעורר את

שנאתם וזעמם.[59]

אלימות מסוג אחר מופיעה בשאלתה של קהילת טרוייש לשני החכמים הגדולים ממגנצא – ר׳ יהודה בן מאיר הכהן ור׳ אליעזר בן יהודה (״הגדול״), ברבע השני של המאה ה־11. וזה סיפור המעשה: אחד מבני הקהילה התלונן בבית הכנסת שהמשרתת הגויה שלו נוהגת לקלל ולגדף אותו ואת בני ביתו. מיד קפצו אחדים מבאי בית הכנסת והעידו שאף הם ספגו גידופים והתחצפויות מפיה, ויהודי אחד לא התבייש לספר שהיא היכתה אותו במקל; אחר הודה שהיא קראה לאשתו ״זונה״. הועלתה הצעה לתקן תקנת קהילה, שתאסור להעסיק את הגויה הזו בבתיהם של חברי הקהילה. התנהגות כזאת של שפחות ועבדים בבתי היהודים אינה מעידה בהכרח על עוינות מצדם, ואינה אופיינית להם. זוהי בוודאי וולגריות ופריצות מילולית של בחורה מסוימת. סיפור זה בוודאי לא היה הופך לשאלה לשני חכמים אלה, אלמלא קמה מצדם של כמה בעלי בתים בטרוייש התנגדות לתיקון התקנה. היה מי שהנהיג אופוזיציה עקשנית למציעי התקנה בשל ״חשבונות״ אישיים, ונתעוררה שאלה קונסטיטוציונית על אופן קבלת החלטות באסיפת חברי הקהילה. סוגיה נכבדה זו הצדיקה פנייה להכרעת גדולי הדור. לכן השאלה והתשובה ארכניות יותר מן הרגיל, ואנו נעסוק בכך בפרק הבא. אולם סיפור המשרתת, טריויאלי ופיקנטי כלשהו, הוא דווקא מעניינו כאן. נראה שהתנהגותה האלימה של אותה גויה אינה סימפטומטית לשכבה זו של גויים שנמצאו במגע קרוב עם המשפחות היהודיות. בוודאי היו יחסים טובים עם רבים מהם, אך הפגישה היומיומית יצרה וזימנה לעתים מצבים לא נעימים.[60]

סוג אחר של סכנה היה הצתות של בתי יהודים על־ידי גויים פשוטי עם, מתוך כוונה לבוז את מטלטליהם.[61]

עדות לסכנות שעמדו בפני קהילות ישראל מצד גורמים עממיים נוצריים אנו מוצאים בפריווילגיה שהעניק בישוף שפייר למתיישבים יהודים חדשים בעירו, בשנת 1084. השליט שיכן אותם מחוץ למקומות מגוריהם של שאר העירונים והקיף את שכונתם בחומה, ״כדי שלא יסבלו מגסות רוחו של האספסוף״, כדבריו.[62] תחושת אי־ביטחון מסוג זה אנו מוצאים בשו״ת המספרת על צוואתו של יהודי שביקש לבנות גדר מסביב לביתו כדי להגן על אלמנתו מפני גורמים אלימים כאלה.[63]

אפשר שבשני העשורים האחרונים לפני גזירות תתנ״ו הייתה הרעה במצב ״הביטחון השוטף״. יצחק בער מוצא לכך סימוכין בדברי רש״י. מקרי האלימות של שרים ופיאודלים למיניהם שכיחים יותר, לדבריו,

מאלה שבדורו של רגמ"ה, למשל. גזילת קרקע, מאסרים שרירותיים, סחיטת מסים נוספים הלכו ונתרבו בימי רש"י. מדובר בימים שלפני 1096, כי האירועים שהתחילו ב־1096 "זוהי כבר אופרה אחרת".[64]

מגמה זו משתקפת כבר בכרוניקה נוצרית משנת 1076. בשנאת ישראל עליה מספר הכרוניסטן גיברט (Guibert), יש נימה אחרת, חדשה, שלא נשמעה קודם לכן, והיא מבשרת בדיעבד את השנאה של נושאי הצלב שפרעו בקהילות הריינוס בתתנ"ו. גיברט מצטט נוצרים שטענו: "אנחנו רוצים לתקוף את האויבים במזרח, ולשם כך לעבור בדרכים ארוכות של ארצות, בה בשעה שנגד עינינו נמצאים יהודים, שאין אומה יותר שונאת אלהים מהם"[65] (ההדגשה שלי, א.פ.). שנאה עזה כזאת שהפגינו העירונים במגנצא, אילצה חלק מיהודי הקהילה להימלט מן העיר. היו אלה המשפחות שהתקבלו בסבר פנים יפות על־ידי הבישוף רודיגר משפייר בשנת 1084. כרוניקה יהודית של ר' שלמה ב"ר שמשון, מספרת על נסיבות הבריחה: "ונשרפה כל שכונת היהודים והרחוב שלהם והיינו בפחד גדול מן העירוניים".[66] כפי הנראה הואשמו היהודים בגרימת הדליקה בזדון.

מסקנה היסטורית חשובה מאירוע זה היא שמעתה מופיעים העירונים הנוצרים כשונאי יהודים. כל עוד הייתה שכבה זו בהתהוותה, היו לה אינטרסים דומים לאלה של היהודים אל מול הפיאודל (או הבישוף) שליט העיר. לא פעם שיתפו העירונים הנוצרים פעולה עם העירונים היהודים, אך בסוף המאה ה־11, כאשר העיר האירופית הגיעה לבשלות, התחזק מעמדם של הנוצרים והם החלו לראות בשכניהם מתחרים שמוטב לדחוק את רגליהם.

נמצאת בידינו עדות מאותן השנים על המתרחש בצפונה של צרפת, שמחזקת את קביעתו של בער ואת מסקנותינו על אירועי 1084 במגנצא. במכתב של רש"י למורו ר' יצחק ב"ר יהודה, איש מגנצא, הוא מספר: "[...] והדרך מאוד קשה, כי הדרכים משובשות, ואין יהודי יוצא ובא, ויין שלנו אין מתקיים לקידוש ולהבדלה וצריך להביאו ממרחק". המכתב שנמצא בכתב־יד ומובא בספרו של אברהם גרוסמן, נכתב לדעתו בין השנים 1080־1085 ומהווה "עדות חשובה על מצב הביטחון הרעוע בצפון צרפת" באותן שנים.[67]

לסיכום. ניתן לומר, שהמעבר משגרה נסבלת של "עסקים כרגיל" במאות ה־10 וה־11 אל פרעות 1096, לא היה חד ופתאומי כפי שהוא מצטייר בתודעת רבים. כמו בשואת יהודי אירופה שהתחוללה במאה ה־20, כך באותם הימים, בני הדור לא העלו על דעתם את אשר עומד לקרות, והנה מתברר בדיעבד ש"הכתובת הייתה כתובה על הקיר".

ה. ניסיונות לנצר יהודים בכפייה ובדרכי שכנוע במאות ה־10־11

קבלת הנצרות מתוך כפייה והיחס אל המשומדים השבים לחיק היהדות כאשר ההליך מתאפשר להם, הם פועל יוצא של ביטחונו הרעוע ונחיתותו של המיעוט היהודי. מן הראוי שנבחן את הבעיות בהקשר זה. חובתנו לציין שהאונס לא היה הדרך היחידה שהובילה להמרת הדת. היו מקרים של התנצרות מתוך שכנוע, כשם שידוע שהיהדות דיברה אל ליבם של יחידים בחברה הנוצרית. קשה לדעת מה היו מימדי ההמרה מאונס, אולם אם נשפוט לפי ההדים בספרות החכמים של התקופה, היא היוותה בעיה מרכזית גם בהיבטה ההלכתי וגם בחיי היומיום בחברה היהודית.

באורח עקרוני, המעבר מדת אחת לשנייה היה דו־סטרי וצפוי, שכן יהודים ונוצרים גרו בשכנות ללא מחיצות, בקרבה חברתית ולשונית. אולם בעוד היהדות לא הראתה סימנים של התלהבות וקנאות לגייר נוצרים, היו מבין כהני הדת הקתולים ומבעלי שורה חילוניים שהושפעו מהם, מיסיונרים נמרצים של "האמונה הנכונה" בקרב "העם התועה" אשר חי בארצם. עם זאת, יש לומר שמספרם של המתגיירים בימי הביניים המוקדמים היה רב, אולם הגיור נעשה בנסיבות אחרות, ובכך נדון באחד הפרקים הבאים. ככלל, סביר להניח שמיעוט קטן וחלש החושש לקיומו ינסה ליזום פעולה מיסיונרית.

להיטותם של הנוצרים להטביל את היהודים שבקרבם היוותה סכנה תמידית לקהילות ישראל וחכמיהן. השאלות שעמדו בפני הנוצרים היו – האם לנצר את היהודים? היכן מתחיל השימוש בכוח ובכפייה? באיזו מידה לנקוט בשידול ושכנוע? ובכלל, היכן נגמרת הבחירה החופשית. בניגוד לתדמית המקובלת, לא הייתה לאפיפיורים המוקדמים עמדה קיצונית שדגלה בשימוש בכוח לניצורם של יהודים. גרגוריוס הגדול (590־604) קבע לדורות את מדיניות האפיפיורים כלפי היהודים. גישתו הייתה אמביוולנטית. מצד אחד ביסס את הדוקטרינה הגורסת שיש להדגיש ולהזכיר ליהודים בכל הזדמנות את עליבות חייהם בגלות כעונש על מעשי אבותיהם כלפי ישו, ולעשות כל מאמץ בדרכי שלום ושכנוע כדי להחזירם למוטב, כלומר להעבירם אל הדת הנוצרית. לשם כך יש להיעזר בפתיונות חומריים, להשתדל להגיע אל ילדיהם ולחנכם "בדוך הנכונה". ככלל יש להשיג את המטרה בתחבולות תוך ניצול נקודות תורפה של היהודים. מצד שני, הוא התנגד לשיטות של כפייה ולכל פגיעה פיסית בהם. דוקטרינה זו אומצה על־ידי ממשיכיו. ראינו כיצד בלם ליאו VII, בשנים 937־938 את מזימותיו המרושעות של הארכיבישוף ממיינץ. השימוש בכוח נעשה אפוא

ביוזמתם של רבי הכנסייה ומקורביהם החילונים.

לדעת בלומנקרנץ, הלחץ והשידולים הניבו פרי, וחלק מן המומרים עברו אל דתם החדשה בלי שהופעלו נגדם אמצעים אלימים או איום בנקיטת אמצעים כאלה. במאה ה־11, לדבריו, הצליח המיסיון הנוצרי במיוחד בקרב שכבות יהודיות נמוכות: איכרים וחוכרים, דרי כפרים. כדי למשוך אותם אל הנצרות נהגו הכמרים להבטיח הקלות במסי החכירה ולהעניק להם בגדי טבילה. יש עדויות על יהודים מוטבלים שהיו מצויים בעוני רב שאילץ אותם לנדוד מכנסייה לכנסייה כשהם מצוידים ב"מכתבי המלצה" וכך זכו ליהנות ממזון, מקורת גג ומקופות הצדקה הנוצריות. בוודאי שלא ידע תיאולוגי או נימוקים מלומדים כלשהם (שלא היו נחלתם!) הם שהאיצו בהם להתנצר.[68]

אין להתעלם מכך שהיו מקרים של מומרים מתוך הכרה, כגון הכהן שהתנצר מרצונו ומיוזמתו, והמקרה מוזכר בשאלה שהופנתה לר' אליעזר הגדול. האיש התמיד בדרך הנצרות, על אף שלא הופעל עליו כל לחץ. הוא "למד את ספר טעותם", נעשה כומר (גילח את ראשו) "ונבח על מזבחותם", אכל מפיגוליהם וכיו"ב. לאחר שנים רבות מצפונו הציק לו, והוא חזר אל היהדות.[69] היה לנצרות כוח משיכה מסוים שפעל על פרטים מתוך הציבור היהודי (שלא היו מפשוטי העם): יפי הכנסייה, טקסים מרשימים, צלצול הפעמונים. רבי הכנסייה היו מודעים לכך והשתמשו באפקטים אלה. יעקב כ"ץ אומר על סוג זה של המרה, שאולי אפשר לפרשו כ"כוח משיכה של חברת הרוב הפועל על בני מיעוט".[70]

אולם התנצרות מתוך בחירה ובדרכי נועם הייתה מועטה לאין שיעור מזו שנעשתה בכפייה. הראשונה הייתה מעשה של יחידים, השנייה נגעה בדרך כלל לציבורים יהודיים שלמים. כבר בתקופה המרובינגית נרשמו מקרים קשים של אונס דתי, כמו פרשת הטבלתם של יהודי קלרמון בשנת 576. מקרה זה ודומיו, שנעשו בגאליה המרובינגית היו כאין וכאפס לעומת גורלם של יהודי ספרד הוויזיגותית, באותה תקופה שפרשת אינוסם על־ידי המלכות ועל־ידי הכנסייה המקומית היו מן הקשות בתולדות ישראל. רק כעבור כ־300 שנים של רגיעה, צצה במלוא חומרתה בעיית ההתנצרות בכפייה. ואכן, חלקם הגדול של מקורות התקופה – השו"ת, התקנות והפיוטים – עוסק במאורעות 1007־1012, בשני חלקיו של המרחב האשכנזי. במאורעות אלו חוזרת ומופיעה הברירה בין התנצרות לבין גירוש, ולראשונה – בין התנצרות ובין מוות.

נחרצותם של רבי כנסייה וניסיונותיהם להעביר בכוח יהודים לדתם, כאשר סירבו לעשות זאת מתוך בחירה, לא פסקו גם בתקופה שבין

1012-1096.[71] בפריווילגיה של הקיסר היינריך IV ליהודי שפייר משנת 1090, ניתן אישור לניסיונות אלה. מדיניותו של היינריך הייתה להגן על היהודים גם מפני סכנה זו: "איש בל יטביל לנצרות את ילדיהם בכפייה. ומי שיעשה כן ייקנס בסכום של 12 ליברות לטובת המלך או לטובת הבישוף".[72] אולם מקץ שש שנים לא עמדה הגנה זו במבחן.

בעיית המשומדים (ובעיקר האנוסים שביניהם) הייתה מרכזית ביותר בתודעת הציבור היהודי, וחכמי התקופה התייחסו אליה בחומרה רבה. אולם קיימות דעות שונות בקרב החוקרים על עצם משמעותה ההיסטורית של התופעה, השלכותיה לטווח הארוך ומשקלה האמיתי. בלומנקרנץ סבור שעצימת עיניים של הכנסייה והשלטון החילוני מול העובדה שרוב הנטבלים בכפייה חוזרים לאמונתם הקודמת (פרט לספרד הוויזיגותית), היא הוכחה לארעיותה של התופעה, ולכך שההתנצרויות ההמוניות לא השפיעו בטווח הארוך על החברה היהודית. עם זאת, קשה לדעתו להעריך את מספרם של המומרים.[73] לעומתו גורס גרוסמן, "שמספרם של המומרים היה גדול למדי".[74] ואילו יעקב כ"ץ כותב: "העובדה שהמומרים היו יחידים אין פירושה שלא היו מרובים עד שהמרתם הייתה בעלת משמעות לעדה היהודית".[75]

המקורות העבריים שבידינו מצביעים בצורה ברורה על מספר רב של מומרים ושל חוזרים אל חיק היהדות. תופעות אלו – שלא נצטמצמו לימי הגזירות הקשות של 1007-1012 בלבד – הטרידו את הציבור היהודי והפכו לבעיה מרכזית, שנדרשה לה מעורבות ומתן פתרונות מחייבים של החכמים. הללו הרגישו היטב את גודל האחריות המוטלת עליהם. הם נדרשו לקבוע את מעמדם ההלכתי הן של המשומדים שהתמידו בנצרות והן של האנוסים שחזרו לכור מחצבתם. בהתמודדותם עם הבעיה ובפסיקותיהם האמיצות, הם נאלצו לגבור על ההלכה התלמודית ועל פסיקותיהם הנוקשות של גאוני בבל (אשר כובדו מאוד באשכנז וצרפת), ויותר מאלה על הלך הרוחות בקרב הציבור שבראשו עמדו. ההשקפה העממית הייתה עוינת את המשומדים. הם נחשבו כבוגדים ביהדות ובאחיהם שנאבקו והצליחו לשרוד כיהודים, ובפרט באלה שמסרו את נפשם על אמונתם. היו יהודים שמירדו את חייהם של אלה שחזרו ליהדות, הזכירו להם את חטאם הגדול, נמנעו מלהינשא להם ומלקשור עמם יחסים יומיומיים חיוניים. פעולתם המרכזית של החכמים (ובנושא זה אין אנו מוצאים ביניהם חילוקי דעות עקרוניים) מקורה בהשקפתם על הבעיה, על סיבותיה ועל עצם אקט ההתנצרות. לתפיסתם, נשארו זהותו, חובותיו וזכויותיו של המומר כאלה של יהודי. הדרך חזרה אל חיק היהדות ואל

הקהילה היהודית ולהשתלבות מחדש בחייה, לא הייתה חסומה. ההתנצרות לטעמם אינה משנה כהוא זה את טבעו וזהותו היהודיים של המשומד. נוסף לכך סברו החכמים שההמרה (בוודאי זו שמאונס, ובעקיפין גם זו שמתוך בחירה) היא פרי הנסיבות הקשות. המשומדים נתפסו על־ידם כקורבנות של רשע, ובמידה מסוימת כפרי של חולשה רגעית. משימת החכמים הייתה אפוא כפולה: א. לקבוע חוקים הלכתיים בשאלות הקרדינליות של מערכת היחסים בין הציבור היהודי לבין המשומדים, הן אלה שהתמידו בנצרות והן אלה שחזרו ליהדות. ב. להיאבק בגישה העוינת כלפי "החוזרים בתשובה", ולחנך את צאן מרעיתם ליחס סובלני וסלחני כלפי אחיהם שמעדו וכשלו.

תשובותיהם של אחדים מחכמי אשכנז וצפון צרפת במאה ה־11 עוסקות בסוגיות ההלכתיות הללו. במיוחד הרבו לעסוק בסוגיה זו רבנו גרשום מאור הגולה ורש"י. אך גם אחרים כר' אליעזר הגדול נדרשו לכך. מקצתן של תשובות רגמ"ה מתייחסות למאורעות 1007־1012; חלקן לקהילות צרפת שנפגעו קשה, אך רובן משקפות את המציאות המרה שחווה מבשרו במגנצא עירו. הייתה לו גם נגיעה אישית לבעיית המשומדים. בנו התנצר, וכאשר התכוון לחזור אל היהדות, הקדים מותו את המעשה. על כך מעידים שני חכמים בני המאה ה־13. ר' יצחק מווינא, *בעל אור זרוע*, מספר ששמע על כך ממורו, ר' שמשון מקוצי; ואילו תלמידו של אותו ר' יצחק, המהר"ם מרוטנבורג, מספר שהדברים נודעו לו מפי רבו. למרות מעשהו החמור של הבן, התאבל האב החכם כאילו מת כיהודי וישב עליו שבעה.[76] נימת הסובלנות והמחילה של רגמ"ה, שנתגלתה גם במקרה האישי, שולטת לאורך כל תשובותיו ופסיקותיו בנושאים הקשורים למשומדים ולחוזרים בתשובה.

עיסוקו הרב של רש"י בסוגיה זו מציבה בפנינו שאלה שקשה לענות עליה בוודאות: אלו מתשובותיו ניתנו לפני שנת תתנ"ו ואלו מהן בימים שלאחריה; עוצמת הפורענויות ומספרם הרב של המשומדים משתקפים בחלק מתשובותיו, ואלו, קרוב לוודאי, הן המאוחרות יותר. לעומתן האחרות, העונות לשאלות של קהילות בצרפת (בה לא נפגעו היהודים בתתנ"ו), שייכות עדיין לתקופה מוקדמת, הרגועה יחסית.[77] מכל מקום, אין זה משנה את יחסו העקרוני, החד־משמעי של רש"י אל שאלת המשומדים.

אחת השאלות ההלכתיות החשובות ביותר, וללא ספק האנושיות שבהן – עסקה בדיני אישות. גל ההמרות פגע במרקם המשפחתי, ולעתים הפריד בין בני זוג כאשר אחד מהם (בדרך כלל הגבר) נטבל ונטש את הבית.

הקביעה שהמומר נשאר בחזקת יהודי חייבה את אשתו לקבל גט כדת וכדין שאם לא כן היא תישאר עגונה כל ימי חייה. אנו מוצאים עמדה זו באחת התשובות המאלפות של רש"י. מעשה באשה שנתקדשה לאיש, והוא נאנס לאחר מכן לנטוש את דת ישראל. הקידושין התקיימו בנוכחות שני עדים, שאף הם התנצרו בדרך דומה. השאלה שהופנתה לרש"י הייתה: האם האשה חייבת בגט, או במלים אחרות האם קידושין אלה תופסים? תשובתו של רש"י הייתה חיובית באורח חד־משמעי: כן, היא צריכה לקבל גט, כי "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, וכל שכן האנוסים שליבם לשמים". גם אם הקידושין של בתולה מישראל היו לאיש שהתנצר מתוך בחירה – הם תופשים על־פי דין. על אחת כמה וכמה כאשר מדובר באונס ובעדים שהם עצמם אנוסים וליבם נשאר נאמן לאבינו שבשמים, והתנהגותם מוכיחה שהם מחפשים דרך לחזור אל היהדות. גם אם יהודים ראו את העדים כשהם עוברים על דיני ישראל בעת שחיו כבר כנוצרים (כגון ששכבו עם "בנות נכר") – גם אז עדותם תקפה וחוקית.[78]

הציבור היהודי נתקל בשאלות דומות העוסקות בקיום דיני חליצה וייבום, דינים שהקפידו עליהם מאוד. רש"י קובע באחת מתשובותיו, שאשה שבעלה נפטר ערירי חייבת לעבור טקס "חליצה" מגיסה־יבמה, גם כשהאיש משומד, ואין הבדל אם בעלה קידש אותה לפני שאחיו השתמד או לאחר מכן. ושוב מדגיש רש"י, שדין משומד כדין ישראל. הוא אף מרחיק לכת וטוען, שאין לנהוג לפי הלכת הגאונים שפסקו שאדם שהשתמד אחרי אירוסי אחיו, אינו כשר לחליצה והאלמנה פטורה מדין ישראל במקרים כאלה.[79] שאלה מעניינת בנושא החליצה והייבום הופנתה על־ידי ר' יצחק ב"ר מנחם איש אורליאן, למורו ר' אליעזר הגדול ממגנצא, באמצע המאה ה־11. גם כאן מעורבים משומדים, והדבר מוכיח שהמרות הדת – הכפויות בדרך כלל – לא קרו רק בראשיתה ובסופה של המאה, אלא נעשו בכל שנותיה.[80]

שאלת כשרות יינו של המשומד אף היא הוצרכה לפסיקתם של חכמי התקופה. רש"י נשאל, האם מותר לשתות מיינם של אנוסים שחזרו בתשובה ("אנוסים שבאו מחדש"). הוא אינו מסתפק בתשובה חיובית ופסקנית, ומתגלה כאן לא רק כפוסק הלכה, אלא כמנהיג ומורה הדואג להסביר את השקפת עולמו: "לא גזרו רז"ל אלא על מגע גוי ולא על מגע פושעי ישראל". אל לנו חס ושלום להימנע מלשתות את יינם שמא נבייש אותם. הלא הם לא השתתפו בנסיכת יין נוסח פולחן עכו"ם, ובכלל כל מה שעשו הללו – "עשו משום אבחת־חרב", וברגע שיכלו לחזור אל היהדות עשו זאת מיד והם יהודים כשרים לחלוטין.[81] בשאלה אחרת גורסים

השואלים שאם יתברר שמשומד שחזר בתשובה חילל שבת בפרהסיה אחרי התנצרותו, הוא פסל את עצמו מלהיות יהודי ואין לנגוע ביינו, ועד שתוכח התנהגותו בעבר ויתבררו גם נסיבות חזרתו ליהדות יש להימנע משתיית יינו. דעתו של רש"י לא הייתה כדעת השואלים והוא פסק נחרצות: כאשר האנוסים מחליטים לחזור בתשובה, הם הופכים ליהודים כשרים וטובים.[82]

האם מותר לקחת ריבית ממשומד כאילו היה גוי, או שמא דינו כדין יהודי בעניין מרכזי זה? היו מומרים שעמדו בקשרי עסקים עם יהודים, ולפיכך, לדעת יעקב כ"ץ, היה חשוב לאפשר ליהודים להלוות להם בריבית. בעלי ההלכה מצאו את הפרצה המשפטית שגרסה ש"מכיון שמומר הוציא את עצמו מכלל אחווה, אין איסור ריבית חל עליו, כשם אין הוא חל על גוי". את ההיתר הזה התירו החכמים לפני דורו של רש"י.[83] רש"י, לעומתם, היה נאמן להשקפתו העקרונית בדבר יהדותו של המשומד ואסר להלוות לו בריבית. תפיסתו לגבי ה"אחווה" הייתה שונה: "אסור לקחת ריבית מישראל משומד וחוטא. דכתב חטא ישראל, אף על פי שחטא ישראל הוא".[84]

גם מידת קבילות עדותם של אנוסים העסיקה את הציבור היהודי, כפי שמעידה שאלה של אחת הקהילות שהופנתה לרש"י. מדובר בעדות של משומדים למקרה שאירע בעת שהיו כבר נוצרים. לדעת השואלים, עדותם היא עדות של נוצרים, והללו פסולים להעיד בבית דין יהודי. גם כאן שונה דעתו של רש"י, אך בניגוד לסוגיות אחרות היא מסויגת במידת מה: אם יוכח לשביעות רצון בית הדין, שבעת נצרותם הכפויה נהגו העדים בסתר לפי דיני ישראל ואינם חשודים שעברו עליהם בפרהסיה (אלא אם הוכרחו לכך על־ידי הגויים), ואם הראו חרטה כנה ואמיתית על התנצרותם כאשר הזדמנו עם אחיהם היהודים – כי אז עדותם תהא קבילה בבתי הדין. אולם אם יוכח שהם עברו עבירות גם כשלא היה הכרח וללא כפייה, למרות שמאוחר יותר הם חזרו בתשובה והצטערו על מעשיהם, עדותם ביחס לאותו מקרה אינה קבילה.[85]

האם המומר רשאי לרשת את קרוביו היהודים, ולהפך, האם יכול היה להוריש את רכושו לילדיו גם כאשר לא התנצרו כמוהו. נושא זה היה שנוי במחלוקת. מצד אחד, היו חכמים שביקשו למנוע מן המשומדים את הזכות לרשת ולהוריש רכוש. כך מצאנו בתשובתו של ר׳ משולם ב"ר קלונימוס.[86] גם רגמ"ה שולל, והפעם בצורה בוטה מאוד, את זכויותיו של משומד לנחלת אביו. שכן, משומד אינו נחשב ל"זרעו" של אב יהודי ואינו בחזקת ממשיך שושלת המשפחה. הוא שייך ל"אומה אחרת".[87] יעקב כ"ץ

מוסיף, שגישה זו חוזקה על־ידי השלטונות שקבעו כי "הפריווילגיות שניתנו לכמה מן הקהילות היהודיות הכירו במפורש בזכותה זו של העדה היהודית לנשל את המומרים מירושתם".[88] גישה זו נדחתה על־ידי רש"י ועל־ידי כמה מבעלי התוספות במאות ה־12 וה־13. באחת השו"ת שלו מכיר רש"י בזכותם של בני משומד לרשת את רכוש אביהם המת.[89]

כאשר חרב בית המקדש, בשנת 70 לספירה, צנח מעמדם של הכהנים והלויים ממרום פסגתו. זכות מולדת של צאצאי אהרון הכהן, אחי משה, העניקה להם בימי קדם לא רק תפקידים מרכזיים בפולחן הדתי, אלא מעמד חברתי רם ונישא כשלצדו מידה לא מבוטלת של הנאה כלכלית ושל כוח פוליטי. הכהונה לא בטלה והיהדות הקפידה לשמר במשך הדורות את שיוכם של הכהנים, שהרי אין להפקיע זכויות מולדות. פונקציות שלטוניות ומנהיגותיות לא נותרו כלל לכהנים, אך ההלכה דאגה להטיל עליהם הגבלות אחדות (כגון, איסור נישואין עם גרושה או איסור כניסה לבית קברות) כאילו שימשו עדיין בבית המקדש. הלכות אלו נשמרו ביהדות במשך אלפיים שנה, אולם נראה שבקהילות האשכנזיות הקטנות של ימי הביניים, בהן החיים הדתיים והחברתיים התרכזו בבית הכנסת, הייתה לזכויות היתר המעטות של הכהנים משמעות יתרה. הם מילאו בעבודת האלוהים בבית הכנסת שתי פונקציות – נשאו ברכה מעל הדוכן ("נשיאת כפיים") והיו ראשונים הקוראים בתורה. היה בכך כדי להעניק להם מעמד חברתי מכובד.

הקדמנו דברים אלה כדי להבהיר את חשיבותן של התלבטויות החכמים ביחס למתן רהביליטציה לכהנים שיצאו לשמד וחזרו אל חיקה של היהדות. האם השיבה אל היהדות פותחת בפניהם דף חדש ומוחקת את חטאי העבר, כפי שאכן הייתה הנטייה הכללית, או שמא "האצילות מחייבת" ותפקידיהם הפולחניים הקשורים בעבודות הקודש יבוטלו (או יקוצצו). מקרים קונקרטיים רבים הובאו בפני החכמים והם נדרשו לפסוק הלכה. הזכרנו בהקשר אחר בפרק זה את תשובתו של ר' אליעזר הגדול, המחזיר את זכויותיו של כהן שחזר בתשובה, למרות שנטבל לנצרות ממניעים אידיאולוגיים־דתיים וללא כל כפייה. שאלת הרהביליטציה של כהנים מומרים שחזרו בתשובה, העסיקה גם את מורו של ר' אליעזר הגדול, רגמ"ה. אנו מוצאים הבדלים מהותיים בין שתיים מתשובותיו. באחת, הוא מורה להחזיר את זכויותיו ומסביר: "כיון שחזר, חזרה בו קדושתו [!]", ומוסיף: "עוד נמצאת אתה מרפה ידיהם של בעלי תשובה, ולא נכון לעשות כן [!]".[90] בשאלה אחרת, רגמ"ה מסויג מאוד. בתשובתו לבני קהילת טרוייש הוא מורה שמשומד שחוזר בתשובה מאבד את

הפריווילגיות של כהן.[91] קשה ליישב את הסתירה בדברי החכם. א׳ גרוסמן סבור, שבמקרה של טרוייש החמיר רגמ״ה מכיוון שמדובר בכהן שהמיר דתו בזדון ולא מאונס.[92] רש״י, כפי שאפשר לצפות מאיש מתון זה, דגל בגישתו הראשונה של רגמ״ה ובזו של ר׳ אליעזר הגדול, והתיר להשיב לכהנים את זכויותיהם.[93]

היהדות עשויה מקשה אחת. אין להפריד בה בין שאלות הלכתיות־לגליסטיות לבין בעיות חברתיות־ערכיות. כך הייתה גם גישתם של חכמי התקופה הנידונה בכל הנוגע למשומדים, ובמיוחד לאלה הרבים שחזרו מאוחר יותר בתשובה. פסיקות החכמים לא נתנו מענה שלם לסיטואציות הקשות שהתעוררו עקב קליטתם מחדש של היהודים שנשברו וחטאו. הרחוב היהודי לא היה שותף לרוח ההשלמה והסלחנות שנשבה מדברי חכמי ישראל, ולכן נדרשה נקיטת צעדים תקיפים ומחייבים יותר מהטפות מוסר. במרכזם של צעדי אכיפה כאלה עמדה תקנת רבנו גרשום, המטילה נידוי עולם על כל מי שמזכיר לזולתו שבן משפחתו הוטבל לנצרות. תקנת חרם זו נשכחה אחרי כמה עשרות שנים בלבד (במאה ה־11), ונתגלתה רק עקב סכסוך בין שתי משפחות בקהילת קבלון הצרפתית. בסכסוך שעניינו הובא לפני רש״י פלט אחד הניצים, בין שאר הקללות והנאצות, שפלוני מאבות המשפחה היריבה התנצר. במלים אלה היה משום כתם ועלבון שאין גדול ממנו בעיני הבריות. על כך ענה לו נציג המשפחה המותקפת: ״הס מלהזכיר שהרי נגזר על כך, אתה עברת על איסור שיש עליו חרם!״. האיש אמנם לא זכר מי הכריז על החרם, אך חברו שהיה תלמיד חכם אמר בפירוש: זהו חרם של רגמ״ה. על כך השיבו המעליבים, שמעולם לא שמעו על רבנו גרשום (!) ועל החרם. התלמיד החכם המקומי הוסיף שחרם זה לא ניתן לביטול בימיהם, אלא על־ידי אישיות תורנית בשיעור קומתו של רגמ״ה. קיצורו של דבר, סכסוך סתמי קרוב לוודאי לא היה מגיע לרש״י, אך שאלת קיומו של חרם כזה הצדיקה את הפנייה אליו. רש״י בחן בקפידה את טענות הצדדים, וקיבל את טיעונו של החכם המקומי. הוא אישר שתקנת רגמ״ה אמנם קיימת ואוסרת להזכיר לנטבלים החוזרים ליהדות ולצאצאיהם את חטאיהם בעבר. החרם תקף, פסק רש״י. גם אם לא הוטל ישירות על־ידי רגמ״ה הוא מהווה סנקציה לדורות.[94]

מה מסתתר מאחורי ההגנה והתמיכה שחכמי ישראל ביקשו להעניק למשומדים שחזרו אל חיק היהדות? בראש ובראשונה הופגנה כאן התפיסה הבסיסית שלהם שלטבילה אין כל משמעות בעיני היהדות. אין האדם היהודי יכול לשנות את מהותו כיהודי על־ידי טקסי התנצרות ומעבר לאורח החיים הנוצרי. אם נרצה: היהודי איננו אדם בן דת משה בלבד,

אלא (ואולי בעיקר) מי שנולד יהודי. שאלה של לאום וגזע! מן החוזרים בתשובה לא נדרש שום טקס, כגון זה שנדרש מן המתגיירים. גם התלמוד, המחמיר בדרך כלל, איננו מזכיר טקס כזה. יהודי שחוזר לביתו אינו צריך לדפוק בדלת. שנית, החכמים הרגישו צורך חיוני לכבות כל ניצוץ של מריבה בעודו באיבו ולאחות כל שסע בחברה היהודית, שהלכידות הייתה אחת הערובות להמשך קיומה. הם הבינו היטב, שאם יותר הרסן ויינתן לכוחות הסטיכיים של החברה לפעול ללא הפרעה, ייזהרו רבים מלהתחתן במי שאבותיו יצאו בעבר לשמד. חרושת השמועות והחשדות עלולה להשתלט על הקהילות ולפוררן מבפנים. לכן לא היה כנשק החרם שגזרה אישיות כה מרכזית כרגמ"ה, כדי לבלום תהליך הרסני. שלישית, רבים מן האנוסים עברו ב"דרך ייסורים" כשביקשו לחזור אל היהדות. ודופי פחד מעונשם ונקמתם של הגויים הם נדדו למרחק של מאות קילומטרים בחיפושיהם אחר קהילה יהודית שתסכים לקלוט אותם. הם חששו להתגלות על־ידי גוי כלשהו שהכירם. גם למלשינים יהודים היה פחות סיכוי להתנכל להם בסביבה רחוקה. בפסיקות אלה יצרו החכמים אמפתיה לסבלם של אנשים אומללים אלה ומידה של הערכה לאומץ ליבם.

ו. השתקפות הגזירות בפיוטים

הפיוטים והתפילות, ככל סוגי שירה ופרוזה בספרות העמים וישראל, עשויים לשמש כמקור היסטורי בערבון מוגבל. יצירות אלו שונות מן השאלות והתשובות המשיחות לפי תומן ומתארות את המקרים בצורה עניינית, ללא הבעת רגשות וללא שימוש בדימויים. הפיוטים אינם מכוונים לאוזני הציבור הרחב באותה עת ובדורות הבאים. ובכל זאת יש בהם כדי להעביר לחוקר ההיסטוריה את רוח התקופה ואת האווירה האופפת את המאורעות. בבואנו להרכיב את הפסיפס ההיסטורי אין לצפות מהם לפרטים מדויקים ולחומר מוצק, אך אין גם לוותר על תרומתם ליצירת התמונה הכוללת.

מקום בולט ביצירתו הפיוטית של רבנו גרשום תופסת התרשמותו הבלתי־אמצעית מגזירות 1012 שנגזרו על מגנצא. אך קשה להשתחרר מן הרושם שהוא הושפע מן הגזירות המתמשכות מתחילת המאורעות בכל רחבי אשכנז וצרפת ("לעת ראשונה פקדה משארת לבא שנייה אצה ממהרת"). בעשר הסליחות שחיבר שומעים אנו את הצער והתסכול, אך גם את הזעם והמשטמה כלפי הגויים המרושעים שעוללו כל זאת לבני עמו. "יה", פונה רגמ"ה לאלוהיו, "זכור למכים ונמרטים ועליך כל היום

נשחטים". במיוחד כואבת לרגמ"ה כפיית ההתנצרות: "וגוזרים עלינו אדון מלקרֹאת גואלנו שמו ה' צבאות [...] העצב הנבזה לקבל אלוה, השתחוות לסמל לפניו לפלוח". מוטיב אחר שצף ועולה תוך השתפכות הנפש של החכם הגדול, היא מארת הגלות, מקור כל הפורענויות שפוקדות את העם האומלל ("מבית תענוגיה סְפָתה ומלונה מגורשת עדתך לכל רוח ופנה [...]"). הוא בוכה על שהיינו ללעג ולקלס בפי הגויים ה"שואגים בלעגם להונות עמך: 'עם ה' אתה וגולה ממקומך'?" יש גם רמיזות לעול המסים המכביד, לסחיטת הכספים ולביזת רכוש ועל כך שיהודים חסרי כול: "שפטה משפטי מאנשי חמס, שלא יהיו עוד בניך למרמס [...] ריבם וגאלֵם מיד שוסף, רְאֵה כי אזלת יד ומכיס תם הכסף".

מוטיבים דומים אנו מוצאים בפיוטיו של חברו ובן עירו ר' שמעון ב"ר יצחק, שגם הוא, כרגמ"ה, חווה את מאורעות 1007־1012. האיש שהיה חכם חשוב במגנצא, בעל עמדה בעיני בני הקהילה ובעל מהלכים אצל השלטונות (יש מסורת המייחסת לו את הפסקת הגזירות בשנת 1013 וביטול הגירוש), נחשב לגדול פייטני אשכנז בימי הביניים המוקדמים. בכשרון ספרותי העולה על זה של עמיתו הגדול, הוא זועק לאלוהיו: "יחֲלנוּ בעת צרה לדורשיך, כל היום הורגנו על שם קדשך".[95]

פיוטיהם של רגמ"ה ור' שמעון ב"ר יצחק מתארים את אימי הפורענויות של ראשית המאה, אך גם מתקופה מאוחרת יותר הגיעונו פיוטים שנימתם דומה. בידינו פיוט מאמצע המאה ה־11, שחובר על־ידי בנימין בן זרח:

מאז ועד עתה אנו נדחים,
נהרגים, נשחטים ונטבחים.
שרדנו מתי־מעט בין קוצים כסוחים [...]
פורכי עמך אשר למת שוחחים [...][96]

האצבע המאשימה מושטת כלפי הגוי המתנכל, המשתחווה לישו הנצלב. מסתבר, שגם בתקופות הרגועות היו התפרצויות של רדיפות ואונס, כפי שמעידים הדיהם בפיוט.

יש המבקשים ללמוד מפיוטים של רגמ"ה ור' שמעון ב"ר יצחק, שהגירושים, הרציחות והמרות הדת הכפויות נעשו בפקודת השלטונות ועדיין ללא השתתפות פעילה של ההמון.[97] אולם השאלה החשובה יותר היא איזה משקל יש לייחס לתיאורים המשתקפים מפיוטים אלה. האם המציאות הייתה כזאת או אולי מקור הדברים הוא בנפשם הרגישה של המחברים; באיזו מידה הם נכתבו בהשפעת תחושות התסכול והצער על חיי היהודים בגלות, על היותם מיעוט חסר אונים הכמה לגאולה. בתקופה

שאחרי מאורעות 1007־1013, נראה ששגרת חייהם של היהודים הייתה מניחה את הדעת. כך מסיק גרוסמן מפיוטי ריט״ע על מצבן הביטחוני הטוב של השכונות היהודיות בערים במרכז ובמערב אירופה באמצע המאה ה־11. העובדה שהוא כתב פיוטי מעריב המצורפים לתפילות ערבית, מעידה שיהודים יכלו לשהות בבתי כנסת גם אחרי רדת החשכה.[98] נראה שהבכי והנהי שבשירה הליטורגית של התקופה היו מוגזמים, ונבעו יותר מצורכי הנפש של הפייטנים ושל קהל המתפללים מאשר מתלאות היומיום.

פרק שביעי

הקהילה

א. יסודותיה, מטרותיה ואופיה של הקהילה היהודית באשכנז-צפון צרפת

בפרפרזה על הפסוק הידוע ממקורותינו על בני ישראל והשבת, אפשר לומר שיותר משמרו היהודים על הקהילה, שמרה הקהילה עליהם. הקהילות היו מעין איים לוקאליים בכל רחבי הפזורה היהודית מאז ראשיתה ועד לימינו אנו, שהתאמצו לנהל את חייהם הציבוריים על־פי חוקיהם ומנהגיהם ולקבל את מרות הנהגתם. היה זה צורך חיוני וקיומי של מיעוט בארץ נוכריה, שאפשר את הישרדותו דור אחרי דור ושמירת עצמיותו הרוחנית והגשמית. אך האם פיזורו של עם ישראל הוא שהוליד את מוסד הקהילה? האם ייסודן וקיומן של הקהילות הם פועל יוצא מן המצב הבלתי נורמלי של עם שאינו יושב בארצו ההיסטורית; של עם שיושב בצפיפות בעיירות ובכפרים וקשור בהנהגה כלל ארצית ובהסדרים ממלכתיים (גם אם הריבונות אינה שלו), כדרכם של העמים הטריטוריאליים בעבר ובהווה?

לכאורה, התשובה ברורה: הגולה היא שהולידה את הקהילה. האמנם?

יצחק בער טוען שמבחן ההיגיון והאנלוגיה אינם תופסים במקרה זה. יסודותיו של מוסד הקהילה "הונחו בדורות הראשונים של תקופת הבית השני", גורס בער, וכדוגמה הוא מביא את קהילות האיסיים שנוהלו על־ידי ארגון קהילתי. אך לא רק הם. כבר בימים רחוקים יותר אנו מוצאים "אספת כל בני המקום המחליטה על עניינים דתיים, כלכליים ופוליטיים". וכך, בארץ ישראל, בניגוד למסורות ההיראוכיות והאוטוקרטיות של בבל, "הונחו היסודות של צורות הארגון הנודעות של הקהילה האירופית בימי הביניים". כללו של דבר, מסכם בער, הקהילה הינה "יצירה אימננטית בתולדות עמנו. **לא הגלות הולידה אותה**" (ההדגשה שלי, א.פ.).[1] גם איגוס רואה בארץ ישראל של ימי הבית השני מקור למסורות הדמוקרטיות שרווחו בקהילות היהודים באירופה המדיאבלית. לא בבל התלמודית והפוסט־תלמודית היא זו שהשפיעה על עיצוב אופייה של הקהילה במערב אירופה, אלא אבותיהם של בני אשכנז־צרפת, לוחמי החירות במרידות הגדולות ביהודה (המרד הגדול ומרד בר כוכבא) הם אלה שהנחילו להם את ערכי החירות והדמוקרטיה.[2]

הקהילה היהודית היוותה את האוטונומיה של הציבור היהודי בכל מקומות פיזורם של בני העם ובכל תולדותיהם. עקרונותיה ותכונותיה היו משותפים לכולם; מוסדותיה, דרכי פעולתה ומטרותיה היו דומות, וקיומה היווה את אחד הקריטריונים המרכזיים להישרדותנו כעם אחד – הן במובן הגיאוגרפי והן הכרונולוגי. אולם הקהילות קיבלו גוון שונה בארצות השונות ובתקופות השונות. לא הרי טיפוס הקהילה האשכנזי בימי הביניים כהרי זה של אחותה הספרדית או הצפון אפריקנית, ובוודאי הוא שונה מזה שבבבל ובנותיה; כמו כן לא נמצא חפיפה בין קהילות היהודים בעולם ההלניסטי־רומי לבין אלו שבמערב אירופה המדיאבלית, ובוודאי שלא בינן לבין אלו שבאירופה או שמעבר לאוקיאנוס (בין אורתודוקסיות או רפורמיות) בעידן המודרני.

גם בבואנו לבחון כל תפוצה וכל עדה בנפרד, נמצא שאין הקהילה בתקופה מסוימת דומה לחלוטין לזו שבתקופה אחרת. כך קרה גם באשכנז וצפון צרפת – הקהילה היהודית התפתחה הן מן הבחינה הכמותית והן בתכניה. המבקר בבית התפוצות בתל־אביב מתרשם מן הדגם שמציג את מוסדותיה ופעולותיה השונים של הקהילה האשכנזית בימי הביניים: בית הדין ותלמוד תורה, "הקדש" וביקור חולים, בית היתומים ובית השמחות, "חברא קדישא", חברות האומנים ובעלי המקצוע השונים. לשווא נחפש במקורות העבריים מן המאות ה־10 וה־11 את המגוון הזה של גופים ופעילויות. הקהילות הללו היו קטנות ואינטימיות ואך טבעי הדבר שפעילות כגון זו עדיין לא נודעה בהן. על אפיון זה של הקהילה האשכנזית הקדומה עומד י' אברהמס: "עד המאה ה־13 לא היו בתי תמחוי יהודיים או בתי חולים, ולא בתי יתומים לבני הגיל הרך או בתי אבות עבור הקשישים, שכן בית הכנסת היה המוסד שריכז וביצע מטלות אלו. כיוון שחסרו דיפרנציאציה ועצמאות של פונקציות אלה התחזק מעמדו של בית הכנסת הקהילתי". אברהמס מדגיש את מרכזיותו של בית הכנסת ואת הגדרתה של הקהילה הקטנה בשלביה הראשונים כארגון סינגוגיאלי, כשם שהקהילות הנוצריות המוקדמות היו ארגונים כנסייתיים.[3] הכול היה מרוכז בבית הכנסת, והדאגה לצורכי בני הקהילה – גם אם לא נעשתה באמצעות הגופים והחברות הרבים – לא נפלה מזו שבתקופות מאוחרות יותר. כך למשל, ביקורם של חברי הקהילה אצל חולה אנוש – נושא שנדון בשו"ת של ר' משולם ב"ר קלונימוס – אינו ביקור פרטי, אלא מילוי חובתו של גוף פורמלי. הדאגה לילדיו הקטינים ולנכסיו של אותו יהודי היא מעניינה של הקהילה. חברי הקהילה היו אמורים להיות עדים לדבריו האחרונים כדי לנהוג בהם כראוי.[4] אחריותה של הקהילה למרקם

החיים של בניה ניכרת במעשה זה. הקהילה משמשת כתובת לבעיותיהם ולמצוקותיהם של בניה. עליה להתייחס לדבריהם ולנסות ליישב את ההדורים. דוגמה נוספת למעורבות ודאגה לרווחת הפרט היא הסיפור על אלמנה עירית שקרוביה ביקשו למנוע ממנה מזונות ואת טקס החליצה. הם התעמרו במסכנה וסחטו אותה. במר ליבה פנתה אל הקהילה. לבסוף, הגיע המקרה כשאלה לר׳ יהודה הכהן, וכך גם אנו התוודענו אליו.[5] היו אלה שלביה הראשונים של הקהילה באשכנז–צפון צרפת אשר כבר במאות ה־10 וה־11 הוטבעה בה צורתה הקלאסית ודפוסיה הארגוניים. זו הייתה התקופה הפורמטיבית.

שתי תכונות בולטות אפיינו את הקהילה המדיאבלית, ובמיוחד את זו שבמרחב האשכנזי:

1. **הטוטאליות.** בקהילה היה מקופל כל עולמו של היהודי מיום היוולדו (או מיום השתקעותו בעיר) ועד פטירתו. כל ציותו היה לקהילה, ובמסגרתה מצא את התשובה לכל צרכיו ובעיותיו. בני העיר היהודים היו כפופים כקולקטיב למרותו של מלך, של בישוף או של בארון כלשהו, אך כפרטים הם היו נתיניה של הקהילה, כעין מדינה בתוך מדינה. לא היה כמעט תחום בחייהם של בניה שהקהילה לא פרשה עליו את כנפיה. סמכותה ופיקוחה הקיפו את כל תחומי העשייה: הקפדה על שמירת זכות ההשתקעות וההשתכנות, גביית המסים הקולקטיבית, פיקוח על נכסי דלא ניידי ועל המסחר, שמירה על הסדר הציבורי, שפיטה והענשת עבריינים, פיקוח על קיום דיני האישות וכל הנובע מהם בחיי המשפחה, הייצוג כלפי חוץ (הכרוך בשתדלנות ובשיחוד), סיפוק הצרכים הדתיים, עזרה הדדית ועזרה לנצרכים, הגנה על יתומים ועל כל היסודות החלשים בחברה.

יש המדגישים את הזיקה בין הפרט לקהילה כתנאי לקיום היהודי בארצות הגולה. האמנם אין חיים ליהודי מחוץ לקהילה? והתשובה במפתיע שלילית. מסתבר שצורכי הפרנסה דחקו משפחות יהודיות (לא רבות) לכפרים רחוקים. כך היה באשכנז של רגמ״ה (בני הכפרים היו באים לקהילה הגדולה בימי החגים), במחוזותיה הכפריים של בורגונדיה, וכך היה בתקופות אחרות (כגון, ה״ישובניקים״ בפולין־ליטא במאות ה־16־18).

2. **הסקרליות.** דיני התלמוד אינם מכירים בקהילה כאישיות משפטית, אלא כשותפות של ״בני עיר״. יעקב בלידשטיין מנתח את מקורו ההלניסטי של המושג ״בני עיר״, וטוען ש״אינם אלא שותפות משפטית״ הנעדרת כל כריזמה ערכית. רק בימי הביניים הפכו ״בני העיר״ מהתארגנות פונקציונלית־מעשית הבאה להקל עליהם לפתור את בעיותיהם, לחטיבה אורגנית, לגוף חי, לאישיות משפטית ולמטרה קדושה, ולא לאמצעי בלבד.

בראייה תיאורטית ראו היהודים בכל יישוב ויישוב את קהילתם כאילו היא התגלמותו של כל עם ישראל. בעיניהם היא הייתה תנאי לשמירת הייחוד הלאומי. כך נולד צמד המלים "קהילת קודש", המחליף לעתים קרובות את הביטוי "קהילה" סתם.[6]

המבנה הקהילתי השתלב היטב בתפיסתם ובמרקם הפוליטי־חברתי של כל בני התקופה. החברה הימי ביניימית הייתה קורפורטיבית. האדם חי במעגל פנימי של הקורפורציה שלו, כגון: אחוות נזירים; מסדרי אבירים; גילדות של סוחרים ובעלי מלאכה וקהילות כפריות. "הוא השתייך תמיד, במידה זו או אחרת לשותפות כלשהי", גורס אהרן גורביץ. הקשרים בתוך השותפות היו אמיצים ביותר ובנויים על מערכת הסדרים שכללה "תקנון, סטטוט, קודכס התנהגות כתוב או מסורתי, שמחייב באופן בלתי ניתן לערעור את כל חברי הקולקטיב". הסדרים אלה לא הונחתו על הקבוצה "מלמעלה" על־ידי השלטון, אלא נבעו מתוך חבריה באורח וולנטרי. מכאן העקרונות השוויוניים והדמוקרטיים שהיו נחלתם של קורפורציות אלה.[7] מציאות זו תרמה תרומה מכרעת לסובלנות כלפי קיומה של הקהילה היהודית האוטונומית, שנחשבה לתופעה טבעית ולגיטימית בעיני השלטונות והחברה המדיאבליים.

ב. סמכותה הבלעדית של הקהילה הבודדת

לעתים קרובות אנו קוראים על "ריבונות" הקהילה היהודית (בפרט זו של ימי הביניים), או על היותה "מדינה בתוך מדינה". אולם קהילה איננה מדינה וריבונות אינה נמנית על תכונותיה. כלל ידוע הוא, שאין הבריות נוטים לציית לזולתם, אלא אם כן הוכרחו לכך. היכולת לכפות מרות בכוח הזרוע והאיום להפעיל כוח כזה נגד הסרבנים היא התכונה הראשונה במעלה של המדינה ושמורה רק לה. בהגדרת מושג "המדינה" מודגשת הזהות בין השלטון המדיני (או שלטון המדינה) לבין הריבונות. כל שאר הארגוניים החברתיים חסרים תכונה זו, ובלא קשר לגודלם ולהיקף פעולותיהם הם מוגדרים כגופים וולונטריים. חבריהם מקבלים את מרותם ומצייתים למנהיגיהם וחוקיהם כל עוד רצונם להמשיך ולהשתייך למסגרת. גם המדינה זקוקה למידה מכרעת של הסכמה והזדהות עם קיומה ואופי משטרה, שאם לא כן תִּכָּלֶה במוקדם או במאוחר. המדינה מחפשת הצדקה מוסרית וביסוס חוקי לעצם קיומה, למערכת המינהל שהיא מקיימת ולפעולותיה.

הקדמנו דברים אלה כדי להבהיר שהקהילה היהודית הייתה בראש

ובראשונה גוף וולנטרי. לא עמדו לרשותה כוחות מזויינים שיאלצו את בניה לציית לצוויה ולהוראותיה ולבצע את החלטות העומדים בראשה ואת פסקי הדין שלהם. ובכל זאת בחרו כל יהודי העיר להשתייך לקהילה ולהישמע להוראותיה. אם המדינה נזקקת לביסוס אידיאולוגי ומשפטי כדי להצדיק את קיומה ופעולותיה, על אחת כמה וכמה היה חייב בכך גוף כמו הקהילה. לכן אין זה מפתיע שגדולי החכמים באשכנז–צפון צרפת של המאות ה־10 וה־11 נדרשו למקורות שמהם שאבה הקהילה את סמכויותיה. בבקשם להרחיק את הספקות ולמנוע ניסיונות של השתמטות וסרבנות, הם הבהירו את הבסיס ההלכתי־תלמודי של השלטון הקהילתי. לא הייתה זו שאלה תיאורטית, אלא צורך דחוף להיערך נגד פריקת משמעת על־ידי יחידים, שביקשו להתחמק מחובת ציות – אם זה בנושא המס, בדיני אישות, או בכל תחום מתחומי החיים. היו יהודים שניסו לעשות זאת על־ידי פנייה לשלטונות, אחרים על־ידי השתכנות בקהילה אחרת, או על־ידי בקשת צדק בבית דין של קהילה אחרת. הפרצה בחומת הקהילה הייתה קיימת והיה זה תפקידם של החכמים לחסום אותה. הם היו מודעים לצורך לבצר את סמכותה של הקהילה, וניתן לומר שהצליחו בכך. מאידך גיסא, בחברה המודרנית יכול אדם להשתייך למסגרת חברתית באופן וולונטרי, אך הדבר אינו דומה להכרח של היהודי בימי הביניים להיות שותף בקהילה בה התגורר. האלטרנטיבה שעמדה בפניו הייתה להתנצר.

כבר בסוף המאה ה־10 מבקש ר׳ משולם ב״ר קלונימוס לבסס את סמכותה של הקהילה להסדיר את הנוהגים הציבוריים ולתקן תקנות על מנת להעניש את העבריינים האלימים.[8] הגדיל לעשות הרגמ״ה. בשו״ת המפורסם המספר על הטובין שאבדו בהפלגה בנהר ועל החובה להשיבם לבעליהם, קבע שלקהילה יש סמכות לתקן תקנות ולהחליט החלטות כמו זו שהייתה בשעתו (בימי המשנה והתלמוד) לבית הדין הגדול. רגמ״ה מתבסס על ההלכה ״הפקר בית־דין הפקר״ (*יבמות* כ״ט ב׳), שמשמעה קיום סמכות מוחלטת של בית הדין להפקיע כסף או כל רכוש אחר מבני הקהילה. סמכות זו ניתן היה להחיל על כל פסיקה ועל כל החלטה שהקהילה הטילה על חבריה. על־ידי השוואת סמכות הקהילה לזו של בית דין כאילו אמר הרגמ״ה במקום ״הפקר בית־דין הפקר״ – ״הפקר קהל הפקר״. סמכות זו של הקהילה יפה גם אם אין בתוכה תלמידי חכמים. כדי לתת יתר תוקף למשוואה כזאת, קובע רגמ״ה שלהנהגה המקומית ולהנהגה בכל דור ודור יוענקו סמכויות מלאות שאינן נופלות מאלו של קודמותיה בארץ ישראל: ״יפתח בדורו כשמואל בדורו ומי שמתמנה על

הציבור כאביר שבאבירים[9] (ההדגשה שלי, א.פ.).

שלמה טל רואה בתביעתו של רגמ"ה משום חיזוק הסמכות המקומית בדיני ממונות, המהווה סטייה ברורה מן ההלכה התלמודית. לפי פסיקת רגמ"ה, גורס טל, "במקום שטובת הציבור דורשת תיקון אפשר לפסוק ולהוציא ממון בניגוד להלכה הרווחת". הציבור המאורגן, הוא מוסיף, ירש את סמכות החקיקה והשפיטה של המוסדות העליונים של האומה שבטלו – בית הדין הגדול, הנשיאות והגאונים. "בתוך גבולות שלטונו המקומי נעשה הציבור המאורגן יורשו החוקי של המוסד העליון המנהיג והמחוקק. יפה כוחו של הציבור בזמן הזה כבית־דין הגדול או הנשיא או הגאונים בשעתם".[10] ביסוס משפטי שאמור היה להעניק תוקף חוקי מחייב לציבור המאורגן הייתה ההלכה התלמודית הגורסת: "כופין בני־העיר זה את זה לבנות להם בית כנסת ולקנות להם ספר תורה ונביאים. ורשאין הן בני העיר להתנות על השערים ועל המידות ועל שכר הפועלים ולהסיע על קיצתן" (תוספתא, בבא מציעא, פרק י"א, הלכה כ"ג). כבר המלה הראשונה של ההלכה היא "כפייה", אלא שזו אינה מוחלת מטעמו של מלך או שליט כלשהו, אלא מסורה בידי הקהילה; וזו רשאית להכריח כל אחד מחבריה לציית להוראותיה מתוקף הסכמתם הראשונית – שלהם או של אבותיהם. כוח כפייה זה יפה בכל הנושאים המשותפים לבני הקהילה: הקמתו של בית כנסת, תחזוקתו וציודו בספר תורה, קביעת אמות המידה האחידות לגבי המחירים, המידות ושכר העובדים וקביעת סנקציות העונשין על כל מי שעובר על הכללים המוסכמים הללו ("קיצתן"). יש בהלכה זו משום הצבת סמכותו של הציבור המאורגן במקום הגבוה ביותר, בלא להזכיר את האוטוריטה של בית הדין ואף בלי לערוך השוואה כלשהי בין השניים.

דוגמה לדרישה לחזק את כוחה של הקהילה כלפי חבריה, אנו מוצאים בתשובה של ר' יהודה הכהן ור' אליעזר הגדול לבני קהילת טרוייש, שהזכרנו כבר בהקשר אחר. למרות "צבעוניותו" של הסיפור, המשרתת הגויה החצופה שהסעירה את בני קהילת הולדתו של רש"י, כאשר זה היה עוד נער, לא הייתה גיבורת הסיפור. ה"גיבור" האמיתי היה היהודי שהתעקש וניסה במלוא כוחו לטרפד את תקנת (או החלטת) הקהילה נגד העסקת אותה גויה למשך מחצית השנה הקרובה. הוא הצהיר קטגורית שלא ייציית לתקנה, כיוון שנחקקה ביוזמתו של אדם שהוא יריבו. וכשהשיבו לו בני הקהילה שהתקנה אינה מעשה ידיו של "יריבו" זה, אלא של בני הקהילה כולה, ענה להם בכעס שזוהי קנוניה של ידידיו של אותו "יריב" וכי הם כולם עוינים אותו. מסתבר שיהודי זה לא פעל ביחידות,

ודבריו זכו לתמיכת סיעה של אנשי שלומו, ולפיכך איימה על קהילה זו סכנה של מהומות קשות ואפילו פילוג.[11] אין זה פלא ששני החכמים הגדולים ממגנצא (הרחוקה יחסית מטרוייש) ראו את האירוע בחומרה רבה, וכאשר קבעו את סמכותה של הקהילה לכפות את החלטותיה על כל חבריה הוכיחו מנהיגות ראויה לכל שבח. היה אפוא צורך באוטוריטה של החכמים גדולי הדור ובגיוס המקורות ההלכתיים הרלוונטיים כדי להשתיק ולדכא כל פריצת משמעת ציבורית.

ר׳ יוסף טוב עלם (בונפיל) תרם אף הוא תרומה נכבדה לחיזוקה ולביצורה של הקהילה. יישומן של שתי ההלכות התלמודיות שהבאנו לעיל, המשמשות אסמכתא משפטית למקור הסמכות, מקבל אצלו תוקף רב במיוחד. בשתי שו״ת חשובות שלו הוא נוגע בפן הריבונות (על דרך ההשאלה) של כל קהילה. הוא משתמש בשני המקרים הללו בשו״ת כדי לקבוע קטגורית שאין זכות לאף קהילה להתערב בענייניה והחלטותיה של חברתה ולאכוף עליה את דעתה. במקרה הראשון מסופר על החלטה שהתקבלה באחת הקהילות (המכונה ״טבריה״) בדבר תשלום כלשהו שחייב את כל חבריה. והנה נמצאו שני סרבנים שפנו לקהילה אחרת (״ציפורי״ בלשון השו״ת) וסיפרו על ה״עוול״ שנגרם להם על־ידי קהילתם. ואמנם הם רכשו את אהדתם של בני ״ציפורי״, שביטלו את החלטת ״טבריה״ ואף הסירו מראש בחורינו את החרם שהוטל על פי החלטה. השניים חזרו בצהלות נצחון אל עיר מגוריהם, ואילו בני ״טבריה״ פנו אל ריט״ע. זה פסק באורח החלטי, **שאין לאף קהילה זכות לבטל את החלטת חברתה** אפילו היא גדולה ממנה במספר תושביה ובמספר חכמיה (״ומצינו שנתנו חכמים כוח וחוזק לכל קהילה לעשות תקנה לעצמן ואין לקהילה אחרת רשות לבטלה״).

ריט״ע מסייג דברים אלה ועושה הבחנה ברורה בין תחומים הקשורים בממון, במשפחה ובהסדרים אדמיניסטרטיביים לבין עבירות בתחום הדת והמוסר. באלה הראשונים הוא מחייב סמכות בלעדית ומלאה של הקהילה הבודדת. לעומת זאת בעניינים דתיים הוא טוען **שכל היהודים** מהווים גוף אורגני אחד. לכן, כשבני קהילה אחת מבחינים בסטייה בתחום הדתי־רוחני של בני קהילה אחרת, זכותם – ואף חובתם – להתערב ולהתריע על כך (״הא למדת שרשאין בי״ד שבכל קהילה וקהילה לגזור על קהילתם כפי ראייתם לצורך השעה ואין אחרים יכולים לבטל תקנתם, ובלבד שלא תהא עבריינות של תורה...״). הכול נתון בידי הקהילה ״חוץ מריצוי עבירות״.[12] להבחנה זו מסכימים גם חכמים אחרים, כגון ר׳ יהודה הכהן ור׳ אליעזר הגדול.

בשו"ת המפורסם של ריט"ע, מסופר על שבייתם של סוחרים יהודים בני ריימס שהיו בדרכם מיריד טרוייש. קהילת טרוייש יזמה גיוס של דמי הכופר הגבוהים, אך ביוזמה הייתה כלולה דרישה לשתף במגבית את קהילות הסביבה. אין ספק שפרנסי טרוייש הרגישו מעין עליונות ופטרונות על הקהילות הזוטרות שבסביבה ודרישתם נראתה להם טבעית וצודקת. המקרה הובא כשאלה בפני ריט"ע ופסיקתו הייתה שונה מתפיסתם, ותאמה את מה שנקבע בשו"ת שלו, שסקרנו לעיל: "לא מצינן שעיר אחת יכולין להטיל ממון על בני עיר אחרת, לא משום רב ממון או מניין". כלומר, עצמאותה של הקהילה הבודדת, גם אם היא קטנה ועלובה, היא יסוד שאין לערער עליו. לגופו של האירוע המסוים פסק החכם כי בני שלוש קהילות הסביבה רשאים לתת מכספם רק מתוך התנדבות ("בנדבת לבם"); וכדרכו האצילית של מנהיג שיודע גם לומר "מלה טובה", הוסיף "ואלו ששלחו נדבתם ראויים לברכה".[13]

גם ר' יצחק ב"ר יהודה, מחכמי מגנצא בסוף המאה ה־11, הדגיש את חובת הציות לתקנות והחלטות הקהילה. עילה לכך שימש מקרה שקרה בקהילת אבלון (Avallon) הבורגונדית: איש צעיר סירב לשאת אשה שקידשה קודם לכן. הקהילה, כדרכה במקרים כאלה, התערבה בעניין וניסתה להניאו מכוונתו זו. הבחור התמיד במריו ואף התחצף. קהילת אבלון עמדה בתוקף על זכותה לכפות עליו את המעשה, "ואף רבנו ר' יצחק ב"ר יהודה הסכים על ידם והוא הזקיקו לכך".[14]

תלמידו של ר' יצחק ב"ר יהודה, רש"י, האיש המתון והסובלני שהיה קשוב לרחשי ליבם ולבעיותיהם של הבריות, היה תקיף כאשר הובאה לפניו שאלה בדבר אותו יהודי צעיר, סורר ומורה שהחציף כנגד החלטת הקהילה. זמן קצר אחרי שהאיש אוֵס בתולה צעירה הוא העליבה והשפילה וביטל את הבטחת הנישואין. אחר כך "קפץ ונשבע" שאם הקהילה תתקן נגדו תקנה מרסנת בנידון זה, הוא לא יציית (!). הקהילה אכן התערבה לטובת הנערה המסכנה. רש"י ראה בחומרה את הערעור על האוטוריטה הקהילתית ואת השימוש בתחבולה של הקדמת השבועה על־ידי יחידים, ופסק: "כך נראה לי: שמי שנשבע לעבור דברי צבור נשבע לשווא [...] ואף על פי שקדמה שבועתו לגזירתן שהרי נשבע לבטל מצווה ולסור מחוקי ישראל".[15] רש"י ביקש אפוא לשים קץ להתחכמויות. הוא קבע כי חובת הציות לתקנותיה והחלטותיה של הקהילה דינה כמצווה מן התורה.

עד כאן בחנו את הבסיס המשפטי לתביעתם של חכמי המרחב האשכנזי במאות ה־10 וה־11 לכינונה של הקהילה. על אף שהקהילה הייתה שונה

מן הקהילה הקדומה וצמחה על רקע שונה ובנסיבות שונות, היה חשוב לחכמיה למצוא את ההלכות המתאימות שיתנו תוקף מחייב למוסד האוטונומי וסמכות חוקית לכוף את החלטותיו על כל בניה. ההסתמכות על ההלכה הייתה חשובה לחכמים אלה גם כאשר היה ברור להם שאין מפלט מסטיות ממנה ומהתאמתה לצורכי השעה. עם זאת הם ביקשו לשמור על מראית עין של הליכה בדרכי הקדום ועתיק היומין ופסילת כל חידוש. ככלל, תפיסת עולמם של אנשי ימי הביניים פסלה מראש כל חידוש. חכמי הדורות ההם נאלצו לפעול בהתאם לצורכי המציאות, תוך התכחשות לחדשנות ולמהפכנות במעשיהם.

בהיבט המשפטי והפרגמטי לא היה די כדי להסביר את מקור הסמכות של הקהילה בעיני בני התקופה. גם אלה הסוברים שהיהדות היא לגליסטית בטבעה, חייבים להודות שהצידוק המשפטי־הלכתי אינו חזות הכול. הציבור והיחיד היהודים היו זקוקים להזדהות עם שלטון הקהילה בחייהם, כלומר, היה צורך באידיאולוגיה מוצקה הנותנת טעם לציות שגזרו על עצמם. הדברים עוברים למישור התיאורטי, וכבר הזכרנו לעיל את התפיסה הסקרלית המעניקה קדושה למוסד הקהילה ("קהילת קודש"). לכך יש להוסיף את הרעיונות הנשמעים לנו מודרניים למדי. החכמים, מנהיגי ומורי הציבור, ביקשו להפנים אצל צאן מרעיתם את האמונה שמרותה של הקהילה נובעת מהסכמתם של בניה, הסכמה קדומה שניתנה באורח חד־פעמי. בני כל אחת מהקהילות שראו את עצמם כ"כלל־ישראל" חונכו לדמיין את עצמם כאילו הם אלה שנכחו במעמד הר סיני (כשם שראו את עבודת האלוהים בבית הכנסת כהקרבת קורבנות בבית המקדש, ואף כינוהו "מקדש מעט") וקיבלו על עצמם את הציות לחוקים ולמוסדות עד עולם. הסכמת ציבור יוצאי מצרים (והרי חייבים בני ישראל בכל דור ודור לראות את עצמם כאילו הם יצאו מארץ מצרים) שרירה וקיימת בכל קהילה ונחשבת בעיניהם כאילו היא הסכמתם. כך נוצרה הפיקציה של שלטון הציבור, שלטון שמקורו ברצון הציבור כולו, שמנהיגיו אינם אלא נציגיו.

תיאוריה זו דומה למחשבה המדינית של הוגי ההשכלה האירופים מן המאות ה־17־18, הטוענת שאותו ציבור קמאי שמאס ב"מצב הטבעי" הרעוע ומלא הסכנות, חתם על "אמנה חברתית", והתחייב בה לציית לרשות מדינית. לוק ורוסו ראו באקט זה של הפקדת השלטון בידי מנהיגות נבחרת מקור הסמכות של המדינה. אין כל ספק, שהוגי השכלה אלה לא הושפעו מן הרעיונות שרווחו בקרב יהודי ימי הביניים באירופה. הם כלל לא הכירו אותם. אולם חשוב לציין, שאבותינו הגו את רעיון

"האמנה החברתית" (המקור התיאורטי של הדמוקרטיה המודרנית) מאות שנים לפני בני אירופה הנוצרים.[16]

ג. השלטון הנוכרי כמקור סמכות

עד עתה עסקנו במקורות הסמכות שמהם שאבה הקהילה את צידוקה ואת כוחה לשלוט על בניה. אך באלה לא היה די. חיי היהודים התנהלו כל אותה עת על אדמת נכר ומי שקבע לגביהם היו אדוניה־שליטיה של המדינה – המלכים, הבישופים והפיאודלים למיניהם. ברצותם הרשו להם לבוא ולהתנחל בעיר, ברצותם גירשו אותם ממנה. גם המסגרת האוטונומית היהודית לא הייתה מתקיימת אלמלא הסכים לכך השליט. מספר הפריווילגיות שנותרו מהתקופה שמעניינו אינו רב, וחלקן ניתנו עשרות שנים אחרי התיישבותם של היהודים במקום. בוודאי היו פריווילגיות נוספות שאבדו, אך במקרים רבים הוסדרו הדברים מתוך הסכמה שבעל־פה. הרשות להתיישב במקום חדש הייתה כרוכה בתשלום כסף רב לשליט ובהתחייבות לשלם מס לאוצרו. אנו יכולים לדמות לעצמנו מה השיבו יהודי קהילה פלונית כאשר סירבו להיענות לבקשתו של יהודי מבחוץ לבוא ולהשתכן בעירם. אחד הנימוקים שבפיהם הדגיש בוודאי את ההשקעה הכספית של אבותיהם, המקנה להם זכות ישיבה באותה עיר וזכות מוסרית למנוע אותה מן הזר "שבא אל המוכן". דוגמה של הרשאה ראשונית כזאת מצד שליט היא המסורת הסמי־לגנדרית, על משפחת קלונימוס מלוּקה, שהובאה על־ידי "המלך קארלוס" למגנצא. ברור שבין אם יוזמת יישובם של יהודים במקום פלוני הייתה של השליט או של קבוצת יהודים, היה זה אינטרס של הראשון שקבע את העובדות.

יחד עם מתן זכות ההתיישבות ניתנה לקבוצת המשפחות היהודיות רשות לקיים את אורח חייה ומנהגיה. שהרי לא בקיום סתם מדובר, אלא בחיים יהודיים מלאים, לפי דיני ישראל. עבורם היה זה תנאי בל יעבור, והשליטים אכן כיבדו צורך זה, ואף ידעו לגבות את המחיר. כבר בפריווילגיה הקארולינגית משנת 825, הוכר צורך זה ו"הורשה להם לחיות ולהתנהל על־פי חוקיהם" ("liceat eis secundum legem vivere vel ducere").[17] במלים אלה הייתה הכרה של השליט בקיומה של ישות אוטונומית יהודית לשפוט, לתקן תקנות ולאכוף הוראות בכל התחומים היומיומיים. השלטון הנוכרי הפקיע את עצמו מכל הקשור ל"חוק האדמיניסטרטיבי" ("Polizeirecht", כהגדרת גידו קיש) וזה כלל את ההסדר השיטתי של השווקים, פיקוח על משקל ומידות, סחר במזון, בנייה, תברואה, בטיחות ציבורית וכל כיו"ב.

הסדר זה היה כפוף למרות מוסדותיהם ובזיקה ישירה לדיניהם הקדומים של יהודי המקום.[18] האין התנהלות זו תואמת את הברייתא בדבר "בני־העיר" בארץ ישראל המשנאית?

מקום מרכזי בשלטון עצמי זה תפסה סמכות הקהילה לגביית מס ומסירתו באורח קולקטיבי לנוחיותם של שני הצדדים. מערכת גביית המסים, קביעת שיטתה ואכיפתה מבטאת אולי יותר מכל דבר אחר את אחריותה הקולקטיבית של הקהילה כלפי השלטונות. היא שללה כל מגע ישיר של הפרט היהודי עם השליט וכל הסדר אינדיווידואלי עמו, וכשנוצר מגע כזה היא נאבקה עמו בכל מאודה. וכך "לא היה זה בתחום סמכותו של השליט הלא יהודי להורות ליהודים כיצד עליהם לחלק ביניהם את עולמם הפיננסי".[19]

מכאן שהתיישבותם של היהודים בערי המרחב האשכנזי והקמת קהילותיהם הייתה תוצאה של תן־וקח, כראיות ושיקולי דעת של שליטיהם, שלא נפלה מאלו של הקהילה. אולם כל זה לא היה מתקיים אלמלא שררו המבנה הפוליטי ותפיסת העולם שאפיינו את התקופה. לקהילה היהודית הייתה מקבילה בחברה הנוצרית – הקומונה העירונית. על אף שהיווצרותה וראשית התפתחותה של הקומונה היו מאוחרות מעט, היא הייתה רחבת ממדים יותר מהקהילה היהודית. כמו בני הקהילה היו בני הקומונות העירוניות אנשים חדשים ביישובים וכמותם שאפו לנהל את חייהם על פי דרכם וצורכיהם באורח עצמאי וקולקטיבי. העירונים החדשים הללו נאבקו בפיאודל על בעלות הקרקע, על שינוי דרכי השיפוט, על פרוצדורה משפטית שונה ועל הורשה חופשית של הרכוש. הם ביקשו להתנתק ממוצאם האיכרי צמיתני ומן התלות האישית באדון, וליצור מסגרת עירונית קולקטיבית אוטונומית. לאחר שבורגנות חדשה זו הנהיגה דרכי ייצור מתקדמות המושתתות על מסחר ומלאכה, היא לא יכלה עוד להתקיים במסגרות המדיניות והמשפטיות של אבותיה. הפריווילגיות שהוענקו לקומונות העירוניות צצו והתרבו ברחבי אירופה הקתולית והפכו לתופעה מרכזית בתולדות המאות ה־11־13.

אם כך, הענקת האוטונמיה לקהילה היהודית לא הייתה תופעה חריגה, היא הייתה מעוגנת בתפיסת העולם המדיאבלית. השלטון העצמי "הוענק בראש ובראשונה בשל העיקרון המקובל בימי הביניים, לפיו כל אחד זכאי להישפט בפני השווים לו", ובשל הקונצפציה ש"המדינה המדיאבלית מתבססת על העיקרון הפיאודלי הגורס שכל יחיד הוא קודם כל חבר במעמד, ורק בחשיבות משנית – אזרח המדינה".[20] אנו מוצאים בפריווילגיות שניתנו ליהודים ולנוצרים כאחת נוסחאות כמו זכותם של בני

הקהילה (או "הקומונה העירונית") להישפט בפני השווים להם ("cum pares eorum"), או לקבל את מרות ההנהגה שהם עצמם בחרו מקרב חבריהם ("quam de ipsi se elegerint").

לסיכום ייאמר, שכל מחשבה על "מדינה בתוך מדינה", הסותרת כביכול את הריבונות של המלך וגורמת לפגיעה בכבודו, הייתה זרה לשליטי התקופה ורחוקה מרוח תקופתם, ואינה אלא השלכה מוטעית היונקת מהמחשבה המדינית של העת החדשה.

ד. דרך קבלת ההחלטות

מידת הדמוקרטיה של ארגון חברתי (בין אם זו מדינה או ארגון וולונטרי כלשהו) נמדדת בפרמטרים שונים, שאחד מהם היא הדרך בה מתקבלות ההחלטות המחייבות. מכל האפשרויות המצויות, הכרעת רוב חברי הארגון היא הבחירה האופטימלית לקיום משטר דמוקרטי צודק. נכון שדרך זו מותירה את המיעוט בלתי מרוצה ומובס, אבל ההנחה היא שמי שבמקרה אחד שייך למיעוט, עשוי במקרה אחר להימנות עם הרוב. חסידי הדמוקרטיה לוקחים מראש בחשבון שאולי אין זו הדרך האידיאלית, אולם היא טובה יותר מכל האחרות.

ייתכן שמערכת שיקולים זו הדריכה את חכמי המשנה שנהגו לפי הכלל המקראי "אחרי רבים להטות". עיקרון זה, ששורשיו בארץ ישראל והיה נפוץ בתקופת הבית השני, נעלם בימי התלמוד ובימי הגאונים, ו"קם לתחייה" בקהילות אשכנז–צפון צרפת של המאות ה־10־11. המסורות הארץ ישראליות הקדומות, שהתגלגלו לאיטליה הדרומית ומשם אל הקהילות הצעירות שמצפון לאלפים, כללו גם את העדיפות שניתנה לשלטון הציבור על פני צורת ניהול אחרת ואת קבלת ההכרעות על־פי רצון הרוב. הייתה זו תפיסה מנוגדת בצורה קוטבית למסורת השלטונית שאומצה על־ידי הנהגת יהודי בבל בימי הביניים המוקדמים. ראשי הגולה, גאוני הישיבות ו"פינות העדה" יצרו משטר אוטוריטרי ומתנשא, שאינו שועה לדעת הציבור ואינו מתחשב ברצונם וברחשי ליבם של פשוטי העם.[21] עם זאת, אסור לייחס ליהדות מערב אירופה המדיאבלית תפיסות כמו דמוקרטיה וריבונות העם. לכל היותר, לפנינו רעיון הגורס התחשבות בצורכיהם וכיבוד רצונם של בני הקהילה.

קבלת החלטות על פי דעת הרוב כנגד דעת המיעוט היא בוודאי ביטוי להלך מחשבה זה. אך מה טיבן של החלטות אלו? מה טיבו של "הרוב", עליו דיברו מקורות התקופה? האם זהו "רב מניין", דהיינו רוב מספרי של

בני מקום מסוים, כנהוג במשטרים הדמוקרטיים בימינו, או אולי "רב בניין" – דעת מרבית החכמים, עשירי הקהילה ומכובדיה? ואולי רוב בקרב משלמי המס לקהילה? והאם זהו רוב רגיל או רוב מוחלט? קשה לענות על שאלות אלו. חוסר הבהירות סביב "שלטון הרוב" בקהילות מעמיד בספק את מידת הדמוקרטיה שבהן, לה טוענים כמה מן החוקרים. תשובה חלקית לכל אלה ניתן להפיק מעיון בפסיקותיהם של אחדים מחכמיה הבולטים של אשכנז–צפון צרפת, ואנו נפנה אליהם.

כבר אצל רגמ"ה אנו מוצאים שהוא מחייב את הכרעת הרוב. באחת מתקנותיו נאמר: "ואם עושים בני העיר תקנות עניים או תקנות אחרות והסכימו הרב, ואין המיעוט יכול לבטל ולומר נבוא לבי"ד להתיישב בדבר. כי הכל לפי ראיית טובי העיר לפי צורך השעה" (ההדגשה שלי, א.פ.). בגרסה אחרת של התקנה מופיע במקום "טובי העיר" הביטוי "מהוגנים": "[...] מתרצים בדבר המהוגנים, אין האחרים רשאים לבטל התקנה וגו' [...]".[22] הטקסט אינו מותיר ספק שהסכמת הרוב המדוברת אינה של בני הקהילה כולם, תוצאה אריתמטית של ספירת הקולות באסיפה הכללית. "טובי העיר" וה"מהוגנים" הם רק חלק – ואולי חלק קטן – מסך כל חברי הקהילה. מי הם אותם מיוחסים? פינקלשטיין סבור, שאלה חברי "מועצה" ("ייתכן שזוהי מועצת השבעה"). הוא אף מנסה לשחזר את הטכניקה של קבלת ההחלטות: המועצה מציעה את התקנה, ומשהסכים לכך הרוב, אין כל זכות למיעוט להביא את העניין לדין ולערער על הסכמה זו.[23] ח"ה בן ששון מוצא שכ"מהוגן" נחשב "אדם בעל רמה נאותה בידיעת התורה, שאורח חייו מכובד ומעמדו הכלכלי מבוסס, דבר המתבטא גם בהשתתפותו בעול המיסים ובנתינת צדקה".[24]

לא שונה מכך הייתה תפיסת שלטון הרוב של ר' יהודה הכהן ור' אליעזר הגדול, ואם אכן נכונה ההנחה שתקנת רגמ"ה הנ"ל נתחברה רק במאה ה־12, הרי שהם היו הראשונים שהעלו את הסוגיה באשכנז. פסיקתם ראויה לבחינה מדוייקת. בתשובתם המשותפת לקהילת טרוייש, אותה כבר הזכרנו, קובעים שני החכמים מסמרות איתנים על דרך קבלת ההחלטות הראויה בקהילות ישראל. בני טרוייש שאלו "אם רשאין בני העיר לגזור על קצת בני הקהלות ולכופם ולהתקן עמם בתקנתם, ושלא להפרש מן הציבור". ועל כך ענו החכמים: "בטל יחיד במיעוטו והמרובין רשאין להשביע ולגזור ולנדות ולהפקיר ממונו ולעשות סייג לכל דבר". אולם, כדי להסיר ספק מלבנו מי הם "המרובין", ממהרים המשיבים ופוסקים: "דין הוא שהקטנים נשמעים לגדולים לכל אשר יגזרו עליהם, ולא מבעיא בזמן שהן שותקין שיקבלו עליהם גזרת גדוליהם ושוב אינן יכולים

למחות, אלא שאפילו הם צועקים, אין צעקת כלום, שהרי גדוליהם רבו עליהם [...] ואף־על־פי שהקטנים רבו על הגדולים דין הוא לשמוע לזקניהם ולגדוליהם, שכן מצינו בכמה מקומות שהמקום חלק כבוד לזקנים ולגדולים, דכתוב ונגד זקיניו כבוד. ואשרי הדור שהקטנים נשמעין לגדולים [...]".[25]

אכן, דברים מפורשים השוללים כל שוויון בין חברי הקהילה, מבטלים את חשיבותו של הרוב המספרי של פשוטי העם ("הקטנים רבו על הגדולים") ואוסרים עליו "למחות". העיקרון האוליגרכי גובר על העיקרון הדמוקרטי. מדובר באליטה בתוך הקהילה, המורכבת מ"ייחוס, תורה, כסף וקרבה למלכות", כהסברו של סולובייצ'יק. הרוב מתוך מעגל פנימי זה של אותה אליטה ("המהוגנים") הוא הקובע.[26] עקרון הכרעה על־ידי הרוב התקיים אמנם כטכניקה של הנהגת הציבור, אך זו שמורה הייתה למיעוט מתוכו, כאשר מרובו נמנעת הזכות להתנגדות ולפרישה.

כמו בנושאים אחרים, כך גם בסוגיית קבלת החלטות, היהודים לא חיו בחלל ריק והיו חלק מעולמם של בני התקופה באירופה, ובמיוחד של העירונים הנוצריים. בקרב אלה האחרונים הייתה מידה מסוימת של דמוקרטיה, אך גם זו לא הכירה בשוויוניות. שכן היא הייתה מנוגדת לתפיסה עולמם של אנשי ימי הביניים, לפיה יש טובים יותר וטובים פחות, ויש לתת משקל רב יותר לדעתם של הנכבדים בעדה ולהעדיפה על דעת פשוטי העם. ביטוי לכך אפשר למצוא בדברי מרסיליוס מפדואה (Marsilius de Padova), הוגה הדעות הגדול בן המאה ה־14, שאמר על הקומונות העירוניות שהן לא ביקשו את הרוב המספרי, אלא את "ההסכמה הכללית של החלק הראוי ביותר" שלהן.[27]

ר' יוסף טוב עלם תופס אחרת את שאלת שלטון הרוב. ריט"ע נשאל האם תֻקַּף החרם שהטילה קהילה מסוימת בצרפת על שניים מבניה לאחר שזכו להתרתו בקהילה אחרת. על כך השיב, שזכותה של הקהילה הראשונה להטיל את החרם הזה, שכן היא נקטה בהליך חוקי המבוסס על סמכות הרוב לכוף את מרותו. עם זאת ריט"ע מסייג את הכרעת הרוב ומתנה אותה בהסכמה ראשונית פה אחד של בני הקהילה. במקרה הנידון מדובר בחרם שהוטל על שני חברים סוררים בעקבות סירובם לשלם מס קהילתי. שיעורו של המס נקבע על־ידי "נאמנים על פי גזירה בהסכמה אחת". זכותו של הרוב נובעת מהסכמה כללית של הקהל לקבל את פסיקתם של המומחים.[28]

גם רש"י מתייחס לשאלת רוב ומיעוט. אותו איש צעיר שסירב לעמוד בהתחייבותו לשאת נערה שארס, נשבע שלא יציית להכרעת הקהילה נגדו.

שבועתו זו – לדברי רש"י – בטלה ומבוטלת משום עיקרון הכרעת הרוב לעומת דעת המיעוט (גם איש אחד הוא מיעוט). רש"י אמנם אומר "דבר שהסכימו הכל", אך ייתכן שכוונתו היא להסכמת שאר בני הקהילה זולתו, שהם כמעט כל הקהל או רוב מיוחס.[29]

בפסיקתו של ריט"ע, ובמידת מה בזו של רש"י, נשמע רעיון **ההסכמה של כל בני הקהילה**, אשר נגענו בו כבר לעיל בדיון על מקור הסמכות. האם לפנינו שתי דרכים אלטרנטיביות של קבלת החלטות בקהילה? לכאורה נראה שקיים ויכוח בין החכמים שתחילתו במאה ה־11 והוא הולך ומתעצם במאות ה־12 וה־13, ונמשך גם אחרי כן. גדול החכמים באמצע המאה ה־12, ר' יעקב תם, פסק כי כל החלטה בקהילה חייבת להתקבל פה אחד, ורק משנתקבלה החלטה כזאת אפשר לכפות אותה על הסרבנים. כמאה שנה אחריו פסק ר' אליעזר בן יואל הלוי (הראבי"ה), שהחלטת הרוב מחייבת את המיעוט.

ויכוח זה הוא אקדמי ביסודו. בעוד שיטת הכרעת הרוב היא טכניקה מעשית של קבלת החלטות וחקיקת תקנות, הרי שהסכמה פה אחד של קבוצת בני אדם כלשהי המונה יותר משני אנשים מנוגדת לטבע האנושי, וכבר אמרו על כך הרומאים הקדומים: "Quot homines tot sententiae" ("כמספר בני האדם כן מספר הדעות"). ההסכמה הכללית היא עיקרון מנחה בחיי הציבור היהודי ולא פרקטיקה הנהוגה בו בפועל. ביטויים כמו "הכול הסכימו", "הסכימו כל הקהל" או "אליבא דכולי עלמא", מבטאים רצון של קבוצת משפחות יהודיות, החיות כאי בים של נוכרים, לנהל חיים נורמלים ומתוקנים. זוהי הפגנת אחדות ואחידות המכוונת כלפי היחידים שמבקשים לערער את הסדר הקיים ולסכן בכך את קיומו של המרקם הציבורי. החכמים שדיברו בזכותה של ההסכמה הכללית, ביקשו להציגה כתנאי מוקדם וראשוני לכל ההחלטות העתידיות. במישור התיאורטי יש כאן יניקה מהאסיפה המכוננת של בני ישראל בהר סיני, בה הם התחייבו פה אחד לקבל את חוקי התורה ולנהוג לפיהם. וכשם שהחוקה, שהיא מעשה ידיה של כל אסיפה מכוננת, עומדת מעל לחקיקה הרגילה, כך ההסכמה הקמאית עומדת בדרגה העליונה שמעל לקבלת החלטות רגילות.

עם כל זאת, קיימות מספר אפשרויות שהחלטות נתקבלו הלכה למעשה גם בהכרעה פה אחד: א. בצעדיה הראשונים, אחרי שהתנחלה במקומה החדש, הייתה בוודאי הקהילה היהודית קטנה וטרודה ברצונה ובמאמציה להצליח ולהתבסס. לכן סביר להניח שראשי משפחות החלוצים נהגו באיפוק ופעלו מתוך הרמוניה וקונסנזוס מלא. עצם לידתה של הקהילה כגוף וולונטרי נעשתה בהסכמה פה אחד; ב. לעתים נועדו בני הקהילה

(כנראה במקום סודי, ובאווירה מסתורית) לדיון בנושא בעל חשיבות עליונה. השפעת החכם והגדול בתורה המקומי באסיפה כזאת הייתה בוודאי רבה, ודבריו גרמו לראשי המשפחות להסכים איתו. ייתכן שהחכמים שהמליצו על הכרעה מתוך הסכמה כללית – כרבנו תם – ביקשו לחזק בכך את מעמדם ודעותיהם לעומת ראשי הקהל ועשיריו; ג. לא מן הנמנע שבשאלות מעשיות שונות התקבלו החלטות בהסכמה פה אחד. ברוב הקהילות במרחב האשכנזי לא עלה מספרן של המשפחות על זה שבבית משותף ממוצע באחת מערי מדינת ישראל. וכשם שלא יעלה על דעת דייריו לבצע שיפוץ כלשהו ברכושם המשותף אלא אם כן הסכימו על כך כולם, כך בוודאי קשה היה לארגון וולונטרי לפעול ללא הסכמת כל חבריו בעניינים היומיומיים והמעשיים הניתנים לתרגום לערכים כספיים.

ח"ה בן־ששון מסכם את סוגיית קבלת ההחלטות כך: "להלכה היו שני עקרונות אלה – של הסכמה פה אחד ושל הכרעה לפי הרוב – סותרים זה את זה בחיי הקהילה היהודית בימי הביניים, **למעשה קבעה כנראה דעת הרוב**"[30] (ההדגשה שלי, א.פ.).

ה. תקנות הקהילה

בטרמינולוגיה הפוליטית־קונסטיטוציונית המודרנית השם "תקנה" ניתן למעשה החקיקה של הרשות המבצעת. ברבים מחוקי כנסת ישראל מופיע המשפט האחרון האומר: "משרד פלוני יתקין תקנות לביצוע החוק". הווה אומר, התקנות הן הוראות שמפרטות ומסגלות למציאות את חוקי הכנסת. החוקים מהווים מטריה ומסגרת עבור התקנות, ואילו התקנות משמשות עבור חוקי הכנסת את הגשר אל הציבור, אל חיי היומיום. היחס ביניהם הוא כשל "חקיקה עליונה" – מעשה ידיו של הריבון או נבחריו, ושל "חקיקת משנה" – מעשה ידיהם של שליחיו אנשי המעשה.

מה מכל זה מוצאים אנו בתקופה שמעניינת? למרות השוני בין עולמם ומושגיהם של בני ימי הביניים לבין אלה של החברה המודרנית, נראה לנו שקיימת הקבלה מסוימת בין "תקנה" דאז לזו של ימינו. ראשית, לנגד עיניו של מי שחידש את המושג "תקנה" בישראל המודרנית, עמד לבטח המודל של תקנות שליוו את קהילות ישראל מראשית קיומן ועד העת החדשה. שנית, מטרת התקנה הקהילתית היא למלא את החלל שבין החקיקה העליונה בחוק היהודי לבין הצרכים החברתיים והכלכליים שבמציאות נתונה של קהילות ישראל השונות. חוקי התורה והתלמוד מהווים את החקיקה העליונה בגוף המשפט העברי. זוהי ההלכה המחייבת

את עם ישראל בתפוצותיו השונות ועל כך דרשו החכמים את הפסוק: "לא תוסיפו על הדבר אשר אנוכי מצווה אתכם ואל תגרעו ממנו" (דברים ד, ג). למעשה נדרשו מנהיגי הציבור היהודי וחכמיו להחזיק את המקל משני קצותיו: גם לשמור שלא לחרוג מן ההוראות המקודשות של ההלכה וגם לתת מענה לבעיות החדשות שנוצרו בשל תנאים שלא היו קיימים בימים עברו, ולהתמודד עם מציאות שתנאי החיים יצרו. היה בתקנות הללו הרבה מן הפרשנות, ולעתים הן התרחקו מן המטרה המקורית של ההלכה. אך תמיד ביקשו חכמי הדור לבסס את מלאכת ההתקנה על האצלת הסמכויות שהעניקה החקיקה העליונה (ההלכה) לחקיקת המשנה (התקנות).

היסטוריונים של המשפט העברי מצביעים על סטייה, ואפילו ניגוד, בין התקנות הקהילתיות לבין ההלכה. ש' אסף גורס, שהחכמים היו מודעים לצורך "לתקן תקנות [...] שאין להן מקור בתלמוד – ולפעמים גם נראות כסותרות את משפט התלמוד [...] משום צורך השעה. [...] הן מרובות במספרן וחלק מהן נחקק תחת השפעת המשפט הכללי והמנהגים המקובלים אצל יושבי הארץ".[31] גם ש' טל מגלה את הניגוד בין התקנות וההלכה. "הלכה פסוקה היא, כי אין דנים דיני קנסות בחו"ל", והנה מתברר, שמתקני תקנות בקהילות ימי הביניים סטו מהלכה זו והטילו קנסות ואף עונשי גוף (מלקות) הטילו – הכול לפי הצורך, "ובייחוד הרחיקו לכת כשמדובר במוסרים".[32] ואילו מנחם אלון גרס, שמתקני התקנות לא ראו כלל צורך לבסס את תוכנן על הוראות ההלכה. צורכי השעה של הציבור היהודי הם שקבעו את תוכנן.[33]

במאה ה־10 – סופה של תקופת הגאונים – חלה תמורה בתחום החקיקה. עד כה הייתה התקנת התקנות מופנית לכלל ישראל, ואילו "מעתה היו תקנותיהם של חכמי ההלכה שבמרכזים השונים מכוונים מלכתחילה לבני אותו מרכז בלבד".[34] כיוונו של מעבר זה היה לא רק מן המרכז אל הפריפריה, אלא התבטא גם בזהותם של המחוקקים. משעברה נקודת הכובד של החיים הציבוריים והנהגתם של היהודים אל הקהילות, נעשתה גם מלאכת התקנת התקנות בידי הציבור ושליחיו. הביטוי "תקנת הקהל" מבטא חקיקה חדשה זו העוסקת בעניינים הנוגעים לקהל, לארגונה של הקהילה ובעיותיהם של חבריה. אפילו בבבל האוטוקרטית, עם היחלשותה כמרכז, הסתמן יישומו של עקרון סמכות הקהל להתקין תקנות. כך עוברת סמכות התחיקה מבית הדין המרכזי והכלל־לאומי, כפי שמחייבת ההלכה התלמודית, אל המוסדות המקומיים.

עצמאות תחיקתית זו התפתחה במיוחד במרחב האשכנזי במאות ה־10 וה־11. תנאי החיים בהם חיו היהודים יצרו מציאות חדשה שלא נחזתה

בתלמוד, והיה צורך בכלים חדשים כדי להתמודד איתה. התנאים היו אופייניים לארצות המרחב, אך במקרים רבים היו צרכים ייחודיים של הקהילות הבודדות, ולפיכך התקנת התקנות התמקדה ברמה המקומית־הקהילתית. תקנות הקהילה היו הכלים העיקריים שבאמצעותם קבעה הקהילה את סדרי החיים והתמודדה עם צרכיה ובעיותיה. אולם דרך חשובה זו לפתרון בעיות הציבור לא חסרה סכנות. לא זו בלבד שבקהילות רבות שלא היו בהם תלמידי חכמים הייתה מלאכת התקנת התקנות מסורה בידי הדיוטות חסרי כישורים מתאימים, אלא שהיא עלולה הייתה ליפול בידיהם של גורמים אינטרסנטיים המבקשים להפיק טובות הנאה מסמכותם זו. הייתה סכנה מוחשית להיווצרותה של קבוצה אוליגרכית, בין אם אלה ראשי המשפחות המיוחסות והעשירות ובין אם אנשים כוחניים ובעלי זרוע. שימוש לרעה בסמכות וניצולה על מנת לקדם אינטרסים אישיים של בעלי השפעה, או לצורך התנקמות ביריבים, רבץ כמכשול לפתחם של חכמי התקופה, והם כדרכם האחראית והשקולה ביקשו להסירו. החכמים ביקשו להגן על פשוטי עם וחלשים מפני שרירות ליבם של החזקים והתקיפים. התרופה לסכנה זו לדעתם הייתה "לתבוע את שיתופו של 'אדם חשוב' בעת קבלת תקנות הקהל, או, לפחות לקבל את אישורו לתקנות אלה". "אדם חשוב" הוא מושג המופיע בתלמוד ולא ברור לגמרי למי ולמה הכוונה. בבבל ובארצות המזרח האחרות בתקופת הגאונים היה זה ראש הגולה או ראשי הישיבות; כאן, באשכנז–צפון צרפת, כוונו דברי החכמים לעצמם ולשכמותם. לעתים קרובות היה זה בן משפחה מיוחסת, שהיה גם תלמיד חכם.[35] נוהג דומה היה קיים בעיר הנוצרית, ושם "האדם החשוב" היה איש כמורה.

השאלה מי רשאי להשתתף בהתקנת התקנות – האם המנהיגים העסקנים לבדם, או בנוכחות בני הקהילה כולם, והאם יש צורך בהסכמת החכמים – הטרידה את בני התקופה ואת חכמיה. ש' טל מנסה להתחקות אחר זהותם של מתקני התקנות בקהילות אשכנז–צפון צרפת: "אין אנו יודעים אם סמכות המתקנים הייתה בידי אנשי ההלכה בהיותם האוטוריטטה התורנית, או משום שהם עמדו בראש, כמנהיגים וכפרנסים על הציבור. ואין אנו יודעים מה בדבר התקנות שתוקנו על־ידי פרנסי הקהילות שלא היו אנשי הלכה, האם היו זקוקים לגושפנקא של אנשי הלכה או היו בלתי תלויים בהלכה בכלל". עם זאת, אנו יכולים לזהות רבים מאנשי הקהל שהיו גדולים בתורה וראשי ישיבה ופייטנים, כגון ר' יהודה ב"ר קלונימוס, ששימש גם כראש ישיבת שפירא וגם כמנהיג הקהילה. שמו מוזכר בפריווילגיה משנת 1090 שניתנה על־ידי היינריך IV.

לסיכומה של השאלה, סבור טל, כי על אף שבחקיקה שותפו גם הדיוטות, הרי שהשכבה הלמדנית – הן זו המקומית והן גדולי הדור המקובלים על כל בני המרחב האשכנזי – היא שהטביעה את חותמה על התקנת התקנות בקהילות השונות.[36]

ברוב המקרים כל קהילה קבעה תקנות לעצמה וכוננה מעין חוקה נפרדת משלה. בנושאים רבים הותקנה תקנה מסוימת בקהילה אחת ואילו קהילה אחרת כלל לא נתנה דעתה לאותו נושא. כך, למשל, בתשובתו של ריט"ע, מצאנו שמנהג ה"מערופיא" לא הונהג בקהילה מסוימת כתקנה מחייבת, ובניה נהגו בזכות הבלעדיות על הלקוחות על־פי החוק התלמודי.[37] נראה שהתקנות המקומיות הלכו והתרבו במשך השנים, ואילו בקהילות ה"צעירות" עדיין חזקה הייתה הזיקה אל ההלכה התלמודית ואל הטקסט התלמודי.

פרט לעניינים השייכים לקהילה הבודדת שעליהם נחקקו תקנותיה, היו גם תקנות שתחולתן הייתה רחבה יותר. היו אלה מקרים של עבירות על חוקי הדת שנעשו על־ידי תושבי עיר מסוימת בעיר אחרת. בני התקופה לא ראו בעבירות כאלה עניין אדמיניסטרטיבי השמור לטיפולה של כל קהילה וקהילה. נושאים בעלי אופי אוניברסלי – כגון הכשרות, שמירת השבת והמועדים – נתפסו כשייכים לכלל ישראל, ולכן, נמצאו ראויים לחקיקה שמעל הקהילה הבודדת. אולם מסתבר שנימוק זה לא היה בכוחו לשכנע לגמרי ולחייב את הכוחות הלוקאליים, כך סבור ד"מ שוחט. לדעתו, מנהגים בתחום הדת והפולחן של קהילה אחת לא בהכרח כובדו באותה דרך על־ידי שכנתה, ו"המותר בקהילה אחת, עשוי להיות אסור באחרת". לדוגמה הוא מביא את הפלוגתא בנושא ריאה של בהמה, במאה ה־11: האיסור שנתקבל במגנצא, לפיו פגם בריאה של בהמה מטריף את בשרה, לא כובד בוורמיזא.[38] ואם כך היה הדבר בין שתי קהילות שכנות על אחת כמה וכמה בין רחוקות זו מזו. לאמיתו של דבר, בתקופה שלפני תתנ"ו נזקקו קהילות אשכנז–צפון צרפת אך במידה זעומה לאותה חקיקה אקסטרקומונלית. המושג "תקנות הקהילות", המופיע בספרות השו"ת כבר אצל רגמ"ה (וכך גם התקנות המיוחסות לו) מעיד על קיומה בצד התקנות הלוקאליות. כמו כן, מצאנו מקרים בהם תקנה שהותקנה עבור קהילה מסוימת, התקבלה כעבור זמן מה גם בקהילות אחרות שבסביבתה הקרובה ואף הרחוקה. לא אחת הפכו תקנות מקומיות לנחלתן של קהילות רבות. הדוגמה הבולטת לכך היא תקנתו של רגמ"ה האוסרת לשאת שתי נשים, שנתקבלה במגנצא, ובזמן קצר יחסית נפוצה והתקבלה בקהילות האחרות. התקבלות זו נעשתה מתוך בחירה חופשית והיא מהווה עדות לתקשורת

שבין קהילות המרחב האשכנזי. התקנות של תקופה זו היו עניינה של הקהילה הבודדת, וסימני האוניברסליזציה עדיין קלושים ומועטים וטרם הגיע זמנם.

אחת השאלות שנשאלות במחקר היא מהו היקף תחולתן הפרסונלית והגיאוגרפית של תקנות אלה. האם התקנה חלה רק על מקום שבתו של המתקן או גם מחוצה לו; האם התקנה חלה רק על בני העיר המתקנת, או גם על אלה הבאים בשעריה לרגל משא ומתן מסחרי; האם היא חלה על מהגרים שהצטרפו מאוחר יותר, דהיינו על מי שלא היה חבר הקהילה בעת התקנתה? כיצד נפתרו שאלות אלו לא ידוע לנו, אך ברור שהן העסיקו את בני התקופה ובעיקר את חכמיה.

לזכותן של קהילות ישראל להתקין תקנות בכל הנושאים האדמיניסטרטיביים והדתיים שלהן הייתה מקבילה בסביבה הנוכרית. השלטון המלכותי הקארולינגי התערב בנושאים כמו פיקוח על מחירים, מידות ומשקלות ועבודות ציבוריות. אולם כשהתפוררה הקיסרות עברו סמכויות השלטון לידי הפיאודלים, ובמאה ה־12 הפכו הקומונות העירוניות לגופים שפיתחו חקיקה בלתי תלויה משל עצמן. הדאגה לסדר, למהלך תקין של חיים כלכליים, לטיפול בחולים ולחינוך הילדים, הייתה מוסדרת על־ידי תקנות פנימיות בשני חלקיה של העיר הימי ביניימית, אלא שהיהודים הקדימו בכך את שכניהם בלמעלה ממאה שנים.

ו. המערכת השיפוטית

בני קהילות המרחב האשכנזי, שלא כמונו אזרחי מדינות דמוקרטיות, לא הכירו את עקרון הפרדת הרשויות. לפיכך בתי הדין עסקו גם בהתקנת תקנות, גם בעריכת משפטים, וגם בהוצאה לפועל של פסקי דין. בית הדין הקהילתי היה גוף טוטאלי שהיה מעורב בחיים היהודיים על כל היבטיהם, וככזה זכה ליוקרה ולכבוד בעיני כול. "עבור יהודי ימי הביניים, כותב שוחט, היה בית הדין ממש כמו בית הכנסת, מרכז אשר בו וסביבו התנהלו החיים היהודיים".[39]

האם יוקרתו הגבוהה ומעמדו הרם של בית הדין בתוך גבולות קהילתו תאמו את הסמכויות שהועידה לו ההלכה היהודית? התלמוד ומקורות גאוני בבל, אשר שימשו עבור יהודי המרחב האשכנזי מורה דרך בחיים, הגבילו סמכויות אלו בכל הנוגע למערכת המשפט והשיפוט. נקודת המוצא הייתה צנטרליסטית: בית הדין הגדול עמד בראש פירמידה, והוא הסמיך דיינים לישוביהם הרבים של בני העם היהודי. משטר זה הונהג

בארץ ישראל על־ידי הסנהדרין בסוף ימי הבית השני, בתקופה שאחרי החורבן ובימי הנשיאות. מכאן הוא חלש על ארצות התפוצה, ומשגברה ההגמוניה הבבלית הוא אומץ כעיקרון מחייב על־ידי הנהגתה. המנהיגות הבבלית הכירה בעליונות ארץ ישראל ובתלות המערכת השיפוטית שבגולה בסמיכה הארץ ישראלית. דייני ישראל בתפוצות פעלו כאילו הם סוכנים שיפוטיים של בית הדין הארץ ישראלי. שורה שלמה של תחומים חשובים – גזר דין מוות, עונשים גופניים והטלת קנסות – הוצאו על־ידי ההלכה מסמכותם של בתי הדין הפריפריאליים, וכל מה שנותר להם לעסוק או לפסוק בו היו עניינים בעלי אופי אזרחי, כגון סכסוכים בין איש לרעהו, בין איש לאשתו ודומיהם.

הבעיה נפתרה על־ידי התקנת תקנות "חרם בית דין", המסמיכות את בית הדין המקומי לדון בעניינו של מי שאינו בן אותה קהילה. דוגמה לכך אפשר למצוא בסכסוך בין שני סוחרים – האחד מקומי, בן מגנצא, והשני זר, מהונגריה הרחוקה – בשו"ת משל ר' יהודה הכהן, כאשר עלתה השאלה האם בית הדין המקומי של מגנצא מוסמך לדון במקרה.[40] מוסד "חרם בית דין" קדם, כפי הנראה, לתקופתו של רגמ"ה. באחת התקנות המיוחסות לו מצאנו דברים כדלקמן: "מקום שיש בו חרם של בי"ד אם יעבור אדם דרך לשם והזמינו אחר לדין על פי החרם בפני עדים כשרין אפילו בשוק חל עליו החרם עד שיבוא ויטען בבי"ד [...] ואחר טענות ילך הנתבע לדרכו ועל התובע לחזור אחריו לשלוח לו פסק דין".[41] יש בדברים אלה כדי לסתום פרצה ולהטיל מרות שיפוטית על מי שאינו בן הקהילה, אך כדי לנהוג בהגינות ובהתחשבות כלפי הנתבע הזר נקבע שילך בינתיים לביתו ולא ייאלץ לחכות להכרעת הדין.

בתי הדין היהודיים באירופה המדיאבלית הם תולדה של זכות לשלטון עצמי שהוענקה לקהילות על־ידי השלטונות. הם שנתנו ביטוי מעשי לאוטונומיה שניתנה וציר שסביבו נסובו כל חייהם הפנימיים של היהודים. הציבור והפרט היהודי פנו אליהם לא רק משום שדבקו בדת ישראל ובהלכה היהודית, אלא גם מפני שערכאותיהם ומנהגיהם של הנוכרים לא היו בנויים כלל לתת מענה לצורכי החברה היהודית. במאות ה־10 וה־11 לא פיתחו בתי הדין של הגויים שיטה שיפוטית שתשווה לזו שנבנתה על־ידי היהודים, והתבססה על ההלכה התלמודית. היהודים, כחברה של סוחרים, נזקקו לשיטה משפטית ולמערכת שיפוטית יותר מורכבות מאלו של האוכלוסייה הגויית, שרובה המכריע היה איכרים. הם נזקקו למערכת שתוכל לפתור בעיות ספציפיות בתחום המסחר והעסקים. גם הנושאים שהובאו בפני השופטים הנוצרים היו דלים במגוונם ופשוטים. היושבים

בדין היו פיאודלים תקיפים ובעלי זרוע, שתכונותיהם הבולטות היו הבורות, תאוות השוחד והטיית הדין. בתי הדין הפיאודליים נועדו למתדיינים נוצריים. סדרי הדיון שלהם היו שזורים יסודות פולחניים שעבור יהודי היו בבחינת "ייהרג ובל יעבור". בעיני היהודים כל אלה פסלו מראש כל ניסיון של פנייה אל ערכאות הנוצרים. ואשר לשלטונות – אלה היו מודעים לצורכיהם של היהודים ונענו להם. הם לא התערבו במערכת השיפוטית שלהם ואף עודדו את קיומה. מאידך גיסא, הימצאותן וזמינותן של הערכאות הכלליות, יצרה במובן מסוים מצב פרדוקסלי. בעוד שמוסדות השיפוט היהודיים איימו במסירת סרבנים לבתי הדין הכללים, או בפנייה למוסדות הממשל והשיפוט הנוצריים על מנת שיעזרו בהוצאה לפועל של פסקי הדין, נחסמה בחרם דרכו של היחיד היהודי לבקש סעד בערכאות הגויים.[42]

מי ישב על כס המשפט בבתי הדין הקהילתיים הללו? מה היה הרכבם? ידיעותינו על כך מועטות, ומה שגרוע מזה – סותרות. לקהילה ככלל היו סמכויות שיפוט מלאות, אך למעשה אלו היו מופקדות בידי הרכב מצומצם, שמונה על־ידה ופעל מטעמה. כמה שופטים ישבו בבית־דין כזה? ר' משולם ב"ר קלונימוס נשאל, האם החלטת בית דין של שניים תקֵפה שהרי יש לכך היתר בתלמוד. תשובתו הייתה חיובית, אך עם זאת סבר שמוטב שישבו שלושה.[43] בשו"ת של ריט"ע, לעומת זאת, מסופר על "טובי העיר" היושבים בדין.[44] הכינוי "טובי העיר" מתקשר בדרך כלל למספר שבעה, אך המקור אינו מוסר לנו כמה הם היו. גם זהותם של "טובי העיר" הללו וכיצד מונו (או נבחרו) לא ידוע לנו. לשאלת זהותם של שופטי בית הדין מתייחסת שו"ת אחת של ר' משולם ב"ר קלונימוס. משנשאל מה עושים כאשר שלושת שופטי ההרכב אינם יכולים להגיע להסכמה בדבר גזר הדין – דהיינו, כאשר נוצר ביניהם יחס של 2:1 – ענה ר' משולם שהרוב קובע רק במקרה ששלושתם שווים בחוכמתם, כלומר שהם תלמידי חכמים. אולם במקרה שאחד מן השלושה הוא "גדול בחוכמה", אז דעתו היא הקובעת.[45] הדברים אינם ברורים די הצורך, אך מה שניתן ללמוד מהם הוא שאף שהגישה השוויונית בהנהגת קהילות אשכנז נחשבה מאוד, בכל זאת נועד משקל רב יותר לדעתם של יודעי התורה.

מכאן נראה, שבקהילות אשכנז המורחבת של המאות ה־10־11 (ובעיקרו של דבר גם במאות המאוחרות יותר) לא הייתה קיימת מערכת שיפוטית מוגדרת. זו הייתה שונה מקהילה לקהילה הן במספר דייניה והן בהרכבם האישי. שיטת מינויים של השופטים, שהייתה מבוססת על מוסד

ה"סמיכה", כאשר כל אחד מנושאי התפקידים הוסמך על־ידי מוריו (שהם הוסמכו בעבר על־ידי מוריהם), נעלמה בימי הביניים לחלוטין. זו בוודאי הסיבה לחוסר האחידות ולחוסר הקביעות של המערכת.

כיצד התנהלו המשפטים? כיצד הובאו הראיות שאימתו את תביעתו של צד זה או אחר? בידינו שו"ת מעניינת של ר' משולם ב"ר קלונימוס, המספרת על תובע שרשם את תביעותיו בכתב, בבירור ובהיגיון, והגישן לבית הדין. בית הדין קרא לנתבע שיבוא ויטען טענותיו. הלז ביקש מבית הדין שהות של ימים אחדים כדי שיוכל לעיין בטענותיו של התובע, ואחרי כן יציג בכתב את טענותיו שלו. ר' משולם נשאל, האם בקשתו של הנתבע מוצדקת. הוא סמך עליה את שתי ידיו: זכותו של הנתבע לשיקול דעת נראתה לו לגיטימית והגיונית כאחת.[46] יש הרבה מן האנושיות ומן ההתחשבות ביחיד בסדרי דין כאלה, המנוגדים לחלוטין לחריצת הדין החפוזה שנעשית על־ידי בתי משפט במשטרים מסוימים בעבר ובהווה.

תביעות רבות בבתי הדין הקהילתיים הללו היו מלוות בשבועה של הצדדים המתדיינים. השופטים העדיפו אותה על פני הבאת עדים בשל מספר סיבות: ראשית, הקושי להביא עדים. אלה היו לעתים סוחרים בני ערים אחרות ואף רחוקות שלא היו זמינים במקום מושבו של בית הדין. גם כשהעדים היו בני אותה קהילה רבים מהם נעדרו מן העיר לרגל מסעותיהם המסחריים. שנית, לעתים קשה היה לעדים לזכור פרטים הנדרשים על־ידי בית הדין. מכך נבעו סתירות בין העדויות שהקשו על עשיית הצדק וחריצת הדין. גם ראיות כתובות, כגון הסכמים וקבלות, היו נדירים באותה תקופה. קשה היה לשמור על מסמכים כאלה בתנאי המסע של הימים ההם. בחברת סוחרים זו, שרוב המשפטים שנדונו בה היו בתחום האזרחי ונגעו לעסקותיהם ולפרנסותיהם של חבריה, היה לשבועה משקל רב ביותר ועדיפות ברורה. קהילות ישראל במערב ובתי הדין שלהן בטחו ביראת השמים של היהודים ושללו את האפשרות שיהודי יעז לשקר ולהישבע שבועת שווא. החריגים היו מעטים, ובחברת אנשים קטנה כקהילה הם היו ידועים, "מסומנים", ופסולים מראש לשבועה. מן הראוי להוסיף, ששבועתו של יהודי באותם ימים לא ניתנה בקלות. רגמ"ה, באחת מתשובותיו, מספר שיש יהודים שגם אם הם דוברי אמת הם נרתעים משבועה בשל רוב יראת שמים וחרדת קודש הכרוכים בשימוש בה. הם מוכנים אפילו לשלם עבור כך ולשאת בהפסד כספם.[47]

על שאלה פרוצדורלית אחרת ניתן ללמוד משו"ת של רש"י. הוא נשאל, האם מותר לו לאדם למנות "נאמן" שיופיע במקומו בבית הדין ויטען את טענותיו. רש"י השיב בחיוב, אך היתנה זאת בשני תנאים: א. שמינוי

ממלא המקום ייעשה בנוכחות שני עדים; ב. בעל הדין יופיע אישית בפני בית הדין כאשר יידרש להישבע.[48]

זכות הערעור על פסקי דין לערכאה שיפוטית גבוהה יותר היא אחת הזכויות האלמנטריות שמאפיינות חברה מתוקנת, הנוהגת לפי אמות מוסר וצדק. רק משטרים חשוכים ביותר רואים את פסיקת בתי הדין שלהם כסופית ומוחלטת. האם היה קיים נוהל זה בקהילות ישראל באירופה של ימי הביניים? האם עצמאותה ואי תלותה של הקהילה הבודדת לא שללה מבניה כל אפשרות לערער בפני גוף שיפוטי חיצוני ולהמשיך במאבקם המשפטי? האם לא היה בחסרונו של בית דין גדול, מוסד לאומי (או אפילו אזורי) כבימי קדם במזרח, ובהכרזותיהם של החכמים שבית הדין של הקהילה כמוהו כ"בית דין חשוב" משום קביעה של סופיות פסקי הדין שלה? כל אלו הן מסקנות הגיוניות, אך במציאות הדברים היו שונים. עשרות רבות של שו"ת מן המאות ה־10־11 משמשות כעדות לפניותיהם של מתדיינים אל בעלי סמכות תורנית ידועים ודגולים, בטענה כי נפגעו מפסיקתו של בית הדין הקהילתי (בין אם היה זה בית דין של שלושה, אסיפת הקהל או כל הרכב אחר). שאלות כאלו כמוהן כערעור משפטי, ו"גדול הדור" נחשב לסמכות שיפוטית עליונה שאין לערער על פסיקתה.

בקהילות אשכנז–צפון צרפת היה קיים מנהג שכל אחד מחבריהן היה זכאי לקום בבית הכנסת, להפסיק את התפילה הציבורית, לשסע את שליח הציבור באמצע תפילתו, למנוע מבעל־הקורא לקרוא בתורה, או מהחזן להחזיר את ספר התורה לארון. זכות זו ניתנה לאיש שהרגיש פגוע וסבר שנגרם לו עוול על־ידי בן קהילה אחר או על־ידי קבוצה של יהודים. "עיכוב התפילה" (כך קראו למנהג, אך גם "ביטול התמיד"), הייתה הדרך הנהוגה להפגין תסכול ולדרוש את התערבות הקהל למען עשיית צדק. הציבור שנאסף בבית הכנסת אמור היה לקבל החלטה שתשביע את רצונו של אותו איש, ועד שלא תיפתר הבעיה לא תחודש התפילה. מה טיבו של מנהג זה? האם יש לראות בו חלק מן המערכת השיפוטית של הקהילה? האם זוהי הפעלה אלטרנטיבית של סדרי דין, נוסף לאלה של בית הדין שתיארנו לעיל? על כך ישנן הערכות שונות.

כדי להגדיר את התופעה ולמקמה בצורה הנכונה, עלינו לבדוק תחילה את סוג הבעיות שהטרידו את מגישי הערעור כאשר החליטו להיזקק ל"עיכוב התפילה". ברוב המקרים היה זה חוסר יכולתו של היחיד לכנס בית דין שידון בעניינו. מסתבר שבעניינים יומיומיים של פרנסה, יחסי שכנות, ובמיוחד בעניינים שבין איש לאשתו, לא תמיד עלה בידו של "האיש הפשוט" להניע את גלגלי הצדק הממוסדים כדי שידונו בתלונותיו

ובמכאוביו. מנהג "עיכוב התפילה" אפשר לו להפעיל לחץ על הציבור כולו, ובאמצעותו לאלץ את המוסד השיפוטי להתכנס. סוג אחר של זעקה נבע מחוסר אונים של הפרט להתמודד עם החלטה של בית הדין ללא יכולת לערער עליה. במקרים רבים היה זה בעניין שומת המס שהוטלה עליו.

כוחו של "עיכוב התפילה" היה עצום. "התפילה בבית הכנסת לא הייתה רק עבודת פולחן, אלא הצגת ערכי הקבוצה ברובד הנעלה והפומבי ביותר. במעמד כזה, במקרים מסוימים, בכוחו של היחיד להפעיל סנקציה נגד חברי הקבוצה. סנקציה שבמסגרתה המקובלת הוא מונע את המשך עבודת הפולחן מחברי הקבוצה".[49]

על פן אחר של פגיעה בסקרליות שבהתכנסות העדה בבית הכנסת ובתפילתה, מצביעים מנחם בן־ששון ואברהם גרוסמן. עיכוב התפילה מאלץ את הקהל שבבית הכנסת להגות בפסוק מספר ישיעהו (א, טו): "ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם, גם כי תרבו תפלה אינני שומע. ידיכם דמים מלאו". אין אדם יוצא ידי חובתו באמירת התפילה, אלא אם כן מעשיו כלפי הזולת הם ישרים וללא דופי. "קהילה הנענית לצעקת הפרט", גורסים בן־ששון וגרוסמן, "מקיימת בכך את חובתה הדתית כ'קהילה קדושה', ובדומה לחובתה לייסד בית כנסת ממלאת היא את חובתה למתפללים שבו. יש, אפוא, מקום להביא את הטענה של הפרט המקופח עד 'שער השמיים', ואפילו יהא מחירה ערבוב סדרי התפילה של הציבור כולו. ומשנענה הציבור לצרכי הפרט, תפילתו הינה תפילת מי שרחצו, זכו והסירו רוע מעלליהם מידיהם".[50]

נחזור לבחון את טיבו של "עיכוב התפילה". פינקלשטיין רואה את עיקר כוחו ומטרתו בהפניית תשומת הלב של הציבור לבעיותיו וקובלנותיו של היחיד. "התעוררות דעת ציבור קולקטיבית בדמוקרטיות קטנות כמו הקהילות היהודיות אוצר בתוכו עוצמה, שכמעט אין אפשרות לעמוד כנגדה". ניתן להשוותו ל"זכות לעתור" ("right of petition"), הקיימת בנכסי צאן ברזל של זכויות היחיד בחוקה הבריטית הבלתי כתובה. זאת ועוד, לא אחת נוהגים הדיינים להתחשב בלחציהם של האיש החזק והתקיף ושל השליט הגוי ולקפח את האיש הפשוט. וכך: "משמקרהו של היחיד הפך לעניין שבאחריות הציבור, נאלץ השופט לפעול בהתאם". עיכוב התפילה, טוען פינקלשטיין, אינו "זכות משפטית", כי אם "פנייה לאהדת הציבור בלבד".[51] גם בלידשטיין אינו רואה במעמד זה של התכנסות כל הציבור בבית הכנסת ושמיעת הקובלנה, ישיבה של בית דין. הקהל ראה את עצמו אחראי לעשיית צדק, ובשום אופן לא כממלא תפקיד

שיפוטי. בדין ישב בית דין, שמונה על־ידי אותו קהל. זו הייתה פונקציה משפטית שהופקדה בידי מומחים לדבר מקרב חברי הקהילה.[52] לעומתם נוטה איגוס לזהות את אסיפת הקהל בבית הכנסת עם גוף שיפוטי בעל סמכות מלאה לדון ולפסוק. לטענתו עיכוב תפילה הינו נורמה אינטגרלית במשפט הציבורי היהודי.[53]

השימוש בעיכוב תפילה היה רב, וככל פעולה ציבורית שמרבים להיזקק לה, היא עברה לעתים את הגבול הרצוי והטעם הטוב. היו טוענים שדרשו לבטל תפילה מתוך תירוצים שונים ומשונים, ואף ביטלו את הקריאה בפרשת השבוע בשבתות. בשאלה שהופנתה לר׳ יהודה הכהן, קובלים השואלים בפניו על הסבל הרב שנגרם להם על־ידי ההפרעות המרובות לתפילה בקהילתם.[54] מכאן נולד הצורך להגביל זכות זו, כפי שמעידות שתי תקנות המיוחסות לרגמ״ה: ״כשאדם מזמין חברו לדין, וחברו מסרב, אין יכול לבטל תפילת יוצר או תפילת מנחה או קריאת התורה עד שיבטל ג׳ פעמים תפילת ערבית סדר קדושה. אחר־כך לבטל כל התפילה עד יעשו לו דין. ואם יש שתי בתי כנסיות בעיר, אין יכול לבטל כי אם בבית־הכנסת שהנתבע יבוא לשם להתפלל. וכשבטל ג׳ תפילות – אז יכול לבטל בשתיהן״. ״נמצא כתוב שאין לבטל תפילה בשבת וי״ט (יום טוב) אם לא ביטל ג׳ תפילות בשביל תקנת הקהל אף לכתחילה מותר״.[55] אין כאן בשום אופן ניסיון לבטל את הזכות החשובה. כל מה שניסו התקנות לעשות היה לדרג את סוגי התפילות ואת חומרת ההפרעה – לנקוט תחילה צעדים קלים, ורק אם אלה לא פותרים את הבעיה ״לירות בתותחים הכבדים״.

מוסד ״עיכוב התפילה״ לא נולד במרחב האשכנזי, אך הוא זכה בו לתפוצה נרחבת ושכיחות השימוש בו עלתה לאין שיעור על המצוי בשאר קיבוצי ישראל. מקורו, קרוב לוודאי, בארץ ישראל בתקופת המשנה. גם בפרובנס, בספרד ובצפון אפריקה התקיים מנהג זה. אולם אין הוא מוזכר בתלמוד הבבלי, ולא בבבל של ימי הגאונים. כשנשאל אחד מחכמי בבל להסכמתו לעכב תפילה על־ידי פלוני עד שיתברר ענייננו, ענה בין השאר: ״[...] אבל בעראק (בבל) אין מכירים את זה שהרי אין שם על הציבור הפקוח על החוק והמשפט, אלא על בית־הדין מוטל דבר זה. ועל הציבור להישמע למה שמצווה בית דין [...]״[56] לקהילות אשכנז–צפון צרפת לא הייתה בלעדיות בנידון זה, אך ייחודיות בהחלט הייתה להם.[57] מה גרם לקהילות אלה להרחיק לכת כל כך בקידום זכות היחיד שבתוכן? האם היה זה גילוי של דמוקרטיות והומניות מופלגות? תכונות תרומיות אלו היוו שיקול מרכזי בהנהגת מוסד ״עיכוב התפילה״, אך היו גם מניעים אחרים

שמקורם באינטרסים של הממסד ולא דווקא של הפרט. לדעתו של סטואו חסרה הקהילה "כוח פוליטי" ישיר שיאפשר לכפות את רצונה על בניה, ולא פעם הורגש הצורך להפעיל לחץ על עבריינים וסרבנים. מעמד של התכנסות בבית הכנסת יצר את הלחץ הציבורי הנדרש משום שלא נמצא דבר חשוב יותר לאותו ציבור יהודי שהתכנס בבית הכנסת מקיום תפילתם כהלכתה. "לו היו בידיו של ה'קהל' סמכויות שלטוניות מוצקות יותר, הוא בוודאי לא היה נוקט בהפסקת תפילה". עבור כוחו המוגבל של הפרט בקהילה היה עיכוב התפילה טקטיקה עקיפה להתמודדות עם בעיות ההנהגה ועשיית צדק.[58] גרוסמן מונה סיבה נוספת לעלייתו וצמיחתו של "עיכוב התפילה" לכדי תופעה כמעט בלעדית של יהדות אשכנז־צרפת הצפונית. לטענתו, ממדיהן הקטנים של הקהילות, ואופיין הפמיליארי והאינטימי, הם שהשפיעו על דרך זו לפתרון בעיותיהם של היחידים בתוכן.[59]

דבריו של החכם הבבלי, שהבאנו לעיל, מסבירים את ההבדל בין בבל לאשכנז המורחבת בימי הביניים המוקדמים. כוחם של בתי הדין הבבלים לכפות על היחידים להתייצב בפניהם ולציית לפסקי הדין, וכן יעילות המערכת השיפוטית של מוסדות ההנהגה המרכזית, שללו כל זיקה לדעתו והשפעתו של הציבור. היפוכו של דבר קרה במערב. הבכורה עברה לידי הציבור והלחץ שלו הפך לאמצעי אפקטיבי. כאן בלט כוחו של הציבור לעומת חולשתו של בית הדין.

לסיכום. קיימים קווי דמיון ברורים בין מוסד "עיכוב התפילה" לבין בית המשפט הגבוה לצדק במדינה הדמוקרטית המודרנית. כשם שבג"ץ נועד להעניק "סעד למען הצדק" לפרט כאשר המערכת השיפוטית הקיימת איננה מסוגלת לתתו, כך מצא בן קהילה מקופח את המפלט האחרון והבטוח בהפסקת התפילה של הציבור כולו. שניהם אינם בתי משפט רגילים המקיימים סדרי דיון נוקשים. הם באים לעשות צדק עם היחיד ההולך לאיבוד נוכח מערכת ממסדית, לעתים סרבנית ואטומה. כמו הבג"ץ, המכונה "כלב השמירה של הדמוקרטיה", מוסד "עיכוב התפילה" מקפל בתוכו ערכים דמוקרטיים נעלים של חברות וולנטריות יהודיות זעירות במרחב האשכנזי.

ז. האכיפה והענישה

אכיפתם של החוקים, ההוראות האדמיניסטרטיביות ופסקי הדין בקרב הציבור היהודי הייתה בעייתית משום טבעה של המסגרת הוולונטרית בה חי. ההלכה הגבילה מראש את סמכות הענישה. ההוראה התלמודית,

האוסרת על בתי הדין שמחוץ לארץ ישראל להטיל קנסות ולגזור ענישה גופנית, כבלה את ידו של ממסד הקהילה. לא כל שכן בנוגע לעונשים חמורים, כמיתה או קטיעת אברים. המנהיגות לא יכלה לעמוד בכך, וגאוני בבל כבר הורו על הצורך להטיל קנסות כדי לפצות את הנפגעים מתקיפה או מנזקים. כך גם נהגו ביחס לעונש המלקות, על אף שנמנעו מעונשי מוות. למעשה, בכל תפוצות ישראל בימי הביניים הונהגו דיני עונשין, הדבר נעשה בדרך של תקנת תקנות ואשכנז–צפון צרפת לא הייתה יוצאת דופן בנידון זה.

ספרות השו"ת של תקופה זו מספרת על גורמים אלימים ופורקי עול שלא נמצאה דרך להתמודד איתם אלא על־ידי עונשים. חכמי התקופה שהיו מודעים לאיסור ההלכתי, הגיעו לידי מסקנה שאין מנוס מ"צורכי השעה" ולא פקפקו בהנהגת הענישה. כך, למשל, ריט"ע חרד מפני אנרכיה ואובדן שליטה אם לא יינקטו צעדי עונשין מתאימים בכל תחומי החיים, ובמיוחד נגד ניסיונות להתחמק מתשלום מסים: "א"כ יפקיע כל אחד עצמו מן המס וכל תקנות ב"ד שאין יכולין לכוף את הרשעים בזמן הזה אלא בחרם ובקנס והמבטלן מרבה פריצות בישראל".[60] השו"ת מדווחות לנו על השימוש בקנסות ובעונש המלקות. כך גם החכם (ששמו לא ידוע לנו), בן המאה ה־10, אשר פסק כי יש להעניש במלקות או בחרם את היהודי שימכור או ישכיר ביתו לגוי בניגוד לרצונם של דיירי הרחוב היהודים.[61] גם רגמ"ה, באחת מתשובותיו, פסק עונש מלקות ליהודי שחילל שבת.[62] עונשי הקנסות היו שכיחים יותר באשכנז–צפון צרפת. בשתי שו"ת משל ר' משולם ב"ר קלונימוס מובאת עדות על אלימות קשה בתוך הקהילות. במקרה אחד האיש שהוכה אף מת כתוצאה מהמכות שספג. ר' משולם פסק בשני המקרים תשלום קנס גבוה לטובת המוכה או יורשיו.[63]

אף על פי שקהילות אשכנז–צפון צרפת וחכמיהן לא ראו מנוס מהפעלת מערכת ענישה אפקטיבית, הם נזהרו לשמור על "קו אדום" ביחס לחומרתה. כך, למשל, קטיעת אברים, עונשי מיתה וכליאה – עונשים מקובלים בחברה הסובבת, ובמידה פחותה מזו גם בתפוצות ישראל אחרות – לא התקיימו באשכנז המורחבת כלל ועיקר. לדעתו של איגוס עונשי המלקות היו שכיחים הרבה פחות מן הקנסות, ונתפסו על ידם פחות כענישה גופנית ויותר כהשפלה. מטרתם הייתה לא להכאיב אלא להרתיע, "למען יראו וייראו".[64]

בקהילות ימי הביניים החרם נחשב לאמצעי כפייה ראשון במעלה. אולם כעונש במובנה הפשוט של המלה הוא נבדל מן האחרים בכך שהוא לא

ניתן למדידה כמותית (משך זמן הענישה, סכום הכסף או מספר המלקות). בניגוד להם, החרם בתקופה הנידונה היה מושג רב אנפין. נזקקו לו לעתים קרובות ואזכורו במקורות תדיר. הופעתו של החרם ברבדים שונים מקשה על הגדרתו. הוא מרחיק את המוחרם מן החברה, שולל את מתן השירותים, הזכויות וההנאות שהקהילה מעניקה לבניה. נשללת ממנו העזרה ההדדית ושיתוף הפעולה שבין חברי הקהילה. סירבו להתפלל איתו, להשתדך עמו ואף להביאו לקבר ישראל. קהילתו אף רשאית הייתה לפנות לקהילות אחרות ולהודיען על דבר החרם. כך שהעונש הזה נראה קשה ביותר, כתיאורו של יחיאל מיכל פינס: "בית סוהר בלי מנעול [...] כבלי ברזל שאין העין רואה, והגוף מרגישם מאוד".[65]

עונש החרם מתקשר בתודעתנו במיוחד עם פרשיות אוריאל ד'אקוסטה וברוך שפינוזה, באמסטרדם של המאה ה־17. המיצוי הטוטאלי של הענישה, הטרגדיה הנוראה של ד'אקוסטה ונידויו המלא של שפינוזה, הם דוגמאות של שימוש בנשק החרם בקהילות ישראל. אולם בימי הביניים הנטייה הכללית הייתה להקל על המוחרמים, לא להרחיקם מן העדה, או לפחות להוציא מן העונש את המרכיבים הקשים שבו. כך היה כבר בתקופת התלמוד. השימוש בחרם כעונש טוטאלי היה נדיר ביותר בימי הביניים בתפוצות השונות, ובמיוחד נהגו לקולא באשכנז–צפון צרפת, שם לא מצאנו במקורות נידוי של ממש. גם בענישה של טיפוסים אלימים ניסו "שלא לחתוך את החבל" ואפשרו להם להמשיך את חייהם בקהילה, אך "סימנו" אותם והטילו עליהם כתם מוסרי. מניין נובע ריכוך זה? בוודאי מתוך יחס הומני ותפיסה האומרת: "חטא ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא", שכבר מצאנו אותו בהקשר אחר.[66] אולם הסיבה המכרעת הייתה שונה: לדעתם של החכמים אין טעם בענישה קיצונית של נידוי והרחקה כאשר אפשר להשיג את התוצאות הרצויות על־ידי איום, הפחדה והרתעה. שכן, בוודאי לא נייחס לציבור היהודי ולראשיו מזימות של נקמנות, כל שביקשו להשיג היו שמירה על החוק והסדר ופיקוח חברתי ופוליטי של ההנהגה על בני הקהילה. ואכן סנקציות אלו הוכיחו את יעילותן.

לטקסיות של הכרזת החרם היה חלק נכבד בעוצמתו: הקהל בבית הכנסת היה מכריז על חרם והוא שהיה רשאי לבטלו. החזן ניצב מול ארון הקודש כשספר התורה נמצא עדיין מחוץ לארון אחרי שקרא בו. הוא היה קורא את נוסח החרם, תוך שהוא מצרף ומונה את כל הקללות שיחולו על ראשם של העבריינים הפוטנציאליים. רשימת הקללות הייתה מטילה פחד, ולעתים נאמר שכל העובר על החרם (המסוים) כמוהו כעובר על התורה כולה. כוחו של הפחד מן הקללה היה גורם מרתיע ביותר, ואיש ימי

הביניים לא יכול היה לעמוד בו. הוא שמע את הדברים ונחרד למחשבה שכל אלה עלולים ליפול על ראשו. לעתים התקיימו טקסים כאלה בבית הקברות, בחשכת הלילה, והשרו אוירה מיסטית ומפחידה במיוחד. עוצמתם ותדירותם של הטקסים הייתה אופיינית לבני ימי הביניים ולא ליהודים בלבד.[67] למרות החגיגיות והטקסיות שבהכרזה היו יישומי החרם עניין כמעט יומיומי בחיי בני הקהילה. ביטוי לכך נמצא בהצמדת החרם, והקללות הנלוות לו, אל השבועה שהמתדיינים והעדים בבית הדין נדרשו לומר. השבועה בחרם חיזקה את אמינותה והבטיחה שהנשבע ימלא את שבועתו. אחת התקנות המיוחסות לרגמ"ה, קובעת שהכרזת חרם על־ידי הקהל – בעקבות פנייתו של יחיד – מטילה אחריות קולקטיבית על כל בני הקהילה. במקרה של חיפוש אבידה החזן מכריז עליה כשהוא מפסיק את התפילה. כל מי שמחזיק באבידה, או יודע עליה דבר מה, מחויב להודיע לבעליה, שאם לא כן הוא צפוי להיענש בחרם, ואין איש רשאי להוציא את עצמו ממחויבות זו בתירוץ כלשהו.[68] הכרזת חרם במקרים כאלה היא טכניקה יעילה לפתרון הבעיה, יותר מאשר השבעת כל איש בנפרד כדי להבטיח שאינו מחזיק באבידה או יודע עליה דבר.

יישום אחר של נשק החרם כפה על בני הקהילה שלא לפנות לבתי המשפט של הנוצרים. כמו כן, מנהיגי הקהילות ראו סכנה רבה בהדלפת ידיעות – הן נכונות והן שקריות – על מעשיהם של בני הקהילה לשלטונות הנוצריים. ה"מוסרים" נחשבו לבוגדים והיו ראויים לעונש החרם, אם הוכחה אשמתם. מאידך גיסא, כשפנתה הקהילה לעזרה בנידון, נתן השליט הנוצרי גיבוי לאכוף את חוקיה על הממרים והסרבנים.

כוחו המאיים והמרתיע של החרם היה בן־לוויה תדיר לרובן הגדול של התקנות, הן המקומיות והן אלו שנתקבלו בקהילות המרחב. החרם היה חלק אינטגרלי מן התקנה. בני הקהילה קיבלו על עצמם מראש את העונש הנורא אם יעזו להפר את התקנה. החרם נתן חיזוק לחקיקה חוץ תלמודית שמטבעה הייתה יותר פגיעה להפרות. עובדה היא שבתקנות שהיו מבוססות על הדין התלמודי לא נכלל האיום בחרם.[69] עד כמה התחברה הסנקציה של החרם אל התקנות יעיד השימוש בכינויים כגון: "חרם היישוב", "חרם בית דין", ו"חרם העיקול". במקרים רבים הפכו הכינויים "תקנה" ו"חרם" למלים נרדפות, וכמה מתקנותיו של רבנו גרשום (במיוחד המפורסמת שבהן, האוסרת לשאת אשה שנייה) נקראו בפשטות "חרם דרבנו גרשום".

בעיני בני התקופה נתפס החרם כעונש מידי שמים. היחיד לא ראה בו

מחויבות כלפי החברה, אלא עניין שבין האדם למקום. כאשר הוטל עליו חרם הוא לא פחד מן הציבור, אלא מפני הכוח העליון. הוא היה קשור בקדושתה של המלה, ואם לא יעמוד בה ויעבור על החוק יגיע לו עונש כבד. בתודעתו הוא זה שמטיל על עצמו את האיסור הגלום בחרם. תודעה זו יצרה מטבעות לשון עממיות שירשו דוברי היידיש מאבותיהם ראשוני אשכנז, כמו: "שאל אותי בחרם" ("פרעג מיך בחרם"), שמשמעה "אני נשבע לך בחרם שאינני יודע את אשר שאלתני". ברוח דברים אלה ראה ח"ה בן־ששון את עונש החרם: "שליטתו העיקרית (של החרם) באה מכוח המחשבה של בני דורות ימי הביניים. לפי הכרתם החרם הוא, כביכול, רשת של כוח עליון; עם הכרזתו נלכד בה המוחרם. כל עוד לא הותר החרם, תפוס המוחרם ברשת ונענש מן השמים. אף מבחינה חברתית הוא נענש – אחיו היהודים בדלים ממנו. לאמתו של דבר היה המוחרם, בנפשו פנימה, בדל מעצמו... כי לא החרמת הציבור את היחיד הייתה הצד הקשה ביותר בעונש זה, כי־אם פחדו של היחיד מדין שמים".[70]

מנחם אלון מעמיד את החרם ברובד אחד עם התחייבות הפרט בנדר ובשבועה: "המתחייב היה נודר, או נשבע, או מקבל על עצמו בחרם ליתן כך וכך או לעשות כך וכך, ועל־ידי כך הייתה חובה מוטלת עליו לקיים ככל היוצא מפיו". אלון מבחין בין "התחייבות דתית של חובה בין אדם למקום" לבין התחייבות משפטית. בזו הראשונה – הנעשית על־ידי נדר, שבועה או חרם – "השתמשו במיוחד כדי להעמיד חיובים, שמבחינת הדין המשפטי לא היה אפשר להעמידם, כגון דבר שלא בא לעולם [...] היא באה כמסייעת ומשלימה את ההלכה 'המשפטית'".[71]

הטלת החרם והסרתו על־ידי הקהל כולו מצביע על הליך דמוקרטי, על אף שהחרם היה אחד המוסדות האופייניים לרוחם ולעולמם של בני ימי הביניים. על זכותו של הקהל להטיל חרם פסקו ר' יהודה הכהן ור' אליעזר הגדול בתשובתם לאנשי טרוייש. סמכותם של כלל בני הקהילה אינה נופלת לדעתם מהסכמת כל בני ישראל שהטילו את החרם על עכן ביריחו.[72]

לסיכום. השימוש בסנקציה של החרם היה הכרחי כאשר בידי מנהיגי הקהילה לא היה כוח כפייה. בשל סגולותיו המיוחדות, המתוארות לעיל, הפך החרם לאמצעי יעיל ומרתיע. הוא אפשר חיים ציבוריים נורמליים, ובלעדיו החברה היהודית לא יכלה לפעול ולתפקד כגוף אורגני.

ח. גביית המסים כפונקציה של הקהילה

המס העיקרי שהוטל על הציבור היהודי היה זה שהועבר לשליט הנוכרי מדי שנה בשנה. עם זאת, חוייבו בני הקהילות בתשלומים ובהיטלים למיניהם. אך טבעי היה הדבר, שגוף מאורגן כקהילה, האמור לספק שירותים חברתיים ודתיים, יזדקק לאמצעים ויגבה אותם מחבריו. כתיבת ספר תורה, שיפוץ בית כנסת, הקמת מקווה והחזקת בית קברות היו רק חלק מהצרכים שמימונם הוטל על המשפחות. פינקלשטיין גורס, שהמעשר שחוייבו בני ישראל לשלם ללויים בארץ ישראל, כשבית המקדש היה קיים, הועבר עתה למוסדות הקהילה – לסעד, לתלמוד תורה ולצורכי ציבור אחרים. ואכן, הביטוי "מעשר" נשאר קיים, אף שלא היווה בהכרח את העשירית מהכנסתו של המשלם.[73] הוצאות לא מבוטלות היו כרוכות במתן שוחד לשליטים הפיאודלים אדוני העיר. נדרשו הרבה כשרון והרבה כסף כדי לרצות את תאוותם ולעמוד בגחמותיהם של בעלי שררה אלה. סכומי הכסף העפילו במיוחד בימי פורענויות ובמקרים בהם היה הכרח לפדות משביים יחידים או קבוצות של יהודים. האם המחויבות של פדיון שבויים וחטופים חרגה מתחומיה של הקהילה הבודדת, או שהייתה רשאית (זו שבקרבתה קרה מקרה החטיפה) לבוא בדרישה לקהילות אחרות שיסייעו לה לשאת בעול הכספי? שאלה זו נידונה בשו"ת של ריט"ע, המתארת את פרשת שבייתם של יהודים שבאו מריימס ליריד בטרוייש. דרישתם של בני טרוייש שקהילות הסביבה תשתתפנה במגבית החירום נראית לגיטימית מלכתחילה, שכן מדובר במצווה המחייבת יהודים באשר הם יהודים, ותואמת את התפיסה הבסיסית שכל ישראל הם בחזקת אורגניזם אחד לצורך זה. לפיכך מותר לקהילה אחת להתערב בענייני חברותיה. אולם בניגוד לכך פסק ריט"ע בשו"ת, שגם במקרים כאלה אל לה לקהילה לנסות לכפות את דעתה על האחרות, כיוון שבעצם כל מס הוא בחזקת פדיון שבויים, והרי ידוע ומוסכם שעניינים הקשורים במסים הם נחלתו הבלעדית של הציבור המקומי.[74] סוג אחר של נטל שנשאו בו חלק מן היהודים, היה המעשרות לכנסייה. מדובר בעיקר באזורי התיישבות יהודית חדשה בצרפת, והעילה הייתה שהיהודים מחזיקים באדמות שנרכשו בזמן מן הזמנים מידי משלמי המס הנוצרים.

מקובלת הדעה שהמס השנתי לשליט היה מס קולקטיבי, הווה אומר שנגבה על־ידי בני הקהילה לפי חלוקה פנימית שנראתה להם צודקת. דרך זו לגבייה הייתה נוחה לשני הצדדים ולא היה בה שום חריג מבחינת הנהוג באותה תקופה. לאמיתו של דבר, לא בכל הקהילות הייתה נהוגה גבייה

מרוכזת. היו קהילות שחבריהן שילמו את המס ישירות לשליט. נראה שגבייה אינדיווידואלית הייתה נהוגה במקומות שהיישוב היהודי היה עדיין בראשיתו והארגון הקהילתי טרם התגבש. משהתחזקה המסגרת הארגונית־האוטונומית, הפכה הגבייה הקולקטיבית – וכל הנלווה אליה – למכשיר של שליטה וביטוי לכוחה, הן כלפי חבריה והן במגעיה עם השליט. עקב הצורך הפיסקלי היה השליט זקוק לישיבת יהודים בתחומי עירו או נסיכותו והוא שנתן את העוצמה למנהיגות הקהילה. בתשלום המס השנתי, דמי השוחד והכופר שזרמו מצד היהודים לכיסיו של השליט "היה טמון סוד כוחם, מקור חיוניותם, בטחונם ומעמדם המיוחס", קובע איגוס. "כמות הכספים שעלה בידיהם לספק למטרות אלו קבעה את הסטטוס הפוליטי שלהם ואת מרחב האפשרויות הכלכליות שמהם נהנו".[75] גודל התרומה מן המקור היהודי היה הגורם המרכזי להענקת אוטונומיה רחבה יותר ממה שהוענק לכל גוף קורפורטיבי אחר באותה עת. מוסדות הקהילה שימשו עבור השליט מנגנון גבייה אפקטיבי ביותר, שכמוהו קשה היה לו למצוא במערכת הפרימיטיבית שברשותו.

הייתה סיבה נוספת לעניין שהשליט גילה בגבייה הקולקטיבית. אם המס כבד מדי, יש אפשרות שיהודי בודד יסתלק וישתכן בעיר או בנסיכות אחרת ויבריח את נכסיו. לציבור יהודי שלם לא הייתה ברירה, ועקירה של יהודי בודד מהקהילה גרמה לפגיעה קשה בקופה המשותפת. וכך, גם אם משפחות אחדות תעזובנה ישלמו השאר את חלקן במס. האופן בו מחולק המס מהווה אמת־מידה לצדק (או אי צדק) סוציאלי, שננקט על־ידי הנהגת הארגון החברתי (בין אם זו מדינה או גוף וולונטרי). למרות שהחברה האשכנזית הקדומה לא הייתה נקייה לגמרי מסממנים אוליגרכיים, היא השתדלה לשמור על ערכים של שוויון וצדק. בקהילותיה מצאנו שתי שיטות של גביית מס קולקטיבית: א. על־פי פסק של "נאמנים"; ב. על־פי הודעה של כל נישום ונישום, תחת חרם. שתיהן היו דמוקרטיות. לא מצאנו כמותן בתלמוד, לא בימי האימפריה הרומית והביזנטית, ולא בארצות המוסלמיות השונות. שתיהן היו ייחודיות לקהילות מערב אירופה החל מן המאה ה־12.

בשיטה הראשונה נבחרו מקרב הציבור, בהסכמת כל חברי הקהילה,"נאמני מס", הווה אומר ועדה של אנשים מומחים ומהימנים. לאחר שאלה פסקו מהו גובה המס שיושת על כל יחיד ויחיד, הייתה פסיקתם סופית ואין לערער עליה. התקנות שקבעו את הנהגת השיטה הזאת דאגו לחזקה בסנקציות של הטלת חרם וקנס על הסרבנים. כל הפרטים האלה מופיעים בבירור בשו"ת של ריט"ע.[76]

השיטה האחרת המתוארת בשו"ת היא אנונימית (אולי של רש"י). הקהילה התקינה תקנה מיוחדת, לפיה מצהיר כל יחיד בשבועה הצהרה על ערך נכסיו, וזו משמשת עבור הגובים יסוד לקביעת סכום המס שיושת עליו. לתקנה מתלווה הכרזת חרם, שיחול על ראשו של מי שימסור הודאה כוזבת.[77] חלק מן הקהילות נהג בשיטת ה"נאמנים", ויתרן בשיטת ההודאה. החל ממחצית המאה ה־11 ניכרה מגמה של מעבר אל השיטה השנייה. אפשר שהשבועה ואיום החרם הפכו אותה ליעילה יותר, וכך נמנע בה המקח והממכר עם הגובים וה"נאמנים" שאפיינו את השיטה הראשונה.

קשה מאוד למצוא אדם שמשלם את מסיו בשמחה ובהתלהבות. במקרה הטוב מכירה אוכלוסיית הנישומים בצורך הזה, ורבים משלמים בחוסר בריה ומתוך השלמה עם המציאות. אולם בכל חברה יימצאו אנשים שינסו להשתמט מחובותיהם ולהתחמק מן התשלום, או יערערו על גובהו ויבואו להתדיין עליו בבית הדין. מצב אנושי זה לא היה זר ל"קהילות הקודש" הקטנות במרחב האשכנזי הקדום, ואנו מוצאים לכך הדים במקורות התקופה. אין זה מקרה שרגמ"ה הקדיש לבעיה זו תשומת לב וביקש לקבוע הלכה באחת מתקנותיו (אם אכן היא שלו). וכך נאמר: "ושלוחי הקהל שגובים המס בין על־ידי ישראל ובין על־ידי הגויים או אותם שהטילו המס, אין יכול לכופם שירדו עמו לבית דין עד שיפרע מעות או משכונות. אז יכול להזמין מי שעשה לו שלא כדין".[78] מן הטקסט ניתן ללמוד שגובי המס והמעריכים "הנאמנים" ("אותם שהטילו המס") נעזרו באנשי זרוע, מהם יהודים ("על־ידי ישראל") ומהם גויים. אך לא בכך עיקרה של התקנה, אלא בהוראה שגם אם אינך מסכים עם השומה עליך לשלם את מלואה מידית, ורק לאחר מכן תוכל לבוא לפני בית הדין ולטעון את טענותיך. אין לראות בתפיסה זו צעד שירותי מצד הממסד הקהילתי. אדרבה, הרצון לאפשר דין צדק מובטח לכל חבר בקהילה. אם יפסוק בית הדין לטובתו של הנישום, תחזיר לו הקהילה את יתרת הכסף שנגבה ממנו. הסיבה לתקנה היא פשוטה וריאליסטית, כהסברו של שלמה טל: "ציבור אינו יכול לחכות עד שייגמרו התהליכים המשפטיים וההתדיינויות, ובינתיים לשתק את הפעולות הדחופות של הציבור, שעל פי רוב לא סבלו דיחוי".[79]

אך אלה לא היו הבעיות הקשות שהטרידו את הנהגת הקהילה. במקרים האלה מדובר באנשים שומרי חוק, שמרגישים שקופחו והם מנסים להיאבק על מה שנראה להם כצודק. מי שסיכנו בבירור את המרקם הארגוני והחברתי של הקהילה היו המשתמטים ממס למיניהם. מדובר בראש ובראשונה ביהודים האמידים שניצלו את קשריהם העסקיים עם

השליט, כדי לבוא עמו לידי הסדר המאפשר להם לשלם את מסיהם באורח אינדיווידואלי. במקרים כאלה זכו המשתמטים בהקלה ואילו הכלל יצא בהפסד, שכן סכום המס המצרפי שהוטל על הקהילה לא הופחת, ומצד שני פחת מספר המשפחות הנושאות בעול. אשר לשליט, הרי שאין מה לסמוך על הגינותו ויושרו, ואיש לא השלה את עצמו שניתן לשכנעו במקרה כזה לקזז מן הסכום הכולל את המסים שקיבל באופן ישיר. לפיכך חל איסור חמור על יחידים לשאת ולתת עם השלטונות על תשלום מסיהם. הקהילה עשתה כל אשר ביכולתה כדי למנוע שיטת תשלום זו. תקנה המיוחסת לרש"י שהותקנה בהסכמת קהל טרוייש וקהילות סביבתה, מדברת על איסור כזה. הקהילות הללו גזרו, גורסת התקנה, על מי שלא ישלמו את המס הקולקטיבי "באלה ובנידוי ובגזירה חמורה על כל איש ואשה הדרים כאן שלא יהיו רשאים לצאת עצמן מעול הצבור". הפטור של השלטונות מחובה זו אינו חל על הקהילה היהודית.[80] סוג אחר של משתמטים היו בני קהילה שברחו לעיר אחרת, כגון שניים שניסו בדרך זו להימלט מן המס ומן החרם, שהוטל על סרבניו.[81] אולם עם כל זאת (כפי שצוין לעיל בתקנת רגמ"ה), לא בחלו מנהיגי הקהילות להיעזר בגויים כדי לאכוף את המס על "עושי הבעיות".

ההקלות בתשלומי מס, או הפטור המלא ממנו, הן תופעה שמלווה כמעט כל חברה מאורגנת. כך היה בחברות בימים עברו וכך זה כיום. הסיבות לכך שפלוני שילם מחצית או רבע או לא כלום, לעומת שכנו הנושא בעול המלא, יכולות להיות שונות ומגוונות. בין הפטורים ממס נמצא עניים, אלמנות ויתומים, ומאידך גיסא גם מיוחסים אשר בשל כוחם וכבודם הפכו לפרזיטים על גבה של החברה. מקום נכבד נועד בחברות השונות לכוהני דת ולמשמשים בקודש, והדוגמאות רבות. גם אנחנו שואלים את עצמנו, האם תופעות אלו היו קיימות בקהילות ישראל בימי הביניים בתאים חברתיים זעירים שהתלכדו במודע כדי לשרוד כיהודים וכדי לנהל חיים על פי אמונתם ועל פי עקרונות הצדק, תוך שוויון בין חבריהם. כלומר, האם בחברה המדיאבלית אשר הייתה בלתי שוויונית על פי הגדרתה, נשמר בפרודות יהודיות אלו יחס שווה לכל בניה; האם גם בהן הוענקו זכויות יתר בנושא כל כך מרכזי בחיי הפרט והחברה כמו תשלום מסים. ואכן, לא הייתה קבוצה כה מיוחסת וכה מכובדת בקהילות אשכנז–צפון צרפת כמו תלמידי חכמים. בני הקהילות ששאלום שאלות, חיפשו את עצתם וביקשו לחקותם בלמדנותם, האם הסכימו לזכותם בפטור או בהקלה בעול המסים? התשובה לכך היא שלילית באורח חד־משמעי. אף כי מצאנו עדיפות שניתנה להם בעניין המערופיא, בכל הנוגע

לעול המסים לא היה כל הבדל ביניהם לבין בני הקהילה האחרים. גרוסמן רואה לכך שלוש סיבות: א. רבים מתלמידי החכמים התפרנסו מן המסחר ונהנו מרווחים נאים, ולא היה כל טעם לנהוג בהם אחרת מביתר הסוחרים; ב. הגורם הערכי של מתן דוגמה אישית לאחרים היה חשוב לתלמידי החכמים. התנהגותם המתונה והבלתי־אגואיסטית היוותה מרכיב חשוב בפעילותם ובאחריות שהם חשו לגורל צאן מרעיתם; ג. תלמידי חכמים רבים נמנו על משפחות מיוחסות של מייסדי הקהילות. משפחות אלו שמרו על מסורת של נשיאה בעול ההוצאות של הקהילה וייצוגה כלפי חוץ. האבות המייסדים יצרו דפוסי התנהגות, והתקדים חייב את צאצאיהם.[82] חשוב לציין, שאי מתן פטור היה מנוגד להוראה התלמודית, והוא לא התקיים בשום תפוצה מחוץ למרחב האשכנזי.

קבוצה אחרת באוכלוסיית הקהילות היהודיות שאכן זכתה להקלות במס, היו המתפרנסים מחקלאות בצרפת של המאה ה־11. מידע נרחב בנידון זה מצאנו בסיפורה של לאה, הכורמת מטרוייש, שגוללה את בעיותיה "המקצועיות", ואת נחיתותה לעומת הסוחרים והמלווים בריבית שבעירה. ואכן ריט"ע, שבפניו שטחה לאה את בקשתה, הצדיק את דרישתה להקלה במס על נכסיה החקלאיים.[83] כך קבע גם רש"י באחת מתקנותיו.[84] אולם היו יהודים שהשתוקקו לשלם את המס, שכן תשלום מסים לקהילה המקומית היקנתה ליהודי שלא מבני המקום זכות ישיבה וזכות להלוות בריבית, זכויות שללא תשלום המס היו בטלות בתוקף "חרם הישוב".[85]

אין בידינו נתונים על תשלומי מס בקהילות ישראל במאות ה־10 וה־11. רק מתקופות מאוחרות יותר נשתיירו רשימות של משלמי המס וסכומי הכסף שהושתו על הנישומים. לכן קשה לדעת באיזו מידה הכבידו המסים על בני הקהילות, והדעות על כך חלוקות. איגוס, כדרכו, הרואה את חיי יהודי אשכנז–צפון צרפת הקדומים כתקופת זוהר ("התקופה ההרואית"), גורס ששיעורי המס השנתי וההיטלים האחרים שהוטלו על המשפחות, היוו רק חלק קטן מהכנסתם של הנישומים, רובם סוחרים אמידים. מס שנתי בגובה של 2% מסך כל ההון הפעיל הוא באמת זניח![86] גראבויס ושוחט מחזיקים בדעה הפוכה. "סכומי המס וסוגיו השונים גרמו לכך שיהודי פשוט נאלץ לשלם עד מחצית מכל הכנסתו", גורס שוחט.[87] גם ספרות הפיוטים של התקופה מרמזת למסחטת המסים מצד השלטונות, ואילו רש"י מעיד על כך בדברים ברורים ומפורשים: "יגענו לאסוף ממון ונכסים ולא הונח לנו יגיענו בידינו, כי האויבים גובים וחוטפים הכל במסים וגולגוליות וארנוניות".[88]

ט. הנהגה ומנהיגים בקהילות

עד סופה של המאה ה־11 לא עוצבו עדיין הדפוסים הפורמליים של ארגון ומנהיגות בקהילות ובחירת בעלי תפקידים עוד לא הייתה קיימת. שיקול דעתם של החכמים היה הגורם המרכזי בהתנהלות הציבור והוא עשה את בחירת הנציגים למיותרת. הייתה זו מעין "אריסטוקרטיה של דעת, המבוססת על שוויון דמוקרטי גמור", כהגדרת בארון, "רוב חברי הקהילה סמכו על מנהיגיהם המלומדים והעשירים שישגיחו על כל ענייני הקהילה וימסרו רק לעתים מזומנות דין־וחשבון לאספה הכללית, שנמצאה לדורשיה כמעט בכל עת לאחר התפילה בבית־הכנסת".[89] אריסטוקרטיה – אולי, אך בוודאי לא אוטוקרטיה! שום דבר מאותה התנשאות ומן ההתנתקות מדעת הציבור הרחב ומרחשי לבו של המרכז הבבלי לא דבק בחכמי אשכנז־צפון צרפת. למנהיגותם של חכמים אלה לא היה כל מעמד רשמי, אולם היא הייתה מקובלת על הכול בשל הכבוד הרב שבני הקהילות רחשו להם. יתרה מזאת, הצורך לפתור בעיות סבוכות הדורשות ידע בדיני ישראל, הוא שהעלה אותם לעמדות מנהיגות.

גם המקורות הנוצריים של התקופה מצביעים על כך שהמנהיגות בקהילות הייתה נתונה בעיקר בידי החכמים. המנהיגים היהודים של שפייר וורמס בפריווילגיות משנת 1090, אשר להם העניק הקיסר כתבי זכויות והם מוזכרים בשמותיהם, כולם היו תלמידי חכמים ופייטנים. לכך היו מודעים השלטונות הנוצריים, והשימוש בתארים כ־"episcopus judaeorum" ו־"archisynagogus" יעידו על כך.[90]

יצחק הנדלסמן מייחס – אולי יותר מכל חוקר אחר – את ההנהגה בקהילות אשכנז–צפון צרפת הקדומות לשכבת תלמידי החכמים. "חבורה" זו של תלמידי חכמים, שבראשה עמד בדרך כלל ראש הישיבה, היוותה גוף שפסק בכל ענייני הקהילה – ריטואליים כארגוניים. ניתן לומר בוודאות, שהייתה זהות "בין הישיבה ובין הנהלת הקהילה", ומהם הורכב גם בית הדין. הדיון ב"גדולים" וב"קטנים" שעמדנו עליו בפרק זה, ויתרון הראשונים על האחרונים על פי תפיסתם של ר' משולם ב"ר קלונימוס, ר' יהודה הכהן ור' אליעזר הגדול – מכוונים לעדיפות שמן הראוי להעניק ליודעי התורה בהנהגת הקהילה. גם במאורעות תתנ"ו, כפי שמשתקף בכרוניקות העבריות, המנהיגים הבולטים הם תלמידי חכמים. הנדלסמן מתאר את מקור הדפוס הזה של מנהיגות: בני המרחב האשכנזי המשיכו את מורשתן של קהילות איטליה הדרומית וקהילת רומא בימי הביניים המוקדמים. דוגמה מובהקת של גדול בתורה ופייטן, שהנהיג את קהילת

מגנצא (וכנראה גם קהילות אחרות), היה ר׳ שמעון הגדול אשר ״טרח עבור קהילות וביטל גזירות״. התואר ״גדול״, שהוצמד לשמו, מרמז על גדולה בתורה.[91]

אמנם שררה דומיננטיות של תלמידי חכמים בהנהגת הקהילות, אך אין להתעלם מן העובדה שבין בעלי התפקידים היו גם אחרים, ובמיוחד סוחרים אמידים. מ׳ פרנק, שמכיר באורח עקרוני בתפקיד המרכזי שממלאים תלמידי החכמים בהנהגה הקהילתית, טוען, ש״אף על פי כן, אין להסיק מכאן שהפרנסות הייתה חזקה בידי הרבנים״. שכן, הפרנס חייב לעסוק בשתדלנות כלפי השלטונות ולדאוג לגביית המסים – עניינים שהחכם המקדיש את ימיו ולילותיו ללימוד תורה והרבצתה לאחרים, אינו מסוגל ואף אינו רוצה להתפנות אליהם. מכאן שרבים מקרב עסקני הקהילות היו הסוחרים המצליחים ביותר, כאותו קלונימוס ב״ר משולם שחי בתתנ״ו ולא היה תלמיד חכם.[92] הרחיק לכת ש׳ צייטלין, אשר גרס שהסמכות הקהילתית הייתה במשך המאות ה־10 וה־11 נתונה בידי מנהיגות חילונית (של ״פרנסים״). ורק רש״י – לקראת סופה של אותה תקופה, בניגוד לחכמים שקדמו לו, ובמיוחד רגמ״ה – תבע להעניק יתר כוח בידי תלמידי חכמים על חשבון הפרנסים החילוניים.[93] לדעתו של גרוסמן, בתקופה הנידונה התמקדה המנהיגות בקהילות אשכנז במשפחות המייסדות. נחלתם של בני משפחות אלו, אשר לא שמטו מידיהם את עמדות המפתח בניהול הקהילה עד ימי תתנ״ו, היו תורה ועושר. הדפוס של בכורת המשפחות המיוחסות, מדגיש גרוסמן, היה תופעה שלא מצאנו כדוגמתה בשום תפוצה במאות ה־9־11, אפילו לא בבבל, שבה ההיראכיה והאוליגרכיה בישיבות הייתה חזקה. העובדה שהם היו צאצאים לראשונים, לחלוצים שטרחו והניחו יסודות לקהילה יהודית במקום, הצדיקה בעיניהם את מעמדם כמושלים בחיים הגשמיים והרוחניים גם אם נמצאו אנשים מוכשרים זולתם.[94]

קשה לקבל שתיאוריה זו מתייחסת לכל (או לרוב) קהילות אשכנז וצפון צרפת, כיוון שאין בידינו מידע על מרבית המשפחות המייסדות ועל נסיבות ייסוד הקהילות. אדרבה, ברבות מן הקהילות, בפרט בצרפת, לא הייתה ישיבה ולא היו תלמידי חכמים. כך משתמע מספרות השו״ת. האם זה אומר שיישובים אלה לא התנהלו כקהילות מאורגנות? הדוגמה שעמדה לנגד עיניו של גרוסמן הייתה קהילת מגנצא, הגדולה והמפוארת בקהילות המרחב האשכנזי, שמשלו בה בכיפה הקלונימוסים, האבונים (שהגיעו לכאן ממנש, היא Le Mans, בצפונה של צרפת) ומשפחת בני מכיר, משפחתו של רגמ״ה. דוגמה מצויינת למנהיגות תקיפה ובעלת

מעמד בקהילתה, אשר באה מקרב "בעלי המאה", היא מיודענו ר' יעקב ב"ר יקותיאל, איש רואן. ייתכן שהאיש ידע תורה במידה זו או אחרת, אך תלמיד חכם מובהק לא היה.

כשאנו בוחנים את חלקן הרב של שתי הקבוצות הבולטות בשלטון הקהילות – תלמידי חכמים ו"בעלי המאה" (לעתים היו אלה אותם אנשים עצמם) – איננו יכולים שלא לתהות על מקומו ומעמדו של הציבור בכל אלה. במלים אחרות: אם בעלי האוטוריטה שאיש אינו בוחר בהם, קובעים את אורחם ורבעם של בני הקהילות, היכן הדמוקרטיה שבני התקופה היו מודעים לה וההיסטוריונים המודרנים פארו אותה? נראה שהתשובה נעוצה – בחלקה לפחות – במובנו של הביטוי "קהל". השימוש במושג זה הוא מעורפל וסתום. לעולם אין לדעת אם הכוונה היא לכלל חברי הקהילה או לחלק מהם; ואם לחלק – מהו גודלו המספרי? ייתכן שהכוונה לקבוצת מנהיגים, מעין "מועצת הקהילה", ובמקום לומר "גדולי הקהל" או "זקני הקהל" נאמר "קהל". מה שמצטייר מהשימוש החוזר בביטוי "קהל" הוא, שהייתה זו מעין רטוריקה מקובלת ואהובה על בני התקופה, שביקשה לתת יתר תוקף, יתר לגיטימיות ואף יתר חגיגיות להחלטות ולפעולות הממסד הקהילתי. היה זה כדי לבטא את לכידות הקבוצה היהודית הקטנה שבעיר ואת מעורבותה בענייני הציבור.

בדיון על המנהיגות חסרה לנו בהירות ביחס לטרמינולוגיה של נושאי המשרות השונים. המקורות העבריים, ובמידת מה גם הלטיניים, מציינים תארים אחדים, ואין לאל ידינו להגדיר מה תפקידו ומה טיבו של זה או אחר. אחד התארים השכיחים הוא "טובי העיר", המתקשר לעתים קרובות עם המספר שבעה – "שבעה טובי העיר". צירוף זה מושפע יותר ממטבע לשון מימי הבית השני ומן התלמוד הירושלמי מאשר ממספרם המדויק של חברי מינהל העיר. מה שאולי כן מסתתר מאחורי המונח הזה הוא, שמדובר במועצת הקהילה, מעין קולגיום של אנשים נבחרים, או "מובחרים". "טובי העיר" ו"שבעה טובי העיר" מוזכרים בשו"ת אחדות. כך, למשל, רש"י נתבקש לפסוק במקרה משפחתי, בו הבעל סילק את האשה מביתו בתואנה שעשה "מקח טעות" כיוון שהיא "לוקה במומין", וסירב לשלם לה את כתובָּתָהּ. רש"י, כפי שאפשר היה להניח, הטיל על הבעל את תשלום הכתובה במלואה, אם בבת אחת ואם בתשלומים לשיעורין, שאת פריסתם ואופן סילוקם יקבעו "שבעת טובי העיר" ("יתן לה מזונות כל אשר יראו ז' טובי העיר לפי השגת ידו").[95]

ערפול מסוים אופף את הגדרתה של משרת הפרנס במאות ה־10 וה־11 האם נבחר על־ידי בני קהילתו? האם שימש בתפקיד בזכות למדנותו

המופלגת, או היה אישיות "חילונית" (כדעת צייטלין)? ואולי קיבל את המשרה בשל יחסיו הקרובים עם השליט. לשאלות אלו אין תשובה ברורה, אולם מצויים בידינו שני מקורות עבריים המבהירים היבטים אחדים הנוגעים למשרת הפרנס. במקור הראשון, שו"ת של ר' משולם ב"ר קלונימוס, מסופר על "פרנס העיר ועד אחד שמעידין בדברי שלטון". נראה שאותו פרנס ועוד יהודי אחד מסרו לבני הקהילה הצהרה של השליט הנוגעת להגדרת חובותיהם וזכויותיהם של יהודי העיר. השאלה שנשאל ר' משולם סבבה סביב מהימנות עדותם של השניים, היות ושניהם היו קשורים בקשרי משפחה והיה חשש לקנוניה.[96] המקור השני, כרוניקה פרי עטו של ר' שלמה ב"ר שמשון על גזירות תתנ"ו באשכנז, מתארת, בין השאר, את פרשת מותו של ר' קלונימוס הפרנס יחד עם 53 בחורים, לאחר שנמלטו מעירם מגנצא. תחילה עזרו להם אנשי הארכיבישוף, אולם כשהסכנה גברה שלח הלז את אחד מאנשיו לר' קלונימוס ואמר לו, שהארכיבישוף איננו יכול עוד להצילו ושעליו (ועל אנשיו) להתנצר. היהודים מתו זה בידי זה על קידוש השם.[97]

שלושה דברים ניתן ללמוד מתעודות אלו:

א. כמעט בכל קהילה הייתה קיימת משרת פרנס. כך היה בקהילה הקטנה והאנונימית, במחצית השנייה של המאה ה־10, וכך במגנצא המפורסמת בסוף המאה ה־11.

ב. בתקופה הנידונה עמד תמיד הפרנס, או "פרנס העיר" בראש הקהילה, וזאת בניגוד לתקופות מאוחרות יותר, בהן מצאנו את "פרנסי העיר", או "פרנסי הקהל". לאמור, פרנס אחד ולא פרנסים אחדים.

ג. הפרנס ניהל את המגעים עם השליט הנוכרי, היה דוברם של יהודי הקהילה ושימש כשתדלן (מושג שבימים ההם טרם השתמשו בו).

השליטים הנוצרים העדיפו לשאת ולתת עם איש אחד בעל סמכות בקהילתו מאשר עם קבוצות של נציגים, וכך אנו מוצאים שהפריווילגיות ניתנו לאותה אישיות מרכזית. התואר "בישוף היהודים" שמופיע במקורות הלטיניים, אינו מכוון אלא למי שבעיניהם היה זקן־היהודים, לאמור הפרנס.

המקורות העבריים נוקבים בשמות משרות נוספת של משרתי ציבור. ה"חזן" או "שליח ציבור" הוא הבולט ביניהם. בתקופה ההיא החזן לא היה רק בעל הקול הערב והמסתלסל, העובר לפני התיבה, אלא גם האיש שניהל את האסיפות הקהילתיות שהתקיימו בבית הכנסת, והיה לו חלק רב בתהליך התקנת התקנות וטקסי הכרזת החרם והתרתו. משרה נוספת הייתה של "הנאמנים" וה"בקיעין" שתפקידם לקבוע את שומות המס של

משפחות בני הקהילה. תפקיד של "גבאי", המקובל כל כך בדורות מאוחרים יותר, עדיין מוזכר מעט מאוד במקורות של המאות ה־10־11.

לסיכום. הארגון הקהילתי האוטונומי, על אף שהגיע כבר במאות ה־10 וה־11 להישגים מרשימים, עדיין לא הגיע לדרגת מיסוד נאותה, מוסדותיו עדיין לא עוצבו באורח פורמלי, ונושאי התפקידים היו מעטים. שכלולו של המנגנון הקהילתי והפונקציות האדמיניסטרטיביות הרבות הן תופעות לעתיד לבוא, כאשר הקהילות תגדלנה ותצבורנה ניסיון. ואשר לתלמידי החכמים שמילאו תפקידים בהנהגה, הללו עשו את מלאכתם שלא על מנת לקבל שכר (כפי שעשו זאת גם כל השאר). המסקנה המקובלת היא, שבימי הביניים המוקדמים לא היו במרחב האשכנזי משרות של רבנים. על כך נרחיב בפרק הבא.

י. הקשרים הבינקהילתיים וההנהגה המרכזית

נקודת הכובד של החיים היהודיים בתפוצות הגולה השונות עברה אל הקהילה המקומית. האם פירושו של דבר שהעם התפזר לשרשרת של יישובים אוטונומיים, אומה מפוררת לקהילות שהדת והמסורת בלבד מקשרות בין בניה ומהוות את המכנה המשותף לכולם? ההיסטוריה מלמדת אותנו שהמציאות הייתה שונה. במשך כל תקופת הגלות אנו עדים להתהוות ארגונים על־קהילתיים שנוצרו הן כביטוי למורשת הקדושה והן כצורך מעשי. במאות הראשונות לספירה שמשה ארץ ישראל כמרכז דתי, שיפוטי ותחיקתי לתפוצות ישראל השונות. משפסקה הנשיאות ובטל הסנהדרין עבר המוקד לבבל והתרכז סביב הישיבות הגדולות וגאוניהן, על אף שהמרכז הארץ ישראלי המשיך לשמור על מידה גדולה של סמכות וקדושה. נסיבות היסטוריות גרמו במאות ה־10 וה־11 לירידת חשיבותם של שני המרכזים הללו. הידרדרות מצב הביטחון, תהפוכות פוליטיות והמחלוקות בין ראשיהם החלישו את הזיקה של תפוצות ישראל הרחוקות, ואף הקרובות יותר כלפיהם. כך נוצר הצורך בחיפוש אלטרנטיבות שיירשו את תפקידי ההנהגה המעשית, ואילו הקדושה הכרוכה בסמכות לא עברה למקומות אחרים.

אגדת ארבעת השבויים, המסופרת בספרו של ר׳ אברהם בן דוד (הראב"ד), בן המאה ה־12, מסמלת את ביטולה של ההנהגה המרכזית במזרח והעברתה למרכזים חלופיים במערב. התהליך התרחש בימים ש"נִכְרָת חוקם של ישיבות" בבל וירד קרנו של המרכז הבבלי. ארבעה חכמים נשבו בידי מלחי אונייה מוסלמית בעת שהפליגו בים התיכון.

שוביהם מכרום בכמה נמלים שונים בים התיכון: ר׳ שמריה נמכר באלכסנדריה של מצרים; ר׳ חושיאל בקירואן שבצפון אפריקה; ואילו ר׳ משה ור׳ חנוך בנו – בקורדובה שבספרד. כל אחד מהם נפדה על־ידי יהודי המקום ובשל חוכמתם המופלגת הפכו עד מהרה למנהיגים רוחניים של היהודים בארצותיהם החדשות. כך מסביר הראב״ד, בעל האגדה, את העברת המרכזים הרוחניים מן המזרח והיווצרותם במערב.[98]

באיזו מידה נכון הדבר גם לגבי הינתקותו של המרחב האשכנזי מן המרכז הבבלי ויצירת מרכז משלו? האם היה להם במאות ה־10־11 מוסד־גג מרכזי קבוע ופסיקה מרכזית? נראה שיותר מתפוצות ישראל האחרות בימי הביניים המוקדמים, היו האשכנזים והצפון־צרפתים חסרים מוסדות אלו. יצחק בער מסביר זאת בבהירות: ״לא יכול היה להיווצר מוסד מרכזי חדש לקהילות אירופה, במקום שלא היה קיים שום גורם של מסורת וקדושה מיוחדת״.[99] ותלמידו, ח״ה בן־ששון, מרחיב בסוגיה זו:

> מצפון לפירנאים היה האזור חסר מסורות מתמידות של כפיפות למרכז כלשהו. הגאונים, ראשי הגולה והנגידים של ׳ארץ האיסלאם׳ היו רחוקים, ריחוק של מקום וריחוק של חיץ שבין הנצרות בצפון־מערבה של אירופה לבין האיסלאם בימים ההם. ברי, יהודים אלה שבצפון ידעו סמכותם וקדושתם של המרכזים העתיקים שבמזרח; אף היו פונים אליהם לפעמים. אלא שלכלל מרות ולידי הנהגה של ממש לא יכלו הדברים להגיע מטבע המצב המדיני והגיאופוליטי. אף לא היה בארץ הנוצרית אותה שעה מעמד ליחיד מן היהודים בחצר המלכות, שיקנה לו אפשרות להתמנות למנהיג היהודים מטעם השלטון בדומה לנגידים שב׳ארץ האיסלאם׳. הייתה זו אפוא ׳קרקע בתולה׳ מבחינת מוסדות של הנהגה ומסורותיה. בה עלו והתפתחו באופן חופשי וישיר צורות שונות של הנהגה״.[100]

בשני מאמרים אחרים מחדד ח״ה בן־ששון את הדברים עוד יותר. לטענתו, במרחב האשכנזי נוצרה מגמה מובהקת של אנטי מרכזיות והתפתחה תודעה של ״זהות לוקאלית״, מעין לוקאל־פטריוטיזם. זו ״תודעת קהילה״, המנוגדת במידה מסוימת לתודעת כל־ישראל.[101] ואילו בבבל ובכל המרחב המזרחי לא התפתחה עד המאה ה־11 מנהיגות לוקאלית, ולכן שלטה בה הריכוזיות. הכריזמה, הסמכות שבירושת המנהיגות וההיראכיה של ראשי הגולה, הגאונים והנגידים, האפילה במחוזות אלה על השלטון הלוקאלי. היפוכו של מצב זה התקיים באשכנז ובצפון צרפת של ימי הביניים המוקדמים.[102]

עצמאותה של הקהילה באשכנז–צפון צרפת, והקושי לכפות מרות על יהודי שחי בקהילה אחרת, הם ביטוי להיעדר כל סמכות מרכזית־ארצית או

מחוזית. באחת השאלות שהופנתה לרש"י, מסופר באשה יהודיה שאינה מסוגלת לתבוע לדין את גיסה כיוון שהוא מתגורר בקהילה אחרת.[103] לעומת זאת דרשו חכמי ישראל חריגה מן הסמכות המוחלטת של הקהילה, והצדיקו חקיקה ונקיטת צעדים מעשיים כלפי קהילה אחרת, כאשר מדובר היה בעבירות על התנהגות נאותה וחיזוק הדת. במקרים כאלה היו בני קהילה אחת רשאים לכפות על בניה של קהילה אחרת הליכה בדרך הנכונה, אף אם הדבר היה כרוך בהטלת חרם.[104]

שללנו אפוא את קיומה של הנהגה מרכזית במרחב האשכנזי במאות ה־10־11. אולם צורכי השעה הניעו קהילות אחדות לחבור כדי לטכס עצה כיצד יש להגיב למדיניות של שליט נוכרי, כיצד לפתור בעיות שנויות במחלוקת בין הקהילות או בין יחידים מקהילות שונות. שיתוף פעולה כזה נשא אופי ארעי וחלקי, ונוצר מתוך מניעים פרגמטיים וללא סממנים סקרליים, כבמרכזי המזרח. העילה הבולטת לפגישת נציגי קהילות שונות היו הירידים, שמטרתם העיקרית הייתה עסקית, אך שימשו גם כהזדמנות לפתרון בעיות של אותה עת בדרך מוסכמת ומכובדת. היו אלה התכנסויות שנעשו באורח לא פורמלי. המנהיגים והחכמים נפגשו בעצמם וביוזמתם. בשו"ת מפורסמת של רגמ"ה, שהזכרנו וציטטנו ממנה פעמים אחדות (ראו *תשובות חכמי צרפת ולותיר*, סי' צ"ז), מדבר רבנו גרשום בזכות ההתכנסות ביריד, ואומר שכוחה שווה לזה של הסנהדרין של הלל ושמאי ושפסקיה ותקנותיה מחייבות את כל יהודי הארץ. גם הביטוי "תקנת הקהילות" בו משתמש רגמ"ה, מעיד על חקיקה בינקהילתית כזאת. החשובים והבולטים בין ירידי התקופה היו ההיוועדויות בקלן, ועל כך יש בידינו עדויות אחדות. ירידים נתכנסו גם במקומות אחרים, כגון טרוייש, פריס, אורליאן ומגנצא.[105] מעמדם הבינקהילתי של ירידי קלן מתואר בכרוניקה על אירועי תתנ"ו. מסופר בה על מר יהודה ב"ר אברהם שהיה פעיל ביריד קלן, יריד שנהגו להתכנס בו שלוש פעמים בשנה [...] והיה בהם ראש המדברים.[106] השאלה היא האם אפשר לכנות פעילות כזאת בירידים כהנהגה מרכזית של קהילות אשכנז–צפון צרפת (או, חלק מהן)? חסרה להן הפורמליות, הקדושה שבסמכות, והאפקטיביות שלהן באכיפת ההחלטות והפסיקות הייתה פגומה כלשהו. אולם עצם העובדה שהמנהיגים המתכנסים עסקו בעניינים הנוגעים לכולם, בבעיות המשותפות מול השליט, האצולה והכמורה ובסכנות האורבות – מצדיקה את קריאת היריד בשם "מקום ועד", מונח משנאי המציין מעין ערכאה גבוהה לכל תושבי הארץ. וכך שימשו הירידים כישות קונסטיטוציונית ופוליטית בעלת קביעות מסוימת.

חוקרים אחדים (למורת רוחם של אחרים) נקבו במונח "סינודים", לאמור כינוסים בעלי אופי קבוע וממוסד למדי שהיו מתכנסים כבר במאות ה־10 וה־11 באשכנז–צפון צרפת. המונח שאול מן הטרמינולוגיה הנוצרית של התקופה. בעיקר טען לכך פינקלשטיין. הוא מיחס לרגמ"ה את "איחודן של הקהילות הפזורות לפדרציה", גם אם אין להתעלם מהשפעתו של הפיצול הפוליטי ומן המגמות הצנטריפוגליות המובהקות של התקופה. התיזה של פינקלשטיין מבוססת על אופיין של תקנות רגמ"ה, שהפכו לנחלת קהילות רבות. בדברו על תקנת המונוגמיה קובע פינקלשטיין: "התקנה **לא יכלה להתקבל אלא על־ידי סינוד**, בו יוצגו הקהילות השונות שלמענן היא הותקנה" (ההדגשה שלי, א.פ.). סינודים אלה התכנסו בעת קיומם של הירידים.[107] ככלל, "רגמ"ה שאף להקים ארגון קבוע של קהילות, שיהיה מסוגל לתפקד גם אחרי מותו", ולכך ייעד את קובץ התקנות שהיווה מעין חוקה למוסד זה. גם אחרי מותו, סבור פינקלשטיין, הסינודים המשיכו להתכנס, אך ניכרו סימנים להתפוררות הפדרציה.[108] פינקלשיין מזהה בימיו של רש"י כינוס של סינודים מחוזיים בצרפת הצפונית. אחת התקנות של רש"י מתחילה במלים "אנו תושבי טרוייש והקהילות הסובבות אותה", ומכאן מסיק פינקלשטיין שתקנה זו נתקבלה ופורסמה בסינוד של קהילות חבל שמפן.[109] גרוסמן אינו מרחיק לכת כפינקלשטיין ואחרים (בארון, אברהמס, שוחט). לדעתו אין לדבר בתקופה הנידונה על "כינוסי קהילות", אלא על פעילות בינקהילתית מסוימת ולא קבועה שנעשתה בירידים.[110]

מן הראוי להתחקות על גורמיה ומקורותיה של המגמה הלוקאלית, האחראית במידה רבה להחלשת הזיקה אל ההנהגה המרכזית. בראש ובראשונה יש לקחת בחשבון את הרקע הכללי של אירופה הפוסט קארולינגית, שהייתה שרויה בתקופת שפל עמוקה ביותר בכל הנוגע לשלטון מדיני מרכזי. למצב כללי זה של פרטיקולריזם ולוקאליזם בחברה הסובבת הייתה השפעה על הדפוסים הארגוניים של המיעוט היהודי. כמו כן, לא ניכרה מצד השלטונות מדיניות שתעודד הקמת מוסדות־גג לכל הקהילות היהודיות שבממלכה. הניסיון הקארולינגי (מראשית המאה ה־9) לארגנם על בסיס כלל ממלכתי, ולמנות להם "Magister Judaeorum" שתפקידו לפקח על התרומות הכספיות שלהם ולהגן עליהם, היה קצר ימים ומבודד ממרקם החיים היהודיים של המאות ה־10 וה־11, והוא נותר אפיזודה חולפת ששבקה חיים יחד עם הקיסרות הקארולינגית הגדולה והמלוכדת. ישראל תא־שמע תולה את הסיבה לכך שהארגון הקהילתי האשכנזי־צפון צרפתי היה בעל אופי דה־צנטרליסטי מובהק "מתחילת

ברייתו", במנהגים הלוקאליים הרבים. היו אלה כוחות אימננטיים שטיפחו את העצמאות והעצמיות של כל קהילה נפרדת על חשבון פעולתה של הנהגה מרכזית או רגיונלית.[111] ח"ה בן־ששון טוען שיש לראות במגמת הלוקאליזציה המשך למסורת אבותיהם של יהודי התפוצה המערבית בימי הקיסרות הרומית. המיקום הגיאוגרפי (כלומר, הריחוק הרב מן המרכזים שבמזרח) סייע לא מעט לאימוץ דפוסי ההנהגה של היישובים היהודיים בעולם היווני־רומי. גם מסורת האוטונומיה הלוקאלית הארץ ישראלית, שעברה אל היישובים היהודיים שמצפון לאלפים באמצעות הקיבוץ הדרום־איטלקי, תרמה לגיבושן של מגמות דה־צנטרליסטיות אלה. עם זאת, מדגיש בן־ששון, הם לא התנתקו מן המסורת הבבלית.[112]

חסרונם של מוסדות־גג מרכזיים או רגיונליים קבועים ופורמליים לא מנע בניית קשרים בינקהילתיים של שיתוף פעולה וגילויי סולידריות. ייתכן ששיתוף פעולה כזה התקיים בקבוצת קהילות שהיו כפופות לאותו שליט טריטוריאלי, כגון במקרה של ה"נאמנים", שקבעו את שומות המס בשו"ת של ריט"ע. השו"ת עוסקת בהעלאת המס למלך, ואם מדובר במלך בן־זמנו של ריט"ע היה זה רוברט החסיד, או בנו, אנרי I. אמנם המלך לא חלש באורח אפקטיבי אלא על חלק קטן מצרפת הקרוי "הדוֹמֶנָה המלכותית", אך ברור שהוא לא ניהל מו"מ נפרד עם כל קהילה יהודית, אלא עם מומחים ("נאמנים" או "בקיאים"), שייצגו במשותף את כל הקהילות (ביניהן פריס, אורליאן וסנס).[113] זו דוגמה לשיתוף פעולה הדוק בעניין מרכזי מאוד, שהתקיים בתחום רגיונלי צר למדי, ולא בכל המרחב האשכנזי ואף לא בכל צפונה של צרפת. דוגמה אחרת לסולידריות ולשיתוף פעולה רגיונלי מצאנו בשו"ת של ריט"ע הדנה בפדיון שבויים בני ריימס, שנחטפו בדרכם אל היריד בטרוייש.[114] גילויי סולידריות כאלה היו רבים. עמדנו כבר על קיומן במישור האינדיווידואלי, כגון עזרה ליהודי או לקבוצת יהודים שניתנה על־ידי בני קהילה אחרת. אך גם במקרים בהם נחלצה קהילה שלמה לסייע לקהילה אחרת היו אלה פתרונות לבעיה מסוימת ואינם מצביעים על התמסדות וקביעות.

שיתוף פעולה רגיונלי מסוג אחר היה זה שבין קהילה גדולה ומבוססת לבין סביבותיה, כפי שהתקיים בארץ ישראל בסוף העת העתיקה ובתפוצות ישראל האחרות (בעיקר בתקופות מאוחרות יותר). לא היה זה קשר בין שווים. הקהילה הגדולה כפתה על "בנותיה" השתתפות במסים ובהיטלים שונים, אולם גם כך בני הקהילות הקטנות והיהודים הכפריים יצאו נשכרים מן השירותים שקיבלו ביישוב היהודי הגדול. ר' משולם ב"ר קלונימוס מכיר בזכותה של קהילת ארלדי (Arles) להטיל את מרותה על

יהודי הסביבה.[115] בתקנה המיוחסת לרגמ"ה מסופר ביהודים כפריים השוהים בחגים בקהילה גדולה (מגנצא, כפי הנראה), שחוייבו בתרומות ובהיטלים שונים.[116] מאותה תקופה בערך (סוף המאה ה־10), יש בידינו שו"ת של חכם צרפתי לא ידוע, המספרת על "בעלי כפרים", דהיינו יהודים בעלי משקים חקלאיים הנדרשים לחלוק את עול המס עם יהודי הקהילה שבאזורם.[117]

קשרים בינקהילתיים נרקמו גם על בסיס של ביקורים הדדיים, שידוכים, וכמובן עסקים. נזכיר גם את השאלות שנשלחו מקהילות קרובות ורחוקות לחכמי הדור ואת תשובותיהם. אופיינית לתקופה היא משיכתם של צעירים מוכשרים למקומות מושבם של גדולי התורה ולישיבות ידועות. הללו נהגו לשבת שנים אחדות וללמוד תורה בטרם שבו אל קהילותיהם, ואין דוגמה טובה מזו של רש"י, בן טרוייש, אשר בילה את ימי נעוריו במגנצא ובוורמיזא. גם החכמים נהגו לנסוע לקהילות אחרות כדי להרביץ בהן תורה, כר' מנחם המכירי שעזב את מגנצא והשתקע ברגנסבורג. ידוע לנו על קיומם של קשרי מידע וחליפות מכתבים בין הקהילות, ואף בין המרוחקות האחת מן השנייה, כגון זו שבין רש"י מטרוייש עם מוריו בארץ הריינוס. דוגמה מובהקת של מכתבים בין המנהיגים קשורה לפרשה הטראגית, כאשר בני קהילות צרפת כתבו לראשי קהילות הריינוס על הרעה הגדולה – נחשולי הצלבנים – המתקרבת אליהם. כידוע, לא שעו הרייניים לאזהרות אמת אלו.

לסיכום. על אף ניסיונות של חוקרים אחדים לחשוף הנהגה ממוסדת וקבועה – ארצית, ובמיוחד רגיונלית – אין ספק שאלו לא התקיימו באשכנז המורחבת עד המאה ה־13. רק בשנת 1226 מוצאים אנו את הפדרציה של קהילות הריינוס, והשם "קהילות שו"ם" נכנס לתודעה ולספרי ההיסטוריה.[118]

יא. הקהילה והעיר הנוצרית

התדמית שדבקה ביהודי גרמניה וצרפת הצפונית בימי הביניים הייתה של עדה סגורה בתוך עצמה וחסומה מפני השפעות חיצוניות. אם יישאל תלמיד, סטודנט או אדם משכיל כלשהו שעניינם בהיסטוריה על ההבדלים בין יהדות ספרד ליהדות אשכנז בימי הביניים, יתאר את התערותה של הראשונה בחייה ובחברתה של ארצם, ואילו את השנייה – כחברה של לומדי תורה, המדקדקים במצוותיהם ונזהרים מכל השפעה זרה. בפרקים הקודמים בספרנו כבר נוכחנו לדעת עד כמה סטריאוטיפ זה אינו נכון,

ובוודאי לא בתקופה בה אנו עוסקים.

אחד התחומים בהם מצאנו דמיון וקווי־אופי מקבילים בין יהודי מערב אירופה ושכניהם הגויים הוא המבנה הארגוני ודרכי ההתנהלות של הקהילה היהודית והעיר (הקומונה) הנוצרית. הדבר בוודאי אינו מקרי. היהודים והנוצרים הכירו מקרוב אלה את צורכיהם, מנהגיהם וחוקיהם של אלה, קובע בער. לכן אין תימה שנוצר "מגע ישיר שבין יהודים ונוצרים".[119] היסטוריונים שחקרו את הנושא תמימי דעים עם הקבלה זו. אולם שאלות קרדינליות אחדות בנידון נתונות להערכות שונות. מי קדם למי – הקהילה היהודית או הקומונה העירונית הנוצרית? מי השפיע על מי ומי למד ממי, או אולי הייתה כאן הפרייה הדדית? מה היו ההבדלים בין השתיים – השונה והמשותף? על שאלות אלו ננסה לענות בפרק משנה זה.

במאות ה־5 עד ה־9 נעלמו בשטחי הקיסרות הרומית המערבית הערים העצמאיות, ה"מוניקיפויות", שהיו פאר היצירה של הציוויליזציה הרומית. הן התרוקנו מתושביהן ומתוכנן החומרי והארגוני כאחת. אולם רבות מהן זכו לחיים חדשים, שונים לחלוטין, שספק אם אפשר לקרוא להם חיי עיר. הבישופים ייעדו אותן למקומות מושבם והקימו בהן מרכזים מחוזיים־דיוקזיים בעלי אדמיניסטרציה שבמרכזן קתדרלה (עדיין בנויה עץ), ארמון הבישוף, מגורי כמרים, נזירים ומשרתים למיניהם. איכרי הסביבה נהגו לפקוד בחגים את המרכזים האפיסקופליים האלה ("civitates") לשם קיום טקסים דתיים, ולחלופין בימי סכנה על מנת להסתתר בין חומותיהן. היו אלה ערים מאוד לא "עירוניות" – עד כמה שהדבר נשמע פרדוקסלי, משום שחסרו להן תכונות אשר ציינו ערים אירופיות שהחלו לצמוח במאות ה־11 וה־12. בתקופת שיא עוצמתה של הקיסרות הקארולינגית – בראשית המאה ה־9 – הוקירו המלכים את רגליהם מאותן "civitates". כל ארמונותיהם הוקמו בסביבה כפרית פתוחה. Aix la Chapelle (היא אאכן), שהייתה מרכז שלטוני אהוב על קארל הגדול ולואי החסיד, שקעה אחריהם למשך 400 שנים, בטרם הפכה לעיר של ממש. האימפריה הקארולינגית לא טיפחה ערי מחוז ורוזני הקיסר לא ישבו במקום קבוע, אלא נדדו עם חצרותיהם ממקום אחד למשנהו.

החוקר א' גראבויס בוחן את היחסים בין תושביהן היהודים של ערי בישוף אלו בצפונה של צרפת בתקופה הקארולינגית לבין אוכלוסיהן הנוצרים. בקרב האחרונים הוא מוצא התארגנות במסגרות הקרויות "הפארוכיות העירוניות". היו אלה יחידות דתיות־חברתיות, שהתרכזו בשכונות מוגדרות שבמרכזן (ובמרכז חייהם השכונתיים־"פארוכיאליים")

עמדו הכנסייה והכומר. במשך הזמן נוספו לכומר פונקציונרים נבחרים מקרב הפארוכיה, ה־"échevins" (לעתים הם נקראו בפשטות "זקנים"). ארגונן של "אחוות" אלו דמה לארגונה של הקהילה היהודית שחיה בשכנותם. "אפשר, אפוא, לכנות את הקהילה במונח 'הפארוכיה של היהודים'".

"מבחינה מסוימת", גורס א' גראבויס, "אפשר למצוא סימטריה בין ההנהגה של הקהילה היהודית, על פרנסיה וכלי הקודש שלה, לבין ההנהגות של הפארוכיות העירוניות, כפי שהחלו להתגבש במאה ה־9. ההבדל המהותי היה טמון בכך, שמוסדות הפארוכיה לא נהנו מאוטונומיה מנהלית וכספית, גם כאשר הנכבדים עסקו באיסוף מסים לרשות, ומכל שכן נשללה מהם זכות השיפוט, בעוד שני התפקידים האלה היו מסד להתפתחותה של הקהילה היהודית וארגונה". בהתפתחות מקבילה זו – בקהילה היהודית הקארולינגית והפארוכיות העירוניות – הצטיינה זו הראשונה בצורתה המושלמת יותר ובתקנותיה בעלות ההגדרות הברורות יותר. מכאן, שהיהודים היו אלה שהשפיעו על שכניהם, חברי הפארוכיות, ושימשו עבורם אובייקט לחיקוי.[120]

אין ללמוד מן האמור לעיל על הקהילה היהודית ועל העיר הנוצרית במאות ה־11־12. אין קשר בין שתי התקופות. המציאות הדמוגרפית ופרצופם התרבותי של היהודים החל מסוף המאה ה־10, היו שונים לחלוטין מאלו של ימי השליטים הקארולינגים הגדולים, וארגונם האוטונומי הושתת על יסודות חדשים ומוצקים. אשר לעיר הנוצרית, אף זו קמה – מעט מאוחר יותר מן הקהילה היהודית – על יסודות חדשים. "התנועה הקומונלית" ניהלה מאבקים עזים וכוחניים נגד האדונים הפיאודלים. היא חוללה את "המהפכה המסחרית", שקיבלה תאוצה בעקבות הקשר עם המזרח בימי מסעי הצלב.

קדמותה של הקהילה היהודית אינה מוטלת בספק. היא התגבשה כבר באמצע המאה ה־10 ביישובים היהודיים, הן באזור הריינוס ובספר הגרמני המזרחי והן ברחבי צרפת (בצפונה ובדרומה, כאחת). הקומונה של העירונים הנוצרים "פיגרה" אחריה בכ־100 עד 150 שנים. "התנועה הקומונלית" נולדה רק לקראת סוף המאה ה־11 וצמחה במאה ה־12. רק אז אנו מוצאים יישובים שתכונותיהם מאפשרות לנו להגדירם כיישובים עירוניים, או ערים: אוכלוסייה שאינה מתפרנסת מחקלאות אלא ממסחר ומלאכה, והיא מנוהלת על־ידי גוף ציבורי אוטונומי ומהווה ישות משפטית. עם לידתן של הערים, נולד גם המושג "בורגנות" ותושביהן היו "בורגנים". עובדות אלה מאפשרות לנו לקבוע שמבנה הקהילה היהודית

ומוסדותיה היוו דגם לקומונה העירונית הנוצרית.

לא קשה לזהות את הדפוסים הארגוניים של הקומונות העירוניות שמקורם בחיקוי המוסדות והתקנות של הקהילות היהודיות. שתיהן היו ביסודן התאגדויות של סוחרים, ובתור שכאלה היה לחלוצי המסחר היהודים המצליחים הרבה מה ללמד את עמיתיהם הנוצרים. מס כולל, המשולם במקובץ למלך או לאדוני העיר הפיאודלי; שמירת השלום הפנימי, תוך שפיטתם והענשתם של מפיריו; התקנות המסדירות את החיים הציבוריים ובתוכם את ההגנה על הפעילות ועל האינטרסים הכלכליים של חברי הקבוצה; ערכי יסוד של חירות, שלטון עצמי ודרכי קבלת החלטות – היו משותפים לשתיהן. וכשם שאין ספק מי קדם למי, כך אין לפקפק מי למד ממי. גם הגיבוש הקורפורטיבי של הקהילה אל מול האדון הפיאודלי היה נושא לחיקוי עבור התנועה הקומונלית. גיבוש זה היה תנאי הכרחי למשא ומתן הקשה שהתנהל עם הסניור, ולהשגת כתבי החירויות על־ידי העירונים הנוצרים.

לכאורה יכלו הערים הנוצריות שמצפון להרי האלפים לשאול את הדפוסים הארגוניים והקונסטיטוציוניים שלהם מבני דתם באיטליה. אולם קרבתן של הקהילות היהודיות היא שגרמה להם ללמוד דווקא מהן הלכות חיי עיר ודרכי ניהולה. איגוס אף מרחיק לכת בסוגיית השפעת הקהילה על העיר הנוצרית: "במקומות רבים, צפון־מערבה מן האלפים קמו והתפתחו ערים (נוצריות) **מסביב** לגרעין של משפחות יהודיות מאורגנות כקהילה"[121] (ההדגשה שלי, א.פ.).

כפי שקורה בדרך כלל ההשפעה לא נותרה חד־כיוונית, והקרבה הגיאוגרפית, הלשונית והחברתית הביאו את הקהילה היהודית לידי אימוץ תכנים ומגמות של העירונים. וכך, משנוסדו והתבססו הקומונות העירוניות במערבה של אירופה במאה ה־12, היה להן מה להציע לשכניהן היהודים, כגון בתחומי הנהגת הגילדות ושמירת המונופולין מפני מתחרים מבחוץ.[122] ב"ד ווינריב מצא בתקנות רבות של קהילות צפון צרפת השפעות חיצוניות.[123] בהשפעות אלו הייתה מידה של היזון חוזר, שכן זמנן – סופה של המאה ה־11 ובמיוחד המאה ה־12 (ואף אחריה) – מעיד שהיה זה לאחר שהקומונות הנוצריות כבר הפנימו את התכנים של שכניהן היהודים.

למרות כל זאת, החיקוי וההעתקה היו רחוקים משלמות ורב היה השונה והמבדיל בין השתיים. ח"ה בן־ששון מוצא הבדלים עמוקים בתחום הערכי־אידיאולוגי בין הקומונה העירונית לבין הקהילה היהודית: "הראשונה היא התאגדות 'מלאכותית' וולונטרית במקורה, אף כי דתית

ואוטוריטרית; השנייה – הינה, מעל לכל, יחידה 'טבעית', תא של גוף עתיק שנפוץ לכל עבר, אך לא נתרסק". בנוסף, הקומונה קשורה בשבועה הדדית ("conjuratio") של חבריה. אלה חוזרים ונשבעים מדי שנה בשנה, וכך עושים המצטרפים החדשים. לעומתה, לקהילה היהודית אין טקס השבעה הדדית, משום שהיא בבחינת "תא טבעי" של הגוף היהודי (גוף פוליטי ודתי) שתעה בדרכו ונכלא – על־ידי "תאונה" של הגלות – בתוך חומות העיר הנוצרית.[124]

לעומת גישה אורגנית זו, מצביעים החוקרים א' רז, א' לימור וי' ציגלר על שוני פונקציונלי בין שתי המסגרות. בעוד שבעיר הנוצרית היו מוסדות שמילאו תפקידים שונים ומגוונים, "מילאה, למעשה, הקהילה היהודית את כל התפקידים הללו גם יחד". הווה אומר: לקהילה היה תפקיד טוטאלי. כך, למשל, הגילדות הרבות (של סוחרים, של אומנים למיניהם, האוניברסיטה) פעלו בתוך העיר הנוצרית. לעומתה הקהילה פעלה כגילדה אחת. ואולי אפשר לראותה כעוד גילדה במכלול העירוני: כל גילדה בתוך עצמה הייתה ארגון טוטאלי, וכך גם הקהילה היהודית. בתור שכזאת הייתה הקהילה היהודית חלק אינטגרלי מן העיר.[125]

א' גראבויס מצביע על ההבדלים בין השתיים, הנובעים מעצם השוני והריחוק הטבועים בייחודה הדתי והמשפטי של היהדות. יש להוסיף שבעוד שלכנסייה לא הייתה מעורבות כלשהי בענייניה הפנימיים של הקהילה היהודית, "התפרש מאבקם של העירונים על זכויותיהם כהתקוממות נגד הכנסייה הקתולית עצמה, למרות שהוא התנהל כמאבק ברבי־כנסייה מכוח היותם אדונים־פיאודלים בערים". בעיר הנוצרית התקיים מאבק אלים, בקהילות – לא![126]

עוול גדול עשתה ההיסטוריוגרפיה הכללית, בכך שלא הכירה במשקלה הסגולי של הקהילה היהודית המערבית בימי הביניים המוקדמים, ובתרומתה לעיצובה של הציוויליזציה העירונית באירופה. היסטוריונים חשובים לא השכילו להבין את התועלת שבבחינת הקורפורציה היהודית, שהייתה מקבילה לקומונה העירונית הנוצרית ואת האפשרויות הצפונות בכך לחקר הערים האירופיות. שכן תעלומות רבות הקשורות בראשיתה של העיר עשויות להיפתר על־ידי חקר הקהילה היהודית. הציוויליזציה המערבית המודרנית נוצרה וגובשה בעיר המדיאבלית של צפון־מערב אירופה. זו הייתה ציוויליזציה עירונית במקורה שמחולליה היו אנשים שהתנתקו, תוך מאבקים קשים, מן הפיאודליזם ומן הכפר ועברו למסכת חיים מורכבת יותר. סיבות ונסיבות שונות חברו יחדיו ב"מהפכה עירונית" זו, אולם לא ניתן לטעון שתמורה כעלייתו של מעמד הבורגנים הנוצריים,

תיווצר באורח ספונטני, יש מאין, אלא אם כן קדם לה אותו פרוטוטיפוס, אותו חלוץ העובר לפני המחנה ומכוון את דרכו, אותו אובייקט של חיקוי ולמידה, שהוא הקהילה היהודית. ואשר לקהילה היהודית – מקורותיה הקדומים, ובעיקר עיסוקה ואורחות חייה הם שגיבשו את דפוסי החיים העירוניים. קשה לטעות בתרומתה הרבה של הקהילה היהודית במרחב האשכנזי המדיאבלי לתרבותה ולהתפתחותה של החברה המערבית, שעתידה הייתה לצמוח מן הבערות והשפל של ימי הביניים ולהגיע להגמוניה על האנושות כולה.

פרק שמיני

דמותה התרבותית של יהדות אשכנז-צפון צרפת

א. רמתם התרבותית של יהודי המערב במאות ה־9־11

שלא כמו באוכלוסיית מערב אירופה הנוצרית של אותם ימים, בה נקבע מעמדו של אדם לפי המשפחה לה נולד, שיריו וגבורתו הפיסית, היו ערכו ויוקרתו החברתיים והכלכליים של בן הקהילה היהודית תלויים ביוזמתו, בכוחותיו האינטלקטואליים ובמחשבתו היצירתית. נראה שרמתם התרבותית של היהודים הייתה גבוהה לא רק בהשוואה לסביבה הנוכרית, אלא ששיעור העוסקים בתורה עלה על שיעורם בכל אחת מתפוצות ישראל בעת ההיא. מאידך גיסא, ליהודי אשכנז לא היו שום שאיפות תרבותיות שמחוץ ללימודים המסורתיים. עיקר עיסוקם היה בתלמוד, ובמידה פחותה מזה – במקרא. רמה תרבותית גבוהה זו נוצרה לא לפני מחצית המאה ה־10, כאשר הבאתו של התלמוד הבבלי העניק לה זינוק כלפי מעלה. "אפשר לומר בבירור", קובע בלומנקרנץ, בהתכוונו לתקופות הקארולינגית והפוסט־קארולינגית, "שהשתלבותם של יהודי צרפת במכלול האוכלוסייה במאות השנים הראשונות התבטאה בדקדנציה אינטלקטואלית מסוימת"[1] (ההדגשה שלי, א.פ.).

במאות ה־10 וה־11 הייתה ספרייתם של חכמי ישראל עשירה ומצויידת לא רק בכרכי התלמוד הבבלי והירושלמי, אלא גם במדרשים ובספרות המיסטיקה (*ספר היצירה*, *שיעור קומה* ואחרים). היו ידועים להם פיוטים ארץ ישראליים (הקליר, ינאי) ואיטלקיים; חיבוריהם של הבלשנים הספרדיים מן המאה ה־10 (דונש בן לברט ומנחם בן סרוק); ספר *הערוך* של ר׳ נתן מרומא, מילון רב־היקף ורב־ערך למונחים בספרות התלמודית ובמדרשים; ופסקיו ההלכתיים של ר׳ יצחק אלפסי (ריי"ף) מספרד. אולם ספרים הכתובים ערבית (או ערבוב של ערבית ועברית) היו מחוץ לתחום ידיעתם של חכמי אשכנז אלה.

חשוב להדגיש, שלמרות הבדלים שמקורם במנהגי המקום, הייתה התרבות של המרחב האשכנזי בשני אגפיו העיקריים – הרייני והצפון צרפתי – עשויה מקשה אחת. מסורות הלכתיות וספרותיות דומות, אידיאלים חברתיים ודתיים דומים ומערכת אמונות דומה, כמו גם מרכזים

תורניים משותפים ומקובלים על בני שני האגפים, היו למלט שחיברם ליחידה תרבותית אחת. במשך מאה השנים שקדמו לאמצע המאה ה־11 היו קהילות הריינוס וחכמיהן מוקדים של חיי התרבות והרוח, ואילו לקראת סופה של המאה עברה ההגמוניה למרכזי התורה של שמפן הצרפתית. מעניין לציין, שבשנים 950־1050 היה "מעמדה התרבותי של גרמניה נעלה על זה של צרפת, כמעט ללא השוואה".[2] מצב זה נזקף לזכות שלטונם היציב של אוטו I וצאצאיו, ומן הצד השני – השפל הפוליטי העמוק של ראשוני הקאפטינגים. באיזו מידה השפיעו עובדות אלו על ההגמוניה התרבותית של בני קהילות הריינוס, זאת קשה לדעת.

על התרבות היהודית האשכנזית בהשוואה לזו שבספרד המוסלמית, כותב א"י מרקוס:

> התרבות היהודית הספרדית־אסלאמית הייתה שמרנית מבחינה הלכתית ובה בעת פתוחה מבחינה תרבותית לז'אנרים ולערכים הערביים, בעוד שהתרבות האשכנזית הייתה חדשנית מבחינה הלכתית, אולם סגורה יחסית בפני התרבות הנוצרית המלומדת, ויש בהבדל זה כדי להתמיה.[3]

הפתיחות והעצמאות בכל הנוגע לתכנים התרבותיים היהודיים והסגירות כלפי אלה של הנוכרים – והיפוכם של דברים אצל בני ספרד – הינם אפוא מאפייניה העיקריים של תרבות אשכנז המורחבת. ישראל תא־שמע מונה מספר מערכות ניגודים בתוך התרבות האשכנזית של אותה תקופה. שני הכוחות שפעלו על יהדות זו – ההשפעה הבבלית העצומה והזיקה ההיסטורית למסורת הארץ ישראלית – נטמעו בתוכה במעין סימביוזה בין ההלכה כקונצפציה בעלת ערך עליון לבין המחויבות המעשית והקונקרטית כלפי המנהג. סימביוזה אחרת היא זו של המגמות המיסטיות והמטאפיסיות שהצליחו לדור בכפיפה אחת עם פיכחון חומרי והצלחה כלכלית, כאותו סולם הניצב על הקרקע וראשו מגיע עד השמים. ניגוד נוסף שהתקיים בשלום בחיי הדת והתרבות של יהדות אשכנז הוא בין הפתיחות האינטלקטואלית מצד אחד, לבין משמעת חמורה והיצמדות למסורת מן הצד השני. במלים אחרות: פתיחות הדיון, ביטוי אינדיווידואלי וחילוקי דעות בפירוש הטקסטים תוך שמירה על האוטוריטה של ההלכה שנקבעה על־ידי חכמים. לניגודים אלה ולאיזון שביניהם קורא תא־שמע: "קונסנזוס מסורתי של הטבע הדואלי של התרבות האשכנזית".[4]

אין ביטוי טוב יותר לאווירה התרבותית של חברה מן היחס המוחשי של הפרטים שבתוכה לספרים. ואכן, המקורות העבריים מזמנים לנו מספר

עדויות שמהן אפשר ללמוד על רמתו התרבותית והעדפותיו הערכיות של אדם מישראל. אחת התקנות המיוחסות לרגמ"ה אומרת: "המפקיד ספרים אצל חברו אין כוח לנפקד לעכבם בשביל שום תביעה שיש לו עליו".[5] הווה אומר, אותו יהודי שמורשה לעכב כל חפץ של חבר שהופקד בידיו כל עוד חבר זה אינו מסלק את חובו, לא רשאי לנהוג כך בספרים. האם תקנה זו תוקנה רק בשל נדירותם ומחירם הגבוה של ספרים, או אולי (כפי שאכן אנו סבורים) סיבת הדבר היא יחס של כבוד מיוחד שרוחשת החברה היהודית לספר? ועדות מזווית אחרת: בין התשובות של רגמ"ה מצאנו אחת המספרת על משכון ספרים. משהוחזרו הספרים לבעליהם נמצאו בהם סימני פיח, והדבר מצביע על כך ששומר המשכון קרא בספרים בלילות, לאור הנר. האיש היה שוחר ידע ולא הניח את הספרים במחסן כחפצים ללא שימוש.[6] משו"ת אנונימית (אולי של רש"י) מסתבר, שהיו יהודים שבביתם הוקמה ספריה קטנה, דבר שמצביע על רמתם התרבותית של בעליה.[7] בשו"ת אחרת של רש"י מסופר על ספר תורה שהושאר אצל גוי אחד כערבות להחזרת חובו של יהודי. והנה אנו שומעים בשו"ת הנ"ל התמרמרות של כמה מחברי הקהילה כלפי אותו יהודי על שהשאיר את חמשת חומשי התורה בידיו של גוי. בעיניהם גבלו הדברים בשערורייה. ספר (וחומש על אחת כמה וכמה) אינו דומה לכל חפץ אחר.[8]

ב. היצירה הספרותית

הזכרנו את מה שידעו ומה שקראו יהודי אשכנז ממקורות בבליים, ספרדיים או איטלקיים מתחומי היהדות השונים, אך מה הם יצרו בעצמם? מה היה היקפה ומשקלה של היצירה הספרותית פרי עטם של חכמי אשכנז–צפון צרפת?

ואכן, הם יצרו נכסי רוח בתחומי היהדות השונים. רבות מן היצירות הגיעו לידינו, אך בוודאי לא מעטות הלכו לאיבוד. מגוון הז'אנרים של יצירה זו היה מושרש בעולמה של היהדות. בניגוד למשכילים היהודים בספרד המוסלמית בתקופה המקבילה, הם לא עסקו במדעים הכלליים כמתמטיקה, פילוסופיה, אסטרונומיה ורפואה. אף לא בשירה חילונית או דקדוק עברי. ספרות ההלכה (השאלות והתשובות הרבות; פרשנות התלמוד ופרשנות המקרא; מדרשים) וספרות הפיוטים היו תחומי הכתיבה העיקריים שהותירו לנו חכמי אשכנז–צפון צרפת. בשולי כל אלה לא נפקד מקומה של הספרות המיסטית. בהמשך נעסוק גם בכתיבה ההיסטורית (או בעצם בהיעדרה הכמעט מוחלט). סקירת כל היצירות הללו, ואף של

מקצתן, היא עיסוק רחב היקף והיא חורגת מעניינו של ספר זה. אנו נעמוד רק על איפיוניהם ומשמעותם של סוגים ספרותיים אלה.

1. **ספרות ההלכה.** למרות שההלכה הייתה עמוד השדרה של היהדות, לא יצרו חכמי עדה למדנית זאת יצירות משמעותיות בתחום זה. רובה של ספרות ההלכה ממוקדת בתשובותיהם של גדולי החכמים, שאליהם הופנו שאלות מחיי היומיום של בני הקהילות השונות. השו"ת הרבות שהגיעו לידינו משמשות גם מקור היסטורי ראשון במעלה להכרת עולמם וחייהם של יהודי אשכנז–צפון צרפת. לעומת השו"ת, היו באשכנז וצרפת הקדומות ספרי הלכה כוללים מועטים. סוג ספרותי זה היה נפוץ בספרד ובצפון אפריקה. גרוסמן מתקשה להסביר תופעה זו ומעלה סברה, לפיה "ייתכן שיש לקשור זאת בידע התורה ובלימודה בספרד ובאשכנז באותם הימים. דיינים, שלא הוכשרו די צורכם ולא היו ראויים לתפקידם, שימשו בחלק מקהילות ספרד והם נזקקו מאוד לספרי הלכה כוללים. גם באשכנז מצינו דיינים שלא היו תלמידי חכמים של ממש, אך הקהילות היו מעטות יותר, קטנות יותר ומספרם של חכמים בהן גדול יותר. מכאן, **שהצורך בספרי הלכה כוללים גדול היה בספרד מאשר באשכנז**"[9] (ההדגשה שלי, א.פ.)

באשכנז הקדומה התפתח גם ז'אנר מיוחד – קרוב לזה הנידון לעיל – של ספרות מנהגית־הלכתית. לז'אנר זה שייכים *מעשה מכירי*, *מעשה גאונים*, *ספר הפרדס*, *ספר האורה*, *סידור רש"י*, *סידור ויטרי* ומונוגרפיות הלכתיות בתחומים שונים.

2. **פרשנות התלמוד והמקרא** (וכאמור, גם של מדרשים ופיוטים) הייתה סוג ספרותי קרוב לספרות ההלכה וגם בה ניכרים ייחודיות ושוני לעומת המרכזים האסלאמיים שבמזרח ובמערב.

על אופייה וייחודה של פרשנות התלמוד האשכנזית הקדומה אומר תא־שמע: "הפירוש האשכנזי לעולם אינו מהווה יחידה ספרותית שעומדת ברשות עצמה, אלא הוא מורכב ממשפטים מופרדים המתחברים רק בהיותם צמודים לפסוק מתאים מן הדיון התלמודי".[10] הווה אומר, שילוב של קטעים תלמודיים עם פירושים בתוך הטקסט: קטע מן התלמוד ופירושו. דרך זו לא הייתה דרכם של פרשנים שמחוץ למרחב האשכנזי. הללו חיברו פרפראזה של הוויכוח התלמודי, שממנה עשוי היה הלומד לקבל אינפורמציה מלאה על הנושא אף מבלי לקרוא את הטקסט התלמודי עצמו. וכך הכריחה שיטת הפרשנות האשכנזית את הלומד לגשת באורח בלתי־אמצעי אל הטקסט התלמודי, וממילא תבעה ממנו לימוד מאומץ, חקרני ועצמאי יותר.

פרשנות התלמוד התפתחה מאוד בישיבות הרייניות בימיו של רגמ"ה. ר' גרשום עצמו כתב פירוש לתלמוד ועודד את תלמידיו לחבר קונטרסים שעברו מיד ליד וזכו לתפוצה בקהילות מהן באו ואליהן חזרו החכמים הצעירים בתום לימודיהם במגנצא. לעומת זאת, לא מצאנו אצל חכמי צרפת כתיבת פירושים עד התבססותה של ישיבת טרוייש אחרי חזרתו של רש"י אליה בסוף המאה ה־11. רש"י ותלמידיו הרבו לעסוק בפרשנות, ואף עלו בכך על רגמ"ה ותלמידי ישיבת מגנצא, שניים־שלושה דורות לפניהם. הפרשנות "הצרפתית" לא הוגבלה לתלמוד, והרבתה לעסוק במקרא, בפיוט ובמדרשים. מפעלו של רש"י ניצב בראש פסגת הפרשנות עד עצם היום הזה, וגם תלמידיו היו יוצרים פוריים ביותר ולא רק בתחום הפרשנות. הם עיצבו אסכולה הנודעת בכינוי "ספרות דבי רש"י". רבים מהם חיברו "מחזורים" – חיבורים רבי אנפין, שכללו סדרי חגים, תפילות, מנהגים והלכות, שמטרתם להעניק לציבור קוראיהם מעין ספר שימושי לכל הנושאים. כך עלתה יצירתם הספרותית של ראש ישיבת טרוייש ותלמידיו אף על זו של הישיבות הרייניות בימי גדולתן. בבבל של תקופת הגאונים לא מצאנו כלל פרשנות התלמוד, ואילו חכמי אשכנז התייחדו גם בכך שיצרו ז'אנר הלכתי־ספרותי באורח עצמאי ובלתי־תלוי, באותה תרבות שהשפעתה ותורתה חדרו לקהילותיהם יותר ויותר.

לימוד המקרא תפס מקום נכבד בכל התקופה הזאת. נעשה שימוש רב בפסוקים, ומטבעות לשון מקראיים היו שזורים בפיוטיהם ובכתביהם של החכמים. על כך יכולות להעיד השו"ת, שהזיקה לארמית הייתה פחותה בהן בהרבה מזו שהייתה לעברית המקראית הצחה. לפיכך, כבר בישיבות הרייניות נוצרה ספרות הפרשנות למקרא והיא התרחבה מאוד לקראת המאה ה־11 במרכזי התורה הצפון־צרפתיים. ראויה לציון מיוחד התבססותה של "אסכולת הפשט", שנציגיה הבולטים היו ר' מנחם חלבו, ר' יוסף קרא, רשב"ם וכמובן, רש"י – הארי שבחבורה. דרך זו בפרשנות המקרא, שחיפשה את משמעותם הלשונית של הכתובים ורשמה לעצמה כאתגר לחבב את המקרא על פשוטי העם ולקרבם אליו, דחקה את דרכי הפרשנות ה"מלומדת".[11]

3. סוג ספרותי שונה במידה רבה מאלה שתיארנו לעיל היה הפיוט. בקהילות אשכנז המורחבת הפיוט היווה חלק נכבד בעבודת האלוהים בבית הכנסת. הפיוטים היו יצירות שתפקידן לקשט את התפילה וכל טקס דתי אחר שנערך בבית הכנסת. לידתו בארץ ישראל במאות הראשונות לספירה, ובה הגיע לשיאו במאת השנים שקדמו לכיבוש המוסלמי (638). בתלמוד הבבלי אין לפיוט מקום וכך גם במסורת של גאוני בבל. לעומת

זאת, הוא הגיע לאיטליה במאה ה־9 ומשם נדד צפונה לאשכנז ולצרפת הצפונית. כאן, באשכנז המורחבת, הייתה לפיוט עדנה וגדולי החכמים חיברו פיוטים. יש מהם שנודעו בשמות פיוטיהם (כגון, ר׳ משה ב״ר קלונימוס, שכונה ״בעל אימת נוראותיך״). הייתה דרישה רבה מצד בני הקהילה לפיוטים, והפייטנים חיברום מתוך זיקה לאירועים אקטואליים ולרחשי־לב הציבור. הפיוט האשכנזי היה צנוע, בלי הצטעצעויות, נימתו דתית ולא מבדרת.

4. היהדות הלמדנית של אשכנז–צפון צרפת לא הייתה חפה מזיקה אל תורת הסוד. נושאים מיסטיים מצויים בפיוטים המשתמשים במוטיבים אנטרופומורפיים, בתיאורי חיות דמיוניות ומלאכים. כבר בראשית המאה ה־9 היו נפוצים בקרב היהודים חיבורים מיסטיים כפי שמשתמע מכתבי השטנה של אגוברד ואמולו.

כיצד ומאין הגיעה תורת הסוד לאשכנז? כפי הנראה, עשו היצירות המיסטיות את דרכן מאיטליה ואילו לאיטליה הן הגיעו מן המזרח.[12] תא־שמע סבור, שהעיסוק בתורת הסוד באשכנז הקדומה היה רב יותר מזה שבקיבוצים יהודיים אחרים, ורק החל מן המאה ה־12 בעקבות תרגומו לעברית של ספר *האמונות והדעות* לרב סעדיה גאון, ניכרת התנגדות לאנטרופומורפיזם. אך פירושיו של רש״י לתלמוד כבר ״נקיים״ מסממנים אלה.[13]

5. הסוג הספרותי האחרון שנעסוק בו הוא **הכתיבה ההיסטורית** (או היסטוריוגרפיה). ככלל, לא נחונו יהודי ימי הביניים בזיקה לז׳אנר זה, והזיכרון הקולקטיבי קיבל אצלם ביטויים אחרים. היפוכו של דבר קרה אצל הנוצרים: נזירים נהגו לרשום את המאורעות השוטפים ולציין את תאריכיהם המדויקים. כרוניקנים אלה הנחילו לדורות הבאים מידע היסטורי רב ערך, שלעתים התבסס על מקורות מפוקפקים ולגנדאריים.

ההיסטוריוגפיה היהודית פסקה למעשה כמעט לגמרי אחרי המרד הגדול לתקופה של כ־1,500 שנים, ואם תוארו מאורעות של הזמן, היה זה מתוך מניעים דתיים או דידקטיים ולא מתוך אינטרס היסטורי אותנטי. חיבורים כאלה לקו בדרך כלל בחוסר חוש ביקורת, בניתוח פגום, בחוסר סינתזה ובבלבול כרונולוגי. יהודי ימי הביניים גילו עניין מועט בנושאי ההיסטוריה היהודית, אלא אם כן היה בהם כדי להפיק תועלת רוחנית. העיסוק בהם נראה להם כביטול זמן. ליהודי המערב היו ידועות מספר יצירות היסטוריוגרפיות, ובראשן *אגרת רב שרירא* (משנת 987), בו מתאר רב שרירא ״סדר קבלה״ של גאוני בבל עד זמנו, ו*ספר יוסיפון*, עיבוד ״חופשי״ ולא מדויק של כתבי יוסף בן־מתתיהו. חכמי אשכנז וצפון צרפת

שאבו את ידיעותיהם מספרים אלה, ובמיוחד שימש עבורם *ספר יוסיפון* מקור להכרת ההיסטוריה של עם ישראל.[14] בני אשכנז–צפון צרפת לא השאירו לנו שום חיבור היסטורי מפרי עטם של כותבים מקומיים, למעט שני הסיפורים – *מעשה נורא* משנת ד' תשנ"ב (992) *ומעשה נורא* משנת ד' תשס"ז (1007), שזכו להתייחסות נרחבת בפרק השישי של ספר זה, למרות הבעייתיות ההיסטוריוגרפית שלהם. רק בראשית המאה ה־12 הופיעו הניצנים ההיסטוריוגרפיים הראשונים בשלוש כרוניקות עבריות, המתארות את גזירות תתנ"ו. יש בהן תיאור מפורט של האירועים הטראגיים, ללא ניתוח וללא הערכה כוללת, וניכר בהן ניסיון של הכותבים לתת הסבר אידיאולוגי לתופעת קידוש השם.

ג. מעמדו של התלמוד הבבלי

במאה השישית ובמחציתה הראשונה של המאה החמישית לפני הספירה התחוללה תמורה בחייו של עם ישראל. בשנת 586 נכבשה ירושלים וחרב מקדש שלמה. בטלה ריבונותה של ממלכת יהודה ואחרון המלכים לבית דוד הלך בגולה לארץ בבל יחד עם רוב עמו. 135 שנים לפני כן נחרבה ממלכת ישראל ועשרת השבטים שלה הוגלו על־ידי הפולש האשורי, ומקומם לא נודע עד עצם היום הזה. גולי בבל שרדו את הפורענות והמשיכו לקיים בנכר חיים לאומיים, כשהם מייחלים לשוב הביתה. משנפלה ממלכת בבל נקרתה לפניהם ההזדמנות להגשים את חלומם ורבים (אף כי לא כולם) שבו למולדת. שבי ציון אלה היו שונים מאבותיהם בני יהודה ובנימין ושבטי ישראל האחרים שהכרנו בימי בית המקדש הראשון. הם השליכו מאחורי גַּוּם את אלילי העמים השכנים, ופולחנם נעשה מונותאיסטי במלוא מובן המלה. אז גם נולד מוסד בית הכנסת והם דחו כל התחברות וכל מעורבות בחייהם של גורמים זרים ("לא לנו ולכם לבנות בית לה'", השיבו לשומרונים). שינויים אלה היו פרי שנות הגלות, הגעגועים וחשבון הנפש שעשו בעזרתם של מנהיגים רוחניים בעלי שיעור קומה כיחזקאל, חגי, זכריה ומלאכי – הנביאים, זרובבל בן שאלתיאל מזרע המלוכה ויהושע בן יהוצדק ממשפחת הכהנים הגדולים. כור מצרף זה קיבל חיזוק נכבד כשלושה דורות אחרי עלייתה של הקבוצה הראשונה (והגדולה), עם עלייתם של צמד המנהיגים – עזרא ונחמיה. ההיבדלות מגויי הסביבה עד כדי פירוד משפחות, חיזוק עבודת בית המקדש והשלטת התורה כחוקת העם היהודי בארצו עמדו במרכז פעולתם. אין ספק שכאן נולד העם היהודי, שהיה בעל תודעה לאומית

שונה, מתנשאת כלשהו, "עם לבדד ישכון [...] ממלכת כהנים וגוי קדוש [...]".

סיפרנו כל זאת כדי לסבר את האוזן לגודל השינוי שהעם היהודי חווה, ולהצביע על כך שתמורות כאלו – אם כי ייתכן שבעוצמה פחותה מזו – אפשריות במהלך ההיסטוריה היהודית הארוכה והמגוונת. יהודי אשכנז המורחבת במאות ה־10 וה־11 הינם בני הדורות הראשונים למהפכה כזאת, שנגרמה בשל כניסתו של התלמוד הבבלי לחייהם והפיכתו לספר החוקים הקובע נורמות התנהגות היחיד והציבור מלידתו ועד מותו. אימוץ התכנים ההלכתיים, התרבותיים והלימודיים הבבליים משנה את דמותם של יהודי המערב, בדומה לקבלת עול התורה על־ידי שבי ציון מידיהם של עזרא ונחמיה. יהודי מגנצא וורמיזא, טריר וקלן, טרוייש וסנס, רואן ופריס מן המאות ה־10־11 אינם אותם יהודים מערביים שחיו בימי המרובינגים והקארולינגים. הם היו שונים. השכלתם רחבה יותר והם החמירו עם עצמם והקפידו יותר על קיום המצוות. התלמוד הבבלי העלה את רמתם התרבותית של בני קהילות ישראל אלה, וייתכן מאוד שביצר את עצמאותם ואת היבדלותם מן הגויים ומנע טמיעה בקרבם. הוא הפכם למה שכוננו בשעתם עזרא ונחמיה: "עם לבדד ישכון [...] ממלכת כהנים וגוי קדוש".

האם מהפכה זו הייתה בלעדית וייחודית לעדה האשכנזית־צפון צרפתית? לאו דווקא. התלמוד הבבלי ומסורות גאוני ישיבות בבל פרשו כנפיהם על כל תפוצות ישראל בימי הביניים המוקדמים. בשל ריחוקם מבבל היו יהודי המערב מן האחרונים לקבל השפעה זו. אולם שום עדה לא חיבקה את התלמוד הבבלי חיבוק עז יותר מבני אשכנז–צפון צרפת. מעמדו הראשון במעלה הפך לאחד ממאפייני העדה האשכנזית עד ימי ההשכלה והאמנסיפציה, ובחוגים האורתודוקסיים – עד ימינו אלה.

דמותה התרבותית והרוחנית של יהדות המערב בתקופה בה טרם פרש עליה המרכז הבבלי את ההגמוניה, אינה ניתנת להערכה, שכן היא לא הותירה בידינו ולו אות כתובה אחת. מה היו תכניה וחוקיה לעולם לא נוכל לבדוק כשם שאפשר לעשות זאת החל מאמצע המאה ה־10 ואילך. לא פלא הוא שהמחקר ההיסטורי נאלץ לדלות את ידיעותיו ומושגיו עליה דווקא מהשתקפותה בכתבים נוצריים, כאשר אגוברד מליון מתייחס לדיני היהודים ומנהגיהם (השחיטה, למשל), "הריהם לפי הילכות ארץ ישראל". הוא הדין – סבור ר׳ בונפיל – בנוגע לשאר דבריו של אגוברד על מנהגיהם והשקפותיהם של יהודי עירו ובמיוחד על תורת הסוד שלהם.[15]

מסורות ארץ ישראל הללו היו מעוגנות אצלם במסכת של מנהגים.

עיקריהן מועברים בעל־פה מדור לדור והן היו בוודאי יותר גמישות ופחות נוקשות מהתלמוד הבבלי המחמיר, גורס אנשל, ומוסיף, שגם הדוגמות הקתוליות של התקופה המקבילה עדיין לא קובעו בצורתן הסופית.[16]

מה הן נסיבות הגעתו וכניסתו של התלמוד הבבלי אל המרחב האשכנזי?

דרכן של אגדות לקשור תמורות היסטוריות קרדינליות באישיות מסוימת ובמעשה מסוים. כך היה בישראל וכך בתולדות עמים אחרים. גם כניסת תורת בבל (והתלמוד בתוכה) לאירופה הנוצרית מיוחסת לר׳ אהרן הבבלי, אשר בשל סכסוך עם אביו גורש ממולדתו ונאלץ לנדוד עד איטליה. כאן, בקהילת אוריֶה, החל לעשות מעשים מופלאים שהרשימו מאוד את בני המקום. האיש רכש השפעה עצומה והחל להעביר צורות ותכנים תרבותיים ולימודיים בבליים לכל קהילות ישראל באיטליה הדרומית. מקורו של סיפור זה הוא במגילת יוחסין שנכתבה על־ידי אחימעץ בן פלטיאל, איש קפואה שבאיטליה הדרומית, שחי במחצית הראשונה של המאה ה־11. המגילה מספרת על פגישותיהם של אבות מחברה עם אותה אישיות בבלית מופלאה באמצע המאה ה־9. על פי סיפוריה סובב ר׳ אהרון בקהילות דרום איטליה והפיץ בהן את תורת הסוד, אך גם את התלמוד הבבלי שלמד והכיר בארץ מולדתו. תורות בבליות אלו נדדו עד מהרה לאשכנז ולצפונה של צרפת, שכן הייתה זו תקופת ההגירה מאיטליה אל מעבר לאלפים, וכך התקיים רצף אידיאי ותרבותי מאיטליה הדרומית עד ארצות המערב בכל תקופת "ימי האופל". ר׳ אהרן הנ"ל נודע באשכנז ובצפון צרפת בשם אבו אהרן, ודרום איטליה הייתה לתחנת ממסר בה גובשו דפוסי לימוד ממוסדים ותכנים בבליים. אחימעץ מספר שר׳ אהרן הקים באוריה ישיבה לפי הדוגמה הבבלית. זו שימשה בוודאי מופת ואובייקט לחיקוי לקהילות איטלקיות אחרות, ולימים, לישיבות התלמודיות על הריינוס ובשמפן. על נתיב זה של התלמוד הבבלי ודרכי לימודו מעידים דבריו של גדול חכמי המרחב האשכנזי במאה ה־12, רבנו תם: "כי מבארי תצא תורה ודבר ה׳ מאוטרנט".[17]

ראובן בונפיל מתייחס למסורת לגנדארית זו (המזכירה לו את "אגדת ארבעת השבויים") בכובד ראש, ושואל את השאלה המתבקשת: האם יש בה גרעין היסטורי? ותשובתו היא, שאין זה משנה אם ר׳ אהרן הוא דמות ריאלית או מדומה, מה שברור וחשוב עבורנו הוא שבאותה תקופה התחולל תהליך של מעבר קהילות מאיטליה הדרומית, ובעקבותיהן של קהילות ממערב אירופה, מתחום השפעתה של ארץ ישראל לתחום השפעתה של בבל. "בספור על ר׳ אהרן הבבלי נקבע תאריך הבשלתה של התמורה התרבותית האדירה, ששינתה את פניה של יהדות דרום איטליה

(ואירופה כולה)"[18] (ההדגשה שלי, א.פ.)

אולם ייתכן מאוד שאיטליה הדרומית לא הייתה תחנת מעבר יחידה שדרכה הגיעה תורת בבל למערב אירופה. החוקר אלבוגן מצביע על המרכז היהודי בדרום צרפת, ובמיוחד על נרבון וישיבתה החשובה, שקיימו קשרים עם בבל ושימשו צינור להעברת התלמוד הבבלי, על אף שאינו פוסל את הנתיב האיטלקי.[19] האופציה הדרום צרפתית מקבלת חיזוק מקורותיו ועיסוקיו של ר' יוסף טוב עלם (ריט"ע). חכם זה, יליד נרבון וחניך ישיבתה המפוארת, עקר מעיר הולדתו ללימוז' ולאנז'ו שבמערבה של צרפת, ובהן בילה את רוב חייו הבוגרים. הוא רכש מעמד בכורה בקרב קהילות צפון צרפת ואשכנז והפך גדול הדור של יהדות זו. בעבודתו הספרותית השקיע את עיקר כוחו בכינוס תורתם של גאוני בבל שהעריץ, ורחש זיקה עמוקה ביותר למפעלם הספרותי. אין ספק, שבאמצעות עיסוקיו אלה, הוא השפיע על התרבות היהודית בצפון צרפת ובאשכנז, השפעה שמקורה בשורשיו הנרבוניים. יש להניח, שר' יוסף טוב עלם לא היה היחיד.

קיימת עמימות ביחס לזמן הבאתה של ההשפעה הבבלית למרחב האשכנזי. ר' בונפיל עומד בתוקף על כך שהמאה ה־9 היא מועד בואו של אותו ר' אהרן הבבלי וראשית הפצת מסורת בבל, אך הוא מתייחס לקהילות איטליה הדרומית ולארצות אגן הים התיכון. אשר לארצות שמצפון לאלפים, אין הוא קובע מועד אך מצביע על המעבר אל תחום ההשפעה הבבלית "למן אמצע המאה התשיעית ואילך". בונפיל מתווכח עם דעתו של דוד פלוסר, הקובע את זמן חיבורו של *ספר יוסיפון* לשנת 953. לשיטתו של בונפיל, הספר נכתב בסוף המאה ה־9, שכן "אין כלל בכל *ספר יוסיפון* אף פסקה או מלה המחייבת לומר שהייתה למחברו ידיעה כלשהי בתלמוד. אדרבה, בעניינים שונים, שבהם יכול ואף צריך היה להשתמש במסורת תלמודית, לא עשה כן, אלא הוא הציג לעתים אף מסורות הנוגדות את התלמוד". במלים אחרות, באמצע המאה ה־10 הייתה כבר התרבות התלמודית באיטליה מבוססת ואיתנה, דבר שעדיין לא קרה שבעים או שמונים שנה לפני כן.[20] קיימת הסכמה בין חוקרי התקופה, שאמצע המאה ה־10 הוא המועד בו התחוללה המהפכה התלמודית בקרב יהודי המערב. שוורצפוקס דבק בשיטתו, שגלי ההגירה וההשפעה התרבותית הגיעו ליהודי אשכנז וצפון צרפת מאיטליה ולא מדרומה של צרפת. הוא מדבר על המחצית השנייה של המאה ה־10 כעל "רנסנס תלמודי", שהורגש תחילה באזור הריינוס.[21]

גרוסמן, במחקריו הרבים, מזהה התפתחות מדורגת בשנים 950־1050

בכל הנוגע לחדירתו והשתלבותו של התלמוד הבבלי בחייהם של בני אשכנז וצפון צרפת. בימים אלה המרכז הבבלי עמד בשיא פריחתו, ובידינו ידיעות על קשרים בין חכמי מערב לבין גאוני בבל, כגון, שאלות שהפנה ר׳ משולם לרב שרירא גאון וקשריו של ר׳ אליהו ״הזקן״ מאורליאן עם בנו, רב האי גאון. גם הסוחרים הבינלאומיים שביקרו במזרח שימשו חוליה מקשרת בין בבל והמערב. מאידך גיסא, בסוף המאה ה־10 ובראשית המאה ה־11 חכמי אשכנז כר׳ ליאונטין, מורו של רגמ״ה, ור׳ משולם ב״ר קלונימוס – שלמדו ולימדו את התלמוד הבבלי והכירוהו על בוריו – עדיין התייחסו אליו בביקורת גלויה ולא אחת פסקו שלא על פיו. באותה עת, גורס גרוסמן, תורת ארץ ישראל, המסורת שבעל פה ומנהגי המקום עדיין לא נידחו על־ידי החכמים, והמרכז האשכנזי־צרפתי המשיך לעמוד ברשות עצמו, וכאמור, התלמוד הבבלי עדיין לא תפס מקום מכריע בפסיקה. מאמצע המאה ה־11 החל תהליך של שינוי קיצוני והזיקה לתורה ״התְּנָאית״ (הארץ ישראלית) נעלמת: החכמים אינם חולקים עוד על דעתם של גאוני בבל, כפי שעשו זאת בשעתם ר׳ ליאונטין ורגמ״ה. כך, למשל, פסיקותיו, פירושיו ופיוטיו של ר׳ שלמה ב״ר שמשון (הרשב״ש), החכם מוורמיזא, המוזכר גם בפריווילגיה הקיסרית משנת 1090, הינם ״הוכחה ברורה למעבר המלא אל התלמוד הבבלי, הן כמקור הלימוד והן כמקור לפסיקה״.[22]

בבית מדרשו של רש״י מופיע כבר התלמוד הבבלי במלוא עוצמתו ויוקרתו, ובימי ״בעלי התוספות״ הוא שליט ללא עוררין, וככזה הוא נשאר עבור היהדות האשכנזית לדורותיה.

ד. החינוך ולימוד התורה

אם יותר לנו לנקוט לשון הכללה, נכנה את החברה היהודית של מערב אירופה במאות ה־10 וה־11 ״**חברה לומדת**״. הקדשת שעות רבות ביממה ללימודים בהתמדה יוצאת דופן לא הייתה מוגבלת רק לילדים, לבני הנעורים ולחכמים מובהקים. לימוד התורה לא היה בבחינת מותרות או עניין שולי, כי אם תמצית חייהם של כל הגברים בקהילה. מדי יום ביומו הם נהגו להתכנס בבית הכנסת ולהקדיש את הבקרים, אחרי תפילת שחרית, ללימוד; ולעת ערב משסיימו את עסקי החולין שלהם, חזרו לשעות ארוכות אל דפי הגמרא. הם הסתופפו סביב שולחנות ארוכים כשאחד מחכמי הקהילה מוביל את הלימוד והשאר שואלים, מעירים ומתווכחים. הפחות מלומדים מרבים בהקשבה, אך גם הם נוטלים חלק

בדיון. הצעירים ובני הנעורים יושבים בדרך כלל במעגל החיצון, לאורך הקירות, ובולעים בשקיקה את דברי המבוגרים שבחבורה, ורק כאשר פונים האחרונים למלאכת יומם, נשארים הצעירים מסביב לשולחן, משננים ומלבְּנים את התורה ששמעו ולמדו. לעתים מצאו הצעירים חכם מבוגר שמפאת גילו כבר פרש מעסקי החולין, והוא הקדיש להם מזמנו והרביץ בהם תורה.[23]

רבים מקרב הגברים היהודים בילו חודשים (ואף שנים) במסעותיהם ואין לנו שום ידיעות כיצד מילאו את מצוות לימוד התורה בעת ריחוקם מן הבית. אנחנו יכולים להניח, שכיוון שנהגו לעשות את דרכם תוך חניה ושהייה בקהילות ישראל, הם השתדלו להקדיש מזמנם ללימוד דף גמרא, כפי שבוודאי הקפידו על התפילה, הכשרות, שמירת השבת ושאר מצוות הדת.

לימוד התורה לא נעשה מתוך שאיפה לתמורה כלכלית. היה זה אידיאל נשגב, פועל יוצא של רגשות רליגיוזיים, אך גם אתגר אינטלקטואלי. לא חולקו תעודות ולא היו אמות מידה ממוסדות של מי שנחשב לחכם בדרגה זו או אחרת. ובכל זאת, הערכה של מישהו כתלמיד חכם או "יודע תורה", שהקדיש הרבה שעות לימוד במשך הרבה שנים, היוותה סטטוס חברתי שכל בן קהילה בוגר שאף אליו. החברה היהודית החמירה עם עצמה ותבעה דפוסי התנהגות שתאמו את האידיאל הלמדני. באחת השו"ת תובע ריט"ע לייסר ולהעניש קבוצה של יהודים הנוהגים לשחק משחקי מזל, שכן בכך הם נוטשים את עסקיהם **ואת לימוד התורה** ופונים לדברים של קלות דעת.[24] מה רב ההבדל בין יהודים אלה לבין החברה הנוצרית הסובבת. בקרב האחרונים רק חבורות של נזירים ידעו קרוא וכתוב, מהם שהגיעו לרמת השכלה גבוהה למדי. הם קיימו בתי ספר ליד המנזרים ובחצרות מלכות, ומהמאה ה־12 גם אולפנים ליד הקתדרלות. אך כל אלה לא נועדו לבני תמותה רגילים, בעד שבקרב היהודים היה הלימוד נחלתם של הכול.

חינוך הילדים עמד בראש מעייניהם של ההורים ושל הקהילה. יש בידינו עדויות במידה מספקת, כדי ליצור תמונה על יחסם זה ועל דרכי החינוך והלימוד של הילדים בגילאים השונים. החשוב מבין מקורות אלה, אינפורמטיבי ומאלף ביותר, הוא חיבור שנכתב כפי הנראה במאה ה־13 (לדעת גרשם שלום עוד לפני כן) וכותרתו *חוקי תורה*. הפרש הזמנים הוא גם הסיבה לכך שהסתמכותנו עליו – בבואנו ללמוד על התקופה שמעניינת אותנו – מסויגת ולוקה בחסר. אנו נביא כאן את עיקרי המשנה החינוכית של חיבור זה, אך בטרם נעשה זאת נעז לקבוע שהדברים נכונים

גם לימים שלפני מאורעות תתנ"ו.

החיבור *חוקי תורה* נמצא בכתב־יד (Oxford 873) ונדפס לראשונה על־ידי הרב משה (מוריץ) גידמן (1835־1918), בספרו המקיף על חינוך ותרבות בקרב יהודי המערב בימי הביניים. לדברים המצויים בכתב־היד בשלושה נוסחים, מראית עין של תקנות ("חוקים"), ולא ברור לנו באיזו מידה הם משנה חינוכית או הלכה שנהגו לפיה. גם מקום חיבורה של היצירה שנוי במחלוקת. בעוד גידמן משוכנע שחוברה בצפונה של צרפת, מרחיק ש' אסף לבוהמיה, ואילו ב"צ דינור מצביע על נרבון, שבקצה הדרומי של צרפת; והיה גם חוקר בסוף המאה ה־19 (בן־אברהם), שסבר כי "נכתבו החוקים בארץ לא רחוקה מצרפת, אשר יושביה היו ישמעאלים וקרוב לוודאי להחליט כי היא ארץ אלז'ר" (הדברים מובאים בספרו של ש' אסף, *מקורות לתולדות החינוך בישראל*, ראו שם הערה 21).

אך נחזור לבחון את שאלת הרלוונטיות של "החוקים" לתקופה הטרום צלבנית. ההנחה על קדמותו של החיבור נסמכת, לדעתי, על מספר ראיות: 1. כבר בפתיחה אנו מוצאים דברים כגון "זה ספר חוקי התורה הקדמונים [...] אשר תקנו אנשי שכל ראשונים". לכינויים "קדמונים" ו"ראשונים" יש משמעות ברורה במקורות המערביים של ימי הביניים, והיא שמדובר בחכמים שקדמו לגזירות תתנ"ו; 2. באותו משפט נאמר: "ויקבלום (את החוקים) בני יעקב איש תם לחוק עולם לדורותם". נראה שבעל החיבור מבקש להודיענו שהדברים הובאו לפני רבנו תם וקיבלו את הסכמתו. כידוע, רבנו תם חי ופעל באמצע המאה ה־12, ולפיכך תוכנם של דברי החיבור היו בוודאי שרירים וקיימים עוד לפניו; 3. כאמור, לדעת ב"צ דינור, נתחברו "החוקים" בנרבון. אשר לזמן חיבורם קובע דינור: "הם נתחברו בזמן קדום – עוד בתקופת הגאונים". כלומר, במאות ה־10־11. לשיטתו של ב"צ דינור, אם נחבר את שני האלמנטים האלה, נמצא שקיימת אפשרות שמשנה חינוכית זו הגיעה מפרובנס לצפונה של צרפת יחד עם השפעות אחרות שהועברו על־ידי אישים כמו משה הדרשן ור' יוסף טוב עלם, בני דרום שהשתקעו בצפון; 4. אנו למדים שדברים אחדים *מחוקי תורה* דומים ברוחם (אם כי לא תמיד בפרטיהם) למשנה החינוכית *במחזור ויטרי*, עליה נדון בהמשך, אשר חוברה במאה ה־11.

משהנחנו הנחות אלה, נוכל לגשת לגופם של דברים ולסכם את עיקריהם. "אנו נמצא באותה מגילת ספר", כותב מ' גידמן, "שיטה שלמה ומסוימת לתורה ולתעודה, מן החדר הנמוך ועד 'המדרש הגדול'". רוצה לומר, תוכנית של מערכת חינוכית שלמה לילדים ולבני הנעורים. הילד מתחיל ללמוד בגיל חמש. בשנה הראשונה הוא מכיר את האותיות, את

הניקוד ואת צירוף האותיות, ומשהתגבר על אלה הוא ניגש ללימוד חומש. מגיל שבע עד תשע ילמד נביאים ובגיל עשר – משנה וגמרא. בגיל שלוש־עשרה מסתיים המעגל הראשון, היסודי, של החינוך, שהמחבר קורא לו "תלמוד תורה" או "מדרש קטן". בשלוש השנים הבאות מצוי הנער במסגרת לימודית גבוהה יותר, שבתוכה הוא נדרש לעבודה קשה במשך שעות רבות ביממה. כך, בגיל שש־עשרה יודע הנער את רובו של התלמוד. רק אז הוא מצטרף לאביו, לעסקיו ולעיסוקיו (בדרך כלל במסחר), וממשיך ללמוד כשלוש עד ארבע שעות ביום. מיעוט בקרב הנערים – מן המוכשרים ביותר – ממשיך בלימודיו כעיסוק עיקרי.

המחבר מדבר על הצורך בהנהגת משמעת במסגרות אלה ודורש להחמיר בהענשת תלמידים עצלים. משגיח מיוחד יופקד על משמר המשמעת. "ואם יראה המשגיח בתוך הנערים נער קשה ואטום, יביאהו לאביו ויאמר לו: 'השם יזכה בנך במעשים טובים, כי לתלמוד תורה הוא קשה מאוד, פן ילכו הנערים הפקחים בשבילו אחורנית'". המשגיח גם יפקח עין על המלמדים שיעשו את מלאכתם כראוי. אל להם לעסוק בעבודות צדדיות למיניהן, "פן יבטלו מתלמוד ולא יוכלו למלאות חוקם [...] הם חייבים לעשות מלאכת שמים באמונה". גם פונקציה של מנהל ("מלמד חשוב") בית הספר מוזכרת בחיבור. הלז מארגן את המערכת כך שכיתת לימוד לא תעלה על 10 תלמידים, על מנת שלא לפגוע ברמת הלימודים ובאיכות ההוראה. הוא גם שוכר את המורים וגובה מתלמידיו את שכר הלימוד. כמו כן מחייב המחבר "לגבות מכל ישראל" מס מיוחד לתחזוקת מערכת החינוך "במקום מחצית השקל שהיו אבותינו מביאין לעבודת בית המקדש ולצורך הקרבנות". כלומר, גם שכר לימוד וגם מימון ציבורי, ומכאן נראה לנו שחינוך הילדים כלל את כולם – בין אם האב היה בעל יכולת כלכלית ובין אם לאו. למותר לציין, שדברים אלה הם ללא תקדים בחברה הסובבת עד לדורות האחרונים. המחבר נוגע גם בנושא דרכי הלימוד של הילדים, הוא קובע סדרים לחזרה על החומר ברוח האמרה הרומית, שהוא בוודאי לא הכיר: "Repetitio est mater omnium studiorum" ("החזרה היא אם כל הלימודים"). הוא גם מטיל "על המלמדים להרגיל הנערים לשאול זה מזה בכל יום לעת ערב, שיתחדדו ויהיו מפולפלים ויתגדל בהם הדעת".[25] רעיונות והסדרים אלה – בין אם יושמו ובין אם נשארו בגדר רעיונות – תואמים את הנוהג בקהילות גדולות ומשוכללות יותר מאלו של ימי הביניים המוקדמים, לכן הם משקפים את הזמן בו נכתבו. אולם רוח הדברים ויסודותיהם מושרשים במסורת קדומה יותר, כפי שניסינו להוכיח לעיל.

מסמך אחר בעל חשיבות העוסק בחינוך ילדים, אינו בעייתי *כחוקי תורה*, שכן ידוע שנתחבר בסופה של המאה ה־11. מדובר באחת היצירות הספרותיות המקיפות ביותר שנותרו לנו מאותה תקופה, הידועה בשם *מחזור ויטרי*. מחברה, ר׳ שמחה מוִיטְרִי, קהילה המרוחקת כ־30 ק״מ מטרוייש, היה אחד התלמידים הבולטים של רש״י. ידוע לנו שר׳ שמחה נפטר עוד בחייו של רבו (כלומר, לפני שנת 1105), שבנו שמואל נשא לאשה את נכדתו של רש״י, ובנם היה ר׳ יצחק ״הזקן״ מדמפייר, מחשובי ״בעלי התוספות״ במאה ה־12. החיבור הוא מעין כל בו, וכלולות בו הלכות ומנהגים לכל חגי ישראל, תפילות ופירושיהן ודינים בתחומי החיים השונים. גם לחינוך הילדים והנוער מוקדשים בו דברים אינפורמטיביים ומאלפים ביותר.

ר׳ שמחה קובע שהילד צריך ללמוד תורה, נביאים, כתובים ומשנה, בטרם יניח תפילין, דהיינו בטרם מלאו לו שלוש־עשרה שנים. כבר בגיל ארבע מרגילים את הילד לתורה על־ידי כך שמשננים לו בעל־פה מעט מן הפסוקים ובגיל חמש הוא מתחיל ללמוד קריאה. בן עשר יחל בלימוד משנה ויעסוק בכך עד הגיעו לשנתו החמש־עשרה, ומכאן ואילך – גמרא, בה יהגה כל ימי חייו. מחבר *מחזור ויטרי* מצווה על לומדי התלמוד זהירות לבל ישגו, שכן לימוד התלמוד אינו עניין אקדמי גרידא וחשיבותו היישומית ניצבת מעל לכול. קביעה אחרת הראויה לתשומת לבנו נוגעת לתכני לימוד: ר׳ שמחה מזהיר מפני ״פזילה״ החוצה והכנסת ״חכמת העולם״ (כדבריו) ללימודים. בתורת ישראל יש הכול – ״הפוך בה והפוך בה״ ותמצא בה מענה לכל שאלותיך.

ר׳ שמחה אינו מסתפק במשנה לימודית גרידא ודורש את הפסוק בפרקי אבות: ״אם אין תורה אין דרך ארץ״. הווה אומר, רק אדם שלמד תורה הוא איש תרבות ובעל דרך ארץ, כי בתורה הוא מוצא כיצד לכלכל את מעשיו בחוכמה. אולם יש לדרוש אמירה זו גם במהופך: ״אם אין דרך ארץ – אין תורה״. כלומר, אם אדם אינו תרבותי ואינו בעל נימוסים – לכל התורה שלמד וצבר אין ערך.[26]

פסקה מיוחדת במינה ומרגשת ב*מחזור ויטרי* עוסקת בתיאור טקס כניסתו של ילד רך ללימוד התורה. נביא את עיקרי הדברים כלשונם: ״וכשאדם מכניס את בנו לתלמוד תורה כותבין לו את האותיות על לוח ומרחיצין אותו, ומלבישין אותו בגדים נקיים ולשין לו ג׳ חלות של סולת דבש, ובתולה לשה את העיסה. ומבשלים לו ג׳ ביצים ומביאין לו תפוחים ומיני פירות ומחזרין אחר חכם וחשוב להוליכו לבית הספר, ומכסהו תחת כנפיו ומעלהו לבית הכנסת. ומאכילין אותו חלות בדבש ומן הביצים

והפירות ומקרין לו את האותיות. ואחר כך מחפים אותו בדבש ואומרים לו: 'לחוך'. ומחזירין אותו לאמו אף מכוסה". אחרי שהתחיל בלימודיו, מרגילים את הילד "לנענע בגופו" ולקרוא בתורה בניגון ובטעמים, וכך הוא רוכש את מנהגי המבוגרים.[27]

ש' גולדין רואה בטקס הרבה מעבר לחגיגה משפחתית, הבאה לשמח את הילד לרגל כניסתו לשלב חדש בחייו. שום פרט בסיפור אינו אקראי: בית הכנסת, המאכלים והמלבושים, כל הנפשות הפועלות (הילדים, ההורים, "החכם וחשוב", אנשי הקהילה), תנועותיהם ופעולותיהם במהלך הטקס – מכוונים לטוות את המיתוס של מעמד הר סיני וכל הקשור במעמד מתן התורה. הטקס הינו הדמייה של המעמד הנשגב והקדום הזה, וכך הוא נתפס על־ידי בני הקהילה הנוכחים במקום. גולדין מוצא מוטיב נוסף בטקס: מיתוס הקורבן. אין זה מקרה שספר ויקרא (שעניינו הקרבת קורבנות בבית המקדש), ולא ספר בראשית, הוא הראשון אותו לומדים ילדים רכים אלה. הדבר בא ליצור את הדימוי ש"בהבל פיהם של תינוקות העולם מתקיים כמו בזכות הקרבנות", וכן "מעלה אני עליכם כאילו הקריבום לפני ה'".[28] רב היה חלקו של האב בחינוך הילדים. הוא דאג לשכור מורה לבניו הקטנים ובין האב והמורה נחתם הסכם, כפי שמעידות שו"ת אחדות.[29] מלמדים אלה לימדו לא רק ילדים יחידים, אלא גם בקבוצות קטנות, ובמקרים כאלה הם אף נעזרו במתרגל צעיר כפי שאפשר ללמוד מהסברו של רש"י לביטוי "ריש דוכנא": "הוא שומע עם התינוקות מפי המלמד וחוזר ומשגירו בפי התינוקות ואותו ריש דוכנא נוטל שכר".[30]

סמכותו של האב הייתה חשובה גם בהקניית נימוסים טובים ובהקפדה על המשמעת. הילדים הקטנים חונכו לכבד אנשים מבוגרים ובמיוחד את הוריהם. רש"י מספר שהילד ביוצאו מבית הכנסת "נושק לאביו ולאמו ולגדול ממנו בארכובה ובפס ידיו משום כבוד".[31] ההורים והמורים עשו מאמצים כדי להרגיל את ילדיהם הרכים ללמוד. הם ניסו לחבב עליהם את התורה, כגון, שהיו מצלצלים בפעמונים בבית הכנסת על מנת שישמעו התינוקות וירוצו בחשק ללימודים.[32] אך לא תמיד עזר "הגזר" והאב בשלב מסוים נאלץ לקחת בידו את "המקל". תחילה נוהג האב בבנו הסורר "בנחת ובדברים רכים", מסביר רש"י, אולם אם זה לא מועיל, והילד כבר הגיע לשנתו השתים־עשרה, הוא "יורד עמו לחייו". הווה אומר, מכבדהו במלקות.[33]

שניים הם השותפים בחינוך הילדים – ההורים והקהילה. "הדאגה לחיזוק הפרט לא הייתה, אם כן, עניין פרטי בלבד. כשם שרעיון 'הקהילה הקדושה' כרוך בדאגה לנשמות הנמנים עם בני הקהילה המבוגרים, כך

הוא כרוך בדאגה לנשמות בני הקהילה המכשירים את עצמם לבגרות. אצלם מצוי סיכוי הגאולה, אם ייטיבו את דרכיהם במצוות האלוהים; הם המתפללים העתידים בבית הכנסת וראוי שידעו היטב את התפילה וכוונותיה; הם יחבשו את הספסלים של מוסדות הלימוד השונים ומהם תצא תורה כמנהיגים וכפוסקי הלכה. לכן יש לדאוג להכשרתם הנאותה".[34] עם זאת, קשה לדעת את הגבול בין חלקם והתחייבותם של כל אחד משני השותפים.

הישיבה בישראל הייתה בעיקרה מוסד לימודי המיועד להעניק השכלה תורנית גבוהה לתלמידיו. כמו כן, היא שימשה כפוסקת הלכה למעשה וכמוסד המכשיר מורי הוראה של הציבור, ובכך מילאה פונקציות של הנהגה. ראשיתה עוד בסוף ימי הבית השני, אולם את התנופה להתפתחותה ואת חשיבותה המרכזית היא קיבלה אחרי חורבן בית המקדש. הישיבה ביבנה, שפעלה אחרי חורבן הבית, וישיבות אושא, ציפורי וטבריה שפעלו אחרי כשלון מרד בר־כוכבא, הן החשובות בישיבות ארץ ישראל במאות הראשונות לספירה. במקביל התפתחו הישיבות בבבל. בשתי הארצות הגיע לימוד התורה לשיאים, ויצירת התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי היא פרי פריחה זו. גם בתקופה הבתר־תלמודית, ובמיוחד החל מן הכיבושים המוסלמיים במאה השביעית, הייתה עדנה לישיבות בבל וארץ ישראל. במאות ה־7־11 נפוצו ישיבות לאורך צפון אפריקה (מתלמסן ופס במערב, דרך קירואן, עד פוסטאט שבמצרים), בדרומה של איטליה (אוריה, בַּארִי, אוטרנטו), בספרד המוסלמית (קורדובה, לוסינה, גרנדה) ובפרובנס (נרבון, לינל). מטבע הדברים שעם התחדשותה של ההתיישבות היהודית באשכנז וצפון צרפת וייסוד הקהילות במחצית השנייה של המאה ה־10 הוקמו בהן ישיבות. הבאת התלמוד הבבלי למערב והתחזקות לימוד התורה גרמו לכך (למרות המרחק הגיאוגרפי), שחכמי אשכנז וצפון צרפת הביטו אל בבל וגאוניה בהערצה וראו בהם מקור לחיקוי.

אף על פי כן, מה רב ההבדל בין ישיבות המערב לבין הישיבות הבבליות מימי הגאונים!

בראש כל אחת משתי הישיבות הבבליות הגדולות – סורא ופומבדיתא – ניצב הגאון, דמות בעלת סמכות החורגת מן התחום הדתי־רוחני ומכותלי המוסד. שני אישים אלה, ביחד עם "ראש הגולה", חלשו על מערכת החיים הציבוריים של יהודי החליפות העבאסית. להלכה, נבחר הגאון על־ידי חכמי הישיבה הקבועים. למעשה, נבחרו רוב הגאונים מקרב בני משפחות מיוחסות אחדות, כלומר, מתוך מעגל מצומצם שבידיו הייתה

החזקה על המשרה האדירה. כך היו פני הדברים בישיבות ירושלים בתקופה המקבילה. גם המשרות החשובות האחרות, כגון זו של אב בית דין (מספר שניים בהיראורכיה של הישיבה), היו שמורות לקרובי משפחתו של הגאון. נתן הבבלי, איש בבל מן המאה ה־10, השאיר לנו תיאור חי ומדויק על סדרי התנהלותן של הישיבות ועל היחסים בין הדמויות הפועלות בין כתליהן, על דרגותיהן ומעמדן הרשמי. מרשים במיוחד הוא תיאורו של ר׳ נתן על סדר הישיבה בשעת פעולתה. לפני גאון הישיבה ואב בית הדין ישבו שבע שורות של חכמים, כל אחת בת עשרה איש, שנקראו "סנהדרי גדולה". עניין מקומות מושבם לא היה אקראי אלא ביטא את כבודו וחשיבותו של כל אחד מהם בהיראורכיה של המוסד. הם היו מקור לגאווה ונשמרו מכל משמר. מקום ישיבתו של החכם לא הייתה רק פונקציה של גדולתו בחוכמה ובידע, אלא גם תולדה של ייחוס משפחתי ולכן עבר בירושה. אחרי שבע שורות של "הסנהדרי הגדולה" ישבו שלוש שורות של "סנהדרי הקטנה". מאחורי כל הכבודה הזאת עמדו מאות (ואולי אלפים) של תאבי תורה, שנהגו לבוא פעמיים בשנה ל"ירחי כלה" לאחת משתי הישיבות הגדולות הללו. תיאורו של ר׳ נתן מעביר אלינו את האווירה ששררה בעת דיוני הישיבות: לבושו ההדור של הגאון, הדרך בה הוא שאל והשיב ובה השתתפו בדיון שאר בני הישיבה, הדרת הכבוד ושמירת הריחוק של ראש הישיבה מכל האחרים, הפסיקה החד־משמעית שלו בסוף הדיון – הם ביטוי למבנה ולשלטון האריסטוקרטיים של המוסד. ראשי הישיבות התפרנסו היטב מן הכספים ומן המתנות שזרמו לישיבות, מצורפים לשאלותיהם של השואלים מהחליפות הבגדאדית ומתפוצות ישראל השונות (בנוסף להכנסות הקבועות האדירות מקהילות בבל ומרכוש).[35]

במערב נודעה במיוחד ישיבת מגנצא הקשורה בשמו של רבנו גרשום מאור הגולה, שהחלה בפעולתה בסוף המאה ה־10. חבריו ותלמידיו של רגמ"ה שמרו על רמה לימודית גבוהה ועל הבכורה עד סופה של המאה ה־11. צעירה ממנה לערך בדור אחד הייתה ישיבת וורמיזא, אשר נהנתה ממוניטין רב ברחבי אשכנז המורחבת. פרט לשתיים אלו, אין בידינו ידיעות על קיום ישיבות נוספות בגרמניה. אפשר לשער שהיו כאלה גם בשפירא ובקולוניה. אשר לצפונה של צרפת, ידועים לנו חכמים חשובים שישבו בה, אך ישיבה של ממש מוצאים אנו לראשונה רק את זו שהקים רש"י בעירו טרוייש אחרי שובו מלימודיו בשתי הישיבות הריניות (סביב לשנת 1070). רק בימי בעלי התוספות, יורשיו של רש"י, הייתה פריחה של תלמוד תורה בצפונה של צרפת ונוסדו ישיבות ברמרו, דמפייר, אורליאן,

קוצי, פלייזא ושאנץ. אף כי ישיבות המערב נחשבות כעשויות מקשה אחת, כשאר התכנים התרבותיים־חברתיים של אותה עדה, ניתן להבחין בשוני שבין הישיבות הרייניות לבין זו של רש"י (ואלו שהוקמו אחריה).

במבט כללי היוו ישיבות מערב אלו אנטיתזה לישיבות בבל. כל האווירה של גינוני טקס, רדיפה אחר כבוד, כללים של מי מדבר ומתי, ומי צריך לסתום את הפה ולהחריש, היו רחוקים מישיבות אשכנז–צפון צרפת. נכון שהיו בהן גדולים בתורה ותלמידי חכמים בינוניים למדי, ושניתן לזה ביטוי בעבודה הלימודית היומיומית, אבל הדגש הושם על דיון חופשי ופתוח בסוגיה שעל הפרק. אנו מוצאים לא אחת שתלמידים וחכמים יוצאים נגד הכרעת הגדולים (כרגמ"ה, ר' אליעזר הגדול ואחרים). הם מתווכחים איתם ואינם מוותרים על דעתם. אווירה חופשית ובלתי־פורמלית זו נתמכה על־ידי ראשי הישיבה אשר היו מודעים לתרומתה להעלאת רמת הלימודים ולפתרון הבעיות המתעוררות. המורים עודדו את התלמידים לכתוב בעצמם את פירושיהם ולראות את עצמם שותפים ביצירה הרוחנית של הישיבה. בישיבות המערב לא היה כל זכר למבנה ההיראכי הנוקשה של בבל ולאיש לא הוענק מעמד בכורה רשמי. מי שנקראו "חברי הישיבה הקדושה" היו חבר חכמים "שלא נתחמו כל קווים חדים המפרידים ביניהם לבין שאר המסתופפים בישיבה. הם לא הופרשו, בבירור, כ'מורים' לעומת האחרים כ'תלמידים'".[36] אווירה שוויונית ודמוקרטית שררה בישיבות אלו ו"לפרט ניתן בה מקום חשוב יותר מאשר במרכזים רבים אחרים".[37] במקור עברי שנכתב בראשית המאה ה־13, מצוי סיפור הממחיש את האווירה ואת הדרך בהן התנהלו הדיונים בישיבת מגנצא בימיו של רגמ"ה. מעשה בוויכוח שנתעורר בישיבה. תינוק היה אמור להימול בראש השנה וגדולי החכמים וראשי הישיבה – רגמ"ה, ר' יהודה הכהן, ר' שמעון הגדול, ר' יהודה הגדול ואחרים – נשאלו מתי לקיים את הטקס. תשובתם שיש להקדימו לתקיעת השופר נתקלה בהתנגדות נמרצת מצד רבים מחברי הישיבה.[38] ויכוח כזה לא יכול היה להתקיים באחת מישיבות בבל או ארץ ישראל. במערב אירופה לא הייתה נהוגה אותה נימה של פסיקה בדברי ראשי המערכת, של החלטה שאין עליה עוררין כאילו היא החלטת הסנהדרין. חשוב להוסיף, שבישיבות אשכנז–צפון צרפת לא הייתה הורשה של משרות, אף לא שכר וטובות הנאה. ראשי הישיבות הללו הוערכו על פי הישגיהם ומעשיהם.

החוקר מרדכי ברויאר מביא במאמרו דברי חכם ספרדי מן המאה ה־14, ר' יוסף ן' חביבא, המשרטט את ההבדלים בין ישיבות אשכנז וצפון צרפת לבין ישיבות קסטיליה ואַרַגון. באלו הראשונות קורה שהתלמידים יודעים

יותר מרבם ובאלו האחרונות קורה שהתלמידים אינם מבינים את לשון רבם. רוח החופש והביקורת בישיבות אשכנז–צפון צרפת גרמה לכך, גורס ברויאר, שהתלמידים היו ידענים ולמדנים מופלגים, ובתור שכאלה חלקו לא פעם על דעת רבותיהם. תופעה זו שורשיה עמוקים וקדומים מן המאה ה־14 (בה חי אותו חכם ספרדי) וכבר רש"י אמר: "ואני איני חולק על ישיבתו של רבי [...] ולבסוף, דנתי לפניו והודה לדברי"[39] (ההדגשה שלי, א.פ.).

תחום אחר המצביע על האווירה הליברלית והבלתי־פורמלית בין כותלי הישיבה, היה יחסי הקרבה והרעות בין מורה לתלמיד. את מירב העדויות על כך נמצא בדברי רש"י ובדברי תלמידיו. רש"י עצמו קיים קשרים קרובים ולבביים עם מוריו במגנצא ובוורמיזא, ושנים רבות אחרי עוזבו את ישיבותיהם, ולאחר שעלה לגדולה, התכתב איתם וחלק להם כבוד רב.[40] במידה יתרה מזו ידוע לנו יחסו הדואג והאוהב לתלמידיו. לאחדים מהם שלא היו מבני טרוייש, פתח את דלתות ביתו והעניק להם קורת גג. הם גם סעדו על שולחנו. באחת השו"ת מסופר על חתונת תלמידו שנערכה בביתו של רש"י.[41] במקום אחר מצאנו שהשפחה, ששירתה בבית המשפחה, קנתה קמח "לצורך הבחורים", בלי ידיעתם, ביום טוב.[42]

ברויאר רואה בהסתופפות קבוצה (יחסית לא גדולה) של תלמידים סביב חכם מסוים קו אופייני לישיבות ומבנה שונה מן האוניברסיטה הימי ביניימית, שכללה את כל המורים וכל התלמידים של העיר (ומכאן שמה "Universitas").[43] שוורצפוקס מגדיר את ההוראה של תלמידים מתקדמים אלה על־ידי רבם כ"הוראה בידי אומן" ("enseignment artisanal"), דפוס יחסים מקובל בימי הביניים בתחומים ובמקצועות אחרים. "בר־סמכא נהג לאסוף סביבו קבוצה של תלמידים, אותם הכין והכשיר לקבל על עצמם בעתיד אחריות ותפקידים מסוימים".[44] אחת התופעות הנפוצות בעולם הנוצרי בימי הביניים הקשורות לאנשים צעירים תאבי השכלה, הייתה נדידתם המתמדת בחיפוש אחר מורה דגול. הם עברו ממנזר למנזר ומקתדרלה לקתדרלה, כשמגמתם רכישת ידע. בטווח זמן ארוך יותר הם ביקשו למצוא את חסותו של בישוף או שליט חילוני ולקבל משרה בשירותו שתאפשר להם קיום הוגן. בהקשר זה ראוי לציין, שגם בקרב הנוצרים התקיימו יחסים פתוחים ולא פורמליים בין המורה לבין התלמיד.

נדידה כזאת של צעירים מצאנו גם בקרב יהודי המערב. לישיבות הרייניות הגיעו תלמידים מארצות רחוקות. בשנות המעבר בין המאות ה־10 וה־11 היו חכמיה הגדולים של ישיבת מגנצא, ובמיוחד רגמ"ה, אבן

שואבת לתלמידים לא רק מאשכנז, אלא גם מצרפת, מאיטליה ומבוהמיה, כפי שמרמזים דברי רש"י: "רבנו גרשום מאור הגולה, שמפיו אנו חיין כולנו, וכל בני גלות אשכנז וכותים תלמידי תלמידיו הן".[45] בשו"ת של רגמ"ה מסופר על דבר הכנתו של נער בעזרת מורה פרטי כדי שיתקבל לישיבה שמחוץ לעירו ("להפקיחו ולהכניסו בשער החכמים").[46] וכמובן, הדוגמה הבולטת ביותר להמחשת התופעה בתקופה זו היא סיפורו האישי של רש"י. כאיש צעיר ומוכשר הוא חיפש את המורים הטובים ביותר ומצא אותם בישיבות הריניות (תחילה במגנצא ואחר כך בוורמיזא). משסיים את חוק לימודיו חזר לעירו ויסד בה מרכז תורני לתפארת. לישיבתו של רש"י נמשכו תלמידים מכל קצות המרחב האשכנזי ואף מהארצות הסלאביות שבמזרח.

התמקדנו בתפקידה החינוכי של הישיבה האשכנזית־צפון צרפתית כמוסד להשכלה גבוהה, אך חשוב לומר שזו לא הייתה הפונקציה היחידה שלה. במיוחד נכון הדבר ביחס למגנצא ולוורמיזא, שבהן היוותה הישיבה מעין מרכז אקדמי שהקיף את כל חכמי העיר. החכמים עסקו בלימוד, אך גם דנו בשאלות שהתעוררו בחיי היומיום ופסקו הלכה למעשה. נראה לנו שבישיבתו של רש"י בטרוייש ובישיבות הצרפתיות שקמו בהשראתה, הושם דגש רב יותר על התלמידים ועל טיפוחם, והייתה בהן יתר פתיחות ויתר דמוקרטיות. הן היו חפות מהחשיבות שייחסו הריניים לבני המשפחות המכובדות שלהן. גרוסמן מפקפק אם רש"י – למרות כשרונו וידיעותיו – יכול היה להגיע למעמד נכבד אילו נשאר בוורמיזא או במגנצא.[47]

בניגוד לבני פרובנס ולנגדוק, נתנו קהילות אשכנז המורחבת עדיפות ברורה ללימוד התלמוד על פני לימוד המקרא. אולם גם המקרא לא נזנח ותפס מקום נכבד בתוכנית הלימודים של הילדים ושל המבוגרים. אף התלמידים המתקדמים, חובשי ספסלי הישיבות, מצאו זמן למקרא בין השאר כדי להפיג מעט את המתח שב"פיצוח" סוגיות תלמודיות. רש"י, באמצעות פירושיו הנודעים, וחכמי צרפת אחרים בני זמנו – ר' יוסף קרא ור' מנחם בן חלבו – קידמו משמעותית את לימוד המקרא. שיטת הפשט בפרשנות המקרא, בה דגלו חכמי "האסכולה הצרפתית", גרמה לפופולריזציה של הלימוד וחיבבה את התנ"ך על רבים. וכך כתב ר' יוסף קרא, נציגה המובהק של האסכולה, על לימוד המקרא כפשוטו: "אין חסר כלום ואין צריך להביא ראיה ממקום אחר ולא ממדרש, כי תורה תמימה נכתבה ולא תחסר כל בה [...] כל מי שאינו יודע פשוטו של מקרא ונוטה לו אחר מדרשו של דבר, דומה לזה ששטפתהו שבולת הנהר

ומעמקי מים מציפין, אוחז בכל אשר בידו להינצל [...]".[48]

נחזור אל התלמוד ואל דרכי הוראתו. בימים שלפני גזירות תתנ"ו התבסס הלימוד על ציטוט הטקסט התלמודי מפי המורה ("מפי השמועה") באוזני התלמידים. המורה ציטט בעל־פה, מתוך זכרונו, והוסיף בסופה של כל פסקה את התרגום ואת הפירוש. התלמידים הקשיבו רב־קשב לדבריו והשתדלו לשננם בדייקנות. הוא חזר על דבריו מספר פעמים והתלמידים שמעו את תלמודם פעמים רבות. ברוב המקרים לא היה מונח שום טקסט לפני המורה והתלמידים. שיטה כזאת לא התקיימה רק מכוח המנהג וההרגל, אלא בשל העובדה הפשוטה שבאותם ימים ספרים היו מצרך נדיר ויקר ערך. גם השימוש הרב והממושך גרם לבלאי ו"תוחלת חייהם" הייתה קצרה.[49] התלמידים לא הסתפקו בשינון ובזכירה. משנסתיים השיעור הפרונטלי, הם הקדישו שעות ארוכות לדיון חופשי ולניתוח הסוגיה התלמודית ששיננו קודם לכן. הדיון היה בהשתתפות מורים ותלמידים ומטרתו הייתה לפתח את החשיבה, להבין את ההיגיון התלמודי, ליישם את החומר העיוני בסיטואציות חדשות ולהתאימו לבעיות אקטואליות. בנוסף נצטוו התלמידים לרשום את דברי מוריהם (לא בשעת השיעור הפרונטלי), ולהוסיף להם הערות משל עצמם כשחזרו לקהילותיהם להפיץ את תורתם. התלמידים ביקשו ללמוד מרבם לא רק את הטקסט התלמודי, אלא גם כיצד נוהגים במקרים קונקרטיים בחיי היומיום. הלכה שנפסקה בעניין מסוים הייתה הופכת לתקדים כשנתקלו במקרים דומים.

תפנית בשיטת הלימוד קשורה ברש"י ובישיבתו. רש"י עצמו נדד בנעוריו למרחקים כדי לשמוע תורה מפי גדולי המורים, בשיטה שתוארה לעיל. גם תלמידו, ר' שמחה מוויטרי, הטיף לדרך זו: "הוי גולה למקום שהרב שם, ואל תמתין ותאמר שהיא (התורה) תבא אחרי (אליך) [...] שאינו דומה שומע מפי הרב לשומע מפי התלמיד".[50] רש"י ותלמידי־חבריו לא כפרו בחשיבותם של השיעורים הפרונטליים ולא התנגדו לשיטה בה הנחילו המורים את משנתם לתלמידיהם. אולם צורכי הציבור הרחב שכנעום לאמץ שיטת לימוד שונה, לעבור לטכניקה חדשה – **שימוש בחומר כתוב**. רש"י הרגיל את תלמידיו ללמוד מן הרשימות שלו, בהן רשם דברי תורה של מוריו לאחר שעזב את ישיבות הריינוס. המעבר משמיעה אל העיון ואל הקריאה בספר היה חשוב לבני הקהילות הפזורות, שלא יכלו להגיע אל הישיבות הגדולות ואל המורים הדגולים. הוא דאג למאות האוטודידקטים הללו, ואין הסבר טוב יותר למפעלו הפרשני המונומנטלי מאשר זה, שהוא ראה כתפקיד חייו להעניק לרבים את הכלים בצורתם המלאה והבהירה ביותר. כך מסכם זאת איגוס: "לכן, את פירושיו

של רש"י אפשר לראות כצעד מכריע בשחרורו של התלמיד [...] מהתלות העבדותית במורה החי".[51] סיבה נוספת לשינוי שהנחיל רש"י בשיטת הלימוד קשורה בגזירות תתנ"ו ובחורבנן של ישיבות הריינוס ורצח מוריהן. רש"י וחבריו ראו צורך לְשַׁמֵּר את דבריהם של החכמים שנרצחו ולמוסרם בכתב להמון הלומדים בקהילות השונות. חשוב גם לציין, שעיקר מפעלו הפרשני נעשה בשנים 1096־1105, כלומר, אחרי חורבן קהילות הריינוס.

ה. הלשון העברית - מקומה, מעמדה וידיעתה

העברית פסקה לשמש כלשונם החיה של היהודים שגלו אל ארצות הנכר במשך ימי הבית השני. עם זאת, היא המשיכה להוות את אחד היסודות של קיום העם וליוותה את חיי המשפחה והקהילה היהודית בתפוצות השונות. הלשון העברית הייתה לשון הקודש היחידה שלהם – לשון התפילה והפולחן הדתי, וחדרה ללשונות הדיבור השונות של היהודים. אף על פי שמן הבחינה המורפולגית השתייכו השפות הזרות ללשונות העמים שבתוכם ישבו היהודים, הרי שמבחינת אוצר המלים, הדימויים והאסוציאציות חלקה של העברית היה ניכר בהם. השימוש בניבים ובמונחים עבריים התפרס על פני תחומי חיים שונים – משפטיים, כלכליים, ארגוניים וכיו"ב. הלשון העברית שימשה גם כלשון הקשר בין יהודים מקיבוצים שונים ורחוקים, ובתור שכזאת הייתה שפה חיה ומשותפת לכולם.

בכל המישורים האלה לא היה שוני בין אשכנז–צפון צרפת בימי הביניים המוקדמים לבין שאר התפוצות. יהדות המערב נבדלה מהעדות האחרות בכך שלא עשתה שום שימוש ספרותי בלשונות גויי סביבתם – אם לטינית ואם העגות המקומיות. וזאת בשעה שחכמיהן ומשורריהן היהודים של ארצות הים התיכון חיברו חלק מיצירותיהם בלשון הערבית. כך עשו רב סעדיה גאון, ראש ישיבת סורא הבבלית, ור' שמואל הנגיד ור' שלמה אבן גבירול בקצהו המערבי של עולם האסלאם. הלטינית הייתה בעיני יהודי אשכנז וצרפת הצפונית מוקצה מחמת מיאוס ואילו השפות האירופיות הקדומות עדיין לא גובשו כלשונות ספרותיות. השריד היחיד שהן הותירו בספרות היהודית הם ה"לע"זים" שמצויים בבפירושי המקרא והתלמוד ובמיוחד באלה של רש"י.

חוקרים מצביעים על זיקה בולטת של יהודי אשכנז המורחבת אל הלשון העברית. איגוס מזהה כבר במאות הראשונות לספירה את השימוש

בעברית בקרב יהודי ארצות הקיסרות הרומית שבמערב, הודות לחכמים שגלו לכאן בעקבות המרידות הגדולות של 67־70 ו־132־135. בניגוד להתפשטות השימוש בארמית בבבל ובארצות הסמוכות לה, הועברה למערב אירופה מסורת ארץ ישראלית זו והפכה לעמוד התווך בהוויה היהודית בדורות הבאים.[52]

לש׳ סימונסון גישה שונה. לדעתו, שלטה במאות הראשונות לספירה בקרב יהודי המערב השפה היוונית שבשלב מסוים הוחלפה ברומית. עדים לכך שמות האנשים והכתובות על המצבות. ידיעת העברית הייתה אז מועטה הן במערב והן באסיה הקטנה ובמצרים, וגם התפילות נאמרו ביוונית, ומאוחר יותר ברומית ובעגות המקומיות. רק במאות ה־8 וה־9 התחולל מעין ״רנסנס עברי״ במערב הנוצרי, דהיינו העברית התחילה לצוץ לראשונה ביצירות הספרותיות (יש חוקרים המקדימים ״תחיה״ זו למאה ה־5). מכל מקום, בנקודה אחת מסכים סימונסון עם התיאוריה של איגוס: ״הרנסנס העברי״, כפי שהוא מכנה את מה שהתחולל במאות ה־8־9, היה פרי חדירת מסורות ארץ ישראליות באמצעות שליחים בתקופת הנשיאים. בכל אופן נראה, גורס סימונסון, שהעברית חזרה כתוצאה מהגירה, ובמיוחד כתוצאה מקשרים עם ארצות המזרח שגברו בעידן הכיבושים המוסלמיים באגן הים התיכון. אלה הנחיתו מכה ניצחת על התרבות היוונית־רומית ועל ההשפעות הלינגוויסטיות בקרב יהודי המערב מן המאות הראשונות לספירה.[53]

ב״צ דינור מחזק דעה זו, בהוסיפו גורם נוסף ל״תחית הלשון העברית באותם דורות (מהמאה התשיעית לערך)״, והוא, התפשטות השימוש בניקוד ובטעמים, שיטה שהוא רואה כ״בעלת חשיבות היסטורית מרובה״. דינור מדבר גם על הגירת חכמים מארצות האסלאם (בייחוד מבבל ומארץ ישראל) ״לארצות אדום״ כתרומה להעלאת רמת השכלתם של היהודים החיים בה. ״דרך הלשון העברית בלבד, מסביר דינור, ניתן היה להם להיות נושאיה של השכלה זו בארצות אדום״.[54] מידת הידיעה של הלשון העברית, השליטה בה בקרב החכמים והציבור היהודי הרחב בקהילות מערב והשימוש בה, הן כשפת הפולחן והביטוי הספרותי והן כשפה חיה, היו רבים מאלה שבתפוצות ישראל האחרות.

העיסוק הרב במקרא, הזיקה לפירושים בעברית צחה, שרבוב קטעים מקראיים בשו״ת, בפיוטים ובאגרות, הכרוניקות המעטות שנשתיירו – כל אלה הינם אינדיקציה למקומה של העברית בחיי יהודים אלה. בולטת במיוחד תרומתה של ״אסכולת הפשט״ הצרפתית, שהפכה את המקרא ואת הלשון העברית לנחלתו של הציבור היהודי. גם שיטת הלימוד שבעל־

פה על פי המסורת הארץ ישראלית הקדומה שהועברה בדייקנות מופלאה, מלה במלה, מדור לדור, ושלטה בכיפה עד סופה של המאה ה־11, טמנה בחובה זיקה עמוקה אל הלשון העברית. איגוס אף מעלה השערה, שהעברית שימשה שפת דיבור בישיבות.[55] וגידמן מביא את דעת י״ל צונץ על יהודי צפון צרפת, לפיה ״כמעט ולא נמצא בקרבם אף אחד שלא הבין בלשון קודש, והמלומדים שבהם אהבו עוד במאה ה־11 לדבר איש עם רעהו עברית״.[56] באיזו מידה נכונות הערכות אלו, והאם אכן דיברו יהודי המערב עברית בנוסף ללשון המיוחדת שסיגלו לעצמם בניכר, על כך יש בידינו מספר עדויות, עבריות ולטיניות.

הבישוף גרגוריוס מטור מספר על ״הברכה בעברית״, שבירכו יהודי אורליאן את המלך גונטראם, בבואו לעירם בשנת 585. מאוחר יותר, בשנת 1002 (לערך), בשיר שנכתב בגרמניה לכבודם של אוטו III והיינריך II, אנו מוצאים: ״רצה יהודיה שצעקה בלשון אבותיה העברית (Patria-Lingua clamans Hebraica״ תהי המלוכה לעולם להנריקוס״.[57] תעודה לטינית אחרת, כרוניקה מאת גיברט דה נוג׳נט (Nogent), מספרת על ילד יהודי שנחטף מידי הוריו בעת פרעות ברואן, בשנת 1096. החוטפים מסרוהו לגבירה מנשות האצילים, שהטבילה אותו וחינכה אותו כנוצרי. ״וכשגדל״, כך מספר בעל הכרוניקה, ״הועבר מן העברית שחונך בה מלכתחילה ללטינית, שלמד אותה מהר״.[58] הדברים נראים מהימנים, אף כי לא ברור לנו האם עברית הייתה שפת דיבורו של הילד או שפת לימודו. כאמור, גם מקורות עבריים מספקים לנו עדויות על השימוש ״החי״ בעברית בקרב יהודי אשכנז וצפון צרפת של טרם מסעי הצלב. במאה ה־11 כותב ר׳ משה גיקטיליא, חכם יהודי מספרד: ״רק אנשי צרפת היושבים בגבול אחינו בני־עשו אין רובם מכיר בלשון ערב, והרבה מחבבים את לשון הקדש ורגילין לדבר בה״[59] (ההדגשה שלי, א.פ.). ואילו בשנת תתקכ״א (1161) כתב חכם אחר, ר׳ שלמה ב״ר אברהם פרחון: ״כל המקומות של ארץ ישמעאל לשון אחד יש להם, וכל האכסנאין הבאין אליהם יכירו את לשונם. לפיכך לא הוצרכו להשתמש בלשון הקדש להיות רגילין בו. אבל כל ארץ אדום משונים לשונותיהם זו מזו, וכשיבואו אכסנאין אליהם לא יכירו דבריהם, הוצרכו לדבר להם בלשון הקדש. לפיכך, הם רגילים בו יותר״[60] (ההדגשה שלי, א.פ.)

לסיכום. ניתן בהחלט לקבוע על יסוד המקורות שהבאנו, שידיעת השפה העברית והשימוש בה במרחב הגיאוגרפי שבתחום דיוננו, היו רבים ומעמדה היה איתן ומכובד. על אף שמרבית החוקרים תמימי דעים בכך ש״הרנסנס העברי״ אירע בתקופה הקארולינגית, ראוי להביא דעה מנוגדת,

דעת יחיד של בלומנקרנץ, הרואה ביהודי המערב במאה ה־9 קבוצה בעלת רמה תרבותית נמוכה, בדומה לסביבה הנוצרית בזמנה, אשר רק הבאת התלמוד בסוף המאה ה־10 העלתה אותה למדרגה גבוהה יותר. אי ידיעת הלשון העברית, עליה מעיד השימוש בכתובות הלטיניות על המצבות עוד במאה ה־9, הינה, לדעתו של בלומנקרנץ, חלק מאותה "שקיעה אינטלקטואלית" ("décadence intellectuelle").[61]

ו. חכמי ישראל

החכמים הם הציר שסביבו הייתה בנויה כל ההוויה של יהודי אשכנז וצפון צרפת במאות ה־10 וה־11. היסטוריון התקופה אינו יכול שלא להרבות לעסוק בהם, משום שהם ממלאים תפקיד חשוב בחברה היהודית, ומשום שמרבית המקורות העבריים שבידינו נוגעים להם – לאישיותם, לקורותיהם, לפעולותיהם ולהחלטותיהם – ורובם הגדול נתחברו על־ידם. אולם קיים קושי בקביעת זהותו של כל אחד מהחכמים, שכן הקריטריונים המקובלים בחברות השונות – כגון הסמכה, עמידה בדרישות של מוסד השכלה, בחירה או מינוי – אינם מקובלים במרחב הגיאוגרפי היהודי בו אנו עוסקים. בכל זאת, ניתן לסכם ולענות על השאלה: מי הוא חכם.

החכם האשכנזי־צפון צרפתי הוא מנהיג בלתי־מוכתר ובלתי־רשמי, סבור איגוס. לדעתו, לא קיימת כלל בתקופה הנידונה משרה של רב מקצועי שמונה (או נבחר) לשם כך על־ידי הקהילה וקיבל ממנה את שכרו. הוא מייחס את היעדרה של משרה כזאת לכך שהקהילות היו קטנות מאוד וכן לריבויים של לומדי ויודעי תורה.[62] כך גם דעתו של בארון, המבחין בתופעת "התמקצעות לימוד התורה" ("professionalization of learning") וב"אנשי דת מקצועיים" ("professional ecclesiastics") במערב, בתקופה מאוחרת מאוד. עד המאה ה־15 העדיפו החכמים להתפרנס שלא מרבנות.[63] מרדכי ברויאר מונה את תפקידיהם של החכמים בקהילותיהם – הוראה, שיפוט, פסיקה והדרכה – ומציין את הכבוד ואת היחס המיוחד שהיה כלפיהם. ואף אל פי כן, כאשר מדובר בתקופה המוקדמת "עדיין לא נוצר מצב, בו הייתה קיימת זיקת קבע בין הקהל כולו לבין החכם שישב בתוכו, להוציא תלמידיו שלמדו תורה מפיו ובשל כך מצווים היו לקבל על עצמם את מרותו ולסור למשמעתו בכל דבר"[64] (ההדגשות שלי, א.פ.). ואכן, כל אימת שאנו מוצאים במקורות התקופה את המונח "רב" הכוונה היא בבירור לתואר ולכינוי שמכנים תלמידים את רבם.

יש מן החוקרים המקדימים בקביעתם את ראשיתה של "הרבנות

המקצועית" במערב. צייטלין מייחס זאת לרש"י. הוא מפתח את רעיון שרשרת הקבלה, לפיו הסמיכה הועברה מדור לדור, ממורה לתלמיד, וכך קיבל אותה רש"י ממוריו – ר' יעקב ב"ר יקר ור' יצחק ב"ר יהודה – והיא שהעניקה לו מעמד רשמי של "בעל אוטוריטה רוחנית".[65] שוורצפוקס מצביע על המאה ה־11 בה יש למקם את "ראשיתה של הרבנות". לחיזוק קביעתו הוא מביא את *מעשה גאונים*, חיבור הלכתי מן המאה ה־11: "לפיכך צריך שיהא (העירוב) עד ערב שבת וכן נוהג הרב כשבא מבית הכנסת בערב בלילי שבת מברך על העירוב המוציא". לטענת שוורצפוקס זוהי ראיה חד־משמעית "שלפני עינינו רב הנוטל על עצמו אחריות קהילתית" בנושא "עירוב תבשילין". הוא דואג אישית להתקנת ה"עירוב" הנ"ל, כאשר הדבר אינו מטופל כראוי על־ידי בני הקהילה. מסקנתו של שוורצפוקס היא: "לפי הטקסט שלנו יש רב אחד בלבד ובית כנסת אחד בלבד".[66]

מעמדם ויוקרתם של החכמים בקהילות אשכנז–צפון צרפת היו גבוהים ביותר. היעדרם של התואר הרשמי, המשרה ואפילו ייחוס אבות לא השפיעו על יחס הכבוד שרחש להם הציבור. הידע הרב בתורה ובתלמוד והתמסרותם ללימוד ולהוראה היו מן הסגולות שהקנו להם את מעמדם הנעלה. גם תכונות אישיות כענווה ומזג נוח, ויותר מכך יושר ושכל ישר שבאו לביטוי כאשר החכם ישב בדין או פסק הלכה למעשה, השפיעו על היחס לו זכה. הערכים שהנחו את דרכם והתנהגותם של החכמים, זוכים לביטוי נמלץ באחד מפיוטיו של ר' שמעון הגדול, בן עירו וחברו של רגמ"ה: "מושלי מכמניה (של התורה) ומתהלכים לאורה [...] עושי מלאכתה ומתאבקים בעפרה [...] אין נהנים בכבודה ובכתרה ולא יעשוה קרדום ולא עטרה [...] רוצים ללמוד וללמד ולשמור בגבורה. ידדון מעינימו שינה [...] חכמות יורו על פי התורה".[67]

לא הוקמה שום מחיצה שתפריד בין הלמדנים שנחשבו לחכמים לבין הציבור הרחב. דבר זה מצביע בעליל על אופיה הדמוקרטי של החברה היהודית במערב, בה לא ניתנה עדיפות לקבוצה כלשהי – ותהא איכותית ככל שתהיה – זולתי הדרישה המנומקת שמצאנוה באחת השו"ת של רגמ"ה.[68] שלמה נאמן עומד על השוני בין החברה הנוצרית לבין החברה היהודית, אשר התבטאה – בין השאר – בפירוד עמוק בין יהדות לנצרות בשטח המבני: "מבנה הקהילה הוא רפובליקני בשורשו, באשר המעמד הדתי של בני הקהילה שווה, בעוד שמבנה הנצרות היראורכי מיסודו. הנצרות מפתחת במשך הזמן 'אורדו' ("ordo") של מוסמכים, העומד מחוץ לחברת המאמינים, ולהם מונופולין על ביצוע תפקודים שאין

המאמין יכול בלעדיהם, סקרמנטים [...] ליהדות – מעמד חברתי של 'תלמידי־חכמים'; לנצרות – של כהנים: ההבדל הוא שורשי".[69]

במציאות זו של היעדר בעלי סמכות רוחנית רשמית בקהילות, ועל אחת כמה וכמה במערכת הבינקהילתית, ראוי לבדוק את המונח הימי־בינייימי "גדול הדור". היה זה חכם משכמו ומעלה מכל האחרים בתורה ובהוראה. הוא ניחן באישיות כריזמטית והוכר כבעל זכות הכרעה בשאלות קשות ומורכבות. השאלות הופנו אליו לא רק מקהילות בודדות שהתלבטו בסכסוכים פנימיים ולא הצליחו להתירם, הוא נדרש ליישר הדורים במחלוקות כבדות משקל שנתגלעו בין הקהילות. הכרעתו הייתה מתקבלת ואיש לא העז להמרות את דבריו, שנתפסו כהכרעת תורה. סמכותו והכרעתו של גדול הדור הוכרה לא רק בארצות המרחב האשכנזי. התופעה הייתה מוכרת ומקובלת בשאר תפוצות ישראל, ורק לקראת סוף ימי הביניים עומעם כוחה, אולי בשל "התמקצעות" מוסד הרבנות. אחד הדברים האופייניים ביחס לגדול הדור, הוא חוסר הוודאות כיום מי היה "גדול הדור" בכל דור. זיהויה של אישיות כזאת קשה במיוחד בדור שהתברך במספר חכמים גדולים. כך זה היה בכל ארץ בה חיו יהודים, לא כל שכן כאשר כמה מגדולי התורה חיו באותו דור בארצות שונות (כגון ברבע השלישי של המאה ה־12: הרמב"ם, רבנו תם, הגאון ר' שמואל בן עלי מבגדאד ור' אברהם בן יצחק מנרבון). מה שוודאי הוא, שאילו מוסדה משרת גדול הדור והוא היה הופך למעין "רב ראשי" שאלת זיהויו לא הייתה קיימת.

השאלה מתעוררת בשל היעדר קריטריונים פורמליים שיש ביכולתם לתחום תחומים בין חכמים להדיוטות, באותה דרך בה התקיימו המינויים בחברה הנוצרית. בתודעתם של בני התקופה נתפסו כל היהודים כלומדים תורה וכיודעי תורה, וכך גם נחשבו כתלמידי חכמים. אבל זוהי הכללה פשטנית מעט ואולי גם חלק מן הרטוריקה המקובלת. למעשה אנו פוגשים לא אחת במקורות התקופה הבחנה בין "בני תורה והדיוטות", בין "גדולים וקטנים". מחד גיסא, הבחנה זו קשה בשל העובדה שכל בני הקהילה ידעו קרוא וכתוב, ובעצם הרבה מעבר לזה (מצב הפוך מן המציאות בסביבה הנוצרית). ומאידך גיסא, בלט מאוד הפער בין הקהילות המובילות כגון מגנצא, וורמיזא, שפירא וקולוניה בגרמניה ואורליאן, טרוייש ואחדות מקהילות שמפן בצפון צרפת בהן היה ריכוז גדול של חכמים מובהקים, לבין קהילות קטנות יותר, צעירות יותר ופריפריאליות, שבהן בקושי אפשר היה למצוא מישהו שמתעלה למדרגה של תלמיד חכם.

סבורני, שלא נוכל לקבל תמונה נאותה של דמותן התרבותית של

אשכנז–צפון צרפת הקדומות, מבלי שנשרטט ונשבץ בדברינו את דיוקנותיהם של החשובים בחכמיה. לא יהיה זה נכון להיכנס לתחום עבודתם הספרותית הענפה בפרשנות, בפיוט וכדומה, ולא לתאר את פעולתם הציבורית – השו"ת, התקנות וכיו"ב, השייכים לגיבוש תפיסותיהם ותורותיהם בתחומים השונים. ואמנם לא נעשה כן, וזאת משתי סיבות:

א. היקפם של דברים אלה הוא רחב ביותר והמצע קצר מהשתרע.

ב. תשובותיהם ודעותיהם של חכמי ישראל בנושאים השונים מובאות בספר ומלוות את דיוננו.

בחרתי להביא את קורותיהן של דמויות החכמים הבולטים, ולפרט את מוצאו וייחודו של כל אחד מהם.

במחצית השנייה של המאה ה־10 הייתה מגנצא המרכז התורני היחיד בכל המרחב האשכנזי שהצמיח דמויות בולטות של חכמים. הראשון בהם היה ר' יהודה "הזקן" ב"ר מאיר הכהן, הידוע יותר בשמו ר' ליאונטין או סירליאון. בדורו כבר החלה לחדור השפעתם של גאוני בבל והתלמוד הבבלי, אולם ר' ליאונטין – על אף שקיבל את המרות הבבלית והורה את תלמודה לתלמידיו – העז להמרות את פי הגאונים במקרים רבים. ר' ליאונטין נכנס לדפי ההיסטוריה בשל היותו מורהו המובהק של ר' גרשום מאור הגולה, שתיאר אותו בסופרלטיבים והרעיף עליו חיבה והערכה.[70] מוצאו של האיש, שבילה את רב ימיו במגנצא, אינו ידוע בבירור והסברות השונות בקרב החוקרים המודרניים נעות בין פרובנס, צפון צרפת ואיטליה.

משפחת קלונימוס, המהגרים שלפי המקורות היו הראשונים שהשתקעו במגנצא, העמידה אף היא חכמים גדולים במאות ה־10 וה־11. הראשון, וללא ספק החשוב שבהם, היה ר' משולם ב"ר קלונימוס, שחי ופעל במחצית השנייה של המאה ה־10. בתשובותיו הרבות הוא תרם תרומה עצומה לפתרון בעיות הלכתיות רבות, ובעיקר להתבססותה ומיסודה של הקהילה המאורגנת במערב. אך דא עקא, ייתכן שהאיש שנחשב לאחד מחכמי אשכנז הבולטים בתקופה, ובתשובותיו הותיר את רישומו על החיים הציבוריים במרחב האשכנזי, לא ישב ולא פעל בתוכו ומתוכו. ציוני דרך אחדים מצביעים על כך שר' משולם ישב בלוקֶה שבאיטליה, מכורתה של משפחת קלונימוס. בני תקופה אחדים מזכירים את שמו כאיש לוקה, בקונטרס התשובות ששלחו לו רב שרירא גאון ורב האי גאון. מסורות אחרות מספרות שלמד אצל הפייטן ר' שלמה הבבלי שישב באיטליה. החכם הספרדי הידוע ר' אברהם אבן עזרא כינה אותו "חכם מרומי".[71]

נוסף לכך, הפריסה הגיאוגרפית של השאלות שהופנו אליו רחבה לאין שיעור מזו של כל חכם אשכנזי־צרפתי אחר. היו שאלות שהגיעו מפרובנס ומקושטא, הקרובות יותר ללוקה מאשר למגנצא. גם העובדה שחלק מתשובותיו נמצא ב"גניזה הקהירית" וההתכתבות עם גאוני בבל הנזכרת לעיל, מחזקות דעה זו. אולם אפשר שנצר זה ממשפחת קלונימוס החשובה היה בכל זאת איש מגנצא, והיא שימשה בסיס לפעילותו וליצירתו. ייתכן שהוא חילק את זמנו בין שני מרכזים אלה – מגנצא ולוקה – ופרקי זמן (לא קצרים) בילה באיטליה, מולדת אבותיו. מכל מקום, השאלה מפלגת את החוקרים ואלה המצדדים באשכנזיותו של ר' משולם מצביעים על מצבה קדומה שנתגלתה בבית הקברות של מגנצא בשנת 1889, ולשונה: "פ"נ רבנא משולם בן רבנא קלונימוס. תנצב"ה". הללו רואים במצבה ובכתובת ראיה ניצחת.[72]

צעיר מר' משולם היה ר' שמעון בן יצחק "הגדול", מראשי החכמים במגנצא בסוף המאה ה־10 ובראשית המאה ה־11. מוצאו ממשפחת ר' אבון הגדול, שהייתה אולי השנייה בחשיבותה אחרי משפחת קלונימוס, והגיעה למגנצא ממנש (לה־מאן, Le Mans), אשר בצרפת הצפונית־מערבית. ר' שמעון היה נכדו של ר' אבון הגדול והוא עצמו כבר נולד במגנצא. בניגוד לחכמים גדולים אחרים, לא נשתיירו בידינו שום שאלות ותשובות מאת ר' שמעון, וייתכן שבענייני הלכה ופסיקה הוא נפל מן האחרים. ייחודו של ר' שמעון בלט בשני תחומים שונים: האיש היה גדול פייטני אשכנז–צפון צרפת במאות ה־10 וה־11; כמו כן בלט כמנהיג שקשר קשרים הדוקים עם השלטונות וניצלם לטובת קהילות אשכנז כולן. הוא היה שתדלן אף לפני שהוטבע תואר זה.

בן תקופתו הגדול היה ר' גרשום בן יהודה, שנודע יותר בכינויו רבנו גרשום מאור הגולה (רגמ"ה). הזכרנו את תשובותיו, תקנותיו ודעותיו פעמים רבות. ננסה עתה לשרטט את קורותיו.

רגמ"ה היה איש מגנצא מנעוריו. אף שאפשר לראותו כמנהיג לאומי שתלמידיו נהרו אליו מכל המרחב האשכנזי ומחוצה לו, והשפעתו הגיעה לחבלי ארץ רחוקים, נשאר האיש מזוהה עם קהילת מגנצא ועם ישיבתה. הוא לא נולד במגנצא ולא נמנה על אחת ממשפחות המייסדים המיוחסות. מקום הולדתו לא ידוע. הדעה המקובלת ביותר על החוקרים היא שעיר הולדתו הייתה מץ שבלותרינגיה, אשר על היהודים שחיו בה במאה ה־10 כבר דנו לעיל. מקורות אחדים מאששים קביעה זו, ביניהם מהרש"ל, החכם היהודי מפולין בן המאה ה־16.[73] מץ מופיעה בכותרת אחת השו"ת של רגמ"ה עצמו: "תשובת רבנו גרשום ב"ר יהודה ממס לר' ליאון ב"ר

מרדכי ולמר צדקיהו ב"ר אליעזר, אנשים הגונים וחשובים לשמים ולבריות שלום".[74] ואם מץ היא לותרינגיה, ולותרינגיה היא חלק מצרפת, הרי שהכינוי "רבנו גרשום מאור הגולה הצרפתי ובארץ אשכנז..." (כלומר, צרפתי שבא לארץ אשכנז) מעיד על כך.[75] אולם יש חוקרים המובילים אותנו למקורות שונים ורחוקים ממץ. ש' אפנשטיין גורס שרגמ"ה נולד במיינץ.[76] "מיינץ", לדבריו, השתבשה כנראה, במשך הזמן ל"מץ". אפטוביצר סבור, שרגמ"ה היגר למיינץ מפרובנס.[77] אך מכל אלה הגדיל להרחיק את מקום הולדתו החוקר א' זימר. במאמרו "על אודות מוצאו של רבנו גרשום מאור הגולה" כותב זימר, שבתעודה משנת 1311 נמצאים רמזים כי מוצא משפחתו של רגמ"ה מאיטליה. הוא ממשיך בקו טיעון זה: "הוכחה ברורה יותר שלא רק מוצא משפחתו היה מאיטליה אלא שרגמ"ה עצמו נולד באיטליה, מצאתי בכתב־יד מיוחד במינו". כתב־יד זה הוא רשימת גאוני וחכמי אשכנז וספרד, פרי עטו של רב איטלקי. בשניים משלושת העותקים של כתב־היד כותב הרב על רגמ"ה: "וראיתי כתוב שארץ מולדתו באנקונה", וכן "וראיתי כתוב שמולדתו הייתה אנקונה". ומוסיף לכך זימר, שלדעת החוקר נויבאואר, משפחת רגמ"ה באה מאוריה שבדרום איטליה, במאה ה־9 או ה־10. אפשר – מסכם זימר – שמשם נדדה המשפחה לאנקונה.[78]

אכן, דעות שונות בנידון, אך מה שחשוב לדעתנו הוא, שרבנו גרשום היה איש מגנצא והפך אותה למרכז הרוחני הגדול והחשוב בימיו ולעוד שניים או שלושה דורות אחריו.

במידה פחותה מזו נידונה במחקר שאלת תאריכי לידתו ופטירתו של רגמ"ה, וגם היא נתונה במחלוקת. שנת לידתו הייתה בין השנים 950 ל960, ואילו שנת פטירתו הייתה, קרוב לוודאי, 1028. אך יש מקורות הטוענים לתאריך מאוחר יותר.

על קורותיו וקורות משפחתו ידוע מעט מאוד. כאיש צעיר הוא התפרנס מהוראה פרטית. על כך מספר חכם אשכנזי מן המאה ה־13: "שמעתי משמו של רבנו גרשום שהיה שכור לתלמידים, נחלה שבועיים או יותר ונרפא. ופטר את עצמו מלשלם את ביטולם".[79] על אשתו בּוּנָה (בנישואים שניים – גם שלו וגם שלה), מסופר, שנשאה לאשה וכתב לה כתובה בשנת ד' תשע"ג – 1013.[80] במקורות נזכרים שניים מבניו של רגמ"ה, שאחד מהם המיר את דתו. ייתכן שעשה זאת שלא מרצונו בשנת הפורענות שעברה על יהודי מגנצא ב־1012. מקורות אחדים – מאוחרים יותר – מספרים על כך שרגמ"ה ההאבל על בנו למרות שההלכה אינה מחייבת להתאבל על משומד.[81]

בתודעה הלאומית ובזיכרון הקולקטיבי נחרת שמו של רבנו גרשום כשל אחד הענקים. לא רק מנהיג וגדול בדורו, אלא בדורות הבאים אחריו. רש"י, שהיה תלמיד תלמידו ונולד אחרי מותו, כינה אותו "מאור הגולה", אשר "כולנו" הננו תלמידי תלמידיו ועל דבריו אנו נסמכים.[82] דברים אלה כתב רש"י בתשובה לשאלה בה התברר, תוך כדי סכסוך בין יהודי קבלון, שחלקם כלל לא שמעו את שמעו של רגמ"ה, וסירבו לציית לתקנתו האוסרת להזכיר לנטבלים שחוזרים בתשובה את חטאיהם בעבר. טענותיהם היו בבחינת "רבנו גרשום – מי זה?!" וכל זאת כשישים או שבעים שנה אחרי מותו של החכם שנחשב לגדול חכמי אשכנז בדורו. אין ספק שגילוי זה הוא שעורר את רש"י לומר את דבריו הנזכרים לעיל. נכדו של רש"י, רבנו יעקב תם, התבטא אף הוא ברוח דברים אלה: "רבנו גרשום מאור עיני הגולה וחכמי נרבונא וספרד שימשו לפניו".[83]

נשאלת השאלה: האם באמת היה רגמ"ה משכמו ומעלה מכל חכמי אשכנז–צפון צרפת, כפי שהמיתוס שיצרו רש"י ורבנו תם מתאר אותו, או אולי יש ממש בשכחה של חלק מן הציבור, הגורס שאולי היה האיש תלמיד־חכם, אך היה אחד מרבים שלא הותיר את רישומו על הדורות הבאים. נניח למיתוס ונבדוק את מעמדו של רגמ"ה במקומו ובזמנו. איגוס מנסה "לצנן" את ההתלהבות של חוקרים מודרניים רבים שתיארו את רגמ"ה כענק בין ננסים, כמחדש תלמודי גדול וייחסו לו כל הישג שנראה בקהילות הריינוס בתקופתו. בין עמיתיו, חכמי ישיבת מגנצא – חלקם צעירים ממנו – היו דמויות לא פחות מרשימות ממנו, ודי לעיין בדבריהם ולעקוב אחרי פעולותיהם של ר׳ שמעון הגדול, ר׳ יהודה הכהן ור׳ אליעזר הגדול כדי להיווכח בכך. בדיונים ההלכתיים רגמ"ה לא בהכרח היה נותן הטון. הוא היה אחד מ"חבורה" מובילה זאת. לא במקרה כנראה זכו שניים מן הנזכרים כאן לכינוי "גדול" (שכוונתו גדול בתורה), וכידוע, רגמ"ה לא זכה לכך בחייו. ומסכם איגוס את טיעוניו: "בקהילת מגנצא הוא בוודאי לא היה האישיות הגדולה והסמכותית ביותר", ומוסיף: "במציאות לא היה רבנו גרשום יוצרו של עידן חדש, אם כי לאמיתו של דבר, אחד מתוצריה המזהירים ביותר".[84] "כהן" ולא "נביא", אם נשתמש בטרמינולוגיה ממאמרו הידוע של אחד העם. גם ח׳ סולובייצ׳יק מחזיק בדעה דומה ומצטרף אל המיעוט בקרב החוקרים. דעתו של רגמ"ה, הוא גורס, לא התקבלה על דעתם של חלק מן החכמים, ובחבל שמפן לא הייתה ידועה כלל. "השפעת רגמ"ה במאה ה־11 הייתה קטנה מכפי שמשערים", מסכם סולובייצ׳יק.[85] ובכל זאת, אין איש מכחיש את חלקו הרב של רגמ"ה בביסוס לימוד התלמוד, בפירושו, ובעידוד דור של תלמידים להעמיק בו

ולהציע פירושים משלהם. השאלות והתשובות שלו מצביעות על אדם מעורה בחיי הציבור ומקובל עליו. תקנותיו (אף כי קיים ספק לגבי חלק מהן – אם הן שלו או רק מיוחסות לו) מקיפות תחומי ציבור ופרט רבים. פיוטיו הנמלצים וריגשו דורות של יהודים. לא היה איש כרגמ"ה ששקד על העתקה מדויקת וקפדנית של הטקסט התלמודי והמקראי ועל העברתה הנכונה של המסורה.

ר' אליעזר הגדול ור' יהודה הכהן היו שניים מגדולי חכמי מגנצא. הם היו בני אותו גיל (חיו בין השנים 980־1050, לערך) וצעירים מרגמ"ה בלמעלה מעשרים שנה. משבגרו והוכיחו את גדולתם בתורה, היו לעמיתיו של רגמ"ה בישיבה של מגנצא והנהיגו אותה עוד למעלה מעשרים שנה אחרי מותו. ר' אליעזר היה נכדו של ר' אבון הגדול, שהיגר ממנש למגנצא ובן־דודו של ר' שמעון הגדול. אליעזר התייתם מאביו כבר בהיותו ילד רך, ור' שמעון, שהיה מבוגר ממנו בכשלושים שנה, לקחו לביתו והיה גם למורו. לא נותרו אלא שלוש שו"ת משלו, האחת מהן משותפת לו ולר' יהודה הכהן עמיתו וידידו. מן המעט הזה ניתן ללמוד על מעמדו הנכבד אף בקהילות הרחוקות ממגנצא, עקב העניין הרב שגילה בביסוסו ובחיזוקו של מוסד הקהילה. ר' יהודה הכהן, לעומתו, הותיר לנו "יבול" ספרותי רב יותר. חיבורו *ספר הדינים* הוא הספר הרבני הראשון באירופה שחלקיו נשתיירו ומצאו את מקומם במהדורות מאוחרות יותר. יש בו שו"ת של חכמים, חלקן של ר' יהודה עצמו. מספר השו"ת שלו שנשמרו עלה על ארבעים. מקורן בקהילות השונות של אשכנז וצרפת הצפונית, הונגריה ופולין, ואולי גם פרובנס. רובן עוסקות בענייני ממון, מהם סבוכים מאוד, ובסחר הבינלאומי של יהודי זמנו. הן שופכות אור על המרקם הכלכלי של יהודי המערב.

שני החכמים הללו העמידו תלמידים מוכשרים בישיבת מגנצא. ביניהם התבלטו ר' יצחק ב"ר יהודה ור' דוד הלוי, שהנהיגו את הישיבה ברבע השלישי של המאה ה־11. שניהם היו מוריו של רש"י. החשוב בין השניים היה ר' יצחק, מתלמידיו של רגמ"ה ושל ר' אליעזר הגדול, שיכול היה גם להתהדר בייחוס משפחתי, שכן היה מצאצאיו של ר' מכיר, אחיו של רגמ"ה. מן השאלות שהופנו אליו עולה כי שמעו של ר' יצחק הגיע לקהילות רחוקות, כגון זו של ר' מנחם ב"ר מכיר מבוהמיה וזו מקהילת אוולון שבבורגונדיה. ר' יצחק אף ביקר במקומות רחוקים כרומא, ואולי גם ברוסיה הרחוקה.[86]

ר' יעקב בן יקר היה מחשובי התלמידים של רגמ"ה. סביבו נתקבצו תלמידים צמאי תורה מקהילות שונות, והוא לימדם ברוח המסורת והידע

של מגנצא בימי זהרה, בראשית המאה ה־11. אחד מתלמידיו המובהקים היה רש"י, והוא שנתן לר' יעקב את פרסומו הגדול לדורות. מכל מוריו בישיבות הריינוס, היה ר' יעקב האהוב והנערץ על רש"י, והוא מזכירו פעמים רבות. חלק גדול מתורתו של ר' יעקב ב"ר יקר משוקע בפירושי רש"י וכך זכה להשתמר לדורות.[87]

בן מגנצא אחר שהתיישב בוורמיזא, היה ר' יצחק בן אליעזר הלוי. תלמיד זה של ר' אליעזר הגדול היה שלא כמו עמיתו ר' יעקב ב"ר יקר – הצנוע ובעל הרגשות הדתיים העמוקים – איש דינמי ופעלתן שהשפיע רבות על בני דורו בתחום הארגוני והתרבותי. אך יחד עם ביטחונו העצמי וכוחו הרב בעשייה ניחן האיש בחסידות ובענווה.

חכם אחר בן וורמיזא, בן הדור האחרון שלפני גזירות תתנ"ו, היה ר' שלמה ב"ר שמשון. תלמיד מובהק זה של ר' יעקב ב"ר יקר נספה יחד עם כל משפחתו בפרעות יהודי וורמיזא ב־1096. שמו מוזכר בפריווילגיה שהעניק הקיסר היינריך IV ליהודי וורמס בשנת 1090, ובה הוא נקרא "סלמן (או זלמן) בישוף היהודים" ("Salmann Episcopus Judaeorum").

בטרם נעזוב את ארץ הריינוס מן הראוי להזכיר את ארבעת האחים ממשפחת מכירי המגנצאית, אף הם תלמידי חכמים מובהקים. חיבור הלכתי בשם *מעשה המכירי* נתחבר בידי הארבעה והוא חשוב להכרת חייהם של יהודי אשכנז במחצית השנייה של המאה ה־11. האחים – ר' נתן, ר' מנחם, ר' נחמיה ור' יקר – חיו ולימדו תורה בפרקי זמן ארוכים בחייהם מחוץ לעירם מגנצא, בקהילות שונות במרחב האשכנזי. הבכור והבולט שביניהם היה ר' נתן. הוא ישב בעיקר במגנצא. ר' מנחם ישב ופעל בבוהמיה. לא ברור אם הגיע לשם בשל עיסוקיו המסחריים, או הוזמן על־ידי הקהילות כמורה הוראה. אף ברגנסבורג הבווארית, הסמוכה לבוהמיה, שהה פרק זמן בחייו. ר' יקר חי בוורמיזא, ופרק זמן מסוים שהה בקהילה החדשה של שפירא. נראה שגם ר' נחמיה שהה בוורמיזא, כאחיו ר' יקר, ושניהם שימשו לפני החכם הוורמייזי החשוב ר' שלמה ב"ר שמשון, הנזכר לעיל.

משפחת מכירי הייתה אחת המיוחסות במגנצא, אך בניגוד למה שסברו חוקרים מסוימים ארבעת האחים אינם בניו של מכיר אחי רגמ"ה. חישוב הזמנים אינו מתאים. ארבעתם נולדו בין השנים 1035־1050, דהיינו שנים רבות אחרי מות רגמ"ה שמת בזיקנה (כנראה בשנת 1028). מכיר, אבי האחים הוא כפי הנראה איש אחר בן אותה משפחה. האם היו האחים מכירי חכמים גדולים? גרוסמן מפקפק מאוד בכך, והוא רואה בחיבורם "יצירה אקלקטית", המכילה בתוכה דברי חכמים בני דורות קודמים

וחכמים בני דורם. חיבורם שהתיימר להיות ספר הלכה ופסק (כמשמעה של התיבה "מעשה"), אינו מעמיק ואינו מחדש. ובכל זאת, חשיבותו בשימור מנהגים שונים ובטיפול בנושאים אקטואליים וכמקור היסטורי.[88]

במקביל לארץ הריינוס קמו בצרפת הצפונית חכמים גדולים ששקדו על לימוד תורה והנהגת הקהילות. הראשונים ביניהם הם בני משפחת ר' מנחם. עליו לא ידוע לנו כמעט דבר, פרט לכך שהיה תלמיד־חכם, בן למשפחה מיוחסת ובן דורו של רגמ"ה (סוף המאה ה־10 וראשית ה־11). על בניו יש לנו אי אלו ידיעות ואף הן מועטות. ר' אליהו בן מנחם "הזקן" חי ופעל בקהילת מנש, היא לה־מאן בירת רוזנות מיין (Maine), בין השנים 980־1060 לערך. מסורת מאוחרת מספרת על נישואיו לאחותו של רב האי גאון, גאון ישיבת סורא הבבלית. הסיפור נראה כאגדה, כסיטואציה בלתי־אפשרית, שחכם צרפתי שאלפי קילומטרים מפרידים בינו לבין ארץ בבל, ישא לאשה את אחותו של גאון סורא. האם בכלל אפשרי שמשפחתו המיוחסת והמתנשאת של הגאון תסכים לנישואים כאלה? יש חוקרים המבקשים שלא לבטל לחלוטין מסורת זו. גרוסמן, למשל, גורס ש"קשה להניח שאגדה מעין זו נוצרה יש מאין, והדעת נותנת שגרעין היסטורי כלשהו טמון בה". לחיזוק הנחתו זו הוא מביא את דעתו של חוקר הפיוט עזרא פליישר, ומוסיף כי לא נתפלא כאשר ניווכח שר' אליהו ביקר בבבל ומשם הביא עמו מיצירותיהם של גאוני בבל ששימשו את חברו הקרוב ר' יוסף טוב עלם (ריט"ע).[89] בן אחר של ר' מנחם, ר' יצחק, אשר חי ופעל באורליאן, היה דמות מרכזית בהנהגה הרוחנית של קהילות צפון צרפת באמצע המאה ה־11, עד סביבות 1070. ר' יצחק מאורליאן היה תלמידו של ר' אליעזר הגדול במגנצא וזכה לתשבחות ולכבוד רב מפי רבו. על כך למדים אנו ממכתב שכתב המורה לתלמידו לשעבר, ואחרי שזה כבר חזר לצרפת. טרוניה בפי הכותב על שר' יצחק אינו שומר עמו על קשר ואינו פונה אליו עוד בשאלות. גרוסמן, שמביא דברים אלה, מבקש ללמוד מהתנהגות זו של ר' יצחק שהוא "בטח בעצמו ובכוחו כמנהיג ושאף להמשיך את מסורת משפחתו בהנהגה הרוחנית של קהילות צרפת, מבלי להזדקק למסורת אחרת. משום כך שאף להפגין עצמאות רבה ככל האפשר".[90] לימודיו של ר' יצחק האורליאני אצל ר' אליעזר הגדול במגנצא מצביעים על הקשר שהתקיים בין חכמי שני חלקיה של יהדות המערב מראשיתה, וכפי שראינו, מקרהו זה לא היה חריג. למען השלמת האמת ההיסטורית יש להוסיף כאן את ידיעותינו – הקלושות אמנם – על בנו השלישי של ר' מנחם, ר' יקותיאל, אשר השתקע כפי הנראה ביואני (Joigny) שבדרום חבל שמפן, והנהיג את קהילתה.

חכם בעל שיעור קומה ושמו ר׳ יוסף טוב עלם (בונפיל) היה בן זמנם של האחים. מסופר עליו שישב בלימוז׳ ומאוחר יותר ברוזנות אנז׳ו, אשר במערבה של צרפת, והנהיג את קהילותיהן. ריט״ע היה איש דרום במוצאו, יליד נרבון וחניך ישיבתה המהוללת, אך ידוע לנו מעט מאוד על משפחתו ועל נעוריו. נסיבות עקירתו מנרבון לקהילותיה הצפוניות יותר של צרפת אינן ברורות, ומעניין להביא בהקשר זה הנחות של שני חוקרים: שוורצפוקס וגרוסמן. שוורצפוקס גורס, שאין להעלות על הדעת שחכם מובהק כריט״ע יעזוב את ישיבת נרבון המפוארת, אלא אם כן עשה זאת לאחר שנרבון נפגעה על־ידי הנוצרים במסע האבירים שיצאו להילחם במוסלמי ספרד, בשנת 1063.[91] מכאן שזמנו של ריט״ע מאוחר יותר ממה שסוברים חוקרים אחדים. גרוסמן, לעומתו, מסביר את הגירתו של ריט״ע בתחושת שליחות שגרמה לו ללכת למקומות בהם היו רק חכמים מעטים ובצורך להנהיג את הציבור היהודי. גרוסמן גם סבור, שיש להקדים את זמנו של ריט״ע ולקובעו בין השנים 980־1050.[92] לריט״ע הופנו שאלות מקהילות צפון צרפת ומאשכנז, ולמרות שבא מחוץ למרחב האשכנזי, הן ראו בו בעל סמכות עליונה. אחדות מן השו״ת של ריט״ע עוסקות בענייני סמכויות הקהילה ובבעיות הקשורות לשיטת המיסוי. ריט״ע תרם להחדרת התלמוד הבבלי ומפעלם הספרותי של גאוני בבל על־ידי כינוס ועריכה של תשובותיהם. ייתכן שהזיקה לעבודותיהם הושפעה ממוצאו ומחינוכו הפרובנסאליים.

אם מצאנו ספק־מה ביחס לגדולתו של רגמ״ה, הרי שרש״י השתייך לגלריית דמויות העילית של עם ישראל בכל הדורות. בשנת לידתו, ד׳ אלפים ת״ת (1040), נרצח בבבל אחרון גאוני סורא, רב האי גאון, והמקרה התפרש על־ידי בני הדורות הבאים כסימן של ״שקיעת השמש במזרח וזריחתה במערב״.[93]

ר׳ שלמה ב״ר יצחק נולד בטרוייש למשפחה שפרנסתה על גידול גפנים ותעשיית יין.[94] למרות ניסיונות אחדים בדורות הבאים לייחס לאביו יצחק עיסוקים של תלמיד חכם, ספק אם היה כזה. האב נפטר כששלמה עוד היה עול ימים. רש״י נשא אשה בגיל צעיר והמשיך לעבוד במקצוע המשפחתי. לא פעם הוא מזכיר את המחסור שידע בנעוריו. למרות זאת, הצעיר האינטליגנטי ותאב הדעת, שלא מצא מורה בעל רמה בעירו או בסביבתה, נדד לישיבות הגדולות של הריינוס (תחילה למד במגנצא ואחר כך בוורמיזא), כדי לרוות את צמאונו לתורה. רש״י היה כבן עשרים כאשר הגיע לאשכנז ושהה בה עד סוף שנות השישים של המאה. בתוך תקופה ארוכה זו נהג לחזור פעמיים בשנה לטרוייש כדי לעזור בפרנסת המשפחה.

במגנצא פעלו מוריו המובהקים ר׳ יעקב ב״ר יקר, ר׳ דוד הלוי ור׳ יצחק ב״ר יהודה, ואילו בישיבת וורמיזא לימד ר׳ יצחק הלוי. ייתכן שמות אמו, שניהלה את המטעים של המשפחה, הוא שאילץ את רש״י להפסיק את לימודיו בישיבת וורמיזא, לשוב לעירו ולהקדיש את זמנו וכוחו לעבודה. אך לא איש כמוהו ייטוש את התורה ואת המחויבות של תלמיד־חכם כלפי הציבור. כאן בטרוייש העלה את הישיבה המקומית למדרגה שלא נפלה מן הישיבות המהוללות בהן למד. רש״י בנה את ישיבתו בטרוייש כמעט בבחינת ״יש מאין״, וחלפו שנים עד שהתקבצו סביבו מיטב תלמידי החכמים ששתו בצמא את תורתו.

רש״י היה לא רק פוסק הלכה, מנהיג ציבור וכתובת לבעיות שנתעוררו בו, פרשן המקרא והתלמוד (הגדול ביותר שידעה היהדות בכל תולדותיה), אלא בראש ובראשונה מורה גדול. הוא היה לתלמידיו אב דואג וחבר, נהג לפנות אליהם בחיבה וברוך (״חביבי״, ״רעי״, ״אחי״) והם השיבו לו בהערצה ובאהבה. בחיבוריהם כינוהו ״המורה״, ״מורנו״ או ״רבנו״, סיפרו על מעשיו ודבריו באורח ריאליסטי וללא דמיון והתבטלות עצמית של ״חסידים שוטים״ שנאספו בחצרות האדמו״רים של מזרח אירופה. רש״י היה גם פדגוג־מְחַדֵּש שעודד את החשיבה, את הדיון ואת הלימוד מתוך טקסט כתוב, במקום השינון מפי המורה. רש״י יכול היה להתפאר לא רק בתלמידיו, אלא גם בצאצאיו, שאחדים מהם הפכו לגדולי הדור בזמנם. שלוש בנות היו לו לרש״י: מרים, שנישאה לר׳ מאיר ב״ר שמואל; יוכבד שנישאה לר׳ יהודה ב״ר נתן; ואילו השלישית – רחל, המכונה בלסט (Belle Assez) נישאה לר׳ אליעזר, וקרוב לוודאי שהתגרשה ממנו.[95] חתניו, ר׳ יהודה ור׳ מאיר, למדו בוורמיזא ואחרי כן הצטרפו לישיבתו בטרוייש. אולם מי שעלו לגדולה היו נכדיו – ארבעת בניה של יוכבד – ר׳ שמואל (רשב״ם), ר׳ יצחק (ריב״ם), ר׳ שלמה, ור׳ יעקב הוא רבנו תם, שייסד את האסכולה של בעלי התוספות.

שתי תכונות מנוגדות התמזגו באישיותו של רש״י. מצד אחד, הענוותנות ונועם ההליכות, ומצד שני, עמידה תקיפה ואמיצה על דעתו בעניינים עקרוניים. פשטותו הייתה טבעית ונטולת כל כוונות להרשים. היה רך עד כדי התבטלות עצמית, עונה באדיבות ולא מנסה להתנשא ולהשפיל את הזולת. רש״י היה מחפה על טעויות של אחרים ונזהר שלא לפגוע ולהעליב את הבריות. תמיד הודה בטעותו שלו: נהג לומר ״לא ידעתי״, ״לא שמעתי״ כאשר אמנם לא ידע דבר מה. אך כאשר נתקל בעיוות דין ובגילויי עלבון כלפי חלשים היה זוקף את קומתו, כובש את ענוותנותו, מייסר, תובע, מצווה וגוזר, כמו במקרה של התאכזרות הבעל אל אשתו.[96]

רש"י לא הסכים להבליג על פגיעה מצד יחיד בציבור ובתקנותיו, וראה סכנה גדולה בפריקת העול.

תכונות אופי אלו נתנו את ביטויין בעבודתו הספרותית. פירושיו למקרא ולתלמוד שהיוו את גולת הכותרת של מפעל חייו, לא נכתבו כמצוות אנשים מלומדה גרידא, אלא נועדו להקל על הציבור הרחב להבין את החומר הנלמד ולחבב אותו על קטנים ומבוגרים כאחת. רש"י כתב עבור העם – גם לתלמידי־חכמים וגם לפשוטי העם. וכמו חייו הפרטיים, הצטיינו פירושיו ב"פשטות, צניעות, דייקנות, רעננות והסתכלות בכל ענייני המציאות".[97]

למרות שרש"י, כחכמי אשכנז–צפון צרפת האחרים לא עסק כלל ב"חוכמות חיצוניות", היה בעל ידע מרשים בשטחים שונים. בפירושיו משתקפות התערותו בחיים המעשיים והבנתו במלאכות שונות, בכלי עבודה ודרכי עיבוד חומרים, בסחורות שונות, בתהליכים הקשורים בתעשיית היין, בעיבוד מוצרים חקלאיים, ועוד כהנה וכהנה. רש"י היה אדם בעל אופקים רחבים. מן המפגש עם תלמידים בישיבות הריינוס שהגיעו כמוהו מכל קצווי המרחב האשכנזי, הוא למד רבות על ארצות ועמים קרובים כרחוקים, מנהגיהם ואורחות חייהם. חבריו לספסל הלימודים – חלקם היו בנים לסוחרים בינלאומיים – העשירו אותו בידיעות על מסעות אבותיהם לאיטליה, לביזנטיה, לפרס, לסוריה, לצפון אפריקה, לספרד וכל הקשור בארצות אלו. גם בטרוייש עירו הוא נפגש עם אנשים ממקומות שונים. הייתה זו עיר ירידים והיו לו הזדמנויות להרחיב את אופקיו. אך לא רק מן החיים למד רש"י. הוא הרבה בקריאה בספרים שהגיעו לידיו ודלה מהם אוצרות גנוזים.

בעשור האחרון לחייו חש באחריות שההיסטוריה הטילה על כתפיו לאחר חורבן קהילות הריינוס בשנת תתנ"ו. כל חכמי הריינוס ניספו, בטלו הישיבות המפוארות, והמרכז התורני שהקים בטרוייש הפך לשומר הגחלת ולאבן שואבת לתלמידי־חכמים. רש"י הבין שעליו לְשַׁמֵּר את מורשת הישיבות האשכנזיות הללו על־ידי העתקת ועריכת היצירות הספרותיות שנכתבו בהן. וכך, בזכותו ובזכות תלמידיו־עמיתיו הנאמנים התקיימה ההמשכיות. רש"י היה פעיל עד סוף ימיו. כמה עצובים הם דבריו של רש"י הזקן, המספר על חוליו וחולשתו כאשר הוא מנסה "למשוך בעט סופרים", ומכתיב את דבריו לבני משפחתו ולתלמידיו.[98]

הזכרנו פעמים אחדות, הן בשמותיהם והן כחבורה, את תלמידיו של רש"י. הייתה זו, חבורה של חכמים שהותירה "יבול" ספרותי רב ערך, אשר נתכנה "ספרות דְּבֵי רש"י". ר' שמעיה – מזכירו וסופרו של רש"י,

ר׳ שמחה מוויטרי, ר׳ יעקב ב״ר שמשון, ר׳ יוסף קרא ואחרים חבו את השכלתם וקידומם לרבם הגדול. אך הם היו גם תלמידי־חכמים בזכות עצמם, ויצירותיהם משמשות גשר מעבר אל תקופה גדולה בחיי הרוח והיצירה ההלכתית של המאות ה־12 וה־13, תקופת בעלי־התוספות.

ז. יחסי גומלין תרבותיים בין יהודים לנוצרים משכילים

הייתכן שקבוצת מיעוט קטנה בתוך ״ים״ של אוכלוסייה מקומית תוכל להמשיך לחיות לאורך ימים בלי להתערות – במידה כזאת או אחרת – בעולם התרבותי של הרוב? אנו מכירים את התשובה המבורכת, שניתנה בארצות האסלאם, ובמיוחד בספרד, בה הצליחו היהודים לאחוז בשני קצות המקל ולצאת שלמים ונשכרים. מה היה המצב במרחב האשכנזי, בעולמם של גויים פחות תרבותיים מאזרחי ספרד, האם גם שם נוצרו קשרים בתחום התרבות? האם הייתה הפרייה הדדית, או אולי הקפידו שני הצדדים על הפרדה וסגירות?

הוויכוחים הדתיים בין יהודים ונוצרים שימשו דרך מקובלת מאוד של שיח ושיג במשך כל תקופת ימי הביניים. הם היו שונים בתקופה שמעניינו מן הוויכוחים המפורסמים של המאות הבאות, ובאלה הראשונים נדון בהמשך דברינו. הוויכוחים התקיימו בין שני אנשים מלומדים – אחד מכל צד, לפעמים בין אחד לבין אחדים ולפעמים בין קבוצות קטנות. לעתים הם החלו בפגישה אקראית ולעתים תוכננו וזומנו, בדרך כלל ביוזמת הנוצרים. כך גם לגבי משך הוויכוח – היו פגישות חד־פעמיות, ולעתים הם התפרשו על פני שנים (״ויכוח טורטוזה״ נמשך שנתיים, בשנים 1413־1414).

ואכן, רובם של הוויכוחים במאות ה־9־11 התנהלו ברוח טובה ובאווירה ידידותית. ״למען העונג הפשוט של משחק אינטלקטואלי וכדי לענות על הסקרנות שבהכרתן הטובה יותר של עמדות השונים ממך״, כך רואה את הדברים ב׳ בלומנקרנץ, ומוסיף למען הדיוק, שהוויכוחים הכפויים והמאיימים בספרד הוויזיגותית במאה ה־7 בלטו כיוצאים מן הכלל במשך כל ימי הביניים המוקדמים.[99] עולם הסמלים העשיר של אנשי ימי הביניים הנוצרים דימה את הוויכוח בין היהדות והנצרות לעימות בין ה־synagoga (בית כנסת) ל־ecclesia (כנסייה). במאות ה־13 וה־14 קיבל דימוי זה ביטוי פלסטי בפסלי דמויות, שהכנסייה הופיעה בהם כאשה צעירה וגאה ואילו בית הכנסת מפוסל כאשה שראשה מושפל ועיניה כהו מראות (פסל כזה מוצב למשל, בשער הכניסה לקתדרלת שטרסבורג).

אולם עד סופה של המאה ה־11 לא דבקו בבית הכנסת התיאורים המשפילים והמעליבים שעוד יופיעו, ובוויכוחים "היא נתפסה והוצגה כפרטנרית שוות־ערך לכנסייה".[100]

בימי הביניים המוקדמים, גם אם היוזמה לוויכוחים יצאה כמעט תמיד מן הנוצרים, היהודים השתתפו בהם מרצון ולא חששו להביע דברים שהיה בהם משום תעמולה לאמונתם ודעותיהם, כפי שעשו בני שיחם הנוצרים לאמונתם. ידועים לנו ויכוחים אחדים במערב, החל מפגישה אקראית בשנת 581 בנוג'נט בין פריסקוס, הנכבד היהודי מפריס, לבין המלך כילפריך וההיסטוריון־הבישוף גרגוריוס מטור. הדברים שנאמרו בוויכוח ההוא הושמעו ברוח טובה, ופריסקוס הרגיש שהוא יכול לטעון את טיעוניו בחופשיות, ואכן עשה זאת. כבר הזכרנו את רופאו היהודי של מלך גרמניה, קונרד II, שהתווכח בחצר המלכות עם הבישוף ואזון (Wazon) מלייז' בשנת 1031. הכרוניסטן אנסלם מלייז', שמביא לנו את הידיעה, מציין את האווירה הידידותית ששררה בשעת הוויכוח. נושא הדיון הוקדש לטקסט תנ"כי. הוויכוח החל בעקבות התערבות בין השניים על עניין מסוים מתוך כתבי הקודש, ולבסוף זכה הבישוף בוויכוח. רבים בחצר המלך התפלאו כיצד הרופא היהודי, שהיה ידוע כ"ידען מופלג של הברית הישנה", נוצח. בלומנקרנץ מעיר, שהכרוניסטן אינו מציין אם הטקסט התנ"כי היה עברי או לטיני. אם עברי – הרי שואזון ידע עברית, ואם לטיני – כי אז הרופא ידע לטינית.[101]

כרוניסטן אחר, נזיר במנזר סט. אֶמֶראם הרגנסבורגי, מספר על ויכוח שהתקיים בשנות השלושים של המאה ה־11 בין יהודים לבין קבוצה של נזירים ממנזרו. הפעם התווכחו כיצד נרפאים חולים – האם בדרך של נסים שנעשים על־ידי ישו ואמראם הקדוש, כדברי הנזירים, או אולי זהו פעלו של אלוהים הכל יכול, כטענת היהודים.[102]

ויכוח אחר בתקופה הנידונה, היה זה שהתקיים בלונדון בשנות התשעים של המאה ה־11, בין אב מנזר ווסטמינסטר, גילברטוס קריספינוס (Crispinus), לבין "יהודי אחד ממיינץ".[103] הידיעה, המובאת בכרוניקה של ויליאם ממלסברי (Malisbury), אינה מפרטת את נושאיו ותכניו של הוויכוח, אך יש להניח שאף הוא התנהל ברוח טובה. האירוע התרחש בימי מלכותו של וילאם II רופוס, שנודע ביחסו החיובי ליהודים וניתן להניח שנעשה ביוזמתו.

מ' גידמן מציין את האווירה "המשוחררת" והמשוללת כל לחצים ששררה בשעת ויכוחים אלה ואת העובדה שיד היהודים הייתה בהם על העליונה בשל הרמה ההשכלתית הנמוכה של הכמורה.[104] בשנת 1010

דחק אודואן (Audoin), בישוף לימוז׳, במלומדי הכנסייה בעירו שייכנסו לוויכוח עם היהודים, במטרה לשכנעם לקבל את הנצרות (ראו פרק שישי). רבי הכנסייה ומלומדיה טרחו בהכנת קונטרסי הדרכה למתווכח עם היהודים. בין אלה אנו מוצאים כתבים של כמה דמויות בולטות בקרב המשכילים הנוצריים כמו פטרוס דַמְיאנוס ופולְבֶּרט משרטר. בכשרון לא מבוטל הם "המציאו" טיעונים וטקטיקות בהם אפשר היה לשבור את המאזינים היהודיים בוויכוחים פומביים.

אשר לנושאי הדיונים, הללו נסבו בעיקר סביב אינטרפרטציה של פסוקים וקטעים בתנ"ך ("הברית הישנה") – גרסה יהודית מול גרסה נוצרית. הנוצרים העלו את פירושיהם הקרויים "כריסטולוגיים", בהם האשימו את היהודים בזיוף הטקסט התנכ"י. בין סלעי המחלוקת היו הציפייה לבוא המשיח; השאלה האם ישו היה בן־אנוש (כגרסת היהודים) או בעל תכונות אלוהיות (כאמונת הנוצרים); לידת ישו על־ידי בתולה, התחייה, צליבתו וכמובן "הבגידה היהודית" והעונש שהם נענשים בשל כך, משום שהם האשמים ולא הרומאים (כדעתם של הנוצרים). "הנושא שחוצה ומלווה כלייטמוטיב את כלל הפולמוסים היהודיים־נוצריים מאז המאות הראשונות לספירה, ואשר לא איבד את עוקצו, הוא: מי הם 'ישראל האמיתיים'?"[105]

כתבים פולמוסיים של רבי הכנסייה ומלומדיה שימשו ככלי ניגוח נגד היהדות. כבר ציינו לעיל שהם שימשו ארסנל לנוצרים המתמודדים בוויכוחים. הבולטים בז׳אנר ספרותי זה היו כתביהם של אגוברד ואמולו. התיאולוגים הנוצריים למדו עברית וביקשו להכיר את הספרות העברית, כך שיוכלו להתמודד היטב בוויכוחים אלה. אגוברד גייס את טיעוניו ישירות מן המקרא ומן המדרשים, ועשה שימוש בדברים החריפים המופיעים בחיבור עברי בשם *תולדות ישו*[106] ובחיבורים מיסטיים של היהודים, כגון *שיעור קומה*. את הצורך בלימוד עברית הגדיר הבישוף אודואן: "זהו הנשק היותר נחוץ [...] כי כל העוסק בהמרת יהודים עליו ללמוד בראשונה את לשונם העברית."[107] ראוי להוסיף שכוהני דת אלה נעזרו בשירותיהם של מומרים, אם כי פחות מאשר במאות השנים המאוחרות יותר.

היו גם מלומדים נוצרים שלמדו עברית וקראו בכתבי היהודים במקורם, מתוך מטרה "חיובית", על מנת להכיר את האינטרפרטציה היהודית ולהיעזר בה בהבנת הטקסט המקראי. רבנוס מאורוס, נזיר בן ראשית המאה ה־9, מספר שנעזר ב"יהודי מלומד אחד" כדי לפרש קטעים סתומים במקרא. רגינבלדוס (Reginbaldus), בישוף אייכשטט מסוף המאה ה־10,

מתואר כמי שיודע עברית על בוריה. כך גם בודו־אלעזר ווזלינוס, שני המתגיירים המפורסמים, הכירו את המקורות היהודיים. אך מי שאולי הגדיל לעשות היה זיגברט מגמבלו (de Gamblou), נזיר במנזר הבנדיקטיני במץ באמצע המאה ה־11, אשר נעזר ביהודי העיר כדי לתרגם חלקים מן התנ"ך, והשווה (בעזרתם) טקסטים שהם תרגמו עם הטקסט הלטיני. הביוגרפיה של האיש יודעת לספר, שהיה אהוב על הנוצרים בעיר ועל היהודים, ושמצא כי גרסתם של היהודים נכונה ואמיתית ושונה מן הנוסחים הלטיניים שהכיר היטב.[108] אולם לא כל התיאולוגים הנוצרים היו אמיצים דיים כדי לפנות לעזרתם של היהודים. רבים חששו להיעזר בהם שמא יכתימו אותם באשמת ה"התייהדות" ("Judaizare").

העניין שנוצרים מצאו ביהדות לא היה חד־צדדי. גם מבין היהודים היו שהתעניינו בכתבים התיאולוגיים הנוצריים. פריסקוס גילה ידע בנצרות, והיהודי ממינץ שהתווכח בלונדון ציטט מן "הברית החדשה". ההיכרות שעשה רש"י עם התרבות הנוצרית הייתה מפליאה. הוא קשר קשרים עם גויים ונראה שאף נהג להתווכח איתם. הוא קרא בוודאי את כתביהם התיאולוגיים והיה מודע לטיעוניהם, כגון זה שהנוצרים הם־הם "ישראל האמיתיים". בפרשנותו למקרא התייחס לפירושים כריסטולוגיים על מנת להזים אותם. ברור לנו שרש"י ידע מה קורה בכנס הכנסייתי הרה הגורל שבקלרמון, בו הכריז האפיפיור אורבנוס II על יציאה למסע הצלב (1095).[109]

בשעה שההתעניינות בכתבים התיאולוגיים הייתה נחלתם של יהודים משכילים בודדים, הכירו יהודים רבים "את כל החיים הדתיים של הכנסייה [...] את הפנים של הכנסיות [...] את המאפיינים הארכיטקטוניים [...] את פרטי הליטורגיה [...]", כך סבור בלומנקרנץ, ומביא כדוגמה את פירושיו של רש"י ובהם ידיעות רבות על מנזרים ופנימיותם, על בזיכים וגביעים בכנסיות.[110] עם זאת, חשוב לציין שחכמי ישראל אשר ביקשו להכיר את היצירות הפילוסופיות־תיאולוגיות של הנוצרים, התקשו בכך בשל אי ידיעת השפה הלטינית. קושי זה הושפע לא מעט מן העובדה ש"הלטינית הייתה שפתם של כמרים ושל הכנסייה, והיה זה טבעי שהיהודים התייחסו בסלידה ללימודה".[111]

הקשרים האינטלקטואליים בין יהודים לנוצרים התפתחו באופן שונה בצפונה של צרפת מזה שבאשכנז. בזו הראשונה הם היו רבים ואילו בשנייה גברה הסתגרותם של היהודים מן הסביבה הנוכרית. כך מוצאים אנו בצפון צרפת, במחצית השנייה של המאה ה־11, קרבה בין שיטתם של

הנוצרים בתחום פרשנות המקרא לבין זו של חכמי ישראל. הוא הדין בנוגע לעיסוק בדקדוק ולעיון ביקורתי בכתבי הקודש. גרוסמן מוצא "התפתחות מקבילה" בתחומים אלה אצל רש"י ותלמידיו, ומבחין ב"זיקה אל הרנסנס התרבותי של אירופה" בסוף המאה ה־11 ובמאה ה־12 מצדם של חכמים אלה ויורשיהם, בעלי התוספות.[112] בסוף המאה ה־11 החלו לנשב רוחות חדשות שהטביעו את חותמן על יחסי התרבות בין שתי הקבוצות. התיאולוגים הנוצרים, תאבי הכרת היהדות ולימוד שפתה, מצאו מעתה את מוריהם בתוך הכנסייה עצמה ביהודים המשומדים. הסקרנות האינטלקטואלית הנוצרית פינתה את מקומה למגמה ברורה – לעשות שימוש בידע כדי להילחם ביהדות ולנגח באמצעותו את היהודים. מגמה זו תלך ותתרחב באירופה שאחרי מסע הצלב הראשון.

לסיכום. שתי מגמות סותרות פעלו במרחב האשכנזי של המאות ה־9־11 בכל הנוגע ליחסי גומלין תרבותיים בין יהודים ונוצרים: מצד אחד, האווירה שהניבה חילופי דעות וידע חופשיים, ומן הצד השני, נטייה חזקה להסתגרות ולהפרדה בתחומים אלה.

פרק תשיעי

פני החברה

באיזו מידה יש בכוחם של המקורות – בעיקר השאלות והתשובות – להעמיד לנגד עינינו תמונה של מבנה החברה היהודית על רבדיה וחלקיה, ויחסי האנוש שביניהם? האם יש בעדויות אלו כדי לאפשר לנו הצצה לחיי היומיום על מנת "לחוש את הדופק"?

מסתבר שככל שהדברים נוגעים למספרם של היהודים במאות ה־9־11 – אם בקהילות הבודדות ואם במרחב כולו – המידע שבידינו הוא דל ביותר. אין לנו אלא להסתפק בהערכות ובהנחות, ובלימוד דבר מתוך דבר. נראה שציון נתונים מספריים לא עמד בראש מעייניהם של השואלים והמשיבים. בשל האוטונומיה הנרחבת שניתנה לקהילות על־ידי השליטים, ומשום שגביית המסים ניתנה לידיהם של ראשי הקהילות, לא מצויה בידינו ולו רשימה מקומית אחת של תושבים יהודים כשם שמצאנו בתולדות ישראל בזמנים אחרים ובארצות אחרות. וכך, גם המקורות הנוצריים החיצוניים אינם מנדבים לנו דבר בנידון זה.

פחות בעייתית היא שאלת המבנה והרכבה של החברה היהודית. מן התיאורים המוצגים בשאלות המופנות לחכמים עולות דמויות שונות של יהודים, ומתקבלת תמונה של החברה בקהילות. אולם לתשומת הלב הרבה ביותר זכתה המשפחה היהודית, מערכת היחסים בין הורים לילדים, ובצורה מודגשת ביותר – היחסים בין בני זוג בעיקר מן ההיבט המשפטי.

בפרק זה נעשה אפוא שימוש במצוי וננסה להתגבר על החסר (או המצוי במשורה) ולתאר את פני החברה היהודית במרחב האשכנזי בימי הביניים המוקדמים.

א. דמוגרפיה

מספרם של היהודים שחיו בקיסרות הרומית במאות הראשונות לספירה, היה רב. על פי מקורות שונים הגיע אומדנם למיליונים, אומדן שזוכה לאמון ולהסכמה עקרונית של חוקרים מודרנים. מדובר בארצות אזור אגן הים התיכון שהשתייכו לקיסרות הרומית בשיא כיבושיה. אם נוסיף לאלה את המוני בית ישראל שבבבל ובארצות של ממלכת הפרתים, נגיע למספרים גבוהים ביותר. ש׳ בארון סבור ש"המספר של כמעט שבעה

מיליון יהודים תואם במידה גדולה נתונים חברתיים־כלכליים אחרים", וקרוב לוודאי שהוא נכון.[1]

לנוכח נתונים אלה מפליאה המציאות של ימי הביניים המוקדמים, בהם האוכלוסייה היהודית במרחב האשכנזי הייתה זעומה ביותר. לעומת ארצות האסלאם השונות בהן האוכלוסייה היהודית הייתה רבה (אם כי נפלה בהרבה מן האומדנים של העת העתיקה), והיו בה ריכוזים אורבניים של עשרות אלפי תושבים יהודים ועיירות שכל תושביהן יהודים, הקהילות באשכנז ובצפון צרפת מנו במקרה הטוב כמה מאות נפשות. האם היה זה משום שהמערב הנוצרי הפך לפריפריה נידחת במאות ה־9־11, "קצה העולם" בעיני מרביתם של היהודים? האם המוני ישראל לא נהרו לארצות צפוניות בשל הבדלי אקלים וזרותה של הסביבה הטבעית, על אף אפשרויות הפרנסה הנוחות שנמצאו בה באותה תקופה?

האפשרות שלנו לקבל פרטים דמוגרפיים של ימי הביניים – אם של האוכלוסייה הכללית ואם של יהודים – הן מצומצמות ביותר. בימי קדם ובימי הביניים נערכו מעט מפקדים (רובם לצורכי גביית מס) והאוכלוסייה לא אהבה אותם והשתמטה מהם. מכאן, שהם לוקים בחסר. היחס השלילי כלפיהם נבע גם מאמונה וממסורת דתית – הן של הנוצרים והן של היהודים. ואם נוסיף לכך את שיטת גביית המס הקולקטיבית שנעשתה על־ידי קהילות ישראל, נבין שמנקודת ראותם של השליטים לא היה כל טעם בעריכת מפקדים של נתיניהם היהודים.

אחת הדרכים להתחקות אחר מספרם של יהודי התקופה היא קביעת שטח מגוריהם בערים השונות. סקרים ארכיאולוגיים, אם אמנם נעשים, מסייעים בחשיפה זו. אך דא עקא, קשה לקבוע את מידת צפיפות הדיור. כך, למשל, בגטו של רומא חיו בשנת 1555 (שנת הקמת הגטו) כ־3,000 יהודים ואילו כמאתיים שנה מאוחר יותר מנו צאצאיהם כ־12,000, מבלי שיתוסף לשכונתם מטר מרובע אחד. כך היה גם בגטו של פרנקפורט ע"נ מיין.

ידיעותינו על הדמוגרפיה היהודית באשכנז–צפון צרפת הקדומות יונקות מן המסופר בשו"ת התקופה. אך עיקרם של הדברים מצוי בכרוניקות העבריות על מאורעות תתנ"ו וברשימות הנספים בגזירות אלו, אשר מופיעות ב*ספרי הזכרון (המעמאָרבּיכער)*, שנתחברו מאוחר יותר. א' גרוסמן מעריך שמספר יהודי גרמניה ערב גזרות תתנ"ו היה כ־20,000 נפש, לעומת 5,000־4,000 – בסופה של המאה ה־10. מספר קהילות אשכנז בסוף המאה ה־11 היה מעט יותר מעשרים, כאשר הגדולות שבהן (קולוניה, מגנצא, וורמיזא ורגנסבורג) מנו בין 1,000 ל־2,000 תושבים.[2]

כאמור, מקורן של הערכות אלו הן הכרוניקות וספרי *הזכרון*, וזו בדיוק הסיבה לכך שהמחקר אינו מנסה לנקוב במספרי היהודים בצרפת (ובאנגליה ובוהמיה) בתקופה המקבילה. שכן, איתרע מזלם של יהודי צרפת והם לא נפגעו בימי מסע הצלב הראשון (למעט פרעות רואן) כאחיהם במזרח. מספר הערים הצרפתיות שחיו בהן קהילות יהודיות במאות ה־10 וה־11 היה רב לאין שיעור מזה שבגרמניה. פריסתן הייתה צפופה יותר והן ישבו ברוב מחוזותיה של הארץ. גם חלקם של דרי הכפרים, שידם בחקלאות, רב היה מזה שבאשכנז. אולם מספר תושביהן של הגדולות בקהילותיה (טרוייש, אורליאן, פריס, רואן) לא עלה על מאות בודדות. שתי מגמות מנוגדות אלו מביאות אותנו לכלל מסקנה, שמספרם הכולל של יהודי צפון צרפת דמה לזה של יהודי גרמניה.

הצמיחה המספרית של יהודי המרחב האשכנזי במאות ה־9־11 לא הייתה מרשימה במיוחד. בתקופה זו לא חלה פריצה דמוגרפית של העדה שצאצאיה ימנו מיליונים בעת החדשה, ומדובר דווקא בתקופה שלווה ונוחה מן הבחינה הכלכלית. המאות ה־10־13 מציינות צמיחה דמוגרפית באוכלוסייה הכללית של אירופה. באותה תקופה – שראשיתה ברגיעת גל הפלישות הנורמניות, ההונגריות והמוסלמיות וסיומה ב"מגפה השחורה" ובמלחמת מאת השנים בין אנגליה לצרפת – נהנו בני אירופה מיבולים שסיפקו יותר מזון ומהפסקת פורענויות קשות והמוניות, ומספרם עלה מאוד.

מקורות גידולה של האוכלוסייה היהודית בימי הביניים המוקדמים הם שלושה: א. גידול טבעי; ב. התגיירות; ג. הגירה. האחרונה הייתה זו שהביאה מספר רב ביותר ליהודי המרחב האשכנזי. לא מדובר בנהירה המונית, אלא בקבוצות קטנות ואף במשפחות בודדות, שחיפוש אופקים כלכליים חדשים וטובים יותר הניעם ליצור קשר עם השליטים ולנטות את אוהלם במקומות חדשים. על מקורה של הגירה זו אל הארצות שמצפון לאלפים כבר כתבנו (ראו פרק שלישי), אך כדאי לחזור ולציין שמוצאם ומקורם של מהגרים אלה נתון במחלוקת בין החוקרים והוא לוט בערפל. חוקרים אחדים מדברים על המזרח (בבל במיוחד) כמקור של הגירות אלה.[3]

תופעת ההתגיירות בעדה האשכנזית במימדים ניכרים היא ייחודית למאות ה־9־11. היא היוותה תוספת לגידול האוכלוסייה היהודית במרחב, כשם שגיורם של המונים תרם להעצמת עם ישראל בימי הקיסרות הרומית. על כך עוד נדון בהמשך.

הגידול הטבעי הוא בעייתי בתקופה שלפנינו. קיים הבדל גדול בין

הריבוי העצום בעידן המודרני, שהוא תוצאה של טכנולוגיה מפותחת, רפואה מתקדמת ועלייה ברמת החיים (במיוחד בארצות המערב), אותו חזה כבר מלתוס לפני כמעט מאתיים שנה, לבין המספר השולי המזערי שנוסף לאוכלוסייה בימי הביניים. למרות השקט היחסי וההתקדמות החומרית שהורגשו במאות ה־10־13 בלטו עובדות יסודיות שהשפיעו על המגמה הדמוגרפית הקשה של תוחלת חיים נמוכה: אנשים רבים מתו לפני הגיעם לגיל עשרים, ובכך צומצמה מאוד יכולתם להוליד את הדור הבא; הרעב והמגפות, חוסר היגיינה וחוסר טיפול רפואי (שהיה קיים ברמה סבירה בארצות המוסלמיות של התקופה); העבודה הקשה ותנאי המגורים של האיכרים (הרוב המכריע בקרב האוכלוסייה) ומותם של רבים מן האצילים בקרבות שהיו עיסוקם, כל אלה תרמו את תרומתם למגמה דמוגרפית זו. מיעוט הלידות נבע גם מהתמותה הרבה של נשים בשעת הלידה, ואלו ששפר גורלן וגורל הילודים לא הצליחו פעמים רבות לגדל את ילדיהן ולהביאם לגיל הבגרות בשל מחלות שפגעו בפעוטות.

מציאות זו הייתה גם מנת חלקם של יהודי מערב אירופה. החוקרים אמנם מצביעים על מספר יתרונות מהם נהנתה האוכלוסייה היהודית לעומת שכניה הנוצרים, כגון היגיינה משופרת (דיני טהרה, המקווה, נטילת ידיים וכיו"ב), דאגה של המשפחה והקהילה לפרט ובמיוחד לילד, רמת המגורים והתזונה הטובים יותר, והעובדה שהגברים היהודים לא לקחו חלק בקרבות ובמסעות מלחמה. ובכל זאת, נראה שלולא ההגירה וההתגיירות היה מתקיים קיפאון במספרם של היהודים.

כדי לבדוק את נושא הגידול הטבעי נפנה אל המשפחה היהודית וננסה לעמוד על כמה מן המכשולים שיצרו את הקיפאון בתחום זה. השאלה הראשונה שנשאלת היא, מה היה מספר הילדים הממוצע שנולדו וגדלו במשפחות היהודיות. קנת סטואו בדק את רשימת הנספים ב*ספר הזכרון* של קהילת מגנצא שנפגעה בתתנ"ו ומצא, שרוב המשפחות היו בנות ילד אחד או שניים; רק למיעוט קטן מביניהן היו שלושה, ולבודדות היו ארבעה או חמישה ילדים. במקרה חריג אחד מסופר על "שישה יתומים", בני אותה משפחה. היו גם משפחות ללא ילדים. ממוצע הילדים במשפחה עמד על 1.7. עם זאת, נזהר סטואו ומסייג קביעה זו בכך שייתכן שבחלק מהמשפחות היו ילדים בוגרים שעזבו את בית ההורים לצורך מסעות מסחר או לימודים ועל־ידי כך ניצלו מן הפורענות. אפשרות כזאת עשויה להגדיל את הממוצע מעל ל־1.7, אך לא בהרבה. ממוצע זה, גורס סטואו, נכון ביחס לכל המשפחות היהודיות – העשירות והמיוחסות, כעניות ופשוטות – בשל מידה גדולה של הומוגניות בחברה היהודית.

מסקנה סטטיסטית אחרת שמסיק סטואו מאותה רשימה, היא גודלה של המשפחה ה"גרעינית" (הורים וילדיהם) היהודית. הנתון אליו הוא הגיע היה 3.77 נפשות במשפחה, ואם לוקחים בחשבון את המשפחות החד־הוריות שברשימה, כי אז המספר הוא 3.39. שני *ספרי הזכרון* האחרים – אלו של קהילות וורמיזא וקולוניה, אשר סבלו מאוד מפרעות תתנ"ו – מצביעים על נתונים דומים, על אף שהם פחות שלמים מן *המעמארכוך* של מגנצא.

ממוצעים אלה אינם משתנים במאות ה־12 וה־13, על אף המגמה החיובית הכללית השוררת עד הפורענויות של המאה ה־14, ועל אף מאמצים מודעים של יהודי אשכנז להרבות בהולדת צאצאים, כדי "למלא את השורות" החסרות כתוצאה מן הפורענות הנוראה של 1096 (בדומה לאידיאולוגיה של האורתודוקסיה האשכנזית אחרי השואה הנאצית).[4]

על מספר הילדים במשפחה אפשר ללמוד גם מכרוניקות של אירועי תתנ"ו, ובמיוחד מן השאלות והתשובות העוסקות במקרים משפטיים הנוגעים למשפחה. גם באלה אנו מוצאים שברוב המשפחות היו בין ילד אחד לשלושה. משפחות שנתברכו בילדים רבים יותר (ומדובר בילדים ששרדו את תקופת הילדות הקריטית והגיעו לבגרות), הן יוצאות דופן על־פי המקורות הללו. כך מצאנו, למשל, את ארבעת החכמים האחים בני מכיר; למורו של רש"י ("המורה הקדוש"), ר' יצחק ב"ר אליעזר הלוי, המכונה "סגן הלויה" – אשר שימש ראש ישיבת וורמיזא באמצע המאה ה־11 – ואשתו חנה נולדו ארבעה בנים ובת אחת. האשה והילדים ניספו בגזירות תתנ"ו.[5] ואילו רבנו תם מתאבל ב*ספר הישר* שלו על מות אחיו ר' יצחק, "שהשאיר שבעה יתומים".[6] זהו מקרה בודד של משפחה שהיו לה שבעה ילדים.

אולם לא רק התמותה הגבוהה של התינוקות השפיעה על מיעוט הילדים במשפחה. נוספה לזו תוחלת החיים הקצרה של הנשים, שרבות מהן לא מיצו אף את מחצית תקופת גיל הפריון שלהן. גרוסמן מצביע על גיל הנישואין הצעיר של הנערות היהודיות כאחת הסיבות למיעוט ילדים. נישואי בוסר כאלה "ספק אם היה בהם כדי להגדיל את מספר הילדים במשפחה".[7] חוסר בשלות אמוציונלית וביולוגית של האמהות הצעירות גרם בוודאי לטיפול לקוי בוולדות הרכים, לתחלואה, ולהתשה גופנית של הנערה־האשה.

אפשר להוסיף לכך את העדות המובאת ב*ספר הזכרון* ממגנצא, לפיה 27 (22.6%) מכלל ראשי המשפחות היו נשים.[8] חלק מאמהות חד־הוריות אלו היו אלמנות צעירות שבעליהן מתו במסעות המסחר הממושכים

והמסוכנים. מספרם הקטן של הגברים לעומת הנשים הותיר אותן בבדידותן. בחברה כה אדוקה בדתה וכה סגורה בתוך עצמה, לא הייתה כל אפשרות שאשה תלד מחוץ לנישואין.

במבט ראשון, תואמת התמונה של משפחות מעוטות ילדים למקובל בחברה המודרנית. אך מדובר בבני חברה מסורתית שמצוות "פרו ורבו" הייתה מקובלת עליהם ללא עוררין, לא פחות מאשר חברות כאלה בימינו אלה. אולם בני ימי הביניים הללו נכנעו למגבלות של המציאות הקשה בה חיו.

מימדיה הקטנים של הקהילה האשכנזית-צפון צרפתית היו תופעה קרדינלית בתולדותיה של העדה, והשפיעו על כל מערכות חייה. שו"ת רבות מרמזות על גודלה הזעום של הקהילה. כבר בסופה של המאה ה־10, בשו"ת משל ר' משולם ב"ר קלונימוס, מדובר על מעמד פרידה של בני הקהילה מאחד מחבריהם, השוכב על ערש־דווי בחדרו. לא מדובר כאן ב"ראשי הקהל" אלא בקהל כולו או רובו ("ומי שחלה ונטה למות ונכנסו הקהל לבקרו"). מכאן ניתן להסיק עד כמה קטנה הייתה אותה קהילה.[9] וכך גם המקרה של היהודי שמכר את ביתו לגוי למורת רוחם של בני קהילתו. האם הוא עשה זאת דווקא כדי להרגיז מישהו משכניו היהודים, או כפי שסביר יותר להניח, שמפני מספרם הקטן של היהודים בעיר הוא מוצא את לקוחו בקרב הנוכרים?[10] דוגמה אחרת המובאת בספרם של בני מכיר *מעשה המכירי*, מספרת על שני חתנים־כהנים, שעמדו לעלות לתורה באותה שבת, בשנת תתנ"ג (1093), בבית הכנסת של מגנצא. הוויכוח שניטש ביניהם היה מי מהם יעלה לתורה ראשון. נראה לנו מן הסיפור, שבקהילת מגנצא היה רק בית כנסת אחד, למרות העובדה שהייתה מן הגדולות בקהילות המרחב האשכנזי ומנתה ערב תתנ"ו כ־1,300 נפש.[11] גם שו"ת אחדות משל רש"י מרמזות בבירור על מימדיה הקטנים של הקהילה. למשל, יהודי שלח לחברו גדי או עוף שחוטים, ולא היה ביטחון האם הבשר טופל בשחיטה כשרה, או שמא השוחט היה גוי. רש"י נזקק בתשובתו לפסקה בתלמוד המדברת על עיר אשר "רב השוחטים הם מומחים". אולם בניגוד לערים בבבל שרוב תושביהן יהודים, וממילא שוחטיה היו יהודים, למספר קטן של יהודים בעיר צפון צרפתית נדרשת זהירות רבה, שכן השוחט עלול היה להיות גוי.[12] סיפור אחר שמופיע בשאלה שהופנתה לרש"י, מספר על גויים במחוז שמפן, שעיסוקם הוא ציד וליקוט פירות יער. רק חלק קטן מלקוחותיהם היו יהודים ומכאן ניתן ללמוד ששיעורם בערי המחוז היה אף הוא זעום.[13] אחת מן התקנות המיוחסות לרגמ"ה, מצביעה בבירור על מצוקה של

הציבור היהודי שמקורה במספר קטן של תושבי הקהילה: "אם יש בבית הכנסת מניין מצומצם, אין אחד מהם רשאי לצאת משהתחיל שליח ציבור להתפלל עד שיגמור תפילתו, ואם התחיל קדיש או קדושה במניין יגמור (החזן) בלא מניין".[14]

מציאות דמוגרפית מצומקת זו מוצאת את ביטויה בעובדה שבערים רבות היה היישוב היהודי הקטן מורכב מקרובי משפחה. משום שרוב הקהילות היו קטנות ומבודדות התפתחה מגמה של נישואין בתוך המשפחה, ולמקרא שאלות ותשובות מסוימות נראה לעתים שכל בני הקהילה היו קרובי משפחה.[15] כך, למשל, באחת השו"ת של רבנו תם המתייחסת לקהילת אורליאן, נאמר: "ובעירנו אין מי (שיעיד), כי כולנו אחים וקרובים". רוצה לומר, באורליאן קשה להרכיב בית דין, כי כל היהודים שחיו בה היו קרובים או מקורבים לאחד הצדדים של הסכסוך הנידון.[16] ואם כך היה באמצע המאה ה־12, הרי שבמאות ה־10 וה־11 מספרם של היהודים בכל עיר היה אף קטן מזה.

היסטוריונים מודרנים העוסקים במימדיהן הקטנים של קהילות ישראל – בעיקר בצפונה של צרפת – נוקבים במספרים משוערים של תושביהן. ש' בארון מעריך את שיעורם הממוצע של היהודים בערי גרמניה, צפון צרפת ואנגליה ב־1־2 אחוזים מאוכלוסייתן. לדעתו, רק מעטות מן הקהילות הצרפתיות עברו את מניין 100 המשפחות, וברובן נע מספר התושבים היהודים בין 100 ל־500 נפש. בטרוייש של רש"י חיו כ־100־200 יהודים.[17]

גם שורצפוקס מציין את מימדיהן הקטנים של הקהילות. הקהילה, שמנתה 20־30 משפחות נחשבה לקהילה חשובה, וקהילות שמפן לא מנו יותר מ־100 משפחות. כדוגמה קיצונית מביא שורצפוקס את הכתוב בשו"ת של ריט"ע (*תשובות בעלי תוספות*, סי' א') על קרלונ"ש (Châlons sur Marne), כקהילה המונה שתי משפחות של יהודים.[18] גם ההיסטוריון הצרפתי מסוף המאה ה־19, תיאופיל קושארד, מצטרף להערכות אלה. הוא מאמץ כבסיס מוצק את המידע על מספר היהודים שחיו בפריס בימיו של פיליפ II אוגוסט (בסוף המאה ה־12), שמנו כ־200 נפש, וגם היהודים באורליאן היו לדעתו קרובים למניין זה.[19]

מן הדברים האלה עלולה להיווצר תמונה שהקהילה האשכנזית-צפון צרפתית הייתה קבוצה סגורה בפני מצטרפים מבחוץ ושמרה על מעין אוטרקיה ביולוגית. האמנם כך היה, והאם הייתה קיימת נכונות להתרחב ולגדול כתוצאה מצירוף אנשים חדשים. מובן שאין בידינו כל נתונים סטטיסטיים, אך יש עדויות על כך שהיו פנים לכאן ולכאן.

ברוב קהילות המרחב פעל העיקרון של "חרם היישוב", שבלם התיישבות קבע של יהודים מבחוץ. עסקנו בתופעה בהקשרה הכלכלי כאמצעי הגנה על פרנסת בני המקום. אולם יש ב"חרם היישוב" ממידת הקסנופוביה (גם כאשר מדובר ב"אחים" יהודים, ובסתירה ל"כל ישראל ערבים זה לזה"!) ומתחושת המשפחתיות המסתייגת מהכנסת זר למעגל. משו"ת אנונימית, כפי הנראה מסוף המאה ה־10, בה מסופר על מתיישב חדש בקהילה, נשמעת נימה של חוסר אמון כלפיו מצד בני הקהילה. לוותיק, בעל דינו בסכסוך, עדיין לא ידוע עליו דבר, אולם הוא רוחש לו חשדנות שבוודאי לא הייתה קיימת אילו היה האיש בן המקום מימים ימימה.[20] בעל *ספר החסידים* (שנתחבר כמאה שנים אחרי גזירות תתנ"ו) אף נותן למגמות קסנופוביות אלו מעין הכשר אידיאולוגי. הוא אומר שאנשים ממוצא שונה יוצרים חולשות תרבותיות ומשפיעים לרעה על אדיקותם של הבריות.[21] ש' בארון מבחין בין קהילות שמפן וצפון צרפת מצד אחד לבין קהילות הריינוס מן הצד השני, בכל הנוגע ליישומו של "חרם היישוב". אלו הראשונות ישבו על אדמת **נסיכויות** טריטוריאליות, ולכן היו מספר קהילות כפופות לשלטונו של אותו שליט ושילמו לו את מסיהן. יהודי קהילות אלה, בינם לבין עצמם, לא נחשבו לזרים, שכן, כלל תלמודי מתנה זכות התיישבות בקהילה פלונית בכך שהיהודי "החדש" ישלם את מסיו לשליט. כלל זה אינו תופס בערי גרמניה, שהיו רובן ערי בישוף. שם היחידה המדינית כללה את העיר עצמה בתוספת סביבה כפרית מצומצמת, וכניסתם של יהודים "זרים" לתוכה נחשבה בעיני בני הקהילה המקומית כנוגדת את עקרון "חרם היישוב".[22] להבחנה זו הייתה השפעה על מידת סגירותן או פתיחותן של הקהילות.

אולם, כנרמז לעיל, הדברים לא היו חד־משמעיים. משו"ת של התקופה אנו לומדים שהיו קשרי חיתון בין בני קהילות שונות.[23] בניגוד לדעותיהם של חוקרים אחדים (סולובייצ'יק, פלק), גורס סטואו, שבאשכנז ובצפון צרפת רווח הנוהג של נישואין שלא במסגרת המשפחה. בכך היה המצב שונה מן המקובל בקרב יהודי ארצות האסלאם. על פי סטואו, קיימות דוגמאות רבות של גברים שבאו מעיר אחרת על מנת לשאת אשה. כמו כן, הסכסוכים וההסדרים המשפחתיים הרבים שמוצאים את ביטויים בשו"ת התקופה, שוללים את האפשרות שמדובר בנישואין שאינם בין משפחות זרות. כלומר, לא מדובר בנישואי קרובים, שכן בתוך המשפחה אין צורך בהסכמים כאלה![24]

כללו של דבר הוא, שנתקיימו קשרים אישיים ומשפחתיים בין בני קהילות שונות. אנשים צעירים רבים נהגו לנדוד מעיר לעיר מתוך סקרנות

(ולאו דווקא בענייני מסחר), ויהודים בני כפרים ביקרו באורח קבוע בקהילה הגדולה שבסביבתם. למוביליות זאת היו השלכות דמוגרפיות.

ב. מעמד האשה בחברה האשכנזית־צפון צרפתית

גם בימינו, במדינות המערב המתקדמות, עדיין ניטש מאבק של ארגוני הנשים לשוויון עם בני "המין החזק", וזאת על אף ניצחונה של האידיאולוגיה החילונית־ליברלית־דמוקרטית, הרואה בכל פרט יחידה אוטונומית ולא מופלית לרעה לעומת זולתה. על אחת כמה וכמה בולט הפער בין המינים בחברה מסורתית. אם הגדרנו את החברה האשכנזית כ"חברה של לומדים", שבה לימוד התורה וקיום מצוות הדת היומיומיות היו לנורמה עליונה ולעיסוק מועדף (מבלי להפחית ממקומה וחשיבותה של הפרנסה), הרי שהייתה זו חברה של גברים בלבד. הילד הרך, המוכנס בטקס חגיגי למערכת הלימודית, הוא תמיד בן וזה מובן מאליו. גם הנהגת ענייני הציבור, כגון התקנת תקנות, קבלת החלטות, ישיבה בדין, ניהול עבודת האלוהים בבית הכנסת וכיו"ב, נעשתה על־ידי גברים בלבד. וגם זה מובן מאליו. הוכחה למציאות כזאת הוא האזכור הבודד בכל הספרות העברית של התקופה, של אשה אשר התקרבה במקצת אל הלמדנות של הגברים. מסופר על בְּלָט, אחותו של ר' יצחק ב"ר מנחם מאורליאן שלמדה תורה מפי אחיה, הנהיגה מנהגים ריטואליים ולימדה אותם ל"בנות ישראל בעירה". רש"י מציין אותה כדמות מופת.[25]

עם זאת, יצרו תנאי החיים המיוחדים של קהילות אשכנז המורחבת רקע נוח לעליית הרמה של מעמד האשה בהשוואה לעבר הלאומי של ימי המקרא והתלמוד ולנהוג במרכזים אחרים, ובמיוחד בארצות האסלאם. חלקן של הנשים בפרנסת המשפחה ותפקידן של רבות מהן בעסקים העלו את חשיבותן בעיני החברה. גורם אחר למגמה זו היא הדאגה והגיבוי שהעניקו הורים לנערות לקראת כניסתן לחיי הנישואין. הנדוניה הנדיבה, התכשיטים המרובים שהביאה הנערה מבית הוריה, וכן הכתובה הגבוהה שעליה התחייב החתן, העלו את כבודה בד' אמותיה של משפחתה החדשה ובקהילה. "קרוב הוא, שיש לקשור מציאות זו ומגמה זו במעמדם הכלכלי האיתן של היהודים. אלה עסקו רובם ככולם במסחר וראו עצמם בצדק כשייכים לשכבה החברתית הגבוהה, ומכאן חובתם גם לדאוג לכבוד בנותיהם ומעמדן".[26]

אין זה פלא ש"מציאות זו ומגמה זו" מצאו את ביטויין בחקיקה של התקופה. התקנה שהנהיגה את המונוגמיה, זו שבאה להגן על האשה מפני

גירושין שרירותיים, וזו שבאה להגן עליה מפני הפרת הבטחת הנישואין מצד החתן, ביצרו את מעמדה של האשה היהודיה באירופה המערבית.

נסיעות של רבים מן הגברים היהודים באשכנז ובצפון צרפת לארצות רחוקות ולפרקי זמן ארוכים, לא יכלו שלא להטביע את חותמן על החיים החברתיים בקהילות ובמיוחד על חייהם של בני המשפחה שנותרו בבית. היעדרות ממושכת של הגבר יצרה מצב קשה עבור האשה. נוסף לטיפול בילדים ובמשק הבית הוטל עליה עול ניהול העסקים, עבודה שדרשה ממנה את מירב זמנה, מרצה וכישוריה. נראה שהעול היה כה כבד עד שרבנו תם נחלץ לתקן תקנה הבאה להגביל את שהותם של הבעלים במסעותיהם.[27] ייתכן שחלק מהם ראו בהתרחקותם מן הבית פתרון זמני לסכסוכים עם נשותיהם. דבר זה הוסיף לחומרת הבעיה שעמדה בפני גדול הדור, אף כי קרוב לוודאי שהוא חידש תקנה קדומה יותר, שכן בזמן קביעתה היא התאימה לתקופה של פריחת סחר־המרחקים היהודי אשר במאה ה־12 כבר נמצא בירידה. עד כמה הבעיה הייתה מוקדמת תעיד העובדה שר׳ משולם ב״ר קלונימוס, מראשוני החכמים באשכנז, עסק כבר במחצית השנייה של המאה ה־10 בסוגיה זו. באחת מן השו״ת שלו מסופר על סוחר שמזה זמן רב לא חזר לביתו, ופשטה שמועה שהוא נהרג. האם אשתו רשאית להינשא לאחר? האם היא זכאית לדמי הכתובה? שאלות קשות עליהן ענה החכם במקרה דנן בחיוב.[28] קרה שהבעל הפקיד בידי אשתו, לפני צאתו אל מדינות הים או אל ארץ רחוקה אחרת, מעין ״גט על תנאי״. פירושו שאם לא יחזור אחרי תקופה מסוימת הגט יהיה תקף, ואם יחזור הוא בטל ומבוטל.[29] גם זו הייתה תשובה למצבים קונקרטיים אשר באה לסייע לנשים במצוקתן.

בעת שהבעלים שהו במסעותיהם התמנו הנשים לבעלות שליטה מלאה במשק הבית ובעסקיו המקומיים. בניגוד לגבר הסוחר שהיה נייד, הייתה האשה הסוחרת יושבת בית וכל עסקאותיה נתבצעו בו וממנו. לא היה בכך כדי להפחית ממידת היוזמה ושיקול הדעת העצמאי שהפגינה. שו״ת רבות מספרות על נשים כאלו. כך מתברר לנו שנטילת ניהול העסק המשפחתי על־ידי הרעיה לא נעשה תמיד כתוצאה מהיעדרות בעל הבית עצמו. גברים רבים נהגו למנות את נשותיהם למנהלות נכסי המשפחה והעסקים המשפחתיים.[30] על אף שהרכוש נשאר בבעלותו של הגבר הייתה לאשתו יד חופשית לנהלו לפי שיקול דעתה, ואם קרה שהיא נכשלה באיזה עניין (כגון הסתבכה בחובות או חויבה בתשלום נזיקין), נטל על עצמו הבעל את מלוא האחריות למעשיה.[31]

נשים רבות היו שותפות פעילות בשותפויות עסקיות. על שתיים כאלו

מעידה שו"ת הדנה בתביעתה של אשת עסקים, אלמנת סוחר, מאשת עסקים אחרת (אף היא אלמנה) לפירוק השותפות ביניהן.[32] היו נשים שפעילותן הביאה להן גם הצלחה כלכלית וגם עמדה חברתית וכבוד רב. מכיוון שרוב עסקיהם של הסוחרים היהודים התנהלו עם בני שכבות העילית בחברה הנוצרית, טוו גם נשים פעלתניות קשרים עם גורמים חיצוניים. יחסים אלה הצטמצמו לתחום העסקי ומטבע הדברים לא חרגו אל מעבר להם. אולם אנו שומעים על אשה שיחסיה עם גבירה נכבדה, אשת שליט פיאודלי, חייבו אותה להתלוות אליה לרכיבה על גב סוס למקום כלשהו. התלבטויותיה הגיעו לרש"י, שנשאל אם מותר לה בשל תפקידיה לדחות את תענית אסתר, שעמדה לחול באותו יום.[33] לנשים שניהלו משקים חקלאיים היו קשרים עם פיאודלים. בשו"ת של רש"י מסופר על אשה שתלטנית, מנהלת משק חקלאי, שביקשה לנשל בכוח את כלתה האלמנה מהנכסים שהיא בעצמה העניקה בעבר לזוג הצעיר. באותה שו"ת מוזכר, שהחותנת הכוחנית הייתה בעלת מעמד נכבד בקהילה וקיימה קשרים טובים עם האדונים הפיאודלים.[34]

אך לא רק בספרות השו"ת מצויה עדות על קשרי נשים עם בני מעלה נוצרים. בכרוניקה, פרי עטו של מחבר יהודי בלתי־ידוע, על מאורעות תתנ"ו, נמצא סיפורה של מרת מינא מקהילת וורמיזא, שהיה לה מעמד מכובד ביותר בימים שלפני הפרעות. היא התחבאה יחד עם אחדים מבני קהילתה מפני הפורעים, ומשמצאום והתכוננו להרוג את כל מי שסירב להיטבל, ניסו כמה גויים להצילה בשל קשריה הטובים עם מכובדי העיר ונסיכי הארץ. הם התחננו בפניה שתתנצר: "ויפלו לפניה ארצה, שלא רצו להרגה, כי שמה הולך עד למרחוק, כי אצלה היו מצויים כל גדולי עירה ושרי הארץ". מרת מינא לא נענתה להם, ולבסוף "נהרגה המהוללה בשערים".[35]

רבות מנשות ישראל לא עסקו בפועל בעבודות היומיומיות הפשוטות של משק הבית. מלאכות כטחינה, כביסה ודומיהן היו מסורות בידי משרתות גויות. מצבם הכלכלי של רוב יהודי אשכנז-צפון צרפת בתקופה זו השפיע על מעמדן של נשותיהם. היה לכך ביטוי גם בשיתופן בהחלטות הנוגעות לנישואי הבת או הבן. גם בתחום המנהגים הדתיים הן עמדו בדרגה גבוהה יותר מן הנשים בתקופת התלמוד ומאלו שבארצות המוסלמים. כך, למשל, חוייבו הנשים לאכול כשהן מסובות בליל הסדר, כדרכם של הגברים. בתחום התפילה בבית הכנסת, קובע י' אברהמס: "ההפרדה הקפדנית בין המינים בתפילה לא החלה (במערב אירופה) בתקופה שלפני המאה ה־13 [...]. ברם, אין זה בלתי־אפשרי, שהן

(הנשים) התפללו יחד עם הגברים גם בימי התלמוד".[36]

מעמדה המבוסס יחסית של האשה בחברה האשכנזית־צפון צרפתית נבעה לא מעט מדאגתם של ההורים לילדיהם. דאגה זו לא נסתיימה עם עזיבת הבן או הבת את בית ההורים. הורים יהודים אלה מעולם לא חשבו במונחים של "ברוך שפטרנו מעונשו של זה", ודעתם הייתה נתונה להבטחת חיים טובים ומכובדים לצאצאיהם במסגרת משפחתם החדשה. כך גם הטרידה אותם המחשבה כיצד להוריש לילדיהם רכוש רב ככל האפשר. מן המקורות העבריים שבידינו אפשר להתרשם שניתנה לבת תשומת לב מיוחדת, אולי משום התחושה שכאשה היא חלשה ופגיעה יותר מן הבן, ואסור "לשלח אותה מן הקן" ללא חישוקי הגנה אמינים ובטוחים. בדרך זו פיצה האב את בתו על הקיפוח שקיפחה המשפט העברי בכל הנוגע לרכוש ולירושה.

שתי צורות של הבטחת עתידה וביסוס מעמדה העתידי של הנערה הצעירה (לעתים צעירה מאוד!), כשהפכה לאשת־איש ונכנסה לעול של חיי היומיום כאדם מבוגר, היו הנדוניה והכתובה. שתיהן מוכרות עוד מימי הבית השני ומעוגנות בהלכה התלמודית. אולם החברה האשכנזית העניקה לשני מוסדות אלה נופך מיוחד וממדים רחבים יותר.

מטרותיה של הנדוניה הייתה לגרום לבת שיכבדו אותה – גם בעלה ומשפחתו וגם החברה כולה, ולהבטיח מן הבחינה החומרית רמת חיים סבירה למשפחה הצעירה שהיא עומדת להקים. מכאן שככל שהנדוניה גבוהה יותר, גדלים סיכוייה של הכלה לזכות בחתן מוצלח ומכובד יותר, ועל־ידי כך היא עצמה תוערך ומעמדה יעלה. מתשובתו של ר׳ משולם ב"ר קלונימוס אנו למדים על נדוניה גבוהה ביותר שניתנה לבתו של יהודי עשיר. הנדוניה כללה בתים, כרמים ורכוש אישי בערך של 20 ליברות־זהב, כסף רב באותה עת. השו"ת ממשיכה ומספרת לנו, שבאותה קהילה היה מנהג – כשהחתן כתב לארוסתו את הכתובה הוא הכפיל את ערך הנדוניה.[37] שתי שו"ת מרגשות משל רגמ"ה מספרות על אבות השוכבים על ערש־דווי ומצווים לדאוג לבנותיהם הקטנות. האחד ממנה בנוכחות עדים נאמן, שתפקידו להבטיח נדוניה – עד כמה שאפשר יותר גדולה – עבור שתי בנותיו, כדי שתוכלנה להינשא כראוי. האחר משמיע את רצונו להוריש לבתו היחידה חלק רב יותר מרכושו על חשבון שלושת בניו ויותר מכפי שקבע קודם לכן. הוא ידע שגודל הנדוניה יקבע במידה רבה איזה חתן תוכל להשיג ומה יהיה מעמדה במשפחתה ובחברה בכלל.[38]

מטרת הכתובה הגבוהה הייתה לתת לאשה ביטחון אישי, בעיקר במקרה של גירושין. בני אשכנז וצפון צרפת העלו את הסכום הקבוע בתלמוד

לכתובה כמה מונים, והוא עלה בהרבה על זה שהיה נהוג בבבל של ימי הגאונים. דמי הכתובה שוריינו מפני רצונו של הבעל למשכן אותם, הם היו אסורים בנגיעה וחסינים במקרה שהוא הסתבך בחובות או חויב בקנס על עבירה שביצע. בשו"ת של ר' משולם ב"ר קלונימוס מסופר על מקרה שיהודי אחד פגע פגיעה גופנית קשה בחברו וחויב על־ידי בית הדין לפצות את הקורבן בסכום גבוה מאוד. הוא נדרש לממש את ביתו – רכושו העיקרי. כנגד הדרישה טען האיש שהבית שועבד לכתובה של אשתו, ובתור שכזה אין לגעת בו, שכן מנוי וגמור שנכס כזה מוגן ומשוריין ועומד לגמרי לרשותה של האשה בשעה שהיא תיזדקק לכך.[39] זוהי חשיבותה של הכתובה, והיא עולה ומתעצמת ככל ששוויה הכספי גבוה יותר. יתרונה האחר של הכתובה הוא בכך שאין לשנותה בלי הסכמת האשה. מאידך גיסא, חסרונה הבולט הוא שאפשר להשמידה, בשריפה למשל, ואז מצב האשה קשה.

לנדוניה ולכתובה יש להוסיף מתנות שמקבלת האשה – הן בהיותה עדיין מאורסת והן אחרי נישואיה – מידי בעלה. גם הן מהוות נכסים השייכים רק לה, וגם הן מבטאות את ההערכה ואת הכבוד להם היא זוכה.[40]

בלא פחות נחרצות ניצבה משפחת האשה, ועמה הקהילה כולה, כדי להגן על הבת מפני פגיעות שונות. הבולטת ביותר ביניהן הייתה הפרת ההבטחה של החתן לשאתה לאשה. הדבר נחשב לפגיעה בכבודה של האשה הצעירה, נזק לשמה הטוב והפחתת סיכוייה לזכות בשידוך ראוי בעתיד. מדובר במציאות כפי שהיא משתקפת במקרים רבים של הפרה המדוברים בספרות השו"ת, בחומרה שמייחס להם הציבור היהודי המאורגן ובמענה ההולם שהציבור העניק להם. למען הדיוק ההיסטורי חובה לציין, שגם במרכזים אחרים של התקופה ננקטו סנקציות נגד גברים כאלה,[41] אולם רק באשכנז המורחבת ניתן לתופעה ביטוי בהתקנת תקנה מיוחדת (הידועה בשם "חרם תקנת הקהילות משידוכין"), שיוחסה לרבנו גרשום. חשוב לציין שבמעמד האירוסין נפגשו משפחות בני הזוג שהיו עדיין קטינים (במיוחד היה נמוך גילה של הנערה), והזמן הרב שעבר מאז ועד לנישואין עצמם טמן בחובו סכנה של חרטה מצד החתן. נוסף לכך, השידוך, שהיה עסקה כלכלית לכל דבר ולא פרי של אהבה והיכרות מוקדמת בין בני הזוג, הניע את הגבר לחפש אלטרנטיבות מוצלחות יותר, ולנהל משא ומתן עם אבות של כמה נערות. הפרת הסכם האירוסין היווה סכנה מוחשית עבור הכלה הצעירה ומשפחתה. ואכן, מן השו"ת אנו לומדים על הסכמים כאלה שלוו בהפקדת סכום כסף כערבות בידי צד

שלישי, "הנאמן".[42] אולם המאבק נגד פגיעה כזאת מצד החתנים הממרים ניטש לא רק על־ידי ההסכם שבין המשפחות והבטחתו בערבות כספית. גם הציבור הטיל את מלוא כובד משקלו בנידון. א׳ גרוסמן מביא את תוכנו של כתב־יד, המספר על כך שר׳ יצחק ב״ר יהודה (ראש ישיבת מגנצא משנת 1064 ואילך) נשאל בדבר אכיפת חרם על איש שסירב לציית למנהיגי קהילתו ולשאת לאשה את ארוסתו. המקרה אירע בקהילת אוולון הבורגונדית, כאשר החתן נשבע שגם אם ינסו לכפות עליו לא יציית לתקנה. לבסוף, הקהילה הכריחה אותו ("גזרו עליו") והוא נכנע. ר׳ יצחק אישר את החלטת הקהילה.[43] רש״י, אשר רגישותו לעוול הייתה רבה, נדרש גם הוא לסוגיה זו. הוא ראה בהפרת ההבטחה על־ידי החתן גרימת צער ובושה לאשה הצעירה ("שלא לבייש בנות ישראל") והצדיק סנקציות מצד "חשובי העיר". העוול היה כה בולט עד שרש״י, שאינו "חשוד" כלל בחיבה יתרה אל הממסד הנוצרי, הרשה לעצמו לערוך עמו השוואה: "[...] שאף בכופרי הקב״ה ראינו הרבה שאין מרחיקין נשותיהן".[44] יותר משהפרת ההבטחה פגעה בנערה (ובמשפחתה) פגיעה חומרית, היא גרמה לה נזק נפשי עצום. היא פיזרה שמועות שמשהו כנראה פגום בכלה, ואולי גם משפחתה נגועה בחטא הגרוע ביותר בעיני היהודים – חטא השמד. ומפני כל זאת היה צורך להגן על זכויותיה של האשה הצעירה.

פגיעה אחרת באשה הייתה מצד יְבָמָהּ. בשם "יבם" נקרא איש אשר על פי חוק מן התורה חייב לשאת לאשה את אלמנת אחיו, אם לזוג לא נולדו ילדים. הוא אינו חייב להתגרש מאשתו הראשונה (אם היה נשוי), אך יכול "להיחלץ" מחובה זו על־ידי טקס "חליצה" מיוחד. לייבום הייתה כוונה: לשמור את כבוד האח המת ואת זכרו על־ידי הולדת צאצאים, ולרכך את צער מותו כערירי. החוק נשמר והפך חלק ממערכת דיני האישות בהלכה היהודית. הייבום נחשב למצווה גדולה, אולם אליה וקוץ בה. ספרות השאלות והתשובות של אשכנז המורחבת הקדומה מלמדת אותנו, שלא תמיד ראתה האלמנה את המצווה שבדבר ואת כוונת החוק. באופן טבעי ביותר היא הייתה אישיות בפני עצמה ולא תמיד ביקשה להינשא לגיס: את הבעל היא אהבה, את הגיס – לא! מהשו״ת שברשותנו מצטייר שהגיסים־היבמים לא תמיד פעלו בתום לב, הם ביקשו להשתמש בזכותם כדי לסחוט את האלמנה, ונשאלה השאלה: מה עדיף, מצוות הייבום, או רצונה של האשה להשתחרר ולהיות פנויה על מנת להינשא לאיש כלבבה? ר׳ משולם ב״ר קלונימוס, שמקרה כזה הובא לפניו, השיב שבשום אופן אין להכריח את האשה לפעול נגד רצונה, גם אם יש צורך להטעות את הגיס־היבם, סרבן ה״חליצה", ולפתותו בכל מיני דרכים מחוכמות.[45] גם

ר׳ יהודה הכהן נדרש לסוגיה זו. במקרה שהובא לפניו, נשבע הגיס שלא יתן לאלמנת אחיו את ה״חליצה״. גם ר׳ יהודה ראה את מצוקת האשה והגן בתוקף על זכותה לפעול על־פי רצונה.[46]

האם ארבה לאשה האשכנזית גם סכנה של פגיעה פיסית מצד הבעל? בנושא זה עוסק מאמרו של גרוסמן. מסקנתו היא, שחכמי אשכנז–צפון צרפת התייחסו בכובד ראש להכאת נשים בידי בעליהן, לעומת הסובלנות היחסית שהפגינו חכמי ארצות המזרח. התלמוד ראה בהכאת האשה מעשה פלילי. לכן אולי בהשראת הלכה זו, ויותר מכך בהשפעת האווירה הכללית ומעמדה הגבוה יחסית של האשה האשכנזית, החמירו חכמי אשכנז–צפון צרפת עם הבעלים המכים. בידינו עדויות על כך מן המאות ה־12 וה־13, ויש להניח שכך היה גם יחסם של חכמי התקופה הנידונה. אולם, שואל א׳ גרוסמן, האם פירוש הדבר שהבעיה לא הייתה קיימת, או שהייתה נדירה? עצם העובדה שהיו התבטאויות וקביעות תקיפות של החכמים מצביעה על כך שבעלים לא מעטים נהגו להכות את נשותיהם.[47]

אם נרצה להצביע על תקנה אחת ויחידה מכל קורותיהם של בני אשכנז המורחבת בימי הביניים המוקדמים, תקנה שחדרה עמוק לתודעת בני העם היהודי, **בכל תפוצותיו ומכל עדותיו**, הרי שזהו ״חרם דרבנו גרשום״, התקנה שאוסרת לשאת יותר מאשה אחת. לכאורה יכולנו לצאת ידי חובת הנושא בתיאור בן משפטים אחדים, אולם מסתבר שהדברים אינם כה פשוטים ומובנים מאליהם, והעניין מצריך דיון והסבר.

השאלה הראשונה היא: מתי נתחברה התקנה ומי חיברה? תקנת איסור הביגמיה היא אחת מהתקנות הרבות המיוחסות לרבנו גרשום, אולם אין בידינו כל עדות – ישירה או עקיפה – שאכן הוא שחיבר את התקנה, ושאמנם היא נתחברה במשך המאה ה־11. **אין היא מוזכרת כלל בשו״ת.** אדרבה, בידינו שו״ת של רבנו גרשום, הסותרת אותה ובה הוא מתיר ליהודי פלוני לשאת אשה שנייה (ועוד נחזור לדון במקרה). יתרה מזאת, בעוד שאין לנו כל ביטחון שהתקנה היא פרי עטו, ברור שהשו״ת אותנטית. וכך, החוקרים הטוענים שהתקנה נתחברה רק במאה ה־12, נאחזים בנימוקים אלה ואף מוסיפים להזכיר מסורות מאוחרות שמייחסות אותה לאנשים אחרים. טיעונים אלה מובאים בספרו של ז׳ פלק. לטענתו גם רגמ״ה (במעבר בין המאות ה־10 וה־11) וגם רש״י (במעבר בין המאות ה־11 וה־12) התירו נישואין לאשה שנייה. על אף שמדובר במקרים חריגים, ברור לנו שהביגמיה בימיהם הייתה לגיטימית. רק במחצית השנייה של המאה ה־12 אנו מוצאים פסיקה (של הראבי״ה), שהפכה את מנהג המונוגמיה ל״כלל חוקי והחלטי״. כדי לתת לפסיקה

תוקף ביקשו בני התקופה להיתלות באילן גבוה – רגמ"ה. פלק שולל אפוא חקיקה כזאת לפני המאה ה־12, אולם בדיקתם של המקורות מהמאה ה־11 וה־12 מלמדת, כי המונוגמיה חדרה לבתי ישראל באשכנז וצרפת בהדרגה ולא "על פי חקיקה חד־פעמית ופתאומית".[48]

גרוסמן, המודע לספקות אלו, נוטה לסברה שאכן רגמ"ה חיבר את התקנה, ואולם אפשר שלא עשה זאת על דעת עצמו, ו"זכות היוצרים" מגיעה לכנס קהילות בהנהגתו וביוזמתו. רבנו גרשום היה בוודאי האיש שדאג לקבלתה ולהפצתה. גרוסמן מביא נימוק נוסף לדעתו: גם חסידי אשכנז טענו ל"בעלותו" של רבנו גרשום על התקנה, והרי ידוע שמסורותיהם ינקו מן המאה ה־11, ולפיכך הן אמינות.[49]

איגוס מבקש לחזק את הגרסה, לפיה התקנה נתקבלה על־ידי כנס של נציגי קהילות ("סינוד" בלשונו), ואושרה ברחבי גרמניה וצרפת (וכנראה, גם באיטליה). מעצם טבעה התקנה לא יכלה להיות בעלת אופי מקומי ותחולתה הגיאוגרפית הרחבה מוסברת בקשרי חיתון בין יהודים מקהילות שונות. שמה המקורי של התקנה – "תקנת הקהילות" (שקדם לשמה כ"התקנה של רבנו גרשום") מעיד שנחקקה במעין "סינוד" כזה. עם זאת טוען איגוס שרגמ"ה היה הכוח המרכזי שעמד מאחוריה.[50]

מה היה המניע ההיסטורי שדרבן לתקן תקנה האוסרת פוליגמיה? מדוע נחלצו החכמים לעקוף הרשאה חוקית ברורה מן התורה ומן התלמוד, המכירה ברשות הגבר היהודי לשאת נשים אחדות? כיצד היה מנוי וגמור עמם לבצר את המונוגמיה בתקנה מלווה בסנקציה של חרם, גם כאשר המציאות קידשה מנהג זה דה־פקטו? התשובה לכל אלה ברורה: מעמדה הגבוה של האשה באשכנז המורחבת וחלקה בעסקי המשפחה ובניהול משק הבית, לא יכלו לדור בכפיפה אחת עם חוק המאשר לשאת כמה נשים ועם הנחיתות והשפלות המתלווים אליו. גם יחסם של ההורים אל בנותיהם ודאגתם לציידן בנדוניה הגונה ובהסכם המבטיח כתובה גבוהה ביותר, שימש כחסם שמנע מהבעל לשאת אשה נוספת על פניה. אולם לא די בכל אלה כדי להנהיג מונוגמיה. בעצם מוסכם על כל העוסקים בנושא, שברקע הנהגתה עמד הפער בין קיומה במציאות לבין המצב המשפטי. בין אם היה זה רגמ"ה בכבודו ובעצמו, או ביחד עם אחרים, ובין אם היה זה מעשה חקיקה מאוחר יותר, חכמי ישראל הבינו שיש להתאים את ההלכה למציאות.

החוקרים העמיקו בחיפוש מקורות המונוגמיה בקרב יהודי המערב. בדיקת ההיסטוריה של אלף שנים בהן חיו היהודים באירופה (עד ימיו של רבנו גרשום), מלמדת אותנו על הפחתה ניכרת במספר המשפחות

הפוליגמיות בקרב היהודים. אולם ההרגלים המונוגמיים היו קדומים ומושרשים עוד מן העבר הרחוק. כבר בימי הבית הראשון והבית השני היו לנוהג זה סימנים ברורים. השאלה היא, אפוא, מתי החלה להופיע שלילת הפוליגמיה במישור הערכי? בתקופות השונות נמצאו התבטאויות וגילויים המוכיחים תפיסה זאת, בלי לשנות את מעמדה הלגיטימי. "הנטיה למונוגמיה התקבלה במשך הזמן ברובה המכריע של האוכלוסייה היהודית, אבל לא נתפשט איסור כללי להרבות בנשים", קובע ז' פלק, ומוסיף שמבין חכמי המשנה והתלמוד לא ידוע על אף אחד שהיו לו שתי נשים (או יותר), ומאידך גיסא, החכמים לא אסרו מכל וכל לשאת כמה נשים.[51]

למנהג המונוגמי ולדרישות החוק בקיסרות הרומית הייתה השפעה מכרעת על תושביה היהודיים. בשנת 212 לספירה קיבלו יהודי האימפריה זכויות אזרחיות מלאות, ובתוך כך נאסר עליהם לשאת כמה נשים. איסור זה הוחרף אחרי שנת 326, כאשר הנצרות הפכה לדת רשמית. מבחינה חוקית נאסרה אפילו לקיחת פילגשים. גם הקיסרות המזרחית המשיכה באיסור זה, והוא מופיע בספר החוקים היוסטיניאני (529).

בממלכות המערב, יורשות האימפריה הרומית, נשאר הנוהג הרומי. במיוחד הצטיינה הכנסייה הקתולית במאבקה נגד נישואים למספר נשים. דרישותיה היו תקיפות וטוטאליות, וכבר למעלה ממאה שנים לפני רגמ"ה הסתיים המאבק של הכנסייה נגד הפוליגמיה בהצלחה.

שונה היה המצב במזרח ובכל תחום שלטונו של האסלאם. כאן הדת וחוק המדינה התירו לשאת כמה נשים, תפיסה שהייתה לה השלכה על מנהגם של היהודים. היהודים האמידים היו אלה שנהגו לשאת נשים אחדות. עם זאת, החוקרים מצביעים על ירידה במנהג הפוליגמי בקרב יהודי המזרח בתקופה התלמודית והבתר־תלמודית. כך, למשל, ב"גניזה הקהירית" לא נמצא אף מקרה של ביגמיה, על אף העובדה שמבחינת הדין לא היה כל ערעור על תקפותה.

חוקרים רבים סוברים שהשפעת הסביבה הנוצרית היא הגורם הדומיננטי לשלילת הפוליגמיה אצל יהודי המערב. הכנסייה הקתולית ראתה במונוגמיה אידיאל, ומשביססה אותה בקרב מאמיניה העלתה את ההסכם בין גבר ואשה לדרגת סקרמנט. "הויכוחים שנערכו על נושא זה בין הנוצרים", קובע י' ציגלר, "היו ידועים ליהודים, וייתכן שהשפיעו עליהם לאמץ את המבנה המונוגמי, שהיה רווח ביניהם בלאו הכי, בתקנה מפורשת מלווה בחרם, כמוה כסקרמנט נוצרי. היהודים היו, אפוא, שותפים למגמות של החברה שחיו בה. האיסור על ריבוי נשים התקבל

כתקנה באותה עת שהנישואין נעשו בה סקרמנט בחברה הנוצרית". כלומר, נוצרה הקבלה בין ההלכה והחוק הקאנוני.[52] ברור, מכל מקום, שדוגמת המשפחה הנוצרית המונוגמית (אם אכן אנו מקבלים את התיזה) צמחה מלמטה, מן המגורים בשכונות מעורבות, מן המפגשים והיחסים הקורקטיים בין בני שתי העדות. בשום אופן אין הדבר דומה לכפיית החוק באימפריה הרומית או הביזנטית, שכן אופיו של השלטון הפוליטי באירופה הפיאודלית היה שונה: לא היה איכפת להם למלכים ולנסיכים אם נתיניהם היהודים נושאים אשה אחת או יותר!

אך יש גם דעות אחרות ביחס למקורה של המונוגמיה בקרב יהודי המערב. י' אברהמס הוא אולי המתנגד הנחרץ ביותר לתיזה "הנוצרית" הזאת. "את מוסד המונוגמיה", הוא גורס, "לא שאלה היהדות מן הנצרות המדיאבלית". אדרבה, בכתבי האפיפיורים מן המאות ה־8 וה־9 אנו מוצאים דברים על נישואי נוצרים ליותר מאשה אחת, ואף אחרי כן הייתה קיימת ביגמיה בקרבם. גם היתרים רשמיים מטעם הכהונה הקתולית לנשיאת אשה נוספת במקרים מיוחדים (כגון עקרות) נמצאו במקורותיהם, והרי הם ממש כמו ההיתרים שניתנו על־ידי חכמי ישראל.[53]

ואילו מ"ע פרידמן סבור, שהייתה זו המסורת המונוגמית הארץ ישראלית אשר אומצה על־ידי יהודי אשכנז–צפון צרפת, שהרי עדה זו ירשה את מנהגי ארץ ישראל.[54]

מעניין הוא הסברו של ש' אפנשטיין לנחישותם ונחרצותם של החכמים לתקן את התקנה, המבטלת את הלגיטימיות של הפוליגמיה. הוא מפתח תיאוריה בדבר ביקורים של יהודים מן המזרח במרחב האשכנזי. בואם של אלה יצרה את בעיית הביגמיה כשזו כבר כמעט נעלמה. "אפשר", קובע אפנשטיין, "שנוסעים יהודים, בני המזרח או ארצות דרום אירופה, בהם עדיין הייתה קיימת ביגמיה, הגיעו למחוזות שעל הריינוס ותכננו לבלות בהם זמן ממושך. הם סירבו לוותר על מסורותיהם, וכך בוודאי גרמו להפרעה בסדרי החיים במקומותיהם החדשים, במיוחד בתחום חיי המשפחה. לפיכך נאלצו הקהילות לנקוט צעד מכריע כ'חרם דרבנו גרשום'".[55] ש' בארון מרחיב תיאוריה מזרחית זו: "לא מן הנמנע הוא שעם ריבוי ההגירה היהודית מן המזרח לארצות המערב ועם התפרסם ספרי הלכה מזרחיים, שקבעו מפורשות שנשיאת אשה על אשתו היא דבר בהיתר, היה מי שבקש לחדש מנהג זה גם במדינות המערב [...] ניתן פתחון פה למצדדי פוליגמיה. ואם־כן, ייתכן שהיו שפנו אל ר' גרשום ואל חבריו שיבצר את סדר החיים המערבי בין היהודים ושירתיע את מבקשי ריבוי הנשים על־ידי חרם". ואולם, בארון ממהר להוסיף: "כל זה אינו

אלא בגדר השערה".[56] אולם רוב ההיסטוריונים אינם מוכנים להתייחס לאפשרות כזאת אפילו כהשערה, ושוללים אותה על הסף. א' גרוסמן, למשל, מעיר שאין סימוכין להגירה מארצות המזרח באותה עת. במאמרו הוא מביא את דעתו של נ"ז רות, שאין זה סביר שרגמ"ה היה מאלץ גברים שהקימו וגידלו משפחות להיפרד מאחת הנשים ולשבור את המשפחה. על פי רות כוונה התקנה נגד מיעוט מקרב יהודי אשכנז עצמם, שעדיין נהגו ריבוי נשים, ולא נגד מהגרים מן המזרח שלא היו קיימים כלל.[57]

תיאוריה אחרת בדבר התעוררות הצורך בהתקנת התקנה היא זו המתמקדת במסעותיהם של הסוחרים היהודים בני אשכנז וצפון צרפת אל הארצות הרחוקות. הללו בילו פרקי זמן ארוכים בפרובנס, ספרד, צפון אפריקה וארצות אסלאם אחרות. אין פלא, מטעים גרוסמן, שסוחרים אלה נשאו לפעמים אשה שנייה בעת שהותם במרחקים. כיוון שהיו יודעי תורה וגמרא, הם בוודאי קיבלו דוגמה מחזקת מן התלמוד, בסיפור על האמוראים שבאו לעיר זרה ונשאו אשה נוספת. אם כך נהגו בנסיעות קצרות, על אחת כמה וכמה כשמדובר בהתרחקות של אלפי קילומטרים מן הבית. ואולם בכל ספרות השו"ת של אשכנז–צפון צרפת אין לזה זכר. מבחינת ההלכה אין שום פסול בכך שיסע למרחקים ושם ישא אשה שנייה. נראה שהחכמים הוטרדו מן המצב וביקשו לתקנו. הד ברור לדאגה זו אנו שומעים בתקנתו של רבנו תם, עליה כבר נכתב לעיל.[58]

העדויות הראשונות שקושרות את רבנו גרשום עם ביטול הביגמיה, כורכות הוראה זו עם היתרים במקרים חריגים המתקבלים בתנאים ובפרוצדורה מחמירים מאוד. הדורות הראשונים לקיומו של החרם על ביגמיה לא ראו בה משום איסור מוחלט. בניגוד לנהוג בחוק הקאנוני, הייתה התקנה היהודית בחזקת "lex imperfecta" ("חוק פגום").[59] היוצאים מן הכלל, שכאמור לא אושרו בקלות, היו אמורים לענות על צורכי החיים. הדוגמטיות הייתה זרה להלך מחשבתם של חכמי ישראל בדורות ההם.

התקנה הבאה מפרטת את התנאים הדרושים לביטולו של איסור הביגמיה: "החרם שהחרים רבנו גרשום שלא לישא שתי נשים אין להתירה רק במאה אנשים משלוש מדינות כגון אניוב נורמנדיאה וצרפת אם לא יראו טעם מבואר להתירו שתהא כתובתה צרורה ומונחת ביד נאמן במעות או במשכונות". התקנה נתחברה במאה ה־12 (אך ברוחה כובדה בוודאי כבר במאה ה־11) והיא מצויה בשינויי נוסח במספר גרסאות. כך אנו מוצאים בגרסה אחרת, במקום שלוש הארצות הנ"ל את "אַרגון, לומברדיא וצרפת". נוסח אחר מציין את הצורך בהסכמת אנשים "מג' קהילות ומג'

ארצות", בלי לנקוב בשמותיהן.[60] בכל הנוסחים ניכרת הדרישה להסכמה רחבה של חכמים ("אנשים"), לשיתוף נציגים מפריסה גיאוגרפית רחבה, לשיקול דעת מעמיק והחלטה מנומקת היטב. לא נשכחות גם זכויותיה המלאות של האשה הראשונה לכתובתה. תקנה זו ומספר שו"ת מתקופה מוקדמת יותר, נוטעים בנו לעתים את ההרגשה, שהחכמים התייחסו בלא פחות חשיבות למקרים הקשים והחריגים מאשר לעצם האיסור המוחלט.

ארבעה הם החריגים שבגללם הותר לגבר לשאת אשה שנייה: כאשר האשה הראשונה אינה מצליחה ללדת ילדים במשך עשר שנות נישואיה; במקרים שהאשה מתנצרת ונוטשת את הבעל בלי לקבל גט; כאשר דעתה של האשה נטרפת; כאשר הבעל מבקש לייבם את אשת אחיו המת.

כבר הזכרנו, שהן רבנו גרשום והן רש"י דנו בשו"ת שלהם במקרים של זוג שנותר ערירי, ונתבקשו להתיר נישואיו של הבעל לאשה שנייה על מנת להוליד צאצאים.[61] עלתה אפשרות שרגמ"ה טיפל במקרים כאלה בתקופה מוקדמת ואילו תקנת המונוגמיה שלו שייכת לתקופה מאוחרת יותר בחייו. כלומר, במשך השנים שינה רבנו גרשום את דעתו מן הקצה אל הקצה. שינוי כזה בהחלט עשוי היה לקרות. אפשרות אחרת היא, שמדובר בקהילה שלא קיבלה את תקנת המונוגמיה, ורגמ"ה לא ראה עצמו מוסמך לכפות עליה דין המנוגד למנהגה. בעלי השערות אלו מתעלמים מן העובדה הפשוטה, שהחריג הוא חלק בלתי נפרד מן הרפורמה. הדין התורני והתלמודי היה בעל משמעות עבור חכמי אשכנז–צפון צרפת, ובמיוחד גבר עליהם האידיאל של מצוות "פרו ורבו", שלמענו יש ללכת עד הסוף.

בשו"ת אחרת של רש"י מתואר מקרה של אשה יהודיה שהתנצרה. היא חיה שנים רבות כנוצריה והפכה אסורה על בעלה. לבסוף, חזרה והחלה לחיות כיהודיה. הבעל לא טרח לתת לה גט, ובינתיים הותר לו לשאת אשה נוספת.[62] מקרים של התנצרות האשה הם קשים. לעתים עוזבת האשה את עיר המגורים עם מאהבה הנוצרי ונעלמת מן האופק, כך שקשה לאתרה כדי לתת לה גט. החכמים ראו "מרידה" כזאת של האשה כחריג לגיטימי שמתיר לבעלה לשאת אשה שנייה.

רצונו של הבעל לשאת את אשת אחיו המת, כלומר לקיים את מצוות הייבום, נראה לגיטימי וכשר למהדרין על־פי חוקי התורה והתלמוד, גם אם לא התאים למעמדה של האשה האשכנזית. החכמים התלבטו כאן בין מצוות התורה, לפיה הייבום עדיף על ה"חליצה", לבין הפעלת לחצים על היבם.

היסטוריונים אחדים רואים קשר בין תקנת המונוגמיה לתקנה נגד גירוש

אשה בעל כורחה. שתיהן מיוחסות לרבנו גרשום; שתיהן יצאו לאור במסמך ברור זמן רב אחרי ימיו של רגמ"ה; ומבחינת תוכנן – שתיהן מהוות מעשה חקיקה המעלה את מעמדן של הנשים בקרב יהודי מערב אירופה. כמו כן, לשתיהן יש זיקה לשהותם של סוחרים יהודים בני המערב בארצות הרחוקות. היו מקרים שהללו נהגו לעקוף את תקנת המונוגמיה על־ידי שליחת גט לאשה הראשונה. בדרך זו ניצלו מן החרם כאשר דבר נישואיהם במזרח נודע בקהילותיהם מפי סוחרים שחזרו ממסעם. קשר נוסף בין שתי התקנות מתבטא בכך שאם הבעל גירש את אשתו הראשונה כדי לשאת את השנייה, הגט אינו תקף ויוצא אפוא שהוא עבר עבירה על שתי התקנות כאחת.

מתקני התקנה נגד גירושין כפויים נאלצו להתמודד עם חוק מן התורה ועם הלכה תלמודית. בדיני גירושין במקרא בולט חוסר ההתחשבות ברצונה של האשה לגבי עתיד נישואיה. הבעל היה רשאי להחליט על הגירושין והגט היה נכנס לתוקפו משהגיע לד' אמותיה. האשה נחשבה לקניינו. למותר להוסיף, שפריווילגיה זו לא עמדה לזכותה של האשה. כמוה כ"אחותה הבכירה", כונתה בראשיתה "תקנה של קהילות", ורק במאה ה־13 יוחסה לרגמ"ה. לכן גם לגביה סוברים חוקרים מודרנים אחדים, שהיא נתקבלה במעין "סינוד" של נציגי קהילות אשכנז וצפון צרפת.

גם במקרה של הגירושים הכפויים עמדה לנגד עיני החוקרים ההשוואה עם הנהוג בסביבתם הנוצרית של היהודים, וחלקם סברו שהסביבה הנוצרית השפיעה עליהם בנושא זה. כידוע החוק הקאנוני של הכנסייה הקתולית דרש בתוקף שקשר־נישואים בין בני זוג יתקיים לכל ימי חייהם. לכאורה נראה שהכתובה הגבוהה (אותה חייב הבעל לשלם בכל מקרה) עשויה לשמש כמחסום שימנע מהבעלים לגרש את נשותיהם בעל כורחן. ואולם מכשול זה לא הגן על עניים, משום שרק העשירים התנו את הסכם נישואי בנותיהם בכתובה "שמנה". לכן היה צורך בתקנה גורפת. ובכלל, מצב בו עתידה של האשה נתון לגחמותיו של הבעל לא תאם את מעמדן של הנשים באשכנז ובצפון צרפת.

לסיכום התקנות שנקבעו לטובת הנשים ראוי לצטט את ז' פלק: "הדינמיות שבדיני המשפחה תוכיח כיצד פשטה החברה היהודית צורתה המזרחית ולבשה צורה אירופית, מבלי לאבד את התוכן הנצחי של קדושת הבית היהודי".[63] ואולם נוסיף, שאין הכוונה ל"צורה האירופית" המודרנית, אלא לזו הנוצרית־קתולית בימי הביניים.

ג. דפוס המשפחה והקשרים המשפחתיים

התא המשפחתי היה יסוד מוסד במבנה החברתי של יהודי אשכנז המורחבת הקדומה. על אף שהדבר נכון גם ביחס לתפוצות ישראל האחרות ולתקופות אחרות בתולדות העם, היה מבנה המשפחה של אשכנזים אלה שונה מן הטיפוס המסורתי שבמקומות ובזמנים אחרים.

רוב המשפחות בישראל ובעמים, עד סִפּוֹ של העידן המודרני בארצות המערב, לבשו אופי שבטי רחב ביותר. היו אלה בתי־אב (או "חמולות") שכללו את ההורים, את ילדיהם הנשואים והרווקים ואת נכדיהם. בימי קדם ובארצות האסלאם בימי הביניים נוספה למימדיהן ולמורכבותן הפוליגמיה, ואם נוסיף לכך את ה"נספחים" למיניהם – כגון עבדים ושפחות שהפכו לבני בית לכל דבר – הרי שלפנינו יחידות המונות עשרות רבות של נפשות. בית־אב כזה התנהל כיחידה ארגונית מלוכדת, בעלת מערכת משפטית של חובות וזכויות של היחידים המרכיבים אותו ובעלת איפיונים כלכליים משותפים. אולם בסיסו העיקרי היה קרבת הדם, הסולידריות ורגשי הכבוד והגאווה. היה גם ביטוי פיסי למסגרות משפחתיות מורכבות אלו. הסביבה הכפרית־חקלאית, החצרות הגדולות בהן מתבצעות רב עבודות הבית כמו בישול, כביסה, טחינה; השירותים ובאר (או בור) המים, חדרי המגורים שדלתותיהם פונות אל החצר – כל אלה ביטלו כמעט לגמרי את פרטיותם של בני החמולה. למשפחות מורכבות אלה היה אופי פטריארכלי. מרכזיותו של אבי המשפחה, שהיה תמיד איש בא בימים, והכבוד הרב שנהגו הצעירים יותר כלפי המבוגרים והזקנים נמנו גם הם עם מאפייני בתי־אב אלה.

בני אשכנז וצרפת הצפונית הקדומים לא היו שונים מיהודי המזרח בזיקתם לדת ולמסורת ולא נבדלו מהם בעולמם הרוחני והחומרי. הם היו בני זמנם ושום "מנהרת זמן" לא הפכה את יהודי המערב לאנשים בעלי אורחות חיים ותפיסות חברתיות מודרניים. ובכל זאת, המשפחה האשכנזית הייתה חריגה. המציאות היהודית של המערב הייתה שונה, ולכן התפתח אצלה דפוס אחר של משפחה. יהודי גרמניה וצפון צרפת בימי הביניים היו חלוצי המשפחה ה"גרעינית" (ה"קוניוגלית") זמן רב לפני שזו הפכה למציאות שלטת בנוף החברתי בארצות התרבות המערבית. במקורות שברשותנו – שמטבע הדברים מרבים לעסוק בנושאים המשפחתיים – מופיע התא המשפחתי כיחידה קטנה המורכבת מזוג הורים וילדיהם. המעגל הקטן הזה הינו יחידה אוטונומית, המנהלת את משק ביתה בהיבט הצרכני והיצרני כאחד.

ננסה להסביר את הגורמים לתופעה חריגה זו.

א. קהילות המרחב האשכנזי במאות ה־9־11 היו קבוצות קטנות של מהגרים שהגיעו ממקומות רחוקים כדי להציע את יתרונם היחסי כסוחרים מיומנים. לאמיתו של דבר היו רוב אוכלוסי אירופה בימי הביניים המוקדמים חדשים במקומותיהם. גלים של עמים ושבטים נודדים שטפו את היבשת ולבסוף שמו קץ לנדודיהם בהתנחלות על קרקע חדשה. אולם בניגוד להגירה ההמונית של הגויים ששמרו על מסגרות משפחתיות רחבות והעתיקו מסורות של קשרי דם למקומותיהם החדשים והקבועים, נעו המהגרים היהודים בקבוצות קטנות, וכך גם בנו את חייהם החדשים בישוביהם הקטנים. בקהילות זעירות אלו אנו מוצאים מהגרים ממקומות שונים, כשהפיצול והיוזמה האינדיווידואלית הונחו בבסיס המבנה החברתי שלהן.

ב. שלא כמו המשפחה הנוצרית של אותה תקופה (ובניגוד למשפחות היהודיות המורחבות שתיארנו), הייתה המשפחה היהודית במערב בעלת אופי אורבני. מקצועותיהם של היהודים, כגון המסחר וההלוואה בריבית, היו ביסודם אורבניים, ואת אלו הלם ניהול משק בית כיחידה קטנה. מצב שונה היה גם באוכלוסייה הנוצרית, שרובה המכריע ישב בכפר ועסק בחקלאות, וגם אצל בני העיר, שהלכה והתהוותה באותם ימים. אלה הביאו עמם את המסורות והמנהגים מן הכפר, ובעצם נמצאו עדיין מבחינות רבות בכפרי הולדתם. תפקודה הכלכלי של המשפחה הכפרית כיחידה יצרנית – ארגון העבודה וחלוקתה – היה מבוסס על ידיים רבות. תפקיד זה לא תאם את פעילותה של משפחת סוחרים, וגם היהודים שמצאו את פרנסתם במשקים חקלאיים או בתעשיית היין, על־פי רוב לא היו עובדי אדמה בפועל.

ג. חלוקת הירושה בקרב היהודים וקניינם, שהיה אמור להיות מועבר לצאצאים, היתה שונה מאלה של הנוצרים. היהודים הורישו בעיקר נכסי דניידי וכסף מזומן, ורק באורח חריג בתים וכרמים. המשפחות היהודיות לא שמרו על יחידות גדולות של אמצעי ייצור וצריכה משותפים, וכך הדור הבא המשיך בדפוס ה"גרעיני" של משק הבית.

ד. החברה היהודית הייתה הומוגנית (אם כי לא שוויונית) בעיקרה. לא ניכרו בה הבדלים בולטים ברכוש, בלמדנות, בסמכות שלטונית, ולא בלט בה יחס מיוחד של יראת כבוד והעדפה כלפי המנהיגות הרוחנית. אם היו הבדלים בקרב היהודים הם לא יצרו מעמדות חברתיים סגורים וקשיחים, המוגדרים מן ההיבט המשפטי. לעומת זאת החברה הנוצרית הסובבת אותה הייתה בנויה על פערים רחבים מאוד בכל התחומים הללו. משום שהקהילה היהודית הייתה מורכבת ממשפחות "גרעיניות" קטנות הוסרו

לא מעט מכשולים שמנעו חיתון בין גבר ואשה כלשהם, ובלבד שיהיו יהודים. ההתחברות בין שני בני זוג הייתה פתוחה בשל שוויון חוקי ופורמלי מלא בין כל בני הקהילה. יהודי המערב לא נמנו על האוכלוסייה הכפרית־החקלאית שהייתה משועבדת באותם ימים, ומאידך גיסא, לא נמצאו בהם בני אצולה כפרית או בעלי שררה, שמטעמים של רווח פוליטי יבקשו לשפר את מעמדם על־ידי נישואים בין המשפחות. כל אלה היו תכונות של החברה הנוצרית המדיאבלית, שהייתה מושתתת על קיומן של משפחות רחבות.

ה. וגורם אחרון, ואולי החשוב מכולם – מעמדה הגבוה של האשה, שקיבל חיזוק בתקנת המונוגמיה, בתקנה לאיסור גירושיה בכפייה ובמאבק להגנתה מפגיעתו הרעה של היבם, הפך אותה לציר מרכזי בתוך התא המשפחתי. במיוחד תרם לכך תפקידה הכלכלי בניהול עסקי המשפחה – אם בעת היעדרו של הבעל ואם בעת הימצאותו בבית – אשר הבליט את שיקול דעתה ועצמאותה. "בכך הפכה המשפחה היהודית באשכנז לשותפות של שניים", כקביעתו של ח"ה בן־ששון.[64] המונוגמיה ומעמד האשה הגבוה לא יכלו עוד לדור בכפיפה אחת עם המסגרת החמולתית־פטריארכלית. הם תאמו את המשפחה הגרעינית.[65]

אולם דפוס המשפחה הגרעינית המדיאבלית לא היה יוצא דופן ביחס למצוי בעבר ובהווה בלבד, אלא גם בהשוואה לדפוס המשפחות האשכנזיות של צאצאיה במזרח אירופה בראשית העת החדשה. ק' סטואו מונה את הגורמים להתגבשותם של בתי־אב רב־דוריים אלה, ומפרט את תנאי החיים בפולין של המאות ה־16 וה־17 ואת התמורות שחלו בחברה היהודית. בניגוד להומוגניות היחסית של בני אשכנז וצפון צרפת בימי הביניים, הייתה זו חברה בעלת ריבוד חברתי ברור ופערים סוציאליים רחבים, קהילותיה היו גדולות ומוסדותיהם החברתיים והמעין פוליטיים ענפים ומפותחים. גם הדאורבניזציה, הגידול הרב במספרם של היהודים וגידול במספר הילדים שנותרו בחיים, מצטרפים לגורמים שהביאו להיווצרותן של המשפחות הרחבות. יהודי פולין פיתחו "אסטרטגיה של שידוכין" בין המשפחות, הבוחנת ונמדדת לפי עושר, למדנות וייחוס. לעומת היחסים בין בני הזוג והיחסים בין הורים לילדיהם ששררו אצל בני ימי הביניים, והיו מבוססים על רגשי אהבה וסובלנות, מוצא סטואו במשפחה המזרח אירופית המורחבת את האופי הפטריארכלי, את הדומיננטיות של האב ואת הגישה המחמירה בתחום יחסי המין.[66]

אין עוררין על קיומו של הדפוס ה"גרעיני־קוניוגלי" של המשפחה בארצות המערב בימי הביניים המוקדמים. אולם ספרות השו"ת מביאה

לפנינו סיטואציות שונות בתחום מבנה המשפחה, שהיו כנראה די שכיחות. כך, למשל, מסופר בכלה צעירה שגדלה בבית סַבְתָּהּ (מצד אביה), מכיוון שלאמה שנישאה שנית (אחרי שנתאלמנה) היה קשה להחזיק אצלה את בתה מנישואיה הראשונים ולגדלה ביחד עם ילדיה החדשים.[67] על סיטואציה אחרת מצביע מקרה, שאביו של החתן העניק דירה לזוג הצעיר.[68] בדברי פרשנות לשו"ת זה מנסה איגוס להתחקות אחרי הסיבה להענקת דירת מגורים דווקא לבן. השערתו היא שלא היה רצוי שהזוג הצעיר יגור בבית הורי האשה, מכיוון שהבעל היה צעיר רק במעט מאם הכלה, נתון שעלול ליצור מצבים לא מוסריים. היה צורך להרחיקם ולהעבירם לדירה משלהם.[69] ברור שזוגות צעירים נהגו בתחילת דרכם להתגורר בבית ההורים. אף על פי כן, אנו מוצאים שיהודי אשכנז וצפון צרפת ייחסו חשיבות למשפחה המורחבת. ייחוס שלא התבטא בזיקה ארגונית וכלכלית מחייבת, אלא התמקד במישור האמוציונלי של תודעת כבוד וגאווה, ושל התרפקות על זכרון דמויות בולטות מקרב אבותיה ומייסדיה של המשפחה המורחבת.

הלכידות של המשפחה הגרעינית היהודית יצרה לעתים קרובות את מה שאנו מכנים "בית חם": יחסי אהבה, דאגה ומסירות של הורים לילדיהם, של ילדים לאמם ולאביהם ויחסים יפים בין בני הזוג. בשאלה שהופנתה לר' יהודה הכהן, אנו שומעים על אב שמוסר לבתו ולחתנו הצעירים מבנה מגורים בקרבת ביתו, והוא עצמו עוזר בעבודות השיפוץ. באותה שו"ת מתגלה יחס כבוד של בן לאמו האלמנה. הוא נותן לה את הבית הגדול מן השניים שברשות המשפחה, ולעצמו ולילדיו הוא משאיר את הקטן יותר.[70]

הזוגיות הייתה לא רק עניין של עסקה כלכלית בין שתי משפחות, ולא רק אמצעי להולדת צאצאים, כי אם גם קשר אמוציונלי של אהבה ורכות. כך מסופר על יהודי שקבע בצוואתו שאשתו תישאר לגור בביתו כל ימי חייה. השאלה התעוררה אחרי שהאלמנה נישאה שנית, אז ביטל ר' משולם ב"ר קלונימוס את הצוואה, בנימוק שהיא כבר איננה "אשתו".[71] חשוב לציין, שההוראה שבצוואה הינה בנוסף לכתובה. ואכן, בעלים רבים הרגישו מחוייבות כלפי נשותיהם מעבר להתחייבות המשפטית. הכרוניקות של מאורעות תתנ"ו ספוגות באהבה ורכות בתוך המשפחה. רש"י הגדיל לעשות באחד מפירושיו, כשדיבר על האהבה של הבן לאמו, אשר מועברת אחרי מותה אל הרעיה, וממנה הוא שואב ניחומים וחיזוקים במובן הפיסי והנפשי.[72] אך לא רק אהבה ומסירות בין בני המשפחה שרו בתוך המשפחות הגרעיניות הללו. היו גם מקרים הפוכים, כפי שמעידים הסיפורים המכוערים בשתי השו"ת הבאות: א. אחרי נישואי זוג צעיר

(הכלה עודנה קטינה, כרגיל באותם ימים), ראה הבעל מספר טיפות דם על הסדין במיטתם. ההורים התערבו וסברו תחילה שזו תוצאה של ההזדווגות. אך האיש טען שלא בעל כלל את אשתו. החלו לחקור בדבר, והתברר להם שהכלה מדממת לעתים וזה קורה בין השאר בעת מתן השתן. כתוצאה מכך נפרד ממנה הבעל לחצי שנה. אחרי כן נועדו שתי המשפחות והגיעו למסקנה שהדימום אינו מן הרחם, אלא שיש איזה פצע חיצוני, ושבעילה דווקא תוכל לרפא זאת. ואז בעל האיש את אשתו. אך הדם המשיך לטפטף. האיש שלח אותה להוריה והודיע לה, שאין לה זכות לתביעה כלשהי ממנו. י"ח חדשים עברו. אבי הכלה שלח את הבת בחזרה לבעלה והודיע לו בתוקף כי זוהי אשתו ומחלתה היא עניין שבאחריותו. אך בזה הסיפור לא תם: אם החתן טענה שהצעירה הייתה חולה לפני הנישואין, ולכן החתונה בטלה ומבוטלת; והוסיפה שראתה אותה לפני הנישואין משחקת בבוץ עם חברותיה ושאחת מהן דחפה אותה, וכתוצאה מכך היא נפגעה. החותנת ידעה גם לספר שהיא עצמה הרימה אותה מן הבוץ ורחצה אותה, ושכל גופה היה מרוח בדם. הצדדים פנו בשאלה לר' יהודה הכהן וביקשו שיפסוק דין צדק: האם על הבעל לשלם את הכתובה? ר' יהודה דחה את טענת האיש, שכיוון שלא בעל את אשתו הוא פטור מתשלום הכתובה, וחייבו לשלמה במלואה (אחרי שיתגרש ממנה כדין).[73]

ב. אשה אחת באה לפני רש"י והתלוננה שבעלה גרשה מן הבית, ובכלל אינו מקיים את חובותיו, בהם הוא חייב כלפיה על פי ההלכה. הוא סירב לשלם לה את כתובתה. לא מדובר כאן בגט, כפי הנראה בשל התקנה המפורשת נגד גירושין כפויים. נימוקו של הבעל: התברר לו, אחרי הנישואין, שאשתו מוּכֵת צרעת ויש לה סימנים גלויים על הפנים. הוא טען שהוטעה ועשה הסכם שגוי, כי היא "לוקה במומין", ושהאשה ומשפחתה היו מודעים למחלתה לפני הנישואין. האשה גרסה שחלתה אחרי שכבר נישאה, ושהסימנים בפניה אינם אלא פצעי המכות שקיבלה מבעלה. לזכותה של האשה העידו מספר חברי הקהילה, שהבעל מעולם לא התלונן על מחלת עור של אשתו, ושהיא הייתה בריאה ביום נישואיה. רש"י קובע בתשובתו, שלא נמצא באשה כל פגם ודופי בטרם נישאה, ושהטענה על רצונה להסתיר דבר מה מופרכת מיסודה. הוא גער בבעל על שעשה מעשה שאינו יאה ליהודי, כאילו לא היה מצאצאיו של אברהם הרחום והחנון. רש"י הטיף לבעל ואמר שאילו עשה מאמץ לקרב אותה אליו כשם שפעל לדחות אותה מעל פניו כי אז קסמה היה בוודאי משפיע עליו, וכי אושרה של האשה מגדיל ומעלה את ערכו של הבעל ואת מעמדו החברתי. האיש הזה נהג ברשעות בבת ישראל, קבע רש"י, ואם הוא אינו מקבל אותה

בחזרה עליו להתגרש ממנה ולשלם לה את כתובתה במלואה.[74]

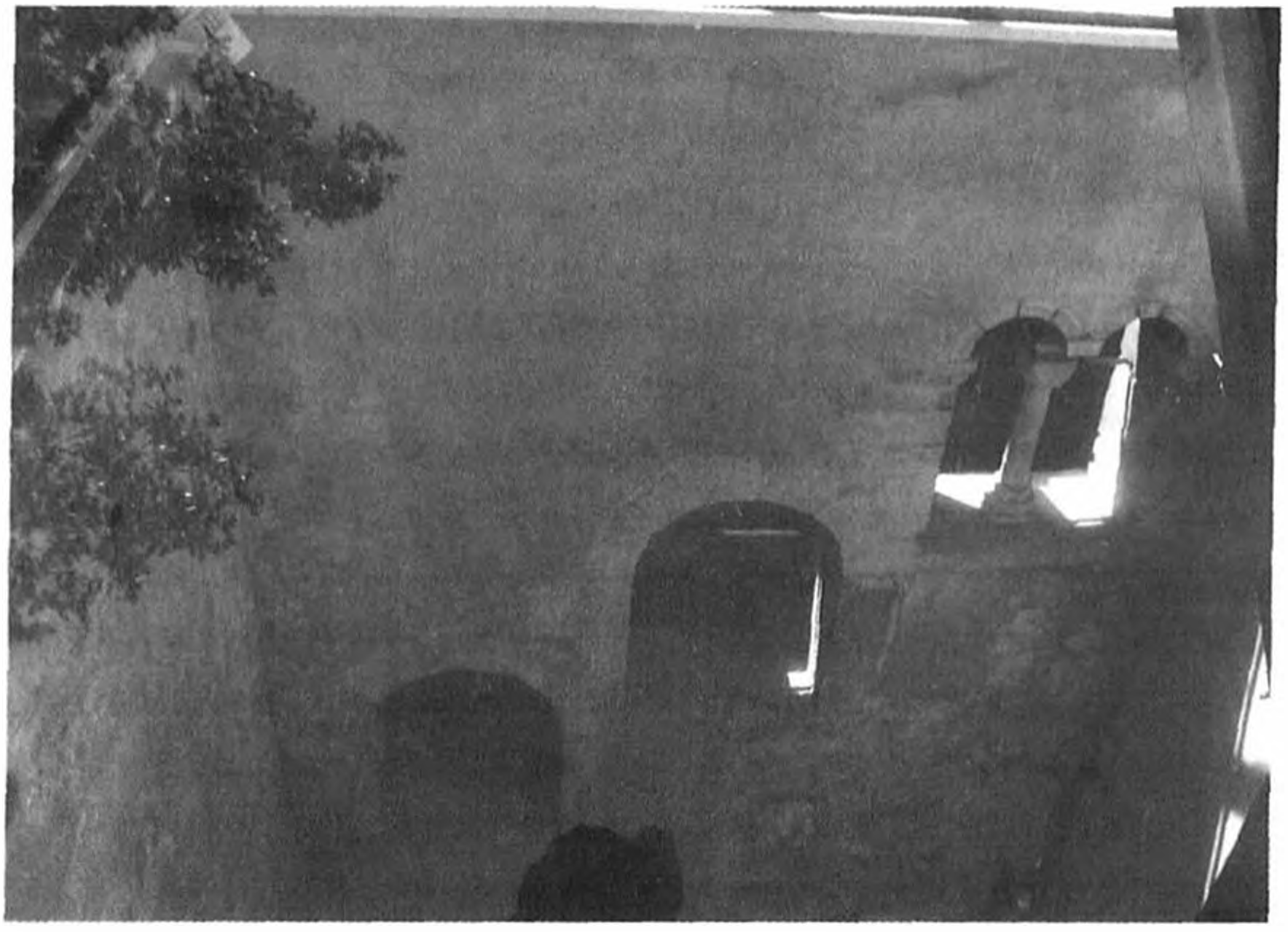
הנה כי כן, לפנינו תיאורים של יחסים שנוצרו בין בני זוג כבר בראשית דרכם המשותפת, ועומדים בסתירה לאהבה ולמסירות שראינו קודם לכן. בשני המקרים, נוסף לכך שהגברים עשו עוול לנערות הצעירות שנישאו להם והתעמרו בהן קשות, הם זממו להיפטר מן התשלום של הכתובה הגבוהה. נראה לנו ששני החכמים – ר׳ יהודה הכהן ורש״י – לא הושפעו מההתחכמויות הלגליסטיות ומהניסיון של הגברים הללו להצדיק את מעשיהם. ר׳ יהודה אינו סבור שאקט הבעילה מקנה לגבר את זכות הקניין על האשה והוא מחפש ערכים אחרים בקשרים שבין בני הזוג. מגדיל לעשות רש״י, שפורס לפנינו תפיסה ליברלית לגבי מעמדה של אשה.

טועה מי שסבור, שכל דיבור על יחסי מין ושכל עיסוק בנושא זה היה זר לציבור היהודי בימי הביניים. אין זה נכון שהם זכו להדחקה מצד החכמים. טעות זאת מושפעת מן הרוח ששלטה בכנסייה הקתולית באותו זמן באירופה ומגישתה האסקטית. אין היא נחלתם של יהודי ימי הביניים בכלל ושל יהודי המערב בתוכם.

כבר התורה רואה בקיום חיי מין במסגרת האישות משום חובה של האיש, ולא היתר בלבד. וזאת לא רק במטרה להעמיד ולדות, שהיא מצוות ״פרו ורבו״, כי אם גם כדי למלא את צרכיה הפיסיולוגיים של האשה גם לאחר שילדה את ילדיה ועברה את גיל הפוריות. ההלכה מכירה בחובות רבים של הבעל כלפי אשתו, שלוש מהן מדאורייתא: עליו לספק את ״שארה״ (מזונותיה), ״כסותה״ (בגדיה, מגוריה וכיו״ב) ו״עונתה״. המשנה והגמרא דנו גם בתדירות המגעים המיניים בין בני הזוג, מתוך התאמה לבעלי מקצועות ועיסוקים שונים בחברה היהודית. ההלכה גם אינה מטילה הגבלות על צורת היחסים המיניים (״כדרכה״ ו״שלא כדרכה״), כל עוד מדובר ביחסים בין בני זוג שנישאו כדת וכדין. כמו כן היא מדברת על הפסקת יחסי מין בין הבעל לאשתו למשך תקופת הנידה, ומטעימה שבכך נשמר מתח מתמיד בחיי המין של בני הזוג. חז״ל ראו בפרישות מינית מוחלטת תופעה שלילית (על אף שהיו תלמידי־חכמים שנהגו בפרישות לתקופות ממושכות כדי להקדיש את עצמם לתורה). אדרבה, הם החשיבו את המשיכה המינית לתופעה חיובית, שבלעדיה לא היה האדם מקבל על עצמו את עולה של משפחה והעולם היה יוצא נפסד.

יחס חיובי זה היה מקובל על חכמי ישראל בתפוצותיהם השונות, בתקופה הבתר־תלמודית ובימי הביניים. הכול כמובן במסגרת הנישואין. הפעילות המינית לא הותנתה בהולדה בלבד, ולא לווּתָה בהתנצלויות ובהתחסדויות כלשהן. אחדים מן החכמים מפתיעים בדברים גלויים על

ההנאה שבמשגל ועל שחרור והקלה מיניים. לגבר היהודי דרושים יחסי מין כדי שלא ירחיק את דעתו מלימוד התורה, עליו הוא מצווה. היו חכמים שכרכו את המגע המיני בין הבעל ואשתו למידת האהבה והמסירות ההדדית. רש"י התריע נגד קיום יחסי מין של איש ששונא את אשתו, שהרי אז מדמיין אותו גבר בשעת מעשה יחסים עם אשה אחרת, והמשגל אינו שלם. על פי רש"י אין בין זה לבין ניאוף וזנות ולא כלום, ומכאן הוא גם השליך על רצונם של היבמים לשאת את אלמנת אחיהם בניגוד לרצונה. הוא הטיף להם לא לעשות כך, שכן הם עלולים לעבור על מצוות סיפוק "עונתה" של האשה. רש"י מדגיש את הפן האמוציונלי של הזוגיות. האהבה היא מרכיב הכרחי בחיי האישות בין בני הזוג, והוא לא מהסס לדבר באורח גלוי על דרכי גירוי פיסיים במשחק המקדים את המשגל. רש"י מזהיר מפני תוצאות הרות אסון של הזדווגות הגבר עם אשתו השנואה: ילדיהם עלולים להיוולד פגומים.[75]



פנים של מקווה טהרה ברובע היהודי הקדום של קלן. נבנה בסגנון רומנסקי בשנת 1170 בערך.
15 מדרגות יורדות עד מי התהום.

יהודי אירופה המדיאבלית ידעו שהשקפותיהם על המין נוגדות את עמדתה המוצהרת והתקיפה של הכנסייה הקתולית. התיאולוגים והכמרים דיברו

במפורש על כך שפעילות מינית שאינה מכוונת להולדה, יסודה בחטא. הם הטיפו לזוג הנשוי לקיים את המגעים המיניים לעתים רחוקות, כיוון שראו באהבה הפיסית של איש לאשתו דבר "מלוכלך" ומוקצה מחמת מיאוס. הנצרות ביקשה להתרחק מן הגשמיות שבמין והעניקה לו נופך רוחני. היהודים תמהו על הכמרים והנזירים שהתענו באי סיפוק צורכיהם המיניים. הרווקות והפרישות לכל החיים הייתה בעיניהם דבר שנוגד את טבע האדם. לאמיתו של דבר, נהגה הסביבה הנוצרית יחס אמביולנטי אל המין: בקצה האחד – הכמרים, הנזירים והנזירות, ובשני – החילונים לסוגיהם ולדרגותיהם, שנהנו ממנו בחופשיות.

הדגשנו, שמדובר במין במסגרת הנישואין בלבד. האמנם לא קיימו יהודי ימי הביניים יחסים מחוץ למסגרת זו? האם הייתה לגיטימיות לכך בהלכה ואצל החכמים? אשר לאשה היהודיה – האיסור היה חד־משמעי ומוחלט. לעומתה, היה הגבר חופשי יותר בהתנהגותו, ועל אף שאין בידינו עדויות ברורות על יחסיו עם השפחות הנוכריות שהיו ברשות המשפחה היהודית, נראה שבעל הבית לא מנע מעצמו את קיומם. הוא הדין באשר לסוחרים הבינלאומיים, שנעדרו תקופות ממושכות מבתיהם ועשו דרכם בארצות הרחוקות. ההלכה היהודית הייתה סובלנית למדי כלפי גברים כאלה, אף כי לא דובר בכך כמעט כיוון שבעיני החכמים היה זה עניין שהשתיקה יפה לו.[76]

החזקת עבדים ושפחות נוכריים בבעלות יהודית ועיסוקם של יהודים רבים בסחר־מרחקים נמוגו באשכנז וצפון צרפת בתקופה שאחרי מסע הצלב הראשון. לפיכך נעלמו הגורמים שהשפיעו לקיום יחסי מין בין גברים יהודים לבין נשים נוכריות.

אין זה תפקידו של ההיסטוריון להעניק ציונים לשבח או ציונים לגנאי. אך, אם אנו בוחנים את גישתם המתקדמת של בני אשכנז וצפון צרפת למעמדה של האשה ואת הרפורמות התחיקתיות בתחום זה, איננו יכולים שלא להתייחס בכל לשון של גנאי אל מנהגם להשיא את בנותיהם ובניהם בגיל כה רך. היה בנישואי בוסר אלה לא רק משום מידה גדולה של עוול לילדים, אלא גם רגרסיה ברורה לעומת ההלכה התלמודית ולעומת דפוסים שהיו נהוגים בחברות יהודיות בדורות קודמים ובמקומות אחרים. אירוסין של ילדים אפילו בגיל 7־9 ונישואיהם בגיל 12־13 (אצל הבנים היה הגיל מעט גבוה יותר) היו תופעה מקובלת בקרב יהודי המערב המדיאבליים. ומה שמפליא לא פחות – איש מהם (עד כמה שאפשר ללמוד מחומר המקורות שבידינו) לא ראה בנישואי קטינים שמץ של טעם לפגם ולא את הנזק שהם עלולים לגרום. עם זאת, החכמים במערב היו מודעים לסתירה

שבין עמדתם ומנהגי עדתם אלה לבין עמדת ההלכה התלמודית. התלמוד מביע כמפורש את התנגדותו לנישואי נערות קטנות (נערים, היו ממילא בגיל גבוה יותר) בטרם הגיעו לגיל בגרות שכלית ורגשית ובטרם היו מסוגלות ללדת ילדים. גם רצונה של הנערה להינשא לאיש פלוני היה חשוב להם לאמוראי התלמוד. הם גם נקבו בגיל המינימלי של הנערות לצורך עניין זה – שתים־עשרה וחצי. אז הילדה נחשבה בעיניהם ל"בוגרת". בדעה זו החזיקו גאוני בבל, ממשיכיהם של חכמי התלמוד. ואכן, ככל הידוע הייתה תופעת נישואי בוסר בתקופות אלו נדירה למדי. במאמר שהקדיש לנישואי בוסר, מביא א' גרוסמן את מסקנותיהם של שניים מחוקרי "הגניזה הקהירית" – ש' גויטיין ומ"ע פרידמן – אשר לא מצאו בחומר שחקרו עדויות על קיומה של התופעה.[77]

ואולם במאה ה־10 חלה הידרדרות בתחום זה ונישואי קטינים מתרבים במקביל בארצות האסלאם ובארצות הנוצרים. סביר להניח, שבאלו הראשונות היהודים הושפעו מן המקובל בקרב האוכלוסייה הנוכרית. חוקי האסלאם לא הגבילו את גיל הנישואין, והשאת ילדות רכות בשנים (בעיקר לזקנים!) היו תופעה נפוצה למדי. בשונה מארצות האסלאם, ספק הוא אם היהודים במערב הושפעו משכניהם הנוצרים. אף כי בקרב האצולה הייתה השאת ילדות (אף בהיותן בעריסה) מקובלת, לא התקיים קשר חברתי ביניהם לבין היהודים והדבר מנע השפעות כלשהן בתחום זה.

מה הניע הורים יהודים להשיא את ילדיהם בגיל כה צעיר? התשובה לכך קשה ולא נותר לנו אלא להניח הנחות. גרוסמן סבור, ששורשיה נעוצים בעיסוק של רוב האבות באותה עת – סחר־המרחקים. "בשל נסיעותיהם הרבות [...] ובשל סכנות הדרכים החמורות, הם העדיפו לראות – מוקדם ככל האפשר – את הבנות והבנים 'מסודרים'". הדאגה לעתיד ילדיהם הציקה להם ובפגישותיהם עם עמיתים, בני קהילות שונות, הרבו לשוחח על כך וקשרו קשרי חיתון. ואכן, לעתים קרובות פגע בהם הגורל המר והם מתו בניכר, ולא זכו להגיע הביתה.[78] אותו אב סוחר מתוח, בוודאי אמר לעצמו: היום אני חי ויש לי כסף (לעתים הרבה כסף!), ומי יודע מה יהיה מחר?! סיבה אחרת הייתה בוודאי רצונם של ההורים להקדים ולהשיג עבור ילדיהם את השידוך הטוב ביותר.

לנישואי בוסר כאלה היו השלכות שליליות על מבנה המשפחה הצעירה ועל חייה, לפחות בשנים הראשונות לקיומה. התלות רבת השנים של צעירים אלה בהורים; הולדה וגידול ילדים על־ידי צעירים שהם עדיין בעצמם ילדים, שאינם בשלים להורות לא מן הבחינה האמוציונלית ולא מן הבחינה הפיסית; התעמרות של הבעל (במקרים שזה היה כבר איש בוגר)

באשתו הקטינה, מתוך כוונה "לחנכה" – כל אלה היו פרי באושים של מנהג זה.[79]

ד. חברה הומוגנית?

אחת התכונות הבולטות של קהילות ישראל במערב בימי הביניים המוקדמים הייתה ההומוגניות היחסית במבנה החברתי והכלכלי שלהן. נחזור ונאמר, שחברה הומוגנית אינה בהכרח חברה שוויונית. גם קבוצות אנשים החיים בקומונות שיתופיות – והיו כאלה לאורך כל ההיסטוריה האנושית – המטפחות אידיאולוגיות שוויוניות קיצוניות, חייבות להודות בהבדלים שבין היחידים. הן גם נותנות ביטוי מעשי להבדלים אלה. הקהילות בהן אנו דנים לא היו קומונות. אדרבה, המשפחה הגרעינית – אחד הדפוסים החברתיים הייחודיים של יהדות אשכנז–צפון צרפת – השאירה כל יחידה קטנה כזאת לנפשה ולגורלה; פרנסתה, נכסיה ורמת החיים שלה היו עניין המסור לגמרי בידיה. ובכל זאת, לא נוצרו פערים ניכרים בין הפרטים שבתוכה ובין משפחותיה, והם היו קטנים בהשוואה לקהילות ישראל בתפוצות האחרות ולחברות יהודיות מתקופות שונות. הסיבות לתכונה זו ברורות וכאילו מובנות מאליהן. בקרב סוציולוגים רבים מקובלת הדעה שלא ייתכנו פערים רחבים – אם זה במצב כלכלי, אם ביוקרה וייחוס ואם בריכוז כוח שלטוני – בקבוצות קטנות המונות מאות אחדות של נפשות. כך גם סברו היסטוריונים שבדקו את החברה היהודית בקהילות מערב אירופה בימי הביניים המוקדמים. השאיפה לחיות כקבוצה מלוכדת, הערכים הדתיים והחברתיים המשותפים, והאינטימיות שמתהווה ומתגבשת במשך שנים רבות של שגרת חיים רגועים בדרך כלל – מצאו את ביטויים בהומוגניות יחסית. בשני התחומים שעמדו במרכז הווייתם – הפרנסה ולימוד התורה – לא ניכרו הבדלים משמעותיים בין בני הקהילה. רובם עסקו בסחר־מרחקים ובמסחר מקומי וראו ברכה רבה בעמלם; ואלה ששלחו ידם במקצועות אחרים מצאו אף הם את לחמם בכבוד. אשר ללימוד תורה, היה זה עיסוק אוניברסלי (של גברים בלבד, כמובן), וספק אם היו ביניהם עמי ארצות. הדבקות באידיאל הלימוד וההרגלים שנקנו עוד בילדות להקדיש כל זמן אפשרי לתורה מנעו היווצרות פערים רחבים בין מי שנחשבו לחכמים לבין מי שלא נמנו על שורותיהם.

כל אלה מסתייעים בתפיסה הדמוקרטית הבסיסית שהייתה נחלתם של בני הקהילות. שותפות הגורל, אחידות של אינטרסים ושל מטרות, וכן השוויון של הכול בפני החוק ובפני בית הדין, צמצמו את הפערים שבין

איש לרעהו. אם הייתה אליטה חברתית בקהילות המערביות הקדומות הללו, היא הייתה בנויה מבני המשפחות המיוחסות. מה מקורן של משפחות אלה ומה טיבן? האמנם התקיים פער בינן לבין שאר בני הקהילה? האם ניתנה להן עדיפות וזכויות יתר לעומת האחרים?

מן המקורות ידוע לנו בוודאות על חמש משפחות בקהילה הגדולה של מגנצא ועל שתיים בוורמיזא. אנו שומעים על משפחות מיוחסות גם בלה־מאן ובאורליאן, שבצפונה של צרפת. כל ידיעותינו עליהן קשורות בחכמים הגדולים ובמרכזי תורה שהקימו, שכן אותן משפחות היו לספקיות העיקריות של האליטה הרוחנית. אולי זוהי הסיבה שאין אנו יודעים דבר על קיומן של משפחות מיוחסות בשאר עשרות הקהילות שבמרחב האשכנזי. כשם שבמקורות כמעט לא מוזכרים שמות בקהילות אלה, כך לא ידוע דבר על משפחות כאלו ברגנסבורג או במגדבורג, באוקסר או ברייַמס. אולם אין ספק שהן היו קיימות בחלקן הגדול של הקהילות.

כוחן של משפחות אלה נובע במישרין מכך שהיו הראשונות שהגיעו לערי מושבן. אם היה להן מעמד בכורה לעומת האחרות, הוא נרכש בזכות אבותיהן המייסדים שטרחו והשקיעו (ושילמו לשליטי המקום!) במקום החדש, והקימו בו קהילת קודש שקלטה יהודים נוספים, ואפשרו קיום נאות לכולם.[80] אולם אליטה זו לא דמתה לשכבות ולקבוצות מיוחסות בסביבה הנוכרית־הפיאודלית של ימי הביניים ובתפוצות ישראל האחרות. כוחות ממתנים עיקרו את שליטתן של המשפחות הללו ואת התנשאותן על הציבור. למעשה, הן לא שמרו על בלעדיות באף תחום מתחומי החיים. אמנם הן היו אמידות ובניהן נמנו על הסוחרים הגדולים, אך העיסוק במסחר לא הוגבל להן בלבד. הכשרון והמזל הטוב העלו לצמרת העושר גם רבים שלא היו מצאצאי המייסדים.

בני המשפחות המיוחסות זכו לכבוד רב יותר מצד השלטונות, אך האם תורגם יחס זה לעמדות כוח פוליטיות, להשפעה של ממש על המלך, הבישוף או השליט הפיאודלי המקומי? באף מקור שברשותנו מן התקופה הנידונה, לא נמצאה עדות על כוח פוליטי כלשהו שניתן למישהו מן היהודים על־ידי שליט נוצרי. אישים רבי השפעה כאלה היו החצרנים היהודים בספרד המוסלמית והנוצרית, במצרים הפאטימית ובבבל העבאסית. בראשיתה של העת החדשה הגיעו יחידים מקרב יהודי גרמניה ופולין למדרגה של "יהודי חצר" אצל המלכים והנסיכים. גם מגורשי ספרד הגיעו באימפריה העותמנית במאה ה־16 למשרות פוליטיות מן הגבוהות ביותר. עמדות השפעה כאלו היו על פי רוב פונקציה של

יכולת כלכלית ושליטה בכספים. והנה, למרות שבני המשפחות המיוחסות באשכנז–צפון צרפת היו קשורים בעסקים גדולים ועתירי ממון, לא נודעו ביניהם "שרים" או "חצרנים", כדוגמת אלה שהזכרנו. גם בתחום הלמדנות לא נוצרו פערים בין החכמים מבני המשפחות המיוחסות לבין פשוטי העם. הרמה ההשכלתית של כל בני הקהילות הייתה גבוהה למדי. הדחף ללמוד ולצבור ידע ושוויון הזדמנויות לכל ילד ולכל נער פתחו את שערי התורה בפני הכול, ורבו החכמים מקרב כל בני הקהילה. לבני המשפחות המיוחסות לא היו כל תביעות לזכויות יתר. למעט דרישה בודדת של רגמ"ה להקל על תלמידי חכמים בנושא המערופיא לא היה כל ערעור על השוויון בנשיאה בעול החובות, שהתחלק בין כל בני הקהילה. כמו כן, לא נודע לנו על דרישה שלהם להורָשה של משרה או תפקיד כלשהם בקהילה, האמורים לעבור מאב לבנו. האיש נשפט לפי סגולותיו האישיות בלבד.

גם בנושא מרכזי כיחסי חיתון בין המשפחות לא הוצבו שום גדרות שהפרידו בין המיוחסים לבין מי שלא היו כאלה. נכון שמצאנו בכתובים עדויות על נישואים בין בני המשפחות המיוחסות (דבר שהוסיף להן יוקרה וכבוד). אך אם ניתן ללמוד מהעובדה שאין עדויות על "נישואי תערובת" כאלה, הרי שקשירת קשרי חיתון בין משפחות כלשהן היה דבר טבעי שלא היה זקוק להתייחסות ולציון מיוחדים. ובכל זאת, פשוטי העם רחשו כבוד מיוחד לבני המשפחות המיוחסות. הדבר בא לידי ביטוי בעיקר בהווי דתי־חברתי. הם זכו לבכורה בכיבודים כגון קריאה בתורה, הוצאת ספר התורה מארון הקודש וכיו"ב. הכיבודים חולקו על־ידי החזן שהפך לאישיות מכובדת, ונדרשה ממנו מידה גדולה של טאקט. דרך אחרת להביע את יחס הכבוד כלפי בני (ובנות) המשפחות המיוחסות היו התארים והכינויים שצורפו לשמותיהם – "רבנא", "רבנא רבי" ו"אשה חשובה מאוד" – אותם אפשר למצוא בכרוניקות של תתנ"ו ועל מצבות קברים. כבוד וכיבודים אלה לא לוו בגינונים ובסמלים חיצוניים בולטים כדוגמת אלה שהיו נהוגים בבבל ובישיבותיה, בהן שמרו בקפידה על ההיראַרכיה החברתית.

אולם יחסו של הציבור לא התבטא רק במתן כבוד ובכיבודים. כאשר אנו קוראים בשאלה שהפנו בני טרוייש לשני החכמים ממגנצא, ר' אליעזר הגדול ור' יהודה הכהן, "**וקטנים שבנו נשמעין לגדולים**, לא מחו לעולם בכל תקנותינו ומודים לנו בכולן [...] ואשרי הדור שהקטנים נשמעין לגדולים"[81] – אין לנו ספק למידת האהבה וההסכמה ששררו בתוכם וגרמו לקבלת דעתם של המיוחסים (ההדגשה שלי, א.פ.). כאן אין זה כבר עניין

של כבוד בלבד. מדובר במהות, ותארים כ"ראשי הקהל", "טובי העיר", "זקני העדה" ו"זקני העם" מכוונים ל"גדולים" אלה. כדאי שוב להדגיש, שמעמד הבכורה הזה התקבל מצד הציבור כמעשה וולונטרי ולא כמשהו שנלקח בכוח הזרוע, שיש עמו שררה וחובה לציית לה. האם יכולים אנו לומר שלא היו מתחים בין המיוחסים לבין שאר הציבור? בשני מקומות רומזים לנו המקורות שהתמונה לא תמיד הייתה כה אידילית כפי שאפשר לחשוב. רמזים לקיומה של אופוזיציה לאליטה המיוחסת נמצא בפיוט של ר' שמעון הגדול. בלשון נמלצת מספר המחבר על קבוצה של בני קהילה שמעוררים שערורייה בבית הכנסת ויוצאים נגד ההנהגה המקובלת.[82] אנשים אלה תובעים את חלקם בהנהגה, או מתנגדים לתקנה מסוימת. מרגשים ומאלפים במיוחד הם דבריו של "איש טוב מאוד, ושמו יעקב ב"ר סולם, והוא לא בא ממשפחת יקרים ואמו לא הייתה מישראל" (ההדגשה שלי, א.פ.). כה אמר האיש: "עד עכשו הייתם מבזים אותי, עכשו ראו מה אעשה..." ואז נטל סכין ושחט את עצמו, כשהוא קורא בשם אלהיו.[83]

האם התפרצות זו מעידה על "מלחמת מעמדות"? האם ה"בוז", עליו מלין מר יעקב הנ"ל, אינו יותר מתחושת חוסר הערכה כלפיו? הערכות ההיסטוריונים המודרנים ביחס לקיומה של דיפרנציאציה מעמדית אינן אחידות. גרוסמן מבקש לראות את המצב בפרופורציה הנכונה ומדגיש את "היעדרן של עדויות ממשיות על חיכוכים באשכנז הקדומה, כפי שמצאנום בספרד".[84] ק"ר סטואו רואה בקהילות אשכנז–צפון צרפת "מבנה חד־מעמדי" ("a single-class structure").[85] לעומתם, מדבר י' אלבוגן במונחים של ניגודי מעמדות הלקוחים מן העיר הנוצרית המדיאבלית: "בקרב חברי הקהילה (היהודית) ניתן היה להבחין בין הפטריציים לבין ההמונים הרחבים, ממש כמו באוכלוסיית הערים (הנוצריות)".[86] גם ב"צ דינור, בדבריו על קהילות המערב בימי הביניים המוקדמים, קורא לילד בשמו: "שכבה עליונה ומיוחסת, שכבה של אריסטוקרטיה יהודית [...]"[87] ואילו שורצפוקס טוען, שמלכתחילה לא הייתה הקהילה – ולא יכלה להיות – קבוצה הומוגנית. שכן, צירוף של מהגרים ממקומות שונים אשר כל אחד מהם הביא את מנהגיו ומסורותיו, יצר בוודאי ניגודים ומתחים.[88]

למרות ההערכות השונות, ברורה ומקובלת הדעה שהאליטה האשכנזית לא הפכה לקסטה סגורה העסוקה בעניינים של עצמה ומנותקת מצרכיו ומרחשי לבו של הציבור הרחב.[89]

על מצבם הכלכלי של בני אשכנז המורחבת ועל ההתפלגות המקצועית בתוכם (במידה שאפשר לדבר על נתונים כמותיים באותה תקופה) דנו בפרק החמישי. נחזור לסוגיה זו שנית, אולם עתה ניתן את דעתנו לא רק

לקיומם של העושר והעוני, אלא גם ליחס הציבור כלפיהם. למרות שהשתייכות למשפחה מיוחסת אמרה גם אמידות, לא תמיד הייתה חפיפה בינן לבין שכבות "בעלי המאה" בקהילות. תורה, יוקרה וזכות אבות דרו לעתים קרובות בכפיפה אחת עם אמידות, אבל לא בהכרח. העושר והעשירים היוו קטגוריה בפני עצמה ויש לראותם במישור הכלכלי בלבד. ספרות השו"ת משופעת בפרטים על יהודים בעלי אמצעים כלכליים. נכסים רבים – כסף, תכשיטים, נכסי דלא ניידי, פרטי לבוש – מוזכרים לא פעם כבדרך אגב, ולא כדבר חריג המעורר השתאות. מקורות אלה מספרים על תביעות כספיות הקשורות לחלוקת ירושה, או לנזק, או להפרת זכות של בעל בית (או מגרש) על־ידי שכנו.[90] שו"ת רבות מספרות על סכומי כסף גדולים שמעניקים אבות אמידים לבנותיהם כנדוניה, ועל מתנות יקרות לבנות העומדות להינשא לאיש.

החוקרת רות גלדשטיין־קסטנברג מאירה פן מיוחד של אמידות. במאמר הדן ב"חרם היישוב" וב"חזקת היישוב", היא טוענת שדרכם של מתיישבים יהודיים פוטנציאליים שביקשו להצטרף לקהילות השונות לא הייתה חסומה, כפי שאפשר להתרשם. מן המקורות העוסקים בכך מסתבר, שמטילי ה"חרם" היו גמישים למדי כאשר דובר במועמדים "בעלי מאה". הללו נהגו 'להתפשר' עם בעלי חזקת היישוב הוותיקים. הפשרה הייתה תשלום גבוה למדי, שבו התחלקו בדרך כלל הקהילה המקומית ושר העיר. לאחר התשלום הפכו היהודים החדשים גם הם לבעלי "חזקת היישוב". גלדשטיין־קסטנברג מוסיפה ומקשה: "אך מה עלה בגורלם של יהודים שלא היו מסוגלים 'להתפשר'? הרי גם בימי הביניים לא היו כל היהודים אמידים!" לדעתה, רואים כאן התייחסות מועדפת – הפלייה של ממש – לטובת יהודים אמידים, והוכחה לקיומה של "חלוקה מעמדית־סוציאלית בקרב החברה היהודית" בימי הביניים בארצות המערב.[91]

גם אם נישאר צמודים לתיזה הבסיסית שלנו, שהפערים בין יחידים ליחידים ובין משפחות למשפחות לא היו עמוקים; שהאפשרויות להתפרנס האירו פנים לכל; שהעשירים אולי היו עשירים למדי, אך העניים לא היו עניים מרודים ואיש מהם לא הגיע לפת לחם – עדיין איננו יכולים להתעלם מן הדברים שמובאים במקורות על קיומם של עניים ועל חובתו של הציבור להשתתף במתן צדקה למענם.

שתיים מן התקנות המיוחסות לרבנו גרשום מציינות שהבעיה אמנם הייתה קיימת. "אם עשו הקהל תקנת עניים או תקנות אחרות" – כתוב באחת מהן – "והסכימו הרב, ואין המיעוט יכול לבטל ולומר נבוא לב"ד (בית דין) להתיישב בדבר, כי הכל לפי ראות טובי העיר לפי מנהג קדמונים

או לפי צורך השעה".[92] נושא תקנה זו איננו מתן צדקה לעניים, ובכל זאת ניתן ללמוד ממנה הרבה לצורך עניינו: ראשית, על עצם קיומו של עוני; שנית, על כך שקהילות רבות תיקנו תקנות מיוחדות להסדרת תשלום של מעין מס לעניים; ושלישית, שהיו חברי קהילה אמידים, אשר ביקשו כנראה לפטור את עצמם מציות לתקנה כזאת. רבנו גרשום ראה זאת בחומרה, וקבע שיש דברים שאינם בגדר רשות, אלא חובה ללא עוררין, ומצוות הצדקה לעניים היא אחת מהן. אנו יכולים להסתייע בשו"ת של ר' יוסף טוב עלם, המבססת את דברי תקנת רגמ"ה זו. מעשה בשני יהודים בקהילה פלונית, שניסו להתחמק מתשלום מס שהוטל עליהם. העניין, שבינם לבין קהילתם, הובא לפני ריט"ע וזה הכריע לטובת הקהילה. מעמידה זו על סמכותה המוחלטת של הקהילה לכפות תשלום מסים, אנו יכולים ללמוד שבוודאי גם מתן צדקה (אף שהדבר לא נאמר במפורש) היה בעיניו חוק בל יעבור.[93]

התחמקות ממילוי מצווה כה חשובה כעזרה לעניים איננה מחמיאה לבני הקהילה האמידים. י' איגוס מנסה לתת הסבר שיש בו נימה חיובית: "היו עשירים רבים שהיו להם קרובים עניים, והם העדיפו לתמוך בעניים אלו באופן ישיר במקום למסור את כספי הצדקה שלהם לקופת הקהל ושגבאי הקהל יחלקו לכל העניים בשווה. ולכן, כאשר רצו ראשי הקהל לקבוע תקנה, או להטיל מס מסוים לטובת העניים, התנגדו יחידים אלה בתוקף להתערבות הקהל באופן חילוק כסף הצדקה שלהם".[94]

בשו"ת אחדות אנו פוגשים יהודים בעלי אמצעים, אשר ברוח התנדבות ואהבת הזולת פוחחים את היד ותורמים כסף רב לטובת אחיהם העניים.[95] והיו מקרים, ששכיב מרע, על ערש דווי, ציווה להפריש חלק מכספו לעניים, ובניו ויורשיו אינם רשאים לערער על כך אחרי מותו.[96] הקהילה ראתה את עצמה כעין אפוטרופוס של העניים, ודאגה שכספים שהובטחו וצוו לטובתם אכן יגיעו ליעדם. כללו של דבר, הייתה מוטיבציה של יהודים אמידים לתרום כספים לטובת העניים, אולם לא תמיד הם נענו למסד את החובה.

התקנה השנייה של רגמ"ה קובעת, שאורח (יהודי) שמזדמן לעיר בראש חודש אדר חייב להיענות לדרישות הקהל ולתרום דמי פורים לעניים. "מעות פורים" אלה אינן אלא אחת הדרכים של סיוע לעניי העיר.[97] גם תקנה זו מסתייעת, כמסופר ב*מעשה גאונים*, על מנהגו של ר' קלונימוס הזקן (בסוף המאה ה־11), שיצא נגד מתן דמי פורים לעבדים ולשפחות נוכריים שברשות היהודים, כי הדבר פוגע בעניי ישראל ("גוזל את העניים"). אותו מקור מוסיף, שיהודים עניים התביישו לשלוח את ילדיהם

לפתחי יהודים כדי לבקש מתנות.[98]

כך מצאנו בחברה האשכנזית הקדומה גם עושר וגם עוני, אולם בניגוד לחברות אחרות (וביניהן זו של אירופה המערבית־הפיאודלית – של אצולה זוללת וסובאת אל מול איכרים רעבים ללחם, המתחממים בחורף מחום גופה של בהמה), לא רבצה תהום ביניהם. הייתה זו חברה בעלת מבנה סוציו־אקונומימי מדורג שה"תהום" בין העשירים והעניים התמלאה במעין מעמד בינוני של בעלי מקצוע ושכירים למיניהם.[99]

לסיכום הסוגיה. קשה להשתחרר מן ההנחה שהבעיה שהניעה את חכמי ישראל ואת פרנסי הקהילות להעלות את שאלת העוני והצדקה, לא הייתה בוערת וחמורה, שצריכה תיקון ופתרון. אפשר מאוד (וזו הנחה בלבד), שהם עשו זאת כדי לצאת ידי חובה ולמלא את אחת המצוות החשובות ביהדות של עזרה לעניים – "לגר, לאלמנה וליתום". במלים אחרות, מצבם הכלכלי של יהודי אשכנז המורחבת במאות ה־10 וה־11 היה מן הטובים בכל תולדות ישראל. ולכן אולי, ביקשו מי שהזכירו דברים אלה לצאת ידי חובת אדיקותם, ליצור מעין "פוזה", בקיצור, אפשר ש"לא כצעקתה".

בעיית היתומים באשכנז וצפון צרפת הקדומות הייתה בעיה אקוטית: מספרם בקהילות ישראל היה רב. ואכן, כמות השו"ת שעוסקות בשאלות היתומים, הרצינות והמסירות שבהן חכמי ישראל והציבור כולו מתייחסים אליהם – מעידות על חומרתה. שיעורי תמותה גבוהים של אנשים צעירים (בגיל ממוצע של 25 שנה), אשר ילדיהם טרם הגיעו לגיל בגרות, הטילו על הציבור חובה לדאוג לילדים הרכים, להבטיח את קיומם ולשמור שלא יאונה להם כל רע על־ידי הזוממים לנשלם מירושת הוריהם. הקהילה ראתה דאגה זו כאחת הפונקציות החשובות שבתחום אחריותה. היהודים הבינו שבהגינם על זכויות היתומים ובהבטחת קיומם הם עוסקים בשלמותה ובמניעת סכנת התפוררותה של החברה היהודית. לפיכך הפכה הקהילה לאפוטרופוס חוקי של היתום והיא לא היססה להטיל חרמות ולהעניש את מי שעשק, או ניסה לעשוק אותו. בצעדים אלה לא היה משום חידוש שכן ההלכה התלמודית קבעה כבר מסמרות בנידון. בתי הדין שבקהילות המערב הרחיבו סנקציות אלו.

האמצעי החשוב לפעולות מניעה כאלו היו ה"נאמנים", שחלקם מונו על־ידי הקהילה וחלקם מונו על־ידי האב בצוואתו. לעתים מונה "נאמן" על כספי יתומים כאשר אמם עדיין הייתה בחיים, וזאת מתוך כוונה להגן גם עליה.[100] למרות שהאמון שניתן ל"נאמנים" אלה היה רב (כשמם כן הם), אנו מוצאים באחת השו"ת מקרה חריג. אפוטרופוס שמונה על־ידי האב בטרם מותו לא החזיר ליתומים, כשאלה התבגרו, את כספם. הקהילה

נכנסה לעובי הקורה, ולאחר שחקרה בנידון החרימה את האיש. משהובא המקרה כשאלה לפני אחד החכמים (זהותו לא ידועה), הוא אישר את ה"חרם", ואף גער בחברי הקהילה שהמשיכו להתרועע עם העבריין. הוא דרש להעניש גם אותם.[101]

הנסיבות המיוחדות של התקופה ההיא אילצו את החכמים ואת הקהילה למצוא מענה לשאלות סבוכות. למשל, מקרה של אשה אלמנה שנישאה בשנית, שוב התאלמנה ונישאה בפעם השלישית. הסתבר, שהיה צורך להגן על זכויותיהם של ילדיה מבעלה הראשון בכספי הנדוניה הראשונה של אמם.[102] אך אנו מוצאים במקורות לא רק דאגה ממוסדת של האב ושל הקהל – שכונה "אבי היתומים והאלמנות" – באמצעות הנאמנים הממונים. שו"ת אחת מספרת על נדיבות לבו המופלגת של יהודי, שדאג לכל מחסורם של ילד יתום מאב ושל אמו האלמנה, כאילו היה הילד בנו. המקור מוסיף, שלא היה כל קשר משפחתי ביניהם.[103]

אין אנו יכולים לערוך הכרה נכונה עם פני החברה היהודית האשכנזית־צפון צרפתית, בלי להעיף מבט על הקמטים המכוערים שלה. הרבה חיוב מצאנו ביחסי האנוש בין חברי הקהילה, אך האם נוכל לומר שהייתה גם הומוגניות בשמירה על החוק? האם לא נעשו מעשים פליליים (או על גבול הפלילי)? נבחן נושא זה במקורות – הלא רבים, כידוע – שברשותנו.

ואכן, שורה של שו"ת מדווחת לנו על טיפוסים אלימים. בשתי שאלות נפרדות (האחת הופנתה לחכם לא ידוע, במאה ה־10, והשנייה לר' יהודה הכהן) נחשפת לעינינו תופעה של גזילת חלקת שדה על־ידי טיפוס אלים מידי חברו. זעקתו של הקורבן לא הועילה בשני המקרים, וזו הוכחה לחולשת הקהילות בהן אירעו המקרים.[104] רפיון המערכת מתגלה גם במקרים של שימוש בכוח פיסי ממש. למשל, היה בריון שמשך טבעת מאצבע חברו וסירב, בתוקף, להחזירה. אמנם המקרה התרחש תוך כדי השתוללות של כמה אנשים צעירים, אולם חוצפתו של הגזלן חרגה מכל התנהגות נורמטיבית. בכך מודה ר' יהודה הכהן בתשובתו לשאלה, שאין דרך להתמודד עם טיפוסים פליליים כאותו חוטף הטבעת.[105] היה מקרה שעבריין זעק על הגובה הבלתי־נסבל לדעתו של הקנס שהושת עליו בשל "תלישה משונה ומכוערת" שעשה בזקנו של בעל ריבו.[106]

זוהי הודאה במגבלות הקהילה ובכורח להבליג ולחיות עם תופעות כאלו, שכפי הנראה לא היו רבות. לעומת זאת שו"ת אחדות מספרות לנו על יהודים שגרמו חבלות גופניות ואלה זכו לטיפול משפטי נאות של בית דין ועל פסיקה לשלם קנס – ואפילו קנס גבוה – לפיצוי הקורבן. היו קהילות חזקות יותר, שתיקנו תקנות מיוחדות בנידון זה ואף הצליחו

לכפות את ביצוען הלכה למעשה.

על מקרי רצח מדובר מעט מאוד, וקרוב לוודאי שאכן לא היו רבים. בשו"ת של ר' משולם ב"ר קלונימוס מסופר על מקרה טראגי, כשראובן חיבל בשמעון חבלה קשה וזו גרמה (אם כי לא באורח מידי) למותו.[107] המקרה החמור ביותר הידוע לנו מתקופה זו (בהנחה שהסיפור מהימן) הוא זה של שחוק בן אסתר. טיפוס מפוקפק זה שכר רוצחים נוכרים כדי לחסל יהודי בשם הלוי בעיר לימוז', בסוף המאה ה־10.[108] המקורות מספרים לנו גם על מקרים של אלימות מילולית, על קללות וגידופים בין קבוצות אנשים ובין משפחות. לעתים יצאו מריבות כאלו מכלל פרופורציה סבירה, וראשי הקהל נזעקו לבלום אותן על־ידי תקנות מחוזקות ב"חרם". היו כאלה שלא בחלו בהכפשת המשפחה היריבה והכתימו אותה כאשר איזכרו את מעשה השמד של אחד מאבותיה. החכמים ראו זאת בחומרה רבה, כפי שהגיב רש"י בתשובותיו.[109]

הפריווילגיות הריינית מסוף המאה ה־11 תעדנה עד כמה הטרידו מקרים כאלה של אלימות, ועד כמה התאמצו ראשי הקהילות לטפל בבעיות. בפריווילגיה ליהודי שפייר משנת 1084 מעניק הבישוף רודיגר לראשי הקהילה את הסמכות לפסוק משפט, אולם אם לא יצליחו להכריע בדין "יבא הדבר עד בישוף העיר או החצרן שלו".[110] התערבות שלטונות נוכריים, בהסכמתם המלאה של ראשי הקהילה, מוצאת את ביטויה גם בשתי הפריווילגיות שמעניק היינריך IV בשנת 1090.[111] נראה שלמקרים קשים כאלה כוונו הדברים.

ייחדנו את דברינו לעבירות פליליות אלימות. אולם רוב העבירות בקרב הציבור היהודי היו כאלה שאנו מכנים היום "עבירות הצווארון הלבן", והן לא פחות חמורות. התנהגות בעלים מסוימים (ויבמים) כלפי נשותיהם; אי יושר בעסקים; השתמטות מתשלום מס; מעשי תרמית מצד יחיד נגד נוכרים, שסיכנו לא פעם קהילות שלמות; ומעל לכול ההלשנות – כל אלה הטרידו לא פחות (ואף יותר) את הציבור היהודי. נשק ה"חרם" היה אמצעי חשוב לבלימת החוטאים והצלחתו במניעת הפגעים הייתה בלתי־מבוטלת.

לסיכום. קיימת נטייה – הן בדברי הקדמונים והן בהיסטוריוגרפיה המודרנית – לעשות אידיאליזציה של החברה היהודית בכלל, ושל זו שבמערב הימי בניימי במיוחד. מן המקורות משתקפים חיים של קדושה, אמונה, מתן צדקה לעניים, לימוד תורה וכיו"ב. אולם המציאות הייתה פחות אידילית, ונמצאו יהודים "דלא צייתין לבי דינא". בערוגה היפה צמחו גם עשבים שוטים ולא תמיד היה קל לעוקרם.

ה. אורחות החיים

כמו בתחומים אחרים, ידוע לנו אך מעט על אורחות חייהם של יהודי אשכנז–צפון צרפת הקדומים. אולם, המקורות מאפשרים לנו לשרטט בקווים כלליים את תמונת ההווי היומיומי שלהם.

נראה שמגוריהם היו סבירים ואף מרווחים למדי. בתי היהודים כללו חדרים אחדים ששימשו משפחה גרעינית קטנה, ולעתים אף הוקצה מקום לשפחה או משרתת ולעבד (לפעמים ליותר מאחד). יהודי מערב אירופה שכנו בבתים קטנים, חד־משפחתיים, בחלקם בבעלותם ובחלקם נשכרו מידי בעל־בית גוי. אולם לעתים נדירת היו גם בתי דירות, כולם צמודי קרקע, משותפים לשתי משפחות או יותר. לכל דירה הייתה דלת שיצאה אל הרחוב.[112] החצר מילאה תפקיד חשוב בתרבות הדיור. הסתובבו בה עופות ועז או שתיים. אביזר חשוב, המוזכר פעמים אחדות במקורות, היה תנור האפייה והבישול שבחצר ("פורני" בלשונם של יהודי צרפת והריינוס), והוא גרם לעתים קרובות לשריפה, בשל הבנייה מעץ וצמידותו למחסן הקש. באזורים של גידול הגפן היו בבתיהם של יהודים רבים מרתפי יין, עם כניסה נפרדת. אנו קוראים הרבה על בעלי בתים יהודים הבונים "תוספות" ו"הרחבות" שונות לדירותיהם. ידיעות על כך הגיעונו בשאלות ותשובות, משום שמעשי בנייה אלה היוו מקור לסכסוכי שכנים וטענות להסגת גבול. היה מקרה ביהודי שבנה מעין חדר עילי המחובר לדירתו, אשר חלקו חדר לחצר שכנו, בלי שרצפתו תיגע בקרקע. האם ב"פלישה" מעין זו של חדרון "תלוי" באוויר יש הסגת גבול הזולת? הייתה זו בעיה שהובאה בפני החכם (כפי הנראה ר' משולם ב"ר קלונימוס).[113]

מהנוהג לבנות, להרחיב ולשפר את המגורים לא נוכל להסיק אלא זאת, שהחיים היו נוחים ושלווים למדי במאות ה־10 וה־11. יהודי שסכנת גירוש או פורענות אחרת מרחפת מעל לראשו לא יעסוק בשיפור רמת החיים. הסטביליות של החיים הייתה אחת התכונות של הווי יהודי המערב באותה תקופה.

פירושיו של רש"י למקרא ולתלמוד משמשים כמקור חשוב להכרת אורחות חייהם של יהודי התקופה בסביבתו הקרובה. מהם אנו למדים על בניית תוספות לבית המגורים, כגון ה"איפתא" (יציע) שהוא "בנין נמוך אצל הבית או מאחוריו".[114] גם טעמם האמנותי של יהודי התקופה לא נפקד מפירושיו של רש"י, כאשר הוא מתאר את הציורים התלויים על הקירות ובהם "חיות משונות", או "דיוקנאות של אדם", ואף תמונות על

נושאים מקראיים כ"מלחמת דוד וגלית". "ציורין שחוקקים הצורפים זהב בעומק, במנורות ובכלים" פיארו את בתיהם, כמו־גם "שטיחי־עור לאכול עליו".[115] מכל אלה מצטיירת תרבות דיור גבוהה של בני קהילות אשכנז–צפון צרפת והיא בוודאי הייתה נחלת רבים.

ומה ידוע לנו על האופן בו התלבשו או התקשטו יהודים אלה? האם אנו מסוגלים להעלות בדמיוננו דמות אופיינית של איש או אשה מביניהם? התשובה היא שלילית. מסקרנת במיוחד השאלה, האם נהגו לכסות את ראשם – המנהג שאין לו אחיזה במקרא ובהלכה ובכל זאת הפך לאחד מסימני ההיכר של איש יהודי בתקופה המודרנית. אברהמס מביא מסקנות ברורות בנידון זה. על אף שהוא מסתמך על עדויות ממערב אירופה במאות ה־12־13, אין לטענתו להניח שהמצב היה שונה בתקופה קדומה יותר. *בארצות המזרח*, גורס אברהמס, היה המנהג נפוץ ומהן קיבלוהו גם יהודי ספרד המדיאבליים. אולם כפי הנראה, "כיסוי ראש בעת תפילה לא היה מקובל על היהודים בצרפת". גם החכמים בצרפת לא נהגו לכסות את ראשיהם אלא בשעה שבירכו על המזון. ואילו בגרמניה במאה ה־13, נקראו נערים לעלות לתורה כשראשם גלוי. אפילו ר' מאיר בן ברוך (המהר"ם), גדול חכמי אשכנז–צפון צרפת באותה תקופה, העיד על עצמו: "איני אסור לילך בגילוי ראש".[116] החכם הרומי החשוב, בן המאה ה־11, ר' נתן בעל ספר *הערוך*, המקובל גם על חכמים שמצפון לאלפים, מדבר על כובע שלבשו יהודים בימיו והוא "מאהיל על הפנים, שלא יֵחַם השמש".[117] מטרתו הייתה לשמש אביזר לבוש פרקטי גרידא.

פרטי ביגוד של גברים לא זכו לתיעוד. לא כן בגדיהן ותכשיטיהן של נשות ישראל, אשר רש"י נתן להם ביטוי בפירושיו. היה להן סינר ("הקטלא"), שלבשו על חזן כדי ששיירי האוכל לא ילכלכו ח"ו את בגדיהן בשעת הסעודה; בגדיהן היו רחבים ורצועה קשורה להן סביב צווארן (!?), "כדי שתהא בשרה בולטת ותראה בעלת בשר".[118] כזה היה כפי הנראה טעמן, ובעיקר טעמם של בעליהן. הנשים נהגו לקשט את בגדיהן ברצועות מוזהבות, חבשו לראשן כובע "שכולו טס זהב [...] ויש שעושין ממשי עם הזהב". מהן שחבשו "מצנפת קטנה", אשר הידקה וקשרה את שערותיהן.[119] הראב"ן, שחי בדור שאחרי תתנ"ו, מספר על נשות ישראל שענדו "טבעות, נזמים ועגילים" בצאתן מפתח ביתן ביום השבת.[120]

הפרטים אינם מספקים כדי שצייר בעל כשרון יוכל להעלות על גבי נייר את דמותם, אך הם בהחלט מעידים על חיים יפים ועל טעם טוב של בני קהילות אשכנז–צפון צרפת הקדומים.

מה אכלו ומה שתו יהודים אלה? החומר הרב המופיע בספרות השאלות והתשובות הנוגע להיבטים ההלכתיים של אכילת בשר ושתיית יין, אינו אלא עדות לכך שהיוו מרכיב חשוב בתפריטם של יהודי המערב. אך גם הלחם הנאפה ב"פורני" שבחצרותיהם, מוצרי החלב והגבינות (שבחלקם יוצרו בידי יהודים מבהמות שברשותם ובחלקם נקנו אצל הגויים), הפירות והירקות – מוזכרים במקורות, והם עלו על שולחנותיהם.

על פרטי מזון שונים, וביניהם על מטעמים מיוחדים, אנו מוצאים דברים בפירושיו של רש"י ובכתבי תלמידיו. כך, למשל, מדבר רש"י על "פת פורני", שהיא "פת גדולה, האפויה בתנור גדול כעין התנורים שלנו". במקום אחר מספר רש"י על "חביצה שמפררין בתוך האלפס לחם". היה זה, כפי הנראה, מעדן אופייני למטבח היהודי ומוכר היטב לרש"י, שעיקרו כופתאות קמח שנלושו ובושלו בשמן והוכנו בכלי מיוחד (אֶלֶפֶס). על דגים שהוגשו לשולחן המשפחה ועל מטעמים שהוכנו מהם מרמז הקטע: "מטוגן בשמן קרבי דגים ובקמח".[121] ר' שמחה מויטרי, מדבר בחיבורו (מחזור ויטרי), על מאכלי תאווה, קינוחים ומיני דברי מתיקה: "דברים הרגילין לבא מחמת ליפתן ללפת בו את הפת, כגון בשר ודגים ותבשילי [...] דייסין [...] (ו)לקנוח הסעודה – פרות וכל מיני מגדים".[122] ובהקשר של טקס הכנסתו של הילד הרך ללימוד התורה: מכינים לו "ג' חלות סולת בדבש", וכן, "שלוש ביצים, תפוחים ומיני פרות".[123] *בספר האורה* (חיבור אחר ב"ספרות דְּבֵי רש"י") מסופר על משקאות ערבים לחיך של היהודים: "משקה של דבש שקורין "מיד" ויין־תפוחים ויין־תותים כמו כן, ושכר (משעורים) [...]".[124]

לא נוכל לסיים סקירה קולינרית קצרה זו, בלי להזכיר את דברי תלמידו הנאמן של רש"י, ר' שמעיה. הלה סיפר על רבו, שראהו פעמים אחדות סועד את לבו ב"בשר מבושם" וב"ביצים מטוגנות בדבש". וכשהביאו לפניו מטעמים אלה, מוסיף ר' שמעיה בדחילו ורחימו (כפי שעשו תלמידיו בדברם על מורם האהוב), נהג רש"י לומר: "זה חביב בעיני יותר מן הפת", והיה מברך עליהם.[125]

האיש הענק והצנוע הזה, בוודאי לא היה גרגרן, אך אנין טעם כן היה. כמוהו חכמים אחרים והציבור היהודי כולו בארצות אשכנז המורחבת, לא חיו חיי נזירות והתנזרות וביקשו לנצל את ההנאות שבחיים.

את אורחות חייהם של יהודי אשכנז–צפון צרפת הקדומים, כמו את שאר אחיהם בתפוצות השונות אפיינה דרך ביניים, רוצה לומר התנהגות מרוסנת והימנעות והירה מכל הוללות או מתירנות, ומאידך גיסא שמירה על חירותו של הפרט לשמוח וליהנות ממנעמי העולם הזה. לא בכדי תבעו מעצמם

חסידי אשכנז במעבר המאות ה־12 וה־13 לנהוג צניעות ואיפוק באורחות חייהם ולהיבדל מהתנהגותם של בני עדתם האחרים. אולם שלא יהיה ספק בדבר, אלה לא היו מופקרים ואלה לא היו נזירים וסגפנים.

כיצד התבדרו וכיצד בילו את שעות הפנאי שלהם (אם מותר לשאול מושג מודרני כדי לתאר מציאות של ימי הביניים)? י׳ אברהמס טוען, שהגברים היהודים היו מבלים שעות אלו בבתיהם יותר משעשו זאת הגויים. הסיבה לכך היא, שנועדו להם תפקידים ריטואליים מעשיים הקשורים לבית, למטבח ולמזון. כך התפתח כבר בימי הביניים המוקדמים הווי נעים ובעל תוכן של בילוי המשפחה בביתה.[126] עם זאת, יודע ספר *מעשה גאונים* לספר על קיומו של ״בית משתה״, מעין בית מרזח יהודי באחת הקהילות, ועל שני אורחים שהתקוטטו בו.[127] נראה שתופעות כאלו לא היו שכיחות בקרב היהודים. כבר הזכרנו את משחקי המזל וההימורים שיהודים ניהלו ביניהם, וזו הייתה כנראה דרך בילוי מקובלת על מי שלא מצא עניין בעיסוק אינטלקטואלי כלימוד דף גמרא (ואולי עשה זאת גם מי שביקש לנוח מעט מן הלימודים). עשו זאת גם נערים וגם גברים בוגרים. במה שיחקו? במקרה שהזכרנו שיחקו באגוזים, אך אפשר שהיו גם כלי משחק אחרים שאין אנו יודעים עליהם. המשחקים הובילו לא אחת למעשי רמייה ולקטטות. לדברי תלמידיו מתייחס רש״י אל משחק שנערך באווירה יותר ״תרבותית״ וספורטיבית: ״ולשחוק (בכדור) שקורין פֶּלִיטָא, מתיר רבנו מפני שמחת יום־טוב״.[128]

חגי ישראל זימנו ליהודים אלה אפשרויות לשמוח ולהתבדר. פורים ושמחת תורה, והישיבה בליל הסדר היו מקור להתפרקות ולשמחה (ואין לשכוח את סעודת ערב שבת). כל אלה נערכו בחלקן בבית פנימה, אך עיקרן נחוג בבית הכנסת, בהשתתפות כל חברי הקהילה.

גולת הכותרת של החגיגות היו מסיבות החתונה. המקורות מלמדים אותנו על קיומן של סעודות אירוסין וסעודות נישואין. בשתיהן נהגו לאכול היטב. חגיגות כאלו נמשכו יממה שלמה ואף יותר. בדרך כלל ערכו אותן באמצע השבוע, אך לעתים הן נחוגו בערב שבת והתמזגו עם סעודת השבת. הטקס עצמו נערך בצאת השבת. *ספר הפרדס*, ״מספרי דבי רש״י״, מספר לנו על מיזוג מסיבת אירוסין עם מסיבת נישואין, כדי להימנע מהכנת ארוחה פעמיים. כל בני הקהילה ואורחים מבחוץ השתתפו בהילולה, ובמשך שעות רבות הוגשו מנות אוכל ומשקה לאורחים.[129] החתונות התקיימו על פי רוב, בבית ההורים. תלמידו של רש״י מספר על חתונה שנערכה בבית ״המורה״ הנערץ (ועל חשבונו), כשההכנות נעשו בבית השכן.[130] בעל ספר הפרדס מזכיר ״בית חתונות״.[131] זהו המקרה

היחיד בו מצוין במאה ה־11 מוסד קהילתי זה, שהיה נפוץ בגרמניה ובצרפת בימי הביניים המאוחרים. "בית חתונות" כזה נותר לפליטה עד עצם היום הזה (שוחזר אחרי מלחמת העולם השנייה) ברוטנבורג, העיר הבווארית שהעניקה את שמה למהר"ם, גדול חכמי אשכנז במאה ה־13. החתונה לא הייתה עניין פרטי או משפחתי, אלא מאורע ציבורי השייך לכל בני הקהילה. כמה חבל שתווי המוסיקה שהושמעו בחגיגות היהודים לא נשתמרו! היא הייתה בוודאי עליזה ועממית ושונה מן המוסיקה הליטורגית (שגם אותה אין אנו מכירים). על אופייה אפשר אולי ללמוד משמות כלי הנגינה, שמזכיר רש"י באחד מפירושיו לתלמוד: "הטנבורא", שהוא כלי הקשה מעור מתוח, אשר מכים בו "במקל דק" והוא משמיע צליל, "עד שנשמע כמין שיר"; וכן "זוג של ענבל, שמקשקשין בו לשיר בבית המשתאות".[132]

עם כל האינפורמציה על אווירת השמחה וההתפרקות העממית שמביאים לנו המקורות, אין אנו יכולים שלא להתייחס להוראה ההלכתית המחייבת בדבר איסור עירוב הגברים והנשים במסיבות החתונה. הדברים כתובים ב*ספר הפרדס* והם אינם עולים בקנה אחד עם דעתו של י' אברהמס. על פי אותה הלכה אסורים בני שני המינים לשבת יחדיו בסעודה, לרקוד ביחד, ובכלל עליהם לשהות בנפרד במשך כל אירועי החתונה. והטעם שבעל החיבור נותן לאיסור זה: לבל תעוררנה הנסיבות החגיגיות את תאוות הבשרים.[133]

גישה זו באה להדגיש את חיי הצניעות, ואולי היא מהווה שורש ראשון, קדום, לאורתודוקסיה האשכנזית המחמירה שצמחה בעת החדשה.

ו. מרכזיותו של בית הכנסת בחיי הקהילה

כמי שחי רוב חייו בארץ, ובמיוחד כמי שמכיר במידה מסוימת את חיי הקיבוץ, איני יכול שלא למצוא קווי דמיון משותפים לקיבוצים ולקהילות הקטנות של אשכנז–צפון צרפת הקדומות. המספר המועט של חברי שתי הקבוצות; ההיכרות האינטימית; הקרבה לשותפיו של הפרט לאורך כל ימי חייו; העזרה ההדדית; היחד שבולט בעתות שמחה ויגון; ויצירת הכלים לפתרון הבעיות המשותפות באמצעות אסיפה כללית – הופכים את הדמיון למוחשי, עד שאנו מתפתים לקרוא לבני הקהילות בשם המודרני (והסוציאליסטי) מאוד – "חברי הקהילה". הביטוי המובהק ביותר לדמיון בין השניים נמצא בשני המוסדות שסביבם סובבים כל החיים החברתיים של הקבוצות: בית הכנסת מזה, וחדר האוכל מזה. מטרתו המוצהרת

והראשונית של כל אחד מן השניים הייתה שונה: האחד הוא בית תפילה ועבודת אלוהים, והאחר הוא אולם בו סועדים החברים את ליבם.

ומה היה משותף לשני המוסדות? במשפט אחד ייאמר: הם היוו בעבורם הרבה יותר ממקום למילוי מטרותיהם הראשוניות והמוגדרות. כל החיים החברתיים, הציבוריים והאמנותיים של בני הקבוצה התמקדו בתוכם. ביחס לקהילה המדיאבלית אומר ש׳ גולדין: "הייחוד המהותי של מוסד בית הכנסת בקהילות הנבדקות היה היותו מוסד הנוגע בכל תחומי החיים ואינו שייך למגוון אחד בלבד של הפעילות החברתית. המוסד הפולחני העיקרי של הקבוצה היה גם המוסד החברתי העיקרי שלה [...] המוסד שגישר בין הפעילות האינדיבידואלית, בין הפעילות של התא המשפחתי, ובין הפעילות הציבורית. מוסד שהיה החשוב מבין המוסדות שהעבירו את תהליך הסוציאליזציה במובן הרחב ביותר".[134]

בית הכנסת היה מוסד רב תכליתי. שורשי התופעה מצויים עוד בימי קדם, אך הולכים ומתגבשים בימי הביניים, ככל שהיישוב היהודי במקום היה קטן יותר. בראש ובראשונה היה זה מקום פולחן, "בית אלוהים" ו"מקדש מעט". יהודי הקהילה התכנסו בו בימי שבתות ומועדים, וכן לתפילות היומיומיות של שחרית, מנחה ומעריב. אותן התפילות נאמרו בכל קהילות המרחב, אם כי המנהגים והניגונים היו לעתים שונים מעט מאזור לאזור. באותם ימים קדומים נאמרו התפילות מתוך זיכרונם של המתפללים, לאו דווקא בשל המחסור בכלי כתיבה ובקלף, אלא יותר משום מידת השמרנות. ב*מגילת אחימעץ* מסופר על יהודי אחד מאיטליה במאה ה־9, שבא לירושלים ושם אמר את התפילות בעל־פה, כדי שלא לטלטל עמו ספר יקר ערך במסעו הארוך.[135] חלק חשוב בפעילות הפולחנית שהתקיימה בבית הכנסת הייתה הקריאה בפרשת השבוע. בני הקהילות נהגו לשתף בה גם אנשים שלא נמנו עם בני התורה המובהקים ולא ידעו לקרוא בה ברהיטות, כדי לתת לכולם הרגשת יחד.

שתי תוספות חשובות לתפילה היו הפיוט והדרשה. לשתיהן נודעה חשיבות רבה במתן נשמה יתרה ותשובה לצרכיו הפסיכולוגיים של קהל באי בית הכנסת. שתיהן נגעו בשאלות האקטואליות שהטרידו את יהודי הקהילה. הפיוטים אזכרו את מאורעות הזמן, את הסכנות המאיימות על הציבור היהודי וביטאו את רחשי לבו, את תקוותיו ומאווייו הכמוסים. גם הדרשה באה למלא אחר צרכיו אלה. הדרשן היה דמות מכובדת, אשר בכשרונו ההסברתי עיצב את המסר שביקש להעביר לקהל מאזיניו. באחד מפירושיו למקרא, מדבר רש"י, על תפקיד הדרשן כמסביר לציבור את האיסורים שחלים עליו כדי שלא "ייכשלו חלילה", וכמבהיר: "מה טעם

גזרו כך ולמה סייגו בכל גזירה וגזירה".[136] ואילו י' אברהמס מתאר את דברי דרשני התקופה באור ביקורתי כלשהו: "הדרשה נאמרה בעגה המקומית ("vernacular"), ובכל זאת הייתה רחוקה מלהיות עממית, במיוחד בגרמניה. דברי הדרשן הופסקו לעתים קרובות על־ידי שאלות, כפי שהיה נהוג גם בחלק מן הכנסיות המדיאבליות".[137]

בית הכנסת שימש גם כאכסניה לחינוך הילדים והנוער וללימוד של מבוגרים, כל אימת שיכלו להתפנות לכך. אפשר שהשם הלועזי "schole", אותו מוצאים כבר בימי הביניים, מרמז לזהות שבין בית התפילה ובית המדרש. לכן נראה, שהנוכחות בבית הכנסת לא הוגבלה למועדי התפילות והתקיימה במשך כל שעות היממה.[138] לילות החורף הארוכים ושעות האור המעטות הפכו את התלות בתאורה, באמצעות נרות, לכורח. ואכן, אנו שומעים הרבה על החובה לתרום נרות לבית הכנסת. לא היו אלו התרומות היחידות לבית הכנסת, אולם לעומת התרומות האחרות לאחזקה ולשיפוצים, שניתנו על־ידי בעלי יכולת, היו הנרות בהישג ידם של העניים יותר והם עשו זאת בנפש חפצה.[139]

התקשורת בין חברי קבוצה חברתית הינה חיונית לקיום מארג החיים הציבוריים ולפתרון בעיות של הכלל ושל הפרט. היום קשה לנו להבין כיצד נמסרו בימים רחוקים הודעות, כיצד נתקבלו החלטות וכיצד זרמה האינפורמציה על מה שקורה ומה שעשוי או עלול לקרות; כיצד פעלה התקשורת התוך קהילתית; התשובה היא: בית הכנסת. ההתכנסויות התכופות בבית הכנסת, והמפגשים של כולם עם כולם. כאן הודיעו על אבידה וביקשו להחזירה; כאן שטח היהודי את בעייתו האישית בפני חבריו ושידלם לבוא לעזרתו, ובדק פרטים הקשורים בעסקת מכירה של נכסים – אם יש למישהו תביעה לגביהם; כאן הוא הודיע על שמחות במשפחתו והזמין להשתתף עמו בטקסים; כאן קרא החזן את נוסח החרם שבאותה עת היה בחזקת איום – על מי שלא יציית לתקנת הקהל, או נגד מי שימצא אבידה ולא יחזירנה לבעליה, ועל מי שעלול לעבור עבירה שבינו לבין חברו, או בינו לבין הקהילה – יותר מאשר ביצוע העונש החמור עצמו. החשוב והמעניין מבין אירועים אלה הוא זעקתו הדרמטית של בן הקהילה נגד עוול שנעשה לו, לדעתו, ודרישתו מכל הקהל להפסיק את התפילה כדי לפתור את בעייתו האישית ולעשות עמו צדק. "עיכוב תפילה" (או "ביטול הקורבן") נידון כבר על־ידינו בהרחבה.

בהתכנסויות שבבית הכנסת בא לביטוי האופי הדמוקרטי של הקהילה היהודית. אמנם מצאנו גישה אמביוולנטית למידת הדמוקרטיה בכל הנוגע לשאלת רוב ומיעוט ולדרך קבלת ההחלטות, אך זו אינה נבחנת רק באמות

מידה אריתמטיות. "אופיו העממי ופתיחותו לכל רבדי החברה" של בית הכנסת, ובתוכם גם לנשים ולילדים, למרות תפקידם המשני בענייני התפילה, מצביע בבירור על דמוקרטיה מהותית.[140] לא פחות מזה ראוי לתשומת לב שיתופם של כל הגברים בפולחן (כגון, בקריאה בתורה) והרצון לשמור על שוויון בין כל המתפללים בו.

רבים נוהגים להשוות את המבנה הצנוע של בית הכנסת עם הפאר וההדר של הכנסיות הקתוליות (בפרט הקתדרלות). אולי זה משום שההלכה אינה אומרת דבר על בניינו של בית הכנסת, ואולי בשל כך שהיהדות לא תובעת להקים בית כנסת במקום מסוים עקב היותו אתר קדוש או מקודש. היפוכו של דבר, לאחר שבית כנסת נבנה הוא התקדש כמקום תפילה, וכשפסקו להתפלל בו פגה קדושתו. האמנם יהיה זה נכון לומר, שהארכיטקטורה החיצונית וסידורי הבית הפנימיים לא עניינו כלל את יהודי אשכנז–צפון צרפת הקדומים? ואכן, רש"י, בפירוש למאמר תלמודי כותב: "אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות". טעמם של דברים הוא, שהמתפלל בראותו את השמים מכוון את לבו אל בוראו. החלונות הגבוהים והאור הנשקף בעדם היו חשובים לבני ימי הביניים. כאשר רש"י מבקש לתאר את הסדר בבית המקדש, הוא מאמץ את סדרי בית הכנסת בימיו, ובכך הוא מבקש להמחיש את דבריו לציבור המסתמך על פירושיו.[141] רש"י נותן את דעתו גם לחלקו הפנימי של בית הכנסת, וממנו אנו למדים על בימת עץ שניצבה באמצע האולם: "בימה כעין אלמימבר"א שלנו".[142]

אך יותר משביקשו יהודי ימי הביניים לשוות לבית הכנסת מראית עין של חלקי המקדש, הם דימו להעניק לעבודת האלוהים את ההילה והקדושה ששררו בהיכל הקדום, בבחינת "מקדש מעט". היהודים נשאו עמם כביכול את בית המקדש לכל מקום אליו באו. כך היו בעיניהם התפילות להקרבת הקורבנות, וכך לא משה השכינה מבית תפילתם שבגולה הרחוקה. לאימוץ ערכי המקדש הייתה משמעות היסטורית ולאומית. בית הכנסת של כל קהילה וקהילה הפך למעין מיקרוקוסמוס, המגלם בתוכו את הבית הקדוש לכל ישראל.

לסיכום. תפקידיו הרבים של בית הכנסת וריכוז כל הפעילות החברתית בין כתליו, היו **תכונה ייחודית ליהדות אשכנז המורחבת במאות ה־9־11.** היא נגזרה מגודלה ומאופייה של הקהילה באותם ימים. ככל שגדלו הקהילות (וזה קרה מאוחר יותר ובהדרגה) והתרחב תחום המגורים של יהודי העיר לרחובות נוספים, קמו בתוכן מוסדות וגופים שונים שמשכו אליהם את הפעילות הציבורית מבית הכנסת.

פרק עשירי

הרובע היהודי

א. ההיבדלות מרצון

תולדות ימי הביניים במערב אירופה, ובתוך כך קורותיהם של היהודים, סולפו במידה רבה בתקופה המודרנית. שלא במתכוון הודבקו לתקופה תכונות רחוקות מן האמת. במיוחד נעשה עוול היסטורי לבני התקופה המוקדמת בה אנו עוסקים. אחת התיאוריות המוטעות הקשורות ביהודי אשכנז המורחבת הקדומה היא גידורה וסגירתה, כביכול, של השכונה היהודית, וכפיית כל יהודי העיר להתגורר בה. בתודעה העממית הפך המושג "גטו" לגזירה שליוותה את קהילות ישראל משחר ימי הביניים בתפוצותיהן השונות. ואין טעות גדולה מזו. המקורות שבידינו – הן הנוצריים והן העבריים – מצביעים בבירור על כך שעד תחילתה של המאה ה־13 הייתה ישיבתם של היהודים בשכונות מיוחדות משלהם וולונטרית. הם העדיפו להתגורר בצוותא, ועשו זאת מרצונם החופשי, בלי שהשלטונות יכפו עליהם ובלי שיושמו מחיצות פיסיות בינם לבין שכונות העיר האחרות. נהפוך הוא, החירות לבחור במקום מגורים הוכרה כחוק, למשל בפריווילגיות שהעניק הקיסר היינריך IV ליהודי וורמס ושפייר בשנת 1090. נאמר בהן במפורש שזכותם של היהודים לגור בכל מקום בתחום העיר, כחפצם.[1]

ובכל זאת, כאמור, אנו מוצאים שרובם הגדול התרכז בשכונות מיוחדות, שעל קיומן בתקופות מוקדמות יש לנו עדויות לא מעטות. כבר במעבר בין המאה ה־10 ל־11 מוזכרות שכונות יהודיות באורח מפורש, כגון בוויאֶן (בדרום מזרחה של צרפת) וברגנסבורג. מאוחר יותר מספר ר׳ שלמה ב״ר שמשון בכרוניקה שלו אודות עקירתם של חלק מיהודי מגנצא לשפירא בשנת 1084, לאחר ש״נשרפה כל השכונה היהודית והרחוב שלהן״ (ההדגשה שלי, א.פ.).[2] יהודים אלה העתיקו את מגוריהם מהשכונה היהודית במגנצא אל השכונה שיעד להם מארחם החדש בשפירא. תעודה לטינית משנת 1080, המגדירה את גבולות הפארוכיה הכנסייתית של וורמס, מזכירה – כאחד מציוני המקום – את ״שער היהודים״ (porta Judaeorum). ארוניוס מביא פרט זה כאזכור ראשון לקיומה של שכונה יהודית בעיר שאותו שער שימש לה כניסה.[3]

יהודי קלן התגוררו במאה ה־11 בשכונה מיוחדת משלהם. על כך מספרת לראשונה כרוניקה נוצרית: הארכיבישוף אנו (Anno) העניק לאחד מאנשיו בית "בקרב היהודים" ("domum unam inter Judaeos").[4] גם ספרות השו"ת, שאינה מרבה כידוע בהזכרת שמות מקומות, מספקת לנו הוכחות לישיבה זו בצוותא. מעשה ביהודים שהובילו את חביות היין שלהם בעגלה וחנו בדרכם בעיר שהיה בה רובע יהודי מיוחד.[5] תיאור של מספר בתי יהודים העומדים זה ליד זה ברחובה של עיר – בשו"ת של ר' קלונימוס מלוקא – מרמזים לקיומה של שכונה יהודית מיוחדת.[6] לכאורה, אפשר להיאחז בשמות הרבים והשונים של רחובות ורבעים בערים צרפתיות, גרמניות ואנגליות רבות בימינו, כדי להוכיח שהיו מיושבים על־ידי יהודים. יש הסבורים ששמות כ־Juiveries, Judengassen, ו־Jewries, באורח פרדוקסלי אינן מציינות את מיקומו של רובע כזה, ואולי נקראו כך כיוון שהיהודים נהגו לעבור דרכם.[7] לאמיתו של דבר, לא כל היהודים שחיו בעיר התגוררו ברובע המיוחד, כשם שלא כל שוכניו היו יהודים.

כבר בתקופת השושלות המרובינגית והקארולינגית הוקמו בגאליה שכונות מעורבות. רבי הכנסייה, אולי היחידים שניסו ללבות את השנאה כלפי היהודים בימי הביניים המוקדמים, הביעו אי נוחות מקרבה כזאת. כך אוסר הקונציל הכנסייתי באורליאן, בשנת 538, על היהודים להיראות במקומות ציבוריים בשבוע שלפני הפסחא, ובזמן התהלוכה שומה עליהם להגיף את החלונות.[8] כלומר, היהודים התגוררו ברחובות בהם עברו הנוצרים החוגגים, אשר בוודאי גם הם גרו בהם. גם אגוברד, הארכיבישוף מליון בראשית המאה ה־9, מלין על הנוצרים "הבאים לדור עמם (עם היהודים) בכפיפה אחת לצמיתות".[9]

אין להניח שמגורים מעורבים היו תופעה שכיחה, במיוחד לא במאות ה־10 וה־11, כאשר הקהילות התגבשו ועוצבו חיי החברה והדת. גויים המשיכו לגור ברחוב היהודי כחריגים, והמקורות שבידינו מתייחסים אליהם ככאלה. בצד יחסי שכנות תקינים, אנו מוצאים מידה גדולה של חשדנות ואף התנגדות לכניסתו של דייר נוכרי אל אחד מבתי הרובע. העדות בשו"ת של רגמ"ה על שיתוף פעולה בין יהודים לגויים בכיבוי שריפה, ודבריו של הראבי"ה (בן המחצית השנייה של המאה ה־12) על משרתים ומשרתות וסתם גויים שנהגו לבקר בבתיהם של יהודים, שופכים אור על היחסים הטובים ששררו ביניהם.[10] מאידך גיסא, יותר מפעם אחת אנו נתקלים בדרישה של יהודים לחסום את דרכם של משתכנים גויים אל שכונתם. מופעל לחץ על בעל בית יהודי המתכונן להשכיר (או למכור) דירה לגוי. הנימוק הוא, בדרך כלל, חשש מפני אלימות של אותו נוכרי ומן

ההפרעה שהוא עלול לגרום לחיי השלווה של התושבים היהודים.[11] אך אין להסיק ממקרים כאלה מסקנה כללית וגורפת.

במקביל, היו משפחות יהודיות שרכשו או שכרו בתים מחוץ לרובע. לא היה במעשים אלה משום צעד מהפכני, שכן מימדיה הקטנים של העיר במאות ה־10־11 לא הרחיקו אותם מרחק רב מבית הכנסת או מהמקווה, לא הערימו עליהם כל קושי מיוחד ולא גרמו לפגיעה בהלכות שבת וחג. גם הנגישות אל השוק או אל הנמל הייתה קלה למדי. היו יהודים שהרחיקו את מגוריהם אל מחוץ לחומת העיר. הם עשו זאת מטעמי פרנסה, כמו הסוחר שמעון שגר מחוץ לחומות העיר ארל ("ארלדי"). הלה נהג "לחטוף" את הסחורה מידי סוחרים שהתקרבו אל שערי העיר, בטרם תוצע לסוחרים היהודים שבתוך החומות.[12] יהודים כאלה הצטרפו אל הנוצרים שהקימו את פרוורי העיר (foris burgi או faubourgs) – תופעה שהלכה והתפתחה החל מן המאה ה־12.

בכל המקרים הנידונים ישבו יהודי המערב בערים נוצריות כמיעוט אתני־דתי. האם היו גם יישובים יהודיים עצמאיים ומובהקים? לכאורה מרמזים על כך שמות מקומות שנשמרו עד ימינו, כגון Judenau, Judenstadt, Judendorf או Ville Juive. לדעת אלכסנדר פינתוס, היסטוריון וארכיטקט יהודי־גרמני, שחקר את הרבעים היהודיים המדיאבליים בגרמניה, אין בשמות הללו משום הוכחה לקיומן של התנחלויות עצמיות ("Eigensiedlungen" בלשונו), אלא היו מקומות נוצריים שקלטו בשעתם יהודים רבים. לטענת פינתוס, היו רבעי היהודים בלא יוצא מן הכלל, חלק אינטגרלי של העיר, "אברים של אורגניזם אורבני", כשבתי הכנסת שבטבורם דמו לכנסיות הפארוכיאליות שבלב השכונות הנוצריות.[13]

מה הניע את יהודי אשכנז המורחבת להיבדל ולהעדיף את המגורים בצוותא? דומה שנוכל לתת לכך כמה טעמים:

1. בראש ובראשונה חשוב לציין את רצונם של היהודים לשמור על אורח חייהם על־פי ההלכה. הקרבה הבלתי אמצעית לבית הכנסת והשכנים היהודים הקלו מאוד על קיום המצוות: שבת ועירובין; שחיטה וטריפות; הלכות פסח; דיני הגעלת כלים; איסור שעטנז; ועוד מצוות רבות, שהיהודי התאמץ לקיים במלואן, שמירתן נתאפשרה ביתר קלות על־ידי ישיבה ברובע נפרד.

גם אלה שהרחיקו מעט בבחירת מגוריהם נזקקו לשירותיו הדתיים של הרובע, ובוודאי לא יכלו לשמור על יהדותם אילמלא קיומו. יתרה מזו, אותם יהודים הבינו שכדי לשמור על זהותם הלאומית מוטב להם שלא להתפזר ברחבי העיר. קבוצות אתניות אחרות שהתנחלו בערי אירופה נהגו

אף הן להתגורר ברבעים מיוחדים, אולם, במשך הזמן איבדו את זהותן והתמזגו באוכלוסיית הרוב. כל מה שהשאירו אחריהן הם שמות השכונות (רחוב הפריזים, רחוב האיטלקים וכדומה), בעוד שהיהודים הצליחו לְשַמֵר את זהות הרובע ומיקומו לאורך ימים.

2. כאמור, היהודים לא היו היחידים שהעדיפו לשבת בתוך עמם. כל קבוצה אתנית, כל עדה וכל קבוצה מקצועית נהגה בדרך זו. הנטייה להיבדלות הייתה כה טבעית ומובנת מאליה בעיר המדיאבלית, עד שבני התקופה אינם מזכירים שקיים רובע יהודי נפרד, אלא רק בדרך אגב, והדבר מקשה עלינו את איתורו. הצורך הטבעי בהיבדלות היה נחלת הכול, וההגדרה שניתנה ליהודי ימי הביניים, שכביכול חיו ב"מדינה בתוך מדינה" היא אנכרוניזם, תיאור שאינו תואם את רוח התקופה.

3. לא רק מילוי מצוות הדת, אלא כל ארגונם של החיים הכלכליים והחברתיים היה מותנה בישיבה בצוותא. היה זה חלק מתפיסת העולם האנטי אינדיווידואליסטית, לפיה "אלה שעסקו באותו מקצוע או סחרו באותן סחורות נהגו לחיות ולעבוד בסביבה משל עצמם".[14] ובמובן זה לא היה הבדל בין הסנדלרים והקצבים הגויים לבין היהודים שנתפסו כמגזר כלכלי בפני עצמו. שיתוף הפעולה העסקי, הנגישות אל המוקדים של חיי המסחר – כיכר השוק, הגשר, הדרך הראשית – היו קלים ופשוטים יותר למתגוררים בשכונה המיוחדת. כקבוצה כלכלית אמידה הם התמקמו באזור מועדף בתוך העיר.

4. תלותם של יהודי העיר באדון הפיאודלי לא קשרה אותם להתארגנות הבורגנים הנוצרים, אלא הכפיפה אותם ישירות לשליט. הוא מצדו העניק להם אוטונומיה רחבה, שאפשרה ניהול מערכות חיים עצמאיות בינם לבין עצמם. הגשמתה של אוטונומיה זו, שכללה שיפוט, ענישה, גביית מסים, עזרה הדדית וכיו"ב, נתאפשרה על־ידי ישיבה ברובע היהודי המיוחד.

5. גורם אחרון לישיבה בצוותא (יש הגורסים החשוב ביותר) הוא תחושת הביטחון האישי של המיעוט היהודי שמתגורר בעיר. ציינו כבר את ההעדפה הברורה של שכן יהודי על שכן גוי, אשר מראש היה חשוד בהתנהגות אלימה ובהפתעות לא נעימות הצפויות ממנו. וזאת למרות שלא כל בני הקהילה היהודית היו "טלית שכולה תכלת". כשאנו קוראים בשו"ת התקופה על דרישות למנוע כניסת דיירים נוכריים לרובע "אנו מבינים מדוע, בדרך כלל, בחרו היהודים להתגורר בסביבה שכולה ישראל".[15] ובהקשר להיבט הביטחוני, יכולתו של השליט שהתחייב בכתב־זכויות להעניק הגנה ליהודים הייתה רבה יותר כשהם התרכזו באזור מגורים נפרד.

ב. הטופוגרפיה של הרובע

היהודים במרחב האשכנזי היו בעיקרם תושבי עיר. בראשיתה של ההתיישבות המחודשת שלהם בתקופה הקארולינגית והפוסט־קארולינגית (המאות ה־9־10) ישב חלקם בכפרים, ואילו במאה ה־11 גברה נהירתם העירה. אין זה נכון לומר בשום מקרה שהיהודים היו חלוצי ההתיישבות העירונית על אף שתרומתם לפיתוחה הייתה רבה. הם הצטרפו אל העיר הנוצרית הקיימת ועשו זאת בשלבי התפתחותה השונים של כל עיר ועיר.

עד סופה של המאה ה־10 ניכרת הידלדלות מוחלטת של מערכות היישובים העירוניים באירופה. הערים הרומיות המשגשגות והמפותחות התרוקנו מתושביהן. חלקן הפכו למושבו של הבישוף, ה־civitas, שהוא מרכז דתי־אדמיניסטרטיבי של הכנסייה, והיה מאוייש בעשרות פונקציונרים, מהם כנסייתיים ומהם חילוניים, בדרגות שונות. ערים אלו שימשו לאיכרי הסביבה מוקדים של עלייה לרגל, ובעתות פורענות מקום מפלט בין חומותיהן. שום פעילות כלכלית כגון מסחר ומלאכה לא נתבצעה על־ידי תושבי ערי בישוף אלו, ומכאן שניטלה מהן, לתפיסתנו, הגדרת יישובם כ"עיר". מאוחר יותר, במאות ה־9 וה־10, נבנו טירות של אצילים ששימשו כמבצרים ממוקמים באתרים גבוהים, קשים לגישת אויב ונוחים להגנה. הטירות הוקפו בחומות, ועד מהרה משכו לתוכן אוכלוסייה של אבירים ואנשי שירותים. ה־burgi, כפי שנקראו יישובים כאלה, היו המקבילה החילונית של ערי הבישוף. כמוהן שימשו מקלט לאנשי הסביבה בעתות סכנה, כמוהן חיו והתקיימו על החקלאות והאדמה וכמוהן חסרו חיים כלכליים משל עצמן, המבוססים על תכונות עירוניות כמסחר ומלאכה.

ראשיתם של יישובים בעלי תכונות עירוניות קשורה בהתנחלויות של סוחרים ("Kaufmannssiedlungen"), שבחרו מקומות קרובים לדרכים הראשיות או סמוכים לנהרות גדולים. תמריץ אחר להיווצרות יישובים עירוניים היו התנחלויות קבע של סוחרים ובעלי מלאכה ליד השווקים והירידים. משהופיעו עודפי תוצרת חקלאית בשל הכנסת שיטות עיבוד חדשות, התעצם תפקידו של השוק ונוצר קשר בין העורף הכפרי לבין היישוב העירוני, שצמח לידו. ליישובים אלה לא היה שום מעמד עצמאי והם חסו בצלו של הפיאודל אשר בשטחו התקיים השוק.

במאה ה־11 התחזק תהליך העיור וכל סוגי היישובים העירוניים שהזכרנו לעיל החלו לקלוט אוכלוסייה חדשה. השטח הבנוי התרחב אל מעבר לחומות הקיימות, ועד מהרה נבנו חומות חדשות שכללו את

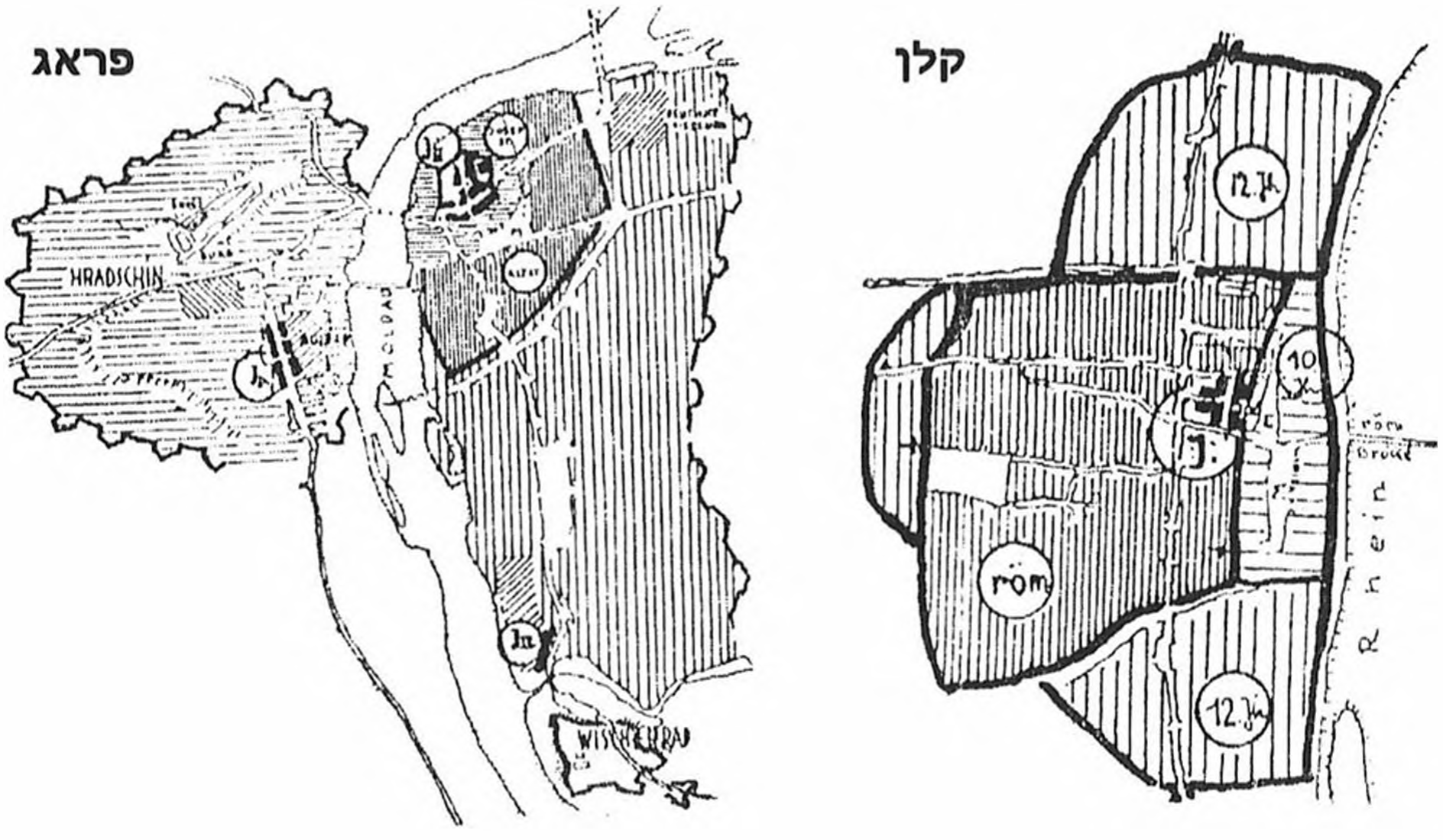
השכונות החדשות. במקביל הקימו בני הערים מוסדות הנהגה ופתחו במאבק נגד האדון הפיאודלי להשגת אוטונומיה שיפוטית ואדמיניסטרטיבית. אולם לא רק בשל כלכלתן והרכבן התעסוקתי ראויים יישובים חדשים אלה להיקרא "עיר". צפיפות הבנייה והטרוגניות האוכלוסייה היו אף הן תכונות אופייניות להתיישבות העירונית. ש' נאמן סבור, ש"ייצוב דמות העיר במסגרת המדינה הפיאודלית" היה תלוי בראש ובראשונה בתודעת האוכלוסים. בלעדיה אין "יישוב לא חקלאי" יכול להפוך ל"עיר".[16] עם זאת, בתקופת בראשית זו שמרו ערי אירופה על אלמנטים חקלאיים מובהקים. בין חומותיהן זרעו וחרשו חלקות שדה, גידלו עצי פרי, ובהמות של העירונים רעו בשטחים הפתוחים, כבמורדות גבעת ג'נבייב הקדושה (Saint Geneviève), שבעיבורה של פריס המדיאבלית. חזות העיר התאפיינה באי רגולריות של רחובותיה, שרוחב הראשיים שבהם היה כ־6 מטרים ואילו רוחבן של הסימטאות באזורי המגורים לא עלו על 2־3 מטרים. העץ היה חומר הבנייה הכמעט יחיד עד המאות ה־12־13, בהן החל מעבר הדרגתי לבנייה באבן. רק בערי הקולוניזציה שבספר הסלאבי אנו מוצאים לבנים. למותר לציין, שלא הייתה לעירונים אלה שום תודעה של שמירת ניקיון. האשפה והשפכים הוצאו בלא כל נקיפת מצפון לרשות הרבים, ולא בכדי התבטא מלך צרפת פיליפ II אוגוסט (1180־1223), שהשהייה בפריס מחליאה אותו.

השיקולים הכלכליים והביטחוניים היוו את הסיבות המכריעות בבחירת מיקומו של הרובע היהודי בעיר בימי הביניים המוקדמים. הקרבה אל מעגן הספינות שעל הנהר; אל הדרך הראשית העוברת בעיר או משיקה לחומותיה, אל רחובותיה הראשיים, אל הגשר; שכנות למבצר; לבית העירייה ולקתדרלה – היו בין התכונות שאפיינו את הטופוגרפיה של השכונות היהודיות. יותר מכל חשובות היו להם הגישה הנוחה והקרבה אל השוק המקומי. יהודי התקופה, שרובם כידוע היו סוחרים, ניהלו את עסקיהם בסככות מיוחדות שהקימו בשוק, ואילו את סחורתם הם נהגו לאחסן בבתיהם הפרטיים. מאוחר יותר, כאשר רובם נאלצו לנטוש את המסחר לטובת הלוואה בריבית ורוכלות, עברו עסקיהם אל דירות המגורים שלהם שברחוב היהודי.

כמעט כל עיר באירופה המערבית נבנתה על שפת נהר או תעלת מים, ששימשו אמצעי תעבורה נוח, לעתים יותר מדרכי עפר. לכן גם השכונה היהודית נטתה להיסמך אל נתיב המים המקומי. בדרך כלל, התיישבו היהודים בגדה העיקרית של הנהר. כאן התמקד המסחר, משום שהמקום זכה להגנת השלטונות (חוק ה־Marktschutz) ולפיכך היה בטוח יותר.

אולם היה גם היבט דתי בקיום השכונה היהודית ליד הנהר. יש חוקרים הסוברים, טוען א׳ פינתוס, שקרבת בית כנסת לנהר הופכת את התקנת ה״מקווה״ למיותרת.[17] מי שראה את שרידיהם (השמורים היטב) של מקוואות הטהרה בוורמיזא, בשפירא ובפראג – המרוחקים למדי משפת הנהר – יכול להעיד שבנייתם עלתה ממון רב.

ואשר לביטחון, היהודים נוכחו לדעת שמגורים ״בקרבת ארמון הבארון או הבישוף, בית העיריה ומרכזי שלטון אחרים, עשויים לסייע בהושטת עזרה כשמתרחשות פרעות ביהודים״.[18] לשליט היה עניין להגן על השוק (או היריד) של עירו. גם הכנסייה המרכזית (או הקתדרלה) הייתה מקום שהביטחון בו רב מזה שבאזורים אחרים בעיר.



מפות הערים קלן ופראג בימי־הביניים: הרבעים היהודיים מצויינים בצבע שחור ובאות J. הרובע בקלן שוכן בלב הגרעין הרומי הקדום, קרוב אל נהר הריינוס ואל העיר של המאה ה־10. בפראג, לעומת זאת, היו שלושה מוקדים של יישוב יהודי (וישהרד, מלה סטרנה ויוזפוף – הוא ״הגטו״ היהודי הידוע כיום).

גורם חשוב בטופוגרפיה של הרובע היהודי הוא זמן הגעתם של יהודי העיר והתיישבותם בה. ככל שהתיישבותם מוקדמת יותר, כן מיקומה של השכונה נמצא במקום מרכזי יותר. כך אנו מוצאים את הקהילות הוותיקות בטבורה של העיר (המוסיפה לגדול ולהתפתח), בדרך כלל בגרעין הרומי או הגאלו־רומאני שלה. אלה שהגיעו אל עירם בשלבי התפתחותה המאוחרים יותר נאלצו להשתכן בעיבורה. במקרים רבים היהודים הגיעו

לעיר מסוימת כתוצאה של הזמנת השליט, שהיה מעוניין בתרומתם לכלכלתה. אז הוא הקצה להם אזור בשכונה משכונות עירו. מכל מקום, ברור שהיהודים השתדלו תמיד להשתכן במקום מרכזי, וכאשר הדבר לא נתאפשר להם חיפשו את החלופות הטובות ביותר, כגון רחוב המקביל לרחובה הראשי של העיר או היוצא מן הרחוב הראשי. כך נבנו בערים שונות אותן סימטאות קטנות שמאחורי שורת הבתים של הרחוב הראשי, שנקראו בפי בני התקופה "חצרות היהודים" (Höfe או curiae Judaeorum).[19]

ידיעותינו על מיקומם של הרבעים היהודיים הקדומים במערב לוקות בחסר. העובדה שנשתמרו עשרות רחובות ששמותיהם "רחובות יהודים" מוסיפה לאי־בהירות בנידון, וכבר עמדנו על כך שאין הם מהווים בהכרח משום זיהוי של אתר יהודי. אולם הסיבה העיקרית לחסר זה נעוצה בפיגורו של המחקר הארכיאולוגי בכל הנוגע לשכונות היהודיות. לו מחקר כזה היה מתבצע אפשר היה לגלות אמיתות חשובות שהיו מעשירות את ידיעותינו על תולדות קהילות אלה ולא רק בתחום התרבות החומרית. כך, למשל, חשיפתו של בית כנסת ב"רחוב היהודים" ("Rue aux Juifs") ברואן, לפני שנים אחדות, היה אקראי. בלית ברירה חייבים אנו להסתפק במעט שמספקים לנו המקורות הכתובים ובשברי אינפורמציה כדי להרכיב תמונה טופוגרפית כלשהו.

מן המעט הזה ננסה ללמוד על התנאים הטופוגרפיים של רבעים יהודיים קדומים אחדים, תוך הדגשת מאפיינים שונים שעליהם דנו לעיל.

היישוב העירוני היהודי הקדום ביותר מאז נתחדשה התיישבותם של יהודים במרחב הגרמני־צפון צרפתי במאה ה־9 היא אאכן (Aix la Chapelle), בירתם ומקום מושבם של הקיסרים הקארולינגים הגדולים. "סוחרי הארמון", שרובם היו יהודים, זכו ליחס מועדף ואף לחיבה מצד הקיסר ואנשי חצרו. הם "השתכנו ברובע מיוחד באאכן, בקרבת השוק".[20] כך, בוודאי, התרחש בעוד מספר מקומות בקיסרות, אך אין לנו שום עדויות בנידון זה.

על הטופוגרפיה של הרובע בעיר הגדולה ביותר במרחב האשכנזי הקדום, קלן, יודעים אנו הרבה יותר מזה. מיקומו של הרובע בתוך העיר הרומית, סמוך לחומתה המזרחית, יכול ללמדנו שיהודי קלן – אזרחי רומא במאות ה־4 וה־5 – היו בין תושביה הראשונים. גם אם אנו מקבלים את ההנחה שחלה הפסקה של היישוב היהודי בקלן למשך כ־400 שנים, איננו יכולים שלא להסכים לכך שהקהילה המפוארת של המאות ה־9־11

התמקמה באותו רובע ממש. כבר במאה ה־9 התנחלו יהודים בעיר הבישופית באותו אזור עצמו שקודמיהם מימי הרומאים נטשו. יש עדויות כתובות מן המאה ה־11 על יהודים שהתגוררו באותה שכונה, וזו הפכה למרכז היוקרתי של העיר החשובה. בית העירייה ניצב בתוככי הרובע ("בין היהודים"), ובחפירות התגלה בית שזוהה כביתם של יהודים באותה עת.

הרובע היהודי בקלן הוא דוגמה בולטת של "מקום טוב באמצע". הקרבה אל הגשר הרומי (היחיד על נהר הריין באותם ימים), אל השוק שלידו, ואל דרך הרוחב שנמשכה מאותו ראש גשר מערבה לכיוון צרפת, גרמו לכך שהיהודים היו מצויים בנופה של העיר ותפקידם במסחרה היה נכבד ביותר. בשוק של קלן התקיימו הירידים החשובים באשכנז, והמפגשים בין יהודי המקום ויהודי קהילות אחרות חרגו מיחסי מסחר בלבד. גם המרחק הקצר שבין הרובע לקתדרלה, מושב הארכיבישוף ושליט העיר, הוסיף למרכזיות המקום ולביטחונם של תושביו. סביב גרעין יהודי זה התפתחו מאוחר יותר שכונות של בורגנים נוצרים, והוא היה יותר מרכזי מרחובם הראשי, ה־Hohe Strasse (שהוא הרחוב המסחרי החשוב של קלן גם בימינו!), הנמתח מצפון לדרום, ממערב לרובע.

ערים נוספות בגרמניה, בהן מצוי הרובע היהודי בתוך העיר הרומית הן טריר ורגנסבורג. השכונה היהודית של טריר הייתה ממוקמת בין ה־"Porta negra" (שער ניצחון רומי מפואר) לבין הקתדרלה, קרוב לשוק ולראש גשר שעל נהר המוזל ואל הדרך המרכזית הנמשכת מעברו האחר. ראשיתה של רגנסבורג הייתה כעיר מבצר רומית בסְפָר הגרמאני. כמו הריינוס הייתה הדנובה, עליו שכנה העיר, חלק מן הגבול (ה"לימס") שהגן על האימפריה. במאות ה־3 וה־4 השתכנו יהודי רגנסבורג בין חומותיה הקדומות של העיר, שהקיפוה בצורת ריבוע מושלם הדומה למחנות צבא רומיים. כמו בקלן ובטריר, התיישבו יהודי רגנסבורג בימי הביניים בגרעין העירוני אשר נהנה מקרבה רבה אל הכנסייה המרכזית, ואל ראש הגשר שדרכו עבר נתיב תחבורה מרכזי אל הצפון. מקור לטיני מראשית המאה ה־11 מזכיר שכונת יהודים זו (Habitacula Judaeorum).[21] בין ראש הגשר לבין הרובע נמצא השוק ואילו מעבר לחומה, ממערב לשוק, צמחה במאה ה־10 העיר הנוצרית. מכאן שמעמדם הטופוגרפי של מגורי הסוחרים היהודים היה טוב מזה של עמיתיהם הנוכרים.

גם בערים אחרות נמצא הרובע היהודי במקום מרכזי. רוב יהודי וורמס התגוררו מחוץ לחומה הרומית, אף כי השכונה השתרעה גם על אזור

שבתוכה.[22] ואילו קהילת אורליאן נמצאה בימי הקאפטינגים הראשונים (מאות ה־10־11) ליד כנסיית סט. ג׳רמן, הכנסייה הראשית בעיר, ולפיכך במרכז.[23] גם יהודי לונדון, שהשתכנו בעיר רק בעקבות ניצחון הנורמנים ב־1066 (ולכן לא נמנו עם ראשוניה ומייסדיה), התגוררו בקרבה לכנסייה המרכזית, היא קתדרלת סט. פול. הם היו רחוקים ממרכז השלטון (הטאואר), ומן הנהר והדרך העוברת בו, כנראה משום שהגיעו מאוחר.

דוגמה טובה למרכזיות הרובע נמצא בפריס. כבר במאה ה־6 הייתה בה קהילה יהודית נכבדה, וסיפור רציחתו של פריסקוס בשנת 582 מצביע על מיקומה של שכונה קדומה. כנסיית סט. ג׳וליאן האביון, שבקרבתה בוצע הרצח, משמשת נקודת מוצא להגדרתו הטופוגרפית של הרובע. היהודים שחיו בסביבת אותה כנסייה אכן נמצאו קרובים ביותר אל אחת הדרכים הראשיות שעברו בגאליה (לימים רחוב סן־ז׳אק) ולואש גשר על נהר הסיין, המחבר את הגדה השמאלית (הגדה שלהם) עם ה־île de la Cité. מעבר ל"גשר הקטן" ניצבת כנסיית נוטר דאם, אשר מאז ימים קדומים ביותר (הרבה לפני שהפכה לקתדרלה גוטית מפוארת) נחשבה למקום פולחן מרכזי של העיר. הרחבה שלפני הכנסייה (ה־Parvis) שימשה שוק מרכזי ואפשר – כך גורס ר׳ אנשל במחקר על רבעי פריס הקדומים – שכבר בימי המרובינגים השתרע הרובע גם לאזור זה.[24] כמו בשאר חלקי גאליה הצפונית גם בפריס חלה הפסקה ברצף היישוב היהודי למשך התקופה הקארולינגית והפוסט־קארולינגית. במאה ה־11 אנו מוצאים שוב רובע יהודי בגדה השמאלית, אולם הפעם הוא "זז" מעט מערבה. רחוב de la Harpe, הנמתח מדרום לצפון היה עתה למרכזו. לנגישות ל"גשר הקטן" נוספה קרבה בלתי אמצעית אל גשר סן־מישל. גם אל מעבר לזרוע הסיינה, אל תוך "אי הסיטה" התרחבה השכונה היהודית. כך שבמאה ה־12 עמד בית כנסת בהמשכו של הרחוב המוביל מגשר סן־מישל, אשר סמוך לחופו האחר (הצפוני) של האי (במקום של "שוק הפרחים" היום). לימים, במאות ה־13־14 נדד הרובע היהודי בפריס אל הגדה המערבית.

בניגוד לאמור לעיל, בולטת מאוד דוגמתה של השכונה היהודית בשפייר. זו, כזכור, נוסדה בעקבות התיישבותם של קבוצת יהודים בעיר בשנת 1084 (אלא אם כן יש ממש בהנחה שהיה בה יישוב יהודי קדום יותר), לפי הזמנתו הנלהבת של הבישוף רודיגר. העדות הלטינית זכתה באורח חריג להצלבה של מקור עברי, ומסייעים לכך ממצאים ארכיאולוגיים (מקווה מצוין בשלמותו ושרידי בית כנסת). קהילת

שפירא שוכנה על־ידי השליט־הבישוף "בירכתי העיר", מרוחקת מהנהר ומהקתדרלה הרומנסקית שלה. "את היהודים הושבתי מחוץ לעדה ולמקום מגוריהם של שאר התושבים", אומר הבישוף. וכך נקבע מקומו של הרובע מדרום לגרעין הפנימי של העיר. בדאגה לביטחונם ולשלוותם של נתיניו החדשים הוא הרשה להם לגדר את שכונתם בחומה, תופעה שלדבריו לא מצא במקומות אחרים.[25] ייתכן שמיקום זה הוא פועל יוצא של ריחוקם ממוקדי השלטון.

כמו במקרה של שפייר, התיישבותם של יהודים ב"התנחלויות הסוחרים" של שטחי המזרח התפתחה בעקבות הזמנת השליטים האוטוניים. בערי ספר שעל נהרות האלבה והזאלה – מגדבורג, מרזבורג, מייסן והאלֶה – יושבו יהודים כבר בסוף המאה ה־10, והשכונות שהוקצו להם היו רחוקות מן המרכז.[26]

בחלק לא גדול מן הערים באשכנז המורחבת אנו מוצאים שני (או יותר) רבעים יהודיים נפרדים. ר' משה כהן מלוניל, בן המאה ה־12, מספר שבבזייה (Beziérs) ובמרסי, שבדרומה של צרפת, היו בזמנו שני רבעים כאלה.[27] כך היה גם בפרובן (Provins), אשר בשמפן, משום שהעיר הייתה מחולקת בין שני סניורים פיאודליים.[28] לפי גרסתו של ג'ימס פרקס היו במיינץ שני רבעים יהודיים נפרדים בימים שלפני פרעות תתנ"ו,[29] ואילו על־פי הכרוניקה של רשב"ש היו בשפירא שתי שכונות יהודיות: "השכונה העליונה" ו"השכונה התחתונה" ("ונתפללנו בשכונה העליונה בבית מדרשו של רבנו יהודה בן רבנא קלונימוס ואותם בשכונה התחתונה נתפללו במקומם בבית התפלה").[30]

האם זוהי עדות לקיומה של קהילה יהודית בשפירא לפני שנת 1084? הדוגמה החשובה ביותר של מספר רבעים שייכת ליהודי פראג במאות ה־10 וה־11. היא גם המתועדת ביותר. בשלושה מוקדים מרוחקים למדי זה מזה קמו שכונות יהודיות בעיר. כבר בשנת 995 קיבלה קבוצה של משפחות יהודיות מידי השלטונות הבוהמיים־הנוצריים את זכות הישיבה למרגלות המבצר Hradčani, אשר בגדה המזרחית של נהר הוולטבה, ורשות להקים בית כנסת. באזור זה, הנקרא "הגדה הקטנה" (Mala Strana"), הוענקה להם הזכות בתמורה לעזרתם במלחמה נגד פגאנים, כך מספר הכרוניסטן הצ'כי הייאק, בן המאה ה־16. בשנת 1067, מוסיף הייאק, הרשו הנסיך הבוהמי ובישוף פראג ל־12 יהודים לקנות בתים ב־Oujezd, רחובה הראשי של אותה שכונה. מקץ שנים אחדות הורשה חלקם של יהודים אלה לרכוש בתים בעברו המזרחי של הנהר, הידוע בשם "העיר הישנה" (Stare Město). הייאק מסביר מהלכים אלה בצפיפות

הדיור ב־Oujezd.[31] בכרוניקה משנת 1091, פרי עטו של הבישוף קוסמס, מוזכרים "יהודים עשירים מאוד הגרים ברחוב הוישגרדי".[32] גם מקור עברי מן המאה ה־12 מדבר על יישוב יהודי בוישהרד, סמוך לשפך היובל בוטיץ' לתוך הוולטבה. מדובר ברובע שממוקם מצפון לגבעת וישהרד המבוצרת. וכך לפנינו שלושה מוקדי יישוב עירוניים, הסרים למרות אחת – נסיך בוהמיה. החל מהמאה ה־12 התחזק תהליך המעבר של כל יהודי פראג אל "העיר הישנה" ושני הרבעים האחרים הלכו והתחסלו. מאוחר יותר נסגר רובע "העיר הישנה" (יוזפוף) והפך ל"גטו". מאז מזוהה הרובע היהודי בפראג עם אזור זה, והשכונה היהודית ביוזפוף היא משכנם היחיד של יהודי פראג.

ג. בית הקברות

קבלת זכות מידיו של שליט להקים בית קברות ולקנות שטח אדמה למטרה זו הייתה מן הדאגות החשובות של קהילות ישראל בימי הביניים. לעתים מסופר שרכישת קרקע לבית קברות קדמה לבניית בית כנסת, כי להתפלל אפשר גם בבית פרטי. בית הקברות הוקם מחוץ לעיר, כפי שאפשר להיווכח כיום בוורמס.

אולם מסתבר שלא בכל קהילה היה בית קברות משלה וברבות מהן נאלצו היהודים לשאת את מתיהם ולהביאם לקבורה בבית העלמין בעיר סמוכה. זוהי מטלה שקשה להבין כיצד יהודי התקופה עמדו בה. בניו של ר' יעקב ב"ר יקותיאל, שנפטר לאחר שהתיישב בדוכסות פלנדריה, נשאו את גופתו למרחק עשרות רבות של קילומטרים (לא ידוע היכן בדיוק הייתה הקהילה שיסד) לבית הקברות היהודי בריימס, והם בוודאי לא היו היחידים שנאלצו לנהוג כך. "העברת הנפטרים בדרכים הגדולות הייתה, בלי ספק, עניין שבשגרה וחלק חשוב בחייהם של היהודים", כותב ההיסטוריון ג' נהון.[33] לא פחות מפליאה היא העובדה שעד שנת 1177 לא היה ליהודי לונדון בית עלמין משלהם. ומאידך גיסא, קוראים אנו בפריווילגיה של הבישוף רודיגר ליהודי שפייר, משנת 1084, על הקצאת מגרש מנכסי הכנסייה לצורך הקמת בית קברות. הוא אף הכיר בזכותם להורשת הנכס.

מדוע לא היו לקהילות כה רבות בתי עלמין? האם הדבר נגרם בשל הקושי להשיג את רשותו של השליט, ואולי, כפי שגורס א' קובר, ש"בדרך כלל רק הקהילות הגדולות יכלו להרשות לעצמן רכישת קרקע לבית קברות".[34] טענתו זו אינה מתקבלת על הדעת. קהילות יהודי אשכנז

המורחבת היו מאורגנות וחבריהן היו אמידים למדי, כך שגם אם ההוצאה לרכישת המגרש הייתה גבוהה, הם יכלו לעמוד בה. יתרה מזו, פעולה כזאת עמדה בוודאי בראש סולם העדיפויות שלהם, ואשר להשגת רשות מן השליט – גם על זאת ניתן היה לגבור. וכך, שאלתנו נשארת בלתי פתורה.

ד. בעלי בתים ושוכרי דירות ברובע היהודי

בעלותם של יהודים על נדל"ן ומגוריהם של רבים מהם בבתים משלהם, היו מסימני התקופה שהייתה עבורם נוחה בהשוואה לזו בה חיו צאצאיהם בימי הביניים המאוחרים.[35] י' איגוס קובע באורח חד־משמעי, ש"בערים התגוררו היהודים בבתים פרטיים משלהם".

במקורות העבריים אנו קוראים גם על בתים משותפים לשתי משפחות. ומה בדבר שוכרי הדירות? איגוס סבור שאלה היו מעטים. דירות המגורים היו מרווחות ונוחות, והיו בתים שהתנשאו לגובה של קומות אחדות.[36] תמונה ורודה זו מחוזקת (אם כי לא בביטחון גורף) על־ידי היסטוריונים אחרים. י' אלבוגן מפנה את תשומת לבנו לפריווילגיות של היינריך IV, משנת 1090, בהן הכיר הקיסר הנדיב בזכות היהודים לרשת נכסי דלא ניידי בכל הנוגע לבתיהם, גינותיהם, כרמיהם ושאר אדמותיהם אשר בוורמס ובשפייר. אלבוגן גם מסביר את מקורם של נכסים אלה: חלקם נפל בידי היהודים כתוצאה ממשכונם על־ידי הגויים וחלקם עברו בירושה מאבותיהם.[37] בלומנקרנץ תומך בדעה זו, ומביא כראיה את המקור הנוצרי משנת 1182, המספר על 42 בתים שהיו בבעלותם של יהודי פריס באותה עת ושכנו בהם כ־550 נפש.[38]

מ' הופמן מטעים, שגם אם חלקם של היהודים בנכסי קרקע בחקלאות היה קטן, הרי שהנדל"ן העירוני "היה במידה רבה בבעלותם". ניכרה מגמה להשקיע כספים פנויים בנכסים כאלה ורק החל מראשית המאה ה־14 נחקקו הגבלות חוקיות על מעמדם זה.[39]

אך היו גם יהודים אחרים שנהגו לשכור דירות למגורים מידי בעל־בית נוצרי או יהודי. נקבעה תקנה האוסרת על יהודי לשכור דירה מנוצרי אחרי שזה הוציא את דייריה היהודים זמן קצר קודם לכן. התקנה ביקשה לחסום את האפשרות הצפויה, שהמשכיר ינצל את הביקוש לדירות כדי להפקיע את שכר־הדירה וינשל את מי שאינו מסוגל לעמוד בתשלום הגבוה. ל' פינקלשטיין סבור, בניגוד לחוקרים אחרים, שמצוקת דיור וצפיפות הדיור ברבעים היהודיים היו קיימים כבר במאות ה־10 וה־11.[40]

ה. היהודים משתתפים בהגנה על העיר

באיזו מידה היו היהודים שחיו במרחב האשכנזי של תקופה זו – אלה שישבו ברבעי העיר המיוחדים ואלה ששכנו מחוצה להם – שותפים לגורל עירם בעיני עצמם ובעיני הבורגנים הנוצריים? האם היו להם חובות ומחויבויות כלפי העיר שבין חומותיה מצאו את ביתם? ההיסטוריונית לאה דסברג סבורה, שאכן היה ליהודים ולבורגנים עניין משותף לשמור על העיר ולהגן עליה. העירונים הנוצריים ראו ביהודים חברים רגילים (''Glieder'') של התאחדות, התורמים את חלקם בהגנה על עירם. היא אף מרחיקה לכת (לטעמנו, בהגזמה), שמצב זה נמשך עד המאה ה־14. אך שיאה של השותפות ושל החיים תוך דו־קיום (''Zusammenleben'') הדוק, מוצאים אנו על־פי דסברג, במאה ה־11, ולראיה היא מצביעה על עזרתם של הבורגנים לשכניהם בפרעות תתנ״ו. יחס חיובי זה לא היה חד־צדדי ויהודי הערים השתתפו בלב שלם בהגנת העיר ובשמירה על חומותיה. בערים אחדות בגרמניה נקרא על שמם שער משערי העיר – ה־''Judenthor''. אכן, מצב שונה לחלוטין מזה שהתהווה עם החלת הגטואיזציה על שכונות היהודים במערב![41]

ימי הביניים במערב אירופה, ובמיוחד התקופה המוקדמת בה אנו עוסקים, אינם מכירים בגיוס כללי לצבא – לא כשירות סדיר ולא כהתייצבות בשעת חירום. הלחימה הייתה נחלתם (וכבודם!) של בני מגזר קטן באכלוסייה – האבירים. בקרבות השתתף מספר מועט של לוחמים משני הצדדים, ואף על פי כן פגיעתם בחסרי ישע הייתה רעה והכפריים המסכנים הרגישו היטב את נחת זרועם של המנצחים. גם העירונים לא היו חייבים בגיוס, אך היוו מטרה לעושק ולחמדנות של ״בני חיל״ אלה. חומות העיר נועדו אפוא לעצור בעדם, ובני־העיר היהודיים מילאו את חלקם בהבנה ובלב חפץ.

ברור לנו, שמגניה ושומריה היהודיים של העיר לא השתלבו ביחידות משותפות עם שאר תושביה. שומרים יהודים כיחידות נפרדות בפיקוד עצמי, קיבלו קטע מחומת העיר שעל הגנתו היו מופקדים. ״האם היה זה הקטע הסמוך לבתי הרובע היהודי״, שואל בלומנקרנץ, ומשיב שזאת קשה לדעת.[42] גם אלבוגן מדבר על הקצאת קטע מן החומה לאחריותם של שומריו היהודים. אולם הוא טוען בוודאות רבה יותר שקטע זה היה רחוק משכונתם. היהודים אומנו בהפעלת נשק, בזאת אפשר להיווכח במאורעות תתנ״ו, וכשהיה נחוץ קיבלו רשות מן החכמים להילחם בשבת.[43]

סוגיה ביטחונית אחרת הקשורה בהגנת הרובע היהודי, היא של עמידה

מול "ההמון הגס"(כפי שכינה אותו רודיגר, בישוף שפייר) העירוני. מעשי הצתה וביזה ארבו להם מצד נוצרים עממיים, והיהודים התמודדו עם הסכנה על־ידי אחסון דברי ערך במרתפים, על־ידי תורנויות שמירה בלילות בחוצות שכונתם ועל־ידי הקמת חומות אבן מסביב לבתים ולחצרות. בחלק קטן מן הערים הם הורשו להקים חומה פנימית מסביב לרובע. אולם דומה שחציצה כזאת לא הייתה מקובלת על השליטים ועל בני העיר האחרים, שכן פרט לפריווילגיית שפייר משנת 1084 (אותה הזכרנו פעמים רבות), לא מוזכרת חומה פנימית בעיר אחרת.

ו. היבדלות בכפייה

הרעיון לכפות על כל יהודי העיר להתרכז בשכונה אחת, סגורה ומבודדת משאר תושביה, הוא עתיק יומין. הוא נזכר כבר אצל אבות הכנסייה הנוצרית במאות הראשונות לקיומה. בימי הביניים המוקדמים הטיפו לו תיאולוגים ורבי כנסייה, שהבולטים ביניהם היו הבישופים אגוברד ואמולו, בני המאה ה־9. גם במועצות הכנסייה דובר על רעיון בידול בכפייה של מגורי היהודים ואף נתקבלו החלטות בנידון. יחסיהם הקרובים של יהודים ונוצרים וההתחככות היומיומית של אלה באלה הדאיגו מאוד את חוגי הכנסייה. הסכנה שמא יתרופפו המחיצות החברתיות בין שתי הקבוצות הדירה שינה מעיניהם של רועי העם הללו.

אולם גם כאשר גברה ההטפה האנטי יהודית וההסתה מצד הממסד הכנסייתי, ואפילו לאחר מסע הצלב הראשון, עדיין לא תם העידן של היבדלות מרצון, וסגירת השכונות לא נכפתה על־פי החוק. במאה ה־12, בה התחוללה שורה של פרעות, של עלילות דם ולחם הקודש במערבה של אירופה, ובה ניכר המעבר הברור ממסחר אל ההלוואה בריבית, עדיין המשיכו בני קהילות אשכנז המורחבת לבחור באופן חופשי בין מגורים בשכונת היהודים לבין מגורים במקום אחר.

גזירת הגטואיזציה נכנסה יחסית מאוחר יותר, בתהליך הידרדרות מעמדם של יהודי אירופה. בצורה מחייבת היא הופיעה לראשונה בכינוס הלאטרני השלישי, שהתקיים ברומא בשנים 1178־1179. מכאן יצאה החלטה חד־משמעית, האוסרת על יהודים ונוצרים לדור יחדיו. בכנס הלאטרני הרביעי (1215), בראשותו של התקיף באפיפיורי ימי הביניים, אינוקנטיוס III, חזרו על אותה החלטה. בניגוד לימיהם של אגוברד ואמולו, היה להחלטות אלו סיכוי רב לצאת אל הפועל. אך גם עתה הגזירות לא הוכרזו מיד, והפעלת האיסור הייתה הדרגתית. במשך המאה

ה־13 (ויותר מזה במאה ה־14) – סגרה עיר אחרי עיר באירופה המערבית את היהודים בתוכה בשכונה מבודדת, והפעולה לוותה בשורה של גזירות ואיסורים: חומה מיוחדת סביב השכונה היהודית; שערי כניסה ויציאה של הדיירים – מבוקרים ושמורים היטב; חסימת החלונות הצופים אל האזור הנוצרי; הקפדה שהיהודים לא יגורו (אף לא העשירים ובעלי הקשרים עם גויים מכובדים) מחוץ לאותו רובע; סגר האוסר יציאה מן הרובע בימים של חגי הנוצרים; הגבלות על עיסוקים ומקצועות מסוימים; הטפה ולחץ על היהודים בעיר בניסיון להטבילם לנצרות; מיסוי כבד; חובה לחבוש כובע מיוחד ולענוד אות קלון. כל אלה לא הונחתו בבת אחת ובכל המקומות בעת ובעונה אחת, אך חברו למגמה שהשחירה את חייהם של כל יהודי מערב ומרכז אירופה.

לשיאה הגיעה הגטואיזציה באמצע המאה ה־16 באיטליה. כאן, בוונציה, נולד בשנת 1516 הביטוי המגונה "גֶטוֹ", כאשר יהודים שביקשו מקלט בעיר – לאחר שזמן רב לא אפשרו להם לגור בה – הורשו להשתקע בעיר בתנאי מפורש שיתגוררו רק ברובע שעל האיים, שהוא סגור, מבודד ומופרד מסביבתו על־ידי שערים וגשרים מתקפלים. שם הרובע היה "ghetto nuovo", כשם בית היציקה ששכן במקום. כעבור שלושים ותשע שנים אומץ הרעיון על־ידי האפיפיור הקונטר־רפורמציוני פאולוס IV הוא אילץ את כל יהודי רומא להצטופף ברובע מסוים בעיר, שהוקף בחומה. עד מהרה הונחתה גזירת הגטואיזציה על ערים אחרות בתחומי ממלכת האפיפיור, ובעקבותיהן הופעל לחץ על שליטיהן של כל שאר מדינות איטליה (למעט ליוורנו, שתולדות היהודים שבה היוו מסכת מיוחדת במינה). הגטו האיטלקי התקיים אל תוך המאה ה־19 (עם הפסקה בתקופה הנפוליונית), ואין זה המקום להרחיב על כך.

נחזור אל אירופה המערבית שמצפון לאלפים. המלה "גטו" עדיין לא הוטבעה על השכונות הכפויות, אולם החלה לחלחל לתודעת הנוצרים. כך, למשל, בלונדון הוכרז על גטו בשנת 1276; בפריס רוכזו כל היהודים (גם העשירים שבהם) בארבעה רחובות ב־1296; ואילו במיינץ הופיעה הדרישה לסגור את היהודים כבר ב־1233.

אפשר לומר שיש הבדל רב בין היבדלות מרצון שניכרת בימי הביניים המוקדמים לבין המגורים הכפויים ברובע מסוים בתקופה המאוחרת יותר. חשוב לציין את ההידרדרות ברמת החיים ובאיכותם. מגורים מרווחים ונוחים הוחלפו בצפיפות בלתי־נסבלת. במשך עשרות ואף מאות בשנים לא הורשו יהודי הגטו להתגורר מחוצה לו, והם נאלצו להגדיל את בתיהם על־ידי הוספת קומות (הדוגמה של רומא!), בבנייה רעועה ולא מתוכננת

שגרמה למקרי התמוטטות ושריפות. בשכונות הסגורות שרר מחנק וחסרו שטחים פתוחים. סימטאותיהן ומבואותיהן היו צרים וחסומים, בלא מוצא. כל אלה לא היו קיימים בימי הביניים המוקדמים.

החוקרת א' לימור, מסכמת את ההבדלים בצורה הקולעת ביותר: לגטו היה אופי של שכונת עוני; לשכונה – לא, "היהודים חיו בה ברחבות". השכונה היהודית בימי הביניים המוקדמים ביטאה את העובדה "שהיא גם איבר מאברי החברה (הכללית) ושותפה בחייה". ולסיכום, בתחילה הייתה השכונה היהודית "אמצעי שנועד למען היהודים", ובהמשך הפכה "לאמצעי שהופעל נגדם".[44]

פרק אחד־עשר

יהודים ונוכרים – יחסי גומלין

תולדות עם ישראל בגולה הם מסכת ממושכת של מאבק להישרדות, לא רק במובנה הפיסי של המלה, אלא גם על זהות לאומית־דתית של מיעוט בתוך ים נוכרי. זוהי שרשרת בלתי פוסקת של תנועה בין שני קטבים – **היבדלות והשתלבות** – בקרב העמים ה"מארחים". הבחירה בין השניים, או יותר נכון, המינון של כל אחד מהם, לא היו נתונים בידי היהודים בלבד. הם נקבעו לא במעט על־ידי השותף השני, הבכיר וההזק של המשוואה. המגמות החברתיות והנסיבות המיוחדות של כל ארץ ושל כל תקופה, הן שקבעו את המינון ואת פרצופם של יחסי הגומלין בין המיעוט היהודי לבין הרוב הנוכרי שסביבו.

הציבור האשכנזי של ימי הביניים נתפס כחברה מסתגרת, הנשמרת מכל מגע עם הסביבה הנוצרית. תמונה זו תואמת את המבנה הקורפורטיבי של החברה האירופית בימי הביניים. העוינות ההדדית והפער התרבותי הרב בין שתי החברות, כפי שהם מצטיירים בתודעתנו, מבטלים כל אפשרות של התקרבות וידידות ביניהן. בפרק זה ננסה להראות, שמצב העניינים בתקופה מוקדמת זו בתולדות יהדות המערב – מראשיתן ועד סופה של המאה ה־11 – היה שונה מן התדמית "הימי־ביניימית" המקובלת, ושהמציאות הקשה ששררה במאות השנים שלאחר תקופה זו איננה אופיינית למערכת היחסים של ימי הביניים המוקדמים. אין לטעות בדבר: גם בה לא חסרו גילויים שליליים ומגמות עוינות, אולם המאזן הכללי נטה בבירור לכף זכות והצביע על רקמת יחסים נורמלית ומכובדת.

חובה להדגיש שגם אם מאורעות הדמים של מסע הצלב הראשון יצרו שבר עצום בתולדות היהדות האשכנזית והם נחשבים כקו פרשת המים בדברי ימיה, אין להצביע על שינוי מגמה חד בכל הנוגע למערכת יחסי הגומלין עם השכנים הגויים. התמורה הייתה הדרגתית ולא באה בחתף, אף שבסופו של התהליך גבהו חומות ההפרדה והניכור.

א. שכנות טובה או "כבדהו וחשדהו"

יחסי קרבה וידידות בין יהודים לנוצרים התקיימו בתקופת הממלכה הפראנקית, ויש על כך עדויות הן מימי השושלת המרובינגית (בעיקר

המאה ה־6) והן הקארולינגית (המאה ה־9). בתקופות אלו הדוגמה הנוצרית־קתולית עדיין לא עוצבה, הפולחן הדתי היה פשוט והקנאות הדתית הייתה רחוקה מארסיותה המאוחרת. גם היהודים, שהקפידו על מילוי המצוות ודבקו במסורות שהביאו עמם ממרחקים, עדיין לא נכבלו על־ידי ההלכה התלמודית המחמירה. היו סיבות טובות לחיים של שכנות טובה, לסובלנות ולקבלת השפעות הדדיות בין שתי הקבוצות הללו. וכך מוצאים אנו בעת ההיא, שבנייני הכנסיות היו קטנים, קישוטיהם פשוטים ומעטים (לרבים מהם לא היו פעמונים), כמוהם כבתי הכנסת של היהודים. שלא כמו בתקופות מאוחרות יותר, הנוצרים עדיין לא קברו את מתיהם בתוך הכנסייה או בחצרה. אף שפעלו בניגוד לדוגמה, כמרים רבים (בייחוד בדרגות הנמוכות, הפרוכיאליות) נשאו נשים וחיו חיי משפחה רגילים. מנהגים אלה היו בין הגורמים להיווצרות דמיון בפולחן ובאורח החיים של שתי הקבוצות. השכנים נהגו – ללא עכבות וללא מחסומים – להיפגש, לשוחח, ולהתארח אלה בבתיהם של אלה. גם מבתי היראה של הזולת לא הדירו בני התקופה את רגליהם. המיסה והטפת הכומר לא הבהילו את היהודים, כמו שקבלת השבת ודרשת הדרשן (שנאמרה בשפת הארץ, המובנת לכל) משכו בקסמן את הגוי הנוצרי הפשוט. עם זאת, אין להתעלם מן הפערים הגדולים בין שתי הדתות, וייתכן שאין להגזים בתמורה שחוללה בתחום זה הופעתו של התלמוד הבבלי במערב אירופה.

דומה שבאינטראקציה זו לא נתקיימה סימטריה מלאה, שכן היהודים והיהדות היו לא רק "האחות הבכירה", אלא עלו על שכניהם בתרבותם, בהשכלתם ובעושר המסורת שלהם. לכן רבים מקרב השכנים הנוצרים אהבו יותר את הדרשות בבית הכנסת מדרשותיו של הכומר. היו נוצרים שהתנזרו מאכילת בשר טריפה וביקשו לשתפם בחגיגת פסח של היהודים, והיו ששבתו בשבת ועבדו בימי ראשון. צ' גרץ, בדברו על התקופה המרובינגית, מצביע על אי סימטריה ביחסים בין שתי הקבוצות. כך, למשל, בעוד שהנוצרים נהגו להתארח לסעודות משותפות בבתי היהודים, נמנעו אלה האחרונים מסעודות בבתי הנוצרים, "בשל סיבות מובנות". היו כמרים שראו בנוהג יהודי זה טעם לפגם, כביכול הנוצרים נחשבים בעיני היהודים לנחותים. אולם בסיכומו של דבר, אומר גרץ, בעת ההיא לא היה בכל אלה כדי לפגוע בידידות בין שתי הקבוצות.[1]

המקורות העבריים של התקופה "שותקים" לחלוטין, אולם אלה הנוצרים מספקים לנו מידע מוסמך ומשכנע. בהילותם של רבי הכנסייה ודרישותיהם התקיפות לגנות ולסכל כל ניסיון של התחברות מאמיניהם עם השכנים היהודים חוזרות ונשנות כמעט בכל ההיועדויות הכנסייתיות בימי

הביניים המוקדמים. ההוכחה הטובה ביותר על אי יכולתם לכפות את החלטותיהם אלו על צאן מרעיתם, היא העובדה שלא פסקו לדון בהן ולחזור עליהן אין ספור פעמים. כתביהם של אגוברד ואמולו מלאים בתיאורי התקרבות וידידות כאלה. לא רק שנאת היהודים הניעה את שני הבישופים, אלא בעיקר הסכנה שמא הנצרות תאבד נפשות מאמינים שיימשכו לדת היריבה.

לא הייתה כל סיבה שמערכת יחסים חיובית כזאת לא תמשיך להתקיים גם במאות ה־10 וה־11. ואכן, תקופה זו מביאה לנו מידע רב יחסית, גם ממקורות עבריים. שו"ת של התקופה מספרות על פגישות בין יהודים לנוצרים מפשוטי העם, כדברים שבשגרה היומיומית. אלה ואלה לא נכנסו לוויכוחים ולדיונים על נושאים שבאמונה הטעונים חומר נפץ. הם גם לא התאמצו לעקוף מכשולים כאלה ונפגשו בדרך טבעית. העובדה שלא התקיימו שום הגבלות על מגוריהם, תנועותיהם, לבושם ועיסוקם של היהודים תרמה לפשטות ולטבעיות של היחסים. גם לגודלה המצומצם של העיר, ולמגורי מקצת מתושביה היהודים מחוץ לרובע, היה חלק ביומיום הנורמלי. חוקרים אחדים רואים בסימני אסימילציה חיצוניים – השפה, הלבוש, התסרוקת והדמיון באורח החיים – הסבר לקיומו של דו־קיום מבורך.[2] עם זאת, איש מבני התקופה, יהודים ונוצרים, לא התעלם מן ההבדלים שבשייכות הדתית ואיש מהם לא ניסה להדחיקם ולהרחיקם מתודעתו. הדת בימי הביניים מילאה תפקיד מרכזי בחיי הבריות, ואם באותם ימים קדומים היא לא הפריעה לבני הדתות השונות להיפגש ולהתיידד, אנו יודעים אלו צרות היא הצמיחה במאות השנים הבאות.

במישור הכלכלי התקיימו יחסי גומלין יומיומיים, ובעצם, אין בכך שום חידוש ושום ייחוד לעומת כל קיבוץ יהודי אחר ולעומת כל תקופה אחרת. שכן, המיעוט היהודי לא יכול היה ליצור אוטרקיה כלכלית ומצב בו בני הקהילה התפרנסו זה מזה בלבד (אולי למעט ריכוזי האוכלוסייה הגדולים שבבבל בתקופה התלמודית והבתר־תלמודית). בני הקהילות הזעירות של אשכנז וצפון צרפת היו תלויים בקשרים תקינים עם האוכלוסייה הנוכרית. מכירה וקניה; הלוואת כסף; שכירה וחכירה של נכסים דלא ניידי ושל בעלי חיים ושותפויות,[3] כמו גם העסקתם של משרתי בית שכירים ונותני שירותים למיניהם מקרב הנוצרים – היו למציאות של יומיום. ידועים לנו סכסוכים בין יהודים לגויים שנתגלעו על רקע כלכלי. דומה, שהיהודים נזהרו בכך מאוד ומספרם ועוצמתם של אלה היו פחותים לעומת סכסוכים בין יהודים לבין בני עמם. מצד שני, האמון ההדדי שדיברנו עליו בפרק על הכלכלה מילא תפקיד חשוב במערכת יחסי הגומלין הכלכלית שבין שתי

הקבוצות. לא חסרו באותה תקופה גם גילויים של שכנות טובה. אלבוגן מציין את "יחס הידידות בין השכנים, שמיהרו בשעת הצורך לעזור במזון עבור אדם ובהמה".[4]

בין אלה שחשו לעזרתו של היהודי שנפגע אנושות מידי מרצחים שכירים של בן הבליעל שחוק בן אסתר, היו כפי הנראה גם תושביה הנוצריים של העיר.[5] בשו"ת אחדות אנו קוראים על משלוחים הדדיים של מתנות (בעיקר לרגל חגים), מהן יקרות ערך. על כך יכול להעיד סיפור המקרה שקרה לרש"י: בשמיני של פסח שלח לו מכר גוי במתנה עוגות וביצים, אף לחם שלח, אולם רש"י סירב לקבל את ה"חמץ", כיוון שעדיין לא חלפו ימי החג.[6] ואילו בספר מעשה גאונים מסופר על גוי חביב שהביא לידידו היהודי תרנגולת כמתנה לחג.[7] אין ספק, שמשלוח המתנות לא היה חד כיווני, אם כן, מדוע איננו שומעים על כך? אפשר רק לשער, שקבלת מתנות שנשלחו ליהודים יצרה בעיות הלכתיות, ואילו הענקתן – לא; ולפיכך, החכמים לא נדרשו בקביעת היתרים או איסורים על הענקת מתנות. מערכת יחסים יומיומית זאת שהתקיימה בין אנשים פשוטים – יהודים ונוצרים – ונראתה נורמלית וטבעית, הלכה ופחתה באורח הדרגתי במאות השנים שלאחר גזירות תתנ"ו. ודווקא בקרב בני השכבות העממיות של הנוצרים פשתה שנאה יוקדת, והם היו הראשונים שפרעו בשכניהם.

גם אם מעמדו המשפטי והחברתי של היהודי היה נמוך במכלול חיי החברה המערבית, מצבו הכלכלי המבוסס מיקם אותו בשכבה גבוהה באוכלוסייה. זו הסיבה שרבים מקרב בני קהילות ישראל התחככו בבני האליטות הנוצריות: האצילים, רבי הכנסייה והבורגנות האמידה.

בפרק השמיני הזכרנו את קיומם של מגעים בין מלומדים נוצרים לחכמי ישראל ואת הוויכוחים הדתיים שהתנהלו ברוח טובה. אולם עיקר יחסי הגומלין עם בני שכבות העלית הנוצריות היו במישור הכלכלי. הקליינטים הקבועים של הסוחר היהודי הפכו לעתים קרובות לידידיו. יש להניח שיהודים היו נכנסים ויוצאים בארמונותיהם של בני המעלה ושל הבישופים. הדיווחים במקורות הלטיניים על אבלם של יהודים במץ, במגדבורג ובקלן על מות הבישוף־השליט, נוטעים בנו את הרושם שרגשותיהם היו כנים ואמיתיים.[8] והִרכיבה בצוותא של האשה היהודיה עם בת האצולה הנוצרית עשויה להעיד שבין השתיים נתקיימו יותר מקשרים כלכליים בלבד.

גם חכמי ישראל לא נמנעו מלקשור קשרים עם נוצרים מפשוטי העם. מסופר על מורו של רש"י, ר' יעקב ב"ר יקר, שקיים יחסי ידידות עם כמרים.[9]

על יחסים עסקיים ענפים בין סוחרים יהודים לגויים שלא מפשוטי העם יכולה להעיד תשובתו של רש"י לר' יקיר ב"ר מכיר (כנראה איש אורליאן). מסופר בה ביהודי שרחש אמון כה רב אל מכרו הגוי עד שמינה אותו לאפוטרופוס על ביתו.[10]

גם שכבת הבורגנות המסחרית שהחלה להתהוות בערי אירופה המערבית במאה ה־11 קיימה יחסים טובים, ואף אינטימיים, עם מקביליה־שכניה היהודים. החוקרת לאה דסברג מוצאת לכך ביטוי בעזרה שהושיטו נוצרים אלה לשכניהם במאורעות הדמים של קיץ 1096 בערי הריינוס. "העזרה הייתה תגובה ספונטנית", כתבה דסברג, "של שכנים, מכרים ועמיתים אחרים והיא נבעה מיחס אישי־אנושי טהור". ההיסטוריונית מבחינה גם בין היחס החיובי של האליטה הבורגנית לבין התנהגותם של פשוטי העם ושל האספסוף באותם ימים קשים. מה הניע בורגנים אלה לעזור ליהודים? לדסברג אין ספק, שהבורגנים המכובדים חששו שבני האספסוף יפנו את זעמם גם נגדם. לכן הם ביקשו לחזק את הסדר והביטחון בעיר ולהוכיח לשליט העיר שהם מסוגלים לקיים בה את ה"שלום" (pax) ואת ה"כבוד" (honor). היה ברור ש"הדאגה להגנת היהודים עולה בקנה אחד עם הבטחת החירות העירונית ועם האוטונומיה העירונית". ליהודים ולבורגנים היה אינטרס משותף לשמור על העיר ולהגן עליה. אלה האחרונים, ראו בשכניהם חברים ("Glieder") במעין התאחדות הגנה על עירם. יחסים אלה נמשכו לדעת דסברג עד המאה ה־14.[11] הערכה דומה על יחסי בורגנים־יהודים במאה ה־11 מובאת במחקריו של אלבוגן, שנכתבו כ־30 שנה לפני מחקריה של ל' דסברג: "מתפתחת שותפות־אינטרסים מסוימת בין תושבים יהודים ונוצרים. לו נמצאו בידינו ספרי חשבונות עסקיים מאותה תקופה, קרוב לוודאי שהיינו מגלים יוזמות משותפות של בני שתי הקבוצות". שכן, אלבוגן סבור כי בתקופה זו העירונים הגרמניים היו (כמו במיינץ, למשל) מודעים "למה שהמסחר היהודי תורם לעירם". לפיכך, "יהודים רבים מאוד לא היססו אף לרגע להפקיד את רכושם בבתי הבורגנים הנוצריים לשם שמירתו, או למצוא אצלם מקלט". ואמנם כאשר נזקקו להגנה ביום הפורענות, הם לא התאכזבו. העירונים הנוצריים התנגדו למעשי האלימות נגד שכניהם היהודים ואף התייחסו באורח חיובי אל האנוסים, שבשוך הגל העכור חזרו למקומותיהם ולאמונתם הקודמים.[12]

יחסי הקרבה לא יכלו שלא לגרום להשפעה של אלו על אלו. כך, למשל, למדו ראשוני העירונים הנוצריים משכניהם את דפוסי הארגון ועיקרים של המשפט הציבורי. אף שלא כל החוקרים תמימי דעים בנידון, אחדים מהם

סבורים שהשלטון העצמי ואלמנטים של התנהלות דמוקרטית בערים נוצריות בימי הביניים הם פרי לימוד וחיקוי מקהילות יהודיות. אם אכן כך היו פני הדברים, הרי לקרבה ולפתיחות בין שתי הקבוצות הייתה משמעות היסטורית בהנחת יסודות למהפכה איטית והדרגתית, אך עמוקה, בתולדות אירופה, הקרויה "המהפכה העירונית". למטבע זו היה גם צד שני. ניתן לזהות השפעה נוצרית בסגנון הבנייה של בתי כנסת, כגון הדמיון בקישוטי בית הכנסת של וורמס והקתדרלה המקומית. היהודים אימצו מנהגים אחדים משל שכניהם וביניהם "הזכרת הנשמות" של אלה שמסרו את נפשם על קידוש השם, את כריעת הברך ("génuflexion") בעבודת אלוהים, את גילוח ראשי הנשים אחרי נישואיהן (מנהג שלא היה ידוע בתלמוד ובארצות האסלאם) ועוד. ואולם, ההשפעה הבולטת ביותר של קבוצה אחת על רעותה, באה לידי ביטוי בתופעת "הנוצרים המתייהדים" ("chrétiens judaïsants"). זו הפכה לתנועה של ממש בימי הביניים המוקדמים והפחידה את הממסד הכנסייתי.[13]

יצחק בער סבור שאורחות חייהם הצנועים ומידת הסגפנות של "חסידי אשכנז", כמאה שנים אחרי מאורעות תתנ"ו, הושפעו מן הנזירות הנוצרית.[14] העדות הבאה מוכיחה שלא כל ההשפעות הנוצריות נעשו בהיסח הדעת וחלקן היו מחושבות. באחת השו"ת מטיף רש"י ליהודי שלא נהג כראוי באשתו, שילך וילמד מיחסם הטוב של מקצת הנוצרים אל נשותיהם.[15]

המקורות מאפשרים לנו להבחין גם בפנים אחרות של יחסי יהודים־נוצרים. החשדות, הטינה והשנאה של נוצרים כלפי יהודים בתקופה מוקדמת זו של יהדות המערב איננה, בדרך־כלל, תוצאה של אידיאולוגיה אנטי יהודית. החלטותיו וקריאותיו של הממסד הכנסייתי ושל אחדים מן המוכשרים שבין התיאולוגים והכוהנים שלו, לא הצליחו להפריע למסכת היחסים החיובית. אולם מסתבר שטיפות מן הארס הזה, טפטפו בכל זאת וחדרו למוחותיהם של הנוצרים פשוטי העם. טינה כזאת צצה ועולה בשל אמונות טפלות ודעות קדומות כלפי היהודים, שימי הביניים היו מלאים בהן יותר מכל תקופה אחרת. אך גם על רקע הרבה יותר רציונלי, כגון סירובם של היהודים לאכול מן השחיטה הנוצרית בשעה שאלה מוכנים לאכול מתבשיל הבשר של השכנים היהודים. גם הבהלה והעצבנות שתוקפת יהודים כאשר גוי נוגע ביינם, לא הוסיפו לחיזוק הידידות. היו נוצרים שראו באלה פגיעה בכבודם, והעכרת היחסים לא איחרה לבוא, למשל במעשה של גוי חוליגן שתחב אצבעות לחבית יין של יהודי, בכוונה להרגיזו.[16] איגוס טוען ש"שכניהם של היהודים השקיפו על מעשיהם

ומנהגיהם בחשדנות ובאי אמון. גויים חיפשו סיבות כדי לבקר, לגחך ולהאשים את פעילותם הדתית".[17] ובמקום אחר הוא כותב, שהחשדות והדעות הקדומות של הנוצרים אינם באים לידי ביטוי בספרות השו"ת. והטעם הוא, לדבריו, כי השו"ת עוסקות במקרים קונקרטיים בתחום היחסים שבין יחידים, ולא ביחסים בין קבוצות באוכלוסייה.[18]

האם היהודים היו חפים מחשדות ומטינות כלפי הנוצרים? נראה שלא תמיד נאמרו על הגויים דברי שבח וידידות בבתיהם ובבתי הכנסת של היהודים, כשדיברו בינם לבין עצמם. הד לכך אפשר לשמוע מדברי הגידוף כלפי גוי מסוים, שמשמיע ר' משולם ב"ר קלונימוס באחת מתשובותיו. ובכלל, גורס אותו חכם – אין לצפות לשום דבר טוב מצדם של הגויים![19]

לסיכום. ניתן לקבוע, שהחוקרים שראו ביהודי אשכנז–צפון צרפת בימי הביניים המוקדמים חברה מבודדת ומתבודדת שגו. ניסיונותיהם של ראשי הכנסייה הקתולית לערער את היחסים הקרובים היו בבחינת "הכלבים נובחים והשיירה עוברת". ואף על פי כן, אין להתעלם מן הנתון הבסיסי, שהדת ומצוותיה, טקסיה וסמליה הייתה עמוד השדרה של החיים בימי הביניים. היא זו שליכדה וגיבשה את ציבור המאמינים הנוצרי ואת הקהילה היהודית והיא שיצרה, למעשה, שתי חברות נפרדות. וכך, למרות כל האמור לעיל, דומה שנוכל להסכים למסקנתו של יעקב כ"ץ, שבימי הביניים (כולל המאות ה־9־11) **לא היו לשתי הקבוצות ערכים משותפים**, וכך הייתה תהום פעורה בין שתי האמונות.

ב. אנתרופולוגיה פיסית והיסטוריה יהודית

לא אחת אנו תוהים כיצד כה רבים בקרב העדה האשכנזית הם בעלי חזות אירופית מובהקת. לעתים אנו ניצבים משתאים לנוכח גברים ונשים בעלי גוון עור בהיר, שיער בלונדי ועיניים כחולות, בעוד אנו יודעים בבטחה שמוצאם יהודי מזה דורות רבים. התפעלותנו מן התופעה גדולה שבעתיים כאשר תוך טיול בשכונת "מאה שערים" הירושלמית אנו מבחינים בחבורה של ילדים רכים, אחים ואחיות, לבני עור ותכולי עיניים, בעלי צמות ופיאות כעין הפשתן, בקיצור, צפון אירופים וסקנדינבים לכל דבר. ודווקא בקרב הללו, בני קהילות חרדיות ומסתגרות שלא ידעו שמץ של התבוללות או התערבות בגויים מזה דורות, מצויים רבים שמראה פניהם רחוק מן החזות השמית־תנ"כית. זכורני שבנעוּרי סברתי שבני אוכלוסיות השוהות במשך דורות רבים באזורים גיאוגרפיים ואקלימיים שונים מאלה של ארץ מוצאם, משנים את התכונות הפיסיונומיות, וחלקם נעשים דומים לבני

הארץ המארחת המקוריים. למרבה הפלא נוכחתי לדעת שגישה זו מצאה את דרכה לתורותיהם של חוקרים וסופרים. הם התייחסו אל התכונות הפיסיות כאל אחד הגילויים של התבוללות, ממש כמו אימוץ שפה ושמות של בני המקום, מנהגים ואורחות חיים שסיגלו לעצמם, ולעתים גם המרת דת. אולם הם לא השכילו לעשות הבחנה ברורה בין תהליכים חברתיים לבין חוקי הברזל של הביולוגיה והגנטיקה. לפיכך, טעות היא לראות בהשפעות האקלימיות גורם לשינויים כאלה, וכבר שאל על כך הנביא ירמיהו "היהפך כושי עורו?" (ירמיהו יג, כג).[20]

אין עדה מעדות ישראל, ששמרה על מלוא תכונות הגזע השמיות־מזרח תיכוניות הקדומות. ידועים בתולדות ישראל מקרים אחדים של התגיירות שבטים שלמים והתמזגותם בקרב היהודים. התגיירות מלכי חִמְיָר, שבדרום חצי האי ערב, בסוף המאה ה־5, והפיכתה של הדת היהודית לשליטה בממלכה, הביאו בבת אחת מספר רב של מאמינים חדשים לחיק היהדות. ייתכן, שבני העדה התימנית הם צאצאי אותו מיזוג של האוכלוסייה היהודית עם הגרים החמיירים. ההיסטוריון הערבי הגדול, יליד טוניס, אבן חלדון (1332־1406), מתאר שבטים בֶּרבֶּריים במרוקו, שהתגיירו ונלחמו בפולשים המוסלמים בראשית המאה ה־8. גם מקרה זה הטביע בוודאי את חותמו על הרכבה של יהדות המגרב. אולם הדוגמה המפורסמת ביותר היא זו של הכוזרים, אשר מלכם וכל שכבת האצילים שלהם (ואולי גם בני שכבות אחרות) קיבלו על עצמם את היהדות במאה ה־8. בדורות האחרונים נשמעו תיאוריות על השפעות תורשתיות (לפחות חלקיות) של הכוזרים על יהודי מזרח אירופה. לדוגמאות אלו נוספו אלפים רבים של גרים בקיסרות הרומית ובארצות המזרח התיכון, במיוחד בתקופה שלפני הכבדת ידם של הממסד הנוצרי והממסד המוסלמי, אשר ראו בהתגיירות חטא בל יכופר.

דברים אלה מביאים אותנו לדיון על הזהות היהודית ולשאלה הכל כך חבוטה בימינו: "מי הם היהודים?" דבר אחד ברור: "היהודים על תפוצותיהם ועדותיהם השונות אינם מהווים גזע במשמעותו של מונח זה במדע החדיש". כך קובע הסוציולוג הלמוט מיוזם, וממשיך: "הצירוף הרווח 'גזע יהודי' הוא דוגמה מובהקת לשימוש מוטעה במונח גזע, מאחר שההשתייכות לגזע מסוים נקבעת על־פי תכונות ביולוגיות תורשתיות, ואילו ה'יהודי' היה מוגדר במשך הדורות בעיקר מבחינה דתית או לאומית". לדברי מיוזם, בני ישראל הקדמונים בימי המקרא, היו "קבוצה אתנית אחידה למדי". אחידות גזעית זו החלה להיעלם באורח הדרגתי בימי הבית השני ובמשך מאות השנים שלאחר מכן. היא נסוגה אחרי

שהצטרפו מתגיירים רבים אל האומה היהודית. למרות הצטרפויות הגרים והמיזוגים השונים (נישואי תערובת, מעשי אונס וכדומה) קיים מקור גנטי אחיד ומשותף לכל העדות היהודיות ולקביעה זו ניתן למצוא ביסוס מדעי (מחלות אופייניות, קבוצות דם וכו'). וכך, כל עדה נמצאת מבחינת תכונותיה האנתרופולוגיות באיזשהו מקום בין אותו מקור קדום משותף לבין הקבוצה האתנית הלא יהודית שבסביבתה הגיאוגרפית היא חיה. ככלל, קובע מיוזם, אף שאין בידינו נתונים ברורים ומדויקים, הרי ש"ההבדלים בין הקיבוץ היהודי וכל אחת מתפוצות ישראל לבין העם שבקרבו הוא יושב או ישב, קטנים בדרך כלל בהרבה מן ההבדלים שבין עדות ישראל השונות" (ההדגשה שלי, א.פ.).[21]

פן זה של ההוויה היהודית לא זכה לתשומת לב ראויה בעבר ובהווה. גם היסטוריונים רבים (וביניהם האריות שבחבורה) מדירים את רגליהם מעיסוק בשאלות הקשורות בתנועות מיזוג ביולוגי, ולמעשה נמנעים מכל מחקר שיש בו נגיעה לאנתרופולוגיה הפיסית של העדות השונות. וממילא זכה תחום זה לתיאור, לניתוח ולהערכת משמעותו ההיסטורית במידה קטנה ממה שהוא ראוי לו.

דומה שנוכל לסכם את הסיבות להימנעות זו כך:

א. על אף שההלכה מקפידה מאוד על מוצאו הטהור של הפרט ועל ייחוסו המשפחתי היהודי (בעיקר בכל הנוגע לדיני אישות), אין היא עושה זאת מטעמים של שמירת הישות האתנית־הגזעית של הציבור היהודי, אלא מתוך מניעים דתיים ולאומיים (שכיום אין להפריד ביניהם). לפיכך אין זה מפליא להיווכח שהקנאים ביותר בציבור החרדי, או הדתי־לאומי, מתייחסים ב"ליברליות" לכל בן־אדם המוגדר רשמית כיהודי (ויהא דומה לכושי, לסקנדינבי, או לכל גזע אחר), וכל מה שמעניין אותם היא "כשרותו" מבחינת ההלכה והזדהותו עם הערכים הדתיים־לאומיים שלהם.

לאחר שהפכו הנוכרים ליהודים מבחינת ההלכה והצטרפו אל הקהילה, שוב אין כל חשיבות למוצאם ולמראיהם. מעתה הם חייבים בכל המצוות, דבקים במשמעת הקהילתית ולומדים תורה ככבני הקהילה שבתוכה הם חיים. גם בעתות הפורענות הם שותפים לגורל כלל ישראל, ולימים איש אינו זוכר ואינו מזכיר את מוצאם האתני.

לא רק בציבור של שומרי אמונים אמורים הדברים, גם הציבור החילוני היהודי – לגווניו השונים – מתייחס לכל מי שנקרא "יהודי" באותה מידה של סולידריות, והחריגים מעטים. לא נטעה אם נקבע שהזהות היהודית מעוגנת במידה רבה בתחום הרגש והאמפתיה שרוחשים היהודים איש לרעהו. תפיסה זו באה לידי ביטוי ויזואלי בולט במוצג הראשון בו נתקלות

עיניו של המבקר ב"בית התפוצות" בתל אביב, כאשר מתחלפות מולו עשרות רבות של צילומי פנים של "יהודים" – גברים ונשים, צעירים וזקנים – המייצגים גלריה רבת גוונים של טיפוסים אתניים שונים מכל תפוצות ישראל. נראה כי מנהלי המוזיאון ביקשו להפנים במבקר את הצופן של הזהות היהודית ואת המהות של האתוס הלאומי היהודי. כלומר, הגזע איננו הגורם הקובע. יתרה מזו, הוא לא נחשב ואין טעם לעסוק בכל הכרוך בו.

ב. מאז ימי שואת אירופה, וליתר דיוק מאז הופעתה של תורת הגזע הנאצית, מורגשת ומודגשת המגמה של התרחקות מכל דיון שהביטויים "גזע" או "טהרת הגזע" מוזכרים בו. שהרי לא ייתכן לעסוק ולגלות תופעות בתחום האנתרופולוגיה הפיסית ובתופעות הגנטיות של עדות ישראל, כאשר אנו כולנו היינו קורבנות של טיפוח "מחקרים" כאלה. ההיסטוריונים אינם יוצאים מכלל זה, ולמרות כוונותיהם לחקור את תולדות עם ישראל באורח אובייקטיבי, הם בורחים מנושא זה כמפני אש. האם הם לא הושפעו מאמוציות ומאווירה ציבורית? סוציולוגים ואנתרופולוגים יהודים, שעסקו בשאלת הגזע בקרב עמם, כארתור רופין למשל, שייכים אל הדור שלפני הופעת התורות הנאציות.

ג. גם בתוך הציבור היהודי הישראלי מזוהות המלים "גזע" ו"גזענות" כביטויים של הניגודים הבין־עדתיים, של הבוז וההתנשאות של בני עדות מסוימות על בני עדות אחרות. יותר משמגמות אלו נובעות מן העם ומחיי היומיום במדינה, הן צמחו על רקע הלהג הפוליטי והתקשורתי של פוליטיקאים ועסקנים. הן מדיפות ריח רע של תאוות מדנים ו"רווחים" פוליטיים. לפיכך, גם עיסוק אקדמי בנושא זה נחשב בישראל ל"בלתי נכון מבחינה פוליטית" וכ"טעון חומר נפץ", שמוטב להתרחק ממנו.

ואולם האם אין זה ענייננו של ההיסטוריון לחקור את המרכיבים האתניים של עם ישראל, את גלי הגרים ואת נישואי התערובת בתקופות השונות ובעדות השונות, ולהעניק לנושאים אלה את משקלם הסגולי במכלול ההיסטורי? האם הם אינם חלק מהתמונה ההיסטורית שהוא מבקש לשחזר ולתאר, בדיוק כמו פרנסותיהם, מוסדותיהם, יצירתם הרוחנית ושרשרת הגזירות שגזרו עליהם הגויים?

לא יהיה זה נכון, לדעתנו, להסיק מסקנות חברתיות ממיזוגים אתניים ומתמורות גנטיות שנבעו מהם. מי שמבקשים למצוא זיקה כזאת בין הטבע והחברה חוטאים בחטא הגזענות. האם פירוש הדבר שתחום זה ומאורעות כאלה בעבר אינם שייכים לתמונה ההיסטורית, שאנו מבקשים ליצור מתוך נאמנות לכל פרטיה וגווניה? התשובה ברורה: המיזוגים בין

הגולים היהודים בכל ארצות פזוריהם לבין האוכלוסייה המקומית היא חלק מדברי ימי ישראל ויש להעניק להם את המקום הראוי.

ועתה נחזור לענייננו ולתקופתנו - המרחב האשכנזי בימי הביניים המוקדמים, עד סופה של המאה ה־11. מהו ייחודה של תקופה זו בתולדות העדה האשכנזית בכל הנוגע להתגבשותה הפיסית והגנטית? התשובה היא חד משמעית: בתקופה זו קלטו קהילות ישראל במרחב האשכנזי גרים ומצטרפים במספרים משמעותיים, אשר אנו יודעים בוודאות שלא קרה כמותם למן המאה ה־12 ואילך. כל מה שהתרחש בתחום זה בימי הביניים המאוחרים ובראשית העת החדשה בטל בשישים, ושייך במידה רבה לפולקלור. מקור זה של "עירוי דם" נוכרי לעורקיהם של יהודים הוא בעבדים ובשפחות שהיו ברשותם של היהודים באותה עת קדומה במרחב האשכנזי. שחרורם על־ידי אדוניהם וצירופם אל הקהילה, וכן התגיירותם של שכירים גויים עובדי משק ביתם של היהודים, הגדילו את מספרם של היהודים האשכנזים שכידוע היו מעטים בהשוואה לעדות ישראל האחרות. "במשך ימי הביניים (המוקדמים) מספרם של היהודים (במערב) היה קטן יחסית", קובע מ' פישברג, "כך שכל עירוי דם מבחוץ הטביע את חותמו על הטיפוס הפיסי העתידי של היהודי".[22] אוכלוסיית העבדים והשפחות וכל הכרוך בה, מאפיינת את המאות הראשונות בתולדות יהודי המרחב האשכנזי והיא נעלמת החל מהמאה ה־12. ראוי שנקדיש לה מקום בהמשך דברינו.

ג. המתגיירים במרחב האשכנזי הקדום

לא כל ראשוני המתיישבים במערב אירופה במאות ה־9־11 השתייכו לצאצאי היהודים שעזבו את מכורתם ארץ ישראל בזמנים הקדומים. במאות הראשונות לספירה הם התמזגו עם גלים עצומים של גרים־מרצון בעולם ההלניסטי־רומי של טרם השתלטות הנצרות. הייתה זו הקליטה הגדולה ביותר שידעה היהדות מימיה. אולם הגל הזה של המתגיירים לא חרג מקווי הרוחב הגיאוגרפיים של ארצות הים התיכון, ולפיכך נשמר בקרב היהודים במאות הראשונות לספירה הטיפוס ה"דרומי", הדומה במידה רבה לטיפוס השמי המקורי. לעומתם היו הגרים החדשים שנכנסו לקהל ישראל במרחב האשכנזי בימי הביניים המוקדמים, בני גזעים אחרים - הגרמאני, הסלאבי והגאלי. תכונותיהם הפיסיות היו שונות מאלו של בני עמי הים התיכון. מכאן גם הופעתו של הטיפוס בעל המראה הצפון אירופי, שאפיין את חזות פניהם של חלק מיהודי המרחב.

המאות ה־9־11 – התקופה הפורמטיבית של היהדות האשכנזית – הייתה, כאמור, משופעת בגרים. מספרם הרב ביחס לאוכלוסיית היהודים מלידה עלה בהרבה על מספרם של אלה שהצטרפו ליהודים בתקופות מאוחרות יותר. "אין בידינו לקבוע מה היה מספר הנוצרים שעברו ליהדות, אף לא מידת תכיפותה של התופעה הזאת. אולם, ברי, שהדבר אירע בימי הביניים באשכנז, ויש בידינו על כך עדויות של ממש", קובע יעקב כ"ץ.[23] גם בלומנקרנץ רואה בתנועת הגיור של התקופה מרכיב חשוב בגידול האוכלוסייה היהודית. לדבריו, הציבור היהודי ומנהיגיו בימי הביניים המוקדמים ראו במודע את הגיור כאמצעי לתוספת כוח, לה היה זקוק כמו כל אורגניזם בריא, על מנת להישרד.[24] גם ססיל רות מדגיש את גידול האוכלוסייה היהודית במערב כתוצאה מן הגיור. התופעה מתקיימת על פני כל התקופה שבין המאות ה־5 עד ה־11, כאשר שיעורם היחסי של המתגיירים הולך ופוחת במאה ה־10 ובמיוחד במאה ה־11. על אף שמימדיה המדויקים של ההתגיירות אינם ודאיים, אפשר לראות ב"זעקתם" של רבי הכנסייה אינדיקציה ברורה לקיומה. כאשר כוחה ומעמדה של הכנסייה מתחזקים, גורס רות, ההתגיירות נעלמת.[25] לרוברט אנשל ברור ש"ההתגיירות היא עובדה ברורה ובדוקה".[26] דעה חריגה על מימדי ההתגיירות מביע גרוסמן: "מצאנו מספר עדויות על גרים, **אך קשה להניח שמספרם היה משמעותי**, וכי הם היוו גורם של ממש בגידול של היישוב היהודי"[27] (ההדגשה שלי, א.פ.).

למרות שרוב ההיסטוריונים מדברים על מימדיה הנרחבים של ההתגיירות, הם בוחרים להתמקד בשלושה־ארבעה מקרים של גרים מפורסמים. מדובר באנשים מן האליטה החברתית והכנסייתית, שתפסו עמדות חשובות ומשפיעות גם על השלטונות. ראש וראשון לאלה היה בודו (Bodo), כומר החצר של הקיסר לואי החסיד, אלמאני במוצאו. משגמלה בדעתו ההחלטה שהיהדות היא דת האמת, ניצל עלייה לרגל לרומא (ברשותו ובסיועו של הקיסר) כדי לחמוק משם לספרד (838). בארץ המוסלמית שהיה בה יישוב יהודי משגשג, הוא התגייר, מל את בשרו, צימח זקן, נשא יהודיה לאשה ואימץ שם עברי – אלעזר. כאשר היה חופשי מפחד הנוצרים, כתב דברי פולמוס חריפים נגד הנצרות. דבריו, שנכתבו לטינית, הגיעו לארץ הפראנקים והרגיזו את חוגי הכנסייה ואת השלטון. אישיות מפורסמת אחרת הוא וזלין (Vezelin), ששירת במשרת הכומר האישי של הדוכס קונרד (בן אחיו של הקיסר היינריך II). בשנת 1012 הוא התגייר במגנצא וחיבר כתבים, בהם ניסה להוכיח – בהתבססו על עיון במקרא – שדרכה של דת ישראל היא הנכונה והאמיתית. חוקרים

אחדים תולים במעשהו זה את גירוש היהודים ממגנצא באותה שנה. בלומנקרץ מעלה אפשרות שהתגיירותו של וזלין לא הייתה סיבה אלא תוצאה של אותה פורענות. לטענתו נקפו מצפונו על מעשי הנוצרים והוא הרגיש שותף לאשמת הגירוש.[28] על גורלו של איש אמין זה לא ידוע לנו דבר. התגיירות נוספת של איש מן האליטה, בן למשפחה נורמנית אצילה באיטליה, הוא זה של עובדיה "הגר הנורמני" (בערך בשנת 1100). על קורותיו יודעים אנו ממספר קטעים שנמצאו ב"גניזה הקהירית". שם מספר האיש, ששמו הנוכרי היה יוהנס, על תלאותיו ועל נסיבות התגיירותו. אישיותו והרפתקאותיו יכולים לשמש השראה ליצירה ספרותית ולתסריט קולנועי.[29]

היה גם סוג אחר של התקרבות ליהדות וגם בו נקשרו דמויות מבני המעלה בחברה הנוצרית. כוונתנו לתופעה קרובה לגיור, זו של "מתייהדים" ("judaizantes"), שעל קיומה מדובר במקורות התקופה. מסתבר, ש"ההתייהדות" הייתה נפוצה בקרב אצילי התקופה. הללו התבשמו מקסמה של היהדות וסיגלו לעצמם את מנהגיה וחלק מן המצוות המעשיות. למותר לומר, שהממסד הכנסייתי והחילוני גינה את התופעה והכרוניסטן הידוע, בן המאה ה־11, ראול גלאבר מלין על התופעה. הוא מספר על ריינו (Raynaud), הדוכס של סנס (Sens), שנתגלה כ"מתייהד". הוא אשר אהב את "מנהגיהם הפרברטיים של היהודים", עד כדי כך שהצהיר על עצמו כ"מלכם של היהודים". על שום כך גורש מעירו ומנחלתו על־ידי מלך צרפת, רוברט החסיד (1015).[30]

האם היה ערך היסטורי לגיורים אלה (ואולי של עוד אחדים דומים להם שלא הגיעו לידיעתנו)? האם הייתה להם השפעה כלשהי על חייהם וגורלם של היהודים, או השלכות על עתידם? נראה, שהופעתם לא הותירה את רישומה על ההיסטוריה. יש כאן, אולי, משום גאווה נסתרת של ההיסטוריונים המודרנים, על שאינטלקטואלים אירופיים (בתקופת האופל הם היו מיעוט מזערי), ישרי לב ואמיצים, הגיעו למסקנה שהיהדות עולה על האמונה בה גדלו וחונכו. בכך מסתיימת לדעתנו סוגיית חשיבותה של התופעה. דבריהם, כתביהם ומעשיהם של גרים מפורסמים אלה לא השפיעו על אף אחד לשנות את מקומו ודעתו. הם לא היו יותר מאפיזודות דרמטיות. "מפורסמים" אלה גם לא השפיעו על הדמוגרפיה היהודית, הן משום שהיו מעטים והן מכיוון שלא העמידו ולדות שנוספו על קהל ישראל. וכך, לא משועי הארץ או מקרב משכיליה יצאו הגרים הרבים ולא ההתעמקות בכתבי הקודש הולידה את זרם המבקשים להיספח על קהל ישראל במערב, אלא מקרב גברים ונשים פרמיטיביים וקשי יום

(חלקם נוצרים וחלקם פגאנים), שלא ידעו צורת אות, ושדברי הפולמוס התיאולוגיים היו נשגבים מבינתם. הללו גם לא הטיפו ליהדות אחרי שהמירו את דתם. הם הגיעו אל היהדות בלא נכסים רוחניים כלשהם, ולכן לא הטביעו לאחר התגיירותם שום חותם על חברתם החדשה, לא תרמו לה דבר ולא חידשו בה דבר. אולי זו הסיבה לכך שמעשיהם לא עוררו תשומת לב מיוחדת מצד הממסד הנוצרי. ובעצם, איזה עניין היה לכרוניסטן נוצרי לעסוק במעשי אבק־אדם זה של חלכאים ונדכאים? הכנסייה ביקשה שלא לתת לתופעה פרסום ולהשתיקה, שמא החולי המדבק הזה יתפשט. גם הציבור היהודי ומנהיגיו ביקשו לשתוק ולהשתיק את הידיעות על תנועת ההתגיירות ולהמשיך במלאכת הגיור בשקט ובצנעה, כדי לא לעורר את מוסדות הכנסייה ובעלי בריתה. אך גם אם הממסד הנוצרי ביקש להשתיק את קיומה של התופעה והכרוניסטים לא נתנו לה ביטוי, אין פירושו של דבר שהיא לא הדאיגה אותם. על כך אומר בלומנקרנץ: "האם נוכל לתאר לעצמנו, שכל ספרות הפולמוס הנוצרית וכל הארסנל של חוקי ההגנה נגד המיסיונריות היהודית היו מפעילים את סמכותם במקרים מעטים ומבודדים (של אותם ה"מפורסמים")?"[31]

כל זה מסביר את מיעוט המקורות המפורשים העוסקים במעשי הגיור העממיים הללו ורק בכרוניקות העבריות של גזירות תתנ"ו מוזכרת לפעמים תופעת ההתגיירות.

אוכלוסיית מתגיירים זו הייתה מורכבת משתי קבוצות עיקריות: א. עבדים ושפחות שברשותם ובבעלותם של היהודים; ב. משרתים ומשרתות ושכירי יום למיניהם, המועסקים על־ידי היהודים, כלומר, בני חורין ממוצא סוציאלי נמוך. הקבוצה הראשונה הייתה הרבה יותר גדולה מן השנייה. הזכרנו שבתקופה שלפני מסעי הצלב העבדות עדיין הייתה תופעה נפוצה באירופה המערבית. וחשוב להזכיר שחלקם של הסוחרים היהודיים בסחר־עבדים – אחד הענפים המרכזיים בסחר־הבינלאומי – היה רב ביותר. לא פחות מזה היה חלקם של היהודים, שנמנו על השכבות המבוססות מבחינה כלכלית, ברכישת עבדים ושפחות להעסקתם במשקי הבית.

מן הראוי לערוך הבחנה ברורה בין חלקם של היהודים בסחר־עבדים לבין בעלותם על עבדים והחזקתם בבתיהם. הבחנה זו אינה רק עניין מתודי, אלא באה להצביע על שני היבטים שונים של חיי היהודים: בעוד שהדיון בסחר־עבדים עוסק בפרנסתם וכלכלתם, בקנייה ובמכירה של "סחורה" מבוקשת ומכניסה רווחים נאים, הרי שכל הכרוך בהחזקת העבדים והשפחות נוגע באינטראקציה היומיומית בין הבעלים היהודים

ומשפחותיהם לבין בני אנוש שונים. זו אינה פגישה חד פעמית, אלא נושא בעל משמעויות והשלכות חברתיות ארוכות טווח.

אין זה מקרה שהכנסייה הקתולית והחקיקה הקאנונית לא התנגדו כלל לסחר־העבדים הנוצריים בידי היהודים, אלא רק להחזקתם בבתיהם.[32] החזקת העבדים הוא כבר עניין אחר והוא קשור ישירות לכך שהעבדים והשפחות היוו מאגר גדול שמקרבו באו המתגיירים החדשים. גיורם של העבדים והשפחות (אחרי שחרורם ממעמדם המשפטי הנחות) לא נעשה מתוך לחץ או כפייה. אדרבה, התייהדותם והטמעתם בקהל ישראל הם תוצאה של יחס הומני ושל הכרה והסתגלות לחיים היהודיים. אך לא פחות מזה הייתה זו אופציה לקיום טוב יותר, שהרי הוצע לעבדים הפגאניים להתנצר ולהיספח כבני חורין אל קהילת הנוצרים, אולם הם העדיפו לחיות בין היהודים. העבדים אשר ראו את יחסם של היהודים, הפצירו באדוניהם להכניסם ליהדות "כיוון שידעו שלעולם כבר לא יוצאו מידיהם של היהודים".[33] הבעלים היהודים נהגו בעבדיהם – בפרט באלה שנרכשו בנערותם – כמו בילדיהם שלהם. לעתים קרובות שחררו אותם וחיתנו אותם, כפי שעשו זאת בבניהם ובבנותיהם.[34] העבד התאבל על מות בעליו כאילו היה זה אביו, ובאחת השו"ת מצאנו ש"אפילו על עבדים כשרים, שמשמרים את האמונה אומרים קדיש".[35]

יחס אנושי ופטרנלי של היהודים כלפי עבדיהם ושפחותיהם היה תוצאה טבעית של חיים בצוותא, אך גם ניזון מחוקי ההלכה היהודית, שעל ביצועם הקפידו מאוד. העבד והשפחה נחשבו לבני הבית, וגם כאשר שעבודם נמשך והם לא נתגיירו, הוטלו עליהם מקצת מן המצוות המעשיות. הם גם נהנו מחלק מן הזכויות של היהודים. כך, למשל, קובע *ספר האורה*, שהעבד חייב בשמירת השבת ואל לו לבעליו להעבידו באותו יום בבציר הענבים. העבד חייב, ממשיך אותו מקור, במילוי כמה חובות של יהדות, ובראשן המילה והטבילה במקווה. אסורים עליו אכילת מזון לא כשר ועבודת אלילים.[36] ההלכה חייבה את האדון היהודי למול את עבדו מקץ 10 חודשים, ואם יסרב – עליו למוכרו לגוי. נראה שהיה פחד אצל חלק מן העבדים מפני מילה, שהייתה תנאי להמשך החזקתו בידי יהודים, ובוודאי לגיורו. מכאן, לדעת י' אברהמס, ש"גיורן של שפחות היה הרבה יותר תדיר וטבעי מזה של העבדים".[37]

חכמי ישראל, כמו הציבור היהודי הרחב, ראו בהחזקת עבדים ושפחות מעשה טבעי. היחס האנושי ושילובם בחיים היהודיים היו מן היסודות של הבית היהודי, ותנאי לשלטונם של "תורה ומצוות". למצב זה הייתה לגיטימציה בעיני היהודים וחכמיהם, משום שהוא גרם לגיור נוח של

נפשות רבות וצירופן לקהל ישראל.

אך לא תמיד ברכו החכמים על החזקת עבדים ושפחות. לא נסתתרה מעיניהם הסכנה לשלמות חיי המשפחה, בשל חמדנותם של מקצת מן הגברים היהודים לרכוש שפחות נאות במטרה להפכן לפילגשיהם.[38] גיורם של העבדים היה לא רק תוצאה של דחף אידיאולוגי לרכוש נפשות חדשות ליהדות ולהרחיב את השורות. הוא נבע גם ממניעים חומריים טהורים של בעל הבית היהודי שביקש להפוך את עבדיו ליהודים כדי שיהיו כשרים לעבודות הקשורות במזון ולכאלה שרק יהודים רשאים לעסוק בהן. גם פחדיו שמא עבדו הפגאני יתנצר זירזו אותו לשחררו ולגיירו.

דומה, שנוכל לאמץ את דבריו של בן־ציון ווכהולדר על משמעות החזקתם של עבדים בידי יהודים: "ניתן לקבוע בביטחון, שלמוסד העבדות היו השלכות אנתרופולוגיות, סוציולוגיות וכלכליות מרחיקות לכת יותר ממה שהניחו עד כה. חוקרים של תולדות ישראל הקדישו רק תשומת לב מעטה לאחת התנועות העיקריות בחיי היהודים בימי הביניים המוקדמים".[39] דברים אלה נכונים ביחס לכל תפוצות ישראל באותה תקופה, ואולי נכונים במיוחד ליהודי אשכנז–צפון צרפת הקדומים.

הקבוצה השנייה של המתגיירים בתקופה זו הייתה קטנה מן הראשונה ושונה ממנה. היו אלה גברים ונשים פשוטי העם, אשר המגע הקרוב והממושך עם היהודים ועם אורח חייהם השפיע עליהם להמיר את דתם הנוצרית. בניגוד לעבדים שיובאו ברובם המכריע מארצות המזרח הסלאבי (לא רק מאזור הספר שעל האלבה ומבוהמיה הקרובים, אלא גם מרוסיה ומפולין הרחוקות יותר), אלה היו בני המקום, מצרפת הצפונית ומארץ הריינוס. היו הבדלים נוספים בין שתי הקבוצות: העבדים היו רובם פגאנים ואילו האחרים – נוצרים; אלה משועבדים וקניינו של אדונם, ואלה בני חורין על־פי הגדרתם, שכירי יום – משרתי ומשרתות בית הדרים דרך קבע בבית מעבידיהם, או שכניהם של היהודים המקיימים עמם יחסי קרבה וידידות. אולם אפשר גם למתוח קו דמיון משותף בין שתי הקבוצות: "כל המתגיירים של התקופה – עבדים, שכירי יום, פשוטי עם – כולם היו בני השכבות הנמוכות ביותר של האוכלוסייה, וזו גם הסיבה לכך שבני זמנם לא השאירו כל זכר למספרם ולשמותיהם".[40] אלה ואלה הכירו את ההווי היהודי מקרוב, אהבו את מנהגי היהדות, את חגיה וטקסיה והמירו את דתם בנפש חפצה. עם זאת, ה"נדוניה" שהביאו מתגיירים אלה לקהילותיהם החדשות הייתה דלה ביותר, ולמעשה הייתה נטולה כל תוכן רוחני ותרבותי. רובם "אין בקיאין במצוות", כדברי רש"י. גרים אלה, שהצטרפו ליהדות כמבוגרים, היו חסרים חינוך וידע ביהדות כיהודים

מלידה.[41] הנוצרים הפרימיטיביים הללו לא התווכחו ולא נכנסו לתכנים העמוקים יותר של האמונה (גם לא היו מסוגלים לזה). הם התבוננו במידה לא מבוטלת של קנאה בהווי היהודי וראו בהמרת דתם צעד שיסייע בידם לזכות בחיים טובים ואיכותיים יותר. מספרם היחסי של המתגיירים מן הקבוצה השנייה עלה בהדרגה בסוף המאה ה־10 ובמאה ה־11. לאחר מכן מתמעטות המלחמות בסְפר הסלאבי, עמי המזרח – הבוהמים, הפולנים וההונגרים – מקבלים את הנצרות הקתולית, והמערכת הפיאודלית במערב סופגת את אוכלוסיית העבדים לתוך שורות האיכרים־הצמיתים.

לסיכומה של תנועת ההתגיירות חשוב לברר שתי שאלות נכבדות.

א. האם היה קיים "מיסיון" יהודי, האם היהודים ניהלו תעמולה ומסע שכנוע – ישיר או עקיף – שמטרתו להעביר נפשות של נוכרים לחיק היהדות? אין במקורות העבריים על כך ולו מלה. לעומת זאת, אנו מוצאים דברי פולמוס מְכוּוָנִים אל קהל הנוצרים, פרי עטם של ה"מפורסמים" – בודו אלעזר ווזלינוס. סופרים כנסייתיים טיפחו את הדעה שהיהודים עוסקים בעבודה מיסיונרית "מסוכנת". אולם למרות האמינות שאנו מייחסים לדבריהם בעניינים שונים, אין ספק שבנידון זה הם הגזימו מתוך כוונות זדוניות. האמת היא שהיהודים הכירו בחולשתם ובנחיתותם הפוליטיות ונזהרו ביותר שלא להטיף בגלוי להצטרפות לדת ישראל. בהשוואה לנצרות ולאסלאם היה הפולחן היהודי פחות גמיש וטעון במצוות מעשיות מכבידות. אפיון נוסף שבו נבדלה היהדות מהנצרות והאסלאם היה עמידתה על שכנוע כן של המתגייר, ולמותר להוסיף שלא היה מצדם של היהודים כל שימוש בכוח.

ב. השאלה השנייה שאנו מבקשים לברר, היא, כיצד נקלטו הגרים בקהל ישראל. האם המיזוג של הציבור היהודי, בעל רמת התרבות וההשכלה הגבוהים ביותר באוכלוסיית אירופה המערבית, עם אותם הגרים הפשוטים והפרימיטיביים לא יצר צרימות חברתיות; האם לא נוצרו שני מעמדות, שפער תרבותי־חברתי פעור ביניהם; ולבסוף, מה היה משך הזמן שבו נעלמו "התפרים" שאחרי הניתוח. לכל השאלות הללו אין מענה ברור, ואנו נתפסים למשפט הבודד בכרוניקה של רשב"ש, בו מצוטט מר יעקב ב"ר סולם, מהרוגי מגנצא, אשר "לא בא ממשפחת יקרים ואמו לא הייתה מישראל", שזעק – בטרם נטל סכין ושחט את עצמו – "עד עכשיו הייתם מבזים אותי עכשיו ראו מה אעשה..."[42]

פרט למעט שבכרוניקה של רשב"ש ולמספר קטן של מצבות קבר שנמצאו במגנצא ובוורמיזא, בהן צוין שהנקבר הוא גר, אין במקורות שום

אזכור של גרים. זוהי גם הסיבה שכדי לענות על שאלותינו אנו מנסים לדלות מן המלים הספורות הללו את מה שיש בהן ונזהרים שלא להרחיק בפרשנות ולא לחפש את מה שאין בהן. אין ספק, שבמקרה דנן לפנינו עדות של איש שאמו הייתה גיורת (לא נאמר אם שפחה או בת־חורין) ושבשל כך לא נמנה עם "משפחות היקרים". גם היחס של התנשאות ושל בוז כלפיו, כפי שהוא הזכיר, נובע מעובדות אלו. מאידך גיסא, האיש שלם לחלוטין עם השתייכותו אל העם היהודי, ולא יכולה להיות ראיה טובה מזו שהוא הקריב את נפשו על קידוש השם כבני קהילתו היהודים מלידה.

הטמעת הגרים בכלל ישראל מעולם לא הייתה אוטומטית, ולכך דוגמאות רבות בהיסטוריה היהודית. יהודי ארץ ישראל בימי הבית השני כינו את הורדוס "העבד האדומי", ולא רק בשל השנאה אליו והסלידה מאכזריותו, אלא בוודאי גם בגלל העובדה הפשוטה שנכדו זה של אנטיפס האדומי, שגוייר יחד עם שאר בני עמו, עדיין לא נחשב בעיניהם ליהודי גמור. אפילו נכדו של הורדוס, המלך אגריפס הראשון, השתדל להתקבל בדעת קהל היהודים כ"אחיהם", ביודעו שזכר מוצאו מן הגרים האדומים עדיין חי בקרבם.

ההיסטוריה היהודית יודעת לספר על אין ספור מקרים של "חבלי קליטה" של גרים. רק כדי לסבר את האוזן נאמר, שכל המפעל הציוני האדיר של קיבוץ גלויות בישראל (וכאמור מדובר בעדות ישראל, ולא בגרים שחיים בצד יהודים מלידה), לווה ועודנו מלווה בחבלי קליטה ומיזוג קשים. ולחלופין, מי שמצוי אצל החברה החרדית בישראל יודע, שהחוזרים בתשובה אינם נטמעים באופן אוטומטי בתוכם, והעידו על כך ענייני שידוכים, למשל.

ואם נשוב לשאלה ששאלנו: כמה זמן נמשכו "חבלי הקליטה" עד שנעלמו החיבורים, נוכל להביא את דעתו המעניינת של ססיל רות, הגורס שהגרים המוזכרים בכרוניקות תתנ"ו היו "גרים חדשים", אולי מזה דור או שניים, ואלה שהתגיירו מזמן כבר נבלעו ונטמעו בתוך קהל ישראל.[43]

ד. נישואי תערובת

הזרמה של דם נוכרי לעורקי היהודים במערב אירופה – בין אם הייתה תוצאה של גיור מלכתחילה או בדיעבד; בין אם נבעה מהולדה של זוגות נשואים מעורבים, או כאלה שקיימו יחסי מין אקראיים – הייתה אחת התופעות המרכזיות בחיי היהודים במרחב האשכנזי בימי הביניים

המוקדמים. מובן שלהצטרפות כואת יש משמעות רק אם הצאצאים נשארים בקהל ישראל ואינם נבלעים ומתחנכים בחברה של בן הזוג (בדרך כלל הייתה זו בת הזוג) הנוצרי. אולם על־פי רוב גברה האטרקטיביות של החיים היהודיים והקהילה קלטה עוד ועוד מצטרפים חדשים. מן הראוי לציין, שקליטתם של יסודות גזעיים נוכריים, שנעשתה כאמור בדרכים שונות, לא תמיד שמרה על מינון שווה לאורך כל התקופה הנידונה. בעידן הדמדומים של חורבן התרבות הרומית־מערבית, של נדידות העמים ושל הקמת הממלכות הברבריות, במאות ה־5 עד ה־8, וכן עם ההתייצבות הפוליטית בימי הממלכה הקארולינגית, ואף בימי התרופפותה במאה ה־9 ובראשית ה־10, הייתה תופעת הנישואים המעורבים והיחסים המעורבים נפוצה למדי. מימדיה מצטמצמים עם התגברות השפעתה של הכנסייה הקתולית והתגבשות הממסד הקהילתי בקרב היהודים בסוף המאה ה־10 ובמשך המאה ה־11. גם ירידת העיסוק בסחר העבדים, והתמעטות ניכרת במספרם בבעלות היהודים, תרמו לאותה מגמה. הסוציולוג פריץ כהן טוען שסביבות שנת ה־1000 הוא הגבול הכרונולוגי בו מסתיימים תהליך הגיור המאסיבי והתמזגות של נוכרים בתוך קהל ישראל בצפון מערבה של אירופה. אחרי שלב זה, גורס כהן, מתגבש הגזע היהודי ומכאן ואילך מתנהלים חיי האומה "בטוהר פנימי".[44] תיחום זה אינו מדויק, שכן עוד בסוף המאה ה־11 אנו קוראים בין החלטות הקונציל הכנסייתי של שבולץ (1092) על סנקציות נגד "יהודים שלקחו להם נשים נוצריות".[45] וזוהי, בלי ספק, תגובה על נישואים שהיו באותה עת ולא מאה שנים לפני כן.

הנישואים, שעיקרם התקשרות קבע של בני זוג לצורך חיים משותפים של ניהול משק בית ושל הולדת צאצאים, מצטיירים בעינינו כמוסד שנתקדש על־ידי הממסד הדתי, ושבלעדי הלגיטימציה שלו אין לו זכות קיום. כך היה כאשר שלטו שלוש הדתות המונותאיסטיות. חוקי אישות קיבלו סנקציה מחייבת ונוקשה והחלו להתבטל רק בתקופה המודרנית, כאשר הונהגו הנישואים האזרחיים החילוניים. למותר לציין, שבחלק מן המדינות המודרניות, כגון בישראל, דיני האישות הישנים עדיין תקפים. לכן, אנו משתאים על מספרם הרב של הנישואים המעורבים בימי הביניים המוקדמים (ובמיוחד עד סופה של המאה ה־10), עליהם מעידים דברי השטנה והתוכחה של רבי הכנסייה והחלטות מועצותיהם. כיצד קרה, שאותו ממסד נוצרי שפרש את מרותו על בני אירופה בימי הביניים בכל תחומי החיים, לא הצליח לגבור על שבירה של הדוגמה ועל פגיעה באחד הסקרמנטים שלה. לתהייה שלנו נוספת גם השאלה כיצד השלימו הממסד היהודי, ההלכה ודיני האישות היהודיים, להתקשרויות בין גבר ואשה,

שהאחד (או האחת) מהם יהודי והשני (או על פי רוב השנייה) נוצרי?

נישואים מעורבים בין יהודים ונוכרים היו תופעה חוקית וטבעית בתקופה הפגאנית של הקיסרות הרומית. ומשהפכה זו לנוצרית, החלו הממסד הדתי והשלטון החילוני להתערב בנושא זה ולחוקק חוקים נגד נישואים מעורבים. אולם בשל החולשה והרפיון של אלו – שנמשכה במאות השנים הראשונות של ימי הביניים – לא עלה בידם לבלום את התופעה. ואשר לאי תגובתו של הממסד היהודי, נראה שגם זה עדיין היה רופף ואפשר לחיים הטבעיים לזרום בלי הפרעה. ובעצם, מי יודע, אפשר שהייתה התנגדות מצד החכמים והמנהיגים, אך זו לא הגיעה אלינו בשל היעדר מוחלט של מקורות יהודיים־מערביים בנושא זה עד המחצית השנייה של המאה ה־10.[46]

החלטות הקונצילים הכנסייתיים הן עדות לשכיחותם של נישואי התערובת. הכנסייה קראה לפירוד הזוגות המעורבים, ולחלופין עשתה מאמצים להטביל את בן הזוג היהודי. היא גם דרשה בתוקף שילדי הזוגות המעורבים יגדלו ויתחנכו בחיק הנצרות. דווקא בתקופה מוקדמת מאוד, בימיה האחרונים של הקיסרות הרומית במערב, נקטו השלטונות החילוניים סנקציות נגד נישואי תערובת. גם המלך הנוצרי של בורגונדיה (בערך שנת 500) אסר בעונשים חמורים נישואים כאלה.[47] אולם תמיכה חילונית זו (למעט בממלכה הוויזיגותית שבספרד) פחתה מאוד, ולכן נישואים כאלה היו רבים למגינת לבם של רבי הכנסייה.

משוחרר העבד (או השפחה) על־ידי בעליו היהודי, נפתחה לפניו הדרך להינשא בנישואי תערובת עם יהודי (או יהודיה) ולחיות בקהילה כיהודי לכל דבר, ללמוד תורה ולקיים מצוות. כלומר, נישואי התערובת חוייבו בגושפנקה הלכתית והותנו בגיורו של בן־הזוג הנוכרי, ואז היה בעיני היהודים יהודי כשר למהדרין. הבישופים לא הכירו בתוקפם של נישואים כאלה והכריזו שבן הזוג הנוצרי ה"סורר" יוחרם, אלא אם נישואיו יבוטלו. זוהי גם הסיבה לכך, שבמקורות הנוצריים לא מוזכרים מקרים של המרת הדת של בן הזוג היהודי (שבוודאי היו), אלא רק קובלנות ואיומים על הנוצרי שהתגייר. מבחינתם, נוצרי שהתגייר על מנת להינשא ליהודי הוא נואף ועונשו כבד ביותר.

היה גם פן אחר של יחסים בין בני זוגות מעורבים. יש בידינו רמזים לא מעטים על קיום יחסי־מין בין יהודים ונשים נוכריות (על מקרים הפוכים אין אנו שומעים). מקצת מן הגברים היהודים נהגו להפוך את שפחותיהם לפילגשים, ואף מעובדות הבית הנוצריות לא סילקו את ידם. על כך יודע לספר בביטחון רב הארכיבישוף אגוברד: "נשים הרבה מוחזקות בידי

יהודים כשפחות, כמה אחרות כשכירות יום. אחדות מהן אף מתקלקלות, אך כולן כאחת מופקרות על פי רוב או לאדנותם או לתאוותם או לעורמתם".[48] ובמקום אחר הוא כותב, שידוע לו "כי נוצריות רבות נמכרות על־ידי נוצרים ונקנות על־ידי יהודים וכי הללו ביצעו מעשים מתועבים שאינם ראויים שייכתבו".[49] עוד בתקופה המרובינגית נתנו רבי הכנסייה הגאליים את דעתם לכך וביצרו עצמם במעשי החקיקה של מועצותיהם. כך, למשל, בקונציל הרביעי באורליאן (541) הוחלט, שיהודי שיתרועע עם שפחתו הנוצריה היא תופקע מרשותו.[50] ואילו בקונציל של מאקון (581) נקבע, שרק לגברים בעלי מידות טובות ובגיל מתקדם מותר לבקר במנזרי נשים. אולם גם לאלה אסור להיכנס ל"שיחות חשאיות" (כנראה שיחות בארבע עיניים) עם הנזירות ומותר להם לשוחח עמן רק ב"חדר השיחה". במיוחד, **אסור שהיהודים הבאים לעשות עסקים במנזר ישוחחו באינטימיות עם הנזירות וישהו זמן ממושך איתן.**[51] האם רק "שיחות אינטימיות"?! ומה שוודאי, שאם היו לקשרים כאלה "תוצאות ביולוגיות", הרי שהצאצאים חונכו בחיקה של הכנסייה הקתולית ולא הצטרפו אל קהל ישראל. ש' בארון סבור, שיחסים קרובים בין יהודים ונוצרים בתקופה זו, באו לידי ביטוי, בין השאר, ביחסי מין שמחוץ למסגרת הנישואין. כמובן שהחקיקה הנוצרית וזו היהודית ניסו לדכא את התופעה. אולם, למרות הסנקציות החמורות שהיו צפויות ל"עבריינים", טוען בארון, "היו נישואי התערובת, ובפרט יחסי מין אסורים, תדירים יותר ממה שמצוין במקורות". הוא מוסיף, שבקרב יהודי ספרד ואיטליה הייתה תופעת הפילגשים נפוצה יותר.[52]

מסוף המאה ה־10 פוחתת הדוקומנטציה על נישואי תערובת, וזו קשורה כמובן בסגירת מקורות העבדים ממזרח אירופה, ובירידה במספרם במרכזה ובמערבה. מאידך גיסא, עדיין רבות הידיעות על יחסי מין בין יהודים ונוצרים (או להפך) ועל צאצאים מזיווגים כאלה.[53] "להרבה אדונים יהודים היו ילדים משפחותיהם", גורס ב"צ ווכהולדר, "ואלה גודלו כיהודים [...]". אולם אליה וקוץ בה, הוא מוסיף, "מבחינה חברתית דירדרה החזקת העבדים את מוסריותם של היהודים", שכן הפגיעה של החזקת הפילגשים בחיי המשפחה היהודית הייתה רעה. גברים יהודים נהגו לעתים לקנות "שפחות טובות מראה", כביכול לצורך עבודה ושירות בבית, אך למעשה לצורך סיפוק תאוותיהם המיניות.[54] ואם דימינו לרגע, שהתופעה הולכת ונעלמת במאה ה־11, מצאנו שו"ת משל ר' יהודה הכהן (קרוב לוודאי). חכם זה, שהרבה לטפל בשאלות הקשורות במסחר, ובתוך כך בסחר־מרחקים, מספר לנו על סוחרים יהודים "הולכי רוסיה",

שעיסוקם היה סחר־עבדים עם ארצות המזרח הסלאביות. השאלה שהופנתה כנראה מפראג (ואולי מקראקוב), עוסקת במעשים נפשעים בין שני יהודים כאלה. יש בה חטיפות, אלימות והסתייעות בנוכרים. אולם הפרט שמעניינו כאן, הוא ההאשמה של אחד מהם נגד חברו, על כי הלז חטף את שפחתו ששימשה לו פילגש וברח עמה למוראביה.[55] וכך, לפנינו עדות על קיום חיי אישות בין יהודי ונוכריה.

לסיכום, אחת היא לנו אם מדובר בזוג נשוי או ביחסים שמחוץ לנישואין. כאשר הצאצאים נשארים בקהל ישראל (כפי שאכן קרה על פי רוב), הרי שהתוצאה היא תוספת אנושית בטווח הקצר והמידי ותמהיל גנטי בטווח הארוך.

ה. אסימילציה חיצונית: לשון הדיבור והמראה של יהודי המרחב האשכנזי

ש"נ אייזנשטט מגדיר את האסימילציה (התבוללות או טמיעה בעברית) כ"תהליך התמזגותה של קבוצה חברתית מסוימת וחבריה בתוך קבוצה אחרת, עד כדי איבוד סימני ההיכר הספציפיים שלה או עד כדי הפיכת חלק מהמסורת התרבותית ונהגי־החיים של הקבוצה האחת לחלק מקובל של המסורת ונהגי־החיים של הקבוצה השנייה".[56] ואכן, כך הם פני הדברים ביחס לחלקים גדולים של עם ישראל בתקופה המודרנית. האסימילציה היא תופעת לוואי בלתי־נמנעת מן הסקולריזציה של החיים, ומן הדחף האדיר של היהודים לשוויון זכויות ולכניסה לחברה האזרחית הכללית; הדחף להידמות לסביבה החברתית עד כדי איבוד כל סממן לאומי ודתי יהודי; מן הרצון ומן ההסכמה להשתלבות במערכות החינוך והתרבות שלה, ולקבלת דתה אם יש צורך בכך. ההתבוללות הייתה החלטתם המודעת של יהודים רבים מזה כמאתיים שנה.

מבט חטוף על ההיסטוריה היהודית מגלה, שלמעט שכבת מתייוונים בארץ ישראל ובמדינות ההלניסטיות בתקופת הבית השני (שאף הם לא הלכו עד הסוף כמתבוללים המודרניים), האסימילציה בקרב היהודים עד התקופה המודרנית לא הצליחה לנגוס בגוף האומה ולפגוע ביהדותן של קהילות ישראל. סוד קיומה של היהדות במשך כל ההיסטוריה הארוכה של הגלות והישרדותם של בניה כישויות אוטונומיות בתפוצותיהם השונות, טמון ביכולת וברצון לבלום מגמות אסימילטוריות בעודן באיבן. אולם האם פירוש הדבר שקהילות ישראל שימרו מסגרות קפואות ובלתי חדירות לחלוטין מפני כל השפעה חיצונית? האם לא הופנמו בתוכן דפוסים תרבותיים נוכריים? האם לא נוצר דמיון, במידה זו או אחרת, בינן לבין

החברה הסובבת אותם? התשובה לכל אלה היא שלילית, ואין שום סתירה בדברים: היהודים ידעו לקבל מידה מסוימת של אסימילציה ולהציב גבולות ברורים ובלתי־עבירים בפני שלבים שהיו עלולים לסכן את עצם הקיום של היהדות ואת זהותם כיהודים. מה שאירע, הוא מעין אסימילציה מוגבלת שבאה לידי ביטוי בהידָמוּת בתחומים מסוימים. כינינו אותה "אסימילציה חיצונית".

לכך אנו משייכים את הדמיון בלבוש ובהופעה החיצונית, בבחירת שמות פרטיים, בסגנון הבנייה של בתי הכנסת, בקישוטם של אלה ושל בתיהם הפרטיים ודומיהם. אך במיוחד מכוונים דברינו אל השפה המדוברת. חשוב להזכיר ולהדגיש, שימי הביניים המוקדמים (בכל התפוצות, אך בפרט במרחב האשכנזי) הם התקופה שבה מתקיימת אסימילציה חיצונית, שכן הקרבה לבני הסביבה הנוכרית הולידה באופן טבעי דפוסי הידמות חיצוניים כאלה. ואילו ככל שמתרחקים מנקודת השבר של מסע הצלב הראשון, הולכת ומתעצמת מגמת ההיבדלות מן הגויים, ואיתה גם חדירת השפעות מבחוץ. על כך יכולה להעיד המציאות בעולם היהודי שמאז ימי הביניים המאוחרים ועד ימינו, מאז בואם של המוני מהגרים אשכנזים מן המערב אל מזרח אירופה בימי הביניים המאוחרים, לא חדרו לשפת דיבורם אלא מלים סלאביות מעטות. הם המשיכו לשמר את היידיש, שהוא ניב גרמני במהותו. כך גם בני העדה הספרדית, שהיגרו לאימפריה העותמנית, לא סיגלו את לשונותיהם של עמי המקום (טורקים, יוונים, בולגרים, סרבים ואחרים), אלא שימרו את הניב הספרדי (הלדינו), שהביאו עמם במאות ה־14 וה־15. הפנמת השפה הערבית על־ידי יהודי ארצות המזרח התיכון ואפריקה הצפונית נעשתה עוד בימי הביניים המוקדמים והיא נשארה שפת דיבורם עד ימינו.

חסרונן של תמונות שבכוחן להמחיש באופן ויזואלי באיזו מידה היו לבושם, תספורתם ושאר סממני המראה החיצוני של יהודי ימי הביניים המוקדמים במערב, דומים לאלה של הנוצרים, גורם לאי הסכמה בין החוקרים ומוליד השערות שונות. רוב ההיסטוריונים מסיקים מן האווירה הפתוחה ביחסי יהודים־נוצרים את המסקנה, שההתבוללות החיצונית הייתה מלאה. כך, למשל, ר׳ אנשל משוכנע, ש"הם היו לבושים ככולם וחמושים כנהוג באותה עת".[57] בדעה זו דוגל גם ר׳ לופז ואף מרחיב את ההשערה עד ראשית המאה ה־13. על החלטות הוועידה הלטרנית של הכנסייה משנת 1215, לפיה חוייבו היהודים לשאת על בגדם סימן היכר, הוא כותב: "כל עוד אי אפשר היה לזהותם בראייה, יכלו היהודים לצאת ולבוא באין מפריע מחוץ לרובע מגוריהם, להתיידד עם הנוצרים, לשכוח

את עול שעבודם וליהנות מן הזכות לחיות. אולם מן הרגע שהם סומנו כבקר, מעמדם נעשה נחות אפילו מזה של האריסים הנחותים ביותר"[58] (ההדגשה שלי, א.פ). גם ל' רבינוביץ, מרחיב במחקרו על תולדות יהודי צרפת במאות ה־12־14 את האסמילציה החיצונית עד תקופת מסעי הצלב. הוא משוכנע בקיומה של "אסימלציה חברתית כמעט מלאה בכל תחומי חייה של הקהילה היהודית בתוך החברה הסובבת", שבין השאר התבטאה בלבושם של היהודים, הדומה עד לבלי הכר לזה של הנוצרים.[59]

אך מסתבר שהוודאות בנידון זה רחוקה מאיתנו. כך אנו למדים ממקור לטיני מן המאה ה־9. בביוגרפיה של אנסקייר (Anscaire), בישוף המבורג וברמן, שנכתבה על־ידי רמברט (Rembert) בשנת 876, מסופר שגיבור הספר ראה בחזון לילה איש ניצב על סף קיטונו והוא חשבו לישו הנוצרי [...] והאיש "לבושו כלבושם של יהודים".[60] אם נוסיף לכך את המסופר בשו"ת של ר' משולם ב"ר קלונימוס על יהודי שתלש חלק מזקן חברו, מין "תלישה מכוערת",[61] נבין שגברים יהודים נהגו להתהדר בזקן נאה. בכך הם נראו שונים מן הנוצרים.

ידועות גם השפעות סביבתיות בתחום סגנון הבנייה. כך נבנה בית הכנסת של וורמס בסגנון רומאנסקי מובהק, כדוגמת הקתדרלה הרומאנסקית שבעיר, ואילו זה שברגנסבורג – מתקופה מאוחרת יותר – נבנה בסגנון גותי. גם ציורים וקישוטים הושפעו מן האמנות הנוצרית. הדמיון שבתחום הארכיטקטוני היה ביטוי לקשרים הדוקים ולמערכת יחסים טובה בין היהודים לסביבתם באשכנז–צפון צרפת.

הסממן העיקרי של האסימלציה החיצונית הוא לשון דיבורם של היהודים. על הזיקה אל הלשון העברית כבר עמדנו בהרחבה בפרק השמיני של הספר. אפשר לקבוע בביטחון, שעם כל הכבוד בו התייחסו יהודי התפוצות השונות לעברית, לא נמצא במשך כל ההיסטוריה הארוכה של עמנו בגולה אף קבוצה שהשתמשה בה כשפת דיבור יומיומית וטבעית. העברית הפכה לשפת הקודש של הפולחן והלימוד, כלומר שפת התרבות של עם ישראל. בני הפזורה סיגלו לעצמם שפות משפות שונות, לפי מקומות ישיבתם. דו־לשוניות זו – שפת הקודש ושפת החול, שפת התרבות ושפת הדיבור – איננה ייחודית ליהודים. היא מוכרת במקומות שונים בעולם ויהודי מערב־אירופה לא היו צריכים להרחיק כדי לדעת שהשימוש בלטינית ובעגות המקומיות בקרב הנוצרים היה בדיוק כשימושם שלהם בעברית ובשפת המקום.

בתודעת הציבור הרחב קיים קשר בין "אשכנז" ושפת היידיש. מקובלת דעה, שעגת דיבור גרמנית זו מלווה את העדה האשכנזית מאז ימי

"ילדותה" במערב אירופה, בראשית ימי הביניים. סברה זו הוכחה כלא נכונה. לעומת זאת, אין שום פלוגתא בין הבלשנים וההיסטוריונים על כך שיהודי צרפת הצפונית, ארץ הריינוס ואנגליה דברו בניב רומאני־צרפתי. בכך נאלצים להודות גם קנאים ללשון היידיש. הוויכוח במחנה החוקרים הינו מסוג אחר: האם ניב דיבור זה היה זהה לעגת דיבורם של הנוצרים שבמחוזם הם חיו, או אולי נוצרה כבר אז עגה מיוחדת ונבדלת של היהודים, שאפשר להגדירה כעגה אוטונומית, כשפה בפני עצמה. ההנחה הנפוצה היא, שהאפשרות השנייה היא הנכונה. זוהי הערכה שבדיעבד, והיא ניזונה מן המציאות הקיימת בחמש מאות השנים האחרונות כשלשונותיהם של היהודים בני העדות השונות מהווים מעין ישויות לינגוויסטיות עצמאיות. הן דומות ללשונות הסביבה הנוכרית, אך אינן זהות להן. כך מוצאים אנו את היהודית־פרסית, היהודית־ערבית (השונה ממקום למקום במרחב הלשוני הערבי), היהודית־איטלקית, היהודית־פרובנסאלית ודומיהן. אך בראש כולן שתי הלשונות היהודיות הגדולות: היידיש והלדינו, שהן שפות העומדות בפני עצמן למרות דמיונן – זו לגרמנית וזו לספרדית הקסטיליאנית.

במשך חמש מאות השנים הללו חלו תמורות במטענן המקורי של השפות. התמורות מתבטאות בספיגת ניבים שמקורם בשפות העמים בתוכם ישבו ה"אשכנזים" וה"ספרדים". הביטויים הסלאביים שנקלטו ביידיש המאוחרת הופכים אותה לקשה להבנה עבור גוי גרמני. מצב דומה קיים בארצות הפזורה הספרדית: ניבים יווניים, טורקיים, סלאביים וערביים חדרו לתוכה במשך השנים הארוכות. ואין לשכוח שניבים עבריים נספגו בלשונות היהודים במשך כל תקופות קיומן.

אך נחזור אל הפלוגתא: האם ה"צרפתית" של יהודי התקופה המוקדמת הייתה ייחודית ושייכת רק להם, או שהייתה זו הצרפתית־הצפונית,[62] השונה במקצת ממחוז אחד של הארץ למשנהו? חוקרים רבים משוכנעים שמדובר בגווני־ניב צרפתיים, המשותפים לבני כל אזור ואזור, נוצרים כיהודים. ר' אנשל סבור, שכבר בתקופה מוקדמת מאוד "הם (היהודים) דיברו בלשון הארץ, ואפילו לבתי כנסיותיהם היא נכנסה כשפת הפולחן בצדה של העברית [...]". ובנימה פולומוסית כלשהי הוא מוסיף: "אין זה סביר לייחס ליהודים הצרפתיים איזה סוג של יידיש"[63] (ההדגשה שלי, א.פ).

האם בימי הביניים שעד ראשיתה של המאה ה־13 הייתה ליהודי צרפת לשון מיוחדת רק להם? האם הייתה בפיהם מעין "שפת דיבור יהודית־צרפתית ("judéo-français"), מקשה בלומנקרנץ, ומשיב: לא ולא! כך, למשל, מגורשי 1306 שהגיעו מצפונה של צרפת לגרמניה דיברו "בניב

קדום" ולא ב־"judéo-français" כלשהו.[64] בלומנקרנץ נזקק גם לכתבי אגוברד ואמולו (מן המאה ה־9) כדי להוכיח תיזה זו. אגוברד כותב שעבדים שברשות היהודים למדו מאדוניהם את "לשון הארץ". ואילו אמולו מספר שהיהודים השתמשו ב"עגה הוולגרית" (כינוי לַ"וּוּרנַקוּלָר" העממי שהיה בשימוש בקרב האוכלוסייה הנוצרית המקומית) גם בפולחנם הדתי. אמולו זה, אומר בלומנקרנץ, "כאשר הוא מחרף את הנוצרים שהעדיפו את הדרשה של הוֵיב על ההטפה של הכומר הקתולי, הוא מלמדנו שהדרשה היהודית נאמרה בלשון הוולגרית (la langue vulgaire)". גם ה"לעזים" של רש"י הם ביטויים **בצרפתית קדומה**, לשונם של שאר בני הארץ. לשון זו חדרה כנראה גם לספרי התפילה, ונמצאה אף "הגדה של פסח" מן המאה ה־13 בתרגום לצרפתית.[65] נ' גולב, מביא במונוגרפיה שלו על יהודי רואן בימי הביניים, את סיפור נדודיו של מר ראובן ב"ר יצחק הזקן, איש רואן. האיש דיבר ב"לעז לשוני", שאינו אלא הניב הצרפתי־נורמני של תושבי הדוכסות.[66]

כך גם מ' גידמן, איש "חוכמת ישראל" מגרמניה, כתב כבר בשנות השמונים של המאה ה־19, שיהודי המערב דיברו באותה תקופה **צרפתית, כזו שדיברו הגויים בסביבתם**. הם היו כל כך מעורים בחיי הארץ ובמנהגיה, עד שהדבר היה אך טבעי.[67] ב"צ דינור, הבוחן את הניבים הצרפתיים שבפירושי רש"י, מוצא בהם הוכחה ש"הלשון הצרפתית ("הלעז") היא לשונם המדוברת והמובנת של התלמידים, שלהם צריכים המורים להסביר את המקרים לפי פירושו של רש"י". דינור מביא כדוגמה מלים שהן בוודאות צרפתיות. יתרה מזו, אצל רש"י מופיעים משפטים, או קטעי משפט, שאינם מותירים ספק ב"צרפתיותה" של שפת הדיבור. כך, למשל, תרגומו של הביטוי "המבלי אין קברים (במצרים)" (שמות יד, יא) הוא "ש"י פו"ר פלינצ"א ד"י נו"ן פושי"ש" (si pour faillance de non fosses"). זוהי, אכן, צרפתית של ממש.[68]

בלשנים חקרו את הביטויים הצרפתיים השונים ביצירותיהם הפרשניות של חכמים יהודים מצרפת ומארץ הריינוס. ניבים אלה, הידועים כ"לעזים", הוכנסו לשפה כדי להסביר ולהמחיש לקהל לומדי התנ"ך והתלמוד מונחים עבריים, שנראו בעייתיים למפרשים. הראשון בין החכמים הללו היה רגמ"ה, שפירש את התלמוד, ואחריו חכמים "צרפתים" כמו ר' יהודה ב"ר משה הדרשן, ר' יוסף קרא ור' שמעיה. אך האוצר הגדול של ה"לעזים" הצרפתיים צָפוּן בפירושיו של רש"י. לא פחות מ־1,300 כאלה מצויים בפירושיו לתנ"ך וכ־3,500 – לתלמוד. ביטויים אלה שמופיעים בפירושיו של רש"י הם צרפתיים בניב שמפני,

ולקוחים מחיי היומיום של היהודים בסביבתו. זו הצרפתית הקדומה ביותר, אך כיוון שחסר להם הניקוד (העברי), איננו יודעים את הגייתן של המלים.

חכמים אלה אפשרו הבנה מלאה ונכונה של חומר לימודים הכתוב בשפה שלא הייתה שגורה בפי הציבור הרחב. לעומת זאת, לא נמצאו "לעזים" בספרות החכמים בארצות דוברות ערבית של אותה תקופה, שכן כאן נוצרה ספרות יהודית בלשון הערבית התקנית, שגולת הכותרת שלה היה תרגום התנ"ך בידי רב סעדיה גאון (תחילת המאה ה־10).

ה"לעזים" מצביעים בבירור על כך שלשון הדיבור של יהודי המערב הייתה צרפתית־צפונית עתיקה ("langue d'oil"), שהיו לה דיאלקטים אזוריים שונים. הבלשן מ' בנית, מבטל את התפיסה שה"לעזים" הם "עניין יהודי פנימי" ומזוהים עם ביטויים בשפה יהודית ייחודית ("judéo-français"). "יש להתייחס ללעזים אלה כאל אוצר מלים צרפתי טהור, מן העתיקים ביותר", קובע בנית חד־משמעית. "עובדה שאין לערער עליה היא, ששפת היהודים הייתה צרפתית בלבד, הצרפתית הייחודית של אותו מקום שבו ישבו מאות שנים". צרפתית עתיקה זו חדרה גם לליטורגיה ולפיוטים והפכה לשפת ההוראה בבית המדרש.[69]

אך יש שסוברים אחרת, ובראשם חוקרי היידיש וההיסטוריונים של שפת היידיש. מ' ויינריך, מדבר במחקרו המקיף בתולדות שפת היידיש, על קיומו של "הלועז המערבי", שהיא העגה של יהודי צרפת בימי הביניים. ה"לעזים" של רש"י ושל אחרים מובאים בשפה זו, שהתקיימה בשנים 900־1500 ולאחר מכן נעלמה. חלקיה נבלעו בתוך היידיש. "לועז מערבי" זה, שהיו לו דיאלקטים אזוריים שונים, אינו קרוב לצרפתית העתיקה כפי שסוברים. ויינריך יוצא במתקפה נגד החוקרים הטוענים ש"יהודי צרפת בימי הביניים דיברו בצרפתית נקייה מאוד", שכן שפתם המיוחדת, אותו "לועז מערבי", התפתחה מן ה"לועז הרומי", שהביאו אבותיהם מן הדרום. עם זאת, גם ויינריך מודה שיהודי ארץ הריינוס דיברו תחילה בעגה רומאנית ולא בעגה הגרמאנית, זו שלימים תתגבש ליידיש.[70]

סוגיה מעניינת בפני עצמה היא זהותה של הלשון המדוברת בקרב כלל יהודי גרמניה. כאן יש להפריד בין הקהילות שישבו לאורך הריינוס לבין הקהילות ששכנו בפנים הארץ (המעטות מאוד) ואלו שבספר המזרחי. מסתבר שבניה של אלו הראשונות – לב־לבה של אשכנז, וחבל המכונה לעתים בשם לותר – היו **דוברי צרפתית**, כאחיהם בצפונה של צרפת. השימוש בשפת הדיבור הצרפתית בקרב יהודי ארץ הריינוס נראה בעינינו תמוה, שכן חבל ארץ זה – על עריו המפוארות כקלן, וורמס ומיינץ –

נחשב עצם מעצמה של גרמניה. מהו, אפוא, ההסבר לתופעה זו?

א. נראה שהלשונות הרומאניות היו חזקות דיין כדי להחזיק מעמד בפני החדירה הלשונית הגרמאנית. כך זה היה בגאליה, ולא הייתה כל סיבה שהגבול הלינגוויסטי לא יחפוף את ה"לימס" הרומי שעל נהר הריינוס. חולשתה של התרבות הגרמאנית לעומת הרומאנית הכריעה את הכף לטובת זו השנייה. גם יוקרתם של הניבים הרומאניים, בשל קרבתם אל הלטינית, שפת הדת, תרמה להישרדותה במחוזות אלה. ההשתלטות של הגרמנית בריינלנד תהיה הדרגתית ולא תושלם אלא בימי הביניים התיכוניים. ואשר ליהודים באזור, נכון לצטט את דברי הבלשן ל' ברנדן: "היהודים מדברים את לשונם של אלה שסובבים אותם".[71]

ב. היסטוריונים רבים מייחסים את השימוש בשפה הצרפתית בקרב יהודי הריינוס למוצאם הצרפתי, אף שלא הכול מסכימים שיהודים אלה הגיעו מן המערב ויש הטוענים כי מוצאם איטלקי. "יהודי הריינוס היו מדברים בינם לבין עצמם בלשון צרפת", כותב גידמן, "והסיבה נקל להבין, כי הנה היהודים ההם **רובם ככולם באו שמה מארץ צרפת**"[72] (ההדגשה שלי, א.פ).

ג. הקשרים בין קהילות הריינוס לבין אלו שבצרפת הצפונית היו הדוקים. בין שתי ארצות אלו התנהלה תנועה של נוסעים ומבקרים – סוחרים, תלמידי חכמים, קרובי משפחה וסתם צעירים חובבי הרפתקאות – ושפת הדיבור הצרפתית שימשה להם אמצעי תקשורת.

טיעונים אלה נסמכים במידה רבה על ה"לעזים" של רבנו גרשום, אשר בא למגנצא ממץ שבלותרינגיה, ודיבר צרפתית, שפת ארץ הולדתו. אך לא היה בכך כדי להצדיק את העובדה שבחר ב"לעזים" צרפתיים על מנת להסביר לקהל לומדי התלמוד – בקהילתו ובקהילות האחרות – את הטקסט העברי־ארמי. אין זאת אלא שהצרפתית הייתה שפתם של בני הריינוס היהודים.

אפשר היה לצפות שבמוקדם או במאוחר יתחולל ויחריף המאבק בין הלהג הרומאני־צרפתי לבין העגה הגרמאנית שבפי האוכלוסייה הגרמנית המקומית. ש' שוורצפוקס מדבר על קיומם של "איים לינגוויסטיים רומאניים" בגרמניה המערבית, ובמיוחד באזור נהר המוזל שבין קובלנץ וטריר, ששרדו עד המאה ה־13. "איים" אלה "התגוננו זמן ממושך נגד המתקפה הגרמאנית, וקרוב לוודאי שהיהודים היו בין נאמניה האחרונים של העגה הרומאנית". היה זה תהליך הדרגתי, הניב הגרמני הורגש יותר ויותר ונוצר מצב של דו־לשוניות ברחובות ערי הריינוס וכפריה. במאה ה־11, ואף אחריה, המשיכו היהודים לדבר צרפתית, אך כבר ידעו גם

גרמנית. ה"כניעה" הלינגוויסטית לא איחרה לבוא והמעבר המלא אל הגרמנית כלל גם את היהודים.[73]

כאן מתחיל השימוש ביידיש. חוקרי היידיש, ובראשם ויינרייך, מקדימים את לידתה לשנת 900 (לערך). ויינרייך מסכים לדעה שתוארה לעיל בדבר הניב הרומאני שבפי יהודי מערב גרמניה ("לותר" בלשונו), אולם זה היה אותו "הלועז המערבי", כמו אצל אחיהם בצרפת הצפונית. לדבריו, עד מהרה נוצר מיזוג בין הניב הרומאני לבין האלמנטים הלשוניים המקומיים, ובתוספת ניכרת של ניבים עבריים התהוותה **שפה חדשה** – היידיש. המוכיב הרומאני שבָּה נשחק בהדרגה והשפעתו נשארה בתחום אוצר המלים, בעוד שהמהות הדקדוקית־המורפולוגית הייתה גרמאנית בעליל.[74] העדות הכתובה הראשונה לקיומה של שפת היידיש היא משפט אחד שמופיע ב*מחזור וורמיזא*, משנת 1272, אך כבר במאה ה־11 מופיעים רמזים לשימוש בה. על מצבות קבר וברשימת נרצחי תתנ"ו מצויים שמות בעלי צליל גרמני. גם בין ה"לעזים" של רש"י כבר מצויים אחדים "בלשון אשכנז".[75] ויינרייך מנסה לשפוך אור גם על הפן הפונטי המיוחד של המלים העבריות, שהיו בשימוש אצל יהודי אשכנז (שכידוע, שונה מן ההגייה ה"ספרדית"). ראשיתה של ההגייה האשכנזית, לדעתו, היא באימוצו של הניקוד ה"טבריינ" במאה ה־13. מאז החלו האשכנזים להגות בדרך שונה את ה"פתח" וה"קמץ" והבחינו בין ה"צֵרה" ל"סֶגול".[76]

ומה ידוע לנו על לשונם של יהודי הפריפריה – קהילות הספר שעל האלבה והזאלה, יהודי רגנסבורג ויהודי בוהמיה, ומצד שני – יהודי אנגליה?

ר' חזן מדבר על "התפשטות רחבה של השימוש בצרפתית כשפת דיבור בקרב יהודי גרמניה ואנגליה".[77] אשר ליהודי אנגליה – אנו יודעים בביטחון שהם התלוו אל הפולשים הנורמניים בשנת 1066, ולאחריה. הם דיברו צרפתית בניב הנורמני והמשיכו כך עד גירושם המלא מן הארץ בשנת 1290, שכן גם הנורמנים עצמם – מתוך היבדלות והתנשאות – דיברו צרפתית ונמנעו מכל התמזגות עם האנגלו־סאכסים המקומיים. ואילו שפת דיבורם של קהילות אשכנז בגרמניה שממזרח לנהר הריינוס – איננה ידועה. ש' דובנוב מניח ש"בגרמניה הפנימית דברו היהודים בימי מסע הצלב צרפתית מעורבת במלים גרמניות", ורק מאוחר יותר הוחלף דיבור זה ביידיש.[78] ואם כך היה "בימי מסע הצלב" – על אחת כמה וכמה במאתיים השנים שקדמו לו. אך קיימת הנחה שבקהילות "מזרחיות" אלו שלטה השפעה של פראג ובוהמיה שנכלל בה גם התחום הלשוני. מה הייתה לשונם של יהודי בוהמיה, זו המכונה במקורותינו "כנען"? יש

בידינו מידע מוצק למדי, שהם דיברו בניב הסלאבי־מערבי (או הצ׳כי) המקומי, זה שרש״י מכנה ״לשון כנען״.

לסיכום, קיימת זהות בין לשון דיבורם של היהודים ללשון דיבורם של הנוצרים שבתוכם הם יושבים, עקב יחסי קרבה בין שתי הקבוצות. משהקיץ הקץ על יחסים אלה, היהודים הובדלו ונסגרו בגטאות, וגברו הרדיפות והגירושים. אז הלכה ונתגבשה העגה העצמאית והייחודית שלהם. אפשר לראות בהתפתחות השפה השונה מעט מלשון הסביבה, משום ניכור הדדי ומגמת הסתגרות מאונס ומרצון. היה בכך לא מעט מן החשדנות כלפי הגוי העוין. חשוב להוסיף, שהלשונות היהודיות היוו מעין מערכת צופן פנימית מיוחדת, מכשיר של תקשורת פנימית אשר זר לא יבין אותה.

ו. ואלה שמות

חקר שמות אנשים, תורת האונומסטיקה, הוא תחום הצופן בחובו תרומה רבה להבנת ההיסטוריה. במיוחד אמורים הדברים ביחס לשמות משפחה בקרב היהודים בתפוצותיהם השונות, המעידים על מוצאן, על כיווני הגירה של אבותיהן, ועל דמותה של החברה בה חיו (שמות שנגזרו מבעלי מקצוע, למשל). דומה שתחום חשוב זה לא זכה לתשומת לב מספקת של חוקרי עם ישראל והוא ראוי למחקר רב יותר.

בתקופות הקדומות של תולדות ישראל – בעת העתיקה ובימי הביניים – עדיין לא ניתנו שמות משפחה כמקובל בימינו. האיש (או האשה) נקרא בשמו הפרטי ובשם אביו, ורק למשפחות מיוחסות מסוימות הוצמד שם שהוא יותר כינוי משם משפחה. כך, למשל, ר׳ יוסף טוב עלם (״בונפיל״ בצרפתית העתיקה) הוא שמו וכינויו של חכם גדול, בן המאה ה־11. בתקופה המודרנית נמצא את שם המשפחה בונפיל בקרב יהודים מתורכיה, מהבלקן ואף מאיטליה – עדות המוכיחה שמוצא המשפחה מנרבון הדרום־צרפתית, עיר הולדתו של ריט״ע. במאות ה־15 וה־16 היה שימוש בשמות משפחה נפוץ יותר בקרב יוצאי ספרד (אברבנאל, מנדס, שפינוזה וכיו״ב) ופחות ביהדות האשכנזית. בקרב יוצאי אשכנז בתקופה זו אנו מוצאים שמות משפחה המציינים עיר מוצא, כשאות היחס ״מ״ או המלה ״איש״ מצורפת אליהם (יוסף איש־רוסהיים, ישעיהו איש־הורוביץ וכו׳). וגם אלה צורפו רק לאישים בולטים ומיוחסים. הגושפנקה הרשמית למתן שמות המשפחה התקבלה רק בסופה של המאה ה־18, בצווים ממשלתיים מחייבים.

כך בנוגע לשמות משפחה. אך גם שמותיהם הפרטיים של יהודי אשכנז המורחבת, שנותרו במקורות העבריים והלטיניים ועל גבי מצבות קבר, יש בכוחם כדי ללמדנו מספר פרטים שיסייעו לנו להרכיב את הפסיפס ההיסטורי של התקופה. שמות האנשים והנשים הללו עשויים לשפוך אור בשני נושאים עיקריים:

1. מידת האסימילציה החיצונית; 2. המוצא ושפת הדיבור.

1. הדבר הבולט ביותר בשמותיהם הפרטיים של יהודי המערב בימי הביניים המוקדמים הוא הקו המפריד בין השמות שניתנו במחצית השנייה של המאה ה־10 ובמאה ה־11 לבין השמות שהיו בשימוש במאות השנים הקודמות להן. במקורות הלטיניים מן התקופות המרובינגית והקארולינגית אנו מוצאים שמות יהודים בעלי צליל זר, כגון: Siderius, Priscus, Gaudiacus, Justus, מן המאה השישית; Armemtarius ו־Gosolas – מן המאה התשיעית. Maltrone, Julius, Amantius, Dolciorella שמות אלו מעידים על מידה גדולה של אסימילציה חיצונית וזיקה מועטה אל המקורות העבריים (תנ"ך, בעיקר), כפי שהיה גם בתקופת האימפריה הרומית. אין זה מקרה שמצבות הקבר שנעשו עד המאה ה־10 ונמצאו באיטליה ובצרפת, כתובות ביוונית ובלטינית. עם זאת, חובה לציין שניתנו גם שמות תנ"כיים, כגון דוד ויוסף, המופיעים בין מקבלי הפריווילגיות של לואי החסיד. לדעת בלומנקרנץ, חלק מהשמות הלועזיים תורגמו מעברית: Justus הוא צדוק, Viviacus – חיים ו־Dulciorella – נעמי.[79] מתן שני שמות – האחד עברי והשני זר – אשר בדרך כלל קיים קשר ביניהם, היה תופעה מקובלת בקרב היהודים עוד מימי הבית השני.

המהפך בנושא זה חל לקראת סופה של המאה ה־10. השינוי קשור לגל החדש (או המחודש) של הגירה לצרפת הצפונית ולאשכנז, לייסוד קהילות בארצות אלה ולהפנמת התלמוד הבבלי. למרות שהשו"ת נמנעות מלנקוב בשמותיהם האמיתיים של גיבורי סיפוריהן (רובם מופיעים בשמות ראובן, שמעון, לאה ורבקה), יש בידנו ידיעות ברורות שרוב השמות הפרטיים היו תנ"כיים. בראשם, כמובן, מופיעים שמותיהם של החכמים שנמסרו לנו בספרות התקופה. שמות כגרשום, שמעון, משולם, יהודה, אליעזר ודומיהם, בצירוף שמות אבותיהם שאף הם תנ"כיים, מעידים על נסיגה מאסימילציה חיצונית של תקופות קודמות. בין שמות החכמים היו גם חריגים לועזיים, כגון ליאונטין, מורו הנערץ של רגמ"ה, או פריגורוס. אך אלה היו מעטים. יחס זה בין שמות לועזיים לעבריים מופיע גם בכרוניקות של גזירות תתנ"ו וברשימות הנספים שב"ספרי הזיכרון" ("מעמארביכער").[80] שמות גברים כמו דורנט (Durant), אשתוריו (Astorio), הילמן (Heilman),

פטר (Peter), פריגורוס (Perigoros) – אכן שייכים לחריגים שברשימות "ספרי הזכרון" לקדושי ארץ הריינוס בתתנ"ו.

תופעה בולטת היא ריבוי שמות לועזיים של נשים, יתר על אלו של גברים. פרמושא (Formosa), גרסייא (Gracia), אורגייא (Orgia), שקולשטרה (Scolastra), – מהרוגות מגנצא; יענטל או יינטל (Gentille), גננא (Gnanna), גוטהלדא (Gothalda) – מוורמיזא; יכנט (Jachent), קרשביא (Kresbia), אורגייא (Orgia) – מקולוניא. ואילו בעיירה וופלינגהופן (Wevelinghofen), אליה מילט הארכיבישוף של קלן מקצת יהודי הקהילה, נרשמה בין הטבוחים גברת אחת ושמה ריכנצא (Richenza). גם במקורות עבריים אחרים גדול היה יחסית מספרן של נשים שנשאו שמות זרים, מהן בנות למשפחות חכמים מובהקים. כך, אשתו של רבנו גרשום נקראה בּוּנָה; שם אשתו של ר' יצחק ב"ר משה ממגנצא, שנהרגה על קידוש השם, היה גוּטָא; בת למשפחת החכמים מאורליאן נקראה בלט (Bellette) ואילו בתו הצעירה של רש"י – בלשט (Belle Assez). השם בלה ובלט היו כנראה אהובים מאוד והם מופיעים פעמים מספר במקורות. קשה לדעת מדוע נהגו לקרוא דווקא לבנות בשמות לועזיים. אולם גם בשמות אלה אין כדי לסתור את המגמה הניכרת במאה וחמישים השנים שלפני גזירות תתנ"ו – המעבר לשמות עבריים־תנ"כיים. ראיה שמחזקת קביעה זו חקוקה בבית הקברות העתיק של וורמיזא, שבו רק שתיים מתוך אחת־עשרה המצבות שנתגלו נושאות שמות בעלי צליל זר (סְנִיוֹר וּבֶלָה).[81] נראה, שבמאה ה־12 נעלמו רבים משמות אלה.

2. השמות הזרים משמשים אינדיקציה למספר תהליכים דמוגרפיים וחברתיים שעברו על יהודי אשכנז–צפון צרפת, אשר על עיקרן עמדנו בפרק משנה הקודם. יש הלומדים מניתוח שמות של בני הקהילות הרייניות על מוצאם הצרפתי,[82] ובה בעת על שפת דיבורם הצרפתית. אך עם זאת יש בחלק מן השמות כדי לשכנענו, שהחדירה הלינגוויסטית הגרמנית כבר מצאה את מקומה בקהילות מערב גרמניה של המאה ה־11. בצד שמות צרפתיים כמו בלט, ינטיל, יכנט (כנראה מ־jachant, מין אבן־חן יקרה), בונפיליא וברונא, נמצאו שמות גרמניים מובהקים כמו גננא (שם גרמני קדום), גוטהלדא, גוטא, ריכנצא (מן השם Richza הנפוץ בין הנוצרים בדרום גרמניה). ויש גם שם של גבר – דורבלו, שמוצאו מן השם הגרמאני Theuerwald או Deorowald.[83] ברשימת הרוגי וורמיזא נמצאים שמותיהם של שני אחים, שמואל ואברהם בני ר' אורשגו. ב"צ דינור משער, ששם אחרון זה הוא כינוי גרמני שמשמעו: "נטול דאגה" ("Ur-sorge").[84] ואולי, מקור השם פשוט והוא מורכב מאור ומשרגא (נר

בארמית), שהוא כפל מקובל במתן שמות יהודיים. ואם זה אכן כך, האם אפשר להבחין כאן באיזושהי התחלה של יידיש?

אי אפשר להתעלם משמות אחדים בעלי צליל ספרדי או איטלקי – גרסייא, פורמושא, אשתוריו, שקולשטרא. ידוע לנו בוודאות על השתקעות יהודים מאשכנז–צפון צרפת בספרד (ראו הערה 48 לפרק השמיני). האם הייתה תנועת הגירה גם בכיוון ההפוך? נראה שכן. ויש גם חריג בודד מסוג אחר: ברשימת שמות קדושי קולוניה מופיע שלוש פעמים, ופעמיים בין הרוגי וורמיזא, השם נטורנאי. כידוע זה היה גם שמו של אחד מגאוני בבל ואין לו תקדים תנ"כי, משנאי או תלמודי. אפשר שהוא מצביע על זרזיף דק של הגירת יהודים מן המזרח בתקופה זו.

וכך, בקריאה ובפיענוח שמות פרטיים של בנות ושל בנים אפשר לאבחן את המודד לאסימילציה החיצונית, ששיעורה – כפי שראינו – לא התפרש באורח שווה באשכנז–צפון צרפת על פני כל התקופה שקדמה למסע הצלב הראשון, ובוודאי לא בתקופה שלאחריה.

פרק שנים־עשר

יחסי גומלין בין יהודי המרחב האשכנזי לבין מרכזים יהודיים אחרים

בפרק השביעי בחנו את התארגנותה ומהותה של הקהילה היהודית במרחב האשכנזי ושללנו את קיומה של הנהגה ארצית או מחוזית המאגדת קהילות אלו, ארגון שהיה קיים באותה עת בארצות האסלאם. בוודאי שאין לדבר על גופים בין־ארציים או עולמיים כלשהם. לעומת זאת אין להתעלם מן הניסיון המרשים של המרכז הבבלי – שבראשו עמדו שתי הישיבות המפוארות שנתברכו בחכמים יצירתיים ובעלי שיעור קומה – להנהיג את העולם היהודי בדרכן, באמצעות התלמוד הבבלי. ההגמוניה של המרכז הבבלי חרגה מהגבולות הפוליטיים של חליפות בית עבאס בה פעלה, והתפרסה הרחק מארץ נהריים אל כל העולם היהודי. יוקרתה הייתה עצומה. שליחיה הביאו לגאוני בבל שאלות בנושאים הלכתיים וקיומיים (ומתנות לרוב), כשהם נושאים עמם בדרכם חזרה לא רק את התשובה הקונקרטית, אלא עותקים של התלמוד הבבלי, והופכים אותו למכנה המשותף ולמורה־דרך לכל קהילה בודדת ולכל פרט בתוכה. המרכז הבבלי זכה בהנהגה זו לאחר מאבק עם ישיבת ירושלים.

במאה ה־10 הסתמנה ירידה בכוחן של ישיבות בבל, והנהגת העולם היהודי פינתה מקומה למגמה ביזורית ולעליית מרכזים תורניים במצרים, באיטליה הדרומית, בקירואן, בספרד, בפרובנס ובמרחב האשכנזי. קמה מנהיגות רוחנית שהשכלתה אפשרה לה להתחרות עם גאוני בבל.

במאות ה־10 וה־11 נוצר אצל חכמי אשכנז־צפון צרפת יחס אמביוולנטי כלפי מנהיגותה הרוחנית של בבל. מצד אחד, הם אימצו אל לבם את התלמוד הבבלי ודבקו בו יותר מכל עדה יהודית אחרת. הם הפכו אותו לנורמה הלכתית עליונה ומחייבת בכל אורחות החיים. מן הצד השני, הבינו חכמי אשכנז המורחבת, שלבעיותיהם נדרשים פתרונות מקומיים, מתאימים לנסיבות, ושונים מתורתם ומסורותיהם של גאוני בבל. "בלתי מתקבל על הדעת", קובע ל' פינקלשטיין, "שלגאונים, שחיו תחת שלטון מוסלמי, תהיה הבנה נכונה של בעיות שניצבו בפני אחיהם במדינות אירופיות חדשות, נחותות בהתפתחותן". היהודים "שמצפון לאלפים", הוא מוסיף, לא דיברו כלל ערבית ולא חוו את השלטון המוסלמי, ולפיכך התרחקו מזיקה אל תורת בבל והגאונים יותר משעשו זאת שאר אחיהם.[1]

ואכן, בידודה של היהדות האשכנזית מכל שאר המרכזים בלט מאוד. לא

רק מחסום השפה המדוברת בפיהם והיותם מוקפים בנוצרים קתולים שתהום רבצה בינם ובין העולם המוסלמי, אלא גם המרחק הגיאוגרפי והאקלים השונה של ארצותיהם מן הארצות ששכנו סביב לים התיכון, יצרו את הרגשת הריחוק והבדידות. דומה שלא רק שרשרת הרי האלפים והחגורה בת מאות הקילומטרים של צרפת התיכונה הפרידו בינם לבין אחיהם הוותיקים יותר מהארצות החמות. בני אשכנז המורחבת שכנו כביכול "מעבר להררי החושך", והיו באותם ימים בעיני שאר בני ישראל מעין עדה אקזוטית, אמנם יהודית, אך שונה. באיזו מידה נשברה בדידות זו על־ידי גלי הגירה מארצות האסלאם ומאיטליה, כפי שסוברים חוקרים אחדים, או, לחלופין, האם היבדלותם הייתה מלאה ושום קבוצה לא הצטרפה אליהם, כפי שסבר איגוס?[2] זאת אפשר רק לשער.

קיומה של רקמת יחסים עם יהודים בארצות הרחוקות, והרחוקות פחות, נזקפת ברובה לזכותם של הסוחרים הבינלאומיים, שכל כך אפיינו את הכלכלה היהודית המערבית במאות ה־9־11. בתקופה זו, הקארולינגית והפוסט־קארולינגית, שרק לקראת סופה החלה ההתאוששות הכלכלית מן המשק הנטוליסטי, היו הסוחרים הללו היחידים שהכירו את העולם שמחוץ למערב אירופה. בכך מודה גם הנרי פירן, שרעיון הנתק המוחלט שהשתרר בין אירופה הצפונית לבין המרחב המוסלמי הפכה לאבן פינה במשנתו הכלכלית־היסטורית. ואכן הסוחרים היהודים בני המערב הם אלה שבמסעותיהם ארוכי הטווח יצרו את המגע עם קהילות ישראל בכל רחבי הפזורה היהודית. הצטיינו בכך ה"ראדאנים" של המאה ה־9, עטויי־המסתורין, שאת תיאורם בידי חורדאדבה הבאנו בפרק השני. אך גם הסוחרים מתקופת ההתיישבות העיקרית במערב במאות ה־10 וה־11, שמוזכרים בשאלות ותשובות של התקופה, זכותם הייתה גדולה. הם הביאו מן המזרח ספרים, טקסטים בתחומי תרבות שונים, מסורות ומנהגים שבעל־פה והרבה אינפורמציה על המתרחש במרחקים. גם סוחרים מהמזרח ביקרו במערב אירופה, אך במידה קטנה בהרבה, וגם הם תרמו להחלפת מידע ומסורת. עולמם הרוחני של הסוחרים המערביים וחבריהם שנשארו בבית התעשר מהמגע עם יהודי הארצות הרחוקות.

במפגשים אלה עמדו במבחן ערכים לאומיים משותפים, שבדיעבד היו לסוד הקיום היהודי ושאלמלא נתקיימו, ספק אם העם המפוזר בארצות כה מרוחקות זו מזו, היה שומר על אחידות ההלכה והמנהג (בהבדלים מסוימים) ועל התודעה הלאומית. ערכים אלה ניתנים לסיכום בשתי מלים: הסולידריות היהודית. זו התבטאה בשפה העברית;[3] בקודים לא כתובים של תקשורת, המובנים רק ליהודים באשר הם; בעזרה שבני הקהילות

הושיטו לסוחרים בני אשכנז וצפון צרפת – באירוח, באחסון סחורות, בהאבסת סוסיהם ובצידה לדרך.

עזרה יקרה מפז הגישו קהילות אלה בהדרכה – באיזו דרך להמשיך את המסע, במידע על תנאי הדרך, ובמיוחד על הסכנות האורבות של שודדים ומתנכלים למיניהם. ידועים מתקופה זו "מכתבי המלצה" שנמסרו לעוברי אורח כאלה והיו מיועדים לקהילות בדרכם הארוכה.[4] אולם, גולת הכותרת של הסולידריות ושל הסיוע (שניתן חינם ובנפש חפצה), הייתה מצוות פדיון שבויים, אשר בתנאים של הימים ההם נזקקו לה לעתים קרובות. הייתה זו זכותם וחובתם של יהודי הקהילה הקרובה למקום החטיפה, לפדות כל יהודי, ויהא מוצאו אשר יהיה. "כל ישראל ערבים זה לזה" (ובמיוחד בפדיון השבויים), היה לא רק עניין שבלב, אלא עיקרון מעוגן במשפט היהודי ומצווה מחייבת כל יהודי.[5]

ל' רבינוביץ, גורס בספרו על הסוחרים היהודים בימי הביניים שהסולידריות שבין היהודים הייתה תופעה ייחודית. לדבריו, הנוצרים לא העזו לנוע בחופשיות בטריטוריה המוסלמית, ומוסלמים – בטריטוריה נוצרית. הסוחר היהודי, לעומתם, הרגיש בטוח בזכות אותה סולידריות, אותה עזרה נדיבה וחכמה.[6] רבינוביץ מוסיף ואומר, שאלולא עזרתן של הקהילות שבדרך, היה לסוחרים בני המערב קשה מאוד לתפקד. "הן שימנו את המכונה של הסחר הבינלאומי".[7]

מרבית הקשרים בין יהודי המערב ליהודים מן הארצות האחרות נטוו על־ידי הסוחרים. אך בצד מפגשים שבין אנשים פשוטים לא נפקד מקומם של חכמים. ישיבות הריינוס היוו אבן שואבת לתלמידים מתפוצות רחוקות. אך הגדילו מהם לעשות חכמי צפון צרפת בסוף המאה ה־11, שביקשו להכיר את המסורות של יהודי המרכזים האחרים וללמוד מחכמיהם וממסורותיהם התרבותיות. "רש"י", כותב גרוסמן, "לא חדל מלהתעניין במורשות תרבותיות יהודיות ובמקורות ספרותיים שמחוץ למרכז היהודי־האשכנזי, ובמיוחד בפרובנס, בספרד ובביזנטיון". היו לו תלמידים מארצות רחוקות, מהם למד את מנהגי מקומותיהם. הוא נפגש עם "באים מארץ ישראל", שמע מפיהם על חייהם ומנהגיהם של יהודיה, והפנים גם ביטויים ערביים.

ר' יוסף קרא עלה עליו בפתיחותו כלפי תרבויות יהודיות אחרות. חכם "צרפתי" זה "נתייחד בכך, שינק מן המורשה התרבותית של ארבעה מרכזים שונים וחשובים באותם ימים: פרובנס, גרמניה, איטליה וצרפת".[8] שניים מהם היו מחוץ לתחומי המרחב האשכנזי. לגישות אלו יש להוסיף את נדידתם של תלמידי־חכמים צעירים למרכזי תורה, כדי ללמוד תורה

מפיהם של חכמיהם המפורסמים. תופעה זו הייתה ידועה בימי הביניים גם בחברה הנוצרית. לא מן הנמנע הוא שחכמי אשכנז–צפון צרפת נפגשו עם חכמים יהודים אחרים בירידים, שכן סוחרים רבים היו יודעי תורה.

לסיכום, מה דלים ועלובים היו הקשרים בין בני המרכזים היהודיים בימי הביניים המוקדמים, בהשוואה לאלה הקיימים בימינו, ולא נותר לנו אלא לדלות ולחפש את העדויות החריגות, המוכיחות את ההפך מזה.

ראויים לציטוט דברי ההערכה של ב"צ דינור, שהכיר את המציאות של התקופה, ואין לייחס לו התעלמות ממנה או או יפויה: "הפזורה היהודית הייתה בעצם כאילו עולם יהודי אחד, וקשרי התחבורה בין חלקיו (היו) אמיצים ועֵרים וגדולים מן המשוער ומן המקובל אצל החוקרים [...] הרגשת 'העולם האחד' וקרבתו ניזונה גם מניסיון החיים שהגביר דור דור את הרגשת שיתוף הגורל ואת תחושת 'כל ישראל ערבים זה בזה'"[9] (ההדגשה במקור).

א. אשכנז וצפון צרפת – המשותף והשונה

לפני שנפרט את קשריהם של יהודי המרחב האשכנזי עם אחיהם במרכזי הפזורה השונים, מן הראוי שנפנה את מבטנו אל יחסי הגומלין בין שני חלקיו העיקריים: צרפת – זו שמצפון לנהר הלואר, וגרמניה, היא אשכנז בלשון אבותינו.[10]

במהלך הדיון שלנו בספר זה התייחסנו אל שני אגפיה של העדה האשכנזית כאל ישות אחת. אך במבט חודר ניתן להבחין בייחודה של כל אחת מן השתיים. הייחוד בא לידי ביטוי לא רק בקיומם של שני גושים גיאוגרפיים שונים, אלא גם בהבדלים (אמנם לא גדולים) בתחומי תרבות ודת, ואף בתודעתם של בני התקופה. יעידו על כך כינויים כ"צרפתי" ו"אשכנזי", שניתנו לחכמים אחדים. לאמיתו של דבר, יהודי צרפת ויהודי גרמניה לא חיו בשתי מדינות נפרדות שגבול נמתח ביניהן, שכן המציאות הפוליטית של ימי הביניים לא הכירה בריבונות מדינית־לאומית כפי שהתגבשה בעת החדשה. בשתי הארצות שררה – כמו בשאר חלקי אירופה – המערכת הפיאודלית המפוצלת והמפוררת. נכון אמנם, שהיו ביניהן הבדלים מסוימים במבנה הפוליטי ובדרגת הפעילות הכלכלית, אך לא היה באלה כדי לשנות את מרקם החיים הכולל, את המכנה המשותף הרחב שהתבסס על השפעתה של הכנסייה הקתולית, שידה בכל, ועל המשטר הפיאודלי. ניתן להתייחס אל שתי הארצות – צרפת הצפונית וגרמניה (בעיקר בארץ הריינוס) – כאל שני מחוזות, בעלי אופי ואורחות

חיים משלהם. וכך היה גם ביחס לתושביהן היהודים. ההבדלים היו ברמה רגיונאלית – תופעה מוכרת בכל הזמנים, שיש בה יתר תוקף בתנאי הפיצול והפרטיקולריזציה של ימי הביניים.

עם זאת, חיברו קשרים אמיצים את יהודי צרפת הצפונית עם קהילות הריינוס. בני צרפת שביקרו באחת מן הקהילות הריניות, יכלו לתקשר ללא כל קושי עם היהודים, שכן דיברו באותה שפה – הצרפתית – אם גם בניב מעט שונה; הם "הרגישו בבית", כשנזדמנו לבית הכנסת בשבתות ובחגים, ואף בימי חול – ללימוד דף גמרא. במנהגים, בסדרי התפילה, בפיוט, ובדרכי למידה לא הרגיש המבקר ה"צרפתי" כל מחסום. תלמידים ובני נוער, שנדדו בחפשם מורים מעולים וישיבות בעלות יוקרה, הגיעו מצרפת לערי הריינוס, ויותר מאוחר נסעו מן הריינוס לישיבות שמפן; סוחרים נמשכו אל ירידי קלן ומיינץ – מזה, ולטרוייש – מזה; נרקמו קשרי חיתון בין משפחות משני ענפי העדה, והייתה גם מוביליות מסוימת של יהודים שביקשו להעתיק את מושבם אל קהילה שבחבל הארץ האחר.[11] וכשם שלא הורגשו כל גבולות ומחסומים בתנועה של אנשים וסחורות, כך הופנו שאלות מקהילות צרפתיות אל חכמי אשכנז (ולהפך), כאילו נמצאו אלה ואלה באותו חבל ארץ. גם חילופי מידע היו בין השתיים, ודוגמה בולטת היא מכתב אזהרה שנשלח מקהילות צרפת אל אחיהם שעל הריינוס בשנת תתנ"ו ובו הם מזהירים מפני הסכנה הקרבה – גלי הצלבנים.

עיקרו של דבר: חוקרי התקופה אינם חולקים על כך שזו הייתה יחידה תרבותית אחת בכל המובנים – בהלכה, בליטורגיה ובפיוט. יש חוקרים הטוענים ש"הדמיון הבסיסי במבנה החברתי של הקהילות האלה, ובפרט מקומן ביחס לחברה הנוצרית, מאפשר לנו לדון בהן כביחידה אחת".[12] היסטוריונים אחדים אפילו מכנים דמיון ושותפות אלה "סימביוזה". מ' ויינרייך, מוצא ראיה להגדרה זו בצורתן הזהה של האותיות בכתבי־יד אשכנזיים וצרפתיים, השונה מן הכתב הספרדי והאיטלקי.[13] ש' שורצפוקס מרחיב יותר בנידון זה ומביא הוכחה מעניינת לאותה "סימביוזה": "יהודי 'צרפת' (כך במקור הצרפתי) שבאו לגרמניה אחרי הגירוש (1306) לא נחשבו לעקורים (dépaysés). הם נקלטו לחלוטין בקהילה, בלי להותיר עקבות ובלי להשמיע תלונות כלשהן. אחרי מאות שנים של תמורות ושל ריחוק גיאוגרפי ופוליטי הם שבו אל נקודת מוצאם".[14] הם לא היו עקורים בגרמניה, ולא הרגישו כעקורים. יש כאן סגירת מעגל של מיזוג מחדש של בני אותה עדה, וקליטתם הטבעית היא עדות ל"סימביוזה" המופלאה.

סוגיה מעניינת היא השאלה מי קדם למי – המרכז הצרפתי למרכז

האשכנזי, או להפך. במלים אחרות: היכן התיישבו לראשונה כל בני העדה ומאין לאן נדד חלקם? בנידון זה קיימות תיאוריות אחדות, ונשתדל לעמוד על עיקריהן. אך לפני הכול נקדים ונאמר, שלדעת הכול יהודי צרפת ויהודי אשכנז היו קרובים במוצאם. יש היסטוריונים הסוברים שתחילה התרכזה אוכלוסיית יהודי המערב בצרפת, וממנה נדד חלקם אל גדות הריינוס וסביבותיו; אחרים בטוחים שיהודים ממוצא איטלקי נעו צפונה דרך מעברי האלפים, והתפצלו – חלקם לצפון צרפת וחלקם לגרמניה; אפשרות נוספת שעלתה במחקר, מניחה שיהודי צרפת הצפונית הגיעו למחוזות התיישבותם מדרומה של גאליה, ואילו בני אשכנז הגיעו ישירות מאיטליה. בזמן קדום כלשהו הגיעו אלה ואלה מארץ ישראל לאיטליה הרומית.

לדעת ש' שוורצפוקס קדמה התיישבות היהודים בגרמניה לזו שבצרפת. זה מסביר את החשיבות הפחותה יחסית של קהילות ישראל בשמפן במאות ה־10 וה־11, טוען שוורצפוקס. מצב זה השתפר בימי בעלי התוספות ובימי עליית הירידים של טרוייש (אך עדיין לא בזמנו של רש"י), כאשר גברה תנועת אוכלוסייה ממזרח למערב, ובמיוחד מן הריינוס למחוז שמפן.[15] אולם התיאוריה המעניינת ביותר והמקורית ביותר היא זו של היסטוריון שפת היידיש מ' ויינרייך. חוקר זה טוען שכשם שלותרינגיה הייתה עבור הגויים בתקופה הפוסט־קארולינגית ארץ ביניים בין צרפת לגרמניה, שבה נוצר מפגש התרבויות הרומאנית והגרמאנית ובה עוצבה המהות המערב אירופית ("כאן מתחילה ההיסטוריה האירופית"), כך ממש באותה תקופה מוקדמת, "לותיר" הייתה המרכז שבו התמקד המקור המשותף ליהודי צפון צרפת וליהודי גרמניה. לחבל ביניים זה של "לותיר", טוען ויינרייך, הגיעו מהגרים מאיטליה וכאן נוצר מרכז התורה שלהם. לשונם הייתה "הלעז המערבי", שהיא לשון יהודית־רומאנית בעיקרה. ויינרייך שולל את המסלול **צרפת** > **לותיר** > **אשכנז**, שהוצע על־ידי חוקרים אחרים, ובמקומו הוא מציע את המסלול:

אשכנז < **לותיר** > **צרפת**

∧

איטליה

כלומר, המקור האיטלקי המשותף הזין תחילה (מבחינה דמוגרפית ותרבותית) את מחוז לותיר, ובשלב השני – עבר ממנו אותו מקור לאשכנז ולצפון צרפת. וכך, גם אם נוצרו הבדלים מסוימים בין אשכנז וצפון צרפת בתקופה מאוחרת יותר, הרי שבמאות ה־10 וה־11 הם לא ניכרו כלל וכלל.

"'לותיר', ממש כלותרינגיה (של הגויים), שימשה מקום מפגש לכוחות שבאו משני צדי הריינוס ומעבר להרי האלפים [...] בתולדות ישראל 'לותיר' היא ארץ לידתה של תרבות יהודית חדשה: כאן נולדה היהדות האשכנזית, נְשָׁאָה של שפת היידיש".[16]

שאלת ההגמוניה התרבותית־רוחנית המוכרת לנו מן המאבק בין ישיבות בבל לישיבת ירושלים, לא פסחה על שני המרכזים האשכנזיים הללו. אולם לא היו בה החריפות והמיליטנטיות שאפיינה את המזרח. נראה כי במאה ה־10, ולפחות עד הרבע האחרון של המאה ה־11, הייתה ידן של הישיבות הריניות על העליונה. גדולי החכמים ה"צרפתיים" נמשכו אליהן לשמיעת תורה מפי בעלי האוטוריטה הבלתי מעורערים שלה. ביניהם נמצא את ר' אליהו הזקן, שלמד אצל רגמ"ה, את אחיו ר' יצחק ב"ר מנחם איש אורליאן, תלמידו של ר' אליעזר הגדול, ואת רש"י, שבילה שנים ארוכות במגנצא ובוורמיזא. גרוסמן רואה בסביבות שנת 1060 את המועד בו התחילה ההגמוניה הריינית להתרופף, ובהדרגה עברה אל טרוייש ולשאר מרכזי תורה בשמפן. לדעת גרוסמן אנו רואים זאת במספרם של תלמידים "צרפתיים" בישיבות הריינוס ובכמות השו"ת המופנית לחכמי הריינוס. צרפת הצפונית שואפת מעתה ל"עצמאות": חכמיה (בעיקר ר ' יצחק ב"ר מנחם) מתחילים לחלוק על חכמי מגנצא וורמיזא.[17] בחיזוקה של ההגמוניה הצרפתית לא נפקד מקומו של ר' יוסף טוב עלם ה"צרפתי" (ביטוי לכך נמצא במספר השו"ת המגיעות אליו מקהילות גרמניה). וכמובן, קהילות צרפת פונות יותר ויותר בשאלות אל חכמים צפון צרפתיים. עם זאת אסור להיתפס להגזמה, שהרי גם בימי פריחת ישיבתו של רש"י בטרוייש נשמר מקום מכובד לישיבות הריניות. כך עד שנת תתנ"ו.

שני גורמים השפיעו על חיזוק עצמאותן הרוחנית של קהילות צפון צרפת ועל העברת ההגמוניה המערב אירופית אליהן: א. הרס מרכזי התורה הריניים בתתנ"ו; ב. עליית בית מדרשו של רש"י בטרוייש. אך לדעת גרוסמן זה עדיין לא הכול: "מבחינה היסטורית נראה כי יש לתלות התפתחות זו בשני גורמים נוספים הקשורים זה בזה: עליית משקלן הכלכלי של ערי שמפניה (שהגיעה לשיאה במאות ה־12־13), ובגידולן של קהילות שבערים אלה ובצמיחת מרכזי תורה בהן". גרוסמן שקובע את הכרונולוגיה של ההגמוניה הריינית, טוען שהמרכז הריני הפך דומיננטי ובעל השפעה על צפון צרפת בימיו של רגמ"ה, ולא לפני כן.[18]

גם אם היו דמיון ושיתוף בין שני ענפי העדה המערבית, לא הייתה ביניהם זהות תרבותית מלאה. לפיכך, איננו פטורים מלעמוד על

התפתחויות התכונות הייחודיות של שני הענפים, על אף שכאמור אלה מילאו תפקיד משני. ראשית הייתה שאלה של תודעה עצמית: "חכמי צרפת בימי הביניים לא ראו עצמם כחלק מן המורשה של יהודי גרמניה. את עצמם כינו 'צרפתים' ואת אחיהם שמצפון – 'אשכנזים'". גם בימים של ההגמוניה האשכנזית "יהדות צרפת הצפונית לא הייתה סניף של אשכנז וינקה גם ממרכזים אחרים, כולל אלה שבספרד ובמזרח". זוהי דעתו של גרוסמן והוא ממהר לציין שאין זו הדעה השלטת בספרות המחקר. זיקתם של ריט"ע ושל ר' אליהו בן מנחם אל המורשת הבבלית והספרדית; הפגנת עצמאותם הרוחנית (בהלכה, במנהג, בפיוט ובלימוד) של רש"י ותלמידיו; צמידותם של "הצרפתים" אל המקור הבבלי־המזרחי (יותר משעשו זאת חכמי אשכנז); הקרבה הגיאוגרפית לפרובנס ומגעיהם עם סוחרים פרובנסאלים וספרדים, ועם יהודים מן הדרום שביקשו להתיישב בקהילות שמצפון ללואר – כל אלה יצרו את הניואנסים, ולעתים הבדלים של ממש, בינם לבין אחיהם האשכנזים.[19] לעומתם דבקו יהודי אשכנז במורשת הארץ ישראלית, שלהעברתה שימשה איטליה הדרומית. כך, למשל, הפיוט האשכנזי היה שונה מן הפיוט הצרפתי. האשכנזים העניקו משקל ניכר למנהג הארץ ישראלי, והיו הבדלים רבים בינם לבין ה"צרפתים", כגון: הפרשת חלה, דין לישת מצות בביצים, דין חותם חבית יין העשויה עץ. בפירושו לסוגיה תלמודית הדנה בהלכה הקשורה בבשר, אומר רש"י: "אבל באשכנז נוהגין בו היתר [...]".[20]

לסיכום, ניתן לומר, שהמשותף ליהודי אשכנז וליהודי צרפת רב לאין שיעור על השונה והמפריד, והערכות החוקרים נעות בין זהות מלאה בין השתיים לבין הבדלים לא משמעותיים.

ב. בין אשכנז-צפון צרפת לבין פרובנס[21]

מכל המרכזים היהודיים בימי הביניים, היה זה שבדרומה של צרפת (האזור הסמוך לחוף הים הטירני, המיושב בקהילות יהודיות רבות) הקרוב ביותר אל המרחב האשכנזי בכלל, ואל חלקו הצפון צרפתי בפרט. כפי שתיארנו בפרק המשנה הקודם, ניכרה במאות ה־10 וה־11 השפעת בני הדרום על צרפת שמצפון ללואר. קשה שלא לציין את חלקם של חכמים דרומיים כר' משה הדרשן, ריט"ע ור' מנחם חלבו בעולמם הרוחני־דתי ובחיי המעשה של יהודי צפון צרפת. באותה מידה בולטת זיקתו של גדול חכמי אשכנז המורחבת, רש"י, לתורתם של חכמי פרובנס, וכמוהו חבריו־תלמידיו כר' יוסף קרא ואחרים. פרובנס הייתה עבורם לא רק תרבות הרוח של חכמי

ישיבת נרבון המעטירה, אלא צינור שדרכו ינקו את אוצרות בבל וספרד – התלמוד הבבלי ותורת הגאונים, כתבי רב סעדיה גאון ורי"ף, חידושיהם הלשוניים של ר' מנחם בן סרוק ודונש בן לברט. אולם כל זה נשאב מתוך המעגל הרוחני שאפשר לכנותו לימודי קודש, בשעה שמשכילי ספרד, והיהודים שבתוכה, לא הניחו ידם מן התחומים הכלליים כשירת החול, פילוסופיה, רפואה ואסטרונומיה. לכל אלה אין זכר אצל חכמי הצפון. ההבדלים והניגודים על רקע זה עוד ילכו ויגדלו במאות ה־12 וה־13 והפער בין שתי התרבויות ילך ויתרחב. מכל מקום, ככל שהדבר נוגע לתקופה בה אנו עוסקים, קיימת מעין אמביוולנטיות במערכת היחסים ההדדיים בין הצפון והדרום: השפעה פרובנסאלית, במיוחד בצפון צרפת מחד גיסא, והליכה בשני מסלולים תרבותיים שונים ונפרדים מאידך גיסא. חוקרים אחדים הדגישו את הראשונה (כמו גרוסמן ואחרים), בלי לשלול את עובדת היסוד שקיימים גם שוני וגם אחדות אשכנזית־צפון צרפתית, ויש מי שהדגיש את הנתק והניגוד הברור בין אלה שמצפון ללואר לבין השוכנים לחוף הים התיכון (כמו שוורצפוקס ואחרים).

בדיקת תולדותיהם של חבלי ארץ אלה מראשיתם מלמדת על שוני בינם לבין חלקיה הצפוניים של הארץ הגדולה. בשטחי פרובנס ולנגדוק הקימו הרומאים, בשנת 121 לפני הספירה, את הפרובינקיה הראשונה שלהם – Gallia Narboniensis, ומן המלה "פרובינקיה" קיבל לימים חבל הארץ את שמו "פרובנס". עד מהרה הוקמו בו ערים רומיות וקולוניות של חיילים משוחררים. כבר בימי אוגוסטוס היה לאזור אופי רומאני. אחרי שספג במשך מאות שנים את התרבות הרומית, הוא נותר לזמן רב אחד האיים הרומיים האחרונים בגאליה לאחר שהיא נכבשה בידי גלי השבטים הגרמאניים. השליטים הפראנקיים, בני השושלת המרובינגית, הצליחו לכלול את פרובנס בממלכתם, ולמעט פרק זמן של כארבעים שנה (720־759), היא נשארה תחת קורת גג אחת עם שאר חלקי גאליה גם בימי שלטון השושלת הקארולינגית. בשנת 843, אחרי מותו של הקיסר לואי החסיד, משנתחלקה האימפריה בין שלושת בניו, עבר חלקו המזרחי של האזור – פרובנס – לידיו של לותר (מה שכונה אז הממלכה האמצעית), ואילו לנגדוק שבמערבו נותרה בממלכה הקארולינגית הצרפתית. בסופה של המאה ה־10, עם עלייתה של השושלת הקאפטינגית בפריס, הפכה לנגדוק לחלק מנחלאותיה. ברם, מטבעו של השלטון הקפטינגי, החבלים הרחוקים, ובמיוחד אלה שמדרום ללואר, השתייכו לכתר הצרפתי באורח נומינלי בלבד. ואם כך היה בכל המרחב הגדול הקרוי אקוויטניה, על אחת כמה וכמה בדרום הרחוק המשיק לים התיכון ולפירנאים.

הן בימי שלטונם הרופס של הקאפטינגים הראשונים (מאות ה־10־11), והן בימים של שלטון אפקטיבי יותר של השושלות הקודמות, לא הושפעו חבלי הדרום הצרפתי מן המוסדות הפראנקיים. כך, למשל, יחסי התלות הפיאודליים של הצפון לא חדרו אליהם, ותעדנה על כך האדמות הרבות שהיו בבעלות מלאה ("allodia"). מחציתה זו של צרפת שמרה על מידה גדולה של עצמאות, והזיקה המעשית לסוזרן לא הייתה עבורם אלא "מצווה" פיאודלית בלבד. רק לעתים רחוקות הטריח את עצמו המלך לבקר באקוויטניה, ומשחצה את הלואר מצא מנהגים וחוקים שונים, אקלים "רך" יותר, שפה אשר בקושי הבינה (אם בכלל) והרבה התנשאות ובוז מצד אוכלוסייה שחשבה את עצמה לנעלה ממנו ומאנשיו מן הבחינה התרבותית. "אקוויטניה נשארה מרוחקת מצרפת הנויסטרית שמצפונה באקלימה, בתרבותה ובאורחות חייה", קובע לופז. היא הייתה קשורה יותר לפרובנס, לקטלוניה ולליגוריה מאשר לגרמניה. בני הדרום היוו אומה בפני עצמה הן בהיבט האובייקטיבי והן בתודעתם.[22]

אחרי שיתבצע האיחוד הפוליטי יעבור עוד זמן רב עד שיתאחו הקרעים האלה וגאליה ההיסטורית תשוב ותהיה צרפת אחת, כפי שביטא זאת ש' נאמן: "אצל הצרפתים הקרע העמוק באחדות הלאומית ניכר לאורך הלואר בין צרפתים צפוניים ודרומיים, קרע שלא התאחה למרות אינדוקטרינציה רבת השנים על־ידי בית הספר הצרפתי (אם לא באמצעים ברוטליים יותר)".[23] ההיסטוריונים מציינים כצעד ראשון בתהליך איחוי הקרעים הממושך, את הקרב ליד מורה (Muret), בשנת 1213, בו נכשל מלכה הנוצרי של אראגון הספרדית בניסיונו להשתלט על לנגדוק ונאלץ לוותר עליה לטובת הקאפטינגים; ואילו חלקה האחר של רצועת הדרום – פרובנס, אוחדה עם הכתר הצרפתי רק בשנת 1481.

לא רק המורשת התרבותית הרומית החזקה השפיעה על השוני והייחוד של הדרום. לא פחות ממנה הטביעו את חותמם הכובשים הערבים. הם שלטו בו באורח רצוף כארבעים שנה במאה ה־8, וחזרו ופשטו על חופיה ומחוזותיה הדרום־מזרחיים של צרפת בתקופה הקארולינגית והפוסט־קארולינגית, כלומר, בכמאה וחמישים השנים שאחרי סיומו של הכיבוש הפראנקי (759). הערבים לא נטמעו באוכלוסייה הגאלו־רומאנית כפי שאירע לעמים הגרמאניים: הפראנקים, הבורגונדים, הוויזיגותים והנורמנים. אולם, הם השאירו את עקבותיהם במנהגים, בזנים לא ידועים של גידולים חקלאיים שהביאו עמם (כגון: החיטה השחורה, הזעפרן, עצי התמר); באמנות הבנייה; בתרבות השירה ובמדע. כך נשאר הדרום קשור לספרד המוסלמית במובן התרבותי הרחב. יש חוקרים

התולים את העובדה שכאן יותר מבכל ארצות אירופה הקתולית התפתחו תנועות כפירה דתיות, במחשבה חופשית ואופקים רחבים שמקורם בשכנות עם התרבות המוסלמית, שבתקופה זו הייתה גבוהה כמה מונים מהתרבות הנוצרית.

אופייה של פרובנס, ובמיוחד קרבתה לספרד המוסלמית ולתרבותה, הקרין גם על אורחותיהם של היהודים. שהרי הם היו חלק מהעולם המוסלמי שכלל – מאז הכיבושים הגדולים – כ־90% מכלל האוכלוסייה היהודית בעולם. משמעותם של הדברים היא נתק (או לפחות ריחוק) מן המרכזים שבארצות הנוצרים מחד גיסא, וזיקה חזקה ויניקה תרבותית מבבל ומספרד – שלוחתה התרבותית באותם ימים – מאידך גיסא.

השפעתה של בבל־ספרד בפרובנס באה לביטוי באגדה שנקשרה לקהילתה החשובה ביותר – נרבון. האגדה מספרת שקארל הגדול ביקש מהארון א(ל)רשיד, החליף העבאסי הגדול ("מלך בבל" בלשון המקור), שישלח לו יהודי שינהיג את יהודי קיסרותו. זה שלח את ר' מכיר מבית דוד, אשר התיישב בנרבון וקיבל שליש משטחה. צאצאיו של ר' מכיר הנהיגו משטר אריסטוקרטי בקהילת נרבון ונשאו תואר "נשיא".[24] הישיבה שבעיר הפכה למרכז רוחני־תורני שפרח במאות ה־10 וה־11. במאה ה־11 עמד בראשה החכם, איש האשכולות, ר' משה ב"ר אבון, שנודע בכינויו ר' משה הדרשן, ובין חניכיה הבולטים היו ר' נתן ב"ר יחיאל מרומא ור' יוסף טוב עלם (ריט"ע). על השפעתה של נרבון בצפונה של צרפת ובאשכנז כבר דנו לעיל.

כניסתו ואימוצו של התלמוד הבבלי (שלימים טופח במרחב האשכנזי יותר מאשר בכל מרכז יהודי אחר), נעשו במידה רבה בהשראתם הפעילה ובתיווכם של חכמי פרובנס. אך היסטוריונים רבים בחרו דווקא להבליט את השוני בין שני המרכזים. ואכן, אחיזתם של יהודי הדרום בחברה הפרובנסאלית הכללית הייתה ותיקה ומרשימה יותר. רבים מהם היו מושרשים בנוף הפרובנסאלי וקשריהם עם האריסטוקרטיה המקומית חזקים. היו להם נחלות אלודיאליות, ולמעט העובדה שלא נשאו תארי אצולה פורמליים, נמנו על בעלי אחוזות מכובדים ושועי הארץ. מצב זה התאפשר בשל המשך קיומה של מסורת מוניציפלית רומית בערים, ובשל העובדה שהמערכת הפיאודלית הנהוגה בצפון עדיין לא הונהגה שם. הבדל אחר בין שני המרכזים התמצה במשטר הקהילתי. בעוד שקהילות אשכנז המורחבת טיפחו את דפוסי ההתנהלות הדמוקרטיים, דבקו בני הדרום במסורות אריסטוקרטיות של הפקדת המרות בידי נכבדים. הדוגמה הטובה ביותר לכך היא משטר הנשיאות של נרבון, המיוסד על ייחוס

משפחתי מובהק. יש בכוחן של מספר הנחות יסוד כדי להסביר הבדלים אלה: המשטר הקהילתי המוקדם של פרובנס, מימדיה הגדולים לאין שיעור של הקהילה והשראתו של דפוס ההנהגה העצמית הבבלית. היה גם שוני במוסדות ובהסדרים הציבוריים בין הקהילות שבשני המרכזים, כגון אי החלתו של "חרם היישוב" בדרום היהודי. ל' רבינוביץ מביא הסבר מעניין לכך. הוא רואה במוסד זה מכשיר חיוני שמטרתו "הגנה על המסחר" של בני המקום נגד מתחרים מבחוץ, מקבילה יהודית של "גילדת הסוחרים" הנוצרית. וכאן נעוץ לטענתו ההבדל בין הצפון והדרום שהפך את הנהגת "חרם היישוב" למיותרת: בעוד שבערי אשכנז וצפון צרפת גילדות הסוחרים הנוצריות לא קיבלו לשורותיהן את סוחרי העיר היהודים, בערי הדרום דלתותיהן היו פתוחות בפניהם. וכך, "הצורך בהגנה האוטונומית על המסחר מעולם לא התעורר וה'חרם' מעולם לא הונהג". וכל זאת, כאמור מפני ש"לגילדה ול'חרם' היו מטרות זהות".[25]

בתחום הכלכלי: יש מי שסבור כי יהודי אשכנז–צפון צרפת הקדימו את אחיהם בני הדרום במקצוע שעתיד להיות (באין ברירה) הנפוץ ביותר בקרב יהודי אירופה – ההלוואה בריבית. כבר לפני תתנ"ו פעלו בקרב אלה הראשונים מלווים בריבית, בעוד שבפרובנס הם לא נזכרים כלל, סבור גיאורג קארו.[26] זו גם דעתו של שוורצפוקס.[27]

קהילות פרובנס היו גדולות בהרבה מאחיותיהן האשכנזיות־צפון צרפתיות ועשירות יותר. במיוחד הצטיינו באמידותן ערי החוף כמרסי, ארל ונרבון, אך גם בזייה, מונפלייה, לונל, אגדי וטולוז, אשר על אף שהיו מרוחקות מעט מן החוף נהנו מן המסחר עם ספרד ואפריקה הצפונית, שעבר דרכן. השקט והפריחה של יישובי היהודים בפרובנס ולנגדוק לא הופרו במשך כל התקופה הארוכה של המאות ה־9־11, ושאננותן זועזעה רק פעם אחת בשנת 1063, בעת מסע האבירים שיצא להילחם בכופרים המוסלמים שבספרד.

נחזור אל השוני ואל יחסי הגומלין בין הדרום והצפון בתחום התרבות והדת. אפשר להתווכח על מידת ההשפעה של חכמי פרובנס על החכמים שמצפון ללואר, אך דבר אחד ברור: השפעה זו הייתה חד־צדדית בעיקרה. אין אנו שומעים על חכמים בני אשכנז וצפון צרפת שפעלו בקהילות הדרום ואין אנו מוצאים שחכמי פרובנס דיברו על עמיתיהם מן הצפון, כשם שרש"י, ר' יוסף קרא ורבנו תם דיברו בשבחם של ר' משה דרשן, ר' מנחם חלבו וריט"ע. מה שמפליא יותר מזה הוא שבני המאה ה־12, ראב"ד ורמב"ם (שהתכתב עם השכנים מלונל), כנראה לא הכירו את פירושי רש"י הגדול, כפי שאפשר ללמוד מהעובדה שהוא לא מוזכר

בכתביהם. ישראל תא־שמע מוצא הבדל בסיסי בין השתיים בתחום ההלכתי: "יהדות פרובנס, כיהדות ספרד שכנתה, אמונה הייתה על הכרעת ההלכה על־פי התלמוד ומסורת הגאונים הנלווית לו, ולא הכירה מעולם בערך המנהג החי ובמעמדו כהילכת־על, כדרך שהבינו האשכנזים". ואין אלה ניואנסים, מוסיף תא־שמע, אלא הבדלים "בנורמה הבסיסית שהנחתה (אותן)".[28]

כמה מן החוקרים רואים במסלולי ההגירה ובמוצאן השונה של שתי העדות גורם חשוב לפער בין שני המרכזים. הבולט והקיצוני ביניהם הוא ש' שוורצפוקס. הוא שולל מכל וכל את מסלול ההגירה מפרובנס לצפונה של צרפת ולגרמניה, המקובל על חלק מעמיתיו ההיסטוריונים. אבותיהם של יהודי הצפון, גורס שוורצפוקס, הגיעו רובם ככולם מאיטליה והתפצלו לשני מרכזי המשנה האשכנזיים, כשהם נעצרים על נהר הלואר. לפיכך, ולו רק מן הבחינה הדמוגרפית, "מה שקרה הוא שכאילו הבדילה, במשך מאות שנים אחדות, משוכה כמעט בלתי־עבירה את צפונה של צרפת מן הדרום", ממש כאלו היו אלה "שני עולמות שונים", או לפחות, שתי ישויות שונות.[29] אפשר למצוא אינדיקציה על מוצאם של חלק מיהודי פרובנס בתעודה משנת ד' אלפים תרצ"ד (934), המובאת על־ידי ב"צ דינור. מסופר בה על גברת יהודיה ממרסי ושמה ימאמה (ימימה) בת יעקב בן אהרן אל גאסוס. דינור מעלה סברה, שהיא השתייכה לבני משפחה יהודית צפון אפריקנית, "שקשרי מסחרם גרמו לפיזור בניה בערי החוף".[30]

הזיקה הדמוגרפית של קהילות פרובנס אל ספרד ואל צפון אפריקה נמשכה גם במאות ה־12־14. כך, במאה ה־12, מצאו בהן יהודים אנדלוסיים רבים מפלט מפני פורענויות כת ה"אלמואחדים" הקנאית. משפחות קמחי ותיבון, שהעמידו חכמים ומלומדים חשובים, נמנו על אותם מהגרים. ידיעת השפה הערבית וניחוח התרבות "הספרדית" שהביאו עמם מהגרים אלה ידועים לכל המתעניין בקורות התקופה.

האקורד האחרון בתולדות יהודי הממלכה הצרפתית היה גל הגירושים, שחזרו ונשנו במשך המאה ה־14. והנה, מסלולי בריחתם של הפליטים מעידים על אותה "משוכה" דמוגרפית שבין הצפון והדרום: אלה פנו מזרחה והתאחדו עם בני עדתם האשכנזים ואלה נדדו לקשטיליה, לאראגון ולנברה הספרדיות, בהן מצאו שפה משותפת, תרתי משמע, עם בני הקהילות המקומיות.[31] במאות ה־12־14 העמיקו ההבדלים בין המרכז האשכנזי־צפון צרפתי לבין פרובנס. אם במאות ה־10 וה־11 ניתן היה להבחין במידה מסוימת של סימביוזה, של מגע וקשרים, הרי שבתקופה המאוחרת יותר הניגודים הובלטו: ההסתגרות "האשכנזית" בד' אמותיה

של ההלכה ובנושאים יהודיים מובהקים לעומת הפתיחות "הספרדית" למדעים כמו הלינגוויסטיקה, השירה, הרפואה, הביקורת ובעיקר הפילוסופיה, החלו יותר ויותר לתת את אותותיהם והגיעו לשיאם בפולמוס סביב כתבי רמב"ם.

ג. בין אשכנז המורחבת לאיטליה ולביזנטיה

כאשר אנחנו מדברים על יהדות איטליה בחמש מאות השנים האחרונות, אנו מתכוונים לקהילות ששכנו בערי הצפון והמרכז של הארץ, כשהערים הדרומיות ביותר הן רומי ואנקונה. כל מה שנמצא בחבלי הארץ הרחבים שמדרום לקו המחבר שתי ערים אלו (ובתוכם סיציליה) נשאר ריק מיהודים. אפשר לשער שהפיגור של הדרום האיטלקי, ומאידך גיסא כוח המשיכה של ערי הצפון והמרכז, הם הסיבה לתופעה זו. אך האמת פשוטה יותר: גירושים חוזרים ונשנים רוקנו את הדרום מכל היהודים. כיוון שחבל ארץ זה היה חלק מממלכת אראגון הספרדית (שגירשה את היהודים מחצי האי האיברי) באה לקיצה היסטוריה ארוכה ומפוארת של יהדות סיציליה (1493), ואילו החלת השלטון הספרדי על כל דרומו של המגף האיטלקי בשנת 1503 גררה מקץ שנים אחדות (1510), צו לגירוש היהודים. "ממלכת נפולי", כפי שנתכנתה, קבעה את מועד הגירוש למארס 1511, ופרט למשפחות מעטות שהצליחו להישאר במקומותיהן לשנים אחדות נוספות תמורת מס נכבד, התרוקן כל דרום הארץ מהיהודים. היהודים לא חזרו עוד לדרום, וערי הצפון המשגשגות הציעו להם אפשרויות לחיות ולהתפרנס ברמה גבוהה יותר. מאז אותם גירושים עברו על יהדות איטליה זמנים טובים מאוד ורעים מאוד, וככלל, נקשרה ההיסטוריה היהודית עם הצפון והמרכז. היפוכו של מצב זה היה בימי הביניים המוקדמים והאמצעיים ואף זמן רב אחריהם – קהילות הדרום היוו מרכז יהודי חי ותוסס. בכלל זה היה לקהילת רומי מעמד מיוחד. היא שמרה על חיוניות דמוגרפית ותרבותית הן בתקופה המוקדמת והן באותן חמש מאות השנים האחרונות.

הכיבוש הביזנטי של איטליה על־ידי יוסטיניאנוס (527־565) פתח בארץ זו תקופה חדשה. שליט גדול זה החזיר לחיק הקיסרות הרומית (ה"מזרחית", אמנם) ארצות מערביות רבות כאנדלוסיה, אפריקה הצפונית, איטליה ושלושת האיים הגדולים שממערבה, וסיים בכך תקופה די ארוכה של הרס והתפוררות שנגרמו מההתנפלויות הברבריות. אך לא לזמן רב. עד מהרה, אחרי מותו, נכבשו רוב האזורים האלה מן הקיסרות הביזנטית,

ובאיטליה עצמה נותרו בשלטונם בעיקר חבלי הדרום – אפוליה וקלבריה, בעוד שחלקה הגדול של הארץ נשטף שוב בגלים גרמאניים מן הצפון (הפעם הלנגובארדים). מצד דרום, מבסיסיהם שבאפריקה הצפונית, הגיחו הערבים המוסלמים, הטרידו תדירות את יושבי הערים השלוות וערערו את השלטון הביזנטי. וכך, בערי הדרום התחלפו בזה אחר זה – נציבים ביזנטיים, אמירים ערביים ודוכסים לנגובארדיים ונורמניים. מצב זה הביא על האוכלוסייה – היהודית והנוכרית כאחת – השפעות תרבותיות שונות, אך גם היווה מקור לסכנות ולתהפוכות מדיניות. למרות אי היציבות נאחזו מרבית יהודי איטליה בערי הדרום בשל השורשים העמוקים, ובמיוחד בשל האפשרויות הכלכליות של מסחר עם יוון, אפריקה הצפונית וחופיו המזרחיים של הים התיכון. גם בחקלאות ובמלאכות שונות עשו חיל.

האחזויות יהודיות בערי הצפון היו, כאמור, מעטות וקטנות. ביניהן מוזכרות ונציה, לוקה, פיזה ופוויה. גם כאן לא נהנו היהודים מרוגע פוליטי וביטחוני, ודי אם נזכיר את פקודת הגירוש שהוציא המלך לודוויג II על יהדות איטליה הצפונית בשנת 855 (שלא בוצעה לבסוף).

מעמדה הפוליטי של רומי היה מלכתחילה מיוחד במינו. אף היא, כמרבית חלקיה של איטליה, נכבשה על־ידי הביזנטים במאה ה־6 ונשארה למשך מאתיים השנים הבאות תחת השפעתם, גם אם לא תמיד בשלטונם המלא. ברומי הצטלבו כוחות רבים שביקשו לשלוט בה. בראש ובראשונה היו אלה בישופי רומי, הלא הם האפיפיורים. גם לאצולה הרומית הוותיקה היו שאיפות פוליטיות, וכמוהם הלנגובארדים, הקארולינגים, ומאוחר יותר הקיסרים הגרמנים. גם הערבים נשפו בעורפה ואיימו על שלומה מצד דרום. קהילת רומי, הוותיקה והמפוארת בין קהילות חלקה המערבי של הפזורה היהודית, היא אולי היחידה ששמרה על רציפות ישיבת היהודים בעיר במשך למעלה מאלפיים שנות קיומה. במאה ה־11 ביצרה הקהילה היהודית ברומי מקום נכבד בקרב העולם היהודי, ושם חכמיה וישיבתה ("מתיבתא דמתא רומי") נודע למרחקים.

בארצות הבלקן הדרומי ובחלקיה המערביים והדרומיים של אסיה הקטנה, הייתה פרושה באותה תקופה רשת צפופה ביותר של קהילות ישראל, מן הוותיקות שבפזורה כולה. יהודים אלה, יחד עם אחיהם בסוריה, בארץ ישראל ובמצרים, הפכו לחלק מן העולם ההלניסטי, דיברו בשפה היוונית וסיגלו לעצמם דפוסי תרבות של הסביבה הנוכרית. הם שמרו על דתם, אם כי לא נודעו בקרבם דמויות של גדולים בתורה ולא קמו בהם מרכזי לימוד והלכה כמו בבבל, בארץ ישראל, באשכנז ובספרד.

הממלכה הביזנטית הייתה המשכה החוקי של הקיסרות הרומית. היא

השתרעה על פני מחציתה המזרחית של הקיסרות ושרדה כאלף שנים אחרי נפילתה של המחצית המערבית בידי השבטים הברברים־הגרמאנים. בשנת 330 הוענק לעיר ביזנטיון השם קונסטנטינופול, כאשר קונסטנטינוס הגדול, ראשון השליטים הרומיים הנוצריים, העביר אליה את בירתו וקרא לה בשמו. בשנת 395 חולקה הקיסרות באופן רשמי לשני חלקים על־ידי תיאודוסיוס I, כשבמזרח נכללים אסיה הקטנה, ארצות הבלקן, המזרח התיכון ומצרים. חוסנה הכלכלי של הקיסרות המזרחית עלה על זה של החלק המערבי והוא שאפשר לה להישרד זמן כה רב אחרי נפילת הקיסרות המערבית. גם התרבות ההלניסטית של הטמעת עמים שונים העניקה לה יכולת הישרדות. בניגוד לאחותה המערבית, החזיקה הקיסרות מעמד בפני לחצם של העמים הברבריים שעל גבולה הצפוני – היא הבליעה אותם בתוכה. הקיסרות הביזנטית בימי הביניים המוקדמים ידעה עליות וירידות. מאיגרא רמה של ימי יוסטיניאנוס, במאה ה־6, היא הידרדרה בשנות השלושים והארבעים של המאה ה־7 לימים של מחלוקות ותככים ולאובדן חלקיה החשובים שבמזרח התיכון לטובת הערבים. וכמו צרפת הפראנקית, שניצלה מן הדהירה המוסלמית בקרב פואטייה (732), כך הצליחה אחותה הנוצרית, הקיסרות הביזנטית, פעמיים תוך יובל שנים (672־678, 717־718) להדוף את המצור המוסלמי על קונסטנטינופול.

נחזור אל היהודים בקיסרות הגדולה. יהדות ביזנטיה הוכיחה מידה גדולה של הסתגלות וחיוניות, אולם הייתה אחד המרכזים הנרדפים ביותר בימי הביניים המוקדמים. אם במערב הקתולי הייתה חריפות הגזירות של הוויזיגותים הספרדיים בבחינת חריג שהוטל על היהודים על־ידי קנאי הכנסייה והשלטונות, הייתה המדיניות הביזנטית מכוונת לאפלייתם ולהצרת רגליהם של היהודים מתוך מניעים קנאיים נוצריים. המפנה לרעה החל בימיו של יוסטיניאנוס. בהשראת הכנסייה הנוצרית בוטל רשמית היחס החיובי שניתן להם על־ידי החוק הרומי, ואת מקומו תפסה שורה של גזירות והגבלות. השלטונות נטלו הרשאה חוקית להתערב בפולחן הדתי, וה"עבריינים" היהודים נענשו בחומרה רבה. במאות ה־7 וה־8 הפכה האימפריה המתגוננת (נגד הפרסים ומאוחר יותר נגד הערבים) לחשדנית ועויינת כלפי היהודים. גזירת השמד של הקיסר ליאו III (717־741) הייתה ביטוי לתחושות אלו. מדיניות השמד החריפה בסופה של המאה ה־9, ולווּתה במגמה להקים מחיצות בין יהודים לנוצרים. בסוף המאה ה־10 ובמאה ה־11 ניכרו הקלות ביחס השלטונות, אך הן לא היו משמעותיות, ואיתן נחקקו, ונכנסו לתוקפם, חוקים מגבילים חדשים.

מה ידוע לנו על יחסיהם של שני המרכזים החשובים הללו עם היהודים

באשכנז המורחבת?

הקשר עם יהודי איטליה מתמצה בראש ובראשונה בהגירת חלק מהם צפונה, במיוחד במאות ה־10 וה־11. יש חוקרים המצביעים על הרעת מצבם של היהודים בצפונה של איטליה ואף על רדיפות, כגון הגירוש משנת 855, כמקור לזרם ההגירה. חוקרים אחדים מבקשים ללמוד מן הסיפור על הגירת משפחת קלונימוס מלוקה, שיהודים רבים יצאו מאיטליה. כמו כן, הזכרנו כבר את נתיב ההגירה במזרח האלפים, מצפון־מזרחה של איטליה אל אוסטריה, ומשם לבווריה ולשאר חלקי גרמניה. בנתיב זה אפשר לפגוש עד עצם היום הזה שמות מקומות שאחד ממרכיביהם היא המלה "יהודים" ("Juden").[32]

אך לא רק ההגירה שימשה גשר אנושי בין היהודים בשני המרכזים. עריהן וירידיהן של ארץ הריינוס, עמק המוזל וחבל שמפן משכו אליהם סוחרים ומבקרים איטלקים, וכמובן, הישיבות הידועות שמעבר לאלפים היו לאבן שואבת לתלמידי איטליה. סיפורו של ר׳ יעקב ב"ר יקותיאל, הגביר מרואן, בראשיתה של המאה ה־11, יכול להעיד על קשרים חיים כאלה. כזכור, האיש הגיע עם בני משפחתו לעיר רומי, כדי לבקש התערבות של האפיפיור לטובת קהילות ישראל הנאנקות תחת גזירות קשות. וכאן זכה לסיוע נדיב מצד יהודי "עיר הנצח" ("בני קהילת רומי ארחו אותו ודאגו לו"). לדברי הכרוניקה, פנה האפיפיור בעצמו אל ראשי הקהילה, ר׳ משה הנשיא, ר׳ אברהם ור׳ שבתאי, והמליץ שיטפלו ביעקב ובמשפחתו בכבוד רב. ר׳ יעקב סיפר ליהודי רומי, על דבר הגזירות שניתכו על יהודי צרפת, ואלה מתוך אמפתיה ודאגה אמיתית התפללו למענם לאלוהים.[33]

אולם הפן התרבותי־רוחני הוא החשוב ביותר במסכת יחסי הגומלין בין המרכזים. איטליה שימשה כצינור עיקרי להעברת תכנים תרבותיים־דתיים ארץ ישראליים קדומים לארצות הצפון. המנהג והפיוט, האגדה והמדרש, התפילה, הליטורגיה והדרשה בבית־הכנסת; הזיקה אל המורשת החוקית של ימי הבית השני, המדגישה את המסורת שבעל־פה; הדפוסים הדמוקרטיים המעוגנים במבנה הקהילתי – כל אלה היו מאוצרות רוחה של ארץ ישראל שאיטליה שימשה להם גשר בדרכם אל קהילות אשכנז וצפון צרפת. אין כמעט עוררין על כך שאיטליה היהודית שימשה תחנת מוצא שממנה קיבלו בני אשכנז המורחבת חומר ספרותי ארץ ישראלי, צרור באמתחותיהם של מהגרים, או באמצעות תלמידי חכמים, סוחרים או שליחים משני המרכזים.

ראשון המלומדים בעת החדשה שעמד על זיקה זו היה שי"ר (שלמה

יהודה רפפורט), מראשוני ההשכלה במזרח אירופה במאה ה־19. לדעתו, השפעתה של תורת ארץ ישראל על איטליה – ובאמצעותה על אשכנז – הייתה מכרעת וגדולה לאין שיעור מהשפעת בבל. חוקר מאוחר יותר, ב׳ קלאר (מלומד ירושלמי שנרצח ב״שיירת הדסה״, במאי 1948), אף חילק את העולם היהודי באלף הראשון לספירה לשתי ספרות גיאוגרפיות־תרבותיות ברורות: ״בבל ובנותיה מכאן וארץ ישראל ובנותיה מכאן״. חלוקה זו קבעה, לדעתו, את גורלה ופניה הרוחניים של יהדות התפוצות בה אנו עוסקים.[34]

ואכן, ידוע לנו על ביקורים הדדיים של תלמידי חכמים, כר׳ יצחק ב״ר יהודה, שפקד את רומי וקשר קשרים קרובים עם ראשי ישיבתה ופירושיו נעשו מקובלים בישיבות איטליה. ומן הצד השני, שומעים אנו על ״רבנא קלונימוס הזקן איש רומי בן רבנא שבתי בבואו למדינת גרמיישא לאחר פטירת רבינו יעקב בר׳ יקר זצ״ל״. הדבר אירע במחצית השנייה של המאה ה־11. ב״צ דינור סבור כי יש בכך כדי להצביע על יחסי קרבה בין שתי הישיבות החשובות של התקופה: רומי וורמיזא.[35] ואילו גרוסמן מוסיף ומדבר על השפעתו הרבה של החכם הרומי הדגול בתחום המסורת הפרשנית וההלכתית האיטלקית על ר׳ יוסף קרא ״הצרפתי״ (אותו פגש בוורמיזא).[36]

שתי יצירות ספרותיות חשובות הגיעו מאיטליה לאשכנז בתקופה זו והשפיעו על חכמיה. האחת היא *ספר יוסיפון*, ספר של מחבר לא ידוע, בן איטליה הדרומית (נכתב ב־954), ושימש מקור לידיעותיהם של חכמי אשכנז–צפון צרפת על תולדות תקופת הבית השני והם הירבו לצטטו בפירושיהם למקרא ולתלמוד. היצירה האחרת היא פרי עטו של אחד מגדולי החכמים ברומי, ראש ישיבתה רוב ימי חייו (מ־1070 עד מותו ב־1100 לערך), ר׳ נתן ב״ר יחיאל. שם החיבור ספר *הערוך*, והוא מילון אלף־ביתי רב היקף למלות לע״ז ממוצא ארמי, ערבי, פרסי, לטיני ויווני שמופיעות בתלמוד ובמדרש. היה זה חיבור ראשון מסוגו, שמצויים בו גם פסקי הלכה. ר׳ נתן הכיר את יצירתם ההלכתית והפרשנית של חכמי אשכנז וכלל אותה בספרו. כך, למשל, הוא מזכיר את רגמ״ה כשלושים פעמים. ר׳ נתן היה בן זמנו של רש״י, ונכתב שהשיב לשאלה של חכם בשם ר׳ שלמה יצחקי (שהיה לפי כל הסימנים רש״י). מילונו הפך פופולרי בקרב חכמי אשכנז וצרפת כבר ברבע האחרון של המאה ה־11, אך השפעתו הגדולה הורגשה בדורותיהם של בעלי התוספות.

ערוץ תקשורת אחר שיש בו כדי להעיד על זיקה והשפעה הדדיות, הוא השאלות והתשובות וההתכתבויות בין החכמים. רש״י התכתב עם חכמי

רומי וכך עשו גם חכמים אחרים. מחילופי מידע ודעות כאלה, בוודאי למדו בעלי *ספר החסידים* פרק בתחום המיסטיקה.[37] זה היה, כאמור, כמאה שנה אחרי תום ימי הביניים המוקדמים, בהם המיסטיקה העסיקה אך מעט את יהודי המרחב האשכנזי. אם יש צורך בהוכחה שלא רק חכמי אשכנז–צפון צרפת פנו לעמיתיהם האיטלקים, הרי שהסיפור על השאלה שהפנה חכם מסיפונטו לר׳ יעקב ב״ר יקר יעיד על כך. גרוסמן, שמביא לידיעתנו את כתב היד בו פורסמה השאלה, מנסה גם ללמוד ממנה עד כמה רב היה פרסומו של ר׳ יעקב באיטליה. ובכלל, טוען גרוסמן, ניתן לשער כי פרסום זה בא באמצעות צעירים יהודים איטלקיים שלמדו תורה מפיו של ר׳ יעקב במגנצא.[38] בשו״ת אשכנזית אחת, שזמנה וזהותם של השואלים אינם ברורים (היא נראית מוקדמת למדי, אולי מסוף המאה ה־10), מופיעה תשובת בית הדין של קהילת בֵּארי על נישואי ילדים ובשאלות משפחתיות אחרות. אך לא תוכנם של הדברים, ואף לא הפן ההלכתי הוא שמעניין אותנו כאן, אלא עצם הפנייה לסמכות תורנית בבארי הדרום איטלקית הרחוקה.[39] במיוחד מרשימה שאלה שהופנתה על־ידי קהילת פריס לקהילת רומי, בתחילת המאה ה־12: כיצד לנהוג ב״חרם היישוב״. יש בשאלה זו הכרה בסמכות חכמי האיטלקים לפסוק הלכה למעשה, שאולי איננה מחייבת את השואלים, אך מעניקה לנשאלים כבוד ויוקרה.[40] ואחרון אחרון, איננו יכולים שלא להתפעם מן הפרפרזה על דברי הנביא ישעיהו, שנאמרה על־ידי גדול הדור באמצע המאה ה־12, רבנו תם: ״כי מבארי תצא תורה ודבר ה׳ מאוטרנט״. שתי הישיבות שבקצה חבל אפוליה הדרום איטלקית לא רק שהיו ידועות לחכמי צפון צרפת בימים ההם, אלא שיוקרתן הגיעה בעיניהם לשיאה.

לעומת קהילות איטליה היו קשריהם של בני אשכנז המורחבת עם יהודי ביזנטיה רופפים, וידוע לנו עליהם הרבה פחות. אולי הריחוק הגיאוגרפי מקושטא, מסלוניקי ומאתונה מילא כאן תפקיד מסוים, אך ייתכן יותר שיהדות ביזנטיה הייתה בזמן ההוא דלה ברוח, והיה לה מעט מאוד להציע לבני אירופה המערבית. לא ידוע לנו על חכמים חשובים, על ישיבות ועל יצירות ספרותיות והלכתיות שנכתבו בקהילות הבלקן ואסיה הקטנה. אולי אין זה מקרה שהישגי הרוח והאישים שהתבלטו בתחום זה והנזקפים לעתים לקהילות ביזנטיה, היו בני אוֹריה, אוטרנט או בֶּנֶוונְטוֹ שבדרום איטליה, ערים שהן חלק מן האימפריה הביזנטית. גם יהודי הבלקן ואסיה הקטנה, כאיטלקים וכאשכנזים, נמנו על החטיבה התרבותית הארץ ישראלית וינקו יחדיו ממסורותיה.

אין להתעלם מן התיאוריה הרואה בבני השלוחה המזרחית של היהדות

האשכנזית (בוהמיה, הונגריה, קהילות הספר הגרמניות שעל האלבה, ואולי גם רגנסבורג) צאצאי מהגרים מן הקיסרות הביזנטית, שכן לא חסרו סיבות לנוס ממנה.

מן האמור לעיל אין להסיק שבין שני המרכזים – האשכנזי והביזנטי – חצצה חומה בלתי עבירה, על אף שעיקר הקשר האנושי התבטא בביקוריהם של הסוחרים הבינלאומיים מן המערב. בין אם ראו את ערי הבלקן ואסיה הקטנה כיעד לעסקיהם, ובין אם עברו בהן (במיוחד בקושטא) בדרכם לרוסיה או למזרח התיכון, הם באו במגע עם היהודים במקום על כל המשתמע מזה. בין המעט הידוע על זיקתם של יהודי ביזנטיה לחכמי אשכנז–צפון צרפת, בולטת שאלה שהופנתה לר׳ משולם ב״ר קלונימוס על־ידי בני קושטא. אולי דובר בבעיית הקראים שהעסיקה אותם ולא ידעו כיצד להתמודד איתה, אולם הפנייה מעידה על המוניטין של החכם האשכנזי, ואולי גם על הסמכות של המרכז המערבי בעיני בני קושטא. המגע המשמעותי הראשון בין יהודי אשכנז ליהודי האימפריה הביזנטית התקיים בשנת 1096 ולאחריה, כאשר זרמו לבלקן (בעיקר לסלוניקי ולקושטא) פליטי חרב רבים, שאכן נתקבלו בסבר פנים יפות.

ד. בין אשכנז המורחבת לבין ספרד ואפריקה הצפונית

חצי האי האיברי, כשכנתו גאליה בצפון, נכבש על־ידי הרומאים הקדומים והפך לחלק מן הציוויליזציה המפוארת על עריה, דרכיה, גשריה ואמות המים שלה. גם מוסדותיו ותרבותו של היישוב האוטוכטוני האיברי קיבל צביון רומאי מובהק. השפה הלטינית חדרה לחיי היומיום ויעידו על כך ״צאצאיה״ (הקסטיליאנית, הפורטוגזית, הקטאלונית והגליצנית) שהם שפות מדוברות גם בימינו. בחיי הרוח וביצירתה הספרותית הייתה ספרד הרומית חלק מן הציוויליזציה הרומית. סנקה – אחד מגדולי הפילוסופים הרומיים – היה בן קורדובה (ועל כך גאוות העיר עד היום). גם ארץ רחבת ידיים זו לא נמלטה מגורל הפלג המערבי של הקיסרות כאשר השבטים הגרמאנים תקפו אותה. בשנת 412 פלשו אליה הוויזיגותים, אשר לִמְעֵט חבלים אחדים בדרום (שנכבשו על־ידי יוסטיניאנוס, קיסר ביזנטיה במאה ה־6 והוחזקו כיובל שנים), שלטו בה כשלוש מאות שנה.

כמו בשאר ארצות הים התיכון, כך בספרד הרומית הקדומה – ועדיין הפגאנית – אנו מוצאים קהילות ישראל, אשר באורח חייהם ובמעמדם החוקי לא נבדלו מאחיהם בשאר חלקי הקיסרות. השלטון הוויזיגותי לא בישר טובות ליישוב קדום זה. הגזירות הקשות שהוצאו נגדן לא הובאו

באמתחותיהם כאשר כבשו את הארץ, והונהגו רק במאה השנים האחרונות לשלטונם. כמו שאר העמים הגרמאניים גם הוויזיגותים קיבלו את הדת הנוצרית מן הפלג ה"אריינ" שלה, אשר נדחה בקונציל של ניקייאה (325), ונחשב בעיני הכנסייה הרומית־קתולית כפלג כופר. לעומתו, הקתוליות הייתה דתם של התושבים הרומים הוותיקים של הקיסרות המערבית. הכמורה בספרד הצטיינה בקנאות דתית שהופנתה במאה ה־5 נגד הוויזיגותים־האריינים ונגד היהודים.

השליטים החדשים של הארץ, הוויזיגותים, היו בעלי תפיסה דתית פשטנית ולא הכירו את המשפטים הקדומים והשנאות שהיו נחלתם של הקתולים. לכן, במאה הראשונה לשלטונם יכלו יהודי ספרד ליהנות מהגנתם, ואף לזכות בחיי רווחה ושגשוג. בנוסף, היהודים היו בעלי ברית נאמנים לוויזיגותים במלחמתם בכהונה הקתולית.

אולם לא לעולם חוסן. בימי מלכותו של ריקארד I (586־601) חל המפנה לרעה. בהשפעת הכמורה הקתולית, קיבל ריקארד יחד עם כל הוויזיגותים את הקתוליות. מאז ועד סיום שלטונם שיתפו המלכים הוויזיגותיים פעולה באורח הדוק ביותר עם הכנסייה הקתולית בחקיקת חוקים נגד היהודים ובאכיפתם האכזרית. בימי הביניים המוקדמים לא היה תקדים כזה לרדיפות היהודים ולאכזריות כלפיהם בכל תפוצות היהודים, והם לא נפלו באכזריותם מרדיפות שלטונות ספרד במאה ה־15.

אין זה מפליא, שיהודי ספרד המעונים השתחררו כאשר הפולשים הערבים הגיעו לארצם בראשית המאה ה־8. הם ראו בהם את גואליהם מעול הרשע וסייעו בידם ככל יכולתם. ואכן, הם לא התאכזבו. בתולדות יהודי ספרד נפתחה תקופה חדשה. תוך שנים אחדות שטף הגל המוסלמי האדיר את כל חצי האי האיברי ואף הגיע ללבה של גאליה. אולם בדורות הראשונים אחרי הכיבוש לא הניחו מאבקי הכוח הפנימיים לערבים כובשי ספרד להביא שלום. הממלכות הנוצריות, שהתפרסו כחגורה בצפונה של ספרד וציפו להזדמנות לפרוץ ולנגוס ב"אויבי האמונה" שגזלו מהם את הארץ, תרמו לאי יציבות. אך בטרם התחולל מאבק ממושך, הקימו המוסלמים בספרד את אחת הממלכות החזקות והמפוארות של בני אמונתם, שהייתה אחד ממעוזי התרבות של ימי הביניים. כבר ברבע השני של המאה ה־9 החל החליף עבד־א(ל)רחמן II לנהל מדיניות חוץ תקיפה, שהרתיעה את מדינות הנוצרים שבצפון ומנעה את פלישת הנורמנים לחופיה הארוכים של ממלכתו. לשיאה הגיעה החליפות, הקרויה על שם בירתה המפוארת קורדובה, במאה ה־10. עבד־א(ל)רחמן III (912־961) ואל־חכים I (961־976) העלו את ספרד המוסלמית לפסגה מדינית, צבאית

וכלכלית, ואף לרמה תרבותית גבוהה מכל שידעה חברה כלשהי בימי הביניים.

חלקם של היהודים בפריחה כלכלית־תרבותית זו בחליפות קורדובה היה רב. מימי פסגות אלה של המאה ה־10 ואילך אנו עדים לאחת התכונות הבולטות של יהדות ספרד, שנכתב עליה כה רבות במשך הדורות ובימינו – הרב־גוניות של היצירה הרוחנית. כולנו למדנו על גדולתם של משכילי ספרד היהודים, שעסקו בשירת החול, בפילוסופיה, במדעים, ברפואה, בחקר הלשון העברית, ויחד עם זאת טיפחו את לימוד התורה והתלמוד, חיברו פיוטים ושירי קודש. סופרים ומשוררים יהודים כתבו את יצירותיהם בערבית ובעברית, בסגנון בולט ביופיו. מידת האסימילציה החיצונית של יהודי ספרד הייתה גדולה לאין ערוך מזו שמצאנו בארצות אשכנז המורחבת, אך למרות זאת (ואולי דווקא בשל כך) נשמרה הדבקות בדת ישראל ובהווי יהודי אוטונומי.

ימי הפסגות של החליפות לא ארכו, וכבר בסוף המאה ה־10 הגיעו השקט והשלווה לקצם. בראשית המאה ה־11 התפוררה החליפות המפוארת לאמירויות רבות בעקבות תבוסתה לגדודי הפְּרְבָּרים, שהגיחו מאפריקה הצפונית. בני כת ה"מוּראבִיטוּן", שהשתלטו על שטחי ספרד המוסלמית באמצע המאה, הצטיינו בקנאותם הדתית ובידם הקשה כלפי האוכלוסייה השלווה. ה"כופרים" היהודים היו הסובלים העיקריים. רבים מהם נטשו את יישובי מגוריהם. קורדובה, על קהילתה היהודית הגדולה, חרבה כבר בראשיתו של גל הכיבושים, בשנת 1013. באמצע המאה ה־12 הגיחה מצפון אפריקה כת מוסלמית קנאית ואכזרית עוד יותר, ה"מואחידון", ופגעה פגיעה אנושה ביהדות ספרד. במחציתה השנייה של המאה ה־11 גבר לחצן של הממלכות הנוצריות והן החלו לנגוס משטחה של ספרד, לאחר שעד כה הסתפקו במאות שנות מלחמה איטית וממושכת. מסכת כיבושים זו נעצרה באמצע המאה ה־13, בהותירה את רצועת הקרקע שמסביב לגרנדה בידי המוסלמים לכמאתיים שנים נוספות. בימי ה"מוראביטון" וה"מואחידון" נמלטו יהודים רבים אל חבלי ספרד שנכבשו על־ידי הנוצרים, שכן הללו היו זקוקים לאוכלוסייה ברמה תרבותית גבוהה, שתפתח את עריה ותספק את השירותים הכלכליים שהם עצמם – בשל פיגורם ונחשלותם – לא השכילו לפתח.

על אף הרדיפות, המשיכו יהודי ספרד לקיים גם במאות ה־11 וה־12 רמה גבוהה של חיי תרבות ויצירה רוחנית. גם אלה מהם שהפכו לנתיני ממלכות נוצריות המשיכו בחיי התרבות העברית־ערבית, ועוד תעבורנה שנים רבות עד שהניב הרומאני־ספרדי יירש את הערבית שבפיהם. ככלל,

מעטות הן התקופות בהן קמו בחברה היהודית ענקי רוח כחסדאי אבן שפרוט, דונש בן לברט ומנחם בן סרוק, כשמואל הנגיד ושלמה אבן גבירול, כיצחק אלפסי ומשה אבן עזרא, כיהודה הלוי ורמב״ם. ומנינו רק את הבולטים שבחבורה. חלקם הגדול היו משכילים אנשי אשכולות, אשר אפשר להשוותם לדמויות הגדולות של הרנסנס האיטלקי.

יהודי ספרד ויהודי צפון אפריקה הפכו לבני עדה אחת, בדומה לשני אגפיה של היהדות האשכנזית. הסיבות לכך היו רבות: הם חוו תקופות של שלטון הספרדים באפריקה ותקופות ארוכות עוד יותר של שלטון הַבֶּרְבֶּרים בספרד; התקיימה תנועה דו כיוונית מאסיבית של אוכלוסייה יהודית שנמלטה מאימי השלטון; התקיימה יניקה משותפת ממסורת תרבותית בבלית; הקשר בין צפונה של אפריקה לספרד המוסלמית היה הדוק ביותר.

דמותו הענקית וקורות חייו הארוכים של ר׳ יצחק אלפסי (ריי״ף) מסמלות יותר מכל את הקרבה הזו. אלפסי, גדול חכמי ספרד במאה ה־11, היה יליד קלעת חמאד שבגבול אלג׳יריה כיום, למד תורה בישיבת קירואן, ועם תום לימודיו התיישב בעיר פס (ממנה גם שאול שמו). כשהיה בן 75 עבר לספרד, בבורחו מפני מבקשי נפשו. וכך, בגיל זיקנה מופלגת לא נס ליחו והוא הרביץ תורה – תחילה חודשים אחדים בקורדובה, וב־15 השנים הנותרות, עד מותו בגיל 90, בישיבת לוסינה. השפעתו כמורה וכפוסק הלכה משני עברי מיצר גיברלטר הייתה מכרעת, גם מאות השו״ת שלו מקורן בשני המרכזים.

הזכרנו שתי קהילות יהודיות באפריקה הצפונית שחלקן בלימוד תורה היה רב – קירואן (שבתוניס) ופס (שבמרוקו). קירואן התעלתה כמרכז תורני מן החשובים לא רק עבור יהדות ספרד־צפון אפריקה, אלא בעולם היהודי כולו. כבר במאה ה־9 היא שימשה מעין ראש גשר קדמי, בו התמקדו הקשרים התרבותיים והכספיים (תרומות) של ישיבות בבל עם שאר קהילות צפון אפריקה וספרד. אך לשיאה הגיעה עם בואו של ר׳ חושיאל בן אלחנן, אחד מארבעת השבויים המפורסמים,[41] בשליש האחרון של המאה ה־10. חכם גדול זה הנהיג את ישיבת קירואן והפך אותה למרכז תורני ראשון במעלה, שלא ראה את עצמו תלוי בדעת גאוני בבל. קירואן כרכה תורה וגדולה, יהודיה עשו חיל במלאכה ובמסחר וניהלו קשרים כלכליים עם בני ארצות חוץ, וביניהם בני אשכנז וצפון צרפת. אך ימי זוהר אלה לא ארכו. ב־1057 נחרבה העיר על־ידי גדודי בדווים ובניה התפזרו לכל עבר.

ביסודם של יחסי־הגומלין בין אשכנז–צפון צרפת לבין ספרד בתקופה הנידונה עמדו עניינים ״ארציים״ כקשרי מסחר, ביקורים הדדיים

והתיישבות קבע של בני מרכז אחד בקהילותיו של המרכז האחר. בן־עטר, גיבור הרומן של א.ב. יהושע, הוא דמות פיקטיבית, כמוהו כדמויות אחרות, מעשיהן ועלילותיהן בסיפור, כמתחייב מז׳אנר ספרותי כזה. בן־עטר הוא סוחר אמיד, איש צפון אפריקה, שעורך מסע ממושך לצפונה של צרפת ולארץ הריינוס. אולם כיאה לרומן היסטורי, מצטיירים לפנינו עולמם ועיסוקיהם של סוחרים יהודים – אשכנזים, ספרדים וצפון אפריקנים – סמוך לשנת האלף לספירה, דהיינו ממש באמצע התקופה בה אנו דנים. צורכי פרנסתם של סוחרים אלה הניעו אותם באופן תדיר לצאת למסעות ארוכים, לביקורים הדדיים, וממילא – כדרכם של יהודים שנפגשו אלה עם אלה – ליצירת מערכת קשרים והשפעות שהיו בעלי משמעות לא פחותה מעסקי המסחר שניהלו ביניהם.[42]

כבר במאה ה־9 אנו פוגשים סוחרים יהודים, יושבי הקיסרות הקארולינגית, שניהלו סחר ער עם ספרד המוסלמית, שבמרכזו עמד ייצוא עבדים. נראה שלא רק יהודים מן הצפון היו מעורבים בפעילות זו, אלא גם יהודים ספרדים, כפי שאפשר ללמוד מהענקת פריווילגיה קיסרית לאברהם מסרגוסה, בשנת 820. גם מסלול מסעותיהם של הסוחרים הראדאנים מוביל מספרד לצרפת ומשם הלאה למרחקים (ראו מפה בפרק השני). שתי שו״ת, ודווקא משל חכמים בבליים, מעידות על ביקורים עסקיים של סוחרים מאשכנז או צפון צרפת באפריקה הצפונית. השאלה הראשונה שהופנתה כפי הנראה מקירואן לחכם הבבלי ר׳ פלטוי, באמצע המאה ה־9, מספרת על יהודים ״אשכנזים״ (כך זה מופיע בטקסט), שנהגו להגיע לעירם של השואלים בחודשי הקיץ, לצורכי מסחר. תעשיית הבדים האיכותית של קירואן היא זו שמשכה אותם למחוזות רחוקים אלה.[43] השאלה השנייה היתה מיועדת לרב האי גאון, במחצית הראשונה של המאה ה־11, והיא מזכירה סוחרים, שהיו גם בני תורה, אשר הגיעו מ״אדום״ לקירואן.[44] איננו יכולים להביא עדויות על ביקורים מסחריים בכיוון ההפוך, אך יש להניח שהיו גם כאלה. זכר ליחסים אלה מצוי במטבעות לשון אחדות בשפה הערבית הקשורות למסחר, שחדרו לשפתם של האשכנזים. כך, נוסף ל״מערופיא״ שכבר הזכרנו, נמצאה המלה ״ריסאלה״ (رسالة), שמובנה ״מכתב״.

ידוע לנו על תנועת הגירה מאשכנז–צפון צרפת לספרד בסופה של המאה ה־13 ובראשית ה־14. הגזירות הקשות שנגזרו אז על יהודי המרחב הניעו רבים מהם לחפש מקלט במדינות הנוצריות שמדרום לפירינאים, בהן היהודים יכלו עדיין ליהנות מחיים נורמליים. מקצת מאותם פליטים היו תלמידי־חכמים, והבולט שביניהם היה ר׳ אשר בן יחיאל, הוא הרא״ש,

אשר נתקבל בכבוד רב על־ידי היהודים הספרדים ואף זכה להפוך למנהיגם הרוחני. האם בימי הביניים המוקדמים הייתה נדידה דומה לזו? אכן הייתה תנועה של אוכלוסייה יהודית שמטרתה התיישבות קבע, והיא אף הייתה דו־צדדית (בצפון יש אפילו עדויות על יהודים שכונו "ספרדים"). אולם ממדי התופעה אינם ברורים לנו די הצורך. מכל מקום, מצבם של בני אשכנז וצפון צרפת לא היה כזה של צאצאיהם 200־300 שנה מאוחר יותר, ולפיכך אין להניח שהתקיימה הגירה במימדים גדולים. דוגמה לעקירה של משפחה מצפון־מזרחה של צרפת והתיישבותה באחת מקהילות ספרד אנו מוצאים בתשובתו של ר' יצחק אלפסי, שנהג לסייר בקהילות ספרד. יום אחד משהגיע לעיר פלונית ונשא בה דרשה, ניגשו אליו חמישה מנכבדי הקהילה וביקשוהו להתיישב בעירם יחד עם משפחתו. לאחר שסירב, הפצירו בו "הספרדים" הללו, ולבסוף הוא נענה להם. נחתם ביניהם הסכם על העסקתו בהוראת בניהם ונקבע שכרו. פורטו גם מקצועות הלימוד (תורה, משנה, גמרא, פרשת השבוע וכו').[45] הנה לפנינו מקרה של משפחה שחיפשה פרנסה טובה מזו שהייתה לה בארץ מוצאה, יהודים שעקרו ממעגל התרבות האשכנזי למעגל ה"ספרדי", השונה במידת מה משלהם, אך בכל זאת יהודי. לא הייתה בריחה ולא מסכנות, אלא הגירה שמימדיה מתונים. בהמשך עוד נחזור לשו"ת זו, כדי ללמוד ממנה על השוואת דרכי הלימוד ותכני הלימוד בשני המרכזים.

בקרב היהודים לא רק אנשי עסקים ערכו ביקורים אלה בארצם של אלה. יש בידינו ידיעות על יהודים שיצאו בשליחות דיפלומטית של שליטים, ובמיוחד בשירותו של החליף או האמירים המוסלמים, בשל כישוריהם וידיעותיהם בשפה הלטינית. מקור לטיני מן המאה ה־9 מספר לנו על יהודי בשם יהודה (Judaeus Hebraeus), שנשלח לקארל ה"קירח", מלך צרפת, בענייניו של רוזן ברצלונה הנוצרית (876־877).[46]

שליחים דיפלומטים יהודיים פעלו על פי דברו של ר' חסדאי אבן שפרוט, שהגיע לפסגת הקריירה הפוליטית בספרד המוסלמית והיה אישיות יהודים בולטת ביותר. אל שר אדיר השפעה זה, שהתמזל מזלו לשמש בתפקיד רם בחליפות קורדובה בשיא גדולתה, הגיעו פניות להתערב לטובתם של יהודים באירופה הקתולית ובקושטא. בין אלה היו בני קהילת טולוז, שביקשוהו לפעול לביטול מנהג משפיל, ה־"colaphisatio". אחת לשנה נהגו שליטי העיר לסטור בפניו של אחד מראשי הקהילה היהודית, כאשר הלה מסר להם את "המס לעבודה זרה ל' טירי קירה (שעווה)". הם הפקידו את בקשתם בידיו של מר שמואל, שליחו המיוחד של השר, וזה אמר להם שלא תהיה בעיה עבור אדונו

הנכבד וש"דבר זה קליש בעיני אדוננו לבטל". העיר טולוז נמצאת אמנם בדרום המרוחק של צרפת, אך הבקשה לר' חסדאי נעשתה על דעת קהילות צרפת השונות ("קהילות פרנצא").[47] חשוב לזכור שכל זה התרחש עוד בתקופה טרום קאפטינגית (שהחלה ב־987), ועדיין נשמרה מידה מסוימת של אחדות פוליטית בצרפת כולה.

מצד שני, אנו שומעים על משלחת דיפלומטית, ששיגר אוטו I, קיסר גרמניה, לחצרו של החליף עבד א(ל)רחמן III, בקורדובה. אחד מחבריה, ז'אן דה גורז (Jean de Gorze), אב מנזר במץ, כתב על התרשמותו מאישיותו של ר' חסדאי (Hesdeu), שקיבל את פני המשלחת. לדבריו, הוא וחבריו לא פגשו מעולם איש כל כך נבון ומשכיל כמארחם השר היהודי.[48] במשלחת הגרמנית השתתפו גם שני יהודים, שאול ויוסף, שמידה של מסתורין אופפת את תפקידם (ישנה גרסה שהגיעו לספרד בשליחותו של "מלך סלאבי"). נראה, שחסדאי שאלם על חיי היהודים בארצם.[49]

בשליחות מיוחדת במינה ואפופה מסתורין, ביקר אברהים אבן יעקוב (אברהם בן יעקב) במרכז אירופה. למרות שבדברים המעטים שלו שהגיעונו (אשר מקצתם הבאנו בפרק השלישי), מצויה אינפורמציה רבת ערך, אפשר לומר שכל דבר הקשור בו אינו ברור ואינו ודאי: מי באמת היה האיש, מתי ערך את מסעותיו, מה הייתה מטרתן, האם היה האיש יהודי מטורטוזה שבמזרחה של ספרד, כפי שיש סוברים, או אולי בא מאחת הקהילות שבצפון אפריקה, כדעת אחרים? האם היה סוחר עבדים, או אולי חבר במשלחת רשמית מטעמו של חסדאי אבן שפרוט והחליף מקורדובה, ואולי רופא (בשל התעניינותו במחלות בני העמים הסלאביים שפגש)? וייתכן, שהיה משהו מכל אלה גם יחד. גם מועד ביקורו אינו מוסכם על הכול: יש הגורסים שבא בשנת 966, ויש – שבשנת 973. האם ביקר אברהים בקהילות יהודי גרמניה ובוהמיה, או אולי פגש בהם באקראי בפראג ובאזור מכרות המלח שעל הזאלה, ותיאר את אשר שמע? ואם אמנם התעניין בגורל היהודים וכתב עליהם יותר, האם דבריו – שהגיעונו ממקור ערבי, שנכתב על־ידי מישהו אחר – צונזרו וקוצצו. ושאלה אחרת: האם פגש באוטו I? יש השוללים אפשרות כזאת, אחרים גורסים בוודאות שהתקבל על־ידי המלך בכבוד רב.

לסיכומה של הפרשה העלומה: המעט שנכתב בשמו משמש מקור חשוב לא רק לתולדות ישראל באותה עת, אלא להכרת הסביבה הנוכרית (בעיקר העמים הסלאביים המערביים).[50]

האם התקיימו קשרים בתחום התרבות והדת בין שני המרכזים? באיזו

מידה הכיר האחד את יצירותיו של השני? האם ביקשו ללמוד וליישם מנהגים והלכות הנהוגות בעדה האחרת? יש חוקרים הסבורים שלא נתקיימו כל קשרים בין השניים, וששרר ביניהם נתק מוחלט. גרוסמן עושה בנידון זה הבחנה ברורה בין אשכנז לבין צרפת הצפונית: "המחסום הפסיכולוגי שמצינו אצל יהדות אשכנז, שהתפארה במורשתה ההיסטורית, נמנעה מלקבל השפעה ממשית מן המורשה הספרדית במהלך המאה ה־11. מחסום זה לא היה אצל אחיהם הצרפתים. אלה ראו את עצמם מלכתחילה כפופים גם למרכזים אחרים". לשיטתו, הורגשה השפעה בבלית־ספרדית בצפונה של צרפת בתחום הפיוט ("לפיוטיו של אבן גבירול הייתה תפוצה בקהילות צרפת הצפונית"), בפרשנות שעל פי הפשט המתרחקת מאלגוריות, בסגנון הכתיבה ובמטבעות לשון שמוטבעים בהם ביטויים שאולים מן הערבית. חכמי צרפת כמו ריט"ע ור' אליהו הזקן ממנש, חשו קרבה גדולה לתורתם של חכמי פרובנס וספרד. ר' יוסף קרא הירבה להסתמך על הבלשנים הספרדים ר' דונש בן לברט מפס ור' מנחם בן סרוק, וכמוהו עשו רש"י, רשב"ם ור' שמעיה.[51]

על קשרים אישיים ופגישות בין חכמי אשכנז וצפון צרפת לבין עמיתיהם בספרד ואפריקה הצפונית שומעים אנו מעט מאוד. בתשובתו של רב שרירא, גאון ישיבת פומבדיתא, מסופר על "תלמידים" (במובן "תלמידי־חכמים"), שבאו "מארץ־אדום" ושוכנו בבתי השואלים. השאלה, קרוב לוודאי, הגיעה מספרד או מצפון אפריקה.[52] ואילו במכתב לבנו של רב שרירא, רב האי גאון, מאת "חכמי קירואן" מוזכרים "חכמי אדום" ו"אנשי צרפת".[53] ובמקום אחר מסופר על חילופי אגרות בין "חכמי אשכנז וצרפת" לבין "אנשי ספרד". גם זה התרחש במאה ה־11.[54] בדבריו של רבנו תם יש יותר מרמז לקשרים בין רגמ"ה לחכמי ספרד. הם "שימשו לפניו", לאמור הגיעו לישיבתו במיינץ ושמעו שם תורה מפיו. חכם אשכנזי אחר, ר' איתיאל, בן המאה ה־11, הביא איתו ממסעו לקירואן ספר תשובות של גאוני בבל.[55] ר' אברהם בן דוד (ראב"ד) מפושקיירה שבפרובנס, בן המאה ה־12, מספר בספרו על חכם תלמודי חשוב מצפונה של צרפת ושמו ר' פריגורס, אשר נפגש עם ר' יצחק בן ברוך אבן אלבליה (נולד ב־1035), מחשובי החכמים בספרד, וזכה בכבוד רב ובהערכה גדולה של מארחו על בקיאותו בתלמוד.[56]

השוני העיקרי בתחום התרבותי־דתי בין שני המרכזים היה ביחסם אל ההלכה ואל לימוד התורה. כאן אנו חוזרים אל שו"ת של ריי"ף, כדי ללמוד מן המקרה המסוים ולהסיק ממנו מסקנות כלליות יותר. סיפרנו כבר על ההסכם שנחתם בין חמשת בעלי הבתים ה"ספרדים" לבין מלמד "צרפתי"

ובו פורטו תפקידיו ותנאי העסקתו. אך טרם סיפרנו שאלמלא ניסה אחד מן החמישה להפר את ההסכם, שו"ת זו לא הייתה באה לעולם. האיש הצדיק את מעשיו בטענה ששיטות ההוראה של המורה ה"צרפתי" אינן נראות לו ושהסבריו אינם בהירים דיים. רי"ף פסק נגד האב וחייבו לעמוד בהתחייבויותיו. אך פרט זה פחות חשוב לנו. מה שחשוב עבורנו הוא המסקנה, שהיו קיימים הבדלים משמעותיים בין שיטות הוראה מקובלות בספרד לבין אלו שבאשכנז–צפון צרפת, ושהילדים הספרדים לא יכלו להסתגל לדרכי ההוראה של מורם, ואולי גם לא הבינו אותו כראוי. האם זה בהכרח מוכיח על רמה לימודית גבוהה יותר באשכנז–צפון צרפת מאשר בזו הספרדית? זאת קשה לדעת. האם עצם ההזמנה של תלמיד־חכם מן הצפון מעידה על כך? אף זאת קשה ללמוד מן הטקסט. מגעים וקשרים (לא רבים) והשפעות "ספרדיות" שהורגשו בקרב חכמי צרפת בפיוט, בפרשנות ובלשון לא היה בהם כדי לטשטש את ההבדל המשמעותי במה שנחשב ביהדות כעיקר: ההלכה ולימוד תורה. ייתכן שההבדלים בדרכי הלמידה הושפעו מכך שמשכילי ספרד היהודים וילדיהם פנו למגוון תחומי לימוד כלליים, בנוסף לתלמוד וללימודי קודש אחרים, בעוד שכל זמנם ועניינם של אחיהם באשכנז המורחבת כוונו ללימודי יהדות. וכך, נדמה לעתים שחכמי הצפון לא העריכו את עמיתיהם ה"ספרדים" כבעלי סמכות הלכתית. יצירות "ספרדיות" לא היו ידועות באשכנז–צפון צרפת, ואפילו לא אלו של רי"ף ושל ר' שמואל הנגיד. אך חוסר ההערכה לא הייתה נחלתו של צד אחד בלבד. גם חכמי ספרד לא סברו שראוי להתבסס על מסורתם ההלכתית של חכמים מן הצפון, ושהם אינם דבקים במידה מספקת במסורת הבבלית. רק מימי רבנו תם ואילך הם אומרים בנימה של חיבה, "רבותינו הצרפתים" (כביטויו של רמב"ן ב־1232). ואז גם החלו להעריך את רש"י ואת בעלי־התוספות.[57]

הקו הבולט בעבודת יישומה של ההלכה בספרד ובהרבצתה בציבור הלומדים ובנוער, הוא הניסיונות הספרותיים של גדולי החכמים לסכמה ולעורכה. הם האמינו שאם יערכו סדר בים התלמוד הוא יהיה נהיר ונגיש לכול. הם ייחסו חשיבות רבה לחיבורים המהווים מעין קודיפיקציה של פסקים – למען ידעו הבריות כיצד לנהוג. הניסיון החשוב בכיוון זה היה של ר' יצחק אלפסי (רי"ף). בחיבורו *הלכות* (ראב"ד כינה אותו בהערצה "תלמוד קטן"), ליקט רי"ף מן התלמוד את כל המסקנות ההלכתיות המכריעות והשמיט את פרטי המשא ומתן. בכך סבר שניתן להתרכז בעיקר ולוותר על הטפל. ניסיון אחר בתחום ז'אנר ספרותי זה שייך לר' שמואל הנגיד. חכם בשם זה, שאינו ר' שמואל אבן נגדילה "הנגיד" מגרנדה (אף

הוא איש המאה ה־11), חיבר את *מכוא לתלמוד*, שהכיל את תולדות התורה שבעל פה ושיטתה. יהיה זה רמב"ם, הגדול מכולם, שייתן ביטוי לתפיסה זו בחיבוריו ההלכתיים.

שונה הייתה דרכם בהלכה של עמיתיהם החכמים שבין הלואר והריינוס. לא נמצא אצלם ספרי פסקים ולא סיכומים על־פי נושאים. המשא ומתן התלמודי היה חשוב להם לא פחות מן ההכרעות המשפטיות שבו, וכך ביקשו להנחילו לציבור הלומדים ולדור הצעיר. את עיקר מרצם שיקעו בפרשנות ובשקלא וטריא סביב הסוגיות הנלמדות. נראה שכבר בתקופה מוקדמת זו בתולדות שני המרכזים, מסתמן בבירור כיוון לימודי מהותי שיתפתח ויתמיד במשך דורות רבים. אולם חשוב להדגיש שההלכה נשארה אחת, מבוצרת בשלמותה, וכך גם השייכות למסגרת הלאומית והדתית.

לסיכום. שלושה גורמים הפריעו ליצירת מערכת יחסי־גומלין בין שני המרכזים והעמידו את החסימות ביניהם. ראשית, הריחוק הגיאוגרפי – שהוא נתון הנכון לכל עת – מילא תפקיד מכריע. הדרכים המשובשות והמסוכנות ואמצעי התעבורה הפרימיטיביים הפכו נסיעה מפריס לקורדובה למייגעת וארוכה ביותר. אך המרחק בין השתיים לא היה גדול מזה שבין פריס לבארי, או מרגנסבורג לקושטא. שנית, מוצאם הארץ ישראלי של יהודי אשכנז וצפון צרפת וזיקתם למסורת הארץ ישראלית, לעומת השפעתה המכרעת של תורת בבל בספרד ובאפריקה הצפונית. שלישית, ומעל לכל, חצץ בין שני המרכזים מעין "מסך ברזל" (אם מותר לשאול ביטוי הלקוח מתקופה אחרת וממציאות אחרת), שלא היהודים הקימוהו. הנצרות והאסלאם התבצרו מאחורי חומות גבוהות של איבה, שכל אחת מהן ניסתה להפילן – במערב ובמזרח. ארצות אשכנז המורחבת נותרו מחוץ למעגל הפנימי רב ההיקף של השפה הערבית ותרבות האסלאם, אשר לא היו אמונים עליהן ולא היו מובנות להם.

ה. בין אשכנז המורחבת לבין המרכזים היהודיים במזרח

במבוא לקובץ המחקרים לתולדות יהודי ארצות האסלאם בעת החדשה, שפרסם מרכז שז"ר בשנת תשמ"א, כותב ש' אטינגר: "המחקר ההיסטורי והכתיבה ההיסטורית המדעית [...] בעם ישראל התקדמו בצורה בלתי־שווה לגבי תקופות היסטוריות שונות בתולדות היהודים בארצות השונות [...] תולדות היהודים במצרים, למשל, ובאגן הים התיכון המזרחי והדרומי במאות ה־11־13, נחקרו ותוארו לאין ערוך טוב יותר מאשר תולדות

היהודים במאות ה־17־19; ההיסטוריה של יהודי גרמניה באלף השנים האחרונות נחקרה בצורה מפורטת מאוד ואילו ההיסטוריה של יהודי מרוקו ידועה אך מעט".[58] בדבריו אלה נגע אטינגר באחת הבעיות הבולטות של ההיסטוריוגרפיה היהודית. במוקד פרק משנה זה נעסוק במערכת היחסים בין יהדות צפון־מערב אירופה לבין המרכז בבבל, אשר דברים אלה אמורים במיוחד בו. המאות 7־11 היו תקופת הזוהר של יהדות בבל. אך גם בחמש מאות השנים שקדמו להן היא עמדה במוקד היצירה ההלכתית של העולם היהודי. בה נוצר התלמוד הבבלי החשוב ורב ההיקף.

באזור "הקשת הפוריה" (ארץ ישראל, לבנון, סוריה וארץ־הנהריים) ובמצרים, שנקרא כיום המזרח התיכון, שלטו במאות הראשונות לספירה שתי קיסרויות גדולות: במזרחו – ממלכת הפרתים, שלתקופה קצרה נכבשה במאה ה־2 על־ידי הרומאים, ויורשתה הממלכה הסאסאנידית־פרסית (החל משנת 226); ובחלקו המערבי – הקיסרות הרומית, שהפכה במאה ה־4 לקיסרות הרומית־ביזנטית. שתי המעצמות היו עוינות וקיימו ביניהן אין ספור מלחמות והתנגשויות, עד שהאזור כולו נכבש על־ידי הערביים בשנות השלושים והארבעים של המאה ה־7.

הכיבוש הערבי, שהשתרע מגבולה של הודו עד האוקיינוס האטלנטי, פתח תקופה חדשה בתולדות עמי המזרח התיכון והים התיכון. אמנם לא תמיד שמרו המוסלמים על אחדות פוליטית (וכיצד אפשר לעשות זאת בשטחים כה נרחבים!?), אך הם דיברו וכתבו בשפה אחת – ערבית, יצרו וטיפחו תרבות אחת, גבוהה לאין שיעור מזו של עמי אירופה הנוצריים. אחידות תרבותית זו הייתה בעלת השפעה מכרעת על דרכן של קהילות ישראל בכל המרחב המוסלמי. בראש המדינה הערבית עמד חליף, יורשו ולמעשה מחליפו של הנביא מוחמד, אשר לפחות בתשעים השנים הראשונות חלש על כל המרחב שברשות מאמיני הדת החדשה. השושלת הראשונה, בית אומייה, פינתה את מקומה ליריביה מבית עבאס, כשבירתה ומרכז הכובד שלה עובר מדמשק לבגדאד (750). זו האחרונה חלשה גם על שטחים נרחבים בפרס ובאסיה המרכזית, ולמעשה הייתה מושפעת מתרבותה וממסורותיה של פרס. בראשית ימיה של חליפות בגדאד הגיעה המדינה הערבית לפסגתה (המאות ה־8־9), ואילו החל מראשית המאה ה־10 החלה שקיעתה ההדרגתית. תסיסה חברתית, ובמיוחד הרב־גוניות האתנית של החליפות היו בעוכריה. כבר בשנת 969 עלה לשלטון במצרים בית פאטימה, שניתק את מצרים, ארץ ישראל וסוריה ממרותה של בגדאד. במשך המאות ה־9 וה־10 נתבדלה ממנה כל ארץ פרס הגדולה, וכן גם

חבלי אסיה המרכזית. כך שבאמצע המאה ה־10 נשאר בשלטונו של החליף רק חלק ממסופוטמיה עצמה, זו שמסביב לבירה בגדאד. קיצה היה בשנת 1055, כאשר העיר נכבשה על־ידי התורכים־הסלג׳וקים, אולם להלכה התקיימה בשמה ובתוארה עוד כ־200 שנה, עד כיבושה על־ידי המונגולים בשנת 1258.

בתקופת שלטונה של שושלת בית עבאס נהנו יהודי בבל מיחס סובלני ואוהד ומתנאי חיים נאותים. מספרם הרב בעריה ובכפריה של הממלכה, חלקם בכלכלתה, ומעל לכל דרגת השלטון העצמי לה זכו בתמיכה מלאה של השלטונות – לא היה להם אח ורע בכל העולם היהודי בעת ההיא, ולא בזמן מן הזמנים שלאחריה. גדולה ותורה חברו להם יחדיו – ישיבות בבל היו שם דבר ללימוד התלמוד, לקביעת הלכה למעשה, ולסמכות שאין עליה עוררין מקצה הפזורה היהודית ועד קצה. בתחילת המאה ה־12 – במקביל להידרדרות הממלכה העבאסית וירידת קרנה של התרבות המוסלמית המפוארת של ימי הביניים – שקעה יהדות בבל לתהום השכחה ההיסטורית וכאילו הושמה בצד הדרך של דברי ימי העם היהודי.

ארץ בבל הייתה ה״גולה״ הקדומה ביותר של העם היהודי. ראשיתה בבני יהודה ובנימין שגורשו מארץ ישראל בימי נבוכדנאצר, אחרי חורבן הבית הראשון (586 לפנה״ס), ואשר לא חזרו למולדת ב״שיבת ציון״, בימי זרובבל ויהושע ובימי עזרא ונחמיה. למרות שתהליך פיזורו של עם ישראל המשיך וגבר בחמש מאות שנות תקופת הבית השני, הייתה בבל דוברת הגולה, ובת שיח שהתיימרה להשתוות בחשיבותה לירושלים. מרכז חשוב זה נבנה נדבך על נדבך. תנופה גדולה בהתפתחות המרכז הבבלי ניתנה על־ידי יציאת המוני מהגרים מארץ ישראל, בעקבות דיכוי שתי המרידות נגד הרומאים (67־70; 132־135 לספירה). בתוך המון זה נמצאו תלמידי־חכמים רבים, ולראשונה במאה ה־2 לספירה התגלה בבבל הפוטנציאל שאפשר את ההובלה הרוחנית בעולם היהודי. נעשה אפילו ניסיון לייסד סנהדרין בבלית מיוחדת. אך זמנה של ההגמוניה הבבלית טרם הגיע: הימים ימי נשיאות והתחזקות המרכז בגליל, ימי כתיבת המשנה. זרם תלמידים פנה מבבל לישיבות ארץ ישראל.

אולם משחלפו ימי הגדולה של ר׳ יהודה הנשיא, ושלטון הפרתים העניק אפשרויות נוחות וגישה סובלנית לנתיניו היהודים, התהפך הגלגל. ליישובי היהודים בארץ הנהריים, בני מאות בשנים, נוספו עתה מתיישבים רבים עד שהיו ערים שתושביהן היו כמעט על טהרת היהודים כמו נהרדעא, שכונתה ירושלים ד׳בבל. זעזוע מסוים נגרם ליהודים עם הקמת מלכות פרס החדשה, בראשות השושלת הסאסאנידית, יורשתה של ממלכת

הפרתים (226). אך הימים הרעים לא האריכו וגם השליטים החדשים הבינו שכדאי להם – הן בשל עוצמתם המספרית והכלכלית והן מתוך שיקול של תמיכה מדינית – להיטיב עם היהודים. השגשוג והפריחה המשיכו אפוא גם בימי הפרסים. ביטוי ראשון במעלה לגדולה זו היה מוסד "ראשות הגולה" – ניסיון יחיד במינו בתולדות ישראל, בו הכיר השלטון באוטונומיה כלל ארצית רחבה. נוסף לסמכויות הרחבות נהנה "ראש הגולה" ממעמד ממלכתי ומהדרת כבוד היאה למי שנמנה על צאצאיו הישירים של דוד המלך. לגיטימציה מעין זו יצרה למעשה "מלכות בתוך מלכות", שהייתה רצויה לשלטון הנוכרי, בין אם היו אלה הפרתים, או חליפי בגדאד העבאסים. אך "ראש הגולה" לא היה מוקד הכוח היחיד של יהדות בבל. לימוד התורה ושכבת החכמים העוסקים בה העלו כוח מתחרה, ראשי שתי הישיבות הגדולות – סורא ופומבדיתא.

ראשיתה של סורא היה בשנת 219, כאשר הקים בה אבא אריכא, שכונה "רב", ישיבה במתכונת ישיבות ארץ ישראל, ואילו תאומתה, ישיבת פומבדיתא, הוקמה אחרי חורבנה של קהילת נהרדעא (261). מאז ועד ירידתן במאה ה־11, היו אוקספורד־קיימברידג' בבליות אלו לא רק משקל־נגד ל"ראש הגולה" בסמכויות החילוניות שצברו, אלא המעיין המתגבר של תורה והלכה, אשר בזכותן הנהיגו את תפוצות ישראל כולן. במאות ה־3־6 ישבו בהן מאות תלמידי חכמים (הידועים בכינוי "אמוראים") ויצרו את היצירה המונומנטלית, המקיפה ביותר והמרכזית של היהדות – התלמוד הבבלי. גם אחרי חתימת היצירה לא נפלה פוריותם הרוחנית והיצירתית של חכמי בבל. הלימוד והדיון ההלכתי, הפרשנות והפסיקה לא משו מידיהם של הגאונים, ראשי הישיבות. יחד עם עוזריהם ותלמידיהם הם יצרו את המסורת הבבלית ואת תורת בבל. באומרנו "בבל" במאות ה־7־11 אנו מתכוונים לקהילות של ארץ הפרת והחדקל. אך החליפות חלשה על ארצות רבות מזרחה וצפונה מן המוקד הבבלי. התפרסות זו הביאה להקמת יישובים יהודיים חדשים ורחוקים, כמו בוכרה וסמרקנד, פרס, אפגניסטן ודרום קווקז. כל אלה היו שלוחות של יהדות בבל.

יהודי ארץ ישראל היו הרבה פחות בני מזל מאחיהם בבבל ובנותיה. השלטון הרומי, שהפך בינתיים לנוצרי, לא היה סובלני כמו זה של הפרסים הסאסאנידים. אמנם גם בתקופה הביזנטית נהנו היהודים מחיים כלכליים שפירים, אך הנצרות והשליטים החילונים המחויבים לה, לא הניחו ליהודים ליהנות מחירות דתית ומאוטונומיה שהיו מנת חלקם של יהודי בבל.

שני מוסדות הנהגה בלטו בארץ ישראל לקראת סוף המאה השנייה

לספירה – הנשיאות והסנהדרין. סמכויותיהם ופעולותיהם, כמו מינוי חכמים כדיינים ומורי־הלכה ("הסמיכה"), קביעת לוח השנה, פסיקת הלכה ופיקוח על הקהילות שבגולה באמצעות "שליחים", העניקו למרכז הארץ ישראלי את הבכורה. הגמוניה זו הגיעה לשיאה בימי רבי יהודה הנשיא. היה בקיומם של מוסדות אלה (במיוחד בנשיאות) הרבה מן ההדר המלכותי. אך מסכת חיים זו לא האריכה ימים. השפעת התעמולה הנוצרית, התרופפות הקשר עם הגולה החשובה ביותר, בבל – עקב המלחמות בין הפרסים והביזנטים, והתחיקה הקיסרית – פגעו באוטונומיה של יהודי ארץ ישראל. עם מותו של הנשיא גמליאל בתראה (האחרון) שהיה חשוך בנים, בשנת 429, ביטל צו קיסרי את מוסד הנשיאות. בכך נעלמה ההנהגה המרכזית של ארץ ישראל. יהודי הגולה נאלצו מעתה לעמוד ברשות עצמם ולחזק את מוסדות הנהגתם כתחליף להנהגה הארץ ישראלית.

ימים טובים יותר באו ליהודי ארץ ישראל עם הכיבוש הערבי. בימי בית אומייה ובחלק מתקופת שלטונו של בית עבאס, ארץ ישראל וסוריה הסתופפו תחת מטריה פוליטית אחת יחד עם בבל ופרס. יישובים יהודיים בארץ ישראל, שנתרוקנו מיושביהם בדורות האחרונים של השלטון הביזנטי, נושבו עתה מחדש. קהילות חדשות פרחו בכל רחבי ארץ ישראל, ומעל לכל, יהודים חזרו לירושלים אחרי שנאסרה בה ישיבתם במשך 568 שנים. עד מהרה תפסה שוב ירושלים את מקומה המרכזי בחיי הרוח, ונבנתה בה ישיבה שבראשה עמד "גאון". אולם ישיבות בבל כבר החזיקו ברסן ההגמוניה העולמית, ולירושלים לא נותר אלא להיאבק על חידוש סמכותה העליונה. המאבק הזה בין שני הממסדים התורניים – הבבלי והירושלמי – הגיע לשיאו בראשית המאה ה־10, כאשר הגאון בן־מאיר ניסה להחזיר לחכמי ארץ ישראל את המונופולין של קביעת לוח השנה לכל העולם היהודי. הוא הציב לוח אלטרנטיבי לזה שנקבע בבבל, ונשקפה סכנה שחגי ישראל יחולו במועדים שונים בשני הלוחות, ומכאן הדרך לפילוג בעם ישראל תהיה קצרה מאוד. חכמי בבל, ובראשם רב סעדיה גאון, קידשו מלחמת חורמה על בן־מאיר, אשר נאלץ לבסוף להיכנע ולסגת מתביעותיו. לקראת סוף המאה ה־11 הגיע לקיצו פרק זה בתולדות המרכז הארץ ישראלי היהודי. כבר בשנת 1071, כאשר ארץ ישראל נכבשה על־ידי התורכים הסלג'וקים, היא הפכה לזירת קרבות בינם לבין הפאטמים שבמצרים. אז גם בטלה פעילותה של ישיבת ירושלים. אך המכה הסופית הונחתה על היישוב היהודי עם הכיבוש הצלבני בשנת 1099.

קשריהם של יהודי מערב אירופה עם יהודי המזרח בימי הביניים המוקדמים היו מעטים ורופפים. כל זמן שבית המקדש היה קיים שמרו

יהודי המערב בקיסרות הרומית על מצוות העלייה לרגל ועל תשלום המס לקופתו. בשלושה הרגלים אפשר היה למצוא אותם בהמוניהם בחוצות ירושלים. גם בתקופה שאחרי החורבן, בימי המרידות הגדולות ובימי הנשיאים והסנהדרין, שמר המרכז הארץ ישראלי על קשר הדוק ככל האפשר עם קהילות הגולה באמצעות החכמים־השליחים. אולם במאות ה־5־11 כל זה הפך ל"נחלת ההיסטוריה": הגג המשותף של האימפריה הרומית פינה את מקומו לבקע עמוק בין המערב והמזרח, בין הארצות שבשליטה הנוצרית לבין עולם האסלאם. גם הפיצול המדיני והשקיעה התרבותית והכלכלית של אירופה יצרו מציאות אחרת מזו של ימי הקיסרות וה־"Pax Romana", שאפשרה מגעים בין אחים רחוקים. ובכל זאת, אלמלא הקשרים הזעומים שנתקיימו לא היו פלגי עם ישראל שומרים על אחדות לאומית ודתית. כיצד התקיימה התקשורת בין המערב הרחוק לבין ארצות הקדם? כיצד החליפו ביניהם מידע וחומר ספרותי והלכתי, שאלות ותשובות, וכיצד נפגשו פנים אל פנים אלה עם אלה? הסוחרים הבינלאומיים, בני אשכנז וצפון צרפת, היו המקשרים העיקריים בין הגלויות המרוחקות. כבר בתקופה טרום־קארולינגית הגיעו סוחרים כאלה לארצות המזרח, אך על כך אין אנו יודעים דבר. הפרטים מתחילים להופיע רק במאה ה־9, במקרה כגון סוחר יהודי, מקורבו של קארל הגדול, שהקיסר הפכו שותף למהלה ששמה ללעג את הארכיבישוף של מיינץ. בתעודה לטינית מסופר על כך שהיהודי מכר לאיש הקדוש מציאה בלתי רגילה – חיה נדירה, שכביכול הביאה "מארץ הקודש", בעוד שלמעשה דובר על עכבר מצוי ומבוסם, יליד מיינץ.[59] הנקודה שמעניינת אותנו באנקדוטה זו, היא שסוחר יהודי (כך גם מצוין במקור) נהג לערוך מסעות עסקיים לארץ ישראל. ואנו מרשים לעצמנו לשער, שתוך כדי ביקוריו בה פגש את יהודי הארץ.

מפת מסלוליהם של הסוחרים המכונים "ראדאנים", במאה ה־9, מצביעה על קשר בין מערב אירופה ובין ארצות המזרח. ייתכן שהם שימשו צינור תקשורת בין הקיבוצים היהודיים. אולם מי שבוודאות מלאו תפקיד זה היו הסוחרים הבינלאומיים במאות ה־10 וה־11. יחד עם מטעני הסחורות, העבירו סוחרים אלה – כבלדרים נאמנים – מכתבים ושו"ת, ובדרכם הביתה הביאו עמם ממיטב היצירות הספרותיות של המזרח. דברים אלה נאמרים על סוחרים בינלאומיים מאשכנז וצפון צרפת, אך מסתבר שהיו גם יהודים בני המזרח שנסעו לאירופה לרגל עסקיהם. כך קוראים אנו בשתי שו"ת. האחת מספרת על פלוני שהלך לארץ נוצרית לצורכי עסקים,[60] והשנייה – על סוחר בן מזרח, שנסע לארץ הנוצרים

ונשאר שם שש שנים.[61] מה שאיננו יודעים, זה אם ארץ "נוצרית" זו הייתה בצפון הקתולי, ואולי הייתה זו ביזנטיה, או איטליה, ואולי רוסיה הקייבית.

צינור קשר אחר היו נוסעים יהודים, שעשו את דרכם הארוכה שלא לרגל עסקיהם, כמו יצחק במשלחתו הדיפלומטית של קארל הגדול אל החליף הארון־א(ל)רשיד. א׳ פריימן מצטט בר־סמכא גדול, את י"ל צונץ, המשוכנע שיצחק זה "פעל ליצירת קשרים בין יהודי גרמניה לבין ישיבות בבל".[62] אך נראה לנו, שדברים אלה אינם מבוססים דיים והם נותרים בגדר השערה. נוסעים הרפתקנים וסקרנים, שבילו שנים מחייהם בתיור ארצות רחוקות היו תופעה ידועה בימי הביניים ובעת החדשה. רשימותיהם ויומניהם מהווים אוצר עתיר מידע עבור ההיסטוריונים. אולם בתקופה בה אנו עוסקים, התיירים – הן מקרב בני אומות העולם והן מקרב היהודים – היו עדיין מעטים. תייר כזה, יהודי ספרדי, הוזכר כבר לעיל (אברהים אבן יעקוב). תיירים גדולים ראשונים מופיעים רק החל מהמאה ה־12, ובראשם בנימין מטודלה ופתחיה מרגנסבורג. ברשימת הנספים בשנת תתנ"ו בקהילת מגנצא, מוזכר יהודה בן יצחק, אשר כינויו היה "התייר הגדול", וסיל רות מעלה סברה שהאיש היה מעין מורה דרך לסוחרים בינלאומיים.[63]

במכתבו של דודג׳ וונציה אל הקיסר היינריך II, בעת שזה ישב בראש כנס כנסייתי בעיר ארפורט (932), הוא מספר על "יהודי אחד שהיה בירושלים" והגיע לגרמניה על מנת להפיץ שמועות כוזבות נגד הנצרות.[64] האם היה זה "תייר" מארץ ישראל, או יהודי גרמני שחזר מביקור בירושלים – זאת קשה לדעת. מקור לטיני אחר, משנת 1022, מדווח שיהודי שהגיע מירושלים סיפר לשני נוצרים מסט. גאלן, פרטים על המקדש ועל המנהגים שנהגו בו.[65] תופעת העלייה לרגל של נוצרים בני מערב לארץ ישראל הייתה כבר קיימת בתקופה הנידונה, אך עדיין בחיתוליה. אפשר לומר שהחל משנת 1000, שנת המילניום, ניכרת בקרבם התעוררות בעניין זה. מאז הולך ורב מספרם של עולי הרגל, כאשר המודעות לנושא הגיעה לשיאה בימי מסע הצלב הראשון. האם היו למגמה זו השלכות על הציבור היהודי במערב? "קשה להניח, שאירועים אלה לא הגבירו את עניינם של יהודים בארץ ישראל ובירושלים", סבור גרוסמן.[66] כך, לפחות במקרה אחד, יודעים אנו על ביקור שערך בשנות השלושים של המאה ה־11 יהודי מצפון צרפת, ר׳ ראובן ב"ר יצחק מרואן מיודענו, בארץ ישראל. הדברים לא נאמרו במפורש במקור המספר לנו את קורותיו, אולם נ׳ גולב משוכנע "כי מר ראובן הגיע לראשונה לארץ ישראל ולאחר מכן בא למצרים ומכתב המלצה בידיו". גולב מוצא במכתב זה ביטויים כגון: "שלום [...] מהרב גאון ישיבת ארץ ישראל" ו"דרי עיר

הקודש [...]", המוכיחים את טיעוניו.[67]

גשר אחר בו מועברות המסורות המזרחיות – הן של בבל והן של ארץ ישראל – אל המרחב האשכנזי, הם המרכזים היהודיים "השכנים" שמדרום – איטליה הדרומית ופרובנס. כמו אבו אהרן, החצי לגנדרי, שהגיע מבבל לאיטליה והביא עמו את תורת הסוד, ומסורת מסוימת טוענת שביקר אישית באשכנז. ואשר לפרובנס, תרומתו של בן נרבון, ריט"ע, לעולמם הרוחני ולחיים הציבוריים באשכנז–צפון צרפת כוללת "נדוניה" בעלת תוכן בבלי מובהק.

האם הייתה במשך כל אותה תקופה הגירה מארצות המזרח למרחב האשכנזי? אין זה ברור די הצורך, ואם הייתה אי אפשר לקבוע את מימדיה. היסטוריונים אחדים, ובהם מן החשובים, בטוחים בקיומה, ומחזקים את דעתם בראיות שונות. ואם כך הוא הדבר, הרי שהגירה של משפחות יהודיות מן המזרח שימשה כגשר בין המרכזים המרוחקים זה מזה, צינור דרכו זלגו השפעות תרבותיות ודתיות של בבל וארץ ישראל אל התפוצה שבצפון־מערב אירופה. ססיל רות מדבר על "מעבר המוני של אוכלוסייה יהודית מן המזרח אל המערב, מן העולם המוסלמי אל העולם הנוצרי, במיוחד עקב גורמים כלכליים". זה היה חלק מן ההגירה הגדולה מבבל אל הפריפריה המוסלמית – ספרד, אפריקה הצפונית, פרס, בוכרה וכו'. אך "באותו אופן ובאותו זמן מצאו רבים מיהודי עיראק דרכם לגאליה הפראנקית [...] וכן לבוהמיה ולפולין הסלאביות". אין זה מקרה שברשימות הנספים בפרעות 1096 אנו מוצאים שמות מזרחיים כמו נטורנאי, חלבו וחייא.[68] אותם דברים כותב שוורצפוקס: "יהדות המערב [...] קיבלה, ללא ספק, תגבורת באנשים (מארצות המזרח), וקלטה השפעות תרבותיות חדשות".[69] גם ויינרייך מדבר על השמות המזרחיים של הנספים, כהוכחה להגירה.[70] השפה העברית והתרבות העברית, שעל תחייתן במאה ה־9 מדבר ש' סימונסון, קשורות לדעתו בחלקן בהגירה מן המזרח. ובכלל, הוא מזהה באותה עת, "קשרים קרובים יותר בין יהודי מזרח ליהודי מערב".[71] יש חוקרים שטוענים כי התקנה נגד הביגמיה ("חרם ד'רבנו גרשום") קשורה בהגירה מן המזרח.[72]

ומה מעידים על ההגירה המזרחית בני התקופה? כתב רש"י: "ראיתי בקוראים (בתורה) הבאים מארץ ישראל".[73] האם היהודים מארץ ישראל שפגש רש"י היו תיירים ומבקרים, או מהגרים שביקשו להתיישב בקהילות המערב באורח קבע ולהיקלט בתוכן? נראה שלא מדובר באיש אחד או באנשים אחדים, אלא במספרים גדולים יותר, ולכן, יש להניח שאלה היו מהגרים.

בפרק הדן ביהודי הקיסרות הפראנקית וביהודי בבל במאה ה־9, כותב צ׳ גרץ: ״ליהודי אירופה לא היה כל מושג על הקרע ביהדות המזרח (קרע הקראים), על מאבק בין ראשי הגולה לגאונים, או על יריבות בין ראשי הישיבות. בבל, מקום מושבן של ישיבות הגאונים, נראתה בעיניהם כמעט כגן עדן עלי אדמות, כמשכן של שלום נצחי ושל ידיעת הקדוש ברוך הוא. הגעת הכרעה הלכתית, שמקורה בפומבדיתא, הייתה מאורע חשוב והיא הוקראה ביראת כבוד רבה. הכרעה כזאת נתקבלה ברצון וזכתה לציות רב יותר מבולה אפיפיורית בקרב הקתולים, מכיוון שהיא ניתנה ללא התנשאות של אותה רשות [...] לאמיתו של דבר, עסקו אישים בולטים בצרפת ובאיטליה במיסטיקה ובאגדה, אך הם ראו עצמם תלויים בבני הסמכא המזרחיים״.[74]

דברים אלה נכונים לא רק לגבי התקופה הפראנקית. אדרבה, החל מסוף המאה ה־10 הלכה וגברה יוקרתה של תורת בבל, והתלמוד הבבלי תפס את מקומו הבלעדי כ״מקור הסמכות ומרכז ההדרכה הרוחנית״ בקהילות אשכנז וצפון צרפת. נוצרה בתוכם מעין נאמנות דואלית, הן לבבל והן לארץ ישראל, כשהם נשארים קשורים בעבותות של מנהג, פיוט וזיקה לישיבת ירושלים. וכך מסכם זאת החוקר משה גיל: ״עליונותן של ישיבות בבל בוודאי שימשה מוקד משיכה לרבים ולטובים שביקשו ליהנות מתורתם של גאוניהן, אם על־ידי נדידתם לאותם מקומות של תורה, ואם על־ידי חליפת מכתבים. אמנם, קשרים אלה חייבים היו לבוא על חשבונה של הנאמנות לרשות הלגיטימית של קהילות אירופה הנוצרית, הלא היא ארץ ישראל״.[75]

עם זאת, המרחק העצום עשה את קשרי הדת והרוח הללו לנדירים וקשים, והמעט שהתקיים היה בזכותם של הסוחרים הבינלאומיים, שנשאו בתרמיליהם שאלות ותשובות ומכתבים מקצה המערב לקצה המזרח, ובחזרה. רבים מקשרים אלה הם חצי לגנדריים, מסורות שאין לנו עליהן ראיות בדוקות. כך, למשל, אופף מסתורין רב את בואו של החכם הבבלי אבו אהרן לאיטליה. המסורת מספרת שהוא לימד את ר׳ משה ״הזקן״ (״המהגר הראשון״) את ״דרכי הסודות״ ואת המסורת הבבלית וזה הביאם עמו למגנצא. מסורת אחרת מספרת על נכדו של ר׳ משה, ר׳ משולם ב״ר קלונימוס (שתשובותיו ההלכתיות מעשירות את ידיעותינו על התקופה), שהיה תלמידו של הפייטן שלמה הבבלי. ר׳ משולם היה בן זמנם של שני גאוני ישיבת פומבדיתא – רב שרירא ובנו רב האי, והידיעות על קשריו עמם מבוססות יותר מאלו שמספרות על קשריו עם הפייטן הבבלי. ידוע לנו על שאלה שהפנה אל רב שרירא.

לשני גאונים אלה היו קשרים עם דמויות אחרות מקרב חכמי אשכנז וצפון צרפת. מהרש"ל, החכם ה"פולני" בן המאה ה־16, מספר לנו על קשרי משפחה בין ר' אליהו "הזקן" בן מנחם, איש לה־מאן (מנש) לבין רב האי גאון: ר' אליהו נשא לאשה את אחותו של רב האי. החוקרים המודרנים חלוקים בדעותיהם ביחס לאמינות מידע זה.[76] חכם גדול אחר, ר' יצחק ב"ר יהודה, איש מגנצא, שמע בעת ביקורו ברומי פרשנות בסוגיה מסוימת, שבני שיחו שמעו מפי רב האי גאון.[77] ואילו רבנו תם מספר, שמנהג "רבנו האי" היה מקובל על רגמ"ה ועל סבו (רש"י).[78]

על חכם אשכנזי אחר מסוף המאה ה־11, ר' משולם ב"ר משה ב"ר איתיאל, מסופר שהחזיק בידיו ספר נביאים וכתובים שהובא מארץ בבל ובו סימני הפטרות לפרשיות התורה לכל השנה.[79] דוגמה אחרת של קשר עם ישיבות בבל מובאת במכתב ב"גניזה", בו מבקש "ראש ישיבת בגדאד" מיהודי קהילות המערב לדאוג לשליח שלו ולהבטיח את ביטחונו.[80]

ההלכה הייתה ללא ספק התחום העיקרי בו חדרה השפעת גאוני בבל למערב אירופה, ואין ראיה טובה לעדיפותם זו מדחיקתו של התלמוד הירושלמי מפני התלמוד הבבלי. אך גם בתחומים אחרים השפיעו הבבלים. סלומון כץ מביא את דבריו של שרירא גאון, על כך שברשותם של יהודי צרפת היו יצירות מיסטיות מימי נטורנאי II בן הלל (ראשית המאה ה־9).[81] ידוע גם שיהודי אשכנז אימצו את "סידור התפילה" של רב עמרם גאון ("סדר רב עמרם גאון"), ראש ישיבת סורא ברבע השלישי של המאה ה־9. ספרות הגות והלכה, פרי עטו של רב סעדיה גאון (892־942), הובאה גם היא על־ידי הסוחרים הבינלאומיים.[82] ול' רבינוביץ אף קובע בביטחון: "כבר בראשית המאה ה־11 כמעט כל בני הסמכא האשכנזיים־צרפתיים ציטטו את רב סעדיה גאון".[83]

ככלל, עמדת הבכורה של בבל ומשקלה המכריע הלכו ועלו בהדרגה מאמצע המאה ה־11, במקום המקור העיקרי ממנו ינקה יהדות אשכנז־צפון צרפת – תורת ארץ ישראל. הפיוט, התפילה, המסורת הלשונית, הזיקה למקרא – שהם חלק מתורת ארץ ישראל – כבודם נשאר במקומו, אך ההלכה תפסה יותר ויותר את מקומה המרכזי בחיי העדה. וההלכה פירושה בבל, דהיינו התלמוד הבבלי.

ומה ידוע לנו על קשרי החכמים עם המרכז הארץ ישראלי, או ליתר דיוק – עם ישיבת ירושלים? ר' יצחק דורבלו, חכם אשכנזי מן המאה ה־12, מעיד על עצמו שבמו עיניו ראה בוורמס עותק של שאלה ששלחו "אנשי

הריינוס" לגאון ארץ ישראל בשנת ד' תשכ"ב (960). "שמועה שמענו על ביאת המשיח", כותבים בני ריינוס אלה, ומבקשים תשובה האם בארץ ישראל ידוע דבר מה בנידון זה.[84] מקור אחר, אף הוא מן המאה ה־12, מספר על ר' משולם ב"ר משה ב"ר איתיאל, שפנה לראש ישיבת ירושלים ("עיר הקודש" במקור) הגאון אליהו הכהן ולאב"ד שלו ר' אביתר בשאלה וקיבל עליה תשובה. השו"ת, שנשלחה בסביבות שנת 1070, ונשתמרה בכתבי ספרות דְּבֵי רש"י וב"גניזה" עוסקת בנושאים הלכתיים שונים. הדרך בה נודע לר' משולם על הגאון הירושלמי אף היא מעניינת: במגנצא ישב באותה עת חכם ושמו ר' עמרם הירושלמי, ואין לדעת אם האיש הוא מהגר, או תייר מארץ ישראל, או יהודי אשכנזי שביקר בה ומכאן כינויו.[85]

בכתביו של הראבי"ה אנו מוצאים: "וראיתי הגרסא בספר המובא מישיבת ירושלים".[86] הראבי"ה חי במאה ה־13, ולכאורה אין זה רלוונטי עבורנו. אולם, בשים לב לעובדה ההיסטורית הפשוטה שבימיו לא היה כל זכר לישיבת ירושלים (ולייישוב יהודי בארץ ישראל בכלל), וזו בטלה בסוף המאה ה־11, מותר לנו להניח שהבאתו של אותו ספר מירושלים נעשתה לפני שנת תתנ"ו. ועוד ספק עדות לקשרי שאלות ותשובות עם ישיבת ירושלים. לפי האינטרפרטציה של איגוס לתשובה מסוימת המיוחסת לרש"י (שעניינה הוא גירושין), תשובה זו איננה שייכת לו, וייתכן שהיא תשובתו של גאון מארץ ישראל, שנשלחה לגרמניה או לצרפת הצפונית.[87]

עם ירידת מעמדן של ישיבות בבל והתמוטטות המרכז הארץ ישראלי במחצית השנייה של המאה ה־11, עלה קרנה של מצרים היהודית (שאכן, מאה שנה מאוחר יותר, בעת שהותו של רמב"ם בה היא מגיעה לשיא). ההיסטוריון מ' גיל מצא בין אוצרות "הגניזה הקהירית" מכתב של חכם, איש מצרים, ושמו ר' יהודה הכהן בן יוסף, בו הוא מספר על כוונת בנו לנסוע לאירופה (כנראה לאשכנז). וכך הוא מתאר את יהודי צפון מערב אירופה: "היהודים שם הם אכזריים ושפלים, ומתנכרים ליהודים הבאים לשם ממקום זר". וממשיך ר' יהודה ומפרש את דבריו: יש להם "חרם היישוב" והם לא מרשים ליהודי זר להתיישב בעירם. לדבריו, הם חלשים בידיעת תורה ובלימוד תורה, ועל כך מעיר מ' גיל: "[...] נראה ששמעם (של מאורות הדור האשכנזים־צפון צרפתים) טרם הגיע אז למצרים", ומוסיף, "הכותב ביטא בזאת לא רק את דעתו האישית, אלא גם את מה שהיה מקובל בקרב יהודי מצרים וגם – רשאים אנו לשער – בקרב יהודי העולם המוסלמי בכללו".[88] בעוד שיהודי המערב הביטו בהערצה על המרכזים הרוחניים של בבל וירושלים, הרי שחכמי המזרח זלזלו באשכנז

וחכמיה; ונוסיף ונדגיש: שלא בצדק ומתוך חוסר ידיעה.

כאשר אנו עוסקים ביחסים עם יהדות המזרח איננו יכולים לפטור עצמנו מן השאלה המסקרנת: האם נקשרה בצורה כלשהי בעיית הקראים ליהודי אשכנז המורחבת? האם הגיעו למערב מהגרים קראים, כתבים קראיים? האם החכמים חשו ב"סכנה" הקראית שכל כך הטרידה את עמיתיהם במזרח? והאם ידעו על כך שמץ דבר?

המאות ה־10 וה־11, לב התקופה של ספר זה, הן "תור הזהב" של הקראות. תקופה זו אופיינה בתנופת התפשטות הקראות לספרד, למצרים, לארצות המגרב, לאסיה הקטנה ולבלקן, ואפשר שגם לאיטליה הדרומית ולסיציליה. וזאת אחרי שהיא כבשה חלקים גדולים ביותר מעם ישראל בארצות קדם, מחוזות הולדתה. החוקר י' רוזנטל קובע במאמר, שפרט לאזכור יחיד על קיומו של בית כנסת קראי, ב*ספר החסידים* מראשית המאה ה־13, אין כמעט זכר להגעתם לגרמניה ולצרפת. ולדבריו גם על ידיעה בודדת זו ניטש ויכוח בין היסטוריונים – האם היא עדות היסטורית מהימנה, או תוספת מאוחרת יותר. אך מה קרה בשאלה זו בימי הביניים המוקדמים? כבר במאה ה־10 מוזכר ב*ספר האורות והספינות* (كتاب الانوار والمراكب) של החכם הקראי יעקב אלקרסאני, שנכתב בשנת 937, מדקדק קראי ושמו (או כינויו) "אשכנאזי". זו הפעם הראשונה ששם זה מופיע במזרח, ורוזנטל מסיק מכך, ש"ייתכן שגם קראים הגיעו כבר אז עד אשכנז". מכל מקום, סבור רוזנטל, גם אם קראים לא הגיעו לאשכנז והבעיה לא הייתה אקטואלית עבור ראשי העדה, הרי שיש להניח שרגמ"ה, רש"י וחבריהם ידעו עליהם מתוך הקשרים המעטים שהיו עם המזרח.[89] ואילו ק' גייסלר כותב על מציאת עותק של חומש קראי ברגנסבורג, שמקורו באזור הים השחור.[90]

ניתן לקבוע, שמערב אירופה הייתה הקיבוץ היהודי היחיד, שסכנת הקרע הקראי פסחה עליו, וחכמיו היו פטורים מן הלבטים (שלא לדבר על מאבקים מרים מסוג זה שניהל רב סעדיה גאון) שהיו מנת חלקה של המנהיגות בתפוצות האחרות.

לסיכום. יהודי אשכנז–צפון צרפת בימי הביניים היו העדה המרוחקת ביותר מעדות ישראל האחרות, ודומה שנגזרה עליה היבדלות עד כדי הינתקות. אך למרבה המזל לא כך קרה. "אף איש אינו אי", כדברי המשורר, ובוודאי אף חברה אנושית אינה כזאת. על אחת כמה וכמה קהילת יהודים, מבודדת ככל שתהיה, תמיד תחפש את הקשר עם שבטי עמה האחרים, כי תחושת האחדות הלאומית־דתית טבועה כנראה באופיו של כל פרט ושל כל ציבור בישראל.

פרק שלושה־עשר

תתנ"ו

תקופות בהיסטוריה אינן דומות למחזה או לרומן, ואפילו לא לרומן היסטורי. אין בהן לא מערכות, לא פרולוג ולא אפילוג. הרקמה ההיסטורית מורכבת משרשרת של אירועים, מהם רגילים ומינוריים ומהם בולטים בעוצמתם, כאלה שאנו מתפתים לקרא להם "דרמטיים". לאלה האחרונים שייכים הקרבות הגדולים, העקובים מדם, ניצחונות אדירים ותבוסות מחפירות, מהפכות אלימות ומהפכים שקטים, מעשי טבח המוניים, אסונות טבע קשים ודומיהם. כל האירועים מצטרפים לתהליכים מורכבים ורבי פנים שנובטים ומתפתחים לפני איזה "מפץ גדול", ובדרך כלל ממשיכים להתגלגל אחרי אותה שעת שיא, גם אם בשינויים מסוימים. נראה שאמת זו קבילה הן על אלה שגורסים חוקיות בהיסטוריה והן על מתנגדיה. כל זה ראוי שייאמר על הפורענויות הנוראות שפקדו את היהדות האשכנזית בקיץ הדמים של 1096. העובדה ששנה זו מציינת בתולדות יהודי אירופה כסופה של תקופה וכראשיתה של תקופה אחרת, כנקודת מעבר מימי הביניים המוקדמים אל האמצעיים והמאוחרים, מצביעה על הצורך בפריודיזציה לנוחיות מתודית. יש ספרים בתולדות ישראל שממקמים את פרשת תתנ"ו בראשית תקופה, אחרים – בסופה של קודמתה. אנחנו בחרנו בדרך השנייה.

ידיעותינו על מאורעות תתנ"ו רבות יותר מאשר על כל התקופה הארוכה בה עסקנו בספר זה. על כך עלינו להודות לשלוש כרוניקות עבריות, שנתחברו כשני דורות אחרי האירועים המתוארים בהן.[1] השלוש דומות זו לזו, אך אינן זהות. אף על פי שנכתבו על־ידי אנשים שלא היו עדי ראייה ולא חזו מבשרם את הגזירות, הן קרובות דיין למועד ההתרחשויות כדי להימנות על מקורות היסטוריים. כפי הנראה, שמעו בעלי הכרוניקות עדויות מפי זקנים. קיימת אפשרות ששלושתן ינקו ממקור כתוב אחד, ראשוני, שנכתב בימי המאורעות או ממש סמוך להם.[2] עם זאת, ספק אם מקורות מרכזיים כאלה, שנתחברו כחמישים שנה אחרי האירועים, יכולים להיחשב לעדויות אמינות למה שקרה.[3] לזה ניתן לצרף, מחד גיסא, מידע ממקורות זרים – קטעי כרוניקות לטיניות של בני התקופה, ומאידך גיסא, יצירות ספרותיות עבריות כפיוטים, קינות וקטעי תפילה. אלה האחרונים נושאים אופי ליטורגי־פולחני, וכמקור היסטורי אין בהם דברים מוצקים.

במידה קטנה מהם תורמים להרכבת ה"פסיפס ההיסטורי", שאנו כה מתאמצים להרכיב, "ספרי הזיכרון" לנספים. אשר ל"שאלות ותשובות" – שכה העשירו את ידיעותינו בנושאים הכלולים בפרקים הקודמים – באלה לא נוכל להסתייע, שכן פרט לרמזים קלושים אין בהם שום מידע רלוונטי למאורעות תתנ"ו.

הכרוניקות העבריות הן אוצר בלום שמאפשר לנו הצצה אל האספקטים השונים בחברה היהודית של ימי תתנ"ו ושל אלה שקדמו להם. ואכן, נזקקנו להן בפרקי הספר השונים, בדיונינו בנושאים הנוגעים לחיי היהודים במאה ה־11. אך מה בדבר תקפותן כמקור לשחזור אירועי תתנ"ו? האם אפשר להתייחס אליהן כאל ספרות היסטורית? באיזו מידה סיפורן אמין? שאלות אלו העסיקו את החוקרים, שכן, ברור שמקורות אלה אינם בבחינת משיחים לפי תומם, אלא לפנינו תיאורים דרמטיים וטעוני רגשות מצד אחד, ורוויים במגמה דידקטית־חינוכית מצד שני. מורגש שהמניע העיקרי לכתיבה זו היה הרצון לפאר ולרומם את מעשי ה"קדושים", ולהעביר את מורשת הגבורה לדורות שלא הכירום. חלק מאותה מגמה דידקטית־חינוכית נבע מן החשש שהיהודים עלולים להתפתות להמיר את דתם. בתיאורים של מעשי מופת ומסירות הנפש הנעלים של מקדשי השם ביקשו כותבי הכרוניקות לחזק את אמונתם של יהודים נבוכים, ולהציב גדר בפני מאמצי הכנסייה לצוד נפשות מבין שורותיהם. הייתה אפוא בכרוניקות הללו מידה גדולה של אינדוקטרינציה, וזו לא הולכת יד ביד עם עובדות היסטוריות אמינות. אולם למרות הסתייגויותינו וספקנותנו, מהוות הכרוניקות את הלוז של החומר העובדתי המתאר את מה שהתרחש, ולא נוכל להתכחש אליהן מכל וכל. תפקידו של ההיסטוריון הוא לאתר את האמין, ההיסטורי, ולנפות את המוץ מן התבן.

הדיון ההיסטוריוגרפי באירועי תתנ"ו היה רב ביחס לתקופה הקצרה של שלושה־ארבעה חודשי קיץ 1096. מאז חיבוריהם ההיסטוריים של יוסף כהן, איש אביניון, מחבר *עמק הבכא*, שחי במאה ה־16, ושל דוד גאנז מפראג של המאה ה־16, מחבר *צמח דוד*, ועד למחקרים של ימינו אלה – נכתבו תלי תלים על אודות אותה שנה נוראה, ובמיוחד על משמעויותיה והשלכותיה. ככל שמדובר בתיאור השתלשלות העניינים גרידא, הגיע המחקר לידי רוויה ומיצוי. אין מה להוסיף אל ה"פשט", אלא אם כן יתגלו מקורות לא ידועים שיהיה בהם כדי להוסיף, לשנות או לחדש, או לחלופין ייבחנו זוויות חדשות של חומר גלוי ומצוי. לפיכך החל המחקר ההיסטורי לעבור מן ה"פשט" אל ה"דרש", אל חיפוש היבטים ופירושים לעובדות היסטוריות.

אך נראה שזוהי גישה פשטנית מעט. שכן, האופי היחידני של הנושא, ההתנהגות החריגה של קורבנות הגזירות ושל הצלבנים ובעלי בריתם, המוטיבים האידיאולוגיים הגלויים והסמויים, המשמעויות וההשלכות לדורות הבאים – הפכו את הנרטיב ההיסטורי לאחד הרבדים הראויים לטיפולו של ההיסטוריון. כך חרגו גזירות תתנ"ו וכל הקשור בהן מהתחום ההיסטורי הצר. ההיסוריוגרפיה גברה על ההיסטוריה.

ננסה בפרק זה לגעת ברבדים אלה, בקשת האספקטים שיוצרת את המושג "תתנ"ו".

א. קיץ הדמים של שנת 1096

אירועי המחצית השנייה של שנות התשעים של המאה ה־11 התפתחו במהירות והיו רחבי היקף בהשוואה להרגליהם של בני התקופה. מהלך פוליטי שהחל בכינוס בשדה שליד קלרמון, בו קרא האפיפיור אורבנוס II בקריאה נרגשת לנוצרים הקתולים במערבה של אירופה לחוש לעזרתה של "מלכות היוונים", האחות המזרחית, לעזוב את בתיהם ומשפחותיהם ולהפסיק את המריבות שביניהם, לשים את פעמיהם ללא דיחוי אל עבר ארץ הקודש כדי לגאול את "קבר האדון", הגיע לשיאו ולמיצויו בפריצת חומתה הצפונית של ירושלים ב־15 ביוני 1099. רק שלוש וחצי שנים חלפו מאותו יום היסטורי, ה־28 בנובמבר 1095, בקלרמון. לא נרשמו דברי עדות ישירה על מה שנראה ומה שנשמע באותו כנס כנסייתי, וכל הידוע לנו הוא מפי דיווחים מאוחרים יותר. זו הסיבה לכך שתשובות לשאלות אחדות נשארו עמומות. לא ברור לנו מה בדיוק אמר אורבנוס II למאזיניו, מי היו מאזיניו וכיצד הגיבו. אולם אין להטיל ספק ביחס לרוח הדברים שהתרחשו: השפעתם על ההמונים, ובוודאי תוצאתם, היו עצומים. "רצון אלוהים הוא!" ("deus vult!"!) חזרו המאמינים אחרי אמירתו של האפיפיור והפכוה לסיסמתה המתלהמת של תנועת מסעי הצלב.

על אירועי מסע הצלב הזה (שלימים צוין בהיסטוריה כראשון בסדרת מסעות שהתפרסה על פני מאתיים שנה), ובמיוחד על גורמיו ומשמעויותיו נכתבה כמות עצומה של מחקרים, ואיננו מתכוונים לעסוק כאן אפילו לא במקצתם. שכן, דיוננו נסוב על גורלן של קהילות ישראל, שלמזלן הרע שכנו בדרכם של אותם צלבנים. האם תוכננה הפגיעה ביהודים במסגרת המאבק הטוטאלי של הנצרות המערבית נגד הכופרים? האם הברירה שבין טבילה למוות הייתה חלק אינטגרלי מן האידיאולוגיה הצלבנית? דבר אחד

ברור: לא נמצא כל אזכור בנאומו המדוּוָח של האפיפיור על אשמתם של היהודים ועל "כפירתם". לא כל שכן, לא נמצא אצלו המלצה לפרוע ולנקום בהם. נראה, שהאב הקדוש דבק בדוקטרינה של אבות הכנסייה, שלא לפגוע ביהודים ולהניח להם לחיות בגלותם ובשפלותם עד שיתרצו ו"יחזרו בתשובה אל האמונה הנכונה", אך יותר מזה – הם לא העסיקו אותו. וכדאי להזכיר בהקשר זה את התערבותו של אחד מקודמיו, אלכסנדר II, להגנתם של היהודים מפני האבירים בדרכם למלחמה נגד מוסלמי ספרד בשנת 1063.[4]

אך לא רק באפיפיור ובראשי הכנסייה הקתולית מדובר. מרבית הצלבנים נעו מזרחה בלי לקשור את יציאתם למסע הצלב עם יחסם אל היהודים. לפיכך לא היה להם כל חלק בהתקפה על קהילות ישראל. החוקרים מתקשים לקבוע מי מבין נושאי הצלב היה מעורב במעשי הזוועה ומה היה הרכבם הסוציאלי והאנושי של פורעים אלה. כך, למשל, ר' חזן טוען בתוקף שגדודי האבירים הסדירים שיצאו מצרפת לא נגעו לרעה ביהודים, והמעשים הנפשעים הם מעשי ידיהן של "החבורות הבלתי מצליחות בקרב נושאי־הצלב [...] קבוצות שוליים" מקרב העירונים והאספסוף הכפרי מן הסביבה. היו אלו "חבורות גרמניות רדיקליות, שופעות ברעיונות אנטי יהודיים שונים ומשונים". על אף שרוב היחידות הצבאיות המאורגנות לא פגעו ביהודים, היו מהן ששיתפו פעולה ב"קואליציה" המפוקפקת עם ההמון הפרוע. כאלה היו גייסותיו של הרוזן אמיכו מליינינגן, שטבחו בקהילות הריינוס הגדולות.[5]

על אף שהאידיאולוגיה הרצחנית והקנאית אשר בשמה הסתערו הפורעים על קהילות ישראל אינה עולה בקנה אחד עם הזרם המרכזי של מסע הצלב, והתעמולה הרשמית של התנועה אינה כוללת פגיעה ביהודים, קשה להתעלם מביטויים בוטים ועוינים שהושמעו אז. כאלה הם הדברים שהכרוניסטן היהודי ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן) שם בפיהם של הצלבנים: "הנה אנחנו הולכים בדרך רחוקה לבקש בית התרפות ולנקום נקמתנו מן הישמעאלים והנה היהודים יושבים בינינו, אשר אבותיהם הרגוהו וצלבוהו חינם. ננקמה מהם תחילה ונכחידם מגוי ולא ייזכרו שם ישראל".[6] את דבריו אלה מחזק הכרוניסטן האחר, ר' שלמה ב"ר שמשון (רשב"ש): "ויתיעצו עצות רעות על עם ה' ויאמרו, למה זה הם טרודים להלחם עם ישמעאלים סביב ירושלים, הלא ביניהם עם שאינם חוששין ליראתם, ואף־כי אבותם תלו את אלוהיהם, למה נחיה אותם [...] נתחיל בראש סייפינו, ואחר כך נלך בדרך תעותינו".[7] בחיבורו של עובדיה הגר, ובתיאור הפוגרום שערכו נושאי הצלב ביהודי רואן, פרי עטו של הכרוניסטן הנוצרי

גיברט דה נוג׳נט (Guibert de Nogent), אנו מוצאים דברים דומים. היהודים "שהם הרעים באויבי האל מכל הגזעים" הרי הם פה "ממש לנגד עינינו, וכי למה זה נתמהמה מלנקום בהם, אמרו פורעי רואן".[8]

ביטויים אלה מסמנים תופעה חדשה ומדאיגה ביחס אל היהודים.[9] היהודים הוגדרו כ"אויב", ודי בזה כדי להביאנו לידי השוואה עם הגדרתם על־ידי הנאצים. נכון אמנם שאותם צלבנים לא הגיעו למדרגת הטוטאליות – לא מבחינת השתתפותה של כל התנועה במעשי הזוועה ולא מבחינת המערכת האידיאולוגית שלה – כצאצאיהם בני גרמניה הנאצית. אך תפיסת נשים, ילדים וזקנים, שבוודאי לא סיכנו אותם מבחינה פיסית כ"אויב" (וככל אויב הם מסוכנים ויש לאסור עליהם מלחמה עד חורמה), יוצרת את האנלוגיה עם המפלצת הנאצית. בניגוד למדיניות הנאצית, לא הייתה זו עמדתם הרשמית של השלטונות. גם האידיאולוגיה של "רצון האל" אינה מגיעה למידת השטניות הטוטאלית של זו שהגדירה "בני אדם נחותים" ("Untermentschen"). תמיד היה קיים הפתח של קבלת הטבילה, שאפשר – למי שירצה – להישרד.

הקריאה למסע הצלב הראשון יצאה מצרפת, וכך גם ראשוני תנועת ההמונים וגדודי האבירים. הנזיר פטרוס מאמיין, דמות כריזמטית והרוח החיה בשלבים הראשונים של אביב 1096, היה צרפתי (כפי שמעיד שם עיר מוצאו) אף הוא. כשעברו נושאי הצלב לגרמניה, הצטרפו אליהם בני ארץ זו וכמוהם הפלנדרים והאיטלקים, עד שהזרם האדיר הזה דמה לנהר שאוסף את מי יובליו, ופלגים חדשים ורבים נקווים לתוכו בכל הדרך בואך ארץ הביזנטים. אותנו מעניינת השאלה, כיצד השפיעה תכונה אדירה זו על יהודי צרפת, שהייתה זרועה קהילות ישראל לרוב. המסקנה המקובלת במחקר ההיסטורי היא, שקהילות צרפת לא נפגעו, למעט הפוגרום ברואן. וגם כאן, "אלה שרצו לקבל עליהם את הדת הנוצרית ניצלו מן החרב שהייתה תלויה על ראשם".[10] אין ספק, שלו התרחשו בצרפת זוועות כגון אלו שבקהילות הריינוס, היה לכך ביטוי בספרות היהודית – בכרוניקות ובפיוטים – והיינו בוודאי שומעים סיפורים, עלילות גבורה ושמות אנשים ונשים. אך דברים כאלה אינם בנמצא, ואפשר אפוא להניח שקהילות צרפת יצאו מהפרעות של שנת 1096 בנזק מועט. גם כאשר אנו שומעים בתשובות אחדות של רש"י (הוא האריך ימים עוד תשע שנים אחרי פרוץ המאורעות) הד ברור לפורענויות בימיו, קשה לנו להבחין אם מדובר בקהילות צרפת שבסביבת עיר מגוריו טרוייש, או שמא כואב האיש את כאבן של וורמיזא ומגנצא, שהיו חלק מחייו, ואהובות עליו, ונפגעו בצורה כה אנושה. מצויה שו"ת המספרת על ראובן שנשא לאשה את לאה. הוא

נרצח בטבח הגדול ולא השאיר ילדים. לאה שניצלה בעור שיניה וברחה למקום בטוח יותר, נישאה שנית לשמעון.[11] הבעיה ההלכתית כאן אינה חשובה לענייננו. לעומת זאת, אי אפשר שלא להתרשם שהמקרה לקוח מאירועי תתנ"ו. האם משמפן הקרובה או מריינלד הרחוקה? אפשר רק לשער שמזו האחרונה.

למרות שהתמונה הכללית ביחס לגורלם של יהודי צרפת בתתנ"ו הינה די ברורה, קיימות אינדיקציות אחדות שאולי הדברים לא פשוטים כל עיקר. הכרוניקה העברית האנונימית *מעשה גזירות ישנות* מספרת על קהילות צרפת ש"כתבו כתבים ושלחו שלוחים לכל קהילות אשר סביב נהר ריינוס לצום ולישב בתענית ולבקש עליהם מאת שוכן מרום למלטם מידם".[12] ניכר שפחד גדול נפל על יהודי צפון צרפת נוכח אווירת האיבה וההסתה. המכתב מעיד על הסכנה הממשית שריחפה על ראשיהם, על חשרת עננים שחורים וכבדים שעמדו להמטיר בכל רגע גשם זלעפות. זה אכן עמד לקרות, אך לא קרה. ובכל זאת, ריכרד מפואטייה, נזיר קלוני וכרוניסטן מן המאה ה־12 כותב, "ואולם, קודם שהמשיכו (הצלבנים) לשם (ארץ ישראל), הם ערכו על פני גליה כולה כמעט טבח רב ביהודים, **פרט לאלה שרצו להיטבל**"[13] (ההדגשה שלי, א.פ.). אם הדברים נכונים, הם עשויים לשנות את כל התמונה מן הקצה אל הקצה. ב"צ דינור נדרש לקושי זה וקבע, שאף כי "ריכרד מפואטייה ידוע כמגזים בסיפוריו" והוא בוודאי הגזים גם ביחס ל"טבח" זה, הרי שאין לבטל את דבריו ויש בהם משום גרעין היסטורי ואמיתי. "הרדיפות נערכו בכל מקום (בצרפת) כמו ברואן [...]".[14] כללו של דבר, קביעת האמת ההיסטורית אינה בבחינת "שחור" ו"לבן".

שפייר, וורמס, מיינץ וקלן שכנו על גדתו השמאלית של הריינוס, וקהילותיהן היו פאר ההתיישבות היהודית באשכנז הקדומה כולה. שלוש האחרונות כמעט נמחקו מן המפה, ורק יהודי שפייר הצליחו להינצל (למעט כתריסר נפשות) מן הגהינום. ארבעים ימים בלבד (מ־18 במאי עד 27 ביוני) נדרשו לרוצחים כדי לחסל את יהודי וורמס, מיינץ וקלן.

אך נתחיל בשפייר. כאן זכו היהודים להגנה מצד שליט העיר, הבישוף יוהאנס, אשר הכניסם לארמונו ואת חלקם הבריח אל "ערים בצורות שלו". הוא גם הצליח לתפוס כמה מן התוקפים ולהענישם בקיצון ידיים. הכרוניסטן האנונימי המדווח על כל זאת, מוסיף שהבישוף עשה את מעשהו בלי לקבל שוחד.[15]

ב־20 במאי הסתער גדוד צלבנים בראשותו של אמיכו על הרובע היהודי בוורמס. אליהם הצטרף ערב רב של עירונים וכפריים מקומיים. חלק מן

היהודים נותרו בבתיהם ויתרם "ברחו אצל ההגמון". אלה ואלה היו בין הנטבחים, כשהם בוחרים למות על קידוש השם ולא להיטבל לנצרות. כ־800 מבני וורמיזא – רובה הגדול של האוכלוסייה היהודית – ניספו באותם ימים נוראים.[16]

הפרעות שנעשו ביהודי מגנצא זוכות בכרוניקות העבריות לתיאור נרחב יותר. חמישה ימים אחרי כניסתו לוורמיזא התייצב אמיכו עם גדודו לפני חומת העיר מיינץ. ביום הראשון להתקפתם נמנעה אמנם חדירתם אל בין החומות בכוחות של העירונים המקומיים, אך כבר למחרת היום "דאגו" תושבים מקומיים להכניסם ולעשות שפטים ביהודים. יהודי מיינץ ניסו לשחד את הרוזן ואת הארכיבישוף כדי שיעניקו להם מקלט במבצר העיר. אך גם במקלט זה השיגום הפורעים, ואחרי קרב קצר בו ניסו היהודים להגן על עצמם, הכריעום וטבחו בהם ללא רחם. מעשי גבורה והתאבדות נתלוו לקרב הזה. בכל זאת עלה בידם של כחמישים פליטי חרב להיחלץ – בעזרת הארכיבישוף ואנשיו – מן הטבח שבמבצר ולהימלט בסירות אל הכפר רידסהיים (Rüdesheim). אולם כשראה הארכיבישוף – שאף הוא הגיע לרידסהיים – שאין עוד בכוחו לעזור, הציע להם להיטבל לנצרות ובכך להינצל ממוות בטוח. משסירבו, התאבדו כולם. הכרוניקות העבריות מונות כאלף ומאה יהודים נספים במיינץ. המפוארת ("עטרת ישראל"), ואולי גם הגדולה בקהילות ישראל במרחב האשכנזי נמחקה.

הקהילה הריינית השלישית שנחרבה באותו קיץ קטלני הייתה קלן. יהודי הקהילה כבר חוו ביקור של נושאי הצלב באפריל 1096, כאשר פטרוס מאמיין נשא דרשה בחג הפסחא בפני קהל עירונים ודחק בהם להתגייס למסע הצלב. הוא יצר אווירה מתלהמת בקרב חבורות רדיקליות, שעלולה הייתה להתפרץ נגד יהודי הקהילה. אולם עד מהרה עזב פטרוס את העיר, ועד לימים של ראשית יוני לא אונה רע ליהודיה. לא ברור אם היו אלה גדודיו של אמיכו, שתקפו את יהודי קלן באותו קיץ, אולם ה"קואליציה" של צבא סדיר ואספסוף מקומי, דוגמת וורמס ומיינץ, פעלה גם כאן. יהודי קלן ניסו להתחבא בעזרת שכנים גויים ידידותיים, אך ידם של הפורעים השיגתם תוך זמן קצר. הארכיבישוף של קלן, שליט העיר, ביקש לחקות את הדוגמה של עמיתו משפייר ופיזרם בהיחבא בשבעה יישובים שבסביבת העיר שהיו בתחום שלטונו. למעלה משלושה שבועות ניהלו הצלבנים מרדף אחרי הנמלטים (4־27 ביוני), ולבסוף נרצחו רובם במקומות המסתור ורק חלקם הקטן נאנס להתנצר ושרד. סיפורי גבורה וקידוש השם לא פסחו על יהודים אלה. אין ודאות ביחס לזיהויים של חלק מהכפרים והעיירות כשם שלא ברור אם באחדים מהם ישבו כבר יהודים

קודם לגזירות. אם כן, הם חילקו את גורלם המר עם פליטי קלן.

שלושת הכרוניסטים היהודים מקדישים מקום נרחב לתיאורים פרטניים של מעשי גבורה ולטרגדיות אישיות בוורמס, מיינץ, קלן וטריר. אזכור פרטני של שמות האנשים והנשים – מהם דמויות של מנהיגים ומהם פשוטי עם – ומותם הטראגי על קידוש השם יוצרים אצל הקורא אמפתיה, ואפשר שהם שגיבשו את תודעת הגדולה, והפכו את תתנ"ו למיתוס נורא הוד בזיכרון הקולקטיבי של עם ישראל.

נחזור אל פרשת מכתבן של קהילות צרפת ליהודי מחוז הריינוס באביב של אותה שנה. כזכור ביקשו "הצרפתים" המפוחדים "לצום ולישב בתענית ולבקש רחמים עליהם". וכך השיבו להם "אנשי השם, יסודי עולם אשר במגנצא": "גזרו כל הקהילות צום, עשינו את שלנו. המקום יצילנו ויציל אתכם מכל צרה וצוקה. **עליכם אנו יראים יראה גדולה, אבל אנו אין לנו כל כך לירוא, אפילו כשמועת האוזן לא שמענו** [...] ולא היינו שומעים שנגזרה גזרה ונגעה עלינו חרב עד נפש"[17] (ההדגשה שלי, א.פ.). דומה שיהדות ארץ הריינוס גילתה קהות חושים וביטחון מופרז. אם נוסיף לכך את קצבם המהיר של האירועים, שלא הותיר להם שהות להיערך למה שצפוי לקרות ולהגיב כראוי, הרי שהתוצאה הטראגית הייתה בלתי נמנעת. ואיננו יכולים שלא להשוות פוגרום זה לאחד המאורעות הטראגיים בתולדות היישוב היהודי בארץ ישראל במאה ה־20: בשנת תרפ"ט, משהחלו התקפות הערבים על היהודים, הוצעה ליהודים שהתגוררו בחברון עזרה מטעם ארגון "ההגנה". הם, בשאננותם ובביטחונם דחוּה, ואחריתם המרה ידועה.

קהילות לותרינגיה עמדו בעין הסערה של התנועה הצלבנית המתעוררת. אולם ידועים לנו פרטים בעיקר על גורלם של יהודי טריר (אמנם היא נחשבת לעיר גרמנית, אך קרובה יותר למץ בירת לותרינגיה מאשר לנהר הריינוס) ומעט גם על קהילת מץ. כמו כן, בלי שיהיו בידינו פרטים כלשהם, ברור שנפגעו גם "שאר הקהילות שבארץ לותר", כפי שמציין זאת ר' שלמה ב"ר שמשון.[18] כבר באפריל ביקר פטרוס מאמיין, שערך מסע התעוררות לגיוס נושאי צלב בקרב הנוצרים במזרח צרפת ובמערב גרמניה, את יהודי טריר. פטרוס הביא עמו מכתב מקהילות צרפת הצפונית, "כי בכל המקומות אשר ידרוך כף רגלו ויעבור דרך היהודים, שיתנו צידה לדרכו וידבר טוב על ישראל, כי היה כומר ודבריו נשמעים". יהודי טריר חשו בהשפעתו המזיקה והמתסיסה של נזיר זה ומיהרו לשלם לו ולצבאו ביד רחבה, ובלבד שיעזבום וילכו לדרכם. גם לנוצרים עוינים

ומוסתים מקרב עירוני טריר, שלא עזבו עם כנופיית פטרוס, נאלצו היהודים לשלם, ובכך "קנו" עוד כחודשיים של שקט.[19] כל זה היה מעין מבוא לאירועי יוני הקשים שפקדו את יהודי טריר. כבר בהתקרבם לעיר רצחו הצלבנים (מאנשי אמיכו, שהגיעו מכיוון מיינץ, אחרי שביצעו טבח ביהודיה) יהודים אחדים וילדיהם, ונשים אחדות השליכו עצמן לתוך הנהר ובלבד שלא להיטבל לנצרות. אולם רוב בני הקהילה זכו לסיועו של הארכיבישוף אגילברט (Agilbert), אשר הכניסם לארמונו המבוצר והבטיח להם הגנה. בחג הפנטקוסט החלו לזרום המוני נוצרים מן הסביבה אל הכנסייה שבתוך העיר. משפנה אליהם הארכיבישוף בדברי הטפה שיעניקו חסד ליהודים, איימו להורגו והוא נמלט לאחד מחדריה הפנימיים של הכנסייה, ונשאר שם שבוע ימים. אז שמו הצלבנים וההמון מצור על הארמון בו חסו היהודים. הארכיבישוף הנפחד הרגיש עתה "כי היה נכרי בעיר ולא היה לו קרוב ולא מכיר ולא היה בו כוח להצילם (את היהודים)". אז "בא אליהם בעצה" – שיתנצרו ויצילו את חייהם. אנשי הארכיבישוף הוציאו ארבעה מבין היהודים אל ההמון, כדי שהנותרים ישתכנעו במה שצפוי להם אם יסרבו לקבל את הטבילה. ואכן גררו את הארבעה בכוח אל אגן הטבילה.[20] על גורלם של יהודי מץ מספר בקצרה ר' שלמה ב"ר שמשון. 22 יהודים נרצחו בידי הפורעים ואילו שאר בני הקהילה נאנסו לנצרות "ברב עוון ואשם עד שעברו ימי הזעם, ואחרי כן שבו אל ה' בכל לבם".[21]

גדודי הצלבנים והאספסוף הנלווה אליהם נהרו מזרחה. ברגנסבורג פגשו בקהילה יהודית גדולה ואמידה. אך מסתבר שכאן התוצאה הסופית לא הייתה טראגית, כדוגמת זו של אחיהם שעל הריינוס. יהודי רגנסבורג ניצלו משום שהסכימו לקבל עליהם את עול הנצרות. וכך מתאר הכרוניסטן ר' שלמה ב"ר שמשון את טקס הטבלתם: "הקהל שהיו ברעגנשפרוק נאנסו כולם, כי ראו כי לא יוכלו להינצל. וגם אותם שהיו בעיר כשנקבצו עליהם התועים ועם הארץ דחקו אותם בעל כורחם והכניסום בנהר אחד ועשו סימן רע (צלב) על המים, שתי וערב, והטבילום כולם בבת אחת באותו נהר, כי עם רב היה שמה. וגם המה שבו אחרי ה', אחרי שעברו אויבי ה' מיד, ועשו תשובה גדולה, כי מה שעשו מחמת אונס גדול; ולא יכלו לעמוד כנגד האויבים, וגם האויבים לא רצו להורגם".[22] מי היו הגויים שאנסו את יהודי רגנסבורג להיטבל, האם היו אלה הגייסות שבאו מן המערב או בני המקום, ואולי, שניהם גם יחד? על כך קיימות מספר סברות במחקר, אולם מה שחשוב ומעניין, לדעתנו, הוא הערכה לה שותפים היסטוריונים מודרנים אחדים. כותב מ' טוך: "היו אלה אזרחי

רגנסבורג, מן הסתם מנהיגי העיר, שביקשו בעצם ההטבלה באונס להציל את חיי היהודים מיד הפורעים ואף להקל בכך את הלחץ שהופעל עליהם עצמם".[23] נראה לנו שמלותיו של רשב"ש "[...] וגם האויבים לא רצו להורגם" מצביעות על כוונה כזאת. האם אכן ניצלו כל יהודי רגנסבורג? נראה שלא. בידינו עדות של הכרוניסטן הנוצרי אקהארד (Ekkehard), הכותב על **פרעות שנעשו ביהודי הדנובה על-ידי אמיכו.** וארוניוס מפרש, שהכוונה היא ליהודי רגנסבורג. גם *בספר הזכרון מיינץ-נירנברג (Mainz Nürnberg Memorbuch)* מסופר על פרעות ביהודי רגנסבורג ב־23 במאי 1096.[24]

באיזו מידה נפגעו קהילות ישראל שבערי הספר המזרח גרמני – על כך ידיעותינו קלושות. המקום היחיד המוזכר בהקשר זה הוא קהילת האלה. הקביעה אינה וודאית, שכן ההנחה של החוקרים הקובעים זאת מבוססת על זיהויה של העיר "שלא" עם האלה. וכך מתאר רשב"ש את פרשת קהילת "שלא": הצלבנים נתנו להם את הברירה בין התנצרות למוות, ואילו היהודים ביקשו שלושה ימים לחשוב בדבר לפני שישיבו תשובה. בינתיים קרה דבר לא רגיל, שליט העיר ("השר") שלח גדוד של "אלף פרשים אחוזי חרב", ובצירוף "בני יהודה הגרים בעיר שלא חמש מאות איש בחור שלופי חרב אנשי מלחמה [...] ויכו בהם (בצלבנים) מכה גדולה". והכרוניסטן שלנו מציין שאבדות היהודים היו מינימליות (שישה הרוגים).[25] ההיסטוריון היהודי־גרמני טיקוצ'ינסקי, שחקר את קהילת האלה בימי הביניים (ותומך בזיהויה של שלא כהאלה), מזכיר בהקשר לסיפור זה את מגדבורג ומרזבורג, שתי הערים החשובות של האזור. ה"שר" המושיע לא היה לדעתו אלא הארכיבישוף של מגדבורג, אשר האלה הייתה בתחום שלטונו; ואילו העיר אליה נמלטו יהודי האלה ("שלא") על פי הכרוניקה, היא מרזבורג השוכנת בגדה השנייה של נהר הזָאלֶה.[26] אשר ליהודי מגדבורג, ארוניוס כותב, בהסתמכו על ה־*Memorbuch* של מיינץ, שהם גורשו בקיץ 1096. ידיעה זו מקבלת לדעתו חיזוק בעובדה שפולקמאר (Volkmar), אחד מראשי חילות הצלבנים הידועים לשמצה, עבר בארץ הסאכסים בדרכו מזרחה.[27]

אותו פולקמאר היה כפי הנראה מפקדם של הצלבנים שתקפו את יהודי פראג. הכרוניקה של רשב"ש מזכירה מעשי טבח "בפראגה, ובוּשֶל (וסלי שמדרום לפראג) ובבהיים (בוהמיה)". אולם שלא כמו במקומות אחרים לא נמסרו לנו בנידון כל פרטים.[28] הכרוניקה של קוסמאס, בישוף פראג באותה עת, מספרת על צלבנים שהגיעו לבוהמיה וביקשו לסחוט כסף מן היהודים או לקחתם בשבי. בהתנגשויות ביניהם הייתה הצלחה מסוימת

למגנים היהודים – הם הרגו שניים מקרב "הגרמנים". כל מאמציו ושכנועיו של הבישוף, כפי שהוא מעיד על עצמו, למנוע את הטבלתם של היהודים בכפייה, לא הועילו, והוא תולה את כישלונו בחסרונו של כוח פוליטי עליו יוכל להישען: דוכס בוהמיה, ברטיסלב II, שהה אז עם צבאו בפולין.[29] וכאן חוזרים אנו שוב אל חידת "שלא". חוקרים אחדים גורסים שהעיר "שלא" אינה אלא פראג. ארוניוס קובע: רשב"ש מדבר על עיר גדולה "ומשום כך אפשר לחשוב על פראג".[30] ב"צ דינור גורס: "שלא" הינה כפי הנראה העיר הדרום בוהמית וסלי (Veseli), אלא שהאות "ו" חסרה בראש שם העיר.[31] ואילו ג' פארקס מתקשה להחליט אם זוהי האלה או וסלי.[32]

ביולי 1096 כבר שהו הגדודים והאספסוף מחוץ לתחומי גרמניה ובוהמיה, כשהם עושים את דרכם במורד הדנובה אל מחוז חפצם שבמזרח. הסערה שככה וימי הזעם הפכו לנחלת העבר. אם נוציא מכלל חשבון את מותם הטראגי – מי בידי הפורעים ומי באיבוד עצמם לדעת – של מרבית יהודי וורמיזא, מגנצא וקולוניה, נוכל לקבוע שרובם המכריע של יהודי אשכנז המורחבת שרדו את הפורענות. קהילות ישראל התחלקו לשלוש קבוצות: א. שלושת קהילות הריינוס הנ"ל וקהילת רואן הצרפתית, בהן נספו רובם הגדול של היהודים, ורק מיעוט קטן המיר את דתו מאונס; ב. קהילות, שרוב בניהן הוטבלו בכפייה ומיעוטם נהרגו על קידוש השם; ג. קהילות (בעיקר בצרפת), שלא נפגעו כלל.

ב. אותות מבשרי רעה

שאננותם וביטחונם העצמי של יהודי הריינוס, כפי שהם מתגלים לעינינו בתשובתם למכתב אזהרה שנשלח מקהילות צרפת, ראויים לשמש הוכחה לכך שהללו "לא קראו את הכתובת שעל הקיר". הם היו בטוחים שמה שהיה הוא שיהיה. אך גם בימי הביניים, בהם נראים הדברים סטטיים לעומת הדינמיקה של מאורעות ימינו, נכונה אמירתו של הראקליוס "הכול זורם". במאה ה־11, ובמיוחד במחציתה השנייה, התחולל שידוד מערכות יסודי, בפרט בכל הנוגע לכנסייה הקתולית. ולא מדובר רק בעומד בראשה, אלא בבישופים, בכמרים ובמנזרים, ובסופו של דבר בעולמם הדתי והרוחני של המוני המאמינים.

שלושה מרכיבים גרמו לשינוי זה: 1. "הרפורמה המנזרית", שהייתה קשורה למנזר קלוני (Cluny), חרגה אל מעבר לחומות מנזר זה ולרשת הגדולה של מנזרים שספגו את השראתו. היא השליכה את התיאוריה שלה

ופרשה את השפעתה על החיים היומיומיים – הן כלפי מעלה (האפיפיורות וצמרת הכנסייה) והן על עולמו של האדם הפשוט; 2. "הרפורמה הגרגוריאנית", המכונה כך על שם נציגה הבולט ביותר – האפיפיור גרגוריוס VII. רפורמה זו לא הסתפקה בתיקון העיוותים שהתגלו בהתנהלות המערכת הכנסייתית ובחיי המשמשים בקודש, אלא ביקשה לשדרג את מעמדו הפוליטי של האפיפיור, כשהיא פוגעת קשות בסמכותם של השליטים החילונים בארצות הקתוליות; 3. תמורה נרחבת במהותם של הפולחן והאמונה הנוצריים ובעולמם הרוחני של המוני המאמינים. אלה גרמו להיווצרות כוח שהחברה האירופית לא הכירה עד כה: הופעת ההמון, השואף לבטא את עצמו ולפעול ללא היסוס ועכבות.

שלושה תהליכים אלו התנקזו כאמור לקראת סוף המאה אל נהר אדיר – מסע הצלב הראשון, אשר פתח עידן חדש בתולדות אירופה והעולם כולו. איננו עוסקים בתהליכים אלה כשלעצמם, אלא שואלים כיצד השפיע כל אחד מהם על חייהם ומעמדם של יהודי המערב.

לפני שנפנה לבירור הקשר בין שלושת התהליכים הללו לבין גורל היהודים, ניתן את דעתנו לשאלה מרכזית שממקדת את תשומת לבם של כל העוסקים בנושא מסעי הצלב: אלו גורמים חוללו את התנועה הזאת, שלא הייתה זמנית וחד־פעמית, אלא השתרעה על פני 200 שנים? השאלה נוגעת גם לחייהם של היהודים, שכן הם נמצאו במישרין ובעקיפין בעין הסערה שתנועה זו יצרה.

תלי תלים של דעות ודעות שכנגד העמידו היסטוריונים כדי להסביר את ההתפרצות האדירה. בדרך כלל היא הוצגה כתופעה מורכבת כשהדגש מושם על גורם דומיננטי מסוים מתוך המכלול. במקביל לכך החוקרים מוצאים שקיים יחס ישר בין אותם גורמים לבין הרעת מצב היהודים. לאה דסברג מבחינה בשלוש אסכולות העוסקות בסיבה לתמורה במצבם ובמעמדם של יהודי המערב. הראשונה מדגישה את השינוי הדתי בין היהודים לבין "העולם שמחוצה להם"; השנייה מבליטה את הכוחות הכלכליים, ואילו השלישית מציעה הסבר סוציולוגי. החוקרת שוללת את הגישות השנייה והשלישית. לטענתה הגורם הכלכלי הוא תוצר של תקופת ההשכלה ושל זרם המחשבה הרציונליסטית במאה ה־19. הדוגלים בה ראו בתנאים הסוציו־אקונומיים, במצוקה החומרית ובמאבקים בין המעמדות את השמן לגלגלי ההיסטוריה. לדעת בעלי תפיסה זו, אלה היו הגורמים העיקריים לשנאת היהודים. בתקופה הנידונה כאן צמח מעמד עירוני־נוצרי חדש, שהונע על־ידי הסתה לראיית היהודים כמתחריו וביצירת תחושות קיפוח מצד העם הפשוט. האסכולה "הסוציולוגית" – שהתפתחה במאה

ה־20 – טוענת שהייתה התנגשות בין האוכלוסייה המקומית לבין הקבוצות הזרות. התנגשות זו קיבלה עד מהרה, ביטוי אלים של פגיעה פיסית בקבוצת המיעוט השונה והחלש ביותר – היהודים. דסברג נוטה כאמור לאמץ את האסכולה הראשונה, זו התולה את המניע ליציאה למסע הצלב, בגורמים הנובעים מן התמורות בעולמם הרוחני של ההמונים, ומן הלהט הדתי הגואה. הפגיעה ביהודי המערב היא את תוצר הלוואי שלה.[33]

חוקרים מודרנים רבים שותפים לגישה זו, הטוענת שהגורם הדתי היה הדחף העיקרי לתנועה הצלבנית וליחסה אל היהודים. כך, למשל, כותב טוך: "אין כל אזכור למניע כלכלי ישיר במקורות הלטיניים והעבריים, המתארים את רדיפות מסעי הצלב (עד המסע השלישי)". אם כי מעשי ביזת רכוש יהודי מוזכרים פעמים רבות והיה מה לחמוד ולבזוז.[34] במאה ה־11, טוען טוך, עדיין אין "לקשור ישירות בין העוינות נגד יהודים לבין תפקידם הכלכלי", טיעון שהיה נכון לימי הביניים האמצעיים. שכן פעילותם הכלכלית של היהודים סבבה במעגל אחד עם האליטות החברתיות הנוצריות, ולפשוטי עם (אלה שנמנו על הפורעים בתתנ"ו) היא כלל לא נגעה.[35]

מה היו הגורמים וההתרחשויות בעולמם של הנוצרים במחצית השנייה של המאה ה־11, אשר הובילו למסע הצלב ולתמורה השלילית ביחס אל יהודי מערב אירופה.

בדרום דוכסות בורגונדיה, ליד כפר בשם קלוני, נוסד בשנת 910 מנזר קטן אשר חולל במשך המאה ה־10, ובמיוחד במאה שלאחריה, תמורה מרחיקת לכת במישור הדתי־אידיאולוגי ובהשלכותיו על חיי המעשה בכנסייה ובחברה. בזכות אישיותם ומנהיגותם של אבות המנזר הצליחה קלוני להחזיר את "הרגולה הבנדיקטינית" האדוקה והמחמירה, אשר התרוקנה במשך מאות שנים אחדות מתוכנה המקורי. חיי הנזירים (וחייהם של עמיתיהם הכמרים ה"סקולריים") לא התנהלו בהתאם להוראות הנוצריות הקפדניות, והמשמשים בקודש הפכו את הסטיות המוסריות מן הנורמות המחמירות שהוטלו עליהם לנוהג מקובל. אבות קלוני אף הרחיקו לכת מן התקנון ("הרגולה") הבנדיקטיני. במנזר שרר שקט, שעות התפילה נתארכו, אכילת בשר נאסרה, ועם זאת לא הייתה הפרזה במידת הסגפנות.

אולם הם לא הסתפקו בתיקונים הפנימיים. כלפי חוץ גילו נזירי קלוני אומץ ונחישות. הם ראו עצמם חופשיים מכל פיקוח חילוני, בחרו את אב המנזר בעצמם ושברו בכך את הנוהג של מעורבות השלטונות במינויים אלה. קלוני הייתה פטורה מציות לסמכות כלשהי, זולת לזו של האפיפיור,

ובשים לב למעמדו הרופף עד שנות השבעים של המאה ה־11 – הפירוש המעשי היה עצמאות מלאה. המנזר הפך עד מהרה למופת ולאובייקט של הערצה לעשרות רבות של מנזרים בצרפת, בגרמניה ובאיטליה, ולימים הקים תנועת נזירים, מעין רשת קלוני שנתמסדה, והייתה כפופה לאב המנזר בקלוני. ארגון רב מימדים זה פסק להיות כפוף לגוף חילוני כלשהו, והיה לחלק מן "האימוניטס" שניתן לו. מלכים ואצילים גדולים העניקו לו רכוש ביד רחבה, וכך צברה תנועת קלוני עוצמה פוליטית וכלכלית לא מבוטלת. עם זאת, תנועה נזירית זו לא התאפיינה באספירציות פוליטיות, ואת עיקר פעולתה ראתה בתחום הרוחני־מוסרי. ההיסטוריונים של ימי הביניים רואים בתנועת קלוני גורם מרכזי שהשפיע להתעוררות דתית של המוני המאמינים, ולכך שבתקופת גדולתה "התחילה הנצרות חודרת ממש לעמקי החברה".[36] ממילא הייתה לה השפעה – גם אם עקיפה – על התמורות המפליגות בצד הפוליטי של התעוררות זו, היא המהפכה האפיפיורית (או ה"גרגוריאנית"). אך אנו מבקשים להבהיר לענייננו את "הקשר היהודי", לאמור, כיצד השפיעה "המהפכה הקלונית" על הרעת מצבם של יהודי המערב במאה ה־11.

אחד הרעיונות הבולטים שקידמה תורת קלוני, הייתה הדרישה להפסיק לחלוטין את עיסוקם של נוצרים בהלוואה בריבית, שעד עתה גם המנזרים שלחו בו ידם. בעיני אנשי קלוני הייתה ההלוואה בריבית לסמל הגשמיות, שביקשו להפנות לה עורף. איסור זה היה אחד הגורמים לכך שההלוואה בריבית עברה לידיהם של היהודים. וכך הוא מהווה את אחד המקורות לתמורה שהפכה את המיעוט היהודי, הבנוי בחלקו הגדול מסוחרים מכובדים, למלווים בריבית. בעידודה ובהשראתה של האידיאולוגיה הקלונית, למדו המוני הנוצרים להאמין שהיהודי איבד בלאו הכי את ישועת נפשו והוא ראוי לכל השפלה ובוז, ושאין בוז גדול מזה המופנה כלפי מוצצי דמם של נוצרים תמימים ונזקקים. דומה לכך הייתה דרישתה של תנועת "שלום האלוהים" – שיצאה מנזירות קלוני – לשחרור מעול החוב והמשכון על חפצים, והמשכון היה בעיניה קשור ב"השתעבדות" ליהודי.

על אף שנזירי קלוני השתייכו לטיפוס הספון במנזריו, הפכה הרשת הענפה למסדר נזירים שרבים מחניכיו הגיעו לעמדות כנסייתיות בכירות (כולל אפיפיורים), ולגורם ראשון במעלה ביצירת האווירה הרליגיוזית בחברה הנוצרית.

תמורה אחרת, הקשורה לתנועת המנזר הקלוני, והנסמכת במידה רבה על רעיונותיה, התחוללה באירופה הקתולית במחציתה השנייה של המאה ה־11, והיא נוגעת ביסודות הארגון והמבנה של הכנסייה בכלל ושל

האפיפיורות בפרט.

למן ימי הממלכה המרובינגית ועד אמצע המאה ה־11 הייתה המערכת הכנסייתית – על בישופיה, כמריה ומנזריה – קשורה במלכים ובנסיכים פיאודליים. כך היה הדבר גם ביחס לבישוף רומא, האפיפיור. הכבוד הרב שהרעיפו השליטים החילונים על כלי קודש, ההסתייעות בעצתם, בהשכלתם ובתמיכתם הפוליטית והמוסרית, המתנות שהעניקו למנזרים ולבישופויות – כל אלה אינם מבטלים את האמת הפשוטה, שהשלטון היה נתון בידי המלכים. באותה תקופה ארוכה היוו אחדים מהבישופים משום אופוזיציה לשלטון החילוני, אך בדרך כלל הם נאלצו להשלים עם תביעותיו. הם לא היו שותפים לקביעת דרכי השלטון ולבחירת יעדי מלחמותיו. בגרמניה של המאות ה־10 וה־11, החל מימי אוטו הגדול, הופקד השלטון בערים רבות בידי בישופים. זו הייתה מדיניות מכוונת של המלכים, שבאמצעותה נשארו הבישופים כפופים ומחויבים להם. מטרתה של הרפורמה הכנסייתית של האפיפיורות הייתה להפוך את הקערה על פיה ולזכות בעליונות פוליטית על הרשויות החילוניות באירופה. אין להבין את המניעים ליציאה למסע הצלב הראשון, בלי לקחת בחשבון את הדחיפה וההובלה האפיפיורית שהוכנו במשך העשורים שקדמו לו.

המהלכים שהובילו לתיקונים היסודיים באפיפיורות ובכנסייה הקתולית ראשיתם בימיו של הקיסר היינריך III. שליט רב הישגים זה השתמש בשירות הכנסייה כבעלת ברית, אך שלט בה ובעומד בראשה. זה האחרון היה באותם ימים כלי בידי משפחות האצולה הרומית עתירת התככים, ומינויו היה נתון בידיהם. רבים מן האפיפיורים היו הוללים ומושחתים, ההפך הגמור מהמצופה ממלא מקומו של פטרוס הקדוש. עם זאת, השליט הגרמני היה גם שליטה של איטליה והוא זה שמשל ברומא. וכך, בשנת 1046, הופיע היינריך III ברומא והחליט להתערב בבחירת האפיפיור כדי להציל את הכס הקדוש מפיקוחם של אצילי רומא. משימתו של הקיסר הייתה להחזיר את יוקרתה של האפיפיורות לקדמותה, כך שהאפיפיור יוכל לבצע רפורמה כנסייתית. והנה, מקץ שנים לא רבות, ההצלחה הייתה כה גדולה עד שלבסוף "קם הגולם על יוצרו". בשנת 1059 צעד האפיפיור צעד משמעותי לקידום הרפורמה, כאשר קבע בקונציל מיוחד את אופן בחירתו של אפיפיור חדש על־ידי גוף קרדינלים, ה"קונקלאווה". בהחלטה זו (שיש המכנים אותה "המגנה כרטה של העצמאות האפיפיורית") הוא ניער מעליו כל התערבות חילונית הן של אצילי רומא והן של הקיסר עצמו.

אך בכך לא די. גרגוריוס VII, שעלה לכס פטרוס הקדוש בשנת 1073,

הבין ששליטתו ברחבי העולם הקתולי לא תיכון עד אשר יובטח מינויים של בישופים וכמרים על־ידי הזרוע הכנסייתית. מנוי וגמור היה עמו, שזכות זו תופקע מידיהם של הקיסר, המלכים והנסיכים. כך החל המאבק על השלטון בין ראש הרשות הדתית לראש הרשות החילונית – "מלחמת האינווסטיטורה". מאבק זה, שהיו לו עליות ומורדות במשך כשני דורות, לווה בהרבה תעמולה ואידיאולוגיה, אך היה בעיקרו כוחני ופוליטי. הכנסייה הקתולית עלתה עתה למדרגת חשיבות והשפעה שלא ידעה מעולם, והאפיפיור תבע לעצמו מעמד של שליט עליון להלכה ולמעשה. מיגורו של הנוהג לקנות את המשרות הכנסייתיות בשלמונים, הידוע בכינוי "סימוניה", ואכיפת חובת הרווקות על כל אנשי הכנסייה (שהייתה אמורה להתקיים מראשיתה של הנצרות) היו אף הם מיסודות הרפורמה הכנסייתית.

הרפורמה לא יכלה להתחולל מבלי שתהיה לה השפעה על חייהם של היהודים ועל יחסם של הכנסייה ומאמיניה כלפיהם. כל עוד הממסד הכנסייתי היה כפוף לשליטים החילונים, כל עוד שרידי האמונות והפולחן האליליים שימשו בערבוביה עם היסודות המונותאיסטים בגלימה נוצרית, וכל עוד לא עוצבה הדוגמה הקתולית – שררה מידה גדולה של סובלנות כלפי היהודי וכלפי דתו. מטבע הדברים הוא, שהאדיקות הנוצרית שהייתה הציר עליו נסובו התיקונים החדשים, והמיליטנטיות של האפיפיור נגד העומדים מולם ומפריעים לו להשיג את מטרתו, סופן לגבש מדיניות ביחס ליהודים. שכן, תביעת האפיפיורות לעליונות בחברה הנוצרית כללה גם אפוטרופסות על ענייני הרוח הנוגעים ליהודים. בטווח הקצר גרמה הרפורמה ליצירת אווירה אנטי יהודית בקרב המוני המאמינים, והתוצאות ידועות. כך, למשל, במסע שיצא נגד נוהג ה"סימוניה", הוכנסה נימה הטוענת לאשמתם של היהודים. טענה זו אומרת שהחטאים היו של הכמרים והבישופים, אך הכסף היה יהודי. מצויים סיפורים רבים על יהודים עשירים שממנו קניית משרות של בישופים. גם אם אפשר בדיעבד להוכיח שבהשקעות כאלו היה מעורב כסף של אנשי כספים נוצרים (בנקאים לומברדיים, למשל) לא תהיה בו תועלת. שהרי כלי תעמולה אנטי יהודי זה נוצל כבר במאה ה־11, והוא כידוע חביב מאוד על שונאי ישראל עד עצם היום הזה.

גם בנושא המרכזי של תנועת הרפורמה, "מלחמת האינווסטיטורה", לא נשארו היהודים מחוץ להתרחשויות. כיוון שהיו בני חסותם של הקיסרים והשליטים החילונים האחרים, היו מוגנים על־ידי פריווילגיות ורצויים על־ידם בשל שיקולים כלכליים ופיננסיים, הפכו עתה היהודים בהשפעת

הרפורמה לחלק ממחנה האויבים. יתרה מזו, המלך הותקף כידידם ומגנם של אלה האחראים למותו של המשיח וכמושיט ידו לאנטי כריסט. נימוק זה היה נוח ביותר לתעמלניו של האפיפיור וקליט ביותר על־ידי המוני המאמינים שהיו חסרי כל השכלה. תרומתו לפיחות מעמדו של הקיסר ושל השלטון החילוני בכלל, הייתה רבה לאין שיעור. ביטוי נוסף של מגמה זו היה הפילוג בקרב הבישופים של גרמניה – מי לקיסר ומי לאפיפיור. אלה הראשונים והקיסר עצמו, המשיכו להטות חסד ליהודים והם היו אלה שהואשמו בקבלת טובות הנאה מהם. ככלל, ניתן להציב את המשוואה: החלשת השלטון המלכותי = החלשת מעמדו המשפטי של היהודי, כי כל כולו נובע ממוסד המלוכה.

גורם שלישי – נוסף על הרפורמה של קלוני והרפורמה הגרגוריאנית – שהיווה מרכיב חשוב בהידרדרות מצבם ומעמדם של היהודים בתקופה שקדמה למסע הצלב הראשון, הוא הופעתו של ההמון. ואכן, תופעה זו היא בעלת אופי חברתי רחב, שניזונה – בין היתר – משתי הרפורמות, וביטויה הדתי ספוג קנאות מאיימת וקטלנית מצד השכבות העממיות הרחבות. הדת הנוצרית של המאה ה־11 (ולאחריה) איננה עוד אותה דת שהייתה בראשיתה של אירופה המדיאבלית, כאשר האוכלוסייה הכפרית הקדומה הייתה "חברה שהנצרות חדרה אליה בצורה חלקית".[37] קיומם של הלהט הדתי הבלתי־נשלט ושל הרליגיוזיות המופלגת בקרב ההמונים לא זקוק להוכחה טובה יותר מן הנכונות לעזוב בית, משפחה ושדה ולהיענות לקריאתם של אורבנוס II ושל מטיפים מסוגו של פטרוס מאמיין. פנאטיות דתית מן הסוג החדש היא שדחפה את חבורות הפורעים בתתנ"ו.

כבר בסוף המאה ה־10 התפתחה תופעה של המוני בני אדם המחפשים "פעולה". חבורות גדולות שוטטו וארבו לקורבנות בדרכים כדי לשדוד את רכושם; רבים הזדנבו אחרי צבאות האבירים; עולי רגל כפריים ועירוניים השתרכו בדרכים – לרומא, לקנטרברי ולסנטיאגו די קמפוסטלה. בסופו של דבר, זה היה החומר האנושי הזמין ליציאה למסע הצלב הראשון. כריסטופר ברוק מסביר את הופעתה של שכבה אמורפית זו בהצטברות עודפים של כוח עבודה בלתי־מועסק, במיוחד בכפרים.[38]

היסטוריונים אחדים טוענים שמקור הופעת ההמון טמון בתחום התודעה. מצד אחד, עולה עתה תודעתו הדתית של הפרט: הוא מבקש להביע את עצמו ולמסור את עצמו למען האמונה; הוא קם והולך אל ארץ הקודש ובדרך מכלה את זעמו "הקדוש" באויבי המשיח. מצד שני, הם מזכירים את התודעה הקולקטיבית: "תודעה עממית" ("Volksbewustsein") רחבה, או "אמונה עממית" ("Volksglauben").[39] ש' נאמן מיחס את הופעת

ההמון ל"חדירת הנצרות לתוך השכבות הנמוכות [...] גם בכפר", ומכנה את המאה ה־11 "תקופת הבגרות היישובית". זוהי בשלות דתית שהובילה לדעתו של נאמן את ההמון הנוצרי לפסים של "התנגשות עם תרבות עם זר", ולאו דווקא עם האסלאם (הרחוק), אלא בעיקר עם קהילות ישראל (הקרובות). אדיקות מתלהבת ומתלהמת זו התבטאה בהקשבה למטיפים ולדמגוגים ששוטטו ברחבי הארץ, ובאופי הוויכוח הדתי עם היהדות שהיה שונה מן "ההתעניינות ה'ספורטיבית'" של המתווכחים מקרב הכוהנים הנוצריים במאות הקודמות. נאמן מחשיב מאוד את השפעתם של המונים אלה על עמדת השליטים והאצולה. דחף ההמונים יצר מציאות היסטורית חדשה, ונטל "חלק יסודי בתהליך ההתבגרות של אירופה". ואשר להשלכות על גורל היהודים: "מה שהגיע לקיצו בתנועה של תתנ"ו הוא הנוסח הישן של דת נוצרית [...]", ולכן "המפגש הטראגי הזה בין ההמון הנוצרי לקהילה היהודית לא היה (כלל וכלל) בחזקת 'תאונה' היסטורית".[40]

לסיכום. החיבור בין הופעת ההמון ובין האדיקות הקנאית שפרצה בהשראתן של שתי התנועות הרפורמיות, הוא חומר הנפץ שהתפוצץ בטבח 1096.

האם אפשר היה להיערך לפרעות מראש? האם אפשר היה למנוע אותן? ספק רב.

ג. מלכים, נסיכים, בישופים ועירונים

בתודעה הלאומית ובזיכרון ההיסטורי היהודיים מוכרת ושגורה היטב האמירה "כל העולם נגדנו". נוכח האוירה הכללית של יציאה למסע גאולת הקבר הקדוש בהתלהבות ובאדיקות יתרה, שסחפה את כל אירופה הקתולית – למן האפיפיור והמלכים ועד אחרון האיכרים המשועבדים – קל מאוד להיתפס ולהתפתות להאשמה של "כל הגויים", על שהם שונאינו ומבקשי נפשנו. פיתוי כזה עמד לנגד עיני הכרוניקאים הקרובים לזמן האירועים ולעיני כותבי קורותיהם מאז ועד היום. אולם הדברים אינם כה פשוטים וחד־משמעיים, והחלוקה הגורפת של העולם ל"אנחנו" ו"הם", "הטובים" ו"הרעים", חוטאת לאמת ההיסטורית. ההתנהגות של הסביבה הנוצרית הייתה לעתים קרובות פונקציה של השתייכות מעמדית.[41] ביחס למאורעות תתנ"ו, ניתן להבחין בין יחסו והתנהגותו של המון פשוטי־עם מתלהמים וקנאים לבין האליטות. עם אלה האחרונים נמנו השליטים החילונים והכנסייתיים ושכבת העירונים שכניהם של היהודים, אך גם

הללו לא היו עשויים עור אחד. בעיקרו של דבר אפשר לומר, שקשריהם ההדוקים של היהודים עם האדונים הפיאודלים, עם הבישופים שליטי הערים ועם העירונים – גם עקב יחסים מסחריים וגם במישור האישי – הקרינו במקרים רבים חום ונדיבות. והייתה מצידם נכונות לעזור, אלא שזו לא תמיד הצליחה לגבור על עוצמת הפורעים.

אולם לא רק מערכת היחסים היפה סללה את הדרך להתנהגות של בני האליטות הנוצריים הללו. נעשו גם מאמצי שתדלנות מצד המנהיגות היהודית, כגון המסר שהעביר ר' קלונימוס ממגנצא לקיסר היינריך IV, בעת שהותו באיטליה.[42] התחייבויותיהם של השליטים לשמור על שלומם של היהודים, שנבעו מאינטרסים מדיניים וכלכליים ברורים, לא היו בעלי משקל "פחות מטוב לבם". אין להתעלם ממקרים של גילויי עוינות מצד העירונים, אך לעומתם גילו הרשויות ברוב המקרים יחס הוגן. היחס החיובי נבחן לא רק בעת המאורעות של קיץ 1096, אלא גם בעבור הזעם. שיבתם המהירה של האנוסים אל חיק היהדות, ושיקום החיים בקהילות שנפגעו מצביעים בוודאות על יחס חיובי של השליטים כלפיהם.

יחסם של השליטים היה אוהד, אך האם הייתה בכך נחמה? האם הם הצליחו להעניק הגנה נאותה לנתיניהם היהודים? התוצאות נותנות לנו את התשובות לשאלות אלו: במקומות בהם שרדו רוב היהודים את הימים הקשים בשלום, הייתה מידה מכרעת של מרות שלטונית שהצליחה לשמור על החוק והסדר. במקומות אחרים, בעיקר בערי הריינוס הגדולות, קרס ביטחונם של היהודים – רובם שילמו בחייהם ומיעוטם נאנסו להמיר את דתם.

בשונה ממסעי הצלב האחרים (בעיקר השני והשלישי), בלטה העובדה שהשליטים החילוניים הגדולים – מלכי גרמניה, צרפת ואנגליה – לא השתתפו במסע הצלב הראשון. הסבר לתופעה זו ניתן למצוא בנאומו המפורסם של האפיפיור אורבנוס II. הוא פנה אל המוני העם מעל ראשם של המלכים. נראה שאפשר לראות בכך ביטוי למאבק על ההגמוניה בין ההנהגה הדתית להנהגה החילונית, שהיה בשיאו באותה תקופה. ואולי משום כך ראו את עצמם המלכים וקיסר גרמניה מחויבים בראש ובראשונה להגן על נתיניהם היהודים בפני כנופיות הצלבנים, אשר לא הם הנהיגום. כמו כן, אם העם הפשוט השתלח ביהודים, מה היה טבעי יותר מהתייצבות המלכים והנסיכים, שומרי החוק והסדר, בצד השני של המתרס. בדיעבד, ייתכן שלפחות במקרה של מלכי צרפת ואנגליה מצב כזה פעל לטובת היהודים.[43]

הדמות המרכזית בקרב שליטיה החילונים של אירופה, והקשורה יותר מכל בטרגדיה של תתנ"ו, היתה קיסר גרמניה היינריך IV. כבר הזכרנו את הפנייה של פרנס מגנצא לקיסר זה בעת שהותו באפוליה שבאיטליה הדרומית. מסובך מזה שנים אחדות בענייניה היגעים של איטליה, לא היה לאל ידו של היינריך IV להתנתק ולחוש בראש צבאו לערי הריינוס. במקום זאת הוא מיהר להיענות לתחינותיהם של היהודים – כפי שאפשר לצפות ממלך הרואה את חובתו בשמירת הסדר והביטחון של נתיניו – ושלח מסרים ("ספרים") לגוטפריד מבויון, לנסיכים ולבישופים, והזהירם לבל יגעו בהם לרעה. כמה חסרות בסיס היו תקוות היהודים להיוושע מעזרתו של הקיסר יעידו דבריו של בישוף טריר. משטענו לעומתו שהבטיח לשמור עליהם "עד שיבוא המלך" (היינריך IV), ענה: "המלך עצמו לא יכול להצילכם מיד המסומנים" (עוטי הצלב).[44] סיפור זה מוכיח, שכישלונם או הצלחתם של השליטים המקומיים היה תלוי ביכולתם בלבד. את עיקר כישלונו של היינריך IV ב־1096 מייחסים להיעדרותו מן הארץ, אך יש להסבירו גם בחולשתו של הפיקוח הקיסרי בגרמניה. לכאורה הייתה סמכותו פרוסה על פני שטחים נרחבים מאוד, ומלכותו נחשבה לגדולה ולחזקה ביותר באירופה של אותם ימים. אולם הייתה זו במידה רבה סמכות תיאורטית בלבד. בשובו ב־1097 לגרמניה תיקן היינריך במעט את אשר לא עלה בידו לעשות שנה קודם לכן. בעוברו ברגנסבורג, בדרכו מאיטליה, "התעכב שם והרשה ליהודים שנאנסו להתנצר לשוב ליהדותם", מספר הכרוניסטן הנוצרי אקהארד.[45] כשהגיע לארץ הריינוס, המשיך ביתר שאת במעשים אלה ואף העניש אחדים מן הנוצרים שנתנו ידם בביזת רכוש יהודי. בפעולותיו אלו העלה את זעמם של חוגי הכנסייה אשר ראו ב"ביטול הטבילה" מעשה של חוסר אדיקות נורא. כעבור שש שנים משובו מאיטליה (1103) יזם היינריך IV את מדיניות "השלום הכללי", המחייבת בשבועה את כל הווסאלים שלו שלא לנהל מלחמות ביניהם. יהודי הקיסרות היו אמורים להיכלל בין הזוכים להגנת "השלום הכללי" אך לא ידוע לנו מה הייתה מידת יישומה של מדיניות זו הלכה למעשה.

בדרך זו, ובאותה מהירות, נהגו גם שליטים אחרים בהתירם לנתיניהם היהודים לשוב אל דתם. ביניהם ידוע לנו על דוכס בוהמיה, ברטיסלב, ועל מלך אנגליה ודוכס נורמנדיה, ויליאם II רופוס, שהגיע לרואן בשנת 1098.[46] לגבי יהודי פראג, ראוי להזכיר את היעדרותו של נסיך בוהמיה מבירתו ואת המשמעות שמייחס לה, מבחינת שמירה על שלומם של היהודים, הבישוף קוסמאס. לא נוכל לצאת ידי חובתנו בסקירת התנהגותן של האליטות השלטוניות החילוניות, בלי לציין את הנסיכים והאבירים

הצרפתים, נושאי הצלב שעברו את נהר הריינוס בדרכם מזרחה. פרט למקרים בודדים כוחות ברוניאליים אלה לא פגעו בקהילות היהודים.

ענייננו באנשי הכנסייה מתמקד בעיקר בארכיבישופים ובבישופים אדוני הערים, אשר בתוקף מעמדם הייתה להם נגיעה ישירה לגורלם של היהודים. כיצד הגיבו וכיצד פעלו בעת סכנה? באיזו מידה היו לנו או לצרינו? האם השתדלו למנוע את הטבח והאונס? האם הצליחו? כמו בשאר הפרטים של הנרטיב ההיסטורי, גם על מעשיהם ומחדליהם של אותם בישופים־שליטים, רוב ידיעותינו שאובות משלוש הכרוניקות העבריות. חשוב לציין, שבישופים אלה היו בעת ובעונה אחת גם מנהיגים רוחניים בכירים וגם שליטים בעלי סמכויות פוליטיות ואדמיניסטרטיביות, ואין לשכוח את היותם חולייה במערכת הפיאודלית, כווסאלים של הקיסר. כשליטי הערים הם היו אלה שבהיעדרו של הקיסר הונחו על כתפיהם העול והאחריות להגנת נתיניהם היהודים. אפשר לומר בביטחון, שמתקפת ההמון הצלבני באה עליהם כחתף לא פחות משהיא הפתיעה את היהודים תושבי עריהם. ככלל ניתן לקבוע שגישתם ליהודים הייתה חיובית. אולם הם נבדלו זה מזה בדרכי תגובתם ובהתנהלותם בשעה הקשה.

מכל הקבוצה המצומצמת הזאת של בישופים־שליטים, היה יוהנס בישוף שפייר, התקיף ביותר בטיפולו בצלבנים שעטו על בני הקהילה היהודית. הוא הוציא את היהודים מתוך העיר ושיכנם במקלטים כפריים מבוצרים, מתוך הנחה שהצלבנים יתרכזו בערים הגדולות ולא יחפשו אחריהם בכפרים ובמבצרים. שיקולו זה הוכיח את עצמו כנכון והתוצאה הייתה מוצלחת ביותר. במהלך כל האירוע הורגש שממשיכו זה של רודיגר – הזכור לטוב – עזר ליהודי עירו "בכל לב", ולכן שיעור הקורבנות בנפש ומספר האנוסים היה קטן ביותר, פחות בהרבה בכל שאר הקהילות המותקפות. העדות הטובה ביותר להערכתנו היא אולי החלטתו להעניש בקטיעת יד עירונים (בני עירו!) שהשתתפו בטבח.[47]

בעיר אחרת, קלן, ביקש הארכיבישוף הרמאן לנקוט אותה טקטיקה כעמיתו משפייר. הוא פיזר חלק גדול מיהודי הקהילה הגדולה בשבעה כפרים במחוז שבשליטתו, וקיווה בכך להצילם. המזל הרע פגע בהם והמרצחים מצאום במקומות מקלטם. לארכיבישופים של קלן הייתה מסורת של יחסים טובים עם יהודי עירם, ויש להניח שאחת הסיבות לכך (אם לא החשובה שבהן) הייתה תרומתם של בני קלן היהודים לשגשוגה של העיר. לא במקרה הייתה זו העיר העשירה בגרמניה, ואולי גם באירופה כולה במאה ה־11, והיהודים נהנו בה מעושר ומהצלחה כלכלית. "עיר נאה [...] משם חיים ומזון ודין קבוע לכל אחינו הפזורים בכל קצות",

כותב רשב"ש בכרוניקה שלו.[48]

על בישוף טריר מספר לנו רשב"ש, שהאיש אסף את יהודי העיר אל ארמונו. אך בלחץ ההמון העצום שצר על הארמון ואיים על חייהם ועל חייו שלו, התחבא האיש באחד החדרים במשך שבוע ימים. רשב"ש מסביר את אי יכולתו של הבישוף לעמוד מול ההמון בכך שלא היה מבני המקום.[49] ייתכן שמעמדו בקרב האוכלוסייה היה בעוכריו ובעוכרי יהודי טריר. ואז בא אותו בישוף אל היהודים ויעץ להם להיטבל לנצרות ולהציל את נפשם. האם נשברה רוחו, או אולי ביקש בהזדמנות זו להגשים את אשר חלם בסתר לבו: לראות את היהודים הופכים לבני "האמונה הנכונה"? דבר אחד ייאמר לזכותו של בישוף טריר: הוא סירב לקחת שוחד מהיהודים, וגם זו נקודת אור באותם ימים אפלים.

גם בישופי וורמס ומיינץ לא הועילו. הם לא שיתפו פעולה עם הצלבנים הפורעים, וכאחרים ביקשו לסייע בידי היהודים. אך התוצאות היו עגומות. בוורמיזא "הקהל נחלקו לשתי כתות, מקצתן נשארו בבתיהן ומקצתן ברחו אל ההגמון (הבישוף)".[50] ההמון הצלבני טבח באלה ובאלה, והכרוניסטן מתאר מעשי גבורה לרוב. אך אין שום אזכור, אף לא באחד משלושת המקורות החשובים, להתנהגותו של הבישוף המקומי. לעומת זאת, מצטט ארוניוס מקור לטיני, לפיו "ברחו יהודי וורמס אל הבישוף, רדופים על־ידי נוצרים, וזה הבטיח להצילם רק **בתנאי שיוטבלו לנצרות**"[51] (ההדגשה שלי, א.פ.). תגובתם של היהודים הייתה חד־משמעית: הם המיתו עצמם על קידוש השם.

הארכיבישוף של מיינץ, רוטהארד, אליו פנו יהודי הקהילה בהתקרב הפורעים לעיר, יעץ להם למסור את כספם לבית המשמר ולחסות בארמונו. הוא לא בחל בכספי שוחד של היהודים, אך עשה מאמץ כן לארגן את כוחותיו על מנת להגן עליהם. אלה לא עמדו לו, וההמון שצר על הארמון פרץ לתוכו ופרע ביהודים החוסים בו. בינתיים מצאו ר' קלונימוס הפרנס, ועמו 53 בחורים מישראל, דרך למלט את עצמם "לבית אוצר ההגמון" ולהסתתר שם ימים אחדים. הארכיבישוף שלח אליהם שליח להודיעם שאדונו רוצה להצילם, ואחד מן ה"שרים" העבירם בספינה לכפר רודסהיים שמחוץ למיינץ. גם הארכיבישוף שהה באותו מקום (נראה שגם הוא ראה עצמו מאוים) ושם "קרא לר' קלונימוס ואמר לו: [...] אין בידי כוח להציל ולעזור מעתה ואילך. ועתה דע לך מה תעשה, אתה וסיעתך העומדים עמך. או שתאמינו ביראתנו או תשאו עוון אבותיכם". פליטי מיינץ נועצו ביניהם והחליטו "כולם ביחד וברכו על עקידתם והצדיקו עליהם את הדין".[52] דברים אלה מצביעים על כפל פנים

של ארכיבישוף מיינץ ביחס אל היהודים. מצד אחד, כמוהו כשאר עמיתיו הבישופים־השליטים הוא מנסה להציל את היהודים נתיניו, ומצד שני – וזה בולט בדבריו המצוטטים לעיל – הוא שמח לאידם של היהודים, שסוף־סוף ייאלצו להבין שבשל חטאם וחטא אבותיהם אין מוצא אחר אלא לקבל את "יראתנו". במלים אחרות: ארכיבישוף זה אינו נמנה על אויבי היהודים, אך בוודאי ובוודאי איננו ידיד אמת.

הארכיבישוף של מגדבורג היה הדמות הכנסייתית החשובה במחוזות הספר המזרחיים. אין לנו שום פרטים עליו בכרוניקות העבריות או במקורות הלטיניים, המאזכרים את העניין היהודי. אולם, אם יש אמת בהנחה שהעיר "שלא" היא האלה, ואם אמנם השר הפיאודלי ששלח את גדוד החיילים והביס את הכוח הצלבני שתקף את היהודים באותה עיר הוא אכן הארכיבישוף של מגדבורג, הרי שלפנינו שליט שמילא תפקיד חיובי ביותר והצליח במשימתו במקום שאחרים לא הצליחו.

ואחרון אחרון, מיודענו קוסמאס בישוף פראג, ראוי להערכה על מאמציו לשכנע את הצלבנים לבל יגעו לרעה ביהודי העיר. אך יחסו זה בשעת הסכנה לא הפריע לו, מקץ שנה, להביע דברי צער על חזרתם של יהודים אל חיק היהדות ("היהודים פרקו מעליהם עולו של משיח, מאסו את חסד טבילתם ואת ישועת האמונה הקתולית ושבו והכניעו את עורפם לתורתו"). בוטה יותר בהתבטאותו היה ממשיכו של קוסמאס, הבישוף הרמאן, שכינה את היהודים בפראג החוזרים ליהדותם "עם בליעל" ו"גוי בוגדני".[53]

דיברנו על בישופים־שליטים, ומה בדבר שאר אנשי הכנסייה? ידוע לנו שהכמורה הנמוכה (המקומית) – הן הסקולרית והן הרגולרית (נזירים, הכפופים ל"רגולה") – אחראית במידה לא מעטה לליבוי היצרים של ההמון המתפרע. נוסף לזה, בימי מסע הצלב הראשון לא קמה לכנסייה דמות בשיעור קומתו של ברנרד מקלרבו (Clairvaux) שבימי מסע הצלב השני (1147־1149), ריסן את היצרים האפלים של הצלבנים. האפיפיור לא עשה כן, לא בנאומו הפרוגרמטי ב־1095 ולא מאוחר יותר.

במאה ה־11 הייתה העיר מקום מושבם של כמעט כל יהודי המרחב האשכנזי. אם הייתה התיישבות יהודית בכפרים בתקופה הקארולינגית והפוסט־קארולינגית, היא הלכה ונצטמצמה במהלך המאה ה־11. באותה עת גדלה גם האוכלוסייה העירונית הנוצרית. "ערי הבישוף" הרומיות התרחבו וקלטו אוכלוסייה חדשה ושונה מן הפריפריה הכפרית. קמו ערים חדשות סביב לשווקים שהפכו קבע, ליד הטירות (ה"בּוּרגים"), ליד מנזרים, לאורך הנהרות ובהצטלבויות הדרכים החשובות. עיר כזאת הייתה

שונה מן ה־civitates של ימי הביניים המוקדמים. מהמאה ה־11 ואילך היא שיוותה לעצמה דמות סוציאלית־כלכלית עירונית יותר ונבדלת מן הכפר. המלאכה והמסחר הפכו לעיקר עיסוקיהם של תושבי הערים החדשות הללו. חלוקת העבודה והחליפין בין העיר והכפר עלתה לפסים שאירופה לא ידעה קודם לכן.

אירופה של המאה ה־11 עודנה אגררית ברובה הגדול, והפיאודליזם, על כל היבטיו, עודנו שולט בכול. הרגיעה שהשתררה אחרי שוך גלי הפלישה (המלחמות הקטנות בין הפיאודלים מעולם לא פסקו, אך אין להשוות את עוצמתן להתנפלויות הנורמנים, המדיארים והערבים), עודפי האוכלוסין הכפריים ועודפי התוצרת החקלאית סיפקו את זרם ההגירה אל הערים המתחדשות והחדשות. מעמדם של עירונים חדשים אלה לא נבדל בראשיתו מזה של בני הכפר, אך עם הזמן הם הפכו לאופוזיציה לוחמת בשליטים הפיאודלים (אם חילונים ואם כנסייתיים), ותבעו אוטונומיה בניהול ענייניהם הפנימיים. הם נשבעו זה לזה לחיות באגודה מלוכדת ולוחמת והקימו גופים שנקראו "קומונות" (שם שהפך בלשונות אירופיות אחדות כינוי לגופים מוניציפליים). דרישתם לעצמאות כללה, נוסף למערכת אדמיניסטרטיבית משל עצמם, גם תשלום מסים קיבוצי, זכות הגנה עצמית ואחריות על חומת העיר.

אמנם פריצת דרך משמעותית בתהליך האורבניזציה ובשחרור מזיקה פוליטית למרות הפיאודלית מתבצעת רק במאה ה־12, אך היסודות הונחו כבר במאה שלפניה. הדברים עדיין אינם מגובשים, ואולם המציאות "העירונית" כבר קיימת. ה"בורגנים" (לראשונה מופיע כינוי זה לאזרחי העיר בשנת 1007 בצרפת) מהווים את הקבוצה האנושית החשובה ביותר מקרב הגויים הקשורה ישירות לאירועים הטראגיים הפוקדים את קהילות ישראל. כיצד מתנהגים עירונים אלה? האם הכלל שהשתייכות מעמדית יכולה לשמש כאבן־בוחן ליחס ליהודים, נכון גם לעירונים אלה? ואם כן, האם בתקופה פורמטיבית ראשונית זו של עיר יש כבר דיפרנציאציה מעמדית, כך שאפשר לקבוע בוודאות שהאמידים היו מרוסנים ואף ידידותיים כלפי היהודים, ואילו ההמון העירוני הפשוט הצטרף אל הערב־רב ואל הצלבנים, ובעצם הפך חלק ממנו? אלו הן השאלות שננסה במידת האפשר לענות עליהן בהמשך דברינו. דבר אחד ברור: העירונים (בכינוי זה משתמשים שלושת הכרוניקאים היהודים) אינם עשויים מקשה אחת, עמדתם אינה אחידה והתנהגותם אינה ניתנת להגדרה כוללת. כך מצטייר מן הסקירות של הכרוניקאים על האירועים בערים השונות.

נתחיל ב"חצי הכוס המלאה". כאן קובעים היסטוריונים אחדים

בוודאות: "העלית הבורגנית" הייתה חד־משמעית בניסיונה לעזור ליהודים ולעשות כל מאמץ להגן על חייהם ועל רכושם. ק' גייסלר מייחס זאת ל"ראייה מעמדית", כלומר לדאגה של אותם בורגנים אמידים לעצמם ("הייתה אפשרות שהאיש הפשוט יפנה זעמו נגדם ויסכן את הביטחון הנחוץ כל כך לקיום המסחר והמלאכה"). סיבה נוספת לפעולתם של הבורגנים האמידים נעוצה ברצונם להוכיח לאדוני העיר שהם ראויים לאוטונומיה ולחירות, כיוון שהם מסוגלים לקיים "שלום, כבוד וחירות של עיר". גייסלר טוען שהיהודים לא היו חברים בגילדות הסוחרים של העיר, ולא יכלו להיות חברים באחוות (Bruderschaften) נוצריות אלו, ולכן לא עמדה כל שאלה של תחרות כלכלית או של חיכוך ביניהם. שתי הקבוצות – הבורגנים האמידים והיהודים – נעו בשני מעגלים נפרדים.[54] דעתה של לאה דסברג לא רחוקה מדעה זו: "עזרתם הייתה תגובה ספונטנית של שכנים, מכרים וידידים בעסקים, אשר הושיטוה מתוך יחס אישי אנושי טהור". דסברג מבחינה במפורש בין הבורגנים האמידים לבין בני המעמדות הנמוכים: "המגנים (על היהודים) השתייכו אל הקטגוריה הראשונה, ונמנו בעליל עם הסוחרים באותם ימים". ובקשר למניעים – הללו זהים לפי דסברג עם אלה שמצאנו אצל גייסלר: החשש מפני התפרעויות האספסוף והרצון להוכיח שליטה בהתנהלות העיר. הגנת היהודים הייתה חיונית לשמירה על חירות ועל אוטונומיה. יתרה מזו, הבורגנות האמידה ראתה ביהודים שותפים לשמירה על הערכים החשובים לה: הגנת העיר, יציבות החיים בה וכיו"ב.[55] אנו מוצאים היחלצות לטובת היהודים ברוב הערים המותקפות. לעתים סיכנו עירונים אלה את חייהם כשנתנו מחסה לידידיהם ולמכריהם. הדוגמה המעניינת ביותר היא אופן הצלתם של רוב יהודי רגנסבורג. על טקס הטבלתם הקולקטיבית במימי הדנובה כבר סיפרנו. על אף שהדברים לא נאמרו במפורש, מייחס ר' חזן לעירוני רגנסבורג את מעשה האינוס, ומפרשו כמעשה שבכוונתו היה "להציל את חייהם של היהודים הנתונים בסכנה ולחסוך מן העיר שפיכות דמים [...] התביעה במפגיע (או אפילו בכפייה) מן היהודים להמיר את דתם אינה נובעת משנאה או מן הרצון לעשות נפשות [...]". חזן רואה בצעד הזה "אות ידידות" מובהק.[56] דוגמה אחרת, שכמו זו של רגנסבורג עשויה להתפרש לשתי פנים, היא קבורתם של המוני יהודים במגנצא על־ידי העירונים־הנוצריים. ייתכן שהניעם לכך פחדם מפני פריצת מגפה, אך אפשר לראות זאת כמעשה של חסד מצד העירונים ("[...] הצדיקים והחסידים נעשה להם כמו הנס הזה, שקברום העירוניים [...]"). וכך אכן, הבין זאת הכרוניסטן היהודי.[57]

כל אלה שייכים אל "הצד הבהיר של המטבע". בסיפור תלאותיהם של הקהילות המותקפות מופיע חלק אחר מקרב העירונים כמשתף פעולה עם "קואליציה" של הצלבנים והאספסוף. היו אלה פשוטי עם עירוניים, כגון שוליות ועובדי כפיים. הרושם המתקבל מקריאת דברי הכרוניסטנים העבריים הוא, שהעירונים לא יזמו את ההתפרעויות נגד היהודים. נראה, שהופעת הצלבנים והאספסוף שמחוץ לעיר וההטפות הארסיות נגד היהודים, עוררו בהם שנאה רדומה וגרמו אותם למעשי הטבח. וכך כותב רשב"ש: "כי עד עתה לא מדברים העירונים לעשות עם הקהל שום רעה בעולם, קודם עד שבאו אילו הקדישים".[58] שנאה זו של העירונים הפלבאים באה לידי ביטוי במעשי ביזת הרכוש, וניכר שהקנאה על עושרם של היהודים קיננה בהם מזה זמן. דבר נוסף שעלול היה לעורר בהם את יצר הנקם, הייתה הטינה כלפי יהודי עירם על היותם בעלי ברית של אדוני העיר ושל סוחריה האמידים. עירונים אלה, הנאבקים לשחרור מן הלפיתה של הפיאודל ושל הסוחרים העשירים, מצאו בשכניהם היהודיים שעיר לעזאזל. שנאה זו הייתה כאמור רדומה ולא נראתה על פני השטח. והנה גדוד של צלבנים ומטיפים הנלווים אליהם, הציתו אותה וצירפו את נושאיה אל מחנה הפורעים.

לסיכום יחסם של העירונים, נחזור לאחת השאלות ששאלנו את עצמנו בתחילת הדיון בסוגיה זו: האם הייתה קיימת כבר אז, בסוף המאה ה־11, הבחנה ברורה בין היסודות האמידים, הפטריקיים של הבורגנות לבין ההמון הפשוט בתוך הערים, והאם קיים קו מעמדי מפריד שקובע את יחסם של העירונים אל היהודים. נראה לנו, שישנה סתירה בין ביטחונם של חוקרים מודרניים אחדים בדבר קיומו של קו המפריד את "האמידים" וה"מהוגנים" ("Bessere Bürger") מבני השכבות הנמוכות לבין התייחסות הכרוניקות העבריות אליהם כאל "עירוניים" סתם, בלי להוסיף להם שום תואר.

ד. קידוש השם

טבח המוני בית ישראל באשכנז ואינוסם של רבים להתנצר בשנת 1096, היה אירוע דרמטי וטראומטי, ובפרט כשהוא בא אחרי תקופה ארוכה של רגיעה יחסית. אך בל נשכח – הוא לא היה היחיד בסוגו בהיסטוריה הארוכה של העדה האשכנזית, ובוודאי לא בתולדות ישראל בתפוצותיו השונות. ועם כל הנורא והטראגי במחיקה כמעט מוחלטת של שלוש מן הקהילות הגדולות והחשובות ובפגיעה בכמה אחרות, עם ישראל ידע –

לפני תתנ"ו ואחריה – קטסטרופות גדולות ממנה. ההרג וההרס בימי המרד הגדול ברומאים ואחריו; בימים שאחרי מרד בר־כוכבא; בימי הוויזיגותים בספרד; בימי חיסולם של בני נדיר, קורייטה וקינוקאע על־ידי עדתו של מוחמד בארץ חיג'אז; בגירושים ובמעשי הטבח בימי המגפה השחורה באירופה; בעת גזירות קנ"א; בשנים ת"ח ות"ט בפולין ובפרעות 1918־1919 באוקראינה. כל אלה **עלו במימדיהם ובהיקפם על גזירות תתנ"ו.**

מה אפוא העניק למאורעות תתנ"ו את מקומם המרכזי בתודעה ההיסטורית הקיבוצית של עם ישראל? מדוע זכו לתהודה חזקה יותר לאין ערוך מפורענויות חמורות מהם? התשובה ברורה: הם נכנסו לזיכרון הקולקטיבי לא בשל גודל האסון, כי אם בשל התופעה הייחודית שנתגלתה בהם במלוא עוצמתה – המוות על "קידוש השם". עוצמה זו הזינה את ההתעניינות הרבה של כל הדורות, מאז ועד היום, ולא רק ברבדים הרחבים של העם, אלא השפיעה על האינטנסיביות של המחקר ההיסטורי מעל ומעבר למתחייב מגודל המאורעות עצמם. ומה המיוחד ב"קידוש השם" של בני דור תתנ"ו, שהרי לא הם המציאו את התופעה ולא את שמה. היא כבר הייתה קיימת בימי קדם, אך הם הוסיפו לה נופך חדש בהיקפה ובעוצמתה של הרואיות ושל אכזריות (תלוי מאיזה צד מסתכלים על המעשה). "קידוש השם" של תתנ"ו איננו מעשה פאסיבי (כזה שהוכר עוד מימי הבית השני), כאשר יהודים נהרגו בשל סירובם לעבור על המצוות הבסיסיות ביותר של דתם, כמו שמירת שבת, אי אכילת טריפה, ברית מילה וכיו"ב. כאן, בקהילות אשכנז, נוספה נטילת נפשם ונפש יקיריהם (וביניהם של ילדים רכים) בידיהם. ומה שחמור יותר מזה – צעדים קיצוניים כאלה לא נעשו ברגעים של סכנת מוות, כאשר באין מוצא העדיפו להתאבד ולאבד את בני משפחותיהם, כדי שלא ליפול בידי האויב. המעשים הנוראים קיבלו מימד אידיאולוגי, ונעשו מתוך מחשבה של הזדהות עם רצון האל. ואם יש צורך בהוכחה להזדהות כזאת, היא מופיעה **בברכה** מיוחדת ("על השחיטה"), שנתחברה ונאמרה בעת ביצוע מעשי הזוועה.

על אף ההערצה של הדורות הבאים למקדשי השם בתתנ"ו, הרי שלמעשה רק במקרים בודדים אנו מוצאים חיקוי לדרגה נוראה כזאת של קידוש השם ה"אקטיבי". היהודים בגרמניה, בצרפת ובאנגליה – בימי מסעי הצלב השני והשלישי – לא הלכו בדרכם, למעט פרשת הנצורים במבצר "קליפורד" שביורק (1190). גם בקרב צאצאיהם של אשכנזי ימי הביניים, בפרעות חמלניצקי (1648־1649), שהושיטו את צווארם לחרב

הקוזאקים הפראיים ותאבי הרצח, לא נודע אף מקרה של התאבדות או של רצח משפחה בידי בני משפחותיהם. בולט במיוחד השוני בין התנהגות קדושי תתנ"ו לבין התנהגותם של יהודים ספרדים – בין אם בשעת גזירות האלמואחדון במאה ה־12 ובין אם בפרעות קנ"א (1391). כזאת הייתה גם תגובתה של המנהיגות הדתית בימי השואה הנאצית. בפני יהודי אירופה לא עמדה אמנם, כבימים הקודמים, הבחירה בין התנצרות (או התאסלמות) לבין המוות, אך בשום אופן לא עלתה המחשבה של קידוש השם, פאסיבי או אקטיבי. הרב יצחק ניסנבוים מוורשה קרא ל"קידוש החיים" – לעשות כל מאמץ להיאחז בחיים.

תופעת מסירת הנפש על קידוש השם לא נולדה בתתנ"ו. היא רק קיבלה צורה מיוחדת ושונה. שורשיה קדומים ומחזירים אותנו לימי הבית השני. לראשונה היא מופיעה בגזירות אנטיוכוס IV ביהודה, בשנת 168 לפני הספירה. מעשי גבורה של מרטירים יהודים מסופרים לרוב בספר *מכבים* א, שהבולט בהם הוא סיפורה של חנה ושבעת בניה. גזירות הקיסר אדריאנוס, שכוונו לפגוע בצורה אנושה בדת היהודית בימים הקשים שאחרי דיכוי מרד בר־כוכבא (משנת 135 ואילך), מצוינים אף הם במקורותינו. כאן המקרה הידוע ביותר הוא מותם של עשרה מחכמי ישראל ור' עקיבא בראשם, בידיהם של קלגסים רומיים, משום שלא הסכימו לנטוש את דת אבותיהם. **בכל המקרים הללו נהרגו הקורבנות על־ידי האויב.** היה זה הדפוס של קידוש השם הפאסיבי. אך היו גם מקרים של קידוש השם אקטיבי – התאבדות או התאבדות המונית. הללו לקוחים מן הימים הקשים של המרד הגדול. כך נהגו נצורי יודפת, גמלא, ולבסוף, 960 יהודי מצדה – נשים, גברים וטף.

האם ביקשו בני אשכנז לחקות את המופת של המרטירים מימי קדם? ובכלל, כיצד הגיע אליהם המידע על האירועים שהתרחשו כאלף שנים לפניהם?

יהודי אשכנז במאה ה־11 הכירו את אירועי הבית השני *מספר יוסיפון*, יצירה של מחבר אנונימי שנכתבה באיטליה באמצע המאה ה־10. הספר הגיע לאשכנז וזכה להשפעה ולהערכה גדולות. על מעמדו המקודש ניתן ללמוד מכך, שרגמ"ה העתיקו במו ידיו. מן העותק שלו העתיקו אחרים, ובסוף המאה הסתמכו עליו חכמי צרפת חשובים כרש"י, ר' יוסף קרא ור' שמעיה. *ספר יוסיפון* גרם להזדהות בני דור תתנ"ו עם מאבקיהם של יהודי ארץ ישראל בימי היוונים והרומאים. ולכן לא נתפלא שהם ראו את עצמם נוכח האויב הצלבני האכזר, כבני ירושלים בימי חורבן בית המקדש. מכאן, שלא הסתפקו במוות פאסיבי על קידוש השם, שהיא מצוות־עשה

מן התורה, אלא ביקשו לחקות את מעשי שחיטת הנשים והילדים כבני גמלא ומצדה, עליהם קראו *בספר יוסיפון*.

אך לא רק שורשיו הקדומים של קידוש השם בצורתו הקיצונית קדמו למעשיהם אלה של בני תתנ"ו. בשנת 932 גזר קיסר ביזנטיה על המרת הדת של כל יהודי האימפריה. במכתב שנמצא ב"גניזה הקהירית", אשר יועד כנראה אל ר' חסדאי אבן שפרוט, מסופר בגזירות שנגזרו בעיר הדרום האיטלקית אוטרנטו. שלושה מראשי הקהילה מתו על קידוש השם, ואחד מהם טרף את נפשו בכפו. מקרה נוסף, גם הוא קרה בדרום איטליה במאה ה־10: התאבדותה של אשת החכם החשוב ר' משה ב"ר חנוך, כדי להינצל מאונס מיני שניסו לעשות בה גויים. שמעם של הדברים הגיע בוודאי לקהילות אשכנז, כשם *שספר יוסיפון* האיטלקי הגיע לידיהם. א' גרוסמן רואה במקרים אלה תקדים משפיע, המשתלב היטב במסכת המסורות האחרות שבני אשכנז הקדומה ינקו מן המרכז האיטלקי ומ"תורת ארץ ישראל", שקהילות דרום איטליה שימשו לה תחנת ממסר.[59]

תקדים אחר מימי הביניים לקידוש השם האקטיבי נמצא באשכנז עצמה. בכרוניקה העברית מראשית המאה ה־11 *מעשה נורא*, מסופר בגזירת שמד שגזר רוברט מלך צרפת, בשנת 1007. היהודים לא נענו לאולטימטום של המלך ("אם תסרבו על פי, אהרוג אתכם בחרב"). רבים מהם הומתו בידי אנשי המלך, אחרים הצליחו להימלט. בין הרוגי המלכות מוזכרות בכרוניקה נשים אחדות, ששמו קץ לחייהן במו ידיהן. זהו תקדים ממערב אירופה עצמה, אולם חלק מן החוקרים סוברים שהפרטים אודותיו הם תוספת מאוחרת הלקוחה מאירועי תתנ"ו.[60]

מעשי ההתאבדות והריגת הבנים היו מנוגדים לחלוטין להלכה היהודית. לכן, עולה השאלה כיצד נתנו חכמי ישראל באשכנז, האמונים על שמירת ההלכה, לגיטימציה למעשים כאלה? שהרי לפי הדין לא זו בלבד שלא היה צריך לכנות נספים כאלה "קדושים", אלא ספק אם היה מותר לקבור אותם בתוך בית עלמין יהודי ליד הגדר, או מעבר לה. קדושת החיים היא נורמה עליונה בהלכה היהודית. אשר לתלמוד, שבסוף המאה ה־11 כבר שלט שליטה מלאה בחייה של היהדות האשכנזית, אפילו מקרים של קידוש השם הפאסיבי נידונו בו במידה מועטה ביותר, והמשנה כלל אינה מדברת על כך. "על פי עקרונות ההלכה התלמודית וכלליה", כותב י' תא־שמע, בהסתמכו על משנתו של היסטוריון אחר (ח' סולובייצ'יק), "לחיים אין חלופה והם אינם עומדים לבחירה; נטילת חיים בכלל וחיי הזולת בפרט היא מעשה רצח גם בנסיבות שהן בגדר ייהרג ואל יעבור, ושיקולים של אי־עמידה בניסיון אין בהם כדי לשנות דבר".[61]

כדאי שוב להעמיד את הדברים על דיוקם: ההלכה קובעת שפרט לשלוש דרישות קיצוניות – עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות – חייב היהודי לעבור עבירה ובלבד שישמור על חייו. כאן מדובר ב"עבודה זרה" (המרת הדת) והבחירה שניצבה בפני היהודי היא בין כניעה לדרישת האויב־הגוי ובין המתה על־ידי אותו גוי. לכן מתמיה לקרוא על כה רבים מבני דור תתנ"ו, אשר עשו מעבר לנדרש על פי ההלכה, בקפדם את חייהם שלהם ושל בני ביתם וידידיהם, ובכך עברו על דיני ישראל.

תמיהתנו על התנהגותם של בני אשכנז אלה, ויותר מזה של חכמיהם, מפנה אותנו אל המסר הכפול שמופיע במקורות. המקורות הלא הלכתיים, המדרש והאגדה (ביניהם כאלה המצויים בתלמוד הבבלי), סיפקו ליהודים מעשי מופת של נטילת החיים בשעת גזירה על־ידי קדמונים, ואף הטיפו לעשות כן ללא היסוס כל אימת שיהודי עומד בניסיון. ספרות קדומה זו, כמוה כספר *יוסיפון*, שהיה נערץ ומקודש באשכנז ובצפון צרפת, השפיעה השפעה עמוקה על עיצובם הרוחני והדתי אף יותר מן ההלכה. היה בזה ביטוי לגורם האמוציונלי, ולעתים גם המיסטי, לעומת הרציונליזם ה"יבש" של ההלכה. המקורות ה"אגדתיים" הפכו עבור בני אשכנז–צפון צרפת לנורמה מחייבת שאינה נופלת ממעמדה של ההלכה. "על פי תפיסתם של חכמי אשכנז הראשונים", כותב גרוסמן, "אין מקום להציג את מעשה ההתאבדות של מקדשי השם בתתנ"ו כמעשה המנוגד להלכה היהודית".[62] על רקע זה בולטת מאוד הדבקות המוחלטת בהלכה של יהדות ספרד ושאר ארצות האסלאם. זהו בוודאי אחד ההסברים להתנהגות היהודים הספרדים אל מול גזירות השמד הקשות שפקדו אותם, על אף שאיננו ההסבר היחיד.

בכרוניקות העבריות בולטת מאוד המגמה הדידקטית. בתיאורים המפורטים והמבעיתים של מעשי ההתאבדות ההמוניים ביקשו הכותבים להעניק לדור הגיבורים גלוריפיקציה, שתשמש מודל לחיקוי והערצה לדורות. תיאורי קידוש השם ביקשו לשמש מחסום בפני הפיתוי ללכת בדרך הקלה של המרת הדת. העלאת קידוש השם למדרגה של אידיאל מבטאת את מאבקה של המנהיגות היהודית במערב אירופה נגד מכת המרות הדת, שהייתה חמורה יותר ממה שנמסר לנו במקורות.

הזכרנו את הזדהותם של קדושי תתנ"ו עם גיבורים מימי קדם – עם שאול המלך, אשר המית את עצמו בנופלו על חרבו לבל יפול חי בידי הפלשתים, עם ר' עקיבא, עם גיבורי מצדה ועם חנה ושבעת בניה. זו הייתה הזדהות עד כדי דימוי שהם חיים באותם ימים קדומים נוראי הוד. אך מעל לכל היו שני סמלים דתיים־לאומיים, שהזינו את החשיבה

היהודית באותה עת: עקדת יצחק ופולחן הקרבת הקורבנות בבית המקדש. היהודי מן הריינוס המחליט ללא היסוס לשחוט את בנו, רואה את עצמו כאברהם אבינו. דימוי כזה הקל על אותו אב, והזדהותו עם אבי האומה הלביש את מעשהו הנורא לבוש מלא הוד. עבודת הקורבנות בבית המקדש שבתה את לבם ועוררה את געגועיהם של קדושי תתנ"ו. בדמיונם ראו את עצמם מחדשים את עבודת ה' בבית המקדש, ועבורם פירושה היה שאת מקום הקורבנות הרגילים יתפסו עתה קורבנות אדם. זהו מצב שקצרה ידו של ההיסטוריון להסביר, והוא עניין לפסיכולוגים לענות בו.

חוקרים אחדים רואים את סיבת התנהגותם הקיצונית של קדושי תתנ"ו על הרקע המיוחד של התקופה. הם מוצאים קשר והקבלה בין האידיאולוגיה שהניעה את האויב הצלבני לבין האידיאולוגיה שהשפיעה על מעשיהם של קורבנותיו היהודים. א"י מרקוס, במאמרו "מ'דאוס וולט' ועד 'רצון הבורא'", מדבר על התרוממות הרוח הדתית המיסטית ועל הלהט הדתי הבלתי־מרוסן שדבק באלה ובאלה. הם שהניעו את הנוצרים לעזוב הכול, ללכת לגאול את הקבר הקדוש ולהכות בדרך ב"רוצחי האל", ולעומתם, את היהודים להקריב את עצמם בלב שלם ובנפש חפצה. כל אחד מהם ביקש למלא את רצון האלוהים על פי תפיסתו.[63] ר' חזן מציין אף הוא את "התמריץ הרוחני להתנהגות קיצונית" של בני דור תתנ"ו, ומדגיש את "חשיבותה של סביבת הרדיפה". "במקומות שהסביבה שפעה קנאות דתית, והדוגמה המובהקת לכך היא תתנ"ו, קלטו היהודים את תחושת המאבק הקוסמי והפכו למעשה לקיצוניים **באותה מידה כמו תוקפיהם**"[64] (ההדגשה שלי, א.פ.). למרות התפרצות האיבה הנוראה בין שני המחנות קיימת הקבלה בין הלך הרוח הדתי־קיצוני בשניהם, והדבר מוכיח, לדעת חזן, שלא הייתה "סגירות רוחנית" אלא המשך הפתיחות שהכרנו בתקופה הקודמת. קידוש השם של יהודי אשכנז אלה הינו פועל יוצא מ"רוח הזמן" ("Zeitgeist") הכללית במערב אירופה. "היצירתיות המהממת", כדבריו, של התקופה פעלה במקביל על שתי העדות: הנוצרית והיהודית, והיא הוציאה מן הכוח אל הפועל את "הרעיונות הסטטיים והפכה אותם לדבר־מה יותר אקטיבי ויותר חודר". חזן גם מוצא בשני המחנות הופעה של חידוש נוסף: התגלותו של הפרט ונכונותו לעשות מעשים קיצוניים וחריגים למען האמונה.[65] על השפעת אווירת הרליגיוזיות והמיסטיקה של הנוצרים על תופעת קידוש השם בתתנ"ו, כותב גם ג'רמי כהן במאמרו "בין היסטוריה להיסטוריוגרפיה". בהיסטוריוגרפיה היהודית של סוף המאה ה־19 וראשית המאה ה־20 מוצא כהן את "ההתלהבות להקרבה עצמית" של

בני דור תתנ"ו, שהייתה מושפעת מן "הנזירות הנוצרית והמיסטיקה של התקופה". גם בכתביו של יצחק בער מוצא כהן את הטיעון ש"הקיצוניות שבה הביעו יהודי אשכנז את מסירותם בתתנ"ו נבעה, לפחות במידת מה, מהשפעת הסביבה הנוצרית עליהם".[66]

שורשיו האידיאולוגיים והנפשיים של קידוש השם בגילוייו הקיצוניים הם ייחודיים אפוא גם בשל ייחודיותה של התקופה.

כיצד הגיבו הנוצרים על מעשי הזוועה שעשו היהודים בילדיהם ובעצמם? לכאורה אפשר היה לשער שבני אדם שלא בחלו באכזריות כלפי קורבנותיהם, וכבני תקופה בה הברוטליות וגסות הרוח שלטו, הם לא יתייחסו אל מעשי קידוש השם של היהודים באמפתיה כלשהי. אפשר היה גם לצפות לשמחה לאיד מצדם. בוודאי היו ביניהם כאלה שהגיבו כך, אולם המקורות מספרים לנו גם על תגובות אחרות. מסתבר שנוצרים רבים שהיו עדים להתנהגותם הקיצונית של היהודים, הביעו את זעמם על מעשיהם. הכרוניסטן הנוצרי אלברטוס מאקס (d'Aix), שביושרו נזף באספסוף הנוצרי הפורע, לא פסח גם על מעשי הזוועה של היהודים המקפדים במו ידיהם את חיי ילדיהם: "מחריד לומר, שאמהות שיספו גרונותיהם של עוללים בסכינים ודקרו אחרים, בהעדיפן שימותו בדרך זו מידיהן מאשר בכלי נשקם של הערלים".[67] הכרוניקות העבריות מספרות על מקרים אחדים, בהם הצלבנים הגיבו בתדהמה נוכח גילויי התאבדות של קורבנותיהם. היה מקרה שיהודי בשם יצחק, איש מגנצא, נלכד באש שהצית בביתו (אחרי שרצח את שני ילדיו ואת אמו). הנוצרים קראו אליו מבעד ללהבות: "אדם רשע, צא מן האור, עוד תוכל להינצל!", הם אפילו ניסו למשוך אותו מן האש, אך הוא סירב ונשרף.[68] מדוע הגיבו כך? האם התעורר בהם פתאום איזה גל של הומניות חבויה, או שהייתה זו תגובה אינסטינקטיבית של בני אנוש שאינם מבינים מדוע מישהו מבקש להתאבד וביקשו להצילו? דוגמה אחרת: אנשיו של הבישוף של טריר סתמו בור בארמונו כדי למנוע מן היהודים הנצורים להשליך את ילדיהם לתוכו. הם גם "לא הניחו אותם (את היהודים) לעלות על החומה מפני שלא יפילו עצמם מן החומה".[69] למותר להוסיף, שלא זו בלבד שמראות מעשיהם של היהודים כלפי עצמם וכלפי בני ביתם לא הולידו בלב הנוצרים אמפתיה ורגשי חרטה, אלא שסלידתם לבתה עוד יותר את שנאת ישראל הלטנטית.

רושמי הכרוניקות וספרי הזיכרון של אירועי תתנ"ו, ובעקבותיהם כל הכרוניסטנים שכתבו על כך במשך דורות, הונעו על־ידי המגמה לפרסם ולהלל את מעשיהם ואת גורלם של הנספים. בהיסחפות זו אנו כמעט

שוכחים שמספר רב של יהודים ניצלו מן הפרעות בכך שנאנסו להיטבל לנצרות.[70] הקיסר היינריך IV, ויליאם II (רופוס) דוכס נורמנדיה ומלך אנגליה, ברטיסלב דוכס בוהמיה ושליטים מקומיים קטנים יותר – לכולם היה עניין להחזיר את המצב לקדמותו ולאפשר להם לחזור ליהדות. ההבדל בין גורלם של אנוסי תתנ"ו לבין גורלם של אנוסי ספרד ופורטוגל, או אנוסי משהד שבפרס (1839) גדול מאוד. עשרות שנים עברו עד שחלקם של יהודי ספרד ופורטוגל הצליח לחזור בגלוי לאמונתו הקודמת, ורובם (גם בחצי האי האיברי וגם בפרס) נידונו לחיי אנוסים ללא מוצא וללא תקווה עד אשר נטמעו לחלוטין בתוך האוכלוסייה הנוכרית. האם הצלתם של אנוסי תתנ"ו מצביעה בדיעבד על צעד נכון ונבון?

אחת השאלות המתבקשות בדיון זה על האנוסים היא: אם אכן היחס אל מקדשי השם היה כאל גיבורים, כאל אנשים שהתנהגותם חייבת לשמש מופת לכל בית ישראל. האם פירוש הדבר שאלה שבחרו באלטרנטיבה ולא עמדו בניסיון ראויים לגינוי ולהתכחשות? אם מקדשי השם הם גיבורים, האנוסים ייחשבו באורח הגיוני לבוגדים. הבאנו כדוגמה את ההגנה על כבודו של משומד החוזר בתשובה כמאה שנים לפני תתנ"ו. החכמים גרסו שישראל שחטאו – אף על פי כן ישראל הם. הפעם, נוכח פורענויות והמרות דת בהיקף שבני אשכנז לא נתנסו בו מעודם, ונוכח תופעות רבות וקיצוניות של קידוש השם ניתן להניח שהיחס אל האנוסים יהיה שונה.

נבחן יחס זה לאור שני סוגי מקורות עבריים שבידינו: א. דבריו של רש"י, שנכתבו אחרי (ובעקבות) פרעות תתנ"ו; ב. הכרוניקות שנכתבו כזכור, שנות דור (או יותר) אחריהן. רש"י נדרש לשאלות קונקרטיות שהופנו אליו: כיצד יש לנהוג ביין שנגעו בו אנוסים שחזרו בתשובה; האם עדותם של אנוסים כאלה קבילה במקרים שקרו כשהיו עדיין נוצרים. רש"י מסנגר על האנוסים. ניכר שהוא מנסה להשפיע על דעת הקהל היהודית לנהוג בהם בדרכי נועם, ולדון אותם לכף זכות. זוהי גישה אחראית ומתונה שמצאנוה כבר בעבר. אולם האם זו הייתה הגישה המקובלת בציבור הרחב? מן השאלות שלפנינו מצטיירת עמדה עוינת וחשדנית כלפי האנוסים, גם כאשר חזרו עד מהרה ליהדותם. עצם העלאתן, והפנייה לאוטוריטה גבוהה כרש"י, מצביעות על אי נוחות בציבור ועל אי אמון. זוהי תגובה בהחלט צפויה נוכח הגלוריפיקציה של אלה שעשו את ההפך מאותם אנוסים.[71]

הגם שעניינם של שלושת הכרוניסטנים התמקד בגבורתם של הקדושים, הם לא התעלמו מקיומן של תגובות יהודיות אחרות. בדברם על המומרים

לא חשו מבוכה ולא נטו לגנותם. הם הבינו את מצוקתם של אלה שנכנעו להמיר את דתם כיוון שלא יכלו לעמוד בפני כוחו הברוטלי של האויב. אך היו ביניהם גם כאלה שלא ניסו להתנגד ולא היססו להתנצר כשניתנה להם הברירה.[72] רשב"ש הביע רגשי כבוד והערכה אל האנוסים שסיכנו את חייהם כאשר קיימו בסתר את מצוות היהדות. אחרי שתיאר באריכות את תלאותיהם וגבורתם של הנספים, כתב: "**ועתה נאה לנו לספר בשבח הנאנסים**. כל שהיו אוכלין ושותין מוסרין עליהם את הנפש: היו שוחטין בשר מאכלם ומנקרין ממנה החלב וגם בודקין את הבשר כתיקון חכמים; ולא שתו יין נסך וגם לא היו הולכין לבית תרפותם, כי אם מעט לפעמים. כי כל שעה שהלכו הלכו מרוב אונס ומרוב פחד והלכו בנפש צרה. וגם הגויים בעצמם ידעו שלא נשתמדו בלב שלם, כי אם בשביל פחד התועים ואינם מאמינים ביראתן, כי אם ביראת ה' היו דבוקים והיו מחזיקים באל עליון קונה שמים וארץ. ולעיני הגויים היו משמרין שבתן כהילכתן ושמרו תורת ה' בצינעא. **והמדבר עליהם ועה כאילו מדבר פני השכינה**"[73] (ההדגשות שלי, א.פ.).

במקומות אחדים בספר תיארנו את מערכת היחסים בין היהודים לנוצרים באשכנז המורחבת עד סופה של המאה ה־11 כנורמלית וקורקטית. מצאנו דו קיום ואף ידידות, התעניינות הדדית בפולחן הדתי ובמנהגים. כל הנאמר מבוסס על עדויות מהימנות. אולם היו גם פנים אחרות למערכת הדדית זו. זרמי מעמקים נעו בשני המחנות והם פרצו מעל לפני השטח ב־1096, כשנחיל של נושאי צלב משולהבים החל לנוע מזרחה. החיפוש להסבר תופעת קידוש השם בתתנ"ו, על גילוייו הקיצוניים, מביא אותנו לזרמים אלה, לביטויים שהותירו בני הדור בספרות, אל המלים, הסמלים והדימויים המעידים כאלף עדים על הלך הרוח ברחוב היהודי. לא קשה למצוא אותם בפיוט, בתפילה, בפירושים למקרא ובכרוניקות של תתנ"ו. בכל אלה נמצא שנאה עזה ותהומית מצד יהודי המרחב האשכנזי אל הנצרות ואל ערכיה. שנאה זו אינה מצטמצמת בוויכוח התיאולוגי הנוקב בין הדתות, אלא הופכת לנחלת הציבור היהודי הרחב וכובשת אותו מן הבחינה הרגשית. כדי לתאר את הגויים שסביבם ואת מעשיהם, היהודים אינם בוחלים במלים ובדימויים בוטים ופוגעים. כך, למשל, נשאל ר' אליעזר הגדול על כהן שהתנצר וחזר ליהדותו, וסופר שבהיותו נוצרי הוא הפך לכומר "**ונבח על מזבחותם**"[74] (ההדגשה שלי, א.פ.). א' גרוסמן מצא בכתב־יד שטרם פורסם, פירוש רש"י לתהלים ובו שזורים ביטויי משטמה על הגויים, ובמיוחד על הנוצרים בני זמנו, אשר "לעתים כינה אותם עמלק".[75] אין צורך להרבות במלים כדי להבין

שההשפעה של פירושי רש"י על קהילות ישראל הייתה רבה. "עמלק" היה הגרוע בגויים בעיני היהודים, וכל ילד ידע שאת עמלק יש להשמיד. שלוש הכרוניקות לא חסכו ביטויי בוז ושנאה כלפי הנוצרים, והעשירו את הלקסיקון של הכינויים והדימויים כדי לתאר את הצלבנים, את מנהיגיהם ואת פולחנם. הם שפכו קיתונות של בוז על ישו המשיח. ביטוי מיוחד של סלידה גופנית מן הנוצרי ומן האווירה בתוך הכנסייה מביא רשב"ש בכרוניקה שלו. כשהובאו נשים יהודיות לבניין הכנסייה כדי להטבילן שם לנצרות, הן ניצבו בפתח הבית וסירבו להיכנס פנימה, כי אחזתן בחילה בהריחן את "ריח העורות, תועבה". הקטע המתאר מעמד זה רווי מלות גנאי כלפי הנצרות, שה"עדינה" שבהן היא "עבודה זרה" ("מי צחנתם", "בית תרפותם").[76]

האם הגיעו ביטויים אלה לאוזני הנוצרים? ידוע לנו, שהיהודים נזהרו שלא להוציא רגשות כאלה החוצה, ומפני פחד הגויים נועדו כל הביטויים הקשים לדיבורים פנימיים בלבד. ובכל זאת, מדי פעם בפעם קרה שמישהו לא שלט ברוחו, ואמר דברים קשים ואף קילל את הנוצרים בפניהם. כרוניסטן נוצרי בן המחצית הראשונה של המאה ה־11, מספר על "היהודי אברהם מרגנסבורג אשר ידעתיו יפה", שנהג לחרף ולהלעיז על ישו הנוצרי.[77]

בשנת 1993 (תשנ"ג), פרסם ישראל י' יובל מאמר נרחב בשם "הנקם והקללה, הדם והעלילה".[78] המאמר מביא משנה סדורה, המבקשת להתחקות אחרי הזרמים הרוחניים המקפלים בתוכם את יחסם של יהודי מערב אירופה בימי הביניים אל הנצרות ואל הנוצרים. הציר שסביבו סובבים הדברים הוא תופעת קידוש השם של תתנ"ו, ולכן יש לראותם כניסיון להסביר את ההתנהגות הקיצונית והחריגה. במסקנותיו של יובל ישנה מידה רבה של חשיפה אמיצה, ומציאת דופי ביחסם העוין של היהודים אל הנוכרים שסביבם. קהיליית ההיסטוריונים העוסקים בנושא לא עברה על הדברים בשוויון נפש, ואף אם אינם נוהגים כהיסטוריונים לנקוט עמדה אפולוגטית, נזעקו להגיב – מי במתינות, מי בהסכמה חלקית ומי בביקורת נוקבת וחריפה. לצורך העניין בו אנו עוסקים בפרק זה נביא סיכומם של עיקרי הדברים.

מוטיב מרכזי באידיאולוגיה של היהדות האשכנזית הייתה התאווה לנקום בנצרות ובנוצרים. כמיהה זו מצויה כבר בפיוט אשכנזי כמאה שנה לפני גזירות תתנ"ו (ר' שמעון ב"ר יצחק, רגמ"ה), אך היא מקבלת תאוצה עצומה בשנת הפרעות ואחריה. וכך גם עולה מן הכרוניקות המתארות את הפרעות. יהודי אשכנז האמינו שדמם של מקדשי השם ממריץ את אלוהי

ישראל לנקום בגויים. הציפייה לנקמה כוללת ולהשמדת הגויים כרוכה בחזון הגאולה המשיחית.

אשר לרעיון הגאולה ביהדות, יובל מבחין בין שתי תפיסות של מושג זה בעולמם הרוחני של היהודים: "גאולה מגיירת" ו"גאולה נוקמת". זו הראשונה, המתונה, מייחלת להתגיירות אומות העולם באחרית הימים "ולהצטרפותן אל התהליך המשיחי". היא צופה הפסקת המלחמות והתגשמות השלום הנצחי. זו השנייה, לעומתה, מאמינה בהשמדת הגויים (בעיקר "אדום", המזוהה עם הנצרות האירופית) כתנאי לגאולה ולבואו של המשיח. יובל מוצא במקורות אשכנזיים את "הגאולה הנוקמת". שורשיה אמנם בארץ ישראל של ימי רומי וביזנטיון, אך היא פותחה בתפילותיה, בהגיגיה ובמאווייה של יהדות האשכנזית־הצפון צרפתית. מוטיב זה הוא חלק מהמסורת הארץ ישראלית שעברה באמצעות איטליה למערב אירופה. בשאר גלויות ישראל בימי הביניים, ובראשן בבל, ספרד וארצות האסלאם האחרות, הייתה תפיסת הגאולה הרבה יותר מתונה. בדבריהם של גאוני בבל שרר מזג מתון שבא לידי ביטוי מובהק בספרד. "עולמה המשיחי של יהדות ספרד היה עולמה של הגאולה המגיירת ולא של גאולה נוקמת", כותב יובל בספר שפרסם שנים אחדות מאוחר יותר. "אצל חכמי ספרד, כמו רמב"ם למשל, אין זכר לנקמה בגויים ולהשמדתם". גם בספר *הכוזרי* של יהודה הלוי מדובר ב"גיור הגויים, ולא השמדתם". כך גם במשנתו של רמב"ן. "הפיוט הספרדי שמר על איפוק מופלג כלפי נוצרים גם אחרי גזירות קנ"א".[79]

מוטיב אחר הקשור ב"גאולה נוקמת", היה זה של "קורבן הדם". האל מתבקש לנקום את דם עבדיו, וככל שייגר דם רב יותר כן תומרץ ותוחש הנקמה האלוהית. הביטוי "ה' ינקום דמו" מקורו באשכנז של המאות ה־12 וה־13, תקופה שניזונה מן המיתוס של תתנ"ו. הקשר בין ריטואל של הקרבת ילדים על מזבח האידיאולוגיה של קידוש השם לבין הקרבת הקורבנות בבית המקדש היה מקובל כבר על היסטוריונים שחקרו את הנושא לפני יובל. אולם יובל מעלה כאן גורם נוסף: מעשי קידוש השם השפיעו על הסביבה הנוצרית. רישומם על הנוצרים היה שלילי, אך חמור מזה – קיימת זיקה בין ריטואל הדמים היהודי לבין הופעת עלילות הדם של הנוצרים על היהודים! בתפיסת הנוצרים קשורים היהודים בשני המקרים (קידוש השם ועלילות הדם) "כמי שעוסקים בפולחן שיש בו קורבן אדם": באחד – הם מקריבים ילדים משלהם, ובשני – ילדים של הנוצרים. "את הקשר בין קידוש השם לעלילת הדם אפשר לפרש כתהליך של השלכה, שבו הסיקה דעת הקהל הנוצרית מסקנות מהתנהגות היהודים

כלפי עצמם על התנהגותם כלפי הנוצרים".[80] ואין זה מקרה, טוען יובל במאמרו, שהן שלוש כרוניקות תתנ"ו והן עלילות הדם הראשונות באירופה מופיעות באותו זמן – לקראת אמצע המאה ה־12.

מוטיב הקללה הפך לריטואל מיוחד אצל יהודי אשכנז–צפון צרפת בימי הביניים. הטחת קללות בגויים הייתה מובנית בתוך תפילות מסוימות. היה לה כוח מאגי: ידוע לנו על טקסים מיוחדים בהם הוטחו קללות נמרצות על ראש הנוצרים. כך, למשל, הריטואל של "שפוך חמתך על הגויים" בליל הסדר לא היה ידוע אצל הגאונים ונתחבר באירופה המערבית (לראשונה מופיע ב*מחזור ויטרי*). לדעת יובל, מיעוט תכונות משיחיות בקרב יהודי אשכנז (בניגוד למרכזים אחרים) מקורו בקיום הריטואלים הללו של קללות, "אשר בפעולתן המאגית עשו את התנועות המשיחיות למיותרות ואולי למסֻכנות". נוהג זה לקלל ולגדף הגיע לידיעת הגויים, והם, שחיו כמו היהודים בעולם הרוחני הימי ביניימי, לא יכלו לעבור עליו בשתיקה. והתוצאות פגעו ביהודים.

הערכה חדשנית ומקורית זו של קידוש השם ושל תופעות הנלוות לו באשכנז, גררה תגובות שאף הן נתפרסמו בדפי *ציון* (נ"ט, עמ' 129־349). נביא רק אחת מהן – החריפה והנוקבת שבהן – של מ' ברויאר. ברויאר מאשים את יובל שאין לו כבוד להיסטוריה היהודית. כותרת מאמרו אומרת הכול: "דמיונו של ההיסטוריון והאמת ההיסטורית". מה יגידו הגויים, שואל ברויאר, בקוראם את מאמרו של יובל? לדעתו, יובל מעניק ריהביליטציה לעלילות הדם. ברויאר גם טוען שהמניע למעשיהם של קדושי תתנ"ו היה נעוץ בהלכה.

בדברים אלה יש כדי להצביע על משמעותם והשלכותיהם של זרמי מעמקים שיצאו אל פני השטח, וכדי לשפוך אור על עולמם הרוחני של בני ימי הביניים.

ה. קו פרשת המים (?)

האם היו לאירועי הדמים של קיץ 1096 תוצאות מרחיקות לכת עבור יהדות אשכנז? האם היה זה חורבן, ומצבם השתנה מן היסוד? את התשובות לשאלות אלו ננסה לבחון, אך מה שחשוב לומר בפתחם של דברים, שעיקר השינוי לא היה במרקם החיים הממשיים, הגשמיים, אלא בתחום התודעה. בטווח הקצר הייתה הפגיעה בחיי יהודי המערב נסבלת. אכן, שלוש קהילות בגרמניה, מן הגדולות והחשובות, הושמדו כמעט לחלוטין, אך כל האחרות חזרו לאיתנן במהירות, ובצפונה של צרפת (פרט

לרואן) הן עברו את ימי הקיץ הנורא ללא כל פגע. על מהירות חזרת האנוסים ליהדותם כבר כתבנו לעיל, ואשר לרכוש, הרי שלפחות בחלקו הופקד בידי גויים נאמנים והושב לבעליו.

ידיעותינו על נתונים סטטיסטיים מימי הביניים לוקים בחסר. כמה יהודים נהרגו במאורעות תתנ"ו וכמה יהודים חיו באותה עת בכל המרחב האשכנזי, זאת אנו יכולים רק לשער. אולם מספר הנספים המוערך על־ידי החוקרים, נע בין 3,000 ל־4,000 נפש. מספר זה מהווה שיעור קטן מכלל האוכלוסייה היהודית, ובכל מקרה אינו עולה על 10%.[81] בין החוקרים המבקשים להעמיד את הפגיעה הממשית באוכלוסייה היהודית ב־1096 בפרופורציה הנכונה היה ר' חזן. לדעתו היה למאורעות אופי מקומי בלבד. כלומר, אין להגזים ולהשליך את תוצאות המאורעות על "חייהם של היהודים בימי הביניים", כפי שיש הגורסים שההלם פגע גם בעדות יהודיות אחרות רחוקות מארץ הריינוס. "האלימות הצלבנית, שעלתה באובדן חיי אדם", כותב חזן, "הייתה התרחשות בעלת אופי מקומי ביותר ומוגבלת למספר מרכזים של יהודי אשכנז, ואלו היוו את האלמנט הדמוגרפי הקטן ביותר בזירה היהודית".[82]

קצב ההתאוששות והחזרה לחיים נורמליים היה איטי יותר, מטבע הדברים, בקלן, במיינץ ובוורמס. לעומת זאת, על יהודי רגנסבורג שרובם השתמדו וחזרו ליהדות כבר ב־1097, מסופר שבשנת 1107 הם הלוו לבישוף פראג, בתיווך יהודים מפראג, 500 מרק כסף.[83] ידיעה אחרת שמקורה בכרוניקה של הבישוף קוסמאס, ראויה לתשומת לבנו: אחדים מאנוסי בוהמיה שחזרו ליהדות, ניסו להימלט בחשאי לפולין או להונגריה, עם רכושם הרב. הדוכס ברטיסלב II זעם על כך וציווה, בטרם יממשו את "זממם", להרוס את בתיהם ולהחרים את רכושם ("עניים הגעתם לארץ זו – ועניים תצאו ממנה").[84] מה שכפי הנראה עמד לנגד עיני הדוכס הייתה חשיבותם של אותם יהודים למסחר הבוהמי והמסים הנכבדים שהפיק מהם. אך עבורנו המאורע חשוב משום שהיה סנונית ראשונה המבשרת תנועה של אוכלוסיית יהודים המונית ומתמשכת, שתעתיק את מרכז הכובד של יהדות אשכנז מגרמניה ומבוהמיה למזרחה של אירופה (בעיקר לפולין). והתהליך החל כבר למחרת השבר של מסע הצלב הראשון.

במפת מחוזות נהר הריינוס ויובליו, מופיעות 26 קהילות ישראל שהתקיימו בארץ זו סביב שנת 1200, וככל הידוע לנו רק כמחציתן נוסדו לפני 1096. סמוך לגזירות "המגיפה השחורה" (1349) מספרן הגיע ל־60. האין גידול כזה מוכיח שיקום ואף יותר מזה? במקביל לכך, קמות במשך אותה תקופה קהילות חדשות גם בצרפת, כשמקור התוספת הוא הגירה

מבחוץ. ש׳ בארון עומד על תופעה זו, הנראית לכאורה תמוהה: ״מעניין מאוד, שלמרות רגשי הנֵכר וחוסר היציבות שהלכו וגברו, לא נמנעו המוני היהודים מלהתיישב בארצות המערב במרוצת המאה ה־12״, וכך, ״הקהילות היהודיות באירופה התעצמו והלכו בכוחן המספרי, הכלכלי והתרבותי״.[85]

לא כל ההיסטוריונים מסכימים שההתאוששות והשיקום היו כה מרשימים, אך אין מי שחולק על כך שגזירות תתנ״ו היוו ציון דרך ממדרגה ראשונה במהלך תולדות יהודי אירופה. משמעותם של אירועי תתנ״ו, ותהודתם מאז ימי התרחשותם ועד ימינו, ידעו עליות וירידות. ככלל אפשר לקבוע כי לעומת אירועים אחרים (לא פחות חמורים!), הם זכו לזיכרון קולקטיבי אינטנסיבי ולטיפוח מיתוס של גבורה והקרבה יתר על המידה. דורות רבים אחריהם – החל מדורם של כותבי הכרוניקות המרשימות והמופלאות – חוברו שירי קינה, הזכירו והדגישו בתפילות את מסירות הנפש של הקדושים ואת האיבה אל הגויים הפורעים. רש״י, בפירושים שכתב בעשר השנים שאחרי שנת הפורענות, מרבה להזכיר את האסון ואת הטבח. הוא הכיר היטב את הקהילות שנפגעו ועד סוף ימיו דיבר עליהן בכאב. אין ספק שבעל אוטוריטה כרש״י תרם לתודעה ולתהודה של המאורעות.

לביטויים ספרותיים אלה נוסף ז׳אנר חדש – חיבור רשימות שמיות של ההרוגים, שמירתן לדורות והפצתן בקהילות השונות. ל״ספרי הזכרון״ (״מעמאָרבּיכער״) היה חלק רב ביצירת הזיכרון הקולקטיבי ובטיפוח מיתוס תתנ״ו. מאות שנים אחרי ההתרחשויות אפשר היה למצאם בבתי הכנסת של הקהילות השונות בגרמניה, מהן שעדיין לא היו קיימות ב־1096. תפילות ״יזכור״ במועדים קבועים, מיוחדות לקדושי תתנ״ו, נאמרו בקהילות גרמניה במשך דורות. העדפה בולטת של הנצחת קדושי תתנ״ו העלתה את מעשי ההקרבה הקיצוניים שלהם למדרגת הערצה וקדושה, גם אם לא שימשו דוגמה לחיקוי (פרט לאירוע הבודד ביורק, ב־1190) בפורענויות הרבות והחמורות שבאו אחריהם. קיים פער בין השפעתן הישירה של גזירות תתנ״ו על מהלך החיים של יהודי המערב לבין התמורה, כפי שהיא משתקפת בפריזמה של התודעה הלאומית וההיסטוריוגרפיה היהודית לדורותיה. ראיית תתנ״ו כקו השבר או קו פרשת המים בין מה שהיה לפניו ומה שהתהווה בעקבותיו, גם אם היא בתחום התודעה, היא אמיתית. מה אם כן השפיע על היווצרותה של תודעה זאת? ראשית, ייחודיותה ועוצמתה של תופעת קידוש השם, אשר בעזרת תיאוריהם המפורטים של הכרוניסטנים, הממה את הציבור היהודי

זמן רב אחרי ההתרחשויות. לא גודל החורבן והאובדן, אלא סיפורי מעשיהם של קדושי תתנ"ו הם שגרמו לקביעה שהסתיים פרק בהיסטוריה של יהודי המרחב האשכנזי, והחל פרק חדש. אלמלא קידוש השם, ספק אם מותם של כמה אלפים של יהודים וחורבן קהילות אחדות היו מקבלים מקום כה מרכזי בהיסטוריוגרפיה של עם ישראל. שנית, הופעת ההמון ככוח משפיע בחברה הנוצרית הסובבת, והאוירה הקנאית והמתלהמת שאפפה ודחפה אותו נגד היהודים, היו בהחלט דפוס חדש של רדיפת יהודים. הרדיפות הקודמות – הן בימי קדם והן בימי הביניים המוקדמים – נכפו על־ידי השלטונות. בתתנ"ו, לעומת זאת, מתייצבים השליטים בצד השני של המתרס, ומנסים (לא תמיד בהצלחה, כפי שראינו) לבלום את הגל העכור. גם בעמדתה הרשמית של הכנסייה ובדוקטרינות הכנסייתיות לא היה שינוי לרעה. אדרבה, תשומת הלב שניתנה על־ידי הכנסייה במאה ה־12, בעת מסעי־הצלב השני והשלישי, והעובדה שבראש הכוחות הלוחמים עמדו הפעם מלכים, גרמו לכך שמחזות אימים כאלה של 1096 לא נשנו. המפנה לרעה בשני המישורים האלה – החקיקה הכנסייתית ומדיניות המלוכה – אכן התרחש החל מן המאה ה־13 ואילך, אולם בשום אופן הוא לא בא בעקבות תתנ"ו. במאה ה־12 עדיין לא הורגשה שום תמורה במעמדם המשפטי, החברתי והכלכלי של היהודים. החידוש המידי היה אפוא באיבה העממית ובעוצמתה. זו כבר לא הייתה תופעה מבודדת, המתפרצת ונעלמת, אלא אות מבשר רע לבאות, "חוליה ראשונה בשרשרת רדיפות עממיות".[86]

במובן מסוים, מעלה הדיון באירועי תתנ"ו, ובעיקר בתוצאותיהם ובהשלכותיהם, את השאלה שטבע קארל מארקס, יליד טריר (שספק רב אם היה מודע למעשי הזוועה הנוראים שהיו מנת חלקם של אבות אבותיו, בני עירו): האם התודעה קובעת את ההוויה, או ההוויה – את התודעה? במקביל לכך נוכל לשאול מיהי הדומיננטית בכל הפרשה – ההיסטוריה או ההיסוריוגרפיה? מה שברור הוא, שגם מי שטוען לצמצום השפעתם של המאורעות ולניפוח יתר של המיתוס, אינו יכול להתעלם מהעובדה, שמסע הצלב הראשון פתח עידן חדש בתולדות אירופה ובחיי היהודים שישבו בה. גם המינימליסטים בקרב ההיסטוריונים חייבים להודות, אם לא בעמדה מקסימליסטית, לפחות בכך ש"כל האקלים של העולם היהודי נשתנה מיסודו".[87]

הערות ומראי מקום

מבוא

1. מ׳ בן־ששון וא׳ גרוסמן, *הקהילה היהודית בימי הביניים*, ירושלים, תשמ״ח, עמ׳ 9־10.
2. ח״ז דימיטרובסקי, ״היש ימי־ביניים יהודיים?״, בתוך: *מחקרים במדעי־היהדות* (בעריכת מ׳ בר־אשר), ירושלים, תשמ״ו, עמ׳ 257־265.
3. בראשית י, ג; דבה״י א, א, ו; ירמיהו נ, כז.
4. *סדר עמרם גאון* (גאון סורא במאה ה־9); גם באחת השו״ת משל רב האי גאון (סוף המאה ה־10 וראשית ה־11) מסופר על ״אשכנזים״ *(שערי תשובה*, סי׳ ל״ט).
5. בפירוש לתלמוד כותב רש״י: ״...אבל, באשכנז נוהגים בו היתר״; וכן, בפירוש לס׳ דברים: ״שניר הוא שלג בלשון אשכנז ובלשון כנען״ (ע״פ ב״צ דינור, *ישראל בגולה*, ירושלים, תשכ״א, א׳ (1), עמ׳ 317; 344.
6. שם, עמ׳ 317.
7. עובדיה א, כ.
8. חפיפה גיאוגרפית זו מצויה אצל הנוסע ״הספרדי״ בן המאה ה־12, ר׳ בנימן מטודלה: ״ומלכות פרנסיה שהיא ארץ צרפת מעיר אלצור ועד פריש״. חבל הארץ המדובר היא־היא הדומנה המלכותית בטרם הורחבו גבולותיה על־ידי המלך פיליפ־אוגוסט. זיהוי ״צרפת״ עם פרנציה מצוי גם בפירושי רש״י ובכתביהם של ר׳ משה בן־עזרא ורד״ק (על־פי ב״צ דינור, א(1), עמ׳ 309; 342).
9. י״ח ירושלמי, *זכור*, תל־אביב, 1988, עמ׳ 49־75.
10. א׳ גורביץ, *תמונת העולם של אנשי ימי הביניים*, (תרגם מרוסית פ. קריקסונוב), ירושלים, תשנ״ג, עמ׳ 39.
11. B. Bachrach ,*Early medieval Jewish policy in western Europe*, Minneapolis (Minn.), 1977, pp. 134-136
12. I. A. Agus, *Urban civilization in pre-crusade Europe*, N.Y., 1968, vol. I, Introduction, pp. 1-17
13. I. Elbogen, "Hebräische Quellen zur Frühgeschichte der Juden in Deutschland", in *Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland*, 1929, S. 34. אלבוגן בוודאי כיוון לרוב לאחרים, שכן הוא עצמו הכיר היטב את ספרות השו״ת וזאת אפשר ללמוד ממאמריו כמו גם מספרו על התפתחות התפילה.
14. B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris & La Haye, 1960, p.20
15. י׳ בע״ ״המגמה הדתית־חברתית של ׳ספר החסידים׳״, בתוך: *מחקרים ומסות בתולדות עם־ישראל*, כרך שני, ירושלים, תשמ״ו, עמ׳ 175.
16. א״מ הברמן, *ספר גזירות אשכנז וצרפת*, ירושלים, 1945, מבוא, עמ׳ א׳.
17. ר׳ אשר ב״ר יחיאל (הרא״ש), בראשית המאה ה־14, כרך ביחד את המסורת של ״אבותיו״ חכמי אשכנז וצרפת, וראה בהם בני ישות אחת, ולמעשה – עדה אחת (*שו״ת הרא״ש*, כלל כ׳, סי׳ ב׳).
18. ש׳ בארון מספר על סינוד (כנס) במיינץ בשנת 1307, בו הוחלט לאסוף 30,000 מרקים, על מנת לשלם לקיסר גרמניה את הרשאת כניסתם של מגורשי צרפת

הצפונית. אין זאת כי אם הוכחה לקרבה בין יהודי שתי החטיבות. S. Baron, *The Jewish community*, 1942, vol. I, p. 313 ; ראו גם: Blumenkranz, "Chemins d'un exile", dans *Évidences*, 13, N. 92, 1962

19. Agus, *The heroic age of Franco-German Jewry*, N.Y., 1969, Preface, p. IX
20. Ibid., pp. 3-8
21. א' גורביץ, עמ' 15; 23.

פרק ראשון

1. H. Pirenne, *Medieval cities. Their origin and the revival of trade*, Princeton, 1948, pp. 3-25
   ראו גם בספרו של פירן: *Economic and social history of medieval Europe*, N.Y.,1965.
2. H. Graetz, *History of the Jews*, vol. III, Philadelphia, (מהדורה אנגלית) 1956, pp.40-41
3. Agus, *The heroic age*, pp. 1-20 ;Agus, *Urban civ.*, vol. I, pp. 10-17. ייתכן שאיגוס, השבוי בקונצפציה שלו, מרשה לעצמו להגזים בהערכותיו.
4. J. Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden in fränkischen und deutschen Reiche, bis zum Jahre 1273*, Berlin, 1902, N. 1
5. I. Elbogen, *Geschichte der Juden in Deutschland*, Berlin, 1935, pp. 11-13
6. A. Schmetzer, "Die Regensburger Judenstadt", in: *Z.G.J.D.*, II, 1931, pp. 33-36
7. R. Anchel, *Les Juifs de France*, Paris, 1946, pp. 41-57
8. J. Reinach, "Agobard et les Juifs", dans *Revue des études juives*, Paris, 1905, p. 91
9. S. Eidelberg, "The origins of German Jewry, reality and legend", in: Hirschler (ed). *Ashkenaz, the German Jewry heritage*, N.Y., 1988 ראו:
10. Elbogen, *Geschichte.*, p. 16
11. Agus, *The heroic age* pp. 1-2 ;Agus, *Urban civ.*, etc., vol. I, pp. 10-17
12. K. Geissler, *Die Juden in Deutschland bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, München, 1976, Ss. 78-81
13. S. Katz, *The Jews in the Visigotic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge (Mass.), 1937, pp. 25-26
14. S. Schwarzfuchs, "France and Germany under the Carolingians", in Roth: (ed.) *World History of Jewish People - The Dark Ages*, T.A.,1966
15. Bachrach, pp.62-63
16. ש' דובנוב, *דברי ימי עם־עולם*, כרך ד', תל־אביב, 1961, עמ' 26־28.
17. G. Caro, *Social und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit*, B. I, Leipzig,1908, Ss. 101-102
18. ראו: Eidelberg, "The origins". איידלברג מוצא מוטיבים אפולוגטיים מסוג זה אצל דון יצחק אברבנאל, בן המאה ה־15. אברבנאל כתב על יהודי צרפת וגרמניה שהגיעו לדבריו למקומותיהם בעקבות חורבן הבית הראשון. מוטיבים אפולוגטיים מצויים אצל ר' אליהו איש קנדיה, בן המאה ה־16, וכן באגדות מספרד (בעיקר באגדה על ראשית ההתיישבות היהודית בטולדו). בתימן הייתה

רווחת אגדה דומה, שיהודי הארץ לא נענו לקריאתו של עזרא הסופר.

19. א׳ גרוסמן, *חכמי אשכנז הראשונים*, ירושלים, 1989, עמ׳ 2. גרוסמן מביא דברים של המהרי״ל (ר׳יעקב ממלין, 1367־1427) על יהודי האלה, רגנסבורג ומיינץ הקדומים.

20. Blumenkranz, "Les premières implantations des Juifs en France: du 1-er au debut du 5-e siècle" dans: Blumenkranz (edit.) *Juifs en France, écrits dispersés*, Paris, 1989, pp. 143-151

21. A. Kober, *Cologne*, Philadelphia, 1940, pp. 3-7
קובר מחזק את דבריו בהסתמכו על מחקריהם של Keussen ו־Schumacher ובמיוחד על קבנר, שלימים היה מניח היסוד ללימוד ההיסטוריה הכללית באוניברסיטה העברית בירושלים והורה בה עד פרישתו לגימלאות בשנת 1955. ראו להלן: Kober, *Cologne*, pp. 11-14.

22. על מצבות מתקופות מאוחרות יותר, דהיינו אחרי המאה ה־9, ראו מאמרו של אדולף קובר: Kober, "Jewish monuments of the middle ages in Germany", in: *Proceedings of American Academy for Jewish Research*, 1944. ידובר בהן בפרקים הבאים.

23. S. Levi, "Frühgeschichtliche Spuren der Juden in Deutschland", in *Z.G.J.D.*, I, 1929, Ss. 24-31; וכן: Geissler, Ss. 29-30

24. יוסף בן מתתיהו, *תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים*, 1968. ספר ב, פרק ז, ג; פרק ט, ה־ו.

25. Aronius, N.1

26. לדעתם של רוב החוקרים פירושה של המלה "Hierei" היא "כהנים", ואילו א׳ גראבויס סבור, שהייתה הפרדה בין הפונקציונרים החילוניים, הגביאים ("Hierei") ובין כלי הקודש ("Patres Synagogarum, Archisynagogi"). ראו: א׳ גראבויס, "הנהגת הפרנסים בקהילות צרפת הצפונית במאות 11־12; ׳טובי הקהל׳ ו׳זקני הערים׳", בתוך: *תרבות וחברה בתוע״י בימה״ב*, בונפיל, מ. בן־ששון והקר (עורכים) ירושלים, תשמ״ט.

27. Kober, *Cologne*, pp. 5-8

28. Aronius, Nos. 11, 12, 13, 14

29. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et la Judaïsme*, Paris,1963, p. 67; וכן: Aronius, N. 9.

30. בלומנקרנץ מפקפק באמינותו של הסיפור בדבר אבלם של היהודים על מותו של הבישוף מארל בשנת 459. כמו כן, נראה לו הסיפור על השתתפותם של יהודים במרד נגד בישוף אוויניון בשנת 390 כמצוץ מן האצבע. האיש ש"המציא" סיפור זה היה Dom Policarpe de Rivière, בן המאה ה־17, דהיינו חי כ־1,300 שנים אחרי "האירוע". ראו: Blumenkranz, "Les premières implantationes", pp. 144-145. Ibid., N. 5.

31. Th. Cochard *La juivery d'Orléans*, Orleans, 1895, pp. 8-9

32. Aronius, N. 57

33. Ph. Bourdrel, *Histoire des Juifs de France*, Paris, 1974, pp. 18-19

34. Schwarzfuchs, *Les Juifs de France*, Paris, 1975, p.15

35. Schwarzfuchs, *Brève histoire des Juifs de France*, Paris, 1979, p. 17

36. בכרך מצא שבין 18 המלכים המרובינגים, ששלטו בשנים 481־639, רק שלושה נהגו במדיניות אנטי יהודית. באומרנו "מלכים מרובינגים" עלינו לזכור שפרט לימיו של מייסד השושלת, כלוביס, שלטו "מלכים" אחדים בעת ובעונה אחת,

שכן המנהג הפראנקי היה שיש לחלק את הירושה המלכותית בין הבנים. מכאן, המספר הרב – 18. ראו: Bachrach, p. 133.

37. Aronius, N. 18
38. Ibid., N. 30
39. Blumenkranz, *Les auteurs, p. 69*
40. Aronius, N. 32
41. Bachrach, p. 55
42. I. Loeb,"Le Juif Priscus", dans *Revue des études Juives*, X, 1885, pp. 237-238

במאמר זה מספר י' לאב על יהודי בשם פריסקוס, טובע מטבעות מ־Châlons sur Sâone, שהוויקונט פונטון (Ponton) מזכיר בספר, משנת 1874, המוקדש לטובעי מטבעות בתקופה המרובינגית. פריסקוס פעל שם בסביבות שנת 555. על המטבע שהוא טבע כתוב: "Priscus et Domnulus". החוקרים חלוקים בדעותיהם האם מדובר כאן באותו פריסקוס עליו מספר גרגוריוס מטור, או שמא היה זה יהודי אחר בעל אותו שם. ויש המפקפקים האם בכלל היה יהודי.

43. שוורצפוקס רואה את הדברים באור בהיר יותר: "Rien de ce récit ne montre que les Juifs suffraient de quelque restriction dans leurs droits. Si Priscus ne porte pas d'armes c'est à cause de la prohibition du port de l'arme le Sabbat, et non en raison de quelque interdiction". ("שום דבר בסיפור זה אינו מצביע על כך שהיהודים סבלו מהגבלות כלשהן בזכויותיהם. אם פריסקוס לא נשא נשק, היה זה בשל האיסור [מן התורה] לשאת נשק בשבת ולא בעטיו של איסור אחר כלשהו"). Schwarzfuchs, Les Juifs de France, p. 16.

44. Aronius, N. 47; וכן: Blumenkranz, *Les auteurs*, p. 72.
45. Aronius, N. 48
46. Ibid., N. 59
47. Ibid., N. 61. בשנת 614 סייעו יהודי ארץ ישראל לצבא הפרסי לכבוש את הארץ מידי הביזנטים. הם ראו בפרסים משחררים. לכן, כאשר הקיסר הרקליוס (610־641) כבש את ארץ ישראל מחדש בשנת 629, יצא קצפו והוא גזר עליהם גזירות קשות: שוב נאסרה ישיבת יהודים בירושלים, ובהמשך נגזרה גזירת שמד על כל יהודי הקיסרות. זה היה הרקע לפנייתו לדגוברט. בכל הפרשה אין לערב (ויש העושים זאת) את הערבים, שכן פלישתם לקיסרות התחוללה לא לפני שנת 634.
48. Blumenkranz, *Les auteurs*, pp. 252; 259
49. ב"צ דינור, א' (1), עמ' 180.
50. Aronius, N. 62. בכרוניקה משנת 633 מסופר על מוכס אחד מטעם המלך דגוברט, שתחנתו הייתה ליד גשר Glaucinus בפריס (במקום בו נמצא היום ה־Quai aux fleurs). שם האיש, סלומון, שכנע חוקרים אחדים כי מדובר ביהודי שהמיר את דתו בגזירת דגוברט, בשנת 629. מאידך גיסא, יש הגורסים כי ייתכן שהאיש לא היה כלל מזרע ישראל, שכן דבר יהדותו לא צוין בשום מקום.
51. Graetz, III, p. 40
52. H. Laurent, "Marchands du palais et marchands d'abbays", dans: *Revue Historique*, 183, 1938, pp. 291-292
53. Cochard, pp. 4-5
54. Blumenkranz, *Les auteurs*, p. 66. ראו שם על אותה מְמוּנָה. פורטונטוס מספר שהייתה יהודיה שסירבה להתנצר אחרי שבעלה סיגריק (Sigeric) הוטבל.

פרק שני

1. בשנת 1870 נכבשה העיר רומא על־ידי הצבא האיטלקי והפכה לבירת הממלכה האיטלקית "הטריה". האפיפיור שנושל לחלוטין מכל נחלותיו ההיסטוריות, נעלב והסתגר בארמונו. בשנת 1929 נחתם הסכם בין הרודן הפאשיסטי מוסוליני ובין האפיפיור, ולפיו הוקמה מדינת אפיפיור בשטח הזעיר ברובע הוותיקן של העיר.
2. בשנת 768 הומלך קארל בשותפות עם אחיו קארלומאן, ורק ב־771 נעשה שליט יחיד.
3. ש׳ נאמן, *לידתה של ציוויליזציה*, תל־אביב, 1975, עמ׳ 122.
4. א׳ גראבויס, "דמותו האגדית של קארל הגדול במקורות העבריים של ימי־הביניים", בתוך: *תרביץ*, ל״ו, תשכ״ז, עמ׳ 22־23.
5. דעה שונה מביע שוורצפוקס: ייסודה של הקהילה היהודית בימי הביניים מקורה בהכרה של קארל הגדול באוטונומיה המשפטית והשיפוטית, ובכל העניינים שבין היהודים לבין עצמם.
"Charlemagne peut être consideré comme le veritable fondateur de la communauté juive autonome q'a connue le moyen âge" ("קארל הגדול יכול להיחשב כמייסד אמיתי של הקהילה היהודית האוטונומית, כפי שהכירו אותה ימי הביניים"). ראו: Schwarzfuchs, *Bréve histoir*, p. 23.
6. לעיון מפורט יותר בנושא ראו את מאמרו של ה. לורנט: Laurent, "Marchands".
7. אילוסטרציה לשליטה יהודית בסחר־מרחקים אפשר למצוא באחת האגדות הקשורות בקארל הגדול. הנזיר מסט. גאל מספר (ב־"Gesta Karoli Magni"), שיום אחד כאשר שהה הקיסר באחד מנמלי דרום גאליה, התקרבה אל החוף ספינה, והתפתח ויכוח בין העומדים על החוף של מי הספינה: הקיסר עמד בתוקף על כך שאלה הם נורמנים; חלק מאנשיו אמרו שאלה סוחרים מצפון אפריקה ואילו אחרים טענו שהספינה שייכת לסוחרים יהודים. ראו: Blumenkranz, *Les auteurs* , p. 215.
8. Aronius, N. 75; Altmann, *Geschichte der Juden in Stadt und Land Salzburg*, Berlin, 1913, Ss. 13-15.
9. Aronius, N. 69; Altmann, ibid., ibid. לדעת סלומון כץ, נהגו הנוצרים להתפלל למען היהודים בחג הפסחא משום ש"נטו להדגיש את אופייה של הנצרות כדת של מחילה" ("religion of pardon"). הוא גם מציין, שנוסח התפילה למען היהודים נמצא בכתבי גרגוריוס מטור, וכן שאגוברד מזכיר אותה באגרותיו. ראו: Katz, *The Jews in the Visigothic*, pp. 28-29.
10. S. Eppenstein, "Zur Frühgeschichte der Juden in Deutschland", in: *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXIII, 1919, Ss. 165-166
11. Graetz, III, p. 142
12. Bachrach, pp. 68-69
13. Aronius, Nos. 68-71; ב"צ דינור, א (1), עמ׳ 140.
14. Eppenstein, S. 166
15. ראו אזכורה של ארץ ישראל (Judaea) כארץ שאותו יהודי סחר איתה. בלומנקרנץ גורס שהארץ שממנה יבאו הסוחרים הבינלאומיים הנ"ל את דברי המותרות שלהם איננה בהכרח ארץ ישראל. שכן במפנה המאות ה־8 וה־9 הייתה זו שרויה במלחמות פנימיות ובחוסר ביטחון, וספק אם הייתה יכולה

לשמש כמקור למוצרים המבוקשים במערב. ה"סחורות" היחידות שיכלה לספק הן ה־reliquia. עם זאת, נראה שיהודים פקדו במסעותיהם את המקומות הקדושים בארץ ישראל.
דעה הפוכה לזו מביא ארוניוס בשמו של הניגר: "Die anekdotenhafte Nachricht ist als Zeugnis für den Verkehr der fränkischen Juden mit Palästina **nicht ohne Wert**" ("העדות שמציגה הידיעה האנקדוטית על קשרי היהודים הפראנקיים עם ארץ יישראל אינה חסרת ערך" (ההדגשה שלי, א.פ.). ראו: Aronius, N.75; וכן, Blumenkranz, *Les auteurs*, pp. 214-215.
הבישוף המדובר כאן הוא כפי הנראה ריכולף (Richulf), הארכיבישוף של מיינץ, ששנות כהונתו חופפות (בקירוב) את שלטונו של קארל הגדול (787־813). פרט זה אינו חשוב, למעט אולי איזושהי אינדיקציה לכך שהסוחר היהודי "שלנו" היה ממיודעיו, ואולי התגורר במיינץ. אם כך הדבר, הרי שהיו יהודים במיינץ כבר בימי קארל הגדול. אפשר להוסיף לכך את קשרי התרבות המסוימים שהיו לארכיבישוף אחר של מיינץ כ־30־40 שנים אחרי ריכולף, Rhabanus Maurus, עם "יהודי מלומד בן זמננו".

16. דפינג מצא ידיעה זו בספר רפואה משנת 1776. נראה לי, כפי שכבר עמדתי על כך בפרק הראשון, שמקור כזה הוא מפוקפק למדי. מעניין כשלעצמו הוא שמו של אותו יהודי, שהוא בעל צליל מזרחי, וכן זהותו הדתית־האתנית של הרופא (מוסלמי). ראו: G. B. Depping, *Les Juifs dans le moyen âge - essai historique et litteraire*, Paris, 1834, p. 44.

17. הבולטת ביותר היא המסורת המספרת על משפחת קלונימוס מלוקא שבאיטליה הצפונית. משפחה זו הובאה על־ידי אחד המלכים למיינץ שבגרמניה. הגירתה נחשבת למאורע מרכזי בחידוש היישוב היהודי במיינץ ובגרמניה בכלל. השאלה מתי היא אירעה העסיקה חוקרים במשך עשרות שנים. מסורות יהודיות המספרות על כך, קושרות את המאורע עם "המלך קרלא", כשהכוונה היא לקארל הגדול. כך מצאנו ב*ספר הרוקח* מראשית המאה ה־13 וב*ספר עמק הבכא*, של ההיסטוריון היהודי מן המאה ה־16 ר' יוסף הכהן. אולם הדעת נותנת, וכך סוברים היסטוריונים בדורות האחרונים, שה"הגירה" הייתה מאוחרת יותר, דהיינו במחצית השנייה של המאה ה־10. כל הסוגיה תידון בספר בהמשך. לעומת זאת מפליאה היא קביעתו של חוקר חשוב כבכרך, שמזהה במקרה הנידון את "המלך קרלא" עם קארל הגדול, אשר "שכנע את ר' קלונימוס מלוקא לעקור מאיטליה ולהתישב במיינץ". ראו: Bachrach, p. 71. אגב, קלונימוס שמופיע בכרוניקה של תיטמאר וקלונימוס המהגר אינם אותו אדם.

18. דינור, א' (1), עמ' 136־137. ר' מאיר ב"ר שמעון מספר גם על אירוע שאירע בקרב על נרבון. סוסו של קארל הגדול נהרג בקרב והמלך נפל ארצה. לוחמיו שראו זאת חששו לחייהם ונרתעו מלהציע את סוסיהם למלך. לוחם יהודי נועז ירד מסוסו והרכיב עליו את המלך וכך הצילו. הוא עצמו נשאר רגלי בשדה הקרב ונהרג בידי הישמעאלים. אכן, סיפור מופלא שיש בו כדי להוסיף ליהודים "מניות" בעיני המלך. אולם סיפור בעל עלילה זהה אנו מוצאים בכרוניקה של תיטמאר ממרזבורג, איש כנסייה בכיר, מראשית המאה ה־11. שם מדובר בקיסר גרמניה אוטו II ובקרב קורטונה שבאיטליה, בשנת 982.
תיטמאר גם יודע את שמו של היהודי – קלונימוס. איזה משני הסיפורים אמיתי? רוב ההיסטוריונים סבורים, שסיפורו של תיטמאר הוא המהימן.

19. Aronius, N. 67; דינור א' (1), עמ' 139.

20. דינור, שם.
21. גראבויס, "דמותו האגדתית", עמ' 55.
22. Caro, Band II, S. 152. רבנוס מאורוס היה אב מנזר פולדה, ואחרי כן, בין השנים 847-856, ארכיבישוף של מיינץ.
23. Schwarzfuchs, "France and Germany", p. 135
24. Bachrach, p. 71
25. א' גראבויס, "דמותו האגדתית", עמ' 40-41.
26. א' גרוסמן, *חכמי צרפת הראשונים*, ירושלים, 1995, עמ' 15.
27. Blumenkranz, *Histoire des Juifs en France*,Toulouse, 1972, pp. 60-61
28. Bachrach, p. 76
29. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*., p. 367
30. Elbogen, *Geschichte*, S. 18. עיינו גם ב: Kober, "Aus der Geschichte der Juden in Rheinland bis zur Zeit der Kreuzzüge", in: *Zur Geschichte und Kultur der Juden in Rheinland*, Düsseldorf, 1985
31. J. E. Scherer, *Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern*, Leipzig,1901, S.63
32. Schwarzfuchs, France and Germany , p. 126. שוורצפוקס מסייג את דבריו ומטעים שהיה קושי בקיום יחסים כאלה (שבין וסאל וסוזרן), משום שהם היו כרוכים בשבועת אמונים נוצרית שיהודי לא יכול היה להישבע. קפיטולר קיסרי משנת 802 הורה את ה-"missi dominici" שמטרתו להשביע את כל הנתינים שבועת אמונים חדשה לקארל הגדול.
33. ראו: Elbogen, "Deutschland" במבוא ל: *Germania Judaica*, Tübingen, 1963, Ss. XXI-XL.
אלבוגן תוקף את מסקנתו זו של שרר, אף שאינו מזכיר את שמו במפורש. טעותו של שרר (ושל אחרים הסוברים כמותו) הינה בכך, שהוא התעלם מן התוספת להוראה שחייבה להעניש יהודי במלקות. נאמר בה ש"היהודים יהיו פטורים מהלקאה, אלא אם כן היא מתחייבת מן החוק היהודי" ("von Geiselung sollen Juden befreit sein, soweit sie nicht nach jüdischen Gesetz zur Anwendung kommt"). לפיכך, גורס אלבוגן, טענתם של החוקרים שעצם העובדה שחל על היהודים עונש מלקות מוכיחה שהם היו משועבדים – פשוט אינה נכונה.
34. Blumenkranz, *Histoire des Juifs*, p. 46
35. "Schwarzfuchs," France and Germany, p. 126
36. L. Dasberg, *Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jahrhundert*, Paris, 1965, S. 36
37. Aronius, Nos. 76, 77, 78. התאריך של הקפיטולר, המכונה "capitularium pro-Judaeis", אינו ידוע. אולם עובדת היותו משותף לקארל הגדול וללואי החסיד מצביעה על כך שהוא נחקק סמוך למותו של קארל ובעת שלואי כבר הוכתר למלך, דהיינו בשנים 813-814. הדעה המקובלת בהיסטוריוגרפיה המודרנית היא שקפיטולר זה אינו מסמך אותנטי של השליטים להם הוא מיוחס, וקרוב לוודאי זויף מתוך כוונה להבאיש את ריחם של היהודים. בין השאר נאמר באותו קפיטולר, שיהודי העובר על חוק נוצרי או פוגע בדרך כלשהי בנוצרי, ואשמתו תוכח, ייחשב כרוצח הוריו. בתור שכזה, דינו להיות מושלך לבור עמוק כשהוא נתון בשק תפור, או להישרף על מוקד. זהו משפט מרושע, ניסוחו סתמי ונודף ממנו ריח של כעין פשע (של אותו יהודי) נגד הדת הנוצרית, ולאו

דווקא הפרת חוק רגילה.

38. Ibid., N. 73

39. Ibid., N. 72. גם בקפיטולר של לותר, משנת 832, אנו מוצאים הוראה דומה. גם שם מדובר בסוחרים יהודים ואחרים. לותר הומלך עוד בחיי אביו על שטחי צפון צרפת וגרמניה (817), כמנהג הפראנקים (ראו: Aronius, N. 100).

40. Ibid., N.76

41. Blumenkranz, *Les auteurs* , p. 148. במכתב מקארל הגדול (יש להניח שהוא הכתיבו, שכן לא ידע קרוא וכתוב) אל המלומד אלקוין (Alcuin), הוא מביע את דעתו שאין לצום ביום השבת כדי לא לתת סיפוק ל"דעות הקדומות" של היהודים, וכן כדי למנוע מן הנוצרים לחגוג את השבת עם היהודים. קארל טעה, כמובן, בסוברו שהצומות היהודיים מכוונים לשבת (מלבד כשיום הכיפורים חל בשבת). ברור, מכל מקום, שהיה חשש מהשפעות יהודיות.

42. Bachrach, pp. 75-76. לבכרך הסבר מעניין על "עסקי בנקאות" (כגרסתו). הלווים היהודים נהגו לצרף נוצרים כשותפים למתן הלוואה (כערבים?). כאשר ההלוואה לא נפרעה, היו הנוצרים – שהם בני חורין – צפויים לאבד את חירותם ולהפוך לעבדים. היות ובני חורין (נוצרים) היו מעניקים שירות לקיסר (במסים, בשירות צבאי), הרי שמעתה, משנשתעבדו, התהליך גרם הפסד לקיסר. מכאן רצונו של הקיסר להתערב בעסקים אלה ולפקח עליהם.
ראו גם, דינור, א' (1), עמ' 153-154; Aronius, N.79. ב"צ דינור רואה בפיקוח אנשי המלך על המסחר את הגורם לאיסור המסחר בבתים. לדעתו, המטרה הייתה "לשים את המסחר בכלל תחת השגחה מלכותית", כי האוצר מקבל חלק מרווחי הסוחר. על המסחר להיות גלוי ולהתנהל בשווקים ובמקומות המיועדים לכך. מדיניות זו הונהגה לא רק כלפי היהודים, וזאת אנו רואים בפקודה מלכותית משנת 820 המודיעה על חיפוש בכל מלונות הסוחרים באאכן, "בין אלה אשר עסקיהם בשווקים או במקום אחר".

43. O. Stobbe, *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung*, Amsterdam, 1968, S. 7

44. Aronius, N. 73

45. Scherer, Ss. 63-64

46. Aronius, Nos. 77-78

47. דיון מפורט בסוגיית השבועה היהודית נמצא בספרו של צימרמן:
V. Zimmermann, *Die Entwicklung des Judeneids: Untersuchung und Texte zur rechtlichen und sozialen Stellung der Juden im Mittelalter*, Bern, 1973. במיוחד ראויה לתשומת לבנו, דעתו שנוסח השבועה והטקס המלווה אותה, בעלי הגישה העויינת – כפי שהם מופיעים ב-Capit. de Judaeis – אינם תואמים את "ההומניות של קארל הגדול" ואת יחסו הידידותי אל היהודים. קארל הגדול היה בעל אישיות כה דומיננטית, שלבטח לא התכופף בפני תכתיבי הכנסייה. לפיכך, גורס צימרמן, הדברים (לפחות, המרושעים שבהם) נתחברו בתקופה מאוחרת יותר (pp. 26-27).

48. G. Kisch, *The Jews of medieval Germany*, N.Y.,1970, pp. 276-277

49. Aronius, Nos. 81, 82, 83, 98, 102; דינור, א' (1), עמ' 140; 155-157.

50. ש' בארון, *היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל*, חלק ה, רמת גן, תשכ"ה-תשל"ג, עמ' 136.

51. Bachrach, p. 9

52. B. Altmann, "Studies in medieval Germany", in: *P.A.A.J.R.*, 1940, pp.

82-86. לדעתו של אלטמן, הפסקה: "[...] liceatque eis secundum legem eorum" ("[...] יורשה להם לנהוג בהתאם לחוק שלהם") איננה מתייחסת למשפט היהודי, אלא למערכת משפטית ושיפוטית הנהוגה בקרב הסוחרים. כוונת הפריווילגיה, לדעתו של אלטמן, היא לאפשר לסוחרים הללו חופש מהתערבות בניהול ענייניהם הפנימיים והמקצועיים. אלטמן מוכיח את טענתו על־ידי הבאת נוסח פריווילגיה מלכותית לתושבי עיר נוצרית מסוימת.
גם פלאניץ רואה בפריווילגיות של לואי החסיד את הגרעין ממנו מתפתח עם צמיחת הערים במאות ה־11־12 "חוק הסוחרים" ("jus mercatorum"). ראו:
H. Planitz, *Die deutsche Stadt im Mittelalter*, Darmstadt, 1954, S.333

53. Scherer, S. 252

54. דובנוב, ד', עמ' 63.

55. על האופי הפיאודלי של ההתקשרות מעידים הנוסחים הבאים: א. sub [...]" nostra defensione suscepimus" – "אנו מקבלים (אותם) תחת חסותנו ונשמור עליהם" (מתוך הפריווילגיה לרבי דומאטוס ולשמואל קרובו, על פי Aronius, N. 81); ב. "In manibus nostris se commendavit et eum sub sermone tuitionis nostre recepimus et retinemus". – "(הוא) מסר את עצמו בידינו ואותו אנו מקבלים לחסותנו ושומרים עליו". (מתוך הפריווילגיה לאברהם מסרגוסה, על־פי Aronius, N.83); ג. "Puisque nous avons pris ces Juifs sous notre mainbour et sous notre protections, aussi longtemps qu'ils seront nos vassaux" – "מכיוון שלקחנו את היהודים האלה תחת חסותנו והגנתנו, כל עוד הם יהיו וסאלים שלנו". (מתוך הפריווילגיה לדוד ויוסף, על פי תרגום צרפתי שמופיע ב: Blumenkranz, *Histoire des Juifs en France*, p. 45).

56. Reinach, "Agobard et les Juifs", dans *R.E.J.*, 1905, p. 86

57. Ibid., p. 91

58. Schwarzfuchs, "France and Germany", p. 137

59. אגרות אגוברד ראו אור בתרגומו העברי של עקיבא גלבוע (בצד המקור הלטיני), בהוצאת האוניברסיטה העברית בירושלים, בשנת תשכ"ד. ראו גם: Aronius, Nos. 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97.; וכן, דינור, א' (1), עמ' 138; Blumenkranz, *Les auteurs*, pp. 152-168. 146
חמש אגרות של אגוברד מוקדשות לבעיה היהודית ואלה שמותיהן:
א. "De baptismo judaicorum manicipiorum" ("אודות הטבילה של עבדי היהודים");
ב. "Contra praeceptum impium de baptismo judaicorum macipiorum" ("נגד הצו הנפשע בדבר טבילת עבדי היהודים");
ג. "De insolentia Judaeorum" ("אודות חוצפתם של היהודים");
ד. "De judaicis superstitionibus" ("אודות אמונות ההבל של היהודים");
ה. "De cavendo convuctu et societate judaica" ("אודות הצורך להימנע מהתחברות עם היהודים").
בלומנקרנץ מצרף אל אגרותיו של אגוברד את "האגרת אודות הטבילה של יהודים" ("Epistula de baptizandis Hebraeis"), המצויה בספר: Blumenkranz, *Les auteurs*, pp. 155-157
על משמעותה של קביעה זו עיין בהערותי 63 ו־79 לפרק זה.

60. דפינג מספר שבאותה תקופה רווחו דעות נגד סוחרי העבדים בוורדן בכלל, ונגד סירוס המוני בפרט. היו אלה בוודאות סוחרים יהודים, גורס דפינג, משום שאיש

לא יעלה על דעתו שאוכלוסיית לותרינגיה הפרימיטיבית הייתה מסוגלת לתחכום הכרוך בכך. ראו: Depping, pp. 49-50.
גם בכרך סבור שסוחרים יהודים נהגו למכור עבדים נוצרים למוסלמים בספרד, וביניהם סריסים וכאלה שנחטפו בתוך גאליה. כמובן, שזו הייתה פעילות בלתי־חוקית בעליל, שאת ממדיה קשה לאמוד. בוודאי, גורס בכרך, היו יהודים שכיהנו בתפקידים ממשלתיים (למשל, ה־"tollenarii"), וסייעו לעקוף את האיסורים הקיסריים. ראו: Bachrach, pp. 96-97.
כדי להמחיש את חטיפת הצעירים הנוצרים על־ידי סוחרי עבדים יהודים ומכירתם למוסלמים, מביא אגוברד באחת מאיגרותיו שני סיפורים כאלה. האחד, על נוצרי שפגשו בליון אחרי שזה ברח מעבדותו בת 24 השנים, בקורדובה. הוא נחטף בליון בעודו ילד. הפליט השני נחטף שש שנים לפני כן על־ידי יהודי בארל. אגוברד מספר שהוא חקר אותו, והתברר שישנם עוד נוצרים שנחטפו ונמכרו לעבדות. קשה לדעת מהי מידת האמת בסיפורים אלה. ייתכן שאגוברד משקר במצח נחושה.

61. מן האיגרות של אגוברד נשמעת נימה של אמפתיה כלפי אצילים שיהודים בעלי אחוזות מתחרים בהם על־ידי העסקת עובדים משועבדים נוצרים. לדבריו, יהודים אלה מתעשרים על חשבון "הנשמות המסכנות" הללו והמעשה דוקר את עיניו.

62. ר' בונפיל, "עדותו של אגוברד מליון על עולמם הרוחני של יהודי עירו במאה התשיעית", בתוך: *מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות. ספר יובל לישעיהו תשבי*, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 329.
ברור שהיהדות של הקיסרות הפראנקית בימיו של אגוברד (המחצית הראשונה של המאה ה־9) הינה עדיין היהדות הטרום תלמודית, וחלק חשוב ממזונה הרוחני הוא המיסטיקה הנזכרת על־ידינו. דעתו של ריינאך על המיסטיקה הזאת היא שלילית. הוא מגייס את הכינוי של שפינוזה "charlatanisme des cabalistes", כדי לאפיין את הופעתה הראשונה של המיסטיקה היהודית במערב. לדבריו, היא גרמה "לדירדורה של הדת ולהשחתת השכל הישר של היהודים" (de dégrader la religion et de corrompre le bon sens des Juifs"), ובכך העניקה מיסטיקה זו נשק בידי אויבי היהדות והיהודים. ראו: Reinach, p. 106.

63. באוסף הקאנוני של פלורוס מליון, מן התקופה הקארולינגית, מצויה איגרת שכותרתה: "איגרת אודות טבילה של יהודים" (Epistula de baptizandis Hebraeis"). היא נכתבה על־ידי בישוף אנונימי. וזה תוכנה של האיגרת: הבישוף מודה לקיסר על תמיכתו במעשיו – הטבלת היהודים לנצרות. הוא מספר לשליט על הצלחתו להטביל קבוצה של יהודים בני גילים שונים בדיוקזיה שלו, לאחר שכמריו נהגו להטיף בבית הכנסת מדי שבת בשבת. לילה אחד, הבריחו הורים יהודים את ילדיהם מן הערים שאלון (Châlons), מאקון (Mâcon) וויאן (Vienne) לארל שבדרום. כאשר נודע הדבר לאותו בישוף (מפי משומדים), הוא ציווה מיד לכנס ילדים יהודים שעוד נותרו במטרה להטבילם לנצרות. 6 מן הילדים הביעו את הסכמתם ועשו כן לאלתר, 47 הנותרים – הוטבלו לאחר זמן מה. הבישוף העבירם לנזירים כדי שיורו להם את עיקרי הדת החדשה. לבסוף, מבקש הבישוף מן הקיסר שיתמוך בצעדיו אלה, ובמיוחד שיתערב אצל בישוף ארל שיואיל להטביל לנצרות את הילדים־הפליטים הללו. עד כאן תוכן המכתב. נראה שהקיסר לא תמך במדיניותו של אותו בישוף, ואולי גם התערב לטובת היהודים.

העובדה שמכתב זה נמצא באוסף נפרד ולא ביחד עם חמשת מכתבי אגוברד (ראו הע׳ 59 בפרק זה), שכנעה את החוקרים שאינו פרי עטו של זה. גם אי ציון שם הבישוף הכותב ושם הקיסר הנמען תרמו לפסילת אפשרות זו. וכך, רוב החוקרים שעסקו בנושא (ארוניוס, קארו, גרץ, דובנוב, דינור, בכרך ואחרים) קבעו שהמכתב נכתב בשנת 850 (או קרוב לתאריך זה), שהבישוף הוא אמולו או רמיגיוס (שניהם מליון) ואילו השליט הוא קארל "הקירח". סלומון כץ (*The Jews in Visigotic* , p. 27) מתלבט בקביעת התאריך ומניח שהאירוע התרחש בין השנים 830־850.

בלומנקרנץ (בספרו: *Les auteurs*, pp. 155-157), משוכנע שהאיגרת נכתבה בשנת 820 (או קרוב לתאריך זה), שהכותב הוא אגוברד ושהשליט הוא לואי החסיד. גם שוורצפוקס קרוב לדעה זו. ראו: Schwarzfuchs, "France and Germany", pp. 137-138.

אפשר למצוא נימוקים המצדיקים כל אחת משתי הקביעות, ואף שיש לכך חשיבות היסטורית קשה למצוא פתרון לחידה זו. ראו גם הערות 59 ו־79 לפרק זה.

64. J. Cohen, *Living letters of the law; Ideas of the Jew in medieval christianity*, Berkeley, 1999, pp. 123-145

65. אשר למגוון הדעות בנושא ה"מגיסטר יודיאורום", עיינו במחקריהם של Schwarzfuchs, Scherer, Aronius, Katz, Blumenkranz, Bachrach שהוזכרו כבר בספר זה.

66. ארוניוס (N. 103) סבר, ש"השיער" שבודו גידל (על פי כרוניקה משנת 839), אינו אלא פיאות. זוהי, מכל מקום, עדות חשובה על הופעתם החיצונית של יהודי התקופה. ארוניוס מאמץ את גרסתו של הארכיבישוף אמולו (תלמידו וממשיכו של אגוברד), לפיה בודו התגייר בספרד, משום שבארץ מוסלמית הוא לא פחד משלטון נוצרי. הוא אף מוסיף, שמכירת מלוויו הייתה אפשרית רק בספרד.

67. Blumenkranz, *Juifs et Chrétien* ,pp. 208-209. לדיון מפורט על הוויכוח בין בודו־אלעזר לבין פאולוס אלוארוס, וכן על השלכותיו על מצבו של המיעוט הנוצרי בספרד המוסלמית, ראו בספרו של א׳ אשתור, *קורות היהודים בספרד המוסלמית*, *1966*, ירושלים, כרך א׳, עמ׳ *50־58*.

68. התרגום הוא שלי מן המקור הערבי: ابن خرداذبة, كتاب المسالك و الممالك, ليدن-بريل ١٩٤٥, ورقات ١٠٣-١٠٤.
הסתייעתי גם בתרגומים לאנגלית, המופיעים במאמרו של ל׳ רבינוביץ: L. Rabinowitz, "The routs of the Radanites", in: *Jewish Quaterly Review*, 1944, pp. 252-253; ובספרו של בכרך: Bachrach, pp. 72-73.

69. Rabinowitz, "The routs", pp. 278-279.
התאגדויות סוחרים בינלאומיות היו תופעה ידועה בימי הביניים המאוחרים. אשר לתולדות ישראל, יש בידינו מקורות מקירואן, ממצרים, מסיציליה וממרוקו, ובהם מסופר על סוחרים יהודים שהשתמשו בשירותים של עמיתיהם (מקרב אחינו בני ישראל), בעת שהותם בארצות אחרות. בוודאי מילאה כאן הסולידריות היהודית תפקיד חשוב ביותר. עם זאת, אין שום ביטחון שתיאוריה זו נכונה ביחס לראדאנים, ורבינוביץ שמעלה את הסברה – מגדירה כהשערה בלבד.

70. אין ספק שהראדאנים היו דוברי עברית כשם שהימצאותן של קהילות ישראל לאורכם של הנתיבים והעזרה שהושיטו לסוחרי־מרחקים אלו מקובלת כאחד מגורמי ההצלחה שלהם. ייתכן שאבן חורדאדבה השמיט את העברית מרשימת

הלשונות המדוברות כיוון שידיעתה הייתה מובנת מאליה. כל עוד אין בידינו מקורות עבריים, אין לנו כל נקודת אחיזה בשאלה אלו לשונות דיברו יהודי אירופה. רק עם הופעת "הלעזים" בכתביו של רבנו גרשום מאור הגולה, ובמיוחד אלו של רש"י, ניתן לקבוע שיהודי צרפת הצפונית ואזור הריינוס דיברו בניב צרפתי, ואילו יהודי בוהמיה וסביבותיה דיברו בעגה סלאבית ("כנענית"). נושא זה יידון בהרחבה בפרק התשיעי.

71. ישנה גרסה שהשם שאול מן המלה הפרסית "rah-dan" שפירושה "היודעים את הדרך". גרסה קרובה לזו מציינת את המלה הספרדית והאיטלקית "rada" (הקרובה ל-"road" האנגלית), ומשמעותה שמדובר כאן באנשי הדרך, או נוסעים. כמה שמות מקומות הוצעו כמקור לשם "ראדאנים". הד (Heyd) הציע אפשרות שהשם נובע ממחוז Rahdan, שעל החדקל; אחרים מוצאים עיר ושמה Rhaga שבפרס (בקרבת טהרן). ההיסטוריון הרכבי פונה לכיוון אחר לגמרי. לדעתו, "ראדאנים" (או "רדנים" בכתיב חסר, כגרסתו) אינם אלא "רבנים", בניגוד ל"קראים": ב התחלפה ב־ד.
אך התיאוריה המקובלת ביותר (והיא גם זו הנראית לנו, לאור מסקנתנו מניתוח הטקסט) מצביעה על הנהר Rhodanus (Rhône בצרפתית), שבדרומה של צרפת. העובדה ששלושה מארבעת הנתיבים תחילתם ב"ארץ הפראנקים" מחזקת סברה זו. נראה שהנמל של ארל אשר בדלתה של הרהודנוס (הרון), הוא נמל היציאה של הראדאנים. וכן סביר להניח שנתיב הנהרות סון־רון "ניקז" סוחרים אלה אל הנמל הנ"ל. החוקר סימונסן (Simonsen) מזהה את הראדאנים עם ה־"Nautae Rodanici" (ספני הרהודנוס), המפליגים בנהר עם סחורותיהם מליון לארל.

72. Rabinowitz, *Jewish merchant adventurers*, London, 1948, pp. 186-191
תיאורו של אברהים אבן יעקוב את הסוחרים היהודיים שפגש בפראג, ואף תכונותיו שלו עצמו כסוחר וכנוסע, מתאימים לאלו של הראדאנים למעט פרט אחד, התאריך המאוחר (962). חוקר בשם שיפר, המצוטט על־ידי רבינוביץ, אכן סבור שהיהודים שאברהים אבן יעקוב פגש בפראג היו ראדאנים. ממלכת הכוזרים המוזכרת על־ידי אבן חורדאדבה הייתה תחנה חשובה בדרכם של הראדאנים. היא הגיעה לשיאה במאה ה־9, ואילו מלכה יוסף, שניהל התכתבות עם חסדאי אבן שפרוט סביב שנת 960, היה מלכה היהודי האחרון.

73. Bachrach, pp. 107-108; Blumenkranz, "The Roman church and the Jews", in: *W.H.J.P - The dark ages*, pp. 77

74. Aronius, Nos. 105, 106, 107, 108, 109, 110. ; וכן דינור, א' (1), עמ' 164־165.

75. דינור, שם, עמ' 141.

76. W. Roscher, "The status of the Jews in the middle ages considered from the standpoint of commercial policy", *in: Historia Judaica, IV*, 1944, pp. 14-15

77. Bachrach, pp. 122-124

78. בארון, *ההיסטוריה*, חלק ה, עמ' 44.

79. Aronius, N. 75. לאותו גל של התנכלויות ליהודים ביוזמתם של רבי־הכנסייה, שייכת גם הפרשה העגומה של הטבלת הילדים ובריחתם של ילדים אחרים מליון, מקון, שאלון ווויאן, אם אכן הדברים אירעו בסביבות שנת 850, כפי שסוברים רוב החוקרים. ראו הערות 59 ו־63 לפרק זה.

80. Depping, pp. 58-59

פרק שלישי

1. ח"ה בן־ששון, *תולדות עם־ישראל בימי הביניים*, תל־אביב, 1969, עמ' 23.
2. בשנת 1306 הורה פיליפ IV ("היפה") על גירוש כל יהודי ממלכתו. בשנת 1314 שבו היהודים לצרפת, ובמשך המאה ה־14 גורשו שוב פעמים אחדות. גירושם הסופי מכל אדמות הכתר הייתה בשנת 1394. רוב מגורשי 1306 לא חזרו לארץ זו, ובמאה ה־14 הייתה יהדות צרפת מדולדלת למדי. לעיון מפורט יותר של הנושא ראו מאמרו של בלומנקרנץ: "Chemins d'un exile ", pp. 17-23.
3. דינור, א' (1), עמ' 310. באומרם "מלכויות" מתכוונים מחברי השו"ת לישויות טריטוריאליות מדיניות מוגדרות. אשר ל"צרפת" – הכוונה היא לדומנה המלכותית ואפשר שגם לחבל שמפן שממזרחה. על כך ידובר בהמשך.
4. L. Finkelstein, *Jewish self-government in the middle ages*, N.Y., 1924, pp. 139-140
5. דינור, א' (1), עמ' 310.
6. פירוש רש"י לעובדיה א, כ, מובא בדינור א' (1), עמ' 309.
7. שם, שם.
8. שם, שם.
9. Cochard, pp.30-34. קושארד מביא את דבריהם של שני כרוניסטנים נוצריים: Raoul Glaber ו־Adhémar de Chabanne.
10. הברמן, עמ' יא־יב; דינור, א' (1), עמ' 314.
11. ש' איידלברג, "קהילת טרוייש לפני ימיו של רש"י", בתוך: *סורה*, 1 (1953־1954), עמ' 48־57.
12. *תשובות בעלי תוספות*, סי' א'.
13. דינור, א' (1), 315; 343־344. שמות תלמידיו של רש"י שמוצאם מערים אלו מצביעים בבירור על כך שהיו בהן קהילות ישראל כבר בסוף המאה ה־11. לעומת זאת, זיהויה של סואסון (Soisson) שבשמפן כעיר מוצאו של החכם בן התקופה שמעיה השושני, נתון במחלוקת בין החוקרים (על כך ראו: גרוסמן, *חכמי צרפת האחרונים*, עמ' 366־376).
14. *תשובות חכמי צרפת ולותיר*, סי' כ"א; *תשובות רש"י*, סי' ע'.
15. Blumenkranz, "Cultivateurs et vignerons juifs en Bourgogne", dans: *Bulletin philologique et Historique du comité des travaux historiques et scientifiques*, Paris, 1959, pp. 112-113
16. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' צ"ב.
17. תשובה זו נמצאת בכתב־יד (Rab. 1077, דף 75) של בית המדרש לרבנים בניו־יורק. ראו ח' סולובייצ'יק, *שו"ת כמקור היסטורי*, ירושלים, 1990, עמ' 120־121; גרוסמן, *חכמי צרפת הראשונים*, ירושלים, 1995, עמ' 544.
18. *Germania Judaica*, Band I, 1963, S. 230; H. Gross, *Gallia Judaica*, Paris, 1897, p. 316; Aronius, N. 119
19. Aronius, N. 148
20. דינור, א' (1), עמ' 316־317.
21. הברמן, עמ' כא. חשוב לציין, שלא תמיד ניתנה לקהילות בימי הביניים הזכות להקים בית קברות, ובמיוחד לא בזמן הסמוך להיווסדן. היהודים נאלצו אפוא להוביל לקבורה את מתיהם לקהילה אחרת שבמקרים רבים הייתה רחוקה. עובדה זו היקשתה בוודאי על חייהם. במקרה שלפנינו מסופר בבניו של ר' יעקב, שנשאו את גופתו על כתפיהם מאראס לריימס (מרחק של כ־150 ק"מ).

22. *תשובות חכמי מזרח ומערב*, סי׳ ס״ב.
23. דינור, א׳ (1), 314.
24. שם, שם.
25. Blumenkranz, *Les auteu.*, p. 209. ההיסטוריונים שחקרו את תולדות יהדות צרפת הצפונית בימי הביניים סבורים שלא הייתה התיישבות יהודית בדוכסות ברטאן. ואם אמנם חיו יהודים בנאנט (שהייתה בגבולות הדוכסות), הייתה זו בוודאי התיישבות חריגה.
26. *תחצו״ל*, סי׳ מ״א. נראה לי ש״רבנו שלמה״ אינו אלא רש״י.
27. ח׳ סולובייצ׳יק, *שו״ת כמקור היסטורי*, עמ׳ 57־58.
28. הפרשה מתוארת בפירוט רב בכרוניקה עברית (ראו א״מ הברמן, עמ׳ יא־טו). העיר ״לימוניש״ שבסיפור המעשה, הינה לדעת כל החוקרים לימוז׳. דעת יחיד, שונה בנידון זה, היא של ר׳ חזן. חוקר זה סבור שמדובר בעיר לה־מאן. נימוקיו העיקריים הם: א. צליל השם ״לימוניש״ קרוב יותר ללה־מאן מאשר ללימוז׳. ב. עיר מוצאו של שחוק בן־אסתר, ״גיבור״ הפרשה, היא בלוייש (בלוא), והיא קרובה ללה־מאן פי שניים מלימוז׳ (ראו מאמרו של ר׳ חזן: "The persecution of 992", in: *R.E.J.*, 129 [1970], pp. 217-221).
29. Gross, pp. 308-309
30. המקורות הנוספים הם שני כתבי־יד: כ״י פריס 614 וכ״י גינצבורג 119. ראו גרוסמן, ״הגירתה של משפחת קלונימוס מאיטליה לגרמניה״, בתוך: *ציון*, תשל״ה, עמ׳ 156־160.
31. ראו תשובת מהרש״ל, סי׳ כ״ט ור׳ אליעזר בעל הרוקח ב*מצרף לחכמה*, עמ׳ 42. מובאים בדינור, א׳ (3), עמ׳ 227־228; גרוסמן, ״הגירתה של משפחת קלונימוס״, עמ׳ 154־185.
32. גרוסמן, שם, עמ׳ 177־178. אשר לחישוב השנים שבתשובת מהרש״ל, אותו מאמץ גרוסמן, מן הראוי להעיר שבספרות הרבנית שנת חורבן בית המקדש השני היא 68 לספירה. כך, שאם נוסיף למספר זה 849 (תתמ״ט) שנים נקבל את שנת 917.
33. Aronuus, N. 136
34. זוהי דעתו של א׳ גרוסמן. לדיון מפורט עיינו במאמריו ״הגירת משפחת קלונימוס״, ו״הגירת יהודים לגרמניה והתישבותם במאות ט־יא״, בתוך: *הגירה והתישבות בישראל ובעמים*, ירושלים, תשמ״ב, עמ׳ 109־128; בספרו *חכמי אשכנז הראשונים*.
35. Schwarzfuchs, "L'opposition Tsarfat-Provence: la formation du Nord de la France", dans *Hammage à George Vajda*, Paris, 1980, pp. 135-150
36. גרוסמן, ״הגירת יהודים לגרמניה״, עמ׳ 109־137.
37. C. Roth, "Economic life and population movements", in: *W.H.J.P.- The dark ages*, p. 48
38. W. Wadl, *Geschichte der Juden in Kärten im Mittelalter*, Klagenfurt, 1992, Ss. 18-20
39. M. Weinreich, *History of the Yiddish language*, Chicago, 1980, pp. 18-20
40. *ספר יוסיפון* הוא חיבור היסטורי המתאר את תולדות בית שני. נתחבר בשנת 953 על־ידי מחבר בלתי־ידוע באיטליה הדרומית. נוסף לתיאור מאורעות הבית השני, הלקוחים בעיקר מיוסף בן מתתיהו (מכאן שם הספר), הוא מונה את רשימת העמים וארצותיהם בימיו (כגון: כנען, אשכנז וכו׳). בימי הביניים היה *ספר יוסיפון* נפוץ וממנו ינקו בני התקופה את ידיעותיהם על ימי הבית השני.

בלטינית של ימי הביניים (ובשפות מערביות אחדות) השתמשו במלה "esclavus" כדי לציין עבד, כיוון שמוצאם של רוב העבדים היה בארצות הסלאביות (Sclavonia). במקביל (אך בסדר הפוך), ארץ הסלאבים קיבלה בפי יהודי התקופה את הכינוי "כנען", מתוך אסוציאציה עם "העבד הכנעני" שבתנ"ך. "לשון כנען", הנזכרת במקורותינו, והניבים השונים שבטקסטים ההלכתיים (במיוחד אצל ר' משה מווינה, בעל *אור זרוע*, מן המאה ה־13) היא לשון יהודית שעיקרה אכן ניב סלאבי־מערבי, אך יש בה אלמנטים יווניים ועבריים.

41. על מוצאם הבלקני־ביזנטי של יהודי מזרח ודרום־מזרח גרמניה, ראו בספרו של גייסלר: *Die Juden in Deutschland*., Ss. 69-70.
42. Blumenkranz, "Germany 843-1096", in: *W.H.J.P. - The dark ages*, pp. 163-165
43. Aronius, N. 168.
44. ח"ה בן־ששון, *ראשי פרקים בתולדות ישראל בימי־הביניים*, שיעורים בלימודי־יסוד באוניברסיטה העברית בירושלים, תשט"ו, חלק I, עמ' 20־21.
45. דינור, א' (1), עמ' 317.
46. הברמן, עמ' ע"ב.
47. Aronius, N. 121. התאריך המדויק של הקונציל אינו ידוע.
48. Blumenkranz, *Les auteurs* , pp. 220-221
49. בדומה לקארולינגים, גם למלכי גרמניה במאות ה־10 וה־11 לא הייתה עיר בירה. למעשה נמשך מצב זה עוד מאות רבות של שנים. ברלין, בירת פרוסיה במאות ה־17־19, הפכה – זו הפעם הראשונה בהיסטוריה – לבירה כלל גרמנית עם איחודה של גרמניה בשנת 1871. בכך הייתה הקיסרות הגרמנית שונה מאנגליה וממלכות אירופיות אחרות, שהיו להן ערי בירה. בדומה לקארל הגדול וללואי החסיד, נדדו מלכי השושלת הסאכסית (919־1024) והשושלת הסאלית (1024־1125), יחד עם חצרותיהם, בעריה ובמבצריה של ממלכתם; ובעוד הקארולינגים אהבו במיוחד את אאכן, העדיפו השליטים הגרמנים הללו את מיינץ. אשר למעמדו הפוליטי הגבוה של הארכיבישוף ממיינץ, ראוי לציין שהוא נמנה עם שבעת "נסיכי הבחירה" של קיסר גרמניה.
50. Kober, "Aus der Geschichte", S. 12
51. Aronius, N. 162
52. Ibid., N. 170
53. במאה ה־13 נטבע המונח "קהילות שו"ם". היה זה מעין אגד קהילות חשובות שמילאו פונקציה של הנהגה רגיונלית. במיוחד נתפרסמו כינוסי החכמים והפרנסים מערים אלו, והם שתיקנו תקנות חשובות (כגון אלו משנת 1226). כאמור, בימי הביניים המוקדמים המונח לא היה מקובל, ולא היה כל ניסיון של הנהגה כזאת.
54. Aronius, N. 168. הזמנת רודיגר הוזכרה כבר בפרק זה. וכן, עיינו בכרוניקה של רשב"ש אצל א"מ הברמן, עמ' נט־ס.
55. *Germania Judaica*, S. 328. הלקסיקון חובר בידי י' אלבוגן, א' פריימן וה' טיקוצ'ינסקי, מטובי ההיסטוריונים היהודיים בגרמניה במאה ה־20.
56. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 397. חוקרים אחרים כמו ב"צ דינור, ב' בלומנקרנץ וא' קובר נוקבים בשנת 1070 כייסודה של קהילת שפייר. Kober, "Aus der Geschichte der Juden", S. 13; Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, p. 85; דינור, א' (3), עמ' 336.

57. אין זה מקרה שרוב הערים החשובות והמבוססות – ובתוך כך קהילות ישראל – ישבו בגדה השמאלית (המערבית) של הריינוס. הנהר היה ה־limes (הגבול) הרומי עם גרמניה ונתון זה חייב הקמת ערי מבצר ומחנות צבא. אפשר בהחלט לקבוע שנהר הריינוס היה הגבול בין הציוויליזציה הרומית לבין ארץ האויב הגרמאני, הברברי. התרבות הרומאנית הגיעה אפוא עד הנהר, ולא פלא הוא שהלאומנות הצרפתית בעת החדשה תבעה את הריינוס כגבולה המזרחי של צרפת. מכל מקום, כל שרשרת הקהילות היהודיות שכנה בגדה המערבית: קלן, בון, קובלנץ, בופרד, בינגן, מגנצא, וורמיזא ושפירא.

58. כמה עדויות מספרות על יחסים אלה עם הארכיבישוף. שיאם הוא ניסיונו של הארכיבישוף למלט את נתיניו היהודים בעת פרעות תתנ"ו. אולם הניסיון לא צלח. אשר לעירונים הנוצריים, מסופר בכרוניקה של ר' אליעזר ב"ר נתן על יהודים שנמלטו לבתי מכריהם הגויים, אולם גויים אלה שילמו על עזרתם ביוקר, כאשר הפורעים התנפלו גם על בתיהם ובזזום. ראו: הברמן, עמ' עו־עז.

59. Aronius, N. 160

60. *Germania Judaica*, Ss. 7-8

61. דינור, א' (1), עמ' 318; הברמן, עמ' מה.

62. *Germania Judaica*, Ss. 26-27

63. דינור, א' (1), עמ' 318. גרוסמן, בספרו *חכמי צרפת הראשונים*, מצטט מכתב־יד (כ"י קמברידג' or. 71) דברים על אודות "ריבה אחת מקובלנץ" מהמחצית השנייה של המאה ה־11, עמ' 544.

64. Kober, "Aus der Geschichte", S. 15; היישובים בהם מדובר הם: נושא (Neuss), וויבליקהווא (Wevelinghofen), אולנדא (Gelden), אילנא (Eller), זנטש (Xanten), מירזא (Moers) וקרפנא (Kerpen). קיים קושי רב בזיהוי המקומות, ולגבי חלק מהם קיימת האפשרות שמדובר בעיר (או כפר) אחרת מאלו המופיעות כאן בסוגריים. דוגמה לקושי בזיהוי קשורה במקום ששמו Laubenheim. תעודה משנת 1091 מספרת על הכנסות שגבה הארכיבישוף של מיינץ (שהמקום היה שייך לו) מיהודי לאובנהיים, בגובה של שתי אונקיות עבור שני בתים שהיו ברשותם. אולם מקום בשם זה לא נמצא. החוקרים נחלקו בדעותיהם והציעו אפשרויות שונות של זיהוי (ראו: Aronius, N. 172).

65. האפיפיור קלמנס III כתב לרופרט, בישוף במברג (בשנת 1097 או 1098), ששמע על כך שיהודים שנטבלו לנצרות "חמקו" בחזרה אל היהדות. הוא געד בו על שהרשה להם לעשות כן ודרש ממנו למנוע זאת (ראו: Aronius, N. 204). מכאן אנו למדים שבמברג הייתה קהילה לפני גזירות תתנ"ו.

66. Geissler, S. 35

67. Aronius, N. 135

68. Weinreich, pp. 333-334. רמז לקיומה של מעין קולוניזציה יהודית, או הגירת משנה, אנו מוצאים בתשובתו של ר' נתן בן מכיר (*מעשה הגאונים*, עמ' 55, מובא ב: Agus, *Urban civilization*, vol. II, p. 604). מוזכרים שם "מיושבים" (מחיישבים), יוצאי קהילת מגנצא, הבאים להתנחל במקומות אחרים. מכל מקום, רגנסבורג היא עיר מבודדת המצויה בתווך בין שני הגושי הקרויים בפי ויינרייך "אשכנז I" ו"אשכנז II".

69. Geissler, S. 70

70. Aronius, N. 129

71. Ibid.,N. 133

72. Ibid., N. 134

73. Aronius, Nos. 132, 139; Blumenkranz, *Les auteurs*, p. 245
74. הברמן, עמ' נז.
75. ראו מאמרו של טיקוצ'ינסקי – H. Tykoczinski, "Die ältesten Nachrichten über die Juden in Halle", in: *Germania Judaica*, Ss. 508-511; *M.G.W.J.*, 57 (1913), Ss .32-43
76. ח"ז הירשברג, "אברהם בן יעקב, נוסע וחוקר יהודי מלפני אלף שנה", בתוך: סיני, 1948, עמ' רע"ח; - E. Ashtor, "Ibrahim ibn Ya'qub", in *W.H.J.P - The dark ages*, pp. 305-308 ; Aronius, N. 135
אין הסכמה מלאה ביחס לתאריך ביקורו זה של אברהים אבן יעקב. א' אשתור סבור, שקשה לקבוע בין 966 לבין 973, ואילו הירשברג ניסה להוכיח שהשנה היא 973.
77. Aronius, N. 141
78. "Judaei et ceteri mercatores undecunque venerint, de ista patria vel aliis patriis , iustum theloneum solvant tam de municipiis, quam de aliis rebus, sicut semper in prioribus temporibus regnum fuit".
ראו: Aronius, N. 122 ; דינור א' (1), עמ' 321. אשר להגדרה הגיאוגרפית של המונח "ista patria", המחקר טוען שמדובר בבווריה וה"מרקות" שלה: אוסטריה, שטיריה וקרינתיה. לדיון מפורט יותר ראו: Wadl, *Geschichte*; Scherer.
79. Finkelstein, p. 123.
80. C. Roth, "The early Jewish settlement in central (& eastern) Europe", in: *W.H..J.P. - The dark ages*, pp. 302-303
81. B. D. Weinryb, "The beginning of east-European Jewry", in: *Studies and essays in honor of Abraham A. Neumann*, Philadelphia, 1962, p. 475
82. G. Bondy & F. Dvorsky, *K Historii Židu v Čechach, na Moravé a ve Slezsku*, Praha, 1904, s. 1; A. Stein, *Die Geschichte der Juden in Böhmen*, Brünn, 1906, S. 1.
83. Aronius, N. 125
84. Bondy & Dvorsky, s. 2
85. Aronius, N. 167; Ibid., s. 3
86. Bondy & Dvorsky, ss. 3-4; "העיר הגדולה" כאן משמשת ניגוד ל"עיר הקטנה" ("Mala Strana"). הכוונה כפי הנראה לרובע העיר שבגדה הימנית של הנהר הנקרא היום "העיר העתיקה", מקום בו התפתח לימים הגטו היהודי.
87. Ibid., Ibid. קיימת גם אפשרות שהמלה "שוב", באה לציין התיישבות מחודשת של יהודים בפראג אחרי שגורשו ממנה בשנים 1053 ו־1057 על־ידי הנסיך ספיטיהנב (Spytihnev). על כך ראו: Stein, s. 4.
88. Bondy & Dvorsky, Ss. 4-6
89. לדעתו של שטיין (ראו ספרו עמ' 3־4) "מז'יהרד" אינה ווישהרד. ואילו ר' קסטנברג־גלדשטיין, ("Bohemia", in: *W.H.J.P. - The dark ages*, p. 311), טוענת ש"מז'יהרד" מקורו ב־Mezi-Hradi, שתרגומו – בין הטירות, דהיינו בין ה"הראדצ'ני" וה"ווישהרד". לפיכך, מקומו בגדה המזרחית של הוולטאבה, באתר בו נבנתה מאוחר יותר השכונה היהודית. ישנן חפירות, לדברי המחברת, המוכיחות קיומו של ישוב יהודי שם.
90. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 370.
91. Bondy & Dvorsky, s. 3.

92. Ibid., ss. 3-4
93. הברמן, עמ' נב.
94. A. Schreiber, "Hungary", in: *W.H.J.P. - The dark ages*, pp. 315-318
95. יצחק פרי (פרידמן), *פרקים בתולדות היהודים בהונגריה בימי הביניים*, תל־אביב, 1992, עמ' 34.
96. שם, עמ' 36.
97. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סימנים תתק"ג, תתקל"ה ותתקצ"ד.
98. פרי, עמ' 51.
99. דינור, א' (1), עמ' 149.
100. פרי, עמ' 51. עיינו גם במאמרו של שמואל הכהן ויינגרטן, "זיהויה של משפחת גרים באונגריה במאה יב", בתוך: *מעיין*, כרך ט, חוברת ד, תשכ"ט.
101. *אור זרוע*, סי' תרצ"ד; Weinryb, pp. 464-465.
102. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתקי"א.
103. Aronius, N. 169; עיינו גם במאמרו של י' תא־שמע, "לתולדות היהודים בפולין במאות היב והיג", בתוך: *ציון* נג, ד, תשמ"ח.
104. C. Roth, A *History of the Jews in England*, Oxford, 1949, p. 5

פרק רביעי

1. ר' לופז, *לידתה של אירופה*, תל־אביב, 1990, עמ' 127.
2. שם, עמ' 30.
3. Schwarzfuchs, "France under the early Capets", in: *W.H.J.P. - The dark ages*, p. 143
4. שליטי גרמניה קיימו שני טקסי הכתרה נפרדים: האחד כמלך גרמניה, והשני כקיסר "האימפריה הגרמנית־רומית הקדושה". בעוד שהטקס הראשון התקיים אחרי מינויו של המלך, ולעתים עוד לפני כן בימי חייו של אביו, הרי שהטקס השני נערך ברומא, בהזדמנות הראשונה של הגעת השליט לאיטליה. כך, למשל, הוכתר אוטו I למלך גרמניה באאכן, על־ידי הארכיבישוף של מיינץ, ורק כעבור 24 שנים – לקיסר על־ידי האפיפיור. בשני המקרים הוא חיקה את קארל הגדול.
5. Z. N. Brooke, *A History of Europe from 911 to 1198*, London, 1938, p.162
6. על אותה פריווילגיה בהקשר היהודי ראו בספרנו, בפרק השלישי, ובהמשך בפרק זה.
7. בתקופה הנידונה כללו נחלות המלך מחוז קטן בלבד, סביב ללון (Laon), שבצפון־מזרחה של צרפת. היה זה סופו של תהליך הענקת קרקעות על־ידי המלכים למטרה של גיוס לוחמים לשורותיהם.
8. נאמן, עמ' 166־167. ארבעת הקארולינגים היו: א. לואי II "המגמגם" (877־879); ב. לואי III (879־882); ג. קארלומאן (882־884); ד. שרל "השמן" (884־887), שהיה בעצם בנו של לודוויג "הגרמני", אך כיוון שהיה קארולינגי הומלך על צרפת.
9. לופז, עמ' 252.
10. Schwarzfuchs, "France under the early Capets", p. 144
11. לופז, עמ' 258.
12. Agus, *The heroic age*, (preface)
13. Aronius, Nos. 122, 129, 133,162 ; Dasberg, Ss. 92-93. דוגמה לזהות כזאת

אנו מוצאים במספר תעודות מן המאות ה־10־11 בגרמניה: א. בהוראת המכס של רפלשטטן, משנת 906, נכתב: "Mercatores, id est Judaei et ceteri mercatores" [...]; ב. בכתב ה־Immunitas, שהעניק הקיסר אוטו II בשנת 965 לכנסיית מוריץ במגדבורג, נאמר: "[...] Judaei vel ceteri ibi manentes negotiatores."; ג. באישור לאותו כתב, משנת 973, נכתב: "Negotiatores vel Judaei ibi habitantes"; בפריווילגיה מטעמו של היינריך IV, משנת 1074, המעניקה פטור ממכסים לעירוני וורמס והמתייחסת ליהודים ולנוצרים כאחד: "Judaei et ceteri Uvormatienses [...]"

14. Dasberg, S. 106
15. ש׳ גולדין, *הייחוד והיחד*, תל־אביב, 1997, עמ׳ 29־30.
16. Pirenne, *Social and economic*, p. 50
17. Scherer, Ss . 69-93; 109-113; 251
18. Kisch, "Jewry-law in medieval German law-books", in: *P.A.A.J.R.*, 1940, vol., IX, pp. 62-70
19. S. Baron,"The Jewish factor in medieval civilization", in: Baron, *Ancient and medieval Jewish history*, New Brunswick, 1972, p. 259.
20. Aronius, Nos. 49, 81, 82 ,102, 170, 171, 315. בפריווילגיות של לואי החסיד נאמר: "in manibus nostris se commendavit". וכן, בפריווילגיה של היינריך IV ליהודי וורמס (1090) מוצאים את המלים: "ad cameram nostram attineat". ואילו בפריווילגיה של פרידריך I (ברברוסה) ליהודי רגנסבורג, משנת 1187, מוגדרים היהודים כ־"ad imperialem cameram dinoscuntur pertinere". כן מודגשת השייכות של יהודי העיר רגנסבורג לכתר: "Judaeis nostris Ratisponensibus".
21. Kisch, *The Jews of medieval Germany*, N.Y., 1970, p. 338. שנת 1103 הייתה מקובלת כנקודת מפנה גם על היסטוריונים שקדמו לקיש. בהערות על "שלום הארץ" כותב ארוניוס: "Mit Recht sieht Stobbe darin die ersten Keime der Kammerknechtschaft".
22. S. Baron, "Plenitude of Apostolic powers and medieval 'Jewish serfdom", in: *Ancient and medieval Jewish history*, New Brunswick, 1972, p. 286
23. Dasberg, Ss. 50-53; גולדין, עמ׳ 16־17.
24. Blumenkranz, *Les auteurs*, pp. 219-220
25. Ibid., p. 245
26. Aronius, N. 140
27. Elbogen, "Deutschland", in: *G.J.*, B. I, S. XXI, 1934
28. M. Harris, *History of the medieval Jews*, N.Y., 1924, p. 53
29. Blumenkranz, *Les auteurs* , p. 245
30. דובנוב, ד׳, עמ׳ 75.
31. Blumenkranz, *Les auteurs*, pp. 219-220. בלומנקרנץ מעלה הרהור בדבר "מחלוקת בין פרידריך ממיינץ לאוטו הגדול על פרוגטיבות של הכנסייה ושל הקיסר", כפי שמשתמע מן הפרשה של 938, ומתוך הנחה שפנייתו של הארכיבישוף לאפיפיור אינה עולה בקנה אחד עם מדיניותו הסובלנית של המלך והמחוייבת למתן חסות ליהודים.
32. Aronius, N. 168; דינור, א׳ (1), עמ׳ 170.
33. K. R. Stow, *Alienated minority, the Jews of medieval latin Europe*,

Cambridge (Mass.), 1992, p. 98
34. Dasberg, Ss. 139-140
35. Aronius, N. 168; הערים בהן היו תחנות מכס קיסריות הן: Goslar, Frankfurt, Boppard, Hammerstein, Dortmund, Angern.
36. Elbogen, "Deutschland", in: *G.J.*, B. I, Ss. XXI-XXII
37. Kober, "Aus der Geschichte", Ss. 16-17
38. Aronius, Nos. 170, 171; על הפריווילגיות להיינריך IV וההבדלים ביניהם ראו גם: Stobbe, "Speyer und Worms" in: Z. G. J. D. , I, Ss. 205-215; Bresslau, "Zur Privilegien Heinrichs IV", in: *Z. G. J. D.*, Ss. 152-159
39. מ' בן־ששון וא' גרוסמן, עמ' 26־27.
40. Kisch, "Jewry-law",vol. X, pp. 142-143
41. Stow, *Alienated*, p. 100
42. Kisch, "Jewry-law", ibid
43. Altman, "Studies", pp. 90-91. למונח "immunitas" בפריווילגיות אין זכר ליהודים, שכן השימוש בו שייך לטרמינולוגיה פיאודלית, במיוחד ביחס למוסדות כנסייתיים ולרכושם.
44. Dasberg, S. 138
45. Geissler, S. 103
46. Aronius, N. 210; Elbogen, "Deutschland", Ss. XXII-XXIII
47. Kisch, *The Jews in med. Germany*, pp. 108-109; Kisch, "Jewry-law", p. 121
48. ח"ה בן־ששון, "מקומה של הקהילה־העיר בתולדות ישראל", בתוך: *קידוש השם ומארטיריום והעיר והקהילה*, תשכ"ח, עמ' 168־171.
49. בארון, *היסטוריה חברתית*, חלק ה, עמ' 57.
50. ראו כרוניקה של ר' שלמה ב"ר שמשון, בתוך: דינור, א' (1), עמ' 170. "ונשרפה השכונה היהודית והרחוב שלהן והיינו בפחד גדול מהעירוניים".
51. R. Chazan, *Medieval Jewry in northern France*, Baltimore, 1973, p.14
52. G. Langmuir, "'Judaei nostri' and the beginning of Capetian legislation", in: *Trditio*, 16, 1960, p. 203-207; גולדין, עמ' 21־24.
53. גולדין, עמ' 21־23.
54. A. Graboïs, "Les Juifs et leurs seigneurs dans la France septentionale aux XIe et XIIe siècles", dans: Miriam Yardeni (ed.), *Les Juifs dans l'histoire de la France*, Leiden, 1980, pp. 14-16
55. J. Parkes, *The Jews in the medieval community*, London, 1976, p. 24
56. גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 19.
57. מ' אֶלון, *המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו ועקרונותיו*, ירושלים, תשל"ג, כרך א, עמ' 61.
58. שם, עמ' 59־61; *Encyclopaedia Judaica*, vol .VI, p. 52.
59. *תשובות חכמי מזרח ומערב*, סי' קפ"ח. ראובן ושמעון הם שמות פיקטיביים, המופיעים בשו"ת של ימי הביניים. נראה ששמותיהם האמיתיים של הנוגעים בדבר לא היו חשובים לבני התקופה, המקרה עצמו היה החשוב.
60. *תשובות גאונים, ספר שערי צדק*, עמ' עג־עה. המשיב בשו"ת זו אינו ידוע. איגוס מעלה סברה, שהיה זה הגאון הבבלי רב שרירא, ואילו השאלה (ובכך בטוח איגוס) באה ממערב אירופה.
61. *תשובות רגמ"ה*, סי' ח'.

62. *תחצו"ל*, סי' צ"ז.
63. *גנזי שכטר*, כרך ב, עמ' 213, סי' ט"ו.
64. *תשובות מהר"ם*, מהדורת למברג, סי' תכ"ג.
65. *מעשה גאונים*, עמ' ע.
66. *תשובות מהר"ם*, מהדורת פראג, סי' תתק"ו.
67. *תחצו"ל*, סי' ל'.
68. D. M. Shohet, "The Jewish court in the middle ages", in: *Studies in Jewish Jurisprudence*, N.Y., 1931, vol. III, pp. 101-104
69. א' גרוסמן, "עבריינים ואלמים בחברה היהודית באשכנז הקדומה והשפעתם על סדרי הדין", בתוך: *שנתון המשפט העברי*, ח (תשמ"א), עמ' 141.
70. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens* , pp. 358-359
71. Ibid., Ibid
72. Agus, *The heroic.*, pp. 360-362
73. Aronius, Nos. 170, 171
74. Kisch, "Jewry-law", 106-107
75. מ' בלוך, *החברה הפיאודלית*, ירושלים, 1988, עמ' 299-302; 369.
76. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens* , p. 36
77. Aronius, N. 136
78. Bondy & Dvorsky, s. 3
79. הברמן, עמ' ל.
80. שם, עמ' נו.

פרק חמישי

1. M. Toch, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, München, 1998, S. 96
2. Blumenkranz, *Histoire des Juifs en France*, pp. 35-36
3. גורביץ, עמ' 202-205; 212-213.
4. לופז, עמ' 145-146.
5. Roscher, pp. 13-26
6. Agus, *Urban civil., vol. I, pp. 3-11*
7. Pirenne, *Medieval cities*, pp. 82-84
8. Pirenne, *Econ. and social hist.* , pp. 123-124
9. בארון, *היסטוריה חברתית*, חלק ה, עמ' 123.
10. דינור, א' (1), עמ' 350-351.
11. לופז, עמ' 122.
12. ראו את השו"ת הבאות: *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתקי"א; *תחצו"ל*, סי' פ"ו; *תחצו"ל* סי' צ"ד; *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתל"ו; *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תת"ד; *תחצו"ל*, סי' צ"ז. איגוס מביא דוגמאות אלו (ראו ספרו: *The heroic age*, pp. 113-115 ומאמרו: "The volume of trade of the Jews of northwestern Europe in precrusade period", in: *The 75th Anniversary volume of the Jewish Quat.Review*, Philadelphia, 1967, pp 69-70). הוא מצביע על ערכם של הנכסים הכספיים העצומים הנקובים בהן בהשוואה לערכם של נכסים קרקעיים. כך, למשל, במחיר של מטיל כסף של ליברה אחת אפשר היה לקנות בין 60 ל-100 אקרים של אדמה, או לחלופין, לשלם משכורת שנתית של לוחם שכיר מעבר לים (איגוס מסתמך על מחקרים

שנעשו, ראו: *The heroic age*, pp. 139). במחיר 720 דינרים (3 ליברות כסף), הסכום שאחד הסוחרים המוזכרים בשו"ת החזיק בכיסיו, אפשר היה לקנות שלושה עד חמישה כרמים בגודל בינוני. 21 הליברות שנשא בכיסיו הסוחר היהודי, היו שווים להכנסה שנתית משלושה כפרים. כמו כן מצביע איגוס על ערכן הכספי של העסקאות המסחריות הללו, כשהוא משווה אותן עם הסחורות שנסחרו במשך שנה אחת בין אנגליה לבין ערי ההאנזה, בתקופת שיא פריחתן. אומדן זה עמד על 15,000 מארקים, והיה בהרבה יותר קטן מן הסכומים שתוארו בהרחבה לעיל (איגוס מסתמך על מאקס וובר, בספרו: *Die Wirtschaftsgeschichte*. ראו: *The heroic*, p. 140).

13. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתקמ"א.
14. ח"ה בן־ששון, *תולדות ישראל בימי־הביניים*, עמ' 30.
15. דינור, א' (1), עמ' 353.
16. ח' סולובייצ'יק, *שו"ת כמקור היסטורי*, עמ' 86.
17. נראה Agus, "Rashi and his school", in: *W.H.J.P. - The dark ages*, p. 220. שבתקופה מאוחרת של חייו, משהפך לגדול הדור, השתפר מצבו הכלכלי של רש"י, כפי שהעידו תלמידיו על רבם.
18. Cochard, p. 27. קושארד עצמו מזדהה עם הנימה האנטי יהודית, הבאה לידי ביטוי גם במקומות אחרים בספרו.
19. Bondy & Dvorsky, ss. 4-5
20. Geissler, S. 172. גייסלר מביא את דבריו של סופר ערבי בשם קואסויני (Quazwini) על עדותו של אחד אברהם טרטושי, שהיה שליח מטעם שליט מוסלמי אל אוטו הגדול.
21. ראו עמ' 100 בספר זה.
22. Aronius, N. 124; Blumenkranz, *Les auteurs*, pp. 218-219
23. Roth,"Economic life", p. 37
24. Aronius, N. 121
25. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתע"ה.
26. *תשובות גאונים קדמונים*, סי' ק"ן.
27. *תשובות רש"י*, סי' ק"י.
28. Geissler, S.175
29. A. Berliner, *dem Leben der Juden Deutschlands im Mittelalter*, Berlin, 1937, Ss. 76-77
30. Agus, "Control of roads by Jews in pre-crusade Europe", in: *J.Q.R.*, vol. XLVIII, 1957, pp. 93-98; Agus, *The heroic age*, pp. 23 ff.
31. Geissler, Ss. 178-179
3.2. Caro, S. 194
33. Toch, S. 6
34. תשובתו של רגמ"ה, *בתחצו"ל*, סי' ק"א; *שו"ת רגמ"ה*, סי' ל"ו. עיינו גם ב: M. Hoffmann, *Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters*, Leipzig, 1930, S. 10
35. ע' גלבוע (עורך ומתרגם), *אגוברד, ארכיבישוף ליון, אגרות נגד היהודים*, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 15־16; *מעשה גאונים*, עמ' פ"ז; מכתבו של רש"י אל מורו, ר' יצחק הלוי, *בתשובות רש"י*, סי' ס'.
36. גלבוע, שם, עמ' 17־18.
37. Pirenne, *Ecn. & social History*, pp. 97-99

38. Kober, *Cologne*, pp. 104-105
39. *מעשה גאונים*, עמ' ע; *פרדס*, עמ' עג.
40. הברמן, עמ' מז.
41. S. Baron, "Rashi and the community of Troyes", in: *Ancient and medieval Jewish history*, pp. 269-270. במאמר חולק בארון על דעתו של אברהם ברלינר, מחשובי ההיסטוריונים היהודים של ימי הביניים במאה ה־19. הוא רואה בירידי טרוייש מפגש סוחרים מארצות שונות, וגורם מכריע בהרחבת אופקיו האינלקטואליים של רש"י ואף השפיע על עבודתו הפרשנית.
42. J. Abrahams, *Jewish life in the middle ages*, London, 1932, p. 114
43. Toch, Ss. 6-7: 97
44. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, p. 13
45. ש' אסף, "עבדים וסחר־עבדים בימי הביניים (ע"פ מקורות עבריים)", בתוך: *ציון*, תרצ"ט, עמ' 91.
46. Bondy & Dvorsky, s. 1
47. Aronius, N. 127
48. Roth, "Econ. Life", pp. 27-29
49. Bondy & Dvorsky, s.3
50. ח"ה בן־ששון, *תולדות ישראל*, עמ' 27.
51. Aronius, N. 141
52. אברהמס כותב את הדברים הבאים: "ויליאם הכובש, כך נמסר עליו, הביא עמו מרואן סוחרי־עבדים גאלו־יהודים". הדבר קרה, כידוע, בשנת 1066 (ראו: Abrahams, p. 115).
בכרוניקה פולנית משנת 1085 נמסר: "יום לפני מותה היטיבה מאוד יהודית, אשת וולאדיסלאב מפולין, עם העניים והשבויים ונהגה בהם ברכות וברחמים. היא פדתה בכספה עבדים נוצריים רבים מידי היהודים" (ראו: Aronius, N. 169). לא נמסר בכרוניקה אם היו אלה עבדים שבבעלות היהודים ובשירותם, או בידי סוחרי־עבדים. היות ובאותה עת עדיין לא היו יישובים יהודיים בפולין, אני מניח שהאפשרות השנייה ודאית יותר.
בכרוניקה משנת 1100 לערך, נכתב: "היהודים נהגו לשלם בתחנת מכס של קובלנץ, שהשתייכה לכנסיית סימאון מטריר, מכס בסך של 4 דינרים עבור כל עבד שמכרו" (ראו: Aronius, N. 208).
53. ראו: תרגום מספרו של העירוני מיצ'ינסקי, *אספקלריא של מלכות פולין* (1618), בתוך: י' הלפרין (עורך), *כית ישראל בפולין*, חלק ב', תשי"ד, עמ' 245.
54. תשובתו של ר' משולם ב"ר קלונימוס, ב*תחצו"ל*, סי' קע"ד.
55. Eppenstein, "Zur Frühgeschichte", S. 171
56. S. Eidelberg, "Ma'arufia in Rabbenu Gershom's Responsa", in: *Historia Judaica*, XV (1953), pp. 59 ff.
57. Agus, *The heroic age*, p. 86
58. S. Schwarzfuchs, *Étude sur l'origine et le dévelopement du rabbinat au moyen âge*, Paris, 1957, p. 33
59. תשובת ר' יוסף טוב עלם ב*מרדכי*, בבא בתרא, סי' תקט"ו.
60. תשובת רגמ"ה, ב*תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' פ"ז.
61. תשובת ר' משולם ב"ר קלונימוס, ב*תשובות גאונים קדמונים*, סי' קנ"א.
62. תשובת רגמ"ה, ב*תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' פ"ח; וכן: Eidelberg, "Ma'arufia", p. 63

63. ר' יהודה הכהן, *ספר הדינים בתשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתפ"ה.
64. רגמ"ה מאמץ את קביעתו של האמורא ר' הונא ב"ר יהושע (בבא בתרא, כ"א, ב'), שבעל מלאכה רשאי להתנגד לכניסתו של בעל מלאכה אחר, המבקש להשתכן בעיר, מחשש לאובדן פרנסתו. עיינו: Rabinowitz, *The Herem Hayyishub*, London, 1945, pp. 23-24. פינקלשטיין אפילו מציע להקדים את קיומו של "חרם הישוב" לתקופה שלפני רגמ"ה; Finkelstein, pp. 13-14.
65. שוורצפוקס, "השתלשלותו של חרם הישוב – ראייה מזוית אחרת", בתוך: *ספר היובל לשלמה סימונסון*, תל־אביב, 1993, עמ' קיב־קיג.
66. S. Zeitlin,"The Herem Hayyishub", in: *J.Q.R.*, XXXVII (1947), p. 427
67. ח"ה בן־ששון, *ראשי פרקים בתולדות ישראל*, חלק 2, עמ' 147־148.
68. דינור, ב' (2), עמ' 341.
69. ר' גלדשטיין־קסטנברג, "חזקת הישוב, חרם־הישוב והמציאות של ימי־הביניים", בתוך: *תרביץ*, מ"ז (תשל"ח), עמ' 224.
70. Rabinowitz, *The Herem Hayyishub*, pp. 36-37
71. בארון, *היסטוריה חברתית*, חלק ה', עמ' 56.
72. גלדשיין־קסטנברג, עמ' 219־225. יש לזכור שככל שנושא היחס אל הזרים נוגע לחברה הנוצרית, מדובר אמנם בהצטרפות אל הערים, אך בעיקר אל הקומונות הכפריות, שכן אלה היו דפוסי ההתיישבות הנפוצים ביותר בימי הביניים המוקדמים. רגישותם של הכפריים הייתה רבה בשל התנגדותם לכך שהחדשים יהפכו לשותפים ברכוש המשותף (ה־"commons") כגון המרעה, היער, הנהר שעובר בכפר וכיו"ב.
73. Roth, "Econ. life", p. 40
74. י' כ"ץ, *כין יהודים לגויים*, ירושלים, תשכ"א, עמ' 54.
75. שם, עמ' 39.
76. י' כ"ץ, *גוי של שבת*, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 13.
77. Shohet, pp. 86-87. כן, עיינו: א' רז וא' לימור, "רוב ומיעוט", בתוך: *כין יהודים לנוצרים*, האוניברסיטה הפתוחה, תל־אביב, 1993, כרך ב', עמ' 48.
78. *שו"ת רגמ"ה*, סי' כ"א. ראו: מאמרו של י' תא־שמע, "ימי אידיהם", בספרו *הלכה, מנהג ומציאות באשכנז: 1000־1350*, ירושלים, תשנ"ו.
79. י' כ"ץ, *גוי של שבת*, עמ' 33־34.
80. *שו"ת רש"י*, סי' נ"ט ושכ"ז; Harris, p.137.
81. *תחצו"ל*, סי' י"ז.
82. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתצ"ח.
83. שם, סי' תתק"א.
84. Agus, *The heroic age*, pp. 124-126
85. *ספר האורה*, עמ' 192, סי' מ"א. ובעניין דומה ראו: *תשובות רש"י*, סי' קפ"ג; י' זימר, "מנהגי אפיה בקהילות אשכנז בימי הביניים", בתוך: *ציון*, תש"ס.
86. *תחצו"ל*, סי' צ"ח.
87. *שו"ת מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתק"א.
88. שם, סי' תתק"י.
89. שם, סי' קי"ג.
90. Hoffmann, Ss. 3-4
91. *גנזי שכטר*, II, עמ' 275, מס' 6.
92. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' צ"ה.
93. *מעשה גאונים*, עמ' 33.

94. *תשובות גאונים קדמונים*, סי׳ קל״ב; *תחצו״ל* סי׳ נ״א; *תשובות גאוני מזרח ומערב* סי׳ ל׳. סולובייצ׳יק, בניתוח תשובתו של ריט״ע ללאה בעלת הכרמים מטרוייש, מזכיר את מסקנתם של חוקרים אחדים ״שיש כאן נסיון לעודד את החקלאות״. הוא עצמו אינו סבור כך (ח׳ סולובייצ׳יק, *שו״ת כמקוד היסטורי*, עמ׳ 63).
95. גורביץ, עמ׳ 44.
96. Aronius, N. 102
97. Ibid., N. 111
98. Roth, "Econ. life", p. 31
99. Aronius, N. 126
100. Ibid., N. 135; מאמרו של שמצר על יהודי רגנסבורג בימי הביניים: Schmetzer, S. 33
101. Aronius, N. 141
102. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, pp. 23-24
103. Aronius, N. 170
104. Blumenkranz, Blumenkranz, "Cultivateurs et vignerons", pp. 111-115; *Juifs et Chrétien*, pp. 26-29
105. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי׳ צ״ב.
106. Pirenne, *Econ. & social hist.*, p. 41
107. אחת התקנות המיוחסות לרגמ״ה, היא זו המספרת על יהודים ״בני כפרים הבאים לקהילות ביום הכיפורים ומביאין נרות״. הללו בוודאי ישבו בכפרים, כי את פרנסתם מצאו שם, אך שמרו על זיקתם הדתית והחברתית לקהילה העירונית (ראו: Finkelstein, p.123).
108. Agus, *The heroic age*, pp. 173-174
109. *תשובות חכמי מזרח ומערב*, סי׳ ל׳.
110. בארון, *היסטוריה חברתית ודתית*, חלק ה, עמ׳ 116.
111. *ספר האודה*, עמ׳ 219, סי׳ קכ״ח.
112. J. Mann, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs*, vol. II, London-Oxford, 1922, p.191; נ׳ גולב, *תולדות היהודים בעיר רואן בימי הביניים*, תל־אביב, 1976, עמ׳ 3־5.
113. בארון, *היסטוריה*, חלק ה, עמ׳ 111.
114. Caro, S.190
115. Agus, *The heroic age* , p. 183
116. *תחצו״ל*, סימנים ל׳, ל״א.
117. *תשובות מהר״ם*, דפוס פראג, סי׳ תתקמ״א.
118. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי׳ ל׳.
119. Agus, *The heroic age*, p. 176
120. Parkes, p. 42
121. Geissler, S. 183
122. *גנזי שכטר*, עמ׳ 206, מס׳ 4.
123. דינור, א׳ (1), עמ׳ 151. החלטת קונציל גירונה הייתה הראשונה בעניין זה. היא חודשה אחרי כן בוועידות הלאטרניות של 1179 ושל 1215.
124. Blumenkranz, "Cultivateurs et vignerons", p. 114
125. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי׳ צ״ב.
126. שם, סי׳ ר״ה.

127. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתקמ"א. המלים בסוגריים, בדברי המקור שהבאנו, הינן על־פי סולובייצ'יק, *שו"ת כמקור היסטורי*, עמ' 55.
128. Bumenkranz, *Hist. des Juifs*, p. 36
129. S. Soloveitchik, "Can Halakhic texts talk history?", in: *Association for Jewish studies review*, III, 1978, pp. 154-155
130. Blumenkranz, "Cultivateurs", p. 115
131. Aronius, Nos. 170, 171
132. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' נ'.
133. *מעשה גאונים*, עמ' ע"ז. שלא כמו ארץ ישראל, בה בוצרים את ענבי היין בחודש אוגוסט, עונת הבציר באירופה המערבית היא באוקטובר.
134. שם, עמ' ע"ט.
135. *ספר האורה*, עמ' קמ"ב־קמ"ג.
136. *תשובות רש"י*, סי' קנ"ה.
137. שם, סי' שס"ג.
138. *ספר האורה*, עמ' קמ"ב; קמ"ג; רי"ב־רט"ו.
139. *מעשה גאונים*, עמ' ע"ו־פ"ג.
140. Agus, *Urban civil.*, vol II, p. 783
141. *ספר הפרדס*, סי' רנ"ט.
142. *תשובות רש"י*, סי' קנ"א.
143. הביטוי "סחר כספים" (Geldhandel) היה מקובל בהיסטוריוגרפיה היהודית־גרמנית של המאה ה־19, והוא כלל את ההלוואה בריבית, חלפנות הכספים, מסחר בשטרות ובמשכונות, חכירת מטבעות וכיו"ב.
144. Hoffmann, Ss. 19-32. על השלילה האידיאולוגית והגינוי החברתי של ההלוואה בריבית כמקצוע בקרב נוצרים בימי הביניים, ראו גם את ספרה של ש' שחר, *קבוצות שוליים בימי הביניים*, תל־אביב, 1995.
על כוחה הפיננסי של הכנסייה ועל חלקה במתן אשראי בימי הביניים, ראו: Pirenne, *Econ. and soc. hist.*, *p. 120*
145. *תשובות רש"י*, סי' רמ"א.
146. *תחצו"ל*, סי' פ"ו.
147. שם, סי' י"ח.
148. Agus, *The heroic age*, p. 153
149. R. Höniger, "Zur Geschichte der Juden im früheren Mittelalter", in: *Z.G.J.D.*, I, 1887, S. 88
150. בארון, *היסטוריה*, חלק ה, עמ' 142.
151. Hoffmann, S. 84
152. *תשובות רגמ"ה*, סי' כ"א.
153. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתקמ"א.
154. Agus, *The heroic age*, pp. 145-146
155. Caro, S.197
156. שו"ת של ר' משולם ב"ר קלונימוס, ע"פ *תשובות גאונים קדמונים*, סי' ק"ל, קל"ח; *גנזי שכטר*, עמ' 218, מס' 20; שו"ת של ר' יהודה הכהן *בספר הדינים*, ע"פ *תשובות מהר"ם*, סי' תתפ"ט, תתצ"א; שו"ת של רש"י, ע"פ *תשובות רש"י*, סי' רכ"ב.
157. *גנזי שכטר*, עמ' 213, מס' 21.
158. *מעשה גאונים*, עמ' ע'; וכן, *פרדס*, עמ' ע"ג.

159. סולובייצ'יק, *הלכה, כלכלה ודימוי עצמי. המשכונאות בימי־הביניים*, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 25־28.
160. Aronius, N. 214
161. Roscher, p. 24
162. ייתכן שהיה זה מצב פרדוקסלי, שבתקופה בה נעלמו לחלוטין מטבעות הזהב במערב היה ביקוש רב (מצד חוגי האליטה) לחפצי זהב, אם כקישוטים אישיים וביתיים ואם כתשמישי קדושה בכנסיות. מידת הנזילות של חפצי זהב אלה הייתה נמוכה ביותר, משום שבעליהן לא העלו על הדעת שאפשר להתיכם למטבעות. הון זה שימש גם לצרכים אורנמנטליים וכאמצעי של ראווה, וגם כערובה לאיתנותו הכלכלית של בעליו. חפצי הזהב שבידיו שימשו כרזרבה של הון מזומן.
163. Pirenne, *Econ. and soc. hist.*, p. 108
164. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתק"ג.
165. Hoffmann, S. 86
166. Aronius, N. 170
167. Geissler, S. 188
168. Aronius, N. 168: "Attribui eis eciam intra ambitum habitationis sue et regione extra portum usque ad navale; portum et in ipso navali portu liberam potestatem commutandi aurum, emendi vero et venendi omnia que placuerint. Eandem quoque licenciam tradidi eis per totam civitatem".
169. Ibid., N. 170: "habeant eciam liberam potestatem per totam civitatem cum quislibet hominibus canbire; argentum, excepto etc [...]"
170. Agus, *The heroic age*, p. 66
171. *תחצו"ל*, סי' קנ"ד.
172. *תשובות גאונים קדמונים*, סי' ס"ד.
173. בארון, *היסטוריה חברתית*, חלק ה, עמ' 148.
174. *מעשה גאונים*, עמ' ע"ז.
175. שם, עמ' כ"ט.
176. שם, עמ' ל"ג.
177. Aronius, N. 107
178. Ibid., N. 168
179. *תשובות רש"י*, סי' ע"ג.
180. Agus, *The heroic age*, p. 161
181. *תשובות גאונים קדמונים*, סי' קכ"ז.
182. *תשובות רש"י*, סי' קפ"ב.
183. שם, סי' קנ"ב.
184. *אור זרוע*, א', סי' תע"ח.
185. *תשובות רש"י*, סי' קל"א.
186. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתע"ט.
187. Stow, *Alienated minority* , p. 89
188. Elbogen, "Deutschland", S. XXXII – מבוא לכרך I של *G.J.*.
189. *תחצו"ל*, סי' צ"ט. כן ראו תשובה נוספת באותו נושא ב*תשובות רגמ"ה*, סי' ע"ז.
190. Aronius, N. 130. ראו גם פרק ג בספר זה.
191. *תשובות רגמ"ה*, סי' ח'.

192. שחר, *קבוצות שוליים*, עמ' 63־64.
193. Geissler, S. 165
194. Altmann, *Geschichte*, S. 14
195. Blumenkranz, *Les auteurs*, p. 209. בלומנקרנץ מביא גם כרוניקה אחרת, המייחסת את מותו של שארל "הקירח" למחלה אחרת, ומצביעה על כך שהידרדרות בריאותו של המלך לא נבעה בהכרח מטיפולו של הרופא היהודי.
196. I. Lévi, "Les Juifs de France du milieu du IXe siècle aux croisades", en: *R.E.J.*, LII (1906), p. 164
197. Blumenkranz, *Les auteurs*, p. 260
198. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*s, p. 22
199. Blumenkranz, *Hist. des Juifs*, p. 31
200. Aronius, N. 115
201. *תחצו"ל*, סי' קנ"ב.

פרק שישי

1. בלוך, עמ' 307־308.
2. נאמן, עמ' 233.
3. למרות ההצהרות המלכותיות החיוביות, נראה שגם יד המלכים הייתה בביזה ובגזל. במכתב של האפיפיור גרגוריוס VII משנת 1074, לבישופי צרפת, הוא מתאונן על המלחמות הפנימיות "שהפכו את ארץ צרפת עד היסוד". בראש פורעי החוק עמד המלך פיליפ I "בכבודו ובעצמו" (ראו י' בער, "רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו", בתוך: *מחקרים ומסות בתוע"י*, ירושלים, תשמ"ו, כרך ב', עמ' 323).
4. *תחצו"ל*, סי' ק"א.
5. *גנזי שכטר*, עמ' 216, סי' י"ט.
6. Graboïs, "Les Juifs et leurs seigneurs", p. 16
7. Agus, "Control of roads", pp. 93-98
8. Toch, S. 111
9. בארון, *היסטוריה חברתית*, חלק ה, עמ' 67.
10. Anchel, *Les Juifs de France*, p. 36
11. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, pp. 368-369
12. Schwarzfuchs, "France under early Capets", p. 143
13. Parkes, pp. 42-44. העדויות על אלימות מסוג זה בדרומה של צרפת הן לטיניות, פרט לאחת – מכתב לחסדאי אבן שפרוט מן המאה ה־10. מסופר בו שבעיר טולושא (Toulouse), בעת מתן "מס לעבודה זרה [...] בכל שנה ושנה נותנים פצע על צווארו לאותו שיוליך אותה (את המס)". (ההדגשה שלי, א.פ.). (על פי דינור, א' (1), עמ' 313).
14. Ibid., p. 33
15. Ibid., pp. 42-43
16. קביעת התאריך המדויק של הגירוש היא דוגמה לקושי בו נתקלים ההיסטוריונים במשימתם: שוורצפוקס גורס שזה קרה בערך ב־876; כך קובע גם בארון – 876; דינור קובע – 883; ואילו בלומנקרנץ משייך את המאורע למרווח שבין שני התאריכים הנ"ל. ראו: Schwarzfuchs, "France under early Capets", p. 146; דינור, א' (1), עמ' 160; Blumenkranz, *Les*

auteurs, p. 253; בארון, היסטוריה חברתית, עמ' 44.

17. Blumenkranz, *Les auteurs*, pp. 218-219; Aronius, Nos. 124, 125
18. Ibid., pp. 219-220
19. Ibid., pp. 220-221
20. הברמן, עמ' י"א־ט"ו.
21. H. J. Zimmels, "Historiography and science", in: *W.H.J.P. - The dark ages*, p. 275. בפתח הכרוניקה מצויינת שנת המאורע – "בשנת תשע מאות שנה ועשרים וארבע מיום חרב הבית בשניה". בספרות העברית המדיאבלית "שנת החורבן" היא שנת 68 לספירה, ומכאן שהאירוע היה בשנת 992.
22. Chazan, "The persecution of 992", pp. 217-218
23. Zimmels, p. 275
24. Stow, *Alienated minority*, p. 96
25. S. Schwarzfuchs, "Chroniques hébraïques du XIe siècle", dans: *Évidences*, N. 41 (1953), p. 35
26. בארון, *היסטוריה חברתית*, חלק ה, עמ' 69.
27. בלוך, עמ' 95־96.
28. רוב החוקרים סבורים ש־1009 הוא התאריך של הריסת הכנסייה, אך יש מי שמקדימו בשנה או שנתיים. כך גם ביחס לרדיפות ולגזירות בשנים 1007־1012. המקורות הקיימים אינם מאפשרים לקבוע מועד מדויק של האירועים.
29. Blumenkranz, *Les auteurs*, pp. 256-259; Aronius, N. 142
30. אפנשטיין מביא במאמרו הוכחה מפיו של כרוניסטן מדיאבלי נוצרי, Elias von Nisibis, על אי הפלייה זו. ראו: Eppenstein, S. 183.
31. Blumenkranz, *Les auteurs*, pp. 250-253
32. א"מ הברמן, עמ' י"ט־כ'.
33. שם, עמ' כ'־כ"א.
34. K. Stow, *The 1007 Anonymus and papal sovereignty: Jewish perceptions of the papacy and papal policy in high middle ages*, Cincinnati, 1984, pp. 26 ff.
35. Chazan, "1007-1012: Initial crisis for northern-european Jewry", in: *P.A.A.J.R.*, (1970-71), pp. 101-118; Chazan, "Medieval antisemitism", in: D. Berger (ed.), *History and hate: the dimension of antisemitism*, Philadelphia, 1986, p. 55
36. Schwarzfuchs, *Les Juifs de France*, p. 37
37. Agus, "Control", pp. 93-95
38. מ' שולוואס, "ידע היסטורי וספרות היסטורית בסביבה התרבותית של יהדות אשכנז בימי־הביניים, בתוך: *ספר היובל לחנוך אלבק*, ירושלים, 1963, עמ' 473; Zimmels, p. 275
39. נאמן, עמ' 246.
40. Blumenkranz, *Les auteurs*, p. 250
41. Ibid., pp. 247-250
42. בארון, *היסטוריה*, חלק ה, עמ' 51.
43. Aronius, N. 144
44. Stow, *Alienated minority*, p. 95
45. דינור, א' (1), עמ' 169. עם זאת, מביא דינור מובאה מכרוניקה גרמנית של העיר קולוניא, משנת 1425, ובה מסופר כי "בית הכנסת של היהודים היה בידי

היהודים ארבע מאות וארבע עשרה שנים". חשבון פשוט מורה, ששנת ייסודו של בית הכנסת היא 1012. נראה (כך סבור ב"צ דינור), שטבלה עם תאריך זה נמצאה בשנת 1426, כאשר עמדו להפוך את הבניין לכנסייה (ראו: דינור, א' (1), עמ' 318.

46. Blumenkranz, *Les auteurs* , p. 250

47. Aronius, N. 160. סופה של הפרשה לא ידוע לנו. מכל מקום, אמת ודמיון משמשים בה בערבוביה. קשה במיוחד לקבל את העובדה שיהודי טריר עברו על שני לאווים כל כך מרכזיים בתורת ישראל: עשיית הפסל והבערת האש בשבת. אבל כאמור המקור הוא נוצרי, והוא לא חוסך בדברי בלע דמיוניים כדי להשמיץ את "אויבי האמונה". יש גם פן אחר לסיפור: אלמלא ידענו שמקורו נוצרי היינו משייכים את כתיבתו למחבר יהודי. במה דברים אמורים? מותו הפתאומי של הבישוף בעיתוי כל כך דרמטי, כאשר ניסה להטביל באונס את יהודי טריר, עשוי בהחלט להתפרש כנס, כאצבע אלוקים ונקמתו במי שבא לפגוע בצאן קדושים. לכן מפליא שכרוניסטן נוצרי, שביקש להדגיש את הכישוף היהודי, לא שם לב לכך שסיפורו עלול לשמש כבומרנג נגד המעלילים.

48. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, pp. 383-384

49. בשו"ת מסוף המאה ה־10 (אולי של ר' משולם ב"ר קלונימוס) מסופר על שוביו של סוחר יהודי, שהביאוהו לספרד המוסלמית. שם פדוהו יהודי המקום. האחריות על פדיונו של יהודי משביו הייתה מוטלת על עם ישראל כולו ועל המוסדות הציבוריים, ולא על פרט זה או אחר. כך יכול היה היחיד בישראל לסמוך על עזרה של יהודים במקום הימצאו, כפי שאכן קרה במקרה זה (ראו: *תחצו"ל*, סי' קי"ג).

50. *תשובות בעלי תוספות*, סי' א'.

51. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' ס"ב.

52. שם, סי' ל"ג. לדעת איגוס, מקרים בהם נכלאו כל יהודי הקהילה (כבשתי השו"ת האחרונות) היו נדירים באירופה הטרום צלבנית (ראו: Agus, *Urban civil*,, vol. I, p. 341).

53. Agus, *The heroic age*, pp. 63-64

54. Hoffmann, Ss. 10-11

55. *שו"ת מהר"ם*, דפוס פראג, סי' קי"ג. ב"צ דינור מעיר, שרגמ"ה תיקן את התקנה מטעמי ביטחונם של יהודים ולא משום שהמעשים היו בבחינת "עבודה זרה" (ראו: דינור, א' (3), עמ' 334).

56. *תחצו"ל*, סי' פ"ו. דינור מעיר, שהעובדה שרגמ"ה אינו קורא לצרה זו שפקדה את הקהילה בשם "גזירה", אלא משתמש בפועל "שללו", מעידה שזה חלק ממציאות חייהם (ראו: דינור, א' (1), עמ' 185).

57. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' רמ"א.

58. ראו תשובות של רגמ"ה ב*תחצו"ל*, סי' קפ"ח וב*תוספת לבבא קמא*, נ"ח א'. וראו תשובות של רש"י ב*תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תר"ס וב*פירושי רש"י לתהלים*, ס"ט, ה'.

59. *תשובות רגמ"ה*, סי' ח'.

60. *כל־בו*, סי' קמ"ב; שד"ל, *מגד ירחים*, עמ' 8־10.

61. *תשובות גאונים קדמונים*, סי' ס"ב. השריפות בימי הביניים המוקדמים היו תופעה נפוצה משום שהבתים נבנו מעץ.

62. Aronius, N. 168

63. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' מ"ט.

64. בער, "רש"י והמציאות ההיסטורית", עמ' 331־332.
65. דינור, א' (1), עמ' 186.
66. הברמן, עמ' נ"ט.
67. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 299.
68. S. Blumenkranz, "Jüdische und Christliche Konvertiten im Jüdisch-Christlichen Religionsgespräch des Mittelalters", im: *Miscallanea Mediaevalia* 4, 1966, Ss. 264-265
69. *תשובות בעלי תוספות*, סי' ג'.
70. כ"ץ, *בין יהודים לגויים*, עמ' 84. בפירושו למסכת עבודה זרה כותב רש"י: "כל המשתמדים אחר שנאבקו במינות אינם שבין". דינור רואה באמירה זו עדות להתקשרותם ולהתחברותם של יהודים ("נאבקו במינות" – דבק בהם אבק הנצרות) עם הגויים הנוצריים. זו הינה, בין היתר, תוצאה של ויכוחים ביניהם, ודינור קובע: זוהי "עדות היסטורית על קרבה לנוצרים שהייתה קיימת בחוגים מסוימים של הציבור היהודי" (ראו: דינור, א' (4), עמ' 252; 287).
71. בעיר הצרפתית מאקון (Mâcon) קרה באמצע המאה ה־11, מקרה של טבילה מתוך אונס, השופך אור על סוג של סכנה שבוודאי רבצה גם לפתחם של יהודים במקומות אחרים. מסופר על מנהג שהרוזן המקומי נהג לקיים: להטביל ילדים בבזיליקת סט. וינסנט המקומית, כחלק מפולחן הפסחא. כאשר בשנה מסוימת לא נמצאו מועמדים לטקס, מיהרו הרוזן וכמה מאנשיו לשכונה היהודית, תפסו ילד יהודי קטן, יעקב שמו, הביאוהו לכנסייה והטבילוהו. הרוזן והרוזנת שימשו כסנדקים. לא ידוע אם הורי יעקב ניסו להחזיר את הילד, אך גם אם ניסו לא היה להם כל סיכוי. יעקב נשאר בבית הרוזן, וכשבגר היה לכומר בכנסיית סט. פייר במאקון (ראו: Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, pp. 135-136).
72. Aronius, N. 170
73. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, p. 138. בלומנקרנץ מביא את הערכתו של היסטוריון נאצי שמקטין את מספרם של היהודים שנטבלו לנצרות. כוונתו ברורה: הוא מבקש להוכיח את "ניקיונו של הדם הגרמני" (או "הארי" בכלל) מכל תמהיל יהודי.
74. גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 267.
75. כ"ץ, *בין יהודים לגויים*, עמ' 76.
76. *"אור זרוע"*, ח"ב סי', תכ"ח; מרדכי מו"ק, סי' אלתקלז. רגמ"ה ישב ארבעה־עשר יום באבל על בנו, כלומר, הוא התייחס באבלו גם לכך שבנו נפטר כמשומד.
77. בער, "רש"י והמציאות", עמ' 324.
78. *תשובות רש"י*, סי' קע"א.
79. שם סי' קי"ג. ראו גם מקרה דומה בהלכה, שקבע תלמידו של ר' אליקים ב"ר משולם משפירא, עמיתו של רש"י (*במעשה הגאונים*, עמ' ס"ה). ייתכן ששני המקרים מתייחסים לאירועי תתנ"ו, אך כאמור, מבחינה עקרונית אין זה משנה.
80. *תחצו"ל*, סי' ס"ג.
81. *תשובות רש"י*, סי' קס"ח.
82. שם, סי' קס"ט.
83. כ"ץ, *בין יהודים לגויים*, עמ' 78. במלה "אחווה" מתכוון כ"ץ לכתוב בתורה: "לנוכרי תשיך ולאחיך לא תשיך וגו'" (דברים, כג, כא).
84. *תשובות רש"י*, סי' קע"ה.
85. *תשובות בעלי תוספות*, סי' ט'.

86. תשובתו של ר׳ משולם ב״ר קלונימוס מצוטטת ב*שו״ת הרא״ש*, מסוף המאה ה־13 (ראו: *תשובות הרא״ש*, סי׳ י׳).
87. *תשובות רגמ״ה*, סי׳ נ״ח. אין להבין את הביטוי ״אומה״ במובנו העכשווי. כוונת רגמ״ה הייתה ל״דת״.
88. כ״ץ, *בין יהודים לגויים*, עמ׳ 79.
89. *תשובות רש״י*, סי׳ קע״ד.
90. *מחזור ויטרי*, סי׳ קכ״ה.
91. *תשובות רגמ״ה*, סי׳ ה׳.
92. גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ׳ 152־153.
93. *תשובות רש״י*, סי׳ רס״ח־ר״ע.
94. תשובות רש״י, סי׳ ע׳. זיהויה של קבלון נתון במחלוקת בין החוקרים. גרוסמן מתלבט בין Châlon sur Sâone לבין Avalon, כשהוא נותן עדיפות לזו הראשונה. ואילו איגוס מזהה אותה עם Cavaillon. לנו נראית האפשרות האחרונה כלא סבירה (על אף הדמיון בצליל השמות), בשל ריחוקה הגיאוגרפי. קוואיון נמצאת בפרובנס ואילו שתי הערים האחרות – במזרחה של צרפת. קרבתן לטרוייש, עירו של רש״י, ולמגנצא של רגמ״ה (שתקנתו היא נושא השו״ת), מאששת את האפשרות שאחת משתי הראשונות היא קבלון שבשו״ת שלפנינו.
95. על פיוטי רגמ״ה ור׳ שמעון ב״ר יצחק ראו: הברמן, עמ׳ ט״ז־י״ח, כ״ב־כ״ג; דינור, א׳ (4), עמ׳ 248; א׳ (3), עמ׳ 266; גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ׳ 96־102; 161־165.
96. דינור, א׳ (4), עמ׳ 248.
97. בארון, *היסטוריה*, חלק ה׳, עמ׳ 67־70; Chazan, "1007-1012: Init. crisis.", p. 107
98. גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ׳ 79. הערה זו מביא גרוסמן בשם עזרא פליישר (*שירת הקודש העברית בימה״כ*, תשל״ה).

פרק שביעי

1. י׳ בער, ״היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימה״ב״, בתוך: *מחקרים ומסות בתוע״י*, ירושלים, תשמ״ו, כרך ב׳, עמ׳ 60־62.
2. Agus, *The heroic age*., p. 197
3. Abrahams, p. 49
4. *תשובות גאונים קדמונים*, סי׳ קכ״ב.
5. תשובות מהר״ם, דפוס פראג, סי׳ תתפ״א.
6. י׳ בלידשטיין, ״להילכות ציבור של ימי הביניים: מקורות ומושגים״, בתוך: *דיני ישראל*, ט׳ (תשל״ח־תש״ם), עמ׳ ק״מ־קמ״א.
7. גורביץ, עמ׳ 148.
8. *גנזי שכטר*, עמ׳ 275, סי׳ 4.
9. *תחצו״ל*, סי׳ ס״ז.
10. ש׳ טל, ״העקרונות ההילכתיים־המשפטיים עליהם מושתתות תקנות הקהילות״, בתוך: *דיני ישראל*, ג׳ (תשל״ב), עמ׳ 42; 48.
11. *כל־בו*, סי׳ קמ״ב.
12. *תשובות מהר״ם*, דפוס למברג, סי׳ תכ״ב. סולובייצ׳יק למד מן הטקסט של השו״ת, שבני שתי הקהילות לא היו כלל מודעים לסמכויות הנתונות בידי כל

אחת מהן לעמוד על עצמיותה בתחומיה ולהטיל מרות על חבריה: "קהילת טבריה עצמה לא ידעה אם יש בידי קהילה אחרת כוח לבטל תקנותיה, ומאידך, חשבה קהילת ציפורי שיש בידה לבטל את תקנות טבריה". מכאן מסיק סולובייצ'יק מסקנה היסטורית מעניינת, בדבר התפתחותה ועיצובה של הקהילה המדיאבלית: "מצב זה בו קהילה איננה יודעת את סמכותה האלמנטרית, וקהילה אחרת חושבת שאין לה הסמכות האלמנטרית, לא יכול היה להתקיים בתקופה שנוהלי אירגון הקהילה כבר קבועים ועומדים, ומכאן שאנו עומדים כאן בראשית ימי התארגנות הקהילה היהודית. שלב בו הסמכויות עדיין אינן ברורות, לא לבעלי הסמכות עצמם, ולא לחבריהם" (סולובייצ'יק, *שו"ת כמקור היסטורי*, עמ' 72־73).

13. *תשובות בעלי תוספות*, סי' א'.
14. גרוסמן, "יחסם של חכמי אשכנז הראשונים אל שלטון הקהל", בתוך: *שנתון המשפט העברי*, ב', תשל"ה, עמ' 188. על פי כת"י בית־המדרש לרבנים ע"ש שכטר, ניו־יורק, Rabb. 1077.
15. *תשובות רש"י*, סי' רמ"ז.
16. נוסף להיבט התיאורטי של ההסכמה הכללית כמקור לסמכות, ידוע לנו על מנהג בקהילות התקופה, שכל בני הקהילה התכנסו לאספה כללית וסודית – לעתים במרתף או בבית הקברות – כדי לקבל החלטות פה אחד (ראו, למשל, *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' קע"ד).
17. Aronius, N. 81
18. Kisch, *The Jews in med. Germany*, pp. 288-289
19. Agus, *The heroic age*, p. 200
20. Shohet, *The Jewish court*, p. 13
21. שלטון הציבור והכרעה על פי דעת הרוב אנו מוצאים גם בספרד המוסלמית (ראו: *שו"ת רי"ף*, סי' י"ג), וזאת למרות הזיקה ההדוקה בין המרכז הספרדי למרכז הבבלי.
22. Finkelstein, p. 121; וכן, א' גרוסמן, "רוב ומיעוט במשנתם של חכמי אשכנז במאה ה־11", בתוך: *דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות*, ירושלים, תשל"ו, ב', עמ' 137־138. ישנם חוקרים שמטילים ספק בשיוכה של תקנה זו לרגמ"ה. לדעתם היא מאוחרת יותר מזמנו.
23. Finkelstein, pp. 132-133
24. ח"ה בן־ששון, *תולדות עם ישראל בימי הביניים*, עמ' 121.
25. *כל־בו*, סי' קמ"ב.
26. סולובייצ'יק, *שו"ת*, עמ' 105־106.
27. לופז, עמ' 295.
28. *תשובות מהר"ם*, דפוס למברג, סי' תכ"ג.
29. *תשובות רש"י*, סי' רמ"ז.
30. ח"ה בן־ששון, *תולדות עם ישראל בימי הביניים*, עמ' 121.
31. ש' אסף, *העונשין אחרי חתימת התלמוד*, ירושלים, תרפ"ב, עמ' 12.
32. טל, עמ' 36־37.
33. אלון, כרך א', עמ' 595.
34. שם, עמ' 548־549.
35. מ' בן־ששון וא' גרוסמן, עמ' 62־63.
36. טל, עמ' 34־35; 59־60.
37. *מרדכי, בבא בתרא*, סי' תקט"ו.

38. Shohet, pp. 49-50
39. Ibid., p. 8
40. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתק"ד.
41. Finkelstein, pp. 118-119
42. מ' גידמן, *התורה והחיים בימי הביניים בצרפת ובאשכנז* (תרגם מגרמנית א' פרידברג), תל־אביב, 1968, עמ' 15.
43. *תשובות גאונים קדמונים*, סי' קל"ג.
44. תשובה של ר' יוסף טוב עלם, ע"פ ראב"ן, עמ' 33 ד', סי' 100.
45. *תשובות גאונים קדמונים*, סי' קמ"ד.
46. שם, סי' קמ"א.
47. *תשובות רגמ"ה*, סי' ל"א.
48. *תשובות רש"י*, סי' רכ"ד.
49. גולדין, עמ' 160.
50. מ' בן־ששון וגרוסמן, עמ' 107.
51. Finkelstein, pp. 15-18
52. בלידשטיין, עמ' קל"ו־קל"ח.
53. Agus, *The heroic age.*, pp. 205-206
54. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תצ"א.
55. Finkelstein, p. 119; 125
56. ש' אסף, *תשובות גאונים*, מהדורת ירושלים, תש"ב, עמ' 108.
57. בער מוצא תופעה מקבילה ל"עיכוב התפילה" אצל הנוצרים הקתולים. בשנת 1031, באספת כוהנים בלימוז', הוכרז בפעם הראשונה ה־"Interdictum" (הפסקת התפילה), שמטרתו הייתה "להבטיח את השלום וקיומו של דין ומשפט בארץ". למנהג הנוצרי הייתה, לדברי בער, השפעה על המנהג האשכנזי של עיכוב תפילה. הדרישה של הפרט היהודי להפסיק את התפילה כדי ללחוץ על הקהילה "שייעשה לו דין" הוא המקביל ל־"justitiam facere" בערים הנוצריות (ראו: י' בער, "המגמה הדתית־החברתית של 'ספר החסידים'", בתוך: *מחקרים ומסות*, כרך ב', עמ' 177).
58. Stow, *Alienated minority*, pp. 91-92
59. גרוסמן, "הגירת יהודים אל גרמניה", עמ' 12; גרוסמן, "עבריינים ואלמים בחברה היהודית באשכנז הקדומה והשפעתם על סדרי הדין", בתוך: *שנתון המשפט העברי*, ח' (תשמ"א), עמ' 148.
60. *תשובות מהר"ם*, דפוס למברג, סי' תכ"ג.
61. *תחצו"ל*, סי' קנ"ח.
62. שם, סי' צ"ג.
63. *תשובות גאונים קדמונים*, סימנים קכ"ה; קל"ה.
64. Agus, *Urban civiliz..*, vol. I, p. 132
65. י"מ פינס, *עמק ברכה*, ירושלים, תרמ"ג. מצוטט אצל ש' אסף, *עונשין*, עמ' 31.
66. *מחזור ויטרי*, עמ' כ"ה, סי' מ"ה.
67. גורביץ, עמ' 137.
68. Finkelstein, p. 120
69. Zeitlin, "The Herem Hayyishub", p. 430
70. ח"ה בן־ששון, *תולדות עם ישראל*, עמ' 53.
71. אלון, *המשפט*, כרך א', עמ' 106.
72. *כל־בו*, סי' קמ"ב.

73. Finkelstein, pp. 18-19
74. *תשובות בעלי תוספות*, סי׳ א׳.
75. Agus, *The heroic age* , p. 232
76. *תשובות מהר״ם*, דפוס למברג, סי׳ תכ״ג.
77. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי׳ ל״ג.
78. Finkelstein, p.122
79. טל, עמ׳ 55.
80. *תשובות מהר״ם*, דפוס ברלין, סי׳ תתס״ו.
81. תשובות מהר״ם, דפוס למברג, סי׳ תכ״ג.
82. א׳ גרוסמן, ״ייחוס משפחה ומקומו בחברה היהודית באשכנז הקדומה״, בתוך: *פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה* (ספר יובל לפרופ׳ כ״ץ), ירושלים, תש״ם, עמ׳ ט״־כ״ג. עיינו גם במאמר ״פטור תלמידי חכמים ממסים״, בספרו של תא־שמע, *הלכה, מנהג ומציאות באשכנז: 1000־1350*, ירושלים, תשנ״ו.
83. *תשובות מהר״ם*, דפוס פראג, סי׳ תתמ״א.
84. תשובות מהר״ם, דפוס ברלין, סי׳ תתס״ו.
85. דינור, א׳ (2), עמ׳ 274.
86. Agus, *The heroic age*, p. 233
87. Shohet, p. 69; Graboïs, ״Les Juifs et leurs seigneurs״, p. 12
88. *פירוש רש״י לאיכה* ה׳. ה׳; מובא בדינור, א׳ (1), עמ׳ 157.
89. בארון, *היסטוריה*, חלק ו׳, עמ׳ 55־56.
90. טל, עמ׳ 34־35.
91. י׳ הנדלסמן, תמורות בהנהגת קהילות ישראל באשכנז, מהמאה ה־11 ועד המאה ה־15. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור בתולדות עם ישראל, אוניברסיטת תל־אביב, 1980, עמ׳ 90־101.
92. מ׳ פרנק, *קהילות אשכנז ובתי דיניהם מהמאה הי״ב עד סוף המאה הט״ז*, תל־אביב, תרצ״ח, עמ׳ 1־9.
93. S. Zeitlin,״Rashi and the Rabbinate. The struggle between secular and religious forces for leadership״, in: *J.Q.R.*, 1940-1941, pp. 31; 36-37
94. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ׳ 400־401; גרוסמן, ״ירושת אבות בהנהגה הרוחנית של קהילות ישראל בימי הביניים המוקדמים״, בתוך: *ציון*, ספר היובל תרצ״ו־תשמ״ה, עמ׳ 189־190.
95. *תשובות רש״י*, סי׳ ר״ז.
96. *תשובות גאונים קדמונים*, סי׳ קמ״ב.
97. הברמן, עמ׳ מ־מ״א.
98. *ספר הקבלה לראב״ד*, מהדורת גרשון כהן, עמ׳ 46־48.
99. בער, ״היסודות וההתחלות״, עמ׳ 89.
100. ח״ה בן־ששון, *תולדות עם ישראל*, עמ׳ 56־57
101. ח״ה בן־ששון, ״מקומה של הקהילה־העיר״, עמ׳ 18־19.
102. H. H. Ben-Sasson, ‘‘‘The northern’ european Jewish community and its ideals״, in: *Cahiers d’histoire mondiale*, 11 (1968), p. 210
103. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי׳ ל׳־ל״א.
104. *תשובות רש״י*, סימנים כ׳ ו־ע׳.
105. במאמר שהקדיש בארון לקהילת טרוייש, הוא שולל את הדעה המקובלת על ירידים בעיר זו במאות ה־10 וה־11. לדעתו, לא נתקיימו ירידים בטרוייש לפני

שנת 1114 (ראו: Baron, "Rashi & the comm. of Troyes", pp. 269-270).
ואילו דעת דינור, המקרה המדובר בשו"ת של רש"י (*תשובות רש"י*, סי' רמ"א) התרחש ביריד אורליאן (ראו: דינור, א' (2), עמ' 194).

106. הברמן, עמ' מ"ז.
107. Finkelstein, p. 25; 32
108. Ibid., p. 35
109. Ibid., pp. 36-37
110. י' גרוסמן, "יחסם של חכמי אשכנז", עמ' 179.
111. י' תא־שמע, *מנהג אשכנז הקדמון*, ירושלים, 1992, עמ' 25; Ta-Shema, "Ashkenazi Jewry in the eleventh century: life and literature",in: Hirschler (ed.), *Ashkenaz. The German Jewish heritage*, N.Y., 1988, pp. 34-35
112. H. H. Ben-Sasson, "'The northern' ", pp. 211-212
113. *תשובות מהר"ם*, דפוס למברג, סי' תכ"ג. ראו גם פרשנות של איגוס: Agus, *Urban civil.*, vol. II, pp. 471-472; ושל סולובייצ'יק (*שו"ת כמקוד*, עמ' 74).
114. *תשובות בעלי תוספות*, סי' א'.
115. סולובייצ'יק, *שו"ת*, עמ' 129־130. התשובה נמצאת *בגנזי שכטר*, חלק ב', עמ' 270.
116. Finkelstein, p. 123
117. *תחצו"ל*, סי' קס"ה.
118. ס' לוי גורס שכבר ב־1084 (שנת ייסודה של קהילת שפייר) הוקמה על בסיס קבע "ברית השלוש" ("Dreibund") בין מגנצא, וורמיזא ושפירא (ראו: S. Levi, "Die Verbundheit zwischen den Gemeinden Worms und Mainz im Mittelalter", in: *Z.G.J.D.*, 1934, Ss. 189-190). לדבריו, ביטויים כ"בני ריינוס", "גאוני לותיר" ו"חכמי לותיר" מעידים על קיומו של "האיגוד המשולש". ואילו בלומנקרנץ מדבר על "union regional", שנתקיים בימי ריט"ע במחוזות Limousin ו־Anjou, שבמערבה של צרפת (ראו: Blumenkranz, *Histoire des Juifs en France* , p. 56). ראו גם מחקריו של ריינר בראזן (Brazen – עבורת גמר ודוקטורט) מאוניברסיטת טריר.
119. בער, "המגמה הדתית־החברתית", כרך ב', עמ' 176.
120. א' גראבויס, "הנהגת הפרנסים בקהילות צרפת הצפונית במאה ה־11 וה־12, 'טובי העיר' ו'זקני העיר'", בתוך: *תרבות וחברה בתוע"י בימה"כ* (בעריכת ר' בונפיל, מ' בן־ששון, י' הקר), ירושלים, תשמ"ט, עמ' 306־307.
121. Agus, *The heroic age* , p. 187
122. Rabinowitz, *The Herem Hayyishub* , p. 30
123. B. D. Weinryb, "Rashi against the background of his epoch", in: *Rashi anniversary volume, American academy for Jewish research*, N.Y., 1941, p. 45
124. H. H. Ben-Sasson, "'The northern'", pp. 210-216
125. א' לימור, א' רז וי' ציגלר, *יהודים ונוצרים*, האוניברסיטה הפתוחה, תל־אביב, 1993, כרך ב', עמ' 75־76.
126. גראבויס, "הנהגת הפרנסים", עמ' 310־311.

פרק שמיני

1. Blumenkranz, *Hist. des Juifs en France*., p. 60
2. תא־שמע, *מנהג אשכנז*, עמ' 14־16.
3. א"י מרקוס, "קידוש השם באשכנז וספור רבי אמנון ממגנצא", בתוך: *קדושת החיים וחירוף הנפש*, מרכז שזר, ירושלים, 1992, עמ' 131.
4. Ta-Shema, "Ashkenazi Jewry", p. 48
5. Finkelstein, p. 121
6. *תשובות רגמ"ה*, סי' ס"ו.
7. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' ל"ג.
8. שם, סי' כ"ט.
9. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 421.
10. Ta-Shema, "Ashkenazi Jewry", p. 26; י' תא־שמע, *הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה, חלק ראשון: 1100־1200*, ירושלים, תשנ"ט.
11. שרה קמין, *רש"י: פשוטו של מקרא*, ירושלים, תשמ"ו.
12. J. Dan, "The beginning of Jewish mysticism in Europe", in: *W.H.J.P. - The dark ages*, T.A., 1966, pp. 282-283
13. Ta-Shema, "Ashkenazi Jewry", p. 46
14. שולוואס, עמ' 465־468; ד' פלוסר, "מחבר ספר יוסיפון, דמותו ותקופתו", בתוך: *ציון*, מ"ח, תשי"ג.
15. בונפיל, "עדותו של אגוברד", עמ' 345־348.
16. Anchel, *Les Juifs de France*, p. 25
17. תשובות ר"ת, *ספר הישר*, סי' מ"ו.
18. בונפיל, "בין ארץ־ישראל לבין בבל – קוים לחקר התרבות של היהודים באיטליה הדרומית ובאירופה הנוצרית בימי הביניים המוקדמים", בתוך: *שלם*, ה', תשמ"ז, עמ' 9־13.
19. Elbogen, *Gesch. der Juden in Deutschland*, S. 26
20. בונפיל, "בין ארץ ישראל לבין בבל", עמ' 28־29.
21. Schwarzfuchs, *Les Juifs de Franc*., p. 57
22. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 342; 424־426; 428־435. גרוסמן, "זיקתם של יהודי אשכנז הקדומה אל ארץ ישראל", *שלם*, ג', תשמ"א, עמ' 69־74.
23. Agus, *The heroic age*, pp. 332-333
24. *מרדכי, סנהדרין, סימנים* תשכ"ב־תשכ"ג.
25. גידמן, עמ' 72־80; ש' אסף, *מקורות לתולדות החינוך*, תל־אביב, 1968, עמ' ו־ט; דינור, א' (3), עמ' 245־246; 326־327; א' קנרפוגל, *החינוך והחברה היהודית באירופה הצפונית בימי הביניים*, תל־אביב, תשס"ג.
26. ב"צ דינור, א' (4), עמ' 384־388.
27. שם, עמ' 391.
28. גולדין, עמ' 49־51. לעיון נרחב בנושא ראו ספרו של א"י מרקוס, *טקסי ילדות, חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים*, ירושלים, 1998.
29. ראו השו"ת הבאות: 1. ר' משולם ב"ר קלונימוס, *גנזי שכטר*, עמ' 216, סי' י"ט; 2. רגמ"ה, *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' פ"ח; 3. רגמ"ה, *תחצו"ל*, סי' צ"ט; 4. רגמ"ה, *תשובות רגמ"ה*, סי' ע"ב.
מקור אנונימי מיספר על רגמ"ה, שנשכר פעם ללמד תלמידים לפרק זמן מסוים (*תשובות רגמ"ה*, סי' ע"ג). נראה שזה אירע בימיו הראשונים. בתשובותיו הוא

מטיף למלמדי תינוקות שיעשו עבודתם באמונה וייזהרו במלאכתם, שהיא מלאכת קודש. אל להם לנצל את הביקוש הרב למורים כדי לעסוק בעבודות צדדיות על חשבון ההוראה.

30. פירוש רש"י לתלמוד, דינור, א' (4), עמ' 383.
31. פירוש רש"י לתלמוד, שם, עמ' 44.
32. "מקשקשין הזגין והתינוקות שומעין באין", פירוש רש"י לתלמוד, שם, עמ' 382.
33. פירוש רש"י לתלמוד, שם, עמ' 381.
34. מ' בן־ששון וא' גרוסמן, עמ' 117.
35. ב"צ דינור, א' (2), עמ' 96־101.
36. Agus, *The heroic age*., p. 334
37. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 410.
38. *תשובות רגמ"ה*, סי' ל"ב.
39. מ' ברויאר, "לחקר הטיפולוגיה של ישיבות במערב", בתוך: *ספר היובל לי' כ"ץ*, ירושלים, תשמ"ה, עמ' מ"ה־מ"ו.
40. עיין בתשובתו של ר' יצחק ב"ר יהודה אל תלמידו רש"י, *בתחצו"ל*, סי' ס"ט.
41. *תשובות רש"י*, סי' ק'.
42. על־פי כ"י Bodeliana 1147, מובא בספרו של גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 166.
43. מ. ברויאר, "לחקר", עמ' מ"ח.
44. Schwarzfuchs, *Études* , p. 19
45. *תשובות רש"י*, סי' ע'. "כותים" לפי פירושו של דינור (א' (3), עמ' 262) הן "צרפת, איטליה ורומי".
46. *תחצו"ל*, סי' צ"ט.
47. גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 578־579.
48. כתב־יד משל ר' יוסף קרא, פורסם לראשונה על־ידי א' ברלינר בשנת 1886, ומובא בב"צ דינור, א' (3), עמ' 252.
49. עדות עקיפה על השיטה האשכנזית, כפי שהיא מצטיירת בעיני יהודים ספרדים כתמוהה וקשה, מתקבלת משו"ת של ריי"ף (*תשובות אלפסי*, סי' רכ"ב). מעשה ביהודי מצרפת המזרחית, שהגיע עם משפחתו לאחת מקהילות ספרד והשתקע בה. הוא נשכר להיות מורה לבניהם של חמישה בעלי בתים. כאשר התחילו הלימודים התגלעו חילוקי דעות בינו לבין אחד האבות. שיטת ההוראה של המלמד לא נשאה חן בעיניו של אותו אב, והוא ביקש להסתלק מן ההסכם שביניהם. נראה שהשיטה הצפונית, "מפי השמועה", לא תאמה את הנהוג בספרד ולא הובנה על־ידי בנו.
50. *מחזור ויטרי*, אצל ב"צ דינור, א' (4), עמ' 397.
51. Agus, "Rashi", p. 235
52. Agus, *The heroic age*, pp. 5-6; 21
53. S. Simonson, "The hebrew revival among early medieval european Jews", in: *Salo Baron jubilee volume*, Jerusalem, 1975, pp. 831-858
54. דינור, א' (3), עמ' 558.
55. Agus, *The heroic age*, p 331
56. גידמן, עמ' 23.
57. Aronius, N. 139
58. על פי: G. Bourgnin (ed.), *Gilbert de Nogent, histoire de sa vie, 1053-1124*, Paris, 1907
59. דינור, א' (4), עמ' 361.

60 שם, עמ' 362.
61. Blumenkranz, *Hist. des Juifs de France*, pp. 60-61
62 Agus, "Rabbinic scholarship in northern Europe", in: *W.H.J.P. - The dark ages*, p. 189; Agus, "The oral traditions of pre-crusade Ashkenazi Jewry", in: *Studies & essays in honor of Abraham Neumann*, Philadelphia, 1962, p. 8
63 Baron, *The Jewish community*, vol. II, p. 78
64. מ' ברויאר, *דבנות אשכנז בימי הביניים*, ירושלים, תשל"ו, עמ' 9.
65. Zeitlin, "Rashi", pp. 42-43
66 Schwarzfuchs, *Études*, pp. 24-25
67. מובא על־ידי ח"ה בן־ששון, *תולדות־ישראל בימי הביניים*, עמ' 79.
68. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' פ"ח. השו"ת עוסקת בניסיון להסיג גבולו של תלמיד־חכם באחת הקהילות. רגמ"ה בתשובתו, מחייב נקיטת צעדים מיוחדים להגנה על אותו תלמיד־חכם ומנמקם בכך שיש להתחשב בהתמסרותו ללימוד התורה ובהעברתה לאחרים (שלא על מנת לקבל שכר), ובדאגה שלא יופרע בעיסוקיו אלה (השוו פרק חמישי).
69. נאמן, עמ' 24.
70. *תשובות רגמ"ה*, סי' ל"א.
71. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 50־51.
72. דינור, א' (3), עמ' 255. ראו גם מאמרו של א' נ' צ' רות, "רבנא משולם בר' משה בן יתיאל ממגנצא", בתוך: *ציון*, תשכ"ח, עמ' 233־235.
73. *תשובות מהרש"ל*, סי' כ"ט.
74. *תשובות רגמ"ה*, סי' ס"ג.
75. ספר *שושלת היוחסין*, אצל דינור, א' (3), עמ' 260.
76. Eppenstein, "Zur Frühgeschichte", S. 177
77. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 108.
78. א' זימר, "על אודות מוצאו של רבנו גרשום מאור הגולה", בתוך: *תרביץ*, מ"ג, תשל"ד, עמ' 227־229.
79. *תשובות רגמ"ה*, סי' ע"ג.
80. על פי *כרם חמד*, מובא בדינור, א' (3), עמ' 261־262.
81. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 112־113.
82. *תשובות רש"י*, סי' ע'.
83. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 108.
84. Agus, "Rabb. scholarship", pp. 193 -194
85. סולובייצ'יק, *הלכה, כלכלה*, עמ' 56.
86. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 313־314.
87. קיימת אי־בהירות ביחס למקומו של ר' יעקב ב"ר יקר. יש מן החוקרים (גרוסמן, סולובייצ'יק), הסבורים שהורה במגנצא ולפיכך רש"י למד אצלו באותה ישיבה; ואילו אחרים (איגוס, אלבוגן) סבורים שהיה בן מגנצא, עקר משם לוורמיזא והעלה לגדולה את ישיבתה.
88 גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 361־386.
89. גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 88־89.
90. על פי כ"י מונטיפיורי 98, דף 100 א־100 ב', בתוך: גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 109־111.
91. Schwarzfuchs, "France under the early Capets", pp. 159-160

92 גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 48.

93. לייב חון, רש"י – *זמנו, חייו ופעולותיו*, תל־אביב, ת"ש, עמ' 11־12. קיימת מחלוקת לגבי תאריך לידתו של רש"י, אך המקובל הוא אכן, שנת 1040.

94. א. כמה אגדות נקשרו סביב מקום לידתו ומגוריו של רש"י ורובן מתייחסות לוורמיזא. ביניהן הסיפור המופלא על אמו, שנשאה אותו ברחמה וקרה לה נס: כאשר עברה בסמטה צרה, דהרה מולה כרכרה של גוי אחד. היא פנתה אל עבר הקיר וזה יצר שקע שלתוכו נכנס כרסה של האם. "קיר הפלא של וורמיזא" (כפי שכינהו טשרניחובסקי) הציל, אפוא, את העובר. עד היום קרוי אחד משערי העיר העתיקה של וורמס "שער רש"י". כמו כן נמצא בוורמיזא, צמוד לבית הכנסת העתיק (שנהרס ב"ליל הבדולח", ב־1938, ונבנה מחדש אחרי מלחמת העולם השנייה), "בית־המדרש של רש"י" ובו כיסא שעליו נהג לשבת. דברים אלה רחוקים מן האמת: רש" אמנם בילה שנים אחדות בוורמיזא כתלמיד ישיבה צעיר, אך לא נולד בה ולא לימד בה תלמידים.
ב. ממכתבם של ר' נתן, בעל *הערוך*, ושל אחיו, מראשי ישיבת רומא, אנו למדים שרש"י נהג לחתום את שמו "שלמה יצחקי". נראה שזהו מקור שמו לדורות – רש"י, ולא כפי שהיינו סבורים שיהיה – רשב"י (ראו מאמרו של א' מרקס: Alexander Marx, "The life and work of Rashi", in: *P.A.A.J.R.*, N.Y., 1941, p. 10
ג. אשר להיותם משפחת כורמים, שרבות כמותה היו בצפונה של צרפת, ראוי להצביע על דעה יוצאת דופן של סולובייצ'יק, הקובע שטרוייש שוכנת באזור של אדמת גיר שאינה יפה לגידול גפנים (לעומת אזורים אחרים בשמפן, המשופעים בכרמים). מכאן, שאם היו כורמים בטרוייש הם היו מעטים (ראו: סולובייצ'יק, *שו"ת כמקור*, עמ' 60־63).

95. אלכסנדר מרקס מפקפק אם בכלל הייתה לו לרש"י בת שלישית זו. מי שמזכיר אותה הוא נכדו, רבנו תם, שקורא לה "דודה". אך אפשר שהייתה לו דודה מצד אחר (ראו: Marx, p. 16).

96. *תשובות רש"י*, סי' ר"ז.

97. בער, "רש"י והמציאות", עמ' 321. אימוץ הסגנון הקצר והקולע נבע גם ממחירו הגבוה של הקלף, עליו נכתבו הדברים בימים ההם.

98. *תחצו"ל*, סי' ט"ו.

99. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens* , p. 46

100. Geissler, S. 210

101. Blumenkranz, *Les auteurs*, p. 260

102. Ibid., pp. 253-254

103. Ibid., p. 279

104. גידמן, עמ' 11־12.

105. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, p. 275

106. *תולדות ישו* הוא ספר כתוב בעברית, שנתחבר כנראה במאות הראשונות לקיומה של הנצרות, והוא מספר את סיפור ישו הנוצרי בדרך אחרת מזו המתוארת באוונגליונים. הוא שולח חיצים אל עבר הנצרות ובז לה. זהו ספר שטנה נגד ישו וכל הקשור בו. הכמורה הנוצרית ידעה על קיומו, ואילו היהודים השתדלו להסתירו.

107. מ' גידמן, עמ' 11.

108 Aronius, N. 161

109. Weinryb, "Rashi", pp. 39-40

110. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, p. 53
111. Harris, p. 145
112. גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 24־25; 473־475.

פרק תשיעי

1. ש' בארון, "הרהורים על הדמוגרפיה ההיסטורית היהודית בימי קדם ובימי הביניים", בתוך: קובץ *בנתיב הגות ותרבות* (ליובלו של א' טרטקובר), תל־אביב, תש"ל, עמ' 37.
2. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 9; גרוסמן, "הגירת היהודים אל גרמניה", עמ' 426־427; גרוסמן, "ייחוס משפחה", עמ' כ"ג (בהערה).
3. Roth, "Econ. life", pp. 18-19
4. K. R. Stow, "The Jewish family in the Rhineland in the high middle ages: form and function", in: *American historical review*, 92, 1987, pp. 1085-1105
5. *Germ. Judaica*, I, 1963, S. 447
6. גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 170.
7. גרוסמן, "נישואי בוסר בחברה היהודית בימי הביניים עד המאה השלוש עשרה", בתוך: *פעמים*, 45, תשנ"א, עמ' 123.
8. Stow, "The Jewish family", p. 1101
9. *תשובות גאונים קדמונים*, סי' קכ"ב.
10. *תחצו"ל*, סי' קנ"ח.
11. *מעשה גאונים*, עמ' נ"ב. *מעשה גאונים* מועתק כמעט כולו *ממעשה המכירי*, ופורסם על־ידי י"א עפשטיין בשנת 1910.
12. *תשובות רש"י*, סי' ע"ג.
13. *תחצו"ל*, סי' י"א.
14. Finkelstein, p. 124
15. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' ק"ח; סולובייצ'יק, *שו"ת כמקור*, עמ' 29־30.
16. *תחצו"ל*, סי' י"ג.
17. Baron, "The Jewish factor", p. 242; Baron, "Rashi", p. 275
נראה, שהערכות אלו נמוכת מדי, שכן ערי אירופה המערבית במאות ה־10־11 לא מנו 10,000־20,000 תושבים. וכן באשר למספר תושבי קהילת טרוייש: ייתכן שבימיהם של ר' יהודה הכהן ור' אליעזר הגדול (אליהם הופנתה שאלתם) הם היו באמת "מתי־מעט", כדבריהם. אולם אין להניח שטרוייש – עיר הירידים והמרכז התורני הגדול במרחב האשכנזי – הייתה כה קטנה בימיו של רש"י.
18. Schwarzfuchs, "France under the early Capets", p. 153; Schwarzfuchs, *Les Juifs de France*, p. 41
אשר לקהילת קרלונ"ש כתוב באותה שו"ת: "ב' נפשות אשר בקרלונ"ש". נראה ששוורצפוקס הבין את האבסורד שבמספר כה זעום, ובלי להתווכח עם הטקסט קבע במחקרו כפי שקבע.
19. Cochard, pp. 119-120
קושארד מפריך הערכה קיצונית של ההיסטוריון הצרפתי לוטין, לפיה בשנת 1099 מנתה אוכלוסיית היהודים באורליאן כ־5,000־6,000 נפש. זהו מספר

דמיוני לדברי קושארד.
20. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי׳ קצ״ה.
21. Baron, "Rashi", p. 277
22. Ibid., p. 279
23. *תשובות רש״י*, סי׳ רי״ב.
24. Stow, "The Jewish family", p. 1095
25. *תשובות רש״י*, סי׳ פ״ג; *מחזור ויטרי*, עמ׳ תר״י.
26. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ׳ 148.
27. Finkelstein, pp. 168-169
28. *זכרון יהודה*, עמ׳ 51 א׳. ראו גם מקרים דומים על גורל הבעלים, בשו״ת של רגמ״ה (*תחצו״ל*, סי׳ ק״א), ובשו״ת ר׳ אליעזר הגדול (*תחצו״ל*, סי׳ ס״ג).
29. מתוך *איסור והיתר* לרש״י, בתוך: דינור, א׳ (4), עמ׳ 39.
30. ראו שו״ת *בנזי שכטר*, II, עמ׳ 275, מס׳ 6; שו״ת *בספר העיטור*, עמ׳ 42 א. שתיהן של משולם ב״ר קלונימוס.
31. *תשובות רגמ״ה*, סי׳ ס״ד.
32. *תשובות מהר״ם*, דפוס פראג, סי׳ תתע״ו.
33. *תשובות רש״י*, סי׳ קכ״ח.
34. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי׳ ל׳.
35. הברמן, עמ׳ צ״ז.
36. Abrahams, p. 39
37. *תשובות גאונים קדמונים*, סי׳ קל״ב.
38. *תחצו״ל*, סימנים פ״ט; פ״ה.
39. *תשובות גאונים קדמונים*, סי׳ קכ״ה.
40. *תשובות מהר״ם*, דפוס פראג, סימנים תתע״ז; תתפ״ה; י״י יובל, "ההסדרים הכלכליים של הנשואין בימי הביניים", בתוך הקובץ *דת וכלכלה* (בעריכת מנחם בן־ששון), ירושלים, תשס״א.
41. בניגוד לכך פסק רב סעדיה גאון, בראשית המאה ה־10: "כי יכול אדם לחזור בו משידוכין".
42. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי׳ קצ״ה; *תחצו״ל*, סי׳ כ״ז.
43. A. Grossman, "The historical background to the ordinances on family affairs attributed to Rabbenu Gershom Maor ha-Gola", in: *Jewish history: Essays in honour of C .Abramsky*, London, 1988, pp.17
44. *תחצו״ל*, סימנים כ״ז; מ׳.
45. *תשובות גאונים קדמונים*, סי׳ קצ״ז.
46. התשובה מובאת *מספר הדינים* לר׳ יהודה הכהן, בתוך: *אור זרוע*, I, סי׳ תרע״ז.
47. א׳ גרוסמן, "יחסם של חכמי ישראל בימי הביניים אל הכאת נשים", בתוך: *דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות*, ירושלים, תש״ן, עמ׳ 122־124.
48. ז׳ פלק, *נישואין וגירושין, תיקונים בדיני המשפחה ביהדות אשכנז וצרפת*, ירושלים, תשכ״ב, עמ׳ 18־19.
49. Grossman, "The hist. background", p. 6; גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ׳ 147.
50. Agus, "Rabb. Scholarship", pp. 200-201.
51. פלק, *נישואין*, עמ׳ 8.
52. י׳ ציגלר, *בין יהודים לנוצרים*, האוניברסיטה הפתוחה, תל־אביב, 1993, יחידה ד, עמ׳ 314. הגורם "הנוצרי" היה מרכזי גם לדעתם של פלק וגרוסמן. גרוסמן מסתמך גם על *ספר החסידים*, שאמנם נכתב מאוחר יותר מתקופה זו, אך מהווה

עדות לדברים שקרו במאה ה־11.

53. Abrahams, pp. 132-133.
54. דעתו של מ׳ פרידמן מובאת במאמרו של גרוסמן: Grossman, "The hist. background", p. 10
55. Eppenstein, S. 179
56. בארון, *היסטוריה*, חלק ז, עמ׳ 97.
57. Grossman, "The hist. background", pp. 7-8
58. Stow, *Alien. minority* , p. 93 ; Ibid., pp. 11-12
59. פלק, *נישואין*, עמ׳ 31. אפשר אולי לייחס ל"פגימותה" של התקנה גם את המסורת המאוחרת, לפיה רבנו גרשום ביקש להגביל את תוקפה עד שנת ב׳ אלפים לבריאת העולם (1240). הווה אומר: תקנה זמנית.
60. Finkelstein, pp. 139-140 ; דינור, א׳ (3), עמ׳ 273.
61. *תשובות רגמ"ה*, סי׳ מ"ב, *ותחצו"ל*, סי׳ כ"ח.
62. *תשובות רש"י*, סי׳ ע"ג.
63. פלק, *נישואין*, עמ׳ 3.
64. ח"ה בן־ששון, *תולדות עם ישראל בימי הביניים*, עמ׳ 61.
65. האשה־האם הייתה ציר מרכזי במשפחות קטנות אלו. וכבר הזכרנו לעיל את *המעמארכוך* של מגנצא, לפיו 22.6% מכלל ראשי המשפחות שברשימת הנספים היו נשים (על פי רוב אלמנות).
66. Stow, "The Jewish family" pp. 1109-1110
67. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי׳ תתע"ד.
68. *גנזי שכטר*, עמ׳ ק"ה, סי׳ ב׳.
69. Agus, *Urban. Civil.*, vol. II, p. 557
70. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי׳ תתק"ז.
71. *גנזי שכטר*, עמ׳ רי"ב, סי׳ י"ב.
72. Stow, "The Jewish family", p. 1102
73. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי׳ תתס"ח.
74. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי׳ מ׳.
75. דברים אלה של רש"י מובאים במאמרו של ק"ר סטואו: Stow, "The Jewish family", p. 1106
76. א. הסוחרים היהודים הבינלאומיים, שרובם למדו בנעוריהם תורה ותלמוד, ידעו בוודאי את תוכנם של הדברים שמופיעים בנוסח זהה בשתי מסכתות תלמודיות (*מסכת קידושין*, דף מ׳ עמ׳ ע׳, *ומסכת מועד קטן*, דף י"ז עמ׳ א׳). וזו לשונם: "אמר ר׳ אילעי הזקן אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויעשה כמו שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסיה". אפשר להניח, שסוחרים אלה הזדהו עם רוח הדברים וראו בהם לגיטימציה להתנהגותם.

ב. קרוב לוודאי שהמין שסוחרים עוברי אורח אלה נזקקו לו לא היה מין מזדמן, אלא מין זמין ומוסדר. שולמית שחר מונה את הזנות כאחד משלושת המקצועות הנשיים המובהקים בימי הביניים (השניים האחרים הם המיילדות והמיניקות). עמדתה של הכנסייה כלפי הזנות, טוענת שחר, הייתה סובלנית. על אף שהתופעה בזויה, ראתה בה הכנסייה צורך ואפילו מחסום בפני ניאוף. הזנות קיבלה מעמד חוקי הן מבחינת החוק הקאנוני והן בחוקים החילוניים. הזונות עבדו בעיקר בערים, שם רוכזו ברחוב מסוים ומוגדר, והיו אף בתי בושת (ראו: ש׳ שחר, *קבוצות שוליים בימי הביניים*, האוניברסיטה המשודרת, תל־אביב,

1995, עמ' 37־45).

77. גרוסמן, "נישואי בוסר", עמ' 108־109.

78. שם, עמ' 117־118.

79. אילוסטרציה למציאות עגומה שלתוכה נקלעו ילדות רכות אלו מצויה בשו"ת של ר' משולם ב"ר קלונימוס. מובא בה סיפורה של אשה־נערה, בת אחת־עשרה בלבד, שהתאלמנה, קיבלה "חליצה" מיבמה ונישאה מחדש. למקרא השו"ת אנו מתרשמים שלא הובעה ביקורת כלשהי, או התייחסות לנישואי בוסר כאל נושא חברתי־ערכי. יהודים אלה, והחכמים בתוכם, תפסו את המציאות הזאת כדבר מובן מאליו, כתופעה טבעית ורגילה (ראו: *תשובות גאונים קדמונים*, סי' קמ"ג).

80. על תופעה דומה אנו קוראים בספרו של רוברט לופז, *לידתה של אירופה*, עמ' 292. במאות ה־10־11, גורס לופז, נוצרו הגרעינים הראשונים של קומונות עירוניות, ה־conjurationes. הבכורה הייתה נתונה בידי קבוצת מייסדים, והן אצרו בתוכן גם עושר וגם ייחוס. במשך הזמן הצטרפו אליהם אחרים. ההבדלים ניטשטשו כי במציאות של החיים העירוניים קבעו כישוריו ותרומתו של היחיד יותר משקבע ייחוסו.

81. *ספר כל־בו*, סי' קמ"ב.

82. גרוסמן, "ייחוס משפחה", עמ' י"ג־י"ד.

83. על פי כרוניקה של מאורעות תתנ"ו, מאת ר' שלמה ב"ר שמשון, מובאת אצל הברמן, עמ' ל"ה.

84. גרוסמן, "ייחוס משפחה", עמ' כ"־כ"א. לדעת גרוסמן, אין להסיק מסקנות מדברי *ספר החסידים* שנתחבר במעבר המאות ה־12־13 באשכנז. עמדתם האליטיסטית של חסידי אשכנז, אשר הטיפו למידה של היבדלות מבני המשפחות הלא מיוחסות, אינה בהכרח הוכחה למציאות ששררה במאה ה־11.

85. Stow, *Alienated minority*, p. 90

86. Elbogen, "Deutschland" – מבוא לכרך I של *Germania Judaica*, 1934, עמ' XXVI.

87. דינור, א' (3), עמ' 222.

88. Schwarzfuchs, *Études*, pp. 33-34

89. הערכה דומה נמצא בספרו של ק' ברוק ביחס לחברה הנוצרית של ימי הביניים המוקדמים במאות ה־10־11. לדעתו, עדיין לא הייתה קיימת בקרב האצולה מודעות לייחוס ולטיפוח ייחוס זה, כפי שהתפתחו בהמשך. מודעות נמוכה לא שללה את קיומו של ריבוד חברתי שלא בוטא על־ידי היראורכיה קשוחה. כמו כן עדיין היה מרחב מסוים של מוביליות חברתית (בשני הכיוונים). ראו: Chr. Brooke, *Europe in the central middle ages, 962-1154*, London, 1975, pp. 90-91; אהרן גורביץ מחזק דעה זו. "לא היו קסטות קפואות וסגורות", לדעתו, וזה מה שאפשר מידה גדולה של ניידות חברתית (ראו: גורביץ, עמ' 136).

90. *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתק"א. בשו"ת זאת מתואר סכסוך בין שני שכנים יהודים בעלי בית על רצועת קרקע שבגבול בין בתיהם.

91. גלדשטיין־קסטנברג, "חזקת היישוב", עמ' 217־218.

92. Finkelstein, p. 121

93. *תשובות מהר"ם*, דפוס למברג, סי' תכ"ג.

94. איגוס, "השלטון העצמאי של הקהילה היהודית בימי הביניים", בתוך: *תלפיות*, תשי"א (שנה ה'), עמ' 637.

95. *תשובת גאוני מזרח ומערב*, סי' קצ"ה.

96. *תשובות גאונים קדמונים*, סי׳ קל״ט.
97. Finkelstein, p. 124
98. *מעשה גאונים*, עמ׳ מ״ו. על מתן מעות פורים לעניים ראו גם בשו״ת של רש״י (*תשובות רש״י*, סי׳ ל״א).
99. בשו״ת של ר׳ משולם ב״ר קלונימוס מתלונן שכיר יהודי על הלנת שכרו על־ידי מעביד, אף הוא יהודי. מדובר כפי הנראה בבעל מלאכה עצמאי. ראו *תשובות גאונים קדמונים*, סי׳ קכ״ד.
100. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי׳ צ״ה.
101. שם, סי׳ רי״ז.
102. *תשובות גאונים קדמונים*, סי׳ קל״ב.
103. *גנזי שכטר*, עמ׳ רט״ז, סי׳ י״ט.
104. *תחצו״ל*, סי׳ קנ״ג; *תשובות מהר״ם*, דפוס פראג, סי׳ תתק״ט.
105. שם, סי׳ תתצ״ח.
106. *תשובות גאונים קדמונים*, סי׳ קכ״א; *גנזי שכטר*, עמ׳ רע״ד, סי׳ ד׳.
107. *תשובות גאונים קדמונים*, סי׳ קל״ה.
108. ראו פרשת לימוז׳ בשנת 992 בפרק שישי בספר זה.
109. *תחצו״ל*, סימנים כ״א־כ״ב.
110. Aronius, N. 168
111. Ibid., Nos. 170, 171
112. *מעשה גאונים*, עמ׳ מ״ד.
113. *תחצו״ל*, סי׳ קס״ח.
114. פירוש רש״י לתלמוד (*בבא בתרא*, ס״א, עמ׳ א׳), מובא על־ידי דינור, א׳ (4), עמ׳ 13.
115. פירוש רש״י לתלמוד (*מסכת שבת*, קמ״ט, עמ׳ א׳; *מסכת נדרים*, מ״א, עמ׳ א׳; *מנחות*, כ״ח, עמ׳ ב׳), מובא בדינור, א׳ (4), עמ׳ 17־19.
116. Abrahams, pp. 301-302
117. על־פי ספר *הערוך* לר׳ נתן הרומי, מובא בדינור, א׳ (4), עמ׳ 26.
ר׳ נתן מעיד על מנהגם של יהודי ארצות הנוצרים האירופיות (״אדום״) בימיו, בניגוד ״לארץ ישראל, בבל וספרד ומצרים ואפריקי״ (״כל פנות העולם מארץ אדום״). יהודי המערב גידלו בלורית שיער ולא גילחו את ראשיהם (על פי ספר *הערוך*, בדינור, א (4), עמ׳ 30).
118. פירוש רש״י *למסכת שבת*, נ״ז, עמ׳ ב׳, מובא בדינור, א׳ (4), עמ׳ 28.
119. פירוש רש״י *למסכת שבת*, נ״ט, עמ׳ ב׳־נ״ז, מובא בדינור, א׳ (4), עמ׳ 29.
120. ראב״ן, סי׳ שמ״ט, מובא בדינור, א׳ (4), עמ׳ 29.
121. מתוך פירושיו של רש״י *למסכת פסחים*, ל״א, עמ׳ ב׳; *למסכת ביצה*, ט״ז, עמ׳ א׳. מובאים בדינור, א׳ (4), עמ׳ 21־23.
122. *מחזור ויטרי*, עמ׳ ל״ו, מובא בדינור, א׳ (4), עמ׳ 23.
123. שם, עמ׳ תר״ח, מובא בדינור, א׳ (4), 391.
124. *ספר האורה*, עמ׳ קמ״א, מובא בדינור, א׳ (4), עמ׳ 25.
א. הדברים מכוונים לשאלות הלכתיות־ריטואליות של מותר ואסור במשקאות שמכינים הגויים, אך עניינו כאן הוא במזונות ובמשקאות שמוגשים לשולחנם של היהודים.
ב. המלה ״מיד״ הינה סלאבית והיא בוודאי מרמזת לייבוא דבש מארצות אלו.
125. *תשובות רש״י*, סי׳ ס״ו.
126. Abrahams, pp. 99-100

127. *מעשה גאונים*, עמ' ס"ט, סי' פ"א.
128. *תשובות רש"י*, סי' רפ"א.
129. *ספר הפרדס*, עמ' קפ"א, סי' י'.
130. *תשובות רש"י*, סי' ק'.
131. *ספר הפרדס*, עמ' קפ"ב, סי' י"ב.
132. פירוש רש"י *למסכת סוטה*, מ"ט, עמ' ב', מובא בדינור, א' (4), עמ' 19.
133. *ספר הפרדס*, עמ' קמ"ט.
134. גולדין, עמ' 114.
135. Agus, *Urban civil.*, vol. II, p. 748. השפעת הקיבוץ היהודי של איטליה הדרומית בימי הביניים המוקדמים על המרחב האשכנזי שמצפון לאלפים אינה מוטלת בספק.
136. פירוש רש"י לקהלת י, יא, ולמשלי כה, כז. מובא בדינור, א' (4), עמ' 343.
137. Abrahams, p. 35
138. בבתי כנסיות של אשכנז וצפון צרפת הקדומים, וכן בתפוצות האחרות, היה מנהג שעשרה אנשים אשר אינם עוסקים בשום מלאכה לפרנסתם יושבים בבית הכנסת דרך קבע, מוכנים וזמינים לתפילה וללימוד תורה בציבור. על נוהג זה שמקורו בהלכה, מעיד רש"י בפירוש לתלמוד (*מסכת מגילה* ה', עמ' א', מובא בדינור, א' (2), עמ' 192): "י"ב בטלנים שבביהכ"נ – שהן בטלים ממלאכתן וניזונים משל ציבור כדי להיות מצויין בתפילה בביהכ"נ". גם בספרות הרבנית בארצות האסלאם יש ביטוי לתופעה זו, כגון בפירושו של רמב"ם למשנה.
139. א. לדעת גולדין, הצורך בתאורה היה מניע משני אצל תורמי הנרות לעומת מילוי מאווייהם הדתיים ולעומת הסמליות שבאור הגדול בבית האלוהים: "הענקת הנרות והדלקתן הייתה סמל למעורבותו של היחיד בבית הכנסת, מעורבות שנמדדה ערכית ביחס לכוונתו של המעניק, ולא ביחס לפונקציה המיידית של הנרות – האור [...] לתרומת הנרות לא היה צורך פונקציונלי, שהרי 'הגבוה' אינו זקוק לאור כלל [...] הדלקת הנרות בבית הכנסת נתפסה כסגולה רבת־ערך" (גולדין, עמ' 108־109).
ב. לנושא תרומת הנרות יש גם ביטוי בחקיקה: באחת התקנות המיוחסות לרגמ"ה, מדובר בחובתם של יהודים כפריים הבאים העירה ביום הכיפורים להעמיד נרות ("צייגרש" בלע"ז; siérges בצרפתית מודרנית) בבית הכנסת של הקהילה (Finkelstein, p.123).
140. גולדין, עמ' 111.
141. פירוש רש"י למלכים א, ו לא, מובא בדינור, א' (4), עמ' 305.
142. פירוש רש"י *למסכת סוכה*, נ"א, עמ' ב', מובא שם, שם.

פרק עשירי

1. Aronius, Nos. 170, 171
2. הברמן, עמ' נ"ט.
3. Aronius, N. 167
4. Ibid., N. 163
5. שו"ת של ר' יצחק ב"ר יהודה, *במעשה גאונים*, עמ' פ"א.
6. *תשובות גאונים קדמונים*, סי' ק"ו.
7. A. Pinthus, "Studien über die bauliche Entwicklung der Judengassen in den deutschen Städten", im: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in*

Deutschland, 2, 1930, S. 106

8. דינור, א׳ (1), עמ׳ 150.
9. אגרת אגוברד לניבריידיס, בישוף נרבון, בתוך: ע׳ גלבוע (תרגום ועריכה), *אגוברד, ארכיבישוף ליון, אגרות נגד היהודים*, ירושלים, תשכ״ד, עמ׳ 47; Aronius, N. 96.
10. *תשובות רגמ״ה*, סי׳ ע״ה; Weinreich, *Hist. of Yiddish.*, p. 180.
11. *תחצו״ל*, סי׳ קנ״ח; *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי׳ קנ״ח.
12. על־פי שו״ת של ר׳ משולם ב״ר קלונימוס, בתוך: *גנזי שכטר*, חלק ב׳, עמ׳ רע״ו.
13. Pinthus, Ss. 105; 200-201; Geissler, S. 73; א׳ רז, א׳ לימור, וי׳ ציגלר, *בין יהודים לנוצרים*, האוניברסיטה הפתוחה, כרך ב׳, עמ׳ 78.
אלטמן מוצא שבמאה ה־9 היו ״התנחלויות עצמיות״ מבוצרות של סוחרים יהודים. הם בחרו מקומות בגדות נהרות חשובים, ליד תעלות מים מרכזיות או בצמתי דרכים יבשתיות. לעתים התנחלו בקרבת טירות.
14. Kisch, *The Jews in med. Germany*, p. 292
15. Agus, *Urban civil.* , vol. II, p. 402
16. נאמן, עמ׳ 264.
17. Pinthus, S. 123
18. Baron, "The Jewish factor", p. 244
19. Pinthus, Ss. 208-209
20. Laurent, "Marchands du palais", p. 287
21. Aronius, N. 150
22. Ibid., N. 171
23. Cochard, pp. 26, 119
24. R. Anchel, "The early history of the Jewish quarters in Paris", in: *Jewish Social Studies*, 2 (1940), pp. 46-47
25. Aronius, N. 168; דינור, א׳ (1), עמ׳ 170.
26. G. Duby, *The early growth of European economy*, London, 1974, p. 134
27. דינור, א׳ (4), עמ׳ 9.
28. S. Blumenkranz, "Les synagogues", dans: Blumenkranz (ed.), *Art et archéologie des Juifs en France mediévale*, Paris, 1980, p. 61
29. Parkes, p. 75
30. הברמן, עמ׳ ס׳.
31. Bondy & Dvorsky, ss. 3-4; Stein, Ss. 4-5
32. Bondy & Dvorsky, ss. 4-5
33. G. Nahon, "Les cimetières", dans: Blumenkranz (ed.), *Art et archéologie* , p. 85
34. Kober, "Jewish monuments", pp. 168-169; במאמר זה מציין קובר, שיהודי המערב – שלא כמו אבותיהם בארץ ישראל בימים קדומים – כבר לא קברו בכוכים. ״היוצא מן הכלל היחיד המוכר לנו, הוא גילוי גומחת קבורה שנתגלתה לפני מספר שנים במרתפו של בית בהיילברון שבווירטנברג, שחקוק עליה השם ׳נתן הפרנס׳ (בעברית), והוא מיוחס למאה ה־9״, כותב קובר.
35. על נכסי דלא ניידי שהיו בידי יהודים בשכונתם המיוחדת, ראו שו״ת מאת ר׳ משולם ב״ר קלונימוס, *תשובות גאונים קדמונים*, סי׳ קי״ט; שו״ת נוספת, כפי הנראה אף היא של ר׳ משולם, *בתחצו״ל*, סי׳ קס״ח.

36. Agus, *The heroic age.*, p. 181
37. Elbogen, "Deutschland ", in: *G.J.*, 1934, S. XXXII
38. B. Blumenkranz, "Quartiers juifs en France (XIIe, XIIIe et XIVe siècles)", dans: *Mélanges de philosophie et de litterature juives*, 3-5 (1958-1962), pp. 78-79
39. Hoffmann, Ss. 6-7
40. Finkelstein, p. 31
41. Dasberg, S. 106
42. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, p. 37
43. Elbogen, "Deutschland", S. XXXIV
44. א' לימור, *בין יהודים לנוצרים*, כרך ב', האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 217־218.

פרק אחד־עשר

1. Graetz, vol. III, p. 36. גם אירוח של גויים בבתי היהודים לסעודות משותפות יצר בעיות הלכתיות, כגון נגיעתם ביין. עם זאת ראוי להזכיר, שגויים רבים הועסקו על־ידי יהודים בטיפול במזונם. אולם הללו למדו במיוחד כיצד לנהוג לפי הדין היהודי.
2. Geissler, Ss. 161-162 ; Blumenkranz, "Chemins d'un exile", p. 17
3. מסופר על רש"י שהחזיק פרה בשותפות עם גוי (ראו *תשובות רש"י*, סי' קפ"ד).
4. Elbogen, "Hebräische Quellen", S. 39
5. הברמן, עמ' י"ב.
6. *תשובות רש"י*, סי' קי"ד.
7. Agus, *Urban civil.*, vol. II, p. 795
8. Elbogen, *Geschichte.*, S. 22
9. *סידור רש"י*, סי' תר"ב.
10. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' כ"ט.
11. Dasberg, Ss. 101-102
12. Elbogen, "Hebräische Quellen.", S. 42; Elbogen, *Geschichte.*, S. 21 Elbogen, "Deutschland.", S. XXXV
13. Blumenkranz, *juifs et Chrétiens*, pp. 55-64
14. בער, "המגמה הדתית־החברתית", עמ' 37.
15. *תחצו"ל*, סי' מ'.
16. על־פי *שבולי לקט*, II, הוצאת חסידה, עמ' 10.
17. Agus, *Urban civil.*, vol. II, p. 792
18. Agus, *The heroic age*, pp. 349-350
19. *תחצו"ל*, סי' קפ"ח.
20. אודות שלילת "השפעות סביבתיות" על הפיסיונומיה של היהודים, ראו ספרו של הסוציולוג והאנתרופולוג מ' פישברג: M. Fishberg, *The Jews*, N.Y., 1911.
21. ה' מיוזם, "אנתרופולוגיה פיסית", בערך "עם ישראל" *באנציקלופדיה העברית* (כרך כ"ו, עמ' 280־283).
22. Fishberg, p. 191
23. יעקב כ"ץ, *בין יהודים לגויים*, עמ' 84.
24. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, p. 159
25. Roth, "Econ. life", additional note A, p. 390

.26 Anchel, *Les Juifs de France*, p. 22
.27 גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 7.
.28 Blumenkranz, "Jüd. und Christ. Konvertiten", Ss. 268-269
.29 על קורותיו של עובריה הגר ראו במאמרו של נ' גולב, "גר צדק שברח למצרים בראשיתה של המאה הי"ב", בתוך: *בספונות*, ח, תשכ"ד.
.30 Blumenkranz, *Les auteurs*, p. 258
.31 Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, p. 209
.32 מספרן של החלטות הקונציליים הכנסייתיים, האוסרות על יהודים להחזיק עבדים נוצרים גדל במיוחד בתקופות המרובינגית והקארולינגית. בזו האחרונה קיימת גם חקיקה כזאת ב"קפיטולרים" הקיסריים. אפילו לקראת סופה של המאה ה־11, בה החלה העבדות באירופה להתמעט, אנו מוצאים חקיקה קאנונית כזאת, ברואן (1074) ובשבולץ (Szabolc, 1092) שבהונגריה. רוב אוכלוסיית העבדים והשפחות הייתה פגאנית, וממילא איסורים אלה לא חלו עליהם. גם הפיתוי להתנצר ולזכות בשחרור לא השפיע בדרך כלל, שכן העבדים העדיפו להישאר בידי היהודים. אך גם באשר לעבדים נוצרים, למעשה לא תמיד הצליחו שלטונות הכנסייה לכפות את החוקים על היהודים, על אף האיום בעונשים חמורים.
.33 Abrahams, pp. 116-117
34 *גנזי שכטר*, עמ' רע"ג, סי' ב'.
.35 *תשובות גאונים קדמונים*, סי' קי"ח.
.36 *ספר האורה*, עמ' מ"א, סי' נ"ה.
.37 Abrahams, pp. 115-116
.38 אסף, "עבדים וסחר־עבדים", עמ' 99.
.39 B. Z. Wacholder, "The Halacha and the proselyting of slaves during the Gaonic Era", in: *Historia Judaica*, 18, 1956, p. 106
.40 Blumenkranz, "The Roman church", p. 88
.41 י' כ"ץ, *בין גויים ליהודים*, עמ' 86.
.42 הברמן, עמ' ל"ה. בכרוניקה מוזכר בין הרוגי כסנטן גר נוסף (עמ' מ"ט); ויש בה אזכור של עבדים ושפחות שנטבחו יחד עם אדוניהם היהודים (עמ' ל"ט).
.43 Roth, "Econ. life",addit. Note A, p. 390
.44 פ' כהן, "היהדות והגזע היהודי", בתוך: *כלל ישראל – פרקים בסוציולוגיה של עם ישראל* בעריכת דינור, טרטקובר ולשצ'ינסקי, מוסד ביאליק, ירושלים, 1954, עמ' 104. ראו גם: Wacholder, p. 104
45 דינור, א' (1), עמ' 149.
.46 עדות בודדת וראשונה במקור עברי לנישואים מעורבים, אנו מוצאים בכרוניקה המספרת על מאורעות 992. מסופר בה על אחת מדודותיו של שחוק בן אסתר מיודענו, שהתגוררה בלה־מאן (או לימוז'?) והייתה נשואה ללא יהודי. המקור אינו מציין האם אחד משני בני הזוג המיר את דתו, ואם כן, מי זה היה. מכל מקום, ההיסטוריון ר' חזן, שחקר את הנושא, מעיר: "קווי התיחום בין החברה היהודית וההחברה הנוצרית בתקופה הזאת עדיין לא קיבלו את אופיים הנוקשה". ראו: Chazan,"The persecution of 992", p. 221.
.47 Aronius, N. 15
48 ראו: אגרת של אגוברד "אודות האיסור לאכול עם היהודים ולהתחבר אליהם", בתוך: *אגרת אגוברד*, בעריכת עקיבא גלבוע, עמ' 47.
49 שם, "אודות חוצפת היהודים", עמ' 17.

.50 Aronius, N. 27
.51 Ibid., N. 39; ייתכן שצירוף המקרים של גירוש היהודים וגירוש הנזירות מסנס, בערך בשנת 880, עליו כתבנו בפרק השישי שייך אף הוא לכאן.
.52 Baron, "The Jewish factor", p. 245
.53 Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*., 332
.54 Wacholder, pp. 101-102; דבריו של ווכהולדר מכוונים לתפוצות ישראל השונות (בעיקר לבבל ובנותיה) בימי הביניים המוקדמים, אך הם יפים גם למרחב האשכנזי.
.55 *תשובות מהר"ם*, דפוס פראג, סי' תתקי"ב. הדמויות המופיעות בשו"ת לא נקראות בשמותיהן האמיתיים, אלא ראובן, שמעון, רבקה, לאה וכיו"ב. אין זה מקרה שחוטף השפחה מכונה זמרי, שהוא דמות שלילית במקרא.
.56 ראו: ערך "טמיעה (או התבוללות)", *האנציקלופדיה העברית*, כרך י"ח, עמ' 793.
57 Anchel, *Les Juifs de France*, p. 24
.58 לופז, עמ' 383.
.59 L. Rabinowitz, *The social life of the Jews of northern France in the 12th-14th centuries*, London, 1972, p. 23
.60 Blumenkranz, *Les Juifs* , p. 212
.61 *תשובות גאונים קדמונים*, סי' קכ"ה.
.62 ההבדלים בין צפונה של צרפת לדרומה בימי הביניים היו עמוקים ויסודיים. אחד הביטויים לכך היה השימוש בשתי שפות שונות: langue d'oil בצפון, langue d'oc בדרום. עם השתלטותה של המלוכה על כל שטחה של צרפת, ובמיוחד עם גיבושה בימי המלוכה האבסולוטית (המאות 17־18) הפער התרבותי הלך והצטמצם. גם החלתה של הצרפתית התקנית תרמה להאחדה הלשונית של הארץ. ואשר ליהודים מן הראוי להוסיף שהבדלים תרבותיים אלה השפיעו על קיומן הנפרד של שתי עדות ישראל: הצפון־צרפתית והדרום־צרפתית, ועל כך ידובר בפרק שנים־עשר.
.63 Anchel, *Les Juifs de France*, p. 24
64 Blumenkranz, *Histoire des Juifs en France*, pp.26-28
.65 Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, pp. 4-5
66 גולב, עמ' 8.
.67 גידמן, עמ' 17.
.68 דינור, א' (4), עמ' 374 והערה בעמ' 413.
.69 מ' בנית, "חקר הגלוסארים המקראיים של יהודי צרפת בימה"ב", בתוך: *דברי האקדמיה הלאומית למדעים*, ב', 10, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 135־140.
.70 Weinreich, pp. 39; 110-115
.71 L. Brandin, "Les gloses françaises (loazim) de Gerschom de Metz", dans: *R.E.J.*, 42, Paris, 1901, p. 50
.72 מ' גידמן, עמ' 224; ראו גם: Elbogen, "Deutschland", S. XXXIV
.73 Schwarzfuchs, "L'opposition Tsarfat-Provence", pp. 140; 145-146
.74 Weinreich, pp. 349-350; מלים צרפתיות־רומאניות חדרו ליידיש – חלקן נותרו בה וחלקן כבר נעלמו. לדוגמה, "טשולענט" (חמין) הוא chaud long הצרפתי; "בענטשן" (ברכה, לברך) – מוצאו מ־bénediction הצרפתי ו־bene הלטיני; "פרייען" (להתפלל) – מ־pier; "באבילען (לפטפט) – מ־babiller.
.75 Herzog, "Yiddish", in: *Jewish languages* , 1978, p. 47
.76 Weinreich, pp. 365-366

77. R. Chazan, *European Jewry and the first crusade*, Berkeley, 1987, p. 20 R.
78. דובנוב, כרך ד', עמ' 79.
79. Blumenkranz, *Histoire des Juifs en France*, pp. 27-28
בלומנקרנץ מדגיש שמדובר ביהודים מלידה ולא בגרים. הללו דווקא העדיפו לאמץ שמות תנ"כיים.
80. רשימת הנספים מובאת במחקרו של ז' זלפלד: S. Salfeld, Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches, Berlin, 1898
81. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens.*, p. 10
82. מכס ויינרייך מפנה את תשומת לבנו לשמות המשפחה (מתקופה מאוחרת יותר) כמו טרייויש, טרווס ודרייפוס, כמצביעים על מוצא המשפחות מן העיר הריינית טריר. העובדה ששמות אלה נגזרו משמה הצרפתי של העיר (Trèves) מעידה על שימוש בשפה הצרפתית במשך תקופה די ארוכה. ראו: Weinreich, p. 330
83. פרשנות זו על מוצא השמות הלועזיים המובאים כאן, מסתמכת בחלקה על זלפלד ובחלקה על ברלינר.
84. דינור, א' (4), עמ' 57.

פרק שנים־עשר

1. Finkelstein, pp. 2-3
2. I. Agus, *Urban civil.*, pp. 9-10
3. עדות על הצורך בעברית כשפה משותפת ליהודי המערב הנוצרי וליהודי ארצות האסלאם, מצויה בדברי ר' שלמה ב"ר אברהם פרחון, בחיבור בשם *מחברת הערוך*, שנכתב בשנת תתקכ"א (1161). לדבריו, יהודי המערב לא ידעו ערבית וידיעת העברית פתרה את בעיותיהם בביקוריהם בארצות האסלאם לרגל עסקיהם.
4. תיאוריה מרחיקת לכת על פעילותן של קהילות ישראל ויכולתן הרבה בהבטחת יהודים במעבר בדרכים, אנו מוצאים אצל איגוס. "מעולם לא הרגיש נוסע יהודי שהוא נטוש וללא ידידים, משום שתמיד זכה להגנתם הפעילה של יהודים שהתגוררו בסביבה הקרובה. גם אם שהה מאות מיילים מעירו, היה מוקף באחים אוהבים שהכירו היטב את התנאים המקומיים, והיו נחושים בדעתם להגיש לו עזרה והגנה ואף מוכנים ללוותו מעיר לעיר". איגוס מספר על קיומן של רשתות קהילתיות שפעלו בתחום זה. הוא מייחס מקום נכבד ל"מכתבי המלצה", שניתנו לא רק בידי הנוסעים היהודים, אלא גם בידי גויים. כך הוא מונה "מכתבי המלצה", שניתנו לראשי הצוררים בימי מסעי הצלב, כגון לאמיכו מליינינגן (Emicho von Leiningen) על־ידי יהודי מגנצא, ולפטרוס מאמיין על־ידי יהודי טריר, כדי שלא יגעו בהם לרעה. ראו במיוחד את מאמרו של איגוס: "Control of roads", pp. 93-98, ובספרו: *The heroic age*, pp. 33; 36-37.
5. ראו, למשל, שו"ת של ר' משולם ב"ר קלונימוס, *בתחצו"ל*, סי' רי"ג.
6. Rabinowitz, *Jewish merchant.*, p. 90
7. Rabinowitz, "The routs of Radanites", p. 274
8. גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 248; 255.
9. דינור, א' (1), עמ' 350־351.
10. השמות "אשכנז" ו"צרפת" שבפי יהודי ימי הביניים אינם זהים למושגים המקובלים עלינו. כך, באומרם "אשכנז" התכוונו מקורות התקופה לקהילות

ישראל שבארץ הריינוס. "צרפת" או "פרנציה", היא צרפת הצפונית, זו שמצפון לנהר הלואר, ואילו ב"פרובנס" התכוונו גם למחוז פרובנס וגם ללנגדוק שממערב לו (ועל כך עוד ידובר בהמשכו של הפרק).

11. המקורות אינם מאפשרים לנו להתוודע אל תופעות אלו במובנן החברתי הרחב. אולם ניתן ללמוד מן המסופר בהם על חכמי ישראל כדי לאשש את המגמה. על משפחתו של רש"י ה"צרפתי", מסופר שהיו לו קרובי משפחה בארץ הריינוס: אמו (אם נאמץ את המסורת) הייתה אחותו של שמעון "הזקן" ממגנצא; ר' יצחק ב"ר יהודה, מורו במגנצא, היה קרובו, וכך גם העיד על עצמו ר' יצחק ב"ר אליעזר מוורמיזא. דוגמה אחרת הם נישואיה של בת משפחתו של ר' יצחק הלוי ממגנצא לבן הפרנס של טרוייש. גם אם הדברים אינם בדוקים ומדויקים, הם בוודאי מצביעים על קיומה של תופעה. אשר להתיישבות משפחות מיוחסות של חכמים, ידוע שמשפחת אבון מלה־מאן עקרה בסוף המאה ה־10 למגנצא. כך גם רגמ"ה כונה לעתים "צרפתי", על שום מוצאו ממץ הלותרינגית.

12. א' רז, א' לימור וי' ציגלר, *בין יהודים לנוצרים*, האוניברסיטה הפתוחה, ב', עמ' 21.

13. Weinreich, p. 338

14. Schwarzfuchs, "L'opposition", p. 150; הכוונה לגירוש הכללי של יהודים ממלכות צרפת בשנת 1306, שבעקבותיו פנו יהודי הצפון לעבר גרמניה ואילו מן הדרום נדדו לספרד ולאיטליה.

15. Ibid., p. 145

16. Weinreich, pp. 338-340

17. א' גרוסמן, "הקשרים בין קהילות ישראל שבצרפת הצפונית ובין אלה שבגרמניה לפני שנת תתנ"ו", בתוך: *אומה ותולדותיה*, כרך א', מרכז שז"ר, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 222־223.

18. שם, עמ' 225.

19. גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 10; 541; גרוסמן, "ירושת אבות בהנהגה", עמ' 212, הערה 67.

20. פירוש רש"י *לחולין*, צ"ג, ע"א, מובא בדינור, א' (1), עמ' 317.

21. "פרובנס" הוא כינוי למרכז היהודי של דרום צרפת בכל תקופת קיומו – מראשית ההתיישבות בו ועד לגירוש מכל חלקיו, בסוף המאה ה־15. בדברם על "פרובנס" התכוונו המקורות העבריים לשני אזורים שהיו בהם קהילות ישראל רבות – פרובנס ולנגדוק. אנו נצמד אל השם "פרובנס" ככינוי לכל רצועת הדרום של צרפת.

22. לופז, עמ' 252־254.

23. נאמן, עמ' 178.

24. על אגדת ר' מכיר ראו מאמרו של גראבויס, "דמותו האגדתית של קארל הגדול", עמ' 178.

25. Rabinowitz, *The Herem Hayyishub* , pp. 89-91

26. Caro, S.196

27. Schwarzfuchs, "France under the early Capets", p. 159

28. תא־שמע, *מנהג אשכנז*, עמ' 105.

29. Schwarzfuchs, "L'opposition", p. 141

30. דינור, א' (1), עמ' 311.

31. רוב יהודי האזור המערבי – לנגדוק – עזבו את עריהם בגירוש הכללי הגדול של 1306 ולא חזרו לצרפת שבה התחוללה סדרה של גירושים במשך המאה

(עד 1394). לעומת זאת, בני פרובנס, אשר סופחו לממלכה רק ב־1481, גורשו ממנה ב־1494. כך נתרוקנה צרפת מהיהודים עד ל"הסתננות היחידים" של אנוסי ספרד ופורטוגל במאות ה־16־17.

32. ראו מחקרו של ווילהלם וואדל: Wadl, *Geschichte der Juden in Kärnten*.
33. הברמן, עמ' כ־כ"א.
34. גרוסמן, "זיקתם של יהודי אשכנז הקדומה לארץ ישראל", עמ' 58.
35. על פי *אור זרוע* לר' משה מוינה, מובא בדינור, א' (3), עמ' 281.
36. גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 255.
37. Schwarzfuchs, "L'opposition", pp. 144-145
38. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ' 253.
39. *ספר ראב"ן*, עמ' 16 ד', מובא ב: Agus, *Urban civil.*, vol. II, pp. 554-555
40. פרטים נוספים בנושא זה מובאים בפרק החמישי של ספר זה.
41. "אגדת ארבעת השבויים" תוארה על־ידי ר' אברהם בן דוד (ראב"ד), כרוניסטן יהודי־ספרדי מן המאה ה־12, בספרו *ספר הקבלה*. וכך היה לדבריו סיפור המעשה: בעת שפסקו לפעול ישיבות בבל וגאוניהן, מצאו אוניות מלחמה של חליפות קורדובה, ששייטו בקרבת איי יוון, ספינה ובה "ארבעה חכמים גדולים". הארבעה היו: ר' חושיאל בן חננאל; ר' משה בן חנוך (ובנו חנוך); ר' שמריה ב"ר אלחנן ושם הרביעי בחבורה אינו ידוע. החכמים השבויים נמכרו במקומות שונים בחופי הים התיכון, ושם נפדו על־ידי בני הקהילות היהודיות. ר' שמריה – באלכסנדריה שבמצרים, ר' חושיאל – בקירואן ואילו ר' משה ובנו חנוך – בקורדובה. חכמים אלה הביאו עמם מטען רוחני רב ערך, והעלו את ידיעת התורה למדרגה גבוהה במקומותיהם החדשים, שהפכו למרכזים.
גם אם זה סיפור אגדה, מבחינים בו חוקרים רבים גרעין היסטורי אמיתי, המעיד על ירידת ההנהגה הבבלית ועל צמיחת מרכזי־הנהגה חדשים. עיין גם בספרה של שרה צפתמן, *בין אשכנז וספרד, לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים*. ירושלים, תשנ"ג.
42. א. ב. יהושע, *מסע אל תום האלף*, תל־אביב, 1997.
43. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' קמ"ט.
44. על פי *תמים־דעים*, סי' קי"ט – ספר שו"ת של ראב"ד (מפושקיירה), וורשה, 1887.
45. *תשובות אלפסי*, סי' רכ"ב.
46. Rabinowitz, *Jewish merchant* , p. 100
47. דינור, א' (1), עמ' 167־168.
48. Blumenkranz, *Les auteurs* , pp. 232-233
49. Caro, S. 195; Agus, *The heroic age*, p. 38; Geissler, Ss. 21; 178
50. על אברהים אבן יעקוב ראו מאמריהם של ח"ז הירשברג, בתוך: *סיני*, תש"ח, עמ' רע"ו־רפ"ב; Ashtor, in: *W.H.J.P. - The dark ages*, pp. 305-308.
51. גרוסמן, "הגירת יהודים", עמ' 118־119; גרוסמן, *חכמי צרפת*, עמ' 323־325; 472־473; 541.
52. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי' ל"ד.
53. על פי *טעם זקנים*, עמ' 54 ואילך; Agus, *Urban civil.*, vol. I, pp. 56-57
54. על פי *שכלי לקט*, II, עמ' 147 ואילך; Agus, *Urb civil.*, vol. I, pp. 57-58
55. א' גרוסמן, "הקשרים בין קהילות ישראל שבספרד המוסלמית ובין קהילות צרפת", בתוך: *גלות אחד גאולה*, ספר יובל לפרופ' ח' ביינארט בעריכת א' מירסקי ואחרים, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 82־83. גרוסמן מנסה להסביר את דברי רבנו תם על כך ש"הספרדים" פנו לרגמ"ה על רקע ירידתו של המרכז התורני

הספרדי אחרי מותו של ר׳ חנוך ב״ר משה, בשנת 1014.

56. על־פי *ספר הקבלה* לראב״ד, מובא ב: Agus, *Urban., civil.*, vol. I, pp. 125-126

57. גרוסמן, ״הקשרים בין קהילות״, עמ׳ 99־101.

58. ש׳ אטינגר, מבוא *לתולדות היהודים בארצות האסלאם*, ירושלים, תשמ״א, חלק ראשון, עמ׳ ח׳.

59. Aronius, N. 75

60. *תשובות גאוני מזרח ומערב*, סי׳ קצ״א.

61. שם, סי׳ קצ״ב.

62. A. Freimann, "Verbindungen von Juden in Deutschland mit denen in Babylonien und Palästina während des Mittelalters bis zum ersten Kreuzzuge", in: *Z.G.J.D.*, 1, 1929, S. 165

63. Roth, "Econ. life", p. 43

64. Blumenkranz, *Les auteurs*, pp. 218-219

65. Aronius, N. 148a

66. גרוסמן, ״זיקתם של יהודי אשכנז״, עמ׳ 66־67.

67. גולב, עמ׳ 10.

68. Roth, "The early settlement", p. 304; Econ. life", pp. 42-43

69. Schwarzfuchs, *Les Juifs de Fance*, p. 26

70. Weinreich, p. 375

71. Simonson, "The hebrew revival", p. 852

72. Grossman, "The hist. background", pp. 7-8

73. פירושו של רש״י *לברכות*, ס״ב, ע״א, בדינור, א׳ (3), עמ׳ 235.

74. Graetz, vol. III, p. 160

75. מ׳ גיל, ״בין שני עולמות (הקשרים בין בבל ובין הקהילות באירופה הנוצרית בתקופת הגאונים)״, בתוך: *ספר היובל לשלמה סימונסון*, תל־אביב, תשנ״ג, עמ׳ נ׳.

76. שם, עמ׳ מ״ו־מ״ז. אשר לר׳ משולם ב״ר קלונימוס, ראו קטע מן ה״גניזה״ המספר על שאלות שהפנה לשני גאוני בבל הללו. על פי: Agus, *Urban civil.*, vol. I, p. 58

77. Ibid., p. 59

78. מובא בדינור, א׳ (3), עמ׳ 324, הערה 24.

79. *פרדס*, עמ׳ שנ״ג, מובא בדינור, א׳ (3), עמ׳ 235־236; Agus, "Rashi", p. 214. התכתבותו של ר׳ משולם ב״ר משה הייתה עם ראשי ישיבת בגדאד, שכן באותה עת (שנות השבעים של המאה ה־11) כבר בטלו ישיבות סורא ופומבדיתא. גאון ישיבת בגדאד הגדולה והחדשה הפך לבעל הסמכות העליונה במקומם של גאוני שתי ישיבות אלה.

80. Agus, *The heroic age*, p. 33

81. Katz, *The Jews in Visigothic*, p. 68

82. גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ׳ 424.

83. Rabinowitz, "The routs", p. 273

84. Freimann, "Verbindungen", S. 166; Agus, *Urban civil.*, vol. I, p. 58 Eppenstein, S. 176

85. Freimann, S. 166; גרוסמן, *חכמי אשכנז*, עמ׳ 291־293.

86. מובא בדינור, א׳ (3), עמ׳ 235.

87. פרשנות איגוס לשו"ת *בתשובות דש"י*, סי' רי"ח; Agus, *Urban civil.*, vol. II, p. 695
88. גיל, עמ' מ"ה.
89. י' רוזנטל, "קראים וקראות באירופה המערבית", בתוך: *ספר היובל לח' אלבק*, ירושלים, 1963, עמ' 436־437.
90. Geissler, S. 89. ייתכן שבניגוד לטענתו של גייסלר כי עותק זה הובא בימי הביניים המוקדמים, הדבר קרה בסוף המאה ה־12 (ראו: Weinreich, p. 347).

פרק שלושה־עשר

1. שלוש הכרוניקות הן: א. זו שנתחברה על־ידי ר' שלמה ב"ר שמשון; ב. הכרוניקה של ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן); ג. כרוניקה מאת מחבר אנונימי, שנודעה בכינויה "מעשה הגזירות הישנות". השלוש פורסמו לראשונה בשנת 1892 על־ידי א' נויבאואר ומ' שטרן: A. Neubauer & M. Stern, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgung während* der Kreuzzüge, Berlin, 1892. אנו העדפנו להסתמך על הטקסטים שבספר *גזירות אשכנז וצרפת*, 1945, בעריכת הברמן.
2. בער, מבוא *לגזירות אשכנז וצרפת* בעריכת הברמן, עמ' ג'. ראו גם מ' שולוואס, "ידע היסטורי", עמ' 477־487.
3. יובל פותח את מאמרו "השפה והסמלים של הכרוניקות העבריות בימי מסעי הצלב" (בקובץ *יהודים מול הצלב*, ירושלים, תש"ס) בסיפור על אשה שהייתה עדת ראייה לרצח יצחק רבין. היא טענה, בביטחון גמור, כי "לרבין לא קרה כלום, רבין לא נפגע". יובל מביא דוגמה זאת כדי להמחיש עד כמה אי אפשר לסמוך על עדות בלתי־אמצעית. קל וחומר צפוים לשיבושים דברים שנכתבו שנים רבות אחרי האירוע (שלא מפי מי שראה וחווה אותם). הכרוניקות של תתנ"ו שייכות לקטגוריה זו.
4. חיזוק עקיף לדעתנו נמצא בדבריו של י' פראוור: "ועידת קלרמון לא נקראה במיוחד ומעיקרה לשם הנעת מסע הצלב. מסע הצלב היה בחינת תוספת שהעלוה רק ביום האחרון של הוועידה ושהיה במובן־מה מחוץ לענייניה המיוחדים של הוועידה". (ראו: י' פראוור, *תולדות ממלכת צלבנים בארץ־ישראל*, ירושלים, 1963, כרך ראשון, עמ' 80). נימה אחרת נשמעת מפי החוקר א"י מרקוס, שעורך השוואה בין מעשיו של האפיפיור אלכסנדר II בשנת 1063 לבין שתיקתו של אורבנוס II בנושא היהודים ב־1095. זה האחרון לא הזכיר לאנשי הכנסיה את חובת ההגנה על היהודים. "(ומן) העובדה שלא הזכיר במלה את חובת ההגנה על היהודים יכלו האבירים והברונים להסיק בנקל שאולי יזדמנו להם בדרכם לירושלים אויבים אחרים, דהיינו יהודי אשכנז". מרקוס מפנה אפוא אצבע מאשימה כלפי אורבנוס II על ש"לא אסר במפורש על שומעיו [...] לתקוף את היהודים". ראו: מרקוס, "מ'דאוס וולט' ועד 'רצון הבורא'", בתוך: *יהודים מול הצלב*, עמ' 93־94.
5. ר' חזן, *מסע הצלב הראשון והיהודים, תתנ"ו־1096*, ירושלים, 2000, עמ' 29־45.
6. הברמן, עמ' ע"ב.
7. שם, עמ' כ"ז.
8. מרקוס, "מ'דאוס וולט'", עמ' 95־96; דינור, ב' (1), עמ' 14־15.
9. לאמיתו של דבר, אגוברד מליון קדם לצלבנים אלה בהגדרת היהודים כ"אויב". אך לזכותו יש לומר, שמבחינה מעשית הוא לא הגיע למדרגת ארסיותם (ראו

פרק שני בספר זה).
10. גיברט דה נוז'ן, בדינור, ב' (1), עמ' 15; נ' גולב, עמ' 174־175.
11. *תשובות רש"י*, סי' רט"ו.
12. הברמן, עמ' צ"ג.
13. דינור, ב' (1), עמ' 15.
14. שם, עמ' 50 (הערה 15).
15. הברמן, עמ' צ"ד.
16. שם, עמ' כ"ה; ע"ג־ע"ד.
17. שם, עמ' צ"ג.
18. שם, עמ' נ"ג־נ"ד. גם בדבריו של ארכיבישוף טריר ליהודי עירו אנו מוצאים עדות על הפגיעה בקהילות לותרינגיה האחרות: "[...] עד שלא נשארה קהילה בכל מלכות לותיר" (עמ' נ"ד).
19. שם, שם.
20. שם, עמ' נ"ג־נ"ו; Aronius, N. 189. בניגוד לגרסת הכרוניקה היהודית, מציג מקור לטיני את טבילתם של היהודים כ"פרי יוזמת היהודים עצמם". ראו מאמרו של טוך, "מבוא למסע הצלב הראשון (1095־1099) ורדיפות תתנ"ו", בקובץ *יהודים מול הצלב*, עמ' 15.
21. הברמן, עמ' נ"ו; Aronius, N. 181
22. שם, שם.
23. טוך, "מבוא", עמ' 13.
24. Aronuus, N. 199
25. הברמן, עמ' נ"ו. על ההגזמה והספקנות ביחס לידיעה זו עמדנו בפרק השלישי של ספר זה.
26. Tykoczinski, Ss. 40-41
27. Aronius, N. 201
28. הברמן, עמ' נ"ב.
29. Aronius, N. 202 ;Bondy & Dvorsky, s. 5
30. Aronius, N. 200
31. דינור, ב' (1), עמ' 33.
32. Parker, p. 78
33. Dasberg, Ss. 16-21
34. טוך, "פעילותם הכלכלית של יהודי גרמניה במאות העשירית־השתים עשרה: בין היסטוריוגרפיה והיסטוריה", בתוך: *יהודים מול הצלב*, עמ' 39.
35. שם, עמ' 53.
36. פראוור, *תולדות ממלכת הצלבנים*, כרך ראשון, עמ' 46.
37. בלוך, עמ' 92־93.
38. Brooke, *Europe*, p. 68
39. Dasberg, Ss. 116-119
40. נאמן, עמ' 322־323. דעתו של מור (Moore), המובאת על־ידי ש' שחר, מנוגדת לחשיבות שמייחס נאמן להופעת ההמון והשפעתו על מהלך ההיסטוריה ומאורעותיה. מור גורס, שבכל הנוגע לרדיפות היהודים ההמון לא היה הגורם המוביל, ולא הוא שהשפיע על הכנסייה ועל המלכות. להפך, על אף שפעל בהתלהבות – ההשראה, היוזמה וההנחיה היו של הכנסייה (ראו שחר, *קבוצות שוליים*, עמ' 99־100).
41. חזן, *מסע הצלב*, עמ' 46; Geissler, Ss. 97-98.

42. הברמן, עמ׳ כ״ו־כ״ז.
43. חזן, עמ׳ 30; Dasberg, Ss. 138-140
44. הברמן, עמ׳ נ״ד.
45. Aronius, N. 203
46. על פראג ראו כרוניקה של קוסמאס, בדינור, ב׳ (1), עמ׳ 44־45. על רואן ראו פרק שלישי בספר זה.
47. הברמן, עמ׳ כ״ה; ע״ג; ובמיוחד צ״ד־צ״ה.
48. שם, עמ׳ מ״ג.
49. שם, עמ׳ נ״ד.
50. שם, עמ׳ כ״ה; ע״ג.
51. Aronius, N. 184
52. הברמן, עמ׳ מ״א.
53. מתוך הכרוניקה של קוסמאס, מובאת בדינור, ב׳ (1), עמ׳ 44.
54. Geissler, S. 98
55. Dasberg, Ss. 102-103; 106
56. חזן, עמ׳ 54.
57. הברמן, עמ׳ ל״ט־מ׳.
58. שם, עמ׳ נ״ג.
59. ס׳ רות, *תולדות היהודים באיטליה*, תל־אביב, 1962, עמ׳ 40; א׳ גרוסמן, ״שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה״, בתוך: *קדושת החיים וחירוף הנפש*, בעריכת י׳ גפני וא׳ רביצקי, ירושלים, 1992, עמ׳ 109־111.
60. הברמן, עמ׳ י״ט. בין המאמינים באותנטיות המקור היה בער (ראו בער, מבוא לספרו של הברמן, *גזירות*, עמ׳ ב׳). מאידך גיסא, השוואת הטקסט המתאר מעשי נשים אלו ב־1007 עם הכרוניקות של תתנ״ו, מצביעה על דמיון בין השניים. ראו גם: S. Schwarzfuchs, ״Jacob bar Yekutiel chez le Pape״, dans: *Évidences*, VI, N. 41, 1954, pp. 36-37
61. י׳ תא־שמע, ״התאבדות ורצח הזולת על קידוש השם: לשאלת מקומה של האגדה במסורת הפסיקה האשכנזית״, בתוך: *יהודים מול הצלב*, עמ׳ 150.
62. גרוסמן, ״שורשיו של קידוש השם״, עמ׳ 115.
63. מרקוס, ״מ׳דאוס וולט״״, עמ׳ 96־97.
64. חזן, עמ׳ 126.
65. Chazan, *European Jewry* , pp. 3-6; 133
66. ג׳ כהן, ״בין היסטוריה להיסטוריוגרפיה: על חקר הגזירות וקביעת משמעותן״, בתוך: *יהודים מול הצלב*, עמ׳ 18־20.
67. א׳ מאקס, מצוטט אצל חזן, עמ׳ 50.
68. הברמן, עמ׳ ל״ז־ל״ח.
69. שם, עמ׳ נ״ה־נ״ו.
70. קשה לדעת מה היה מספרם של האנוסים, אך הרושם הוא שמניינם עלה אף על זה של ההרוגים. וכך כותב ר׳ גדליה אבן יחיא (חכם איטלקי מצאצאי האנוסים, בן המאה ה־16) בספרו *שלשלת הקבלה*: ״[...] סך הנהרגים והנטבעים בקדושה היה יותר מחמש אלפים נפשות והמומרים היה אין מספר״ (על פי דינור, ב׳ (1), עמ׳ 42).
71. *תשובות רש״י*, סימנים קס״ח, קס״ט; *תשובות בעלי־תוספות*, סי׳ ט׳. ממקורות אלה מתקבל הרושם שמדובר באנוסים רבים הקשורים במאורעות דמים חמורים. לכן, גם אם לא נאמר במפורש, אפשר לקבוע בוודאות שמדובר בימים

שאחרי תתנ"ו.
72. הברמן, עמ' צ"ה־צ"ו.
73. שם, עמ' נ"ז.
74. *תשובות בעלי־תוספות*, סי' ג'.
75. גרוסמן, "בין 1012 ל־1096: הרקע התרבותי והחברתי לקידוש השם בתתנ"ו", בתוך: *יהודים מול הצלב*, עמ' 63.
76. הברמן, עמ' ל"ח.
77. Aronius, N. 158
78. יובל, "הנקם והקללה, הדם והעלילה (מעלילות קדושים לעלילות דם)", בתוך: *ציון*, נ"ח, תשנ"ג, עמ' 33־90. בספרו *שני גויים בכטנך* מובאת הרחבה של הנושאים שבמאמר. לא ציינתי מראי מקום נוספים לגבי המאמר, אולם הציטוטים מן הספר מלווים בהערות נפרדות.
79. י' יובל, *שני גויים בכטנך*, ירושלים, 2000, עמ' 124־128.
80. שם, עמ' 202־203.
81. עד כמה אי אפשר לסמוך על נתונים מספריים יעידו דבריו של ההיסטוריון דוד גאנז, מסוף המאה ה־16: "ונשחטו ונהרגו על קדושת השם המיוחד אלפים ורבבות [...]". גאנז גם טועה באומרו שהיהודים נשחטו במקומות שונים מחוץ לארץ הריינוס בדרכם של הצלבנים (ראו דוד גאנז, *צמח דוד*, הוצאת ברויאר, 1983, עמ' 118). מקור אחר שצוטט בפרק זה, פרי עטו של ר' גדליה אבן יחיא, מגזים אף הוא בהעריכו את "סך הנהרגים יותר מחמשת אלפים [...]".
82. חזן, עמ' 101.
83. "Regensburg", in: *Germania Judaica*, 1963, Band I, S. 286
על חזרתם של יהודי שפירא "איש לביתו ואל מקומו" מספר רשב"ש בסוף הכרוניקה שלו. ערב ראש השנה תתס"ד (1104) אף חנכו בית כנסת חדש (הברמן, עמ' נ"ט־ס').
84. Aronius, N. 206 ; Stein, Ss. 7-8
85. בארון, *היסטוריה*, חלק ה', עמ' 68; 106.
86. חזן, עמ' 104.
87. דינור, ב' (1), עמ' 1.

ביבליוגרפיה נבחרת

א. מקורות ראשוניים

גלבוע ע׳, *אגוברד ארכיבישוף ליון, אגרות נגד היהודים*, ירושלים, תשכ״ד.
דינור ב״צ, *ישראל בגולה*, כרכים א׳־ב׳, תל־אביב, תשכ״א.
הברמן א״מ, *ספר גזירות אשכנז וצרפת*, ירושלים, 1945.
תשובות בעלי תוספות, מהדורת איגוס, ניו־יורק, תשי״ד.
תשובות גאוני מזרח ומערב, מהדורת מילר, ברלין, תרמ״ח.
תשובות גאונים קדמונים, מהדורת קאסל, ברלין, תרמ״ח.
תשובות חכמי צרפת ולותיר, מהדורת מילר, וינה, תרמ״א.
תשובות רגמ״ה, מהדורת איידלברג, ניו־יורק, תשט״ז.
תשובות רש״י, מהדורת אלפנביין, ניו־יורק, תש״ג.

Aronius J., *Regesten zur Geschichte der Juden in fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*, Berlin, 1902.
Agus I. A., *Urban Civilization in pre-crusade Europe*, vols. I-II, N.Y., 1968.
Blumenkranz B., *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et la Judaïsme*, Paris, 1963.
Germania Judaica, B. I., [I.Elbogen, A.Freimann, H.Tykoczinski (ed.)], Tübingen, 1963.
Gross H., *Gallia Judaica*, Paris, 1897.

ב. מחקרים בתולדות אירופה בימי הביניים המוקדמים

בלוך מ׳, *החברה הפיאודלית*, ירושלים, 1988.
גורביץ׳ א׳, *תמונת העולם של אנשי ימי־הביניים*, ירושלים, תשנ״ג.
לופז ר׳, *לידתה של אירופה*, תל־אביב, 1990.
נאמן ש׳, *לידתה של ציוויליזציה*, תל־אביב, 1975.
שחר ש׳, *מורשת ימי הביניים*, תל־אביב, 1985.
—, *קבוצות שוליים בימי הביניים*, תל־אביב, 1995.

Brooke C., *Europe in the Central Middle Ages*, 962-1154, London, 1975.
Brooke Z. N., *A History of Europe from 911 to 1198*, London, 1938.
Duby G., *The early Growth of the European Economy*, London, 1974.
Pirenne H., *Economic & Social History of Medieval Europe*, N.Y., 1965.

ג. מחקרים ומונוגרפיות בתולדות עם ישראל בימי הביניים המוקדמים

אשתור א׳, *קורות היהודים בספרד המוסלמית*, ירושלים, 1966.
בארון ש׳, *היסטוריה חברתית ודתית של עם־ישראל*, חלקים ד׳־ז׳, רמת־גן, תשכ״א־תשל״ג.
בן־ששון ח״ה, *תולדות ישראל בימי הביניים*, תל־אביב, 1969.
בן־ששון מ׳ וגרוסמן א׳, *הקהילה היהודית בימי הביניים*, ירושלים, תשמ״ח.
בער י׳, ״היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימה״ב״, בתוך: *מחקרים ומסות בתוע״י*, כרך ב׳, ירושלים, תשמ״ו.
—, ״רש״י והמציאות ההיסטורית של זמנו״, בתוך: *מחקרים ומסות בתוע״י*, כרך ב׳, ירושלים, תשמ״ו.

גולדין ש', *הייחוד והיחד*, תל־אביב, 1997.
גידמן מ', *התורה והחיים בימי הביניים בצרפת ובאשכנז*, תל־אביב, 1968.
גיל מ', "בין שני עולמות, הקשרים בין בבל ובין קהילות אירופה הנוצרית בתקופת הגאונים", בתוך: *ספר היובל לש' סימונסון*, תל־אביב, תשנ"ג.
גראבויס א', "הנהגת פרנסים בקהילות צרפת הצפונית במאות ה־11 וה־12, 'טובי העיר' ו'זקני העיר'", בתוך: *תרבות וחברה בתוע"י בימי הביניים*, ירושלים, תשמ"ט.
גרוסמן א', *חכמי אשכנז הראשונים*, ירושלים, תשמ"א.
—, *חכמי צרפת הראשונים*, ירושלים, תשנ"ה.
—, *חסידות ומורדות. נשים יהודיות באירופה בימי הביניים*, ירושלים, תשס"א.
—, *רש"י*, ירושלים, תשס"ה.
דובנוב ש', *דברי ימי עם־עולם*, כרך ד', תל־אביב, 1961.
זימר י', "מנהגי אפיה בקהילות אשכנז בימי הביניים", *ציון*, ס"ה, ירושלים, תש"ס.
חזן ר', *מסע הצלב הראשון והיהודים – תתנ"ו־1096*, ירושלים, 1996.
טוך מ', כהן ג', לימור א', עסיס י"ט, קידר א' (עורכים), *יהודים מול הצלב*, ירושלים, תש"ס.
יובל י', "ההסדר הכלכלי של הנשואין בימי הביניים", בתוך: *דת וכלכלה* (בעריכת מ' בן־ששון), ירושלים, תשנ"א.
—, "הנקם והקללה, הדם והעלילה", *ציון*, נ"ח, ירושלים, תשנ"ג.
—, *שני גויים בבטנך*, ירושלים, 2000.
כ"ץ י', *בין יהודים לגויים*, ירושלים, תשכ"א.
—, *גוי של שבת*, ירושלים, תשל"ד.
מרקוס א"י, *טקסי ילדות, חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים*, ירושלים, 1998.
סולובייצ'יק ח', *הלכה, כלכלה ודימוי עצמי. המשכנתאות בימי הביניים*, ירושלים, תשמ"ה.
—, *יינם: סחר ביינם של גויים. על גלגולה של הלכה בעולם המעשה*, תל־אביב, תשס"ג.
—, *שו"ת כמקור היסטורי*, ירושלים, 1990.
סטואו ק', *מעוט בעולם נוכרי. היהודים באירופה הנוצרית בימי הביניים*, ירושלים, תשנ"ז.
פלק ז', *נשואין וגירושין. תיקונים בדיני משפחה ביהדות אשכנז וצרפת*, ירושלים, תשכ"ב.
פרי (פרידמן) י', *פרקים בתולדות היהודים בהונגריה בימי הביניים*, תל־אביב, 1992.
קנרפוגל א', *החינוך והחברה היהודית בצפון אירופה בימי הביניים*, בני־ברק, תשס"ג.
שוורצפוקס ש', *יהודי צרפת בימי הביניים*, בני־ברק, 2001.
תא־שמע י', *הלכה, מנהג ומציאות באשכנז: 1000־1350*, ירושלים, תשנ"ו.
—, *הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה", קורות, אישים ושיטות*, ירושלים, תשנ"ט.
—, "לתולדות יהודים בפולין במאות הי"ב־י"ג", *ציון*, נ"ג, ד, (תשמ"ח), ירושלים.
—, *מנהג אשכנז הקדמון*, ירושלים, 1992.
Abrahams J., *Jewish Life in the Middle Ages*, London, 1932.
Agus I.A., *The Heroic Age of Franco-German Jewry*, N.Y., 1969.
Anchel R., *Les Juifs de France*, Paris, 1946.
—, "The early History of the Jewish Quarters in Paris", in: *Jewish Social Studies*, 2 (1940).
Bachrach B., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis (Minn.) , 1977.
Baron S., *Ancient and Medieval Jewish History*, New Brunswick, 1972.
— , *The Jewish Community*, Philadelphia, 1942.
Berliner A., *Aus dem Leben der Juden Deutschlands im Mittelalter*,

Berlin, 1937.
Blumenkranz B., *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris & La Haye, 1960.
Bondy G. a Dvorsky H., *K historiiižidu v čechach, na Moravé a ve Slezsku*, Praha, 1904.
Caro G., *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit*, B. I, Leipzig, 1908.
Chazan R., *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore, 1973.
— ,"1007-1012: Initial Crisis for North-European Jewry", in: *American Academy for Jewish Affairs* , 1970-1971.
Dasberg L., *Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jahrhundert*, Paris, 1965.
Elbogen I., *Geschichte der Juden in Deutschland*, Berlin, 1935.
Finkelstein L., *Jewish Self-government in the Middle* Ages, N.Y., 1924.
Geissler K., *Die Juden in Deutschland bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, München, 1976.
Graetz H., *History of the Jews*, vol. III, Philadelphia, 1956.
Harris M., *History of the Mediaeval Jews*, N.Y., 1924.
Katz S., *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge (Mass.), 1937.
Kisch G., *The Jews of Medieval Germany*, N.Y., 1970.
Parkes J., *The Jews in the Medieval Community*, N.Y., 1976.
Pinthus A., "Studien über die bauliche Entwicklung der Judengassen in den deutschen Städten", in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 20, Berlin, 1930.
Rabinowitz L., *Jewish Merchant Adventurers*, London, 1948.
— , *The Herem Hayishub*, London, 1945.
Roth C., *A History of the Jews in England*, Oxford, 1949.
— (ed.), *World History of the Jewish People - The Dark Ages* Tel-Aviv, 1966.
Scherer J.E., *Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern*, Leipzig, 1901.
Schwarzfuchs S., *Les Juifs de France*, Paris, 1975.
—, "L'opposition Tsarfat-Provence: La formation du Judaïsme du nord de la France", dans: *Hommage à George Vajda*, Paris, 1980.
Shohet D.M., *The Jewish Court in the Middle Ages*, N.Y., 1931.
Stow K.R., *Alienated Minority: the Jews of Medieval latin Europe*, Cambridge (Mass.), 1992.
Toch M., *Die Juden im Mittelalterlichen Reich*, München, 1998.

מפתח שמות

*** סייע בעריכת המפתחות עומר מחלב**

אאונומיוס 58
אבא אריכא 547
אבו אהרן (ראו אהרן הבבלי)
אבון (משפחת) 405, 362
ר׳ אבון הגדול 408
ר׳ אביתר 554
אבן וירגה 16
אבן חורדאדבה 100, 102, 103, 209, 221, 517, 606
אבן חלדון 490
אברבנאל 572
אברהארד 136, 308
אברהים אבן יעקוב 141, 144, 222, 280, 541, 550, 607, 612, 648
ר׳ אברהם אבן עזרא 404
ר׳ אברהם בן דוד (ראב״ד) 118, 365, 366, 527, 542, 543, 648
ר׳ אברהם בן־יצחק 403
אברהם טרטושי 617
אברהם (מסרגוסה) 86, 88, 539
אברהם (מרומי) 532
אגוברד 90, 91, 92, 94־99, 103, 105, 106, 107, 186, 208, 214, 221, 244, 256, 291, 381, 383, 416, 467, 480, 483, 503, 508, 600, 605, 606, 642, 650
אגידיוס 36
אגילברט 564
אגינהרד 73
אגריפס הראשון 500
אדהמאר דה שבן 61, 123, 300
אדלברו מפראג 144
אדלברו II 126
אדלברט 162
אדריאנוס 32
ר׳ אהרן הבבלי 384, 551, 552
אוגוסטוס 42, 524
אוגוסטינוס 97, 219
אודו 69, 161־163
אודו (מבלוא) 303
אודואן 300, 416
אודואקר 27
אודורנוס 292
אוויטוס 55, 56
אוורד 98
אוטו I (הגדול) 130, 139, 147, 152, 155, 156, 157, 162, 172, 174, 175, 215, 294, 377, 541, 570, 613, 614, 617
אוטו II 138, 140, 156, 172־174, 195, 244
אוטו III 156, 400
אורבנוס II 164, 180, 417, 558, 571, 574, 650
אוריאל ד׳אקוסטה 353
אחימעץ בן פלטיאל 384
איזידור מסביליה 97
אינוקנטיוס III 248, 480
אינוקנטיוס IV 303
אינוריוסוס 58
ר׳ איתיאל 542
אלברט מאקס 587
אלבריך 253
ר׳ אליהו הכהן 554
ר׳ אליהו ממנש 122, 386, 410
ר׳ אליהו בן־מנחם 522, 523, 542, 553
ר׳ אליהו מקנדיה 597
אליעזר (חתן רש״י) 412
ר׳ אליעזר (מוורמייזא) 124
ר׳ אליעזר (בעל הרוקח) 609
ר׳ אליעזר בן יהודה (הגדול) 312, 315, 317, 320, 321, 330, 331, 337, 355, 361, 394, 407־410, 433, 451, 522, 589, 636
ר׳ אליעזר בן יואל הלוי (הראבי״ה) 339, 467, 554
ר׳ אליעזר בן מאיר 312
ר׳ אליעזר בן נתן (ראב״ן) 132, 137, 229, 459, 559, 611, 629, 649, 650
ר׳ אליקים 626
אלכסנדר II 209, 253, 308, 559, 650
אלקואין 603
אלקרסאני 555
אמולו 103, 106, 107, 186, 208, 221, 256, 278, 381, 416, 480, 485, 508, 606
אמטוס 45
אמיכו 195, 559, 562, 564, 565, 646
ר׳ אמנון ממגנצא 632

אמראם הקדוש 39, 244, 415
אנו 467
אנטיפס 500
אנסלם מלייז׳ 282
אנסקייר 506
אנרי I 162, 369
אסתר 41
אקהארד 565
אריברט 75
אריסטו 21
אריסטובולוס 42
ארכילאוס 43
ארמנטריוס 58, 59, 264
ארנו 72
ר׳ אשר ב״ר יחיאל (הרא״ש) 539, 596

בודו (אלעזר) 98, 100, 417, 494, 499, 606
בודן 111
בונה (אשת רגמ״ה) 514
בוניפציוס הקדוש 65
בלדוין 121
בלט 514
בלסט (בת רש״י) 412, 514
בן מאיר 548
ר׳ בנימן בן זרח 321
בנימן מטודלה 118, 304, 550
בר כוכבא 31, 325, 392, 582
ברונהילד 61, 64
ברטיסלב 144, 566, 575, 588, 593
ברנארד מספטומניה 105
ברנארד מקלֶרבו 578

גאודיאקוס 86, 89, 90, 244
גאנז 16, 557, 653
גאריק 96
ר׳ גדליה אבן יחיא 652, 653
גוזולס 46
גוטפריד מבויון 575
גונדובד 54
גונזלין 141, 222, 242
גונתרם 59, 64, 400
גיברט מנוג׳נט 313, 400, 560
גילבטוס קריספינוס 415
גיזלר 140, 173
ר׳ גמליאל (בתראה) 548
ג׳נבייב 29, 471
גראדר 133, 294
גרגוריוס הגדול 94, 97, 171, 294, 314
גרגוריוס VII (הילדברנד) 134, 158, 159, 164, 172, 176, 293, 567, 570, 623
גרגוריוס מטור 55־60, 63, 64, 400, 415, 599, 600
ר׳ גרשום בן יהודה, מאור הגולה (רגמ״ה) 20, 113, 118, 120, 133, 189, 215, 216, 226, 227, 229, 235, 236, 240, 241, 242, 246, 254, 263, 264, 337, 343, 345, 347, 350, 354, 406־411, 424, 430, 431, 433־439, 451, 453, 454, 467, 508, 510, 513, 514, 522, 542, 551, 553, 555, 583, 590, 607, 618, 619, 620, 625, 627, 632, 634, 637, 638, 648

דגוברט 33, 35, 36, 37, 52, 60־62, 123, 599
ר׳ דוד בן משולם 178
ר׳ דוד הלוי 408, 412
דוד ויוסף (מקבלי פריווילגיה) 86, 513
דודונה 264
דולציאורלה 42, 513
דומאטוס 86, 88, 90, 604
דונולו 281
ר׳ דונש בן לברט 524, 538, 542
דזידריוס 44
דיוקלטיאנוס 45
דניס הקדוש 29

רב האי גאון 386, 404, 410, 411, 539, 542, 552, 553, 596
הארון א(ל) רשיד 73, 102, 526, 550
הוגו קאפט 115, 160, 162, 163, 282
ר׳ הונא ב״ר יהושע 619
הורדוס 38, 43, 44, 500
הורדוס אנטיפס 43
הייאק 145, 195, 476
היינריך I 155, 210, 293
היינריך II 156, 173, 174, 222, 305, 306, 400, 494, 550
היינריך III 157, 158, 570
היינריך IV 76, 134, 144, 158, 159, 169, 176, 316, 342, 409, 457, 466, 478, 554, 575, 588, 614
הילבורגר 146
הילריוס הקדוש 46
הינקמאר 106, 122, 282

הנובר, נתן נטע 16
הקליר 376
הראקליוס (פילוסוף יווני) 566
הרקליוס (קיסר ביזנטיה) 61, 599
הרמאן (בישוף פראג) 176, 268, 578
הרמאן (בישוף קלן) 576
הרמאן מקונטרקט 61

ואזון 415
ואיק (סטפן) 152
וזלינוס 100, 305, 306, 417, 494, 495, 499
וויגברט 140, 173
ויטק הקדוש 222
וויטגריוס 109
וולאדיסלאב 145, 618
ווצלאב הקדוש 144, 222
ווראטיסלב 145, 146, 209
ויוואקוס 86, 513
וילבורגה 209
ויליאם I (הכובש) 149, 150, 250
ויליאם II (רופוס) 150, 415, 575, 588
ויליאם ממלסברי 415
ויקטור 44
ולנטיוס III 45
ומבה 36
ונטיוס פורטונטוס 46, 56

ז'אן דה גורז' 541
זיגברט 417
זלמן (הפרנס) 409
זרובבל בן שאלתיאל 382, 546

(אל) חאכם 298
ר' חושיאל 366, 538
חכים I 536
חמלניצקי 582
חנה ושבעת בניה 585
ר' חנוך ב"ר משה 366
ר' חסדאי אבן שפרוט 15, 35, 147, 283, 538, 540, 541, 584, 607, 623

טיטוס 32, 39
טרטושי 617
טשרניחובסקי 635

יארומר 145
יהודה (שליח קארל הקירח) 108
יהודה (Judaeus Hebreus) 540
יהודה אריסטובלוס 42
ר' יהודה ב"ר אברהם 367
ר' יהודה בן יוסף הכהן 544
ר' יהודה בן יצחק 550
ר' יהודה ב"ר משה הדרשן 508
ר' יהודה בן קלונימוס 178, 342, 476
ר' יהודה הגדול 394
ר' יהודה הכהן "הזקן" (ליאונטין) 386, 404, 513
ר' יהודה הכהן 147, 149, 191, 211, 227, 238, 239, 240, 241, 251, 266, 268, 272, 327, 331, 337, 345, 350, 355, 361, 394, 407, 408, 433, 443, 444, 445, 451, 465, 503, 621, 636, 637
ר' יהודה הלוי 15, 281, 538, 591
ר' יהודה הנשיא 546, 548
יהודית (אשת לואי החסיד) 96
יהודית (נסיכה פולנית) 149, 618
יהושע בן יהודה 144
יהושע בן יהוצדק 546
יודא 216
יוהאנס בישוף שפייר 561, 576
יוכבד (בת רש"י) 412
יוליוס קיסר 42, 115
יוסטוס 42, 513
יוסטיניאנוס 529, 531, 535
ר' יוסטן 254
יוסף (מלך הכוזרים) 607
יוסף איש־רוסהיים 512
יוסף בן מתתיהו 40, 43, 44, 381, 598, 609
ר' יוסף ב"ר אהרן 247
יוסף הכהן 16, 35, 61, 557, 601
ר' יוסף טוב עלם, בונפיל (ריט"ע) 117, 119, 122, 123, 128, 189, 208, 216, 229, 242, 250, 254, 255, 264, 296, 309, 324, 331, 332, 338, 339, 343, 346, 352, 356, 357, 359, 360, 369, 385, 387, 388, 410, 411, 425, 454, 512, 522, 523, 526, 527, 551, 627
ר' יוסף קרא 380, 395, 414, 508, 518, 523, 527, 533, 542, 583, 633
ר' יוסף ן' חביבא 394
יחיאל (איש רומי) 304
ימאמה 528
ינאי 376
יעקב ויוואקוס (ממקבלי פריווילגיה) 86

ר׳ יעקב ב״ר יקותיאל 120, 121, 130, 301, 302, 303, 304, 363, 477, 532, 608
ר׳ יעקב ב״ר יקר 402, 409, 412, 486, 533, 534
ר׳ יעקב ב״ר מאיר (רבנו תם) 16, 122, 229, 230, 268, 338, 339, 340, 403, 407, 412, 423, 428, 437, 527, 534, 542, 543, 553, 648
ר׳ יעקב ממלין 598
מר יעקב ב״ר סולם 452, 499
ר׳ יעקב ב״ר שמשון 414
יצחק (שליח של קארל הגדול) 35, 73, 102, 103, 550
יצחק (מקדושי מגנצא) 587
יצחק אברבנאל 597
ר׳ יצחק מאורליאן 310, 318
ר׳ יצחק אלבילייה 542
ר׳ יצחק ב״ר אליעזר מוורמייזא 423
ר׳ יצחק אלפסי (רי״ף) 212, 376, 524, 538, 540, 542, 543, 633
ר׳ יצחק מדמפייר 390
ר׳ יצחק דורבלו 553
ר׳ יצחק הלוי 271, 412, 617, 647
ר׳ יצחק מוינא 317
ר׳ יצחק ב״ר יהודה 120, 242, 243, 278, 313, 332, 402, 408, 412, 432, 533, 633, 641, 647
ר׳ יצחק ב״ר מנחם 237, 410, 427, 522
ר׳ יצחק ב״ר משה 514
יצחק ישראלי 281
ר׳ יקותיאל בן מכיר 410
ר׳ יקיר בן מכיר 409, 487
ירומבעל 42
ירוסלאב 149
ישו 17, 27, 37, 38, 39, 48, 85, 93, 95, 106, 107, 171, 193, 194, 282, 292, 293, 298, 307, 314, 415, 416, 506, 590, 635
ר׳ ישעיהו איש הורביץ 512

כילדברט I 54, 55, 60
כילפריק 52, 57, 58, 415
כלוביס 28, 598
כלותר II 61, 64
כריסוסטומוס 94
כריסטיאן 308

לאו II 66
לאונסטיס 60, 282
לואי החסיד 19, 29, 67, 71, 76, 79, 87־90, 92, 95, 98, 99, 103־106, 110, 130, 132, 160, 166, 169, 178, 186, 221, 244, 251, 371, 494, 542, 602, 610
לואי קאפט 155
לואי II 613
לואי V 162
לואי VI 165
לואי VIII 184
לואי IX 303
לואי XVI 155
לודביג ״הגרמני״ 67, 68, 104, 105, 108, 109, 141, 613
לודביג ״הילד״ 141, 153
לודביג II 530
לותאר 67, 68, 104, 105, 108, 524, 602
לותאר II 68, 108, 132
לותר מרטין 32
ליאו III 531
ליאו VII 294, 314
ליאו IX 158
ר׳ ליאון 254, 405
ליודפרנד 156
לנדפריד 73

ר׳ מאיר בן ברוך (מהר״ם מרוטנבורג) 317, 459, 462
ר׳ מאיר בן שמעון 75, 412, 601
מארקס קרל 595, 201
מדאורוס 59
מוחמד 545, 582
מונטסקייה 111
מונימוס 42
מוסוליני 600
מטרונה 42
מינא 429
מכיר (משפחת) 146, 362, 424
ר׳ מכיר (אחי רגמ״ה) 408
ר׳ מכיר (מנרבון) 76, 78, 526
ממונה 64, 599
ר׳ מנחם בן חלבו 380, 396, 523, 527
ר׳ מנחם בן מכיר 146, 370, 408, 410
ר׳ מנחם בן סרוק 524, 538, 542
מנדס 512
מרים (בת רש״י) 412

מרסיליוס מפדואה 338
ר' משה אבן עזרא 118, 538, 596
ר' משה בן איתיאל 634
ר' משה בן גותיאל 178
ר' משה מגקטיליא 400
ר' משה הדרשן 117, 388, 508, 523, 526, 527
ר' משה מוינא 610, 648
ר' משה בן חנוך 584
ר' משה בן חסראי 230
ר' משה הכהן מלוניל 476
ר' משה בן מימון (רמב"ם) 20, 234, 281, 282, 403, 527, 529, 538, 544, 554, 591
ר' משה בן נחמן (רמב"ן) 543, 591
ר' משה הנשיא 532
ר' משה ב"ר קלונימוס 126, 381, 552
משה רבנו 66, 265
ר' משולם ב"ר משה 553, 554
ר' משולם ב"ר קלונימוס 125, 188, 189, 211, 242, 252, 266, 275, 278, 289, 319, 326, 329, 346, 347, 352, 364, 369, 386, 404, 405, 424, 428, 430-432, 443, 457, 458, 489, 505, 552, 618, 621, 625, 627, 634, 637, 642, 649

נבוכדנאצר 300, 546
נונקיוס 46
נחמיה 382, 383, 546
ר' נחמיה בן מכיר 409
ר' נטורנאי 553
ניברידיס 642
הרב ניסנבוים יצחק 583
נפוליאון 155
ר' נתן הבבלי 393
ר' נתן בן מכיר 236, 409
נתן הפרנס 642
ר' נתן ב"ר יחיאל (מרומי) 376, 459, 526, 533, 634, 640

סטפן הקדוש 147
סטפנוס III 75
סיגברט 55
סיגיסמונד 73
סיגריק 599
סידוניוס אפולינריס 46
סימאון 45
סיסיבוט 60
סלומון 245, 599
סמית אדם 224
רב סעדיה גאון 398, 509, 524, 548, 553, 555, 637
ספאדוס 42
ספיטיהני 612

עבד א(ל) רחמן II 536
עדב א(ל) רחמן III 536, 541
עובדיה הגר 495, 644
עזרא הסופר 38, 66, 108, 355, 382, 383, 546, 598
רב עמרם גאון 553
עמרם (מירושלים) 554
ר' עקיבא 585

פאטיר 57, 64
פאול דיאקר 45
פאולוס IV 481
פאולוס אלוואדוס 99
פאראג 74
פודיבה 147
פולברט 416
פולקמאר 565
פונטון 599
פורטונטוס 59, 599
פטרו קנדיאנו II 210, 293
פטרוס מאמיין 560, 562, 563, 564, 571
פטרוס דמיאנוס 416
פטרוס "הנערץ" 248
פטרוס הקדוש 570
פטריציוס 27, 46, 66
פיליפ I 162, 164, 165, 184, 613
פיליפ II 115, 184, 253, 425, 471, 596
פיליפ IV 303, 607
פלורוס מליון 605
ר' פלטוי 539
פליקס פאבר 38
פפין 65, 66, 67, 70, 72, 75, 76, 89, 152, 163, 270
פראולוס 54
פרדגאריוס 36, 61
פרדוניוס 253
פרדריק 96
פרודואן 108
פרומוטוס 46
ר' פריגורס 513, 542, 543

פרידריך I 169, 614
פרידריך II 130, 156, 169
פרידריך (ארכיבישוף מיינץ) 133, 174, 293, 294, 614
פריסקוס 57, 58, 64, 119, 284, 415, 417, 457, 599
פריסקוס (משאלון) 272
פתחיה מרגנסבורג 550

צדקיהו 108, 282
מר צדקיהו ב"ר אליעזר 406

קארל הגדול 29, 33, 35, 38, 65־70, 72־85, 88, 89, 98, 102, 103, 105, 110, 125, 130, 132, 152, 155־157, 166, 222, 270, 371, 525, 549, 550, 600־603, 610, 613
קארל מרטל 65, 152
קארל (גם שרל) "הפשוט" 110, 155, 161, 252
קארל (גם שרל) "הקירח" 67, 68, 97, 99, 104, 105, 107, 108, 125, 160, 282, 540, 603, 613
קארל "השמן" 69, 125, 163, 613
קארלומאן 600, 613
קואסיני 617
קונסטנטינוס הגדול 26, 44, 45, 46, 51
קונראד I 125, 154
קונראד II 157, 282, 415
קונראד (מבוהמיה) 209
קונראד (דוכס גרמני) 305, 494
קוסמאס 146, 209, 477, 565, 575, 578, 593, 652
קיוס בן נלוס 42
קיסריוס 52, 53
קיפריאנוס 52, 53
קיקרו 32
קלונימוס (משפחת) 124, 126, 130, 173, 362, 404, 405, 532, 609
קלונימוס (בכרוניקה של תיטמאר) 125, 195, 601
ר' קלונימוס (איש רומי) 533
ר' קלונימוס הזקן 125, 454
ר' קלונימוס מלוקא 78, 334, 467, 552, 601
ר' קלונימוס ממגנצא 180, 364, 574, 577
ר' קלונימוס ב"ר משולם 195, 362
קלמן (מלך הונגריה) 148
קלמנס III 611

קמחי (משפחת) 528
ר' דוד קמחי (רד"ק) 15
קרקלה 45, 46, 62

ר' ראובן ב"ר יצחק 248, 250, 508, 550
ראווניו 46
ראול גלאבר 208, 299־300, 380, 495
רבנוס מאורוס 77, 78, 416, 601
רגינבלדוס 416
רוברט I (ה"חסיד") 162, 300, 303, 304, 369, 495, 584
רוברט (מאורליאן) 299
רודיגר 130, 134, 175, 176, 195, 217, 431, 457, 475, 477, 480, 576
רוטהארד 577
רולו 151
רומולוס אוגוסטולוס 27
רופרט 611
רחל (בת רש"י) 412
ריינו (דוכס סנס) 495
ריכולף 601
ריכרד מפואטייה 561
רמברט 506
רמיגיוס 606
רפפורט (שי"ר) 533
ריקארד III 60, 301

שאול המלך 585
שאול ויוסף (חברי משלחת דיפלומטית) 541
שבתי (מרומי) 532
שחוק בן אסתר 119, 294, 295, 296, 297, 457, 486, 609, 644
ר' שלמה אבן גבירול 398, 538, 542
ר' שלמה ב"ר אברהם פרחון 400, 646
ר' שלמה הבבלי 404, 552
ר' שלמה מטורש 122
ר' שלמה יצחקי (רש"י) 15, 16, 113, 119, 120, 132, 185, 191, 208, 211, 216, 231, 236, 237, 239, 242, 247, 250, 258, 260, 263, 266־268, 278, 279, 310־313, 317־319, 321, 330, 332, 338, 339, 347, 360, 362, 363, 368, 370, 378־381, 386, 390, 391, 393־398, 401, 407־409, 411, 412, 413, 417, 418, 423־427, 429, 432־433, 439, 443־446, 457, 459, 460־463, 465, 486, 487, 488, 498, 508, 509, 511, 512, 514, 518,

מפתח מקומות

522, 523, 527, 533, 542, 543, 551,
553־555, 633־635
ר׳ שלמה לוריא (המהרש״ל) 125, 405, 553,
609
ר׳ שלמה ב״ר שמשון (ממגנצא) 386
ר׳ שלמה ב״ר שמשון (רשב״ש) 137, 140,
195, 196, 216, 313, 364, 409, 466,
467, 499, 563־566, 577, 581, 589, 590,
610, 615, 639, 650, 653
שמואל (ממקבלי פריווילגיה) 86, 88, 90,
604
ר׳ שמואל (אמורא) 187, 540
שמואל (שליח ר׳ חסדאי) 540
ר׳ שמואל הנגיד 543
ר׳ שמואל הנגיד ״אבן נגדילה״ 283, 398,
538, 543
ר׳ שמואל ב״ר נתן (רשב״ם) 380, 412, 542
ר׳ שמואל בן עלי 403
שמואל (מרגנסבורג) 138, 244, 250
ר׳ שמחה מוויטרי 390, 397, 414, 460
ר׳ שמעון ב״ר יצחק (הגדול) 133, 306, 323,
394, 401, 405, 408, 452, 590, 627
ר׳ שמעיה 460, 508, 542, 583
ר׳ שמעיה ״השושני״ 608
ר׳ שמריה ב״ר אלחנן 366
ר׳ שמשון מקוצי 317
שניאור 300
שפינוזה 353
שקספיר 261
רב שרירא גאון 381, 404, 542, 552, 553,
615
תאודוריך 27, 28
תאודוסיוס I 51, 66, 531
תאודוסיוס II 45
תיבון (משפחת) 528
תומס מאקוינו 27, 200
תיטמאר 125, 140, 141, 173, 195, 222,
244, 601
רבנו תם (ראו יעקב ב״ר מאיר)

אאכן 28, 66, 70, 71, 92, 132, 136, 137,
165, 204, 371, 473, 603, 610, 613
אַגַד 47, 527
אדריאטי (ים) 26
אהואז 101
אוגסבורג 28, 32, 109, 152
אודר 152, 155
אוויניון 41, 598
אוולון 120, 332, 408, 432, 627
אוזֶה 54
אוטרנטו 35, 384, 392, 534, 584,
אוייֶזד 144
אולנדא 611
אוסטראסיה 28, 61
אוסטריה 39, 113, 123, 128, 129, 138,
147, 210, 221, 532, 612
אוקספורד 133, 547
אוקסר (אלצור״א) 118, 208, 309, 450, 596
אוקראינה 582
אוריָה 281, 384, 392, 534
אורליאן 59, 64, 115, 116, 119, 162, 208,
215, 237, 263, 299, 300, 310, 318,
367, 369, 380, 393, 400, 403, 410,
421, 425, 427, 450, 467, 475, 487,
503, 514, 636
אוש 36, 42
אושא 31, 392
איבריה 25, 27, 221, 282, 529, 535, 536,
588
איטליה 15, 16, 27, 33, 35, 54, 65, 66, 68,
72, 105, 111, 112, 124־126, 128, 130,
131, 139, 151, 152, 155, 157־159, 162,
173, 177, 180, 195, 202, 203, 225,
265, 281, 336, 361, 373, 381, 384,
385, 396, 404־406, 413, 434, 463, 481,
495, 503, 512, 513, 516, 518, 521־523,
528־530, 532, 533, 550־552, 555, 570,
574, 575, 583, 584, 601, 613, 633,
641, 647
אייכשטט 416
איל דה פראנס 16, 113, 118, 121, 162,
184, 229, 249,
אילִיריה 26, 45, 128
אילנא 611

איסטריה 65
אל־אבולה 101
אלבה 16, 27, 69, 114, 128, 129, 139, 140, 143, 146, 147, 152, 155, 165, 222, 476, 498, 511, 535
אל־ג׳בייה 101
אל־בצרה 101
אל־ג׳אר 100
אלז׳יריה 388, 538
אלכסנדריה 366, 648
אל־כופה 101
אל־פרמה 100, 101
אמסטרדם 353
אנגליה 15, 16, 22, 113, 114, 121, 142, 149, 150, 229, 260, 261, 286, 421, 425, 507, 511, 574, 575, 588, 617
אנג׳ר 122
אנגרן 137
אנדלוסיה 27
אנז׳ו (אניוב) 118, 122, 160, 310, 411, 437, 631
אנטיוכיה 94, 101
אנקונה 406, 529
אסטרגום 148
אסיה הקטנה 25, 399, 530, 531, 534, 555
אֶפאון 47
אפגניסטן 547
אפוליה 530, 534, 575
אפרניי 108
אקוויטניה 67, 68, 72, 113, 152, 161, 297, 524, 525
ארגון 394, 437, 525, 528, 529
אראס (אר״ץ) 121, 608
ארל (ארלדי) 27, 39, 46, 52־55, 161, 228, 369, 468, 527, 598, 607
ארפורט 129, 210, 293, 550
ארץ הריינוס (ראו ריינוס)
ארצות השפלה 117
ארץ־ישראל 23, 25, 30, 32, 34, 37, 38, 40, 93, 124, 126, 187, 189, 248, 253, 259, 277, 299, 325, 329, 335, 336, 345, 350, 352, 356, 365, 369, 380, 383, 384, 394, 399, 436, 493, 500, 504, 518, 521, 530, 532, 533, 545־554, 561, 563, 583, 591, 599, 600, 621, 640, 648
אשכנז 15־17, 21־23, 36, 37, 56, 76, 112, 114, 117, 119, 120, 124, 126, 128, 129, 132, 182, 188, 191, 197, 198, 200, 202, 209, 210, 212, 217, 220, 223־231, 233, 235, 238, 241, 243, 245, 253, 255, 256, 259־261, 267, 277, 280, 282־284, 290, 298, 306־308, 316, 317, 322, 323, 325־327, 329, 336, 337, 342, 343, 346, 348, 350־353, 359־362, 364, 366־368, 370, 376־386, 392־396, 398, 400־409, 411, 413, 417, 420, 423, 426־434, 436־440, 442, 443, 447, 449, 452, 455, 458־462, 465, 466, 468, 474, 476, 477, 480, 485, 488, 489, 494, 506, 509, 511־519, 521־523, 526, 527, 530, 532־535, 537־540, 551־555, 566, 581־593, 596, 611, 616, 630, 639, 641, 646, 648

באזל 262
בֵּארי 35, 104, 110, 384, 392, 534, 544
באר־סיר־אוב 215
בבל 15, 34, 78, 118, 124, 129, 187, 191, 212, 229, 231, 234, 259, 300, 316, 325, 326, 344, 350, 351, 362, 365, 366, 381, 382, 384־386, 392, 394, 399, 404, 405, 410, 411, 419, 424, 431, 448, 450, 451, 485, 515, 516, 524, 526, 530, 533, 538, 542, 544־548, 551־553, 554, 591, 640, 648, 649
בגדאד 76, 101, 204, 403, 545, 546, 553, 649
בודפשט 148
בוהמיה (ראו גם צ׳כיה) 16, 72, 128, 129, 138, 141, 147, 209, 280, 286, 388, 396, 408, 409, 421, 498, 511, 535, 541, 551, 565, 566, 575, 588, 593, 607
בוריה 69, 72, 128, 129, 138, 141, 142, 147, 532
בוטיץ׳ 146, 477
בוכרה 551
בון (בונא) 137, 611
בוספורוס 26
בופארד 137, 611, 615
בורג׳ 60, 164, 282
בורגונדיה 27, 28, 52, 57, 116־118, 120, 157, 160־164, 229, 245, 246, 327, 408, 502, 568
בורדו 39, 41, 53, 69, 110, 292

בושירו 120, 246
בזייה 53, 109, 292, 476, 527
ביזנטיה 26, 61, 62, 112, 114, 129, 148,
202, 211, 222, 223, 229, 271, 286,
413, 518, 531, 534, 550, 584, 591
בינגן 137, 611
ביסקאייה 114
בל?א (בלוייש) 118, 119, 160, 294, 297,
303, 609
בלח 101
בלקן 25, 26, 112, 555
במברג 138, 611
בֶּנְוֶונטוֹ 534
ברטאן 117, 121, 160
בריטניה 25, 27
ברלין 610
ברמן 506
ברנו 146, 209
ברצלונה 108, 110, 540

גאליה 16, 25, 27־33, 35־37, 39־47, 49,
51־54, 56־63, 70, 73, 91, 93, 106, 112,
115, 118, 148, 151, 152, 195, 203,
221, 282, 284, 315, 467, 475, 510,
521, 524, 535, 536, 551, 600
גארון 113
ג׳דה 100
גוסלאר 137, 615
ג׳ורג׳אן 100
גיברלטר 538
גירונה 252
גליציה 143, 211
גמלא 583
גרמניה 15, 22, 23, 25, 29־33, 35, 37־41,
44, 51, 65, 69, 70, 72, 76, 104, 105,
112, 114, 115, 117, 123־133, 138, 139,
141־143, 147, 149, 151־155, 157־159,
161־163, 165־168, 172, 173, 176, 177,
180, 186, 192, 196, 202, 209, 210,
222, 242, 245, 250, 261, 271, 272,
274, 280, 286, 288, 291, 293, 294,
304, 307, 370, 377, 400, 415, 420,
421, 425, 426, 434, 440, 450, 459,
462, 464, 468, 474, 479, 507־511, 514,
518, 519־523, 528, 532, 541, 545, 550,
554, 560, 566, 570, 572, 576, 582,
592־594, 596, 597, 601, 603, 610, 611,
614, 647
גרנדה 283, 392, 537, 543

דורדון 113
דורטמונד 137, 615
דיז׳ון 120, 246
דירטל 122, 310
דלמטיה 65
דמפייר 390, 393
דמשק 101
דנובה 25, 26, 29, 32, 33, 38, 114, 123,
128, 129, 138, 141, 147, 152, 165,
211, 212, 221, 474, 566, 580
דנייפר 221
דקיה 25

הַאלֶה 38, 128, 129, 140, 141, 196, 222,
565, 578, 598
הודו 101, 102, 112, 545
הונגריה 16, 113, 114, 128־130, 142, 146,
147, 148, 152, 158, 206, 211, 272,
345, 408, 535, 593, 644
היילברון 138, 642
המבורג 506
המרשטיין 137

ואן 47
וולגה 222
וורמס (וורמייזא) 30, 32, 33, 37, 38, 45,
113, 132־135, 159, 176־178, 180, 183,
195, 215, 250, 257, 262, 264, 266,
272, 274, 343, 361, 370, 383, 386,
393, 395, 396, 403, 409, 515, 522,
533, 553, 560־563, 566, 577, 593, 611,
614, 631, 634, 635
ויאן 44, 54, 71, 120, 244, 466, 605, 607
ויטרי 119, 390, 397
וינה 32
וירצבורג 138
וישֶהרד 146, 209, 477, 612
ולטאבה 128, 129, 145־147, 195, 476, 477
ונציה 65, 104, 110, 202, 210, 293, 481,
530, 550
ופלינגהופן (ויבליקהווא) 514, 611
וִרְזֶן 68, 93, 104, 105, 121, 132, 221, 605
ורשה 583
ושל (וסלי) 565, 566

זאלֶה 38, 114, 123, 129, 139־141, 147,
222, 223, 476, 511, 541, 565
זלצבורג 72, 109, 128, 141, 144, 282

חברון 563
חדקל 547

טבריה 189, 190, 392, 628
טהרן 607
טוגוזגור 101
טול 120, 132, 282
טולדו 36, 60, 76, 97, 132, 597
טולוז 27, 42, 53, 109, 264, 292, 527, 540,
541, 623
טוניס 490
טור 60, 122, 164, 264, 273
טורין 122
טורטוזה 414
טורטונה 195
טורנאי 46
טיבר 26
טנז׳יר 101
טראנסאוקסניה 101
טרוֹא (טרוייש) 113, 119, 132, 185, 208,
216, 247, 250, 254, 264, 279, 280,
292, 309, 312, 320, 330־332, 337, 355,
356, 360, 367־369, 380, 390, 393, 395,
396, 403, 411־413, 421, 425, 451, 522,
560, 618, 620, 630, 635, 636, 647
טריר 28, 39, 41, 45, 136, 154, 308, 383,
474, 410, 563, 564, 575, 577, 587,
595, 618, 625, 631, 645, 651

יואני 410
יבנה 392
יודפת 583
יון 63, 111, 129, 530
יוזפוף 477
יוטלנד 66
יורט 101
יורק 260, 261, 582, 594
ירושלים 38, 39, 119, 292, 293, 297־300,
382, 393, 463, 516, 522, 546, 548־550,
552־554, 558, 559, 583, 599
יריחו 355

כירמאן 101
כנען 15, 16, 128, 129, 511, 512, 596, 610
כֶּסֶנטֶן (זנטש) 611, 644

לאובנהיים 611
לאניי 215
לבנון 545
לה־מאן (מנש) 121, 122, 296, 297, 362,
405, 410, 450, 542, 553, 609, 644
לואר 16, 29, 113, 117, 118, 120, 122,
126, 203, 249, 286, 519, 523־525, 527,
528, 647
לומברדיה 78, 126, 437
לונדון 260, 415, 417, 475, 477, 481
לונל 392, 476, 527
לוסינה 392, 538
לוקה 78, 124, 130, 404, 405, 567, 530,
532, 601
לותרינגיה (לותיר) 68, 105, 109, 113, 116־
118, 120, 127, 129, 132, 139, 153־155,
161, 229, 282, 288, 302, 303, 405,
406, 509־511, 521, 522, 563, 605
ליוורנו 481
ליון 38, 44, 54, 71, 91, 94־96, 106, 120,
165, 208, 221, 244, 605־607
ליטא 202, 211, 327
לייז׳ 415
לייטמריץ 147
לימוז׳ (לימוניש) 122, 254, 294־298, 300,
301, 385, 411, 416, 547, 609, 629, 644
לימוזן 122, 123, 631
לינץ 129, 141
לנגדוק 109, 116, 117, 126, 127, 282, 292,
524, 525, 527, 647, 648

מאיין 30, 132, 138
מאס 32, 68, 121
מאקון 48, 54, 120, 245, 246, 253, 503,
605, 607, 626
מארסיי 27, 56, 58, 116, 476, 527, 528
המארקה האוסטרית 69, 128
מגדבורג 72, 128, 129, 139, 140, 146, 172,
222, 450, 476, 486, 565, 578, 614
מדיולנום 26
מו 105
מוזל 41, 136, 137, 474, 510, 532
מונפלייה 527
מוראביה 113, 114, 121, 129, 138, 142־

144, 146, 147, 221, 504
מיין 122, 160
מיינץ (מגנצא) 30, 33, 39, 42, 45, 78, 103,
113, 120, 121, 124־126, 130, 132,
133־135, 146, 147, 149, 154, 170, 173,
175, 177, 181, 183, 190, 192, 195,
196, 206, 211, 212, 229, 238, 266,
272, 278, 280, 293, 294, 304־306,
312־314, 318, 322, 323, 331, 332, 334,
343, 345, 364, 367, 370, 380, 383,
393, 395, 396, 403־406, 408־412, 415־
417, 420, 422־424, 432, 450, 451, 466,
476, 481, 487, 494, 495, 499, 509,
510, 514, 515, 520, 522, 534, 542,
549, 550, 552־554, 560־566, 574, 575,
577, 578, 580, 593, 596, 598, 601,
610, 611, 613, 631, 634, 647
מייסן 129, 141, 147, 222, 244
מִירֶה 525
מירזה 611
מלה סטרנה 144, 145, 612
מסופוטמיה 546
מץ 8, 109, 120, 132, 244, 305, 405, 406,
486, 510, 541, 563, 647
מצדה 583, 585
מצרים 17, 25, 34, 101, 281, 333, 399,
450, 508, 516, 530, 531, 544, 545,
548, 554, 555, 606, 640
מקדוניה 111
מרוקו (מגרב) 281, 490, 538, 545, 606
מרזבורג 72, 125, 128, 129, 140, 141, 172,
173, 195, 244, 476, 565
משהד 588

נאומבורג 141
נאוסטריה 37, 67, 68
נאנט 46, 69, 122
נברה 528
נהרדעא 547
נובגורוד 211
נוג'נט 57, 415, 560
נורמנדיה 117, 118, 121, 149־151, 160,
249, 250, 300, 437, 575, 588
נויס (נושא) 611
ניקייאה 536
נרבון 35, 36, 42, 47, 49, 53, 75, 76, 89,
116, 118, 173, 252, 385, 388, 403,
407, 411, 424, 526, 551, 642

סאכסוניה 69, 154, 155
סביליה 97
סואסון 608
סוס אלאקצה 101
סון 27, 68, 71, 112, 116, 120, 242, 249,
סורא 311, 392, 410, 547, 553, 649
סוריה 25, 93, 413, 530, 545, 548
סיין 118, 151, 160, 161, 475
סין 100, 101, 102
סינד 101
סיפונטו 534
סיציליה 111, 151־153, 271, 529, 555, 606
סלובקיה 143
סלוניקי 129, 535
סלרנו 281
סמרקנד 547
סנט־גאל 74, 109, 550, 600
סנט יאגו די־קמפוסטלה 203, 279
סנס (שאנ"ץ) 109, 116, 119, 164, 186,
208, 292, 309, 369, 383, 394, 495, 645
ספטומניה 36, 52, 60, 72, 96, 105
ספרד 15־17, 21, 22, 27, 36, 60, 61, 69,
73, 87, 92, 99, 101־103, 106, 116־118,
124, 132, 139, 141, 203, 209, 212,
215, 221, 222, 225, 229, 230, 252,
271, 277, 279, 281־284, 308, 315, 316,
350, 366, 370, 376־379, 392, 400, 406,
407, 411, 413, 414, 437, 450, 452,
459, 502, 503, 512, 515, 516, 518,
523־526, 528, 530, 535־544, 551, 555,
582, 585, 588, 591, 597, 605, 606,
628, 633, 640, 647
סקנדינביה 15, 111, 151
סרגוסה 86, 88, 99, 539

עיראק 350, 551
עומאן 101

פאוויה 530
פאנוניה 25, 143, 147
פארס 101
פוּאַטוּ 118, 288
פואטייה 46, 65, 531, 561
פודיבין 147
פולדה 593, 602

פולין 15, 16, 113, 114, 118, 124, 130, 261, 267, 271, 272, 277, 280, 282, 284, 285, 288, 290, 292, 294, 296-298, 300, 301, 307-310, 313, 316, 317, 322, 325-327, 329, 336-338, 342, 343, 348, 351-353, 359-362, 366-368, 370-373, 376-379, 381-386, 388, 392-396, 398, 400-408, 410, 411, 413, 417, 421, 425, 426, 428-430, 433, 434, 436, 437, 439, 440, 442, 443, 447, 449, 450, 455, 458-460, 462, 465, 466, 474, 476, 485, 489, 495, 498, 506-511, 513-523, 525-528, 531-535, 538-543, 549-555, 559-561, 563, 566, 569, 574, 579, 582-585, 592, 593, 596-598, 603, 607, 608, 623, 631, 633, 641, 645-648

פוסטאט 392

פומבדיתא 133, 392, 542, 547, 552, 649

פורטוגל 588, 648

פיזה 530

פירנאים 165

פלייזא 121, 394

פלנדריה 121, 130, 160, 249, 264, 303, 477

פלקא 122, 310

פס 204, 392, 538, 542

פסאו 129

פראג 128, 129, 139, 141, 144-146, 195, 196, 209, 211, 222, 268, 472, 476, 477, 504, 511, 541, 556, 566, 575, 578, 593, 607, 613

פראנקוניה 154

פרובנס 15, 16, 41, 52, 68, 116, 117, 126, 127, 229, 282, 350, 392, 404, 405, 408, 437, 516, 518, 523, 524-528, 542, 551, 647, 648

פרוֹבֶן 215, 416

פריזיה 66, 69

פריס 28, 49, 54, 56, 58, 64, 69, 106, 116-119, 121, 160-162, 204, 215, 229, 244, 272, 367, 369, 383, 415, 421, 425 471, 475, 478, 481, 534, 544, 596, 599

פרנקפורט 615

פרס (ראו גם איראן) 413, 545, 546, 548, 551, 588, 607

פרת 547

פְשֶׁמישל 149, 211

ציפורי 31, 189, 392, 628

צפון אפריקה 25, 111, 222, 225, 271, 350, 366, 379, 413, 537, 538, 541, 544, 600, 641

צרפת 15-17, 21-23, 29, 30, 35-37, 44, 39, 52, 56, 69, 76, 81, 89, 102, 104, 105, 109, 112-120, 122, 123, 124, 126, 127, 130-132, 138, 142, 149, 150, 151, 153-155, 158-166, 168, 173, 182-186, 188, 189, 191, 197, 198, 202, 209-213, 217, 220, 221, 223-225, 227-233, 235, 238, 241-243, 245, 246, 252-256, 259-261, 267, 271, 272, 277, 280, 282, 284, 285, 288, 290, 292, 294, 296-298, 300, 301, 307-310, 313, 316, 317, 322, 325-327, 329, 336-338, 342, 343, 348, 351-353, 359-362, 366-368, 370-373, 376-379, 381-386, 388, 392-396, 398, 400-408, 410, 411, 413, 417, 421, 425, 426, 428-430, 433, 434, 436, 437, 439, 440, 442, 443, 447, 449, 450, 455, 458-460, 462, 465, 466, 474, 476, 485, 489, 495, 498, 506-511, 513-523, 525-528, 531-535, 538-543, 549-555, 559-561, 563, 566, 569, 574, 579, 582-585, 592, 593, 596-598, 603, 607, 608, 623, 631, 633, 641, 645-648

קַבְלוֹן (ראו גם שאלון ע"נ סון) 120, 407, 627

קהיר 204

קובלנץ 137, 510, 611, 618

קוואיון 41, 627

קוודלינבורג 305

קווקז 547

קולזום 100, 101

קומפיין 161

קונסטאנץ 109

קונסטנטינופול (קושטא) 26, 73, 101, 111, 211, 271, 293, 405, 531, 535

קוסטני 121

קוצי 317, 394

קורדובה 35, 93, 99, 147, 223, 283, 366, 392, 535-538, 540, 541, 648

קורטונה 601

קייב 149, 211, 221, 549

קירוּאַן 35, 101, 281, 366, 392, 538, 539, 542, 606, 648

קלבריה 530

קלוני 164, 245, 248, 269, 299, 304, 566, 569

קלן (קולוניה) 28, 41, 44, 45, 135-137, 154, 183, 215, 216, 266, 367, 383, 393, 403, 420, 423, 446, 467, 472-474, 486, 509, 514, 515, 520, 561-563, 566, 568, 576, 593, 611, 625

קלעת חמאד 538

קלרמון 46-48, 55, 56, 59, 117, 164, 315, 558, 650

קמברידג׳ 133, 547
קמליף 101
קנוסה 159
קנטרברי 279, 572
קסטיליה 394, 528
קראקוב 149, 211, 221, 504
קרינתיה 128, 129, 158, 612
קרפנא 611
קרתגו 27
קשון 120, 246

רגנסבורג 32, 38, 39, 45, 72, 109, 123, 128, 129, 138, 139, 142, 180, 192, 211, 212, 244, 250, 268, 273, 370, 409, 420, 450, 466, 474, 506, 511, 544, 555, 564, 565, 575, 580, 590, 593, 598, 611, 614, 620
רואן 121, 149, 150, 186, 250, 300, 301, 363, 383, 421, 473, 508, 532, 550, 559-561, 566, 575, 593, 620, 644
רוטנבורג 462
רון 27, 39, 41, 44, 68, 71, 112, 116, 119, 242, 244, 249, 607
רודז 250
רַוונה 52, 65
רומי (גם רומא) 26-28, 33, 44, 65, 66, 99, 101, 111, 117, 120, 152, 155, 157, 158, 161, 171, 175, 203, 229, 269, 279, 300, 302, 304, 361, 376, 408, 473, 480, 481, 494, 526, 529, 530, 532-534, 553, 570, 572, 591, 600, 613, 633
רוסיה 148, 151, 211, 408, 498, 503, 550
רטיה 250
רידסהיים 137, 562, 577
ריימס 49, 106, 118, 119, 121, 162, 208, 309, 332, 356, 450, 477, 608
ריינוס 16, 25-30, 32, 33, 38, 42, 68, 108, 112, 114, 117, 123, 124, 126, 127,
רייסן 119, 122, 149, 185, 202, 208, 215, 242, 268, 309, 368, 377, 403, 407, 410, 424-426, 476, 520-522, 532, 561, 608
רייף (שפירא) 130, 132, 134, 138, 175-178, 180, 183, 195, 245, 250, 257, 274, 278, 313, 361, 393, 403, 457, 466, 472, 475-478, 480, 561, 562, 576, 610, 611, 631, 653
רמְרוּ 119, 393
רַפלשטֶטן 141, 144, 147, 210, 211, 221, 614

שאלון ע״נ מארן (קרלונ״ש) 119, 208, 309, 425, 636
שאלון ע״נ סון (ראו גם קבלון) 36, 41, 71, 120, 245, 246, 292, 599, 605, 607, 627
שַבולץ 148, 501, 644
שווייץ 28
שטיריה 128, 612
שטרסבורג 68, 414
שירשטאדט 244
שלא 140, 141, 196, 565, 566, 578
שלדה 108
שמפן 119, 122, 149, 185, 202, 208, 215, 242, 268, 309, 368, 377, 403, 407, 410, 424-426, 476, 520-522, 532, 561, 608
שפייר (שפירא) 130, 132, 134, 138, 175-178, 180, 183, 195, 245, 250, 257, 274, 278, 313, 361, 393, 403, 457, 466, 472, 475-478, 480, 561, 562, 576, 610, 611, 631, 653

תורינגיה 293
תורכיה (תוגרמה) 15, 512
תימן 597
תל־אביב 326, 492
תלמסין 392

בספריית הֵילֵל בן־חיים ראו אור:

יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה
אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית
זאב לוי, בין יפת לשם
שמואל ספראי, ארץ־ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד
דב רפל, תרגום אונקלוס כפירוש לתורה
עפרה מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה
מנחם דורמן (מהדיר), מקוה ישראל, תשועת ישראל למנשה בן ישראל
דוד הרטמן, מנהיגות בעיתות מצוקה – על איגרות הרמב"ם
אליעזר שביד, מאבק עד שחר
זאב ויסמן, עם ומלך במשפט המקראי
מנחם קלנר, תורת העיקרים*
משה חלמיש, מבוא לקבלה*
מנחם הירשמן, המקרא ומדרשו – בין חז"ל לאבות הכנסיה
זאב גריס, ספר, סופר וסיפור בראשית החסידות
אביגדור שנאן, מקרא אחד ותרגומים הרבה
שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד
עליזה שנהר־אלרעי, מספר, סיפור, קהל
אורזולה שוברט, אמנות־הספר היהודית
אליעזר שביד, בין חורבן לישועה, תגובות של הגות חרדית לשואה
ניסן רובין, ראשית החיים (ספר ראשון באנתרופולוגיה של התלמוד)
זכריה גורן, טעמי המקרא כפרשנות
יאיר זקוביץ, מקראות בארץ המראות
בת־ציון עראקי קלורמן, משיחים ומשיחיות בתימן
שרה שטרסברג־דיין, יחיד ואומה בהגותם של א"ד גורדון והראי"ה קוק
דוד שטרן, המשל במדרש
ישראל תא־שמע, הנגלה שבנסתר
יוסף תבורי, פסח דורות
נחום אריאלי, המחשבה היהודית בימי הביניים*
עוזי שביט, בעלות השחר
אבי שגיא, אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי
שמאי גלנדר, אמונה ורעיון בסיפורת המקראית
ניסן רובין, קץ החיים (ספר שני באנתרופולוגיה של התלמוד)
שמחה גולדין, הייחוד והיחד – חידת הישרדותן של הקבוצות היהודיות בימי הביניים

* ראה אור בהוצאת אלינר

ענת ישראלי־טרן, אגדות החורבן – מסורות החורבן בספרות התלמודית
עמירה ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה – הגותו הקדם־מימונית של הראב״ד
ירחמיאל ברודי, צוהר לספרות הגאונים
אבי שגיא, יהדות: בין דת למוסר
דן אוריין, יהדותו של התיאטרון הישראלי
שרגא בר־סלע, בין סער לדממה, חייו ומשנתו של הלל צייטלין
עמוס פריש, יגיע כפיך, יחס המקרא אל העבודה
מנחם הירשמן, תורה לכל באי העולם
עפרה מאיר, רבי יהודה הנשיא, דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל
אליעזר בשן, יהדות מרוקו עברה ותרבותה
יוסף יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק
אליעזר שביד, תרבות יהודית־הומניסטית וחינוך
צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכה
שולמית וַלר, האשה בחברה היהודית
רינה חבלין, מחויבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד־העם
צבי זוהר, האירו פני המזרח: הגות והלכה בעולמם הרוחני של חכמי המזרח
משה חלמיש, הקבלה בצפון אפריקה למן המאה הט״ז
שמעון שוארצפוקס, יהדות צרפת בימי הביניים
מאיר איילי, אוצר כינויי עובדים בספרות התלמוד והמדרש
משה ויינפלד, עשרת הדברות וקריאת שמע
ישראל מ׳ תא־שמע, הנגלה שבנסתר, (מהדורה מורחבת)
קתרין קוג׳מן־אפל, אמנות יהודית בין איסלם לנצרות
יונה פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה
צבי לוז, היסוד הפילוסופי בשירה העברית
משה צפור, על מסירה ומסורת – פרקים בתולדות הפרשנות הקדומה של המקרא
דוד לוין, תעניות ציבור בספרות התלמוד, הלכה ומעשה
יוסף טרנר, אמונה והומניזם – עיונים בפילוסופיה של פ. רוזנצווייג
יוסף שפירא, הגות, הלכה וציונות – על עולמו הרוחני של יצחק יעקב ריינס
יעקב בלידשטיין, סמכות ומרי במשנת הרמב״ם
זאב גריס, הספר כסוכן תרבות
שולה קשת, אמרי־נא אחותי את – גלגולו של סיפור חוזר בתרבות ישראל
אברהם דוד, שאלו שלום ירושלים
זאב ויסמן, מושיעים ונביאים – על הכריזמה במקרא
רבקה דביר־גולדברג, הצדיק החסידי וארמון הלויתן
אפרים קנרפוגל, החינוך והחברה היהודית באירופה הצפונית בימי הביניים
אלכסנדר ברזל, מצע ומצב
ניסן רובין, שמחת החיים (ספר שלישי באנתרופולוגיה של התלמוד)

עלי יסיף, כמרגלית במשבצת: קובץ הסיפורים העברי בימי הביניים
יורם ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן – לתולדות חלופה ליהדות הרבנית
ראובן מיכאל, לידת היהודי המודרני: תולדות תנועת ההשכלה היהודית
לב חקק, איגרות הרב שלמה בכור חוצין
אסופה לזכרו של מאיר איילי, הישן יתחדש והחדש יתקדש – על זהות, תרבות ויהדות
מנחם אלון, מעמד האישה – משפט ושיפוט, מסורת ותמורה; ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית
אלי שביד, מסות גורדוניות חדשות
רחל רייך, האישה אשר נתתה עמדי
אליעזר בשן, הורים וילדים בספרותם של חכמי צפון־אפריקה
יואל בן דב, נבי סמואל
צבי לוז, מחתרת השיר
ג'ני לבל, עד 'הפתרון הסופי' – יהודים בבלגראד 1521־1941
רן הכהן, מחדשי הברית הישנה
בת־שבע גרסיאל, מקרא, מדרש וקוראן
יוספה רחמן, הסיפור בכתבי הקודש
יחזקאל ליכטנשטיין, מטומאה לקדושה
מרגלית שילה, אחגר המיגדר
משה פלאי, השכלה ומודרניזם
לאה ארנט, רצוא ושוב

בהכנה

יחזקאל ליכטנשטיין, המאבד עצמו לדעת
איריס מילנר, ספרות השואה (שם זמני)
מרדכי זלקין, היכל הנאורות
אדמיאל קוסמן, עיונים ביחסי גברים־נשים בסיפורי התלמוד
אהרון הילדסהיימר, זכרונות לבית דוד
לב חקק, ספרו של עזרא הבבלי "תוכחות מוסר"
יעקב גורן, קווים לתולדות ישראל בתקופת התנ"ך

האשכנזים הראשונים דן בקורותיהם של יהודי אירופה המערבית – זו שמצפון להרי האלפים – מראשית התיישבותם בה ועד סופה של המאה ה-11. הספר פורס תמונה פנוראמית של חיי היהודים ב"מרחב האשכנזי" במאות ה-9 עד ה-11, תוך שהוא מקדיש את פרקו הראשון (וקטעים בפרקים אחרים) לתולדות המאות ה-4 עד ה-8. אותו "מרחב אשכנזי" משתרע בעיקר בגרמניה ובצרפת הצפונית, אך שולח שלוחות גם לאנגליה – מכאן, ולבוהמיה והונגריה – מכאן. זוהי, אפוא, היסטוריה של בני העדה האשכנזית, בטרם החלה בהגירה ההמונית שעתידה הייתה לרכז את רובה הגדול במזרחה של אירופה.
בספר מובא לראשונה תיאור מקיף ורב-פנים של ההוויה היהודית באותו מרחב. הקורא ימצא בו קשת רחבה של נושאים העוסקים בתחומי החיים השונים: התהוות וארגון הקהילה, המצב הכלכלי בה, המעמד המדיני והמשפטי, הביטחון, לימוד התורה והיחסים עם השכנים הגויים; וכן גם תיאור ממצה של נושאים חברתיים: הריבוד החברתי, חינוך הילדים, בעיות יום-יום של היחיד, יחסים שבינו לבינה ועוד רבים אחרים.
מחבר הספר נותן את דעתו לפריסה הגיאוגרפית, לשאלות אורבניות ולקליטה המונית של גרים. הקורא ימצא פה גם חומר רקע בהיסטוריה הכללית הרלוונטית, שיסייע בידיו להבנה טובה יותר של התקופה, ותיאור נרחב של עדות ישראל האחרות ויחסי הגומלין שלהן עם בני אשכנז.
האשכנזים הראשונים מפריך את הדימוי שרבק ביהודי אשכנז הקדומים – הן בזיכרון הקולקטיבי והן בהיסטוריוגרפיה המודרנית – המייחס, שלא בצדק, לחייהם ולהתנהלותם דברים האופייניים לבני דורות מאוחרים יותר.
למרות הדלות היחסית במקורות והתעלומות הרבות, הייתה זו ללא ספק התקופה הפורמטיבית, שעיצבה את פניה של העדה האשכנזית.

אשר פרישמן נולד בוורשה ב-1933. בילדותו התגלגל בברית-המועצות, פולין וגרמניה וב-1948 עלה לארץ. למד היסטוריה באוניברסיטה העברית בירושלים ובאוניברסיטת תל-אביב ועבד ארבעים שנה בהוראת המקצוע בבית ספר תיכון.

עיצוב עטיפה: אורי מורן

0 00310004461 5
דאנאקוד 31-4461

מחיר מומלץ 96 ש"ח

ספריית הילל בן חיים ה
למדעי היהדות

הוצאת הקיבוץ המאוחד