**3 "Nekome nehmen": Jewish responses to violence**

**3.1 Tumult in Cracow, 1637**

22 במאי 1637. קרתה שוב בעיה: מריבה של הסטודנטים מהאקדמיה של קראקוב עם יהודים. ביום שישי שלאחר מועד עליית אלוהים [ישו] שמימה וכשמונה ימים אחרי יום השנה לעלייתו למוקד של הגנב יורקיביץ בקראקוב, שהודה כי מכר ליהודים את הסקרמנט הקדוש (ואחר-כך הכחיש כי היה מכושף באופן חמור על-ידי היהודים שלמרות הכול השתחררו) [...] וקרה הדבר הבא: שני סטודנטים שתו מי-דבש בבית-מרזח יהודי בקראקוב. בשעת התשלום חסרו להם שני גרושים [[grosz והם שילמו רק שמונה במקום עשרה שדרש היהודי עבור הקנקן. היהודי גער בסטודנטים והסטודנטים גערו בו. בעל הבית היהודי היכה את הסטודנטים עם מקל כך שהם נמלטו אך בקושי וברחו אל הרחוב. הסטודנטים בדרכם הביתה לקראקוב היכו יהודים והתלוננו בפני סטודנטים אחרים על העלבון [...] הסטודנטים בקראקוב החלו להעליב יהודים. ביום שישי הלכו היהודים לארמון לבקש שחייל רגלי [ משמר הארמון] ילוו אותם מקראקוב לקאזימייז' הסמוכה לשבת. נאספו כמה עשרות חיילים שאותם שלחו ללוות את היהודים. בדרך זרקו הסטודנטים, האספסוף והתלמידים [żacy] אבנים ובוץ על היהודים. חייל אחד ירה והרג סטודנט אחד [...] גם המתופף ירה והרג את הסטודנט השני [...] אלה שנורו מתו במהרה, ואנשים רבים התפלאו. כך חייל רגלי הוביל את היהודים אל בתיהם בקאזימייז'. [...] פתאום, ביום שבת התאספו שוב הסטודנטים והחלו מחפשים את היהודים בבנייני מגורים [[kamienice. מצאו שבעה והוציאו אותם מחוץ לעיר [...] שם נמצא האגם הגדול, והטביעו אותם באותו האגם. [את] אחדים מהיהודים הרג לוכד הכלבים [[hycel, בעזרת המקל שבו נהג להכות כלבים. ובאלה ש[אותם] לא הצליח להרוג ירו בהם באקדחי הסטודנטים. לוכד הכלבים כיסה את הגופות שאותן הפשיט מבגדיהן. את היהודי השמיני הצילו נזירים פרנציסקאנים [[Reformaci מקאזימייז' הקדוש[[1]](#footnote-1) בטענה שהבטיח להתנצר [...] היהודים האחרים הובאו בכוח [...] ורבים הוטבעו. זקני היהודים עצמם אמרו שלא היו יותר מעשרים הרוגים, וגם בין הפצועים היו חמישים יהודים. בסוף, ביום ראשון הוביל משמר חיילים את היהודים הנותרים מבתי מגורים וממרתפים אל בתיהם בקאזימייז': בלילה הגופות של הטובעים הועברו לקבורה בקירכוב [[[2]](#footnote-2)[Kierhow שם נקברו היהודים. האדון הוויבודה [מושל המחוז] שלח מאתיים חיילים ומאתיים דרגונים [dragoni] כדי למנוע את המשך המהומה.[...] היהודים שילמו להם ובמשך מספר שבועות לא באו לעיר לקראקוב, עד שהשלימו עם הסטודנטים והתנצלו, ושילמו הרבה עבור שני הסטודנטים המתים. היהודים ויתרו על הנזקים שלהם, והיהודים שנרצחו הלכו לשווא. למרות שהיהודים חיפשו דרכים שונות לנקום, כי זה עם נקמני. והם השקיעו בכך הון גדול.[...] היו אחר-כך יותר צנועים. והאנשים הזכירו להם את העלייה למוקד שנה קודם לכן של הגנב של הסקרמנט הקדוש ושאלוהים העניש אותם על כך.

כך כתב בכרוניקה שלו [[3]](#footnote-3) Marcin Golińskiקתולי, חבר מועצת העיר קאזימייז'. מקור זה נמנה עם המפורטים מבין המסמכים המזכירים את מהומות מאי 1637 ומופיעים בו אלמנטים חשובים לניתוח מקובל של מאורעות מסוג זה, כגון הסיבות המידיות וארוכות הטווח לפרוץ הפרעות, הכוחות שפעלו בשטח והשתלשלות האירועים. לצדם מופיעים גם היבטים שלא זוכים בדרך כלל לתשומת לב מחקרית, כגון התנהגות הצדדים לאחר המהומות, הדרכים שבהן היהודים ניסו להתמודד עם משבר זה ודומים לו בזמן אמת, או הצעדים שבהם נקטה הקהילה על מנת להתגבר על הזעזוע של המהומות ולשוב לדו-קיום. לפי תיאורו של גולינסקי היהודים קברו את הנרצחים בבית הקברות שלהם, נמנעו מלהגיע לקראקוב במשך מספר שבועות וחיפשו דרכים שונות לנקום. כך בעצם תיאר בפשטות הכרוניקאי הפולני את החלק הגלוי לעיניו מתגובות היהודים. התגובות האלה שהתגבשו במרחבים פנים-קהילתיים היו מוכרים פחות לסביבה ושונות מן התגובות הנוצריות במקרים דומים.[[4]](#footnote-4) בעודו מזכיר את הקבורה של הקורבנות, ההסתגרות קהילתית והנקמה רמז המחבר לשלושה מבין המרחבים שהתרחשה בהם התגובה היהודית העמוקה: מרחב הקבורה, מרחב האבל ומרחב הזיכרון. דווקא במרחבים האלה ניתן לגלות את המשמעות העמוקה של הזעזוע שגרמו האירועים הללו ודומים להם, ולבחון לעומק את התגובה היהודית הרב-שכבתית מהפרספקטיבה הייחודית של הבניית זירת פיוס והשבת הדו-קיום לאחר משבר.

**3.2 "To end the horror": death and burial**

תחושת הזעזוע בעקבות מות הקורבנות העמיקה בלבם של אנשי הקהילה בין היתר בגלל אי היכולת לכבד את המתים ולהעניק לגופות את הטיפול המסורתי המקובל.**[[5]](#footnote-5)** במקום טהרה מלווה בתפילות, עטיפה בתכריכים שהוכנו על-ידי יהודים והבאתם לקבר ישראל סמוך ככל האפשר למותם,[[6]](#footnote-6) הפשיט לוכד הכלבים את הגופות בפומבי ולאחר שכיסה אותם הותירם במקום שנרצחו. בשביל הקהילה היה זה המשך ישיר לזעזוע שעבר עליה בגלל המאורעות עצמם. רק עם הקבורה של הקורבנות בבית הקברות היהודי יכל להיסתיים עבור הקהילה השלב של הזוועות. על פי הכתוב על המצבה הקורבנות נקברו כנראה רק ביום ה', ערב שבועות, כחמישה ימים לאחר מותם. על פי התיאור של גולינסקי העברת הגופות נעשתה בחסות הלילה, מה שמראה כי גם אחרי חמישה ימים לא כל הרוחות נרגעו ורק החושך של הלילה איפשר לסיים את הזוועות ולפתוח שלב של שיקום טעון.

את גודל הזעזוע שחוותה הקהילה בקשר לקבורת הקורבנות לא ניתן ללמוד מהתיאור של כרוניקאי נוצרי אלא רק על רקע יחסם המורכב של יהודים בני התקופה למרחב המיתה והקבורה. כפי שמראה Bar Levav, מצד אחד ניתן להבחין במרגינאליות מסוימת של המוות ביהדות. אך מהצד שני במסגרת של מה ש Joseph Weiss מחנה "the evolutions of the death-sensation in the Jewish spirit and religion" המוות בעת החדשה המוקדמת עובר ריטואליזציה והקבורה ניתפסת כחלק חשוב במעגל החיים האישי, המשפחתי והקהילתי, כמשקפת את מעמדם של האנשים בחיים עלי אדמות ובעלת השפעה ישירה על מקומם בעולם הבא ולקראת תחיית המתים. כאשר בשנת 1648 תיאר Jehuda Leib Ben Joshua בספר "מלחמה ושלום"War inPeaceאת המצור השוודי על עירו פראג, הוא הדגיש כאסון הגדול ביותר דווקא את חוסר היכולת להביא את המתים לקבר ישראל ולקברם על-פי המסורת.[[7]](#footnote-7) גם בעיני אנשי קהילת פרנקפורט הייתה קבורת ישראל חשובה, ולכן הם הבחינו בצורך בשיפור הטיפול במתים ומיסוד התחום: "מאז קודם לקישור כת ההיא [כת גומלי חסדים] היו הרבה מתים מוטלים כמת מצוה שאין לו קוברין כגון בימי היריד וסמוך לשבת ויום טוב ואותם העוסקים שנמצאו שמה לא ידעו כרת מה לעשות [...]."[[8]](#footnote-8) עליית החשיבות של הטיפול במתים היה כנראה אחד השלבים בתהליך שהתרחש במאה ה-16 והוביל לעיצוב מפורט של תהליך המוות,[[9]](#footnote-9) ועברתו יחד עם הקבורה מן המרחב האישי-המשפחתי למרחב הציבורי.[[10]](#footnote-10) המוות אמנם ניכר "כבעייתם של הנותרים בחיים,"[[11]](#footnote-11) הקבורה לא הייתה תלויה יותר רק במשפחה, שלרוב לא הייתה בקיאה בריטואלים, או ברצון טוב של הקברנים, אלא בחברה ממוסדת, כלומר חברת קדישא.[[12]](#footnote-12) התמורות במרחב המוות והקבורה חלו גם במסגרת התהליך שאותו כינה Bar-Levav "ritualisation of life",[[13]](#footnote-13) ונבע מתפוצתם הגוברת והולכת של מנהגים קבליים, בעיקר אלה שמקורם בקבלה הלוריאנית,[[14]](#footnote-14) ממהפכת הדפוס והרחבת מעגל הקוראים, ומגורמים חברתיים שונים.[[15]](#footnote-15) בעקבות התהליך הזה חלה התעוררות רוחנית בחיי הקהילה והפרט, התגבשו טקסים שונים ונוספו תפילות לסדר התפילות הקיים. בנוסף, התחזקה גם התפיסה של " "proper death, דהיינו מוות עם כוונה וטקסיות.[[16]](#footnote-16) טקסים חדשים נוספו למנהגי הקבורה העתיקים[[17]](#footnote-17) ויהודים נמנעו מן המוות ה"לא נכון". [[18]](#footnote-18) באותה העת מופיעה לראשונה סוגה חדשה, ספרים שנועדו "לחולים ומתים" books for the sick and the dying,[[19]](#footnote-19) ששיקפו local tradition, נתנו ביטוי לטקסים שבהם השתלבו אלמנטים מאגיים ובעיקר ניסחו את ריטואל המוות החדש.[[20]](#footnote-20) בעודם מפיצים את מנהגי המוות החדשים הם למעשה המציאו מסורת.[[21]](#footnote-21)

לא רק יחידים, גם הקהילה עסקה רבות במוות ובסידורי הקבורה. במחצית השנייה של המאה ה-16 הוקמה לצד חברות צדקה אחרות גם חברת 'ביקור חולים', ו'גמילות חסד של אמת', היא 'החברה קדישא', שבמהרה הפכה לחברה החשובה, היוקרתית והמשפיעה ביותר בקהילה.[[22]](#footnote-22) חבריה, התפללו ליד מיטתו של האדם העומד למות, דאגו לתהליך טהרה וקבורה ואף ניהלו את בית הקברות. בקהילות מרכז אירופיות היה בית הקברות – למרות טומאתו העקרונית והרחקתו הפיזית לשולי אזור המגורים[[23]](#footnote-23) - לחלק אינטגרלי מחיי היחיד והקהילה היהודית, "and one of the determining and essential factors of community definition".[[24]](#footnote-24) בתי קברות מילאו תפקידים רבים,[[25]](#footnote-25) ואנשים נהגו לבקר בהם לא רק בלוויות אלא גם במועדים טקסיים (בט' באב, בערב ראש השנה וביום כיפור) ובימי הזיכרון – *jorzeiten*– מדי שנה. אנשים האמינו בקרבה ביניהם לבין המתים,[[26]](#footnote-26) ש"לא חדלו להתקיים רק עברו ממרחב של נראה למרחב של בלתי נראה,"[[27]](#footnote-27) וביקרו בבית הקברות גם על מנת לבקש התערבות הנשמות לטובתם.[[28]](#footnote-28)

בשל החשיבות הרבה של טכסי הקבורה כהלכה ועיצובם מחדש של סדרי המוות והקבורה, אין תימה בכך שמניעת הטיפול הראוי בגופות הנספים, גם אם מתו על קידוש השם, נתפסה בעיני קהילת קראקוב כחלק בלתי נפרד מן המאורעות. רק קבורתן הראויה, המסומלת על ידי המצבה, סיימה את הזעזוע וסימנה את התחלה של תהליך ההתמודדות בדרך להחזרה האיטית של דו-הקיום הישן למקומו. למרות שהמצבה המקורית לא שרדה עד ימינו, יתכן שמצבת קבורתו של הר' אליהו בר יהודה שהשתמרה עד לסוף המאה ה-19 בבית הקברות הישן, זה הקרוי היום על שם רמ"א,[[29]](#footnote-29) היא היא המקורית או לפחות הטקסט שחרוט עליה נכתב בסמוך למאורעות. הטקסט העיד כי הר' אליהו בר יהודה היה אחד מקורבנות מהומות הדמים, וכי נקבר יחד עם אחרים: "פ"נ איש קדוש הר"ר [הרב רֶב] אליהו בן ר' יהודה, זה קרבן וזה תעודה, ונקבר עם כמה קדושים יום ה' ערב שבועות שצ"ז" [1637].[[30]](#footnote-30) מבחינה אסתטית הטקסט מתומצת בצורה אופיינית לתחילת המאה ה-17 ולתקופה שלפני התמורות בבתי קברות היהודיים במרכז אירופה, שבמסגרתן הורחבו הטקסטים החרוטים ופותחה צורתן של המצבות,[[31]](#footnote-31) עד להופעתן של אנדרטות מסיביות שהוקדשו למאורע, הנציחו אותו וגם ניסחו את הנרטיב שהונחל.[[32]](#footnote-32) בנוסף, המסר המתומצת, בו מופיעים בעיקר המילה 'martyr' המעידה על martyrdomשל אחד הקורבנות והתאריך המפורט, מניח כמובן מעליו כי המתבונן במצבה מכיר את האירועים ולבדו מסוגל להשלים את הנרטיב החסר. לדעתה של Greenblatt , שחקרה את המצבות בבית הקברות היהודי הישן בפראג, טקסט מסוג זה הוא 'abbreviated historical formulation' שיכול לתפקד רק בסמוך לאירועים עצמם, כאשר זכרונם טרי, ומשמעותם ידוע לכלל. זה טקסט שנוצר בסמוך לאירועים ומתעד אותם לא דרך האבל אלא דרך הזכרון התרבותי (see chapter…).[[33]](#footnote-33) לדעתו של Bar-Levav נפגשו בבית הקברות לא רק המתים עם החיים, אלא גם הרעיונות הרוחניים והרגשיים עם הנטיות והתפיסות האסתטיות.[[34]](#footnote-34) נדמה שלא רק בית הקברות כמכלול, אלא גם מצבה בודדת הייתה בעלת תפקיד חומרי, סמלי ופונקציונלי ושימשה נקודת מפגש ותקשורת, הן בין החיים למתים והן בקרב האנשים החיים. מצד אחד, עבור הקהילה סימנה המצבה את תום הזוועות. מצד שני, היה לה תפקיד חשוב בהבניה של זיכרון האירועים ובהנחתו ולפיכך היא הייתה אחד הגורמים בשלבים הבאים בתהליך ההתמודדות עם הזעזוע והמשבר בדו-קיום. גם מצבה בודדת, ולא רק בית קברות בשלמותו, הייתה 'site of memory'.[[35]](#footnote-35)

[[36]](#footnote-36)

**3.3 Public mourning in interreligious coexistence**

במקרה של מהומות ומוות על קידוש השם ניתן להבחין בשני סוגים של אבל. האחד, שבא בסמוך לאירועים עצמם והוטל על הקהילה בעקבות מות הקרבנות, והאחר - המכונה במקרה שבו אנו דנים "אבל שבעת המעונים",[[37]](#footnote-37) שנקבע על-ידי הנהגת הקהילה על מנת להנציח את המאורע ואת משמעויותיו מדי שנה. שני הסוגים היו שלבים שונים בהתמודדות הקהילתית עם הזעזוע. למרות שאופי התגובות היה בעיקר פנים-קהילתי והתבסס על ההלכה ועל המסורת היהודית, הופיעו בהן אלמנטים מיוחדים שכוונו כלפי הסביבה הנוצרית. כיוון שמהות המשבר נעוצה בהפרת דו-קיום ((violation of coexistence, גם האבל שבא אחריו עסק בדו-קיום, והפך לחלק מתהליך של יצירת זירת הפיוס והבניית דו-קיום מחדש.

על-פי תיאורו הנ"ל שלGolinski, לאחר קבורת הקורבנות "במשך מספר שבועות לא באו [היהודים] לעיר לקראקוב." סביר להניח כי מדעת או שלא מדעת, תיאר כרוניקאי קתולי את שלושים ימי האבל שלאחר האירועים, שבהם התכנסה הקהילה פנימה, ואשר רק אחריהם חזרו חיי היהודים למסלולם הרגיל ללא כל הגבלה. בעוד שרוב מנהגי האבלות שהתגבשו בספרות ההלכה והמנהג עד המאה ה-17 [[38]](#footnote-38) לא היו גלויים לעיניהם של בני הסביבה הנוצרית, ההפסקה הזמנית של חיי השיתוף הייתה סימן ברור לחברה הסובבת. מאות יהודים שביקרו בקראקוב מדי יום למטרות שונות, (see chapters… ) נעלמו פתאום מנוף העיר ומחיי היומיום שלה. הייתה זו הפגנה מכוונת שסימלה את גודל השבר ואת נחישותה של הקהילה היהודית שלא לעבור על האירועים לסדר היום.

האבל אחרי המאורעות שזעזעו עד היסוד את החיים בצוותא שילב בין המערכת הנורמטיבית של הלכות ומנהגי אבלות בסיסיים, המסורת האשכנזית המדייבלית של קידוש השם לבין תהליך השבת החיים המשותפים על כנם. כיוון שהמשבר פגע בדו-קיום, האבל בעקבותיו לא ביטא רק את האובדן והנחמה הנוהגים באבל היחיד על קרוביו שמתו, אלא נועד ליצור הבנה מסוימת של המאורעות, להדגיש את עומק הזעזוע ולהצביע על השלכותיהם על הקיום המשותף של יהודים ונוצרים בעיר. האבל לא היה רק מנהג אלא גם שלב קריטי בהתמודדות קבוצתית שלאחר המשבר. הוא ענה גם על הצרכים הפסיכולוגיים המידיים של הקהילה המזועזעת, ואגם בישר את כוונתה של אותה הקהילה לזכור את האירועים ולתת להם משקל בזיכרון ההיסטורי שלה, בתהליך השיקום של הדו-קיום ובניהולו.

אין ספק כי מותם של שבעה אנשים ערער את הזירה המפויסת ((chapter 1 ונתפס כשבר. המאורע קיבל משמעות סמלית והועמד במוקד פולחן הזיכרון. [[39]](#footnote-39) יחד עם זאת, בתהליך השיקום לאחר זעזוע כה עמוק לא היה די בזיכרון מידי – שאותו הגדירJan Assmann במחקרו על collective memory כ communicative memory שמשותף לעדי האירועים, מתבסס על זיכרון אנושי יומיומי ועל העברה בעל-פה, ועל כן הוא בעל "limited temporal horizon."[[40]](#footnote-40) לא היה די גם בציון הקורבנות במסגרת ימי האבל הקבועים, ונדרשה הנצחה מיוחדת של האירועים לדורות. זו התבטאה בין היתר בקביעת דפוסי אבל קהילתיים:

פה קראקא קבלו על עצמם לדורות עולם מן היום שנתהוה הגזרה הרעה ר"ל [רחמנא ליצלן] שנהרגו על קדוש השם שבע נפשות טהורות בשנת שצ"ז והיה באותו פעם ש"ק [שבת קודש] ד"ם [מ"ד, 44] לספירה בער"ח [בערב ראש חודש] סיון נוהגים קצת אבלות עם מלבוש עליון של חול ואומרים אמ"ר [אל מלא רחמים] על השבעה קדושים הי"ד.[[41]](#footnote-41)

כבר מתוך הרישום הקצר הזה, שהועתק מפנקס של בית הכנסת ר' אייזיק ר' יעקל'ס, עולה כי הקהילה דאגה להנציח את מהות האירועים ולשם כך קיבלה על עצמה ונהגה – לפחות עד לשנת 1644, שנת ייסוד בית הכנסת – "קצת אבלות עם מלבוש עליון של חול" באותה השבת. בעוד שבמסורת היהודית נהגו להנציח את האירועים המרים בעזרת ימי צום מיוחדים,[[42]](#footnote-42) כמו למשל צום the 20th of Sivan (May 26) 1171 שנקבע והתקבל בקהילות אשכנז לזכר קידוש השם בBlois ,[[43]](#footnote-43) כך "יהודי קראקוב [...] נהגו לציין תאריכים ומאורעות יוצאי דופן, בדרך כלל אסונות שפגעו בקהילה, בקביעת תפילות זיכרון וימי אבל."[[44]](#footnote-44) קביעת יום אבל (או יום צום) נועדה בין היתר לקבע את האירועים הללו בלוח השנה הרב-שכבתי של הקהילה, אשר בעודו משלב את 'figures of memory' של הקהילה בתוך הזמן הליטורגי הכלל-יהודי, נתפס בעיני בני התקופה "יותר כמחזור שנתי [מאשר] הצטברות הדרגתית של חגים."[[45]](#footnote-45) קביעת יום זיכרון שילבה את המאורע הראוי להנצחה בסדר היום הקהילתי והפכה אותה לחלק בלתי-נפרד מחיי הקהילה. למרות שקביעת יום אבל במקרים שכאלה הייתה מנהג ידוע במסורת הקהילתית היהודית, "אבל שבעת המעונים" היה תגובה חריפה ויוצאת דופן, שנועדה בעיקר לקדם את תהליך ההתמודדות ואת יצירת זירת הפיוס לאחר המשבר העמוק בקיום המשותף בקראקוב. יחודו של האבל הזה הודגש דרך קביעת יום הזכרון דווקא ביום שבת, ותוך כדי מתן דגש על סממנים חיצוניים של אבלות. האופי הקיצוני של הנצחה זו הובהר והודגש ברישום נוסף, אשר הועתק מפנקס חברת קדישא:

בכאן ק"ק יצ"ו [ישמרם צורם וגואלם] קבלו על עצמם לנהוג לדורות עולם אבילות בשבת שלפני י"ט [יום טוב] דשבועות שלא לרחוץ או להתענג ביום ו' שלפניו ובשבת עצמו ללבוש בגד שוביצא של חול ולא לעשות סעודת מרעים [חברים] ואם חל י"ט ביום א"ב שחל בשבת בעי"ט [בערב יום טוב] אז יתנהגו כנ"ל בשבת שלפניו ע"פ הסכמת הגאונים יצ"ו [ישמרם צורם וגואלם] מפני הצרה של שבעה קדושים הי"ד [השם יקום דמם] בשבת שצ"ז לפ"ק.[[46]](#footnote-46)

מנהיגי הקהילה בחרו להדגיש את עומק הזעזוע דרך קביעת יום אבל בשבת שלפני חג השבועות גם אם הוא לא היה בדיוק ביום השנה לאירועים עצמן (ער"ח סיון').[[47]](#footnote-47) מחד גיסא ייתכן שהחלטה זו נבעה משיקולים פנים-קהילתיים, כגון הרצון להדגיש את הזעזוע של מוות על קידוש השם בשבת ולהעניק להנצחה עומק נוסף; מאידך גיסא, ולאור הדיסוננס שיצרו רשויות הקהילה בין האבל בשבת, שבה לא נוהגים דיני אבלות בפרהסיה, לבין ההלכות המיוחדות שהתאפיינו בהקצנת האבל דווקא בספֵרה הציבורית, נדמה כי בחירה בשבת נועדה להבליט את התגובה היהודית כלפי העולם הסובב. המנהיגים לא קבעו להנציח את מאורע הדמים על-ידי יום צום שהיה בלתי-נראה לסביבה הנוצרית, אלא בחרו ביום ובהליכות שתרמו להבלטת ההנצחה כלפי הסביבה הזרה. על-פי הנקבע, נאסרה רחיצה ותענוגות לקראת שבת. במציאות של קאזימייז' של המאה ה-17, מדובר בביטול המנהג הציבורי של הליכה לבית המרחץ. זאת הפגנה בפרהסיה, גלויה לא רק לבני הקהילה אלא גם לעולם הנוכרי. לפי אותו עיקרון קבעה הקהילה גם את ההלכה הנוספת של לבישת שוביצא (żupica ) – הבגד החיצוני של יום חול – בשבת**.[[48]](#footnote-48)** גם כאן מדובר בשינוי התנהגות שבולט כלפי חוץ ונועד להפגין כי הפגיעה לא נשכחה והיא חלק מזיכרון הקהילה גם בימים כתיקונם .

דיני האבלות שקיבלה על עצמה קהילת קראקוב "בהסכמת הגאונים" כחלק מתהליך השיקום, היו יוצאי דופן בעיקר בחיבור שהם יצרו בין התגובה הפנים-קהילתית לבין הפגנת השבר וזכרונו כלפי חוץ.[[49]](#footnote-49) דרך התקנות המיוחדות הצליחה הקהילה להפגין את יחסה לאירועים ולמשבר ואת הרלוונטיות שלהם לדו-קיום המחודש בלי לפגוע בשכניה ובלי לעורר את זעמם. תגובה קהילתית מסוג זה, שמימשה בפועל את זכותם של היהודים לנהוג על-פי דתם ומנהגיהם במסגרת הדו-קיום השברירי, הייתה אחד הביטויים למה שניתן להגדיר כשיוויון אפשרויות להתמודדות עם אלימות בדו-קיום.[[50]](#footnote-50) מחד גיסא הייתה זו תגובה לגיטימית שהתבססה על החוק ועל מעמד היהודים על-פי הפריבילגיות ((see chapter…., ומאידך גיסא היה בתגובה זו גם אומץ. במציאות של דו-קיום עדין, שבה ליהודים היה מותר אפילו להקל על ההלכה על מנת לשמור על ביטחונם,[[51]](#footnote-51) הפגנת הזעזוע והנצחתו כלפי חוץ הייתה צעד אמיץ שהחברה היהודית ראתה בו חלק הכרחי לשיקום הדו-קיום.

**3.4 Memory and commemoration in the liturgy of martyrdom**

בתהליך ההתמודדות עם שבר עמוק בחיי הדו-קיום, אימצה הקהילה היהודית בקראקוב את הזיכרון ואת הנצחתו כבסיס לזירת פיוס והשבת החיים בצוותא. כיוון שבחברה היהודית בפולין דאז טרם התפתחה הכתיבה היסטורית, נבנה והונצח הזיכרון הקהילתי through two major channels: ritual and recital, דהיינו בריטואל (see section….) ובליטורגיה. [[52]](#footnote-52) במסגרת התהליך של התמודדות עם השבר מילאה הליטורגיה לא רק את תפקידה הדתי-המסורתי, אלא גם ענתה על צרכים קהילתיים שונים, as Halbwachs explains it, it responded to the needs of the present.[[53]](#footnote-53) התפילות העניקו לקהילה מסגרת שבתוכה היא הבינה ופירשה את האירועים, וגם ערוץ שדרכו היא הפיצה את המידע על התרחשויות ואת פרשנותן. בתפילות רוכזה והונצחה מהותם הנורמטיבית של האירועים כגרעין זיכרון שעליו נבנה בסיס מנטלי הכרחי ליצירת זירת הפיוס. לבסיס זה הייתה אף השפעה חשובה, הן על הזהות הקהילתית והן על האופי של הדו-קיום המחודש.

על-פי המודל "vessels and vehicles of Jewish memory"של Yerushalmi, המקום העיקרי בליטורגיה של ימי הזיכרון ניתן ל selihot,[[54]](#footnote-54) דהיינו לסוג של penitential prayers שנאמרו בבית הכנסת בעיקר בתעניות ציבור לשם חרטה ולמען יצירת קשר עם הנושאים הפרדיגמטיים של סבל, נקמה וצדק אלוהי, ואלה הפכו " the single most important religious and literary response to historical catastrophe in the Middle Ages"."[[55]](#footnote-55) למרות ש Rachel Greenblat הוכיחה את תקפותו של המודל הזה ואת חשיבותן של הסליחות בקהילת פראג גם במאה ה-16, [[56]](#footnote-56) אין לנו עדויות לכתיבה או לאמירה של סליחות לאחר המאורעות בקראקוב בשנת 1637. התפילות שכן הוזכרו כמלוות את "אבל שבעת המעונים" היו תפילות מקובלות של "יזכור", ו"אל מלא רחמים". מילותיהן של תפילות זיכרון אלו השתמרו עד ימינו בהעתקות מלפני מלחמות העולם. תפילת "יזכור" השתמרה רק בהעתקה מפנקס חברה קדישא,[[57]](#footnote-57) ו"אל מלא רחמים" - בהעתקה בפנקס של בית המדרש של ר' מאיר דיין בקראקוב.[[58]](#footnote-58)

במסורת של יהודי פולין ומרכז אירופה נאמרה תפילת "יזכור" בציבור להנצחת שמות של המתים ביום כיפור ובשלושת הרגלים. בעוד ששמות המתים האינדיבידואליים נרשמו בקונטרסים של בית כנסת ספציפי – שנקראו memorbücher - לבקשת המשפחה או הקהילה ובתמורה לתרומה לבית הכנסת. במקרה של מות קדושים נהגו חכמי הקהילה עצמם לרשום את שמות הנספים בפנקסי כל בתי הכנסת בעיר יחד עם תפילת "יזכור" מיוחדת:[[59]](#footnote-59)

י"א א"נ [יזכור אלוהים את נשמות] הקדושים והטהורים שנהרגו ונטבעו בקדושת השם על לא חמס בכפם בעו"ה [עונותינו הרבים] ברשעת הגוים אנשי בליעל עם לא היה להם השילם ונהרגו שבעה הקדושים ביום הש"ק [השבת קודש] קודם שבועות כ'ט אייר שצ"ז לפ"ק [לפרט קטן]. שנסתרו ונחבאו בבית גוים מפני הארורים הרשעים האלה וכשנודע להם הדבר לקחו אותם בחזקה מן הבתים והכום ופצעום במכות אכזריות שכמוהם לא נהיה בכל גזרות ושמדות (!) ועם כל זה לא נח רוגזם עד שהוליכו אותם ברשעתם ובאכזריותם חוץ למקום אל ברכת המים ושם המיתו אותם בטביעת הנהר בעו"ה.[[60]](#footnote-60)

לתפילה זו שני רבדים שזורים זה בזה: רובד ליטורגי-מסורתי שנותן הן את המסגרת המסורתית והן את אוצר הדימויים, והשכבה הפרטנית המוסיפה לטקסט את הפרטים הקשורים לאירועים קונקרטיים. נדמה שהשילוב בין הרבדים נועד למלא את התפקיד הראשון של תפילת "יזכור" בתהליך ההתמודדות עם הזעזוע, כלומר להסביר את האירועים ואת משמעותם לחברי הקהילה דרך העברתם אל הממד של מסורת ישראל והתנ"ך, שבו מתגלה "a pattern of the whole of history."[[61]](#footnote-61) לשון התפילה, שנועדה לדקלום בבית הכנסת, היא לשון הקודש המותאמת למוסד זה and emphasizing spiritual dimension of the text and the communal life.[[62]](#footnote-62) אין בתפילה דיוק היסטורי, אלא רק ציון של מהות האירועים בתוך המסורת של "גזרות ושמדות," ובלי פרטים שאינם נחוצים למשמעות הקדושה. הפרטים היחידים שאכן הודגשו בתפילה זו בפרט ובליטורגיית האזכרה בכלל, כגון תאריך האירועים או שמות הנרצחים, ((see section….. הובאו (על-פי טענתו של חנא שמרוק) על מנת לתת ביטוי לעומק הזעזוע שחוו ברחוב היהודי. [[63]](#footnote-63)לדעתו של (Alan Mintz) שימוש בדמויות אינדיבידואליות ושמותיהם –לצד השפה הדרמטית – היה לאחת האסטרטגיות להקל על התפיסה הקוגניטיבית של האירוע.[[64]](#footnote-64) עיקרון השילוב ושינוי ממד האירועים, שאותו תיאר Yerushlami as "ritual and liturgical transfiguration",[[65]](#footnote-65) סוכם במילים הבאות על-ידי יעקב כ"ץ:

מבחרי הפיוטים ותפילות האזכרה [...] לא הוצרכו לתאר מה שאירע ויכלו להצטמצם בציון העובדות שהלמו את כוונתם. וכוונה זו הייתה להעלות את זכר המעשים ולפרשם לפי מושגי המסורת על גורל עם ישראל ויעודו.[[66]](#footnote-66)

תיאום העובדות לדפוסי המסורת בולט ב"יזכור" לשבעת הקדושים, למשל בהתייחסות הטיפוסית של הטקסט אל הרודפים. אין כאן הגדרה מדויקת של זהותם, אלא תיאור כללי כגויים ודמוניזציה שלהם כבני בלייעל, דהיינו רשעים וארורים.

בנוסף ליצירת "[…] a stylized account of events that would allow the memory of the massacres to be merged into a broader popular memory of Jewish suffering","[[67]](#footnote-67) כלומר העברת של משמעותם שלה האירועים אל המרחב ההיסטורי והאוניברסלי יותר, שימשו תפילות כ"יזכור" גם להפצת הידיעה על ההתרחשויות ופרשנותן הן בקרב בני הקהילה והן בקהילות יהודיות אחרות. בזמנים של התקהלות כללית, התפילות הנאמרות בבית כנסת – כלומר במוסד ציבורי, שלדעת Roskies היה באותה תקופה מופקד על הזיכרון הקהילתי[[68]](#footnote-68) - היו כלי זמין להפצת ידיעות בתקופה שמיד אחרי האירועים. כך למשל הגיעה הידיעה על קידוש השם בשנת 1637 ל (Pińczów) הרחוקה מקראקוב כ-65 קילומטר, והועברה אל בני הקהילה על-ידי דקלום של תפילה מיוחדת שנרשמה בקונטרס של בית הכנסת המקומי תחת השם "אל מלא רחמים לקדושים אשר בק"ק קראקא סמוך מתן תורתנו בשנת שצ"ז; העל אלה תתאפק ותחשב י"י אליהם."[[69]](#footnote-69) גם חכמי קהילת קראקוב עצמה נהגו להפיץ ידיעה ןלהזכיר את שמותיהם של הקורבנות של מאורעות בקהלים שונים באמצעות רישום אזכרה מיוחדת למקדשי שם חשובים ממקומות אחרים.[[70]](#footnote-70) דרך הפצת המידע תמכה הליטורגיה בהכרה בזעזוע ובהבנתו, ואלה היו מהותיים בשלבים המוקדמים בתהליך ההתמודדות עם המהומות.

אולם בליטורגיה ניכר גם ממד נוסף וארוך-טווח של יצירת "מחוז הזיכרון," ((site of memory[[71]](#footnote-71) כלומר a capsule with all the essentials that need to be remembered.[[72]](#footnote-72) ממד זה קישר בין מטרות מידיות של הליטורגיה לבין יעודה לדורות, כלומר ההנצחה.[[73]](#footnote-73) בעזרת פרדיגמות או figures of memoryוטרנספיגורציה יצרו התפילות את הבסיס להעברת האירועים from communicative memory to the cultural memory,[[74]](#footnote-74) והבטיחו את הרלוונטיות של מהות ההתרחשויות עד השינוי במאגר הידע המשותף והערכים.[[75]](#footnote-75) בסוג ההנצחה הזה טמון הפרדוקס של הריחוק שבין יצירת site of memoryלבין שימור היסטוריה. מצד אחד הליטורגיה שילבה את האקטואלי בתוך הזיכרון ובכך צמצמה את המרחב בין הזיכרון להיסטוריה,[[76]](#footnote-76) אך מהצד האחר הרחיק האופן הטרנספיגורטיבי של השילוב הזה בין הקונקרטי לבין הנצחתו, דהיינו בין היסטוריה לזיכרון. הפרדוקס הזה שבולט לעין המודרנית ועורר את תשומת לבם של מחברים בודדים בני התקופה,[[77]](#footnote-77) לא הפריע להנהגת הקהילה או לחבריה, שתפסו את מהות האירועים לא כתמצית התרחשויות, אלא כאוסף העקרונות הדתיים-המסורתיים שהתלוו לאירועים ספציפיים ודומים להם ודווקא אותם ראוי לשמר כחלק מזהות קהילתית וירושה תרבותית, וככלי בתהליך שיקום הדו-קיום. מבחינתם לא ההיסטוריה הייתה חשובה אלא " "its eternal process of recurrence.[[78]](#footnote-78) התפיסה הזאת של site of memoryכמשמר את המהות הדתית של האירועים בולטת בתפילה נוספת וחשובה לא פחות של "אל מלא רחמים" לשבעת הנרצחים:

אל מלא רחמים [שוכן במרומים המצא מנוחה נכונה תחת כנפי השכינה במעלות קדושים וטהורים (וגבורים, כזוהר הרקיע) מזהירים] את נשמת הקדושים הישרים שנהרגו על קדושת השם אדיר באדירים, את נשמת הקדוש אה"ר אברהם בן מוה"ר יהודה יצחק, ואת נשמת הקדוש הח"ר יעקב ב"ר דוד, ואת נשמת הקדוש ר שמואל ב"ר בנימין שמואל, ואת נשמת הקדוש אליהו ב"ר יהודה, ואת נשמת הקדוש הח"ר בנימין ב"ר שלום, ואת נשמת הקדוש ר' יעקב בה"ח ר' יששכר [ואת נשמת הקדוש משה ב"ר פנחס], שמסרו נפשם ונשמתם לאל. איך נפלו גיבורים במהומה, ויאבדו כלי מלחמה, כנפול לפני בני עולה, בהרג וחנק ושריפה וסקילה, ביום שבת קודש ומקראיו, הכין ה' זבח הקדיש קרואיו. תשמע השמים שוכן שחקים, קול דמי אחיך צועקים. שכר חציך מדם חלל וחרבך, כי הנה אויביך, שפוך עליהם זעמיך ואשך למען הרוגים על שם קדשיך. דורש דמים בחימה שפוכה אותם תכרית בחרב נקמה נקם בית ה' כגבור יצא כאיש מלחמות. אל נקמות ה' אל נקמות הופיע. ארץ אל תכסה דמם ואל יהי מקום לזעקתם, עד ישקיף וירא משמים לנקום נקמתם. לכן בעל הרחמים יסתירם בסתר כנפיך לעולמים, ועל הנשארים יהיו מיתתם מכפרים, כדם אלים ושבעה פרים, ובעבור שמסרו נפשם ונשמתם על קדושת השם באהבתם, יבוא שלום על משכבתם. ה' הוא נחלתם ינוח בכבוד על מנוחתם, ונאמר אמן.[[79]](#footnote-79)

בנוסח מיוחד זה של תפילה, שנאמרה בתקופה הנדונה בפולין בין היתר לזכר victims of the Crussades ובהזכרת נשמות,[[80]](#footnote-80) צומצם השילוב של האקטואלי למינימום הנחוץ הן לזיהוי האירועים והן למען עילוי נשמתם של המתים, והודגשו בעיקר העקרונות הדתיים שנקשרו על-פי המסורת להתרחשויות מהסוג הנדון. מצד אחד אמנם הובאו כאן שמות מלאים של המתים, אך מהצד האחר במקום תאריך מדויק של מהומות צוינה רק העובדה כי האירוע התרחש בשבת. נעדרו גם נסיבות מות הקורבנות, ובמקומן הודגש קידוש השם והוזכרו ארבע מיתות בית דין לפי המסורת. תפילה זו מייצגת גם סוג של "זיכרון ריק" ((empty memory,[[81]](#footnote-81) אך גם סוג של site of memory שהיה מכוון והכרחי בתהליך ההתמודדות עם משבר בדו-קיום, דהיינו "מחוז" site שענה על הצרכים של ההווה ההיסטורי ושירת את הצרכים של הקהילה והנהגתה.[[82]](#footnote-82) במחוז מסוג זה נעשה שימוש בפרדיגמות ההיסטוריות הרלוונטיות על מנת להעניק משמעות לסבל ולראות גם בזעזוע את אחד הביטויים לברית הנצחית של עם ישראל עם אלוהים, כלומר אירוע נשגב שאפשר לחיות אתו במסגרת הדו-קיום ההכרחי ויש לזכור אותו גם בימים שקטים. במחוז מסוג זה רוכזה מהות נצחית, שאותה כל דור אמור לפרש בהתאם לזמנו ולמודל חייו, בהתאם לצרכים של ההווה.[[83]](#footnote-83) תפיסה זו של מהות דתית-פרדיגמטית כבסיס לזיכרון תרבותי בולטת בתפילה נוספת של "אל מלא רחמים מכל הקדושים שהיו בק"ק קראקא הבירה בשנת תכ"ה" (1664), שהכילה תמצית טרנסצנדנטלית משותפת לאירועי קידוש השם:

אל מלא רחמים [שוכן במרומים המצא מנוחה נכונה תחת כנפי השכינה במעלות קדושים וטהורים (וגבורים, כזוהר הרקיע) מזהירים] את נשמת הקדושים היקרים והתמימים והישרים, שנהרגו ונתלו ונשרפו על קדושת שמך אדיר באדירים, את נשמת הקדוש [...] ואת הקדוש מה"ר אברהם בהח"ר (יהודה) יצחק, ואת הקדוש הח"ר יעקב ב"ר דוד. ואת הקדוש הח"ר שמואל ב"ר בנימין (שמואל). ואת הקדוש הח"ר אליהו בה"ח ר' יהודה, ואת הקדוש הח"ר בנימין בהח"ר שלום, ואת הקדוש הח"ר משה בהח"ר פינחס, ואת הקדוש הח"ר יעקב בהח"ר יששכר...איך נפלו גבורי ישראל במהומה, ויאבדו כלי מלחמה, בהרג וחנק ושריפה וסליקה, עד שיצאה נשמתם בקדושה ובטהרה, מסרו גופם ונשמתם לאל המיוחד, וקדשו שם שמים ביחוד, צווחו בקול מר: שמע ישראל י"י אלוהינו י"י אחד. שפוך עליהם זעמך, למען הרוגים על שם קדשיך. דורש דמים בחימה שפוכה אותם תכרית, חרב נקמת נקם ברית. י"י כגבור יצא כאיש מלחמה, אל נקמות י"י אל נקמות. ארץ אל תכסה דמם ואל יהיה מקום לזעקתם, עד ישקיף וירא משמים לנקום נקמתם. לכן בעל הרחמים תסתירם בסתר כנפיך לעולמים ויצרור בצרור החיים נשמתם, י"י הוא נחלתם וינוחו שלום על משכבתם, ואמרו אמן.[[84]](#footnote-84)

בתפילות "יזכור" ו"אל מלא רחמים" שחוברו סמוך לאירועים עצמם ניתן לראות את הכוונה של ראשי הקהילה להנחיל מהות דתית-פרדיגמטית על מנת להסביר את האירועים, ולצרף אותם אל הזהות הקהילתית והזיכרון התרבותי, ובכך לבנות זירת פיוס מנטלית. בתפילת הזיכרון לכל קדושי הקהילה, ש"נאמרה כנראה בימי חג שיש בהם הזכרת נשמות ואולי גם בתשעה באב"[[85]](#footnote-85) בולט בנוסף גם תפקידה של הליטורגיה כערוץ ההנצחה. לאחר שבשלבים המוקדמים של התגובה לזעזוע תרמה הליטורגיה הן להסברה, לפירוש ולהפצת הידיעה על האירועים והן לריכוז מהותן הפרדיגמטי של ההתרחשויות, בשלב המתקדם יותר, שימשו התפילות להנצחת זיכרון האירועים לדורות. בתהליכים של ההתמודדות והבניית הזהות הקהילתית, ובחיי הדו-קיום, פירושה של ההנצחה הוא לא שיחזור האירועים, אלא החיאת הזיכרון העקיף של מהות ההתרחשויות והמסורת הקשורה בו.[[86]](#footnote-86) זהו שימור של "נקודות אחיזה" (islands of time) שאותן כל דור היה צריך לשחזר נכון לזמנו.[[87]](#footnote-87) הן הבטחת ההנצחה "לדורות עולם" הטמונה ביצירת 'site of memory'והן ההנצחה עצמה היו מבחינת הקהילה היהודית לא רק מילוי מצוות "זכור", אלא גם אבן יסוד לתהליך החזרה אל הקיום המשותף. גם המהות הדתית-הפרדיגמטית וגם שימורה הפכו לחלק מזהות קהילתית, והשפיעו על תודעת הקהילה והתנהגותה. מבחינת בני התקופה ומנהיגיהם המהות המונצחת הייתה לדימוי של העבר שדרכו הם בנו את אחדותה ואת איחודה של חברתם,[[88]](#footnote-88) וגם את הדו-קיום המשוקם. לכן, כפי שאחרי massacres of Chmielnicky

"Jewish responses [were] another of the elements that made up East European identity in the early modern period",[[89]](#footnote-89) כך במרחב המקומי הזיכרון וההנצחה, שהן התגובה העמוקה של הקהילה לזעזוע, הפכו ליסוד חשוב בזהות המקומית ובחיי הדו-קיום שלאחר המשבר. באופן פרדוקסלי הן תרמו גם להחזרת הדו-קיום וגם לבידול מסוים.

ומהי המהות הפרדיגמטית שאותה גיבשה והנציחה הקהילה והנהגתה? היא הייתה המוות על קידוש השם. בעוד ש"במקורות חז"ל קידוש השם נתפס כדבקות מוחלטת באמונה היהודית ובמצוותיה, המתבטאת בהעדפת מיתה בידי אויב ורודף על המרה או עבירה על מצוות מסוימות,"[[90]](#footnote-90) דנו בעלי סמכא בקהילות פולין באילו תנאים מותר לקדש את השם ומתי אין לחבל בנפש.[[91]](#footnote-91) ר' יוסף קארו, ר' מרדכי יפה ור' משה איסרלש היו בין אלה שקבעו את ההלכות הנורמטיביות לגבי קידוש השם.[[92]](#footnote-92) ר' יואל סירקיש, רבה של Cracow (1640-1620), קבע אמנם שאסור למסור נפש שלא בשעת השמד,[[93]](#footnote-93) מכלל פסיקתם עולה כי "גם בפולין של המאה הט"ז עדיין נתפס קידוש השם כבעל תוקף ברוח העבר הימי ביניימי באשכנז,"[[94]](#footnote-94) והמסורת האשכנזית של קידוש השם לא הוגבלה.[[95]](#footnote-95) יתרה מזאת, "לא נתערער בספרות הרבנית והלכתית בפולין האידיאל של קידוש השם בפועל ואף קיבל עידוד"[[96]](#footnote-96) מרבנים חשובים, למשל הרב מרדכי יפה [[97]](#footnote-97) שפסק, כי מותר להיהרג על קידוש השם במקרים הקבועים בהלכה וגם אם רצונו של אדם להחמיר "הרי הוא בכלל חסידי ישראל ומקדש שמו ית' [יתברך]."[[98]](#footnote-98) גם דוגמאות היסטוריות מעידות כי הרוח של קידוש השם נמשכה, ובעת החדשה המוקדמת "the general rubric of kiddush hashem […] has been broadened to comprehend all who die under conditions of persecution, whether choice was present as an element or not[[99]](#footnote-99) נחשב שמסר את נפשו על קידוש השם. כך, על אחת כמה וכמה, הקורבנות של המהומות בשנת 1637, שמתו בשל היותם יהודים, נתפסו מיד כמקדשי השם. תפיסה זו מחוזקת גם על-ידי התיאור הנ"ל של Goliński ולפי תיאור נוסף פרי עטו של כומר ורקטור האקדמיה הקראקובאית סטניסלב פודלובסקי (Stanisław Pudłowski) בהם מסתבר כי המרת הדת כן היוותה אופציה להצלה:

[...] אז,בגלל הסטודנטים, יצא ההמון לחפש את היהודים, להוציאם מהבניינים. את אלה הפצועים קשה והירויים הטביעו [...] השמיני כבר שכב על קרקעית המים אבל אז הקים את עצמו והחל לצעוק אל מריה הקדושה ולקרוא לטבילה. מאוחר יותר מסרו אותו הסטודנטים לידי הנזירים הפרנציסקנים [Reformaci] והוא עמד בהבטחתו כל עוד היה אחוז בפחד. בתום האימה חזר אל אמונתו.[[100]](#footnote-100)

רישום נוסף של הכומר פודלובסקי תיאר את מותו של אחד הקורבנות בדרך שבה נהגו לתאר את קידוש השם בספרות תלמודית. הוא סיפר על הנוכרים שנטלו את נפשו של יהודי בכוח בשל סירובו לעבור על עיקרי אמונתו:[[101]](#footnote-101)

בשנת 1637, בזמן הפרעות [tumult] נגד היהודים, ראו סטודנטים יהודי אחד בתוך סל של איכר שנתמך במעקה הגשר המוביל אל קאזימייז'. כאשר בשעת האימה החלו להגיד לו [ליהודי] על אמונתם ולשאול אם הוא מאמין באלוהים, ענה שכן. ואז: האם הוא מאמין בבנו היחיד? ענה היהודי: אינני מכיר את הצעיר הזה. לכן זרקו אותו אל נהר הוויסלה.[[102]](#footnote-102)

היו הנסיבות של ההריגה אשר היו, הקהילה התייחסה אל הקורבנות לפי המסורת של קידוש השם המוכרת לה היטב, והמתאימה הן לאידיאלים והן לתהליך ההתגברות על המשבר בדו-קיום. ההתייחסות הזאת גובשה, הועמקה והונצחה במרחבים שונים על מנת להבין את הזעזוע ולהתגבר עליו. דרך הפולחן, המצבה והליטורגיה של "אבל שבעת המעונים" הובנה, הופצה והונצחה מהותם של האירועים והפכה לזיכרון תרבותי מסוג שתומך בשיקום הדו-קיום ולא מעצים את המשבר. את הביטוי הקיצוני להבניית מהות פרדיגמטית-דתית והנצחתה אפשר למצוא דווקא בתפילת "אל מלא רחמים" בקונטרס של בית הכנסת בפינצ'וב ולפיו – בניגוד לתפילות אחרות ורישומים קהילתיים מקראקוב עצמה – זעקו הקורבנות את "שמע ישראל" רגע לפני מותם,[[103]](#footnote-103) בדיוק כמו מקדשי השם בזמן מסעות הצלב,[[104]](#footnote-104) ובכך יצרו דגם מחודש של תגובה לאסון: a symbolic norm or and a literary ideal.[[105]](#footnote-105) תיאור זה, שלא הופיע בשום מקור אחר, אינו ציון של התרחשות היסטורית, אלא יחוס התנהגות פרדיגמטית ומצופה מהקורבנות לשם העמקת המהות הנחוצה בין היתר להתמודדות עם הזוועה; מהות המבוססת על מסורת ידועה וחייה, שמאפשרת להבין את הזוועה ולחיות עמה ועם מבצעיה.

עוד בימי הביניים תפסה האידאה של קידוש השם מקום חשוב ביותר בתודעה של בני ישראל – בייחוד אחרי קידוש השם ההמוני בגזירות תתנ"ו – ויחד עם מנהג אשכנז עברה גם למרכז אירופה. כאן הפכה הזכרת שמות הקדושים לחלק קבוע מתפילות שבת ובכך martyrology permeated into the fabric of Ashkenazic culture.[[106]](#footnote-106) סביר להניח כי השתמר במסורת גם ההסבר הפרדיגמטי לקידוש השם כתיעוד לברית בין האלוהים ליהודים – למשל בטקסט החרוט על המצבה שתיאר את מות הקדושים כ"קורבן" כמו בעקדת יצחק וכ"תעודה" לברית ולקשר נצחי בין אלוהים לישראל . )(See chapter…. עם זאת, ייתכן שהפרשנות השתנתה, ויהודי פולין ראו במות קדושים " an opportunity awarded by God to the most worthy for the display of righteousness [...],"[[107]](#footnote-107) ואולי הזדמנות לזרז את בוא הגאולה.[[108]](#footnote-108) פרשנות זאת אפשרה לקהילה להתגאות בקדושים שלה[[109]](#footnote-109) ולהשתמש בהם הן כארגומנט המונע מאלוהים להטיל גזרות נוספות,[[110]](#footnote-110) והן כמודל להתנהגות בזמן הרדיפות.[[111]](#footnote-111)

בנוסף להנצחת מסורת של קידוש השם בחיי הקהילה ובהזכרת נשמות הקדושים, נכח קידוש השם בתודעה של כל בן הקהילה כתוצאה מתהליך הרוחניות (spiritualization) במסגרתו נתפסה קבלת עול מלכות השמיים בעת התפילה כמוכנות למות קדושים.[[112]](#footnote-112) מחד גיסא, לדעתו של יעקב כ"ץ גרם תהליך זה להעתקה של קידוש השם ממרחב היסטורי ממשי אל התחום הרוחני ולהעדר נכונות ותביעה לקידוש השם בציבוריות היהודית.[[113]](#footnote-113) מאידך גיסא, לדעתו של יוסף הקר (Yosef Hacker), ביצוע רוחני של מות הקדושים לא החליף את קידוש השם הממשי, אלא חיזק את המוכנות למסירת הנפש על האמונה: "קידוש השם במחשבה וברוח משלים ומחזק את קידוש השם בפועל ואינו בא להוציא ממנו או להיות לו תחליף."[[114]](#footnote-114) התבוננות דרך הפריזמה של דו-קיום שברירי ודוגמאות ממשיות למעשי קידוש השם בפולין שלפני massacres of 1648מחזקות את הטענה של Hacker. בתגובתה למאורעות השתמשה הקהילה הקראקובאית דווקא בפרדיגמה של קידוש השם גם בשל היותה חלק אימננטי וזמין מהמסורת שראוי להנצחה מיוחדת, וגם בשל התאמתה לתנאים של דו-קיום מורכב ורווי משברים– ולא עידן שבו נחלשה המתיחות בין הנוצרים לבין היהודים ושבו לא הייתה לתביעה של קידוש השם משמעות אקטואלית.[[115]](#footnote-115) בקהילה הקראקובאית, המתאימה להגדרתו של Pierra Noraשל חברת-הזיכרון המתבססת על קולקטיב שחי עם קדושה וטקסיות, הובטחו דרך המהות של קידוש השם גם המעבר הסדיר מן העבר אל העתיד וגם ההנצחה מהסוג המקדם את העתיד.[[116]](#footnote-116) ובנוסף, זאת הפרדיגמה אשר הדגישה את הנקמה – על מובניה השונים – והפכה לחלק אימננטי מתהליך ההתמודדות. במסורת של קידוש השם נקשרו נקמת האלוהים, נקמה דרך ההנצחה וגם נקמה כרדיפת צדק.

**3.5 From God's wrath to royal court: meanings of vengeance**

במסורת האשכנזית, שבה הנקמה הייתה למוטיב מרכזי בתיאולוגיה היהודית,[[117]](#footnote-117) נשמר הקשר ההדוק בין מות הקדושים לנקמה.[[118]](#footnote-118) התייחסות יהודית מיוחדת לנושא הנקמה היא אחד הגורמים הבסיסיים שאפשרו יצירת זירת פיוס והשבת הדו-קיום לאחר הזעזוע. במסגרת תהליך ההתמודדות עם המשבר הדגישה הקהילה היהודית את הערך העליון של הנקמה והתייחסה אליה בשלושה ממדים עיקריים: (א) נקמת אלוהים; (ב) נקמה דרך הבנייה והנצחה של מהות הזיכרון המכוונת; (ג) נקמה כרדיפת האשמים לדין והשבת צדק בעזרת החוק והשררה. ניתוח של תהליך ההתמודדות עם המאורעות החוזרים מאפשר לראות את מתן ביטוי להיבטים השונים האלה של הנקמה כמימוש בפועל של שני העקרונות המרכזיים של הסובלנות הפולנית כלפי היהודים: חופש דת ופולחן, מעמד וזכויות בפני החוק.

**3.5.1 Vengeance and liturgy**

במסגרת תהליך ההתמודדות עם הפרעות השתלבה הנקמה האלוהית בליטורגיה של זיכרון וקידוש השם.[[119]](#footnote-119) דרך הטקסטים של התפילות ביקשו היהודים מאלוהים לגמול על מות הקורבנות ועל הפגיעה בקהילתם:

תשמע השמים שוכן שחקים, קול דמי אחיך צועקים. שכר חציך מדם חלל וחרבך, כי הנה אויביך, שפוך עליהם זעמיך ואשך למען הרוגים על שם קדשיך. דרוש דמים בחימה שפוכה אותם תכרית בחרב נקמה נקם בית ה' כגבור יצא כאיש מלחמות. אל נקמות ה' אל נקמות הופיע. ארץ אל תכסה דמם ואל יהי מקום לזעקתם, עד ישקיף וירא משמים לנקום נקמתם.[[120]](#footnote-120)

במילים אלו הביעו בני הקהילה בקראקוב את אמונתם כי יש לגמול על מות חבריהם, אך "השֽלם" הוא פררוגטיבה של אלוהים.[[121]](#footnote-121) הם ביקשו, או אף זעקו ודרשו, התערבות אלוהית לשם נקמה ראויה ב"[מי] שלא היה להם השילם." ((see chapter זעם אנושי, בלתי נשלט ומושפע ממוטיבים לא-טהורים, נתפס במסורת היהודים כתגובהלא רצויה. יתרה מזאת, בקהילה המזרי אירופאית נקמת כעס אנושית נחשבה לגורם שעלול רק להגביר את המשבר ובדיעבד להזיק עוד יותר לקהילה שחיה בגלות. לעומת פעולת נקם אנושית, הנקמה האלוהית, מרוסנת על-ידי הרחמים, נתפסה גם כחלק מהשבת הצדק וגם כגורם הכרחי בסדר מוסרי.

הן בתפילות ובהזכרת שמות הנרצחים,[[122]](#footnote-122) והן בפורמולות כמו 'השם ינקום דמם' (הי"ד) שהתלוו לשמות הנרצחים או נחרטו על מצבותיהם והוזכרו ברשומים של חברת קדישא,[[123]](#footnote-123) מילאה נקמת אלוהים תפקיד פרוספקטיבי בכך שהיא תיארה את החזון, את התקווה לגבי מה שאמור לקרות גם אם כעבור זמן רב או אפילו יידחה ליום הדין ותחילת הגאולה.[[124]](#footnote-124)

דרך הליטורגיה ניסו היהודים להזכיר לאלוהים "ארך אפים"[[125]](#footnote-125) את בריתו עם ישראל ולגרום לנקמתו דרך ההצגה הישירה של קורבנם למענו, בעיקר במקרה של קידוש השם. הם פנו לזיכרון אלוהי ( (divine memoryכתגובה לזעזוע שאותו פירשו במונחים תיאולוגיים. התקווה לנקמה והבעת הרצון לנקום מילאו את זעקות המתפללים גם, אם הנקמה עצמה נתפסה לעתים כחלק ממרחב שמימי,[[126]](#footnote-126) כחלק מעולם משיחי שבו צפויים להיענש evil ones and oppressors

as part of the 'vengeful redemption'.[[127]](#footnote-127)

"Just as the remembrance of Amalek's past deeds is intended to assure vengeance against him in the future, so [was] the remembrance of the blood shed [preserved in the liturgy of martyrdom] a means of stirring God to take vengeance (Ex 17:8-13)" [[128]](#footnote-128)

נקמת אלוהים נתפסה לא כנקמה סתם, אלא כסוג של

accounting by blood in which "the drops of martyrs are counted one by one and are sprayed on the garment of God, known as his porphyrion, so that it may serve as the corpus delicti to punish the killers on Judgment Day."

[[129]](#footnote-129)

לדעתו של Yuval, התקווה לנקמה שימשה תרופה לאותה "סתירה [...] בין בחירת ישראל השמימית לבין שעבודו עלי אדמות" אותה הדגיש ג"ד כהן ((G.D. Cohen.[[130]](#footnote-130) לדעתו של י"י ליפשיץ, הייתה בתקווה זאת מין דחייה של זמנים טובים אל העתיד, בו ייענש כל מי שרובץ ביהודים בהווה.[[131]](#footnote-131) בקראקוב, הפקדת הנקמה בידי האל היא גם תרופה לרגעי זעזוע בדו-קיום בגלות, שמנעה את העמקת המשברים, ואפשרה חזרה לסדר הקודם.

ובכל זאת, בנוסף לנקמה אלוהית, גם לבני הקהילה היה מותר לנקום, דרך ההנצחה. קודם כל ריכזו והנציחו בני הקהילה את המהות המסוגננת והמכוונת של זיכרון האירועים באמצעות ליטורגיה וריטואל )See chapter. בנוסף הם השתמשו בהנצחה ליטורגית כדי לעורר נקמת אלוהים, למשל בתפילת "אל מלא רחמים", שבחלקה הראשון נהוג לבקש מאלוהים לזכור את כל הנהרגים על קידוש השם ובחלקה השני מבקשים מאלוהים " to "[…] take vengeance before our eyes […] for the blood of Your servants shed for the Sanctification of Your Name."[[132]](#footnote-132) מפרספקטיבה של הדו-קיום עם לא-יהודים, עצם הנצחה של site of memory של משבר, דהיינו העלאת הזיכרון של זעזוע גם בתקופות שקטות של דיאלוג, הייתה בעצמה סוג של נקמה. ההנצחה מסוג זה הייתה ביטוי לסירובם של היהודים לשכוח.[[133]](#footnote-133) בעוד שלפי התנ"ך אדם צדיק היה חייב להימנע מפעולת נקם זועמת, מותר היה לו לזכור את האירועים ולהישאר ביחסים קרירים עם הצד האחר עד שזה יבקש סליחה. עיקרון "נטר", שבתנ"ך התלווה לנקם, הדגיש את הזיכרון ולא "נטירת טינה" האסורה ביהדות. הוא אפשר ליהודים לחיות בדו-קיום עם שכניהם בעוד שהם זכרו "אֵת אֲשֶׁר-עָשָׂה לְךָ [להם] עֲמָלֵק"[[134]](#footnote-134) ו"מַה-יָּעַץ בָּלָק מֶלֶךְ מוֹאָב,"[[135]](#footnote-135) וקיוו לנקמה משיחית. בכך הייתה הנקמה באמצעות הנצחה אחד הגורמים שיצרו את זירת הפיוס והשפיעו על אופי הדו-קיום וניהולו. לדעתו של Alan Unterman"

"The memories of what happened were passed in Jewish books, liturgical poems, and commemorative rituals, reflect the purely negative aspects of the Jewish-Christian encounter. This had a profound effect on the way Jews in general, and Ashkenazi Jews in particular, pictured the Gentiles."

[[136]](#footnote-136) אין ספק כי גם בקראקוב ליטורגית הזיכרון, וממד הנקמה הטמון בה, השפיעו על האופי של הדו-קיום, אך הקשרים המגוונים בין היהודים לבין הנוצרים והתלות הדדית בין השכנים החיים באותו מרחב כלכלי, ריסנו את התמונה שהונצחה. היהודים התייחסו לנוצרים לא בדרך שלילה בלבד, אלא בזהירות "שמא האיבה של החברה הגויית, הטמונה מתחת לפני שטח, תעלה ותתורגם לשפת המעשה."[[137]](#footnote-137)

**3.2.5 "No Harm Will Go Unpunished": Vengeance through law**

בנוסף לנקמת האלוהים ונקמה דרך ההנצחה, פיתחה הקהילה היהודית סוג שלישי של נקמה: רדיפת האשמים בעזרת החוק והמשפט. בתהליך זה של "nekome nehmen"לא דובר באלימות, אלא ביוזמה קהילתית לרדוף את הרוצחים הנוכרים על מנת להביאם על עונשם הצודק בבית משפט שבידיו סמכות לשפוט מקרים כאלה ובידיו – כנציג המדינה – 'המונופול על אלימות'. כאמור, כעיקרון הייתה פעולת נקם אלימה אסורה בחברה היהודית בעת החדשה המוקדמת.[[138]](#footnote-138) עם זאת, נתפסה נקמתו של האדם כראויה כל עוד משמעותה הייתה הפעלת החוק נגד הפושע או החוטא. אדם שנקם באמצעות החוק נתפס בעצם כסוכנו של אלוהים, והאדם שהוציא לפועל את העונש נחשב לכלי של החוק. כך, יכלו היהודים באמצעות החוק למלא את הצו האלוהי לנקום באויביהם שנתפסו גם כאויביו של האל:

 הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ  כִּי דַם-עֲבָדָיו יִקּוֹם    
וְנָקָם יָשִׁיב לְצָרָיו  וְכִפֶּר אַדְמָתוֹ עַמּוֹ.[[139]](#footnote-139)

דרך הרדיפה לדין הדגישה והפיצה הקהילה היהודית את עקרון העל, ולפיו כל הפוגע בחברה היהודית צריך להיענש. אם נאמץ את המודל הקלאסי של תקשורת חברתית על-פי ה' לסוול ((H.D. Lasswell, [[140]](#footnote-140) המסר של הפעלת החוק נועד הן כלפי הקהילה היהודית כדי לקדם את התהליך של התגברות על המשבר, והן כלפי העולם הסובב. דרך ערוץ החוק והמשפט הקהילה היהודית הפגינה כלפי תוקפיה את מעמדה ואת נחישותה להשתמש בזכויותיה על מנת להשיב צדק, ואף הזהירה את רודפיה כי יהיו השלכות למעשיהם. בעוד שקשה לקבוע עד כמה הנקמה היהודית מנעה מהומות בעתיד, ישנן עדויות רבות כי סוג זה של נקמה המכוון כלפי העולם הקתולי, אכן מיקד את תשומת לבם של רבים ואף עורר ביקורת.

אין ספק, שצדק גולינסקי בטענתו, "[...] שהיהודים חיפשו דרכים שונות לנקום [...] והם השקיעו בכך הון גדול." (see the beginning of the chapter) בין הזירות המרכזיות שבהן פעלו היהודים על מנת להעניש את תוקפיהם ולהשיב לעצמם תחושה של צדק וביטחון, היה בית משפט לסוגיו הרבים הנפוצים בממלכת פולין-ליטא שדגלה בהתדיינות משפטית.[[141]](#footnote-141) אמנם לפי הפריבילגיות ההתדיינות המשפטית בין יהודים לנוצרים הייתה אמורה להתנהל על-ידי voivodeאו judge of the Jews (iudex iudaeorum ), אך במקרים בהם הנאשם היה נוצרי, לא היה לבית הדין של voivode סמכות מספקת לזמנו או לשפוט אותו.[[142]](#footnote-142) לכן, מזוינים בפריבילגיות מלכותיות מסוגים שונים ובחוק הפולני, ניסו היהודים לרוב להפעיל את יד החוק דרך בית דין של הגרוד( sąd grodzki) . על-פי הפריבילגיות ו'חוק האדמה', הייתה ליהודים קודם כול הזכות לחיות בביטחון ולפי דתם ומנהגם. עם הפרת זכות זאת, דהיינו פגיעה בשלום הציבור היהודי, הייתה ליהודים רשות "לנקום",[[143]](#footnote-143) כלומר לנקוט בצעדים משפטיים כגון לפתוח במשפט ואף להביא את האשמים לדין:

(1619) לובק חסר-אמונה יהודי ,שקולניק מקראקוב הגיעה אל משרדו של אולבריך ויקשינסקי [Olbrych Wykszynski], סגן הממונה והשופט במשפט של הגרוד והסטאורסט. בשמו ובשם כל הקהילה היהודית הקראקובאית הציג [השקולניק] בפומבי לאותו משרד את הפרוון [kuśnierczyk] [...] אשר נתפס בזמן המהומה [na tumulcie] עם שלל והואשם בכך שהתערב במהומה ביום שבת יום ווז'יניץ הקדוש [Św. Wawrzyniec], נגד הצווים [...] ונגד שלום הציבור [...]. [השקולניק] ביקש שהמשרד יעצור ויעניש מתפרעים כאלה [...] ויאסור את הפרון כמפר את שלום הציבור [...] עד להמשך משפטו.[[144]](#footnote-144)

היהודים היו בקיאים בנוהלים של המשפט והשתמשו בהתדיינויות באופן מתמיד בדומה לקבוצות אחרות בחברה.[[145]](#footnote-145) ליהודים הייתה זכות להשתתף בהתדיינויות בתור מאשימים, וגם להישבע בדבר אשמתם של העומדים לדין.[[146]](#footnote-146) יתרה מזאת, בתור מאשימים הייתה ליהודים גם רשות להשפיע על פסק דין, למשל על סוג הפיצוי או גובהו, הכול בהתאם ל'חוק האדמה'. כך למשל יזמו היהודים את ההתדיינויות המשפטיות אחרי המאורעות בקראקוב בשנת 1407 והמשיכו בהן לפחות עד יוני 1409.[[147]](#footnote-147) גם בשנת 1463, אחרי הפרעות של עירונים קראקובאים שהתלוו למסע-צלב ובמהלכן נהרגו בעיר כשלושים יהודים, דאגה הקהילה להבאת האשמים לדין וזכתה בפיצויים עבור הקורבנות והביזה.[[148]](#footnote-148) כפי שטען Frickלגבי ווילנה, גם בקראקוב השתתפותם של היהודים בנוהל של התדיינות המשפטית, הן בסכסוכים יום-יומיים והן במקרה של מהומות בין-דתיות, מצביעה על שילובם המורכב בחברה הפולנית, שבה מצד אחד הם השתפו בהתדיינות ומימשו את זכויותיהם המשפטיות כמו קבוצות אחרות בחברה, אך מהצד האחר השתתפותם ומעמדם היו ייחודיים. התבוננות בפניות של היהודים אל בתי משפט דרך הפריזמה של תהליך ההתמודדות לאחר משברים בין-דתיים מראה, כי יכולתם של היהודים ליזום ולנהל התדיינויות משפטיות נגד תוקפיהם הייתה לא רק אחד הביטויים לשילובם העקרוני של היהודים במערכת החוקית של פולין הישנה, אלא גם דוגמה למימוש בפועל של מעמדם החוקי המיוחד של היהודים ושל הפריבילגיות שלהם.[[149]](#footnote-149) גם אם הדרך לבית המשפט לא הייתה סלולה, ולעתים, כפי שציין גולינסקי, נדרשו היהודים לסלול אותה בעזרת כספים ומאמצים שתדלניים, דווקא דרך פעולות 'נקם' באמצעות החוק מימשה הקהילה באופן אקטיבי את זכויותיה הטמונות בפריבילגיות ונתנה ביטוי ממשי לשני מובנים של הסובלנות: מתן זכויות למיועט דתי-אתני וקיום מערכות לאכיפת אותן זכויות. במילים אחרות, יוזמת הקהילה להפעלת יד החוק נגד האשמים במאורעות הדמים הייתה ביטוי מעשי של הסובלנות הפולנית כלפי היהודים, שהובטחה להם בדין.

3.2.6 **צדק במסלול השררה**

לא תמיד פניה אל בית משפט הצליחה. במקרה כזה, או כאשר דובר במאורעות דמים ופגיעה רחבה בקהילה או ברכושה, לא ויתרו נציגי היהודים ופנו אל מסלול "נקמה" נוסף, מסלול השררה. במסלול זה פנו היהודים אל נציגי השלטון ומוסדותיו, לאספות ((dietines בדרגים שונים ולעתים גם אל המלך בניסיון להשיג צדק, לקבל פיצוי ולהפיץ את העיקרון של גמול על פגיעה. דרך זו הייתה, מצד אחד, תרגום בפועל של הפריבילגיות ולכן ביטוי ממשי של הסובלנות הפולנית, כלומר לא רק הענקת מעמד וזכויות חוקיות, אלא מימוש אקטיבי של הזכות לתבוע צדק מידי מערכת משפט והמדינה. מהצד האחר, 'מסלול השררה' חשף את המגבלות במעמד היהודים וזכויותיהם, והצביע על הבעיתיות בסובלנות ובמנגנוניה. הסובלנות והמסלול של "נקמה" הוכשרו אמנם בדפי החוק, אך בפועל החזרת התחושה של צדק בפנייה אל מנגנוני השלטון דרשה מאמץ קהילתי וכספי גדול מאוד וצעדים ביורוקרטיים ושתדלניים מרובים. את זאת מוכיחה ההעתקה הרשמית ((oblata של המכתב הפתוח (literae universalis) מראש המחוז קראקוב Jan Magnus Tęczyński, שניתן לזקני הקהילה לאחר מאורעות דמים בשנת 1637:

ב-3 ביוני 1637 הגיע באופן אישי "הבוגדני" יעקובוס לבקוביץ' מאופטוב – הסינדיק של היהודים הקראקובאים – אל משרד הוויווד בקראקוב והציג שם מכתב אוניברסלי (literae universalis) חתום בידי יאן טנצ'ינסקי ((Jan Tęczyński ראש המחוז הקראקובאי. מכתב זה, שיצא מתחת ידו של אותו אדון "המהולל והמפואר" ראש המחוז ונחתם בחותמו, ניתן לזקני הקהילה של היהודים הקראקובאים ולכל קהילתם. יעקובוס, שקיבל על עצמו להציג את המכתב, ביקש מהמשרד לכלול את תוכנו ברשומות. לאחר שהמכתב נבדק והתברר כנקי מכל פגם וחשד, תוכנו נרשם בספרים: [[150]](#footnote-150)

אני הרוזן מטנצ'ין, הוויוודה של קראקוב, אל כולם ואל כל אחד בנפרד וכן אל כל הזקנים והרבנים של הקהילה היהודית. בתוקף סמכותי הנני מודיע ומצווה ובכך מביא לידיעה את רצוני. לפני ימים אחדים, בעת שנסעתי לענייני [...] בדרכי חזרה רץ אלי שליח ובישר על מהומות בקראקוב עיר הבירה שכמותן לא היו מעולם. [השליח] הצהיר כי בגלל סיבה פעוטה או אפילו בלי שום סיבה, הסטודנטים שבאו אל הגטו [Giett] החלו להעליב את היהודים בדרך מופקרת ומנוולת ביותר. לאחר מכן פשטו ברחובות – ומהומה למהומה כמו פשע לפשע – אימצו אליהם את האספסוף [[hultajstwo שהיה מפוזר באותה עת בקלפז' [[Kleparz. הם פלשו לחנויות והחלו הורגים [...] את היהודים. קודם התחילו לבזוז את מי שהגיעו עם הסחורות אל העיר [...] כך שהיהודים העניים החלו לברוח אל הבתים ואל בנייני מגורים [kamienice]. העירונים היו כה חסרי-אל ואחדים מהם כה חסרי רחמים, שלא זו בלבד שלא הגנו על המסכנים האלו מתוך רחמים ולא שמרו אותם בפני המוות, אלא פעלו בלי שום סיבה, ומתוך רצון וכוונה שרק תהיה המהומה גדולה עוד יותר. וכך במחזה העלוב בעיר הבירה, שבה כל אדם אמור לשמור על השלום ועל שלווה מרובה, הפקירו את היהודים וזרקו אותם כמו כלבים. הבריונים [hultajstwo] לקחו את היהודים והחלו לזרוק [אותם] אל הוויסלה [Wisła] אל הרודבה [[Rudawa ולהטביעם כמו היו כלבים. על כך אי-אפשר לשתוק, ועלי לומר שהמגיסטרט העליון [היה] התרשל באותו זמן בתפקידו ואולי דווקא נמנע בכוונה מפעולה. שהרי בסגירה של שער העיר היה אפשר להרגיע חלק גדול מהמהומה וגם היה אפשר להודיע על סגירת השערים האחרים. או אז, ירחם האל, לא היינו מגיעים לשפיכות דמים כה מיותרת ועלובה, להמולה ולאימה [שפשטה] על העיר, על אנשי הכמורה שהיו אז בעיר, על מנזרים ועל נזירות [...]. לפיכך, כדי לפצות ולו במקצת [...] אני מצווה על זקני היהודים שיפנו בשם כל הקהילה והגטו היהודי [wydali Actie] אל הסיים ויבקשו בענווה מכבוד המלך אדוננו שיואיל בטובו וישפוט את המקרה לפי הצדק הקדוש וללא דיחוי[...][[151]](#footnote-151)

הטקסט מורכב משני חלקים. החלק הראשון דיפלומטי ביותר ומתאר את ההליך הרשמי של רישום המסמך, ואילו החלק השני מביא את תוכן האיגרת הוויבודית עצמה. שני החלקים חושפים צעדים שבהם נקטה הקהילה היהודית לאחר המהומות במסגרת התהליך של ""nekome nehmen דהיינו רדיפה אחרי האשמים והשבת צדק ליהודים: פנייה אל הוויבודה, רישום המכתב, פנייה אל האספה והמלך. ברגע הראשון שהתאפשר להם, פנו היהודים אל מושל המחוז. הפנייה היהודית, שהייתה כנראה חלק מהמאמץ להבטיח את ביטחונה של הקהילה לאחר המהומות, נועדה קודם כול ליצור את הבסיס להכרה רשמית בפגיעה בקהילה ולכן הייתה הצעד הראשון במסלול "הנקמה הממוסדת". אף שהיחסים בין היהודים למושל המחוז התבססו בראש ובראשונה על סמכותו כבעל היוריסדיקציה על היהודים, הפנייה אליו לאחר המהומות לא נבעה מאחריותו השיפוטית המוגבלת של הוויבודה (voivode),[[152]](#footnote-152) אלא התייחסה לסמכותו המדינית הברורה[[153]](#footnote-153) ולתפקידיו השונים במציאות של דו-קיום נוצרי-יהודי.

בגלל היוריסדיקציה שלו על היהודים ואחריותו על אכיפת חוקים שמגנים על ביטחונם (ראו פרק ראשון), הפך הוויבודה במהלך שנים לאחראי המקומי על היהודים ולסוכן של המדינה והחוק בנושא הדו-קיום. מושל המחוז נתפס בין היתר כמגן על היהודים בפני ערכאות עוינות או כנציג הצד היהודי במערכת המשפטית והמדינית. הרחבת תפקידו בכיוון זה הייתה ברורה ומקובלת אפילו על המלך, לכן בשנת 1633, למשל, כאשר ציווה וולדיסלב הרביעי על הקמת בית דין מיוחד לעלילות דם (iudicium compositum), הוא צירף אליו גם את הוויבודה כמעין נציג של הצד היהודי וכמאזן את שיפוטם של הקומיסר המלכותי (commissioner, שהציג את הצד האובייקטיבי-הממלכתי) ושל הסטארוסטה שנוכח כאחראי על ביטחון העיר, ושל נציג העירונים.

בנוסף לתפקידיו השיפוטיים, גם חובותיו האחרות הפכו את הוויבודה למעורב בדיאלוג ובחיי היהודים במחיצת הנוצרים. כאחראי על מחירי הסחורות ועל היבוא, וכממונה על הפקידים שעסקו בפיקוח על מסחר מקומי, מלאכה ומסים, נתפס הוויבודה כסמכות מקומית גבוהה שאחראית על היהודים גם מבחינה אדמיניסטרטיבית. הן היהודים והן הנוצרים פנו אליו ואל משרדו (officium palatinum) במסגרת עסקאות והסכמים שנגעו בקהילה היהודית ולא סבלו את הדיחוי שהתלווה בדרך-כלל למעורבות מלכותית. כך הוויבודים חתמו על הסכמים שונים והוציאו תקנות שהשפיעו על הדו-קיום היהודי-הנוצרי, והסכמים אלה קיבלו בדרך כלל את אישור המלך מאוחר יותר. לדוגמה, הוויבודה יאן אמור מטרנוב (Jan Amor z Tarnowa) חתם – דהיינו נתן תוקף - על ההסכם המפורסם בין זקני הקהילה לבין עיריית קראקוב בשנת 1485 בעניין חלוקת תחומי מסחר, ובהמשך מלכי פולין אישרו את המסמך כאילו היה פרי עמלו של המושל ולא הסכם פשרה שנבע ממשא ומתן בין דתי: "אני, זיגיסמונד הראשון, מלך פולין, מצווה לתת תוקף להסכם משנת 1485 של יואניס אמור מטרנוב, הוויבודה של קראקוב, בנוגע למסחר של היהודים."[[154]](#footnote-154)

בנוסף לעירונים ויהודים גם המלכים התייחסו לוויבודה כסמכות המקומית בעלת השפעה על הדו-קיום. הם הבחינו בפן הזה של התפקיד והתייחסו אליו בשתי דרכים עיקריות. ראשית כול, המלכים ביססו את כוחו של המושל כנציגם בענייני דו-קיום בחיי היומיום. לדוגמה, הוויבודה קיבל את הסמכות לאשר בשם המלך את התוצאות של הבחירות הפנימיות לקהל היהודי,[[155]](#footnote-155) וכך הפך למעניק בפועל לגיטימציה רשמית לנבחרים, לשלטון הקהל ולאוטונומיה היהודית בכלל. שנית, המלכים השתמשו בסמכותם המחוזק של המושלים וציוו עליהם להתערב בשמם ביחסים בין נוצרים ליהודים גם ברגעי משבר, לרוב למען החזרת שכנות רגועה ושלום הציבור. למשל, בשנת 1539, לאחר שרפתה על המוקד של האלמנה קתרינה וויגלובה ((Katarzyna Weiglowa שהואשמה בהתייהדות, המלך ציווה על הוויובדה פיוטר קמיטה (Piotr Kmita)[[156]](#footnote-156) לאסור את זקני הקהילה כאשמים בבריחת החזן שהיה לדעת רבים אחראי על המרת דתה של האלמנה.

כתוצאה מהרחבות התפקיד בהתאם למציאות בין הקהילות הדתיות ומפקודות מיוחדות של המלכים, פירשו גם המושלים עצמם את פעילותם כחיונית לדו-קיום והתערבו בשמם ברגעי המשבר בין היהודים לנוצרים. התערבותם, כמו בדוגמה של מאורעות 1637, לא הייתה של שופטים בעלי יוריסדיקציה על היהודים, אלא של בעלי סמכות כמתווכים בין קבוצות דתיות שונות והמדינה וכסוכנים אקטיביים בדיאלוג הבין-דתי עצמו.

התפתחויות אלו בסמכויות של הוויבודה מסבירות את הפנייה של היהודים אל מושל המחוז כשלב ראשון במסלול המדיני להשבת הצדק וגם מעניקות זווית פרשנית חשובה לאיגרת עצמה. המכתב הפתוח של טנצ'ינסקי חשיבותו לא רק בגינוי המאורעות, אלא בעיקר בהכרה בפגיעה, במתן לגיטימציה רשמית לגרסה היהודית ומתן בסיס חוקי לתביעות של יהודים בעתיד מהאספה הכללית והמלך. יתרה מזאת, האיגרת של הוויבודה היא גם סוג של זרז, שבזכותו יכלו היהודים לדלג על המסלול המשפטי ולהתקדם לדרגים גבוהים במסלול המדיני להשבת הצדק. הם יכלו לדלג על משפט לא קל בבית דין של הגרוד, שהיה דן לפי חלוקת תחומי השיפוט בממלכת פולין-ליטא בין היתר במקרים של הפרת שלום הציבור ומהומות, ולפנות במישרין אפילו אל המלך. במסלול המשפטי ללא לגיטימציה מהוויבודה, הייתה ליהודים זכות לפנות ישירות לשליט רק בענייני הפריבילגיות, ולערער בפניו רק במשפטים בין היהודים,[[157]](#footnote-157) או במקרים של סכסוכים בין דתיים שבהם היו מעורבים נוצרים מקבוצות ששייכות ליוריסדיקציות אחרות. בזכות אותה איגרת, שהדגישה את חומרת הפשע והעבירה את המקרה לתחום שיפוטו של בית הדין של המלך, יכלו היהודים גם לדלג על המשפט האוטונומי של האקדמיה ולבקש צדק מידי מהמלך מול הסטודנטים. כיוון שעל-פי חלוקת תחומי שיפוט, הסטודנטים נשפטו על-ידי רקטור במשפטים אזרחיים ובמקרים פליליים בדרגת חומרה נמוכה,[[158]](#footnote-158) בלי הלגיטימציה הוויבודית היה על היהודים לסמוך על שיפוטו של הרקטור ומהלך זה היה נידון מראש לכישלון.

פנייה אל הוויבודה הייתה הצעד הראשון של הקהילה בזירה החוץ-יהודית בתהליך להשבת הצדק. בין שהוויבודה גינה את האירועים על מנת להדגיש כי המהומה התרחשה בעת היעדרו מהעיר, ובין שהתיאור המדויק של ההתרחשויות כקיצוניות ושונות מהאווירה היום-יומית בעיר כמו גם ציון האפשרויות לפתרון המשבר נועדו להגן על האופי השלו של העיר (שרצתה לחזור ולהיחשב לעיר מלכותית שבה תוכל להתקיים החתונה הקרבה של וולדיסלב הרביעי) מהלך זה של הקהילה שיקף מחד גיסא את זכותם של היהודים לפעול באופן אקטיבי להשבת הצדק, מאידך גיסא הוא העיד על המגבלות של מעמד היהודים ועל הצורך הבעייתי בתמיכה חיצונית על מנת להפעיל את מנגנוני הסובלנות הלכה למעשה.[[159]](#footnote-159)

הצעד השני שבו נקטה הקהילה בתהליך להשבת הצדק בעזרת השלטון ומערכותיו היה רישום המכתב הוויבודי בספרי הגרוד. לכאורה אין מיוחד בהליך הזה. חובתו של סינדיק הקהילה – האחראי על קשרי הקהילה עם המוסדות הנוכריים – הייתה לייצג את הקהילה כ'מקבל המסמך' ((recipent ולרשום פריבילגיות, עסקאות וחוזים שונים בספרי העיר למיניהם.[[160]](#footnote-160) רישום שכזה, שהיה כרוך בהוצאות כספיות לא מבוטלות, אימת את המסמכים, העניק להם תוקף משפטי והפך אותם למחייבים את כל הצדדים המעורבים, ולא רק את הצד היהודי המעוניין בהעתקה. מה שהופך את המקרה המתואר למיוחד הוא סוג המסמך ותוכנו, שמשנים את משמעות ההליך הביורוקרטי המקובל והופכים אותו לשלב חשוב בתהליך של " "nekome. האיגרת שהועתקה היא 'מכתב מסוג מכונה mandate'' שבא להמליץ או לצוות על פעולה נדרשת על-פי החוק המקובל במקרה ספציפי.[[161]](#footnote-161) טבעו המנדטורי של המכתב ברור לכותבו ומורגש הן בשימוש בביטויים כגון "אני מצווה מתוך סמכותי (Vigore mandati rozkazuię)" והן בהמלצות ישירות לפעולות חוקיות לתיקון המצב הקיים והשבת הצדק. בשל תוכנו ואופיו של המכתב הוויבודי נכון לראות ברישומו לא רק הליך ביורוקרטי נורמטיבי אלא גם חלק מהצעדים שבהם נקטו היהודים על מנת להתגבר על המאורעות, להחזיר לעצמם תחושה של צדק ולשוב לחיי דו-קיום עם שכניהם. לא רק תוכן וסיגנון המכתב אלא גם מועד ההעתקה הסמוך לאירועים עצמם ( 3 ביוני 1637) מצביעה באופן מיוחד על השילוב של המכתב והעתקתו בתהליך ההתמודדות עם המשבר.

בנוסף לחשיבות האיגרת ורישומה לתהליכי ההתמודדות היהודית עם המשבר, העתקתה הרשמית מהווה גם דוגמה לשני היבטים מעשיים של הסובלנות הפולנית: קיום של מנגנונים מטעם המדינה לניהול הדו-קיום ושימוש באותם המנגנונים על-ידי הקהילה היהודית. מקרה המחקר הנבחר מראה, כי המשרד הוויבודי ((officium palatinum לא שימש רק כמזכירות, אלא היה חלק אינהרנטי ופעיל בהנהלה של המחוז (palatinatum) ושל היחסים בין תושביו. עם הגידול הדמוגרפי והתפתחות מערכת אדמיניסטרטיבית ומשפטית בממלכת פולין-ליטא, ובשל ריבוי התפקידים הוויבודיים, גם משרד המחוז ופקידיו הפכו לסוכני חוק פעילים ותורמים ליצירה ולשימור של דו-קיום נוצרי-יהודי. על בסיס יומיומי עובדי המשרד היו אחראים על רישום עסקאות של הסוחרים היהודים והנוצרים, על הענקת רישיונות עסקיים ועל אישור הרכישות שנעשו על-ידי יהודים. הפקידים העניקו לפעמים תוקף משפטי ורשמו הסכמים בין בני דתות שונות, כמו למשל במקרה של עסקת הנדל"ן בין הקהילה היהודית לבין האקדמיה הקראקובאית שנחתמה בשנת 1469.[[162]](#footnote-162) ההנהגה היהודית, שאסרה על יהודים כיחידים לפנות לערכאות הנוכריות לפתרון סכסוכים בין יהודים,[[163]](#footnote-163) השתמשה במשרד המחוז ומשרדים אחרים ככוח מוציא לפועל וכמחזק את עמדתה, הן כלפי הקהילה היהודית עצמה והן כלפי החברה הפולנית וסמכויותיה. גם במקרה של מאורעות הדמים בשנת 1637 רישום המכתב הוויבודי במשרד המחוז העניק לאיגרת לא רק תוקף חוקי, אלא גם ערך מוסף, שנועד לחזק את עמדתו של הקהל כלפי חוץ וליצור תשתית לפנייה אל רשויות גבוהות יותר כמו המלך והאספה . הוא היה ביטוי ראלי לסובלנות הפולנית – הן כמדיניות של קיום מערכות לשמירה על החיי הקהילות זו בצד זו, והן כמימוש זכותו של מיעוט דתי-אתני להיעזר במערכות הללו להשגת צדק והשבת הדיאלוג.

הוויוודה Tęczyński העניק באיגרתו גיבוי לפניה משפטית ( (akcjaשל יהודים לבית הדין המלכותי,[[164]](#footnote-164) כלומר להמשך התהליך של נקמה ב'מסלול השררה'. כתוצאה מריבוי פניות אל המלך והתחזקות האצולה לאחר החוק nihil novi, בתקופה הנדונה, התקיימו כמה ערכאות מלכותיות אליהן יכלו לפנות היהודים.[[165]](#footnote-165) בית הדין הגבוה ביותר נקרא 'משפט החצר' (sąd nadworny) והיה חייב להתכנס בחצר המלך (in curia regis). בבית הדין הזה ישבו סנטורים שמינה המלך כדי שיתנו לו עצות בנושאים משפטיים. ישבו בו גם שופט, סגנו ולבלר שהיו בקיאים בחוק האדמה. באמצע המאה ה-16 הוקם אף בית דין של היועצים (sąd asesorski).[[166]](#footnote-166) בערכאה זו ישבו נציגי האצולה והם היו רשאים לדון גם שלא בנוכחות המלך. נמנו עם קנצלר, סגנו, ודוברים בקיאים בחוק, והייתה להם זכות לשפוט בין היתר את המקרים שבהם העיר המגדבורגית או תושביה עמדו על דוכן נאשמים. למעשה זאת הייתה הערכאה הגבוהה ביותר למשפטים מוניציפליים. בית דין השלישי, שמאז ימי שלטונו של זיגיסמונד הראשון היה לדומיננטי ביותר היה 'משפט האספה' (sąd sejmowy).[[167]](#footnote-167) בית דין זה התקיים רק במהלך אספות כלליות של הסיים. משנת 1588 כאשר הוקם טריבונל מלכותי והוגדרו מחדש התפקידים של כל בתי המשפט המלכותיים, בית דין של האספה הופקד על מקרים חמורים כמו בגידה, Lèse-majesté,פשעי אצולה שמחייבים עונש מוות, החרמת רכוש או גירוש, ופשעים ביורוקרטיים. מהמאה ה-17 דן בית דין זה גם במקרים ללא תקדים. בערכאה זו ישבו המלך, כל הסנטורים, ובמרוצת הזמן גם נציגים של שליחים לאספה. הדיונים נוהלו על-ידי מרשל, והשפעתו של המלך הלכה ופחתה. עם זאת, ההחלטות של בית הדין של האספה היו סופיות וללא עוררין. למרות שמשפטים נגד העיר ותושביה היו אמורים להגיע אל בית דין של היועצים, הוויבודה הפנה את היהודים אל בית הדין של האספה כנראה כדי להדגיש את חשיבות המקרה ואת הצורך במעורבותו של המלך, כדי לקבל מענה לתביעה נגד הסטודנטים ועל מנת לקבל פסק דין מחייב שאין אפשרות לערער עליו. ראינו כבר במקרה של הפריבילגיות, כי אף שעל-פי החוקים משנת 1538 הייתה למלך זכות מלאה להעניק להם פריבילגיות בלי כינוס האספה, העדיפו היהודים לפנות אל המלך דווקא בסיים על מנת להבטיח בו בזמן את הגיבוי של האצולה. למרבה הצער אין לנו שום מידע לגבי הפנייה של היהודים אל המשפט המלכותי בשנת 1637 או באספה שלאחריה בשנת 1638.[[168]](#footnote-168) הפנקס של הקהילה, שבו נרשמו פעולות דומות של הקהל, אבד עם כל הארכיון של הקהילה בשרפה שפרצה בזמן ההתקפה השוודית בשנת 1655. לא השתמרו גם עדויות רבות מהאספה המיוחדת עצמה.[[169]](#footnote-169) ייתכן אמנם שהוויבודה טנצ'ינסקי הפנה את זקני היהודים ישירות לערכאה גבוהה ביותר לא בגלל חומרת הפגיעה והאשמות, אלא בשל הסמיכות בין התכנסות האספה הכללית לתום האירועים.[[170]](#footnote-170) למעשה, ייתכן שדווקא קיום האספה בסמיכות לתום האירועים היה מכשול מפני שלרוב הקהילה לא פנתה אל המלך במישרין, אלא על-ידי ועד הגליל או על-ידי נציגי ועד ארבע ארצות, ונדרש יותר זמן לארגון נציגות של גופי-על. מעבר לכך, האספה האזורית שהקדימה את הכינוס הכללי על מנת לקבוע מי השליחים ומה מדיניות המחוז, התקיימה כבר ב-11 למאי, דהיינו לפני מאורעות הדמים, ולא הייתה ליהודים אפשרות לפנות אל שליחיה ולגייס את תמיכתם לתביעותיהם.

בין שהגיעו היהודים אל האספה והמלך וזכו בצדק ובפיצוי ובין שצדק גולינסקי והיהודים ויתרו על הנזקים שנגרמו להם, התהליך של נקמה בעזרת מנגנוני החוק והמדינה, היה אחת הדרכים החשובות שבהן הקהילה התמודדה עם תוצאות המהומות וניסתה לחזור אל הקיום בצוותא. על החשיבות של התהליך מעידה לא רק ההתמדה בו לאחר מאורעות הדמים, אלא גם השפעתו על התוקפים. למשל בשנת 1663, לאחר שהתקיפו את הרובע היהודי, הבטיחו הסטודנטים הקראקובאים להפסיק את המהומות רק בתנאי שהיהודים יישבעו שלא יתבעו אותם לדין.[[171]](#footnote-171)

בנוסף לתוצאותיה ולהשפעתה על הצד התוקף היה המאמץ להבאה לדין של האשמים גורם חשוב בתהליך גם בשל האופי האקטיבי שלה. בעוד שנקמה באמצעות זיכרון והנצחה הייתה בעלת אופי פסיבי יותר ונתנה ביטוי לעיקרון של חופש דת ופולחן, הדרישה להעמדה לדין הייתה מימוש אקטיבי של מעמד היהודים וזכויותיהם לביטחון. על אף המכשולים שבשיטה וכישלונות לא מעטים, עצם התהליך האקטיבי של פעילות למען הענשה של הפוגעים ביהודים הציג את הקהילה כבעלת אמצעים ויכולת ולא כקורבן חסר אונים. התגובה היהודית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בתהליך ההתמודדות על היבטיו השונים, אכן הייתה לא אלימה, אך לא פסיבית. היא שילבה בין "nekome nehmen" אקטיבי והתמודדות בעזרת הזיכרון והנצחה, ובכך יצרה בסיס מנטלי הכרחי להתגברות על זעזוע. עמדה זו שיקפה קהילה חשדנית, אך גם גאה, בעלת כוח להגן על עצמה, בעלת זכויות ופריבילגיות.[[172]](#footnote-172) שילוב זה מימש את עקרונות הסובלנות הפולנית כלפי היהודים כפי שהם באו לידי ביטוי בחוק, כלומר מתן מעמד חוקי ליהודים בעזרת מערכות קיימות, חופש דת ופולחן, הפעלת מנגנונים להגנה על היהודים ועל הדו-קיום, ורשות ליהודים לפעול להחזרת הצדק. שילוב זה הוא שהפך את התהליך של התמודדות עם הזעזוע לראי של הסובלנות הפולנית, למימושה בפועל.

1. Ordo fratrum minorum – נזירים פרנציסקנים שהגיעו לקראקוב בשנת 1625. [↑](#footnote-ref-1)
2. הפולנים השתמשו במילים שונות לציון בית קברות יהודי: Kirkut, kierkow, kierchol, kirchol (מהמילה Kirchhof בגרמנית המציינת חצר של הכנסייה שבה קברו מתים). [↑](#footnote-ref-2)
3. מרצין גולינסקי (1673-1608) היה חבר מועצת העיר קאזימייז', והיה מחברה של הכרוניקה Xięga, w którey się zamykają różne dzieje[...]Ossolineum, rps. 188, k. 7, שבה כלל לא רק העתקות מכרוניקות שונות אלא גם פרגמנטים ממכתבים, נאומים, יומנים וחומרים אחרים הקשורים לתולדות פולין במחצית הראשונה של המאה ה-17. [↑](#footnote-ref-3)
4. Falk Wiesemann, "Jewish Burials in Germany - Between Tradition, the Enlightenment and the Authorities," *Leo Baeck Institute Yearbook* 37 no.1 (1992), 17, 20.  [↑](#footnote-ref-4)
5. ב-30 השנים האחרונות הופיעו מספר עבודות שדנו בהיסטוריה של המוות ובטיפול במתים. ראו למשל את המחקר של Sylvie Anna Goldberg, שבו היא חקרה את חברת קדישא בפראג, של Elliott Horowitz שדן באחוות מודנה במאה ה-17, ושל Avriel Bar-Levav, שחקר את רעיון המוות על בסיס הטקסטים הדתיים. כל העבודות האלה הצביעו על שינוי חברתי ומנטלי שהתרחש בעת החדשה המוקדמת והשפיע על המנהגים היהודיים. לרועה המזל, טרם נעשה מחקר דומה בהיסטוריה של המוות בקהילה היהודית במרחב פולין-ליטא. [↑](#footnote-ref-5)
6. על ההקפדה לקבור את המת בהקדם האפשרי במסורת היהודית ראו: מ' סמט, 'הלנת מתים: לתולדות הפולמוס על קביעת זמן המוות', **החדש אסור מן התורה, פרקים בתולדות האורתודוכסיה** (ירושלים תשס"ה), עמ' 160-159;

   Falk Wiesemann, "Jewish Burials in Germany," 18-20. [↑](#footnote-ref-6)
7. יהודה ליב בן יהושע מפראג, **מלחמה בשלום**. כפי שהודפס בעברית ב**בכורי העתים** 4 (1824), עמ' 42. [↑](#footnote-ref-7)
8. יוסף יוזפא האן, **יוסף אומץ** (פרנקפורט ענ"מ, תפ"ג) הדפסה: ירושלים, תשכ"ה, עמ' XII. [↑](#footnote-ref-8)
9. אבריאל בר-לבב, 'למות לפי הספר: ספרי חולים ומתים והעיצוב היהודי הטקסי של המיתה בראשית העת החדשה', **זמנים** 43 (2001-2000), עמ' 71. ראו גם: "Avriel Bar-Levav,"Games of Death in Jewish Book for the Sick and the Dying," *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*, 5 (2000): 11-34. [↑](#footnote-ref-9)
10. Avriel Bar-Levav, "Ritualisation of Jewish Life and Death in the Early Modern Period," *Leo Baeck Institute Year Book* 47 (2002): 77. [↑](#footnote-ref-10)
11. Norbert Elias, *La Solitude des mourants* (Paris, 1987), 14 [↑](#footnote-ref-11)
12. Sylvie Anne Goldberg, *Crossing the Jabbok. Illness and Death in Ashkenazi Judaism in Sixteenth-through Nineteenth-Century Prague* (Berkley, 1997), 84-85. [↑](#footnote-ref-12)
13. Bar-Levav, "Ritualisation of Jewish Life," 69-82 [↑](#footnote-ref-13)
14. על כך ראו: Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1954): 284-286 [↑](#footnote-ref-14)
15. Bar-Levav, "Ritualisation of Jewish Life," 69 [↑](#footnote-ref-15)
16. במהלך המאה ה-17 התהליך "הנכון" של המוות כלל בין היתר וידוי מנוסח ומורכב: וידוי שכיב מרע, ראו למשל: ר' אהרן ברכיה ממודינא, **ספר מעבר יבוק** , שפתי צדק מאמר א' פרק ח', י"ט (מונטובה שפ"ו) [↑](#footnote-ref-16)
17. Avriel Bar-Levav, "Death and the (Blurred) Boundaries of Magic: Strategies of Coexistence," *Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 7 (2002): 59. [↑](#footnote-ref-17)
18. רבים דאגו הרבה לפני מותם לתכריכים טהורים שבהם נהגו להתעטף יהודים אשכנזים עוד בימי הביניים. סוחרים רבים נהגו לקחת תכריך מוכן עמם למסעות מסוכנים. ראו: Elliott Horowitz, "The Jews of Europe and the Moment of Death in Medieval and Modern Times," *Judaism* 44 (1995): 274. [↑](#footnote-ref-18)
19. לפי זאב גריס, הייתה זו תת-סוגה של ספרות המוסר. ראו: זאב גריס, **ספרות ההנהגות. תולדותיה ומקומה בחיי חסידיו של הבעש"ט** (ירושלים, תש"ן), עמ' 69-63. [↑](#footnote-ref-19)
20. Bar-Levav, "Death and the (Blurred) Boundaries," 59 [↑](#footnote-ref-20)
21. Bar-Levav, "Ritualisation of Jewish Life," 72, 74 [↑](#footnote-ref-21)
22. חברת קדישא המוקדמת ביותר במרכז אירופה נוסדה בפראג בשנת 1564 והיא נחשבת לאב טיפוס של חברות קדישא במזרח ומרכז אירופה במאות ה-17 וה-18. לדיון ביסוד החברה, שורשיה, מבנה ההיררכי והליך קבלת החברים ראו: S.A. Goldberg, *Crossing the Jabbok*, 85-97, ולתקנון החברה ראו את הנספח בעמודים 228-219. לדיון אחר בשורשי חברת קדישא ראו גם: Jacob R. Marcus, *Communal Sick-Care in the German Ghetto* (New York, 1978), 64. [↑](#footnote-ref-22)
23. Avriel Bar-Levav, "We Are Where We Are Not: The Cemetery in Jewish Culture," *Jewish Studies* 41 (2002), 17-18. בתקופה מאוחרת יותר היו בתי קברות ממוקמים גם במרכז בגלל ההתפתחויות האורבניות. [↑](#footnote-ref-23)
24. S.A. Goldberg, *Crossing the Jabbok*, 27 [↑](#footnote-ref-24)
25. על בית קברות כרעיון ועל תפקידיו השונים ראו את המאמר: " Bar-Levav, "We Are Where We Are Not, [↑](#footnote-ref-25)
26. Avriel Bar-Levav, "Death and the Dead," in *Yivo.* <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Death_and_the_Dead> (accessed on April 18, 2014). [↑](#footnote-ref-26)
27. Rachel L. Greenblatt, "The Shapes of Memory: Evidence in Stone from the Old Jewish Cemetery in Prague," *Leo Baeck Institute Year Book* 47 no. 1 (2002): 50. [↑](#footnote-ref-27)
28. לשם כך נועדו תפילות מיוחדות כמו למשל תפילת מענה לשון (פראג 1615), שיצאה לאור במהדורות רבות גם דו-לשוניות (עברית-יידיש) וגם ביידיש, או תחינות. המודל של "שער דו-כיווני" הוא השני בין שמונת המודלים שההציע אבריאל בר-לבב להבנת התפקידים הרבים של בית הקברות היהודי. על-פי מודל הזה בית הקברות מסמל גם שער שדרכו הנשמות יכולות לבקר בעולם החיים וגם את הכניסה לעולם המתים, ולכן הכול צריך להיות סגור בו. זה הוא שער של פרידה, של סגירה. ראו: Bar-Levav, "We Are Where We Are Not," 25-27. [↑](#footnote-ref-28)
29. הקרקע לבית הקברות, הנמצא בין הרחובות שרוקה, מיודובה ((Miodowa, יקובה (Jakuba) וצימנה (Ciemna) , נקנתה בשנת 1533 אך הקברים הראשונים נכרו בה רק כאשר בעקבות המגפה נגמר המקום בבית הקברות הישן ברחוב שרוקה. הפתיחה הרשמית הייתה בשנת 1552. בשנת 1704 כוסו חלק מהקברים באדמה על מנת למנוע ביזה על-ידי השוודים. בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 החל שיקום בית הקברות. חודשו קברות של מכובדים והוצבו מצבות חדשות לקברים אבודים שנוסחם נקבע על-פי טקסטים שמקורם בעדויות ספרותיות וארכיוניות. [↑](#footnote-ref-29)
30. ח"ד פרידברג, , **לוחות זכרון** (פרנקפורט ע"נ מיין, תרס"ד), עמ' 59. (להלן פרידברג, לוחות זכרון) [↑](#footnote-ref-30)
31. סוג חדש של מצבות הופיע בבתי הקברות של קהילות גדולות כמו זאת בקראקוב כבר באמצע המאה ה-16, אך הפך לנפוץ יותר רק כמאה שנה אחרי כן. במסגרת השינויים הוכנסו אלמנטים של אסתטיקה רנסאנסית והקומפוזיציה של פני המצבה הועשרה במוטיבים ארכיטקטוניים קלאסיים. באמצע המאה ה-17 החלה גם התפנית לכיוון העממי שהפך למזוהה עם המצבות של הבארוק היהודי. למידע מפורט יותר ראו: Marcin Wodziński, "Tombstones," in *Yivo.* <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Tombstones> (accessed April 18, 2013); Monika Krajewska, *A Tribe of Stones: Jewish Cemeteries in Poland* (Warsaw, 1993); Marcin Wodziński, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII–XVIII wieku* (Wrocław, 1996). [↑](#footnote-ref-31)
32. Rachel L. Greenblatt, "The Shapes of Memory: Evidence in Stone from the Old Jewish Cemetery in Prague," *Leo Baeck Institute Year Book* 47 (2002), 56-7. [↑](#footnote-ref-32)
33. Ibid., 51See Greenblat the tombs that communicate through mourning and those through cultural memory. [↑](#footnote-ref-33)
34. Bar-Levav, "We Are Where We are Not," 16 [↑](#footnote-ref-34)
35. Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire," *Representations* 26 (1989), 17-19. [↑](#footnote-ref-35)
36. במאה ה-20 ניצבה מצבה חלופית (מס' 615) לשלושה קדושים משנת 1637 . ראו:Eugeniusz Duda*, Krakowskie Judaica* (Warszawa, 1991), 96 (צילום פרטי). [↑](#footnote-ref-36)
37. לזר, **היהודים בקראקוב**, עמ' 11. [↑](#footnote-ref-37)
38. בר-לבב, 'למות לפי הספר', (לעיל, הערה 9), עמ' 71. [↑](#footnote-ref-38)
39. Nora, "Between Memory and History," 22 [↑](#footnote-ref-39)
40. Jan Assmann and John Czaplicka, "Collective Memory and Cultural Identity," *New German Critique* 65 (1995), 127. [↑](#footnote-ref-40)
41. פרידברג, **לוחות זכרון**, (לעיל, הערה 31), עמ' 58. [↑](#footnote-ref-41)
42. כבר בתקופה העתיקה ציינו הרבנים את האירועים הטרגיים אשר לא הופיעו בתנ"ך על-ידי קביעת ימי צום, כמו למשל חורבן בית המקדש. [↑](#footnote-ref-42)
43. For analysis of fast-days as one of the four vehicles of medieval Jewish memory see Yosef Haim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle and London: University of Washington Press, 1982), 48-50. [↑](#footnote-ref-43)
44. ריינר, **קראקא-קאזימייז'-קרקוב**, עמ' 325. [↑](#footnote-ref-44)
45. Greenblat, *To Tell Their Children*, 39. According to Halbwachs, since the object of Jewish religion is to preserve the remembrance of a distant past, Jewish calendar is based on the 'figures of memory'. Assmann and Czaplicka, "Collective Memory," ft. 16. For a discussion on simultaneous calendars see Yerushalmi, *Zakhor*, 40-41. [↑](#footnote-ref-45)
46. Feivel Hirsch Wettstein, Dvarim Atikim. Mi-pinkasey ha-kahal Kroke le-korot Yisra'els ve-chachmav, rabanav ve-manhigav be-Polania bi-klal u-be-Kkroke be-frat (Kroke, 1901), 15.

    פ"ה ווטשטיין, ד**ברים עתיקים. מפנקסי הקהל בקראקא לקורות ישראל וחכמיו, רבניו ומנהיגיו בפולניא בכלל ובקראקא בפרט** (קראקא, תרס"א), עמ' 15. [↑](#footnote-ref-46)
47. למשל בשנת 1638, שנה אחרי המהומות חל ער"ח סיון ביום ה', ובשנת 1640 ביום ב'. [↑](#footnote-ref-47)
48. żupica – היה לבוש עליון של יום חול, מין קפטן, צמוד ונסגר מלפנים בשורה של כפתורים, לרוב עשוי מעור ובקיץ עם בטנה מכותנה. ממקור הונגרי, היה נפוץ בקרב גברים פולנים מכל השכבות במאות ה-16 וה-17. [↑](#footnote-ref-48)
49. למרות המגוון הרחב של המגעים שהתקיימו בין הקהילה היהודית לבין הנוצרית והטרידו את האליטות של שני הצדדים, נשארו הליכות שקשורות לריטואלים הדתיים נסתרות מפני השכנים. על הגישה של הרשויות הדתיות ראו למשל: Magdalena Teter, "Kilka uwag na temat podziałów społecznych i religijnych pomiędzy Żydami i Chrześcijanami we wschodnich miastach dawnej Rzeczpospolitej," *Kwartalnik Historii Żydów* 3 (2003), 327-335. [↑](#footnote-ref-49)
50. בעוד שיוחנן פטרובסקי-שטרן מדבר בספרו על "share in equal opportunity violence" במאות ה-16 וה-17 ובמציאות של עיר מלכותית השוויון הוא בעיקר במתן אפשרות להתמודד עם האלימות ולדרוש צדק. ראו: Yohanan Petrovsky-Shtern, *The Golden Age Shtetl: A New History of Jewish Life in Eastern Europe* (Princeton, 2014, 169.). כמובן ניתן למצוא גם דוגמאות לתגובה אלימה מהצד היהודי בעיקר במסגרת התגובה המידית עוד בזמן המהומות, למשל בגזרת ה"שילרים" בפוזנן בשנת תמ"ח (1687) :"[...] השם נתן לנו [ליהודים] כח לעמוד בקשרי מלחמה שלשה ימים ושלשה לילות. ובכל פעם שבאו לרחובותינו בשלופי חרב גברו היהודים ורדפו אותם [שילארים] עד אל שוק, כי היה נמס לבבם. וממש היה הנס כמו בימי אחשורש." ראו: Joseph Perles, *Geschichte der Juden in* *Posen* (Breslau, 1865), 63 - as quoted in S. Bernfeld, *Sefer ha-dema`ot*, vol.3 (Berlin, 1926), 84. [↑](#footnote-ref-50)
51. ראו למשל את הרעיון שלא לקבוע מזוזה בכניסה לרובע היהודי כדי למנוע האשמות שונות "שתמיד מוכנות נגד היהודים." ר' יואל סירקיש*,* **בית חדש**, יורה דעה (קראקא, שצ"ה) סימן רפ"ן , "הלכות מזוזה". [↑](#footnote-ref-51)
52. Yerushalmi, Zakhor, 11 [↑](#footnote-ref-52)
53. On 'the presentist aspect of collective memory' see Maurice Halbwachs, *On Collective Memory,* transl. with an introduction by Lewis A. Coser (Chicago and London, 1992), 25, 38, 183, 188 and passim. [↑](#footnote-ref-53)
54. Yerushalmi, *Zakhor*, 45-46 [↑](#footnote-ref-54)
55. Yerushalmi, *Zakhor*, 45 למידע נוסף על סליחות ראו למשל: Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy: A Comprehensive History*, trans. Raymond P. Scheindlin (Philadelphia, 1993), 177-184. [↑](#footnote-ref-55)
56. Rachel L. Greenblatt, "Jewish Memory and Local History: A Commemorative Liturgy from Early Modern Prague," *Jewish Culture and History*, 10:2-3 (2008): 160. [↑](#footnote-ref-56)
57. גם פנקס זה, שכלל בנוסף לציון שמות הקדושים ורבני הקהילה את שמות המנהיגים, ראשי-הקהל ואנשי הקהילה פשוטים, הועתק חלקית בידי חיים פריעדבערג, לפני שאבד במהלך מלחמת העולם השנייה. ראו גם הערה 65 בהמשך. [↑](#footnote-ref-57)
58. בית מדרש זה נוסד כנראה במאה ה-18. הפנקס בכתב-יד הגיע לספרייה הלאומית בירושלים (סימנו: 2382 8˚Ms. H ) ופורסם חלקית בידי אברהם יערי. הפנקס כתוב רובו על קלף (בנוסף שלושה דפים על נייר) ואל תוכו הועתקו האזכרות לרבנים ולקדושים מפנקס בית כנסת לא ידוע. המדור השני בחלק זה כולל 23 תפילות אמ"ר מסודרות לפי חודשים ועם כותרות שמגלות על מי התפילה. התפילה לשבעת הקדושים של 1637 מספרה 14. ראו בביבליוגרפיה. [↑](#footnote-ref-58)
59. א' יערי, 'קדושי קראקא', **תלפיות**, כרך ז' חוברת א' (תשי"ח), עמ' 185 . [↑](#footnote-ref-59)
60. מפנקס של חברת קדישא (דף ק' ע"ב) כפי שצוטט ב: פרידברג, לוחות זכרון, עמ' 58. [↑](#footnote-ref-60)
61. Yerushalmi, Zakhor, 21 [↑](#footnote-ref-61)
62. Greenblat, *To Tell Their Children*, 177 [↑](#footnote-ref-62)
63. חנא שמרוק, 'הקדוש ר' שכנא, קראקא תמ"ב/1682 –רישום בפנקס של החברה קדישא לעומת "שיר היסטורי"', **גלעד** ז-ח (1985) , עמ' 62. [↑](#footnote-ref-63)
64. Alan Mintz, *Hurban. Responses to Catastrophe in Hebrew Literature* (New York, 1984), 3 [↑](#footnote-ref-64)
65. Yerushalmi, *Zakhor*, 40. [↑](#footnote-ref-65)
66. יעקב כ"ץ, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט', **הלכה וקבלה. מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתי**, (ירושלים, תשמ"ד), , עמ' 329. פורסם קודם ב**ספר יובל ליצחק בער**, ערך ש' אטינגר (ירושלים, תשכ"א) עמ' 318-337. [↑](#footnote-ref-66)
67. Adam Teller, "Jewish Literary Responses to the Events of 1648-1649 and the Creation of a Polish-Jewish Consciousness," in *Culture Front. Representing Jews in Eastern Europe*, eds. Benjamin Nathans and Gabriela Safran (Philadelphia, 2008), 22. [↑](#footnote-ref-67)
68. David G. Roskies, "Memory" in *Yivo*, <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Memory> (accessed June 15, 2014). [↑](#footnote-ref-68)
69. יתכן והטקסט המקורי נמצא באוסף דובנוב בארכיון של Yivo כיוון שהפרסום היחיד הקיים הוא ברוסית ועל-ידי דובנוב. ראו: S. Dubnow, "Żertvy," *Voskhod* 2 (1895), 65-74

    התפילה מוזכרת גם במאמרה של חנה ונגז'ינק, אך בטעות מזוהה עם סליחות. ראו: Hanna Węgrzynek, "Ludność żydowska wobec oskarżeń o popełnianie przestępstw o charakterze rytualnym," *Kwartalnik Historyczny* 101, no. 4 (1994), 17. [↑](#footnote-ref-69)
70. למשל האחים רייצעסא' שנרצחו על קידוש השם בלבוב בשנת תפ"ח הוזכרו בקראקוב ובקהילות אחרות בגלל חשיבות המאורע. ראו: א' יערי, 'קדושי קראקא', **תלפיות**, כרך ז' חוברת א' (תשי"ח) עמ' , 191-192,185 . [↑](#footnote-ref-70)
71. Pierre Nora ed. *Les Lieux de mémoire*, 3 vols. (Paris, 1997)1: 17-18 [↑](#footnote-ref-71)
72. Yerushalmi, *Zakhor*, 12 [↑](#footnote-ref-72)
73. התייחסות דומה במעט לתפקידיה של ליטורגיה ניתן למצוא במאמרו של אדם טלר, למרות שהוא מתייחס לתקופה שלאחר 1648: Teller, "Jewish Literary Responses," 17-18 [↑](#footnote-ref-73)
74. Assmann and Czaplicka, "Collective Memory," 126-129

    ראו גם: Maurice Halbwachs*, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (Frankfurt/Main, 1985) [↑](#footnote-ref-74)
75. ראו דיון מעניין על זיכרון הקולקטיבי: Aleida Assmann, "Response to Peter Novick," *GHI Bulletin* 40 (Spring, 2007), 36. [↑](#footnote-ref-75)
76. Nora, "Between Memory," 8 [↑](#footnote-ref-76)
77. Teller, "Jewish Literary Responses," 22 See: [↑](#footnote-ref-77)
78. S.A. Goldberg, *Crossing the Jabbok*, 84 [↑](#footnote-ref-78)
79. פנקס הזכרת נשמות בקהלת קרקוב: **הפנקס מבית-המדרש של ר' מאיר דיין בקראקא**. הספרייה הלאומית בירושלים Ms. Heb 8 2382 [↑](#footnote-ref-79)
80. S.A. Goldberg, *Crossing the Jabbok*, 40 [↑](#footnote-ref-80)
81. מונח שבו השתמש אדם טלר לציון זיכרון ללא פרטים היסטוריים: Teller, "Jewish Literary Responses," 22 [↑](#footnote-ref-81)
82. Greenblatt, "Jewish Memory," 160 [↑](#footnote-ref-82)
83. מה שהלבווקס כינה "contemporary frame of reference". See: Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi, Daniel Levy**,** eds., *The Collective Memory Reader* (Oxford, 2011), 214*.* [↑](#footnote-ref-83)
84. **הפנקס מבית-המדרש של ר' מאיר דיין בקראקא**. Ms. Heb 8 2382, כ"ב. [↑](#footnote-ref-84)
85. יערי, 'קדושי קראקא', (תשכ"ג), 451 הערה 39. [↑](#footnote-ref-85)
86. Nora, "Between Memory and History," 15 [↑](#footnote-ref-86)
87. Assmann and Czaplicka, "Collective Memory," 127 [↑](#footnote-ref-87)
88. Ibid. 127 [↑](#footnote-ref-88)
89. Teller, "Jewish Literary Responses," 18 [↑](#footnote-ref-89)
90. אברהם גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', **קדושת החיים וחירוף הנפש. קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל**, בעריכת ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי (ירושלים, תשנ"ג), עמ' 99. [↑](#footnote-ref-90)
91. לדיון מעמיק בנושא ראו: יחזקאל פראם, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט – עיון מחודש', **ציון** ס"א, ב (תשנ""ו) (להלן פראם, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט'), עמ' 169-161. [↑](#footnote-ref-91)
92. יחזקאל פראם, 'ועדיין אין בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט', **ציון** סב, א (תשנ"ז), עמ' 33. [↑](#footnote-ref-92)
93. ר' יואל סירקיש, **ב"ח**, יורה דעה (קראקא, שצ"ה) סימן קנז. ראו גם: פראם, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט' (לעיל הערה 97), עמ' 166-165 ft.28. [↑](#footnote-ref-93)
94. Ibid., 162-163 [↑](#footnote-ref-94)
95. הסוגיה של היחס לאידיאל של קידוש השם בפולין בדורות הסמוכים לת"ח ות"ט נדונה בוויכוח בין יחזקאל פראם ליעקב כ"ץ. ראו: י' כ"ץ, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט', **ספר יובל ליצחק בער**, ערך ש' אטינגר (ירושלים, תשכ"א) עמ' 318-337; יחזקאל פראם, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט – עיון מחודש', **ציון** ס"א, ב (תשנ"ו), עמ' 182-159; התגובה של י' כ"ץ, 'עוד על בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט', **ציון** ס"ב א (תשנ"ז), עמ' 29-23; יחזקאל פראם, 'ועדיין אין בין תתנ"ו לת"ח ות"ט', **ציון** סב, א (תשנ"ז), עמ' 46-31. [↑](#footnote-ref-95)
96. פראם, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט', עמ' 162. [↑](#footnote-ref-96)
97. ר' מרדכי יפה (?1612-1535) המכונה "בעל הלבושים" או "בעל הלבוש" כיהן כרב בליטא, בוהמיה וגם בפוזנן. למד אצל ר' שלמה לוריא (מהרש"ל) ור' משה איסרלש (הרמ"א) בלובלין ובקראקוב. ספרי ה'לבוש' על ארבעה טורים היו לספר הלכה חשוב ופופולרי בקרב יהודי אשכנז עד שנדחקו הצידה מפני הגהותיו של הרמ"א על השולחן ערוך. [↑](#footnote-ref-97)
98. ר' מרדכי יפה, **לבוש עטרת זהב** (קראקא, שנ"ד), סימן קנז, סעיף א. [↑](#footnote-ref-98)
99. Mintz, *Hurban*, 104 [↑](#footnote-ref-99)
100. Stanisław Pudłowski (1597-1645), Bibl. Jagiell. *Miscellanea* DD.X.18 fol. 198 v. [↑](#footnote-ref-100)
101. גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם', (לעיל הערה 96) עמ' 99. [↑](#footnote-ref-101)
102. Bibl. Jagiell., *Miscellanea* DD.X.18 fol. 225 v. [↑](#footnote-ref-102)
103. Dubnow, "Żertvy," 66 [↑](#footnote-ref-103)
104. Elliott Horowitz, "The Jews of Europe and the Moment of Death in Medieval and Modern Times," *Judaism* 44 (1995): 277. [↑](#footnote-ref-104)
105. Mintz, *Hurban*, 89 [↑](#footnote-ref-105)
106. Ibid. 100 [↑](#footnote-ref-106)
107. Ibid., 6 [↑](#footnote-ref-107)
108. הקשר בין קדוש השם ונקמה ובין נקמה וגאולה עמד בבסיס המאמר מעורר המחלוקת של Israel Yuval, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה. מעלילות קדושים לעלילות דם', **ציון** נח (תשנ"ג), וגם במרכז ספרו: *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Translated by Barbara Harshav and Jonatha Chipman (University of California Press, 2008). [↑](#footnote-ref-108)
109. היהודים התגאו בקדושים, אך לא העניקו להם תכונות רוחניות כפי שהיה מקובל בנצרות. ראו: S.A. Goldberg, *Crossing the Jabbok*, 35. [↑](#footnote-ref-109)
110. לדעתו של י' ליפשיץ היהודים ביקשו לזכות בחסד אלוהי בזכות הקורבן של מקדשי השם. ראו: Joseph Isaac Lifshitz, "Av ha-rahamim: On the `Father of Mercy` Prayer" in *Death in Jewish Life. Burial and Mourning Customs Among Jews of Europe and Nearby Communities*, ed. Stefan C. Reif, Andreas Lehnardt and Avriel Bar-Levav (De Gruyter, 2014), 141-154. [↑](#footnote-ref-110)
111. Mintz, *Hurban*, 7 [↑](#footnote-ref-111)
112. ראו: ספר הזוהר 1: 124 ב, 3: 195 ב'; כ"ץ, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט', (לעיל הערה 72), עמ' 317. [↑](#footnote-ref-112)
113. כץ, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט*',* עמ' 320-317. [↑](#footnote-ref-113)
114. יוסף הקר, 'כלום הועתק קידוש השם אל תחום הרוח לקראת העת החדשה?' **ספר יובל ליצחק בער** (ירושלים, תשכ"א), עמ' 231. [↑](#footnote-ref-114)
115. כ"ץ, 'בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט*',* עמ' 316. לביקורת של גישה זו ראו למשל: שמואל אטינגר, 'מסורת ומשבר', **קריית ספר**, לה (תש"ך) עמ' 16. [↑](#footnote-ref-115)
116. Nora, "Between Memory and History," 7 [↑](#footnote-ref-116)
117. Lifshitz, "Av ha-rahamim," 144 [↑](#footnote-ref-117)
118. and passim. Yuval, *Two Nations*, 98-99 [↑](#footnote-ref-118)
119. הנושא כללי של נקמה אלוהית נדון בהרחבה במחקרים שונים והוא מעבר לתחום העבודה הנוכחית, שבה אדגיש רק את תפקידו במסגרת ההתמודדות עם המהומות והשבת הדו-קיום לאחריהן. לביבליוגרפיה מורחבת ולדיון מעמיק במשמעות המילה 'נקמה ' בתנ"ך ובנושא 'נקמת האלוהים' ראו למשל: H.G.L. Peels, *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (Leiden, 1995). [↑](#footnote-ref-119)
120. מתוך "אל מלא רחמים לשבעת הקדושים" see chapter….. [↑](#footnote-ref-120)
121. "לי נקם ושלם," (דברים, לב:לה). ככל שהזעזוע היה גדול יותר כך נהגו היהודים להזכיר בתפילות פרדיגמות לאסונות גדולים יותר. ראו: Daviv G. Roskies, "Memory" in *Yivo*: http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Memory (accessed June 29, 2014). [↑](#footnote-ref-121)
122. על הקשר האפשרי בין הזכרת שמות הנהרגים לבין הנקמה ראו: Yuval, Two Nations, 136-137 [↑](#footnote-ref-122)
123. לדעתו של ישראל יובל הביטוי "השם ינקום דמו" נכנס לשימוש ככינוי של מי שנהרג בידי גויים בימי הביניים העיליים (המאות הי"ב –הי"ג) ונפוץ רק בקרב יהודי אשכנז. ראו: Yuval, 'הנקם והקללה' , עמ' 65. [↑](#footnote-ref-123)
124. ראו את הקטגוריות של תפקידי הקברים אצל פנובסקי: Erwin Panowsky, *Tomb Sculpture: Four Lectures on its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini* (London, 1964).

     על מרכזיותה של הנקמה בחזון הגאולה ראו:Yuval, Two Nations, 93-109 [↑](#footnote-ref-124)
125. " וַיַּעֲבֹר יְהוָה עַל-פָּנָיו וַיִּקְרָא יְהוָה יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב-חֶסֶד וֶאֱמֶת." **שמות**, לד: ו. [↑](#footnote-ref-125)
126. S.A.Goldberg, *Crossing the Jabbok*, 36 [↑](#footnote-ref-126)
127. Israel Yuval הבדיל בין שתי תפיסות של גאולה שהיו נפוצות בעולם המדייבלי: Vengeful redemption and proselytizing redemption involving mass conversion to Judaism. .

     see Yuval, *Two Nations*, 94 and passim. [↑](#footnote-ref-127)
128. Yuval, *Two Nations*, 136 [↑](#footnote-ref-128)
129. Ibid.96. לבושו של האל הנוקם באדום במסורת המדייבלית האשכנזית. ראו: ד' גולדשמידט, **מחקרי תפילה ופיוט** (ירושלים, תש"ם), עמ' 17,13; יובל, **שני גוים בבטנך**, עמ' 112, הערה 10. [↑](#footnote-ref-129)
130. G.D. Cohen, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought," *Jewish Medieval and Renaissance* *Studie*s, ed. A. Altmann (Cambridge, 1967), 19-48 כפי שצוטט אצל יובל, **שני גוים בבטנך**, עמ' 109-108. [↑](#footnote-ref-130)
131. Lifshitz, "Av ha-rahamim", 144 [↑](#footnote-ref-131)
132. Yuval, Two Nations, 136 and ft. 3לדעתו של י"י ליפשיץ, היהודים פנו לזכרון אלוהי לא רק כדי לבקש נקם אלא גם על מנת לזכות בחסד אלוהי בזכות הקורבן של מקדשי השם. ראו בהרחבה: Lifshitz, "Av ha-rahamim" [↑](#footnote-ref-132)
133. S.A.Goldberg, *Crossing the Jabbok*, 36 [↑](#footnote-ref-133)
134. **דברים**, כה: יז. [↑](#footnote-ref-134)
135. **מיכה**, ו: ה. [↑](#footnote-ref-135)
136. Alan Unterman, *Jews. Their Religious Beliefs and Practices* (Boston, 1981), 226 [↑](#footnote-ref-136)
137. גרשון בקון ומשה רוסמן, 'קהילה "נבחרת" במצוקה: יהדות פולין בעקבות גזרות ת"ח ות"ט', **רעיון הבחירה בישראל ובעמים**, ערכו שמואל אלמוג ומיכאל הד (ירושלים תשנ"א), עמ' 208. [↑](#footnote-ref-137)
138. אין כאן כוונה להציג את החברה היהודית כנטולת כל סממן של אלימות. לא חסרות דוגמאות לשימוש באלימות כלפי הסביבה הלא-יהודית וגם בתוך החברה היהודית עצמה. ראו למשל: משה רוסמן, 'מקרי אלימות יומיומית בקהילות פולין-ליטא', **מחקרים בספרות ישראל מוגשים לאברהם הולץ**. ערכה פביה בן-יוסף (ניו-יורק, תשס"ג), עמ' 65-53. Add the new article from the book by Baron [↑](#footnote-ref-138)
139. **דברים** לב': מג' [↑](#footnote-ref-139)
140. H.D. Lasswell, "The Structure and Function of Communication in Society," in *The Communication of Ideas,* ed. L. Bryson (New York, 1948), 37. [↑](#footnote-ref-140)
141. Frick, *Kith, Kin, & Neighbor*, 410 [↑](#footnote-ref-141)
142. ראו בהרחבה: כהן, 'היוריסדיקציה הוויבודית', עמ' 66-47. [↑](#footnote-ref-142)
143. מרדכי נדב, 'מעשי אלימות', עמ' 41. [↑](#footnote-ref-143)
144. הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי בירושלים, (CAHJP) PL/189. [↑](#footnote-ref-144)
145. Frick, *Kith, Kin, & Neighbors*, 410. [↑](#footnote-ref-145)
146. Zaremska, *Żydzi w średniowiecznej Polsce*, 122 See for example: [↑](#footnote-ref-146)
147. ריינר, **קראקא - קז'ימייז' - קרקב**, עמ' 300. [↑](#footnote-ref-147)
148. לזר, **היהודים בקראקוב**, עמ' 4. [↑](#footnote-ref-148)
149. כמובן הדרך לבית המשפט לא הייתה סלולה, ולעתים, כפי שציין גולינסקי, נדרשו היהודים לסלול אותה בעזרת כספים ומאמצים שתדלניים אשר כללו שימוש ביחסים טובים עם האליטות העירוניות ועם האצולה. [↑](#footnote-ref-149)
150. APKr, *Varia* 11, 958: Oblata Literarum Illustris Palti Cracoviensis pro parte Iudaeorum Cracovien' Jan Magnus Tęczyński היה ממשפחת אצולה חזקה מפולין הקטן; היה הוויבודה של קראקוב מ-1620 עד 1637.

     [↑](#footnote-ref-150)
151. APKr, *Varia* 11, 958-60 [↑](#footnote-ref-151)
152. ראו בהרחבה: בנימין כהן, 'הוויבודה בתורת שופט היהודים בפולין הישנה', **גלעד** א (תשל"ג) עמ' 9-11. [↑](#footnote-ref-152)
153. משרתו של הוויבודה של קראקוב הייתה עדיין אחת הגבוהות במערכת המדינית, ולכן היה מושל בעל סמכות אזורית גבוהה ולעתים שימש נציג של האצולה המקומית. השוו: Antoni Mączak, "Vicissitudes of feudalism in Poland," in *Money, Prices and Power in Poland, 16-17th Centuries. A Comparative Approach*, ed. Antoni Mączak (Variorum, 1995), 286. [↑](#footnote-ref-153)
154. "Sigismund I rex Poloniae ordinationem Ioannis Amor de Tarnow palatini Cracoviensis, de mercatura Iudaeorum a. 1485 factam, ratam esse iubet" Sigismund I, The Edict of 1527 in: Franciszek Piekosiński*,* ed. *Prawa, przywileje i statuta miasta Krakowa (1507-1795)*. Vol. 1, (1507-1586) Zeszyt 1, [in series:] *Acta Historica res Gestas Poloniae Ilustrantia*, (Kraków, 1885), 8: 43-45.

     ישנן דוגמאות רבות אחרות למעורבות וויבודית בהסכמים בין-דתיים. למשל בשנת 1533 מושל המחוז פיוטר קמיטה עזר בחתימת ההסכם בין הקהילה היהודית לבין העירייה בקאזימייז' וסטראדם. ראו: Mathias Berhson, *Dyplomatariusz dotyczący Żydów w dawnej Polsce: na źródłach archiwalnych osnuty* (1388-1782) (Warszawa, 1910), 53-58. [↑](#footnote-ref-154)
155. Jakimyszyn, *Statut Krakowskiej Gminy Żydowskiej*, § 11, VIII [↑](#footnote-ref-155)
156. פיוטר קמיטה (1553-1477) היה וויבודה של קראקוב ופוליטיקאי "זריז". בשל קרבתו למלכה בונה, הוא קיבל שוחד גם מיהודים וגם מסוחרים קתולים. Bałaban, *Historja Żydów*, 123 [↑](#footnote-ref-156)
157. ראו: Grodziski, "The Kraków Voivode’s Jurisdiction," 213 [↑](#footnote-ref-157)
158. אחראיות הרקטור על שיפוט הסטודנטים נקבעה ב-12 במאי 1364. בנוסף הוחלט כי אפשר לאסור סטודנט רק בנוכחות המשרתים של הרקטור, וגזרי הדין של הרקטור הוצאו לפועל על-ידי פקידי העיר קראקוב וקאזימייז'. מהמאה ה-15 ניתנה לרקטור גם הזכות להטיל קללה על הסטודנט. בית הדין של הרקטור הסתמך לא על החוק העירוני, אלא על החוק הרומי. [↑](#footnote-ref-158)
159. לניתוח דומה של מעמד היהודים מבחינת ביטחון ראו: Magda Tetter, *Jews and Heretics in Catholic Poland. A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era* (Cambridge, 2006), 38. [↑](#footnote-ref-159)
160. לפי החוק מ1527 כל המסמכים היו חייבים רישום בספרי העיר למיניהם. תקנה זו אושרה שנית גם בחוקת הסיים של 1538: "...pignora...inscribere in libros" ראו: *Volumina legum* I, 525. ראו גם פרק ראשון על רישום הפריבילגיות. [↑](#footnote-ref-160)
161. שלושה סוגים נפוצים של מסמכים הם: דיפלומה (diplomas), מכתבים (mandates) וacta –, שכוללים את כל המסמכים הקשורים לפעילות של משרד מסוים. [↑](#footnote-ref-161)
162. על העסקה ראו: Zaremska, *Żydzi w średniowiecznej Polsce*, 360-361, 496 [↑](#footnote-ref-162)
163. ראו למשל: Zaremska, *Żydzi w średniowiecznej Polsce*, 130, 177; S. Kutrzeba, "Stanowisko prawne Żydów"; Nisson Elchanan Shulman, *Authority and Community: Polish Jewry in the Sixteenth Century* (New York*,* 1986), 7. [↑](#footnote-ref-163)
164. Akcja – מלטינית accio – בחוק הרומי הייתה זו כל פעולה משפטית. לפי Bartłomiej Groicki אשר תרגם את החוק הסקסוני לפולנית ב-1558 מונח זה משמעותו 'תביעה'. ראו: Zygmunt Gloger, "Akcja" w *Encyklopedia Staropolska*, (Warszawa, 1900) vol.1: <http://historiapolski.eu/encyklopedia-staropolska-zygmunt-gloger-t1028.html> (accessed June 15, 2014). [↑](#footnote-ref-164)
165. ראו למשל: Stanisław Estreicher, "Kultura prawnicza w Polsce XVI wieku" w *Kultura Staropolska* (Kraków, 1932), 99-100. [↑](#footnote-ref-165)
166. ראו למשל: M. Woźniakowa, *Sąd asesorski koronny 1537-1795: Jego organizacja, funkcjonowanie i rola w dziejach prawa chełmińskiego i magdeburskiego w Polsce* (Warszawa, 1990). [↑](#footnote-ref-166)
167. Juliusz Bardach, Bogusław Leśnodorski, Michał Pietrzak. *Historia ustroju i prawa polskiego* (Warszawa, 2009), 265–266. [↑](#footnote-ref-167)
168. Bibl. Jagiell. nr 2274*, Diarjusz Sejmu 1638* [↑](#footnote-ref-168)
169. לא השתמר יומן מכינוס אספה זה. האספות מתקופת שלטונו של ולדיסלב הרביעי לא זכו לתשומת לב מחקרית מיוחדת ורק האספה הכללית מתחילת שנת 1637 זכתה למונוגרפיה נפרדת. ראו: Tomasz Kucharski, "Konstytucje egzorpitancyjne w Rzeczypospolitej w latach 1607-1648. Zarys problematyki,"*Czasopismo Prawno-Historyczne* 54 no.2 (2012): 127. [↑](#footnote-ref-169)
170. כאחד המשתתפים הראשיים באספות ידע הוויבודה כי מאחר שב-20 בינואר 1637 האספה התפזרה ללא חקיקה הוחלט (ב-6 במרס) לכנס אספה מיוחדת ב-6 ביוני. המלך הודיע כבר באפריל על כינוס האספה לשבועיים. יתרה מזאת, ב-11 במאי השתתף מושל המחוז באספה המקומית של האצולה שקדמה לכינוס כללי. [↑](#footnote-ref-170)
171. Johan Jakob Schudt*, Jüdische Merekwürdigkeiten* (Frankfurt, 1714), 2:300. [↑](#footnote-ref-171)
172. ראו דיון מרתק בעניין: Moshe Rosman, "Jewish Perceptions of Insecurity and Powerlessness in 16th-18th Century Poland," *Polin* 1 (1986), 19-27. [↑](#footnote-ref-172)