

שיגעון, אובדנות, המרת דת וזהות דתית באנגליה בשלהי המאה השתים־עשרה

נטייה אובדנית בשל לבטי זהות הייתה מסימני ההיכר של גיל ההתבגרות בחברות רבות במרוצת ההיסטוריה. אולם הסיבות למשבר, שמוביל נער או נערה למעשה הקיצוני של סיום החיים, שונות מתקופה לתקופה ומשקפות את הערכים והתפישות של החברה המסוימת ברגע היסטורי מסוים. אפרים שהם־שטיינר בוחן שני סיפורים מאנגליה של סוף המאה השתים־עשרה, שעוסקים בצעירים יהודים אשר שמו קץ לחייהם. בשני הסיפורים נמצאים ברקע הדברים שיגעון, תחרות בין יהדות לנצרות, וסוגיית המרת הדת. הטענות בדבר השיגעון ממלאות תפקיד בהבנת המעשה האובדני על רקע התמודדות עם זהות דתית במשבר.

שני הצעירים היהודים, שבהם אדון, באו מן המרחב האשכנזי, כלומר החברה היהודית במערב־אירופה של ימי־הביניים. אין הם מייצגים את הכלל, אך דווקא בשל שונותם וסיפורם יוצא הדופן ניתן אולי ללמוד על כמה היבטים קיצוניים בעולמם של צעירים בתקופה זו. בנוסף לעיסוק בקשר בין התבגרות להמרת דת, אני מבקש להוסיף לדיון גורם נוסף: הנטייה להתאבדות בגיל ההתבגרות, ולהצביע על הקשר בינה לבין מה שהוגדר כשיגעון. הווה אומר, ייבחנו יחסי הגומלין בין שיגעון להתאבדות ולהמרת דת בהקשר ההיסטורי של ימי־הביניים במרחב האשכנזי; כמו כן, אנסה להצביע על ההשלכות שהיו למעשיהם על החברה שאליה השתייכו, ועל המשמעות שהייתה למעשים אלה באותה חברה.

הזיהוי בין המרת דת, או הרצון להמרת דת, לבין שיגעון, מוכר מימים ימימה. תפישה זו מצויה לדוגמה בכתביו של הכרוניקאי האנגלי בן המאה השתים־עשרה, ג'רלד מוויילס (Giraldus Cambrensis) ובסיפורי האקסמפלה (exempla) של הנזיר הגרמני בן אותה תקופה, קסריוס מהייסטרבאך (Caesarius von Heisterbach). כתבים נוצרים ויהודים כאחד הגדירו את מי שחצה את המתרס הבין־דתי כמשוגע. דוגמה יהודית ליחס שכזה, המגדירה את הרצון לעבור לדת האחרת כשיגעון, ניתן למצוא בסיפור המופיע בספרות השבח לרבי יהודה החסיד, על אודות נער יהודי שחווה דחף שאינו בר־כיבוש להתנצר וניצל מגורל זה הודות לחסיד. יש לזכור, כי הציבור שנפגע מהמרת הדת היה על־פירוב, גם "הצרכן" של הטקסטים, שבהם מתואר המומר או מי שמבקש להמיר את דתו כמשוגע; והכתיבה על נושאים אלה נועדה בדרך־כלל לתצרוכת פנים־קהילתית. מטרת הכתיבה על כך הייתה

לפני שנים אחדות פרסם ויליאם צ' ג'ורדן (Jordan) מאמר ובו הציג גישה מחקרית חדשה לנושא המרת דת בימי־הביניים. ג'ורדן הציג, שבניתוח טקסטים העוסקים בהמרות דת עלינו לתת דעתנו לא רק לטיעונים התאולוגיים, אלא גם לאישיותם של מי שהמירו את דתם. בייחוד הדגיש ג'ורדן את הקשר בין המרת דת לבין גיל ההתבגרות (adolescence) או הבגרות הצעירה (young adulthood). לדבריו, היו אלה כבר בני התקופה ההיא ששמו לב לקשר זה. חציית הגבולות הדתיים בגיל ההתבגרות ובגיל הבגרות הצעירה, העוקב לגיל ההתבגרות, קשורה קשר אמיץ עם קשיי גילאים אלה, עם לבטיהם ועם האינטנסיביות המאפיינת אותם, גם אם מעשה ההמרה עצמו יתרחש מעט אחריהם. ג'ורדן סבר, שיש חשיבות מחקרית לקריאה צמודה של מקורות העוסקים במומרים צעירים. כדוגמה לקריאה שכזו הוא בחן מקור, ששופך אור על ההיבטים האישיים של תהליך ההמרה – סיפורו של הרמן־יהודה מקלן (Hermanus Quondam Judaeus), שבו מעיד הכותב על עצמו, כי לבטוי לקראת המרת הדת ואף אקט ההמרה עצמו התרחשו בגיל ההתבגרות. ואכן חוקרים אחדים הציגו, כי יש לראות את חוויית ההמרה בהקשר ההיסטורי, אך גם להביא בחשבון את הממד החווייתי האישי. דבריהם יפים לא רק לגבי המרת דת שיצאה אל הפועל אלא גם לגבי לבטי המרה.

ד"ר אפרים שהם־שטיינר מלמד במחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן־גוריון בנגב וחוקר את ההיסטוריה החברתית והדתית של יהודי אירופה בימי־הביניים. ספרו **חריגים בעל כורחם: משוגעים ומצורעים בחברה היהודית באירופה של ימי הביניים** ראה אור השנה בהוצאת מרכז זלמן שזר והחברה ההיסטורית הישראלית.

shohamst@bgu.ac.il :ל"א



"ילד נושך עלידי לטאה" מאת מיכלאנג'לו מריזי דה קרווג'ו (Caravaggio), שנת 1595-1600 בקירוב

סיפור מותו של הבחור יום טוב בן משה

סיפורו של ר' יום טוב בן ר' משה, נער יהודי מאנגליה, מובא כאנקדוטה **בהלכות שמחות**, קובץ הלכות הנוגע לדיני אבלות (המילה "שמחות" היא בלשון סג"נהור) ומיוחס לר' מאיר בן ברוך מרוטנבורג (מהר"ם) – מחשובי רבני גרמניה במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה (מאיר בן ברוך מרוטנבורג, **הלכות שמחות השלם**, ההדירו: עקיבא דב ויעקב אהרן לנדא, ירושלים תשל"ו, סי' פט [עמ' קג-קה]). מטרת הסיפור בהקשרו המקורי היא להמחיש עיקרון הלכתי הנוגע לקבורת מתאבדים, שנדון בחיבור בחלק העוסק בדיני קבורה ומנהגיה. מהר"ם, שבחיבורו מובא הסיפור, לא היה עד למאורעות. הוא מצטט את הסיפור מתוך חיבור אחר בשם **הלכות אבלות** לר' מאיר מאינגלטירא (אנגליה), חיבור שעליו הוא מרבה להסתמך בחיבורו **הלכות שמחות**. ר' מאיר מאינגלטירא כתב את חיבורו ככל הנראה בראשית המאה השלוש-עשרה באנגליה, והוא מספר את הסיפור בגוף ראשון, דבר המלמד על כך שהיה ככל הנראה עד ראייה למאורעות. מן הסיפור עולים עולמו הפנימי המסוכסך של יום טוב הצעיר, יחסיו עם סביבתו, התלבטותיו הדתיות, הפתרון הטרגי שבו בחר, ויחסה של הקהילה למעשיו. כמו כן אפשר ללמוד ממנו על הדרך שבה העניקה הקהילה למותו משמעות. אך ראשית כול הסיפור:

ומעשה באינגלטירא [אנגליה] היה תלמיד ותיק ועשיר מאד [יום טוב בא ממשפחה מיוחסת שמוצאה מאזור חבל הריין בגרמניה] ויושב בישיבה ור' יום טוב שמו זכר צדיק לברכה בערב שבועות לקח חגורו ותלה עצמו. ולא יצא מחדרו הרב ר' משה חסיד אביו, ולא הוריד דמעה, ולמד במדרשו כאלו לא נעשה לו רעה, כי אמר שבנו הוא חיבל בעצמו. ושאלני ר' שמעיה ב"ר שמואל זכר קדוש לברכה אם ראיתי כיוצא בזה ואני לא ידעתי מה שנעשה קודם ומה היה דעתו ששואל ואמרתי לו רבי נראה לי במסכת שמחות. וראינו אדונינו מורינו הרב לא אמר לא הן ולא לאו. ונתעסקו בו עבדים וחסידי לב וחכמה ולא נגענו בו, רק מועטים מיודעי ספר לקחו ארונו עם עבדים והשיאו על העגלה ללונדרש מדינה, לשכונת קברות וגם הרב וכל הישיבה הלכו אחרי ארונו. ובאותה לילה בא אלי בחלום וראיתי יפה מאד יותר ממה שהיה בחיו וגם נראה לרבים באותה לילה שבא לאור גדול ובטוח הוא מאד באותו עולם מיד. וגם הרב זצ"ל ראה מה שראה. ובח' לסיון [נסעו?] ללונדרש והספידוהו מאד מאד. ["אבל אותו בחור חסיד היה וירא שמים. בכל קהילות לא ראיתי כמונו ודובר אמת בלבבו וכל מידות קדושה וטהרה ראיתי בו"] ואחר כך נתברר שדן עצמו בחומרה וגם מקצת רוח שיד [שד] היה בו. ויש אדם שאם דעתו להנאת נפשו ורוצה שיתכפרו עוונותיו בשעה אחת ואינו עושה לאהבת בוראו דע כי דרוש אדרוש וגו' ועוד היה אומר שהשד היה מראה לפניו בשתי וערב ודחק אותו לעבוד עבודה זרה ויותר טוב אם יקבל עליו אדם תשובה בעיניו וסיוגו ובמלקות בזה העולם ואח"כ יעבוד לקב"ה בכל ליבו ובכל נפשו ויעסוק בפריה וברביה ואז יצא ממנו זרע כשר ומופלא ויתחדשו ימיו כאיוב או כיוצא בו וגם בן אחותו של יוסי בן יועזר דן עצמו בחומרה ותלה עצמו

ניסיון למזער את הנזק התעמולתי הטמון במעשה כלפי פנים, להעניק משמעות לאקט החריג, ולמנוע ממנו להפוך מודל לחיקוי. הצגה שכזו אפשרית כמובן רק כאשר מניין המומרים קטן. כאשר מתרחשת המרת דת בקנה-מידה גדול וחוצה מעמדות חברתיים, משפחות ואזורים גאוגרפיים, קשה הרבה יותר להציגה כשיגעון. אין זה מפתיע אפוא, שזיהוי כזה בין המרת דת לשיגעון לא היה אופייני לתגובות היהודיות להמרות הדת ההמוניות בספרד בשנים שאחרי גזירות קנ"א (1391), בעת שאלפי יהודים בכל רחבי חצי-האי האיברי המירו את דתם מאונס ומרצון.

הנטייה האובדנית בשל לבטי זהות גם היא מסימני ההיכר של גיל ההתבגרות. המחקר המודרני מצביע על כך, שגיל זה מתאפיין בהתבוננות בינארית בעולם ונטייה להעדיף לא אחת פתרונות קיצוניים על פני פתרונות של פשרה. גם בדיווחים על מתבגרים מן המאה השתים-עשרה בולטים קווים אלה באישיותם. לעתים ישנם מתבגרים הרואים את החיים עצמם כבלתי-אפשריים ואת מצוקותיהם בחיים כבלתי-פתירות, עד כדי בחירה לסיים את החיים. אני מבקש להתבונן בשני סיפורים מאנגליה של סוף המאה השתים-עשרה, שעוסקים בצעירים יהודים ששמו קץ לחייהם. בשני הסיפורים נמצאת ברקע הדברים תחרות בין יהדות לנצרות וסוגיית המרת הדת. בסיפור האחד נאמרים הדברים בצורה מפורשת ובסיפור השני הם נאמרים במשתמע ובמובלע, אך אי-אפשר להתעלם מנוכחותם. הסיפור האחד מקורו בטקסט יהודי הלכתי, שדן בהלכות אבלות וקבורה, והסיפור השני מקורו באסופת מעשי נסים (miracula) של קדושה מקומית מאוקספורד.

בין שהסיפורים מתארים מעשים שהיו, או שהם בדיה שנכתבה לצרכים חינוכיים מוסריים או אחרים, חשיבותם העיקרית היא בכך, שהם מהווים עדות חשובה לדימוי העצמי ולתודעה העצמית של החברה הנדונה, ולדרך שבה הבינה חברה זו את הנושאים המצויים בלב הדיון: אובדנות, שיגעון והמרת דת.

אזכורם של "המרת דת", "התאבדות" ו"קידוש השם" בהקשר האשכנזי הימי-ביניימי מעורר מיד את האסוציאציה עם האירועים, שנקראים בהיסטוריוגרפיה היהודית המסורתית בשם "גזירות תתנ"ו", אותו פרץ של אלימות דתית כלפי יהודי מערב-אירופה, שליווה את הגל הראשון של מסעי הצלב באביב של שנת 1096. מקורות בני התקופה, גם אלה שנכתבו עשרות שנים לאחר האירועים, מדווחים, כי בקרב יהודי עמק הריין וצפונה של צרפת היו שבחרו ליטול את נפשם ואת נפש יקיריהם במו ידיהם, והעדיפו התנהגות בעלת אופי מרטירי על פני המרת דת כתגובה לגל האלימות הדתית ולניסיונות ההמרה בכפייה. רוחם של מקדשי השם בשנת תתנ"ו אופפת את האירועים שבהם אדון, ודומה שהיא המעניקה לאירועים במאה השתים-עשרה עוצמה ומשמעות פרשנית. המשקעים התרבותיים שהותירה התנהגותם של מקדשי השם, האתוס התרבותי שהתעצב בקרב יהודי אשכנז ובכללם יהודי אנגליה, והמאמץ הדיאלקטי לשמר את מורשתם, גם אם לא לאמצה במלואה, מוצאים את ביטויים גם במקרים שלפנינו.

והוא היה תלמיד חכם ומת ויצתה בת קול ואמרה יש לו חלק לעולם הבא.

המקור העברי המספר את סיפורו של יום טוב בא מתוככי חברת הלומדים שבקרבה הוא חי. הוא כתוב כאמור ברובו בגוף ראשון על-ידי מי שהיה ככל הנראה עד לאירועים ואף היה שותף לתחושת המבוכה הכללית שגרם המעשה. יום טוב מתואר בסיפור כתלמיד חכם צעיר בן למשפחת לומדי תורה. כמו צעירים יהודים נחרים בתקופתו, למד גם יום טוב בישיבה והיה חלק מחברת לומדים. אביו הנושא בתואר ראש הישיבה אף מתואר כ"חסיד", כלומר כמי שדרישותיו הדתיות מעצמו, וככל הנראה גם ממשפחתו ותלמידיו, הן דרישות של "פנים משורת הדין", וייתכן כי דרישות אלו ואורח חיים זה הם שעמדו ביסוד המתח הבא לידי ביטוי בסיפור, שבסופו בוחר יום טוב לסיים את חייו. תיאור זה הולם את העובדה, שמוצא המשפחה היה מאזור עמק הריין בגרמניה, שבו התפתחה גם התנועה הדתית המוכרת כ"חסידות אשכנז". ייחודו של הסיפור על יום טוב בן משה הוא בריבוי הפרטים המשולבים בו. מתוארים בו המעשה האובדני (לרבות בחירת צורת המוות והחפץ המשמש להתאבדות), תגובת המבוכה בקהילתו המידית של המתאבד והשינויים שחלו בתגובה החברתית, תוך חשיפת פרטים שהיו קודם מוכמנים. תחילה סירב האב להתאבל על בנו ששם קץ לחייו, ואפילו לא הפסיק את לימודו, למרות שמבחינה הלכתית הבן הוא מת בקרבה משפחתית ראשונה ("מת מצווה") וכזה היה על האב להניח כל עיסוק אחר, ובכלל זה תפילה, לימוד תורה וכיוצא ב, ולעסוק בקבורת בנו. לצד התייחסות קשה זו מבהיר הכותב, כי בקרב הקהילה שררה מבוכה לא רק בשל המעשה עצמו אלא גם נוכח שתיקתו הרועמת של האב ("וראינו אדונינו מורינו הרב לא אמר לא הן ולא לאו"). עם זאת מציין הכותב, שגישת האב הסמכותי השפיעה על הקהילה כולה, ובקבורת המת עסקו רק "עבדים וחסרי לב וחכמה". בדרך-כלל מקובל היה, שאדם יהודי שנפטר לבית-עולמו במהלך שבת או יום טוב, יעסקו בקבורה גויים (או כמו שהם מכונים בטקסטים הלכתיים, "עממים"). אך אם מת יהודי ביום חול, אזי מקובל היה שבני-אדם השווים אליו במעמד בקהילה הם מי שיעסקו בקבורתו. לאור קביעה זו, האמירה שרק "עבדים וחסרי לב וחכמה" עסקו בקבורה, יש לה משמעות רבה לאבחון היחס כלפי יום טוב. יש לזכור, שבשל חשיבותה של מצוות לימוד תורה בחברה היהודית בכלל ובאשכנז בפרט לגבי מי שלמד תורה באופן "מקצועי", רק פטירתו של אדם הנמצא בקרבה ראשונה ללומד חייבה את הפסקת הלימוד ופנייה להתעסקות במת. ואולם מקובל היה, שתלמיד חכם שמת "הכול קרוביו" לעניין קבורה. לפיכך חבריו של תלמיד החכם שמת, גם אם לא היו קרוביו, היו מצווים ומצופים לעסוק בקבורה ולהתפנות לשם כך מתלמודם. כאן, בשל אופיו יוצא הדופן של המוות, נוצרה מציאות הפוכה – לא די שהלומדים וקרוביו (האב) לא התפנו מלימודם כמצופה, אלא שבקבורה עסקו המשרתים הנוצרים ("עבדים") ואנשים שלא היו ממעמדו החברתי של הנפטר ("חסרי לב וחכמה"). הסטייה מן הנהוג נועדה לציין, שהתאבדות הפקיעה את זכאותו של האיש ליחס הראוי לתלמיד חכם. הגופה הוסעה על עגלה לעיר לונדון ("לונדרש מדינה") לקבורה, ונקברה שם. המחבר אינו מזכיר

כל הספדים בעת הלוויה, בניגוד להספד שנערך לאחר נקודת המפנה בסיפור.

התנהגות הקהילה כלפי יום טוב מצריכה עיון אף היא. בעת שסברו הכול, שיום טוב אכן התאבד, אנו מוצאים שהתנהגות הקהילה עולה בקנה אחד עם התנהגותה של חברת מיעוט בתוככי חברת רוב עוינת. גישה זו מתאפיינת ברצון שלא להקרין כלפי חוץ מצוקות פנימיות. מבחינת הן אות החיצונית המשיכה הקהילה בהתנהלות המקובלת במקרי מוות אחרים, ועל כן התקיימה לווייה כרגיל. למרות הידיעה כי יום טוב התאבד, הלכו האב ותלמידי הישיבה אחרי הארון. ואולם בכל הקשור לביטוייה הפנימיים של האבלות (הטיפול בנפטר, ההספד) חרגו מן הנהוג המקובל בשכבה החברתית של תלמידי החכמים. זאת ועוד, ההלכה לגבי מתאבדים (המצויה כמה שורות לפני סיפורו של יום טוב בקובץ **הלכות שמחות**), מבחינה בנוגע לטיפול במתאבדים בין דברים שהם בבחינת כבודו של המת לעומת מנהגים הנגזרים מכבודם של קרוביו שנתרו בין החיים. בכל הנוגע לכבודם של החיים פעלה הקהילה לפי המנהג (הלוויה, ההליכה אחרי הארון), אך בכל הנוגע לכבודו של המת (זהות העוסקים בגופה ובקבורה, הספד) נמנעה הקהילה מלהעניק למתאבד טיפול שעשוי היה להיחשב כמכובד. הפרשנות שנתנה הקהילה למעשה ההתאבדות לאחר התרחשותו ולאחר הקבורה, והשינוי במעמדו של יום טוב לאחר התגלותו בחלום ל"רבים", עומדים בלבו של הסיפור ובהם טמונה התפנית.

בחלק זה אנו גם שומעים לראשונה פרטים שקודם הובלעו, על קשייו הנפשיים של יום טוב ("וגם מקצת רוח שיד היה בו"); "ועוד היה אומר שהשד היה מראה לפניו בשתי וערב ודחק בו לעבוד עבודה זרה". חזרתם של ביטויים אלה לגבי השדים שעינו את רוחו של יום טוב, והעובדה שבני הקהילה ידעו על אותם חזיונות דמוניים פרי רוחו המסוכסכת, מלמדים על כך, שבעקבות המעשה האובדני נודעו ברבים פרטים שלא קיבלו כנראה ביטוי פומבי קודם. מצד אחד אנו נחשפים לרמזים לכך, שיום טוב היה "משוגע" ורדוף על-ידי שדים. שדים אלו מגלמים את דחפיו ואת המשיכה לנצרות. תיאור זה מעמיד את ההתאבדות של יום טוב כמעשה של הימנעות קיצונית מהמרת דת. החלום הקולקטיבי האיץ את הדיון הפנים-קהילתי. בעקבותיו הסתבר, כי יום טוב סבל מקשיים נפשיים ואולי אף הביע התעניינות בנצרות, רצון להמיר את דתו, או לכל הפחות לבטי אמונה דתיים. באורח פרדוקסלי, דווקא משנדע שיום טוב היה רדוף חזיונות דמוניים בעלי גוון נוצרי, פרט שהמחבר מצייר בכוונה כעדות לאי-שפיות מצדו של יום טוב, מצליחה הקהילה להכיל אותו, להעניק למעשיו משמעות דתית חיובית ולערוך לו רהביליטציה.

הטקסט עושה שימוש בכמה ביטויים המתארים את החלום, ואת דיווחו של יום טוב בחלום זה על אודות היחס שזכה לו בשמים ("שבא לאור גדול ובטוח הוא מאד באותו עולם מיד"). יחס זה לא תאם את מעמדו בארץ, והוא שמביא את הקהילה להעריך מחדש את היחס כלפי יום טוב ולערוך לו רהביליטציה. הביטויים שאותם שם הכותב בפיו של יום טוב משקפים השפעה של חיבורים רויים בשיח המרטירולוגי היהודי של המאה השתים-עשרה. מהדהדים בהם השפה והסמלים של כותבי הכרוניקות העבריות, שמתארות את מקדשי השם בעת

פרעות תתנ"ו: לדוגמא, תיאוריו של הכרוניקאי שלמה ב"ר שמשון את מעשיו של המומר, שהיה אחר-כך מקדש השם, יצחק בן דוד הפרנס ממינץ (אצל אברהם מאיר הברמן, **גזירות אשכנז וצרפת**, ירושלים 1945, עמ' לו-לח), או התיאור המצוי בספר **אור זרוע** על אודות אב־טיפוס מרטריו יהודי אחר, ר' אמנון ממגנצא. לסיפור על ר' אמנון חשיבות לענייננו, שכן גם בו מתואר מי ש"דן את עצמו בחומרה" בשל לבטי ההמרה שלו, והחליט למסור עצמו למיתה בייסורים על כך שהיה בלבו פקפוק. שני הגיבורים בשני הסיפורים, יום טוב ואמנון, מתוארים כיפיתואר, עשירים ומיוחסים; לגבי שניהם נזכרים המונחים "קדושה" ו"טהרה" ביחס למה שאירע להם; שניהם מתגלים לאחר מותם בחלום; שניהם מוצגים כמי שהאמת והאמונה נר להגליהם, על אף ששניהם מציגים חיבוטים דתיים, פקפוק והיסוס; ואצל שניהם התעוררה משיכה לנצרות. דמותו של יום טוב בסיפורנו, כדמותו של ר' אמנון, מקיימת דיאלוג טקסטואלי עם תכנים נוצריים. גם בסיפורנו מתקיים אימוץ של שפה וסמלים מן המרחב הנוצרי הסובב, כפי שניתן לראות בסיפור ר' אמנון ממגנצא, המוצג כמרטר יהודי בדמותו של ישוע. ביחוד בולט הדמיון לסיפור התגלותו של ישוע לתלמידיו לאחר מותו, תחייתו ועלייתו השמימה. סיפורים אלה במסורת הנוצרית קשורים לתקופה שבין פסח (פסחא) לשבועות (פֶּנְטֶקֶסְט) – תקופת השנה שבה גם מתרחשים אירועי סיפורו של יום טוב בן משה, שבעיצומה בחר לסיים את חייו.

גם תהליך הרהבליטציה של יום טוב אינו פשוט. למרות שהכותב מדגיש את עוצמת מעשהו של יום טוב, ולמרות שהוא רואה בו לאחר התפנית מקדש השם, ומציין את התקבלותו לחיי העולם הבא, אין הוא שוכח במקביל לצדד בנקיטת צעדי תשובה נוקשים, אך מחמירים פחות, מאלה שבהם נקט יום טוב ש"דן עצמו בחומרה" ושם קץ לחייו. ("ויותר טוב אם יקבל עליו אדם תשובה בעיניו ובסיגוף ובמלקות בזה העולם ואח"כ יעבוד לקב"ה בכל ליבו ובכל נפשו ויעסוק בפריה וברביה ואז יצא ממנו זרע כשר ומופלא"). משפט אחרון זה בטקסט הסיפורי מחזיר אותנו לדיוננו בגיל ההתבגרות. ההמלצה לעסוק בפרייה ורבייה מרמזת לכך, שיום טוב טרם נשא אישה. הוא גם מוזכר בטקסט כ"בחור", כלומר כאדם צעיר ולא כאדם בוגר. דומה כי כוונת הדברים היא, שחלק מן הלהט של גיל ההתבגרות, שמצא את ביטויו בלבטים הדתיים ובדחף להמיר את הדת, קשור אולי גם באי־מימוש של היצר המיני הגואה האופייני לגיל זה. תיעול היצר המיני לכיוון פרודוקטיבי (נישואים ופרייה ורבייה), והטיית הכעס על מחשבות הכפירה מן הפנים החוצה בדמות סיגופים, הם שני פתרונות שהציע הכותב על מנת להשיג את התוצאה הרצויה בלי להביא לאובדן החיים. היבט זה מזכיר מאוד את הפתרון שבו נקטה משפחתו של נער אחר בן המאה השתיים־עשרה, שגם לו היו לבטי המרה, הרמן־יהודה מקלן. באוטוביוגרפיה שלו מספר הרמן, כי משחשו משפחתו וקהילתו שהוא נמשך לנצרות, ביקשו למנוע זאת על־ידי מימוש היצר המיני באמצעות נישואים. הרמן שודך לנערה צעירה, והוא מעיד, שאהבתו לאשתו מנעה ממנו, לפחות לזמן־מה, להמשיך בדרכו להמרת דת.

ייתכן, כי יום טוב לא רק חשב להתנצר, אלא אף מימש את כוונותיו והתנצר בסתר, או שגמלה בלבו ההחלטה להתנצר

והוא ראה את המעשה כבר כמוגמר. לא מן הנמנע, כי סירובו של האב להתאבל על בנו ואף לגלות רגש כלשהו כלפי מות בנו קשור בכך. מילותיו של המחבר בשבחו של יום טוב לאחר ההתגלות בחלום רק מחדדות תחושה זו, בייחוד המילים "דובר אמת בלבבו" (תהילים, טו 2), שניתן לפרשן כפשוטן – רודף אמת המבקש אמיתות מוחלטות כדרכם של צעירים בעת ההתבגרות בניגוד לפשרות המאפיינות מבוגרים.

פרשת התאבדותו של גדליה בן משה

המעשה השני המערב נטיות אובדניות ועימות דתי גם הוא מקורו באנגליה בשלהי המאה השתיים־עשרה. בניגוד לסיפורו של יום טוב, המוכר לנו ממקורות יהודיים, הסיפור על Deus-eum-crescat, הוא הנער גדליה, מקורו נוצרי והוא מצוי בקובץ על מעשי הנסים (miracula) המיוחסים לפריידסווייד הקדושה (St. Frideswide) מאוקספורד. פריידסווייד הייתה בת למלך אנגלו־סקסוני, שבחרה לפרוש ולחיות כנזירה בנדיקטינית, ובמאה השמינית כיהנה כאם מנזר באוקספורד. זמן קצר אחרי מותה החלו מעריצים אותה באנגליה האנגלו־סקסונית כקדושה מקומית. בשנת 1180 הועברו שרידיה לאתר חדש, ובסמיכות זמנים לכך ליקטו הנזירים שהיו מופקדים על השרידים את מעשי הנסים הקשורים בה ובשרידיה לקובץ בשפה הלטינית. קובץ זה הועתק לימים ונכלל בקורפוס של מעשי הקדושים, *Acta Sanctorum*. בקובץ כלולים נסים שחוללה פריידסווייד בחייה ונסים שיוחסו לשרידיה גם שנים רבות לאחר מותה. העלאתם על הכתב של סיפורי נסים כאלה נבעה מן האינטרס של מי שהיו מופקדים על השרידים, להאדיר את כוחם, לעודד את פולחנם ולהדוף ניסיונות לכפור בכוחם של שרידי הקדוש. במקרה שלפנינו סיפור הנס אינו דן במי שהתרפא בזכות שרידי הקדושה, אלא בדרך שבה פגעה הקדושה במי שניסה לפגוע בשמה וללעוג לכוחם של שרידיה. גיבור הסיפור הוא נער יהודי, ששם קץ לחייו לאחר מעשה, שאותו פירשו מחברי הסיפור כניסיון מִצְדו לעלוב בשרידי הקדושה וללעוג למאמינים בכוחם של שרידים לחולל נס ריפוי. מלקט סיפורי הנסים, וכנראה גם מחברם של אחדים מהם, היה פיליפ, ראש המנזר האוגוסטיני (Austin Canons), שבו נמצאו שרידיה של פריידסווייד בשלהי המאה השתיים־עשרה. והרי הסיפור:

לא נוכל להחשות מלספר על אודות הנקמה שנקם האל באדם הנמנה עם הטעות היהודית (Judaicae pravitatis) בעיר שלנו אוקספורד בגין עלבון שעלב בבתולה של האל [פריידסווייד הקדושה] ונענש כבר בליל המחרת.

יהודי אחד ששמו גדליה (כך היהודים נוהגים לקרוא [לו] בתפילות ולא בשמות של ממש [כלומר, לא שם החולין של הבחור אלא רק השם שבו קראו לו לתפילה]), היה בנו של משה מוולינגפורד [Wallingford], משה זה בעצמו היה איש פחות נתעב משאר היהודים. ואולם בנו, בעידודה של רוח רעה ביותר (nefandissimo spiritu agitatus) עלב בדבקתו של הציבור הנוצרי, ולעג במילים של חילול קודש לכוחו של האל לחולל נסים. הוא היה פותח וסוגר את ידיו חליפות בצורה נלעגת, וכן קודם צלע ברגליו ולאחר מכן צעד כפי שצריך. ובכך הוא התנשא ביוהרה וטען, שהוא

יכול לחולל את הנסים של הריפוי כשם שעושה פריידסווייד שלנו. לכן הוא אמר שצריך להעניק ולתת לו מתת ונדבות בדיוק כפי שנותנים לה.

ואכן אפילו העם האומלל [היהודים] כמו הנאמנים [הנוצרים] גינו וגדפו את דבר המעשה, דבר שאת תוצאותיו נראה להלן.

בשבתו לשולחנו של אביו הוא הרבה לקנטר [את קודשי הנצרות] בצורה מחללת קודש, ומשסירב להפסיק את מעשיו, למרות שאביו נזף בו (*a patre graviter correptus*), הוא אף הוסיף ואמר, שפריידסווייד אינה יכולה לעשות דבר וכוחותיה אינם איום בעיניו. האב בכעסו קילל אותו [ואמר]: שהוא ישיג לאלתר את המקום המיועד לו, ולא בחלוף 100 שנה.

מששמע הנער מחלל הקודש את הדברים הוא השתתק, ולאחר זמן-מה שקע בצער עמוק וכמו יצא מדעתו ושקע בדיכאון. הוא היה מיוחד כולו עד עמקי נפשו – ללא ספק ההשגחה האלוהית היא שגרמה לכך, שיועבר אדם המחזיק בדעה נלוזה לידי סוכניו של השטן. על אף שהוזמן לסעודה בחברת אביו, סירב לבוא, כי שקע בעייפות ומאס בחיים, והיה נחוש בדעתו להחיש את מותו.

כאשר רעננה שלוות הליל את היום המפרך, קם הנער העגמומי ממיטתו בחצי הלילה בשקט, ונכנס למטבח של אביו, ועל מנת שלא תופרע המזימה הקטלנית שרקם במוחו, אטם את פתח המטבח בשעווה מבפנים.

החגורה שחגר שימשה לו לולאת חנק, הוא כרך אותה על הקורה ועל צווארו, וכך בדומה לאותו בוגד יהודה [איש קריות], שם קץ בתלייה לחייו האומללים. ומעשה זה [התלייה] הוא בגדר נס בפני עצמו וראוי להתפעלות, שכן החגורה העדינה נשאה את משקל גופו הכבד זמן כה רב.

עם עלות השחר דאג האב לבנו. הוא חיפש אותו, ומשחלף זמן רב והנער לא נמצא, שבר לבסוף את פתח המטבח ומצא את בנו תלוי. האב הזדעזע למראה עיניו, קרא לחבריו בחשאי ודחק בהם, שדבר ההתרחשות לא ייוודע בציבור, ודאי לא בקרב הנוצרים. וכך, ממש כפי שביקשו אבותיהם ללא הצלחה להסתיר את התהילה של תחיית האדון, כך גם עם חוטא (*plebs impia*) זה ניסה להסתיר ללא הצלחה את חומרת העונש האלוהי. שכן מה שחושפים הכוח והחכמה האלוהיים אין בכוח אנוש להסתיר.

מלאה אותה העיר בשמועה על הדברים (*hujus rei fama repletur illico civita*), ומבוכת הכופרים הייתה לשמחת המאמינים. שמו של האדון התגדל באמצעות בתולתו [פריידסווייד], בכך שלא נתן שתותקף הבתולה בעלבונות ללא עונש.

אזי, בעת שנישאה הגופה המתועבת בעגלה להבאתה לקבורה בלונדון, על-פי המנהג, רדף אחריה המון רב של כלבים בנביחות, כמנהגם כאשר מעניקים למחלל-קודש את טקסי הלוויה שהוא ראוי להם.

אנשים מהימנים ביותר (*viri fide dignissimi*) העידו, שבאמצע הדרך ללונדון נשבר גלגל של העגלה, הגופה נפלה על הארץ, ובשל משקלה ובשל עוצמת הנפילה, נשבר הצוואר שהוציא מתוכו את דברי חילול הקודש, ובצדק.

שהרי מעשה העוול שלו יצא מן השומן ועבר לתאוות הלב [על סמך הפסוק בתהילים, עג 3: "יצא מחלב עינינו עברו משכיות לבב"]. משום שעורר [היהודי] את זעמו של האל במעשי חילול הקודש ודיבורו היהיר, הוא נלקח מן החיים במיתה אומללה, אשר אותה הכין במו ידיו. מגיעה לו מנה אחת אפיים לרעה, והוא שמור ליום האבדון ויובל ביום הדין האחרון יחד עם הדוחים מעצמם את חכמת האל [היהודים], ששנאת חנם בלבם כלפי האל.

פריידסווייד הייתה קדושה מקומית פופולרית למדי, והאמונה בדבר יכולתם של שרידיה לחולל נסים רפואיים רווחה באזור אוקספורד. גיבור הסיפור, גדליה, מזוהה כבנו של יהודי בשם משה, אחד מתושביה היהודים של העיירה וולנגפורד הסמוכה לאוקספורד. האב מוזכר כמי ש"אינו כה נתעב" כאשר חבריו היהודים, ומהמשך הסיפור מסתבר גם מדוע: הוא נזף בבנו על שעלב בשרידי הקדושה, ואף קילל את הבן כאשר המשיך להשמיע דברים קשים נגד הנצרות והקדושה. מן הסיפור מתברר, כי הנער התקרב לעולים לקברה של הקדושה, או שהצטרף אל מי שנלוו לתהלוכה של שרידיה בעיר, סבב בין המבקשים את חסדיה והשים עצמו כמי שזקוק לרפואה. הנער התחזה כנראה לנכה, שביקש להתרפא, ואז הזדהה כמי שהתרחש לו נס ריפוי בזכות שרידי הקדושה וביקש נדבות מן הציבור. לאחר שזכה לנדבה שינה את טעמו ושם ללעג את תמימותם של מעריצי השרידים של הקדושה, שהאמינו שנרפאו בזכותה, ואמר לסובבים אותו, שהוא עצמו ראוי להערצה ונדבות כמו הקדושה על שריפא את עצמו.

היה זה מעשה התגרות נועז מאוד לכל אדם, ובייחוד ליהודי, באנגליה בשלהי המאה השתי-עשרה. התעוזה החריגה של הנער עוררה את הרושם, אולי עוד לפני שהתאבד, שלא היה לגמרי שפוי בדעתו. רמז לכך ניתן למצוא בדברי הכותב, שראה ב"רוח רעה ביותר" (*nefandissimo spiritu*) את הגורם שעודד את הנער למעשיו. ייתכן, כי בשל כך גם נמנע ההמון מלעשות בנער שפטים, כיוון שהבינו כי לפניהם מי שדעתו משובשת. לאחר ששב הנער לבית אביו, הזהיר משה מוולינגפורד את בנו מפני מעשים כאלה ונזף בו קשות. המחבר אף מספר, כי האב קילל את בנו ואיחל לו, שאם לא יקשיב לו, יתרחש לאלתר מה שיעד לו הגורל – קללה שמשמעותה קרובה אולי לביטוי הרווח בלשוננו, "הלוואי שתמות". ייתכן שכוונת הדברים הייתה, שהבחור גדליה בן העשרים ימות לאלתר, במקום כעבור מאה שנה במלאות לו מאה ועשרים, פירוש שעשוי להצביע על כך, שגדליה היה בן עשרים בעת ההתרחשות; אך אף ייתכן, כי יש כאן רמז לפסוק בישעיהו, סה 20: "כי הנער בן מאה שנה ימות".

מדוע מספר הכותב כי האב קילל את בנו? יש להניח, שהאב עשה כך מחשש לחיי בנו וחיי משפחתו ואולי אף טרח לידע את שכניו הנוצרים על צעד זה בעת המעשה או אחריו. ואולם, כפי שמעיד המספר, הנער לא נשמע לאביו והוסיף ללעוג לקדושה ולנוהים לרפואתה. לפי המסופר, דווקא דבריו של האב הם שהביאו את הבן גדליה לכעס וצער גדול, גרמו לו לשקוע במרה שחורה והביאו אותו לכלל החלטה לשים קץ לחייו. קללת האב מוצגת בסיפור כנקודת ציר למשבר של הבן וכוזב להתאבדותו.

המספר מציג את ההתאבדות כמעשה של נקמת האל במי שעלב בקדושה פרייטסווייד. תיאורו המלא מאפשר לנו לבחון את מעשה ההתאבדות על רקע אירועים שהתרחשו בביתו של גדליה וקדמו להתאבדות. אפשר כמובן, שהמספר בדה מלבו את הפרטים שהוא מביא, ושמתרת הבדיה היא להעניק לסיפור נופך ספרותי ולהעצים את ההיבט הנסי והדידקטי. אולם זו אינה האפשרות היחידה: פרטים אחדים בסיפור, שגם הם לכאורה בעלי נופך דידקטי, מסתברים כפרטי אמת (לדוגמא: התלייה). זאת ועוד: אחדים מן הפרטים אינם משרתים כל מטרה חינוכית (למשל: אטימת דלת המטבח בשעווה), ועל כן אנו יכולים להניח, שהם אכן התרחשו. יש לזכור, שהמחבר ישב בתוך עמו, והאירועים, לטענתו, התרחשו זמן לא רב לפני שהועלו על הכתב. במקרה זה הכנסת פרטים פיקטיביים, שאינם משרתים את המסר החינוכי והערכי של הסיפור, אינה משרתת את מטרת הסיפור; להיפך, היא עלולה לחתור תחת אמינות הסיפור והפרשנות, שאותה מבקש הכותב לתת למעשה. כיצד אם כן נודעו פרטים מתוככי הבית היהודי בעיר וכיצד הגיעו לידו של פיליפ?

בבתים יהודיים רבים התקיימה נוכחות קבועה או מזדמנת של מכרים נוצרים, משרתים, מיניקות ופועלים נוצרים. נוכחות זו הייתה דבר שבשגרה, ודאי במהלך המאה השתים-עשרה, והיא זו שבגינה אנו שומעים על ניסיונות ההפרדה בין יהודים לנוצרים במישור הביתי באיגרות אפיפיוריות מראשית המאה השלוש-עשרה ובהחלטות הוועידה הלטרינית הרביעית (בשנת 1215), שביקשה לצמצם ככל האפשר את המגע הקרוב בין יהודים לנוצרים. כפי שראינו לעיל, גם בבית משפחתו של יום טוב עסקו משרתים נוצרים בהכנת גופתו לקבורה, ועל כן אין זה פלא שמידע מתוככי הבית "דלף" החוצה. בדרך זו אפשר גם להסביר מדוע דאג האב, משה מוולונגפורד, שחלק מסיפור המעשה שהתרחש בתוככי הבית (הנזיפה והקללה) ידלוף אל מחוץ לכותלי הבית, ולעומת זאת הביע חשש שפרטי ההתאבדות גם הם ייודעו במהירות ברבים, מחוץ לחוג המכרים היהודים של בני הבית. לאור זאת, דומה שיש לראות גם את פרטי הסיפור הללו, שהכותב לא היה עד ראייה להם, כפרטים "אמיתיים". נשוב עתה לבחון את פרטי ההתאבדות. המספר טוען, כי לאחר שנזף פעמיים וספג קללה נמרצת מאביו, שקע הנער במרה שחורה, בדיכאון, והחל לתכנן את מותו. את מעשהו הוציא הנער לפועל באישון לילה; לפני כן נעל היטב את דלת המטבח ואטם אותה בשעווה. הנער השתמש בחגורתו כחבל תלייה וקשר אותה אל קורת הבית. המטבח, שבו בחר הנער לזירת ההתאבדות, היה ככל הנראה בקומת הבית התחתונה, כמקובל בחלק מן הבתים בסביבה העירונית באנגליה וברחבי אירופה בתקופה זו, בעוד שחדרי המגורים היו בקומות העליונות. הבחירה בשיטה זו על מנת לשים קץ לחייו מקבלת בעיני המחבר משמעות מיוחדת, שכן מיתה בתלייה הייתה גם הדרך שבה בחר יהודה איש קריות לשים קץ לחייו כמסופר באוונגליון על-פי מתי (פרק 27, פסוקים 3-8). בספר מעשה השליחים, פרק 1, פסוק 18, מתוארת הסצנה בצורה אחרת: יהודה מת כשפניו ארצה, הוא נחצה בתוודך וכל בני מעיו נשפכו על הארץ. הפרשנות המקובלת לברית החדשה אינה רואה סתירה בין התיאורים, אלא ממקמת את התיאור השני

(מעשי השליחים) בהקשרו של הראשון (הבשורה על-פי מתי). כלומר, יהודה תלה עצמו על עץ בשדה הנקרא "חקל דמא" (שדה הדמים). את השדה קנה יהודה בשלושים שקל כסף, שקיבל תמורת הסגרת רבו ישוע. גופתו של יהודה נפלה מן העץ שעליו תלה עצמו, הוא נבקע באמצע ובני מעיו נשפכו ארצה.

דמותו של יהודה איש קריות היא אב-טיפוס למתאבדים רבים בימי הביניים ולדרך שבה תוארו מעשיהם בספרות, כפי שהראה אלכסנדר מארי (Murray) בהרחבה בספרו. הזיהוי בין גדליה לבין יהודה איש קריות עשוי לעמעם את התחושה שלפנינו פרט "אמיתי", כיוון שברורה כוונתו של הכותב להעצים את סמליותו של מעשה ההתאבדות. אולם כפי שראינו, גם יום טוב מן הסיפור הקודם, שמקורו בעולם היהודי ולמספרו אין כל עניין סימבולי בדמותו של יהודה איש קריות, מתואר כמי שבחר להתאבד בתלייה תוך שימוש באמצעי זהה – חגורתו. אך ההשוואה ליהודה איש קריות היא בכל זאת בעלת משמעות, כפי שיתברר להלן.

מכאן ממשיך המספר לתאר את שהתרחש לאחר המוות – משלא נמצא הבחור ברחבי הבית בבוקר, קמה מהומה ובמהלכה התברר, שדלת המטבח סגורה. משנפרצה הדלת נתגלתה במטבח גופת הנער התלוי. המספר מציין, שבני הבית בראשות האב ביקשו להסתיר את דבר ההתאבדות בכלל ומנוצרים בפרט. אין בכך כדי להפתיע: גם בסיפורו של יום טוב אנו מוצאים שורה של התנהגויות המאפיינות את היחס כלפי מי ששם קץ לחייו, התנהגויות שמטרתן למנוע את זליגת הידיעה המביכה החוצה. ואכן המספר מדווח, שהוא אינו יכול שלא לעלוז על שהידיעה עשתה לה כנפיים למרות מאמצי ההסתרה. גם כאן שב המחבר למתווה הפרדיגמטי בסיפור – כלומר לראייתו כסיפור מופת ובו מוסר השכל. הוא מציין, שכפי שרצה האל שסיפור התחייה של ישוע ייחשף בניגוד לרצונם של היהודים, כך גם כאן. לבסוף מתאר המחבר את תהלוכת הלוויה של הנער, שלא די שליוו אותה כלבים בנביחותיהם, אלא שבמהלכה נפלה הגופה מן העגלה ונחבלה. המחבר מצביע כאן על מידה כנגד מידה, הנער ביקש לפגוע בתהלוכת שרידיה של הקדושה, והנה תהלוכת הלוויה שלו היא שנפגעה בשל נוכחות הכלבים ויללותיהם. הנער לעג לקדושה תוך שימוש בגרוננו ובפיו, והיא בתמורה גרמה לכך שיתלה עצמו בצווארו ואותו צוואר עצמו גם יישבר בשנית בעת נפילת הגופה מן העגלה במהלך הלוויה. בחירתו של המחבר במילים המרמזות לפסוק בתהילים, עג 7: "יצא מחלב עינמו עברו משכיות לבב" (בנוסח הוולגטה: *processerunt a pinguidine oculi eorum transierunt cogitationes cordis*) אף מרמזת לפרשנות הנוצרית הקונונית לפסוק זה, המכוונת כלפי הרשעים והלא-אממינים.

ראינו, כי סיפורו של הנער גדליה גם הוא סיפור על איש צעיר השרוי במתח דתי, שלא מצא את פתרונו, ומעקשי נפשו מביאים אותו למעשה קיצוני נגד קודשי הדת האחרת ולבסוף למעשה אובדני. ייתכן, כי למרות שהנער בסיפור מוצג כמי שפגע בקדושה ובשרידיה, ונראה לכאורה כמי שנמצא בעימות דתי חריף עם הנצרות, הרי שדווקא מעשיו אלה מעידים על משיכתו

דיוקנה של פרייטסווייד (*Frideswide*) בחלון, בתוך קתדרלת *Christ Church* באוקספורד, הבנויה על המקום שבו עמד בימי הביניים מנזר שהוקדש לה



אליה, והם נבעו מיחסי משיכה ודחייה, ששימשו בתוככי נפשו בערבוביה. פרטים מסוימים בסיפור מחזקים השערה זו, והיא עשויה להסביר תמיהות אחרות בסיפור. כבר בראשית הסיפור אנו מוצאים את הנער בתהלוכה או בסמיכות למקום שבו מוצגים שרידי הקדושה. ומה מבקש שם נער יהודי? יתר על כן, המכונסים במקום אינם רואים בנוכחותו דבר־מה תמוה, או לפחות, אין הכותב מדווח על תמיהה כלשהי. בראשית הדברים המחבר אינו שופט את הנער בחומרה ואינו מטיל עליו את האשמה, אלא הוא מציגו כמי שהשתלטה על גופו רוח רעה. בהמשך אנו שומעים על השיחה הקשה בין האב לבין בנו. האם אפשר, שהאב קילל את בנו לא על שפגע בקודשי הנצרות, אלא להפך – על שהתקרב ונמשך לקודשי הנצרות? במובן זה דומה התנהגותו של האב כאן להתנהגותו של אביו של יום טוב. ואכן בשני הסיפורים ניכרים הדיה של מערכת יחסים טעונה מאוד בין אבות לבנים על רקע דתי. האם ניתן לטעון, כי הנער נמשך אל הנצרות, ביקש את קרבתה, ומשנתגלה הדבר על-ידי האב הוא נזעק וקרא את בנו לסדר. עד לקללת האב היה הנער מתנצר בפוטנציה, אך מרגע שהנער אכול הספקות נטל את חייו במו ידיו, כבר לא יכול המספר לראות בנער מודל לחיקוי אלא בדיוק להפך – מי שיש להתנער ממנו. על-פי גישה זו אפשר להסביר גם את הדמיון, שעליו מצביע המחבר באופן מוצהר, בין הנער לבין יהודה איש קריות. דמותו של יהודה איש קריות היא דמות הבוגד האולטימטיבי בסיפור הנוצרי. אדם שהכול סברו שהוא ממקורבי ישוע, אך בלבו תכנן והוציא לפועל את הסגרתו. האם אפשר כי המחבר רומז לכך, שהנער היהודי היה נדמה בעיני סביבתו לנוצרי, ואולי אף אמר שיתנצר וברגע האחרון שינה טעמו כיהודה איש קריות ובגד בנצרות ובקודשיה? על "בגידה" אפשר לדבר רק כאשר הבוגד הוא חלק מן הקולקטיב החברתי שהוא פונה לו עורף.

ככלל אפשר לחלק את התנהגותו של גדליה לשניים – בתוך הבית, שבו היה נתון בעימות עם אביו, ומחוץ לבית, שם היה נתון בעימות עם הסביבה. ואולי לא היו הדברים כך ורק הוצגו כך בדיעבד. בתוך הבית היה הנער אנטי-נוצרי בוטה, ואילו בחוץ הקרין אמביוולנטיות, משיכה אל הנצרות וקודשיה מחד גיסא, ודחף להעמיד במבחן את האמיתות של נְסִי הקדושה במבחן מאידך גיסא. תמיהה נוספת: כיצד הצליח הנער ללעוג לשרידי הקדושה הפטרונית של אוקספורד בלא שיאונה לו כל רע? ראינו לעיל, שאולי נבע הדבר מהיותו של הנער מוזר; אך אולי לא עשה זאת כלל. אולי התנהגותו בתוך הבית, שם קילל את פריידסווייד ולעג לה בכל פה, לא הייתה אלא ניסיון להצדיק את הימצאותו בקרב מאמיניה. מסתבר, שצידוק זה לא היה מוצלח ביותר, שכן האב הבין היטב שנוכחותו של הנער בקרבת שרידי הקדושה לא הייתה רצויה, בין שנמשך לנצרות ובין שביקש ללעוג לקדושה ולשרידיה. חששו של האב היה מורכב יותר מכפי שהציג הכותב – אם אכן נמשך הנער לנצרות, הרי שהאב ביקש שגורלו (מותו) יבוא במהרה, ואם הנער עורר עליו במעשיו את חמת הנוצרים, הרי שגם אז ביקש האב להעניש את בנו ולקללו על שהעמיד את המשפחה ואת הקהילה בסכנה.

אשר לקשר בין אובדנות לשיגעון: בין שהנער נמשך לנצרות והתאבד בסופו של דבר, ובין שהנער עלב בקודשי הנצרות

וסיכן את הקהל ולבסוף התאבד, הרי לשני הצדדים – יהודים ונוצרים כאחד – היה אינטרס ברור להציגו כמשוגע ואת מותו כאקט של אי-שפיות. לגבי הנוצרים ברובד הפשוט, מותו היה, כדברי הכותב, בגדר עונש מְיָדִי הקדושה על שעלב בשרידיה. אך אם מעשהו של הנער מעיד דווקא על התקרבות לנצרות, הרי אין להתפלא על כך, שהנוצרים יבקשו לטשטש את כשלון ההמרה על-ידי הצגת המקרה כהעלבת השרידים ואת מותו של הנער כעונש על כך. לגבי היהודים, אם היה הנער קרוב להתנצר, וסופו שדן עצמו כמו יום טוב בחומרה, הרי שמותו היה פתרון נוח, כמו מותו של יום טוב, ואין פלא שהנוצרים הציגו אותו כמשוגע על מנת שלא להפסיד בקרב התעמולתי נגד היהודים. אמנם גרסתם של היהודים למעשה קשה לשחזור מתוך הסיפור הנוצרי, אולם העובדה שהנער זכה לקבורה יהודית מלמדת, שאולי גם מותו של גדליה כמו מותו של יום טוב, אפילו כמתאבד, סייע לתהליך קבלתו חזרה לחיק האמונה היהודית לאחר שהתחבט אם להתנצר אם לאו.

הצגת המומר כמשוגע מיועדת גם כלפי חוץ, כדי להציג את ההצלחה של הדת שאליה המיר המומר ככישלון. אמירה זו מדגישה, שרק יחידים שדעתם משובשת הם החוצים את הקווים, ואילו השלמים בדעתם דבקים באמונתם, אינם פוזלים החוצה ואינם חוצים את המתרס הבין-דתי. בכך גם מוצג שכרו של הצד "המנצח" – ששכנע כביכול את המומר בטיעונו – בהפסדו, שהרי אם נדמה היה לו שהצליח לגייס לשורותיו את אחד מבכירי בניה של החברה, באה הצגת המומר כמשוגע ומגלה שאין הדבר כך. על-פי הצגה זו של הדברים, "הצלחה" כזו אינה אלא כרסום בשוליו של הקולקטיב ולא בלב לבה של הקהילה. לבסוף מהווה המסר בדבר זיהוי המרת הדת כשיגעון שדר כלפי המומר עצמו. מדובר במסר כפול: מחד גיסא יש בו פסילה מוסרית-ערכית של המעשה, ומקופלת בו האמירה שאדם שפוי בדעתו לא היה עושה מעשה שכזה. זיהויו של המומר כמשוגע מלמד על דחיקת המעשה והעושה אל השוליים ההזויים. מאידך גיסא, באורח פרדוקסלי, דווקא בסימונו של המומר כמשוגע מצוי מסר של פיוס אפשרי ונכונות לקבל את המומר חזרה. בהצגת המומר כמשוגע בשיח הפנים-קהילתי מביעה החברה את דעתה על המעשה, מפרשת אותו כשיגעון ואינה רואה בו מעשה של התרסה מדעת, שהוא חמור פי כמה וכמה.

סיכום

על-ידי הבאתם זה לצד זה של שני מקרים, השונים בשפתם, במגמת הכותבים ובנקודת השקפתם, דומה שאנו יכולים להבין מעט טוב יותר את מניעי המעשים הקיצוניים, את תגובתן של הקהילות הנמצאות ברקע, הן היהודית והן הנוצרית, ואת המתח בין לבטים דתיים לאתוס של קידוש השם. העיקרון המרטירי ריחף ברקע התרבותי והדתי של יהודי אשכנז מימים קדומים, אך הוא התעצם וקיבל משמעות מיוחדת בעקבות הפרעות בימי מסע הצלב הראשון בצפונה של צרפת ובארץ הריין. המחקר על מורשתם התרבותית והדתית של יהודי אשכנז, והניסיון להתחקות אחר תודעתם, העלה זה מכבר את

ישראל י' יובל, **שני גויים בבטן: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים**, תל־אביב 2000.

ג'רמי כהן, "גזירות תתנ"ו" – המאורעות והעלילות: סיפורי קידוש השם בהקשרם התרבותי־החברתי", **ציון** נ"ט (1994), 169–208.

שולמית שחר, **גוף ראשון בשני קולות: האוטוביוגרפיות של גיבר מנד'ון ויהודה הרמן**, תל־אביב 2003.

Jeremy Cohen, **Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade**, Philadelphia 2004.

Susan L. Einbinder, **Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France**, Princeton 2002.

Roland C. Finucane, **Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England**, London 2004.

William C. Jordan, "Adolescence and Conversion in the Middle Ages: A Research Agenda", in: Michael A. Signer and John Van Engen (eds.), **Jews and Christians in Twelfth Century Europe**, Notre Dame IN. 2001, 77–93.

Aviad Kleinberg, "Hermanus Judaeus's Opusculum: In Defence of its Authenticity", **REJ** 151 (1992), 337–353.

David Malkiel, "Jews and Apostates in Medieval Europe: Boundaries Real and Imagined", **Past and Present** 194 (2007), 3–34.

Ivan G. Marcus, **Piety and Society: the Jewish Pietists of Medieval Germany**, Leiden 1981.

Ivan G. Marcus, "A Pious Community in Doubt: Jewish Martyrdom among Northern European Jewry and the Story of Rabbi Amnon of Mainz", in: Z. Ben-Yosef Ginor (ed.), **Essays in Hebrew Literature in Honor of Avraham Holtz**, New-York 2003, 21–46.

Karl F. Morrison, **Understanding Conversion**, Charlottesville 1992.

Alexander Murray, **Suicide in the Middle Ages: Vol. 1 – The Violent against Themselves**, Oxford–New-York 1998.

Robert Stacy, "Jews and Christians in Twelfth Century England: Some Dynamics of a Changing Relationship", in: Michael A. Signer and John Van Engen (eds.), **Jews and Christians in Twelfth Century Europe**, Notre Dame IN. 2001, 340–354.

מקורות האיורים:

תמונה בעמוד 21: ויז'ואל

נושא קידוש השם ומשמעותו לחברה זו. מאידך גיסא, סוגיית הלבטים הדתיים נדחקה במחקר לקרן זווית וזכתה להארה מחקרית ראויה רק לאחרונה, בחיבוריהם של ג'רמי כהן, דוד מלכיאל, איבן מרקוס ואחרים.

העמדתם של שני הסיפורים הללו בהקשר של לבטי גיל ההתבגרות וחיבוטי הנפש של מתבגרים מסייעת להבין את מה שהתרחש. עובדת היותם של המתאבדים מתבגרים, כלומר בני־אדם הרואים קשיים נפשיים באופן קונקרטי ומידי, את הפתרונות המורכבים כפשרניים ולא־אפקטיביים, ואת המעשים הקיצוניים כמענה הרצוי, מאפשרת להוסיף נדבך להבנת המאורעות והמעשים של שני הצעירים. גם לשיגעון, מסתבר, היה תפקיד חשוב בשני הסיפורים שלפנינו. ראיית המרת הדת והדחף להמרה כשיגעון וכדיכויק (possessio) בלטה בסיפור הראשון. הצגה זו כאמור משרתת את הקהילה הנפגעת מהמרת הדת האפשרית, וגם את המומר עצמו, תוך הדגשת המסר הסמוי בזיהוי ההמרה כשיגעון, ומשמעותו של שדר זה כלפי הנער עצמו. בסיפורו של יום טוב ראינו כיצד היבט זה היה גורם מרכזי, בייחוד אם מחשבות ההמרה הביאו את המומר הפוטנציאלי לידי קונפליקט אובדני.

מעשה אובדני היה גורם בדרך־כלל להזרה אל שולי החברה ולזיהוי שלילי של המבצע (כפי שאכן אירע בתחילה), אך באורח פרדוקסלי דווקא המעשה האובדני מאפשר, על רקע דחפי ההמרה והרמזים לאי־יציבות נפשית, לסלול את הדרך להשיב את המומר הפוטנציאלי אל חיקה של החברה, תוך מתן מקום של כבוד כמקדש השם (גם אם מודל זה היה בעייתי). באשר לנער גדליה שהתאבד באוקספורד, התאבדותו ומשמעותה קשים יותר לפירוש. אולם, לא מן הנמנע, שהצגת מותו כהתאבדות על רקע קושי נפשי אפשרה לקהילות בסביבתו לעבד את מעשהו ולהסביר אותו לעצמן – כל קהילה על־פי דרכה.

לקריאה נוספת:

שמחה גולדין, **עלמות אהבון, על־מות אהבון**, לוד 2002.

ישראל י' יובל, "שתיקת ההיסטוריון ודמיון הסופר: ר' אמנון ממגנצא ואסתר מינה מוורמזיא", **אלפיים** 15 (1998), 132–141.