



---

משוגעים יהודים באשכנז בימי הביניים

Author(s): אפרים שהם-שטיינר

Reviewed work(s):

Source: *Zion / ציון*, Vol. 7 (תשס"ד), pp. 299-328

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70036503>

Accessed: 28/11/2011 04:09

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*Historical Society of Israel/* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion /*.

<http://www.jstor.org>

## משוגעים יהודים באשכנז בימי הביניים

### מאת אפרים שהם-שטיינר

'שאין כח בכך דעת לדור עם השוטים'

הקביעה 'שאין כח בכך דעת לדור עם השוטים' השוורה בפתח מאמר זה לקוחה מדבריו של הרמב"ם בהלכות גירושין, בדיון בגירוש אישה שוטה. הרמב"ם הכיר בכך שחיים משותפים תחת קורת גג אחת עם בן זוג שאינו שפוי בדעתו יוצרים מציאות קשה הדורשת התמודדות יומיומית שוחקת. בשל כך ייחד הרמב"ם דיון לפתרון מצוקה זו, תוך התייחסות לחששם של חז"ל בנוגע לגורלה של האישה מעת שיחולו גירושיה. ואכן, אף שמדין התלמוד אישה יכולה לקבל את גטה וניתן לגרשה אף אם היא שוטה, תקנת חכמים גדרה גדרים נוספים על כך. החשש שאישה שאינה שפוייה בדעתה לא תימצא במסגרת חברתית ראויה ומגוננת הביא את הרמב"ם לנסח את האפשרות הנראית לו: 'לפיכך מניחה ונושא אחרת ומאכילה ומשקה משלה ואין מחייבין אותו בשאר כסות ועונה שאין כח בכך דעת לדור עם השוטים בבית אחד, ואינו חייב לרפאותה ולא לפדותה, ואם גירשה הרי זו מגורשת ומוציאה מביתו ואינו חייב לחזור ולהטפל בה'.<sup>1</sup> הרמב"ם קבע שהבעל יכול לשאת אישה אחרת על פני הראשונה מבלי לגרשה. את דבריו הטעים בחשש שמא 'תהא הפקר לפרוצין שהרי אינה יכולה לשמור את עצמה'. פתרונו של הרמב"ם למציאות סבוכה זו מתאים לחברה הים תיכונית שבה חי ופעל, הואיל וריבוי נשים היה מקובל בה.<sup>2</sup> בעולמם של יהודי אשכנז בימי הביניים, במיוחד מאז התקבלו תקנותיו של רבנו גרשום

\* המאמר מבוסס על פרקים מן השער השני של חיבורי: היחס החברתי לאדם החריג בחברה היהודית באירופה של ימי הביניים, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, שנכתב בהנחייתו של פרופ' אברהם גרוסמן. מקצת הדברים הושמעו בקונגרס העולמי השלושה-עשר למדעי היהדות בירושלים בקיץ תשס"א. במהלך המחקר זכיתי לתמיכתן האדיבה של מלגת רוטנשטרייך (ות"ת) של האוניברסיטה העברית, של קרן הזיכרון לתרבות יהודית ושל מלגת קרייטמן באוניברסיטת בן-גוריון. אני מודה למורי וידידי פרופ' מנחם בן ששון, ד"ר אברי בר לבב, ד"ר רוני ויינשטיין, ד"ר טד פראם ופרופ' עדיאל שרמר, שקראו את הדברים בגלגוליהם השונים והעירו הערות חשובות. ואם שגיתי אתי תלין משוגתי.

1 משנה תורה לרמב"ם, הלכות גירושין, פרק י, הלכה כג.

2 ראו: מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל – מקורות חדשים מגניזת קהיר, ירושלים תשמ"ו, עמ' 1-46, 153-202; א' גרוסמן, חסידות ומורדות – נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 118-122.

[ציון – רבעון לחקר תולדות ישראל, שנה סט (תשס"ד)]

מאור הגולה, הייתה אפשרות זו מן הנמנעות. מציאות מעין זו, שבה אחד מבני הזוג מאבד את שפיות דעתו, גרמה קשיים מרובים, ובקובצי שאלות ותשובות יש התדיינות משפטית סביב סוגיות ממוניות וחברתיות שנגרמו עקב כך.

במאמר זה ברצוני לצייר קווים ראשונים לדיון בחייהם של משוגעים יהודים באירופה בימי הביניים,<sup>3</sup> ולעמוד על כמה תפיסות יסוד ביחסה של החברה היהודית במערב אירופה למשוגעים ולתופעת השיגעון. אין לנתק את היחס לשיגעון ולמשוגעים משלל ההתנהגויות החברתיות והארגוניות ומדפוסי החשיבה שהיו מקובלים באותם ימים. כמו כן, המקורות העומדים לפנינו מציבים קשיים לא מבוטלים, שכן הם מייצגים על פי רוב עילית למדנית גברית, שלא אחת שאבה את ידיעותיה על מצבם של המשוגעים מכלי שני או שלישי.<sup>4</sup> מצב זה מחייב את החוקר במידת הזהירות, אך אינו פותר אותו מלהטות אוזן לקולות אחרים, קצתם ברורים יותר וקצתם העולים בשפה רפה מבין השיטין של המקורות העומדים לרשותו. שימוש זהיר במקורות יכול להצביע אף על מתח בין שכבות חברתיות שונות ביחסן למשוגעים.<sup>5</sup> הדיון כולל גם התבוננות בעולם שבקרב חיו יהודי אירופה בימי הביניים ובדרך שבה התייחסה החברה הנוצרית לתופעת השיגעון ולמשוגעים, וברבים מן המקרים נתברר שהיחס דומה. בעל 'ספר חסידים' מציין 'כי כל עיר ועיר כמנהג הגויים כן מנהג היהודים שעמיהם ברוב המקומות'.<sup>6</sup> עם זאת, כאשר יש הבדל בולט בין שתי החברות עומדת מאחוריו גם סיבה בעלת משמעות הנעוצה במתווה החברתית ובעולם המנטלי של יהודי אירופה בימי הביניים.

כבר בספרות חז"ל אנו מוצאים ברייתא המגדירה שיגעון ושטות: 'תנו רבנן: איזהו שוטה? היוצא יחידי בלילה, והלך בבית הקברות והמקרע את כסותו'.<sup>7</sup> בעלי המרא בתלמוד לא פירטו אם דווקא הסימנים האמורים מגדירים שוטה או שהובאו על דרך ההדגמה בלבד. ואכן, חכמי ימי הביניים נחלקו בפירוש דברי התלמוד. ר' שמחה משפירא, שחי במפנה המאה הי"ב בגרמניה, ואל דבריו עוד נשוב בהמשך, פסק בעניין גירושי שוטה כי 'לא מחזקים בחזקת שוטה לגרש עד שיראו בה סימני שטות המפורשים'. לעומתו סבר בן זמנו, ר' שמשון בן אברהם משאנץ (Sans) שבצפון צרפת, שניתן להחזיק בחזקת שוטה גם מי שלא נמצאו בה כל סימני השטות המנויים בתלמוד, אם התנהגותה הכוללת מלמדת שהיא שוטה.<sup>8</sup> גם הרמב"ם

3 גרסה מלאה של הדברים עתידה לראות אור בספר על יחסה של החברה האשכנזית בימי הביניים לאנשים חריגים, שעל הכנתו אני שוקד בימים אלה.

4 כוונתי היא שגם במקרים שבהם יש דיון בספרות השו"ת על משוגע או שוטה, אין הכרח שהמשיב ראה בפועל את האדם שבו הוא דן, וייתכן שהשאלה הגיעה ממקום מרוחק. יחד עם זאת, המשיבים לא היו מנותקים מן הציבור ומהלכי רוחו.

5 ראו: י' בן-נאה, 'תגובה לדברי ר' למדן', ציון, סו (תשס"א), עמ' 533-535. דבריו של בן-נאה, לגבי שרטוט תמונה 'חברתית' על בסיס כתיבתה של עילית רבנית, במיוחד ביחס לאוכלוסיות שבשולי החברה, יפים גם כאן.

6 'ויסטינצקי וי' פריימן (מהדירים), ספר חסידים, מהדורת כתב יד פארמא, פרנקפורט ע"מ תרפ"ד, סי' תתתקא.

7 בבלי, חגיגה ג ע"ב.

8 מאיר בן ברוך מרוטנבורג, תשובות מהר"ם דפוס פראג, מהדורת מ"א בלאך, בודאפשט תרנ"ה, סי'

אינו נצמד באופן מילולי להגדרות התלמוד. בהלכות עדות הוא מדגיש את יחסיותו של השיגעון מחד גיסא ואת העובדה שהוא ברור לעין מאידך גיסא: 'הפתאים ביותר שאין מכירין דברים שסותרין זה את זה ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינין שאר עם הארץ, וכן המבוהלים והנחפזים בדעתם והמשתגעים ביותר הרי אלו בכלל השוטים, ודבר זה לפי (מה) שיראה הדיין שאי אפשר לכוין הדעת בכתב'.<sup>9</sup>

מהו אפוא שיגעון? מה מאפיין אותו? מהו היחס לשיגעון ולמשוגעים ואל מי שדעתם משובשת? מתברר שהשאלות קשות ומורכבות, מכל נקודת מבט שהיא, ובמיוחד מנקודת המבט ההיסטורית-החברתית. בבסיס השאלות הללו עומדת הנורמה החברתית והסטייה ממנה. מישל פוקו (Foucault) קבע שהשיגעון הוא תופעה יחסית. התנהגות 'נורמלית' בתקופה ובמקום מסוימים יכולה להיחשב 'שיגעון' בנסיבות חברתיות אחרות. לעתים אותה התנהגות עצמה נתפסת באופן אחר בעיני אנשים שונים, או בקרב קבוצות נבדלות בתוככי אותה חברה, על רקע שתי סיטואציות חברתיות שונות. יתר על כן, התווית 'משוגע' שימשה בעבר ומשמשת גם היום הן לתיאור מי שאינו בר דעת הן כמילת גנאי.<sup>10</sup>

ואולם, לא רק רע צפן בחובו המונח משוגע. מי שסומן כמשוגע נהנה לעתים מחירויות מסוימות, וזכה לסלחנות על דרכי התנהגות שהיו גוררות ברגיל סנקציה חברתית כלפי בניה 'הנורמליים' של החברה.<sup>11</sup> נדגים את הדברים באמצעות 'שוטי החצר' או 'ליצני החצר'

תנה. לגלגולה של מחלוקת זו ולהשלכותיה ראו: מ"מ פרבשטיין, משפטי הדעת, ירושלים תשנ"ה, עמ' לט-סח.

9 משנה תורה לרמב"ם, הלכות עדות, פרק ט, הלכה י. הרמב"ם הושפע בעניין זה ככל הנראה מכתבתם של חכמי רפואה מוסלמים. ראו: דולס (להלן, הערה 15), עמ' 452. כך, למשל, המחבר המוסלמי בן המאה הט' אבן-אמרן כותב כי בשל גיוונם של הסימפטומים הנפשיים לא ניתן להגיע לאבחנה מדויקת של השיגעון (שם, עמ' 73).

10 ראו: א' בן יהודה, 'שגע', מילון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים 1952, יד, עמ' 6898. המילה משוגע כתיבית גנאי משקפת לעתים גם את רחשי לבו של המכנה כלפי המכונה, ואינה בהכרח תיאור אובייקטיבי של מצבו הקליני של מי שכלפיו מכון התייג. לדוגמה: בתשובת הרא"ש לר' יעקב בן ר' יצחק מוולנסיה העוסקת בפרשת נידויו של ר' יעקב בן משה מוולנסיה ובהכרזה עליו כזקן ממרה, מכנה הרא"ש את יעקב בן משה 'חסר מח' ו'משוגע'. ראו: שאלות ותשובות לר' אשר בן ר' יחיאל, מהדורת י"ש יודלוב, ירושלים תשנ"ד, כלל כא, סי' ט. למרות בעיה זו, דומה שהמונח המקראי שיגעון הוא המתאים ביותר לתיאור התופעה שבה נעסוק להלן. א' מידלפורט, שכתב בהרחבה על שיגעון ומשוגעים, סבר כי השם הכולל madness ראוי לשימוש בהקשר זה, ואני נוטה ללכת בעקבותיו, תוך שימוש במונח העברי המקביל ששימש גם בימי הביניים. ראו: H.C.E. Midelfort, *A History of Madness in Sixteenth Century Germany*, Stanford 1999, p. 11.

11 בהקשר זה עולה במחשבה דמותו של 'השוטה' במחזהו של שייקספיר 'המלך ליר'. ראו: E. Welsford, *The Fool – His Social and Literary History*, Gloucester, Mass. 1962; W. Willeford, *The Fool and His Scepter – A Study in Clowns and Jesters and Their Audiences*, London 1969; S. Billington, *A Social History of the Fool*, New York 1984. על תפקידו של השוטה ועל האבחנה בין שוטה בהקשר החצרי ובין משוגע ראו: מידלפורט, שם, עמ' 276-228. על תופעת שוטי החצר או ליצני החצר במבט בין-תרבותי משווה ראו: B.K. Otto, *Fools Are Everywhere*, Chicago-London 2001.

(בגרמנית: Hoffnarr; באנגלית: Court Fool). אנשים אלה, שנטלו לעצמם אצטלה של שוטה, בין אמיתית ובין מדומה, יכלו להעניק לשליט עצה נכוחה, במיוחד כאשר עצה זו חשפה חולשה או טעות שלו, מבלי לסכן את מעמדם או את חייהם. עם זאת, הקביעה כי איש או אישה 'משוגעים' פתחה בדרך כלל פתח לאבחנות חברתיות, משפטיות ורפואיות שהיה בהן כדי להשפיע על מגוון רחב של נושאים: האחריות הפלילית, הישות הממונית והיכולת לבצע פעילויות שונות במישור החברתי – במרחב המקודש, בקרב המשפחה ובקהילה.<sup>12</sup>

החברות ההיסטוריות העומדות במוקד מחקר זה – החברה המערב אירופית של ימי הביניים והחברה היהודית שפעלה בקרבה – הבחינו בין פגעים שונים בתחום הנפש, כדרך שאנו עושים כיום, אם כי לא באותו פירוט וללא אותו ביסוס מדעי מודרני. כיום מקובל להבחין בין הפרעה אורגנית (למשל תסמונת דאון) להפרעה אי-אורגנית, ובין מה שמכונה 'עיון' התפתחותי' (פיגור סביבתי-התפתחותי) לבין מחלות הנפש השונות, שקצתן נובעות ממקור אורגני ואחרות הן תוצרים ישירים או עקיפים של הרושם שמותירות בנפש חוויות טראומטיות. אנשי ימי הביניים תיגור רבים מן הפגעים בנפשם ובשכלם תחת ההגדרה 'שוטה' או 'משוגע' (imbecillus, simplex, idiotus, furiosus)<sup>13</sup>, והאבחנות המודרניות, המדויקות יותר, טרם שימשו אותם. ברוב המקרים ידעו גם אנשי ימי הביניים לומר על ילד שהוא 'כסיל' או 'פתי' (ביטויים המשמשים בדרך כלל לתיאור בעיה של למידה והתמצאות שמקורה במום מולד).<sup>14</sup> לעומתם שימשו מונחים כמו 'משוגע', 'שוטה', 'מי שנטרפה עליו דעתו', 'מי שיצא מדעתו', 'שולל' ו'הולל' לתיאורם של אנשים ונשים שהתנהגו בצורה חריגה והתנהגותם או מראם העידו עליהם שהם משובשי דעת. השדה הסמנטי הנוגע למשוגעים כלל גם ביטויים כמו 'סרה דעתו', 'פגעה בו/בה מידת הדין' (ביטוי שביטא אמירה בעלת גוון דתי), 'כפי שד' ו'נטרפה דעתו'. לעתים נאמר במפורש שאנשים אלו היו פעם בדעה צלולה, ועל כן לא אחת קיננה תקווה שהם ישובו לצלילות דעתם, ובמקרים אחרים ניכר מן המקורות שמדובר באנשים שמצבם ככל הנראה לא ישתנה לעולם.

הסוגיה שבה אני מבקש לעסוק טרם עלתה, למיטב ידיעתי, על סדר היום של חקר תולדות עם ישראל, במיוחד בכל הנוגע לימי הביניים. לעומת זאת בחברות שבקרבן חיו היהודים בימי הביניים, הן במערב אירופה הנוצרית הן בחברה המוסלמית במזרח התיכון ובצפון אפריקה, ניתן לדבר על מחקר שיטתי שצבר בעשורים האחרונים תנופה של ממש.<sup>15</sup> ממחקר

12 על הקשיים המתודולוגיים של העיסוק בהיסטוריה חברתית ועל ניסיונות אפשריים להתמודדות ראו:

M. Fairburn, *Social History: Problems, Strategies and Methods*, London 1999

13 M. Mollat, *The Poor in the Middle Ages*, translated by A. Goldhammer, New-Haven-London 1986, p. 3

14 ראו: ר' כהן-מלמד, הילד החריג במקורות היהדות, ירושלים תשנ"ז.

15 על השיגעון והיחס כלפיו בתרבות המערבית בימי הביניים ראו למשל: T.K. Oesterreich, *Possession Demonical and Other: Among Primitive Races in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times*, translated by D. Ibberson, New-York 1930; G. Rosen, *Madness and Society: Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness*, Chicago 1968; J.S. Nemann, *Suggestion of the Devil – The Origins of Madness*, New-York 1975; B. Chaput, 'La

זה מצטיירת תמונה ברורה יותר ויותר של תופעות השיגעון ומשמעותן בשיח החברתי והתרבותי, ושל היחס החברתי אל המשוגעים.<sup>16</sup>

כדי לשרטט את היחס החברתי למשוגעים בחרתי לנתח דוגמאות ממקורות שונים וממגוון סוגות ספרותיות. שתי הדוגמאות שנפתח בהן מקורן ב'ספר חסידים' אך הן משתייכות לשתי סוגות: הראשונה מקורה באחד מ'סיפורי הדוגמה' (exempla) המצויים בחיבור לרוב, ואילו השנייה קשורה בהנחיה מוסרית מבית מדרשם של חסידי אשכנז. ארבע הדוגמאות האחרות מקורן בספרות השו"ת והן נוגעות לאשכנז בשיאם של ימי הביניים (תשובה של הראב"ה ממפנה המאה הי"ב, תשובת מהר"ם מרוטנבורג מאמצע המאה הי"ג, תשובת הרשב"א לר' חיים בן יצחק אור זרוע מווינה משלהי המאה הי"ג או מראשית המאה הי"ד, ותשובת הרא"ש מראשית המאה הי"ד). המקורות הללו עוסקים הן בנשים הן בגברים ומתייחסים למרחבי הפעילות האנושית השונים: המרחב הציבורי, המרחב המקודש והמרחב הביתי הבין-אישי.

#### א. מהלך בשוק וקורע את בגדיו: המשוגע במרחב הציבורי

מקורות מן החברה הנוצרית במערב אירופה בימי הביניים מלמדים כי בני הזמן הבחינו בין שני סוגי משוגעים, והללו זכו ליחס שונה זה מזה: (א) משוגעים שנתפסו כמסוכנים לעצמם

condition juridique et sociale de l'aliéné mental', *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, ed. G.H. Allard, Montréal 1975, pp. 39–47; P.B.R. Doob, *Nebuchadnezzar's Children: Conventions of Madness in Middle English Literature*, New-Haven–London B. 1974; M. Laharie, *La folie au Moyen Age: XIe–XIIIe siècles*, Paris 1991 Newman, 'Possessed by the Spirit-Devout Women, Demoniacs and the Apostolic Life in the Thirteenth Century', *Speculum*, LXXIII (1998), pp. 733–770 על שיגעון ומשוגעים במרחב האסלאמי בימי הביניים ראו עבודתו המקיפה של מייקל ו' דולס שראתה אור אחרי מותו של המחבר: M.W. Dols, *Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society*, ed. D.E. Immisch, Oxford 1992 B. Shoshan, 'The State and Madness in Medieval Islam', *International Journal of Middle East Studies*, XXXV (2003), pp. 329–340

בשנים האחרונות ראו אור כמה מחקרים בתחומים קרובים ובנוגע לתקופות שונות בהיסטוריה של עם ישראל. ראו: J.H. Chajes, 'Judgments Sweetened: Possession and Exorcism in Early Modern Jewish Culture', *Journal of Early Modern History*, I (1997), pp. 124–169; ז' מרק, 'דיבוק ודבקות בשבחי הבעש"ט: הערות לפנומנולוגיה של השיגעון בראשית החסידות', במעגלי חסידים – קובץ מחקרים לזכרו של פרופ' מרדכי וילנסקי, בעריכת ע' אטקס ואחרים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 286–247; הנ"ל, 'מיסטיקה ושיגעון בכתבי ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשס"ד; נ' אברהם, אנשי שוליים בחברה הישראלית בתקופת המקרא, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת חיפה, תש"ס. מגמה זו מצטרפת לעיסוק הגובר בלימודי מוגבלויות (Disability Studies), שחקר השיגעון והמשוגעים היה ממבשריו. ראו: C.J. Kudlick, 'Disability History: Why We Need Another Other', *American Historical Review*, CVIII (2003), pp. 763–793, esp. n. 4

ולסביבתם והתנהגותם התאפיינה בפרצי אלימות; (ב) משוגעים שנתפסו כמשובשי דעת אך לא נחשבו מזיקים.<sup>17</sup>

משוגעים מן הקבוצה הראשונה (furiosi, raving lunatics) נכלאו ולא אחת גם נכללו. העדויות על שימוש באמצעים אלה כלפי משוגעים הולכות ומתרבות לקראת מוצאי ימי הביניים, עם גבור כוחן של מועצות הערים והתהדקות הפיקוח החברתי. בערי גרמניה, אך לא רק בהן, הושמו משוגעים שנחשבו אלימים ומסוכנים בתאים קטנים (Tollkisten).<sup>18</sup> השימוש באמצעים אלה נתפס אמנם כאמצעי ענישה, אך ניתנה לו הצדקה גם כאמצעי להגנה על משוגעים מפני עצמם ועל הסביבה מפניהם. במקרים שהוגדרו כ'איחוז' (possessio) נתפסה הכבילה כאחת מדרכי הריפוי. על פי תפיסות רפואיות שרווחו באירופה בימי הביניים, נחשבו לפחות מקצת המשוגעים כמי ששדים נאחזו בהם. האמצעים הגופניים הקשים שהופעלו כלפי המשוגעים נועדו, בין השאר, ליצור לשד שנאחז בגוף האנושי תנאים בלתי נוחים ועל ידי כך לעודדו לצאת. במעשייה מן ה'מעשה בוך' אנו שומעים על הורים לנער יהודי שכלאו את בנם שנתקף 'שיגעון', אשר בא לידי ביטוי בדחף שאינו בר כיבוש להתנצר.<sup>19</sup> בספרות משפטית אירופית מן המאה ה'ג' אנו מוצאים השוואה בין משוגעים אלימים ובין חיות ובהמות שאינן ניתנות לריסון ולאילוף, וניתן להסיק שדימוי זה בא לעודד כליאה וכבילה. המשפטן בן המאה ה'ג' הנרי דה-ברקטון, הנחשב לאחד מן האבות המייסדים של 'המשפט המקובל' האנגלי, כותב: 'אנשים אלה אינם כה רחוקים מבהמה גסה שאין לה כל היגיון...'.<sup>20</sup> כאשר משוגעים לא סיכנו את עצמם או את סביבתם ולא פגעו בנפש או ברכוש ניתן להם, על פי רוב, חופש תנועה. היו משוגעים שהתפרנסו מקיבוץ נדבות, ועיסוק זה יצר זיקה תודעתית בין אביונות וקבצנות לשיגעון.<sup>21</sup> לא אחת סבבו משוגעים בחוצות ערומים למחצה

17 אבחנה מסוג זה מצויה גם במקורות יהודיים מימי הביניים. בתשובות הרא"ש נזכרת אבחנה של אב על בנו: 'אינו מטורף אך אינו בקי בטיב העולם'. האב מבחין בין מטורף אלים ומסוכן ובין מי שיש לו בעיה בתפיסת המציאות. ראו: שו"ת הרא"ש (לעיל, הערה 10), כלל מג, ס' ג, עמ' קעט.

18 ראו: C. Vanja, 'Madhouses, Children's Wards, and Clinics. The Development of Insane Asylums in Germany', *Institutions of Confinement – Hospitals, Asylums and Prisons in Western Europe and North America 1500–1950*, eds. N. Finzsch & R. Jütte, Cambridge–New-York–Melbourne 1996, pp. 117–132; A. Sander, 'Die Dollen in der Kiste – Zur Behandlung von die Geisteskranken in den Spätmittelalterlichen Städten', *Festschrift Peter Burghaus zum 70 Geburtstag*, ed. A. Albrecht, Münster 1989, pp. 147–167, וראו גם להלן, הערה 43.

19 מעשה בוך, הומבורג תפ"ז (המדפיס: שמעון בן זלמן הענא), מעשה קפו. הסיפור הוא מעשה הגיוגרפי על אודות ר' יהודה החסיד, המעלה על נס את יכולתו לראות את העתיד לקרות (הוא צפה מראש את התנהגות הנער והוא זה שהמליץ להוריו לכלוא אותו עד יעבור זעם כדי למנוע את התנצרותו). תרגום אנגלי של הסיפור ראו: M. Gaster, *Ma'aseh Book – Book of the Jewish Tales and Legends*, I–II, Philadelphia 1934, p. 375.

20 '...for such men are not far removed from brute beasts which lack reason (*ratione carent*)'. H.D. Bracton, *On the Laws and Customs of England*, I–IV, Cambridge, Mass. 1968–1977; IV, p. 308.

21 ייתכן שעל רקע זה יש להבין מימרה תמוהה ב'ספר חסידים' בדבר מתן כסף לשדים ולמשוגעים.

או לבושים שלא על פי הלבוש הנהוג בזמנם. העירום וההתערטלות היו אחד המאפיינים הספרותיים לתיאור השיגעון, במקורות יהודיים ונוצריים כאחד.<sup>22</sup> העירום חיזק את ההנחה שלמשוגעים המעורטלים אין רגש בושה. כבר בתלמוד נקבע כי אף שעל פי רוב חרש שוטה וקטן נחשבים קטגוריה הלכתית אחת, הרי שבנוגע לתשלומי בושת (אחד מחמשת סוגי התשלום שעל המזיק לשלם לניזק), אין צורך לפצות את השוטה על בושה.<sup>23</sup> במקורות נוצריים מתוארים משוגעים המתערטלים בציבור לעתים כנעדרי בושה (impudentur).<sup>24</sup> באיקונוגרפיה הנוצרית היה העירום המלא או החלקי בין הייצוגים האמנותיים הבולטים שזוהו עם שיגעון.<sup>25</sup> ביטויים ספרותיים ואמנותיים אלה נשענו על אדניה של המציאות, שכן התנהגותם של המשוגעים והעירום החלקי שלהם הביאו את הבריות ללעוג להם ולסנוט בהם.

הדחייה מחברת המבוגרים וחירות התנועה הביאו לכך שמשוגעים נתפסו בתודעת הבריות כילדים קטנים או כתינוקות ('קטני קטנים')<sup>26</sup>, ומצאו את עצמם בחברת הילדים בחוצות. לא אחת מופיעה דמותם של המשוגעים באיקונוגרפיה כשהיא מוקפת חבורת ילדים, וכבר העמיד על תופעה זו סנדר גילמן.<sup>27</sup> עדות לקשר זה, ולעירום שנזכר לעיל, מצויה גם במקור עברי מגרמניה של המאה ה'ג':

ראו: ספר חסידים (לעיל, הערה 6), ס' שפא. זיקה זו מקשה על החוקר להפריד לא אחת בין משוגעים 'של ממש' ובין עניים וקבצנים. על זיקה זו הצביע מישל מולה (ראו לעיל, הערה 13). וראו גם: ש' סימנסון, 'אגאבונדים יהודים בקהילות אירופה', האומה, ב (תשכ"ג), עמ' 103-107; א' הורוביץ, "'ויהיו עניים (הגונים) בני ביתך': צדקה, עניים, ופיקוח חברתי בקהילות יהודי אירופה בין ימי הביניים לראשית העת החדשה', דת וכלכלה: יחסי גומלין, בעריכת מ' בן ששון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 209-232.

22 ראו גם פירוש רד"ק למלכים ב' ט, יא. העירום או העירום החלקי משמש מגדיר תרבותי למשוגעים, לשוטים ולמתנבאים למן תקופת המקרא. הדברים יפים גם במוצאי ימי הביניים ובראשית העת החדשה. ראו: ת' שלמון-מאק, חיי נישואין ביהדות פולין 1650-1800, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, 2002, עמ' 171-172.

23 ראו: בבלי, בבא קמא פו ע"ב: 'ר' מאיר אומר חרש וקטן יש להם בשת, שוטה אין לו בשת. רש"י קובע במקום אחר: 'שכן דרך השוטים שאין בושים' (בבלי, יבמות קג ע"ב, ד"ה שמשלחה מביתו ותזורת).

24 R. Finucane, *The Rescue of the Innocents – Endangered Children in Medieval Miracles*, New-York 1997, p. 74

25 לאחרונה הראתה א' בלקין, 'במושב לצים – הנבל הכופר, המשוגע והליצן', מותר, 6 (1998), עמ' 163-170, כי ייצוג זה כה מובהק עד שהוא מן הסימנים המזהים שיגעון או משוגע באמנות בת הזמן.

26 ש' עמנואל, 'תשובות חדשות למהר"ם מרוטנבורג', המעיין, לג, ג (תשנ"ג), עמ' 18-19.

27 S. Gilman, *Seeing the Insane: A Cultural History of Madness and Art in the Western World from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, New-York 1982. ראוי לשימת לב בהקשר זה סיפור גרמני מן המאה ה'ט"ז על משוגע שהתנהגותו השקטה הפכה אלימה, והוא חרג ממנהגו הרגיל ופגע בילדים שהיו תדיר בחברתו. ראו: Johannes Pauli, *Schimpf und Ernst* (1522), ed. J. Bolte, Berlin 1924, I, no. 23, pp. 21-22. ראו: מידלפורט (לעיל, הערה 10), עמ' 235-236.



ז'יקם דוד ויברח ביום ההוא מפני שאול' (שמואל א' כא, יא). זהו שאמר הכתוב 'את הכל עשה יפה בעיני' (קהלת ג, יא), כל מה שעשה הקב"ה בעולמו יפה. אמר [דוד] לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם כל מה שעשית בעולמך יפה, חכמה יפה מן הכל. חוץ משטות, מה הנאה בשטות? אדם מהלך בשוק וקורע בגדיו והתינוקות משחקין בו ורצין אחריו והעם משחקים עליו זה נאה לפניך? אמר לו הקב"ה לדוד, דוד על שטות אתה קורא תיגר? חייך שתצטרך לו.<sup>28</sup>

משוגעים תפסו מקום בשוליו של המרחב הציבורי. הם השתלבו בו בעיקר בין הקבצנים ובחבורות של ילדים, אם בשל אופי 'עיסוקיהם' ואם בשל מראם או התנהגותם.

ב. 'פן יכירו בכ שאתה יהודי': שיגעון מדומה ומצוות פדיון שבויים

היחס החברתי למשוגעים, שהשתנה בין 'משוגע שקט' ל'משוגע אלים', בולט לעין באחד מ'סיפורי הדוגמה' המצויים ב'ספר חסידים'. הסיפור המדובר עוסק ביהודי השבוי בארץ רחוקה ומתחזה למשוגע, ולבו של הסיפור עוסק בנסיבות פדיונו מן השבי.<sup>29</sup> מצוות פדיון שבויים היא מן המצוות שעליהן הקפידו יהודים ביותר, ודיונים רבים על פרטיה מצויים במקורות היהודיים מתקופת התלמוד ומימי הביניים.<sup>30</sup> המקרה המפורסם ביותר של פדיון שבויים במרחב האשכנזי הוא ככל הנראה פרשת מאסרו, המשא ומתן על פדיונו, ומותו בכלא של מהר"ם מרוטנבורג (1286–1293).<sup>31</sup> יהודי אשכנז עשו מאמצים כבירים לפדות את מנהיגם השבוי,

28 ילקוט שמעוני, שמואל א' כא, רמז קלא; ההדגשה שלי. ד' היימן ו' שילוני, עורכי מהדורת ילקוט שמעוני בהוצאת מוסד הרב קוק, ציינו כי אף שרובו של הקטע שלפנינו מקורו במדרש 'שוחר טוב' (לתהלים לד), הרי שעדות בעל הילקוט על קריעת הבגדים, משחק התינוקות ולעג המבוגרים אינה מצויה בנוסח מדרש תהלים. מסתבר כי תיאור זה הוא של בעל הילקוט עצמו (ר' שמעון מפרנקפורט, שחי בגרמניה במאה ה'ג'), שהוסיף תיאור המשקף את מה שראו עיניו או את מחשבות בני זמנו על משוגעים.

29 התחזות למשוגע כדי להביא תועלת היא מוטיב מוכר בספרות הפולקלור. ראו: S. Thompson, *Mottf-Index of Folk-Literature*, Copenhagen 1957, IV, p. 435, K1818.3. על שיגעון כדי לברוח מנישואין ראו: שם, עמ' 309, K523.0.1. על סיפורי הדוגמה ב'ספר חסידים' ראו: ע' יסיף, 'הסיפור האקסמפלרי בספר חסידים', תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 254–217. לשימוש בסיפורים אקסמפלריים במחקר ההיסטורי ראו: הנ"ל, 'אגדה והיסטוריה: היסטוריונים קוראים באגדות עבריות מימי הביניים', ציון, סד (תשנ"ט), עמ' 187–234; הנ"ל, 'במחשבה שניה', ציון, סב (תש"ס), עמ' 219–227. ולעומתו: מ' רוסמן, 'אומנות ההיסטוריה ושיטות הפולקלור', שם, עמ' 209–218. וראו גם: ע' יסיף, סיפור העם העברי – תולדותיו סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד. ברצוני להודות לפרופ' תמר אלכסנדר שעמה דנתי ב'סיפור דוגמה' זה.

30 לסקירת השיטות השונות בהלכה בעניין זה ראו: א"י כלאב, 'שחרור שבויים תמורת בני ערובה', תחומין, ד (תשמ"ג), עמ' 108–116.

31 לסיכום ההתרחשויות ראו: א"א אורבך, בעלי התוספות – תולדותיהם חיבוריהם שיטתם, ירושלים תש"ם<sup>4</sup>, ב, עמ' 428–423. לגבי התקנות שנתקנו בעניין פדיון שבויים ראו: י' שצ"פנסקי, התקנות בישראל, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' נא–נו.

ורק הוראתו המפורשת מנעה את פדיונו בסכום מופקע. להלן נראה כי בכל הנוגע למי שנחשבו משוגעים היו פני הדברים מעט שונים.

הסיפור פותח בתיאור הבא: 'איש אחד היה שבוי בארץ מרחקים, אמר בליבו איך אעסוק שאשמור שבת, ועשה עצמו שוטה והיו משחקים בו הקטנים והיו נותנים לו לחם, ובשבת לא היה מצוי ברחוב אלא הולך בבית להתלוצץ'.<sup>32</sup> ה'משוגע' שלפנינו מתחזה. הוא עוטה על עצמו את אצטלת המשוגע ומעדיף את 'חברת הילדים' על פני זו של המבוגרים. בחירה זו הקלה עליו, ככל הנראה, לשמור שבת בתנאי השביה (=עבדות) וכך לשמר למצער מרכיב חיוני אחד בזוהתו העצמית.<sup>33</sup> בהמשך הסיפור מתואר בואה לעיר של חבורת יהודים הנלווית לשר אחד (=אציל נוצרי). היהודי השבוי, המתחזה למשוגע, שומע את שיחתם של היהודים ב'לשון הקודש' (=עברית) ומחליט להיחשף בפניהם כיהודי, כדי שיסייעו לו להיחלץ ממצוקת שבויו. החבורה נעתרת לבקשתו, ובשביל שלא להיחשף כבני עמו של המשוגע, היא מחבלת תחבולה, העושה שימוש בדימוי של היהודי השבוי כמשוגע ובאבחנה שהצבענו עליה לעיל. המספר שם בפיהם של היהודים את המילים הבאות:

אמרו (=חבורת היהודים) אל תדבר עמנו לשון הקודש פן יכירו בך שאתה יהודי. ותשליך עלינו טיט לפני השר ותתלוצץ בנו, אמרו לשר: בבקשה ממך! תן בידינו אותו שוטה שנוציא אותו חוץ מן העיר ובידינו ננקום ממנו. נתנוהו בידם והם קשרוהו בזנב הסוס בבזיון והוציאו אותו מן העיר. ואחר כך חקרו שהיה חכם בתורה ובקשו ממנו מחילה שביזוהו כי בשביל שלא ידעו שהוא יהודי עשו.

היהודים המתוארים בסיפור מבקשים מן המתחזה לנטוש את דמות 'המשוגע השקט', הזוכה לחירות להסתובב באשר יחפוץ והמצוי בחברת הילדים, ולהפוך ל'משוגע אלים', שניתן להפעיל כלפיו סנקציות אלימות. תחת מסווה זה, ובשל פריץ ההתנהגות האלימה של המתחזה, מצליחים היהודים, בהרשאת השר שאליהם הם נלווים – ואולי אף למרות שהם יהודים – להוציא את 'המשוגע' אל מחוץ לעיר תוך השפלה וביזוי, כביכול לצורכי ענישה, אך למעשה כדי להצילו משבויו. ואכן, מעת שזרק המשוגע המתחזה טיט ו'התלוצץ' כלפי היהודים נוצר מצב חדש. ההגנה שנהנה ממנה והחירות לנוע בעיר נשללו ממנו. ניתן היה 'ללמדו לקח', ואפילו יהודים יכלו, בהיתר של סמכות ממונה, לנקוט כלפיו אלימות וביזוי ולגרשו אל מחוץ לתחומי היישוב, עונש שהיה קרוב לגזר דין מוות.<sup>34</sup> אגב דרכנו נציין, שנוהג הגרירה בזנב סוס המתואר בקטע היה אחד העונשים החמורים והמשפילים ביותר באירופה בימי הביניים, ובאנגליה הייתה תוספת שכזו לגזר דין מוות בבחינת חמירה והשפלה.<sup>35</sup>

32 ספר חסידים (לעיל, הערה 6), ס"ח תקב; ההדגשה שלי.

33 ואולי בגלל שנשאר בשבת בתחומי הבית נמנע מכמה איסורי שבת, כגון יציאה מחוץ לתחום שבת וטלטול מרשות לרשות.

34 ראו: B. Geremek, 'The Marginal Man', *The Medieval World*, ed. J. Le-Goff, London: 1997<sup>2</sup>, pp. 347–374.

35 ראו לדוגמה: Z. Entin-Rokeah, 'The Jewish Church Robbers and Host Desecrators of Norwich (ca. 1285)', *Revue des études juives*, CXXI (1982), p. 345.

הסיפור מצוי בתוך מחזור של דרשות וסיפורי דוגמה בנושא 'הענוותנות', ובעל 'ספר חסידים' הביאו כדי ללמוד לקח מוסרי מסופו. הגיבור השוטה-המתחזה מוחל למחלציו על פגיעתם בו, ולמרות תחנוניהם מסרב לקבל כל פיצוי. ניתן לומר שבכל הנוגע לפרטי המעשה, משיח המספר לפי תומו, תוך מתן תיאור נאמן למדי להתרחשויות שהיו מוכרות ככל הנראה לקהל היעד. הסיפור כולו שזור 'פרטים דמויי אמת' (verisimilitude), ה'מזכירים לשומעיהם פרטים המוכרים להם מן המציאות ומן התודעה הקולקטיבית של חברתם'.<sup>36</sup> במובן זה משקף הסיפור מציאות תודעתית, שאל תבניתה נוצק המסר המוסרי, אך גם מציאות של ממש, זו של חיי משוגעים ושוטים בתוככי הקהילות בימי הביניים. ואכן, מקצת הדמויות בסיפור (הילדים, השר והיהודים, בטרם התוודע אליהם המשוגע כיהודי, ואולי עד שהתגלה כחכם) אינן מודעות להעמדת הפנים ומשוכנעות שהמתחזה אכן משוגע. הדמויות הללו מתייחסות למשוגע 'בטבעיות'. גיבור סיפורנו, כדוד בבית איכש מלך גת (שמואל א' כא), התחזה למשוגע והצליח לשכנע את סביבתו באותנטיות של דמותו החדשה. התגובות המתוארות בסיפור משקפות אפוא מצב 'אמיתי'. כך חשבו על התנהגותו של משוגע, וכך סברו שיש לנהוג במשוגע, בעולם שממנו שאב המספר את סיפורו ואת דימויו, וככל הנראה גם בעולמם של שומעיו או קוראיו. העצה שנותנים היהודים למתחזה קשורה באבחנה שהעלינו לעיל בין 'משוגע שקט' ל'משוגע אלי'.

ואולם, בסיפור מתגלה גם משהו מן היחס החברתי למשוגעים בתוך החברה היהודית. 'מבצע החילוץ' המתואר בסיפור התרחש תחת מעטה סודיות, שמטרתו הייתה למנוע את חשיפת העובדה שהמתחזה הוא יהודי. מוטיב זה חוזר פעמיים בסיפור: בעת תכנון החילוץ ובעת ההתנצלות שלאחר כיצועו. מתברר שהיהודים בחרו שלא לפדות את המשוגע המתחזה באמצעות ממון, אלא חיבלו תחבולה שהיו בה גם ענישה וביזיון, לכאורה כדי למנוע כל קישור בינם ובין המשוגע. רצונם שלא לפדות את המתחזה בכסף נבע מכך שהם לא היו בטוחים כל עיקר שהמתחזה איננו משוגע אמיתי, וכפי שאמרנו במפורש, הם לא רצו כל מגע שיהיה בו כדי לזהותם עמו. כלומר, כל עוד סברו המחלצים שיהודי זה משוגע, הם לא חשבו שיש מקום לפדיון שבויים כספי כמקובל. רק משהתברר להם בדיעבד שהאיש 'חכם בתורה' התנצלו בפניו על האופן שנהגו בו. מטרתו האקסמפלרית של הדיאלוג בין המחלצים למתחזה היא להעצים את דמותו של המתחזה כאדם ענו, שאינו עושה שימוש בתורתו אפילו כדי להצילו מהשפלה ומביזוי. בד בבד נחשפת בסיפור גם מבוכת המחלצים.

היהודים אמנם שחררו את 'המשוגע' היהודי, אך ייתכן שחיבלו את תחבולת ההתעללות בו גם להנאתם שלהם. יחסם כלפיו השתנה רק מעת שהתברר להם שהוא שפוי בדעתו וחכם בתורה. מי הם יהודים אלה? אין הם נמצאים במסגרת 'קהילתית' אלא 'כלכתך בדרך', ולא

זה במקור בן הזמן מצוי באיוריו של הכרוניקאי בן המחצית הראשונה של המאה ה'י"ג מאתו פריס (Mattheus Parisiensis), לחיבורו *Chronica Majora*. בציר המלווה את תיאור הוצאתו להורג של האציל William de Marisco נראה הנידון נגרר כשהוא קשור בזנב סוס. ראו: S. Lewis, *The Art of Matthew Paris in the Chronica Majora*, Berkeley 1987, pp. 234–235

36 יסיף, סיפור העם העברי (לעיל, סוף הערה 29), עמ' 327.

מן הנמנע שגם אווירת הדרך והחברה שבה נדדו השפיעו על מידת הסולידריות שגילו כלפי אותו משוגע. אמנם, ייתכן שהתנהגותם משקפת הלכי רוח שרווחו במקומות מושבם, אך דומה שלא נטעה אם נסיק שליהודים ברמות 'דעת' שונות זו מזו היו תוויות מחיר שונות. היהודים פנו כאמור אל השר: 'בבקשה ממך! תן בידינו אותו שוטה שנוציא אותו חוץ מן העיר ובידינו ננקום ממנו'. דומה שגם לפנייה זו יש משמעות והיא אינה מקרית. היא תואמת דפוס פעולה שהתקיים בתוככי משולש האינטרסים: יהודים – שלטונות – מבוי יהודים ומעליביהם. הקשרים ההדוקים המסתמנים בסיפור בין השר ליהודים (היהודים הם חלק מן הפמליה הקרובה של השר בעת שהוא נע בדרכים) מוסיפים ומחדדים תחושה זו.<sup>37</sup> מבחינת ההגיון הפנימי של הסיפור, הרווח שהשר מפיק ממסירת המשוגע לידי היהודים הוא ההוכחה הפומבית של תחומי סמכויותיו. מעשיו של המשוגע מאפשרים לשר להפגין בפומבי כי פגיעה ב'יהודי', ובמיוחד בבני פמלייתו, אינה נסבלת, ואפילו אם הפוגע הוא משוגע, דינו להיענש: הוא מוצא מן העיר בעינו ובביוז, אפילו בידי הנפגעים עצמם.

לסיפור זה מצויה 'מקבילה הפוכה' במאורע 'אמיתי', שאירע הרחק מחוץ לתחומי המרחב האשכנזי, שבתוכו מעוגן סיפורנו, אך עדיין בתוככי גבולותיה של *respublica Christiana*, היא אירופה הנוצרית. כוונתי למקרה שאירע בעיר מנרסה (Manresa) שבמלכות ארגון בשנת 1320 ותועד במסמכי הכתר של ארגון. האירוע זכה לראשונה לשימת לב במחקר בספרו של ד' נירנברג.<sup>38</sup> יהודי העיר פנו לשלטונות המלכותיים בדרישה לעצור אדם שלטענתם התחזה למשוגע, ובאצטלה זו סבב בחוצות ובדרכים, עלב ביהודים והיכה אותם. פניית היהודים אל הפקידות המקומית לעצור את האיש נתקלה בסירוב. מלך ארגון, שהיהודים בני חסותו שטחו את טענותיהם אלה בפניו, פקד על עושי דברו בעיר לעצור את האיש, אם כמי שפוגע ביהודים ואם כמשוגע, ולהשאירו מאחורי סורג ובריה. במקרה זה הפוגע הוא נוצרי, העושה את מעשיו ככל הנראה באצטלה של שיגעון כדי לחמוק מעונש. הפקידות המקומית סירבה לדרישת היהודים לעצור את הפוגע, בטענה שהוא משוגע ויש לו חסינות בשל כך. מעשיו האלימים כלפי יהודים לא נתפסו בעיניהם כחציית הקו שבין 'משוגע שקט' ל'משוגע אלים', או שלדעתם לא היה קים קו שכזה כל עיקר. עם זאת, לא מן הנמנע כי מעשיו של האיש נתפסו כנסבלים בשל היותם מכוונים כלפי היהודים ולא כלפי הנוצרים. הפקידות המקומית פטרה את היהודים בטענה שהאיש משוגע למרות אלימותו, ויש בכך כמדומה כדי ללמד כי זו כנראה הייתה מגמתם. להפעלת סנקציה חוקית כלפי האיש נדרשו היהודים לפנות לרמה הממונה, למלך, והלה, מכוח סמכותו, הורה לפקידות המקומית לפעול. יש לשים לב לכך שההנחיה המלכותית מתייחסת לתוצאה, כלומר לכך שהאיש ייעצר, ואילו עילת המעצר, כך

37 על דפוס דומה הצביע אלימלך הורביץ במאמרו על מנהג תהלוכת ביוז שסופה בתליית המן 'אנושי' בפורים. ראו: א' הורביץ, "'ונהפוך הוא' – יהודים מול שונאיהם בחגיגות הפורים, ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 128–169.

38 D. Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, 38 Y.T. Assis, *The Golden Age*: על היהודים בכתר של ארגון ראו: Princeton 1996, p. 31, n. 44 of *Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon 1213–1327*, London–Portland 1997

מסתבר, חשובה פחות. גם בעיניו של מלך ארגון פגיעה ביהודים היא ערעור על סמכותו, ועל כן הוא מעוניין במעצרו של האיש מבלי שהוא נותן את דעתו לשאלה אם יש באיש דעת או שהוא אכן 'משוגע'.

### ג. בין תפילה לתפלות – המשוגע במרחב המקודש

במרחב הציבורי של ערי אירופה בימי הביניים, ברחובות העיר, לא הייתה ליהודים סמכות להציב גבולות או לקבוע סדרים. לא כך היו פני הדברים במרחב המקודש להם,<sup>39</sup> שבו זכו יהודים על פי רוב לאוטונומיה תרבותית-דתית. בכל הנוגע ליחס החברתי אל המשוגע במרחב המקודש אין אנו משופעים בידיעות. אין במיעוט העדויות כדי להפתיע. המחקר המודרני נוטה להתייחס לאנשים החריגים בחברה כאנשי שוליים, המצויים בריחוק ממוקדי הכוח וההשפעה. לא בכל קהילה היו אנשים שהוגדרו כמשוגעים או כשוטים, וגם מי שהוגדרו כך, ומדובר ככל הנראה בבודדים, לא בהכרח הותירו רושם חזק דיו כדי שיבוא זכרם בכתובים. אנשי השוליים מיעוטו לכתוב, אם בכלל, והכתיבה על אודותם מצומצמת לרוב לבעיות משפטיות, הלכתיות או טקסיות הקשורות בהם. רישומם ניכר בספרות העממית ובפולקלור אך לא במקורות הקלסיים שמהם שאבו היסטוריונים את ידיעותיהם. רובם המכריע של המקורות שהגיעו לידינו בכלל, וביחס לקבוצות השוליים בפרט, מקורם בחוגי העילית האינטלקטואלית-הדתית, אך בהם, כפי שצינתי, לא הייתה ככל הנראה דריסת רגל למי שאין בו דעת.<sup>40</sup> יתר על כן, העיסוק במשוגעים ובאנשי השוליים היה מועט, בניגוד לעניינים שעמדו במוקד העשייה והדיון האינטלקטואלי.

אין זה מפתיע אפוא שקולם של המשוגעים, כמו קולן של קבוצות שוליים אחרות, כמעט שלא נשמע במקורות באופן ישיר.<sup>41</sup> האנשים והנשים שאנו עוסקים בהם נחשפו ככל הנראה

39 המונח 'מרחב מקודש' מקורו במדעי החברה. בימי הביניים משמעותו מקום התפילה וההתכנסות הטקסית לצרכים דתיים. ראו: A. Rapaport, 'Spatial Organization and the Built Environment', *Companion Encyclopedia of Anthropology*, ed. T. Ingold, London-New-York 1994, pp. 460-502; R.J.Z. Werblowsky, 'Mindscape and Landscape', *Sacred Space-Shrine, City, Land – Proceedings of the International Conference in Memory of Joshua Praver*, eds. B.Z. Kedar & R.J.Z. Werblowsky, London-Jerusalem 1998, pp. 9-17. על בית הכנסת כמרחב מקודש בקרב יהודי אשכנז בימי הביניים ראו: א' איזקס, מקומו של בית הכנסת בחברה האשכנזית והיחס אליו בימי הביניים – מחקר אנתרופולוגי והיסטורי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב.

40 אין כוונתי לטעון שבני העילית האינטלקטואלית הרבנית לא הכירו את מי שאין בהם דעת או לא ידעו על אודותיהם דבר. ואולם בתוככי עולם העשייה האינטלקטואלית-הדתית לא הייתה כל דריסת רגל למי שאינו בר דעת.

41 ממקורות נוצריים עולה לעתים תמונה חיובית של השיגעון, כמו במקרים של 'שוטים קדושים' (Holy Fools; ביוונית *Saloi*) או 'שוטים לשמו של ישו' (Fools for the sake of Christ). התנהגות שאיננה נורמלית או הנתפסת בעיני הציבור כ'משוגעת' התפרשה בנסיבות מסוימות גם כעדות לאיכות הדתית השמורה לבני עלייה, להשראה המיוחדת של האל על 'המשוגע', או לתובנה פשוטה ונכונה יותר

פחות לעין כול, והוסתרו ככל האפשר בידי בני משפחותיהם. עדויות שונות, כמה מהן על יהודים ורבות יותר על כלל החברה האירופית בימי הביניים, מלמדות שמי שנחשבו משוגעים נשמרו במידת האפשר בתוככי התא המשפחתי, לעתים בתנאי כליאה, כדי להגן עליהם מפני החברה ועל החברה מפניהם.<sup>42</sup> למרות דברינו בעניין חירות התנועה, הרי מספרות השו"ת עולה כי המשוגעים נשמרו לא אחת בחיק משפחותיהם, הרחק ממקום שבו תשזפם עין זר. מי שהחיים במחיצתו הפכו בלתי נסבלים נכלאו לא אחת בבית או בקצה העיר, ויש ששולח מן הבית לקבץ נדבות.<sup>43</sup> עם זאת, לא ניתן לקבוע מסמרות בכך, והיו מקרים של הזרה או של הרחקה מן הקבוצה ומקרים של קבלה והכלה בקבוצה. כמה גורמים השפיעו על קביעת היחס למשוגעים:

- (א) מידת השיגעון ואופי השיגעון שממנו סבל היחיד ומידת ההפרעה שהוא גרם לקרובים אליו ולרחוקים ממנו.
- (ב) מינו של המשוגע.
- (ג) מצבה הכלכלי של משפחת המשוגע ומעמדה החברתי.
- (ד) יחסה של החברה הסובבת, היהודית והלא יהודית כאחד.

של רצון האל המצויה בידי מי שה'דעת' אינה עומדת בינו ובין אמונתו התמימה. ראו: J. Seward, *Perfect Fools – Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spiritualities*, Oxford 1980; E.M. Thompson, *Understanding Russia – The Holy Fool in Russian Culture*, Lanham MD–London 1987. על הרקע לתופעה זו בכנסייה המזרחית הקדומה ראו: L. Ryden (ed.), *The Life of St. Andrew the Fool, I–II (Studia Byzantina Upsaliensia, 4)*, Uppsala 1995; D. Krueger, *Symeon the Holy Fool – Leonites's Life and the Late Antique City*, Berkeley–Los Angeles–London 1996. על השוטה הקדוש באסלאם ראו: דולס (לעיל, הערה 15), עמ' 367–422. תפיסה זו מצויה גם בחוגים מיסטיים ובמיוחד בקרב אלו שדגלו בתפיסות קוויאטיסטיות. לא מצאתי עדויות ברוח זו על יהודים בתקופה זו, ודומה כי לגביהם ההפך הוא הנכון: כדי להשתתף בטקסי הציבור ולהיות חלק מן הציבור הפעיל מבחינה דתית על אדם להיות 'בן דעת', כלומר בוגר בעל דעה צלולה.

42 ראו לעיל, הערה 18. בראשית העת החדשה החלו לקום מוסדות אשפוז למשוגעים. תקופה זו מכונה בכתביו של מישל פוקו 'הכליאה הגדולה' (The Great Confinement). ראו: מ' פוקו, תולדות השיגעון בעידן התבונה, תרגם א' אמיר, ירושלים 1986, עמ' 38–56. מאז ראה אור חיבורו של מישל פוקו על השיגעון, לפני כארבעה עשורים, חלקו רבים על גישתו. ראו למשל: R. Porter, 'Foucault's Great Confinement', *Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's Histoire de la folie*, eds. A. Still & I. Velody, London–New-York 1992, pp. 119–125.

43 המיסטיקנית האנגלית מרג'רי קאמפ, שחיה במפנה המאה הי"ד, נכלאה בביתה ונכללה בעת שנחשבה למשוגעת. ראו: W. Butler-Bowdon, ed. & trans. *The Book of Margery Kempe*, New-York 1944, pp. 1–2; C. Atkinson, *Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe*, Ithaca–London 1983. p. 15. בהמשך ספרה של מרג'רי (Book I, Chapter 75), בעת שכבר הוכרה כאישה בעלת כוחות, מסופר שהיא נקראה לסייע לאישה שאיבדה את שפיותה ונכלאה כבולה ומבודדת בקצה העיר Lynn. לדברי בעלה של האישה, שביקש את סיועה של מרג'רי, 'היא זועקת ובוכה כך שהיא מפחידה את כולם. היא יורקת ונושכת ולכן פרקי ידיה כבולים' (Sche roryth and cryith so that sche makith folk evyl afeerd. Sche wyl bothe smytyn and bityn, and therfor is sche manykyld on hir wrists'). על ההבדל בין גברים לנשים בהקשר זה ראו להלן.

הואיל ומשוגעים באו בין הבריות, סבבו בחוצות והיו מוקד ללעג ולשחוק, כפי שראינו לעיל, התעוררה שאלת המגע בינם ובין עצמים או מרחבים שיוחסה להם קדושה. החשש ממגע שכזה משותף ליהודים, לנוצרים ולמוסלמים כאחד. במקורות נוצריים קדומים משתקפת מגמה זו בחשש מפני מגע וקרבה בין אדם שנתפס כמי שאחזוהו כוחות דמוניים ומתנהג כמשוגע ובין חפצי קודש וכלי פולחן, מגע שיש בו הן סכנה הן חילול הקודש.<sup>44</sup> מקורות מימי הביניים ומראשית העת החדשה מצביעים על כך שהחשש למגע בין המשוגע ובין 'הקודש' העסיק את בני הזמן והם התמודדו עמו. בחיבור אוטוביוגרפי שכתב סמוך להוצאתו להורג, מתאר תומס מור כיצד עשה שימוש בסמכותו נגד משוגע. האיש, ששוחרר מבית החולים הלונדוני למשוגעים St. Mary of Bethlehem (המכונה Bedlahm) לאחר טיפול, נחשב בתחילה כמי שהחלים משיגעונו. ואולם הוא שוטט בכנסייה שבה התפלל מור בעת התפילה, הציץ מתחת לשמלותיהן של המתפללות והשליך את שמלותיהן מעל ראשיהן בעת שהשתחוו. בד בבד עם פעולות אלה הוא השמיע קולות משונים שהפריעו לדממת התפילה. מור סילק את המטריד מן הכנסייה ודאג להלקותו.<sup>45</sup> גם באסלאם ידוע לנו על דחייתו של מי שנחשב משוגע אל מחוץ למסגד. דוגמה לכך הביא מ' דולס, המתאר את חוויותיו של אחד מחברי המסדר המיסטי הסופי, אבו סייד אבן אבי אלח'יר (Abū Sa'īd ibn 'Abī alkhuyr; 1049–967). התנהגותו האקסצנטרית והסגפנית של האיש הביאה את בני עירו, שבתחילה לא הכירו בקדושתו, לראותו כמשוגע. אך קצרה הייתה הדרך מכאן ועד לגירושו מן המסגד בשעת תפילה, תוך התניית המשך התפילה בציבור בעזיבתו את המרחב המקודש.<sup>46</sup>

44 ראו: *Medieval Handbook of Penance*, trans. & eds. J.T. McNeil & H.M. Gamer, New-York 1938, p. 238. מדובר במרכיבי המיסה שעברו קידוש (consecrated elements), כלומר הלחם ויין הקודש המצויים על מזבח הכנסייה בעת פולחן האוכריסטיה (Eucharistia). הקדשתם של מרכיבים אלה מעלה אותם מדרגת חולין לדרגת סקרמנט (sacramentum) ומעניקה להם את מעטה המסתורין של נס ההשתנות (transubstantiation). בד בבד עם העלייה בקדושה נחשפים המרכיבים המקודשים והופכים פגיעים יותר ויותר, בעיקר לסכנות המגיות הטמונות בכוחות הדמוניים המצויים באחר. התבטאויות ברוח זו כלפי יהודים אנו מוצאים בשיאם של ימי הביניים. הם נתפסו כבני השטן וכמי שקשורים בשטן, ועל כן מגעם או נוכחותם בקרבת מרכיבים מקודשים יכולים לפגוע בקדושה. ראו: ר' בונפיל, 'היהודים והשטן בתודעה הנוצרית בימי הביניים', שנאת ישראל לדורותיה, בעריכת ש' אלמוג, ירושלים תש"ם, עמ' 113–122. על מוטיבים דומים הצביעה גם מירי רובין, בספרה העוסק בקשר שבין התעצמות פולחן לחם הקודש באירופה למן המאה ה"ג ובין הניסיון להשתמש באיום היהודי כלפיו כדי להעצים פולחן זה. ראו: M. Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New-Haven–London 1999.

45 Thomas More. *A Dialogue of Comfort against Tribulation, The Apologue of Syr T. More Knyght* (1533), London Rastell. fol. 197–198. חשוב לציין כי גם כאן מדובר בסילוקו של משוגע מן המרחב המקודש לאחר שנכנס אליו ולא בהרחקתו מלכתחילה או במניעת כניסתו. המעשה של מור מתואר כתגובה ל'פרובוקציה' ולמעשים מגונים מצד המשוגע.

46 ראו: דולס (לעיל, הערה 15), עמ' 384. דולס נשען על מחקריו ותרגומו של ניקולסון לטקסט המתאר את אבו סייד. ראו שם, הערה 74. א' קליינברג הראה כי גם בנצרות נמתחה ביקורת על עודף סגפנות ועל קדושה יתרה, והמתנהג כך נחשב למשוגע ולעתים אף למי שראוי לכבילה ולכליאה. ראו: א'

גם ב'ספר חסידים' יש הנחיה בעניין הקשר בין משוגע ובין המרחב המקודש. שם מצינו דרישה לא רק להרחיק את המשוגע מבית הכנסת לאחר שנכנס אליו, אלא גם למנוע את כניסתו מלכתחילה: 'הנה "הזהר יבא אל ביתי" (שמואל א' כא, טו) וכתוב "להשתגע עלי" (שם, שם), קל וחומר שאין מניחין למשוגע להכנס לבית הכנסת. ועוד שנוטל כוונות ומשחקין עליו'.<sup>47</sup> מלשון ההנחיה משתקפת המציאות שהצבענו עליה לעיל. מובע כאן חשש מכניסתו של משוגע המשוטט במרחב הציבורי אל המרחב המקודש, אל בית הכנסת. את ההנחיה יש לראות על רקע דאגתם המיוחדת של חסידי אשכנז בכלל, ובעל 'ספר חסידים' בפרט, למרחב המקודש ולאיכותה של הפעילות הליטורגית של ציבור המתפללים המכונס בו. ואכן, מתברר כי נוכחותו של המשוגע בבית הכנסת נתפסה בעיני בעל 'ספר חסידים' כמכשול לכוונה בתפילה וכמטרד למתפללים, ועל רקע זה ביקש למנוע את כניסתו לבית הכנסת. הסעיף הקצר ב'ספר חסידים' בנוי כדרשה על פסוקי ספר שמואל העוסקים בפרשת בריחתו של דוד לארץ פלשתים, במנוסתו מפני שאול ובהתחזותו למשוגע בעת שהובא לבית אכיש מלך גת. התחזות זו סייעה לדוד להינצל ממוות מידי הפלשתים מבקשי רעתו (שזכרו כי הוא המנצח בקרב עם גלית). הפרשה הסתיימה בצו שהרחיק את דוד מארמונו של אכיש בלא פגע.<sup>48</sup> בעל 'ספר חסידים' לומד את החובה למנוע את כניסתו של משוגע לבית הכנסת מקל וחומר, מהרחקתו של דוד מבית אכיש.<sup>49</sup> אכיש היה מלך גוי, בשר ודם, ודוד רק התחזה למשוגע, ובכל זאת סולק מביתו, קל וחומר שאין לאפשר את כניסתו של משוגע של ממש ל'ביתו' של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, אל בית הכנסת. קריאתו של בעל 'ספר חסידים' את הפרשה מעמידה בצל את ההיבט החיובי – הצלת החיים – של השיגעון, כפי שבא לידי ביטוי בספר שמואל, ומתמקדת רק בהיבטיו הבעייתיים של השיגעון. מה היה בהתנהגותו של המשוגע שגרם לבעל 'ספר חסידים' לומר שהוא 'נוטל כוונות ומשחקין עליו'? מדוע כה הטרידה אותו נוכחותו של המשוגע בבית הכנסת? אין הספר מרחיב את הדיבור על כך, ודומה שיש לבקש את התשובה בשלושה כיוונים: (א) ברמיזות מתוך הפסוקים שדרש בעל 'ספר חסידים'; (ב) מן ההקשר הכללי של מחזור הסעיפים הסמוך; (ג) על רקע הדיון בסעיף הראשון של מאמר זה.

# 1. הדרשה

מן המקרא ומן המדרשים הקדומים על אודות פרשת שיגעונו המדומה של דוד בבית אכיש מלך גת עולים מספר קווים אופייניים להתנהגותו: זעקות קולניות, השחתת רכוש ושינויים פיזיונומיים בפניו, שהעידו כביכול על שינוי מנטלי שחל בו. היבטים אלה בהתנהגותו של

קליינברג, רגל החזיר של האח ג'נפרו: סיפורי קדושים משנים את העולם, תל אביב 2000, עמ' 299, 301.

47 ספר חסידים (לעיל, הערה 6), ס"ה תנת.

48 שמואל א' כא, יא-טז.

49 יש לציין כי בעל 'ספר חסידים' דן 'קל וחומר' זה מעצמו. לא מצאתי לו כל מקור קדום יותר.



דוד פותחים פתח להבנת קוד ההתנהגות של השיגעון שממנו גזר בעל 'ספר חסידים' את התייחסותו, ועל פיו ניתן להבין מה הן ההתנהגויות של המשוגע שגרמו לחשש מנוכחותו במרחב המקודש. ואכן הסעיף הסמוך (סי' תנה), המגדיר את דרך ההתנהגות הרצויה למתפלל, מסתיים במילים: 'לפי שאי אפשר לכוון אלא בדממה דקה, כשמתפללין צריך שתיקה כדי שיכוון ליבו'. ממקורות מחוג חסידי אשכנז עולה כי הדממה נחשבה חיונית להתקבלותה של התפילה בציבור. א' גרוסמן מדגיש את חשיבותה של התפילה בתפיסת עולמם של חסידי אשכנז ובמשנתם הדתית. לדעתו, כמעט שלא ניתן להצביע על קבוצה נוספת בין היהודים בימי הביניים שראתה בתפילה, בנוסחה, בכוונותיה ובזירה שבה התרחשה חשיבות כה רבה, הן מבחינה מחשבתית הן בהתנהגות הדתית היומיומית.<sup>50</sup> ראשי המדברים בקרב חסידי אשכנז התבטאו בחריפות כנגד מי שאינו שומר על הדממה והריכוז בעת התפילה. וכך נאמר בשם ר' יהודה החסיד:

המדבר בבית הכנסת וחבריו משבחים ומשוררים קורא אני עליו: 'הוי' על כל שכניי הרעים' (ירמיהו יב, יד).<sup>51</sup> 'כי ישרים דרכי השם וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם' (הושע יד, י), ולא נמנה עם חבריו, ומואס לשבח לקונו, והוא משיג גבול הבורא 'ואהי להם למקדש מעט' אילו בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש...<sup>52</sup>

גם בחוגים רחבים יותר אנו מוצאים כי הדממה בתפילה נחשבה חיונית לקיומה ולהתקבלותה. ר' יצחק מקורביל בן המאה ה'י"ג, שמשנתו הושפעה מתורתם של חסידי אשכנז, אף הרחיק

50 ראו: א' גרוסמן, 'התפילה במשנתם של חסידי אשכנז', ספר ישרון – במלאת שבעים וחמש שנה להסתדרות ישרון, בעריכת מ' ששר, ירושלים תשנ"ט, עמ' 27–56. על כוונת התפילה, חשיבותה ומרכזיותה במשנתם של חסידי אשכנז ראו: א"י מרקוס, 'הפוליטיקה ומלחמת הערכים של חסידות אשכנז', דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז, בעריכת א"י מרקוס, ירושלים תשמ"ז, עמ' 253–278, ובמיוחד עמ' 273–276.

51 המילה 'הוי' היא תוספת על לשון הפסוק. אצל רבים מחכמי אשכנז משמש הפסוק בהקשרו התלמודי, כלומר: מי שיש בית כנסת בקרבת מקומו והוא מבכר להתפלל ביחידות מכונה שכן רע (בבלי, ברכות ח ע"א). ר' יהודה החסיד משתמש בפסוק בירמיהו באופן מחודש ורואה במי שבא לבית הכנסת אך אינו מתרכז בטקס 'שכן רע'.

52 הדברים הובאו משמו של ר' יהודה החסיד ומצויים בתוך קובץ תשובותיו בכתב יד וטיקן Ebr. 183 (סימנו במכון לתצלומי כתבי יד עבריים, ס' 8698), דף 175ב–176. כתב היד הוא ליקוט של כמה חיבורים אשכנזיים, ובהם ספר שערי דורא, תשובות ופסקים של מהר"ם מרוטנבורג, חיבורי תשובה של ר' אלעזר בן יהודה מוורמס בעל ספר 'הרקח' ותשובות של ר' יהודה החסיד. הציטוט לעיל לקוח מתוך חיבור המגדיר את דרכי התשובה למדבר בבית הכנסת בזמן התפילה. בהמשך הטקסט מסביר הכותב כיצד יש לנהוג בעת התפילה. 'אך השתחוה לפניו ושב כמורא בכפיפת הראש ובענווה ובשכיות הלב ותייחד שם שמים בכיוון הלב התחנן לפניו ותשורר לפניו בשמחה ובא לפניו ברננה או קרוב אליך ונמצא לך והתפלל בכיוון הלב כשתאמר ברוך אתה אם תשב בדברים בטלים כאילו התלוצצת בו ולא נתת יראתו על פניך אך חשוב כי הוא ניצב לקראתך שיוויי יי' לנגדי תמיד ותתן יראתו על פניך ואהבתו בך ותתכוון בכל לבך ותהיה כנוע לפניו והתוודה את חטאיך ותזדונו תמיד והוא נמצא לך ותברכהו'. וראו גם: יהודה בן שמואל החסיד, ספר חסידים, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"ז, סי' יח, עמ' עב-פב.

עדותו והתבונן באורחות תפילתם של שכניו הנוצרים, בבקשו להסביר מדוע השקט כה חיוני למרחב המקודש:

כי יש לנו לעשות קל וחומר בעצמינו, כי הגויים שאינם מאמינים כלום בבית תרפות שלהם עומדים כאילמים, כל שכן אנו שעומדים לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. ומצינו במדרשים ובתלמוד וגם ספרו לנו אבותינו וגם ראינו בעצמנו כי כמה בתי כנסיות אשר נהפכו לעבודה זרה על אשר נהגו בהם קלות ראש.<sup>53</sup>

ר' יצחק כורך כאן חשש משחוק ומקלות ראש, שכבר נזכר בדבריו של ר' יהודה החסיד, עם דרישה לדממה, בהטעימו לשומעי לקחו את חשיבות השקט והריכוז בתפילה בתוככי בית הכנסת.<sup>54</sup> ר' יצחק סבר כי בגלל קלות ראש עלולים להיחרב בתי כנסת.

גם בקרב נוצרים, שמהם למד ר' יצחק קל וחומר, אנו מוצאים בתקופה זו דרישה להקפיד על דממה וריכוז בתפילה. דרישה זו מצאה את ביטוייה לא רק בספרות המוסר וההנהגות אלא גם בסיפורים אקסמפלריים נוצריים בעלי תוכן דידקטי, המצויים בקובצי סיפורים לדרשנים ולמטיפים, שנועדו לחדד בין השאר את הצורך בדממה ובריכוז בתפילה. בסיפורים אלה מודגש הקשר בין היסח הדעת, קלות ראש ואי שקט בעת התפילה ובין מפעלותיו של השטן.<sup>55</sup>

על רקע התפיסות הללו ולנוכח דברינו על ההתנהגות האופיינית למשוגעים, ובכללם 'השקטים' הסובבים בחוצות, לא ייפלא אפוא שבעל 'ספר חסידים' הוטרד מנוכחותו של משוגע במרחב שבו התרחשה התפילה, הוא מרחב בית הכנסת, ומהתנהגותו שנתפסה כפוגמת בכוונתה ובאיכותה של התפילה.

ואולם, האם רק הצורך בריכוז בתפילה הוא שהביא לכך שהמשוגע מכונה 'נוטל את הכוונות' וכניסתו לבית הכנסת אסורה? מבט נוסף 'בהיר' כי לא רק הצורך ב'דממה דקה' והמאבק על כוונת לבם של המתפללים עמד מאחורי מניעת כניסתו של המשוגע אל בית הכנסת. דומה שיש לקחת בחשבון גם את הציבור ואת תגובתו להתנהגותו של המשוגע, שהיה חריג במעשיו והשמיע קולות שעוררו חששות, בהערכת הסיבות שבגללן ביקש בעל 'ספר חסידים' להרחיק את המשוגע מבית הכנסת.<sup>56</sup>

53 ר' יצחק מקורביל, ספר מצוות קטן: עמודי גולה, מהדורת "הר שושנים-רוזנברג, ירושלים תשל"ג, חלק א, מצווה יא בסופה, עמ' ז. דומה שבקטע זה משתקפת גם ביקורת על מוסד עיכוב התפילה, שחסידי אשכנז וכלל הנראה גם ר' יצחק התנגדו לו.

54 למשמעותו של בית הכנסת בתודעתם של יהודי אשכנז ולהשלכות אפשריות של תפיסה זו ראו: אייזקס (לעיל, הערה 39); "מ תא-שמע, התפילה האשכנזית הקדומה – פרקים באופייה ובתולדותיה, ירושלים תשס"ג, עמ' 199–222.

55 ראו למשל: J.Y. Gregg, *Devils, Women and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, Albany 1997, p. 46; Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, translated by W.G. Ryan, Princeton, NJ 1993, I, pp. 89–91

56 ההצעה המובאת להלן היא אפשרות פרשנית אך אין לראותה כמחייבת.

## 2. ההקשר

בעל 'ספר חסידים' חשש ככל הנראה מהתנהגותו של המשוגע גם על רקע מיני, ואף טעם זה עומד ביסוד דרישתו להרחיקו מן המרחב המקודש. השורש שג"ע שימש באשכנז במאה הי"ג גם לתיאור התנהגות בעלת אופי מיני מובהק. בתשובה של מהר"ם מרוטנבורג מסוף המאה הי"ג, העוסקת בחשדו של בעל כי אשתו אינה נאמנה לו, מתבררת הסוגיה תוך שימוש בדיני סוטה ('קינוי' ו'סתירה'). מתשובת מהר"ם מתברר כי חשדותיו של הבעל לא היו מבוססים על עדות ראייה למעשים שהוא מייחס לאשתו אלא על עדות שמיעה בלבד. הבעל עקב ככל הנראה אחרי אשתו ומאהבה ושמע מבעד לקיר את הקולות הנלווים למעשה המיני. הם מתוארים בתשובה במילים 'ומשתגעין יחד דרך שחוק'. על כך מעיר מהר"ם, כי ייתכן 'ראינו אלא מיעוץ שדיים, ושיגעון, ומן השיגעון הזה הוי משמע קול גניחותיהו'.<sup>57</sup> אף שמהר"ם מטיל ספק בכך שהבעל יכול לקבוע במפורש, על סמך עדות שמיעה, שאשתו אכן קיימה יחסי מין מלאים עם אדם אחר, הוא מאשר כי הבעל אכן שמע קולות האופייניים למעשה בעל אופי מיני. מתברר כי נאקות, זעקות וצחקוקים שנשמעו בחדרי חדרים בעת קיומם של יחסי מין זווהו כקולות הדומים לקולות הקשורים בשיגעון. חוסר שליטה והעדר 'דעת' וביקורת, כתוצאה מהלהט ומהריגוש הנלווים למעשה המיני, הם שהביאו לזיהוי בין שיגעון להתנהגות בעלת אופי מיני.<sup>58</sup>

המילים שבהן בחר בעל 'ספר חסידים' לתאר את המשוגע יכולות גם הן לרמוז על ההקשר המיני, שכן המשוגע מתואר כמי ש'נוטל את הכוונות ומשחקין עליו'. את הפועל 'משחקין' ניתן אמנם להבין כלעג סתמי של המתפללים על המשוגע, או כניסיון לעודד את המשוגע להמשיך בהתנהגותו המגוחכת למטרות שעשו, ברוח ההסבר הראשון שהבאנו. ואולם המילה שחוק/צחוק שמורה גם להתנהגות בעלת אופי מיני מובהק.<sup>59</sup> העירום וההתערטלות שנזכרו

57 שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג (שס"ח), חלק ד, סי' צח. תשובה זו מצוטטת בשו"ת הרשב"א, א, סי' תתלג, ד"ה השיב החכם. ר' ישראל מברונא (Brünn) מזכיר באחת מתשובותיו את תשובת מהר"ם: 'התיר מהר"ם ז"ל על אחד ששמע מאחורי הכותל איך שאשתו נתייחדה עם אחד שחשדוה ממנו ואפילו הכי התיר מהר"ם ע"ש... שהבעל שמע שהיו מנשימים'. ראו: ר' ישראל מברונא, שאלות ותשובות, מהדורת מ' הרשור, ירושלים תש"ך, סי' ד. שימוש דומה בשורש שג"ע מצוי גם בתשובות חכמי פרובינציא, מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ז, א, סי' ב, ד"ה ועוד שמוכח, עמ' 13-11.

58 ההתנהגות הפרועה בעת קיום יחסי המין, הן של בהמות הן של בני אדם, תוארה גם היא במונחי שיגעון, כלומר כהתנהגות שלוחת רסן המלווה בקולות רמים ובנאקות חיתיות. הרשב"ם בפירושו לבבלי, בבא בתרא צג ע"א, מסביר את מימרת התלמוד על 'גמל האוחר' שנמצא גמל הרוג לידו: 'גמל האוחר - עסיק בתשמיש רביעה (=מאחור)... וסתם בהמות בשעת תשמיש משתגעות ומכין זכרים זה את זה כך שמעתי מרבינו זקני מנוחתו כבוד (=רש"י) ואיכא דאמרי אוחר כמו נוחר ולא נהירא'.

59 השימוש בשורש צח"ק נפוץ במקרא לתיאור עניינים הקשורים בפן המיני, וברוח זו גם הבינו אותו חכמי ימי הביניים. לתופעה זו דוגמאות רבות. ראו למשל: בראשית כא, ט, ורש"י במקום; שם כ, ת, ופירוש רש"י במקום; מדרש שכל טוב, מהדורת בובר, בראשית, פרק כ, סי' ת. אם נקבל את

בין מאפייני השיגעון בתודעתם של הבריות בימי הביניים, והחשש שהמשוגע יתערטל במרחב המקודש, ודאי לא הוסיפו להפגת חרדתו של המחבר, ועל כן ייתכן שגם שיקול זה השפיע על הנחייתו של בעל 'ספר חסידים'. ההתערטלות, גם זו הטקסטית, מנוגדת לצורת הפולחן היהודית. העירום עצמו כמגדיר תרבותי יש בו גם קריאת תיגר על הסדר החברתי ועל יסודותיה הקדומים ביותר של החברה האנושית. יתר על כן, בחברות שאינן אורייניות הייתה ללבוש חשיבות מכרעת בקביעת זהותו של הלוכש ומעמדו החברתי, בהעדרם של אמצעי זיהוי ומסמכי זיהוי המקובלים בחברה אוריינית. לעתים היה העירום נסבל במרחב הפרטי (בהעדר חלוקה לחזרים ברבים מן הבתים), אך דומה שבמרחב הציבורי בכלל, ובמרחב המקודש בפרט, נתפס העירום כבלתי נסבל, למעט נסיבות חריגות ביותר.<sup>60</sup>

אף שההנחיה של 'ספר חסידים' אינה מזכירה כלל את נושא העירום, אם נשוב ונידרש להקשרה בתוך מחזור הסימנים ב'ספר חסידים', נראה שהיבט זה עולה בבירור.<sup>61</sup> ההנחיה העוקבת, בסימן הסמוך, עוסקת בגדרי גילוי בשר (=עירום חלקי) בבית הכנסת: 'מי שקרועין בגדיו ולבו מגולה או שמגולה נגד צלעיו ותחת אציליו לא יתכן לעמוד כנגד ספר ולפתוח ארון ולסגור מפני גילוי בשרו. ולא יתכן להגלות כנגד פני הספר וכנגד פני הארון'.<sup>62</sup> הנחיה זו מבהירה מהו גדר גילוי הגוף הנסבל בתחומי בית הכנסת לדעת בעל 'ספר חסידים'. הוא מחמיר בעניין זה ומקפיד שלא ייווצר מצב של גילוי איברים מוצנעים במרחב המקודש בכלל ואל מול תפוצים מקודשים כארון הקודש וספרי התורה בפרט.

נסכם ונאמר, כי בעל 'ספר חסידים' דרש למנוע את כניסת המשוגע לבית הכנסת בשל

הכיוון המוצע, אזי אין פלא שקולות בעלי הקשר מיני גרמו אי נחת למי שחרד להרמוניה, לשקט ולכוננת הלב בתפילה שבמרחב המקודש, שהרי מרחב זה אמור לשמש רקע לפעילות שונה בתכלית. מן הטקסט לא ברור לגמרי מה אופיו של ההקשר המיני שניתן לייחס למשוגע. להלן נראה כי ייתכן שזהותו המינית הבלתי ברורה, לצד התנהגות מגדירת נשית או מוחצנת, הם שעושים אותו לשחוק. התייחסות קיצונית כלפי אדם המתערטל בציבור מצויה בתגובתו של פיאטרו ברנאדונה (Pietro Bernadone), אביו של הקדוש הנוצרי פרנציסקוס מאסיזי. ראו: R.C. Trexler, *Naked Before the Father – The Renunciation of Francis of Assisi*, New-York–Bern–Frankfurt am Main–Paris 1989, pp. 9–27. עדות קרובה ברוחה עולה מהתנהגותו של האח ג'ינפרו, מראשוני המסדר הפרנציסקני, שהתנהגותו התמוהה גררה תגובות קשות גם בקרב חבריו למסדר. ראו: קליינברג (לעיל, הערה 46), עמ' 289–309. בחוגי הכנסייה הקתולית אנו עדים לקבלתו של עירום, בתענית ובתשובה הכרוכה בסיגופים, בעיקר בקרב מסדרי נזירים אך גם בקבוצות אחרות, כמו תנועת הפלגנטים במאה ה־17. ראו: G. Constable, *Attitudes Towards Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages*, Brookline (MA) 1982; G. Dickson, 'The Flagellants of 1260 and the Crusades', *Journal of Medieval History*, XV (1989), pp. 227–267.

61 ב'ספר חסידים' ישנה משמעות להקשרם הטקסטואלי של סימנים, לשזירתם יחדיו במחזור אחד ולסמיכות עניינים, בשל העריכה האסוציאטיבית של חיבור זה. וכבר עמדו על כך חוקרי הראשונים של 'ספר חסידים', כמו מ' גידעמאן וא' עפשטיין, והיא תוארה בהרחבה בידי א"י מרקוס: I.G. Marcus, 'The Recensions and Structure of *Sefer Hasidim*', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XLV (1978), pp. 131–153. מהדורת כתב יד פארמא, ספר חסידים כתב יד פארמא H13280, ירושלים תשמ"ה, עמ' כד–כו.

62 ספר חסידים (לעיל, הערה 6), ס"י תנט.

מספר סיבות הכרוכות זו בזו, סיבות הקשורות בהתנהגותו של המשוגע כפי שהוא הבין אותה וכפי שרמזו הן בפסוקים שבחר לדרוש הן בהקשרם הרחב יותר של העניינים שבהם בחר לשבץ את הוראתו זו. המשוגע אינו עומד בתנאי הלבוש המקובלים כדי להימצא במרחב המקודש, והקולות שהוא משמיע בעייתיים ומעוררים הקשרים מיניים שמקומם לא יכירם במרחב זה. קולניותו גורמת למתפללים שלא להיות מרוכזים בפעילות הליטורגית הרצויה במרחב המקודש, ועל כן פוגעת בהרמוניה ובקדושה של המרחב כולו. נוכחותו של המשוגע הופכת למטרד המפורר ומפריד את כוונותיו של ציבור המתפללים המכונס בתפילה. על כן קבע שיש למנוע את כניסתו לבית הכנסת.<sup>63</sup>

אין לדעת בוודאות עד כמה מייצגת עדותו ודרישתו של בעל 'ספר חסידים' את המנהג הרווח בימיו, ומן המקורות המצויים בידינו קשה לתת תשובה חד משמעית לשאלה זו. ואולם, דומה שעצם ההתייחסות לסוגיה יש בה כדי ללמד שתופעות מעין אלה לא נפקדו מחייהם של יהודי אשכנז בימי הביניים, ונדרשה להן התייחסות, גם אם קיצונית באופייה כמו דברי 'ספר חסידים'. יש לציין כי התייחסותו של בעל 'ספר חסידים' מצומצמת למשוגע ממין זכר, הסובב בחצות ועלול אגב כך למצוא את דרכו לבית הכנסת. מצב שבו אישה משוגעת תיכנס לבית הכנסת לא עלה כלל על דעתו או שלא העז לעלותו על הכתב. להבדל מגדרי זה נודעת משמעות רבה, והוא שעומד במוקדן של תשובת מהר"ם מרוטנבורג ותשובת הרשב"א שבהן אדון להלן.

#### ד. 'ובשעת הכעס הרי היא כשוטה': אי שפיות זמנית

ספרות השאלות והתשובות היא כידוע מקור לא אכזב לחקר החיים החברתיים של היהודים בימי הביניים.<sup>64</sup> לסוגה ספרותית זו מושב איתן בחיים, ואף שמקורה בחוגי העילית הרבנית, אין היא עוסקת רק בהוויות בית המדרש אלא גם – ובעיקר – בנושאים שנתגלגלו לפתחם

63 לדיסרמוניה שגורם המשוגע יכולה להיות משמעות עמוקה בשל השוני המהותי בין סוגי מרחבים מקודשים: כאלה שבהם הקדושה אימננטית ולפיכך אינה כה 'שבירה', וכאלה שבהם הקדושה אינה אימננטית ולפיכך זקוקה ל'תחזוקה' מתמדת. דומה שבעיני בעל 'ספר חסידים' המשוגע מאיים בעצם נוכחותו על 'תחזוקת הקדושה' של בית הכנסת. קדושתו של בית הכנסת נובעת מן הנסיבות שהזכרתי לעיל (תשמישי הקדושה והציבור העוסק בפעילות ליטורגית). לפיכך נפגעת קדושה זו אם משהו או מישור 'נוטל את הכוונות'. אמנם, קדושתו של בית הכנסת עומדת לו גם אם לא מכונס בין כתליו מניין של גברים העוסקים יחדיו בפעילות שבקדושה וספר תורה עמם (כפי שעולה מן הדיון בבבלי, מגילה כז ע"ב). ואולם, לנסיבות כינונה של הקדושה יש, כמדומני, השפעה של ממש על איכותה. ראו: איזקס (לעיל, הערה 39), עמ' 127–133, 227–228.

64 אין זה המקום לסקור את כל המחקרים שעשו שימוש בספרות השו"ת של ימי הביניים כמקור לחקר ההיסטוריה החברתית, התרבותית, המשפטית והדתית של בני התקופה. ראו במיוחד: ח' סולוביצ'יק, 'שו"ת כמקור היסטורי', 'ירושלים תש"ן'; H. Soloveitchik, 'Responsa: Literary History and Basic Literacy – A Review Essay on: Peter J. Haas, Responsa: The Literary History of a Rabbinic Genre', *AJS Review*, XXIV (1999), pp. 343–358. ראו גם סקירתו של מ' אלון, המשפט העברי, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 1213–1276.

של בעלי ההלכה מכל שכבות החברה היהודית, והם שהפכו אותה למקור ראשון במעלה למחקר היסטורי-חברתי. התנהגות משוגעת של היחיד גררה בעקבותיה התייחסויות חברתיות, משפטיות וערכיות של החברה. מקצת ההתייחסויות הללו תועדו בפניות לבעלי הלכה ולמשיבים שונים, והם נתבקשו להתייחס בתשובותיהם למכלול הבעיות וההיבטים של השיגוע.

אחד התחומים שבהם נדרשו בעלי הלכה רבים לאורך הדורות לתת מענה למצבים סבוכים הוא השיגוען בתוככי התא המשפחתי והקהילה, כאשר איש או אישה איבדו את שפיות דעתם. לעתים נתפס מצב זה כזמני ובר תיקון, אך לעתים הבינו הבריות שהמצב החדש יימשך זמן רב ואולי לא יחזור לעולם לקדמותו.<sup>65</sup> מקרים מעין אלה גרמו קשיים לא פשוטים והביאו לחיכוך בלתי נמנע בין מי שהשתגעו לקרוביהם ולסביבתם הקרובה. אגב הדיון בשאלות השיגוען נדרשו בעלי הלכה גם לסוגיות סבוכות, כגון היחסים שבינו לבינה, ענייני ממונות, יחסי כוח פנים קהילתיים, ולעתים אף צביונו של הציבור היהודי כולו בעיני הסביבה הלא יהודית. חשוב לזכור כי היחס למשוגעים נבע בערבוביה מאילוצים ומאינטרסים שונים שכבר הזכרנו וגם מרגשות חזקים. מן הצד האחד עמדה החרדה מן השונה, ומן הצד האחר ניצב רגש החמלה והרצון לסוכך על מי שהתנהגותם מעידה על כך שהם נעדרי יכולת שיפוט ובמובנים רבים חסרי ישע. תחושות אלה נמהלו ברגש הבושה הנלווה לעצם הקשר אל המשוגע, ולחשש שהימצאותו של משוגע בקרב התא המשפחתי מכתימה את התא כולו, במיוחד בכל הנוגע למישור האישות והשידוכין.<sup>66</sup>

המקרה הראשון שאעסוק בו אינו נוגע בשיגוען של ממש אלא במקרה שהרשב"א, ר' שלמה בן אדרת, הבין כאי שפיות זמנית על רקע של כעס. מדובר בתשובה לשאלה (שנוסחה לא שרד בידינו) שנשלחה בסוף המאה ה'י"ג מידי ר' חיים בן יצחק אור זרוע מווינה לרשב"א בברצלונה שבספרד. היא נוגעת לסכסוך בין בני זוג, מרת ארלוגה ובעלה ר' יונה.<sup>67</sup> בין בני

65 ב'ספר חסידים' מצוי סיפור על אודות אישה ש'מחמת שמת בנה' נטרפה עליה דעתה. בעל הספר רואה בכך מצב זמני, ומציין שיש להשתמש בתרפיה באמצעות שירה ונגינה כדי לסייע לאישה 'להחזיר דעתה' כמקודם. ראו: ספר חסידים (לעיל, הערה 6), סי' שמה. על תפיסות דומות במרחבים תרבותיים אחרים ראו: מ' שפר, 'משוגעים ושיגעון באימפריה העות'מאנית במאות ה'15–17', מיעוטים זרים ושונים – קבוצות שוליים בהיסטוריה, בעריכת ש' וולקוב, ירושלים תשס"א, עמ' 191–204, ושם ביבליוגרפיה נרחבת.

66 ראו: א' וסטרין, תמורות במעמד האישה במשפט העברי – מסע בין מסורות, ירושלים תשס"ג, עמ' 159–97.

67 שו"ת הרשב"א, א, סי' תקעא. תשובה זו היא מן התשובות ששיגר הרשב"א לשואלים ולחכמים אשכנזים בני זמנו, דוגמת ר' חיים בן יצחק אור זרוע ומהר"ם מרטנבורג. לגבי מוצאה האשכנזי של השאלה ראו: ש"ז הבלין, מבוא לתשובות שאלות להרשב"א דפוס ראשון רומא ר"ל לערך, ירושלים תשל"ז, עמ' ט. זמנה של התשובה קשה לכירור באופן ודאי, אך היא נכתבה ככל הנראה לאחר מאסרו של מהר"ם מרטנבורג (1286), ואולי אף ניתן לאחר מות מהר"ם בכלאו (1293), שהרי גם ככלאו המשיך מהר"ם לקבל שאלות מבני דורו ולהשיב עליהן. ראו: אורבך (לעיל, הערה 31), עמ' 546 והערה 27. סביר להניח שמהר"ת אור זרוע היה משגר שאלה זו למהר"ם לו עדיין היה בין החיים. אני מודה לידידי ד"ר ש' עמנואל שעמו נועצתי בעניין זה.

הזוג היו חילופי דברים קשים וקולניים ואף האשמות הדדיות קשות. ארלוגה האשימה את בעלה ר' יונה במינות ובמשכב זכר (!): 'ואמרה לבעלה בקול רם שהיה מין ושראתה אותו מקלקל עם עבדו ופעם אחת עם בנו ועוד קלקל עם עדים שהיו לה'. לטענתה, שהושמעה מפי אפטרופוס, משגילתה את הדבר יצאה ארלוגה לשוק וזעקה על כך קבל עם ועדה בפני יהודים ושאינם יהודים: '...ובתוך כך פרעה ראשה ונתגלו זרועותיה וקצת תחת זרועותיה...'. מצב דברים זה אפשר ליונה בעלה לטעון כי אשתו הכניסה עצמה במעשים אלה לקטגוריה ההלכתית של 'עוברת על דת יהודית', ועל כן יש בידו האפשרות לגרשה ללא כתובתה,<sup>68</sup> אף בלי שיתייחס לטענותיה כלפיו כלל. יונה גם האשים את ארלוגה שהלשינה עליו או שהתכוונה להלשין עליו לשלטונות: '...וגם שכרה גוי אחד לילך לפני השלטון כדי לשרוף בעלה מפני זה'.<sup>69</sup> בשל כך ביקשו רבנים באשכנז לדון את ארלוגה כ'מוסרת'. הרשב"א מדגיש בתשובתו כי נסיבותיו של המקרה וכעסה של האישה מאירים את התנהגותה באור חמור פחות מזה שרצו ליחס לה מכותביו:

ועוד שלא אמרו (=במשנה) אלא ברגילה בכך (=בהתנהגות של פריעת הראש וגילוי הזרועות בשוק). אבל אם גילתה ופרעה ראשה באקראי או שדיברה עם הבחורים פעם אחת, דרך מקרה, ודאי לא הפסידה כתובתה. וזהו ששנו במתניתין<sup>70</sup> 'יוצאה וראשה פרוצ וטוה בשוק', ועוד שבשעת הכעס היה ובשעת הכעס הרי היא כשוטה ואין ה' ומצוותיו כנגדו באותה שעה כמו שאמרו בנדרים<sup>71</sup> שהכועס אפילו שכינה אין חשובה כנגדו.

תפיסה זו, שהכועס מאבד את יכולתו השכלית עד כדי כך שאפילו 'השכינה אינה חשובה כנגדו', יש בה גם כדי ללמד על הדרך שבה הבינו בני הזמן את מידת הדעת שיש ליחס לשוטים. הרשב"א הצביע על כך שהאישה סובלת מ'אי שפיות זמנית' ועל כן אחריותה למעשים שבהם הואשמה הופחתה או פקעה. בכך רמז הרשב"א גם למידת האמינות שהוא מייחס לטענותיה של האישה בעניין האשמותיה החמורות כלפי בעלה, שבהן אין הוא דן כלל. הגדרת האישה כ'שוטה' אמנם מפקיעה את טענותיה, אך בד בבד מפקיעה למעשה גם את יכולתו של הבעל לטעון כלפיה טענה שיש בה כדי להביא לגירושה בלא כתובה, וחמור מכך – להעמידה לדין כ'מוסרת'.<sup>72</sup>

68 ראו: בבלי, כתובות עב ע"א.

69 מלשון התשובה לא ברור אם סיבת ההלשנה לשלטונות היא קלקולו המיני של הבעל, היותו 'מין' (=הרטיקון) או שניהם גם יחד. אף השלטונות אינם מוזכרים בשמם, ולא ברור אם מדובר בשלטונות חילוניים או בממסד הכנסייתי, שהמינות היא בתחום סמכותו. ראו: R.I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford 1987, pp. 146-147.

70 ראו: בבלי, כתובות פז ע"ב.

71 ראו: בבלי, נדרים כב ע"ב.

72 ראו גם: גרוסמן (לעיל, הערה 2), עמ' 234-235.

ה. 'השמים בינו לבינה, שנגעה בה מידת הדין': שיגעון במרחב הבין אישי

מקרים רבים של שיגעון הנזכרים בספרות השו"ת עוסקים בחיי נישואין שנשתבשו כתוצאה מאבדן השפיות של אחד מבני הזוג. מציאות זו הייתה יכולה להביא לעגינות, ובמקרים שונים אף אירע הדבר בפועל. בתלמוד הבבלי נקבע שהאיש אינו מתגרש אלא לרצונו, ובאירופה שלאחר תקנות רבנו גרשום (במיוחד באשכנז אך גם מעבר לגבולותיה) ריוחה יותר ויותר ההכרה שגם אישה אין לגרש ללא הסכמתה.

במקצת המקרים ביקש בן הזוג האחר, השפוי, לשמור על מסגרת הנישואין, אך אלו מקרים נדירים יחסית. מקרה נדיר שכזה, שהוא בבחינת היוצא מן הכלל המלמד על הכלל, הוא המקרה שהביא ר' שמחה משפירא בשנות התשעים של המאה ה"ב בפני רבותיו, ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה) ור' אפרים מבון. התשובה הגיעה לידינו בקובץ תשובותיו של ראבי"ה.<sup>73</sup>

המקרה עוסק באדם חשוך ילדים שביקש, ככל הנראה למרות מחאה ציבורית, להמשיך ולחיות חיי אישות עם אשתו, אף שהשתגעה ולמרות הבעייתיות ההלכתית הכרוכה במצב זה, כדי להעמיד צאצאים.<sup>74</sup> משנתחוויר לפונה שלא יותר לו לחיות חיי אישות מלאים עם אשתו, ביקש שיתאפשר לו לגרשה, אף שאין בה דעת, או לשאת אישה אחרת על פניה, כלומר לבטל את חרם דרבנו גרשום ביחס אליו. הטענה שמכוחה ביקש האיש לקיים את הנישואין ולממשם, או לחליפין לבטלם, התבססה על רצונו לקיים מצוות 'פרו ורבו'. ר' שמחה, שהביא את המקרה, מציג אותו מתוך אמפתיה לפונה. הוא ביקש מרביתו להפעיל את 'כוחא דהיתרא' (כוח ההיתר), כלומר להקל בעניינו. למרות זאת סירב ראבי"ה, שהשיב את התשובה, להתיר חיי אישות עם האישה המשוגעת מחד גיסא, ושלל את האפשרות לבטל את חרם דרבנו גרשום מאידך גיסא.<sup>75</sup> בדורות מאוחרים יותר באשכנז ובפולין נמצאו פוסקי

73 התשובה הובאה במלואה בשו"ת מהרש"ל. ראו: שלמה בן יחיאל לוריא, שאלות ותשובות מהרש"ל, לעמבערג תר"ט, ס' סה. ד' דיבליצקי (ממהדירי תשובות ראבי"ה) מציין שתשובה זו נזכרה גם אצל ר' יואל סרקיס, בית חדש (ב"ח) על שולחן ערוך, אבן העזר, ס' קט, ד"ה וכתב הרמב"ם. ראו גם: א' אפטוביצר, מבוא לספר ראבי"ה, ירושלים תפרי"ה, עמ' 201. לנוסח מלא ראו: ספר ראבי"ה, תשובות, מהדורת ד' דיבליצקי, א, בני ברק תשמ"ט, ס' תתקכא, עמ' כא-כו. דיבליצקי נסמך על שני כתבי יד: אוקספורד בודליאנה 637 (אופנהיים 66) ולונדון, בית הדין 11. התשובה מצויה בשינויי נוסח מועטים גם בכ"י אוקספורד בודליאנה 692 (אופנהיים 317), דפים 276-278. אפטוביצר סבר שהתשובה נכתבה בין השנים 1193-1196. ראו: אפטוביצר, שם, עמ' 8.

74 החשש ההלכתי הוא שהאישה לא תוכל לשמור על דיני טהרת המשפחה בשל דעתה המשובשת. ר' שמחה אף מעלה את האפשרות שאישה אחרת תהא אחראית על טהרת האישה המשוגעת, כדי לאפשר קיומו של מגע מיני בטהרה בין בני הזוג.

75 לאפשרות לקיים חיי אישות עם אישה שנשתטת ראו: בבלי, נידה יג ע"ב: 'אם יש להם (=לנשים השוטות) פקחות מתקנות אותן (=דואגות לוודא סילוק דמים וספירת נקיים)'. כבר בשאלה קובע השואל, ר' שמחה, כי אין להתיר לאיסורה בבדיקות פקחות ולא בהרגשה. ובאשר לחרם דרבנו גרשום חותם ראבי"ה את תשובתו במילים: '...ובתקנת "מאור הגולה" (=ר' גרשום) לא אדונים אנחנו בדבר זה להתיר...'.  
 76



הלכה שהתירו מתן גט על תנאי לאישה שוטה לצורכי פריה ורביה, תוך שהתנו את הגט בהסדרים נאותים של דיור ופרנסה לאישה.<sup>76</sup>

בניגוד למקרה הנזכר בתשובת ראבי"ה, ביקש על פי רוב הצד השפוי בין בני הזוג לנתק את הקשר ולהתיר עד כמה שניתן את כבלי התלות, בעיקר את הכבלים הממוניים ואת המגורים המשותפים עם בן הזוג שהשתגע. הדברים אמורים במיוחד כאשר לבש השיגעון אופי אלים. מציאות שכזו מתוארת בשו"ת הרא"ש.<sup>77</sup> בשאלה שנשלחה אל ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש) מאשכנז, ככל הנראה בעת שכבר שהה בספרד, התבקש הרא"ש לאשר את גירושיהם של בני זוג בעל כורחו של הבעל, בשל טענת האישה שבעלה מתדרדר אט אט לשיגעון אלים, והיא מבקשת שיכפו עליו לגרשה כדי שלא תישאר עגונה:

...טוענת שבעלה מטורף, וטפשות מתוספת עליו מידי יום יום, ושואלת שיגרשנה טרם יטרף ותהיה עגונה לעולם, וגם שמא תלד בנים ולא יוכל לזונה. ואביה היה עני ומחמת דחקו השיאה לו, וכסבורה הייתה יכולה לקבל ואינה יכולה לקבל, כי מטורף הוא לגמרי, ויראה פן יהרגנה בכעסו, כי כאשר מרגזים אותו, מכה והורג וזורק ובוטט ונושר. וראובן (=אביו של החתן) משיב: הכרת בו מקודם לכן, וסברת וקבלת...<sup>78</sup>

המציאות המתוארת בתשובה חושפת נישואי תועלת שהאישה הסכימה להם ועתה היא מתחרטת עליהם. אביה של האישה מתואר כמי שנאלץ להשיאה לחתן בעייתי בשל אי יכולתו לעמוד בתשלום הנדוניה או כדי לקבל פיצוי כספי. האישה מודה שבתחילה סברה שתוכל להשלים עם מצבו של חתנה המיועד, אך גילתה כי אין ביכולתה להיות עמו בכפיפה אחת לנוכח אלימותו הגוברת ומצבו המתדרדר. מהמשך התשובה מתברר כי עצם אופיו של השיגעון עמד לפרשנות. אל מול התמונה שציירה האישה שרטט חותנה, שעמו התדיינה, את מצבו של בנו באופן שונה בתכלית: 'גם אינו מטורף, אך אינו בקי בטיב העולם'. אבי הבעל אינו מתיימר לטעון שבנו בריא בנפשו, אך הוא כופר בתיאורו כמטורף אלים, מצב המצדיק לכאורה כפיית גירושו ומתן סכום הכתובה לאישה. הרצון לנתק את כבלי התלות בין בני הזוג יצר מתיחויות ועורר שאלות משפטיות שונות,

76 ת' שלמון, 'גירושי נשים לא שפיות בפולין במאות ה-17 וה-18', גלעד, 17 (תש"ס), עמ' לז-סא; שלמון-מאק (לעיל, הערה 22), עמ' 151-180.

77 שו"ת הרא"ש (לעיל, הערה 10), כלל מג, סי' ג, עמ' קעט. תשובה זו של הרא"ש נזכרה גם בקיצור פסקי הרא"ש שנדפסו בבבלי דפוס וילנה (קיצור פסקי הרא"ש לתלמוד הבבלי, גטין, פרק שיש, פסק ג), וגם אצל ר' יעקב בן אשר, ארבעה טורים השלם: אכן העזר, ירושלים תשנ"ד, יג, עמ' שנד (סי' קנד). על קובצי תשובות הרא"ש ראו: א"א אורבך, 'שאלות ותשובות הרא"ש בכתבי יד ובדפוסים', שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 1-153. וראו: ש' טולדנו, קבצי תשובות הרא"ש בכתבי יד ובדפוסים, עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך בחוג לתלמוד, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ה. אני מודה לידידי ד"ר יהודה גלינסקי שסייע בידי בעניין זה.

78 בתשובה שלפנינו אין כל רמז לכך שמקורה באשכנז. ואולם תשובה זו קשורה לתשובה אחרת של הרא"ש (כלל ק, סי' ד), שבה נזכרים במפורש מכותבים אשכנזים: 'ר' יעקב ו'החכם רבי קלונימוס'. מתברר שמשלא נענו תביעות האישה והפצרותיה להתגרש, היא פרצה בסיוע קרוב משפחה לבית חמיה וגנבה ממנו ספרים חלף כתובתה. התביעה היא של החם כנגדה. וראו: טולדנו, שם, עמ' 109.

כגון מקורות המימון לפרנסתו של בן הזוג המשוגע או פרנסתם של מי שנותרו מאחור (במיוחד נשים). אכן, נותרו בידינו עדויות על מצבם של מי שאיבדו את שפיותם ועל הדרך שבה נתפסה נוכחותם של משוגעים בקרב בני משפחתם הבריאים. אחת מתשובותיו של ר' מאיר בן ברוך (מהר"ם) מרוטנבורג עוסקת בחובתו של אדם לפרנס את אשתו שהשתגעה. האישה שמדובר בה כבר אינה חיה עם בעלה תחת קורת גג אחת, וככל הנראה שבה לבית הוריה.

מהר"ם תיאר את היחסים בין האיש לאישה שהביאו לפירוד במגורים במילים 'השמים בינו לבינה',<sup>79</sup> שנגעה בה מידת הדין,<sup>80</sup> ככל הנראה בהשפעת העדויות שהובאו בפניו. בהמשך

79 ביטוי זה נזכר במשנה (נדרים יא, יב), ומשמעותו שם (ובמקבילות כמו בבלי, יבמות קיב ע"א) שהבעל אינו פורח. אי הפריון נובע מאחת משתי סיבות: או מהדרך שבה מתקיימים יחסי המין או בשל אי יכולתו של הבעל לסיים את המעשה המיני (בלשון התלמוד: 'אינו יורה כחץ'). וממילא אין ביכולתו להוליד. היות שהדברים הם בינו לבין האישה, רק השמים (=האל) לבדם יודעים את האמת, כמאמרו של רש"י על המשנה: 'שאינו מזריע – שדבר זה אינו גלוי לבריות אלא לשמים' (בבלי, נדרים צ ע"ב), או במקבילה במסכת יבמות קיב ע"א: 'גלוי וידוע לפניו (=האל) שאינך נוקק לי (=מקיים עמי יחסי מין) כדרך בני אדם ואין איש עד להוכיח בין שנינו'. משמעותו של הביטוי כאן היא ככל הנראה על דרך ההשאלה, שהאישה ובעלה חשים מנוכרים ורחוקים זה מזה, ברוח התלמוד הירושלמי, נדרים יא יב, מב ע"ד: 'שמים ביני לבינך: כמא דשמיא רחיקין מן ארעא כן תהא האי איתתא רחיקא מן ההוא גברא' (=כריחוק שבין השמים לארץ כן ריחוקה של אותה האישה מאותו הגבר). משמעות זו מתאימה יותר לכאן, שכן אין אנו עוסקים בסוגיות של ההולדה וביכולת ההולדה אלא בריחוק בין בני הזוג על רקע מצבה הפסיכו-קליני של האישה.

80 ביטוי זה נזכר גם בתשובת מהר"ם מרוטנבורג על חזן ש'פגעה בו מידת הדין ונפלו זרועותיו' (כת"י לונדון, בית הדין, 14 [מכונה גם כתב יד 'סיני', המכון לתצלומי כתבי יד עבריים, ס' 04685], דף 156, ס' תתרטו. כתב יד זה נחשב משובח בשל ייחוסו לר' אברהם בן ברוך אחיו של מהר"ם. ראו: ח' סולובייצ'יק, 'ינם – סחר ביינם של גויים: על גלגוליה של הלכה בעולם המעשה, תל אביב תשס"ג, עמ' 173). מורי פרופ' א' גרוסמן העירני כי ביטוי זה כבר היה שגור בכתביו של ר' יהודה הכהן בעל 'ספר הדינים', מחכמי אשכנז הקדמונים. ראו: שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג), ס' תתעד, תתצו. בניגוד לכתבים המאוחרים יותר (ראבי"ה ומהר"ם מרוטנבורג), ר' יהודה הכהן משתמש בביטוי בשני המקומות בהקשר של מוות ממש, ולא ביחס לפגיעה פיסית או נפשית קשה. משמעותו של הביטוי 'מידת הדין' טרם נתבררה כל צורכה בהקשרה הימי ביניימי. על המשמעות בספרות חז"ל ראו: א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 396–408. רש"י עמד על ההבדלים בין 'מידת הרחמים' ל'מידת הדין' וציין כי מידת הדין היא חזקה והאל צריך כוח מיוחד לכובשה. יתר על כן, זוהי מידה 'עצמאית' שביכולתה לקטרג. היא אמנם נמצאת בשליטתו של האל אך פוגעת באדם באופן 'עצמאי'. פגיעתה של 'מידת הדין' מוצגת כסלקטיבית. כך, למשל, עולה מפירושו של רש"י לרות א, ג. ב'ספר חסידים' לרבדיו השונים מזהה מידת הדין עם השטן; 'הקב"ה אינו מביא הכל בנסיין אלא כשמדבר לעשות טובה לאדם בא השטן שהוא מדת הדין לפני הקב"ה ואומר...' (ספר חסידים [לעיל, הערה 6], ס' שסא); 'אבל כשאדם עובד האלהים מאהבה על מנת שלא לקבל פרס אפילו מדת הדין שהוא השטן מליץ טוב עליו' (שם, ס' טו). וזיהוי זה התקבל כנראה באשכנז, כפי שעולה מתשובת מהר"ל (המאה ה'ט"ו) בעניין נוסח התפילה: שו"ת מהר"ל החדשות, מהדורת י' ס"ץ, ירושלים תשל"ז, ס' סב, עמ' סח. לשיטה שונה ראו: א' הולץ, בעולם המחשבה של חז"ל: בעקבות משנתו של מ' קדושין, תל-אביב תשל"ט, עמ' 273–278.

מציין מהר"ם כי האיש 'אינו בטובה עם זוגתו כי אין זו טובה'<sup>81</sup> שאין יכול להיות עמה כדרך כל הארץ'. אמירה זו יכולה אמנם להתפרש כתיאור של אישה השונה מדרכם של כל יושבי הארץ, אך ככל הנראה רמזה כאן בלשון נקייה אי יכולתם של בני הזוג לקיים יחסי מין, המכונים 'דרך ארץ'.<sup>82</sup>

מהר"ם מחייב את הבעל לדאוג לפרנסת אשתו, למרות הקושי הכרוך בדבר, הואיל והיא אינה יכולה לחזור על הפתחים ולהתפרנס מקיבוץ נדבות בשל מצבה הנפשי, שאותו מדמה מהר"ם ל'קטני קטנים' (=פעוטות). על כן הוא מגדיר אותה: 'אנוסה ולא תוכל לצאת ולבא בין בני אדם'.

תיאור זה עומד, לכאורה, בניגוד למציאות שתוארה בראשית דברינו על משוגעים שסבבו בחוצות ואף קיבצו נדבות לפרנסתם.<sup>83</sup> ניתן להסביר שוני זה בשתי דרכים: (א) אופיו של השיגעון המדובר; (ב) ההבדל ביחס לשיגעון בין גברים לנשים.

כבר לעיל ראינו שאנשי ימי הביניים הבדילו בין משוגע שקט למשוגע אלים. בתשובת מהר"ם אין עדות ישירה לכך ששיגעונה של האישה הביא לידי אלימות. ההפך הוא הנכון. הבעל מנמק את אי רצונו לשהות עם אשתו בכפיפה אחת בטענה שהיא 'אינו בטובה עם זוגתו כי אין זו טובה שאין יכול להיות עמה כדרך כל הארץ'. אמירה זו מלמדת אמנם על חוסר אפשרות לקיים חיי אישות ביניהם, כפי שנרמז לעיל, אבל לא נאמר בה דבר על חיים בלתי נסבלים במחיצת האישה. לא מן הנמנע שהטיפול באישה היה אינטנסיבי ולא ניתן היה להשאירה ללא השגחה צמודה. הבעיה שהתעוררה נגעה ליציאתה של האישה לחוצות. לעומת השתיקה בעניין אופי השיגעון, דומה כי מבין השיטין של תשובת מהר"ם נרמז כיוון אחר.

בסיומה של התשובה מקיש מהר"ם מן המקרה של האישה המשוגעת על חובת הפרנסה המוטלת על הבעל כלפי אשתו, וקובע: '...כך חייב לזון אשתו אפילו בריאה ולא כל הימנו (=ואינו יכול) לומר לה תחזור על הפתחים אחרי שיכול לפרנסה בטורחו וממעשה ידיו, דכל כבודה בת מלך פנימה'.<sup>84</sup> נוכחותם של משוגעים גברים בחוצות, ככל שהטרידה את החברה, עדיין נסבלה. לעומת זאת נוכחותה של אישה יהודייה ברחובות העיר, ובמיוחד אישה יהודייה נשואה, שלא ניתן היה לגרשה בשל 'העדר דעת' אך גם קשה היה 'לגדרה מן העריות', הדירה שינה מעיניהם של בעלי ההלכה.<sup>85</sup> הקשר בין השיגעון לבין העירום והעדר הבושה,

81 בביתו זה מתכוון מהר"ם לאחד מתנאי הנישואין שהופיעו בשטר התנאים: 'ומכל מקום אינם בטובה והוא (=אבי האישה) התנה ואמר איני נותן לך אלא על מנת אם תהיי בטובה עם זוגתך והרי אינו בטובה עם זוגתו כי אין זו טובה שאין יכול להיות עמה כדרך כל הארץ'.

82 הביתו 'דרך ארץ' לתיאור יחסי מין מצוי כבר במקרא: 'ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ' (בראשית יט, לא). אף כך הבינו פרשני ימי הביניים את המדרש המצוטט בהגדה של פסח: 'זירא את ענינו זו פרישות דרך ארץ'. ראו: מ"ל קצנלבוגן (עורך), הגדה של פסח – תורת חיים, ירושלים תשנ"ח, עמ' קב-קג.

83 ראו: ספר חסידים (לעיל, הערה 6), סי' תתקב.

84 ציון כי דעה זו לגבי כלל הנשים איננה ייחודית למהר"ם.

85 נושא גירושי שוטה הטרד בעלי הלכה עוד לפני זמנו של מהר"ם. ראו: יצחק בן משה מוינה, ספר אור זרוע, א (חלק שו"ת), זיטאמיר תרכ"ב, סי' תשעח, עמ' קטז.

שעליו הרחבתי את הדיבור לעיל, התקיים בתודעתם של אנשי ימי הביניים כלפי משוגעים משני המינים. הרמיזות המיניות ביחס להתנהגותם של משוגעים, העדר הבושה האופייני להם והתנהגותם הבלתי צפויה – כל אלו הביאו פוסקי הלכה כמו מהר"ם מרוטנבורג לחשוש ממצב שבו תשוטטנה נשים יהודיות משוגעות בחוצות ותחזרנה על הפתחים לפרנסתן. גם פוסקי הלכה בתקופות מאוחרות יותר, עד לראשית העת החדשה, שהתירו גירושי שוטה על תנאי כדי לאפשר לבעל לקיים מצוות פריה ורביה, חייבו את הבעל להסדיר תחילה לאישה דיור ומקור פרנסה. רק משסודר עניין זה התאפשרה כתיבת גט על תנאי, שיימסר לאישה לכשתהיה שפיה, כדי למנוע מן האישה לחזור על הפתחים במצבה הנפשי המעורער.<sup>86</sup>

בחברה המסורתית של ימי הביניים נחשבה מלכתחילה יציאתן של נשים למרחב הציבורי כבעלת סיכונים מוחשיים ואף מגיים, במיוחד אם האישה הייתה במצב שהוגדר לימינלי (בדרך אל המקווה וממנו [=דהיינו מעבר מטומאה לטהרה]), בעת ההריון, בעת יציאתה הראשונה מן הבית לאחר הלידה [תקופת המעבר מן המרחב הנשי-הביתי של הלידה למרחב הציבורי].<sup>87</sup>

תופעת הקבצנות הנשית ספגה ביקורת מיוחדת בחוגים יהודיים כבר בתקופת התלמוד. ההנחיה התלמודית בעניין זה נועדה למנוע את יציאתן של נשים לקבץ נדבות גם בשעת הדחק, וחכמי התלמוד העדיפו קבצנות גברית על פני קבצנות נשית משום 'זילותא'.<sup>88</sup> יחס דומה של הסתייגות מקבצנות של נשים אנו מוצאים גם בקרב חוגים כנסייתיים בני הזמן.<sup>89</sup>

86 ראו: שלמון-מאק (לעיל, הערה 22), עמ' 151–160.

87 ראו: 'עצמון, היהדות וההזרה של נשים מן הזירה הציבורית', אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, בעריכת 'עצמון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 43–13, ושם ביבליוגרפיה נרחבת. לגבי נוכחותן של נשים במרחב הציבורי היה כמובן הבדל בין המערב הלטיני למזרח. ראו: משנה תורה לרמב"ם, הלכות אישות, פרק כה, הלכה ב. וראו: גרוסמן (לעיל, הערה 2), עמ' 179, הערה 14. אף שנשים היו מצויות יותר במרחב הציבורי, לא פחתה עצמת האמונה בסכנה המגית שנשקפה להן שם, כפי שעולה מן ההנחיות המפורטות 'בברייטא דנידה' ובמקורות אשכנזיים שעשו בה שימוש. ראו למשל: אלעזר בן יהודה מוורמס, ספר הרקח הגדול, ירושלים תש"ך, סי' שמ. וראו: א' באומגרטן, אמהות וילדים בחברה היהודית בימי הביניים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס, עמ' 165–170.

88 בבלי, כתובות מג ע"א.

89 ראו: A.E. Passenier, 'The Life of Christina Mirabilis: Miracles and the Construction of Marginality', *Woman and Miracle Stories: A Multidisciplinary Exploration*, ed. A.M. Korte, Leiden–Boston–Köln 2001, p. 156. דוגמה לכך היא קלייר הקדושה (St. Claire), שותפתו לדרך של פרנציסקוס מאסיו, ושניהלה מאבקים עם המסד הכנסייתי בסוגיה זו. רצונה שלא להחזיק בכל קניין ולהתקיים מקיבוץ נדבות בחוצות, כדרך שעשו פרנציסקוס וחבריו, נתקל בהתנגדות ובביקורת. האפיפיור אינוקנטיוס השלישי (1198–1216) אמנם העניק למסדר חסות והגנה, ואפשר לחברות בו להתקיים על אבינות, אבל בימיו של יורשו האפיפיור גרגוריוס התשיעי בוטלו היתרים אלה. גרגוריוס התנגד לנשים אבינות עוד בטרם מונה לכהונתו הרמה, ועל כן ביטל את ההקלות שנתן קודמו ולמעשה כמעט שכפה על המסדר הנשי אחזקה ברכוש כדי למנוע קבצנות של נשים. ראו: P. Ranef, 'Clare of Assisi', *Encyclopedia of Monasticism*, ed. W.M. Johnson, Chicago–London 2000, I, pp. 301–303.

קביעתו של מהר"ם מרוטנבורג שהבעל ידאג לפרנסת אשתו המשוגעת, אפילו אם יאלץ לקבץ נדבות או להשכיר עצמו לעבודה, נובעת משני חששות שחברו יחידו. החשש האחד הוא שאישה יהודייה, ובמיוחד מי שאינה שפויה בדעתה, תנוצל בידי מי שאינם גדורים בעריות, יהודים וחמור מכך נכרים. תפיסה זו קנתה לה שביטה גם בספרות הפסיקה בזמנו של מהר"ם ובתקופה מאוחרת יותר.<sup>90</sup> החשש האחר קשור לתדמיתה של החברה היהודית בעיני הסביבה: מתן היתר לנשים לקבץ נדבות בכלל, ולנשים מעורערות בנפשו בפרט, היה בו כדי לעורר דימוי שלילי בקרב מי שאינם יהודים.

מצבה הנפשי של האישה לא די שלא ערער את השתייכותה לקבוצה אלא להפך. חוסר יכולתה 'להגן על כבודה' וחוסר המודעות שלה למצבה, במקביל לחשש שתהיה 'הפקר', חייבו למעשה את משפחתה ואת הציבור לנקוט פעולה מיוחדת כדי לשמור אותה מפני סכנות הרחוב בכלל והרחוב הלא יהודי בפרט. דברים אלה עולים בקנה אחד עם התופעה שהצביע עליה לאחרונה ד' נירנברג.<sup>91</sup> הוא טען כי קיומם של יחסי מין בין שני פרטים משתי קבוצות דתיות שונות נתפסת באורח שונה בעיני כל אחת מן הקבוצות הללו. הבדל זה הוא פועל יוצא של ההיררכיה, המציאותית או המדומיית, ושל יחסי הכוח בין שתי הקבוצות הדתיות. קביעה זו מעניקה משמעות נרחבת יותר למסקנותינו ביחס לאישה שוטה. פגיעה של גויים באישה השוטה נתפסה בעיני היהודים כפריצה של גבולות הקולקטיב היהודי. אין לקבל זאת גם אם האישה אינה שפויה, ועל כן אין החברה היהודית מציאה את המשוגעת אל מחוץ לגבולות הקולקטיב או אל החוצות בעת שיעוונה. יתר על כן, היא מאמצת אותה אל חיקה, מכילה אותה אל קרבה ומגבילה את תנועותיה, כדי שלא תיפול קרבן, אמיתי או מדומיין, לתאוותיהם המיניות של בני החברה המתירנים או לפריצי החברה הנכרית. האישה המשוגעת הופכת למעשה, באורח פרדוקסלי, לבבת עינה של החברה, בשל שוליותה ומצבה הנפשי הרעוע.

90 כך, למשל, בספר אור זרוע (לעיל, הערה 85), חלק השו"ת, סי' תשעח: "...וביודעת לשמור גיטה ואינה יודעת לשמור עצמה דאינה מתגרשת כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר". ר' יעקב בן ר' אשר מדגיש: 'אבל נשתטית שאינה יודעת לשמור עצמה לא יוציאנה אפילו אם יודעת לשמור גיטה שעשו בה תקנת חכמים כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר לפי שאין בה דעת לשמור את עצמה' (טור, אבן העזר [לעיל, הערה 77], סי' קיט). וראו: גרוסמן (לעיל, הערה 2), עמ' 202.

91 נירנברג (לעיל, הערה 38), עמ' 163-168. נקודה זו חודדה בדברי סקירה וביקורת של א' לימור על ספרו של נירנברג, ראו: ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 476-482. משמעות הדברים היא שקיום יחסי מין בין גבר נוצרי לאישה יהודייה יתפס כמצב חמור יותר ממצב שבו גבר יהודי מקיים יחסי מין עם אישה נוצרייה. כלומר, אם הדירוג בעת קיום יחסי המין ישקף את יחסי הכפיות, אפילו המדומיניים, בין בני הדתות, ייתפסו הדברים בפחות חומרה בעיני המתבוננים בני הדת הרואה עצמה כעליונה. עדות לתפיסה זו גם במרחב האשכנזי ניתן למצוא בפירושי התורה של ר' יהודה החסיד. בפירושו על עונשה של תמר כלת יהודה (בראשית לח, כד) מצויה אבחנה בין מי שמקימת יחסי מין אסורים עם יהודי למי שמקימת יחסי מין אסורים עם מי שאינו יהודי: 'וי' (=ויש מפרשים) שבבית דינו של שם גזרו לשרף כל הנבעלות לגוי אבל לא המזנה ליהודי'. ראו: פירושי התורה לר' יהודה החסיד, מהדורת ש' לנגה, ירושלים תשל"ה, עמ' 54.

## 1. סיכום

בדברינו הארנו כמה מן ההיבטים הקשורים בחייהם של משוגעים בחברה היהודית באשכנז בימי הביניים: באורחם ורבעם וביחס החברתי אליהם. המשוגע אמנם זוהה כבן הקבוצה, ובעת מצוקה באו בני הקבוצה לעזרתו. ואולם עזרה זו הייתה מועטה בהשוואה לתמיכה החברתית שהיה מקבל, ככל הנראה, אחד מבניה ה'רגילים' של החברה אם היה נתון במצב דומה.

למרות הדמיון בין היהודים לסביבתם בהתייחסות לשיגעון ולמשוגעים, ראינו מספר הבדלים בין שתי החברות. גם בקרב נוצרים מצאנו הרחקת משוגעים מן המרחב המקודש, אך דומה שהתביעה המצויה ב'ספר חסידים' היא קיצונית וגורפת יותר, כי היא אינה מאפשרת כניסה מלכתחילה, ולא רק מרחיקה את המשוגע לאחר מעשה. עם זאת, אין בידינו עדויות נוספות על כך, ואין הכרח אפוא להסיק שבאשכנז התקבלה דעתו של בעל 'ספר חסידים', ואולי ההפך הוא הנכון. דבריו של בעל 'ספר חסידים' נגד כניסת משוגעים למרחב המקודש, חרדתו למנוע כל הפרעה לכוונות המתפללים, וחששו מפני שחוק וקלות ראש בבית הכנסת – כל אלה מלמדים יותר על תפיסותיו בענייני בית הכנסת והתפילה מאשר על יחסו למשוגעים. ואולם ברור שהוא הכיר את התופעה והיא הייתה למורת רוחו.

אופייה של החברה היהודית באירופה הנוצרית כחברת שוליים עלה גם הוא בקשר ליחס החברתי למשוגעים. ראינו ששתי החברות, היהודית והנוצרית, לא ראו בעין יפה נשים קבצניות, אך ביסוד האיסור היהודי על נשים משוגעות לצאת ולקבץ נדבות (שלא כמו הגברים) עמדו שלוש סיבות: (א) חשש מפני יציאת נשים לחוצות בכלל (חשש שמקורו בעולם התלמודי); (ב) חשש מפני פגיעה בנשים אלו בפרט ('אינה יודעת לשמר עצמה'; 'שלא תהיה הפקר'); (ג) הרצון שלא להיראות כמי שמקפידים בנושא הקבצנות הנשית פחות מן החברה הלא היהודית, שהתלבטה בסוגיות אלו.

בדיקת יחסה של החברה למשוגעים כפי שהוא משתקף במקורות שבהם עסקנו מאפשרת לנו גם להאיר מזווית שונה ולא שגרתית סוגיות יסוד הקשורות בצביונה של החברה היהודית: הגדרת גבולותיה של הקבוצה, משמעות קיומה כחברת מיעוט, הכנת מקומו של היחיד בציבור, השפעות המגדר, והיחסים האמיתיים והמדומיינים שבין יהודים לסביבתם. מחקר זה גם פותח צוהר לכירור יחסה של החברה בימי הביניים אל אנשי השוליים ולניתוח מקומם בחברה.

