

בעקבות האוצר האבוד: משפט ורגש בעידן ללא חוק

מטרת המאמר היא להפריך את ההכללות של היסטוריונים מודרניסטיים בקשר לתגובות רגשיות בימי הביניים. הכללות אלו מבוססות בעיקר על שני מבנים תאורטיים שאבד עליהם הכלח: תפיסתו של נורברט אליאס (Norbert Elias) את ימי הביניים כעידן של חשכה, בורות וברבריות, ותפיסתו של יעקב בורקהארדט (Jacob Burckhardt) את תקופת הרנסנס באיטליה (שתיקופה אינו ברור כלל) כעידן שבו הפציעה השמש על האדם המודרני. אדם מודרני זה, טענו בורקהארדט וכל ממשיכיו, שונה בתכלית מן האדם הימי-ביניימי בכל הנוגע לרגשותיו, למודעותו העצמית ולתפיסתו את העולם. הניסוח בלשון זכר הוא מכוון, שכן איש מההיסטוריונים הללו לא התייחס כלל לנשים בכתביו.

כדי להפריך תאוריות אלה אני נוקטת שיטה מיקרו-היסטורית: ניתוח מדויק של מקרה מסוים אחד שאירע בראשית המאה השתים-עשרה בצפון צרפת: שוד האוצר של כנסיית העיר לאן (Laon) ונקמתה של הקדושה הפטרונית של המקום, הלוא היא הבתולה מרים. הנקמה מתבטאת באיתור הגנב, בתפיסתו, בחקירתו ובהוצאתו להורג.

שתי תובנות מעניינות עולות מן הסיפור. ראשית, הרגשות המתוארים בו – הן האישיים והן הקהילתיים – אינם שונים מהרגשות המיוחסים לאנשים "מודרניים". ההקשר התרבותי של התקופה מעצב את אותם רגשות בשונה מהמקובל בעת החדשה, אולם הרגשות הבסיסיים הם אותם רגשות. שנית, בעולם שבו לא היה חוק ברור שיש לנהוג על פיו ואף לא מסגרת שלטונית ברורה, בעל הסמכות (במקרה זה, בישוף העיר) נדרש להמציא את המסגרת המשפטית העשויה להלום את הבעיה שהוא מנסה לפתור.

BRIAN: Good morning.

FOLLOWERS: A blessing! A blessing! A blessing!...

BRIAN: No. No, please! Please! Please listen. I've got one or two things to say.

FOLLOWERS: Tell us. Tell us both of them.

* פרופסור אמריטה בהיסטוריה של ימי הביניים באוניברסיטה העברית בירושלים. מחקריה כוללים היבטים חברתיים וכלכליים של דת עממית; חוק, נוהג ופשיעה בימי הביניים, בעיקר בצפון צרפת והיסטוריה של כאב. אני מודה בזאת לצוות העורכים המעולה של "משפט, חברה ותרבות" על תרומתם המהותית לליטוש המאמר. יצויין כי חלק מן התרגומים המופיעים במאמר נעשו על ידי המחברת.

BRIAN: Look. You've got it all wrong. You don't need to follow me. You don't need to follow anybody! You've got to think for yourselves. You're all individuals!

FOLLOWERS: Yes, we're all individuals!

BRIAN: You're all different!

FOLLOWERS: Yes, we are all different!

DENNIS: I'm not.

Monty Python, Life of Brian, from Scene 20:
Individualism Can't Beat a Good Crowd Riot

העולם של ימי הביניים היה חשוך, נבער מדעת ופרימיטיבי. ממילא, האנשים שאכלסו אותו היו חשוכים, בורים ופרימיטיביים. לעיני המתבונן הנאור של המודרנה הם היוו מין אחר לחלוטין, משהו הקרוב יותר לאדם הקדמון מאשר למודרני. "אנשי ימי הביניים" נתפסו בעיני ההיסטוריונים כאספסוף אחיד ומצחין, שהסיט את האנושות ממסלולה הישיר אל הקדמה והשלמות התבונניים, ישירות מאכסדראות השיש הצחורות של האקדמיה באתונה, דרך רומא המעטירה אל המאה השמונה-עשרה; טעות בדרך שעלתה לאנושות באלף שנות חשכה. לתתי-האנוש הללו היו ללא ספק רגשות: רגשות אלימים ובלתי-נשלטים שגרמו לאלימות אישית וקבוצתית בלתי-פוסקת.

תיאור קריקטוריסטי זה הוא תמצות הקטע על ימי הביניים מתוך ספרו המפורסם של הסוציולוג נורברט אליאס (Norbert Elias) התהליך הציוויליזטורי.¹ אליאס לא בדק את קיומם של מנגנונים משפטיים וחרבתיים האמורים לרסן פרצי אלימות כגון אלה שדמיינו כי התרחשו בימי הביניים; למען הצדק אפשר לטעון שבתקופות מסוימות בימי הביניים למעשה לא התקיים ולו אחד מהכוחות המרסנים התנהגות לא-נורמטיבית: אף שבכל תקופה היה סוג כלשהו של משפט, לא תמיד ברור היה לפי איזה חוק אמורים השלטונות לכפות את מרותם. ככלל, עד אמצע המאה השתים-עשרה היה מושג החוק באירופה (למעט אנגליה) מעומעם מאוד. אמנם, באוניברסיטת בולוניה (היחידה שבה לימדו משפט) עסקו המלומדים בפרשנות של החוק הרומי;² אולם אפילו בבולוניה עצמה התנהל המשפט לפי צווים עירוניים ללא כל התייחסות לחוק הרומי. ההבחנה הברורה בין "חוק כתוב" – דהיינו: החוק הרומי והחוק הכנסייתי – לבין החוק שבעל-פה, או החוק הנוהג, התגבשה רק מאה שנה לאחר מכן. מעט התיאורים (לא הפרוטוקולים) של משפטים שהותירו אנשי כנסייה מימי הביניים המרכזיים משאירים אף הם רושם של אנשים שנטמעו לחלוטין בתוך המון סוער ברגשותיו. רושם זה הוביל היסטוריונים מודרניים למסקנה שאין בימי הביניים כל הגדרה נפרדת של "אני" במנותק מהקהילייה ושכל רגשות האנשים היו רגשות קולקטיביים, של "אנחנו". תפיסה זו התפתחה מתוך הצורך של היסטוריונים להדגיש את השוני שבין ימי הביניים הקולקטיביים

1 נורברט אליאס, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations* (rev. ed. 2000) 52-60; הגדיל לעשות היסטוריון אחד שהשווה את אנשי ימי הביניים לילדים קטנים על פי המודל של Jean Piaget. ראו Charles M. Radding, *The Evolution of Medieval Mentalities: A Cognitive-Structural Approach*, 83 *Am. Hist. Rev.* 577, 581-583 (1978)

2 כמו כן, כתבי הקודש נחשבו לחוק מחייב בכל רחבי הנצרות הקתולית.

לכין העידן המודרני, שבו הפרט הוא המרכז. גישה זו, שהגה יעקב בורקהארדט (Jacob Burckhardt) ב־1860, הופרכה אינספור פעמים ולמרות זאת ממשיכה להיות נכס צאן וברזל בהיסטוריוגרפיה של המודרנה.³

קצת אחרי המצאת המודרנה החל גל מחקרים שעסקו בהיסטוריה של הרגש האנושי (בעיקר באירופה). ספרו של יוהאן האוּיִנְחָה (Johan Huizinga) בסתיו ימי הביניים⁴ זכה לתרגומים ולהוצאות רבות והשפיע עמוקות על ההיסטוריוגרפיה של הרגש האנושי, הרבה מעבר לתחום תולדות ימי הביניים. אין זה המקום לסקור היסטוריוגרפיה זו,⁵ אולם חשוב להדגיש כי ראשיתו של כיוון מחקרי זה נעוצה בקרקע של ימי הביניים. תתי־הכותרת של הספר הייתה "מחקר על צורות החיים והמחשבה במאות ה־14 וה־15 בצרפת ובארצות השפלה". המחבר התחקה אחר צורות ההבעה של הרגש האנושי דרך אופני לבוש ומשמעותם הסימבולית, צורות הבעה מילולית, אמנות ומוזיקה. ייתכן מאוד שאילו עסק האוּיִנְחָה בתקופה עשירה יותר במקורות שמרכזו עיסוקם בהבעת רגש, מכל סוג שהוא (קולנוע, למשל), לא היה נזקק לניתוח המיקרוסקופי של פרטי המציאות הימי־ביניימית כדי לדלות מתוכה את הרגשות שאפיינו את התקופה והמקום. האוּיִנְחָה הדגיש לא רק את האלימות של החיים אלא גם את הקיצוניות של מבעי רגש אינדיבידואליים והתנהגות אינדיבידואלית. כך תיאר האוּיִנְחָה את שארל "הנועז", דוכס בורגונדיה, פורץ בככי, נופל על הרצפה ובוטט ברגליו מרוב זעם – וכל זאת בפומבי, לנגד עיני משרתיו ובחצרו. כמו כן, היו אנשים (כך טען, בלי לספק דוגמה) שעל פי רוב היו שקועים באימה מפני יום הדין, המגפות, המוות והאלימות.⁶ את כל זאת הסיק האוּיִנְחָה מתוך כרוניקות, זיכרונות, דרשות, אמנות ושירה. רגשות אישיים הופיעו אך ורק בקרב האצולה, שהתנהגותה היא שתוארה בכל המקורות הללו. כל שייחסו ההיסטוריונים והסוציולוגים של הרנסנס ל"אדם המודרני"⁷ נמצא בימי הביניים של האוּיִנְחָה: התבטאות רגשית אישית בכתיבה ובציור, מודעות ל"אני" ומודעות

- 3 אין כל אפשרות לסקור את כל הספרות על לידת המודרנה. ראו למשל, JACOB BURCKHARDT, *DIE KULTUR DER RENAISSANCE IN ITALIEN: EIN VERSUCH* (1860); לגרסה של הספר בתרגום לאנגלית ראו JACOB BURCKHARDT, *THE CIVILIZATION OF THE RENAISSANCE IN ITALY* (S.G.C Middlemore trans., 2d ed. 1945); התרומה האחרונה לאישוש המיתוס הוא הספר STEPHEN GREENBLATT, *THE SWERVE: HOW THE WORLD BECAME MODERN* (2011); לגרסה של הספר בתרגום לעברית ראו סטיבן גרינבלט *התפנית: הולדת המודרניות* (יפתח בריל מתרגם, 2017).
- 4 ראו JOHAN HUIZINGA, *HERFSTIJ DER MIDDELEEUWEN* (1919); לגרסה של הספר בתרגום לעברית ראו יוהאן האוּיִנְחָה *סתיו ימי הביניים* (דליה טסלר עורכת, קרלה פרלשטיין מתרגמת, 2009).
- 5 סקירה יסודית כזו נעשתה על ידי JAN PLAMPER, *THE HISTORY OF EMOTIONS: AN INTRODUCTION* 49-60 (Keith Tribe trans., 2015).
- 6 ראו HUIZINGA, לעיל ה"ש 4, בעמ' 13, 32-33.
- 7 ראו למשל ROBERT MUCHEMBLED, *L'INVENTION DE L'HOMME MODERNE: CULTURE ET SENSIBILITÉS EN FRANCE DU XVÈ AU XVIIIÈ SIÈCLE* (1994); PETER BURKE, *TRADITION AND INNOVATION IN RENAISSANCE ITALY: A SOCIOLOGICAL APPROACH* (1974); PETER BURKE, *HYBRID RENAISSANCE: CULTURE, LANGUAGE, ARCHITECTURE* (2016).

לעבר הקלאסי. מאה שנות מחקר לא הצליחו להפיג את המיתוס של "חשכת ימי הביניים", על עידן שבו הקהילתי והשיתופי החניק כביכול את האינדיבידואלי. היסטוריונים של הרגש בימי הביניים עוסקים כל העת בהפרכת המיתוס הפשטני.⁸ אמת, קהילות בימי הביניים היו צורת ארגון חברתית מקובלת, ואנשים אף הגדירו את עצמם בתור "אזרחים של העיר קרמונה"⁹ או "אנשים [השייכים] לקהיליית רוני (Rosny)".¹⁰ האינדיבידואליזם הרגשי התקיים בד בבד עם תפיסה זו. אנשי העת החדשה לא מצאו את תחושת ה"אני" בקרב אנשי ימי הביניים משום שחיפשו את בני דמותם של גתה (Goethe) או מרסל פרוסט (Marcel Proust), או, יתרה מזו, את עצמם: "יצור המודע למעלת היותו אנושי, שקוע בפנימיותו, מוגדר ומומרץ על ידי כוחות פנימיים".¹¹

די להגמיש את דמות ה"אני" מזו המודרנית כדי שנוכל למצוא בחיי קדושים, במכתבים או באוטוביוגרפיות את האינדיבידואליזם העמוק של אנשים רבים בימי הביניים, ולא דווקא של אינטלקטואלים והומניסטים. במקרים רבים דמויות ספרותיות והיסטוריות מעידות על עומק של רגש, מודעות עצמית ואף שליטה עצמית. הבה ניקח לדוגמה את הסאגה של אנשי עמק Lax באיסלנד (Laxdaela Saga). הסיפור ארוך ונפתל, אך חלק לא קטן ממנו עוסק באשה ושמה גודרון. בעלה בולי (Bolli) נהרג באחד מהסכסוכים התכופים באיסלנד. כאשר הרוצחים מגיעים לבשר לה את הבשורה, היא מגיבה ללא כל צער, בשיחה רגילה ובחיוכים. חלק מהרוצחים הגיבו בתדהמה על קור רוחה והיעדר התגובה שלה, אך אחד מהם סתר את דבריהם: "אין זו דעת, שגודרון אינה חשה צער על מותו של בולי. אני חושב שהיא שוחחה אתנו משום שרצתה לדעת בכיטחון מי האנשים שהשתתפו במבצע זה. אין זו גוזמה לומר שגודרון היא אשה אמיצה ותקיפה, ואכן יש להניח שהיא כואבת על מותו של בולי".¹² אכן, גודרון נקמה בשיטתיות ברוצחי בעלה לאורך יתר הסאגה.

עם זאת, רגשות לא אפיינו אך ורק את ה"אני". הכרוניקות של ימי הביניים מלאות בתיאורים של המון שזהותו הרגשית איננה מבוססת על מודעות עצמית אינדיבידואלית או

- 8 לסיכום ממצה של הביבליוגרפיה בנושא זה ראו Barbara H. Rosenwein, *Worrying About Emotions in History*, 107 AM. HIST. REV. 821 (2002) (להלן: *Worrying About Emotions*).
 חרף מועד הפרסום, המאמר עדיין פורץ דרכים וכולל ביבליוגרפיה מלאה על לימודי הרגש בימי הביניים.
- 9 זהו הנוסח הסטנדרטי של תעודות רשמיות של ערים. תעודה זו היא דיפלומה של הקיסר קונרד השני (1037), שהתפרסמה בספר MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA: CONRADI II DIPLOMATA § 251, at 346 (1909).
- 10 Marc Bloch, *MÉLANGES HISTORIQUES* 295-296, 300 (1963).
- 11 " [...] un être conscient de la dignité humaine, introspectif, défini, motivé par des pulsions internes"; Barbara H. Rosenwein, *Y avait-il un "moi" au haut Moyen âge?*, 307 REVUE HISTORIQUE 31, 40 (2005). מאמרה של רוניין כולל גם סקירה יסודית של הספרות על ה"אני" והאינדיבידואליזם בימי הביניים. ראו בכלליות שם; כן ראו William Ian Miller, *Deep Inner Lives, Individualism and People of Honour*, 16 HIST. POL. THOUGHT 190, 190-207 (1995).
- 12 שם, בעמ' 197; לתרגום האנגלי הסטנדרטי של הסאגה ראו Magnusson & Hermann Pálsson trans., 1969).

קולקטיבית, אלא על רגש משותף. בין שמדובר באספסוף "רע" המורד באדוניו ובין שמדובר בהמון נלהב של מאמינים "טובים" השואפים לצאת למסע צלב,¹³ הקולקטיב מופיע תמיד בתור גוף רגשי ואימפולסיבי.¹⁴ יתר על כן, הוא גוף רגשי אחד ומלוכד. כמו מאמיניו של בריאן כהן בסרטם של מונטי פייתון "חיייו של בריאן",¹⁵ הם חוזרים בצייטנות רבה ובקול אחד "כן, אנחנו כולנו יחידים!" לעתים רחוקות אנחנו נתקלים בכרוניקאי המתאר אספסוף המפולג על ידי דעות שונות. אם אכן יש תיאור כזה, זהו סממן ספרותי שהכניס המחבר כדי להזהיר את הקורא שסופם המר של הרעים הולך וקרב אליהם. המחברים המתארים את ההמון חוזרים כמעט תמיד על אותה נוסחה המדגישה את ההומוגניות והכוללנות של ההמון: הם באים מכל מעמדות החברה, משני המינים (כך, ולא גברים ונשים), צעירים וזקנים, וכולם עונים בקול אחד "כך רוצה האל!"¹⁶

הכרוניקאים של ימי הביניים, שישבו בעיקר במרכזי שלטון כנסייתי, עירוני או מלכותי, ראו את הכוח העצום והמסוכן הטמון ברגשות קולקטיביים.¹⁷ לנדולף הזקן (Landolfo Seniore) בכרוניקה של מילנו מתאר את מורדי הפאטאריה במאה האחת-עשרה במונחים הלקוחים מהאלימות חסרת ההיגיון של עולם הטבע: סערה בים, שיטפון הרסני, דובים זועמים שאיבדו את גוריהם, כלבים מורעבים המשחרים לטרף.¹⁸ אולם, בכל התיאורים הללו של רגשות קולקטיביים אין כל שיפוט של "קול ההמון" כשלילי במהותו. כל מקרה נשפט לגופו, ובמקרים לא מעטים אפשר לראות כי "ההמון" דווקא מביע רגשות המשקפים את אלה של הכותב. הם אולי אינם מבוססים על היגיון, אבל הם עשויים להיות צודקים. לעומתם, רגשות אישיים כגון זעם, שנאה או אהבה אינם נמדדים בכתבי התקופה בקנה-מידה מוסרי. הם

13 ראו למשל כיצד בורדי, ארכיבישוף דול (Baudry of Dol) מתאר את תגובת ההמון לקריאתו של האפיפיור אורבן II לצאת למסע הצלב הראשון בשנת 1095: "וכל הנוכחים, שידעו את המתרחש מתוך מלים אלה ואחרות, חלקם פרצו בבכי, חלקם רעדו, ואילו אחרים דנו בנושא".
הציטוט תורגם מתוך THE FIRST CRUSADE: THE CHRONICLE OF FULCHER OF CHARTRES AND OTHER SOURCE MATERIALS 33 (Edward Peters ed., 2d ed. 1998).

14 לנושאי המון, הפסיכולוגיה של המון והתנהגות המונים בימי הביניים ראו בכלליות Gary Dickson, *Medieval Christian Crowds and the Origins of Crowd Psychology*, 95 REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE 54-75 (2000).

15 הסרט LIFE OF BRIAN (Handmade Films & Python (Monty) Pictures 1979) הוא סאטירה נשכנית על הבלותן של דתות – במקרה זה, הנצרות – וההמון משחק בו תפקיד מרכזי ביצירת אמונות היסוד של הדת החדשה.

16 התיאור לקוח מילולית מדבריו של רוברט הנזיר (Robert the Monk). ראו Roberti Monachi, *Historia Iherosolimitana*, in 3 RECUEILS DES HISTORIENS DES CROISADES: HISTORIENS OCCIDENTAUX 721, 729 (1866); על התגובה לקריאה למסע הצלב הראשון, ראו Dickson, לעיל ה"ש 14, בעמ' 57.

17 Piroska Nagy, *Collective Emotions, History Writing and Change: The Case of the Pataria (Milan, Eleventh Century)*, 2 EMOTIONS: HIST. CULTURE SOC'Y 132, 132-152 (2018).

18 שם, בעמ' 133-134.

אינם "טובים" או "רעים", אלא נובעים מתוך נפשו של החש אותם ולא מהנסיבות.¹⁹ ככלל, היסטוריונים נוהגים להתחקות אחר רגש אחד או אחר קהילייה רגשית מסוימת.²⁰ לעתים רחוקות הם מניחים מתחת למיקרוסקופ פיסה של מציאות עבר, שבה מתקיימים בערבוביה רגשות אישיים שונים ורגשות קולקטיביים של המון.

נהוג לחשוב על המאה השנים-עשרה כעידן שבו הומצאה האהבה, אבל תפיסה זו מעוגנת בעולם החצרות של שליטי אנגליה ודרום צרפת. העולם שבו מתרחש סיפור המעשה שלפנינו – עולמה של צפון צרפת בראשית המאה השנים-עשרה וקהיליות הרגש שבו – היה רחוק מאוד מאהבה, חצרונית או אלוהית. הרגשות המפעעים באזור זה הם זעם, חרדה, צורך בנקמה וצורך באלימות. על כן, אין טעם לדבר על המאה השנים-עשרה כעל "עידן האהבה", "עידן הנקמה" או "עידן הרגשות האפיים". במקומות שונים ובזמנים שונים אפשר היה למצוא ערבוביה של רגשות אישיים וקבוצתיים מכל הסוגים, וחקירה נפרדת של כל רגש עלולה לעוות את התמונה ההיסטורית הרב-גונית.

ספרות האפיקה של האזור – השירה האצילית – מתארת עולם שבו הרגשות הם אלימים מאוד, וכעס ונקמה מאפילים על רגשות "חיוביים". ההיסטוריונים חלוקים בדעתם לגבי קבלת ספרות אצילית המיועדת להעביר אתוס מסוים בתור עדות להתנהגות ממשית.²¹ אם בשירת רולאן נמצא את הקיסר קרל הגדול המיתולוגי מורט את שערות זקנו ופורץ בבכי מרוב כעס, אין זאת אומרת שמדובר בנורמה התנהגותית של ממש.²² יתרה מזו, תהיה זו טעות אם נקרא בעיניים מודרניות תיאור כזה בתור תמונה של אדם חסר היגיון הנשלט על ידי הרגש. לא פעם מקורות מדגישים ששליטים היו אמורים להפגין – גופנית – זעם

19 BARBARA H. ROSENWEIN, GENERATIONS OF FEELING: A HISTORY OF EMOTIONS, **ראו למשל**, 600-1700, at 113-43 (2016); DAMIEN BOQUET & PIROSKA NAGY, MEDIEVAL SENSIBILITIES: A HISTORY OF EMOTIONS IN THE MIDDLE AGES 112-122 (2018); Marc B. Cels, *Interrogating Anger in the New Penitential Literature of the Thirteenth Century*, 45 VIATOR 203, 203-219 (2014); E. Jane Burns, *Courtly Love: Who Needs It? Recent Feminist Work in the Medieval French Tradition*, 27 SIGNS 23, 23-50 (2001); Unn Falkeid, "Thorn in the Flesh": Pain and Poetry in Petrarch's *Secretum*, in PANGS OF LOVE AND LONGING: CONFIGURATIONS OF DESIRE IN PREMODERN LITERATURE 74, 74-85 (Anders Cullhed et al. eds., 2013)

20 BARBARA H. ROSENWEIN, EMOTIONAL COMMUNITIES IN THE EARLY **ראו** קהיליות רגשיות **ראו**, *Worrying about Emotions*; MIDDLE AGES 1-5 (2006) 845-842. בעמ' 845-842.

21 Stephen D. White, *The Evils of the Court: Judicial Melodramas in Medieval French Literature*, in "THE MAKING OF EUROPE" ESSAYS IN HONOUR OF ROBERT BARTLETT 184, 184-204 (John Hudson & Sally Crumplin eds., 2016)

22 ;LÉON GAUTIER, LA CHANSON DE ROLAND: TEXTE CRITIQUE 45, 191, 298 (5th ed. 1875) 221, 165, 65-64 **לפיענוח הכתוב הסמוי** 64-65, 165, 221 (אריה סתיו מתרגם, 1988); Carine Bouillot, *La chevelure: La tirer ou l'arracher, étude*; (1988) *d'un motif pathétique dans l'épique médiéval*, in LA CHEVELURE DANS LA LITTÉRATURE ET L'ART DU MOYEN AGE 35, 35-45 (Chantal Connochie-Bourgne ed., 2004)

בפומבי, בין שחשו כועסים ובין שלא. היגיון ורגש אינם בהכרח שני הפכים.²³ גם אם נקמת הדם והאלימות הגופנית והמילולית הקשה המתוארת בספרות המאה השתים-עשרה היא הבניה תרבותית ולא תיאור אנתרופולוגי של התנהגות אנשים, בכל זאת היא עשויה לשקף נורמות התנהגותיות. לא מעט כרוניקאים עמדו על התנהגותם חסרת המעצורים של מלכי אנגליה במאה השתים-עשרה, הכוללת התקפי זעם, התנפלות פיזית על מקורבים להם ובכי עז.²⁴ התנהגות דומה של דמויות היסטוריות, לא פרי הדמיון, חוזרת שוב ושוב בתיאורי ההתנהגות של אצולה בכל רחבי אירופה.²⁵

אין הרבה עדויות להליכים משפטיים באזור זה;²⁶ עיקר העדויות שבידינו נמצאו באוספי התעודות של מנזרים (קרטולריה). לעתים קרובות היו הנזירים מעורבים בסכסוכים עם האצולה המקומית ותיעדו את סיום הסכסוך בארכיון שלהם. לעתים קרובות גם היו הנזירים מתווכים בין הצדדים הניצים או עדים להסכם הסופי שביניהם. המאפיין הבולט ביותר של תעודות אלו הוא העובדה שבכל מקרה הייתה פשרה שבה קיבל כל צד משהו בתום הסכסוך. כך, היה סכסוך בין ארנולף בנו של רוברט ממארסי (Marcilly), אשתו וגיסתו לבין מנזר מרמוטייה (Marmoutier) שלייד טור (Tours) על הכנסייה של נאביי (Naveil). בפשרה שהושגה הצהירו ארנולף ושתי הנשים כי יוותרו על כל דרישה שהיא לבעלות על הכנסייה. מצדו, נתן להם אב המנזר עשרים סולידי (solidi) כדי שיתמכו בתביעתו של המנזר על

23 Gerd Althoff, *Ira Regis: Prolegomena to a History of Royal Anger, in ANGER'S PAST: THE SOCIAL USES OF AN EMOTION IN THE MIDDLE AGES* 59, 59-74 (Barbara H. Rosenwein ed., 1998); Paul R. Hyams, *Was There Really Such a Thing as Feud in the High Middle Ages?*, in *VENGEANCE IN THE MIDDLE AGES: EMOTION, RELIGION AND FEUD* 151, 151-175 (Susanna A. Throop & Paul R. Hyams eds., 2010); Paul R. Hyams, *What Did Henry III of England Think in Bed and in French About Kingship and Anger?*, in *ANGER'S PAST: THE SOCIAL USES OF AN EMOTION IN THE MIDDLE AGES* 92, 92-124 (Barbara H. Rosenwein ed., 1998); Daniel Lord Smail, *Emotions; (What Did Henry III of England Think: להלן: ed., 1998) and Somatic Gestures in Medieval Narratives: The Case of Raoul de Cambrai*, 35 *ZEITSCHRIFT FÜR LITERATURWISSENSCHAFT UND LINGUISTIK* 34, 34-48 (2005); Stephen D. White, *The Politics of Anger, in ANGER'S PAST: THE SOCIAL USES OF AN EMOTION IN THE* *The Politics of: להלן: MIDDLE AGES* 127, 127-152 (Barbara H. Rosenwein ed., 1998) Stephen D. White, *The Feelings in the Feud: The Emotional Turn in the Study; (Anger of Medieval Vengeance, in DISPUTING STRATEGIES IN MEDIEVAL SCANDINAVIA* 281, 281-311 (Kim Esmark et al. eds., 2013); William Ian Miller, *In Defense of Revenge, in MEDIEVAL CRIME AND SOCIAL CONTROL* 70, 70-89 (Barbara A. Hanawalt & David Wallace eds., 1999).

24 *What Did Henry III of England Think*, לעיל ה"ש 23, בעמ' 92-95.

25 *The Politics of Anger*, לעיל ה"ש 23, שם.

26 יוצאים מן הכלל הם ההסכמים לפתרון סכסוכים שמצא סטיבן וייט בקרטולרים של מנזרים באזור. ראו: Stephen D. White, "Pactum . . . Legem Vincit et Amor Judicium": *The Settlement of Disputes by Compromise in Eleventh-Century Western France*, 22 *AM. LEGAL HIST.* 281, 281-308 (1978) Stephen D. White, *Feuding and: (Pactum: להלן: J. LEGAL HIST.* 281, 281-308 (1978) *Peace-Making in the Touraine Around the Year 1100*, 42 *TRADITIO* 195, 195-263 (1986)

אותה כנסייה מול תובעים אחרים בעתיד. כך למעשה נטווה בין שני הצדדים חוט מקשר שהיה אמור לשמור על השייכות ההדרית של המנזר למשפחה החילונית לדורות.²⁷ יתר על כן, שיטת הפשרות וההסכמים היוותה תחליף יעיל חלקית לחסר במערכת משפט בעלת כוח אכיפה.²⁸ במקרים שבהם נדרש לפתור סכסוך עיקש בין סרבנים, לא פעם היו הנזירים עורכים טקס של "השפלת הקדוש" – מוציאים את גווייתו מן הכנסייה אל החצר, מניחים אותה על הרצפה, יושבים סביבה ובוכים עד שהקדוש ייעתר להם וישכין שלום בין הניצים.²⁹ כאמור לעיל, ניתוחים מסוג זה מתמקדים ברגש מסוים ובהבעתו ומוציאים את הרגשות מהקשרם החברתי. בכך הם מתעלמים מן המרקם הסבוך של כל מציאות נתונה לטובת קטגוריות שאמתותן ההיסטורית מוטלת בספק.³⁰ אנו מבחינים בין זעם, צורך בנקמה ויגון כרגשות נפרדים, אולם בצרפת של המאה השנים־עשרה קשה למצוא אחד מהרגשות הללו ללא האחרים, ואוצר המלים הצרפתי העתיק מאשש הנחה זו. המילה courroux משקפת שילוב של כל שלושת הרגשות.³¹ על כן רצוי לנתח מקרים לגופם, עם עירוב הרגשות האמתי של הזמן.

יתרה מזו, אלו אינם רגשות המובעים בהקשר משפטי. אין תמה בכך: רישום של הליכים משפטיים מופיע – תחילה באיטליה, בדרום צרפת ובאנגליה – במאה השנים־עשרה, ומאוחר יותר בצפון צרפת ובערי דרום גרמניה. בצפון אירופה אין רשומות כאלה לפני המאה החמש־עשרה. נוסף על כך, הרשומות הקדומות לקוניות מאוד, ולעתים משפט שלם מתמצה בשלוש שורות.³² רק מאז המאה השלוש־עשרה יש פרוטוקולים של משפטים המתנהלים בפני שופטים, וגם כאן הרשמים אינם מתעדים בהכרח רגשות, אלא אם כן הם סיבה להחלטה מסוימת של השופטים. נוסף על כך, ברוב־רובה של אירופה לא היה חוק מסודר וכתוב למעט החוק הכנסייתי, וגם הוא היה מוכר חלקית בלבד ברוב היבשת. ככל הנראה, בדרומה של אירופה הסתמכו על מה שהיה ידוע מתוך החוק הרומי, ואילו צפונה יותר נשענו בכל מקום על הנוהג המקומי. לתחיקה מלכותית היה תוקף מוגבל מאוד. אי לכך, כל המחקר על סכסוכים ופתרונם בימי הביניים הקדומים מסתמך על מקורות חוץ־משפטיים, וכל הידוע לנו הוא על רגשות פומביים ולא פרטיים.

27 *Pactum*, לעיל ה"ש 26, בעמ' 296.

28 ראו למשל שם, בעמ' 301, 307; Fredric L. Cheyette, *Suum Cuique Tribuere*, 6 FRENCH; 287, 287-299 (1970); Michael Clanchy, *Law and Love in the Middle Ages, in DISPUTES AND SETTLEMENTS: LAW AND HUMAN RELATIONS IN THE WEST* 47, 47-67 (John Bossy ed., 1983); Patrick J. Geary, *LIVING WITH THE DEAD IN THE MIDDLE AGES* 125-160 (1994).

29 ראו למשל Patrick Geary, *L'humiliation des Saints*, 34 ANNALES HISTOIRE SCI. SOCIALES 27, 27-42 (1979); Geoffrey G. Koziol, *Monks, Feuds, and the Making of Peace in Eleventh-Century Flanders*, 14 HIST. REFLECTIONS 531, 531-549 (1987).

30 שם.

31 2 FRÉDÉRIC GODEFROY, *DICIONNAIRE DE L'ANCIENNE LANGUE FRANÇAISE, ET DE TOUS SES DIALECTES DU IX AU XV SIÈCLE* 337 (1883).

32 MICHAEL T. CLANCHY, *FROM MEMORY TO WRITTEN RECORD: ENGLAND 1066-1307*, at 255-295 (Wiley-Blackwell 3d ed. 2013).

במאמר זה ברצוני להפוך את השיטה: לקחת לא מקטע (כאמור, כך עשו חוקרי ההיסטוריה של רגשות בימי הביניים) אלא סיפור מעשה שלם, ולדלות מתוכו את סוגי הרגשות הממלאים בו תפקיד. כאמור, שיטה זו עשויה להבהיר דקויות של רגש ההולכות לאיבוד בניתוח טקסונומי של כל רגש בנפרד. כמו כן ברצוני לבחון את המקום שמחבר המעשה מייחס לרגשות מסוגים שונים. המעשה עצמו הוא מעין סיפור של משפט, גם אם כלל אין בכונת המחבר להציג אותו כך. כפי שנראה, המקרה מוצג בתור נס, כנקמת הבתולה הקדושה במי שפגע ברכושה. עם זאת, הצורה שבה הנקמה מתבצעת היא משפטית ואנושית, לא נסית. הסיפור, המסופר כיחידה נרטיבית המשכית אחת, ממוקם בראשית המאה השתים-עשרה בעיירה לאן (Laon) שבצפון צרפת, ועוסק בגנבה של אוצר הכנסייה המקומית, איתור הפושע, חקירתו וענישתו.

כדי לפענח את הסיפור, ראשית עלינו לעמוד על רקע התקופה והמקום, ושנית – על הסוגה של אסופות נסים וחשיבותה ההיסטורית. סיפור המעשה מופיע כפרק אחרון באסופה של נסי הבתולה הקדושה מלאן שנכתב בשנות הארבעים של המאה השתים-עשרה על ידי הרמן מטורנה (Herman de Tournai, Hermannus abbas Tornacensis). לא ידוע לנו הרבה על האיש, למעט העובדה שהיה נזיר וחי שנים רבות בלאן תחת חסותו של הבישוף, אחרי שגורש מהמנזר שבראשו עמד על ידי נזירים מורדים. הוא נולד בסוף המאה האחת-עשרה וחי כמעט עד אמצע המאה השתים-עשרה. מתוך כתביו עולה כי היה אדם משכיל – הוא ידע מי היה קיקרו, דבר נדיר למדי בזמנו, והכיר היטב את כתבי הקודש.³³

הסוגה הספרותית של מעשי נסים של קדוש או קדושה מקומיים, סוגה שחיברו של הרמן משתייך אליה, החלה לפרוח במאה האחת-עשרה, בדרך כלל במטרה לגייס צליינים שיבואו לקבר קדוש או קדושה מסוימים ויתרמו לכנסייה המקומית. על פי רוב נכתבו מעשי הנסים בלטינית, אם כי החל במאה השלוש-עשרה יש לא מעט סיפורי נסים בשפות מדוברות.³⁴ הכתיבה הלטינית לא הגבילה את התוכן של מעשי הנסים לקהל כנסייתי בלבד, שכן אנשי כנסייה מיהרו לחלוק את הידע עם קהל היעד האמתי, ההדיוטות. בתור ספרות פרסומת שניסתה לקלוע לעניין ולצרכים של קהל היעד, אסופות אלה הן מקור עשיר מאוד לחקר ימי הביניים: אמונות, מחלות, התייחסות לזקנים או לתינוקות, לבעלי-מום, להומוסקסואלים

33 הוויכוח בין היסטוריונים לגבי זיהוי "הרמן מלאן" בתור "הרמן מטורנה" הוכרע לכף הזהות ביניהם, הן על בסיס הביוגרפיה של הרמן והן על בסיס כתבי היד של הנסים ששרדו. ראו Gerlinde Niemeyer, *Die Miracula S. Mariae Laudunensis des Abtes Hermann von Tournai: Verfasser und Entstehungszeit*, 27 DEUTSCHES ARCHIV FÜR ERFORSCHUNG DES MITTELALTERS 135, 135-174 (1971); Alain Saint-Denis, *Hermannus Monachus. Qui était vraiment l'auteur du Livre des Miracles de Notre-Dame de Laon?*, COMPTES RENDUS DES SÉANCES DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES 1611, 1611-1647 (2006)

34 רק לצורך הדגמה, בספרייה הלאומית של צרפת יש 116 כתבים בצרפתית צפונית עתיקה בשם Miracles de Notre-Dame. אוספים דומים קיימים בקסטילית, בקטלנית, בגרמנית גבוהה (Hochdeutsch), באוקסיטנית וכדומה. כמו כן יש אוספים רבים של נסי קדושים אחרים.

ולנשים יולדות, כלכלה של צליינות, ובעיקר פסיכולוגיה של חיפוש הישועה.³⁵ ככלל, דובר בקדוש או בקדושה מקומיים ששרידיהם קבורים במרכז כנסייתי, במנזר או בכישופות. יוצאת מן הכלל הוזה היא הבתולה הקדושה מרים, שהיו לה מרכזי פולחן רבים מאוד ברחבי אירופה. פולחנה של הבתולה הקדושה הוא תופעה מובהקת של שלהי המאה האחת-עשרה והמאה השנים-עשרה – בדיוק התקופה שבה אנו עוסקים. בברית החדשה תפקידה של הבתולה בחיי ישוע (Jesus Christus) מוצנע מאוד, אולם במאה השנים-עשרה החלו הדמיון הדתי והעממי למלא את החסר בביוגרפיה שלה, והפופולריות שלה גאתה משמעותית.³⁶ כנסיות רבות נקראו על שמה ופולחנה הלך ונעשה חגיגי יותר. ככלל, המאמינים ראו את מרים שלהם כישות נפרדת מהבתולה הקדושה של מקום אחר. כך, הבתולה הקדושה מלאן לא הייתה זהה לבתולה הקדושה משארטר, למשל. לכל אחת מהן צריך היה לפנות באופן אישי, ונסיה של האחת היו שונים מנסיה של האחרת.³⁷ כאן אנו עוסקים בבתולה הקדושה מלאן, במאמיניה ובאויביה, ולא באף אם אלוהים אחרת.

לכאורה, אסופת נסים היא מקום מוזר לחפש בו רגשות של הקדוש. בדרך כלל הרגשות הממלאים תפקיד באסופות נסים הם תקווה וייאוש קודם לנס המיוחל, והתרוממות רוח, תדהמה ושמחה לאחר התרחשותו. מצד הקדוש או הקדושה אנו מוצאים לעתים רחמים ואהרה, אך ברוב האסופות אין רגשות הקדוש מופיעים כלל. הנוסח הרגיל כולל תיאור של מבקש או מבקשת העזרה והסיבה לכך, התפילה (או העלייה לרגל לקבר הקדוש) והריפוי הנסי המתרחש בדרך כלל קבל עם ועדה. בכך הפגינה הקדושה את טוב לבה ורחמיה ואין

35 הספרות עשירה מכדי שאוכל לצטט יותר מאשר בחירה אישית של הספרות החדשה. ראו ככלליות *Anna Wilson, Similia Similibus: Queer Time in Thomas of Monmouth's Life and Miracles of St William of Norwich*, 28 EXEMPLARIA 44, 44-69 (2016); Sara Ritchey, *Illness and Imagination: The Healing Miracles of Clare of Montefalco*, in 2 THE WORLD OF ST. FRANCIS OF ASSISI: ESSAYS IN HONOR OF WILLIAM R. COOK 80, 80-99 (Bradley R. Franco & Beth A. Mulvaney eds., 2015); Hilary Powell, *The 'Miracle of Childbirth': The Portrayal of Parturient Women in Medieval Miracle Narratives*, 25 Soc. HIST. MED. 795, 795-811 (2012); Hannah Skoda, *Representations of Disability in the Thirteenth-Century 'Miracles de Saint Louis'*, in DISABILITY IN THE MIDDLE AGES: RECONSIDERATIONS AND REVERBERATIONS 53, 53-66 (Joshua R. Eyler ed., 2010); Gábor Klaniczay, *Healing With Certain Conditions: The Pedagogy of Medieval Miracles*, 19 CAHIERS DE RECHERCHES MÉDIÉVALES ET HUMANISTES 235, 235-248 (2010); IRINA METZLER, *DISABILITY IN MEDIEVAL EUROPE: THINKING ABOUT PHYSICAL IMPAIRMENT DURING THE HIGH MIDDLE AGES, c. 1100 – 1400*, at 126-186 (2006); Kathleen Quirk, *Men, Women and Miracles in Normandy, 1050-1150*, in MEDIEVAL MEMORIES: MEN, WOMEN AND THE PAST, 700-1300, at 53 (Elisabeth Van Houts ed., 2001)

36 .MIRI RUBIN, *MOTHER OF GOD: A HISTORY OF THE VIRGIN MARY 121-190* (2009)

37 ראו ככלליות *MAUREEN BOULTON, SACRED FICTIONS OF MEDIEVAL FRANCE: NARRATIVE THEOLOGY IN THE LIVES OF CHRIST AND THE VIRGIN, 1150-1500* (2015); CATHERINE OAKES, *ORA PRO NOBIS: THE VIRGIN AS INTERCESSOR IN MEDIEVAL ART AND DEVOTION* (2008)

צורך להוסיף על כך דבר.³⁸ מלכתחילה ברור שהסיפור מסופר כדי להראות היענות של הקדוש למאמיניו, והקדוש עצמו הוא מעין מקור ישועה המפיץ סביבו אור ללא הבחנה. הנסים של הבתולה הקדושה מלאן אינם שונים מיתר האסופות מבחינה זו, למעט הסיפור האחרון של החלק האחרון בספר הנסים שכתב הרמן מטורנה, שבו נתמקד להלן. הסיפור מעוגן באירועים היסטוריים ידועים ומתועדים היטב. באביב 1112 פרץ מרד של הקומונה של לאן עקב ניסיונו של הבישוף המקומי וואלדריקוס (Waldricus) לבטל את זכויות העיר ולהשתלט עליה.³⁹ יחסית לערים אחרות באזור הייתה לאן מרכז חי ותוסס של מסחר ולימודים אקדמיים, עם בורגנות אמידה וחזקה. קודם למרד רכשו הבורגנים מהבישוף את זכות ההתארגנות בתור קומונה חופשית, אולם וואלדריקוס פנה למלך לוואי השישי ורכש ממנו ביטול של תעודת הזכויות של הקומונה, ועקב כך פרץ מרד. במהלך המרד נשרפה הקתדרלה של העיר והבישוף נרצח. יורשו, ברתולומאוס מז'ור (Barthélémy de Jour), נדרש לגייס כסף לשיפוץ הקתדרלה.⁴⁰ אי לכך יצאו כמרי הקתדרלה – הקאנונים – לשני מסעות לגיוס כספים, כשהם נושאים עמם את הדבר היקר והקדוש ביותר בקתדרלה – שרידיה של הבתולה הקדושה. המסע הראשון סבב בצרפת ובמהלכו חוללו השרידים הרבה נסים וכסף רב גויס. בשנה שלאחר מכן לקחו הקאנונים את השרידים למסע באנגליה, עם תוצאות דומות.⁴¹ זיכרון האירועים הללו נשמר בשתי גרסאות: האחת – פרק קצר וסתמי באוטוביוגרפיה של אב המנזר גיבר דה נוז'אן (Guibert de Nogent) שנכתבה ב-1115, והאחרת – ספר שלם שנכתב על ידי הרמן מטורנה בין 1144 ל-1146.⁴² שתי הגרסאות כוללות את סיפור הגנבה ועונשה, בהבדל משמעותי אחד: גיבר, שהיה אב מנזר שמרן וחשדן בקרבת המקום לעיר,

- 38 לגבי נסי הבתולה הקדושה, רגשות בעלי הנס ורגשות הבתולה עצמה, ראו PIERRE KUNSTMANN, *VIERGE ET MERVEILLE: LES MIRACLES DE NOTRE-DAME NARRATIFS AU MOYEN ÂGE* (1981).
- 39 Alain Saint-Denis, *Pouvoirs et libertés à Laon dans les Pemières Années du XIIe Siècle (v. 1100-1112)*, in *POUVOIRS ET LIBERTÉS AU TEMPS DES PREMIERS CAPÉTIENS* 267, 267-305 (v. 1100-1112), in Elisabeth Magnou-Nortier ed., (1992). *כפי שמתואר, לאן הייתה אך אחת מן הערים בצפון צרפת שמרדו בשלטון של הבישוף או בשלטון המלכותי ודרשו אוטונומיה קהילתית (אוטונומיה קומונלית).*
- 40 ברתולומאוס, שנבחר לתפקיד הבישוף לאחר הירצחו של קודמו במרד, היה בן למשפחת אצולה ידועה וחזקה באזור. הוא היה לכל הדעות של בני התקופה בישוף הגון ואדוק, שעשה רבות עבור העיר והחזיר לקומונה את זכויותיה. למרות זאת, הוא נכשל ב-1142 באישור של נישואין פסולים, הודח מתפקידו וסיים את חייו כנזיר פשוט. לרקע על התקופה ועל הבישוף ראו M.A. DE FLORIVAL, *ÉTUDE HISTORIQUE SUR LE XIIe SIÈCLE: BARTHÉLÉMY DE VIR, EVÊQUE DE LAON* 70-89 (1877).
- 41 SIMON YARROW, *SAINTS AND THEIR COMMUNITIES: MIRACLE STORIES IN TWELFTH CENTURY ENGLAND* 63-99 (2006).
- 42 ראו GUIBERT DE NOGENT, *AUTOBIOGRAPHIE* (Edmond-René Labande ed. & trans., 1981) לגרסה של הספר בתרגום לעברית ראו גוף ראשון בשני קולות: האוטוביוגרפיה של גיבר מנוז'אן ויהודה הרמן (שולמית שחר עורכת ומתרגמת, 2003); לגרסה של הספר בתרגום לצרפתית ולמהדורה המדעית ראו HÉRIMAN DE TOURNAI, *LES MIRACLES DE SAINTE MARIE DE LAON* (Alain Saint-Denis ed. & trans., 2008).

התנגד עקרונית למה שהוא ראה כחידוש מסוכן ומהפכני – הקומונה וזכויות החירות של הדיוטות. בתור אדם המעוניין להשמיץ ככל האפשר את תושבי לאן, הוא סיפר סיפור על גנבה כדי להראות עד כמה הם מושחתים, ללא שום התערבות נסית.⁴³ הרמן, שכתב כמה עשורים אחריו, הפך את הסיפור לנס.

לכאורה אין זה פלא שספר הנסים של הבתולה הקדושה יכול עוד סיפור אחד, היכול – ולו בדוחק – להיחשב לסיפור נס ולא לגנבה; אבל כאמור, הסיפור עצמו ממוקם במקום מוזר מאוד בספר: בתור הפרק האחרון של החלק האחרון. הספר כולל שלושה חלקים: הראשון עוסק במסע בצרפת; השני במסע באנגליה לגיוס כספים; והשלישי אינו עוסק בנסי הבתולה הקדושה כלל אלא בהאדרת מעשיו של הבישוף החדש, ברתולומאוס מז'ור⁴⁴ – ואז, בתירוץ קלוש, הרמן חוזר לשני סיפורי נסים שאירעו בלאן (לא במסעות גיוס הכספים). הראשון הוא סיפור מעשה נס רגיל, שבו רוצחת המובלת למוקד מתפללת לבתולה הקדושה בלאן והאש אינה שורפת אותה עקב התערבות אמו הרחומה של האל.⁴⁵ ואז, כלאחר יד, מופיע סיפור הגנבה ועונשה, שגם הוא אירע בלאן עצמה, בין 1113 לבין 1115.⁴⁶ למיקומו המיוחד של המעשה ומשמעותו אשוב בסוף המאמר.

הסיפור הוא שילוב מעניין בין רגשות אישיים לרגשות קולקטיביים, כולם שזורים במעשה פשע ובהליך המשפטי שנערך בעקבות הגנבה של אוצר הכנסייה. מבחינה נרטיבית, הסיפור אינו עלילה ישירה וחד-סטרית אלא סדרה של אירועים. סיפור המסגרת הוא זעמה של הבתולה הקדושה על מי שבזז את אוצרותיה ונקמתה דרך הבישוף ואנשיו. הסיפור נפתח בחיזיון של הבישוף ברתולומאוס, שראה בחלומו את הבתולה הקדושה בכנסייתו והיא הורתה לו לתפוס את "הגנב שלה" ולהענישו בכל חומרת הדין. מן החיזיון המחבר קופץ למציאות ולגנבה עצמה, ללא כל קישור. הבתולה הקדושה לא תופיע בסיפור עד לסיומו ואז תשוב לככב בו. הגיבור (הרע) הוא מרכז כל העלילות הנתלות בו – אנסלם, המכונה Beessus⁴⁷ (פראי).

43 ראו אצל הת'ר בלורטון, המוסיפה פרטים לסיפור המעשה של גיבר, Heather F. Blurton, *Guibert of Nogent and the Subject of History*, 15 EXEMPLARIA 111, 111-131 (2003)

44 במאה התשע-עשרה השם פוענח בטעות כ"Vir, ולכן השם מופיע כך בביגרפיה שלו.

45 TOURNAI, לעיל ה"ש 42, בעמ' 254-259.

46 הסיפור כולל אזכור של שתי דמויות היסטוריות: הבישוף ברתולומאוס דה ז'ור (מז'ור), שעלה לכס הבישופות ב-1113, והמלומד הסכולסטי, ראש בית הספר הגבוה במקום, אנסלם מלאן, שמת ב-1117. אי לכך היה המקרה אמור להתרחש בין 1113 ל-1117, אולם גיבר מנוז'אן הקדים וכתב על השערורייה כבר ב-1115. סדר הפרקים זהה בכל כתיבי היד הקדומים ביותר ששרדו מהטקסט, כך שאפשר להסיק כי איש לא ערך אותו ולא הוציא את הסיפור ממקומו המקורי. עם זאת, כתב היד העתיק ביותר אינו המקור אלא העתק שנעשה בין 1170 ל-1180, לכן ייתכן שהפרק הנוסף בסוף הספר התווסף לאחר הכתיבה המקורית של הרמן. עם זאת, אין ספק שהרמן הוא המחבר המקורי של הסיפור, שכן הסגנון זהה ליתר הספר. אין כאן זיוף, אולם אי-אפשר שלא לתמוה לגבי עצם קיומו.

47 המלה איננה קיימת בלטינית. המילון היחיד של לטינית מדיאבלית המזכיר מלה זו הוא Ducange, שהניח כי מדובר בשיבוש של המילה Bestia, בהמה. כמו כן, בלטינית קלאסית המילה Bessus משמעה "פראי". ראו I CHARLES DU CANGE ET AL., GLOSSARIUM MEDIE ET INFIMAE LATINITATIS 665-667 (1840)

אנסלם הוא דמות רבת-פרצופים. חרף כינויו הוא היה עשיר, ידוע ומכובד ואחד משבעת האחראים על אוצר הכנסייה.⁴⁸ מסיבות לא ברורות הוא החליט לשדוד מאוצר הכנסייה. תחילה הסתפק בעקירת אבנים יקרות מתוך חפצי הקודש ומכירתן לצורך שהשביע לשמור על הסוד. להוותו, כמה מאנשי כנסיית לאן ראו את האבנים כשהוצגו למכירה וזיהו אותן והצורף, מבועת (perterritus), הלשין על הגנב. אולם זה, בגאווה ובעזות-מצח הכחיש את האשמה ודרש דו-קרב משפטי כהוכחה. דו-קרב אכן נערך, ואנסלם ניצח בו את הצורף. על פי הכרוניקאי, רבים שהאמינו לצורף סברו שהפסיד בקרב משום שהפר את שבועתו לשתיקה; אחרים האמינו שאנסלם אכן חף מפשע, שיבחו והיללו אותו ורוממות רוחו (elatus) גברה. שיטת הוכחה זו – של דו-קרב שבו יחליט האל על המנצח – ידועה מאז המאה השישית בתחיקה של עמים גרמאניים, אך הייתה מוטלת בספק כבר במאה השתים-עשרה. עצם העיקרון של משפטי האל הוא מעין מבחן מעבדה מבחינה תאורטית. אין זה משנה אם הנלחם הוא אחד מהמעורבים במשפט או נציגו, בתנאי שגופו של הנבחן יעיד על האמת. סוגי משפטי האל היו שונים: במשפט הברזל המלוכנ היה על הנבחן לאחוז מוט ברזל מלוכנ במשך זמן קבוע מראש ולהישבע תוך כדי כך לחפותו. לאחר הטקס הייתה היד הפצועה נחבשת לשלושה ימים, ומשהוסרה התחבשת בדקו כמה מנכבדי המקום את הפצע. אם הוא היה נקי והחל להחלים – הוכיח האיש את חפותו; אם הזדהם הפצע היה זה סימן שהוא אשם. היו עוד כמה וכמה מבחנים, כולל הליכה על להבי מחרשות מלוכנים (שיוחס בסיפורת בעיקר למלכות שהוכיחו את תומתן בכך שיצאו ללא פגע ממבחן זה). מבחן אחר, שנחזור אליו, הוא מבחן המים הקרים: אדם שנזרק לתוך המים (כפות, בדרך כלל) אמור לשקוע כדי להוכיח חפות, שכן המים לא דחו אותו.⁴⁹

48 השמירה על האוצר התחלקה בין ארבעה אנשי כנסייה ושלושה הדיוטות – הוכחה לכך שהיחסים בין העיר לכנסייה השתקמו לאחר המרד. ראו Tournai, לעיל ה"ש 42, בעמ' 262.

49 למשפטי האל בצרפת של התקופה ראו בכלליות Thomas Head, *The Genesis of the Ordeal* in *Medieval Canonization Processes: Legal and Religious Aspects* 19, 19-37 (Gábor Klaniczay ed., 2004); Stephen D. White, *Proposing the Ordeal and Avoiding It: Strategy and Power in Western French Litigation, 1050 - 1110*, in *Cultures of Power: Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe* 89, 89-123 (Thomas N. Bisson ed., 1995); Robert Bartlett, *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal* (1986); Charles M. Radding, *Superstition to Science: Nature, Fortune, and the Passing of the Medieval Ordeal*, 84 *Am. Hist. Rev.* 945, 945-969 (1979) Finbarr McAuley, *Canon Law and the End of the Ordeal*, 26 *Oxford J. Legal Stud.* 473, 473-513 (2006); John W. Baldwin, *The Crisis of the Ordeal: Literature, Law, and Religion Around 1200*, 24 *J. Medieval & Renaissance Stud.* 327, 327-353 (1994); Richard M. Fraher, *IV Lateran's Revolution in Criminal Procedure: The Birth of Inquisitio, the End of Ordeals, and Innocent III's Vision of Ecclesiastical Politics*, in *Studia in Honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler* 97, 97-110 (Lara Castillo & Josepho Card. Rosalio eds., 1992); Virpi Mäkinen

כמעט כל המקורות החוקיים של ימי הביניים הקדומים כוללים את משפט האל כדרך לברר את האמת במקרים שאין בהם כל עדות, ישירה או עקיפה. כמו כן, המקורות הספרותיים עשירים בסיפורים עליהם. הסוגה המתארת אותם היא אסופות של מעשי נסים שבהם החפה מפשע יוצאת ללא פגע ממבחן הברזל המלוכנ, או שהמים הרותחים מכלים עד היסוד את זרועו של כופר הטוען לשקריות הנצרות ה"נכונה" בעוד המאמין הנכון יוצא ללא פגע.⁵⁰ לעומת זאת, במציאות המשפטית קשה למצוא מקרים רבים.⁵¹ אלה המתועדים הם התוצאה של הליכים וולונטריים לפני בתי משפט של נזירים (ראו לעיל, עמ' 89). ההליך חייב פולחן דתי מדוקדק וממילא גם שיתוף פעולה של רשויות הכנסייה. יתרה מזו, במשך כל המאה השתים-עשרה הלך והתגבר זרם ההתנגדות למשפטי האל בקרב אנשי המשפט הכנסייתי והתאולוגים של התקופה. הטענה המקורית הייתה שזימונו של האל לשמש עד בכל סכסוך בין שני בני תמותה הוא בבחינת חילול הקודש. עוד טענו המלומדים כי הניסיון מראה שאין כל קשר סיבתי בין חפותו של אדם לבין יכולתו לשקוע במים ולא לצוף מיד וכך גם אין קשר לחפות או לאשמה כשמצבו הכלכלי של נאשם מאפשר לו לשכור לוחם מומחה שייצג אותו בדו-קרב משפטי. רשמית נאסר על אנשי כנסייה להשתתף בטקסים אלה בשנת 1215 והם חדלו להתקיים.

דעיכתו של משפט האל לא הייתה תוצאה של תחיקה. התחיקה האפיפיורית למעשה שיקפה מצב קיים. עצם קיומו של ההליך העיד על מנטליות הרואה את פעולת הנסי והאלוהי כחלק אינטגרלי מהמציאות האנושית. כל חלק מהטבע יכול היה להצביע על כוונה או על ידע אלוהי; צריך היה רק לדעת כיצד להשתמש במבחנים הללו. היעלמותו של ההליך הייתה חלק משינוי עמוק שעברה החברה האנושית באירופה במאה השתים-עשרה. שינוי זה הביא לתפיסה של הבחנה ברורה בין הטבעי לבין העל-טבעי.⁵² כל אנשי הרוח החשובים של מאה זו סברו שאי-אפשר היה לפרש תופעות טבעיות כמסר אלוהי – לא משום שהתפיסה הישנה לא עמדה במבחן ההיגיון, אלא משום שהיה בכך משום זלזול בכבוד האל וחוסר אמפיריות.⁵³ בראשית המאה השתים-עשרה, הרחק מחוגי האינטלקטואלים של פריז, היה משפט האל עדיין דרך מקובלת לפתור סכסוך שבו האשים כל צד את הצד האחר ולא היו

& Heikki Pihlajamäki, *The Individualization of Crime in Medieval Canon Law*, 65 J.

HIST. IDEAS 525, 525-542 (2004).

50 על אסופות נסים ודוגמאות להן ראו להלן ה"ש 78; כן ראו BARTLETT, לעיל ה"ש 49, בעמ' 33-13.

51 *Superstition to Science*, לעיל ה"ש 49, בעמ' 961-966.

52 Peter Brown, *Society and the Supernatural: A Medieval Change*, 104 DAEDALUS 133, 133-151 (1975) (בראון היה הראשון שהעלה את הטענה שתוצאות המשפט הן תמיד מעורפלות ונינתות למניפולציה ולפירוש על פי דעתם הקדומה של השופטים).

53 עד כמה שהדבר נשמע מופרך למי שאינו היסטוריון, היגיון הוא מושג תלוי-תרבות לחלוטין. מה שייחשב כהיגיוני בחברה מסוימת עלול להיחשב כמופרך במקום או בזמן אחרים. ראו למשל EUAN CAMERON, ENCHANTED EUROPE: SUPERSTITION, REASON, AND RELIGION, 1250-1750, at 77-102 (2010); Rebecca V. Colman, *Reason and Unreason in Early Medieval Law*, 4 J. OF INTERDISC. HIST. 571, 571-591 (1974) כן ראו *Superstition to Science*, לעיל ה"ש 49, שם.

ראיות לאשמתו של מי מהם. לא היה זה הליך חוקי אלא טקס שהתקיים מכוח לחץ של דעת הקהל, ותוצאותיו אינן בהכרח תקפות חוקית. עד כמה האמינו אנשי הזמן באמתותו של ההליך אפשר לראות מהתוצאות.

אנסלם אמנם ניצח בקרב, אבל אין שום אזכור שהצורף בא על ענשו. כאמור לעיל, הפרשנות של אנשי המקום אף היא מעידה כי חלקם היו משוכנעים שאנסלם אכן אשם, אלא שהצורף הפר שבועה ולכן הפסיד בדו־קרב. החשדות כלפי אנסלם לא נמוגו, ולבסוף פיטר ארכידיאקון הקתדרלה את אנסלם מתפקידו כאחד משומרי האוצר. הלז, שמיד לאחר ניצחונו היה שרוי בהתרוממות רוח ובגאווה, הגיב על הדחתו ככעס עמוק ובהחלטה לנקום בכנסייה. הכרוניקאי השתמש כאן בביטוי שחוק קמעא: "כמעט יצא מדעתו מרוב כעס"

⁵⁴.(nimia commotus ira, et pene insaniens)

מקורות התקופה מתארים שוב ושוב כעס לא רק בתור חטא (אחד משבעת החטאים שעונשם מות הנשמה), אלא בתור טירוף האוחז באדם.⁵⁵ רגשות רבים ושונים עלולים היו לגרום לאובדן השפיות, החל באהבה ובכאב וכלה בזעם. מרגע שסיווג המחבר את אנסלם כבעל כעס לא מוצדק, הוא נכנס מידית לקטגוריה של חוטא מועד. יתר על כן, היותו על סף אי־שפיות מדירה אותו מהחברה הנורמטיבית.⁵⁶ מאותו רגע אנסלם מתואר כאדם הפועל בתוך חלל ריק, ללא כל קשר עם הסובבים אותו. כבר ראינו גישה זו בהתייחסות הכרוניקאים להמון זועם, ועתה נראה כי גם היחיד מקוטלג בדומה, כמי שאיבד צלם אדם. בניגוד להמון, שכעסו מלכד את חלקיו ליחידה אחת, במקרה של היחיד הכועס התוצאה היא הפוכה: אנסלם נהפך לדמות ספית (לימינלית) המנותק לחלוטין מהחברה.

54 Tournai, לעיל ה"ש 42, בעמ' 262.

55 ראו בכלליות Geneviève Bühler-Thierry, "Just Anger" or "Vengeful Anger"? *The Punishment of Blinding in the Early Medieval West, in ANGER'S PAST: THE SOCIAL USES OF AN EMOTION IN THE MIDDLE AGES* 75, 75-91 (Barbara H. Rosenwein ed., 1998); Susanna A. Throop, *Zeal, Anger and Vengeance: The Emotional Rhetoric of Crusading, in VENGEANCE IN THE MIDDLE AGES: EMOTION, RELIGION AND FEUD* 177, 177-202 (Susanna Throop & Paul R. Hyams eds., 2010); Michael Rota, *The Moral Status of Anger: Thomas Aquinas and John Cassian*, 81 AM. CAT. PHIL. Q. 395, 395-418 (2007); Michael C. McCarthy, *Celsus, Divine Wrath and Human Anger: Embarrassment Ancient and New*, 70 THEOLOGICAL STUD. 845, 845-874 (2009).

56 ראו למשל Leigh Ann Craig, *The Spirit of Madness: Uncertainty, Diagnosis, and the Restoration of Sanity in the Miracles of Henry VI*, 39 J. MEDIEVAL RELIGIOUS CULTURES 60, 72-77 (2013); Fernando Salmón, *From Patient to Text? Narratives of Pain and Madness in Medical Scholasticism*, in 6 BETWEEN TEXT AND PATIENT: THE MEDICAL ENTERPRISE IN MEDIEVAL & EARLY MODERN EUROPE 373, 373-395 (Florence Eliza Glaze & Brian K. Nance eds., 2011); Aleksandra Pfau, *Crimes of passion: Emotion and Madness in French Remission Letters*, in MADNESS IN MEDIEVAL LAW AND CUSTOM 97, 97-122 (Wendy J. Turner ed., 2010).

באותו זמן החליטה הרוזנת המקומית להפקיד את אוצרות הזהב שלה בידי קתדרלת לאן, שכן האוצר של הקתדרלה היה ידוע כבטוח מאוד.⁵⁷ ההפקדה הייתה המזנק שלו חיכה אנסלם. בליל סופת ברד וגשם בחודש ינואר, שבה איש לא העז לצאת מן הבית, הוא טיפס (בעזרת הסולמות שהכין מבעוד מועד – עדות לכך שהפשע היה מתוכנן) על המגדל שבו נשמר האוצר. הוא פרץ את דלתות החדר ואת מכסה הארגז, שדרד תחילה את רכושה של הרוזנת, ומשראה שנותר מקום בשקו – שדרד גם את אוצר הכנסייה. הוא לא הסתפק בשוד אלא גם חילל חפצי קודש. כך, הוא תלש מספרים את כריכות הזהב והאבנים היקרות והשליך את הגווילים. אם לא די בכך, הוא גם לקח את האוצר היקר ביותר של הכנסייה – יונה עשוית זהב, שהייתה רליקוואריום (כלי לשמירת שרידי קדושים) ובה שני שרידים מיוחדים מאוד – כמה משערות ראשה של הבתולה הקדושה וקצת מחלב שדיה.⁵⁸ הרמן עבר בשתיקה על גורלם של השרידים הקדושים עצמם, שהיו מפורסמים מאוד, אך ציין שאת יונת הזהב שהכילה אותם הוא שבר כדי שהחלקים ייכנסו לשק. הפעם היה אנסלם מתוחכם יותר מאשר בגניבה הראשונה ולא ניסה למכור את שללו, אלא הסתירו במקום בטוח.

עם עלות השחר התגלתה הגנבה, וכאן אנו פוגשים לראשונה את הרגש הקולקטיבי שהציף את כל העיר. לאן כולה הוכתה באבל כבד. לא היה כל הבדל בין אנשי כנסייה להדיוטות בנושא; כולם התעצבו מאוד. המספר אסף את כל מילות העצבות שיכול היה למצוא בלטינית:⁵⁹ עצובים, כביכול ירד עליהם לילה מר מנשוא, נכאים, יגון, אומללות. במצב זה פנה הבישוף וביקש עצה מהמלומד המפורסם ביותר בעיר: אנסלם מלאן.

אנסלם (או, ליתר דיוק, Ansel, מת ב-1117) מלאן היה אחד מחלוצי התאולוגיה והמשפט הקאנוני (הכנסייתי) שצמחו מאז שלהי המאה האחת-עשרה. עם אחיו ראדולפוס, הנזכר אף הוא בסיפור, עמד בראש בית הספר של הקתדרלה. בית הספר הגבוה (studium) של לאן היה ידוע ברחבי אירופה ותלמידים רבים נהו לפתחו. אנסלם הוא גם האיש שהיה אחראי על תחילת הפרשנות השיטתית של כתבי הקודש, שנכתבה בשולי הטקסט המקראי ובין השורות, ונאספה במאות הבאות בתור הפרשנות המקובלת (glossa ordinaria). נוסף על כך היה ידיד ותיק של הבישוף והכוח המוביל מאחורי מינויו של ברתולומאוס למשרה זו.⁶⁰

57 Tournai, לעיל ה"ש 42, בעמ' 262 ("propter loci firmitatem securius servanda").

58 Tournai, לעיל ה"ש 42, בעמ' 270-271. שרידים מסוג זה עוררו כבר אז התנגדות חריפה בקרב אנשי הדת, שכן האמונה האורתודוקסית הייתה שהבתולה מרים, ממש כמו בנה ישוע, עלתה לשמיים גופנית. במקרה כזה היו כל השרידים הגופניים שהותירה כביכול מאחוריה עולים יחד עמה. בן-זמנו של הרמן ושותפו לתיאור האירועים בלאן, גיבר דה נוואן, כתב אף האשמה חריפה נגד שרידי קדושים מזויפים ונגד השימוש בהם כדי לסחוט כספים ממאמינים שוטים. ראו (Guibert de Nogent, De sanctis et eorum pignoribus (Laurence Terrier ed., 2013); Guibert de Nogent, Monodies and the Relics of Saints: The Autobiography and a Manifesto of a French Monk from the Time of the Crusades (Joseph McAlhany & Jay Rubenstein eds. & trans., 2011).

59 למילותיו של המחבר ראו Tournai, לעיל ה"ש 42, בעמ' 264 ("amarior nox eis supervenire")
 .(viderint [...] tristi, [...] lugubre, meror, miserabiliter"

60 FLORIVAL, לעיל ה"ש 40, בעמ' 81-92.

אין תמה שהבישוף פנה לאנסלם וביקש את עצתו; המפתיע הוא תשובת המלומד. בהסתמך על שילוב של המקרא עם משפט האל, הוא הציע פתרון שאף משפטן קאנוניסט מכובד בן־זמנו לא היה מציע בכתביו.⁶¹ התקדים שעליו הסתמך אנסלם מלאן בתשובתו לבישוף הוא תבוסת בני ישראל מול העי בספר יהושע, משום שאחד מהם לקח לעצמו חפצים מן השלל. כדי למצוא את האשם התפקדו כל השבטים "ויהי השבט אשר ילכדנו י' [...]" (יהושע ז 14). בשלב הבא הייתה זו המשפחה שאותה "לכד" האל וכן הלאה. האופן שבו נלכדו השבט, המשפחה, הבית והאיש אינו מצוין. בתרגום הוולגטה ללטינית, שהיה המקובל בימי הביניים, מוזכרת המילה *sors* – הטלת פור. אנסלם מלאן הציע להביא מכל רובע בעיר תינוק חף מפשע ולהעמידו למשפט המים הקרים, דהיינו: להשליכו למים ולראות אם ישקע או יצוף. הרובע שיילכד ישלח אף הוא נציגים למשפט נוסף, אחד מכל משפחה, וכן הלאה. ראשית המאה השתיים־עשרה הייתה גם ראשית צמיחתו של החוק הקאנוני, ואין ספק שאנסלם הכיר את עבודתם של ראשוני המשפטנים הקאנוניים ובמיוחד את זו של איבו, בישוף שארטור (מת ב־1115).⁶² מתחילתה השיטתית התנגדה הכתיבה של המשפט הכנסייתי בעקביות למשפט האל ולא ראתה בו כלי משפטי העשוי להוכיח אשמה או חפות. ואכן, ההצעה לא מומשה וכל תושבי העיר לא היו חשודים. ככל הנראה הייתה שם קהילייה מגובשת למדי, שבה הכיר כל אחד את השני ולכל אחד היה מעמד מוגדר בעיר. במציאות חברתית כזו סביר היה שהחשד ייפול על אנשים מסוימים ולא על אחרים.

מה שאירע באמת מעיד על אופיו התפקודי של משפט האל. המשפט אינו מיועד לאתר אשם. האשמה, לדעת הציבור, כבר נפלה על מישהו, ורוב הקהילייה מאוחד בדעתו מי האשם. משפט האל נועד להעניק גושפנקה של ראייה להסכמה הכללית הקיימת מלכתחילה.⁶³ כך, בחברה ללא מערכת משפט מסודרת, מילאה ההסכמה הכללית את מקומו של פסק הדין, ומשפט האל תמיד אישש אותו. בכל הליך של משפט האל היו גורמים רבים שניתנו לתמרון ולפרשנות: חום המים במשפט המים הרותחים, משך הזמן שהחשוד צריך היה להחזיק ברזל מלוכלך (מלוכלך עד לאיזו דרגת חום?), פרק הזמן שהחשוד אמור להישאר שקוע במים הקרים, ההחלטה האם הפצע מחלים או לא – כל אלה היו תלויים במניפולציה או בדעה קדומה. במקרה שבו אנו עוסקים לא חש הבישוף שיש צורך לערוך הליך כה מסובך. שישה

61 לגבי מעמדו המפוקפק של משפט האל בתקופה זו ראו לעיל ה"ש 49.

62 על צמיחת החוק הקאנוני ראו בכלליות Colin Morris, *Judicium Dei: The Social and Political Significance of the Ordeal in the Eleventh Century*, 12 *STUD. IN CHURCH HIST.* 95 (1975); JAMES Q. WHITMAN, *THE ORIGINS OF REASONABLE DOUBT: THEOLOGICAL ROOTS OF THE CRIMINAL TRIAL* 51-90 (2008); John W. Baldwin, *The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals*, 36 *SPECULUM* 613 (1961). ראשיתו של החוק הכנסייתי הייתה למעשה באיסוף ובעריכה של החלטות הוועידות הכנסייתיות מאז העת העתיקה ועד זמנו של הכותב. איבו היה הראשון שארגן את כתיבתו לפי נושאים וקטגוריות, ובזאת הנחיל ליורשיו מסורת מסודרת וברורה בכל דבר שבו עסקו החלטות של בעלי סמכות כנסייתית ברחבי אירופה; לגבי עמדתו בנושא משפט האל ראו Ivo Carnotensis, *EPISTOLA CCLII*, *in PATROLOGIAE LATINA CURSUS COMPLETUS* 257, 258 (Jacques Paul Migne ed., 1889). איבו חזר על עמדתו בנושא במכתבים רבים אחרים.

63 ראו אצל Brown, לעיל ה"ש 52, בעמ' 137-138.

חשודים נקראו לעבור את מבחן המים הקרים ובהם אנסלם הגנב. דעת הקהל לא סימנה מראש חשוד אחד, אולם מספר החשודים היה ברור ומוגבל ולא היה צורך לבחון את כל אנשי העיר. הלכידות הרגשית, שהתבטאה מיד עם גילוי הגנבה ברגשות אבדן ואבל, הדגישה את הלכידות החברתית של קהיליית לאן. כאן שוב מופיעה דעת הקהל כגורם בדרמה הדתית-משפטית. רוב אנשי העיר, מודעים לחפותם ומבוהלים שמא יואשמו, התכנסו מול הקתדרלה ודרשו מהבישוף לערוך את מבחן המים הקרים שיביא לאחידות דעים מוחלטת בקהילייה. הדינמיקה הרגשית הייתה כפולה: מחד גיסא החשש הוא אישי לגבי כל אדם ואדם, ומאידך גיסא החששות הללו מתגבשים לחרדה קולקטיבית הדורשת מענה ברור. הבישוף נענה להם וסימן את ששת החשודים, תוך שהוא קורא אך ורק לאנסלם בשמו וטוען לחשדות נגדו. הגנב מחה נמרצות והזכיר כי כבר נוקה מכל אשמה במשפט אל קודם – הדו־קרב מול הצורף. ההמון כולו בקול אחד מחה על החשדות; כולם הצהירו שהוא אדם קדוש ואדוק ושאינן להעמידו לדין המים הקרים. אין זאת אלא איש נוסף לחשיבות של רגשות ההמון: אדם שיצא נקי ממשפט האל פעם אחת לא ייתכן שיהיה אשם בכל דבר שהוא. כאן גם ברור כוחו של מוניטין להכריע במשפט. אי־אפשר שלא לחוש את עוצמת ההמון, הדורש קודם משפט ואחר כך דורש לנקות מאשמה את האהוד עליהם. עם זאת, ההמון מוצג כאן כהפכפך. המחבר אינו אומר זאת במפורש, אך נראה שהרכודך והחרדה שאחזו באנשים עם היוודע דבר הגנבה התחלפו בתחושת כוח. הם דרשו מן הבישוף דבר והיפוכו, והיו מסוגלים לכפות זאת עליו. עד כדי כך עלה המתח שהבישוף – שעמד על שלו וציווה לעצור את החשוד (לא ברור מה היה מצבם של יתר החשודים) עד למשפט האל – התרכך והסכים שעד למשפט יהיה החשוד תחת פיקוחו ובכיתו של אביר מקומי מתומכי אנסלם. הרמן ציין את התעקשות הבישוף על משפט האל כיוצאת־דופן, שכן הבישוף היה בדרך כלל איש גמיש מאוד. "מעולם, לא לפני ולא אחרי [המאורע], לא התעקש הבישוף על שום דבר".⁶⁴ ברתולומאוס היה ידוע כאיש שהשכין שלום בין הכמורה לבין העיר והביא לשיתוף פעולה בין השניים במסעות שרידי הקדושים. סביר להניח כי בשלב זה הבישוף, שמאורעות השנים הקודמות עדיין חיו בזיכרונו, חשש יותר מתגובות ההמון ומאפשרות האלימות הגלומה בהן מאשר מטעות בזיהוי האשם האמתי. אנו מוצאים שני רגשות הפוכים כבישוף באותו זמן – רצון להשכין שלום וללכת בעקבות דרישות ההמון, ומולו הצורך למצוא את הגנב ולעשות בו משפט צדק.⁶⁵

באחד הלילות, בביתו של האביר ויליאם, ערך אנסלם ניסוי במים קרים ואכן שקע במים בהצלחה. דא עקא, הניסוי לא היה תקף שכן אף איש כמורה לא השביע את המים לדחות את האשם ולקבל לחיקם את החף. שוב בולטת במאורע נוכחות ההמון האחוז ציפיה: "אל הכנסייה נהר המון ללא מספר של אנשי כנסייה, אבירים ואיכרים, משני המינים וכל הגילים, צעירים ובתולות, זקנים עם צעירים – כולם קוראים לאל ולאמו המהוללת".⁶⁶ אכן, ביום שנקבע נערך הטקס במלואו, והמים המקודשים נהגו באופן הפכפך ומעומעם, כרגיל במקרים

64 Tournai, לעיל ה"ש 42, בעמ' 266.

65 המעניין הוא שהוראתה הברורה של הבתולה הקדושה בסיפור המסגרת אינה עולה כאן כלל.

66 Tournai, לעיל ה"ש 42, בעמ' 266. זה המקום היחיד בסיפור שבו הבתולה מוזכרת, ובפי ההמון, לא הבישוף.

כאלה. שישה גברים היו אמורים להיכרך. הראשון יצא חף מפשע, השני ברח, השלישי יצא חף מפשע, הרביעי (לא אנסלם!) נמצא אשם, החמישי שוחרר משום מה, והשישי – אנסלם – זוהה כאשם. כך, תאורטית היו לפחות שני אשמים, אולם שוב פעל כאן קול ההמון: פה אחד הוכרו אנסלם בתור האשם.⁶⁷ חשוב להדגיש כאן כי אין מדובר בנס אלא בהוכחה משפטית. כאן מתחיל העימות הדו-צדדי שבין האשם העיקש והשלטונות. הסוף ברור לכול, אבל הדרך מעורפלת. מרגע מציאת האשם היה הבישוף מעוניין אך ורק בדבר אחד: בקבלת האוצר בחזרה. כל שאומר המחבר מטעמו הוא על הגנב ולא כציטוט לעמדת אף אחד אחר, הוא ש"מגיע לו שיתלו אותו כמו את יהודה איש קריות שבגד בישוע".⁶⁸ זו השוואה מופרכת, שכן על פי הברית החדשה יהודה איש קריות התאבד בתלייה ולא הוצא להורג. הכוונה כאן ברורה: לערוך הקבלה בין הבגידה בישוע לבין הבגידה בבתולה הקדושה אמו. אנסלם סירב בכל תוקף לגלות את מקום האוצר. רק משנכשל הבישוף בניסיונותיו לדוכב את האשם, הרשיע אותו והעבירו לידי הרשות החילונית במקום – מפקד הטירה והשופט – כדי לחלץ מפיו בעיניים את מקום האוצר.

האם מותר לאנשי כנסייה לענות חשודים? תשובה ברורה של החוק הקאנוני קיימת רק מאמצע המאה השתים-עשרה, והיא חיובית. יש עדות לכך שכמה עשורים קודם לכן הייתה התנגדות לכך שאנשי כנסייה יהיו מעורבים בעיניים, גם אם כדי לקבל בחזרה את הגנלה.⁶⁹ אימתי בין 1125 לבין 1133 נזף הילדברט, ארכיבישוף טור (1056–1133), באחד הכמרים שסרו למרותו, על כך שציווה לענות חשוד בגנבה ממנו. פקודה כזו, טען הבישוף, מקומה בבית דין חילוני, לא כנסייתי.⁷⁰ מכתב זה, שאינו תחיקה ואינו מצוטט כתקדים בשום תחיקה, נכתב שנים לאחר האירועים שבהם אנו עוסקים. במקרה שלנו אמנם ביצעו את העיניים הדיוטות, אך הבישוף עצמו הורה על כך. לא היה כל חוק כתוב, רומי או כנסייתי, שיאסור עליו לעשות זאת. אשר לחוק הנהגי של התקופה (customary law), שהיה יכול לחול על

67 הטקסט משתמש בשתי מילים נרדפות לתאר את שני ה"אשמים": הכינוי של הראשון הוא Reus, ואילו הכינוי של השני, אנסלם, הוא Culpabilis. משמעותן של שתי המילים היא אשם.

68 Tournai, לעיל ה"ש 42, בעמ' 268. המחבר חוזר שוב ושוב על ההשוואה ליהודה איש קריות. דבר נוסף ומשמעותי הוא שהמחבר מתעלם לחלוטין מכך שחלק ניכר מהרכוש הגנוב היה שייך בכלל לרוזנת ולא לכנסיית לאן.

69 כבר במאה החמישית אסר אב הכנסייה אוגוסטינוס, בישוף היפו, על אנשי כנסייה לנצל את מרותם כדי להשיג חזרה את מה שנלקח מהם. ראו S. Aureli Augustini, Epistulae 420-421. (Al. Goldbacher ed., 1904).

70 Hildeberti Cenomanensis, Epistula LII, 171 Patrologia Latina 277, 277-278, (Jacques Paul Migne ed., 1893). אין עדיין מהדורה מדעית של מכתביו של הילדברט. עורך הפטרולוגיה העתיק מהדורה מראשית המאה התשע-עשרה ללא כל עריכה נוספת. עד היום טוענים רבים כי חלק גדול מן המכתבים הם זיוף. מכתב מס' 52 נמצא ללא ברכה מקדימה וללא סיומת, והעורך אינו יודע מתי ולמי נכתב. להערכתו, המכתב שייך לתקופה האחרונה בחיי הילדברט, או כיהן כארכיבישוף טור. זאת, משום שמכתב אחר (מס' 43), המתוארך ל-1130, עוסק בסוגיה דומה. אשר לאותנטיות של המכתב, הוא לא נשלח לאדם מפורסם ועוסק בסוגיה שולית, ולא נראה שהייתה למישהו סיבה להמציא אותו.

הבישוף בתור אדון העיר, פשוט לא היה כזה.⁷¹ עם זאת, ברתולומאוס נעדר מן המקום בזמן העינויים. אל נכון היה האדם היחיד בלאן שנעדר, שכן הטקסט מציין במפורש שאיש לא נשאר בביתו באותו יום.⁷²

אנסלם אכן עונה, תחילה בשומן חיות רותח ולאחר מכן בהוצאה להורג פיקטיבית. עשר פעמים העלוהו על הגרדום ועשר פעמים הורידוהו, עד שהשופט טען שכל עינוי נוסף יגרום למות האשם. אנסלם, שלא נשבר, שאל לבסוף כמה יתנו לו אם יגלה את מקום האוצר. שאלתו זו נטעה תקווה בלב ההמון ותחילה הציעו לתת לו מאה ליברות, אולם בהדרגה ירדה ההצעה (לא ברור של מי) לארבעים ליברות.⁷³ אנסלם הסכים לכך, בתנאי שיהיו לו ערבים שילוו אותו בבטחה אל מחוץ לעיר. מיד רצו המעורבים בדבר⁷⁴ לבישוף ברתולומאוס, והלז, שפחד פן יימלט הגנב בחשכה, הסכים מיד. משנתן את הסכמתו הדליקו אנשי העיר כל לפיד שנמצא והפכו את הלילה ליום. כל האנשים יצאו לרחובות, שם הובילו השומרים ואנשי ההמון את אנסלם "כדוב היוצא ממאורתו"⁷⁵ סביב סביב, אולם בזהירות כדי שלא יברח. הגנב הוביל אותם אל מחוץ לעיר, אל בור מוסתר במורד ההר, ממנו שלף את חפצי האוצר, תוך הערה שכל אחד מהם שווה יותר מארבעים ליברות. ההמון הגיב על מציאת האוצר בשמחה גדולה ובקריאות רמות בכל הכיכרות בעיר; הכנסיות אף הן צלצלו בכל הפעמונים. האם זהו סוף הסיפור? לא. הסיפור יסתיים רק על הגרדום.

משלב זה ואילך מוטל על המספר להסביר מדוע בכל זאת נתלה אנסלם. אילו היה זה סיפור גנבה, הוא היה אמור להסתיים עם החזרת האוצר; אך אם מדובר בסיפור של נס, והנס הוא נקמתה של התולדה הקדושה על גנבת אוצרה – הרי שהגנב אינו יכול לצאת בריא ושלם עם פרס כספי על השבת הגנלה. על פי שני המקורות לסיפור אכן סופו של הגנב היה תלייה. לצורך כך הוסיף המספר תיאור מבובל למדי, שבו האשים הבישוף שוב ושוב את אנסלם על שלא החזיר את כל הגנבה ואנסלם מכחיש כל פעם ונשבע שאם אכן גנב, ראוי שיתלו אותו כמו את יהודה איש קריות, ולאחר מכן מתרצה ומחזיר עוד חלק מהגנבה. בשלב זה היו בסיפור רק שני אנשים עם רגשות, בעוד ההמון נעלם זמנית – הבישוף, אחוז תאוות נקם, ואנסלם, שבפעם הראשונה נתפס לפחד. הפחד גרם לו לנסות לברוח מן העיר, ללא

71 דיני עינויים משפטיים נכתבו אך ורק החל במאה השלוש-עשרה. עד כמה היה המצב נזיל מבחינה חוקית אפשר לראות מעצם העובדה שהעינויים הופעלו לא כדי לחלץ מחשוד הודאה במעשהו אלא כדי שהנרון (שכבר הורשע) יגלה את מקום הגנבה. כל פרטי העינויים, החל בפומביות שלהם וכלה במטרותיהם, לא עמדו בשום יחס למה שהתגבש מאוחר יותר כדיני עינויים. ראו אסתר כהן רישומים של כאב: דת, משפט ורפואה בימי הביניים המאוחרים (2019). 133-79.

72 Tournai, לעיל ה"ש 42, בעמ' 266.

73 במונחי הזמן זהו סכום אסטרונומי. הליברה הייתה יחידת חשבונאות בלבד ולא מטבע כסף. היא הייתה שווה עשרים סולידי (שילינג). לצורך השוואה, במאה השתים-עשרה באנגליה עמד מחירה של פרה על עשרה סולידי (חצי ליברה) ואילו סוס קרבות יכול היה לעלות אפילו חמישים סולידי (2.5 ליברות). LIST OF PRICE OF MEDIEVAL ITEMS <http://bit.ly/2FoHOLG> (נבדק 16.10.2018).

74 לא ברור מי האנשים הפעילים בנושא. המחבר אינו מציין אף אחד בשמו.

75 ראו Tournai, לעיל ה"ש 42, בעמ' 268 ("instar ursi de cavea").

הצלחה, שכן בכל פעם שיצא את חומות העיר חסם את דרכו נהר שהופיע מעשה נס. גם כשהבישוף נעתר ומחל לאנסלם, הנהר העל-טבעי לא אפשר לו לברוח. בסופו של דבר סירב אנסלם לדרישה האחרונה להחזיר את מותר האוצר, סירב לעבור שוב את מבחן המים הקרים ובחר מרצונו בתלייה. לכך הסכימו עם הבישוף נציגי שלוש השדרות של החברה: העירוניים, האבירים ואנשי הכנסייה. כך – מסיים המספר שבע הרצון – נקמה הבתולה הקדושה את נקמתה בו. העובדה המביכה, שרוב האוצר היה בעצם רכוש של הרוזנת סיבילה ולא של הכנסייה נעלמה לחלוטין מן הסיפור.

אין ספק שסיום הסיפור הוא ניסיון מובהק להקביל ככל האפשר את מותו של אנסלם הגנב למותו של יהודה איש קריות הבוגד. אין כל היגיון פנימי בחלק האחרון של הסיפור, אלא העובדה המובלעת בו שהגנב היה אחוזו ייאוש, וייאוש – אובדן כל תקווה לישועה – היה הרגש שגרם ליהודה איש קריות להתאבד. הייאוש, כמו הזעם, הוא אחד משבעת החטאים שעונשם מות הנשמה. לאבד כל תקווה פירושו להכחיש את קיומו של החסד האלוהי, אותו חסד המוסיף לקיים את המין האנושי כולו גם לאחר החטא הקדמון.⁷⁶ יהודה איש קריות הוא ללא ספק התגלמות הייאוש. התנהגותו של אנסלם לקראת סוף הסיפור מעידה לא רק על הרגש המצוין בפרוש בסיפור – פחד – אלא גם על ייאושו הגמור מכל אפשרות של הצלחה או הצלה. עצם העובדה שהבישוף מוסיף לדרוש ממנו להחזיר את יתרת האוצר (דהיינו את ארבעים הליברות שקיבל מהכנסייה) לאחר שכבר לא נותר לו דבר ממנו מעמידה אותו בעמדה חסרת מוצא. אין לו מה להחזיר, אין לו דרך לחזור בתשובה ואין לו כל מחילה.

רוב התאולוגים הנוצרים היו מסתייגים מקביעה כה אכזרית וקיצונית. הוא אינו שווה ליהודה איש קריות: הרי אנסלם רק גנב אוצר של כנסייה ולא הסגיר את בן האלוהים לידי תליינו בעבור שלושים דינר. אולם, אי-אפשר להסתכל על מערך שלם של אמונות תיבות כגון הנצרות של ימי הביניים כעל מקשה אחת. לו נכתב הסיפור חמישים שנה מאוחר יותר, בסוף המאה השתי-עשרה, אין ספק שסופו היה אחר. במשך המאה נכתבו תליתלים של שבחים לבתולה הקדושה ולנטייתה למחול בכל אופן אפשרי לחוטאים. בגרסה הדמיונית של סוף המאה השתי-עשרה היה הגנב מתחנן לפני הבתולה הקדושה למחול לו, היה חוזר בתשובה בלב שלם ומקבל מחילה. כך אכן מסתיים הסיפור הקודם לשלנו בספרו של הרמן, אבל באותו מקרה הייתה החוטאת אשמה רק ברצח, לא בגנבה מן הבתולה הקדושה. באמצע המאה היו רוב הקדושים עדיין לוחמים בחמה שפוכה כדי להגן על נזיריהם ורכושם.⁷⁷ בתקופה שבה מנזרים וכנסיות היו במגננה מתמדת נגד שודדים – בעיקר אצילים – שחמדו את רכושם, חשוב היה לכלול בכל אסופת נסים לא רק ריפוי מחלות, מציאת אבדות או

Elina Gertsman, *Inciting Despair, in EMOTIONS, COMMUNITIES, AND DIFFERENCE IN MEDIEVAL EUROPE: ESSAYS IN HONOR OF BARBARA H. ROSENWEIN* 121, 128-132 (Maureen C. Miller & Edward Wheatley eds., 2017)

77 Tom Licence, *History and Hagiography in the Late Eleventh Century: The Life and Work of Herman the Archdeacon, Monk of Bury St Edmunds*, 124 ENG. HIST. REV. 516, 516-544 (2009); Steven Vanderputten, *Monks, Knights, and the Enactment of Competing Social Realities in Eleventh- and Early-Twelfth-Century Flanders*, 84 SPECULUM 582, 582-612 (2009); יאררוב, לעיל ה"ש 41.

כל מעשה חונן אחר, אלא בראש ובראשונה נסים המהללים את עוצמת הקדוש ואת כוחו לנקום את כבודו וכבוד אנשיו. הרמן, אל נכון, החליט להתמקד בכוח הנקמה של הבתולה הקדושה בסוף ולא בהתחלה. לאורך שני החלקים הראשונים של הספר, הבתולה הקדושה מחוללת באמצעות שרידי גופה נסים של היענות לבקשות המתפללים אליה, בעיקר נסי ריפוי, כדי לקבל תרומות. בחלק האחרון, שבו אין הרמן עוסק בתיאור המסעות לגיוס התרומות, חשוב לו להזכיר לכול כי הבתולה הקדושה אינה רק מטה חסד, היא גם נוטרת ונוקמת. נקמתה במקרה זה מחרידה במיוחד, שכן היא נוטלת מן הגנב אפילו את האפשרות לחזור בתשובה ולבקש מחילה. תיאור זה של הבתולה הקדושה הוא נדיר. לאורך כל ההיסטוריה של פולחנה ונסיה, הבתולה הקדושה מתוארת לא רק כמושיעה ומצילה את המתפללים אליה אלא כמוחלת כמעט על כל חטא. לא פעם היא מתעמתת עם בנה, שופט המין האנושי, ומצילה חוטאים וחטאות מעונש צודק. היא התגלמות של מידת הרחמים, לא של מידת הצדק. רגשותיה, בכל התיאורים הביוגרפיים שלה, הם הזדהות אמפתית עם סבלו של ישוע – כאב, צער, אהבה ורחמים. גם אם קדושים אחרים נקמו את נקמת כבודם המחולל, הבתולה מרים לא היססה אפילו לעזור לנזירות סוררות שנכנסו להיריון.⁷⁸ כאשר השטן שלח את עורך־דינו אל ישוע כדי לתבוע בעלות על המין האנושי, היא התגייסה להיות הסגורית במשפט. לא זו בלבד, אלא שברגע שנראה היה שאכן עורך־הדין של השטן עומד לנצח, זנחה מרים את הטיעונים המשפטיים שלה, פרצה בדמעות שלישי וכרעה ברך בפני בנה השופט, כשהיא חושפת את שדיה שהיניקו אותו. אל מול מפגן זה של רגש לא עמד ההיגיון המשפטי של השטן והוא גורש מן השמים בבושת פנים.⁷⁹ מרים הנוקמת מופיעה בעיקר באסופת נסים אחת מאנגליה באותה תקופה (1135).⁸⁰ המקרים הספורים מחוץ לאסופה זו שבהם הענישה מרים מישוהו

- 78 ראו בכלליות Ruth Mazo Karras, *The Virgin and the Pregnant Abbess: Miracles and Gender in the Middle Ages*, 3 *MEDIEVAL PERSP.* 112, 112-132 (1988); Stephen J. Shoemaker, *Mary at the Cross, East and West: Maternal Compassion and Affective Piety in the Earliest Life of the Virgin and the High Middle Ages*, 62 *J. THEOLOGICAL STUD.* 570, 570-606 Amy Neff, *The Pain of Compassio: Mary's*; 255-228 בעמ' 36, לעיל ה"ש 36, RUBIN; (2011) *Labor at the Foot of the Cross*, 80 *THE ART BULL.* 254, 254-273 (1998); PHILIPPA BYRNE, *JUSTICE AND MERCY: MORAL THEOLOGY AND THE EXERCISE OF LAW IN TWELFTH-CENTURY ENGLAND* 207-216 (2019).
- 79 Karl Shoemaker, *The Devil at Law in the Middle Ages*, 228 *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* 567, 585 (2011).
- 80 WILLIAM OF MALMESBURY, *THE MIRACLES OF THE BLESSED VIRGIN MARY* (R. M. Thomson & M. Winterbottom trans. & eds., 2015); Peter Carter, *The Historical Content of William of Malmesbury's Miracles of the Virgin Mary*, in *THE WRITING OF HISTORY IN THE MIDDLE AGES: ESSAYS PRESENTED TO RICHARD WILLIAM SOUTHERN* 127-165 (R. H. C. Davis & J. M. Wallace-Hadrill eds., 1981) תודתי לר"ר נעמה כהן־הנגבי, שהפנתה אותי לאסופה זו; כן ראו בכלליות ADRIENNE WILLIAMS BOYARIN, *MIRACLES OF THE VIRGIN* .IN *MEDIEVAL ENGLAND: LAW AND JEWISHNESS IN MARIAN LEGENDS* (2010)

בסיפורי הנסים נגעו ליהודים שזלזלו בכבודה. לעומת זאת, היא חשה לעזרתן של נשים יהודיות שכרעו ללדת ושיוועו לעזרתה, שכן להן לא הייתה כל דמות נשית לפנות אליה.⁸¹ והנה לפנינו סיפור שבו הבתולה הקדושה מלאן נוקמת נקמה נוראה בגנב. הסיפור עומד בסתירה לרוב קורפוס הסיפורים העצום על הבתולה הקדושה, רחמיה ומאמציה לסנגר על בני אדם, חוטאים ככל שיהיו, בפני בנה. אי-אפשר להבין עמדה זו בלי להבין את מושג המשפט בהיסטוריה הנוצרית של האנושות. תחילת ההיסטוריה היא בעברה שעברו אדם וחווה בגן עדן. מרגע שניסה אדם להעביר את האחריות למעשיו אל חוה, הוא נחשב מתדיין. ישוע גאל את המין האנושי מחטאו של אדם הראשון בכך שעמד למשפט בפני הנציב הרומי בירושלים ונשא בעונש הצליבה.⁸² כל נשמה שיצאה מגוף אנושי עומדת למשפט, ובסוף כל הדורות יעמוד המין האנושי כולו למשפט בפני האל. משפטים הם אבני הדרך של תולדות האנושות והרמן רצה לסיים את ספרו בסיפור של משפט. דא עקא, הליכי המשפט של התקופה היו הרבה יותר מדי נזילים מכדי שיוכל להכניס אותם אל תוך אולם בית המשפט. למרות זאת הוא התעקש לספר סיפור שהוא מעשה צדק משפטי וגם מעשה צדק אלוהי. לצורך זה הוא היה זקוק לקדוש הידוע בכוחו להחמיר עם המזלזלים בו. למזלו הרע הפטרונית של כנסיית לאן הייתה הבתולה הקדושה, והוא נאלץ להעמיד אותה במקום שבו קדושים וזעמים עומדים על זכויותיהם. עובדה מביכה זו גם מסבירה מדוע תפקידה של הבתולה בסיפור הוא כה משני ומופיע למעשה רק בסיפור המסגרת. אי-הבהירות לגבי מוקד הסיפור מסבירה גם את מיקומו בספר: שני חלקיו הראשונים של הספר מלאים בנסייה המיטיבים של הבתולה, אבל מעשה הגנבה – שאכן היה כנראה אמתי לחלוטין וחיובי היה להופיע – לא תאם את הדגם של התנהגות הבתולה, ולכן צורף כלאחר מעשה בסוף הספר.

לכאורה, הבתולה הקדושה ממלאת תפקיד משני בסיפור, אולם למעשה גם היא אחת מהדמויות בעלות הרגש. היא מפגינה זעם, נקמנות ורכושנות – אך כל המיוחס לה הוא מלאכותי ואינו שייך לעצם הסיפור. שני הניצים – הבישוף והגנב – הם דמויות המפתח המעניינות, ורגשותיהם מובילים את כל המעשה. לאורך כל הסיפור אנו מוצאים רגשות – לא רק של הגיבורים, אלא של הגיבור השלישי – ההמון. תושבי העיר לאן מגיבים במנעד רחב של רגשות לאירועים: החל בצער על אובדן האוצר, המשך בהתלהבות ובתמיכה בגנב, וכלה בזעם קדוש נגדו. רגשותיהם אינם הכוח היחיד המניע את העלילה: הכוח המרכזי הוא דווקא רגשותיו של הגנב עצמו, ומאוחר יותר אלה של הבישוף. בסופו של דבר, אין זה סיפור של משפט, שכן כל ההליך המשפטי הוא בשלבי אלתור וגיבוש, וגם לא סיפור של נס, שכן הנס מאולץ מאוד. זהו סיפור על טלטלה רגשית של עיר שלמה ותגובתה לפגיעה בה. כך, בסוף הסיפור, ההמון חוזר באצטלה של נציגי שלוש השדרות המאשרים את ההוצאה להורג. גם אם רגשות הגנב מניעים את העלילה מתחילתה, רגשות העיר הם שסוגרים אותה. רגשות אינדיבידואליים ורגשות קולקטיביים מצטלבים זה בזה ואינם מבטלים זה את זה.

ELISHEVA BAUMGARTEN, *MOTHERS AND CHILDREN: JEWISH FAMILY LIFE IN MEDIEVAL EUROPE* 81 (2004) 52; כן ראו BOYARIN, לעיל ה"ש 80, בעמ' 42-74.

82 על תפקיד המשפט בסיפור הצליבה של ישוע והשפעתו בימי הביניים ראו RACHEL FULTON, *FROM JUDGMENT TO PASSION: DEVOTION TO CHRIST AND THE VIRGIN MARY, 800-1200* (2002).

