

## אגדות ייסוד – בין אשכנז לספרד

גלית חזן-רוקס

שרה צפתמן, בין אשכנז לספרד – לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים, ירושלים תשנ"ג, הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, 244 עמודים.

שייה על הכלה ושני החתנים בספרה של צפתמן הינו מבחינה מסויימת כפתור של חן שלכבודו נתפרה החליפה המפוארת של ניתוח אגדת ר' משולם השבוי, שנתגלה בכבל וחזר להקים ישיבה במא-גנצה, והשוואתה לאגדה על ארבעת השבויים ששלושה מהם עלו לגדולה בקהילות סביב הים התיכון.

בתחילת הספר המחברת מסבירה במפורש את מבנהו: הממצאים מוצגים בו על-פי הסדר שנתגלו למחברת. בכך היא משתפת אותנו במסע גילוי, או בפתרון חידה בלשית, שהחוליה המפתיעה ביותר במהלכה היא קביעתה, שסיפור ר' משולם, 'אגדת הייסוד האשכנזית' לפי מינוחה, הינו החלק החסר מן התשבץ של 'אגדת הייסוד הספרדית אגדת ארבעת השבויים'. משמע, ר' משולם הינו לא אחר מאשר השבוי הרביעי שעל-פי הסיפור, כפי שהובא על ידי הראב"ד בספר הקבלה שלו, לא נודע שמו ומקום ישועתו.

המהלך המחקרי המוצהר העיקרי הוא מבחינה מסויימת בירור מקורותיה של המעשייה מן המעשה כוך. במסגרתה מצביעה צפתמן על השתלבות אגדת ר' משולם וסיפור חתונת כסיאה בת ר' שפטיה מ'מגילת אחימעץ' במעשייה המאוחרת יותר. אולם אין זה המהלך המחקרי היחיד בספר מרתק ומלומד זה. החוקרת מעמתת (לפחות) שני מהלכים מחקריים ובכך מציגה בפנינו לא רק את

השאלה המחקרית העומדת לדין בספרה של שרה צפתמן 'בין אשכנז לספרד – לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים' היא, על-פי הצגת הדברים, בירור מקורו-תיה הקדומים של המעשייה 'מעשה בכלה ובשני חתנים', מעשייה ביידיש המועלית על הכתב לראשונה כנראה במעשה כוך במאה ה"ז. קיצורו של הסיפור: לזוג הורים זקנים, רב ואשתו, היתה בת מבורכת בכל המעלות הטובות. נחלקו בדבר החתן הרצוי, האב בחר בכך אחותו, האם – בכך אחיה. שני הצעירים נשלחו אל העולם וכידם מאתיים זהובים. כספם נגנב בפונדק, אלא שבן אחות האב הספיק לקנות בחלק מכספו סחורה שלא נגנבה. קם 'המפסיד' ונסע לבבל ושם נתגלה כמי שהצליח להשיב, תחילה בסתר, על כל הקושיות שהעמיד ראש הישיבה בפני תלמידיו, ועם זאת לא נעתר להשתדך לבת ראש הישיבה. בדרכו חזרה לביתו מצא הצעיר בעיר תפוחי פלא, שחלקם גרמו לצרעת וחלקם ריפאו ממחלה זו. הוא נקלע בדרכו לעיר שמלכה חולה, ובאמצעות שני סוגי התפוחים הוא גרם למלך תחילה סבל נוסף ואחר-כך ריפאו כליל. כאות תודה החזירו המלך לעירו ועשהו לשר העיר, שהיתה כלולה בממלכתו, וכך נמצא המפסיד של ראשית הסיפור זוכה בעיר ובכלה הנחפצת.

ושמא 'איז די כלה צו שייך', כלומר האם הכלה יפה מדיי? שכן ניתוח המע-

בעריכתם של שני חוקרים, ג'יימס קליי-פורד וג'ורג' מרכוס.<sup>1</sup> אסכולת 'כתיבת התרבות' הושפעה לא מעט מקליפורד גירץ, שבדק כמה טקסטים של אתנוגרא-פים מרכזיים של המאה העשרים מנקודת המבט הרפלקסיבית כפולת המבט, הממוקדת במניעים הפואטיים והאידיאולוגיים של עצם מלאכת הכתיבה של הטקסט האתנוגראפי.<sup>2</sup> ניכרת אף השפעה תו של היידן וייט, שבדק את הכתיבה ההיסטורית בפרספקטיבה דומה.<sup>3</sup>

בהצהרה הרפלקסיבית שלה העמידה אותנו החוקרת על חשיבותה העקרונית של מלאכת כתיבת המחקר ועל חשיבות בחירת הסיפור השליט, על מרכיביו הפואטיים והאידיאולוגיים, על תוצאות המחקר. הסיפור כפי שהוא לפנינו מוביל מן הטקסט הסיפורי, העממי ביותר, אל השאלות ההיסטוריות התרבותיות, הרח-בות ביותר, וחוזר בסוף אל עיצובה של המעשייה העממית.

בנתחה תחילה את מעשיית הכלה ושני החתנים, המאוחרת מן הטקסטים הנידו-נים, מפעילה צפתמן במיומנות מרשימה את מנגנון הניתוח הפורמאליסטי, פרי רוחו של ולאדימיר פרופ.<sup>4</sup> היא מצביעה על התאמת הסיפור הנידון לתכנית המע-שייה הכלל-אירופית, ויש אומרים האוני-ברסאלית. בניגוד לניתוחים פורמאליס-טיים רבים של מעשיות, אף מן התרבות היהודית, מעגנת צפתמן את ניתוחה הפורמאליסטי בבקיאיתה הטקסטולוגית והפילולוגית. רק אחרי שלא הותירה ספק בלב הקורא בדבר המיתאם בין רצף היחי-דות העלילתיות בסכמה הפורמאליסטית של פרופ ובין הטקסט שהיא מציגה בפני

חשיבתה המדעית המורכבת והמתחכמת, אלא אף את מורכבותה של התופעה הנחקרת, ובעיקר את הממד של הסתר פנים, הנוכח תמיד במחקרה של ספרות עממית.

בכחרה להעמיד את הספר על-פי סדר התהוות הדברים בתהליך המחקרי, נמשכה צפתמן אחר כיוונים עכשוויים בחקר התרבות ותולדותיה, המתייחסים במשולב לחקר הטקסט וחקר הפולקלור והאנתרופולוגיה התרבותית. כיוון זה הוצהר על-ידי החוקרת במקומות שונים בספר, כשהיא דנה ביחס שבין האירועים ההיסטוריים ובין ההיסטוריה האגדית בספרות העממית. כך היא מתייצבת בצומת שבו מצטלבות דרכם של ההיס-טוריונים עם דרכם של הפולקלוריסטים – הראשונים מבקשים לשכלל את מערכת הקירובים, האפרוקסימאציות, לתיאור 'מה שבאמת היה', והאחרונים, כמו גם חוקרי היצירה התרבותית בכלל, מתמודדים בעיקר עם בחינת עיצובו של הזיכרון על 'מה שאולי היה' ביצירה התרבותית לסוגיה ולאופניה. בצומת זה מצביעה החוקרת על כיוון ההיסטוריה האנתרופולוגית ותולדות המנטאליות כהשראה רלבנטית למפעלה.

לעומת זאת בהצהרה על בחירת תהליך המחקר, ותהליך הגילוי המקופל בתוכו, כחוט העלילתי המרכזי של הנאראטיב, הסיפור המחקרי שלה, מזהה צפתמן את כתיבתה עם אסכולה אתנוגראפית ואנת-רופולוגית תרבותית המזוהה כיום בעיקר עם המונח Writing Culture, כתיבת התרבות, כשמו של קובץ מאמרים רב שהשפעה שיצא לאור בשנת 1986

ליים 1990.

Hayden White, *Topics of Discourse*, 3  
Baltimore 1978

Vladimir Propp, *Morphology of the* 4  
*Folktale*, Austin 1968

James Clifford and George M. Mar- 1  
cus, *Writing Culture — the Poetics and*  
*Politics of Ethnography*, Berkeley and  
L.A. 1986

2 קליפורד גירץ, פרשנות של תרבות, ירוש-

ההתייחסות שלה עובר מן המערכת התרבותית הכללית שיוצגה בדיון התבנית על-ידי ההפשטה הסכמתית של סוגת המעשייה, כפי שתוארה בידי פרופ. לסד המצומצם בהכרח של המצוי בכתובים. חוקרי ספרות עממית, בעיקר העוסקים בתרבות עכשווית, מודעים לפרופורציה המתסכלת בין מה שהתרבות העממית יוצרת בכליה השונים ובין מה שנשמר. כחוקרת ספרות עממית של ימי הביניים נתונה צפתמן לגמרי לחסדי הכתובים והגיתן לאיתור בכתובים. מן החסדים המצומצמים הללו היא מצמיחה ברכה רבה בהצביעה על הקשר האפשרי בין מעשה הכלה ושני החתנים לסיפור חתונת כסיאה בת ר' שפטיה ב'מגילת אחימעץ'. בסיפור זה דוחה אמה של כסיאה כל חתן אפשרי, תופעה המתפרשת על ידי צפתמן כביטוי לכריזה סוגתית, במקרה זה של אגדה האגיוגרפית, שגיבורה הנערץ הוא אבי הכלה ששום מחזר לא ישווה לו. מושג הסוגה מתגמש על כן על-פי הדגם הפרשני המוצע על-ידי החוקרת, וכך סיפור העשוי להזכיר אפילו את המעשייה על הנסיכה הסינית טוראנדוט, הדוחה חתניה עד שיפתרו חידות קשות, או לנסיכה שצריך לדובבה ולהצחיקה,<sup>6</sup> הינו ודאי שונה מאלה בדיוק בזווית המוצבת בין הסיפור ובין המציאות. תוך כדי הדיון בסיפור חתונת כסיאה מעירה צפתמן שהדמות הנשית, הרבנית, היא זרה, אפילו לחלוטין, לספרות השב-חיים היהודית. נראה לי שכאן המונח הסוגתי שבח משמש את החוקרת לא כדי להרחיב את הקשר של הסיפור עם המערכת הסוגתית הכוללת של התרבות, אלא דווקא כדי לתחום אותו בגבולות

הקורא, ניגשת החוקרת בזהירות הראויה לדיון בסוגה (הז'אנר) של 'מעשה בכלה ושני חתנים'.

בספר הזה, לעיתים קרובות מסתרים דברים חשובים ביותר בהערות שבתחתית העמוד. לאלה שלא קראו עדיין את הספר ניתנת על כן עצה לא לדלג על ההערות, בעיקר על אלה המתארכות לכדי עשר שורות ויותר. לפעמים הן עיקר עיקרו של הטיעון, ואני חושדת שהוטלו לאן שהוטלו כדי לא להגדיל את ממדי הספר יתר על המידה. אולם כנתינתן מגבירות גם הן את הנוכחות המתמדת של המבט הכפול בספר זה: הטקסט העילי אינו רק מוער על-ידי הטקסט התחתני, הוא מואר על ידו באור יקר. (כך אהבתי את הערת האגב של צפתמן המעדיפה את המונח 'מעשה' על פני 'אגדה', שהוא המונח המקובל במחקר ללנגדה הריאליסטית, המכונה בגרמנית Sage).

בדיונה על מעמד הסוגה הסיפורית העממית, ובמובלע גם על הטיפוס הסיפורי כהפשטה, מצביעה צפתמן על שני המושגים כאחד כמאגר של אופציות הכלולות במערכת התרבותית. יוצרו של הסיפור הבודד ממש על-פי ההקשר, התנאים הנסיכתיים והתנאים התרבותיים הרחבים את הנתונים הסטרוקטוראליים והסמיוטיים שהם לשון התרבות. בכך מתחבר דיונה בפעם נוספת לחקר הספרות העממית בדרך התבניתית, הפעם ברוחו של רומאן יעקובסון.<sup>5</sup>

מכאן ממשיכה צפתמן בדרכו של המחקר ההשוואתי, הקרוי גם הגיאוגרף-פיהיסטורי, ומצביעה על מקורותיה האפשריים של המעשייה העממית ביידיש, מעשה בכלה ושני חתנים. הקשר

6 A. Aarne and S. Thompson, *The Types of the Folktale (Folklore Fellows Communications, 184)* Helsinki 1973. Type n. 851 A, Turandot, p. 286

5 רומאן יעקובסון, 'פולקלור כצורה ייחודית של יצירה', סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחן מאמרים [ספרות, משמעות תרבות 16] תל-אביב השמ"ו, עמ' 276-286.

בסיום ניתוח סיפור חתונת כסיאה מובאת דוגמה אחת מני רבות של ניתוח תבנית מובהק המקדם את 'עלילת' הסיפור (הנאראטיב) של המהלך השיטתי והתיאורטי המרתק של המחקר הנוכחי צעד גדול קדימה אל עבר הסטרוקטוראליזם המובהק של אסכולת לוי-שטראוס.

היא בוחנת את הסיפור כביטוי מתוכנת של התייחסויות ליחסי שארות וקניין, שוב בפרספקטיבה המרכזית שלה, המעבר מסוגה לסוגה. כך דגם הנשואים הייחודי של הסיפור מ'מגילת אחימעץ' נתפש אצלה כביטוי לסאגת המשפחה בניגוד למעשייה המובהקת (מעשיית הקסם האפית) של הכלה ושני חתנים.

בעברנו לחליפה עצמה, לאגדת ר' משולם, חוזר חלק מן המהלך המתודי לוגי (כפי שמראה פרופ בספרו שיקרה לעיתים בתבנית המעשייה): בהיגד הראוי לאסכולה ההשוואתית הגיאוגרפית-היסטורית מבססת צפתמן את הזיקה בין סיפור המוצא של עלילתנו המחקרית, 'מעשה הכלה ושני חתנים' לאגדת ר' משולם. בציינה את זימונם של מספר יסודות סיפוריים בשני הסיפורים הללו אומרת צפתמן בלשונה הגמישה, המדור-ייקת והעשירה (לכל אורך הספר): 'כל אלה הם אלמנטים ייחודיים, שאינם מאכלסים בקביעות את רקמת הסיפור העממי; ולפיכך ברור כי הימצאותם בצוואת בשני הטקסטים הנידונים גם יחד אינה מקרית, ואין אפשרות לראותם במנותק האחד ממשנהו' (עמ' 88).

עם זאת אין הכרח להכליל מן המימצא התקף אולי למקרה שלפנינו, אך בשום פנים ואופן איננו תהליך חד-כיווני בספרות העממית, 'מהשלב העוברי, הראשוני, אל השלב המפותח יותר המאוחר', כדברי החוקרת (עמ' 90). די להזכיר ברמז שכבר הוצגה בחקר הספרות העממית במקביל להנחה האבולוציונית ניסית של התפתחות הסיפור מן

ימי-ביניים, אשר גם על-פי ההגדרה היהודית הרחבה מדי, עדיין הינם תחום סגור. כפי שנראה להלן וכפי שמראה החוקרת בהמשך הספר, דגמים ספרותיים, סוגתיים ותוכניים מספרות חז"ל השפיעו השפעה ודאית גם על יצירות סיפוריות עממיות יהודיות בימי-הביניים. אין כוונתי לסיפורים שהובאו מן הספרות התלמודית מדרשית כמתכונתם וזכו לעיבודים חדשים, אלא דווקא לסיפורים מן הסוג הנידון כאן, שהם יצירות ימי-ביניים מובהקות.

בסיפורים הביוגרפיים של חז"ל דמויות נשים ממלאות תפקידים מרכזיים, לא מעט מהן כנשות תלמידות-חכמים המציגות עמדות מנוגדות לאלו של בעליהן. בספורי חז"ל אפשר שתהיינה דווקא הן הצודקות מבחינת ההיגיון הסיפורי והמסר הרעיוני והאנושי של הסיפור.

כאן אציג שאלה: בידוע שהמאה ה-12, ולא ה-11 שבה נכתבה 'מגילת אחימעץ', היא התקופה שבה עולות ומתבלטות דמויות נשים בנצרות האירופית, אמנם במיוחד במרכז אירופה. אולם האם אפשר בכל זאת להניח שבחלופה המוצגת על-ידי האם המנסה בעצם למנוע את נשואי הבת, כלולה ידיעה חתרנית משהו על עצמאותן היחסית של הנשים הלא-נשואות בחברה הנוצרית הסובבת, כלומר הנזירות? הצגת השאלה מצדי מצביעה על הצורך הכמעט קלאסי-סטרופונו הנוצר למקרא המחקר שלפנינו, לצאת ממנהרת הזמן היהודית. מחקר זה אמנם מקשר בצורה חדשנית בין עולמות יהודיים אשר בדרך-כלל נחקרו במבודד זה מזה. אולם מלבד הבחינות המתודולוגיות הספרותיות העממיות המצביעות על פוטנציאל השוואתי עקרוני, תרבות ישראל כמעט אינה מוארת ביחסיה עם הסביבה הלא-יהודית הקונקרטית לסוגיה.

כלשהו, אלא היא **מבטאת הווה** כלשהו (עמ' 103 – ההדגשות במקור).

כאן ובכמה מקומות נוספים שבהם היא תובעת מן ההיסטוריונים הכרה בפונקצי- יונאליות של הסיפורת העממית כמבטאת הלכי-רוח של זמני מחבריה, לא של זמני האירועים המתוארים, נדמה לי שעדיין נותרת דיכוטומיה המחמיצה משהו מן העיקר. הסיפור העממי איננו שיקוף של תהליך, הוא הוא במידה רבה יוצרו ומעצבו של תהליך. אף כי הדברים נשמ- עים כחיווי, זוהי שאלתי הראשונה.

דמויותיהם של יוסף והלל כארכיטי- פים של סיפורי התגלות גם הם צצים לראשונה בטקסט 'הלא קאנוני' של ההע- רות (עמ' 12, 120). מלבד כמה עניינים אחרים המתעוררים כתוצאה מן ההתייח- סות לדגמים אלה, מרתקת במיוחד המחשבה שבמקביל למה שמוכר בספר שבעיונו על חשיבותם של קבלת אבות ומנהגים בקהילות אשכנז המוקדמות לעומת ההסתמכות על הספרות ההלכתית הכתובה בקהילות ספרד (עמ' 149-152), אף בעיצוב הסיפורים מקדשת, במקרה הנידון כאן, המסורת הספרדית את הדג- מים הכתובים (במיוחד הלל) יותר מן המסורת האשכנזית. מה שמתפרש כעל- יונות אשכנזית עקרונית, בפרשנות האת- נוצנטרית במקצת (לא כאשכנזייה אלא כחוקרת אשכנז דווקא!) אצל צפתמן, אולי גם נובע מיחס שונה המצוי בכל אחת מן התרבויות היהודיות הללו – ואולי גם בסביבה התרבותית הרחבה יותר – לגבולות שבין הכתוב והבעל-פה. מצאתי את עצמי שואלת על מצב המצאי של ספרים (כתבי-יד) בקהילות אשכנז, האם הם היו נפוצים בה במידה שהיו בקהילות שמסביב לים התיכון.

ואף זאת, האם מה שנתפרש כאן כעל- יונות של בני הקהילות על גדות הריין, האם אפשר לפרשן גם כבידוד תרבותי

הפשטות אל המורכבות גם הנחה דבר- לציוניסטית, של התפתחות מן המורכב אל הפשוט ואפילו העני (כגון המושג zersingen, דרדור תוך כדי העברת המסורת, במשנת האחים גרים, אף בני- תוח הדינאמיקה של אגדת ארבעת השב- ויים – בין גירסה של גיבור אחד, שלושה גיבורים או ארבעה – חוזרת צפתמן ומעדיפה את דגם ההתפתחות מן הפשוט אל המורכב (עמ' 119) ואין הדבר הכרחי.

הניתוח של אגדת ר' משולם נתמך גם הוא בשיטה הפורמאליסטית של פרופ, כאשר נשקלת האפשרות שהאב קלוני- מוס ולא הבן משולם הוא גיבור הסיפור. ואף כאן, כדרכה, החוקרת מרחיבה את הסוגיה הפורמאלית הפשוטה לממדים סוגתיים, בהבהירה כי 'בבחירה בין ר' קלונימוס לבין ר' משולם כגיבור הסיפור, כרוכה איפוא בחירה ז'אנרית מובהקת: בין אגדה הגיוגרפית מזה, לבין אגדה מיתולוגית מזה' (עמ' 97).

נוסף לשמחה על הספר היקר, אני נותרת עם שלל של כמה שאלות, מהן קלות ומהן קשות יותר. בדיון המרכזי על אגדת ר' משולם, מציגה צפתמן את עמדת חוקר התרבות הרואה בספרות העממית מושא מחקר לגיטימי לעצמו. אולם נדמה לי שבכמה דיונים החוקרת מבטאת דיכוטומיה שבין האירוע ההיס- טורי ובין עיצובו בלבוש סיפורי. בניסוח מבריק היא מציגה את עמדתה המרכזית:

אגדה עממית איננה יצירה סטאטית, חסרת דינאמיקה ותפקוד אקטואליים, ואין היא משמשת בעיקרה כמעין 'קופסת שימורים' לזיכרון קולקטיבי, של אירוע מסויים שאירע לגיבורה ההיסטורי [...]. אגדה עממית, כמו כל יצירה עממית אחרת, נוצרת ומתקיימת עקב צורך מסוים, והיא ממלאת תפקיד מסוים בחלל התרבותי של חברה כלשהי. מבחינה זו ניתן לומר, כי אין האגדה העממית **משמרת עבר**

של המספר העממי' (עמ' 156). העלילה המרתקת, כפולת המבט וכפולת המבט של הספר 'בין אשכנז לספרד', העלילה המספרת לנו את גלגוליהם של סיפורים בין אשכנז לספרד, אך גם העלילה המספרת לנו על חוקרת אמיצה, ישרה ומבריקה בדרכה ממעשיית הכלה ושני חתניה להיווצרות התודעה העצמית של קהילות אשכנז – מהווה חיבור העתיד להציב אמות מידה חדשות במחקר הספרות העממית היהודית ללשונותיה.

יחסית לדרים לחופי הים התיכון? שכן אחרי שכבר לא היה Mare Nostrum (הים שלנו) של הרומאים עדיין היה הים של היהודים שדרו מכל צדדיו, ועל מרכזיותו תעיד גם אגדת ארבעת השב" ויים, שבה הים, אמנם בצורה קטאסטרו־פאלית משהו, הוא עורק המסירה של המסורת הלמדנית.

מה שאומרת, שוב בהערה בתחתית העמוד, צפתמן בלשון של ביקורת, אומר לשבחה: 'חוקרים מגיעים לעתים להפגנת יכולת חיבור עלילה שאינה נופלת מזו

## תורת העיקרים של אברבנאל

אברהם מלמד

יצחק אברבנאל, ראש אמנה, ההדיר בצירוף מבוא, הערות ונספחים מנחם קלנר, רמת-גן תשנ"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 198 עמודים.

חוקרים למפות את אט אט את ההיסטוריה של הנושא. גוטמן ווסמן חקרו את תורת העיקרים של אלבו ומקורותיה,<sup>1</sup> היימן פירסם מאמר פורץ דרך על תורת העיקרים של הרמב"ם,<sup>2</sup> שבייד השווה בין תורת העיקרים של הרמב"ם לזו של אלבו,<sup>3</sup> קליין-ברסלבי חקרה את השפעת נסים גרונדי (ר"ן) על תורת העיקרים של קרשקש ואלבו,<sup>4</sup> ואילו מאש חקר את

הדיון בתורת העיקרים היה עד לפני שנים מספר תחום מוזנח יחסית בחקר המחשבה היהודית הביניימית. מאז ספרו הגדול, אך המיושן עתה, של דוד ניימרק (אודסה 1919),<sup>5</sup> לא היו הרבה דיונים בשיטות עיקרים של הוגים שונים, וודאי לא דיון כולל שהקיף את כל ההיסטוריה של נושא חשוב זה, אך עם הזמן, החלו

1 *ssance Studies*, Cambridge, Mass. 1969, pp. 119-144

2 א' שבייד, 'בין משנת העיקרים של ר' יוסף אלבו למשנת העיקרים של הרמב"ם', תרביץ, 33 (תשכ"ד), עמ' 74-81; וכן הנ"ל, 'צדוקן החינוכי והמדיני של מצוות האמונה לפי משנת הרמב"ם', טעם והקשה, רמת גן תש"ך, עמ' 80-104.

3 ש' קליין-ברסלבי, 'תרומתו של ר' נסים גרונדי לעיצובן של תורות העיקרים של חסדאי קרשקש ושל יוסף אלבו', אשל באר שבע, ב (תשמ"ו), עמ' 177-198.

4 ד' ניימרק, תולדות העיקרים בישראל, אודסה 1919. וכן, D. Neumark, 'The Principles of Judaism', *Essays in Jewish Philosophy*, Amsterdam 1971, pp. 101-144

5 י' גוטמן, 'לחקר המקורות של ספר העיקרים', בקובץ מאמריו דת ומדע, ירושלים תשל"ט, עמ' 169-191. מ' ווסמן, 'שיטתו של ר' יוסף אלבו בעיקרי הדת ויחסה לתורות בני דורו', ר' חסדאי קרשקש ור' שמעון בן צמח דוראן', בקובץ מאמריו בשבילי הספרות והמחשבה העברית, תל-אביב 1956, עמ' 135-165.

6 A. Hyman, 'Maimonides' Thirteen Principles, *Jewish Medieval and Renai-*

המושכלות' בלבד. בשבילם היתה שאלת העיקרים עניין אמונתי צר מדי, שאינו קשור מהותית בהשגת המושכלות. גם אנשי הלכה, בתור שכאלה, לא עסקו בשאלות של עיקרי הדת, שהן כלליות מדיי מבחינתם וחרוגות מתחומי הדיון המסורתיים שלהם.<sup>6</sup>

כך גם ניתן להסביר את המיעוט היחסי של הדיון בתורת העיקרים בקרב חוקרי הפילוסופיה היהודית הביניימית. החוקרים העדיפו בדרך כלל להתמקד בנושאים הקלאסיים, הפילוסופיים-תיאולוגיים הטהורים של המחשבה היהודית, כמו ההוכחות לקיום האל, תורת התארים, בריאה, השגחה, נבואה ותורת הנסו, מאשר בבעיות צרות לכאורה, של דוגמה דתית. שאלת העיקרים נראתה, מן הסתם, לרבים מהם, גם ליהודים מאמינים ומקיימים מצוות על אחת כמה וכמה ליהודים חילוניים, קצת יותר מדיי 'דתית', פחות מדיי 'פילוסופית', מכדי שתעורר בהם עניין רב.

מנחם קלנר הוא זה שבמידה רבה הפך מחדש את הדיון בתורת העיקרים לחלק אינטגרלי וחשוב של מחקר המחשבה היהודית הביניימית, לצד הנושאים הפילוסופיים-תיאולוגיים הקלאסיים, ובקשר ישיר אליהם. חשיבות מפעלו היא בראייתו את העיסוק הדוגמאטי הצר הזה, לכאורה, כחלק בלתי נפרד של תמונת עולמם הפילוסופית-תיאולוגית של הוגי הדעות, וכפועל יוצא ממנה. נראה, כי הזדהותו הדתית העמוקה מחד והתעניינותו הפילוסופית המופשטת מאידך הניבו את העניין בתורת העיקרים ואת

תורות העיקרים של ניסים ממארסי ויוסף אבן כספי.<sup>6</sup>

ניתן לאמר כי אותה סיבה שבגללה נעלם הדיון בתורת העיקרים מן המחשבה היהודית לתקופות ארוכות גם מסבירה מדוע כה מועט יחסית היה הדיון על כך במחקר המודרני של המחשבה היהודית הביניימית. לראשונה הופיע הדיון בעוצמה רבה במבוא של הרמב"ם לפרק חלק. לפני כן כלל לא היתה תורת עיקרים מוגדרת במחשבה היהודית. במאות ה"ג-ה"ד נעלם הדיון בנושא זה, כאשר הוגי הדעות החשובים של התקופה, כמו רלב"ג, נרבוני, אלבלג ושאר מפרשי הרמב"ם, כמעט לא דנו בו. במאה ה"ט השתנה המצב לחלוטין, ורוב ההוגים עסקו בנושא בהרחבה, ואילו לאחר אברבנאל שוב נעלם הדיון בתורת העיקרים מן האופק של המחשבה היהודית עד הופעת הרפורמה במאה ה"ט.<sup>7</sup>

העיסוק בתורת העיקרים דרש במישור ההגותי מפגש בין הזדהות דתית-אמונתית להתעניינות פילוסופית, ואילו במישור המקצועי הוא דרש מפגש מקביל בין תיפקודו של הוגה הדעות כמנהיג ציבור ומורה הלכה לתיפקודו כפילוסוף. לא מקרה הוא שאצל בעלי תורת העיקרים הגדולים, כמו הרמב"ם, קרשקש, אלבו ואברבנאל, התקיים מפגש כזה והוא, נוסף לנסיבות המיוחדות של תקופתם, שיצר את עניינם הגדול בנושא. לעומת זאת הוגי דעות שתיפקדו כפילוסופים במשמעות החמורה של המושג, כמו רלב"ג, נרבוני או אלבלג, עסקו בעיון אינטלקטואלי מופשט, ב'השגת

*Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, Durham, N.C. 1982, pp. 85-98

7 ראה: קלנר, ראש אמנה, המבוא; וביתר הרחבה בספרו: תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים 1991.

8 קלנר, ראש אמנה, המבוא, עמ' 7-8.

B. Masch, 'Nissim of Marseille's 6 Approach to the "Iqqarim"', *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, 3, Jerusalem 1986, pp. 83-92; Idem, 'Principles of Judaism in Maimonides and Joseph Ibn Caspi', *Mystics, Philosophers, and Politicians:*

עד תשע מהדורות. הוא גם תורגם ללא-טינית, צרפתית ואנגלית. 'ראש אמנה' זכה, אם כן, ליותר מהדורות ותרגומים מאשר כל חיבור אחר של אברבנאל, אך לא זכה עד כה למהדורה מדעית מתוקנת בעברית.

ספרו של קלנר משלים עתה את החסר והוא עושה זאת היטב. המהדיר התקין את כתב-היד על בסיס הדפוס הראשון, שתי מהדורות מאוחרות יותר ושני כתבי-היד ששרדו, שהועתקו מן הדפוס הראשון (ולא להפך, כפי שהוא המצב בדרך כלל!). המהדיר הוסיף אפאראטוס מדעי מורכב ובו הערות רבות לטקסט, הכוללות ביאורים, פסוקים ומאמרי חז"ל, אשר אברבנאל, כמקובל, הירבה לשבץ בדבריו, והמקורות שמהם הושפע בכתובת חיבורו זה. כן הקדים המהדיר מבוא מקיף, המתאר את הרקע לדיון בתורת העיקרים במחשבה הביניימית בכלל ונסיבות כתיבת 'ראש אמנה' ומאפייניו במיוחד. מבוא זה הוא מעין סיכום מקוצר לספרו הנ"ל של קלנר. לספרו

הקישור הפורה בינה ובין תמונת עולמם הפילוסופית של הגני-הדעות הביניימיים. בסידרת מאמרים על תורות העיקרים של רמב"ם, דוראן, אברבנאל ואחרים, סייע קלנר להשלים את מיפוי הדיון בנושא זה בימי-הביניים המאוחרים.<sup>9</sup> הוא סיכם את הדיון בספרו החשוב על תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית הביניימית, שהופיע במקור באנגלית ובתרגום עברי.<sup>10</sup> כשב-עם שנה לאחר הסיכום הראשון של נושא זה בידי ניימרק, יש עתה בידינו דיון מקיף ומעודכן בהיסטוריה של תורת העיקרים. קלנר גילה עניין מיוחד בתורת העיקרים של אברבנאל, וגולת הכותרת של התעניינותו זו היתה פירסום מהדורה מדעית של דיונו המרכזי של אברבנאל בתורת העיקרים, 'ראש אמנה', בתרגום אנגלי,<sup>11</sup> ואילו עתה הוא מגיש לפנינו את המהדורה המדעית המעודכנת של המקור העברי.

'ראש אמנה' היה חיבורו הראשון של אברבנאל, הוא הופיע בדפוס (קושטא 1505) עוד בחיי מחברו והודפסו ממנו

9 מ' קלנר, 'הצעה כענין י"ג העיקרים של הרמב"ם ומעמדם של שאינם יהודים בימות המשיח', טורא, א, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 249-260. הנ"ל, 'כפירה בשונג בהגות יהודית בימי הביניים: הרמב"ם ואברבנאל מול רשב"ץ ורח"ק?', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 393-403; M.M. Kellner, 'Dogma in Medieval Jewish Thought: A Bibliographical Survey', *Studies in Bibliography and Booklore*, 15 (1984), pp. 5-21; Idem, 'Jewish Dogmatics After the Spanish Expulsion: Rabbis Isaac Abravanel and Joseph Ya'bes on Belief in Creation as an Artical of Faith', *JQR*, 72 (1982), pp. 178-187; Idem, 'Maimonides' Thirteen Principles and the Structure of the "Guide of the Perplexed"', *Journal of the History of Philosophy*, 20 (1982), pp. 76-84; Idem, 'R. Isaac Abravanel on Maimonides' Principles

of Faith', *Tradition*, 18 (1980), pp. 343-356; Idem, 'R. Isaac Abravanel on the Principles of Judaism', *Journal of the American Academy of Religion*, 44 (Supplement) (1977), pp. 1183-1200; Idem, 'R. Shimon ben Zemah Duran on the Principles of Judaism', *PAAJR*, 42 (1981), pp. 231-265; Idem, 'The Conception of Tora as a Deductive Science in Medieval Jewish Thought', *REJ*, 146 (1987), pp. 265-279; Idem, 'What is Heresy?', *Studies in Jewish Philosophy*, 3 (1983), pp. 50-77; M.M. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, Oxford 1986. המהדורה העברית, ראה הערה 7 לעיל. וכן ראה נ' אריאלי, 'מבוא לשאלת העיקרים ביהדות', דעת, יא (תשמ"ג), עמ' 19-38. I. Abravanel, *Principles of Faith*, 11 Translated and edited by M.M. Kellner, New Jersey 1982



רמב"ם על מהות היהדות. בניגוד לעמדת רמב"ם כי עיקרי האמונה ניתנים להכרה פילוסופית, ולכן יש לכונן את הדת על בסיס זה, טען קרשקש להפרדה מוחלטת בין אמונה לפילוסופיה, ולכינון האמונה על יסודות דוגמטיים טהורים. אלא שלא זה נושא הדין בראש אמנה. כאן אברבנאל דווקא בא להגן על רמב"ם מפני ההתקפות שניחתו עליו בשאלת העיקרים. בעניין זה, טען אברבנאל, כי בהתאם לדרך שבה הוא הבין את כוונתו הנסותרת של רמב"ם בתורת העיקרים שלו, הוא מזדהה עימו היטב. רמב"ם, לדעתו, הביא את העיקרים לא כאמת פילוסופית אלא כאמצעי פדאגוגי, שנועד לסייע להמון המאמינים להבין את אמיתות היסוד של דתם. זאת בניגוד לדוראן, קרשקש ואלכו, שנתנו לעיקרים הגדרה דוגמטית או לוגית-גיאומטרית. כמשמעות זו בלבד מזדהה אברבנאל עם תורת העיקרים של רמב"ם, כפי שהוא הבין אותה. טיעונו המרכזי הנודע של אברבנאל הוא כי ליהדות אין כלל עיקר-רים. כל התורה, כל מלה, משל וסיפור בה, הם עיקר באותה מידה. לכן אין הוא מזדהה עם טיעונו של רמב"ם, כי קבלת י"ג העיקרים מהווה תנאי הכרחי לזכייה בחיי עולם הבא. לדעת אברבנאל, קבלת התורה כולה מהווה תנאי הכרחי ומספיק גם יחד, אלא שעיקרי רמב"ם מהווים אמצעי פדאגוגי יעיל להבנת אמונותיה החשובות של התורה, ורק בתור כאלה יש לעשות בהם שימוש. בהקשר זה, אברבנאל גם מזדהה היטב עם טיעונו של רמב"ם, שהאדם מישראל אינו מחוייב אך ורק במעשה הנכון אלא גם באמונות נכונות, ומי שמחזיק באמונות כוזבות

החדש נוספו שלושה נספחים הכוללים טקסטים בתורת העיקרים מאת דוראן, קרשקש וכיבאגו, שהוהדרו בידי קלנר. המהדיר כלל טקסטים אלה, בהניחו כי אברבנאל הושפע מהם במישרין או בעקיפין. ואילו קטעים מתורת העיקרים של אלכו, שגם ממנו הושפע אברבנאל והירבה להתווכח עימו, לא נכללו כאן, משום שדברי אלכו ארוכים מדי וספרו כבר זכה למהדורה מדעית (הוסיק, פילא-דלפיה 1929). עוד נוספו לספר שבעיונו שני לוחות המביאים בצורה ברורה את כ"ח הספקות של אברבנאל על דברי הרמב"ם ואת תשע הקדמותיו של אברבנאל, ביבליוגרפיה מפורטת ומעודכנת, מפתח מקורות ומפתח שמות ועניינים מקיפים. כל אלה עושים מהדורה זו לכלי שימוש נוח ויעיל לקורא ולחוקר.<sup>12</sup>

אברבנאל כתב את 'ראש אמנה' בשנת 1494 בנאפולי, זמן קצר לאחר השבר הגדול של גירוש ספרד. כמו כל חיבוריו לאחר הגירוש, 'ראש אמנה' אינו תרגיל תיאורטי סתם בדוגמה דתית. הספר מבטא התמודדות אמיתית עם צורך אמונתי ורגשי שהיה אקטואלי ודחוף בדברים ברורים ובשיטה אחידה של עיקרי אמונה. זאת נוכח השבר ההיסטורי הגדול מזה והריבוי המבלבל של שיטות עיקרים שהצטבר מאז הרמב"ם מזה.

בהקדמה מתמודד קלנר היטב במיוחד עם הסתירות הפנימיות הקיימות, לכאורה, בטקסט של 'ראש אמנה' וכן עם הסתירות, לכאורה, בין דברים שבחיבורו זה לדברים שאמר בכתביו האחרים, כמו הפירוש לתורה, 'שמים חדשים' ו'מפע' לות אלהים'. אברבנאל נטה בפירוש לצידו של קרשקש בויכוח הגדול שלו עם

12 גם במהדורה זו נפלו מספר טעויות דפוס ושיבושי הגהה, מועטים ביחס. בעמ' 8 נדפס 'מוהבק' צ"ל 'מובהק', בעמ' 188 נדפס 'קרשק' צ"ל 'קרשקש', בעמ' 198

נדפס 'משב מקודי' צ"ל 'משה מקוצי', בעמ' 39 חל שיבוש בהערות שגרם להזות סדר ההפניות למקורות המקראיים בהקדמה המחבר.

הכרח להדגיש את האמונה בחידוש כיסוד מוסד של היהדות, מאחר שבלעדיה לא ניתן לקיים את האמונה באפשרות קיומם של ניסים בכלל, ואת האמונה בגאולה ובביאת המשיח בפרט. אמונות אלה היו בעיניו קריטיות כדי לעודד את רוחו של העם לאחר הגירוש. זה הלא היה הראציונאל של כל המפעל המשיחי שלו בתקופה זו. כמו שכבר אמר רמב"ם בפתיחה ל'מורה נבוכים', בעת משבר יש לעשות לה', ויש לעשות זאת אפילו על-ידי חריגה מאמונות יסוד שהיא עצמו מחזיק בהן.

אברבנאל היה האחרון שגיבש תורת עיקרים מפורטת ושיטתית. בהתמודדותו עם כל שיטות העיקרים שנוסחו מאז רמב"ם, הוא אכן מסכם ב'ראש אמנה' את הדיון בנושא זה במחשבה הביניימית. עם שינוי הנסיבות ההיסטוריות והאינטלקטואליות, שוב לא היה דיון ממשי בנושא זה במשך כשלוש מאות שנה, עד להופעת הרפורמה ביהדות באמצע המאה ה-19. מעשה חשוב עשה פרופ' קלנר בכך שהשלים את מפעלו המחקרי בהיסטוריה של תורת העיקרים במהדורה מדעית מתוקנת לחיבור האחרון והמסכם של מסורת זו במחשבה הביניימית.

הוא כופר בעיקר. בצורה זו ניתן לפתור את הסתירה לכאורה בין הדברים השונים שאומר אברבנאל ב'ראש אמנה' עצמו. כל התורה היא אמנם עיקר, אך ניתן, מטעמים פדאגוגיים, להציג אמונות חשובות מתוכה בצורה של עיקרים, לשם הדרכת ההמון.

גם את הסתירה בין דברי אברבנאל ב'ראש אמנה' כ"ג, כי כל התורה היא עיקר, לדבריו ב'שמים חדשים' ו'מפעלות אלהים', כי האמונה בבריאה רצונית יש מאין (חידוש) היא יסוד ופינה ביהדות, מסביר קלנר על אותו רקע חינוכי והסברתי, המבטא היטב את תפקודו של הוגה הדעות כמנהיג של ציבור בשעת משבר. בעיקרון, אכן היה אברבנאל סבור כי אין עיקרים ביהדות, ודבריו ב'ראש אמנה' כ"ג אכן מייצגים נאמנה את השקפתו העקרונית, אך, כפי שכבר מצאנו, הוא מקבל כי ניתן להשתמש בשיטה של עיקרים כאמצעי חינוכי לצורך הנחיית המון המאמינים בדרכי האמונה הנכונים. הלא במשמעות שכזו הוא הבין גם את י"ג העיקרים של רמב"ם, על אחת כמה וכמה בתקופה של משבר, כמו זו בה נמצאה היהדות לאחר גירוש ספרד. במצב כזה, ראה אברבנאל

## ספרות מוסר מתורכית ללאדינו

אורה (רודריג) שורצולד

Dr. Isaac Yerushalmi, *From Ottoman Turkish to Ladino*, Cincinnati, Ohio 1990, Ladino Books 2, ii + 63 + 39x2 + xi + 48x2 + viii pp.

זה ספר שני בסדרת ספרי הלאדינו שמר-ציא הרב ד"ר יצחק ירושלמי, ועיקרו הוא ספר מוסר תורכי *Risâle-i Ahlâk*, שחיבר מחמד צאדיק רפעת. פאשה

(1807-1856) בשנת 1306 למניין התור-כים (1847?). הספר תורגם ללאדינו בשם 'איל בואין דוטרינו' (החינוך הטוב, הלקח הטוב) בידי השופט יחזקאל גבאי

את ערך המדע והלימוד לתלמידים וגורס שאין צורך מיוחד ללמד את התלמידים את הכתב המרובע, שכן אוצרות הידע יכולים להירכש באמצעות הטקסטים הכתובים בכתב רש"י. ירושלמי מתקן שגיאה נפוצה בביבליוגרפיות על הספרות בלאדינו, כאילו חיים נסים פיפירונו, המסדר או המביא לבית הדפוס, הוא גם מתרגם הספר, ומחזיר את זכות התרגום לגבאי.

הן הספר התורכי והן תרגומי-עבודו ללאדינו מסמנים נקודת מפנה בחברה העות'מאנית. ההשכלה והחילון, שרווחו כבר יותר ממאה שנה במרכז אירופה ובמערבה, החלו להתפשט באימפריה העות'מאנית ולהשפיע על חברת המש"כילים בערים הגדולות. אלו ידעו, שהשינוי חייב להתרחש במערכות החינוך, כדי שהמוני העם הנבערים מדעת ירכשו השכלה כללית וישתחררו מן הבורות והקנאות הדתית שאיפיינו את חייהם.

בחברת היהודים העות'מאנים המש"כילים הוצו כבר ניצני ההשכלה בשל המגע המתמיד עם יהודי אירופה. המש"כילים הללו החלו להיחשף לתרבות המערבית ורבים מהם, מתורכיה ומיוון, השלימו את לימודיהם בצרפת. ספרות יפה מאירופה תורגמה לספרדית-יהודית והתפרסמה כספרים עצמאיים או כסיפורים בהמשכים בעיתונות שבלשון זו. ברם זו הפעם הראשונה, למיטב ידיעתי, ששני דברים קרו בעת ובעונה אחת: (א) ספר חילוני של ממש פורסם בלאדינו; (ב) ספר כלשהו תורגם מתורכית ללאדינו. נראה שתוכנו המוסרי-חילוני של הספר, שביקש לקדם את החינוך

ונדפס בגאלאטה (קושטא) בשנת התרכ"א (1861). ספר זה ותרגומו נכללים בכרך שלפנינו.

ספר המוסר, שחיבר רפעת פאשה בתורכית, ותרגומו בלאדינו, נכתבו כספרי לימוד שמטרתם לחנך ילדים. רפעת פאשה היה איש ממשל ודיפלומאט, שבגיל 30 התמנה לשגריר בווינה ובגיל 34 שירת כשר חוץ, כן שירת כיועץ משפטי וכשר אוצר. הוא כתב ספרים אחדים: קורות המלחמה ברוסיה, המצב באירופה ומסעות באיטליה. Risâle-i Ahlâk הודפס פעמים אחדות עד שנת 1988. כמוצאה בהקדמת הספרון, מטרתו היתה ללמד את הצעירים מידות טובות ומעלות מוסר ולהרחיקם מתכונות שליליות. הספר, שהוא בעל אופי חילוני ובא לטפח את ההשכלה ואת לימודי המדעים, מכיל 40 נושאים מגוונים: אמונה באלוהים, יחסים חברתיים ותכונות אישיות.

הספר תורגם-עובד בידי יחזקאל גבאי (1825-1898), שהיה עורכו ומייסדו של השבועון היהודי הנודע 'ג'ורנאל ישראל' (עיתון יהודי)<sup>2</sup>, שיצא לאור בקונסטאנטינופול שבתורכיה, בלאדינו, משנת 1860. למרות עיסוקו המתמיד בעיתון ומישרתו במשרד החינוך התורכי מצא גבאי זמן לפרסום ספרים. הוא כתב את תקנות היהודים בתורכיה, את ספר 'עיקרי הדת' (או הקאטיכזיס), וכנראה גם אלפון להוראת כתב רש"י לבתי-הספר היסודיים 'אביגי'דארייר', ללימוד הקריאה הרהוטה בלאדינו, לפני פרסום התרגום שבכאן. ככל הנראה מן הסיבה הזאת הספר 'איל בואין דוטרינו' נקרא בעמוד השער 'ספר שני'<sup>3</sup>. הספר מדגיש

2 העיתון יצא מאוחר יותר שלוש פעמים בשבוע. ב-1871 שונה שמו ל'איל נאסיונאלי' (הלאומי) וב-1872 ל'איל טיליגראפי' (הטלגרף), והוא המשיך להופיע עד 1930, שנת

מותו של יצחק בן יחזקאל גבאי.  
3 כך גם לפי דברי יעקב אביגדור (החכם באשי של אסתאנבול בשנות 1860-1863), המקדים מילים עבריות לספר בלאדינו.

התורכי באותיות רומיות (תורכיות חדשות), שנכתב במקורו באותיות ערביות, ובו שלושה עמודי מבוא מקר-ריים ואחריהם הטקסט של ספר המוסר. לאחר התעתיק באותיות רומיות בא מילון תורכי-אנגלי קצר של המילים הערביות והפרסיות בטקסט התורכי. בחלק זה גם משולב מכתב בתורכית ותעתיקו.

בחלקו השלישי, האמצעי, של הספר, הנקרא גם הוא מימין לשמאל, באה הקדמה בלאדינו באותיות רומיות, המסכמת את עיקרי הדברים שבהקדמה האנגלית. בעקבותיה מובא הטקסט בלאדינו (מצולם במיפתח ימני) ולש-מאלו התעתיק לאותיות רומיות. בשולי העמודים יש הפניה אל המקבילות בטקסט התורכי. בעקבות הטקסט מובא מילון לאדינו-אנגלי לתרגומים של יחזקאל גבאי לספר המוסר התורכי ולספר נוסף, שלא תועתק כאן, *Kânûn Nâme-i Cezâ* (תקנות המלכות ועונשם) משנת ה'ת"ך<sup>4</sup>. מילון שלישי זה כולל בעיקר מילים שמקורן עברי, ארמי, תורכי, ערבי, איטלקי ורק לפעמים ספרדי. אין חפיפה בין שני המילונים שבחלק הראשון ושבחלק השלישי של הספר, והיה עדיף לאחדם למילון אחד שלם יותר.

יש לברך על היוזמה לפרסם ספרים חשובים לשעתם, שיישכחו אם לא יימצא להם חוקר, אך ספק הוא בעיניי אם דרך פרסום זו היא שתגאלם מן השכחה.

קודם שתידון ההקדמה אציין, שגם כאן כבספר הקודם,<sup>5</sup> אין תרגום אנגלי לטקסטים בתורכית ובלאדינו. לכאורה, הספר מיועד לאוכלוסיית יעד מיוחדת, מן הסתם לחוקרים הבקיאים בתורכית

בקרב ההמונים הנבערים, ותפוצתו הרבה בחברה התורכית דירבנו את יחזקאל גבאי לתרגמו ולהביאו לידיעת הקורא היהודי, אף שתרגומים מתורכית לא היו נפוצים. כיוון שהמוני היהודים באימפריה העות'מאנית דיברו ספרדית-יהודית וידיעתם בלשונות אחרות הייתה קלושה ביותר, אך טבעי הדבר שהספר תורגם ללשון זו.

הספר שלפנינו כולל שלושה חלקים עיקריים: באנגלית, בתורכית ובלאדינו – ולכל אחד מהם שער עצמאי. החלק האנגלי כולל: הקדמה רחבה (46 עמ' דים) ובהמשכה מילון לאדינו-אנגלי של מבחר מילים מן הספר, נספח המספר את סיפור חייו המופלא ורב-התהפוכות של סבו של השופט יחזקאל גבאי, החלפן הבגדאדי הנודע יחזקאל גבאי, שנמלט מעירו לתורכיה והומת בשנת 1826 באכזריות רבה בידי האינצ'ירים; ביבל-יוגראפיה. בחלק האנגלי גם משולבות תמונות האישים, וכן תצלומים ותעתיקים מן העיתון 'ג'ורנאל ישראלית', של שער הספר 'עיקרי הדת', של שערי 'קאנון נאמי די פינאס', ועוד תצלומים של הקדשה שניתנה לירושלמי מאת מאיר חוסה בינארדיט ושל שיר בלאדינו בעל אקרוסטיכון כפול מאת רבי אברהם אסא. עוד בחלק האנגלי: דף סימנים מיוחדים לתעתיק התורכי, מבוא על מטרת פרסום הספר ועל כמה מן העקרונות שבהבאת הטקסטים בתורכית ובלאדינו.

בחלק התורכי מובאת הקדמה קצרה בתורכית חדשה על הספר ומהותו ותי-אור קצר של חייו ומפעלותיו של רפעת פאשה. בעקבותיה מובא הספר התורכי מצולם דף אחרי דף בצד השמאלי של המיפתח, ובצידו הימני תעתיק לטקסט

4 את הספר השלם הוציא ירושלמי במהדורת שכול בשנת 1975 בתעתיק ללאדינו בצירוף

מילון למילים הקשות.  
5 ספר פיזי הסליחות, ראה הערה 1.

משפות העולם אין זה מקובל לייחד שם מיוחד ללשון התרגומית. תרגום הטקסט טים הליטורגיים נוקשה הוא, אך תרגום מן הסוג הזה אופייני גם לתרגומים ליטורגיים בכלל. ירושלמי מתנגד בתוקף לשימוש הנפוץ בשני השמות האחרים ללשון זו: ג'ודזמו וספרדית-יהודית. ג'ודזמו, לטענתו, מביע 'יהדות' בלבד, כשם תואר לדת ולא לשפה. הוא מביא לכך אסמכתות מן השימוש הנפוץ בקרב היהודים וגם מדברי אברהם אסא, מתרגם התנ"ך ללאדינו (בשנות 1739-1744) שכתב חיבורים אחדים ובכולם כינה את השפה שכתב בה לאדינו, ואילו את התכנים היהודיים ג'ודזמו. גם בתרגומו לתנ"ך הוא מתרגם את המלה 'יהודית' (מלכים ב יח: כו) ב'ג'ודזמו', וברור שאין כוונתו לשפה המדוברת בפי מגורשי ספרד. גם למונח ספרדית-יהודית מתנגד ירושלמי, הן בגלל הצירוף שבו, שאינו מאפיין שמות לשונות, והן משום שאין זו ספרדית בעלת אופי יהודי, אלא שפה עצמאית שתחבירה קרוב לעברית יותר מאשר לספרדית. לפיכך ראויה שפה זו לשם עצמאי, והמוצחל ביותר הוא לאדינו.

נושא השם חוזר ועולה בפרסומים רבים, והרבה דיונים מתעוררים סביבו בהרצאות ובכתובים, וכולם מובעים בלהט רב ובמעורבות רגשית עצומה. הדיונים המייגעים בנידון אינם מקדמים את המחקר ככהוא זה. צודק ירושלמי בטענתו, שלאדינו אינו חייב להיות שם השפה התרגומית בלבד, אך זה מינוח נוח לחוקרים לצורך ההבחנה בין השפה המדוברת לסוגה התרגומית. בלשונות אחרות יש הבחנה: בין יידיש לכל מטרה לבין יידיש של עברייטייטש או חומש-טייטש תרגומית; בין ערבית-יהודית

ובלאדינו, אם כי תמיהתני בכמה מומחיים המדובר. אותם חוקרים צריכים להיות גם בקיאים בשפות האלה של המאה הקודמת, ולא בצורתן המודרנית, כדי שייכנו את כל הנאמר שם בכתובים בעזרת מילוני העזר המצורפים. לרוב המשתמשים היה נוח יותר לקבל תרגום אנגלי<sup>6</sup> לטקסטים, בצד תעתיקהם, כי כך יוכלו להבינם לאשורם ולעמוד על צדדים שונים בדרכי התרגום. התעתיקים לבדם אין בהם גאולה מספקת. על-פי צורתו הטיפוגראפית של הספר, ועל פי ריבוי התמונות בו, ניכר שהמחבר מבקש לעשותו פופולארי למדי, כדי שגם הדיוטות ייהנו מרבגוניותו. אם כך, מה טעם בהבאת הטקסטים ללא תרגומיהם? הרב ד"ר יצחק ירושלמי הוא פילולוג היודע לשונות אחדות ושולט בהן שליטה מצוינת. בספר הזה הוא מוכיח את שליטתו באנגלית, בתורכית ובלאדינו, כי בשלושתן הוא כותב הקדמות, והוא שולט גם בצרפתית, בערבית, בעברית, ובלשונות שמיות אחרות. ידע זה גם בא לידי ביטוי במילונים שחיבר בספר, הכוללים מידע אטימולוגי חשוב.

ירושלמי מקדיש סעיפים אחדים בהקדמה לשפה. הוא דן ב'לאדינו, השפה וחזור ודן ב'לאדינו, לשוננו'. הוא מעלה טענות אחדות לגבי שם השפה. לדעתו, ראוי לכנות 'לאדינו' את השפה המדוברת המשמשת גם לצורכי כתיבה, כיוון שכך נוהגים לקרוא לה מדורי דורות. הדוברים מכנים את השפה שבפיהם לאדינו, ובספרים שנכתבו בעבר הרחוק והקרוב מחבריהם מציינים בפירוש, שהם כותבים לאדינו. מדוע אפוא יש להימנע מן השם הזה בהווה? אין גם הצדקה לקרוא דווקא לתרגומים הליטורגיים לאדינו, שכן בשום שפה

ככולם שולטים באנגלית. לו הספר התפרסם, למשל, בגרמניה הייתי מצפה לתרגום גרמני.

6 אנגלי – כיוון שההקדמה באנגלית, הספר יוצא לאור בארצות הברית וקוראיו רובם

אורתוגרפיה של הפונמות שרירותי הוא וטעון הסכמה.

חלקה האחרון של ההקדמה דן בלשון התרגום ללאדינו ביאיל בואין דוטרינו. הוא מראה, שבניגוד לפיזי הסליחות שנכתבו בראשית המאה העשרים והושפעו מאוד מן הצרפתית, שהיתה לשון התרבות והחינוך בארצות הבאלקאן, ספרו של יחזקאל גבאי נקי מהשפעות צרפתיות. תחבירו משופע בתרגומי שאילה מן העברית, ורב בו השימוש בפועל 'אזיר' (לעשות) בצירוף שם לציון פעלים גזורי שם ופועלי גרימה. ירושלמי גם מדגים, שתרגומו של גבאי אינו מילולי אלא תרגום חופשי למדי, המתיר לעצמו להשמיט עניינים מסוימים במקור ולהאריך באחרים, לפי ראות עיניו.

יוצא אפוא, שעיקרה של ההקדמה אינו מוקדש לטקסטים שהם עיקר הספר, אלא לשאלות עקרוניות בדבר שם השפה וייצוגה. רק מעט מן הדין עוסק בטקסטים עצמם ובלשון התרגום ללאדינו ואין שום דיון בתורכית שבטקסט המקור.

כלית לבין לשון השארה התרגומית. כך ביקשו החוקרים להבדיל הבדלה מלא-כותית בין ספרדית-יהודית מדוברת, או ג'ודומו, ללאדינו תרגומית. הבחנה זו אמנם אינה קיימת בפי הדוברים. לטענתם הם מדברים ג'ודיו (יהודית), לאדינו, ג'ודומו, ג'ודאר-איספא-ניול – הכול לפי הקהילה ומקום המוצא.<sup>7</sup> יש קהילות שהעדיפו שם אחד, ואחרות – שם אחר. הויכוח על השמות אינו חשוב, אין לו סוף והוא עקר מבחינת המחקר.<sup>8</sup>

ירושלמי מתנגד לתעתיקים מסוימים לאותיות רומיות שמשמשים בהם כפר-סומים מסוימים (למשל, במילון נחמה), כגון j לייצוג ההגה /x/ או /h/ (ח או כ), ומעדיף את /h/ תחתיה, ואילו j מייצגת אצלו /z/ (ז). הרי ממילא כל תעתיק לאותיות רומיות שרירותי הוא ללשון, אשר מראשיתה עד המאה העשרים נכתבה באותיות עבריות בלבד, בכתב רש"י או באות מרובעת. כך שכל בחירה באותיות רומיות מסוימות לייצוג פונטי-

<sup>7</sup> 'משמשת'; 'החלק הספרדי-יהודי לעומת החלק הלאדינו(?)', 'החלק הג'ודומו(?)'. בשם לאדינו אני מרבה להשתמש ככינוי ללשון התרגומית, אם כי בהקשרים רבים אשתמש בשם זה לציון השפה. אינני משתמשת בג'ודומו, כי בקהילות אכותיי אין זה שם השפה, אבל אם עורך כתבי-עת יבקש שאשתמש בשם זה, לא אתעקש להימנע ממנו, כי כאמור, איני רואה חשיבות מהותית בעצם השם.

<sup>7</sup> ראה הערתי בעניין זה: בלשונונו לעם, לג (תשמ"ב), עמ' 82.

<sup>8</sup> אני נוקטת את השם ספרדית-יהודית, המציין ספרדית מיוחדת ליהודים. השם נוח לעברית בסיומת שבו, הרגילה בשמות לשונות, כי אפשר להשתמש בו כשם עצם ממיין נקבה או כשם תואר, בעוד לאדינו וג'ודומו אינם נוחים לעברית. השווה למשל: 'ספרדית-יהודית משמשת' לעומת 'לאדינו משמשת' /?/ 'משמשת' או 'ג'ודומו משמשת' /?/

## הפתגמים של יהודי גורגיה – הגשר והמחקר

יורם בילו

גלית חזן-רוקם, אדם לאדם גשר – פתגמים של יהודי גורגיה בארץ, ירושלים תשנ"ג, בהוצאת מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, IX + 203 עמודים.

עילם, שהתמקדו בקהילות שעלו לישראל אל בסוף שנות השישים ובתחילת שנות השבעים מאזורים כפריים למחצה בגורגיה, לא זכתה תרבותה של יהדות זו לתיעוד ולניתוח שיטתיים. המחקר שביסוד הספר הנידון תורם לתיקון המעוות. הוא גם נותן פתחון פה לרובד חברתי מוגדר של בני העדה הבאים מרקע יותר עירוני, משכיל ומקצועי מאשר אלו שנחקרו על-ידי עילם.

ייחודו הראשון של 'אדם לאדם גשר' הוא בשיתוף הפעולה המיוחד שבין החוקרת לנציגי הקבוצה הנחקרת. לפנינו דוגמה נדירה של מחקר, שהיוזמה לעריכתו באה מבני העדה עצמה, מתוך כוונה מודעת לקרב את הציבור הישראלי לעולים דרך חשיפתו למסורות התרבותיות העשירות שלהם. מימושה של יוזמה זו הוליד שיתוף פעולה נדיר אף הוא בין החוקרת ומחברת הספר ובין עובד השדה, ד"ר יצחק אטנלוב. לבד מנסינה הרב בחקר הפתגמים, פרופסור חזן-רוקם תרמה לדיאלוג המחקרי ידע תיאורטי ומתודולוגי רב-קף מתחום הפולקלור, חקר הספרות, הבלשנות והאנתרופולוגיה. גישתה נסמכת על השיטות הקלאסיות בחקר הפתגם – הפילולוגית-היסטורית, המבנית-סמיוטית וההקשרית – תוך שהיא מוסיפה עליהן תובנות, הצומחות מגישות פרשניות חדשניות והמבליטות את היסוד הדיאלוגי שבין המפרש לטקסט המתפרש בתהליך יצירת המשמעות. ד"ר אטנלוב,

בין הסוגות (ז'אנרים) של הספרות העממית, דומה כי הפתגם הוא המושא המבטיח ביותר לחקירת החיבור שבין שפה לתרבות. קביעה זו עלולה להראות תמונה נוכח צורתם הקצרה של הפתגמים, אופיים הנוסחאי וקבעונם מבחינת תבניות של צורה וצליל; אולם היא מסתברת ממטען הסמכות הקולקטיבית, הניזונה ממסורת תרבותית מבוססת, שבה נטען כל פתגם, ומהשימוש העשיר שעושים פתגמים באמצעים השיריים והפיגוראטיביים של הלשון, בעיקר במטאפורה ובמטונימיה. איפיונים אלו עושים את הפתגם להיגד אוניברסאלי בעל כושר הכללה, שניתן להשתמש בו באופן גמיש בהקשרים שונים.

בין חוקרי הפתגם הישראליים הפרופסור גלית חזן-רוקם קנתה לה שם בינלאומי כשותפה לעריכת כתב-העת Pro-verbium וכמכוננת המפעל למפתוח פתגמי ישראל במרכז לחקר הפולקלור שבאוניברסיטה העברית. 'אדם לאדם גשר' מסכם את עיסוקה המחקרי העיקרי במסגרת המפעל, עיסוק הפותח צוהר לעולמם הלשוני-תרבותי של יהודי גורגיה. דומה כי בפסיפס האנתרופותי המרכיב את החברה הישראלית, עולם זה, שרבדיו נחשפים באמצעות הפתגמים, הוא מן הפחות מוכרים לציבור הישראלי. אחת הסיבות לכך היא קיפוחם של יוצאי גורגיה, יחסית לבני עדות אחרות, במחקר האקדמי. להוציא את קובץ מחקריו החשובים של האנתרופולוג המנוח יצחק

חסר ידע בתחום, לומר מ'איש קודם', פרופסור חזן-רוקם, המתמחה בחקר הפתגם. אולם פרשנות זו אינה ממצה את המשמעויות האפשריות של השמעת הפתגם על-ידי ד"ר אטנלוב. כאשר מתמקדים בידיעת השפה הגורגית כמשתנה מפתח במחקר, תבנית המשמעות מתהפכת: 'איש קודם' הוא עתה אטנלוב, הבקי בשפה, ממנו לומדת החוקרת הנזקקת לבקיאותו זו כדי לבצע את המחקר. ברמה כוללנית יותר ניתן להעמיד משמעות נוספת לפתגם, שהקשר רה הוא הרקע האידיאולוגי המפורש של המחקר – קליטת עולי גורגיה בישראל. תבנית המשמעות כאן היא כפולה, שהרי הן העולה החדש והן החוקרת הוותיקה בארץ הם בעת ובעונה אחת 'איש קודם' ו'איש מאוחר' – מבחינת התרומה החברתית לקליטת העלייה שתורם כל אחד מהם. ואף זו: ברמה הכללית ביותר של הפתגם כסוגה, ניתן לראות בפתגמים עצמם – כניסוחים פואטיים של ניסיון קולקטיבי המועבר מדור לדור – ייצוג חשוב של אותו גשר ('איש קודם'). רמות פרשנות אלו (שרק את חלקן הבאתי) מדגימות יפה את רב המשמעות של הפתגם, שהוא אולי איפיונו הסמאנטי המרכזי כסוגה.

הפרשנות המלווה את הפתגמים האחרים בספר, אף שאינה כה מפורטת כמו בדוגמה שהבאתי, חושפת פנים רבות של משמעות בטקסטים, תוך שילוב מרשים של סמכות מדעית שיטתית ושל יצירתיות ומקוריות. נוסף ל-101 הפתגמים המל-וויים דברי פרשנות וניתוח, מובאים בספר עוד 131 פתגמים ללא ניתוח, ואחריהם רשימת מקורות מקפת ומפתחות. למתעניינים בתרבותם של יהודי גורגיה ולאחזבי הפתגם באשר הם, זהו ספר לעילא ולעילא המציב אמות מידה חדשות בחקר פתגמים.

בן העדה הבקי בשפתה ובתרבותה, הביא למפגש המחקרי את הראיונות שערך עם רשת של מידענים ותרם את חלקו לתרגום הפתגמים ולהבהרת הקשרי השימוש שלהם. בין השניים נתקיים דו-שיח מתמשך, המערער את הדיכטומיה הנוקשה שבין חוקר לנחקר, שמטרתו תרגום תרבותי ושניתן לראות בו, במידה רבה, מעין המחשה של התהליך הכללי של סיגול תרבותי שעוברים העולים מגורגיה בתהליך קליטתם.

נוסף לשיתוף הפעולה בין החוקרת לעובד השדה, המחקר מתייחד ברב ממדיות של רמות הניתוח של הפתגמים. ברמת הניתוח הטקסטואלית מוצג כל אחד ממאה ואחד הפתגמים המנותחים בכתיב הגורגי, בתעתיק פונטי ובתרגום עברי. בנוסף, מובאים פירוש לפתגם, גרסות חלופיות (כאשר ישנן כאלה) והאמצעים השיריים המאפיינים אותו. רמת הניתוח השנייה מתייחסת לתבנית הלוגית של הפתגם. גם אם בבסיס כל הפתגמים קיימת תבנית משותפת של משפט תנאי, הרי תבנית זו מופיעה בדרגות שונות של מורכבות מעבר לפתגמים. רמות הניתוח השלישית והרביעית מתייחסות להקשרי השימוש בפתגם (לפי המידענים) ולפונקציות שלו. בעוד שההבטים הטקסטואליים וההקשריים מוצגים כנפרד, רמות הניתוח האחרות מובלעות בפרשנות המפורטת הנלווית לכל אחד מהפתגמים. כדי להדגים את עושר הניתוח של הפתגמים ואת מורכבותו, אציג את דיונה של החוקרת במשמעות הפתגם הפותח את הקובץ, שאף נתן לספר את שמו, בלי להיכנס להבטים הפורמאליים של הניתוח התבנית. פתגם זה – 'איש קודם לאיש מאוחר הוא גשר' – קיבל משמעות מיוחדת, רפלקסיבית, בדיאלוג שבין החוקרת לעובד השדה. משמעות זו מסתברת מהקשר השימוש של הפתגם המוצג על-ידי האחרון: הוא, עובד שדה