

תגובה

גלית חזן-רוקם

יש לשבח את ד"ר עלי יסיף על שהעז לתפוס את השור הימני-בינימי בן אלף השנים בקרניו, או אולי בזנבו, מכל מקום העז לאחוז בו וניסה לתת לו תבנית כוללת, בהעמידו תזה היסטורית. עם זאת נראה לי, שיש בדבריו מידה מסוימת של טשטוש בעיית ימי-הביניים העבריים כבעיה דיאכרונית. בכנס של מדעי היהדות לכבוד יובל ה-60 של האוניברסיטה העברית שמענו את פרופ' דן פגיס מתחבט בסוגיה זו. ספק אם אפשר היה להסיק מדבריו, כי המונח ימי-הביניים תקף בכלל בחקר הספרות העברית.

(1) ד"ר יסיף גם היה צריך להתייחס לשאלה, האם הבעייתיות שהוא עוסק בה היא כרונולוגית או שמא גיאוגראפית בלבד. הוא מעמיד במקביל את המעבר הגיאוגראפי מן המזרח אל המערב ואת המעבר ההיסטורי מימי-הביניים אל העת החדשה. אך יש מקום להרהר, האם המעבר הכרונולוגי הוא רלבנטי ודומיננטי מבחינת השלכותיו על הטקסטים הנדונים באותה מידה כמו המעבר הגיאוגראפי. יתר על כן, נראה לי, שהבעייתיות בראש וראשונה איננה אפילו גיאוגראפית אלא בעיקרה לשונית. הדיוך עשוי לסובב אם-כן בעיקר סביב חיי הספרות העברית במקום שהיא חיה בשכנות עם לשונות אחרות ועם ספרויות עממיות או כתובות אחרות.

כאן נשאלת השאלה, מהי המתודה המתאימה לחקר הספרות העברית למרכיזה: האם המתודה ההיסטורית-האינטגרטיבית של כל הספרות העברית לאורכה? וכך הוא הנוהג במקומותינו: אנו לומדים את הספרות העברית בקו כרונולוגי, פחות או יותר אחיד. אולי צריכים אנו להמיר מתודה זאת כמתודה אחרת, של השוואה בין ספרויות עבריות שונות. כמו כל מתודה מחקרית, המתודה הקווית הקיימת מונחית על-ידי הנחות אידיאולוגיות מסוימות. השאלה היא האם ההנחות האידיאולוגיות שלנו אינן מעוותות את הפרספקטיבה הנכונה, כשהן מבקשות להעמיד קו המוביל אל הספרות העברית החדשה במקום שהקו הזה איננו.

בהזכירנו הנחות אידיאולוגיות, הרי הרצאה זו מעלה ביתר שאת את הנושא שהעלה פרופ' אורבך בדבריו הקדמתו, והוא: הזיקה של התרבות היהודית במזרח אל תרבות האסלאם והתרבות הערבית. יסיף הוא ממשיכו המובהק של חיים שוורצבאום ז"ל, אך הוא עשה מה שלא עשה קודמו. שוורצבאום לא העמיד תזה היסטורית מרכזית, ואילו יסיף עושה עבודת הרכבה של מחקרים שלו ושל קודמו במשך שנים

רבות וכוללם בתוך המבנה היפה הזה של תזה היסטורית. עם זאת, על יסיף לתת את דעתו גם-כן למה ששוורצבאום עשה במחקריו בצורה אינטנסיבית מאוד – ההשוואה אל התרבות הערבית.

(2) הבעיה המרכזית השנייה המועלית בהרצאתו של יסיף – נוסף לייחסי-הגומלין שבין הציר הדיאכרוני, ההיסטורי, לציר הגיאוגרפי – היא בעיית מערכת הסוגות (הז'אנרים). יסיף מדגיש את התגברות הדומיננטיות של סוגת הנובלה במערכת המתוארת בדבריו. הוא מתאר את הנובלה הריאליסטית בסיפורת של התקופה הנדונית בדבריו, מתחילתה עד סופה. בה במידה אפשר היה להבליט את העדרה של סוגה אחרת של הספרות העממית, היא המיתוס. מן הקורפוסים שדן בהם יסיף נעלם לא רק המיתוס בתור סוגה אלא אף אבק של מיתוס נעלם מהם.

(3) שמענו בדברי יסיף, וקודם לכן בדברי פרופ' י' יהלום, כי הן הסיפורת והן השירה הימי-ביניימיות מצטינות בנועזותן ובפתיחותן למוטיבים של חול, שלא היו קיימים בספרות העברית קודם לכן, כי המוטיביקה הארוטית פורחת בתקופה הזאת. איני באה להשיג על כך, כי המוטיבים הללו אכן קיימים בספרות העברית בימי-הביניים, אולם הטענה ההפוכה, שהשתמעה מדברי פרופ' יהלום, השוללת את קיומם בספרות של התקופות הקודמות, אינה נראית לי מאוששת דיה. הספרות המדרשית אינה חסרה מוטיבים נועזים, לרבות מוטיבים ארוטיים, הארוגים בה לפעמים בהקשר מיתי. מקובל לומר, כי המדרש אינו מיתי והוא מטשטש את המיתוס המקראי. אין כאן המקום להרחיב בנושא זה אך ארמוז לכך, כי המדרש במקומות רבים מעמיק את המיתוס המקראי או מוסיף מיתוס במקום שבמקרא הוא אפילו אינו מרומז.

בהרצאתו של יסיף הועמדה תפיסה מערכתית-תבניתית של הסוגה, וכפי שהנובלה במערכת זו עולה, כך המיתוס נעלם. הוא מצוי כמובן במקומות אחרים, בעיקר בספרות הקבלית, אך בקורפוס המסוים של הסיפורת אשר יסיף בחר לעסוק בו אין המיתוס קיים.¹

(4) אעבור לנקודה נוספת והיא: הקשר שבין הקורפוס של הסיפור העברי בימי-הביניים לקורפוסים ספרותיים אחרים המקושרים לו. בבידוד המתודי של קורפוס זה, קדמו לעלי יסיף: מ' שטיינשניידר, ח' שירמן ובצורה המובהקת ביותר יוסף דן, שהעמיד אותו כקורפוס לעצמו, במבודד. הדינאמיקה של המחקר כנראה מחייבת, כי אחרי שהושג הבידוד המתודי והושגה ההכרה בגבולותיו הברורים של פנומן ספרותי מסוים, יש להחזיר לתמונה את קשריו של הקורפוס הנדון עם קורפוסים משיקים, או נוגעים, לו. כל ניסיון לתאר התפתחויות של יצירות מן הקורפוס הנדון מתוך הדינאמיקה הפנימית שלו בלבד עשויה להחמיץ חלק מן העובדות החשובות ביותר. אני עוסקת עתה בשוליים המטושטשים של תצלום-האוויר שהעמיד יסיף לרשותנו,

1 להערה של פרופ' שאול שקד בדין זה, בדבר קיומו של מיתוס ב'אלפא-ביתא דבן סירא', הרי המיתוס שם אינו אלא פארודיה חריפה על מיתוס, כפי שכבר הראה יוסף דן – ראה: דן, הסיפור העברי בימי הביניים, פרק שישי, עמ' 69-78.

ובפרופורציה כזו יש לראות את הערותי הבאות. ובכן, מכמה בחינות הקורפוס הנדון אינו עצמאי לגמרי ואין התפתחותו עצמאית לגמרי.

(5) הערה קטנה בדבר החותם הערבי שנטבע באמנותם של המספרים בארצות האסלאם ובפי היהודים דוברי ספרדית. בדוגמה שבדקתי,² סיפור על שני מתרחצים גבנים שהולכים לבית-מרחץ בשני לילות עוקבים, מתפטר האחד מחטוטרותו ואילו השני מקבל גם את החטוטרות של חברו (טיפוס סיפורי מס' 503 ברשימת הטיפוסים הבינלאומית של ארנה ותומפסון),³ בשל תגובה נכונה או לא נכונה על גירוי של שדים. המספרים היהודים בארצות האסלאם מקבלים את תמונת-העולם האופיינית לאסלאם באשר לשדים, והיא שהשדים כבני-האדם נפלגים לדתות, לכיתות וכיוצא בזה ויש להם כביכול מערכת אוטונומית מקבילה למערכת של בני-האדם.⁴ ואילו בארצות הנצרות, השדים הם אוטוכטוניים, פגאנים, באים מן האדמה, והניגוד בינם ובין הנוצרים הוא בכך שהשדים טרם קיבלו על עצמם את הנצרות. ההבדל שבין שתי התפיסות אולי מבוסס על כך שהנוצרים הגיעו לארצות הפאגאניות והשליטו את הנצרות על אלה, שלדעתם היו קודם לכן בלתי ראויים להערכה כלשהי; ואילו האסלאם רוחש כבוד יחסי לפחות ל'עמי הספר', ולכן לפי תפיסתו השדים יכולים להיות מפולגים לפחות לדתות של 'עמי הספר'. לא נתקלתי בתחום האסלאם בשדים עובדי אלילים. בסיפורים מן הטיפוס הזה, שנרשמו מפי מספרים דוברי ספרדית-יהודית, השתקף עולם שדים האופייני לאסלאם. נשאלת השאלה, האם עולם השדים המוסלמי של מספרים אלה היה כזה מקדמת דנא או שהמספרים הללו שוב סיגלוהו לעצמם בהיותם תחת שלטון מוסלמי. כלומר, האם החותם הזה הוא החותם המקורי שנשא עמם היהודים הספרדים בעוברם לגלות אדום ושמרו עליו, או שמא חותם זה חזר ודבק בסיפורם בהשפעת ארצות התפוצה המוסלמיות שלהם לאחר הגירוש. באופן זה ובאופנים אחרים עולה מהרצאתו של יסיף בעיית המגעיים השונים של הסיפורת העממית היהודית, העברית ושאינה עברית, עם סביבתה בתקופות שונות.⁵

(6) לכך יש להוסיף את ההשלכות המפליגות שהיו למקומה של הנובלה בסיפורת

2 Galit Hasan-Rokem, *Proverbs in Israeli Folk Narratives: A Structural Semantic Analysis* (Folklore Fellows Communication, No. 232), 1982, pp. 69-77

3 A. Aarne & S. Thompson, *The Types of the Folk Tales* (Folklore Fellows Communications, No. 184), 1973. על הבעייתיות שבקביעת הז'אנר של סיפור זה, בין מעשייה לאגדה, עסקתי באריכות; ראה לעיל, הערה 2.

4 *Encyclopedia of Islam*, הערך: ifrit.

5 ואעיר לדבריו של יוסף הלוי בדיון זה: עיין במאמרו של עלי יסיף על ספר 'עושה פלא' מלמד, כי מחבר המאמר לא הפסיק את עיונו במאה ה-15 אלא עסק גם במאה ה-19. ראה: עלי יסיף, 'הסיפור על "האיש שלא נשבע מימיו" – מאויקוטיפ יהודי לאויקוטיפ ישראלי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ח (תשמ"ה), עמ' 7-32. עיונו המעמיק שם במה שהוא מכנה 'הסיפורים החדשים', אלה הסיפורים המקוריים שהוסיף מחבר 'עושה פלא' על מקורותיו המזוהים, מראה כי יסיף נתן את דעתו דווקא לאותה נקודת חיבור או שלב-מעבר בין הספרות המסורתית לזו המודרנית, אשר הלוי מבקש לבדוק אותה.

העברית של ימי-הביניים לפיתוחן של תאוריות התפתחות כוללות על הספרות העממית. שטיינשניידר כבר רמז לתפקידם הספרותי המתווך של היהודים בין מזרח למערב, ואין ספק שהתאוריה של תיאודור בנפיי⁶ בדבר מקורן היהודי של המעשיות נסמכה על קיומן של הנובלות העבריות הרבות.

(7) הערה אחרונה בדבר המושג 'שלמות אסתטית' שנזכר בהרצאתו של יסף. פרופ' דב נוי קובע במאמר על סיפורים המוסבים על הפסוק 'שלח לחמך על פני המים'⁷, כי סיפור זה הגיע לעיצובו השלם רק בסיפורת של ימי-הביניים, כלומר ב'מדרש עשרת הדברות', אם כי חומריו מצויים למקטועין במדרש הקלאסי. זו טענה שאינה מתיישבת עם תפיסות שהושמעו על שלמותו האסתטית של הסיפור במדרש הקלאסי ועל הידרדרותו והתנפחותו היתרה בסיפורת של ימי-הביניים. נדמה לי, כי גם חוקרי הסיפורת של ימי-הביניים ראוי להם להימנע מן העמדה 'הכרונוצנטרית' בעיקר בנוסח: התקופה שאני עוסק בה היא עדיפה. על-כן אולי אין זה נכון לומר, שהסיפור אפילו במקרה מיוחד זה הוא שלם יותר, ועדיף לומר שהוא מורכב יותר, בעל מוטיבים מגוונים יותר, בעל עיצוב הנוטה יותר אל הריגוש וכיוצא באלה.

Theodor Benfey, *Pantschatantra*, Leipzig 1959 (repr. by Georg Olms, Hildesheim 1966) 6

Dov Noy, 'The Jewish Versions of the "Animal Languages" Folktale' (AT 670) — 7
A Typological-Structural Study, *Scripta Hierosolymitana*, 22, Jerusalem 1971, pp. 171-208

