

על חקר הדרשנות היהודית

דב שורץ

David B. Ruderman (ed.), *Preachers of the Italian Ghetto*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1992, University of California Press, 168 pp.

יוסף דן ועבודת הדוקטור של מרדכי פכטר שנכתבו עברית) החל מספרו של צונץ, דרך אוסף מחקריו של בתאן, ועד לספרו המונומנטאלי של מארק ספרס-טיין ועבודתו של כרמי הורוביץ.² החיבור שלפנינו, שכלולים בו מחקרים על דרשנים ודרשנות באיטליה במאות ה-16 וה-17, מחזק תופעה תרבותית-מחקרית זו. יש לציין, כי אף המובאות מן המקורות אינן מופיעות בלשונן המקורית, לא בפנים ולא בהערות שוליים (בניגוד להוצאות החדשות של סדרות המונוגראפיות במדעי היהדות של אוניברסיטת Hebrew Union College), וחבל.

קובץ המחקרים הנדון, הכתוב בידי מחברים שונים, נערך בידי דוד רודרמן מאוניברסיטת ייל, שאף הקדים מבוא העומד בקצרה על עניינו של כל פרק ופרק בספר. מבוא יעיל זה פוטר אותי מלסקור בפירוט את תוכן המאמרים ואת טעם סדרם ושזירתם זה בזה. אוסף המחקרים דן בעיקרו בניתוח דמותם והגותם של ארבעה דרשנים, ועוד שני מחקרים דנים בנושאים מתודולוגיים וכלליים.³ סוגיות בחקר הדרשנות מתלב-

כבר הצביעו מלומדים על כך שספרות הדרוש היהודית בימי הביניים ובראשית העת החדשה מקופחת במחקר. היא לא זכתה ל'רנסאנס', כמו למשל חקר המיסטיקה היהודית. הדרשנים הגדולים – שלא כמו הפילוסופים הגדולים (רמב"ם, רלב"ג, ר' יצחק אברבנאל, שפינוזה) – לא משכו את תשומת לב החוקרים.¹ חקר הדרוש – כסוגה ספרותית, כמאפיין תרבותי וכמקור לצמיחת ההגות היהודית – מונח בקרן זווית, ואחת הסיבות לכך הוא מעמדה הבינתחומי של ספרות הדרוש. מחד גיסא, חוקרי ההגות ראו בדרשות מקור נחות מן המונוגראפיה או הפרשנות לכתבי קדמונים; שהרי הדרשה נישאת לפני קהל רב, הציבור הרחב איננו קשוב להתפלספות מופשטת, ועל כן הדרשה חסרה לכאורה עומק רעיוני. מאידך גיסא, חוקרי הפולקלור מתרחקים לרוב מספרות זו מסיבה הפוכה: הדרשות מעוגנות במשנות רעיוניות של דורשיהן, תכניהן – מוסריים, פילוסופיים או קבליים, ולפיכך הן עניין לחוקרי הגות. עוד ראוי לציין את ההגמוניה של חוקרים מן התפוצות בחקר הדרוש. המחקר השיטתי של ספרות זו כתוב בשפות זרות (למעט חיבורו הראשוני של

2 ראה: דן; פכטר; צונץ; בתאן; ספרסטיין; הורוביץ.

3 הדרשנים הם: ר' יהודה מוסקאטו (כתוב בידי

1 ראה: הקר, עמ' 108-110; אלבוים, עמ' 128-129.

מההערכה החיובית לקובץ חשוב זה, התורם לנושא שלקה בחסר ככתבי חכמת ישראל. ההערות עניינן בראיית הדרשנות באיטליה כתופעה הגותית ותרבותית שאיננה מנותקת מסביבותיה ומן הרקע ההיסטורי שבו צמחה והתפתחה.

(א) המודעות לצורך בהשוואת הדרשנות היהודית לדרשנות הנוצרית של הסביבה, הן מבחינת הסגנון והן מבחינת התוכן. הועלתה כבר בעבר.⁵ אולם רק לאחרונה מצאנו מגמה שיטתית ואינטנסיבית ביישום ההשוואה בין דרשנים יהודים לנוצריים.⁶ בקובץ שלפנינו אכן ניתנה הדעת במקומות בודדים למחקר השוואתי שכזה (למשל עמ' 27, 110), אך נראה שעדיין לא הגיע מחקר זה לכדי מיצוי.

(ב) בתקופה שבה עוסק הקובץ פרחו מרכזים נוספים שהניבו ספרות דרוש ענפה, ודוגמה יפה לכך היא ארצות האימפריה העות'מאנית, ובפרט סאלוניקי. עשרות רבות של ספרי דרוש שנדפסו וששרדו בכתבי־יד שימרו את מסורת הדרשה הספרדית ופיתחו סגנונות מעוררים שונים. ניתן אפוא להניח שהיו קשרים תרבותיים בין המרכזים השונים, וכמו כן שקשרים אלו מעידים על נקודות מגע רעיוניות ודרשניות.

הרי דוגמה לקשר רעיוני אפשרי ששורשו בספרות הדרשנית. מ' אידל עוסק במחקרו בהבטים אחדים של תורת האלוהות בכתבי ר' יהודה מוסקאטו. אידל מתחקה אחר השימוש במושג 'בן' ביחס לאלוהות, ורואה בו ישות נבראת, בחושפו השפעות הרמטיות ושכלתניות שאין להן זיקה ישירה לעמדה כריסטולוגית

נות בקובץ הנידון. הכותבים בוחנים מחדש את היחס בין הדרשה הנישאת בפומבי ובין כתיבתה (עמ' 46, אידל; עמ' 73, בונפיל); את בעיית הדרשה כמקור המלמד על מציאות היסטורית וחברתית (עמ' 31, ספרסטיין);⁴ ואת התגבשות הדרשה מן הרעיון אל התוצר הדרשני הסופי (עמ' 109 ואילך, ויינברג; על-פי ההקדמה ל'מדבר יהודה' לר' יהודה אריה ממודינה). אכן השגו העיקרי של הקובץ הוא בתיקון מסוים של ליקוי רווח בחקר הדרשנות: עיסוק שרירותי בהוגים אחדים, תוך כדי הזנחת עשרות רבות של מקורות חשובים לא-פחות, ולעיתים אף יותר. נוסף לכך, דרשות רבות לא נשתמרו כלל, ויש שמעריכים דרשן לפי דרשות מועטות שלו בעוד שהוא דרש מאות דרשות מדי שבת ובמאורעות מיוחדים כשמחות והספדים (עמ' 24, ספרסטיין). ליקויים אלו היו אופייניים באופן כללי לחקר הפילוסופיה היהודית בימי הביניים כמו גם לחקר הקבלה. הקובץ מספק אפוא תמונה משביעת רצון על מיגוון דרשנים שפעלו באיטליה, ויש בו עניין בין-תחומי רב: היסטורי, חברתי, רעיוני ותרבותי. המאמרים הכלליים בקובץ מבהירים הבטים מתוך האקלים התרבותי של הקהילה היהודית בגטו האיטלקי, שדרשניה מצטיירים כפתוחים להדי השינויים העוברים על העולם האיטלקי. רופי בתקופה זו. גם המאמרים הדנים בדמויות ספיציפיות ובמשנתן תורמים בעקיפין להבנת אופי הקהילה האיטלקית בין תקופת ה'רנסאנס' לעידן ה'בארוק'. שלוש ההערות שלהלן אינן גורעות

משה אידל, ר' יהודה עשאהאל מה-טוב Del Bene (ראובן בונפיל), ר' עזריה פיגו (דוד רודרמן) ור' יהודה אריה ממודינה (גי'אנה ויינברג). ועוד שני מאמרים: על הדרשנות באיטליה כתקופה הנדונה (מארכ ספרסטיין) ועל דרשות ההספד (אליוט הורוביץ). ראה עוד: בונפיל, רבנות. עמ' 191-201.

4 ראה גם הקר; ספרסטיין, דרשנות. עמ' 79-89.

5 ראה: בונפיל, רבנות. עמ' 194.

6 ראה: ספרסטיין, דרשנות, למשל עמ' 42 הערות 43 ו-45. וכן בהערות רבות הפזורות בספרו ובביליוגרפיה החשובה שבסופו.

[...] שלהיות השייית [=השם יתברך] נמוס כל הנמצאים וכללותם, אמר הכתוב: טוב השם לכל ורחמי על כל מעשיו (תהילים קמה:ט). ירצה להיות השייית כל שהוא כללות כל הנמצאים, מזה הצד יקרא טוב מצד עצמו. ומצד פעולותיו אמי [=אמר]: ורחמי על כל מעשיו.⁸

מטלון מביע אפוא ניסוח דומה, שלפיו האל זהה לכלל הנמצאות. בעוד מוס-קאטו נאמן למקור ומציין את סוגיית הידיעה האלוהית כמקור לתפישה האי-מאננטית של האלוהות. מטלון איננו מגלה דייקנות שכזו. סוגיה זו היא בגדר דוגמה לאפשרות של מגעים רעיוניים בין יושבי ארצות שונות. כאמור, היו מעברים ממרכזים שברחבי האימפריה העות'מאנית לאיטליה. למשל, ר' יעקב די אלבה נדד מקושטא לפירנצה וכתב את החיבור הדרשני 'תולדות יעקב'. על כן יש לברר את הקשרים הרעיוניים-דרשניים בין המרכז באיטליה למרכזים אחרים. בקובץ שלפנינו אנו מוצאים הידרשות אקראית למרכזים אחרים, כמו למשל בעצם כתיבת דרשות הספד (עמ' 134), אולם נושא זה זוקק דיון מפורט, שישלים את הבנת אופי הדרשנות באיטליה.

(ג) מחקר השוואתי של רעיונות המופיעים במקומות שונים היה שופך אור גם על תחומים נוספים מעבר להגות המובעת בדרשה. באחד מתחומים אלו, היחס למדע, דן מאמרו של דוד רודרמן. רודרמן בחר דמות אנטי ראצינאליסטית לכאורה, ר' עזריה פיגו, כדי להצביע על פתיחות להשגי המדע ולמעמדו המחודש במאה ה-17.⁹ והרי אחת המובאות שרו-דרמן מסייע בהן (עמ' 95-96), והיא לקוחה מספר הדרשות 'בינה לעתים':

גית (עמ' 48-52); כמו כן הוא דן במקומה של התיאוסופיה הקבלית בדרשות מוס-קאטו ומגלה שוב השפעות הרמטיות בדימוי המעגל המצוי ב'נפוצות יהודה' (עמ' 52-56).

אצביע על צד נוסף בתורת האלוהות של מוסקאטו שיקדם אותנו לעבר הכרת התועלת שבמחקר ההשוואתי של הדרשות. אחת התפישות שהיו רווחות בפילוסופיה של ימי הביניים היא התורה האימאננטית של האלוהות, כלומר התורה הרואה באלוהים גורם המעורב במציאות ובעולם מעורבות ממשית. האל מהווה את העולם ומניע אותו בכחינת מניע פנימי הקיים בכל הווה והווה. תורה זו מעוגנת בדינו של אבן רושד על הידיעה האלוהית בפירושו האמצעי למטאפיסיקה, ובה אעסוק במסגרת אחרת. גם מוסקאטו מושפע מן הניסוחים האימאננטיים של האלוהות שרווחו בימי הביניים. בדרשותיו הוא כותב:

ונקדים לזה כי הבורא יתברך הוא כל הנמצאות בצד מה, ועל כן היה שם אלהות בכתבי הקדש בלשון רבים על הרוב [...]. כי כמו שאמרו החוקרים בידיעתנו הפועלת אשר היא עצמו יתברך היה והווה מציאות כל הנמצאות סדרם וישרם הנהגתם וקיומם, וא"כ [=ואם כן] הרי הוא בצד מה כל הנמצאות, שהרי הצורה המלאכותית אשר בכח ציורו של אומן היא המחדשת חוץ לנפש את הצורה המלאכותית.⁷

לפי גישה זו בידיעת האל מצויות כל המהויות, ועל כן האל זהה למציאות בכללה במובן מסוים. תפישה כזו מופיעה בספר דרשני אחר, שנכתב בסאלוניקי. וכך כותב ר' יעקב מטלון:

לתיאור היחס לרפואה ולמדע בקרב היהודים בתקופה הנודונה. לשרשרת המאמרים הנזכרת בעמ' 101-102 יש להוסיף עוד: רודרמן, ויכוח.

7 נפוצות יהודה, דף כד ע"ד. וראה גם במאמרו של אידל, עמ' 54.

8 שארית יעקב, דף ב ע"א.

9 מחקרו של רודרמן הוא חלק מתוכנית מקיפה

מהר"ל:

[...] כי בודאי פעל הטבע הוא חסר גם כן, כמו שתראה כי התינוק יוצא עם הטיבור והאם צריכה לחתכו עד שתראה מזה כי הטבע אין בו השלמה, וא"כ אין זה קשיא מה שיוצא התינוק עם הערלה, כי אין פעל הטבע בשלמות, כי אלו היה פעל הטבע בשלימות לא היה במעשה הטבע שנוי, שהדברים אשר בהם השלימות אין שנוי בהם, אבל אין בו השלמה בפרט אל האדם השכלי שיש לו מעלה על הטבע מצד השכל.¹¹

ניכר בעליל שמהר"ל מוצא עניין בטעם מצוות המילה כתיקון הטבע יותר מאשר חיתוך הטיבור, פעולה שאין בה עניין דתי מובהק.¹² אמנם בתפישות קבליות מודגש הרעיון התיאורגי שהאדם משלים את חסרונות האלוהות והבריאה, אולם פיגו היה אדיש לקבלה, כפי שמדגיש רודרמן (עמ' 93), והשפעת הקבלה על מהר"ל היא עדיין נושא הצריך עיון.¹³ יש אפוא לבחון את מקומו וסגולותיו של 'המדע החדש' ביחס לתפישה זו, שמקורה טעון ברור. על כל פנים לפנינו רעיון משותף להוגים ודרשנים ממרכזים תרבותיים וגי-אוגראפיים שונים, והשזירה המדעית נובעת מרעיון משותף זה.¹⁴

הקובץ הנאה בצורתו והמעניין בתוכנו מפנה בעיולות את תשומת-הלב לחקר הדרשות בכלל ובאיטליה בפרט, כמו גם ליחס שבין הדרשנות לענפים אחרים של היצירה היהודית. אם אכן יעורר הקובץ שלפנינו לפרסום קבצים ומונוגראפיות נוספים, שבהם יידונו הקשרים תרבותיים רחבים יותר, והיה זה שכרו ושכרינו.

נתן השכל במין האנושי מאת מקור החכמה ובעל הרחמים יתברך שמו, והש-פעו בכח גדול וביד חזקה כ"כ [=כל כן] עד כי מלאו לבו פעמים רבות להמציא המצאות מלאכותיות, יתדמו אל פעולות הטבע. וגם מה שיחסר בו הכח הטבעי, אם מצד חולשת החומר וחסרון ההכנה וכיוצא, ישתדל לתקנו ולהביא תמורתו ע"י איזה המצאה ותחבולה מוצאת משכלו, עד אשר לא יורגש בו מה שחסר מן הטבע. הלא ראינו חלושי הראות, אשר מצד חסרון מה נופל בחומר העיניים לא יוכלו להביט למרחוק, ואפילו מקרוב קצור קצרה ראייתם, והספיק השכל האנושי להמציא כלי הזכור, כית, שמים אותם על החוטם כנגד עיניהם, ומסתתיעים ונעזרים מהם להרחיב כח הראות, כל אחד ואחד לפי מה שהוא חסר בפחות ויותר, וכן בשפופרת של קנה חלול, כההיא דר"ג [=דרבן גמליאל] בפ"ד [=בפרק ד] דעירובין [...] .¹⁰

במובאה זו מובעת הגישה שהטבע הוא חסר ואיננו מושלם. האדם בכוח שכלו ויוזמתו משפר ומתקן את ליקויי הטבע, כמו במשקפיים ובטלסקופ. דוגמאות אלו, מטעים ונעזרים, לקוחות מחיי היומ-יום ומשמשות את הדרשן בעומדו לפני קהילתו. כאן יש לציין, כי תפישה שכזו בפנים אחרות מופיעה ברקע תרבותי שונה לגמרי — בכתבי מהר"ל מפראג. רעיון רווח בתורת מהר"ל הוא שהעולם נברא חסר במכוון כדי שהאדם יתקנו וישפרו. אמנם מהר"ל מדגיש יותר מפיגו (כפי שעולה מן המובאה הנ"ל) את המצוות כגורם המתקן את חסרונות הטבע, אבל גם לדידו מעשי האדם באופן כללי מביאים לחיקוקן כזה, מפני שכושר השכל נעלה על מעשי הטבע. ובלשון

10 וכן גרוס, מילה.

11 ראה: גרוס, סוד.

12 על חדירת הרעיונות הקבליים לאיטליה ראה:

אידל בקובץ הנידון, עמ' 41-44. ראה גם

מאמריו המובאים ברודרמן, מאמרים, מס' 4,

11, 12.

10 בינה לעתים, א, עמ' עג.

11 תפארת ישראל, עמ' יא. ראה גם: גרוס, נצח, עמ' 107-112.

12 טעם כזה למילה כנראה איננו רווח בספרות ימי-הביניים — ראה, למשל: אמונות ודעות לרס"ג, סוף מאמר ג: מורה נבוכים, ג מט;

הפניות ביבליוגרפיות

- אלבויים
 'א אלבויים, 'דרשה ודרוש – בין "מזרח" ל"מערב", פעמים, 26 (תשמ"ו), עמ' 131-128.
- בונפיל, רכנות
 ר' בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס, ירושלים תשל"ט.
- בינה לעתים
 ר' עזריה פיגו, בינה לעתים, ירושלים תשמ"ט.
- בתאן
 I. Bettan, *Studies in Jewish Preaching*, Cincinnati 1939.
- גרוס, מילה
 א' גרוס, 'טעמי מצוות מילה – זרמים והשפעות הסטוריות בימי הביניים', דעת, 21 (תשמ"ח), עמ' 25-46.
- גרוס, נצח
 — —, נצח ישראל, ירושלים ותל-אביב תשל"ד.
- גרוס, סוד
 — —, 'חכמת הסוד ופילוסופיה במשנתו של המהר"ל מפראג', התגלות אמונה תכונה, רמת-גן תשל"ו, עמ' 87-98.
- דן
 'דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים 1975.
- הורוביץ
 C. Horowitz, *The Jewish Sermon in 14th Century Spain: The Derashot of R. Joshua ibn Shu'eib*, Cambridge Mass. and London 1989.
- הקר
 'הקר, 'הדרשה ה"ספרדית" במאה הט"ז – בין ספרות למקור היסטורי, פעמים, 26 (תשמ"ו), עמ' 108-127.
- נפוצות יהודה
 ר' יהודה מוסקאטו, נפוצות יהודה, למברג 1859.
- ספרסטיין, דרשות
 M. Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800*, New Haven and London 1989.
- פכטר
 מ' פכטר, 'ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה הט"ז ומערכת רעיונותיה העיקריים', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו.
- צונץ
 L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, 1832 (תורגם לפי המהדורה השנייה: צונץ-אלבק, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, הדפסה שלישיית, ירושלים 1974).
- רודרמן, יכוח
 D.B. Ruderman, 'Philosophy, Kabbalah and Science in the Culture of the Italian Ghetto. On the Debate between Samson Morpurgo and Aviad Sar Shalom Basilaie', *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 11 (1993), pp. VII-XXIV.
- רודרמן, מאמים
 —, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York and London 1992.
- שארית יעקב
 ר' יעקב בן שלמה מטלון, שארית יעקב, סאלוניקי שני"ז.
- תפארת ישראל
 מהר"ל מפראג, תפארת ישראל, לונדון 1960 [ירושלים תשל"ב].

לקסיקון היסודות העבריים והארמיים בספרדית-יהודית המודרנית

פאול וקסלר

David M. Bunis, *A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*, Jerusalem 1993, The Magnes Press and Misgav Yerushalayim, 508 pp.

אות שנרשמו (ושלא יכולנו לעמוד עליהן קודם פירסומן בספר זה), אין רמז לדעתו של בונים עצמו על מימצאו. הספר פותח במבוא מעניין ללשון הספרדית-יהודית ולרכיביה העבריים והארמיים. לא ברור מדוע דוגמאות מחכיתיה (ספרדית-יהודית הנוהגת ב־מארוקו) לא נכללו בספר, שכן הכללתן היתה מאפשרת לבדוק מספר שאלות מסקרנות. לדוגמה, מה הם היסודות העבריים והארמיים שכלל הנראה הרשאלו בספר ועד כמה חכיתיה וערבית-יהודית משתמשות ברכיב עברי וארמי משותף — כתוצאה מיחס גומלין (בשני כיוונים?) או בשל ירושה משותפת של ביטויים ישנים? כך למשל, הביטוי 'מעלה מטה' בספרדית-יהודית משמעו פחות או יותר, זהו משמע שלא נמצא כמותו בלשון יהודית אחרת כלשהי או בעברית, שבה משמעו כפשוטו, והנה הוא משמש הן בחכיתיה והן בערבית-יהודית מארוקאית. מציאות זו של משמע יחידאי זה בספרדית-יהודית הן של הבאלקאן והן של צפון-אפריקה מוכיחה שמקור הביטוי בחצי האי האיברי, אך איני מוצא שום תקדים להתפתחות סמאנטית זו בספרדית או בערבית, כך שאולי זה חידוש ספרדי-יהודי או צורה ב־רֶבְרִית של שיח. היה זה לתועלת אילו צוטטו בספר ביטויים בספרדית-יהודית שאולי הם תרגומים מעברית, כגון 'dearrib abasū' (פחות

ספרו של דוד מ' בונים הוא חדשני מבחינה בלשנית, הן זו של הספרדית-יהודית והן זו המשווה את הלשונות היהודיות. אמנם קיימות רשימות של רכיבים עבריים וארמיים בלשונות יהודיות אחדות (אשר לידיש קיימים אפילו מילונים של רכיבים אלה), אך ספרו של בונים הוא המחקר המקיף הראשון עליהם בשפה יהודית כלשהי. בספרו מובאים 4233 ערכים ונוסף להם מפתח באותיות לאטיניות, המקורות ששימשו בסיס למחקר, מחבריהם ותאריך כתיבתם (במאות ה-19 וה-20). הציטוטים המפורטים (של ביטויים, משלים וביטויים נגזרים) בספר זה מעמידים אותו כסימן דרך בבלשנות הספרדית-יהודית ומופת לחקר רכיבים עבריים וארמיים בשפות יהודיות אחרות. כאשר יעמדו על המדף מחקרים כאלה על כל הלשונות היהודיות, נוכל להעריך בצורה שיטתית את ההשפעה היחסית על לשונות יהודיות שהיתה לרכיבים עבריים וארמיים ישנים של לשון דיבור, שעברו בירושה מלשון יהודית אחת לשנייה, ושל תוספות שהגיעו ממקורות כתובים בעברית ובארמית.

אכזבה מסוימת מן הספר נגרמת בגלל דחיית הניתוח הבלשני, החיוני, לכרך הבא, וגם אם זהו אילוח שנגרם בשל הקף הספר, ניתוח מקוצר היה מתקבל בכרכה. על כן, אף שאני יכול לזהות נקודות מעניינות מרובות בדוגמ-

הקאטאלאני והערבי – שונים למדי מהמילים הקרובות להם בלשון המוצא שלהן. ראה למשל אדפינה (adefina, תבשיל לשבת) ערביים זה אינו מופיע בדרך-כלל בספרדית עתיקה, אלא בהקשר של מאכלי היהודים לעומת משמעותו המקורית בערבית: 'אוצר נסתר'.³

לא נראה לי ניסוחו של בונים: 'בספרד של ימי-הביניים, ההשתלבות בין יהודים לשכניהם הנוצרים דוברי הספרדית והמוסלמים דוברי הערבית גרמה לצירי-הלידה של מה שהתפתח להיות 'לשון יהודית ייחודית' (עמ' 15). ספק בעיני אם 'תרומות' הנוצרים והמוסלמים דומות. הרוב הגדול של יהודי חצי-האי האיברי דיברו ערבית או פּוּרְבֵּרִית ורק מן המאה ה-11 עברו בהדרגה ללשון רומאנית כלשהי. גם התרבות העממית ונוהגי הדת של היהודים הספרדים חייבים חוב גדול יותר לערבים ולברברים מאשר לנוצרים; נוהגים ערביים-כרבריים רבים שרדו עד ימינו, שנים רבות אחרי אובדן הערבית-היהודית והברברית-היהודית בקרב היי-הודים בספרד.⁴

נראה לי, שבהתחלה רוב היהודים דוברי ערבית בספרד עברו תהליך של שינוי לשוני חלקי (רלקסיפיקציה – relexification) כלומר החליפו את אוצר המילים המקורי (בערבית) בלקסיקון זר (בעיקר ספרדי קאסטיליאני), תוך כדי שמירה על הדקדוק והפונולוגיה המקוריים. כך שבמשך דורות אחדים רוב היהודים בחצי-האי דיברו או ערבית-יהודית או ערבית-יהודית שעברה רלקסיפיקציה, כאמור. תהליך זה נמשך עד ראשית המאה ה-15. זמן קצר לפני

או יותר – בספרדית-יהודית של סאראייבו ושל בולגאריה).¹ אי אפשר לקבוע איזו צורה עתיקה יותר – הספרדית-יהודית או העברית. אילו הביא בונים תרגומים ספרדיים-יהודיים מעבר-רית ולעברית היה מרחיב בכך את הקף הספר, אך יש לקוות שיתייחס לתופעה זו בעתיד.²

בונים נוטה לראות בהבדל בין ספרדית-יהודית לספרדית תוצאה של התערבות מכוונת פעילה על-ידי דוברים יהודים. הוא גם סבור שצורתה הייחודית של הספרדית-יהודית עוצבה תודות להשפעות אזוריות חדשות כתפוצה הספרדית, בעיקר אחרי המאה ה-17 (עמ' 16). הייתי מוסיף, שספרדית-יהודית נבדלה מספרדית בעיקר מפני שלא היתה שותפה לחידושים ספרדיים, במילים אחרות, ספרדית-יהודית נוצרה במידה רבה 'בדיעבד' או באקראי. למשל כאשר קבעו הנוצרים בספרד כניוני הנורמאטיבי לאל את הצורה Dios, מלה שמקורה בלאטינית – Deus (בצורה הנומינאטיבית והווקאטיבית), יכלו היהודים להשתמש בחלופה el dyo, הממשיך יחסות אחרות) כשימוש המיוחד אך להם. רק כאשר הנוצרים חדלו להשתמש ב-dyo הגיעו היהודים למסקנה שהם השמיטו בכוונה את הסיומת -s (ויצויין שבחצי-האי האיברי היהודים לא תמיד השמיטוה) מפני שדמתה לסיומת של רבים (ובכך נגדה את המושג היהודי של אחדות האל). התפקיד הסביל שמילאו היהודים ביצירת להג יהודי קהילתי של הספרדית גם מוצא את ביטויו בעובדה שהרכיב הקאסטיליאני בלשונם לרוב כמעט אינו שונה מקאסטיליאנית נוצרית, בו בזמן שרכיבים אחרים – במיוחד

1 ראה: מרכוס, עמ' 129, הערה 26.

2 ראה גם את דבריי הלהן על שמות בערבית ובלשונות רומאניות.

3 ראה: וקסלר, יורשים, פרק א.

4 ראה: וקסלר, כתבי-יד.

בספרד המוסלמית, הכתוב באותיות ערביות או עבריות).

השימוש שעושה בונים במונחים עברית 'שלמה' ועברית 'משולבת' חורג מההגדרות הנהוגות שקבע מאקס ויינרייך, שהגדיר עברית שלמה כהגייה בקריאת טקסטים בעברית בלבד ומשולבת כהגיית ההברואזמים בלשון יהודית מדוברת. בונים ברשימת קיצוריו מגדיר את העברית השלמה כ'צורת רכיב המשמש בג'ודזמו' (עמ' 63).⁵ בהקדמה לספרו של בונים, חורג שלמה מורג עוד יותר ממינוח מקובל בנוקטו צמד מונחים (לא מוגדרים) 'קורפוס קלאסי' (עברית מקראית ומשנאית?) ו'קורפוס משולב' (עמ' 9). מינוח זה אינו מומלץ משום ששתי צורות ההגייה של העברית (הקיימות כנראה ברוב הלשונות היהודיות) אינן תואמות דיכוטומיה זו.

בונים רואה ב-šamaieš (בס"י שמ"ש) שים בבית-הכנסת, הביטוי מצוי בתעודה מטודלה (מ-1413) מלה המורכבת מ'שמש' בעברית + סיומת -es לרבים (בספרדית (עמ' 18). הסברו אינו משכנע, כי אין הוא מסביר את העלם ה'ש' השנייה בשורש 'שמש'. לדעתי, עדיף לראותה כצורת רבים שבורה בערבית (בטקסטים בערבית-יהודית איברית וצפון-אפריקאית מצויות דוגמאות נוספות להברואזמים המקבלים צורת רבים על-פי הערבית). יתור על כן, אולי נלקחה המלה משורש ערבי לכאורה (ולאמיתו של דבר מושאלת מארמית), ולא מעברית (אף שקיום המונח בשתי השפות אולי גרם ליהודים דוברי ערבית לשאול את הביטוי העברי). darsar (בס"י להטיף) אפשר שהוא גם כן מקור ערבי: darasa (ללמוד), darrasa

גירוש 1492 אימצו רוב היהודים את השפה הקאסטיליאנית הנורמטיבית של הנוצרים. מעבר לשוני חלקי זה עשוי להסביר למה בספרדית-יהודית מצויים פחות ערביזמים מאשר בספרדית (זו קיבלה את עיקר הערבית שבה במאה ה-13, כך שהיהודים יכלו באופן עקרוני לרשת ערביזמים דרך הקאסטיליאנית). שכן בבואם להחליף את אוצר המילים הערביות-יהודיות במילים ספרדיות, כנראה נמנעו היהודים מלקבל ביטויים ספרדיים חדשים שבהם דבק ריח של ערבית. מכל מקום מצויים עדיין ערביזמים בספרדית-יהודית שהם קרו-בים בצורתם ובמשמעם למקור הערבי יותר מאשר לצורה המאומצת בספרדית, וזאת עדות לרקע הערבי הראשוני של היהודים (השווה: ס"י safanoria לעומת ספרדית zanahoria (גזר) מן הערבית (isfannāriyya)).

בונים מביא דוגמה מאלפת ביותר של 'ספרדית טהורה' לעומת ערבית-יהודית שלאחר ולקסיפיקאציה בצמד מילים בספרדית-יהודית מסאלוניקי מאמצע המאה ה-16: alkoholes (אלכוהולים), antimonies (צבע כחול), לעומת alko-xolarse (לכחול את העיניים), שניהם מערבית kuhl (כחל). הצורה הראשונה היא ודאי שאילה ערבית מן הספרדית (בצורה המקבילה בספרדית מצויה h בלבד, והעדות הראשונה עליה היא משנת 1278), ואילו השנייה — עם /x/ — מראה שיהודים שמרו את הצורה הערבית-היהודית המקורית או קיבלו את הערביזם בספרדית ויישמו בו את תורת ההגה הערבית (בהתאם לערבית-יהודית שעברה ולקסיפיקאציה המשתמשת בפונולוגיה ערבית). מעניין לדעת אם הערביזמים בספרדית-יהודית היו בשימוש גם במוזערבית (הדיבור הרומאני המוזערב של נוצרים, יהודים ומוסלמים

5 ראה: ויינרייך, כרך ב, עמ' 3-51; ראה גם דיון בבונים, עמ' 39-42.

בוניס מניח (ללא הוכחות), ששמות עבריים שימשו בסיס לתרגומם לצורות רומאניות (עמ' 19). מבט חטוף בספרו של צונץ מגלה שלעיתים קרובות יותר תורגמו שמות ממוצא רומאני ל'עברית' לדוגמה: *vidal* < חיים. אין שום בסיס עובדתי לטענה, שהעברית מילאה תפקיד מרכזי בהתפתחות של לשונות יהודיות, או שיהודי ארץ-ישראל הביאו איתם לדרום אירופה ולצפון אפריקה באלף הראשון לספירה ידיעת עברית וארמית. גם אין שום עדות למסורת עברית בספרד עד סוף המאה ה-10. להערכתי, שאילות מעברית וארמית בספרדית-יהודית וב- ערבית-יהודית איברית היו מעטות עד המאות ה-14 וה-15, שבהן נהג התהליך של ייחוד (דהיינו חיפוש תקדימים מקראיים ותלמודיים לנוהגים לא-יהודיים שנפוצו בקרב יהודים בחצי-האי האיברי והיה קשה למחותם וכן החלפת מונחים לא-עבריים בכיטויים גזורים מן העברית).⁶

הערה מעניינת של בוניס היא שנטיות הפועל העקיפה השמורה לשילוב פעלים עבריים כנראה עברה שינוי קיצוני במאה ה-16 בקירוב. בספרדית-יהודית בת זמננו (ובלשונות יהודיות אחרות) תבנית זו מורכבת בדרך-כלל מבינוני פועל קבוע בזכר יחיד יחד עם האוגד 'להיות' מן השפה המקומית, שאותו מטים בהתאם למספר, לגוף ולזמן (לדוגמה, *ser matir* להרשות). אולם בטקסטים אחדים בספרדית-יהודית מן המאה ה-16 (שאותם מכנה בוניס 'רבניים') מטים אף את הבינוני הפועל בהתאם למספר, (לדוגמה: *son matirim*, הם מרשים — עמ' 17, 29). תמהני אם נטיית הבינוני הפועל בהתאם למספר הושפע מהדקדוק של ערבית-יהודית (הרי בערבית הפועל 'להיות' חייב נטייה בהתאם למספר)

(להרצות, ללמד) הולמת יותר מאשר העברי 'דרש', המוצע על-ידי בוניס, יחד עם חוקרים אחרים. (בהערות שיבואו בעתיד, על בוניס להתייחס לשאלה למה ה'ש' העברי הפכה ל-s בס"י. חוששני שזו צורה פֶּרְפֵּרִית של אימוץ דרכי ביטוי ערביים שיושמה בערבית-יהודית). היום נשמרת ה'ש' של העברית כ'ש' במסורת הספרדית של קריאת עברית כתובה ('שלמה'), כפי שמראים ערכים רבים בלקסיקון של בוניס. גם הצורן *ar*- עשוי להאיר את הכרונולוגיה היחסית של שאילה זו. שאילות מאוחרות יותר מן הספרדית-יהודית של התפוצה התורכית והערבית המארוקאית נראות כמשתייכות לצורת המקור *ear*-. המלה *darsar* מעלה את השאלה, האם הצורה ו/או המשמעות של הבראיזמים בספרדית-יהודית לא עוצבה על-ידי מילים קרובות בערבית, לדוגמה: *malsin* (בספרדית-יהודית, מוסר) — האם מקורו מהעברית 'מלשין' או מהמלה הקרובה בערבית *malsūn* (שקרן), כיוון שהערבית השפיעה על העברית בספרד בצורה ניכרת? כמו כן איני בטוח כי *kabar* (ס"י קברן) מקורו מעברית 'קבר' (עמ' 25), שכן, למיטב ידיעתי, אין בדומה לו בשום לשון יהודית אחרת — אף לא בערבית-יהודית (המעדיפה, לפחות במארוקו, את המלה המקומית *ḥāfir*, שפירושה המילולי 'חופר'). לשורש העברי 'קבר' יש שורש מקביל בערבית, אך אין צורן של מבצע הפעולה (כגון בעל-מלאכה) משורש זה בערבית! לכן יתכן ש-*kabar* בס"י היא יצירה 'עברית' מקורית של היהודים האיבריים, המעוצבת לפי המשקל $\times \times \times$ בעברית ילידית קדומה (כמו חֵיל, נָגַר ועוד) או לפי אותו משקל בערבית; לפי החלופה השנייה ניתן לשער ש-*kabar* נוצר בידי יהודים דוברי ערבית בספרד — עד המאה ה-11 — ונשתמר כך בספרדית-יהודית.

6 פרטים ראה: וקסלר, האשכנזים, פרק 7.

ואילו הנוצרי צויין על-ידי מונח אחר, כגון כותי (קאתולי – ראה עמ' 27, ערך 834) או ערל (דהיינו בלתי נימול)? האם זה משקף את העובדה שליהודי ספרד היה מגע קדום יותר עם מוסלמים מאשר עם נוצרים – נאמר בצפון-אפריקה ובספרד – ו/או יחס שלילי יותר כלפי הנוצרים?

נקווה שבונים ידון בכרך הבא בסיבות למשמעים חדשניים של הבראיזמים רבים, למשל xuva (חובה) – 'מערכת טקסים דתיים הנהוגים בליל ראשון של פסח ושל שבועות' – שמקורה ב'חובה' בעברית. יש להכיר בכך, שצורתם ומשמעותם של הבראיזמים רבים באו אולי מחוץ לקהילה. לדוגמה, בונים מסביר את מקור המלה העברית 'היכל' במובן 'ארון הקודש בבית-הכנסת שבו מוחזקים ספרי התורה' כגלגול של היכל (ארמון). מונח זה מצוי בעברית מקראית, אך לא בוו התלמודית.⁹ על כן קיומו בערבית-יהודית ושפות יהודיות אחרות (ביניהם ספרדית-יהודית) עשוי להיות תוצאה משאלה מאוחרת מטקסטים עבריים עתיקים ככתב, או, בערבית-יהודית מצרית, מ־haykal בקופטית (תחום הקודש בכנסייה). השווה גם haykal בערבית (מזבח, מקדש, פסל, בהמה גדולה, צמח גבוה). מקיום ביטוי נרדף בספרדית-יהודית, exa d'a kodeš הבא מהעברית, 'היכל הקודש', ניתן לשער שאולי קשה לשמור על סמיכות עברית בספרדית-יהודית מדוברת, שבה מתווסף de לציון קשר השייכות.

ספרו של בונים מאפשר חקר של עובדות חדשות בלשון ובתרבות הספרדית-יהודית שהיה קשה ביותר לחקור אותן בעבר, ובכך הוא מציב את חקר הספרדית-יהודית בראש הבלשנות היהודית ההשוואתית.

והעדרה מושפע מצורת הפועל המורכב בספרדית, המטה את האוגד בלבד (ראה לדוגמה estoy trabajando, אני עובד, לעומת estamos trabajando, אנחנו עובדים).

המימצאים של בונים מעוררים שאלות מעניינות להמשך המחקר. למשל, הוא מציין שמספר יצירות ספרותיות בספרדית-יהודית היו תרגומים מערבית-יהודית (עמ' 30); חקר ספרות זו יאפשר מעקב אחר ההשפעה של הערבית-יהודית על 'הספרדית' של יהודי חצי-האי האיברי בהתהוותה. נושא אחר שלא נבדק כלל הוא האם לאדינו, שבונים מגדיר (בעקבות ספי-חה)⁷ כ'שפת תרגום (calque) ספרדית-יהודית' לתנ"ך, עוצבה על-פי השרח לערבית-יהודית שהיה נפוץ בחצי-האי, לפחות מן המאות ה-9 וה-10? לדעתי, לאדינו והשרח הם ואריאנטים בעלי קירבה גנטית של עברית עתיקה מפני שכלולים בהם הדקדוק ונורמות הנגזרות תיות שלה; ורק אוצר המילים הוא שונה: איבר-רומאנסית בלאדינו וערבית בש-⁸רח.

יהיה מועיל לדעת את הפיזור הגיאוגרפי והכרונולוגי של שלושת אופני ההגייה של האות 'ע' – /x/, אנפוף, או אילם. לדוגמה (ערך 3707), המלה העברית 'רשע' מקבלת צורה של rašax בבולגאריה, rašan ביוגוסלאביה לשעבר, raša בסאלוניקי (עדות להגייה מאונפפת של 'עין' העברית מצויה בהבראיזמים איברו-נוצריים ופאן-ערביים). לבסוף, מה משמעות העובדה שהמלה העברית-מקראית הנייטרלית 'גוי' (אומה, עם) פירושה מוסלמי בחוגים יהודיים-ספרדיים וצפון-אפרי-קאיים (ואילו ביידיש פירושו – נוצרי),

7 ראה: ספיחה.

8 דיון על כך ראה בהורבאת ווקסלר.

הפניות ביבליוגרפיות

S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, Vol. 2, Berkeley, Los Angeles, 1971. גויטיין

J. Horvath and P. Wexler, 'Unspoken Languages and the Issue of Genetic Classification: the Case of Hebrew', *Linguistics* 32(2) (1994), pp. 241-269. הורבאט ווקסלר

מ' ווינרייך, געשיכטע פון דער יידישער שפראך, א-ד, ניו יורק 1973. ווינרייך

P. Wexler, *The Ashkenazic Jews: a Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity*, Columbus, Ohio, 1993. וקסלר, האשכנזים

—, *Three Heirs to a Judeo-Latin Legacy: Judeo-Ibero-Romance, Yiddish and Rotwelsch*, Wiesbaden 1988. וקסלר, יורשים

—, *Problems in the Ethnogenesis of the Sephardic Jews* [כתב-יד]. מרכוס, השפה הספרדית-יהודית, ירושלים תשכ"ה. וקסלר, כתב-יד

H.V. Séphiha, *Le ladino (judéo-espagnol calque): Deutéronome, Versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553), Edition, étude linguistique et lexicque*, Paris 1973. מרכוס ספיחה

L. Zunz, *Namen der Juden*, Leipzig 1837. צונץ

מהדורה מורחבת ומתוקנת של ספר זה — ראה: *Gesammelte Schriften*, Berlin 1876, Vol. 2, pp. 1-82.

הצלת יהודים בצרפת על-ידי האיטלקים

מנחם שלח

דניאל קארפי, בין שבט לחסד. השלטונות האיטלקיים ויהודי צרפת ותוניסיה בימי מלחמת העולם השנייה, ירושלים תשנ"ג, הוצאת מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 364 עמודים.

אנו נותנים, בצדק, כבוד ויקר למצילי יהודים באותה עת, מעלים על נס את אזרחי דנמארק ואת מדינאי בולגאריה ותושביה שהתגייסו להצלת האזרחים היהודים בארצותיהם, ואיננו עושים כן לגבי איטליה, שעמדה במאבק חריף ביותר עם בת בריתה גרמניה ולא מסרה אף יהודי אחד לשילוחים מזרחה. וזאת לדעת, שעה שכולגאריה, הידועה בעזרתה ליהודים בעת צרה, מסרה לידי הגרמנים יהודים שלא היו אזרחיה (יהודי צפון יוון ודרום יוגוסלאביה), הגנה אי-טלית על כל היהודים שחסו תחת שלטונה, יהודים איטלקים, יוונים, יוגוס-

ההיסטוריוגרפיה של רצח יהודי אירופה בידי הגרמנים ועזריהם גדלה עם השנים, ועדיין מרובות הבעיות והעובדות הראויות למחקר ולבדיקה ראשונית. זאת ועוד, פתיחת ארכיונים רבים במזרח אירופה חשפה ועוד עתידה לחשוף בפני החוקרים פרשיות שעליהן לא ידענו ולהעמיק את ידיעותינו כמה שכבר נחקר. עם זאת, בשל ריבוי החומר והעדפות של החוקרים, ישנן עדיין פרשיות בחקר מה שקרוי 'השוואה' אשר משום מה לא זכו לכיסוי שהן ראיות לו. פרשה כזו, הידועה למעטים, היא הצלת יהודים על-ידי הממשל והצבא של איטליה הפאשיסטית.

השמדת יהודי אירופה, בעיקר במה שנוגע לפגיעות ביהודים אזרחי איטליה שהתגוררו במדינות הכיבוש הגרמני.

לפרק זמן זה מוקדש חלקו הראשון של הספר. תוך כדי מעקב יסודי אחר תגובות משרד החוץ האיטלקי ושלוחיו בצרפת (בראש וראשונה אנשי הקונסול ליה בפאריס) אנו עדים להתפתחות הדרגתית של מדיניות הממשל האיטלקי בשאלה היהודית. מה שהתחיל ב־1940 כתגובות פרטניות על פגיעות ביהודים אזרחי איטליה המתגוררים בצרפת, זאת עקב החקיקה האנטי יהודית של ממשלת וישי, הפך, נוכח השילוחים למחנות ההשמדה במזרח, להגנה נחרצת וחד-משמעית על אותם יהודים. בתחילה המניע העיקרי של האיטלקים היה רתיעה מפני היווצרות תקדימים, שהיו עלולים לפגוע בכוא העת גם בבני-עמם שאינם יהודים וחשש מפני התחזקות מעמדה של צרפת המובסת, וכתוצאה מכך החלשת מעמדה של איטליה, באזור הים התיכון. על רקע זה פרצו שוב ושוב עימותים עם נציגי ממשלת וישי. הצרפתים, תוך ניצול להטם האנטי-יהודי של הגרמנים, ליבו חיכוכים בין בעלי הברית. בהדרגה הפכה בעיה מקומית לשאלה עקרונית ממדרגה ראשונה. ברלין ורומא היו מעורבות בבעיה, מדינאים ופקידים ממשלתיים בכירים בשתי המדינות ניסו לשוא לפתור אותה. הגרמנים לא תפשו את פשר ההגנה העקשנית של האיטלקים על 'בני הגזע התחתון' ואילו האיטלקים לא הבינו את מקור האובססיה הרצחנית של קברניטי הרייך השלישי.

חשוב לציין, כי כבר בשלב הראשון והמתון יחסית של העימות נכרכו בצד האיטלקי לצד שיקולים מדיניים ופולי-

לאבים וצרפתים. היא עשתה זאת אף בניגוד לאינטרסים המידיים שלה, תוך התנקשות חריפה עם הגרמנים, ובעקבותיה.

פרופסור דניאל קארפי, אשר לדאבון הלב ממעט לפרסם, הוא אחד ההיסטוריונים המעטים שהעמיק לחקור פרשה מיוחדת זו. במשך השנים נודעו מחקריו על הצלת יהודי יוגוסלאביה ויוון¹ וכעת בא ספרו 'בין שבת וחסד' על הצלת יהודי דרום צרפת ותוניסיה וסוגר את המעגל. על-פי הסטריאוטיפ הרווח, פאשיזם זהה לאנטישמיות, ולא היא. כפי שכבר הראו פרופסור קארפי וחוקרים אחרים, באידי-אולוגיה הפאשיסטית המקורית, להבדיל מהנאציזם-סוציאליזם, לא היה מרכיב אנטישמי אימאננטי. אויביו העיקריים של הפאשיזם האיטלקי היו הכולשביזם, הליבראליזם, הדמוקראטיה, עקרונות המהפכה הצרפתית וכיו"ב. רק מיעוט קטן ושולי בקרב המנהיגות הפאשיסטית דבק באנטישמיות קיצונית – רוברטו פארנאצי (Farinacci), טלזיו אינטר-לאנדי (Interlandi) – מוסולוני אמנם הושפע במידה מסוימת מדעות קדומות אנטי-יהודיות, אולם הוא עשה בהן שימוש אופורטוניסטי לקידום מטרותיו הפוליטיות. אחד הגילויים הנלווים לכך היה חוקי הגזע, שנחקקו באיטליה בשנת 1938 ונתקלו בכיקורת ובהתנגדות בקרב שכבות רחבות בציבוריות האיטלקית והמנהיגות הפאשיסטית. לאחר הצטרפות איטליה בשנת 1940 למלחמה לצד גרמניה הנאצית, הפך 'פתרון הבעיה היהודית', שהיווה את אחת ממטרות המלחמה החשובות של היטלר, לסלע מחלוקת בין שתי בעלות הברית. הדבר בא לידי ביטוי עוד לפני ההחלטה בראשית 1941 על

1 ראה: ד' קארפי, 'יהודי יוון בתקופת השואה (1941-1943) ויחסם של שלטונות הכיבוש האיטלקיים', ילקוט מורשת לא (1981), עמ' 7-38; 'מעשה הצלה של יהודים באזורי הכיבוש האיטלקי בקרואטיה', נסינות ופעולות הצלה בתקופת השואה, ירושלים תשל"ו, עמ' 382-432.

משטרת איטליה שקלו היטב את צעדיהם. מעשי האונאה, תכסיסי ההש-היה, צעדי ההעלמה וכיו"ב תוכננו בדר-גים הגבוהים ביותר ברומא ובניס. זאת ועוד, האיטלקים נעזרו בכך ביועצים יהו-דים. ראש וראשון בהם היה אנג'לו דונאטי (Donati), בנקאי יליד איטליה שפעל שנים רבות בצרפת, אדם מיוחד כמינו שניסה בימים האחרונים של השל-טון האיטלקי בריביירה לגייס בעזרת ממשלת איטליה צי ספינות כדי לפנות את יהודי האזור לצפון-אפריקה המשוחררת. למרבה הפלא הדבר כמעט צלח בידו.

הגרמנים נפלו בפח האיטלקי, בראש וראשונה בשל הערכת מצב שגויה. הדבר עשוי להראות מוזר, נוכח מה שידוע לנו על רמתם הגבוהה ואמינותם של שירותי המודיעין של הס"ס והווארמאכט. מסתבר שהגרמנים לא הכירו כלל את הכוחות הפועלים בזירה האיטלקית. במארס 1943 ביקש מוסולוני להפיס את דעת שר החוץ הגרמני ריבנטרופ ולשכ-נעו שהוא, הדוצ'ה, מוכן ומזומן למסור את היהודים לידי. מוסוליני טען באותה הזדמנות, שהגרנאלים שלו לא סיגלו לעצמם תפיסה נכונה במה שנוגע לבעיה היהודית' (עמ' 153), על כן הוא מוכן שגורם אחר יטפל בכך בדרום צרפת. הגרמנים מיהרו להאחז בדברי מוסוליני והציעו לו שהטיפול בענייני היהודים ימסר באורח בלבדי למשטרת וישי או למשטרת איטליה או לגרמנים עצמם, והוסיפו הערה כי הימלר מעדיף את העברת הטיפול לידי משטרת איטליה. מגיני היהודים במימשל האיטלקי, ביודעם היטב במה הדברים אמורים, קפצו על המציאה ויעצו למוסוליני להעתר לבקשה זו. טעותם של הימלר ומרעיו נבעה מכך שהם, כדברי המחבר: 'השליכו מהמציאות המוכרת להם בארצם על המציאות האיטלקית'. במי-לים אחרות, הם סברו כי משטרת איטליה,

טיים גם נימוקים בעלי אופי הומאני-טארי. הדגש בשלב זה היה על ההבדל הבסיסי בין החקיקה הגזעית הנאצית לחקיקה האיטלקית, אשר לדברי בעלי הדבר באה [...] להפריד [...] בין היהוד-דים (לבין סביבתם) כדי לשמור על המאפיינים הגזעיים של האומה, מבלי להגיע לצעדים של רדיפה' (ההדגשה שלי – מ"ש) (עמ' 66). הפן ההומאני-טארי האיטלקי צבר תנופה עם תחילת השילוחים ההמוניים של יהודי צרפת מזרחה (יוני 1942). בשלב זה, על סמך מידע רב על השמדת היהודים בשטחי ברה"מ ובמחנות ההשמדה, מגיע המימ-של האיטלקי למסקנה כי הגרמנים גמרו אומר לרצוח את כל יהודי אירופה (עמ' 138-139) וכי עליו לא לתת יד לכך.

המאבק על חיי היהודים מגיע לשיאו לאחר פלישת בנות הברית לצפון אפריקה וכיבוש דרום צרפת בידי הצבא האיטלקי (נובמבר 1942). שעה שהגרמנים, בעי-דודם והמרצתם של אנשי וישי, מבקשים לשים יד על אלפי היהודים, שמצאו מיקלט באזור הכיבוש האיטלקי, מחלי-טים האיטלקים להציל את היהודים בכל האמצעים העומדים לרשותם. פרק מופלא זה הינו, לעניות דעתי, מוקד הספר. זו פרשה מרתקת, ותיאורו הלא-קוני של פרופסור קארפי מעצים את תחושת המתח. אנו עוקבים בדריכות אחר הדיונים הביורוקראטיים המעייפים בין ציידי האדם של הס"ס לאנשי הצבא וה-משטרה האיטלקים. הגרמנים זועמים ומתוסכלים בראותם את קורבנם נמלט מידיהם ואילו האיטלקים נזקקים למיטב ערמומיותם כדי להדוף את המתקפה הברוטאלית של 'בעלי בריתם', והמאבק הוא על חיייהם ומותם של עשרות אלפי בני-אדם. המחבר מצביע על כך, שהמ-ערכה על הצלת יהודי דרום צרפת נעשתה במחשבה תחילה. ראשי משרד החוץ וכירי הצבא האיטלקי בשיתוף עם

הגרמני, שניצב מול בנות הברית, נטל לידי סמכויות שלטון רבות. בין השאר נכלאו באותה עת בתוניסיה מאות יהודים במחנות ריכוז (חלקם כפיקוח הצבא האי-טלקי), שבהם הועבדו בפרך בבניית ביצורים. פרק-זמן זה, שטמן בחובו סכנה רבה ליהודים, בא אל קיצו במאי 1943 עם גירוש צבאות הציר מאדמת אפריקה. סיוט ההשמדה הוסר.

כל היסטוריה עניינה בני-אדם, פועלם, נוהגיהם, תגובתם במצבים משתנים וכל כיוצא באלה. 'בין שבט לחסד' מציג לפנינו גלריה מעניינת ביותר של בני-אדם, מהם ידועים יותר ומהם אלמונים: אנשי רשות, פאשיסטים או נציגי השלטון הפאשיסטי, שפעלו רבות להצלת יהודים, בשעה שבאירופה הנאצית נרדפו היהודים ונרצחו בהמוניהם. היסטוריונים רבים, בהם פרופסור קארפי, נרתעים משימוש בכלים חוץ-היסטוריים כבואם לתאר את הנפשות הפועלות. הם חוששים, במידה רבה של צדק, מפסיכו-לוגיזאציה של ההיסטוריה, אך הקורא הרוצה להבין ולדעת יותר על הנפשות הפועלות וחשובות ומוצגות בפירוט ובהרחבה, לעומתן מעטות מאוד ההתייחסויות האישיות, דברי פרשנות והסבר, וגם כאשר הן ניתנות הרי זה בזהירות רבה ובאורח לאקוני. כך, לשם דוגמה, אין אנו מבינים עד הסוף מדוע עורר הקונסול האיטלקי בפאריס, גוסטאבו אורלאנדיני (Orlandini), שמים וראץ כדי לעצור את רכבת הגירוש שיצאה מדראנסי לאושוויץ על מנת להוריד ממנה שלושה מגורי-שים יהודים אזרחי איטליה. גם, להבדיל, יחסו ההפכףך של מוסוליני למסירת היהודים לידי הגרמנים אינו מוסבר עד הסוף, האם כפוליטיקאי ממולח העמיד פני תם כדי לשטות בגרמנים, או שמצבו הפוליטי והתדרדרותו הנפשית-בריאותית מנעו ממנו קבלת החלטות נחרצות. גם

כמוה ככוחות בטחון הפנים בגרמניה, פועלת על דעת עצמה וכפופה ישירות למוסוליני. האמת היתה שמשטרת איטליה לא נבדלה מהצבא האיטלקי מבחינת כפיפותה למוסדות הממונים עליה. מכאן שהעברת הסמכויות לגבי יהודי דרום צרפת מהצבא למשטרה לא שינתה מאומה ואולי אף הקשתה על הגרמנים לבצע את זממם. אולם פרישת איטליה מהמלחמה בספטמבר 1943 והשתלטות המהירה של הגרמנים על דרום צרפת איפשרו לגרמנים ולעוזריהם הצרפתים, הלא מעטים, ללכוד כאלפיים מתוך 30 אלף יהודי האזור. מרביתם נרצחו בידי הגרמנים באושוויץ.

חלקו האחרון של הספר דן במדיניות האיטלקית כלפי יהודי תוניסיה. חשיבותו, נוסף למידע החדש המצוי בו, בהזמנת הטענה האווילית שנשמעה רבות בעבר, ונשמעת פה ושם גם היום, כי הגרמנים לא התכוונו לפגוע ביהודי המזרח וכי עניין השואה נוגע אך ורק ליהודי אירופה, האשכנזים. זאת לדעת, במניין המיועדים לרצח, שהוצג בידי אדולף אייכמן בוועידת ואנזה, נכללו כל יהודי המגרב, נוסף לקהילות הספרדים ביוון, בבולגאריה וביוגוסלאביה. אלא שהגרמנים לא הספיקו להוציא אל הפועל את השמדת יהודי המגרב וכל שיכלו לעשות הוא להקשות על חייהם ולפקח, בעזרת עושי דברם הצרפתים, על מילוי קפדני של צווי האפליה של וישי. גם כאן, כמו בצרפת, דאגו האיטלקים קודם כל ליהודים בעלי אזרחות איטלקית. מריבות בלתי פוסקות עם שלטונות וישי, על רקע שאיפתה של איטליה לספח את תוניסיה, התנהלו קודם כל בקשר לתביעה האיטלקית מהצרפתים להימנע מהחלת החקיקה האנטי-יהודית על אזרחיה. מסע הניצחון של בנות הברית לשחרור צפון-אפריקה החמיר את מצב היהודים בתוניסיה והעמיד בסכנה את קיומם וחייהם. הצבא

באים לידי ביטוי. עם זאת, בצמתי הכר-
עות, כאשר נוכח לחצים גרמניים כבדים
ביותר נתגלו היסוסים אצל מעצבי המדי-
נות, הכריע את הכף השיקול המוסרי.
דומני שחייבים להדגיש זאת לא רק מפני
הערך החינוכי, אלא גם משום שפולי-
טיקאים, אנשי תקשורת ומעצבי דעת-
קהל היום נוטים לזלזל במיני גורמים
ערטילאיים, 'יורמיים' כאלה.

לבסוף שתי הערות ענייניות: (1)
ממחקריו הקודמים של פרופסור קארפי
וממחקריו, אני למד כי ההטעיה האיטל-
קית לפיה 'ריכוז יהודים במחנות כשלב
לקראת מסירתם' (עמ' 180 ואילך),
שהיתה אמורה להרגיע את הגרמנים
בצרפת, נוסתה בהצלחה זמן-מה לפני כן
בהקשר דומה בקרואטיה. (2) בתעודה
החשובה מ-23 במארס 1943, שבה נאמר
לראשונה מפורשות ובכתב כי מטרת
האיטלקים 'להציל' יהודים (עמ' 171)
— איני סבור כי המלה 'להציל' הוכנסה
שלא בכוונה תחילה ולא על דעת מוסר-
ליני. תעודה זו מצאתי בתיק שהוכן על-
ידי המטה הכללי (Comando Supre-
mo) האיטלקי לשימוש של מוסוליני
לקראת פגישתו עם היטלר בקלסהיים
(Klesheim) בראשית אפריל 1943, מכאן
שהמזכר נכתב על דעת מוסוליני.

שנו רבותינו: 'אין אדם מתקנא בבנו
ובתלמידו', ואילו אני כתלמידו של
פרופסור קארפי רשאי להתקנא בו. אכן
'בין שבט לחסד' הוא ספר חשוב ומרתק
ביותר, הראוי לכל שבח, הן מצד נושאו
החשוב עד מאוד, הן מצד עומק ויסודיות
המחקר שהושקע בו והן מצד סגנונו
הרהוט והאלגאנטי.

המפקח לוספינוסו והבנקאי דונאטו הן
דמויות חידתיות ומעוררות סקרנות
שאינה באה על סיפוקה המלא. מי היה
לוספינוסו, סוכן השירותים החשאיים
האיטלקיים, שהפיק הנאה מהמישחק
המסוכן שניהל עם אנשי גסטאפו? חסיד
אומות העולם, שביקש להציל יהודים?
נוכל נאפוליטאני קטן, שעשה למען
הדוצ'ה עבודות שחורות לעת מצוא? או
אולי כל אלה כאחד? ומי היה באמת
אנג'לו דונאטי? בנקאי סולידי ומכובד או
בעל חלומות, שבתוקף הנסיבות נרתם
למשימה כמעט בלתי אפשרית ורקם
תכניות הצלה דמיוניות, אשר כמעט
שיצאו לפועל? ואולי הדין עם המחבר
בהותירו את פיענוח השאלות האלה
לכותבי ספרות יפה.

פרופסור קארפי גם נרתע מהסברים
בעלי אופי מטאפיסי. הוא מדגיש במיוחד
את המציאות הפוליטית ומצביע לאורך
כל הספר על טעמים מדיניים כבדי משקל
שהשפיעו על המדיניות האיטלקית. הוא
סבור שהאנטאגוניזם בין האיטלקים מזה
והגרמנים והצרפתים מזה היה גורם
מרכזי בעיצוב יחסם המיוחד והיוצא דופן
כלפי היהודים. הוא מעדיף את המיקרו
על המאקרו ונמנע ככל האפשר מהכל-
לות. ובענין זה עלי, תלמידו ומי שעשה
שימוש במחקריו, להביע הסתייגות
קטנה, אשר ודאי מקורה במזג שונה.
לעניות דעתי, הגורם המוסרי-הומאניסטי
מילא תפקיד חשוב ביותר, אולי מרכזי,
בהתנהגות המימשל האיטלקי כלפי היהודים.
אמת, אלמלא הטעמים הפוליטיים,
ספק אם שיקולים של מי שמכונים 'פי
נפשי', שרווחו בקרב חלק לא-קטן של
בעלי תפקידים בצבא ובמימשל, היו