

תהאזון

# איל פריזינטי מחקרים בתרבות יהודי ספרד



  
כתר הוצאה לאור

  
מרכז הקשרים והמחלקה לספרות עברית,  
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

  
מרכז משה דוד גאון  
לתרבות הלארדיו

מאן / מ  
החומר / א

# מכאן, כתבי־עת לחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית איל פריז'נטי, מחקרים בתרבות יהודי ספרד

עורכים: תמר אלכסנדר ויעקב בן־סולילה

מכאן, כרך ח', איל פריז'נטי, כרך א'

ינואר 2008, חורף תשס"ז



כתר הוצאה לאור



מרכז הק"ש והמחלקה לספרות עברית,

אוניברסיטת בן־גוריון בנגב



מרכז משה דוד גאון

לתרבות הלארדנו

מערכת: יצחק בן-מרדכי וזהבה כספי

מועצת מערכת: אורי אלטר, דניאל בויאריין, דן בן-עמוס, ארנוולד בנד, מנחם ברינקר, נילי גולד, מיכאל גלזמן (העורך הראשון), אברהם הולץ, אבנר הולצמן, מתי הוס, אריאל הירשפלד, בנימין הרשב, חנן חבר, גלית חזן-רוקם, עלי יסיף, ציפורה כגן, טובה כהן, דן לאור, אבידב ליפסקר, לואיס לנדא, גלעד מורג, דן מירון, חנה נוה, אילנה פרדס, איריס פרוש, גבריאל צורן, נסים קלדרון, חנה קרונפלד, רות קרטון-בלום, אילנה רוזן, טובה רוזן, עוזי שביט, יגאל שוורץ, ריימונד שיינדלין, גרשון שקד

מרכזת מערכת מנאן: טלי לטוביצקי  
מרכזת מערכת איל בריינמן: קארן קימלפלד

עריכת לשון: נועה שליטין  
עריכת לשון באנגלית: עמיאל שץ ופרן זקבן  
עריכה גרפית: תמיר להב-רדלמסר  
ציור העטיפה: בן-ציון (בני) נחמיאס, מדלית לאדינו,  
החברה הממשלתית למדליות ומטבעות בע"מ

© כל הזכויות שמורות למרכז הקשרים  
ולמרכז מ"ד גאון לתרבות הלאדינו,  
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב  
ולכתר ספרים (2007) בע"מ  
ת"ד 7145, ירושלים

מספר קטלוגי: 888224  
מסת"ב 965-07-1513-4 ISBN

סדר ועימוד: מפעלי דפוס כתר, ירושלים

Printed in Israel

כרך זה מוקדש לזכרו של  
**משה דוד גאון** (1889-1958)  
מחלוצי חוקרי הלאדינו  
היסטוריון, ביבליוגרף, משורר

## כתח דבר

תמר אלכסנדר ויעקב בן־טולילה - 7

## מאמרים

אלי שי - 13

קללת האהבה - הקנסינורו של החטאים ואסון הסירנות: קריאה חדשה  
במר מאני לאברהם ב. יהושע

בתיה שמעוני - 45

זהות במבחן - יהודה בורלא בין הווי ספרדי להווייה ציונית

אליעזר פאפו - 61

חייה ומפעלה הספרותי של לאורה פאפו, "בוכוריטה", המחזאית הראשונה  
שכתבה בספרדית־יהודית

מיכל הלד - 91

בין הנהר לים - ניתוח תרבותי ספרותי רב רובדי של שיר חתונה יהודי־  
ספרדי מהאי רודוס

תמר אלכסנדר - 123

קומו פואידי סיר? החידה הספרדית־יהודית

אורה (רודריג) שורצולד - 149

חקר הספרדית־יהודית במזרח

יעקב בן־טולילה - 159

חקר הספרדית־יהודית של צפון אפריקה (חכיתיה)

אברהם גרוס - 165

משיחיות יהודית, נוצרית ואנוסית באיבריה בדור הגירוש ואחריו - אווירה  
משותפת ויחסים סימביוטיים

ירון בן־נאה - 179

חייהן של נשים יהודיות בירושלים העות'מאנית במאה הי"ט

עליזה מיוחס ג'ניאו - 193

סנגורם של ישראל: הסנטור הספרדי אנחל פולידו פרנאנדס (1852-1932)  
והפזורה הספרדית

גילה הדר - 209

נישואים כאסטרטגיה של קיום והישרדות בקהילת שאלוניקי בתקופת  
מלחמת העולם השנייה: המשכיות ותמורה

## כנורמה

פלומה דיאז־מאס - 227

הספרות היהודית־ספרדית (הקדמה מאת תמר אלכסנדר)

## **עמדה**

**וינפריד בוסה – 277**

טרנסליטרציה, טרנסקריפציה ואדפטציה של טקסטים בלאדינו הכתובים  
בכתב עברי (הקדמה מאת יעקב בן-טולילה)

## **קורות וביקורות**

**מרדכי ארבל – 289**

תרבות הלאדינו בווינה

**שמואל רפאל – 305**

אלנה רומרו, נפלאות ספר בן סירא בספרדית-יהודית (לאדינו)

**רשימת משתתפים – 310**

**הנחיות למחברים – 313**

**X Abstracts**

**VI List of Participants**



קובץ מחקרים זה הוא פרי שיתוף פעולה בין מרכז "הקשרים" לחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית ובין מרכז משה דוד גאון לתרבות הלאדינו באוניברסיטת בן-גוריון. מרכז משה דוד גאון פועל לקידום תרבות הלאדינו ולטיפוחה בכמה נתיבים בעת ובעונה אחת:

א. **נתיב מחקרי** – מטרתו לעודד מחקרים ופרסום ספרים בתחום הלאדינו, לערוך כנסים שנתיים ופגישות עיון, וליזום קשרים לשיתוף פעולה עם מרכזים מקבילים בארץ ובעולם.

ב. **נתיב הוראה** – ייעודו לקדם את הוראת הלאדינו ותרבותה ולטפח תלמידים ממשיכים.

ג. **נתיב תרבות ואמנות** – תכליתו לארגן מופעים ספרותיים ואמנותיים בפרוזה, בשירה ובמוזיקה, הן מטעם המרכז הן מתוך שיתוף פעולה עם גורמים אחרים.

ד. **נתיב קהילתי** – במסגרתו מתקיים קשר עם שוחרי לאדינו בארץ בכלל ובאזור הדרום בפרט.

ה. **נתיב הסברה** – אמון על הפרסום של פעולות המרכז, כדי ליידע את קהל היעד.

קובץ זה הוא אוסף מאמרים בין-תחומי המוקדש לחקר התרבות של היהודים יוצאי ספרד. שם הקובץ איל פריזינטי (ההווה) מסמן את מטרתו: להביא לפני הקורא ממיטב המחקרים העכשוויים והעדכניים בתחום התרבות היהודית-ספרדית. הקובץ נחלק לכמה מדורים: **מאמרים**; **פנורמה**; **עמדה**; **קורות וביקורות**.

במדור הראשון אחד עשר **מאמרים** שנכתבו בידי חוקרים מאוניברסיטאות בארץ ושמיציגים כמה דיסציפלינות מחקריות: ספרות, היסטוריה, בלשנות ופולקלור.

**אלי שי** עוסק ביצירתו של אברהם ב. יהושע, מר מאני. שי מתמקד בשיחה החמישית והאחרונה ובעיקר ברומנסה מסורתית בלאדינו שמזמר אברהם מאני למורו הגוסס, הרב הדאיה. מתוך העיון בשיר אלי שי מפענח את "השיחה החמישית" בפרט ואת הרומן כולו. השיר מתגלה כצופן מרוכז



של עבריינות ארוטית, חסימות פנים־משפחתיות, משאלות מוות ונטיות אובדניות. בעיבוד הספרותי של יהושע השיר מתפקד ככלי שבאמצעותו אברהם מאני מקפד את פתיל חייו של מורו הרב שבתאי חנניה הדאיה.

**בתיה שמעוני** בוחנת את זהותו הכפולה של יהודה בורלא, הנעה בין שורשיו היהודיים־ספרדיים לבין החוויה הציונית החדשה. לדעתה זהו המפתח העיקרי להבנת יצירתו: היטלטלות בין הרצון להשתייך לקבוצת הסופרים היהודים האשכנזים לבין השתייכותו לתרבות שנחשבת שולית. המאמר מציג זווית חדשה ליחסיו של בורלא עם הקבוצה הציונית השלטת, יחסים של קבלה ודחייה בעת ובעונה אחת.

**אליעזר פאפו** בוחן את סיפור חייה ויצירותיה של לאורה פאפו "בוכוריטה", המחזאית הראשונה שכתבה בספרדית־יהודית. יוצרת זו, שחייתה בסרייבו בשנים 1889–1942, הייתה בעלת מודעות פמיניסטית גבוהה. היא נאבקה למען יציאת הנשים היהודיות הספרדיות ללימודים ולעבודה, אך גם פעלה למען שימור המסורת והערכים המשפחתיים והקבוצתיים. בתאטרון היא מצאה בימה מתאימה להצגת דעותיה.

שני המאמרים הבאים עוסקים בספרות עממית.

**מיכל הלב** מציגה קריאה צמודה בשיר חתונה בלאדינו מרודוס, אשר בוצע כחלק מטקס הטבילה של הכלה לפני חתונתה. שיטת הקריאה הנקוטה במאמר זה מעוגנת בהכרה שהעולם הרעיוני והרגשי המגולם ביצירה העממית שואב את תכניו מהיותה שילוב של קולות מן העבר ועיבודם בהווה – בזמן ובמקום שתפקידו המסורתי של שיר העם כמעט חלף מן העולם. ההתייחסות אל השיר נעשית באמצעות גישות טקסטואליות, המנסות לפרש את מארג הסמלים הבולטים בשיר, וגישות הרמנויטיות, המתבססות על פענוח המעגלים הרפלקסיביים הנוצרים סביבו.

**תמר אלכסנדר** עוסקת בז'אנר שכמעט שלא נחקר בספרות הלאדינו – החידה. מטרת המאמר לנתח את מאפייני החידה בלאדינו לסוגיה ולבדוק את מקומה ותפקידה בתרבות הקבוצה. המאמר מבוסס על מקורות מודפסים של חידות ועל עבודת שדה של המחברת. ייחודה של החידה כז'אנר ספרותי הוא שהחלוקה בין מסמן למסומן (הטקסט ופירושו) היא חלוקה בין אנשים: המחיד והנמען. חשיבותה החברתית־תרבותית של החידה היא באפשרות שלה לשמש מפתח קוגניטיבי להערכה ולניתוח של החברה שהיא מתפקדת בה. דא עקא, החידה מסיימת את תפקידה כלפי אותו קהל ברגע שבוצעה. החידה מחד גיסא משקפת את ערכי הקבוצה וזהותה האתנית ומאידך גיסא מערערת עליהם. מציאת הפתרון לחידה משיב את הסדר הנורמטיבי על כנו.

שני מאמרים מתחום הבלשנות מציגים את שני הדיאלקטים המרכזיים של הספרדית-יהודית: לאדינו במזרח והכיתיה במערב.

**אורה (רודריג) שורצולד** מתמקדת בהתפתחות של חקר הלשון והתרבות של הקהילות הספרדיות באימפריה העות'מאנית, והיא סוקרת את דרכי המחקר, חומרי הגלם שברשותו, שיטות העבודה ותוצאותיהן, וקשייו. הדיון מציג מצב שיש בו מיון של סוגות בכתב ובעל פה, אך עדיין חסר ניתוח של שיח האנשים דוברי השפה. המחברת רואה את מחקר הספרדית-יהודית כנתון היום בצומת חשוב, אולם עדיין חסרה המסגרת הכוללת התאורטית והמעשית לטיפול בלשון וביצירתה כבמכלול הביטי לשון, ספרות, מוזיקה ופולקלור.

**יעקב בן-טולילה** סוקר את חקר הספרדית-יהודית של צפון אפריקה (החכיתיה). המאמר דן במבנה השפה, ביסודות העבריים והערביים שבה וכן בסוגיית זיקתה האמיצה עם הספרדית ההיספנית. בסופו של דבר הספרדית ההיספנית הייתה ללשונם העיקרית של יהודי מרוקו הספרדית, והחכיתיה נצטמצמה לכדי שימושים אקראיים, בעיקר בתחום המשפחה, התרבות והדת. לחכיתיה נועד תפקיד חשוב בהיותה אמצעי לביטוי של זהות עצמית וקבוצתית בקרב המהגרים שעזבו את צפון מרוקו – דווקא במרחק גאוגרפי חדלה החכיתיה להוות איום לתדמיתם התרבותית. בשנים האחרונות החכיתיה זוכה להתעוררות ביצירה (שעיקר אופייה הומוריסטי) ובמחקר האקדמי.

חטיבת המאמרים האחרונה במדור זה מציגה את התרבות היהודית-ספרדית מנקודת מבטם של ההיסטוריונים. מאמרים אלו מובאים לפי סדר כרונולוגי.

**אברהם גרוס** דן במשיחיות יהודית נוצרית ואנוסית באיבריה בדור הגירוש ואחוריו. המאמר עוסק בכמה פרשיות בנות התקופה שבמחקר לא הושם אליהן לב. רובן נוגעות ישירות בנושאים אפוקליפטיים ומילינריים בעולם הנוצרי ותורמות להבנת המשיחיות היהודית באותה התקופה. כיוון מחקר זה חשוב להבנת עולמם של האנוסים שינקו מהמסורת של שתי הדתות יחד ולעתים התערבבו אצלם רעיונות ויסודות משיחיים יהודיים ונוצריים.

**ירון בן-נאה** מתמקד באורחות החיים של בני היישוב הישן ובעיקר ב"חוויה הנשית" של נשים מן העדה היהודית-ספרדית בירושלים במאה האחרונה לשלטון העות'מאנים, המאה התשע עשרה. על פי מגוון רחב של מקורות המחבר בוחן את הצדדים הדתיים ואת הדרכים לבלוי זמן של הנשים שחיו בעיר, רבות מהן מבוגרות ובודדות, והוא מדגיש את ההיבט המגדרי של קיום חיי חברה עשירים למדי במסגרת חברתית נשית, נפרדת מזו הגברית.

**עליזה מיוחס ג'יניאו** דנה בדמותו של הסנטור הספרדי ד"ר אנחל פולידו פרנאנדס (1852–1932) ובקשריו עם הפזורה הספרדית. בהסתמך על השפה הספרדית-יהודית, אשר נשמרה במשך דורות רבים על ידי צאצאיהם של המגורשים ב-1492, ביקש פולידו פרנאנדס לבנות גשר בין מולדתו, ממלכת ספרד, ובין הפזורה הספרדית. הוא נדרש להיאבק בדימוי השלילי של היהודי, אשר רווח בתודעתם של בני מולדתו, ולשם כך נטל על עצמו את תפקיד סנגורם של ישראל. גישתו של פולידו פרנאנדס ליהודים הספרדים הייתה הגישה הרומנטית האופיינית לאוריינטליזם של המאה התשע עשרה. הוא האמין בכוחם הכלכלי של היהודים ובשליטתם בסחר העולמי וציפה שיהיה אפשר לנצל כישורים אלו לטובתה של מולדתו ספרד, אשר לנוכח המשבר הכללי של 1898 סבלה מדימוי עצמי ירוד. פולידו פרנאנדס ניהל מערכה ציבורית נרחבת למען היהודים הספרדים וקיווה לתמיכה ביזמות הפיוס שלו, אך בפועל התוצאות שהשיג לא תאמו את ציפיותיו.

**גילה הדר** דנה בנישואים ובטקסי נישואים המוניים במהלך מלחמת העולם השנייה וערב משלוחי היהודים משאלוניקי למחנות ריכוז. נישואים הם אסטרטגיית הקיום העתיקה והחשובה ביותר ביהדות, ומטרתה רבייה והעמדת צאצאים במסגרת המשפחה והמשכיות העם היהודי. לנישואים גם תפקיד כלכלי וחברתי: שימורם של הזהות החברתית וערך הקניין והגנה על החברה היהודית מפני השפעות חיצוניות והתבוללות. ערב מלחמת העולם השנייה ובמהלכה אנו עדים לריבוי טקסי נישואים שלא על פי כללי המנהג והמסורת שהיו נהוגים בקהילה בעתות שלום ומטרתם קשרי חיים והצלחה.

במדור **פנורמה** בחרנו לתרגם את הפרק הרביעי מתוך הספרים, ספרה של **פלומה דיאז-מאס**, העוסק בספרות יהודית-ספרדית. הפרק סוקר את הסוגות הספרותיות הן בכתב הן בעל פה, מתרגומי התנ"ך, דרך יצירות פרוזה, שירה, עיתונות ותאטרון ועד לשירה יהודית-ספרדית עכשווית. זוהי סקירה ממצה של הספרות היהודית-ספרדית, התפתחותה וסוגיה.

במדור **עמדה** בחרנו להביא תרגום מספרדית למאמר של **וינפרד בוסה**. בוסה עוסק בשאלת ההעתקה באותיות לטיניות של טקסטים לאדיניים הנתונים בכתב רש"י, אם בדרך של תעתיק אותיות (טרנסליטרציה) ואם של תעתיק הגאים (טרנסקריפציה). המחבר מנתח את ההבדלים העקרוניים בין שתי השיטות ומוביל למסקנה שמה שנדרש הוא מהלך המשלב את שתיהן.

במדור האחרון, **קורות וביקורות**, חותמות את הקובץ שתי סקירות שונות באופיין, סקירה של ספר וסקירה של קהילה.

**מרדכי ארבל** עומד על תפקידה המרכזי של הקהילה היהודית-ספרדית בווינה, היא שנשאה את דגל תרבות הלאדינו באירופה. הוא סוקר את תולדות הקהילה, הרכבה החברתי, מפעלי ההוצאה לאור של ספרי לאדינו שפעלו בקרבה, מוזיקה, עיתונות ואת המאמצים להחיות את תרבות הלאדינו בווינה במאה העשרים, עד לסופה של הקהילה. רוב יוצאי ספרד שנתרו בווינה בתקופת השואה נשלחו למחנות ריכוז. היום קשה למצוא בווינה שארית מן הקהילה שהייתה שם או סימן לה.

**שמואל רפאל** סוקר את ספרה של **אלנה רומרו** – מהדורה מדעית-ביקורתית לחיבור סיפורי בן סירא בלאדינו. רפאל ממקם את מחקרה של רומרו בתוך המערך הכולל של עבודותיה העיוניות בשדה הלאדינו, לנוכח מחקר הספרות היהודית-ספרדית ההולך ומתרחב בהתמדה. רומרו בוחנת את דרכי גלגולו של ספר בן סירא במסורת היהודית-ספרדית, והיא מעמידה מהדורה מדעית מדויקת המבוססת על חמישה דפוסים ושני כתבי יד. היא משווה בין נוסח הלאדינו (איסטנבול, 1823) לנוסח העברי (ונציה, 1544). רומרו מבקשת בעבודה זו להעשיר את עולמו של הקורא הספרדי בן ימינו במסורות הספרות העברית הקדומה על ידי התרגום מספרדית-יהודית.

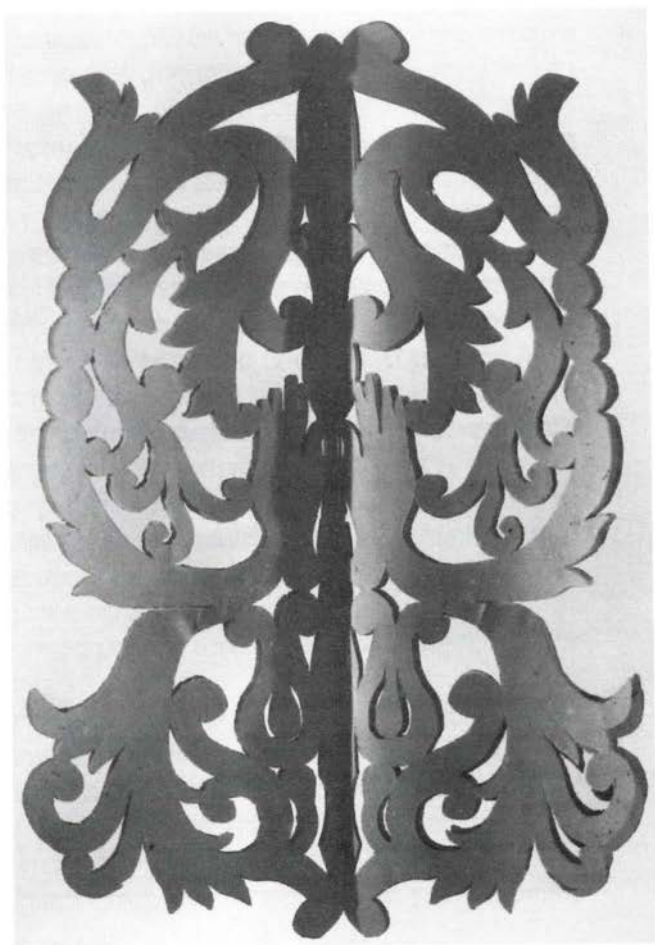
אנו מקווים שקובץ מחקרים זה הוא ראשית לסדרת פרסומים מחקריים על תרבות יהודי ספרד מטעם מרכז משה דוד גאון לתרבות הלאדינו.

העורכים,

יעקב בן-טולילה

תמר אלכסנדר

# מיאמרים



# קללת האהבה – הקונסיונרו של

## החטאים ואסון הסיידנות

### קריאה חדשה במר מאני

#### לאברהם ב. יהושע

אלי שי

אמך הלכה בית החיים / בעד מותי שאלה.

(איסטריאיקה בבת עין).<sup>1</sup>

1. משה אטיאש, קונסיונרו יהודי ספרדי: שירי עם ביהודית ספרדית, ירושלים תשל"ב, עמ' 112.

במכלול יצירת הרומן של אברהם ב. יהושע נחשב מר מאני ליצירה המרשימה ביותר, והשיחה החמישית האחרונה שבו נחשבת לשיאו של הספר. זהו גם החיבור העומד בסימן פנייתו של המחבר אל שורשיו הספרדיים שעברו לו בירושה מאביו יעקב יהושע; ואכן השיחה האחרונה מתנהלת במקור בלאדינו בציר שבין אברהם מאני, רבו שבתאי חנניה הדאיה וזוגתו של זה דונה פלורה.

אברהם מאני של השיחה החמישית משתבח בקולו הערב, המהווה רכיב בולט בקסמיו האישיים. "וכתום שבוע אני כבר מחבב את קולי על המתפללים של בית הכנסת הסטאמבולי".<sup>2</sup> כשם שהאב מחבב את שירתו על הקהל, כך בא בנו ומתחבב בתורו על נקלה על אנשי הקונסוליה הבריטית, ושניהם נהנים ממידה מסוימת של קסם ארוטי שהם מפעילים על סביבתם. ואולם קול נעים זמירות זה של אברהם מאני אינו מסתפק בקריאת התורה בנעימה והוא נמשך למכמני השירה הספרדית-יהודית. שלוש פעמים במרוצת השיחה עולה חיבתו השירה אחד המכונה ה"רומנסירו של טיאה לוג'ה". בפעם הראשונה מועלה השיר הזה בהתקף נוסטלגי אופייני למאני, המזכיר לשומעיו כיצד נהג לעמוד בילדותו אפוף בחיק הווייתו האינטימית של בית הרב, כשהוא שר לפניו את הפיוט המוקדש ל"איסטריאיקה היפה".<sup>3</sup> באותם מעמדים היה מתאוה עד מאוד לשכב על מיטת הרב, אך נאלץ להסתפק בעמידה על הסף כשהוא מזמר לעבר מושא כיסופיו. תשומת לב המעיינים ביצירה הופנתה אל השיר בפרשנותו של הלל ברזל, אך דומה כי זו החמיצה את עוקצו של השיר, שאינו מתמצה כלל במישור הפולקלוריסטי והרומנטי התמים – מה גם שיקשה עד מאוד להעניק את זכויות היוצרים למאני, שכלל אינו מחברו של השיר המצוי משנים באוצר השירה בשפת הלאדינו והשמור באוספו של משה אטיאש. אברהם הוא לכל היותר מבצעו של השיר המובא בשיחה, ולעומת זאת הוא מחברו של שיר אחר הנזכר בהערות הסיום שבאחריתה

2. אברהם ב. יהושע, מר מאני, תל אביב 1990, עמ' 311.

3. שם, עמ' 301.

4. והשוו הערתו של ברזל, לפיה "בשיחה החמישית משולב גם שיר רומאנטי, שחיבר אברהם מאני, הקונסירטו". וראו הלל ברזל, "כמד הריבוי וכתר האחדות", בכיוון הנגדי: קובץ מחקרים על מר מאני מאת א.ב. יהושע, ניצה בן־דב (עורכת), תל אביב 1995, עמ' 114; והפניה שגויה ליהושע, מר מאני, עמ' 326.  
5. יהושע, מר מאני, עמ' 325 (הערה 2 לעיל).

של השיחה, (הגם שאינו מובא בה כלשונו).<sup>4</sup> בפעם השנייה עולה השיר במעמד השייך למוקד וידויו של מאני – באותו חג חנוכה גורלי כאשר הוא חוגג בשירה ובדיצה, אך גם בשמחה משונה את ניצחון הפרייתה של כלתו: "ואני נשארתי עם תנור הפחמים לשיר את הקוניסרו של טיָאָה לוג'ה לאותה טיפה" של זרע שהונחה במקום המיועד לה, קרי ברחמה של כלתו, אשת בנו תמרה.<sup>5</sup> (ברזל סבור לעומת זאת כי כאן עדות "לרוח האמן" החותרת לתחומי הבעה מגוונים).

לאחר שנדדה השירה הגדולה הזאת בגרונו של מר מאני, הנוטלה מקושטא לירושלים, היא שבה ומגיחה בשלישית אל תוך זמן ההווה של השיחה המתרחשת באכסניה שבאתונה. אברהם מאני מתקשה להתאפק והוא מבקש לשיר הלכה למעשה את השיר, שקודם היה מזמרו בהמהום מקוטע כפיסות זיכרון השייכות לעבר הרחוק. זו לכאורה אתנחתה מוזיקלית בעיצומה של שיחה טעונת זיכרון ילדות תמים, העשוי לשעשע את נפשו של הרב. ואולם מניתוח התחנות שלאורכן מבצבץ הפיוט מתברר כי הן עומדות בסימן של חרפה במתיחות הדיאלוגית. מה שנלווה בתחילה לתשוקה ילדותית להיכנס במיטת הגדולים נהפך עתה לקוד שירי מרוכז, המכיל את לבו של הווידוי והמרמז לחטא העריות של מאני ולעקדת בנו יוסף.

האזכור השלישי של השיר ופלישתו כהתרחשות עכשווית אל תוך חלל השיחה אינם בגדר נעימת לוואי ומוזיקת רקע לחילופי הדברים, אלא הם נהפכים למוקד של עימות חריף. מאני מתעקש בלשון תחנונים וחלקקות להפיק את השירה החזקה המבקשת לפרוץ מפיו. הגם שהשיחה מועברת כמונולוג ושני משתתפיה הסבילים מנועים מדיבור (הרב הישיש חמת מצבו, וזוגתו בשל כללי העיצוב הספרותי שנקט המחבר) הנה לא קשה לנחש שפלורה הדאיה מגיבה במורת רוח קשה לנוכח התפרצויות אשדות הזמרה המאיימות לבקוע מגרונו של מאני, ובמקום שתיכבש כליל בקסמיו המוזיקליים השופעים של התלמיד הוותיק והנאמן, היא מבקשת להשתיקו. כבר בפעם הראשונה שבה מבצבץ השיר מאיימת המאדאם הגדולה לגרש את האורח הלא קרוא המאיים להטביעה במפלי זמרתו האדירה: "לא אל תשלחי אותי", הוא ממלמל לעומתה בתחינה.<sup>6</sup> וכמדומה כי נעימות קולו הידועה של אברהם מאני עלולה להתגלגל כאן באי־נעימות קשה. מן הראוי להדגיש כי טכניקת המונודיאלוג, המלווה את יהושע לאורך כל רומן השיחות, נזקקת מטבע הדברים למעמדים של תגובה על שאלה, ועוד יותר מזה של תגובת־נגד לתגובת המאזין, שכן דווקא מתוך כך היא מאפשרת לקורא "לקרוא" וכמו לשמוע את המשתתף השני, השתוק, בשיחה.

6. שם, עמ' 301.

האורח מציג את שירתו כאילו היה אחות רחמנייה החפצה להנעים לחולה וכמו היה גלגולו של דוד המלך המבקש להקל על מצוקתו של אדונו המיוסר. ובאמת נראה שכך קיבלו רוב הקוראים ובכללם גם פרשן

ותיק ומנוסה כברזל את הגנבת השיר אל חיק השיחה, משל היה נעימת רקע המתגלגלת מאחורי קלעיו של המחזה והמקלה במעט על המתח המצטבר בשעותיו האחרונות של השכיב מרע. אלא שהאורח, הנדמה לאחות ולזמר, אינו כה חסוד ושוחר טוב, ומופע השירה שעורך אברהם רחוק מהיות בגדר אתנחתה פשוטה במרוצת השיחה הקודחת (ואליבא דאמת גם נגינתו של דוד המלך לא נשמעה תמיד בשעתה כסגולה כה בדוקה לשלוות נפשו של המאזין. בדומה לסיפור המקראי בעל הניגון בשיחה האחרונה הוא האיש פורע החוק, המבקש לרשת את אדוניו הקשיש והחולה, והמזדמן למעונו כמעין מטפל, אך להבדיל מן התקדים התנ"כי, המאזין כאן אינו הרוצח אלא הנרצח; שאול ניסה לחסל את הכנר האדמוני בעוד הלה טרוד במיתרים, ואילו אברהם מזרז את קצו של החכם בעצם שירתו).<sup>7</sup>

7. לייבוב עדכני מבריק של מעמד הנגינה הרצחנית ושל היחסים בין דוד לשאול בספר שמואל ב' ראו שירו של אהוד בנאי "דוד ושאול".

מה שנעלם מאוזני קוראים ופרשנים אינו נסתר מאוזניה החדות של הרבנית, ואכן קרב עז ניטש על זכותו של האורח לעצם השמעת השיר בביצועו, ואברהם עורכו כאילו היו חייו תלויים לו מנגד על חוט השערה של הקנסיורנו.

"הנה כך, דונה פלורה, הייתי שר [...]"

- קולי נעים, הנה תשמע מאדאם... רק קוניסרו קטן...

- לא, הוא מקשיב, הוא מכיר את השיר...

- לא, לא אפסיק...

- הוא אוהב את הקוניסרו הזה של טיאה לוג'ה, אני מתחנן

לפנייך... מתאוה אני לשיר לפניו!

- לא, הוא מתבונן בי, הוא נהנה, אני אשיר מעט [...]"

- בקול נעים [...] אני רק שר".<sup>8</sup>

8. יהושע, מר מאני (הערה 2 לעיל), עמ' 325-326.

אברהם מאני מגייס שורה ארוכה מאוד של טיעונים לשם אישוש זכותו לשיר: קוצרו של השיר, זכויותיו ההיסטוריות, הרגשיות והנוסטלגיות במערכת יחסיו הקרובים עם הרב, נעימות קולו, השפעתו המיטיבה של השיר מימים ימימה ויכולתו להקיץ את תודעתו הרדומה של החכם ולסייע לריפוי, החיבה שנודעת מהדאיה למזמור זה, תשוקתו הבלתי נכבשת, היצרית והמתפרצת ממש של הזמר המיטיב החפץ לשיר את שירו למען תשועת המאזין. נעים הזמירות לבית מאני מציג את השיר כסגולה שטמונה בה תרופת פלא במין סדנה של תרפיה מוזיקלית שהוא מבקש לערוך לפני רבו.

ולכאורה עשוי הקורא לתמוה - מה טעם נוקטת המאדאם הנבונה והשקולה, מרת פלורה הדאיה, גישה כה עוינת כלפי אותו חזן מסור העשוי להנעים לבעלה בשירתו הנאה ולהזכירו נשכחות מכוח הקנסיורנו העתיק? והרי האורח טרח ובא ממרחקים, והוא תלמיד ותיק ואהוב לרבו, המבקש לשמשו בכל מאודו, והרבנית הנעימה לבטח מודעת היטב לגודל מצוות





מנגונת יהודיות בשאלוניקי [מאה י"ט]  
מתוך: זכרון שאלוניקי בעריכת דוד א. רקאנטי, כרך ב', עמ' 40, חל-אביב תשמ"ב

הכנסת אורחים וביקור חולים. דומה כי אלמלא היו דברים בגו, אלמלא חשה אשת החיל, באורח אינטואיטיבי כמעט, סלידה מהאורח המטריח עליה עד מועקה, אלמלא סלדה מאותו "פיסגדו" כפייתי (המתעקש לפצוח בשיר "בלי הטרחה") המעורר בה רתיעה נוראה בשירו המשונה, יקשה עד מאוד להסביר את התנהגותה.

במעמד זה מתרחש אחד העימותים החריפים ביותר בין התלמיד לאשת רבו, ואין זה רק עימות בשאלה אם לשיר או לא לשיר, אלא מלחמה שערה לחיים ולמוות על גורלו של החכם ואפשר שגם על גורלה שלה. אם יצליח הפייטן המזדמן לשיר את שירו באוזני הרב והרבנית – יזכה לניצחון כפול. ואולם עוד לפני הקרב על השיר, ניכרת התגברות המתיחות בין האורח לרעייה, כשמאני מגלגל את אשמת מות יוסף לעבר פלורה, שכביכול קלקלה את בנו בפינוק שהרעיפה עליו.

אברהם אינו מסתפק בהעברת האשמה, והוא מבקש להפוך את המשפט שערך לעצמו לבית דינה של הרעייה החוטאת, המוסגרת עתה לידי בעלה הנבגד: "האם ידע כבודו שכאשר הלך בדרכים, היתה דונה פלורה משכיבה את הבן לצידה, במיטת כבודו עצמו".<sup>9</sup> לשון החלקות והחזרה על מילת

9. שם, עמ' 301.

"כבודו" רק מדגישה עוד יותר את חילול הקודש הכבד שנעשה פה בעומק המצעים.

פעולה זו של הלשנה, האמורה לסכסך בין בני הזוג, מהווה עדות מרשיעה, והגם שהחכם הדאיה עצמו כבר אינו מסוגל לכהן בדין ולפסוק עונשים, הנה הדלפתו הסחטנית של אברהם מאני משיגה את פעולתה ומרמזת לאישה כי מוטב לה להיעתר לרצונותיו של האורח ולהסתלק כליל ממעמד השיחה. מאני כמו נוקט שיטה של הפרד ומשול, ואכן בהמשך, כשהוא שב ומסלסל בקולו הנעים, אוזל הדם מפניה, והפעם היא נפטרת מהמעמד במחאה נטולת אונים. "אם כן הלכה סוף סוף האשה", פולט אברהם בנימת רווחה כמברך וכמפטיר אחריה ברוך שפטרנו.<sup>10</sup>

10. שם, עמ' 326.

לכאורה מבקש מאני לשעשע את רבו בזיכרון המתוק של זמרתו; השיר מהווה חלק מן המערך התרפויטי המורכב שהוא מנסה להפעיל במאמץ לעורר את תודעתו הצמחית של החכם הקשיש ולהשיב לו את כוח הדיבור. "הוא שוחק מעט מאדאם, הוא נזכר בנעימה [...] ישתבח האלוהים [...] כהרף עין תהא תשועתו".<sup>11</sup> ניסיונותיו של אברהם מאני להשמיע את השיר מלווים בצחקוקים משונים. הללו מעידים על מתחוות נפשית חזקה, הנובעת מהריגוש הכרוך במעמד ומן האבסורד שבו. לכאורה זו אתנחתה מוזיקלית מנפשה, נוסטלגית ופולקלוריסטית לפי דרכה, ואולם למעשה מתנהל כאן קרב אחרון על חייו של החכם באחד השיאים הביזריים ביותר בוידויו של תלמידו שנהפך לעבריין מועד.

11. שם, עמ' 301.

מאני עומד מכל מקום על זכותו להביא מזור וגאולה באמצעות השירה; בתקיעותיו ובסלסוליו הוא מבקש להפיל את חומות שיתוקו של רבו כדרכם של מחפשי ישועה במרוצת הדורות שקיוו כי קריאת מזמורי תהילים תקרב את בוא משיח צדקנו. שירו של אברהם מאני מכיל עם זאת מטען אוברדני – הן מצד ההקשר הנסיבתי הנלווה להשמעתו, הן מחמת התכנים הכלולים בו. מאחורי שיר אהבה שובב המוקדש לאחת איסטריאיקה, מסתתרת הפרה גסה של נורמות קהילתיות, דתיות ומוסריות: "כולם הולכים לקהילה / אני – בית מגוריך / איסטריאיקה בבת-עין". וכך בשעה שהציבור מתקדש עם קונו והוא שרוי בתפילה בבית הכנסת, פונה המחזר העקשן אל ביתה של אהובתו האסורה עליו, ובעוד האנשים "כולם נושקים המזוזה / אני נושק פניך".<sup>12</sup> מחזר ערמומי זה אינו משחית עתותיו ושפתותיו על חפצי קודש מאובקים, אלא הוא מתעל את יצרו אל הערוץ הטבעי המתאים לו. מתוך כך הוא מהפך את הנורמות המוסריות והדתיות ומנצל באורח מושחת את מסירותו הדתית של הציבור לשם הגשמת זממו.

12. שם, עמ' 326.

מחזר עבריין זה אינו אלא השתקפותו של אברהם מאני: הלה שולח את בנו אל מותו תוך פינוי הדרך למשכב ערייתי, והוא מנצל את נסיבות האבל

לשם ביסוס חדירתו אל מצעי כלתו שנתאלמנה. בשעה שכולם עוסקים בהלכות שבעה - הוא נשקע בסתר באותה ביאה אסורה. בהמשך הוא מנסה לנצל בדרך דומה את מחלתו ומותו של החכם לשם השתדכות מזורזת בדונה פלורה הרבנית שנתאלמנה.

השיר שב ומאותת אפוא תערובת של חטא מיני הנעשה מאחורי גבם של גינונים דתיים ואיסורים משפחתיים, כשברקע מרחפת קללת מוות קשה. באמצעות שירו מבקש התלמיד הוותיק - מאני אברהם - לשעשע כביכול את נפשו של רבו העמוק והחריף בתורה - ר' שבתאי חנניה הדאיה. ואולם משעה שנחשף טיבו האמתי של השיר, מתברר כי אברהם מאני אינו מתפקד כמלאך הגואל והמושיע של רבו, והמזוה המוזיקלית הנעימה שלו - אין בה כדי לשובב ולהעיר את רוחו של החכם, אלא ההפך הוא הנכון. מאני הוא מלאך האבדון של הרב, החזן השר מבעוד מועד את תפילת האשכבה שלו המלווה אותו אל חיק מותו. לאחר שעקד את בנו, שב אברהם ומחסל את רבו בעודו מערסל אותו בשיר הערש הארסי שיפיל עליו את תרדמת מותו. השיר אוצר את פשעו הקודם, ויתרה מזאת הוא מהווה את כלי החיסול לרצח השני של אברהם. כנגד המשכב הערייתי עם תמרה מסמנת פעולתו השירית של אברהם את תשוקתו לחצות את גבול הבל תחמוד, וכשם ששכב עם כלתו, כך הוא זומם להיכנס ליצועה של הרבנית ולתפוס שם את מקומם של בנו ורבו.

וידויו של אברהם מאני והזמרה המשונה הפוצחת מגורנו מכילים כבר את הקינה על מות החכם ואת אובדנו הכפול של הזוג הרבני.

השיר הנזכר פעמים מספר לאורך השיחה החמישית מובא בשלמותו בקו התפר שבין חלקו הראשון של המעמד הנערך בהשתתפות שלוש דמויות (אברהם מאני, החכם הדאיה וזוגתו) לבין המחצית השנייה והאחרונה של השיחה, הנערכת בהיעדר דונה פלורה והמגיעה באחריתה לסצנת פטירתו המשונה של הרב.<sup>13</sup> מחמת חשיבותו להבנת המרקם האוטורי הערומי - המכיל את כוונותיו העברייניות של אברהם מאני ואת טכניקת הכתיבה של יהושע - מן הראוי להביאו במלואו ולטפל בו בדרך הראויה לפענוח מכניזם הרמיזות הגלום בטקסט המתפקד כסיפור מתח.

13. השיר מופיע כאמור במקור בספרו של אטיאש, קנסינחו (הערה 1 לעיל), עמ' 112-113; והוא נדפס בספרו של יהושע ככתבו וכלשונו, זולת שינויים קטנים ביותר הנוגעים לפיסוק, חלוקה לבתים וניקוד.

כולם הולכים לקהילה  
אני - בית מגוריך,  
איסטריאיקה בבת עין.

Todos se van a la quehílá  
Yo vengo a tu casa  
esterellica la mi alma.

כולם נושקים המזוזה  
אני נושק פניך,  
איסטריאיקה בבת עין.

Todos besan la mezuzá  
Yo beso las tus caras,  
esterellica la mi alama.

אמך הלכה בית החיים  
בעד מותי שאלה,  
אותי כלה בל קחת.

Tu madre se hué al bedahé  
a rogar que me muera  
por no tomar esta nuera.

אמך הלכה בית החיים  
עם אחיותיך יחד,  
גיסה זאת לא לקחת

Tu madre se hué al bedahé  
Y también tus hermanas,  
por no tomar esta cuñada

כאמור שיר זה לא חובר על ידי אברהם מאני ואף לא בידי מחברו של הלה – א.ב. יהושע – אלא הוא מצוי ככתבו בקובץ הקנסיונרו הספרדי-יהודי של אטיאש, על פי נוסחה שנרשמה בשאלוניקי בידי ברוך עוזיאל והועתקה באותו נוסח גם בידי מיכאל מולכו. בכונתי להראות כי השיר מתפקד בכמה מישורים והוא משקף כבקוד סודי את עבריינותו העשירה של אברהם מאני, המוצפנת אל תוך מזמור תמים לכאורה.

טכניקת השיר או הסיפור הפנימי המקרין בתכניו על סבכי נפשם של הגיבורים, ועל אזורי הצל בהווייתם, מגיעה לשיא פיתוחה ביצירת הרומן של יהושע בהכלה המשחררת מתוך שימוש דומה בחומרי תרבות עתיקים, השייכים לתרבותם או להתמחותם של המשוחחים.<sup>14</sup> בדומה למעמד השיחה החמישית נובע מעיין השירה בקרבתה של "תודעה פגועה", כאשר כנגד הכרתו המחוקה של החכם במר מאני ניצבת נפשה המלנכולית של סמהאר. בשני הספרים מכיל השיר והסיפור הפנימי תכנים אפלים ורצחניים, המקרינים אל מסתורין משפחתי ומיני. ואולם ליהוקן של הדמויות שונה; מבוע השירה של רומן הכלה המאוחר עשיר ומגוון לאין ערוך, והצל העברייני שנלווה לו אינו מצטמצם לעלילת הרומן והשיר אלא נוגע לחשד זיוף ומרמה, פלגייט וכתיבה פסידו-אפיגרפית שבעצם הבאתו של המקור הספרותי הישן כביכול. בשני הרומנים (מר מאני והכלה המשחררת) אוצר אותו מטמון עתיק של שירים את סוד רציחתו של גיבור צעיר, הקרוי יוסף (יוסף מאני ויוסף סוויסה), הנחשב לעילוי או לבעל הבטחה רבה והנעקד כמרטיר וכמשיח של הייסורים (בן יוסף) בידי הצד הישמעאלי.

במישור שבו מושר שירה של איסטריאיקה בראשונה בבית מאני בירושלים מאותת השיר לעבריינותו הכפולה והמשולשת של אברהם מאני ביחס לבנו, לכלתו, לחינוך הרבני שספג ולמסורת היהודית-ספרדית שמסביבו.

במישור שני, שבו הוא מושר במעמד השיחה עצמה באתונה, מבטא השיר שלב נוסף בעבריינותו של מאני ביחס לחכם, למרת דונה פלורה ולכבוד המעמד שבו הוא נמצא: ספק בית דין רבני, ספק וידוי אחרון הנערך אל מול מיטתו של שכיב מרע.

14. יהושע, הכלה המשחררת, תל אביב 2001.

ואולם מעבר למישורים אלו שבתוך הטקסט העלילתי קיימים רבדים נוספים המצויים בשכבות המעמקים של כתיבת יהושע ובמקורות המשמשים אותו. כשם שמאני משתמש בשיר כצופן תמים לכאורה וכחלק מהווי משפחתי של מתיקות רומנטירית מלאה שמחות חיים שובבות, כך עושה בו מחברו שימוש ערמומי הנועד לעורר בתודעת הקורא אסוציאציות של נוסטלגיה אל חיקו של בוסתן ספרדי תמים. מתוך כך מעורסל המעיין לעומקה של שנת ישרים – בדיוק באותו הרגע שבו מורד המסך בעלילה ומאחורי הקלעים מתגנב לקדמת הבימה רוצח הנהנה מחסות החשכה. זהו מומנט קריטי שבו מאני כבר מתוודה במובלע באותו צופן שירי על חלקים ניכרים מפשעו שבעבר ובה בעת הוא מתכונן לקראת מעשה הפשע העתידי שלו. מבחינת התזמון מתגלה יהושע כמחברו של מותחן מושלם: דווקא בשלב שבו הרוצח משחיל את אותות הווידי וההסגרה העצמית שלו, נוסך הבמאי בכוס הקורא סם של תרדמה ומפנה את הזירה מכל משמר – כדי שזקן גוסס אחד נטול יכולת תנועה וכורש דיבור (שהוא לבדו מסוגל היה לגלות את הפושע ולדונו לכף חובה) ייוותר בדד מופקר לחסדיו של אותו רוצח מועד.

עד כה דומה כי אפשר היה לאבחן את המהלך הערמומי המבוצע כאן כשהוא מופעל במישורים אחדים:

זה של מאני המוקדם השרוי בחיק כלתו, זה של מאני המצוי בזמן ההווה של השיחה וזה המבוצע מאחורי הקלעים בדמותו של המחבר המושך בחוטי תאטרון המריונטות של הדמויות והעלילה. אלא שבקריאה נוספת מסתבר שמהלכים המערבים חליפין הסוואה ערמומית וחישוף כוונות עברינייות מצויים במישור רביעי וחמישי הקשור במקורותיו של יהושע.

נפנה אפוא למישור הרביעי – זה הטמון בספר הקנסינורו של אטיאש, המהווה את המקור הישיר שממנו נטל הסופר את השיר (יהושע עצמו הפנה אותי למקור זה בשיחה שערכנו). קובץ השירים בעריכתו של אטיאש מהווה חיבור למדני – אוטוריטיבי בתחומו – מאת חוקר שהתמחה בשירת הלאדינו, ומעבר לידיעותיו הרחבות בנושא ניכרות חיבתו וקרבתו האתנית לשירה הספניולית.<sup>15</sup> אטיאש עשוי לפנות אפוא בכתיבתו לשני קהלי מטרה עיקריים: קוראים מתחום האקדמיה – חוקרי היסטוריה, בלשנות, שירה עממית, אנתרופולוגיה, אתנוגרפיה ופולקלור שעיסוקם בכך; וכן קוראים המבקשים להתחמם באורה של אותה מורשת קסומה. ואכן פרשנותו הקצרה לשיר עשויה לסבר את אוזנם של שני קהלים אלה.

15. על סוגה שירית זו ראו עוד תמר אלכסנדר-פריזר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים ובאר שבע תש"ס, עמ' 23.

כך למשל הוא כותב שהשיר נותר בתחומה של קהילת שאלוניקי ולפיכך יש לראותו כחלק מובהק ממסורתה השירית הייחודית לה, שכן "לא מצאתי זכר [...] בפי הישישות ילדות ערים אחרות במשכנות הספרדים במזרח התיכון".<sup>16</sup>

16. אטיאש, קנסינורו (הערה 1 לעיל), עמ' 113.

בראשית דבריו מתאר אטיאש את הטקסט כ"שיר קטן [ש]הוא בודאי אחד היפים בשירה העממית הספרדית". בנימה נלבבת ממשיך החוקר וכותב כי עסקינן במזמור "מצוין בפשטות ביטויו ורוחו הפיוטית העממית". עד כאן תיאור כללי וחיובי להפליא של הטקסט, העשוי לחבבו על הקורא ולהעמידו באור יקרות כשיר פשוט, פיוטי ועממי שאין לחשוש בו בכוונות נסתרות.

ואולם קריאה נטולת פניות בין שורותיה של "איסטריאיקה בבת העין" מעוררת תחושה קשה כי לא זו בלבד שהיא מכילה שכבות עומק פשוטות ונלבבות פחות, אלא שמצוי בה מתח דרמטי רב ביחס שבין הדמויות, בצד כוונות זדון שטניות כמעט מצד הדובר המשורר להנאתו.

בנימה מפויסת כותב אטיאש עוד כי תוכנו של השיר "מעיד עליו שנתחבר בזמן שאורח חיים דתי אפף את חיי הקהילה ובית הכנסת שימש מרכז החיים להמוני העם". ואכן לכאורה הצדק עמו, שהרי שני הבתים הראשונים נפתחים בהכרזות כוללניות, החדורות לכאורה רגשה דתית, כגון "כולם הולכים לקהילה [...] כולם נושקים המזוזה". אלא שהעיקר אינו כמובן במה ש**כולם** עושים, אלא בהנגדה הבוטה בין עסקיו של כלל הציבור לבין פעילותו העבריינית המתריסה של האני הדובר. במקום לנשק למזוזה – הוא נושק בסתר את פני אהובתו, ולמעשה הוא מנצל את עובדת הסתלקותם של בני הבית לבית הכנסת לצורך התגנבות אל מעונו. המאהב מתגלה כעבריין מועד ופרובוקטיבי, הפועל מתוך היפוך שיטתי של ערוץ הפעילות הדתי-קהילתי לשם השגת צרכיו הארוטיים וכיבוש היעד הנקבי. ואולם בפרשנותו המרוככת של אטיאש – תופס את מקומו של המאהב הערמומי עלם סמוק ונזוף, המבקש להתנצל כביכול על שהדיר רגליו מן התפילה: "בהדגשת מניעת רגלו מ'הקהילה' [בית הכנסת] והחלפת נשיקת המזוזה בנשיקת לחייה של אהובתו, מתכוון העלם לומר, כי אך אהבתו דחפתה למעשה עבירה"<sup>17</sup>. ספק רב בעיניי אם אפולוגטיקה תמימה ומפויסת זו המבקשת לעבור מן הפרשן אל גיבור השיר ראויה לקנסינורו, שכן נקודת המוצא הרגשית שלו אינה באה לתרץ מדוע התרשל הצעיר בעבודת הקודש, אלא כיצד התחמק ממנה כפרחח, המירה לערוץ חושני וניצלה לצרכיו.

17. שם, שם.

שני הבתים האחרונים חוזרים על השורה: "אמך הלכה בית החיים". בפרשנותו הקונסטרוקטיבית של אטיאש למד הקורא על הרקע למנהג העממי של ביקור המתים בבתי הקברות. נוסף על הביקורים הרגילים הקבועים בלוח השנה, נהגו לפקוד את המקום "גם בהזדמנויות אחרות, כדי לבקש למען החיים". אטיאש מוסיף אפוא נדבך פולקלוריסטי-אנתרופולוגי חשוב, והוא מפרט את הסיבות השונות שהביאו אנשים לפנות אל המתים: "לידה קלה לאשה שהשלימה את הריונה, מזל טוב לבת ולבן העומדים להיכנס לחופה, בקשת פרנסה ומחיה כשהיא חסרה, חתן לבת המתמהמהת למצוא את מזלה, רפואה לחולה מסוכן".

כל הבקשות הללו שייכות להנהלת החיים האנושיים, ובכולן בולטת כוונה חיובית להלל. ואולם באורח מוזר ותמוה למדיי מוסיף אטיאש גם את הסיטואציה המתוארת בשיר לרשימה זו, בכתבו כי "ובמקרה שלפנינו" סיבת הביקור בבית הקברות היא "ביטול גזרה לגבי כלה שהבן חפץ ביקרה והיא בלתי רצויה למשפחתו". זהו ניסוח מוזר מאוד – משונה עוד יותר מאמירתו הקודמת, שהציגה את דברי העלם כמעין אפולוגטיקה שתכליתה תירוץ ל"מניעת רגלו" מבית הכנסת. כאן, בהסבר הביקור בבית הקברות, מתגלה פרשנותו של אטיאש כממתנת מאוד את הסיטואציה השירית המקורית. שהרי השיר בנוי משלוש תנועות מתוחות הרחוקות מכלל הרמוניה קהילתית; כנגד בני הקהילה ההולכים לשאת תפילה, הולך המאהב הנועז אל בית איסטריאיקה אהובתו, שאליה הוא מתגנב חרף חסימות קשות, מתוך הערמה על הציבור והטעיה של בני ביתה. ואחר שדווחנו על שתי התנועות המתוחות הללו, של המתפללים מצד אחד והמאהב המסתנן מן העבר השני, מתרחשת בקו האמצע של השיר תנועה דרמטית, שלישית, מתוחה עוד יותר.

שני בתיו הראשונים של השיר דיווחו על הניגוד בין המאהב לכלל הציבור המתואר כ"כולם". ואילו בשני בתיו האחרונים הדוברת היא בבת העין המחוזרת, וזו מדווחת על מערכה קשה הניטשת בינה לבין אמו של אהובה. בדומה לשאר הקהילה אף אם חסודה זו הולכת להתפלל, בדומה למאהב היא אינה פונה בכיוון בית הכנסת, להבדיל מן המתפללים היא הולכת לבית הקברות, ולהבדיל מבנה היא אינה שקועה במעשה האהבה, אלא במשאלת מוות המושמעת בין המצבות כנגד האהובה. אם קנאית זו אינה מבקשת לבטל גזרה המונעת כביכול נישואין, אלא היא חותרת להטלתה של גזרה חמורה המרחיקה לכת עוד הרבה יותר מעצם הפרת החתונה העומדת בראש מעייניה. מכאן שאין להחיל כאן את המקרים הקודמים שמנה אטיאש, שהרי לא מצאנו פה שמץ של בקשת מזל טוב לבת העומדת להיכנס לחופתה, ואף לא בקשת מחיה, או תחינה על חתן למי שהתמהמה בזיווגה. אין כאן כל זכר למשאלות חסודות ורוחשות טוב שכאלו, אלא ההפך המוחלט הוא הנכון; אמו של המאהב הולכת אל בית הקברות בתקווה שהאישה אשר בנה בחר לו לכלה תצטרף בקרוב אל המנוחים, שם "בעד מותי שאלה". וכך יש לנו עניין במחזר הנמלט מבית הכנסת, מתוך שהוא חוצה איסורים משפחתיים, ובאהובה המאשימה את חותנתה לעתיד במעין ניסיון לרצח באמצעות קללה.

פרשנות זו מעוררת תמיהות קשות ביותר; מה טעם היפך אטיאש את הדברים עד כדי אבסורד ממש וכיצד הסתבך באורח כה מדהים בהבנתו של שיר ה"מצוין בפשטות ביטויו". קשה מאוד להאמין שהתקשה בקריאת פשוטם של דברים, שהרי מי כמוהו מומחה לשירת הלאדינו ואמון על מכמניה. נראה בעיניי שלא אי־הבנת הטקסט היא שעמדה חלילה למכשול על דרכו, אלא רצון להציג את אותה הוויה יהודית־ספרדית מבעד לאיזו

תמונה חביבה, רומנטית ונוסטלגית משהו של פולקלור עממי צבעוני, רצוף אהבהים תמימים וכוונות טהורות.

מקריאת פרשנותו של אטיאש עשוי הקורא להבין כי בשני הבתים הראשונים עסקינן בעלם חמודות מבויש, המתנצל על היעדרות מבית הכנסת, ואילו בשני הבתים האחרונים מדובר באם צדקנית, המטריחה עצמה לבית העלמין לשם הסדרתו של שידוך מוצלח. תיאור חסוד מעין זה משתלב היטב בתדמית התרבותית שאטיאש מבקש להעטות על המורשת השירית והעדתית, אך הוא הפוך לחלוטין לפשט הטקסט של השיר המסוים העומד פה לפנינו הרצוף כסיפור רומאו ויוליה בשעתם מעשי הערמה, משאלות מוות, רעלים ואהבים אסורים.

מעניין אגב כי גם בשיר קודם המובא באותו קובץ של אטיאש, ממש לפני "בבת העין", ניכר פער דומה, אף כי חריף פחות, בין הטקסט לפרשנות. בשיר ההוא קורא המאהב הנואש שנדחה במר לבו:

תקוותי אשים באלוה / כי אוכל להינקם /  
מאויבי רעי לב אלה / ואוכל לגמול להם.  
כל כולי אחוז תוחלת / רדתי אל קבורתי, /  
מייאוש כי לא הצלחתי / להשיג את יונתי.

אף כאן ניכרים יחסים קשים ביותר בין המאהב לסביבתו, כאשר משאלת המוות שהוא משגר ביחס לאויביו שבה ומופנמת בתשוקתו האובדנית של הדובר. אף כאן קושר המאהב את אהבתו הנכזבת אל מוקד דתי ("תקוותי אשים באלוה"), אך תוחלתו רחוקה מאוד מכלל עבודת אל כשרה וחסודה והיא מבטאת למעשה תשוקת נקם רצחנית.

והנה דרמה טעונה זו – הנעה בין רצח להתאבדות – עוברת בפרשנותו המרגיעה של אטיאש כך: "שיר בן עשרה בתים, שבו מתנה עלם את השתלשלות אהבתו, ייסוריו וסופו המר [...] סגנונו יפה וכולל כמה מלים צרפתיות ואיטלקיות שהיו שגורות בפי הנוער המשכיל"<sup>18</sup>.

18 אטיאש, קנסינורו (הערה 1 לעיל),

עמ' 112.

תרגומו העברי של אטיאש והערותיו לשירים כמו מבקשים להסתיר את אזורי הצל הכלולים בהם ולהעטות עליהם מחלצות של פולקלור מנומס. מתוך כך הוא בוחר בשפה גבוהה יותר בנוסח העברי. במקביל הוא מתעלם מנושאים שהשתיקה להערכתו יפה להם ושהבאתם לפני ציבור הקוראים הרחב עלולה לפגוע בדימוי התרבותי שהוא מבקש להקנות לתרבות הלאדינו.

דומה כי מעבר לעיבודם הפרשני המרכזי של שירים אלו, ומעבר לגורלה של התרבות הספרדית-יהודית באינטרפרטציה הפושרת הניתנת לה כאן, אנו



עומדים פה בפני תופעה כללית יותר, הנוגעת לאופן שבו מוצגים המקורות התרבותיים של היהדות בספרות עיונית במאה שעברה. ביסוד דרך ההצגה הזאת שמבצע המחקר במקורות הישירים ניצב רצון לרכז את הפינות החדות ואת סערות הרגש – במיוחד באותם מקומות העלולים לפגום בדעות ובמוסר המקובל. מתוך כך מתקבלת תמונת היהדות כמורשת אבות תרבותית, כמושא כבוד לעיון, כדבר מה שאינו מתנגש באתיקה אזרחית מהוגנת וכמטען פולקלוריסטי כלל־משפחתי, שיש בו כדי לחמם את הלב ושאפשר להציגו לפני גויים אוהבי ישראל מבלי שיעורר אי־נעימויות. בהתחבטות בין ערך האמת של הדברים לבין מוסר ההשכל החינוכי שניתן לתלות בהם בהטיה מסוימת מעדיפה הפרשנות את הערוץ השני.

אותם המקומות החושפים התפרצויות ארוטיות וסקסואליות, שיש בהן כדי לערער את הסדר החברתי הטוב, מצונזרים ומטואטאים אל מעבר לשטיח פרשני המרדדם עד כדי סתמיות. טיפול ממתן דומה מופעל כרגיל ביחס למקורות שיש בהם ביטוי חריף של אמונות מגיות ומתחמים דמוניים, העלולים לעמוד בסתירה לתמונת היהדות כדת בעלת תאולוגיה מונותאיסטית ועקרונות העומדים בתיאום עם ההיגיון השכלחני המערבי והמוסר האנושי האזרחי. דומה שהפעולה הצנזוראלית נעשית באורח אוטומטי כמעט – במיוחד כאשר מדובר בצירוף של רכיב סקסואלי ופעילות עבריינית, שמתרחשת בחיק המוקד הרגיש של חיי הקהילה והמשפחה החוסות בצלם המגונן של המוסדות הרבניים. מתוך כך אנו עומדים בפני התופעה המוזרה הכרוכה בפער המציק שבין מקורות עתיקים למדיי הבאים מתוך עולם יהודי דתי והמפליאים בנועזותם לבין העיבוד הממתן והמשיטיח לא אחת, המוענק להם מידי של מחקר מודרני – נאור, סמכותי ופתוח לכאורה. האתוס של ההשכלה מתגלה במפתיע כבלתי ליברלי ואפילו כחשוך.

ואולם עתה מן הראוי לחתום את הדברים בשיר הספניולי עצמו: הוא אומר דברים נחרצים, הרחוקים מאוד מכלל פולקלור חביב, או בקשות חסודות בהשתטחות על קבר. בשני בתיו הראשונים בולט הניגוד החד בין הציבור לדובר ובין "כולם" ל"אני": כשהם הולכים לתפילתם – חודר הוא למעונה של האהובה. ובעוד הם נושקים את המזוזה – הוא נושק את פניה.

בשני הבתים האחרונים מחרף העימות שבין האהובה לכלתה העתידיה ואת הבימה תופסת האם ההולכת לבית הקברות. הליכה זו מכילה שלושה רכיבים: הראשון מבקש להזעיק את המתים לשם ביטול החתונה ("אותי כלה בל קחת / [...] גיסה זאת לא לקחת"). השני מסתיר תשוקת מוות המופנית כלפי איסטריאיקה; האם מבקשת את עזרת המתים כדי שיחסלו למעשה את האהובה ויספחוה בזמן קריב למחנם. הרכיב השלישי מרמז כבר על תשוקת הנקם של בבת העין שהייתה מעדיפה אולי כי דבר לכתה של האם – צרתה אל בית החיים – יהפוך לכדי עובדה קבועה ולכלל

שהות מוחלטת בבית העלמין שתשחרר אותה ממרתתה של זו. הדוברת כאילו אומרת: אם זו כה משתוקקת ללכת לבית הקברות כנגדי – הלוואי שתיוותר שם במחוז חפצה הזה לנצח!

השיר מכיל אפוא צופן מרוכז של עבריינות ארוטית, חסימות פנים־משפחתיות ותשוקות מוות, ובכך הוא מקביל אחת לאחת למניין עברותיו של אברהם מאני. הלה חודר בסתר למצעי כלתו, מפר איסור משפחתי חמור ומפעיל משאלת מוות ביחס לבנו ולרבו.

מעניין אגב כי בשעה ששוחחתי עם יהושע על שיר זה, הציג לפניי המחבר את מקורותיו (ספרו של אטיאש), אך מנימת דיבורו ניתן היה לחוש בממד נפשי של פנייה אל שכייית חמדה פולקלוריסטית ולא בהצפנת קוד רצוני נסתר בעומק היצירה.

נימה כזאת של פשטות נלבבת אופיינית לרפלקציה העצמית של יהושע ביחס לעבודתו הספרותית, ולהערכתי בהקשר המסוים הזה היה הסופר עצמו בלתי מודע למלוא התכנים הגלומים בקנסיונרו ולעצמת ההשקה החשאית בין הטקסט השירי ליצירתו הספרותית. היעדר המודעות המלאה לצד האחר של התרבות השירית המשמשת אותו נבע מהסתמכותו על אותה פרספקטיבה מרכזת שדרכה הגיע השיר עדיו: רוצה לומר יהושע עצמו ניגש לקנסיונרו דרך זווית ההסתכלות שהוכנה בעבורו במחקרו של אטיאש. והגם שבין היתר התייחס כמובן ישירות לגוף השיר, ואף הכיר מסורת שירית זו שעברה לו דרך אילנותיו המשפחתיים, הנה במישור המודע נסמך על הטקסט הפרשני של העורך. מתוך כך נראה כי המטענים החתרניים, הטמונים בהווה התרבותית והעדית הנפרסת בדמויות הגיבורים המאנים, עוברים באורח ישיר מהתת־מודע של הסופר אל הלא־מודע של כתיבתו הספרותית, והם אינם מזוהים ברפלקציה העיונית והמודעת שהמחבר עורך לאחר מעשה בשעה שהוא נשאל ביחס למקורותיו.

קיים אפוא פער בין התכנים המתוחים הגנוזים בכתיבתו הספרותית של יהושע לבין התבטאויותיו של הסופר על יצירתו, המציגות בדרך כלל עמדה מפויסת יותר. פער זה נובע להערכתי מאסטרטגיה דיפלומטית משהו של התקבלות, מרצונו של הסופר להותיר את מלאכת הפרשנות הפרטנית לאלה שאומנותם בכך ומנתק כפול – אמתי ומעושה – בין התת־מודע של מחבר הבדיון, המופנה ליצירתו, לבין המודע המדבר עליה. השארת הפרשנות לפרשנים נדמית בעיניו כצעד נכון של הפרדת רשויות מצד כוח היוצר שלו הנותר חופשי ללכת בדרכו ומצד הפרשנים הזוכים לחירות שאינה תלויה בו. לעתים יהושע נדמה כמתחזה למי שאינו יורד לסוף הפענוח של כתביו והוא עוטה הבעת תדהמה לנוכח הדברים שתולים בהם פרשניו, ולפעמים תגובתו תמימה ומשועשעת כאחת.

19. וראו למשל רות אלמוג ואסתר אטינגר, מאהב מושלם, ירושלים 1995.

מן הראוי לציין עוד כי הטמנת קוד, הצופן את סיפור הרצח בצורה של שיר, מהווה לא אחת סממן ז'אנרי מובהק בספרי מותחנים.<sup>19</sup> ברור עם זאת כי לא הרי מעמדו של השיר ביצירה מעין מר מאני, שבה הוא מתפקד כרכיב חלקי ומסווה בסיפור מתח במסגרתו של רומן שיחות רב-דורי, למעמדו החד-משמעי בספר שסיווגו המותחני הז'אנרי מוצהר מראש ומובחן הרבה יותר. להערכת משתמשת טכניקת הרומן של יהושע באורח מודע בכפילות הזאת של היסוד המותחני, הראוי כביכול לספרות פופולרית, ושל היסוד התרבותי העתיק, הראוי כביכול לספרות יפה, או לעיון אקדמי. הסופר משלב את הדברים מסביב למוקד עבריני, מיני ורצחני, והוא עושה זאת בכוונת מכוון ברומנים כמר מאני וכהכלה המשחררת, ובכך הוא משיג ריבוד טקסטואלי עשיר ורב שכבתי, ממד של רפלקציה עצמית, שילוב של בדיון ועיון ומעין "תאטרון-סיפור" הנפרס בין תרבויות ותקופות. מעבר לכל אלה מאפשרת טכניקה זו חיבור של רומנים המתפקדים באורח יוצא דופן בהצלחה הן במקצה הספרות היפה הן במצעדי רבי המכר (השימוש בתאטרון-סיפור ועוד יותר מזה בתאטרון-שירה בא לידי ביטוי מועצם בשער השישי של הרומן הכלה המשחררת בסצנה הארוכה הנערכת בבית התרבות של רמאללה).

ואולם הטמנתו של שיר כקוד טעון של מיניות עברינית ורצח נקשרת לעלילתה הפנימית של השיחה החמישית גם מכיוון נוסף, פנימי ומהותי יותר. כוונתי לממד הקשור בעקדה שבפרשת האב – אברהם מאני העוקד למעשה את בנו יוסף. עלילת הרצח המוצפנת בעומק השיחה החמישית מהווה אפוא חזרה ומימוש של הנרטיב המקראי ההופך למיתוס טרגי בתודעתה הקיבוצית של היהדות. והנה ביום עיון על מר מאני שנערך באוניברסיטת חיפה סיפר יהושע על התקשרותו האישית בסיפור העקדה, כפי שחווה אותו בשעת קריאת הפיוט "עת שעדי רצון להיפתח" הנאמר בתפילת שחרית של ראש השנה. הפזמון מופיע בנוסח קהילות הספרדים ונלוו לו גרסאות מוזיקליות שונות, אחת מהן בלאדינו.<sup>20</sup>

המזמור אומר בין היתר: "אנא זכור נא לי ביום הוכת. / עוקד והנעקד והמזבח [...] הבן אשר נולד לך משרה. / אם נפשך בו עד מאוד נקשרה. / קום העלה לי לעולה ברה". בהמשך מתוארת פרשת העקדה לכל פרטיה: "הלכו שניהם לעשות במלאכה / [...] הבן להזבח ואב לזבח". לא זו בלבד שהשניים משתפים פעולה, אלא הבן מתואר כחרד לכל דקדוקי העניות של השחיטה: "איה אדוני שה אשר כהלכה. / האת ביום זה דתך שוכח?" מקשה יצחק, והעוקד, הנעקד והמזבח הופכים למהות אחת. יצחק במזמור הזה הוא נעקד יוקד בלהט אמונה, המוסר את נשמתו בנפש חפצה ברוחה של מסורת הקדושים המעונים הנשרפים על המוקד: "ממאכלת יהמה מדברי / נא חדה אבי ואת מאסרי / חזק ועת יקוד בבשרי / קח עמך הנשאר מאפרי / ואמור לשרה זה ליצחק ריח".<sup>21</sup>

20. ראו אחלמה רות, "אל הסלסלה הזה עצמו, אבא, עלינו להיכנס ולהסתכל בתוכו: יושה אמפטיית לתרגום", בכיוון הנגדי (הערה 4 לעיל), עמ' 376.

21. על פי מחזור לראש השנה כמנהג הספרדים, שאלוניקי 5654, עמ' מג. והשוו גם הנוסח המובא בפנחס שדה (עורך), ענני: מבחר התפילות והפיוטים של עם ישראל מאז הברית בין הבתרים ועד עתה, ירושלים 1987, עמ' 143-145. התמליל השירי מיוחס ליהודה שמואל אבן עבאש, הוא הולחן בסביבות שנת 1200 והופיע על פיוטי העקדה שאחוריו.

בפרשנותו האישית ליצירתו פונה יהושע לפרשניו בקראו: "זכרו היטב את היום השני של ראש השנה כאשר קוראים את סיפור העקידה מן התורה וכל תקיעות השופר והפיוטים הרבים מכוונים אליי".<sup>22</sup> אין בכוונתי לרדת כאן לעומק סיפור העקדה כדרך שבה הוא משתחל אל בין שורותיו של מר מאני, אלא ביקשתי רק להפנות את תשומת הלב לאפשרות הצפנתו של סיפור הרצח דרך שיר בלאדינו על רקע תשתית רחבה ועמוקה יותר של סיפור העקדה והפיוטים העוסקים בו, הטורדים את מנוחתו של הסופר מילדותו.

עד כה הכרנו בהקשר הנוכחי שימוש בשיר כאמצעי הצפנה של חידת רצח – כנהוג בז'אנר של ספרי מותחנים, ובצדו חיבור פרשת הרצח אל הנרטיב המקראי של העקדה, המהווה למעשה ניסיון לרצח במסווה של ריטואל דתי, באמצעות זיכרון ילדות ממחזור הפיוטים של ראש השנה. ואולם מן הראוי להזכיר שכבר בפרק הרביעי של ספר הספרים, מהלך פסוקים אחדים לאחר הרצח הראשון בבראשית, מופיע דגם של שיר רצח, הנושא עניין מסוים ביחס למקבילה השירית המצויה בשיחה החמישית. שירת למך מופיעה כזכור באחריתו של אותו פרק נורא שמתאר את רצח הבל בידי קין אחיו. שירתו המחורזת של למך, המכילה שני פסוקים, מצפינה פרשת רצח בלתי נודע שהייתה בלא ספק חמורה פי כמה מהרצח הראשון: "ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי נשי למך האזינה אמרתי כי איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי. כי שבעתים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה" (בראשית ד 23-24).<sup>23</sup>

דומה שהצפנתו של מעשה הרצח בשיר מחברת את הרומן מר מאני לא רק עם צורתו של סיפור המתח החותר לגילוי האשם אלא עם סוגה ספרותית רחבה ורבת זכויות היסטוריות, זו של ספרות החידה הקדומה. אחד ממאפייניה הבולטים ביותר של ספרות עתיקת יומין זו הוא שימוש בדפוס פיוטי מובהק מתוך מגע אינטימי בין השיר לחידה.

מן הראוי לזכור שספרות החידה הקדומה הייתה חלק מספרות החכמה, ומתוך כך יוצר יהושע שילוב מעניין של קוד שירי בלאדינו, המוצפן במרכזה של עלילה שעשויה להיראות לקורא מודרני כסיפור מתח ספרדי-עות'מאני. בין הצפנה הפיוטית המרוכזת לבין מעשה הרצח מרפד המחבר את השיחה האחרונה בשפע פתגמי חכמה ואמרי שפר ומוסר הנקראים כאלתורים שונים על ספר משלי ופרקי אבות והעוטפים את דמותו החסודה של אברהם מאני ברפידה כבדה של גינונים רבניים.

השיר ששר אברהם והמחול המלווה אותו שבים בפעם הרביעית בפרולוג לשיחה: הרב נשבה למעשה בידי התלמיד הנועל את חדרו מבפנים, וכאשר חסידי ודורשי טובתו פורצים את הדלת נגלה לפנייהם "אברהם מאני שר ורוקד לפני בר-מינין עירום".<sup>24</sup> אין להוציא מכלל אפשרות כי סצנה

22. אברהם ב. יהושע, "חתימה: לבטל את העקידה על ידי מימושה", בכיוון הנגדי (הערה 4 לעיל), עמ' 396.

23. והשוו מרדכי שלו, "חותם העקידה ב'שלושה ימים וילד', ב'תחילת קין 1970' וב'מר מאני"', בכיוון הנגדי (שם), עמ' 408.

24. יהושע, מר מאני (הערה 2 לעיל), עמ' 346.

גרוטסקית זו הורכבה מריקוד החרבות היאניצ'ארי ומהשיר המוקדש לאיסטריאיקה כמעין מופע כוראוגרפי וזמרתו שעורך אותו מחסל סדרתי – אברהם מאני – מסביב לגופו של החכם מנוחתו עדן.

שני רכיבים אלה משקפים את העקדה, הרצח והחטא המיני שבמוקד וידויו של אברהם מאני. מחול החרבות היאניצ'ארי מאותת את פרשת מות יוסף בדקירת סכין ישמעאלית, ואילו השיר על איסטריאיקה מרמז לחטא העריות ולקטילתם של קרובי משפחה העומדים בדרכו של זיווג אפל. כשם שהשיר נראה כמכיל זיכרון ילדות נעים, כך אפשר שהמחול המבהיל עבר לאברהם בירושה מסבו שהיה ספק מספוא לסוסי היאניצ'ארים.<sup>25</sup>

25. שם, עמ' 279.

פעם אחרונה שבה שירתו של אברהם מאני ומרעידה את אחריתה של היצירה באפילוג של ההשלמות הביוגרפיות. נאמר שם כי לאחר כל המאורעות הללו פנה אברהם לנתיב של נדודים. בשנת 1853, חצי עשור מאז וידויו המזעזע, שלח מאני אות חיים בצורת איגרת מדמשק לירושלים, ובמכתבו זה לבנו הקטן משה (פרי גילוי העריות) נכלל "קונסירו שחיבר בעצמו, ובו רמזים שונים".<sup>26</sup>

26. שם, עמ' 344.

באזכור אותם רמזים הטמונים כביכול בקונסירו האחרון, שאינו מונח לפנינו, מרמז הסופר בעצמו לרמזים המצויים בקונסירו הקודם לו והפרוס לפני המעיין. מכאן שאברהם אינו רק בגדר זמר מבצע של שירת הלאדינו, אלא הוא מחבר יצירתו המיטיב להשתמש במדיום זה לשם העברת מסרים אישיים כמוסים. הקונסירו שחיבר מהווה עתה בעבורו מצע של שפה אזוטרי – כפי שהיטיב להשתמש בעבר בפיוט המוכן על איסטריאיקה לצורך השחלת רמזים שונים.

שירו של אברהם, "שכלולים בו רמזים משונים על אפשרות שובו לירושלים", שב ומחולל מתיחות נרגשת. תמרה, הנתקפת חרדה עמוקה בעקבות השיר, מתוודה בהתרגשות באוזני אחייניתה, והתגלית המזעזעת גורמת לפלורה לנטוש את ירושלים ולעקור לאלכסנדריה, שבה היא שוקעת במרה שחורה. דיכאונה, הנובע מחשיפת גילוי העריות, מתפשט ככל הנראה משירו החדש של אברהם מאני המשורר לשירו הישן של מאני הזמר והחזן נעים הזמירות. השיר לכבודו של הנכד הבן משה מתחבר אפוא בפיוט על איסטריאיקה. עתה מפרשים שני השירים זה את זה באיתות מאיים, והם סוגרים את מעגל חטאיו הנורא של מאני, המקיף את פרשת העריות ומות יוסף, כמו גם את ערגותיו האסורות כלפי דונה פלורה ואת הנסיבות הבעייתיות והחשודות בלשון המעטה שנלוו לפטירת בעלה. הן בשיר הן ברומן מדובר באהבות אסורות, ביצריות גואה חרף חסימות משפחתיות ובמשאלות מוות התופחות במרחב אנושי טעון ואינטימי מאוד, אפוף בטקסיות דתית. אפשר גם כי השיר הגביר את רגשות האשמה בנפשה של המאדאם הגדולה, שמשכה אליה את האב ובנו, שטרפה את נפשתייהם

וערנות היצר שלהם במשחק האספקלריות הערייתי בציר שבינה לבין תמרה, ושנטשה והפקירה את בעלה הגוסס לחסדיו של הפייטן הממתי. כשזה איים לחשוף את סודותיה.

אברהם מאני, המבקש בתחוננים כי יותר לו לשיר את שירו, מציג את סגולתו הטובה של השיר כחלק מהשגחתו המעולה על רבו, ועוד יותר מזה כשיר של ערש: "אני אשגח [...] משגח עליו [...] רק בהרדמה [...] עד שיירדם".<sup>27</sup> ואולם בפועל הוא מצליח לעקוף את השגחתה הצמודה של הרבנית וכמו להרדימה, ולשוב לנסוך בשירו הרצחני את ארס תרדמת המוות באוזניו של החכם. מעבר לסינרו של נעים הזמירות, המתחזה לאח רחמן, נחבא הסופר, וזה מצליח להרדים את תודעת הקורא, להפנט ולשבות אותה בקסמיו, מבלי שתעמוד על מלוא עבריינותו של גיבורו ועל הצפנים הממיתים שנעים הזמירות משחיל בין שיריו.

יכולתו של סופר לתעתע בתודעת הקורא – דווקא בשעה שהנרטיב העלילתי נוגע במוקד מוסרי קריטי – ידועה ליהושע היטב, והיא עולה בבירור מניתוחו להתנהלותו של המספר המקראי בפרשת קין. עיקר עוקצו של ניתוח זה, המוצג בספרו העיוני כוחה הנורא של אשמה קטנה, בקביעה המדהימה שלפיה "סופר המקרא הצליח להוליך אותנו שולל [...] הצליח להרדים ולטשטש את חוש הצדק הטבעי שלנו".<sup>28</sup> יהושע מעלה כזכור את הטענה מתוך קריאת תיגר אתית שהוא מנסח כנגד הסופר המקראי ואלוהיו בכל הנוגע לפרשת הרצח הראשונה. ואולם אותה תחושה של הפנט הקורא עולה למקרא שתי פרשיות הרצח של השיחה האחרונה במר מאני – זו של הבן יוסף, שנעלמה במשך למעלה מעשור מתודעת הפרשנות, וזו של הרב הדאיה, שנסתתרה כליל מתודעת הקוראים עד עצם היום הזה.<sup>29</sup> נראה כי מבלי משים נשבה יהושע במלכוד דיאלקטי שבין רצון עז לעסוק ב"סוד המוסרי בטקסט הספרותי" (כלשון כותר המשנה לספרו) לבין שאיפה לשבות את תודעת הקורא – ומתוך כך גם את המודע שלו – ברצף סיפורי עלילתי הכובש את הכול והמשעבד את תשומת לבו. אפשר כי דיאלקטיקה זו, השובה את קוראי הספר ואת גיבוריו, נובעת מעצם היחס שבין הכתיבה העיונית, פרי התודעה "הערה" החותרת אל ערך האמת, לבין הכתיבה הבדייונית, פרי התודעה "החולמת" היוצרת מציאות שאינה אמת ולפיכך סגולתה בהולכת שולל מסוימת. על רקע זה נראה כל עיסוק ספרותי בממד האתי כחותר אל המוקד המוקצן של האקט הרצחני, כפשע החמור ביותר, וכשב מתוך כך אל הרצח הבראשיתי, הראשון והפנים־משפחתי (ואל פרשות קין והבל והעקדה, כלומר רצח האח בידי האח ורצח הבן בידי האב). אלא שהשיבה הזו היא שיבה מתחזרת אל נבכי טקסטים המתעתעים בקוראיהם, המגלים טפח והמסתירים טפחיים. וכשם שסיפור קין מתעתע בקוראיו, כך השיר על איסטריאיקה מתעתע ביהושע ובפרשניו, שקיבלו אותו במסירה מסתירת טפחיים בגרסתו של אטיאש.

27. שם, עמ' 326.

28. אברהם ב. יהושע, כוחה הנורא של אשמה קטנה: ההקשר המוסרי של הטקסט הספרותי, תל אביב, 1998, עמ' 33.

29. על ההדחקה המשונה הזו ונסיבותיה הספרותיות, התרבותיות, האתיות והנפשיות ראו בהרחבה אלי ש, "דב" מימדיות בדמותו של הגיבור הגבולי במר מאני וברומאנים של א.ב. יהושע: היבטים היסטוריים, רוחניים, אתניים ואוטוביוגרפיים", עבודת דוקטור, אוניברסיטת הנגב על שם בן-גוריון בבאר שבע, 2003.

בין פרשת קין, העומדת במוקד עיונו האתי של יהושע, לבין השיר על איסטריאיקה, העומד במרכז הצופן הרצחני של השיחה האחרונה, ניצבים כאמור עוד שני דגמים מקראיים של מעמדי שירה ונגינה רצחנית. הראשון קשור בלמך, השני בשאול המלך. הראשון שב ונקשר במקורו בקין, השני חוזר ומחבר את כל הדמויות הללו, שכן לפי פרשנות שעל דרך תורת הסוד נכרך שאול המלך בזיקות של גלגול נשמות – הן בקין, הן בלמך. מתוך כך מתחברים המלך הראשון, הרוצח הראשון ומייסדה של העיר הראשונה בקשר עברייני אפל ומודחק המקיף את התרבות האנושית מראשיתה.<sup>30</sup> ביסודה של התרבות עומד הרצח הראשון, כשם שביסודה של תרבות הספר הכתובה עומד מעשה ההונאה של הבדיון, ומכאן שהתרבות אינה אלא מכלול הפעילות הקיבוצית הקשורה במעבר על לא תרצח ובטשטוש העברה הנוראה הזאת באמצעות עדות שקר.

30. ועיינו ספר ליקוטי תורה, פרשת בראשית; כתבי הרמ"ע מפאנו, ספר גלגולי נשמות, ליקוטים, ה.

### הדחקה תרבותית ועלילתית – החטא המיני בשירה היהודית-ספרדית וברומן

בהתוודעות ראשונה לשירה של איסטריאיקה עשוי הקורא לדמות כי מדובר ביצירה יוצאת דופן על רקע המכלול של שירת הקנטיונו. ואולם עיון חוזר במכמני שירה זו מגלה כי היא גדושה בעלילות העומדות בסימן עבריינות קשה ש"על רקע רומנטי". במקביל מסתבר עוד כי פרשנותם של אטיאש ומלקטים חרוצים אחרים שהציגה את מכמני השירה הספרדית השתדלה לעקוף כמידת האפשר את הממד התוכני הטעון, להדחיקו ולהעלימו.

גיבורי שירת הקנטיונו סובלים משורה אין-סופית של מצוקות אהבה בלתי ממושת: נתקלים בהורים אטומי לב ובמושאי אהבה בלתי אפשריים, הם נשרפים באש אהבתם ונחלים ממנה, לוקים בגינה בשיגעון ובשחפת, בהתמוטטות עצבים ובתשוקות מוות. מאהבים נואשים אלה מסתבכים בהיתקלויות אלימות עם קרובים סרבנים, במעשי רצח ובהתאבדויות.<sup>31</sup>

באיגרתו אל הקוריתים כותב פאולוס: "האהבה מארכת-אף ועושה חסד, האהבה לא תקנא, לא תתפאר ולא תתרום ולא תחשוב הרעה".<sup>32</sup> ואולם בניגוד לנוסחה הפאולינית המהללת את האהבה, הנה גיבורי שירת הקנטיונו אינם זוכים למצוא בה ברכה והיא אינה גומלת עמם חסד. להפך, מתענים בסבלותיה, הם מצהיבים מקנאתה, נשבים למעשי תפלות משונים ונאכלים במרירותם. ועם זאת הדגש התמטי החזק על קללת האהבה ועל המרות השחורות והצהובות התוססות בקדרתה אינו בא לידי ביטוי בפרשנותו של אטיאש.

31. על הרכיב של רומנטיקה עבריינית בקנטיונו עמתי לראשונה במאמרי "הקנטיונו של החטאים ואטון הסירנות", שנכתב כהמשך לעבודה בהדרכתה של פרופ' תמר אלכסנדר. תקציר הדברים הללו הובא לפני המועצה ללאדינו בהרצאה במוזיאון ישראל, ירושלים 1999.

32. האיגרת הראשונה אל הקוריתים יג (בהעקת פרנץ דליץ).

השירים הוצגו בעריכתו כביטוי לשירה עממית האוצרת את חיי העם ונשמתו. הממד הנוסטלגי והמסורתי האופף אותם והקשרם לדמויות

ההורים ולעבר קהילתי שנמחה בשואת יהודי שאלוניקי חייבו כנראה אופני הצגה פשרנית ומרוככת שמנעו את חישובו של הצד האחר: זה שמבחינה עלילתית, רגשית ויצירתית הוא מרתק ממש, אך שיקולים של אתיקה ותדמית גרמו לו שייחשב בזמנו בעייתי עד מביך. ואכן דומה כי על רקע זה, הכרוך בהצגתה של תרבות עדתית לפני תרבות הרוב, ניתן להסביר את המגמה האפולוגטית והצנזוראלית הקשה האופפת את הפרשנות לשירים.

שתי הסוגות – הקנסיונרו והרומנסה – משתייכות לאוצר השירה של היהדות הספרדית, והגם שהן מובחנות זו מזו, הנה ההבדלים ביניהן אינם כה נחרצים, ולא אחת קיימים אזורי חפיפה ואפילו התוויה של שיר מסוים כמשתייך לשתי הסוגות על פי טעמים וסידורם של עורכים ומלקטים שונים.

מגמה דומה ניכרת באזכורו של השיר על איסטריאיקה בבת העין.<sup>33</sup> על אף הפסיחה על שתי הסעיפים בסיווגו של השיר בתוך הרומן, הנה שירה של "איסטריאיקה בבת העין" שייך מכל מקום באורח מובהק למדי לסוגת שירי האהבה של הקנסיונרו.

בדומה לגיבורי הקנסיונרו המסתבכים בסיפורי אהבים דרמטיים, נקלעים גם גיבורי הרומנסירו לעלילות מפולפלות. אך להבדיל מהראשונים אין מדובר כאן בדרך כלל בנאהבים יהודים כשרים, מרוטי עצבים ואומללים, שמושא כיסופיהם הבלתי מושג הוא חופה וקידושים, אלא באבירים וגבירות חצר השוקעים בשפע נאפופים, בגידות ופלטוטטים. הללו עוברים על איסורי עריות ואשת איש, ולהבדיל מהעבריינות על רקע רומנטי המציינת את הקנסיונרו, הם מסתבכים בעבריינות סקסואלית בוטה שאינה מביישת את סיפורי דקמרון וקנטרברי. אותה מגמה של אפולוגטיקה, הדחקה וצנזורה האופפת את היסוד העברייני והרומנטי בדיון בקנסיונרו שְׁבָה וניכרת בטיפול ברומנסירו. מתחם זה הוצג בעבר מבעד לפרספקטיבה נוסטלגית כפולקלור חביב וממותק מתוך שמירה על תדמית מסורתית מהוגנת, אך מתוך הקלשה של המטענים היצירתיים והיצריים, המסעירים והאסורים הטמונים בו. גיבורות כמו דלגדינה וסילוונה נקלעות לסיטואציות מתוחות ביותר על רקע יחסים של גילוי עריות. ואולם ממדים מרתקים אלה של התוכן והעלילה הועלמו בדברי הפרשנות על השירים ובהצגתם האפולוגטית והמפויסת.

השיר המסוכן שתוכנו טעון מבצבץ אפוא הן בקנסיונרו המסורתי ובאוצרות השירה והאגדה המקיפים אותו, הן בעיבוד הספרותי שערך לו יהושע ברומן השיחות, שבו החזן המזמר ממית למעשה את רבו בשירתו הנלהבת.

33. יהושע, מר מאני (הערה 2 לעיל), עמ' 301, 325. ערפול מסוים אופף במקביל גם את שמו, ייחוסו וסיווגו של השיר המיוחס בספר לטיאה לוגה. שם. טיאה=דודה, ומעניינת בהקשר זה העובדה כי מאני מכנה את פלורה בתואר "הדודה האהובה". שם, עמ' 292.



סימוני הגבול בין סוגת הרומנסה לשירי הקנסיונרו לא הוגדרו כאמור באורח נחרץ, ואין כאן המקום להיכנס בעובי הקורה של טיפולוגיה זו. ואולם מן הראוי לציין כי הראשונה נחשבה כז'אנר שירי עוטה הוד קדומים נשגב ואצילי ומתוך כך הועמדה בפסגת ההייררכייה של השירה היהודית-ספרדית. לעומתה הוצב הקנסיונרו כמכלול הפזמונים הפשוטים והשירה העממית, האוצרים כביכול, כניסוחו של אטיאש, את חיי העם ונשמתו. אין בכוונתי לעסוק כאן בהגדרות הז'אנריות ובחלוקות הפנימיות השונות של השירה היהודית-ספרדית לגופן (שקווי התיחום בתוכה ואזורי החפיפה והאי־בהירות השוררת בקרבה מרתקים כשלעצמם), אלא עיקר ענייני באופני ההצגה של הדברים ובמטענים הערכיים המוענקים לחטיבות השיריות.

החלוקה השגורה הכפולה של מכלול שירי זה, לסוג גבוה ואצילי כביכול ולסוג עממי, מציבה את הקנסיונרו במדף תחתון ביחס למיקומה האריסטוקרטי של הרומנסה בפסגת ההייררכייה. יתר על כן דומה כי תרבות מסורתית השבויה בחיק ערכים דתיים תעדיף להציב בקדמת הבימה את שירי הקודש ורק במקום אחורי יותר את שירי החול, ובמקום מוצנע עוד יותר את פזמוני האהבה. על רקע זה נראה כי בחלוקת המכלול השירי עלולים שירי האהבה העממיים למצוא עצמם במקום האחרון והירוד ביותר.

לכל אורך מפעלו העריכתי החשוב של אטיאש בליקוט שירי האהבה של הקנסיונרו הספרדי ניכרת מגמה אפולוגטית מתמדת: "אז אמרתי לעצמי, כי ראויים שירים אלה, על־אף דלותם הפיזית, לרישום ולכינוס, כמו הרומנסות הספרדיות" (ההדגשה שלי – א"ש).<sup>34</sup>

34. אטיאש, קנסיונרו (הערה 1 לעיל), עמ' 1.

פעם אחר פעם חוזר אטיאש על תיאור כללי ומנמיך מראש של אוצרות הקנסיונרו שברשותו, המוצבים כמעין קרובים עניים ומרוטים, גסים משהו ולבושי בלואים המתדפקים באורח מביך על סף דלת היכלה של הרומנסה האצילית. "השירים העממיים הפשוטים נראו תמיד לעומתם [לעומת הרומנסות – א"ש] צנועים ושפלי רוח, פשוטים בתוכנם, חיוורים בצבעם ותמימים בניבם [...] דלים ולעתים עלובים מאוד [...] וברמתם הפיזית והם מעידים על תקופה ארוכה של בערות, שאפפה שדרות רחבות של היהדות הספרדית".<sup>35</sup> למקרא הדברים יקשה שלא להתרשם כי העורך מבקש להציג כאן בליווי הקדמות מנומסות מעין קרוב כפרי עלוב ואבוד (משל היה אומר לקוראיו הכבודים: "הכירו בטובכם, הנה האדון קנסיונרו"), שמזילים דמעה לזכרו, הגם שמתביישים בו מעט בשעה שהוא חורג מקרן זווית ונע למרכזו של חדר אורחים תרבותי ומכובד, ושבים ונבוכים מן ההתבישות הזאת. ומשעה שקרובים אלו יוצגו כנבערים וכמשתייכים לעידן המצטייר כחשכת ימי הביניים בתולדותיה של העדה, יקל להציג את נטייתם לעבריינות על רקע רומנטי כפרי, אותה נבערות

35. שם, עמ' 3.

שאר ההשכלה טרם נגה עליה. אנו עדים אפוא למעין סוציולוגיה של השירה מתוך קביעת יחס ישר בין מוצאו המעמדי והחברתי של השיר לבין הסטטוס התרבותי הראוי לו. ושוב אין הכוונה לעסוק כאן בשיפוט הדברים כשלעצמם (כלומר בשאלה אם השירים גבוהים או נמוכים, מעולים או ירודים וכו'), אלא בבחינת הדרך שבה הם מוצגים לפני התרבות הכללית.

אותה מהות עדתית אפלה ומודחקת, הניצבת כדמות צל דחוייה ומאיימת וכעני בפתחו של מועדון תרבות, עשויה להזכיר דמות מקבילה מרומן אחר של יהושע, השיבה מהודו, וככל שהיא נחבאת אל כליה, כך היא ראויה להיחשב כדמות מפתח המתוארת באופן הבא: "ולכן יהיה צורך לחפש שוב אותו קרוב־משפחה נשכח, פנסיונר של בית משוגעים עתיק יומין, מסתורין רזה לבוש שחורים [...] וכך יוכל להרדים קצת את האימה שלנו מפני המוות הצרור בכיס מעילו הפנימי"<sup>36</sup>. התגלמותו הארכיטיפית של המסתורין ברומן ההודי של יהושע קרובה מאוד לאותה מורשת זנוחה של שירת הקנסיונר המושמעת מפי מר מאני בסוף הרומן הספרדי שלו, ובשני הספרים גברת המסתורין משמיעה את בשורת המלאך המכלה. יתרה מזאת מכלול ההדחקות האופף אורח חפוי ראש זה, והשב והאופף את דינו של אטיאש בשירה הספרדית, משיק גם ליצירתו של יהושע וליתר דיוק לחטיבת הרומן הספרדי־מזרחי־דרומי על מטעני התרבות העדתית הגלומים בה ועל קשיי התקבלותה בידי הקריאה הפרשנית והביקורתית.

אטיאש כותב מכל מקום בהמשך כי "השכבה המשכילה והאמידה רחקה בדרך כלל משירים אלה [קנסיונרו – א"ש] [...] שמעום בחיך מהול אבק של ביטול ולעתים של תימהון"<sup>37</sup>. דומה כי בצד הרצון להציג את הדברים ולגאלם קיימת בדינו ובתמונת המצב שהוא מתאר נימת לוואי אפולוגטית שקשה להתעלם ממנה.

למעשה נוקט אטיאש שתי אסטרטגיות של הרחקת הסוגות השיריות הראשיות מתוך שמירה על מרחק בטוח מהן ומתוכניהן הבעייתיים. הקנסיונרו, האוצר שפע "עברות" רומנטיות והמתאר שורה של דמויות קהילתיות ניתנות לזיהוי, מוצג כשייך לאמתו של דבר לדלת העם, ולפיכך אינו משקף מן הסתם את תרבותן ואת הווייתן של האליטות, שהפרשן והחוקר דובר כביכול בשמן. לעומת זאת הרומנסות, המכילות לא מעט גילויי עריות ומגוון של חטאים מיניים מפולפלים, מיוסדות כידוע על עלילות חצרניות עתיקות של גויים, והגם שלהבדיל מן הקנסיונרוס הן אינן נחלתם הבלעדית כמעט של פשוטי עם, הנה אף אינן משקפות בתוכנן את אורחותיהן של השכבות הגבוהות בקהילה היהודית. כך למשל כותב אטיאש בנימה של התנצלות כי שירת הרומנסירו חושפת עולם "זר מאוד לרוח ישראל ולהווי שלו", והגם ששירים אלו נתחבבו מאוד על נשות

36. אברהם ב. יהושע, השיבה מהודו, תל אביב 1994, עמ' 245.

37. אטיאש, קנסיונרו (הערה 1 לעיל), עמ' 5.

38. משה אטיאש, רומנסיו ספרדי: רומנסות נשירי עם ביהודית ספרדית, ירושלים תשכ"א, עמ' 20-21.

העדה הספרדית, הנה מן הראוי לזכור לדבריו שהגיבורות המתוארות בהן אינן חלילה "דמויותיהן של בנות ישראל הצנועות והכשרות" וכי אחיותינו ואימהותינו החסודות הקפידו שלא לשים את עלילת הרומנסה עיקר.<sup>38</sup>

הרומנסות מועלות על ראש שמחתה של השירה היהודית-ספרדית, אך הן נצפות כרחוקות וכזרות, וריבוי המלכים והנסיכות שבהן מעניק להן גוון אגדתי המחזק את טווח המגננה של המוסר הקהילתי ביחס למורשתו שלו.

מן הראוי לשים לב למורכבותה של המפה השירית העולה מעיון זה; לכאורה דומה שהחלוקות הז'אנריות, התרבותיות והחברתיות ברורות, כאשר הרומנסה ניצבת בראש הפירמידה והקנסינורו בבסיסה. ואולם מעיון בקובצי שירה יהודית-ספרדית ניכר כי שתי הסוגות מצויות לא אחת זו בצד זו ולעתים אותו השיר עצמו נדון כאמור הן בתורת רומנסה הן בתורת קנסינורו.

סקירת מצב אוספי הקנסינורו ועבודתם של האספנים שקדמו לאטיאש מעלה ממצא מרתק המעורר השתאות. מסתבר כי באוספים שונים הוצנע עד מאוד מקומו של הקנסינורו ועוד יותר מזה מקומם של שירי האהבה במתחם זה (כך עולה מסקירת אוספו של מנדס פידאל, המסתפק רק בשלושה שירי אהבה שמן השירה העממית. כיוצא בזה נמצא אצל יעקב יונה – מלקטה המובהק של הרומנסה בשאלוניקי. התרשמות דומה עולה מסקירת עבודתם של ברוך עוזיאל, בנימין בכר משה, קאלמי ברוך, מיכאל מולכו ואלברטו חמסי).<sup>39</sup>

39. אטיאש, קנסינורו (הערה 1 לעיל), עמ' 32-34.

בסיכום סטטיסטי עולה התעלמות עקבית וחותרת מז'אנר עשיר למדדי של שירי אהבה עממיים. על רקע זה יש לברך על תרומתו של אטיאש בעריכת קובץ הקנסינורו הספרדי ובמיוחד על חטיבת שירי האהבה שבתוכו האוצרת את השיר על אותה בבת העין ששימש את יהושע. אלא שגם לאחר קובץ זה עדיין נותרה בעינה השאלה המהותית: מה גרם להזנחה הזאת? אילו אינטרסים תרבותיים היא באה לשרת? האם יש בה מטעמה של הדחקה? ובאיזו מידה שבים הדברים ומקרינים על ספרו של יהושע, המשתמש באותם חומרים והשרוי לפחות באחריתו בחיקו של אותו הוויי?

מן הראוי לציין בהקשר הנוכחי כי משה אטיאש (יליד 1898), מכנסה של השירה היהודית-ספרדית, זכה בעצמו לאזכור בן שתי שורות וחצי באנציקלופדיה יודאיקה,<sup>40</sup> ובו ציון תרומתו החשובה ללימודי ספרד כפי שבאה לידי ביטוי בספר הקנסינורו שמתואר כקובץ בלדות עממיות (Folk Ballads). אזכורו הצנוע של החוקר באנציקלופדיה היהודית נדיב מכל מקום יותר מאזכורה של הסוגה השירית המעסיקה אותנו כאן, הזוכה

Encyclopaedia Judaica, III, col. 40  
819

לשתי התייחסויות נקודתיות בלבד, מבלי שתוצג בכללותה.<sup>41</sup> איני מוציא מכלל אפשרות כי לו חשף אטיאש את מלוא התכנים היצריים והבעייתיים האופפים את שירת הקנסיונרו היה האזכור האנציקלופדי קלוש ולקוני עוד יותר.

אטיאש הקדיש את עיקר מרצו לרומנסה, ורק לאחר שמיין ואף זכה לפרסם את אחותה הבכירה בקובץ הרומנסירו הספרדי, אזר עוז להמשיך הלאה מתוך התמקדות מיוחדת דווקא בשירי האהבה העממיים.<sup>42</sup> על רקע זה מצטייר הקנסיונרו של שירי האהבה כמעין אחות זנוחה וחורגת, שמתפנים אליה רק לאחר העיסוק באחותה המעולה ממנה.

אחד המאפיינים הבולטים בפרשנותו של אטיאש ניכר בהתעלמות ברמת הטקסט הערכתי מן היסודות התמטיים ומן הפרטים הנרטיביים הטעונים הגודשים את שירת הקנסיונרו. דומה כי הדרך הטובה ביותר לעקוף מטענים בעייתיים – מיניים ומוסריים, עדתיים וחברתיים – היא באמצעות התעלמות מתוכני העלילה; ומגמה דומה ניכרת גם בפרשנות שהוצעה לרומן של יהושע (ההדחקה וההתעלמות מן הממד העלילתי הדרמטי הייתה כה חמורה ומרחיקת לכת בפרשנות שניתנה למור מאני עד כי פרט מהותי כמו פשע כפול מדרגה ראשונה הועלם וכמעט שנמחק לגמרי מתודעתם של החוקרים).<sup>43</sup> הימנעות מעין זו היא בעלת השפעה מכרעת על "תמונת העיון" הנוצרת בתודעתו של הקורא ועל התדמית התרבותית שהוא מגבש לעצמו ביחס למושא המחקר. מתוך כך דומה כי הממד הממוקד בעבריינות מינית (דוגמת מעשי אונס, ניאוף, בגידה וכו') ובעבריינות שעל "רקע רומנטי" (אלימות בין נאהבים, מגיה שלילית עד שחורה ממש, חילופי האשמות קשות ואפילו מקרי רצח והתאבדות) מודחק בעקביות מהצגת העורך הזו ואף מצונזר ברמת הטקסט המקיף את אסופת הקנסיונרו.

גישתו של אטיאש נעה בין עריכה טקסטואלית יבשה ומחקרית (מספר השירים, חילופי הגרסאות וכו') לבין גישה תיעודית-אתנוגרפית-פולקלוריסטית (פרטי הוויי, הקשרים בין טקסט שירי להיסטוריה קהילתית) ובין ערוצים אלה לבין עמדה אישית נרגשת, המציגה את האוסף על הקשריו העדתיים והמשפחתיים כמעין אקט של שימור נוסטלגי. הממד הרגשי פונה אל העבר הקהילתי והאישי, אל זכרי האבות ואל גורלה המר של הקהילה. ועם זאת הפרק השישי הבא לעסוק לכאורה בתוכן השירים ובמבנם הפיוטי מדהים כמעט בהתעלמותו העקבית מהתכנים הספציפיים של שירי האהבה ובהעדפתו הצגה כללית משטיחה, שניכרים בה סימני אפולוגטיקה ולעתים אפילו הדחקה ממש. כך למשל כותב אטיאש כי "ביטויים הפיוטי של השירים הללו, ככל שירה עממית אנונימית, הוא בעיקרו טבעי פשוט ותמים [...]. ואינם חושפים חדרי לב ומעמקי נפש".<sup>44</sup>

42. אטיאש, קנסיונרו (הערה 1 לעיל),

עמ' 37.

43. על הדחקת הרצח בדיון הפרשני

רחב ההיקף בעקבות מור מאני עמדתי

באורח נקודתי בהרצאה בכנס יהושע

בוונציה. ראו אלי שי, "רציחות כפולות

ועברות נלוות: הסופר כמדיום, הרומן

כטרנס ספיריטיסטי-אתי", הרצאה

בכנס – מבטים מצטלבים: על יצירתו

של א.ב. יהושע, 18-21 באפריל 2005,

אוניברסיטת קאפוסקרי, ונציה.

44. אטיאש, קנסיונרו (הערה 1 לעיל),

עמ' 42.

ואולם בחינה פרטנית של תוכני השירים מגלה כי מעבר לאותה אוניברסליות עממית תמימה ושוחרת טוב ומעבר לתשוקת הנאהבים להינשא עומדים יצרים עזים של קנאה ומצוקה רומנטית, ואלה מתפרצים לא אחת בצורה של פשעים חמורים למדי. הצגת העורך עוטפת אפוא את התכנים הבעייתיים והקרימינליים של השירים, את מסת הרציחות וההתאבדויות, משאלות המוות וניסיונות האונס, והיא מכסה אותה במעטה פולקלור חביב – מבלי לפגוע חלילה בערכי המסורת ובדימוי העדתי הקהילתי. ואכן כניסוחו הזהיר של העורך "בדרך כלל ניתן לומר כי רוח האמונה הפשוטה והתמימה חופפת על השירים האלה".<sup>45</sup>

45. שם, עמ' 44.

אלא שעלילתם הרומנטית רחוקה מכלל תמימות והיא עמוסה לעיפה במזימות של אהבים, בהסתבכויות על רקע רגשי ובעלילות השבות וטוות מוטיבים של בקשת אהבה ומוות.

אטיאש קיבץ אפוא את המתחם הזנוח ביותר של השירה היהודית-ספרדית ואף הקפיד לבחור מתוך סוגה זו את החטיבה המודחקת ביותר של שירי אהבים. כעולה מדבריו מרבית שירי הקנסיונרו שליקט הם שירי אהבה, ואולם שלא כעולה מדבריו, הנה מרבית שירי האהבה הללו מציגים את מצוקות האהבה ואומללותה כרשימת מפגעים אין-סופית. אלו נעים בין אבדן האיזון הנפשי עד לטירוף הדעת, בין מכאובי גוף ונפש ועד למחלה סופנית ובין אוסף קללות ואיומים ועד למעשי אונס, התאבדות ורצח.

שירת איסטריאיקה השגורה בפיו של אברהם מאני אינה לפיכך בגדר שיר יוצא דופן על רקע המכלול התמטי המעסיק את שירת הקנסיונרו, אלא היא מהווה שיקוף נאמן לאותו מוטיב כללי חוזר על דבר פגעי האהבה וקללתה ("בעד מותי שאלה").<sup>46</sup> נטייתו של האוהב שבשיר להחליף את מושא הנישוק המקודש, הגלום במזוזה, במושא אהבה ארוטי, הגלום בפני האובתו, מעלה על הדעת מוטיב דומה בשיר אחר: "עברתי על פני פתחך / סגור אותו מצאתי, / בפי נשקתי המנעול / כמו נשק פניך".<sup>47</sup>

46. שם, עמ' 11 שיר 42.

47. שם, עמ' 137.

כל המאפיינים שנתלו ב"איסטריאיקה בבת העין" ובמכלול הקנסיונרו כפי שנאסף בידי אטיאש ניכרים בעצמה יתרה בהקשר המאני של השיר על בבת העין. נזקי האהבה הזאת חמורים מאוד, ומעבר לחטא הנורא, שדינו כרת, העומד במרכז, ולשני מקרי מוות המשתלשלים ממנה בנסיבות חשודות ממש, ניכרות השלכותיה השליליות על פרי האהבה האסורה, הלוא הוא משה מאני המאבד עצמו לדעת כעבור שנות דור בסיימה הטרגי של פרשת אהבה אסורה אחרת. מעניין להפנות את תשומת הלב בהקשר הנוכחי לשורה טעונה המצויה בשיר מקביל ל"שירו של מאני", והנושא אף הוא את שם איסטריאיקה. בשיר, המופיע בקובץ הקנסיונרו, נאמר "נחמתי כי בתוך ביתי / קיימתי קשרי אהבה", בשורה העשויה להיקרא בדיעבד כמכילה איתנות מרתק לחטא העריות המאני.<sup>48</sup>

48. שם, עמ' 203 שיר 116.

אברהם מאני מוביל אפוא לכלל מסקנה קיצונית את מהלכם של גיבורי הקנסיונרו הנדונים לאהבות מקוללות מתוך חזקות הולכות ומתגברות של רכיב הרסני ועברייני. חטאו המיוחד – גילוי עריות עם כלתו – מסמן את שבירת המחסום האחרון הגלום בטאבו המרכזי של התרבות האנושית. בכך הוא מקצין את הממד הלימינלי הבא לידי ביטוי בהווייתם של גיבורי הקנסיונרו המסתבכים באונס וברצח, בטירוף ובהתאבדות בשל אהבתם הנואשת. דומה כי מאני הולך צעד אחד הלאה והוא חוצה את הגבול במהלך המקרבו אל גיבורי הרומנסה שגילויי עריות כלל אינם נעדרים מקרבם (ואפשר שאותו טשטוש גבולין בין אסור למותר, בין עבריינותם האופיינית של גיבורי הקנסיונרו לבין הקרימינולוגיה הטיפוסית של הרומנסה, הוא שטורף את כרטיסיות הסוגות השיריות בתודעתו של היושע, המשייך את שירה של בבת העין פעם לכאן ופעם לשם).

אותו צירוף טעון פרי טשטוש הגבולין שתואר לעיל, המלווה את המאנים בצומת שבו הם גונבים גבולות מיניים, חברתיים ודתיים, ניכר לאורך שירת הקנסיונרו, האמונה על שבירת גבולות אסורים במיוחד בציר הבין-דתי; כך למשל מדווחת הנערה בשיר אחר על התאהבות חלומית מצדו של הפחה החושק בה: "אמא יקרה, חלמתי / [...] ובחלומי ראיתי / אהבני הפחה".<sup>49</sup> בשיר אחר אנו מתוודעים לנערה שכשלה בהכנת היאפראקיס, הלוא הם עלי הגפן הממולאים שעליהם גאוות המטבח הספרדי, ולאחר שנזופה קשות בידי הוריה החליטה להתאסלם.<sup>50</sup> שירים אחרים באותה אסופה יודעים לספר על עלמה יהודייה יפה הנלקחת להרמון הסולטן ועל עם שהפחה מתעסק עמו בנסיבות עלומות בלשון המעטה.<sup>51</sup>

דומה כי שירים אלה מבקשים להעיד על מישור מודחק וטעון מאוד, שבצד תקפותו בהוויה הנפשית והחברתית של הקהילות היהודית באימפריה העות'מאנית הוא שרוי בעמדת נבדל בנושא בעייתי ומצונזר. עבריינות על רקע רומנטי ועוד יותר מזה עבריינות מינית וכן אהבות אסורות חריגות עד כדי סטייה בקו הגבול היהודי-תורכי היו נושאים שהשתיקה נחשבה כנאה להם.

נראה כי מגמת האפולוגטיקה הקשה המציינת את יחסו של אטיאש כלפי מתחם הקנסיונרו אינה אלא הפנמה של עמדה נפשית כללית יותר, הרואה באוצר הרחב של השירה היהודית-ספרדית לסוגותיה השונות מכלול נחות ביחס לשירה הייצוגית והתקנית של התרבות העברית והאירופית. על רקע זה עשוי תיאורו המנמיך של הקנסיונרו ביחס לרומנסה להתגלות כהשתקפות פנימית של נימת הקטנה האופפת את המכלול השירי הספרדי בשעה שהוא מועמד בהשוואה ליצירות אחרות שמחוצה לו.

אין המקום כאן להיכנס בניסיון לברר את מלוא הגורמים האישיים והנפשיים, התרבותיים, העדתיים והחברתיים העומדים מאחורי עמדה

49. שם, עמ' 210 שיר 11.

50. שם, עמ' 232 שיר 134. על חשיבותה המכרעת של אמונת הבישול בהווי זה ועל השתמעויותיה הפסיכו-סקסואליות האפשריות ראו תמר אלכסנדר, "סיפור סינדרלה: שמלת הירח הכוכבים והשמש - מוטיפמה בהקשר תרבותי", ביקורת ופרשנות, 30 (אלול תשנ"ד), עמ' 161-163.  
51. אטיאש, קנסיונרו (הערה 1 לעיל), עמ' 81 שיר 19; עמ' 234-235 שיר 136.

כזאת. מן הראוי להתמקד אך ורק באפשרות שסיבה מרכזית להדחקה כרוכה במטען התוכני הגלום בשירה זו, ועוד יותר מכך באותו ממד של עבריינות על רקע רומנטי וסקסואלי המגיעה לשיאה בשבירת הטאבו על העריות. להערכתני מנגנון הצנזורה המופעל על המתחם השירי הנדון רגיש במיוחד להופעותיה של תמת שבירת העריות במתחם הנחשב לחלק ממסורת קהילתית והמוקף מתוך כך בנימות רגשיות ונוסטלגיות כמייצג את מורשת העבר ואת בית ההורים. מתחמים אלו נחשבים במקביל כאוצרים את התרבות העדתית והדתית ואת המוסר הקהילתי, שבמבט רטרוספקטיבי ונוסטלגי נחשב מדרך הטבע כמחמיר ואולי אף כמעולה ביחס להפקרת המידות פרי המודרנה. אם מורשת שירת הנמסרת מאם לבתה נחשפת במפתיע בקריאה לאחור כמכילה שפע עברות מיניות ובכלל זה גילויי עריות, כי אז עלול להתעורר במקביל החשש ביחס לעבר המשפחתי המסוים הכרוך במסירה זו. כיוצא בזה ניתן לומר בעצמה יתרה ביחס לדומן של יהושע, שדמויות בני מאני זכרי פרשיות היסטוריות ומשפחתיות נטוויים בו לכלל מסכת אחת בלולה ומעורבת מפיסות בדיון ומציאות מתוך פריסת זיקות נסתרות בין המחבר ליצירתו.

מכאן שרומן פרי רוחו של סופר, או אסופת שירים פרי עמלו של עורך וחוקר, הפונים אל עבר עדתי, קהילתי ומשפחתי, נדונים לנוע בין הקטבים של הטיפול הנוסטלגי מצד אחד וחישופה של פרשיית עריות מן העבר השני. הקוטב הראשון מאדיר את התרבות העדתית, ומתוך כך הוא מושך במקביל תאורת יקרות חיובית לעבר גיבורי השיר והרומן ולכיוון דמויות ההורים הקשורות בהם. הקוטב השני פותח תיבת פנדורה, שראשיתה בתרבות העדתית ובגיבורים בדויים ורחוקים לכאורה של שיר או סיפור, אך סופה שהיא מטילה אלומה חושפנית ובוטה לעבר שורשיו העדתיים והמשפחתיים של היוצר והעורך. יצירות כגון "הרומן הספרדי" של יהושע, כתבי הזיכרון הספרדי של אביו – ולצורך השוואה הנוכחית מחקרי השירה של אטיאש – נעות מתוך אסטרטגיות ומינונים שונים בין הקטבים הללו של הטיפול הנוסטלגי והטיפול החושפני בדמויות העבר. שיאה של המתיחות הדיאלקטית הזו בשיחה האחרונה של מר מאני, המיטלטלת בין ראשיתה של ספרות קדושים הנטויות בלהט וידויו של אברהם מסביב לחכם הדאיה לבין גילוייה של פרשיית עריות נוראה, המטילה כתם מתמשך על אילנות המשפחה המאנית ועל כל הנקשר בהם ישירות או בעקיפין.<sup>52</sup>

מן הראוי לשוב ולזכור במסגרת הדיון הנוכחי כי נקודת המשיק בין שירת הקנסינורו כפי שהיא באה לידי ביטוי בפיוט על בבת העין לבין הרומן מר מאני עולה כאשר השיר משמש כמעין שירת המקלה למעשהו העברייני של אברהם מאני המגלה את עריית תמרה, והוא שב ועולה במוקד וידויו המדווח על אותו מעשה בזמן שהוא קוטל את רבו מתוך כוונה לכבוש בהמשך את אלמנת הרב, היא אהובתו העתיקה – מרת הדאיה. הקנסינורו

52. על הבעייתיות של הנוסטלגיה לעבר העדתי ראו אברהם ב. יהושע, "בעקבות הזמן הספרדי האבוד" (הקדמה), יעקב יהושע, ירושלים הישנה בעין ובלב, ירושלים 1988, עמ' 14.

של איסטריאיקה מלווה את המהלכים הללו, מלבה אותם וכמו שב ואוצר את תוכניהם הנסתרים. בכך הוא מתפקד כצפנה עבריינית מרוכזת, אך גם ככסות שירית נלבבה ונוסטלגית, נוסכת רוגע, מערסלת ומרדימה את תודעת הנוכחים בשיחה ובכלל זה את תשומת לב הקוראים, הנשבים בקסמי אישיותו העבריינית המועדת של אברהם מאני. רוצה לומר הקנסיונרו מתפקד באורח דיאלקטי; הן כקוד סתרים לפשעיו של מאני, הן כחלק מאמצעי בניית התדמית שלו כחזן נעים זמירות וכתלמיד חכם בינוני, משמשו של רב דגול החותר בעצמו לעמדה של כלי קודש מזדמן בקהילות קטנות. המתיחות הזו בין שני הצדדים בהווייתו של מר מאני אברהם מחריפה לאחר מות רבו, שכן מכאן ואילך נחשף ביתר שאת המבחר המזעזע של עברותיו החמורות (גילוי עריות ורצח, סיוע טיפולי מסור לזירוז מותו של הרב הדאיה ולטישת עיניים אל עבר זוגתו). אך דווקא בשלבים אלו חלה עלייתו המפתיעה בסולם הקהילתי והוא תופס לו עמדה של כבוד בטקסי האבלות לזכר רבו הגדול ואף זוכה למשרה רבנית ולעדנה מסוימת בקהילה נידחת.

בממד החיצוני של אישיותו נראה זמר הקנסיונרו כבעל אישיות חביבה של סוחר תבלינים מסורתי, שמשו של בעל מעלה רוחנית גדולה, המצוי כל צורכו בהווי הרבני. בממד הנסתר מכיל הקנסיונרו, מעצם תוכנו ונסיבות השמעתו הכפולות, רמיזות לפשעיו הנוראים של אותו חזן לעת מצוא, הגם שאין בו אזכור לחטא גילוי העריות שלו. ואכן דומה כי מאני מכיר בחסך זה המצוי במתכונתו המסורתית הנתונה של השיר שנתגלגל לפניו ולפיכך הוא טורח על כתיבתו של קנסיונרו חדש ואחר משל עצמו, המכיל מן הסתם קוד אישי יצירתי ומפורט הרבה יותר של פעילותו העבריינית, ואת החיבור הזה הוא מריץ לירושלים. הגם שאיננו זוכים להתוודע אליו, הנה אנו מדווחים יפה על תוצאותיו הקשות ועל השפעתו המזקת על הרבנית מרת פלורה. דיי בשיר זה לבדו כצפנה של כתיבה אוטורית כדי לחולל בה מרה שחורה, לגרום לגלותה מעיר הקודש, להטיל צל מתמשך על שארית חייה ולקצר את ימיה. מכאן שסוף השיחה, ולמעשה אחריתו של הרומן כולו, עומדת בסימן מוות כפול של הרב וזוגתו הנגרם בעקבות השמעתם, שירתם או קריאתם, של שני שירי קנסיונרו. אלה מתגלים במבט לאחור ובמעין חקירה שלאחר המוות לא רק כצופני וידוי עברייני, אלא גם ככלי רצח משוכללים שהשפעתם רעה וקטלנית.<sup>53</sup>

53. יהושע, מר מאני (הערה 2 לעיל).

עמ' 346.

בסיכום אחרון אוצרים שני השירים את מכלול החטאים המיניים של השיחה (משכבם של יוסף והרבנית, של האב וכלתו, ותשוקתו של התלמיד אל אשת רבו) ובמקביל הם מרמזים גם לשלוש המיתות הפוקדות את הפרק (מות יוסף, פטירת החכם, ומותה בשברון לב של הרבנית). כבר בשיר הראשון ניכר אותו צידוף טעון של אהבה אסורה ומשאלת מוות, והדברים נרמזו מן הסתם ביתר תוקף בשיר השני, שפעל כמין לחש של קללה על האלמנה לבית הדאיה.



הרכיב החתרני המסוכן, האבדני כביכול, המצוי בשירה היהודית-ספרדית, עבר כאמור שורה של חסימות ופעולות חיתוך של מספרי צנזורה פרי עיונם של עורכים שראו בו עניין שהשתיקה נאה לו ושמוטב להצפינו כדי לשמור על כבודה של התרבות העדתית. דווקא יצירות התורגות מתחומי העיון והמחקר והנעות לעבר הדרש והספרות מעזות לגעת בו בעקיפין באורח מהוסס פחות. החל בקנסינונו של החסידים, הנחשף במר מאני של יהושע והמשך בספרו של עמוס עוז אותו הים. בפרק שכותרתו "שוב נוזף בו אביו וקצת גם מפציר" מתוארת שיחת טלפון בין האב לבנו שנעלם בטיול למזרח: "הכח אל תטרוק [...] בלילה חלמתי על אבא שלי, היה לש בצק, צרוד בלדינו, חירחרר סטיופידו אלברט, אזנו, עוד עשר דקות, סה איזו חמץ". ובהמשך, בפרק "אלבר מאשים", מפנה האב אצבע מאשימה לעבר נדיה רעייתו המנוחה, שהכניסה לבנם ציפורים בראש: "אני מבקש ממך תפסיקי [...] אל תדחפי לו זאבים מכשפות ושלג, שדים במרתפים וגמדים ביער [...] תראי מה שיצא באשמתך. מילאת לו את הראש פיות וערפל [...] הלוא יכל להיות כבר נכד או נכדה".<sup>54</sup>

54. עמוס עוז, אותו הים, ירושלים 1999.

עמ' 147-167.

מכאן שסיפורי האגדות, המועברים דרך המדיום המסורתי הספניולי של "שפת האם", מואשמים ביצירת אפקט נפשי בלתי מסורתי בעליל; במקום שהבן יפיק מ"מסורת אימהות" זו לקח טוב, יקיים במהרה מצוות פרו ורבו ויעמיד צאצאים להוריו בזרע של קיימא, הוא פונה לדרך אחרת וסופו שנתעה לטיול תרמילנים הזוי למזרח. האב מטיל את אשמת החטא הקדמון לעברה של האישה, והוא מלין למעשה על פער מציק בין הערוץ העדתי, השירי והסיפורי, העובר בכלים מסורתיים ומשפחתיים, לבין ההשלכות המעשיות – הנפשיות והמוסריות שלו – העומדות בניגוד גמור לערכי המשפחה. הבן פונה למסלול חריג וזר כתוצאה מהדמיונות שמקורם הראשון בשירים ובאגדות של גויים. הבן בסיפורו של עוז, כמו הבן בשיחה האחרונה של יהושע, מבקש לשחזר את טעם המגע הראשוני באם או בדמות האם, אך זה מובילו אל מגעים אסורים בצד הנקבי.

באותה מידה, אף כי מתוך שניות פנימית מתוחה פי כמה מקובלנתו של אלבר, עשוי אותו עבריין מועד של השיחה החמישית – אברהם מאני – להלין על בנו ועל הרבנית והחכם שאימצו אותו. דווקא שם במעוזה של הרבנות הוכנס הבן אל חיק יצועה של מרת פלורה הדאיה וינק משולי תודעתו של החכם הסתום והעמוק את "שיירי המחשבות הפסולות". שתי ההשפעות הללו הובילו אותו לחריגות פסיכו-סקסואליות, לקושי לקיים חיי אישות עם רעייתו, לפנייה ההומו-ארוטית אל הישמעאלים ולאידאה-פיקס הקודחת שקיפדה את חייו. לטענתו של אברהם מאני לא היה חטא גילוי העריות שלו אלא בבחינת חזרה ושיקוף חדירתו של בנו אל עומק המצע הרבני: "והנה עתה, בירושלים, נכנסתי למיטתך, ושכבתי עם דונה פלורה שלך, צעירה בשלושים שנה ובעיר מולדתה".<sup>55</sup> למעשה נראה כי הדברים סבוכים עוד יותר והאב שלח תחילה את בנו כדי שיכבוש

55. יהושע, מר מאני (הערה 2 לעיל),

עמ' 335.

את מיטת הרבנית, שהוא לא הצליח להשתדך בה, ואחר בעל את תמרה ושב במעמד השיחה האחרונה אל הרב וזוגתו בתקווה כי הפעם יעלה בידו לסגור מעגל ולהזדווג במאדאם הגדולה.

התרשמות מדיאגיה על דבר הרעה הגדולה הבאה על הנוער בעטיים של דברי אגדות ורומנסות עשויה לעלות במקביל בלב הקורא באוטוביוגרפיה של חתן פרס הנובל אליאס קאנטי. מעיון בכרך הלשון שניצלה מסתבר כי אמו הרעיפה עליו אגדות בלקניות על זאבים טורפים וערפדים, בצד שפע רומנסות ושירים: "שירי הילדים הראשונים ששמעתי ספרדיים היו. שמעתי רומנסות ספרדיות עתיקות"<sup>56</sup>. אך מטען מסורתי זה ובצדו ההכרה העוברת בירושה כי הוא בן ל"משפחה טובה", הנהנית מייחוס משובח, אינם מונעים מאליאס הינוקא מלהפוך כבר בילדותו למאהב רצחני בעל נטיות פתולוגיות ממש. כשחמתו בווערת בו להשחית על אהובתו הקטנה הוא מאיים להרגה נפש, בליווי נפנופי גרזן וצווחות בלאדינו: "Agora vo matar a Laurica" ("עתה אהרוג את לוריקה"). ובהמשך כשמשפחתו עוקרת למנצ'סטר הוא משתמש בשיר "תפוחונים אדומים שהובאו מסטמבול" לשם פיתוי אהובתו החדשה, הקטינה התמה – מרי – עד שמחנכיו ההמומים לנוכח תאוותו המתפרצת מגיעים למסקנה הפדגוגית המעמיקה כי דרכם של ילדים הבאים מן המזרח שהם מבשילים מוקדם יותר מהאנגלים החיזורינים ואפשר שפגיעתם תהא רעה וקשה פי כמה מזו של חבריהם המנוזלים.<sup>57</sup>

ואולם כתב האשמה החמור ביותר כנגד השפעתה המזיקה לכאורה של הרומנסה, הנכרית כביכול, היצרית והארוטית יתר על המידה, והמשחיתה את נפשותיו הרכות של הנוער, מופיע בדרשת מוסר נזעמת פרי עטו של ר' אליהו הכהן האיתמרי, בעל שבט מוסר, באיזמיר שנת תע"ב: "ונראה איסור בעניין הנשים המגדלות בניהן בשירי עגבים ודברי חישוקים, לפי ששירים אלו מטמאים הגוף והנפש. וגם האשה דעתה קלה, ולוקחת אותם הדברים של אהבה [...] ומדמה בדעתה כאילו סיפור המעשה נעשה בה ומשם מגלגלת דעתה למחשבות זרות. ויוצא צפע ופריו שרף מעופף צרעת ממארת". והדרשן הנלהב חותם את דבריו הנמלצים בהמלצה לנהוג זהירות בשירים מפתים אלה המדיחים לדבר עברה: "לכן תהיה האשה נזהרת בכל דבריה שיהיו דברי חן וחסד דברים נעימים ומשבחים". לכאורה בא הדרשן לסגור את תיבת הפנדורה של השירה העדתית, אך חששו של האיתמרי מהפרות מוסר וממחשבות זרות נעשה מעניין עוד יותר לנוכח נטייתו אל המינוח המשיחית שנחשפה במאמרו המרתק של גרשם שלום על ר' אליהו הכהן האיתמרי.<sup>58</sup> כל היסודות הללו – הרואים בשיר הספניולי המנון של חטאים, כלי של הדחה ופיתוי ומעין שירת מקהלה יצרית ומסוכנת – ניכרים היטב ב"איסטריאיקה בבת העין" של מר מאני ובקנסינונו הנסתר והממית שבאחריתה הנדמה למזמור מקולל שעולה כמעומק ערוותה של לילית המפתה. ועם זאת הדחקה ברמת התרבות

56. אליאס קאנטי, הלשון שניצלה, צבי ארד (מתרגם), תל אביב 1984, עמ' 13.

57. שם, עמ' 46-47.

58. ועיינו אליהו בן אברהם שלמה, הכהן האיתמרי, 1907 שבט מוסר השלם כתבו [...] מוה"ר אליהו הכהן וחיים יוסף וולדמן (ערכו וזיהו לרפוס), ירושלים תשמ"ט. והשוו גרשם שלום, מחקרי שבתאות, תל אביב תשנ"ב, עמ' 453-478.

הכללית והעדתית ובעיון בשרידי השירה היהודית-ספרדית השתלבה בקריאה הפרשנית שהוצעה למר מאני בהדחקת הצד הדרמטי והנרטיבי של היצירה ובהתעלמות יחסית מן המוקד המיני והעברייני העומד במרכזה, ששיאו בכפולת הרציחות, בשבירת העריות ובביטול הדיבר לא תחמוד.

## שירת החטאים ואסון הסירנות – בין קפקא ליהושע

ראייה לכך שגם אמצעים בלתי מספיקים ואפילו ילדותיים יכולים להושיע.  
פרנץ קפקא.<sup>59</sup>

מוטיב השירה המפתה והממיתה מצוי כידוע בסיפור אודיסאוס והסירנות שבמיתולוגיה היוונית: "גלי שלדים רקובים [...] נערמו על החוף שם ישבו הסירנות ושרו".<sup>60</sup>

קללת המוות מצויה במקורו השירי הספניולי של אברהם מאני, כמו גם בסיטואציה שבה הוא שר את השירה הזו, המתרחשת בשיא השיחה האחרונה שבמהלכה נופח החכם את נשמתו. הן ברובד המיתולוגי היווני הן ברומן מר מאני מכילה השירה הבטחה לידע גנוז, שהרי הסירנות מציגות את עצמן כמי שידועות את כל אשר יהיה על האדמה.

בשני המקרים מפליאים המזמרים בשירתם: הסירנות מתוארות כשרות להפליא: "צורך מיוחד היה לו לעלות על הבימה", מסופר על אברהם מאני, המשמש באחריתו כמעין חזן.<sup>61</sup> כנגד שירת הסירנות הבוקעת מפי אברהם מאני – ניצבת חומת שתיקתו ושיתוקו של החכם: הלה אינו נראה כחירש, אלא כמי שאיבד את כושר הדיבור והתנועה. שיתוקו של הרב מודגש מכוח החיתולים והמלבושים המרתקים אותו בחזקה יתרה למיטתו. אברהם מאני – כתלמיד וכמטפל נאמן – משחררו מהרצועות העוקדות, עד שבאחרית השיחה נמצא הרב כשהוא מונח לפני תלמידו כבר מינן ערום. מוטיבים אלה – השירה המפתה, הקללה, הידע הסודי, המאזין הלא מגיב (מחמת חירשות, או אילמות) וכן המאזין העקוד והמשותק למקומו – מופיעים אפוא בווריאציות שונות הן בסיפור המיתולוגי הן בבדין המאני.

כנגד הרב הקשור לבגדיו ולמשכבו בידי זוגתו הדאוגה – ניצב אודיסאוס המבקש את אנשיו לרתום אותו באזיקים אל תורן ספינתו. אל מול אילמותו של החכם ניתן להציב את חירשותם הזמנית של הספנים היוונים השמים דונג באוזניהם.

בשני המקרים האינטרס הראשי של הדמויות המזמרות (הסירנות ואברהם מאני) הוא להגיע לכלל השמעת השיר המקולל באוזניו של הקרבן – באורח

59. פרנץ קפקא, "שתיקת הסירנות", תיאור של מאבק, שמעון זנדבק (מתרגם), תל אביב 1981, עמ' 76.

60. המובאות על פי עדיית המילטון, מיתולוגיה, אלה אמיתן (מתרגמת), גבעתיים 1982, עמ' 194.

61. יהושע, מר מאני (הערה 2 לעיל), עמ' 334.

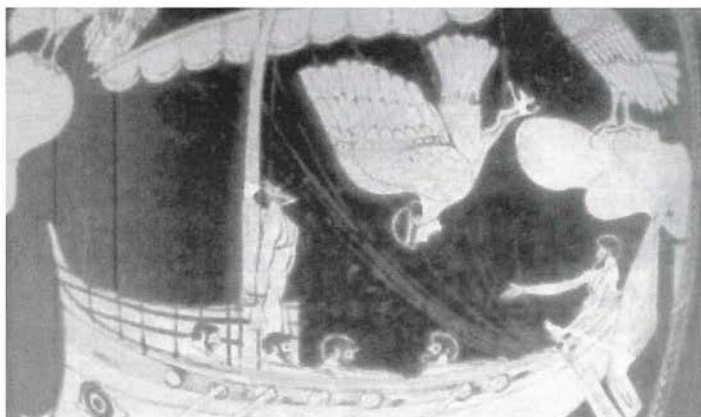
שהזמרה אכן תחדור אל עומק תודעתו ומתוך כך תמשוך את גופו בחבלי קסם עד שייפול בשבי המזמרים. מן העבר השני – האינטרס של המאזין הוא להגן על חייו ולעבור את המצר כשהוא חירש ו/או משותק ומתוך כך חסין מפני השירה. כנגד חירותם של אנשי הספינה – מנסות הסירנות להגביר את כוחות הפיתוי של שירתן; ואל מול שיתוקו של אודיסיאוס המרותק למקומו – הן מושכות אותו עוד יותר שיבוא עדיהן.

נסיבות המפגש בין המזמרים למאזין שונות כמובן מאוד בדרמה המאנית, המסתיימת בתוצאה עגומה בהרבה: אודיסיאוס מצליח לעבור בשלום על פני האי המסוכן, החכם הדאיה נמצא לעומת זאת כשהוא מוטל מת אל מול החזן המחולל והמזמר לפניו.

הסיבות להבדל הטרגי הזה נובעות מהגורמים הבאים:

הרב – להבדיל מאודיסיאוס – אינו בא מוכן למזימתו של תלמידו המזמר. ההכנה שלו – במידה שהיא קיימת – פועלת לרעתו: העובדה שהוא מכיר את השיר מימים ימימה עלולה לעורר את תודעתו באורח מסוכן ולחלצו מאזור הדמדומים שבו הוא מוגן לכאורה מפני וידויו המתלהם והממית של התלמיד.

העובדה שהחכם אילם ומשותק אינה פרי יזמה מתוכננת שנועדה להגן עליו מפני שירתן של סירנות, אלא היא תוצאת מצבו הבריאותי הרעוע המקרבו אל מותו. להבדיל מאנשי הספינה – אין הוא בחזקת חירש זמני; להבדיל מאודיסיאוס – אין החכם המשותק בחזקת מי שנעקד מרצון ולפרק זמן מסוים בלבד אל התורן. להבדיל מהסירנות – מצליח המזמר לפני הרב לחדור במידת מה אל תודעתו ולשחרר את רצועותיו. דווקא



כד חרס מן המאה ה־5 לכנה"ס אמן לא ידוע, המוזיאון הבריטי, לונדון: אודיסיאוס והסירנות

שחרור פרדוקסלי זה של האזיקים הוא שהופך כידוע את הקרבן המאזין לשבוי לחלוטין בכלאו של הפייטן הממית.

מעניין אגב כי בגרסתו של קפקא לשירת הסיירות של המיתולוגיה היוונית מפעילות הנשים המזמרות אמצעי פיתוי אחר: "והנה הסיירות יש להן נשק נורא עוד יותר מן הזימרה, והוא השתיקה. אולי אפשר להעלות על הדעת [...] שמישהו יושע מן הזימרה שלהן, אך משתיקתן – ודאי שלא"<sup>62</sup> בהשוואה בין גרסה זו לנוסח המאני – הנה אצל יהושע דווקא המאזין העקוד הוא השותק, ודווקא שתיקתו היא המחלצת כביכול את אברהם מאני המפזמן מעונש המוות שהוא מבקש להטיל על עצמו.

62. קפקא, שתיקת הסיירות (הערה 59 לעיל), עמ' 76.

במישור אחר יקשה להתעלם מהיסוד הפסיכו־סקסואלי שביחסי המזמר והמאזין: הסיירות הן נשים מושכות, המבקשות לחדור אל אוזניו של אודיסאוס כדי ליטול אותו אל מחוזן. כאן היסוד הנקבי הוא הפעיל, והוא משגר את קסמי שירתו בתקווה לעורר את היסוד הגברי ולשבות אותו במגע שיביא עליו את כיליונו. כנגד היזמה הנשית הזאת נוקט אודיסאוס טקטיקה סבילה להפליא: והרי מה פסיבי יותר מאשר להיות נקשר ונאסר מרצון אל התורן, מובל בידי ספנים שאוזניהם פקוקות. בשיאה של הדרמה אודיסאוס הוא הגיבור המתגבר על יצרו מכוח אנשיו הכובלים אותו: "הוא רמז למלחיו בתנועות ידים [...] שישחררוהו, אך הם לא נשמעו לו [...] הוסיפו עוד חבלים על אסוריו וקשרו אותם היטב"<sup>63</sup>. בסיכומה של הפרשה זוכה אודיסאוס ליהנות מן ההפקר: הוא נהנה מקסם שירתן של הנשים בלא שיבוא עמן במגע המסוכן. הוא מתענג מהיופי הנקבי החדוד לתוכו – מבלי שיבוא לכלל חדירה בצד האחר.

63. נתן שפיגל, אודיסאוס והסיירות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 38.

בגרסתו של קפקא – אודיסאוס שם דוגן באוזניו ואילו הסיירות שותקות לעומתו, אפילו המגע הקלוש של גלי הקול בתוף השמיעה אינו מתרחש: "ודווקא ברגע שהיה סמוך אליהן ביותר שוב לא ידע עליהן כלום"<sup>64</sup>. הגיבור הגברי נותר עם חופן שעווה וצרוד שרשראות וידיעה שנמלט בסיוע תחבולונת כלשהי מכוח פיתוי נקבי. הנשים המזמרות נותרות מצדן עם כמיהה גדולה לזוהר הנשקף מעיניו. יש כאן החמצה, מילוט, וכמיהה – הפיתוי נמש ועמו הסיכוי למגע.

64. קפקא, שתיקת הסיירות (הערה 59 לעיל), עמ' 77.

בנוסחה המאנית היחס בין המזמר למאזין הומו־ארוטי בעיקרו, והוא מקביל ליחס בין תלמיד לרב שאותו הוא משמש. כנגד הסיירה המאנית – ניצב פה אודיסאוס שבע נדודים, אך שכיב מרע. בדמות הספנים עומדת דונה פלורה, המנסה לחזק את חישוקי בעלה, אך נאלצת לפנות את זירת העימות ברגע ששירת הסיירות של אברהם מאני פורצת מלוא אונה מגרונו.

# זהות במבחן

## יהודה בורלא בין הווי ספרדי

### להוויה ציונית

#### בחיה שמעוני

א.

יהודה בורלא מוכר לקוראים רבים בתור מייצג אותנטי של היישוב הספרדי הישן בירושלים. יצירתו הענפה עוסקת בנושאים רבים הקשורים בחיי הקהילה הספרדית בראשית המאה, והיא חובקת בתוכה הוויית חיים שלמה השזורה מנהגים ואמונות עממיות והמתובלת בפתגמים ובתבשילים אותנטיים. אבל במכלול יצירתו של בורלא כמוס גם סיפור אחר – סיפורה של זהותו שלו, המיטלטלת בין שתי הוויית חיים מנוגדות וסותרות: ההוויה הספרדית השורשית מכאן וההוויה הציונית החדשה מכאן. היטלטלות זו היא מפתח חשוב להבנת התפתחות יצירתו של בורלא.

בראיונות העלה בורלא את פרשת פרסומו של סיפורו הראשון לונה. כך סיפר לגליה ירדני:

לונה. זה היה סיפורי הראשון, שכתבתי, מתוך התעוררות בלתי רגילה, במשך כחדשיים ימים. משסיימתי, לא ידעתי אם אמנם יצרתי משהו, או שאין זו אלא פסולת. היש לי כשרון, או אין? האם אוכל אי פעם לכתוב כמנדלי, כשטיינברג, כיל. ל. פרץ, או לא? – שאלות אלו ניקרו במוחי בלי הרף ולא נתנו לי מנוח. לאחר התלבטות מרובה החלטתי להביא את סיפורי לפני ברנר. ברנר היה אז מצפוני של הנוער והערצנו אותו מאד. הבאתי לו את סיפורי ואמרתי לו שאם יכשירנו, אוסיף לכתוב ככל רצוני וכפי יכלתי, ואם לאו – שוב לא אטול עט בידי לעולם (בלבי גמרתי שאם, חלילה, יפסלני לספרות אטרוף נפשי בכפי...).<sup>1</sup>

1. גליה ירדני, "סופרים בעל-פה", מאזנים, יא (1960), עמ' 127-128, 139. וראו גם עזרא המנחם, "פרשיות מהיוו של יהודה בורלא", שם, ל, א (1970), עמ' 8-12.

כניסתו של בורלא אל היכל הספרות העברית מלווה מן הרגע הראשון בחשש מפני דחייה. הרצון להתקבל והפחד להידחות יצרו את הסבך הרגשי שעיצב מאז ואילך את מערכת יחסיו המורכבת עם קהל קוראיו ועם מבקריו ושהשפיע במידה רבה על כתיבתו. התייחסותו למודלים ספרותיים אשכנזיים במובהק ("האם אוכל אי פעם לכתוב כמנדלי, כשטיינברג, כיל. ל. פרץ") מחדדת ביתר שאת את מצבו המיוחד ומדגישה את נקודת

המוצא הספרותית הנחותה שלו, דהיינו השתייכותו לשבט חסר מסורת ספרות חילונית – היא שאילצה אותו להיתלות במודלים זרים לעולמו התמטי. מתוך עמדת נחיתות זו הוא ניסה לטפס בסולמה של תרבות הרוב ובאמצעות ספרותו להגדיר את זהותו החברתית-תרבותית, שיש בה כדי לשקף ולייצג את הדיאלקטיקה התרבותית שנקלעה אליה החברה המזרחית במפגשה עם תפיסת העולם הציונית המערבית.

עמדת מוצא זו מרמזת על תחילתו של מהלך ספרותי סבוך ורב סתירות, מהלך החושף את מסעו של בורלא בחיפוש אחר זהותו התרבותית ואת הלך נפשו החצוי, ההיברידי, של הסופר עם הנאמנות הכפולה – למזרח שממנו יצא ולמערב שפתח לפניו את השער אל עולם הספרות.

## 1.

בורלא עלה בפעם הראשונה על בימת הספרות העברית בשנת 1919 עם פרסום סיפורו הראשון לונה. שנה זו מסיימת, מבחינה היסטורית, את תקופת העלייה השנייה ופותחת את תקופת העלייה השלישית (עד 1923). בורלא נמצא, אם כן, בין שתי העליות – השנייה והשלישית – ולמעשה הוא לא היה שייך אף לאחת מהן, שכן היה יליד הארץ ותושב היישוב הספרדי הישן בירושלים; מבחינה חברתית-היסטורית הוא היה אפוא יליד ולא עולה.

מבחינה ספרותית מעמדו שונה לחלוטין. הסביבה הספרותית שלתוכה נכנס בורלא הייתה סביבה אשכנזית שכתבה בעיקר על אשכנזים – חלוצים או עולים. זוהי ספרות של רוב תרבותי (שאינו רוב כמותי) שעוסקת ברוב, ואם היא מעלה את האחר – ערבי או ספרדי – הרי התייחסותה אליו שולית. מבחינה זו ספרות ההווי של בורלא הייתה חידוש בנוף הספרות. הוא כתב על חברה ספרדית שורשית שחיה בירושלים (או בארצות ערב) זה דורות ושחיה שונים בתכלית מחיי הציוני הטיפוסי נוסח ספרות הז'אנר או מחיי של העולה התלוש שאינו מוצא את מקומו גם בארץ ישראל, נוסח ספרות האנטי-ז'אנר.<sup>2</sup> כל עוד בורלא יצר ספרות הווי עדתית, הרי הוא מילא חלל חסר בתרבות הכתיבה המקומית. אמנם ספרות העלייה הראשונה והשנייה (ובעיקר הספרות ה"נאיבית") הזכירה את ה"אחר" הארץ ישראלי – אם הערבי ואם היהודי-ספרדי – אלא שבדרך כלל הייתה זו התייחסות חיצונית פטרונית, מבטו של הסופר המערבי הכותב על היליד המזרחי השונה ממנו, פעמים רבות מתוך היכרות שטחית ומתוך רצון לחנכו מחדש ולעצבו בהתאם לעולם הערכים שלו, שנתפס בעיניו נעלה יותר.<sup>3</sup>

בעקבות החידוש התקבלו יצירותיו של בורלא בסקרנות רבה בקרב קהל הקוראים והמבקרים, שהשתייך ברובו ליישוב החדש, האשכנזי.

2. על מאפייני הסיפורת הז'אנרית והאנטי-ז'אנרית ראו: "ח ברג", "הז'אנר הא"י ואביזריהו", כל כתבי ברג, ב, תל אביב 1961, עמ' 268-270; גרשון שקד, הסיפורת העברית: 1880-1980, ב, ירושלים 1983, עמ' 44-154.

3. ראו: יפה ברלוביץ, להמציא ארץ להמציא עם, תל אביב 1996, עמ' 80-166; אהוד בן עזר, במולדת הגעועים המנוגדים: הערבי בספרות העברית, תל אביב 1992.

4. אבינעם ברשאי (עורך), 'יהודה בורלא': מבחר מאמרים על יצירתו, תל אביב 1975. המאמרים המקובצים שם הם מן השנים 1929-1970.

5. על רקע ההתלהבות של רוב המבקרים בולטת ביקורתו השלילית של שמעון הלקין: "הדות 'ספרדית מזרחית' זו, שאין בה מן החולניות והחטטנות האשכנזיות" – אין בה גם מן החריפות המגרה שביהדות הרוסית-פולנית-גליציאית, מן התבלין הישראלי-גלותי המובהק, שעם כל החרון ואפילו השנאה, שהוא מעיר לפעמים בלב הטועמים ממנו, הוא נותן טעם לחיים לשבח, לעושר מתוק-מר, להתעוררות החושים והרגשות בעים. החיים הספרדיים-מזרחיים נראים אמנם יותר בריאים, יותר פשוטים ותמימים. אולם אין בפשטותם ובתמימותם מן השרשיות היונקת לשדה בשפע ופורה ופורחת בשפע. זוהי פשטות שבעניות החיים, ביבשת השרשים, היונקים מקרקע מזרית [...] הרבה מתרדמת המזרח מורגשת בחיים אלה, תרדמה כבדה, מטומטמת, ללא חזון וללא חלום". ראו שמעון הלקין, "כח ההווה", הדואר, ג, ג (תרפ"ז), עמ' 44. הלקין ביקר את טיעוני המבקרים האחרים, ובדבריו החריפים הוא כמו תבע את עלבונה של הספרות המזרח אירופית שקרנה ירד לרגע לנוכח העצמה הסיפורית והעלילתית שביצירתו של בורלא.

6. יעקב רבינוביץ, מסלולי 90רות, ירושלים 1971, עמ' 72.

7. ראו לדוגמה מאמריהם של שירון קשת, אברהם קריב, יעקב פיכמן ורבים אחרים בקובץ המאמרים של ברשאי (הערה 4 לעיל).

8. ישראל כהן, "עלילות יהודה בורלא", מאזנים, כג (תשכ"ז-תשכ"ז), עמ' 443.

בתקופה הראשונה מרבית המבקרים גמרו עליו את ההלל. בקובץ המאמרים שערך אבינעם ברשאי<sup>4</sup> הביעו מבקרים רבים את התפעלותם משני מאפיינים מרכזיים ביצירתו – ייחודה התמטי, שהתבטא בתיאור הוויית חייה של יהדות המזרח, וכוח המספר החיוני של בורלא, המניע את גלגלי סיפור המעשה. החידוש והראשוניות ביצירתו, המפגש הראשון עם קסמה של הוויה זרה ושוונה לגמרי מן ההוויה המזרח אירופית התלושה והמוכרת להם כל כך וההתפעלות מכוח המספר שלו הטווה את חוט העלילה המסעיר בנחת רוח עממי משהו קבעו במידה ניכרת את אמות המידה שלפיהן נשפטו יצירותיו של בורלא. זאת ועוד, יש לזכור שכל המבקרים (ביאליק, ברש, מגד, אבנרי ועוד) היו מבקרים אשכנזים אמונים על ספרות התלושים, זו שביסודה חיפוש המתמיד של האנטי-גיבור המיוסר אחר מקומו בחיים, או בשוליהם. דומה שראשוני המבקרים, אשר שרטטו במאמרי הביקורת שלהם את קווי המתאר שלפיהם תישפט יצירתו מאז ואילך, חשו שובע מרוזן החיים המעוצבים בספרות התלושים ונמשכו להוויה השורשית הארצית שהציע בורלא ביצירתו הראשונות.<sup>5</sup>

הדים לתחושה זו נמצאים בדבריו של יעקב רבינוביץ; בניתוח של התפתחות הספרות העברית החדשה מתוך שימת דגש על המפנה שחל עם המעבר מהגולה לארץ ישראל הוא הגדיר את בורלא סופר מולדתי, שמולדתו אינה רק ארץ ישראל אלא גם דמשק והמדבר: "עולם יהודי המזרח והערבים הוא מולדתו".<sup>6</sup>

מעלת המספר של בורלא מוזכרת במרבית הביקורות (כפי שביאליק ניסח זאת: "יודע אתה לספר"), והמבקרים ראו בה מעין תכונה "טבעית" הקיימת בו מעצם היותו מזרחי, ואולם הם חשו כי כוחו האמנותי מוגבל למרות הפרץ הסיפורי הטבעי. ואכן, ביצירתו ניכרת חולשה של חוליות אחדות: ביצירת המבנה ובהתפתחות הדמויות, בהיעדר רובד פסיכולוגי ותשתית עומק ועוד. אך מרבית המבקרים נטו לסלוח על החולשה ולשבח דווקא את החיובי והחשוב ביצירתו.<sup>7</sup> "הישוב העברי בארץ, בחירי הסופרים ואיני הטעם בין הקוראים לא הטילו כל ספק בכשרונו, אלא, להפך, בירכו עליו ברכת הנהנין. כל ספר של בורלא נתקבל בחיבה. ספריו נתפרסמו בזה אחר זה, נקראו ואזלו מן השוק, ומהדורות חדשות הופיעו".<sup>8</sup>

בשנות השמונים והתשעים פג העניין המחקרי ביצירתו של בורלא. הסקירה המקיפה הבולטת ביותר משנות השמונים היא זו של גרשון שקד, אשר העביר את נקודת הכובד בדיון בסיפורי ההווי לדיון ברומנים הציוניים של בורלא. רומנים אלו לא זכו לדיון על ידי המבקרים הקודמים, אשר העדיפו להתעלם מהם ולהגדירם כסטייה מדרכו האותנטית, או לפטור את חולשותיהם כלאחר יד. שקד בחן את יצירתו של בורלא מתוך התייחסות לעלילת-על הציונית ומצא כי "בנאיביותו ובדרך עיצובו הפשטנית ממשך



בורלא את הספרות הז'אנרית המובהקת.<sup>9</sup> שקד הבליט את החוליות החלשות ביצירתו של בורלא, שנובעות מנטייתו הנאיבית לסיפורת הז'אנרית ומנהייתו אחר יצירת אפקטים מוגזמים שאמורים ליצור בקורא תגובות מועצמות. "כוח המספר" של בורלא, שזכה לשבחי המבקרים, אחראי עתה למרבית הליקויים בסיפוריו – השתלטות האידאולוגיה על הגיון העלילה וערעורו, חוסר אמינות, פתרונות "דאוס אקס קיבוץ" (בלשונו של שקד) ומלודרמטיות מופרזת, ריבוי תיאורים מסעירים ושליטת האפקט ביד רמה על כל המתרחש.

בעוד המבקרים הראשונים הלכו שבי אחר קסמם הזר של סיפורי ההווי של בורלא, שקד, המאוחר להם, ניתח בסכין חדה את מקסם השווא של הסיפורת הז'אנרית שלו. במאמר זה אני מבקשת להציע מהלך פרשני אחר ולהעמיד במרכז את היוצר ואת האופן שבו התפתחות יצירתו משקפת את המפגש בין הדומיננטה התרבותית ובין האחר, היליד המצוי בשוליים התרבותיים.

## א.

בתחילת דרכו הספרותית (1919–1930) כתב בורלא סיפורים ורומנים של הווי.<sup>10</sup> יצירות אלו תיעדו במפורט את חיי היהודים-ספרדים ביישוב הישן בירושלים ונשענו על דיכטומיות מסורתיות המאפיינות סוגה זו. לונה, סיפורו הראשון, הוא סיפור מפתח, ויש בו תמות ודרכי עיצוב המאפיינות את מרבית סיפורי ההווי של בורלא. הסיפור עוסק בהתנגשות בין אהבה לחברה – הנורמות הנהוגות בחברה אינן מאפשרות לגיבורים לממש אהבת אמת. הגיבורה לונה באה ממשפחה דלת אמצעים ונאלצת להינשא למולא עובדיה, המבוגר ממנה בשנים רבות והמעורר בה דחייה, רק משום שהוא מוכן לקבל אותה בלי נדוניה.

10. עם סיפורי ההווי נמנים גם נפתלי אדם (תל אביב 1929), עלילות עקביה (תל אביב 1939), קובצי הסיפורים בקדושה או באהבה (תל אביב 1935), נשים (תל אביב 1949) ועוד.

בעיית הפער במעמד ותוצאותיו אף הן נושא מובהק של ספרות ההווי, והסיפור מתאר כיצד הנערה מנסה להיבנות בעזרת נישואיה לאדם שמציג את עצמו אדם עשיר ולשנות את מעמדה החברתי. המציאות מעוצבת עיצוב מלא, רב סימנים, ובורלא נטה להדגיש את ייחודו העדתי של ההווי המעוצב על ידי שימוש תכוף במילים ובביטויים מן השפה הספרדית. עם זאת ניכר מאופן השיבוץ כי הנמען העומד לנגד עיניו אינו בן העדה אלא קורא חיצוני, שכן הסיפור עמוס הערות שוליים והערות בסוגריים שמטרתן להסביר את המילים הזרות ואת המנהגים העדתיים.

הדמויות בסיפור הן ממעמד נמוך, הן נתונות בתוך מציאות אפורה וקשה ומונעות על ידי מניעים אישיים, חברתיים וכלכליים. מולא עובדיה מונע על ידי תאוה לאישה צעירה שתהיה תחליף לאישה הקשה שהותיר

בבוכרה, ולונה מיונעת על ידי מצוקתה ורצונה להיחלץ ממצבה הכלכלי והחברתי הקשה.

גם מערכת היחסים המורכבת בין האדם לבין החברה היא גורם משמעותי בעיצוב סיפור ההווי. האדם חי בתוך הקשרים חברתיים ברורים ומופעל על ידי הנורמות הרווחות בסביבתו – רשת עדינה וסבוכה של מנהגים, עדתיים וחברתיים גם יחד, מכתובה את דרכי ההתנהגות של הגיבורים. עם התפתחות דרכו הספרותית של בורלא השתנה התייעוד המפורט של חיי ההווי שיש בלונה לתיאור דו־ערכי של החברה הספרדית; דוגמה מובהקת לכך יש באשתו השנואה, הרומן הארוך הראשון שהוא פרסם. הסיפור נדפס בהמשכים בהתקופה בשנים תרפ"ב–תרפ"ג (1922–1923), והוא רומן ההווי העדתי המובהק של בורלא. נאמן לרצונו לתאר את "מוסה ואת יוסוף, את בוסה ריינה ובוסה רבקה",<sup>11</sup> הוא הציג את הוויית היישוב היהודי־ספרדי הישן בירושלים הצגה מועצמת, לפרטי פרטי הבלתי מסתברים לעתים מבחינה הגיונית, מתוך מבט כפול: מחד התבוננות אינטימית על בני הקהילה כפי שהכירם מבפנים ולא מבחוץ; ומאידך התבוננות חדשה וחיצונית, בעין מערבית, שמטרתה להדגיש לפני הנמען הזר את ייחודו של העולם הזה על מנהגיו ואמונותיו. נקודת המבט השנייה הכתיבה לבורלא בחינה של החברה המוכרת שבתוכה גדל מעמדה מרוחקת, והיא אשר מזהה את המיוחד, השונה והמסקרן בעבור הקורא המערבי, ולמעשה היא מהווה מבט ביקורתי.

11. ראו ידוני (הערה 1 לעיל).

עיצוב של סיפור ההווי עם דגש עדתי מועצם יוצר עלילה שאינה ראיסטית לחלוטין, שכן לעתים קרובות נשען בורלא על הנמקות בלתי ראיסטיות הנובעות מאמונות עממיות ומהשקפת עולם מיסטית. הנמקות אלו מכתיבות את התגלגלות האירועים ומעניקות לרומן את צביונו העדתי המיוחד אך הן גם מעמידות את החברה המתוארת באור ביקורתי. העמדה הדו־ערכית של המספר, שבסיפור זה מופיעה בפעם הראשונה, הולכת ומתעצמת עם התקדמות יצירתו של בורלא.

אשתו השנואה עוקב אחר דאוד חדר, בחור מרוקני, לאורך 30 שנים מחייו, מיום שנשא לאישה את רחל ועד ליום שבו הגיע לידי השלמה שבחוסר בררה עם בחירה זו. הניגוד המרכזי בסיפור מאפיין סיפורי הווי רבים: התנגשות בין כמיהה למימוש היצר והאהבה ובין סגידה לערך חברתי־כלכלי. התנגשות זו באה לידי ביטוי בפתיחה:

כיום נקרא הוא כפי הבריות כואג'ה דאוד חדר, כהדגשת כבוד וחשיבות, כי ידוע הוא ל"בעל עשרות אלף" (לירות) [...] אך לפני, לפני שלושים שנה בערך, היה רק דאוד חדר התרנגולן, מוכר עופות וביצים ברחוב היהודים שבעיר העתיקה, בירושלים (אשתו השנואה, עמ' 7).

המעמד המכובד שדאוד זוכה לו בנקודת הזמן הזאת בסיפור נובע מבגידתו בעצמו וביצירתו האמתיים, אך על פי ההיגיון הפטליסטי המנחה את הסיפור אין בגידתו נובעת מבחירה אלא משלטונם של הגורל ושל הקוד החברתי שהוא חי בו. בחייו של דאוד שולטים שני כוחות חזקים: האחד הוא גורם חברתי-פסיכולוגי, המתבטא בקשר רב עצמה בין דאוד לאמו, שגידלה אותו לבדה; האם, השולטת בחיי בנה, מחליטה מי תהיה כלתה-כלתו, היא פוסלת מועמדות שבנה חושק בהן ובחרת ברחל, שהאם משוכנעת כי תהיה ברכה כלכלית לבנה. אף שהבן נרתע מהכלה המיועדת היא משכנעת אותו: "מזלך היא – מזל עליון תהיה, ככה יהיה, בני; אמך אומרת לך". הגורם השני הוא גורם מיסטי, ועצמתו נגלית בשעה שמתברר כי האישה שנבחרה אכן התברכה במזל כלכלי יוצא דופן: "מיום שנכנסה רגלה שלה, של רחל, בבית גדלו העסקים מאד [...] ניכר [...] שרגל 'מבורכת' היא" (שם, עמ' 13). מזלו הכלכלי של דאוד קשור קשר בל יינתק באישה זו, שאין הוא מסוגל לאהוב.

מכאן ואילך הרומן מתגלגל בתבנית מחזורית קבועה, ולאחר תקופת מה של השלמה דאוד מגיע למצב של ייאוש מחייו ומנתק את קשריו עם אשתו. בראותו שהחלטתו פוגעת בעסקיו הוא חוזר בו מרעיון הפךדה, שב אל אשתו ואל הצלחתו הכלכלית, אך אז שוב חלה תקופת רגיעה, אחריה ייאוש, וחוזר חלילה.

כראוי לרומן הווי הספר משופע בתיאורי מנהגים, אמונות, טקסים ואמצעים מיסטיים; הם מעבים את סיפור המעשה ומעגנים אותו היטב בתוך מערכת של קודים חברתיים ודתיים מושרשים היטב. מערכת זו, הנראית אולי בלתי הגיונית למתבונן מבחוץ, זוכה לתיאור מפורט ובלתי שיפוטי בהיותה חלק מן העולם הרוחני שעל פיו גיבורי הסיפור חיים. בורלא סיפק תיאורים פולקלוריסטיים של מנהגי השידוך ושל טקס החתונה וכן שפע של מנהגים ואמונות עממיות, אמונה בטקסים מגיים, בעין הרע, בכישוף ועוד. כל אלה הם קודים ברורים להתנהגות בקרב החברה המתוארת; והתנגדות להם משמעה מרד בגורל ותוצאותיה קשות.

תיאור ההווי הצבעוני הייחודי הזה נועד כמובן למשוך את הקורא הזר, שאינו אמון על מנהגיו של העולם המזרחי; והוא מעיד על מחויבותו הכפולה של בורלא – מחד כלפי העולם המתואר שממנו הוא יצא והוא הבאר ליצירתו, ומאידך כלפי קוראיו נציגי התרבות החדשה המתהווה בארץ ישראל, שלחיקה הוא רצה להתקבל. כפילות זו הכתיבה את דרך סיפורו: העולם המזרחי נפרס לפני הקורא על כל שונותו ואחרותו. האחרות מודגשת משנה דגש כדי לעורר עניין בקורא המיועד וכדי שהוא יוכל לקבל אותה. עם זאת כדי לתאר את המעניין בחברה שהוא כבר רגיל לה נאלץ בורלא להתבונן בה מתוך עמדה של ריחוק ולא של הזדהות, באופן שחושף את כל חוליה. וכך העמדה החיצונית של בורלא, שנועדה

מתחילה לאתר את השונה והמעניין שירתק את הזר, נהפכת בהכרח גם לעמדה ביקורתית, שכן דווקא השוני המובלט כאן הוא המאפיין המרכזי של חוליי החברה המזרחית, המצטיירת חברה פטריארכלית המדכאת את יצרו הטבעי של האדם, המדכאת נשים והשטופה אמונות ומנהגים השולטים בחיי האדם לעתים עד כדי אבדנו.

## 7.

בשנים הראשונות לכתיבתו השלים בורלא את השלב הראשון בתהליך חברותו אל ההגמוניה התרבותית-חברתית: הוא התקבל, יצירתו זכתה בדרך כלל לביקורות חיוביות, גם אם חלקן הכירו במגבלותיה – הביקורות אהדו את דרכו בפריסת ההוויי הלא מוכר ואת צירופו של ה"שבט" החדש אל המארג היצירתי והספרותי שהלך ונוצר בארץ. בתקופה השנייה של יצירתו (בשנים 1930–1964) שינה בורלא ממנהגו והתחיל לכתוב רומנים ציוניים בנוסח הז'אנרי. שינוי זה מאותת על המצב ההיברידי שנקלע אליו. כאמור בורלא בא אל הספרות העברית מתוך עמדה של נחיתות (לפחות ספרותית), ולפי תפיסתו קיומו הספרותי היה תלוי באישורם של אנשי מרכז המשתייכים לעילית הספרותית, שהיא בעיקרה אשכנזית ומערבית. מערכת יחסים זו מאפשרת לבחון את המגע בין בורלא לבין העילית הספרותית במונחים הנהוגים בתאוריה הפוסט-קולוניאלית. תופעת ההיברידיות מתארת את ההשפעה של היחסים המורכבים בין השליט לנשלט – הנשלט, שהפנים את עמדתו הנחותה בעיני השליט, נושא אליו מבט ומבקש לחקותו, כדי להיות כמוהו;<sup>12</sup> "במילים אחרות, הסובייקט המדוכא, בגלל נסיבות חייו, החל לפתח 'תודעה כפולה', המאפשרת לו להסתכל בו בזמן גם מן השוליים וגם דרך עיניו של הקולוניאליסט".<sup>13</sup>

כפי שיתברר להלן המהלך החקייני שנקט בורלא הוא מהלך דו-ערכי, והוא מתבטא בכתיבת ספרות אידאולוגית. זו נובעת משתי עמדות יסוד: התרסה כנגד "הזהות העצמית", החברה השמרנית שאת חולייה הוא חשף בספרות ההוויי; ובה בעת רצון גלוי לצעוד צעד נוסף לכיוון ההתקבלות, היינו לאמץ את עיקרי האידאולוגיה הציונית ולחקותם, ובכך להיענות לציפיותו הסמויה של הרוב לאשרר את ערכיו. לעמדה השנייה יש גם פן אחר, המבטא את ניסיונו של בורלא לפרוץ מהעמדה השולית שנדחק אליה בהיותו סופר המזוהה עם ספרות ההוויי המזרחית בלבד – בקבלו את עמדות הרוב, את שפתה של "הספרות הבכירה", הוא ביקש להתקדם אל מרכז הבמה, להשתחרר מן התווית של "סופר המזרח" ולהיות לחלק ממשי מן הרוב.

בספרות האידאולוגית הציג בורלא מהפך בעולם המזרחי, שקפא על שמרו ושערכיו כבר אינם רלוונטיים בעולם המתחדש; לפיכך כל היסודות הגלויים ביצירתו הם ביטוי מפורש לדרך השינוי שהציע. לכל הרומנים

12. H.K. Bhabha, "Cultural Diversity and Cultural Differences", *The Post-Colonial Studies: Reader*, B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin (eds.), London and New-York 1995, pp. 206–209; idem, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *The Location of Culture*, London 1994, pp. 85–101  
13. יהודה שנהב וחנן חבר, "המבט הפוסטקולוניאלי", תיאוריה וביקורת, 20 (2002), עמ' 15.

הציוניים שלו יש שלד עלילתי דומה: הגיבורה יוצאת מן העולם הישן לאחר שבעטה בכל ערכיו; לאחר תהליך של תהיות וחיפושי דרך היא מגיעה לעולם החדש, הציוני, ומוצאת בו מנוחה נכונה. במילים אחרות בתהליך של חיקוי מושלם היא מוותרת לחלוטין על זהותה הקודמת ונטמעת בתוך זהות העילית האשכנזית; מן העולם הישן לא נותר דבר. בסופו של התהליך נוצרת זהות מלאכותית, נטולת מאפיינים מזרחיים, המתנהגת, מגיבה וחיה בהתאם למערכת הערכים החדשה.

ייתכן שחזות הקץ שהתהליך האמור מבשר לחברה המזרחית היא המקור למנגנוני ההרחקה, או ההתנגדות, המפוזרים בסיפורים האידיאולוגיים. וכך, אף על פי שהסיפור מציג מהלך פשטני למדי של התבוללות מרצון של יהודי המזרח עם העילית התרבותית והחברתית, הרי בהתבוננות בתמרורי האזהרה ובטקטיקות ההרחקה המפוזרים בנקודות מרכזיות בסיפור מתגלה שבורלא לא העז "ללכת עד הסוף" באמת עם "התכנית הציונית" ושיש בטקסט גורמים מעכבים רבים המעידים על התנגדותו להיטמעות ולאבדן הזהות המזרחית הנובע ממנה.

בורלא רמז לדחיית האפשרות הציונית – השינוי שהציע אינו מתרחש במקדי הכוח השמרניים של החברה המזרחית אלא במקדים אחרים, שאין להם השפעה של ממש על החברה שאמורה להשתנות. הדבר מתבטא בסדרת היסטים<sup>14</sup> שנועדו לבצע את השינוי בשדה מרוחק, בתנאי מעבדה ומתוך מרחק זהיר ובטוח. ההיסט הראשון הוא ברמת **הדמות המבצעת** – לא הגבר המזרחי, אלא אישה, ולעתים דווקא אישה מוסלמית או מתאסלמת, שהיא שולי השוליים של החברה המזרחית, היא העומדת במרכז הסיפור. ההיסט השני הוא ברמה ה**טריטוריאלי** – השינוי אינו מתבצע בתוך היישוב הישן בירושלים או בחברה המסורתית בערי ערב (הדומה במהותה ליישוב הירושלמי מבחינת מנהגים, הווי, מנטליות וכדומה) אלא בטריטוריה המזוהה עם היישוב החדש: הקיבוץ, המושב או העיר תל אביב. ההיסט השלישי הוא ברמת ה**נוסח** – היסט זה מתבטא בשינויים הקשורים לערכים אידיאולוגיים וחברתיים. המספר עוזב את לשון ההווי ומדבר בלשון האידיאולוגית המזוהה עם הרוב: הוא מטמיע בסיפוריו ערכים כמו שוויון, סוציאליזם וכיבוש העבודה ומחזק אותם על ידי שימוש במיתוסים ציוניים. גם בתפיסת העולם של הגיבורים חל שינוי – מתפיסה פטליסטית, לפיה חייו של האדם נחרצים על פי גורל שנקבע מראש, לבחירה אישית התלויה באדם עצמו ולא בגורם חיזוני. השינויים הללו משפיעים בהכרח על התפיסה הז'אנרית; ואכן ספרות ההווי שבורלא היה אמן עליה מומרת בספרות ציונית ז'אנרית.

הטרילוגיה רחבת ההיקף בת ציון היא דוגמה מובהקת למהלך זה, ושלושת חלקיה – "במיצר", "כישלון" ו"התחיה" – הם ביטוי מקיף של המהלך כולו.<sup>15</sup>

14. במונח "היסט" אני מתכוונת להמרת מקדי הכוח המזוהים עם החברה המזרחית ברמות הדמות, המרחב ותפיסת העולם, וכתוצאה מכל אלה גם ברמת הסוגה, במקדי כוח הלופיים שיש להם משקל רב בעולם הציוני אך הם חסרי שינויים בכל הנוגע להשפעתם על העולם המזרחי.

15. רומנים ראשונים העונים לתבנית המוצעת כאן הם: נעמה: בנסתר ובנגלה, תל אביב תרצ"ד; "סנונית ראשונה", כתבי יהודה בורלא, תל אביב תשכ"ב. לדיון מפורט ראו בתיה שמעוני, "גיבוש זהותו התרבותית של האחר ביצירת יהודה בורלא", עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1998.

חלק א' – "במיצר" – נשען, עדיין, על יסודותיו של סיפור ההווי, אך מתוך הריסתם העקבית. כאן רוזה רודוביץ, הגיבורה, בתוך סביבתה הטבעית לכאורה – היישוב הירושלמי הישן – ובתוך הווייתה הטבעית לכאורה – עולם הערכים המזרחי הפטריארכלי. חוסר היענותה לקודי ההתנהגות המתבקשים משייכותה לעולם זה הוא שיוצר את הנתק הראשון ומוביל אותה לדרך הציונית. חלה כאן התנגשות בין דמות ראשית ייחודית, מפוכחת, עצמאית ובעלת כוח התנגדות בלתי רגיל ובין החברה המזרחית בעלת העקרונות ודפוסי ההתנהגות הברורים. חלק ניכר מתיאורי ההווי נפרס מתוך חוויית ההתפכחות של הגיבורה; דוגמה מעניינת לכך יש בתיאור התמודדותה של רוזה עם האמונות העממיות המושרשות בה:

אך ברגע זה הרגישה כפרוס העפעף העליונה והתחננה של עינה הימנית [...] מימי ילדותה, כפי שקיבלה מאמה, מדורותיה ומקרבותיה מצד אמה, הייתה רוזה סומכת ונשענת, מתוך אמונה שבנפש על רמזים, סימנים וכן "פרוסים" (כשרוטט חלק מאיזה אבר שבגוף), שעל פיהם ניתן לאדם לחוש ולהבין עתידות וצפונות, גדולות וגם קטנות (בת ציון, א, עמ' 84; ההדגשה במקור).

ובהמשך:

עם אמונות והרגלים אלה גדלה מילדותה; היא קלטתם אל קרבה בלא יודעים כחלק מעצמותה, מהווייתה, וכהרגשות גופניות של האדם [...] על כן, גם כשגדלה, והגיעה עתה לגיל של שש-עשרה, והרבה מדברי אמונה, ובייחוד מצוות דת, היו הולכים ונפרקים מעליה, הולכים ונדהקים מחוג מחשבתה, עדי היותר בסתר נפשה "אפיקורסית" ובלתי מאמינה – בכל זאת הסימנים, האותות והפרוסים נחו ושכנו עד עתה בנפשה בלי כל ערעור, אף בלי מחשבה של ערעור: הם נחוצים כל-כך לנפש – עד שאין עושים עמהם חשבון הנפש (שם, עמ' 85).

בורלא, האמון על תיאורי הווי אקזוטיים ומרתקים כגון אלה, תיאר את "תורת הפרוסים" באריכות ובפירוט שעל גבול הפולקלור (שם, עמ' 84-89). ברם, אם בסיפורי ההווי הוא הציג אמונות אלו כפשוטן, חלק טבעי מן ההווי המתוארת, הרי כאן מתחוללת איזושהי הכרה (מצד הדמות ומצד המספר) בהבלותם של המנהגים הללו. אמנם בשלב זה רוזה עדיין לא עושה "חשבון נפש" עם הסימנים והאותות שהורשו לה מדורות, אך בהמשך, ככל שהיא מתפכחת מתמימותה, היא מנסה במודע להיפטר גם ממנהגים קלוקלים אלו.<sup>16</sup>

באשתו השנואה, רומן הווי מובהק, הסימנים, האותות והאמונות העממיות זוכים לאישור בכל הרמות: הן ברמת הדמויות – הכול

16. ראו לדוגמה בת ציון, א, תל אביב תרץ-תרצ"א, עמ' 150: "ברוזה עצמה, ברוחה ובכל מערכי נפשה, החל ממחשבותיה והשקפותיה, ועד הרגליה הכמוסים ב'אותות' ב'פרוסים' וב'דברי קבלה' - בכל, בכל היותה חלו במשך שני הודשים האחרונים של החופשה תמורות ותהפוכות, אשר שדדו את מערכות נפשה עד לעשותן כמעט כליל אחרות ושונות מאשר היו עד כה. 'אמוניתה' ו'סימניה' המסותרים מאז בחודי חדרים בנשמתה - כמו נדפסו אחר, נעקרו ונתלשו בידה האיתנה עצמה (אף כי עמוק בנפשה נחו ושקעו עוד זמן רב, כי לא כל ולא שורשו כליל)". וראו גם שם, עמ' 86.

מסכימים שווידה היא מזלו של דאוד (האם, המעוננים, דאוד עצמו, החכם חיים); הן ברמת ההתרחשויות – כל האירועים מאשרים זאת; הן ברמת המספר, שאינו מערער על הקביעה בשום דרך. ואילו כאן, בשלב המעבר, כל היסודות המאפיינים את ההווי המתואר מועמדים בסימן שאלה ובאור מגוחך.

ככל שמתערערת הרלוונטיות של ההווי המתואר לחייה של רוזה היא הולכת וניתקת ממנו – היא נפרדת מדת ישראל וממשפחתה, נישאת לבעל מוסלמי ויוצאת עמו לדרכה החדשה. שני החלקים הראשונים של הטרילוגיה מתעדים את התפוררותו של העולם הישן ואת קריסתם של כמה מן היסודות שלו – הדמויות הגבריות חלשות ומגוחכות; דמות האישה־קרבן, שהוארה ברומנים אחרים באור טרגי, זוכה כאן להארה אירונית יותר; והמנהגים והאמונות המושרשים בחיי הקהילה ומכתיבים את כל צעדיה מוצגים מגוחכים ועלובים, לא עוד סימן גורלי אלא הרגל שראוי ואפשר להיפטר ממנו. יסוד מרכזי אחר – אורח החיים הדתי – הוא כאן אפשרות בלתי מספקת, ורוזה, העומדת לפני בית הדין היהודי, מוותרת קבל עם ועדה על זהותה היהודית־דתית.

מעניין לבחון את ההיסט שביצע בורלא ברמת הדמויות. בבת ציון מעוצבת דמות נשית מיוחדת וחריגה בסביבתה; היא בולטת ביופייה, בחכמתה, בדרך הייחודית והעצמאית שהיא מנתבת לעצמה, בניגוד לדרך המזרחית המסורתית, ובעקשנותה להיות נאמנה לעצמה ולהגיע אל המטרה, שטיבה מתברר לה לאט ובדרך לא קלה. הקול הנשי הנדכא, המהוסס והמושפל שהופיע באשתו השנואה ובלונה מפנה את מקומו לקול נשי רב עצמה, בטוח בעצמו ואסרטיבי.

המהפך מתגלה בשינוי דרמטי של יחסי חזית ורקע, ושינוי זה מתבטא במיקומן של הצלעות הנשיות בעלילה ובכוח המיוחס להן. אם באשתו השנואה הדמות הנשית המרכזית היא דמותה של וידה־רחל, הרעיה השנואה והנדכאת, ועמדת הקרבן היא שסימנה את הטריטוריה הנשית בעלילה; הרי כאן דונה, האישה השנואה (המייצגת אף היא את האישה המזרחית, הקרבן, הנתונה לחסדיו של עולם ערכים שמרני), הופכת דמות שולית, מינורית למדי, שמסמנת אפשרות נשית שעבר זמנה. לעומת זאת האפשרות הציונית המשוחררת מעול ההווי השמרנית, שבאה לידי ביטוי באשתו השנואה בדמותה המשנית של שרינה הבת, מתממשת כאן בדמותה המרשימה של רוזה. ההיפוך בתפקידים ובמצבים במעבר מרומן ההווי לרומן האינדאולוגי מדגיש את העמדה המהפכנית שנקט בורלא בבת ציון. דמותה של האם משורטטת במלוא עליבותה, ולעתים היא נראית מגוחכת בדבקותה בהוויית החיים והמנהגים שכל כך המרו עמה.<sup>17</sup> יציאתה של הבת, נציגת הדור הצעיר, לדרך חדשה מותנית אפוא בהכרה שאבד הכלח על הדרך שמייצגת האם, האישה־קרבן.

17. ראו שם, א, עמ' 15, 17, 24-26 ועוד.

18. ראו לדוגמה אשתו השנואה, עמ' 52-53: "מהחצר הרחבה, המרובעת, עלו ריחות זבת חריפים יחד עם אדים קלילים מחום השמש; על די אבוסים ארוכים עמדו סוסים אחדים, לעסו בשלוות בטלה וצהלו בגיל מתוך שובע. שתי הפרות אשר לטחנה רבצו במרבית גופן על האדמה התפוחה שכבת ובל עבה והרימו תכופות ראשן לצדדים כמצפות לדבר מה". ולעומת זאת ראו בת ציון, ב, עמ' 223-224: "זה כשלוש שנים, שלא עברה על סרה אל רובע היהודים. אם מאז, מעת נטותה מאחרי הישן' ומאחרי דשות החיים המאובקים המהבילים, מעת זרקה מעליה את כל נטל המצוות והחוקים, המנהיגים והאסורים – אם או שנאה את כל העיר העתיקה, הנה ברובע היהודים מאסה ובחלה נפשה. בסלוד נפש הביטה תמיד אל אלה הרחובות העקלקלים, המזוהמים, רעי המראה וכעורי הצורה. בעברה לפניו בין החצרות הללו הבניות אבנים מפוררות, שחוקות, העטויות טחב, אבק וקורי עכבישים מדורי דורות, היתה חשה בכל נטפי דמך – עלבון! רגש כלימה סמוי ומסתור, אך חד וחודר היה אופף אותה מדי עברה ברשויות אלו – והיה צורב ומפעפע, מכלים ומשפיל" (ההדגשות במקור).

19. על הדואליות של בורלא בעניין האפשרות לשינוי אפשר ללמוד גם ממקורות חוץ-ספרותיים; לדוגמה, הוא סיפר בריאיון: "דברים חדשים אין הוא כותב עכשיו אלא מנסה לשפר יצירות אשר בזמן העלה אותם בחפזן ועתה הוא מרגיש כי הן זקוקות לתיקונים. כדוגמת הרומן בת ציון. כראשית שנות השלושים עשו אתו בעלי 'מצפה' [...] חוזה, שיספק כל חצי שנה חלק מן הרומן, שאמר להם כי ישנו תחת ידו: הם עמדו ורדו על גבו: הב, הב כתב יד: בימים ההם בסוף העשרים ובראשית שנות השלושים, עוד לא היה השוק גדוש ספרי קריאה עבריים. הוא מיהר והכין את החלק הראשון והשני. מפאת החיפזון שבו עבד יצאו אי אלה פרקים מגומים. בחלק השלישי צריך היה להביא

מול התחזקות העמדה הנשית הציב בורלא בסיפור זה גברים חלשים ומגוחכים, ובהם נפתלי אביה של רוזה. במוצאו הוא אמנם אשכנזי, אך הוא מאמץ לעצמו התנהגות מזרחית ונהפך למייצג קריקטורי של המזרח. בלבשו, בלשונו, במבטאו ובהתנהגותו הוא מעורר הוזה בקרב הסובבים אותו ובעיקר בלבה של בתו. מאפיין זה עומד בניגוד מובהק לסיפורי ההוויי, שבהם עוצבו דמויות גברים מזרחים נוקשים ובעלי הדרת כבוד.

אני מבקשת לטעון כי בורלא השתמש בדמויות של נשים על מנת לנגח את ההווייה המזרחית השמרנית ולנערה מקיפאונה, ובשום ספר מספריו הציוניים הוא לא העמיד דמות של גבר מזרחי שיבצע את המהפכה במפנים; כלומר בורלא חתר נגד האפשרות הציונית, שהיה מחויב לה ושנתע ממנה בזמן. עצם הבחירה בגבר אשכנזי והפיכתו לקריקטורה נלעגת של גבר מזרחי מצביעה על חוסר הרצון (ואולי גם חוסר היכולת) למרוד בסמכות המזרחית האמתית. הדמות הנלעגת של נפתלי היא תחליף לדבר האמת, וכך ה"מרד" במזרח הוא מרד לכאורה.

עניין אחרון שאעמוד עליו בקצרה הוא הסטה של זירת האירועים מן המרחב הירושלמי, שם חיים בני הקהילה הספרדית, למרחב הציוני, הקיבוץ. המספר ביקש לשלול את הישג ולהאירו בסיאובו כדי לקדש את החדש; הרובע היהודי שנטשה רוזה זוכה לפיכך לכמה מן התיאורים הכעורים והעלובים, בעוד בסיפורי ההוויי הוא מתואר מעט מאוד ורק בעניינים הקשורים בהתקדמות העלילה. גם כאשר מתואר שם מראה מעורר סלידה הוא מתואר כפשוטו ובלא מילות הערכה, כמראה שהעניינים רגילות בו ואינו מעורר עוד כל תחושה של גועל.<sup>18</sup>

לעומת זאת המרחב החדש, הפתוח ועטוי הירק זוכה לתיאורים נפעמים ורוויי רטוריקה תעמולתית, כמתבקש מן הסיפורת הז'אנרית, המקדשת את הגשמת הציונות. שוב חשוב להדגיש כי השינוי עצמו, המעבר מחברה מסורתית לחברה ציונית, מתממש במרחבי היישוב החדש. הדו-ערכיות של ה"נשלט", המצוי במצב היברידי, שבה ומתבטאת כאן. בורלא הפנים את מבטו של הרוב וביקש לחקותו ולהידמות לו, אך הוא גם נרתע מן המשמעות של החיקוי, שכן הוא מייתר אותו ואת עולמו ומציגם באור נלעג.<sup>19</sup>

## ה.

בבעל בעמיו, הרומן האחרון של בורלא, משנת תשכ"ב (1962), נעשה ניסיון לבצע את השינוי מתוככי החברה המזרחית. בשונה מן הרומנים האידיאולוגיים, שבהם השתמש בורלא בטקטיקות של הרחקה – שהיו מנגנוני הגנה מפני מהלך מחייב – כאן הוא השיב אל השדה המוכר את



את הגיבורה לקיבוץ. והמחבר עצמו טרם ידע בדיוק קיבוץ מה טיבו. בימי החופש שהה בן שמואל שלשה חדשים (בשנת 1926) ואימן ידו בכל התחומים: בפלחה, בלול, ברפת [...] בשעתו זכה רומן זה להצלחה. תלמידי הגימנסיה בירושלים קראו את בית ציון תחת השולחן" (ההדגשות שלי - ב"ש). ארכיון גנזים, 3, א, עמ' 14. דברים אלו מחזקים את המסקנה שבורלא נענה לצפייה הסמיה של קברניטי היישוב החדש ממנו ולימד את עצמו לקבל את עולם הציונות ואת ערכיו. בורלא היה "ספרדי בביתו ואשכנזי בצאתו". באותו ריאיון סיפר הכותב: "כמה הפתעות הופתעתי בשבתי עם הזוג בורלא. הראשונה שבהן הייתה להיודע שאשת נעוריו של הסופר איננה בת השבט הספרדי, אלא היא ילידת אודסה שברוסיה". דומה כי עניין זה עולה בקנה אחד עם המגמה המסתמנת בספריו הציוניים של בורלא - לעזוב את השבט ולהיטמע בעולם הערכים האשכנזי. ברם בהמשך הריאיון מתברר כי המציאות הייתה שונה לחלוטין: "אמה של הגברת בורלא, כשנודע לה באודסה, כי הבת נישאה לספרדי, שפכה קצת דמעות. כעבור שנים רבות, בהגיעה לזיקנה מופלגת, באה אל בתה ותחנה לארץ-ישראל וכאן נוכחה כי הבת 'טמעה' כליל בין הספרדים [...] הגברת מרים בורלא הטביעה את חותם אישיותה על הבית. אבל את האשכנזיות שלה השאירה מאחוריה ללא שייך. אורח החיים בבית יהודה בורלא היה ספרדי כולו מראשיתו" (ההדגשות שלי - ב"ש). שם.

כל היסודות שהורחקו. אם שם נעשה ניסיון מלאכותי בתנאי מעבדה, הרי כאן הניסיון התרחש במקום ההתרחשות האמתי. במסגרת זו חל היפוך ב"תבנית הציונית" שהראיתי קודם: מבחינה ז'אנרית שב בורלא מן הספרות האידיאולוגית אל ספרות ההווי; מבחינת המרחב הגאוגרפי של העלילה הוא שב אל ירושלים ונטש את המחוזות הציוניים; ומבחינת הדמויות - במקום גיבורה אישה הוא העמיד דמות גבר להיות הגיבור הראשי, והגבר אמור להשתנות שינוי אמתי ויסודי, ובמסגרתו של השינוי הוא יתנתק מכבלי החיים של היישוב הישן ויצטרף אל המהלך הציוני.

עיצוב דמותו של גדעון פנחס - הגיבור הראשי - מעורר ציפיות להתממשות של מהלך השינוי שלו. מערך הציפיות נבנה בדרכים שונות, ואחת החשובות בהן היא יצירת קווים אנלוגיים בינו ובין הנשים שעוצבו בספרות האידיאולוגית. ואכן, גדעון הולך כברת דרך וכמעט מגיע עד ליעד הציוני, אך ברגע האחרון ממש ובאופן בלתי צפוי למדי הוא נסוג, ובעלילה מתרחשת תפנית מפתיעה המחזירה לאחור, אל הדגם הציוני שהוטבע בספרות האידיאולוגית של בורלא. הרומן מהווה נקודת שיא בדרכו של בורלא בעיצוב המחודש של העולם המזרחי, אך בה בעת הוא גם נסיגה מן המהלך הזה, ולנסיגה זו יש משמעות עמוקה וסופית יותר מזו שהייתה לה בספרות האידיאולוגית.

כאמור, בורלא הפך את "התבנית הציונית" שנוצקה בספרות האידיאולוגית על פניה. הוא שב אל כור מחצבתו - רומן ההווי - ופעל על פי מיטב מאפייני הז'אנר: עיצוב הסיפור על פי מערך הניגודים הדו-ערכיים (עולם האבות מול עולם הבנים, נישואים שהם תוצאה של דרישה חברתית מול רצונו של הלב ועוד); פריסה אטית של רצף העלילה; עיצוב מלא ואוטנטי של הוויית החיים המתוארת ועוד. השיבה אל עולם ההווי המזרחי כרוכה גם בשינוי המרחב הטריטוריאלי: בורלא השיב את גיבורו מן היישוב החדש למקומם הטבעי - ירושלים ושכונותיה - ובחן אפשרות של שינוי ממש מבפנים, שינוי שיבוא מן המרכז ולא מן השוליים. ואולם אין ספק שהשינוי החשוב ביותר במעבר מן השוליים למרכז טמון בבחירה בגבר להיות הגיבור הראשי. הצבתה של דמות גברית בחזית הסיפור והניסיון להובילה בדרך של הגשמה ציונית הם מהלך מעניין ונועז מצד בורלא, ולפיהם נראה שהוא היה נכון לבצע את משימת ההידמות למודל הציוני בדרך ממשית יותר.

אף שגדעון פנחס, הגיבור, נולד למשפחה ירושלמית שורשית, הוא שונה מן הילדים האחרים בסביבתו, ודרכי אפיונו מזכירות דווקא את דרכי האפיון של דמויות הנשים בסיפורים האידיאולוגיים - הוא נולד בלידה פלאית לאחר שנות עקרות רבות, הוא מעדיף את העבודה בחוץ על לימודי תורה, הוא נמשך אל המרחבים הפתוחים ואל סיפורי הגבורה על אודות אחי סבו, והם שזורעים בו זרעים ראשונים של גאווה לאומית. כאשר הוא מחליט בצעד חריג לקנות עדרים ולרעותם במדבר חלה בו מטמורפוזה:

"אז יפשוט גדעון בגדיו הרגילים, לבש חלוק רועים, חבש כופיה ועקאל על ראשו וחגר אשפתו, לבסוף תלה רובה הציידים על שכמו בתנועה קלה ובהדרת שמחה" (בעל בעמיו, עמ' 43). התיאור דומה מאוד לחוויה המעוצבת בסיפורת הנאיבית של תקופת העליות הראשונות, שבה חיקו העולים החדשים את ערביי הארץ במטרה להידמות להם ולהחיש בכך את התערותם במקום החדש, התערות שהייתה במידה רבה מדומה.

כמו הנשים בסיפורת האידאולוגית גדעון אינו שבע רצון מחייו והוא מבקש אחר פתרונות. האפשרות הראשונה הנקרת בדרכו היא אפשרות מיסטית-דתית – הוא מנסה למדוד את הר הבית כדי לסייע לאיש מזר ותימהוני שפגש להביא את הגאולה. כישלון המשימה מאותת על כישלונה של האפשרות הדתית-משיחית ומפנה את הדרך לאפשרות הלאומית. בעיצומם של מאורעות תרפ"ט גדעון נקרא אל ההגנה ומתבקש לסייע בקניית רובים המאוחסנים במחסן שבקסקטיין; וכאן נוצרת הקבלה בין המשימה הדתית לבין המשימה הלאומית: בשתייהן הפנייה לגדעון מבוססת על היותו בן המקום, ומכאן על היותו בעל השפעה ועם ידידים ערבים, הם שמהווים מפתח להצלחת המשימה; ובשתי הפעמים הוא אכן נעזר בהם. ברם, המשימה הראשונה, שהצד ההזוי בה עולה על הצד המעשי, נכשלת כישלון חרוץ; ואילו השנייה, שמקורה בכורח קיומי, זוכה להצלחה רבת. כנונת הדרך הלאומית מתאשרת כאן, וגדעון הופך חלק פעיל ממנה.

ככל שמצבם של היהודים תחת עולו של השלטון התורכי מורע כך מתחזק בגדעון הרגש הלאומי, והוא מחליט כי אין סיבה שהספרדים לא יהיו ציונים בעצמם. את דבריו בשיחה עם אנשי העיר הוא מסיים במילים "אם נצא חיים בשלום מהמלחמה הזאת אני אבקש להיות ציוני מלב ומנפש" (שם, עמ' 195). שאלתו של גדעון באותה שיחה – "מדוע אין אנחנו הספרדים ציונים?" (שם) – היא השאלה העומדת בתשתית ספריו הציוניים של בורלא, והיא מעידה על רצונו לחבר בין שני העולמות ולהפכם להוויה אוטופית אחת. ברם, אם בספרים האחרים נקודת המוצא שלו לביצוע המהפכה היא חברתית, הרי כאן מושם הדגש על הלאומיות, על הצורך להיות ככל העמים. כלומר בורלא נקט כאן גישה זהירה ומפוכחת יותר; אם בספרים הקודמים הוא העלה ביקורת קשה כנגד החברה המזרחית שקפאה על שמריה, הרי כאן הוא פנה אל רגש לאומי רחב ומשותף – הוא לא ביקש להחריב את הישן ולבנות על ההריסות את החדש אלא ליצור הרמוניה בין העולמות. נקודת המוצא השונה נובעת גם מן השוני במינו של הגיבור הראשי: בעוד הנשים הן קרבנות, וטבעי שהן מרימות את הדגל החברתי, הגבר המזרחי, הניצב ממילא בראש ההיררכיה החברתית, מונע על ידי רגש של כבוד לאומי.

תפיסת הציונות של גדעון זהה לזו של הנשים הציוניות. זוהי תפיסה נאיבית, ובה הרעיונות הציוניים וצורת ההתיישבות הסמלית של

הציונות – הקיבוץ – מוצגים כאידאל. גם כאן האידאולוגיה חשובה לחלוטין והערכים הציוניים מבוטאים בצורה המפורשת והפשוטה ביותר, ויש לומר גם הפשטנית ביותר. ההתפתחות הלאומית הברורה שחלה בדמותו של גדעון יוצרת ציפייה שבסוף העלילה הוא יצעד צעד גלוי וסופי, כפי שהבטיח, ויצטרף לקיבוץ או להתיישבות ציונית אחרת, ובתוך כך יפתור את הסבך הרומנטי בחייו (גדעון נשוי לאישה לא אהובה, נישואים חברתיים, ומקיים יחסים רומנטיים עם חמאדה – אהובתו הערבייה). ברם, סיום הסיפור נושא עמו הפתעה: גדעון מנסה אמנם להביא לידי פתרון את התסבוכת בחייו, ואולם הוא עושה זאת בדרך המזרחית המקובלת – הוא מספר לאשתו על אהבתו האחרת ומודיע לה חד־משמעית: "אני רוצה שאת תדעי שארצה לקחתה לאישה. היא תהיה לבדה, בבית אחר, רחוק מכאן" (שם, עמ' 313).

הפתרון הוא אישור לדרכי המזרח הפטריארכלי. אמנם גדעון מתפעל מן השוויון בין גברים לנשים שראה בקיבוץ, אך בביתו פנימה הוא נותר הגבר המזרחי המשליט את רצונו על אשתו, גם במחיר של פגיעה בה. מתברר כי השינוי שחל בו היה שינוי ברמה הלאומית בלבד ולא ברמה החברתית; מבחינה חברתית הוא מנציח את הקיפאון בדרכי החברה המזרחית: את חוסר השוויון בין גברים לנשים ואת מעמד האישה שהופך אותה לקרבן של הדפוסים החברתיים, המתירים לגבר לשאת אישה שנייה.

בחירתו הברורה בדרך החברתית המקובלת מביאה להרס בחיי האהבה שלו. בסיפורים האידאולוגיים הדרך שבחרה בה הגיבורה זכתה לאישור על ידי מוטיב עלילתי קבוע – הגשמה של אהבת אמת; כאן, לעומת זאת, בזמן שגדעון מוותר על האפשרות הציונית (שהציעה לו חמאדה – להתיישב בקיבוץ ולקיים שם את אהבתם [שם, עמ' 288]) הוא מוותר גם על אהבת האמת, ונשאר עם האישה שנישא לה נישואים חברתיים נטולי אהבה.

מי שמאמצת את הדרך הציונית ומצטרפת לקיבוץ היא דווקא חמאדה המוסלמית, שנהפכת לחמדה. בפגישה מקרית עם גדעון ברחוב היא מספרת לו בתמציתיות המרבית: "אני לא חמאדה, אני עכשיו חמדה, אני חברה בקיבוץ זה יותר מחצי שנה. הבחור שלי מחכה לי ברחוב הסמוך – שלום! ופנתה ללכת" (שם, עמ' 321). חמאדה סותמת את הגולל על חייה הקודמים; היא מוצאת אהבה חדשה ונפרדת מגדעון פרדה סופית ונטולת חרטה. סיום מפתיע זה מעיד על חזרתו של הדפוס שתואר בספרים האידאולוגיים. אף על פי שלאורך הרומן היה נדמה שגדעון, הגבר, הוא שילך בדרך הציונית ויגשים את ערכיה, הוא נסוג ממנה בסופו של דבר ונותר נאמן לדפוסים החברתיים המזרחיים; ודווקא האישה הערבייה, שהיא גם המשרתת והפילגש – תארים המעידים על מעמדה החברתי הנמוך – היא שעושה את הצעד הסופי; משום שלה אין מה להפסיד,

משום שרק מן השוליים החברתיים אפשר להגיע לעמדה של מחאה ולשינוי מהותי באורח החיים; אבל גם משום שברובד המובלע בורלא לא היה נכון לבצע שינוי מהותי בזהות המזרחית. אם בתחילת הרומן היה דומה כי המהפכה עוברת לחזית הבמה ומתממשת בפעם הראשונה במסגרת החברתית, הגאוגרפית והאנושית שבתוכה החברה המזרחית פועלת, הרי בסיום הרומן בורלא מסיג את המהפכה לשוליים החברתיים ומממש אותה על ידי דמות נשית שולית.

## 1.

הניסיון להבין את מהות המעבר של בורלא מספרות הוויי אותנטית לספרות אידאולוגית שאינה משורשי הווייתו מלמד משהו על האופן שהוא תפס בו את עצמו – המזרחי, ה"אחר" בתוך חברה מערבית שלטת מבחינה תרבותית; הוא מלמד על ההילכדות שלו בתוך הצטלבות של מבטים ועל האופן שבו הוא התבונן בעצמו דרך המבט של הרוב. המבט השליט ראה בו נציג של אקזוטיקה מזרחית ואימצו אל חיקו בעבור זה, אבל אותו מבט גם ראה בו מייצג של אחרות מזרחית, וככזה הוא נתבע להשתנות, לחקות את הרוב, שתפס את עצמו מייצגה של תרבות נעלה, ולאשר את ערכיו.

בורלא ייחס חשיבות מכרעת להתקבלותו על ידי ברנר, אשר ייצג את קולו של הממסד התרבותי. הצורך של בורלא בהכרה נבע מהיעדר מסורת ספרותית חילונית-מזרחית שיוכל להיתלות בה, ולפיכך הוא הבין שקבלתו או אי-קבלתו על ידי הממסד התרבותי האשכנזי יקבעו את חיי או את מותו הספרותיים. אך לא זאת בלבד – הספרות האידאולוגית, שמבטאת את היענותו לחיקוי ערכיו של הרוב, נכתבה גם מתוך עמדה של התרסה כנגד "הזהות העצמית", כנגד החברה שמתוכה הוא יצא ושעמה הוא היה מזוהה. כבר בספרות הוויי נרמזנו לביקורת של בורלא כנגד ההוויה הקפואה של המזרח, ואילו בספרות האידאולוגית הביקורת נהיית גלויה וחרפה יותר, והחברה המזרחית מוצגת כחברה שערכיה פשטו את הרגל, וכתוצאה מכך נשי הדור החדש מאמצות דרך חיים חלופית.

הדו-ערכיות של בורלא מתבטאת ברצון לחקות ובסרבנות כלפי אותו רצון. יצירותיו הציוניות עלולות להיתפס פרודיה חקיינית על המעשה הציוני, כמו שהיליד המחקה את אדונו נתפס בעיני האדון כמציג הצגה נלעגת.<sup>20</sup> ולכן עם שבורלא כתב את תהליך התפוררותה של החברה המזרחית הוא גם ביטל את תוקפו של התהליך. הוא עשה זאת על ידי נקיטת עמדה זהירה ומהוססת שבאה לידי ביטוי בעיצוב ספרותי המעביר את המהפכה מן המוקד הראוי לה, לב לבו של היישוב הספרדי, אל שדה מרוחק ובלתי מחייב – שם נערך הניסוי בהבראת המזרח.

20 ראו לדוגמה את תיאורו של פרנץ פנון את הילידים השחורים המברבים בלשון הלבנה של השליט:

F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, New-York 1967, pp. 17-40

בנקודה זו בדיוק בא לידי ביטוי תפקידה המרכזי של האישה, בהיותה גורם מסוה ומסיט גם יחד. בהיותה גורם מסוה האישה מממשת את הזהות האחרת שבורלא ביקש לאמץ לו ובכך היא אלטר־אגו – אני אחר – שלו. באמצעות הדמות הנשית הוא מימש את השינוי המהפכני בשולי החברה המזרחית, אך בכך הוא גם ביטל את תקפותו של המהלך. בניסיון האחרון שלו לבצע את המהלך המהפכני, עד הסוף, על ידי גבר ובתוך החברה המזרחית, הוא נסוג ברגע האחרון ממש, וברגע האמת הוא החליף את הגבר בדמות אישה שתחצה את הקווים ממזרח למערב.

תהליך גיבוש הזהות שהוחל בו בראשית המאה לא בא אל סיומו גם בסוף שנות השבעים. הפסיחה על שתי הסעיפים, הרצון לשנות לעומת כאב האבדן, הרצון להיות חלק מן הרוב לעומת הפחד מפני אבדן עצמיותו של המיעוט – כל אלה חברו יחד כדי ליצור התמודדות פנימית דו־ערכית ומורכבת של אדם שפניו אל החדש אך אינו מסוגל להתנתק מן הישן.

הזהות אינה מתממשת במהות קבועה, היא מצויה תמיד בתוך תהליך של היווצרות ונותרת לעולם בתוך ייצוג בלבד. כדי להבין את מכלול יצירת הזהות הפסיכו־תרבותית־חברתית של בורלא יש לקרוא אותו קריאה שיטתית ומקיפה מתוך התייחסות לשאלת הז'אנר ומתוך רגישות לפעילות הסרבנית של הטקסט, אותה משמעות של דחייה העולה מתוך המרת מוקדי הכוח המזרחיים במוקדי כוח אשכנזיים. קריאת מכלול יצירתו של בורלא מחלצת אותה מן הפינה האקזוטית שייחדה לה הביקורת ומעמידה אותה בתורת תופעה פסיכו־חברתית מיוחדת הנובעת ממורכבותה ההיסטורית והחברתית של התקופה הנדונה.

# חייה ומפעלה הספרותי של לאורה פאפו, "בוכוריה", המחזאית הראשונה שכתבה בספרדית-יהודית

## אליעזר פאפו

כדי להבין את מהות מפעלה הספרותי של לאורה פאפו יש לרשום קווים לדמותה. בהשכלתה היא יוצאת דופן בקרב הנשים הספרדיות אצלנו. עם זאת צניעותה מעניקה תחושת מידה לכל מה שהיא כותבת. בכלל אינני יודע אם יישר בעיניה שאני מציג אותה בגלריית הסופרים שלנו. לא ידוע לי אם היא פרסמה דבר מלבד שניים-שלושה דיוקנות יפים. אך גם מהם בלבד אפשר ללמוד על כישרון הציור שלה, על טעמה המפותח ועל לבה האדיב; נראה שכל אלה הם תכונות נשיות. צניעותה הכתיבה את צורתן של יצירותיה, את הנושאים שלהן, והחשוב מכול – את לשונן. היא מכירה גם קסטיליאנית, ובהיותה תלמידת כ"ח מיטיבה לדבר צרפתית, אך ביצירותיה היא לא שואבת ממקורות אלו; את שפת הכתיבה שלה היא מביאה מבייתה. בכלל, השומר האמין ביותר של שפת אם אצלנו הוא הנשים. קיים בלשונה של לאורה פאפו ובשיח שלה הדר מסוים, אינטימי. גברת פאפו היא משלנו גם בתפיסתה את מפעלה הספרותי, ובמיוחד בסגנונה. (קאלמי ברוך)<sup>1</sup>

## תמונה ערכית של מצב המחקר

מפעלה הספרותי של לאורה פאפו – "בוכוריה" (1891–1942) ענף ורחב היקף – מלבד מחזות היא כתבה שירים, סיפורים קצרים, נובלות ומסות, כולם בספרדית-יהודית; כן היא תרגמה ספרות ואספה יצירות מהפולקלור הספרדי-יהודי. הרומנסירו של לאורה פאפו<sup>2</sup> פורסם בחלקו בידי קאלמי ברוך<sup>3</sup> ובידי שמואל אלעזר<sup>4</sup>, ומוחמד מזירוביץ' פרסמו בשלמותו.<sup>5</sup> רבים משיריה, מסיפוריה ומהנובלות שלה פורסמו בעיתונות היהודית הבוסנית בין שתי מלחמות העולם; ובאחרונה פרסם מזירוביץ' פקסימיליה של שתי הגרסאות של המסה *La mužer sefardi de Bosna* (האישה הספרדייה מבוסניה) בתוספת תרגום לבוסנית.<sup>6</sup>

עיקר מפעלה הספרותי של לאורה פאפו הוא יצירות התאטרון שלה, אך למרבה הצער שום מהזה או תמונת הוויי שלה מעולם לא פורסמו. ראוי

\* כל המובאות מטקסטים סרבו-קרואטיים או קסטיליאניים תופענה במאמר זה בתרגום לעברית בלבד. לעומת זאת טקסטים ספרדיים-יהודיים יצוטטו לרוב בגוף הטקסט כהווייתם במקור ויתורגמו לעברית בהערות השוליים.

1. K. Baruh, "Nekoliko pojava ljepe u knjizevnosti kod bosanskih Sefarda", V. Maksimović (priredio), *Izabrana djela Kalmija Baruha*, Sarajevo 1972, pp. 323–326

2. הרומנסירו של לאורה פאפו מופיע בעיצובן בשתי גרסאות. גרסה בתרא, המהודרת, כוללת עשר רומנסות; גרסה קמא כוללת רישומים ראשוניים של שבע מתוך עשר הרומנסות שבגרסה בתרא, ובצידם שש רומנסות אחרות.

3. על מאמרו של ברוך, שבו נחקרו שבע רומנסות שרשמה לאורה פאפו, ראו סעוף ד' לחלן, ולמראה המקום ראו הערה 53 לחלן.

4. S. Elazar, *El romancero judeo-español*, Sarajevo 1987. ברומנסירו שלו כלל אלעזר קבצים של כמה רושמי רומנסות, שירים וקובצי שירים שכתבו משוררים יהודים ספרדים בבוסניה. בתוך הרומנסירו השירים אינם מופיעים לפי הקבצים שמהם הם נלקחו אלא הם מסודרים לפי נושאים. עם זאת בהערות השוליים ובהערות הסופיות אפשר לעמוד על מקורו של כל שיר וגם לשחזר את תכולתם של הקבצים. הרומנסירו של לאורה פאפו (גרסה בתרא) נכלל כולו בתוך הרומנסירו של אלעזר, ובצדו גם שישה שירים שהיא כתבה בעצמה: *El namorado* (עמ' 180 שיר 194), *Madres* (עמ' 180 שיר 195), *Prekura de kantar* (עמ' 181 שיר 196), *Violetas* (עמ' 182 שיר 197), *Alavaciones a la ruda como milisina* (עמ' 253 שיר 253) *Hadras de r*, *Pesah*, המלווה מערכון שלה שנשואו את אותו השם (עמ' 210 שיר 215).

5. M. Nežirović, "El cancionero de los romances judeo-españoles de Sarajevo de Laura Papo-Bohoreta", *Linguistica*, 26 (1986), pp. 115–130

idem (edicija rukopisa i prevod), 6  
*Laura Papo Bohoreta: Sefardska žena u Bosni*, Sarajevo 2005

7. ראו נזירוביץ, קנסיורו (הערה 5 לעיל), עמ' 117: "גברת נורדנה קוייץ", סופרת בעצמה ובתה של התורמת הראשונה גברת בלאנקה פאפו קוייץ, הרימה בעזרת גברת ריקיצה עובדיה תרומה נוספת לארכיון העיר סרייבו, הכוללת שתי מחברות כתובות בכתב יד של לאורה פאפו – בוכוריסיה.<sup>8</sup>

8. *Čampara, Prilog bibliografiji književnog rada Laure Papo / Bohoreta*, רשימת המצאי של צ'מפרא משמשת עד היום כטלוג יחיד לעיזבון; היא נערכה ב־10 בינואר 1963, ויש בה 16 עמודים בפורמט A4 מודפסים במכונת כתיבה, ובהם: (א) מבוא קצר; (ב) רשימת השירים הנמצאים בעיזבון (בתוספת תיאור וסיכום), חמש כותרות (*Violetas, Huanita, Madres, Dotas*) ו־*Al ocasion del jubileo de combate* של לאורה פאפו (גרסה בתרא); (ד) רשימת השירים שתרגמה, שלוש כותרות (*Davičon el hamal, Flor amurčada*) ו־*La molinera i la karvonera*; (ה) תיאור הסיפור "Dulce de rozas", העתק צילום מהעיתון; (ו) רשימת היצירות התאטרליות וסיכומן בתוספת הערות על תאריכי ההצגה ומבאות ממאמרי ביקורת מהעיתונות של התקופה, חמש כותרות (*Esterka, Avia*) ו־*de ser, Ožos mios, Shuegra ni de baro*; (ז) רשימת מסות, שתי כותרות (*La mužer*) ו־*Hecho hechizo* sefardi de Bosna חלק מהחומר שהיום נמצא בעיזבון לא פורט ברשימה; ככל הנראה מדובר בפריטים שהגיעו לארכיון אחרי שכבר חיבר צ'מפרא את רשימתו. בתארו את הסיפור "Dulce de rozas" הסיק צ'מפרא בעצמו מדבריו של קאלמי ברוך כי "לאורה פאפו כתבה סיפורים נוספים – אלא שלנו לא הייתה הדמנות לקרוא אותם ולעמוד על טיבם" (שם, עמ' 5).

להדגיש כי הם גם לא נכתבו כדי להתפרסם בספר אלא כדי להיות מוצגים על בימה. כל מחזותיה וכל תמונות ההווי שלה הוצגו סמוך לכתיבתם על ידי קבוצת שחקנים חובבנים של "מתתיה", איגוד הנוער היהודי העובד. אחרי שואת יהודי יוגוסלביה מסרה משפחתה של לאורה פאפו את האוטוגרפים שלה לארכיון ההיסטורי של העיר סרייבו.<sup>7</sup> מאז עיזבונה הספרותי נמצא בארכיון זה בקופסת קרטון שמספרה O-BP-168. קורפוס זה מעולם לא שימש נושא למחקר ספרותי שיטתי וממוקד. חוקרים יוגוסלבים, והם היחידים שהכירו את כתבי היד מקרוב, עסקו בעיקר בהעלאת קווים כלליים לדמותה של לאורה פאפו, ואגב כך הזכירו ולעיתים אף תיארו חלק מיצירותיה. אמנם בתחום הביבליוגרפיה נעשו מאמצים ממוקדים יותר – רישום זה התחיל בתיאורו של אשרף צ'מפרה<sup>8</sup> לעיזבון, והמשיכו בו ריקיצה עובדיה,<sup>9</sup> קרינקה וידקוביץ'-פטרוב<sup>10</sup> ומוחמד נזירוביץ'.<sup>11</sup>



לאורה פאפו - "בוכוריסיה" 1891-1942

היום נמצאים בעיזבון אוטוגרפים של רישום פולקלורי אחד (*Después de las hadras*) ושל שלושה דיוקנות (*Tija Rahelona de Sason, Tija Merkada de La paparozo de tio'ri, Jahilo Finici Kako Monteiro*) שלא פורטו ברשימתו של צ'מפרה. העיזבון היום כולל גם שתי יצירות תאטרליות שאינן מופיעות ברשימתו של צ'מפרה: *Hermandat* ו" *Tiempos pasados*. ייתכן שהמחזה *Hermandat* היה לפני צ'מפרה והוא החליט שלא לתעדו מפני שמדובר בכנת יד לא שלם המתחיל רק בעמוד 10. צ'מפרה גם לא ראה שתמונת הוויי *Avia de ser* מופיעה בעיזבון בשתי גרסאות; ואת המחזה *Renado mi nuera grande* שהוא גרסה קמא של המחזה *Shuegra ni de haro buena*, הוא כינה "רעיון", ומכינוי זה מתקבל הרשום כי מדובר בדפים בודדים ולא בגרסה של המחזה. כעבור כמה שנים חזר צ'מפרה וערך את רשימתו מחדש: *"Laura Papo Bohorcta"*, *Jevrejski almanah. 1965–1967, Bcograd 1967*, pp. 136–144. במאמרו זה בחר צ'מפרה להשמיט כל מידע על המחזה *Renado mi nuera grande*

R. Ovadija, "Laura Papo 9 Bohorcta", *Spomenica 400 godina od dolaska Jevreja u Bosnu i Hercegovinu*, עובדיה Sarajevo 1966, pp. 305–307. השלימה חלק מהפרטים הביבליוגרפיים החסרים אצל צ'מפרה, לפחות בכל הנוגע לאוטוגרפים השמורים בארכיון היום. רישום פולקלורי ושיניים משלושת הסיפורים החסרים אצל צ'מפרה מופיעים אצל עובדיה (הסיפור "הסיפור" *Tia Rahelona de Sason* חסר גם אצלה). כמו כן תמונת הוויי *Tiempos pasados*, החסרה אצל צ'מפרה, מופיעה אצל עובדיה אך בלי שום הערה על תוכנה. ייתכן שאת התמונה הביאה לארכיון עובדיה עצמה עם שתי המחברות שעליהן העיד נזירוביץ. ראו נזירוביץ, האישה הספרדייה (הערך 6 לעיל). מן הראוי להזכיר כי עובדיה התייחסה למחזות

מחקרו של נזירוביץ' קידם בצעד נוסף את השלמתה של רשימת יצירותיה של לאורה פאפו.<sup>12</sup> עם זאת הוא ייחס לה מחזה בשם *Los aparežos de Hanuka* (ההכנות לחנוכה), שאינו מופיע בעיזבון ואינו מוזכר אצל צ'מפרה או עובדיה. במקרה זה נזירוביץ' לא ציין את מקורותיו,<sup>13</sup> אך ככל הנראה הוא התבסס על מודעה של "מתתיה" על אודות מסיבת חנוכה הקרובה, שם נאמר שתוצג בה גם "אופרטה במערכה אחת בשפה ספרדית" בשם *Los aparežos de Hanuka*.<sup>14</sup> האופרטה, ונזירוביץ' ככל הנראה החיל את הכלל "כל דפריש מרובא פריש" והחליט לתלות גם אופרטה זו במי שכתבה את רוב האופרטות ומחזות הזמר הספרדיים-יהודיים אשר הוצגו בסרייבו בין שתי מלחמות העולם, הלוא היא לאורה פאפו. ברם בארכיון ההיסטורי של "התאחדות עולי יוגוסלביה" על שם ד"ר יקיר אבנטוב נמצא (בתיק C-418) כתב יד של תמונת הוויי בשם *Los aparežos* (ההכנות), והוא מיוחס ל"בוקי" דימאיין.<sup>15</sup> דימאיין היה נשיאה השלישי של "מתתיה"<sup>16</sup> ואחד השחקנים בקבוצת התאטרון שלה; הוא שיחק גם בהצגות על פי מחזותיה של לאורה פאפו וגילם אחדות מדמויותיה;<sup>17</sup> אולם האיש מעולם לא נודע בתור מחזאי או סופר. ייחוס היצירה לדימאיין אינו קיים במקור, זוהי תוספת שהאוצר כתב בעברית. אחר עיון התברר לי כי תמונת הוויי זו אינה אלא עיבוד תאטרוני של סיפור באותו השם אשר פורסם בשם הספרותי "בוקי"<sup>18</sup> – אולם מדובר ב"בוקי" אחר,<sup>19</sup> הלוא הוא אברהם רומאנו – "בוקי".<sup>20</sup>

החוקרת הלא יוגוסלבית הראשונה שהתייחסה למחזותיה של לאורה פאפו היא אלנה רומרו.<sup>21</sup> אולם רומרו לא הכירה את העיזבון היכרות ישירה, ובעבודתה היא הסתמכה על תרגומה של קרינקה וידקוביץ' – פטרוב<sup>22</sup> למאמריהם של צ'מפרה<sup>23</sup> ושל עובדיה.<sup>24</sup> מאז התפרסם מחקרה של רומרו התחיל שמה של לאורה פאפו לחלחל לתודעתם של העוסקים בתרבותם של היהודים הספרדים. שמה ושמות מחזותיה הועתקו מרשימה לרשימה ועברו ממאמר למאמר מבלי שאיש מחוץ לגבולות יוגוסלביה ראה את הכתבים.

במקום אחר כבר עסקתי במדיניותה הלשונית של לאורה פאפו ובהכרעותיה (המוצהרות והבלתי מוצהרות) בעניין "שאלות הזמן" (שאלת הכתב, שאלת הכתיב ושאלת מקורות ההשראה והשאלה הלגיטימיים לכונן ניב חדשני ועכשווי של הספרדית-יהודית).<sup>25</sup> במאמר הנוכחי אנסה לשחזר את הביוגרפיה הרוחנית והיצירתית של לאורה פאפו – "בוכוריטה" על פי כתביה ופרסומיה ולהשלים את מלאכת הרישום הביבליוגרפי שלהם.<sup>26</sup>

## א. ספרדי אונד אבי ויד לתורמה: תקופת ההתבגרות

לאורה נולדה בסרייבו ב־15 במרץ 1891, כבת בכורה ליהודה ליאון (המכונה דודו) ולאסתר (אסתר די דודו) לוי. מנהג רווח באותם הימים



*Shuegra ni Renado mi nuera grande de baro buena* כאל שני מחזות שונים אף שמדובר בגרסאות של אותו המחזה.

10. K. Vidaković-Petrov, *Kultura Spanskih Jevreja na jugoslovenskom* 1986. *Alu*, Sarajevo. בסוף הספר מופיעה ביבליוגרפיה של המדורים והמוספים הספרותיים בכתיבת עת יהודיים ביוגוסלביה בין שתי מלחמות העולם. רשימה זו אינה מתחייבת להציג את מכלול הכתבות אשר פורסמו בעיתונות זו, ובכל זאת רוב כתבותיה של לאורה פאפן – "בוכוריטה" אכן מופיעות בה. לא נכללו דיוקן אחד "Una manjana de Sukot onde senjor" (Cappon), אקדווטה אחת "Ajde" (a mirar pešić!) ושלושה מאמרים "Parfumes y melodías", "Vakansas" "Nemo propheta in vengansas" (patria). כמו כן דיוקן אחר "Por esto" (akea vieža no se kižo murir" יוחס בטעות לאחד א' פינטו. אשר לקורפוס המחזות, וידקוביץ'-פטרוב הכירה את האוטוגרפים מקרוב; ניכרת אצלה הנטייה להשלים את מלאכת הרישום והתיאור שהחלו בה צ'מפרה ועובדיה. כך למשל היא בחרה לתאר דווקא את תמונת הרוי *Tiempos pasados*, אשר כאמור אינה מופיעה אצל צ'מפרה כלל ואצל עובדיה רק הוזכרה בשם בלא פירוט כלשהו (עמ' 107). כמו כן היא ציטטה (עמ' 106-108) בהרחבה את ביקורתו של בנימין פינטו על אודות הצגת הבכורה של המחזה *La madrastra el nombre le basta*. לפי סיכום העלילה שבביקורת אפשר להסיק כי מדובר בגרסה אחרת או אולי רק בשינוי שם של המחזה *Hermandad*, שלא הוזכר אצל צ'מפרה ולא אצל עובדיה.

11. M. Nežirović, *Jevrejsko-španjolska književnost*, Sarajevo 1992

12. הדיוקן, האקדווטה ושלושת המאמרים שהושמטו מרשימתה של וידקוביץ'-פטרוב מופיעים אצלו לפריטיהם. כמו כן הוא עמד על הייחוס

היה שלבן הבכור קראו בוקי<sup>27</sup> ולבת הבכורה בוקה,<sup>28</sup> ובהתאם לאותו מנהג נקראה לאורה בפי קרוביה בוקה או בוקיצה; השם הספרותי שלה, "בוכוריטה", נגזר גם הוא מכינויה זה. אחרי לאורה נולדו במשפחה עוד שישה ילדים: יצחק (המכונה אתלט), נינה, קלארה, בלאנקה, רבקה (ריקיצה) ואליאס. אבי המשפחה, ליאון, היה סוחר קשה יום, והמשפחה התקיימה בדוחק רב. בשנת 1900, כשלאורה הייתה בת תשע, עברה המשפחה כולה לאיסטנבול – שם היו לאב קשרי עסקים ומשפחה. אולם לפי המסופר אצל גורדנה קוייץ<sup>29</sup> גם באיסטנבול לא עלו עסקיו של ליאון יפה וגם שם חייתה המשפחה בדוחק. בשנת 1908 חזרה כל המשפחה לסריבו. נראה כי ההחלטה לחזור לא נבעה רק משיקולים כלכליים. סביר להניח כי גם האווירה המהפכנית אשר שלטה באימפריה הגוססת בעת ההיא וחוסר הביטחון והאי-ודאות אשר ליוו אותה תרמו את חלקם. בעת שהותה שמונה שנים באיסטנבול למדה לאורה בבית הספר של כ"ח (אליאנס). אצל נזירוביץ,<sup>30</sup> ובעקבותיו גם אצל פרידג פלוסטר, <sup>31</sup> מופיע פרט ביוגרפי נוסף ולפיו שמה המקורי של לאורה היה לונה. אם הדבר נכון יש להניח כי שינוי השם התחולל דווקא באיסטנבול – באווירתה ה"מצורפתת" של בית הספר של כ"ח שם כמו לונה היה עשוי לעורר קשיים בהשתלבות בחברה, כל שכן כשמדובר במהגרת מבוסניה (שבעיני התלמידות האיסטנבוליות הייתה פרוניציצה נידחת). אם כן, הצורך להמיר את השם המיושן בשם מודרני, מתקדם ומערבי, תוך כדי שמירה על צליל דומה, אולי קשור בתהליך המזוזו של ההתמערבות שאפיינו את החברה היהודית באיסטנבול בתחילת המאה הקודמת. על כל פנים, בתחילת דרכה באיסטנבול היהודית הוצבו מול המהגרת הבוסנית הצעירה דרישות הסתגלות קשות עוד יותר – היה עליה לרכוש מהר ככל האפשר שפה זרה (הלימודים בבתי הספר של כ"ח התנהלו בצרפתית, ובלי השליטה בשפה אי-אפשר היה להשתלב בלימודים), ואם היא לא רצתה להתבלט כשונה זרה היה עליה גם לשנות את אופן דיבורה אפילו בספרדית-יהודית ולהתאימו לכללי הניב האיסטנבולי, השונה כל כך מהניב המדובר בעיר מולדתה. היחשפות זו בתקופת הנעורים לשפה חדשה ולניב שונה של שפת אמה חידדה את אוזנה של לאורה הצעירה ויצרה אצלה מודעות גבוהה לגוונים בשפה ורגישות מיוחדת להבדלים הבין-ניביים. עניין זה ישתקף גם במפעלה הספרותי – במיוחד במחזותיה, בעיסוק חוזר בחריגים ניביים או לשוניים שבאמצעותו מתחדדת ההבחנה בין הניבים, האזוריים<sup>32</sup> או המעמדיים.<sup>33</sup> מדי פעם בפעם מופיעים במחזותיה גם חריגים לשוניים מוחלטים המדברים שפה שבורה ומהופכת, כמו הצוענייה המדברת ספרדית-יהודית מקרטעת<sup>34</sup> או הזקנה היהודייה שאינה מסוגלת להוציא חצי משפט בסרב-קרוואטית מבלי שתיפולנה בו שתיים-שלוש טעויות.<sup>35</sup>

### ג. לאב עצלן בנות חרוצות: חייה הבוגרים של לאורה פאפו

גם החזרה לסרייבו לא תרמה הרבה לשיפור מצבה הכלכלי של המשפחה. עסקיו של האב שוב לא עלו יפה, והמשפחה חייתה בצמצום ובדוחק.<sup>36</sup> כיהא למעמדה של בכורה, לאורה התגייסה ראשונה להקל על המצוקה הכלכלית – היא לימדה צרפתית, גרמנית, לטינית, וגם פסנתר בשיעורים פרטיים, אך למרות מאמציה לא הצטבר סכום שאפשר לממן את לימודיהם של כל הילדים הקטנים. בהתאם לערכים הפטריארכליים של הזמן בחרה המשפחה להשקיע ביצחק, רק מפני היותו בן זכר, אף שהוא התעצל בלימודים ולא גילה כישרונות מיוחדים ואילו שתי האחיות הקטנות, בלאנקי וריקי, כישרונות ושאפתניות, הושארו בבית.<sup>37</sup> לאחר זמן לא רב גם שאר ה"לוויות"<sup>38</sup> הבינו כי גורלן מסור לידיהן וכי איש מלבדן לא יחלצן ממצבן. במאי 1911 פתחה נינה, בהיותה בקושי בת 18, סלון כובעים לגברות בשם "La Parisienne" (הפריזאית).<sup>39</sup> מעתה נינה וקלארה (אשר עבדה אצלה בסלון) תהיינה המפרנסות העיקריות של המשפחה. כשלוש שנים לאחר פתיחת הסלון פרצה מלחמת העולם הראשונה. יצחק גויס לצבא האוסטרו-הונגרי ונשלח לחזית. ברם, דווקא בתקופת המלחמה החל הסלון של נינה להצליח, ובסתיו 1915 החליטה המשפחה לשלוח את בלאנקי בת ה-12 לבית הספר. למרבה הצער חלומה של בלאנקי יימשך כשנה בלבד. בסוף כיתה א' תחליט נינה להפסיק את לימודיה ולהעסיקה בחנות הטבק אשר פתחה נוסף על הסלון. התנגדותה הנחרצת של לאורה לא הועילה, ובלאנקי עזבה את בית הספר. לקראת סוף השנה, אולי דווקא כדי לעודד את רוחה הנפולה של בלאנקי, גייסה ריקי, הקטנה שבאחיות (אשר לימים תהיה הפרימה-בלרינה של התאטרון היוגוסלבי אך אז הייתה בת שמונה בלבד) את כל המשפחה וארגנה מופע מחול קטן ומשפחתי לכבוד יום הולדתה ה-13 של בלאנקי. לפי קוייץ' הצליחה ריקי לגייס את בוקה לכתוב כמה שירים לרגל האירוע, את נינה לעצב תלבושות, את קלארי לנגן בפסנתר, את חברותיה לשחק בתפקידי משנה – והיא בעצמה שיחקה בהצגה בתפקיד הפיה הטובה. סיפור על אודות המופע המשפחתי עבר מפה לאוזן בסרייבו, וה"לוויות" היצירתיות החלו עושות להן שם. זוהי עדות ראשונה לעיסוקה של לאורה בשירה. גם השיר *Violetas* (סיגליות), שיר געגועים לשלום, נכתב ככל הנראה בשנת 1916. כאמור, בתקופה זו שירת יצחק, אחיה של לאורה, בצבא "הקיסר הממלכתי". גם בחיר לבה, דניאל פאפו, גויס לצבא הכיבוש<sup>40</sup> – בשיר הסיגליות קובלות על היעדרם הממושך, בן השלוש שנים, של הסטודנטים ועל כך שמפני היותם מגויסים הם כבר אינם באים לקטוף אותן. השיר מסתיים בהבעת תקווה שהשלום אינו רחוק:

No mos dešēš asoladas,  
Muestras flores amorčar,  
Alas proksimas anjadas,  
Vos aspiramos kon la pas.<sup>41</sup>

המוטעה של הדיוקן "Por esto akea vieža no se kižo murir" ראו שם, עמ' 589 הערה 45. אמנם יש לציין כי הרישום הפולקלורי "Salida Pesah", המופיע אצל וידקוביץ-פטרוב, הושמט אצל נירוביץ.  
13. ראו שם, עמ' 552: "צירתה הבאה, אשר נוצרה בדיוק באותה התקופה, היא *Los aparečos de hanuka* (ההכנות לחנוכה), מחזמר קומי במערכה אחת".  
14. *Jevrejski glas*, 49, 4.12.1931, p. 8.  
15. כתב היד כתוב על גבי גיליונות מפולו בפורמט 28.5:23 ס"מ ויש בו 11 עמודי טקסט, כולל השער, הכתובים ספרדית-יהודית, בכתב ברור וקריא בכתב סרבו-קרואטי. בשער מופיעה רק הכותרת, אך בעמוד 3 נוספה לה גם תת-כותרת: / *akapito aktuel en un akto / antes de Hanuka* (אירוע אמתי במערכה אחת, לפני חנוכה).  
16. ראו: יעקב מאסטרו, "קהילת סרייבו בין שתי מלחמות העולם", תולדות יהודי יוגוסלביה, ב: יהודי קרואטיה ובוסניה-הרצגובינה בעידן החדש, קובץ מסות ומאמרים, צבי לוקר (עורך), ירושלים, 281; יעקב מאסטרו, פנקס הקהילות: יוגוסלביה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 221, ערך סאראייבו.  
17. כך למשל הוא גילם את בנימין קאמפיאס ב "*Shuegra ni de baro*" (למאמר ביקורת על ההצגה ראו *buena* (למאמר ביקורת על ההצגה ראו *buena*", *Jevrejski glas*, 20.10.1933); את דוד אברהם ב "*Ožos mios* (לפי הערת המחברת ברשימת הדמויות בגרסה הראשונה של כתב היד; ואת אחת הדמויות הגבריות ב "*Esierka* (כך נמצאו למדים ממאמר ביקורת של בנימין פינטו על הצגת המחזה בתאטרון הלאומי של סרייבו, אשר פורסם ב-*Jevrejski glas*, 10.10.1930 בלא פירוט תפקידו של דימאיו).  
18. Buki, "Los aparečos", *Jevrejski život*, 33, 14.11.1924  
19. בעיית זהותו של "בוקי" שחتمם שם חיבה זה ב-28 סיפורים וכתבות ב-

*Jevrejski glas* וב' *Jevrejski život* נפתרה בספרו של נירוביץ, הספרות (הערה 11 לעיל), עמ' 576, על פי מאמרו של קאלמי ברוך, "El judeo-español de K. Baruh, "Revista de filología española, Bosnia", pp. 113-154 (1930), pp. 113-154. בן זמנו וכן מקומו של "בוקוק". במאמרו זה הביא ברוך את הסיפור "Saruča i Hanuča" של "בוקוק" בשלמותו, ובפשוט העיד כי מדובר ביצירתו של "מר בוקוק רומאנו". על בסיס מידע זה דחה נירוביץ, בצדק, את השערתה של וידקוביץ-פטרוב כי האיש מאחורי הכינוי הוא מ' פינצי, והוא גם תיקן את טעותו של אברהם פינטו (*A. Pinto, Jevreji Sarajeva i BiH.*, Sarajevo 1987, p. 123), אשר ייחס חלק מסיפוריו של אברהם רומאנו – "בוקוק" לאברהם פינצי – "בוקוק".

20. בארכיון ההיסטורי של התאחדות עולי יוגוסלביה נמצא כתב יד אחר המיוחס ל"בוקוק" דימאיו. גם ייחוס זה בטעות יסודו. מדובר בתמונת הרוי *Noće de Hamišoše*, שהיא עיבוד תאטרוני של הסיפור "Hamišoše" של "בוקוק" רומאנו, שפורסם ב' *Jevrejski život*, 93, 1926, p. 1. ח"ר אברהם רומאנו, המכונה "בוקוק", נולד בסרייבו בשנת 1894. הוא נקרא כך על שם סבו ח"ר אברהם רומאנו, המכונה מירקאדו, מאחורני חכמה של סרייבו, שזכה ליהנות מההילה המסורתית של צדיק וקדוש. אברהם רומאנו הנכד היה רב קהילה בשמץ, בדוברובניק (בספרדית-יהודית: למונה) ובביטולה (בספרדית-יהודית: מונלסקלי). עם שאר יהודי ביטולה הוא נשלח ב'11 במרץ 1943 בידי משפתי פעולה בולגרים לאושוויץ, וממנה לא חזר. בין שתי מלחמות העולם הוא פרסם בעיתונות היהודית בסרייבו 28 סיפורים קצרים, חלקם יצירות מופת של הספרות הספרדית-יהודית בכלל. מפני גורלה המר של קהילת יהודי יוגוסלביה בשואה ומפני מעמדה הלא רם של סוגת הסיפור הקצר בקרב היהודים הספרדים יצירתו אינה מוכרת אלא לקומץ חוקרי לשון.

E. Romero, *El teatro de los*. 21

מאוחר יותר באותה שנה, שנת 1916, אירעו במשפחת לוי שתי שמחות – תחילה השתחררו שני החיילים, יצחק ודניאל; ובאביב התחתנו דניאל ולאורה. בהינשאה לדניאל פאפו הייתה לאורה בת 25. התמונה בתחילת המאמר צולמה ככל הנראה זמן קצר לאחר החתונה. בתמונה לאורה חובשת טוקאלו מסורתית, כיסוי ראש של אישה ספרדייה נשואה. היא הייתה אחרונה מבנות משפחתה לחבוש את הכובע המסורתי. נינה, קלארה ובלאנקה תחתנה עם נוצרים ולא תזדקקנה לסמלי מעמד חברתיים יהודיים מסורתיים, ואילו ריקי מעולם לא נישאה. כעבור שנים מספר גם לאורה תסיר את הטוקאלו.

### ג. אשת חיל מ' ימצא: הצעדים הראשונים על הבימה הציבורית והמלחמה על כבודה של האישה הספרדית

בשנה ההיא, 1916, בעיצומה של המלחמה, עושה לאורה פאפו גם את צעדיה הראשונים על הבימה הציבורית. סרייבו עדיין הייתה נתונה לכיבוש האוסטרו-הונגרי, וגם בזמן המלחמה המשיך להופיע העיתון *Bosnische Post* (הדואר הבוסני) – מקומו יומי בגרמנית. בגיליון 281 של העיתון פורסם מאמרה של יליצה ברנדזיקובסקה-בילוביץ, "Die sudslavische Frau in der Politik" (האישה הדרום-סלבית בפוליטיקה).<sup>42</sup> במאמר גם פסקה הנוגעת לאישה היהודייה הספרדייה בבוסניה. הכותבת ראתה באישה הספרדייה עצמה את האשם העיקרי בשעבוד שלה. לדבריה הנשים הספרדיות הן הן השומר האחרון, המסור והנאמן, של הערכים הפטריארכליים. המאמר עורר את חמתה של לאורה פאפו הצעירה, והיא מתגיית להגן על כבודה הנרמס של האישה הספרדייה ולנסח לה כתב הגנה. כעבור שבוע מתפרסם באותו העיתון מאמר תגובה מטעמה תחת הכותרת "Die Spaniolische Frau" (האישה הספרדייה).<sup>43</sup> בהכינה את הכתבה בגרמנית נעזרה פאפו בד"ר קרל פאטש (Karl Patsch), אז מנהל מוזאון המדינה. במרוצת הימים יפציר בה ד"ר ב'טה קאייון, אחד מהוגיה ומנהיגיה של "התנועה הספרדית", לתרגם את עבודתה לספרדית-יהודית.<sup>44</sup> רק בשנת 1931 היא תכתוב מונוגרפיה *La mujer sefardi de Bosna* (האישה הספרדייה מבוסניה), על בסיס אותו המאמר בגרמנית.<sup>45</sup> בהקדמה היא מתייחסת גם לוויכוח שלה מעל דפי ה-*Bosnische Post*:

Por rodeos del destino me esto okupando de este tema kual jo tratí el envierno de 1917, kuando, al okazion de una huerti polemika kon la senjora Bernazikovska, ke tuvo el koraže de entinjer alas sefardis en un artiklo suyo "Die Spaniolin in Bosnien". — Estonses le di kontra, kon buenos argumentos le demostrí loke es la mužer muestra, y este momento hue el empesižo de este livriko, el kual estonses lo eskriví en aleman, nemcesko<sup>46</sup> guijada por el director del museum de akeos tiempos, el Sr. Dr. Patsch,

*sefardies orientales*, Madrid 1979

22. שם, ערך *Shuegra ni de baro*: 620

*buena*, הודתה רומרו לוידיקוביץ'-פטריב

על שתרגמה למענה את מאמרו של צ'מפרה מסרבוֹ-קראוטיט לספרדית.

23. ראו שם, ערך *Esterka*: 250

הערה 290, המתייחסת למקור המידע:

"צ'מפרה, בוכוריטה, עמ' 138, בכיבוד

צורת הכתיב שלו ובחוספת הטעמה על

ידינו. כל המידע שנסקור בהמשך לקוח

מהמאמר הזה". אם כן המידע של רומרו

מבוסס על מאמרו של צ'מפרה, בוכוריטה

(הערה 8 לעיל).

24. רומרו הכירה גם את מאמרה של

עובדיה ואף הודקה ליישב סתירות בינו

ובין מאמרו של צ'מפרה. כאמור, במאמרו

של צ'מפרה, בוכוריטה (שם), המחזה

לא הוזכר *Renado mi nuera grande* לא הוזכר

כלל. יתרה מזו, בסיכומו של המחזה

*Shuegra ni de baro buena* תרגם צ'מפרה

את שמה הספרדי-יהודי של הכלה

Renado לשם סרבוֹ-קראוטי *Renata*,

וכך הוא שטטש עוד יותר את הזיקה בין

שתי הגרסאות. כשמציגים לנאמר לעיל

גם שנובדיה הצגה את שתי הגרסאות

האלה כשני מחזות נפרדים מצטיינת

תמונה מעורפלת ומבלבלת ביותר. אולם

רומרו המתמדה בהצלחה עם הקושיה גם

בלי להכיר את החומר מקיבו. בספרה

התאטרון (הערה 21 לעיל), בערך 620:

*Shuegra ni de baro buena*, היא הסיקה

כי "יש נקודות מנע" בין המחזה הדרון

לבין מחזה אחר של לאורה פאפו אשר

לא נכלל במחקרו של צ'מפרה אבל מוזכר

אצל עובדיה: "כותרתו גורמת לנו להניח

כי מדובר בעלילה שעולים בה חיכוכים

בין כלה לחמותה, יש גם חפיפה בשם של

אחת הדמויות (רינאו / רינאטה), גם ר'

[ריקיצה] עובדיה מסרה כי המחזה נכתב

ב־1933 בספרדית-יהודית באותיות

לטיניות, כמו כל כתיבה [של לאורה

פאפו], שהוא הוקדש לשחקן שלום

דאניטי ושהוא הוצג בסריבו ב־1933".

ועדיין בהיעדר ראיות מוצקות העדיפה

רומרו להיזהר מהכרעה חד-משמעית,

והיא השאירה את השאלה פתוחה: "ובכל

el ke ojen día okupa la sija de arheologija en la Universita de Vienna.<sup>47</sup>

כעבור פחות משבועיים, ב־31 בדצמבר 1916, מתפרסמת עוד כתבה של לאורה פאפו ב־*Bosnische Post*. הפעם מדובר במאמר זיכרון המוקדש לזיקי-איפ'נדי.<sup>48</sup>

## ד. במקום שאין אישה...: איסוף הרומנסות ועבודת שדה

בינואר 1917 פונה לאורה פאפו לפרויקט חדש: איסוף רומנסות ספרדיות מפי מידעניות. היא מראיינת לפחות ארבע מידעניות<sup>49</sup> ורושמת מפייהן 16 רומנסות. עשר מתוכן תיכלנה בגרסה הסופית של הרומנסירו שלה.<sup>50</sup> הרומנסירו כתוב בכתיב קסטיליאני (אמנם עם סטיות רבות) בעוד מפרט שמותיהן של המידעניות, גילן, מקצוען ומקום מגוריהן כתוב בגרמנית. שני פרטים אלו מלמדים כי הקובץ לא נועד לציבור היהודי כי אם לציבור חיצוני. יתרה מזו, אילו היה אוסף הרומנסות של לאורה פאפו מכוון לחברה הכללית בבוסניה והרצגובינה, סביר להניח כי המחברת הייתה בוחרת להשתמש בלשון הסרבוֹ-קראוטי, שפה שבה היא שלטה יותר מבגרמנית. מהעדפת השפה הגרמנית, שפת תרבות ומחקר מובהקת, ניתן להסיק כי הקובץ נועד קודם כול לציבור החוקרים או אנשי הרוח וכי אותם ביקשה פאפו לעניין במורשת שבעל פה של יהודי בוסניה והרצגובינה.<sup>51</sup> מן הראוי לציין כאן כי דרכם של חובבנים בליקוט ילקוטי רומנסות לכלול גם שירים שאינם עונים להגדרת הרומנסה. אמנם 16 השירים שאספה לאורה פאפו הם כולם רומנסות ספרדיות טהורות – והדבר מעיד על הבחנתה החדה. עם זאת היא לא סברה כי יש בידה כלים לנתח אותן או אפילו להביאן לידיעתה של קהילת החוקרים הבין-לאומית. לפיכך כשקם מתוך הקהילה חוקר עם כלים מדעיים לטיפול ברומנסות היא ממרתת להעמיד לרשותו גם את הרומנסירו שלה. קאלמי ברוך פרסם שבע רומנסות מתוך האוסף שלה<sup>52</sup> במאמרו "Španske romanse bosanskih Jevreja" (רומנסות ספרדיות של יהודי בוסניה).<sup>53</sup> בתחילת מאמרו וגם בסופו הוא מציין את מקורן של חלק מהרומנסות המופיעות במאמר במילים אלו:

לפני שנתחיל לדבר על הנרשא ברצוננו להדגיש כי החומר הועמד לרשותנו בנדיבותה של גברת לאורה פאפו, פעילת ציבור ידועה וכנראה גם אחת מגדולי המומחים למורשת ספרדית שבעל פה בבוסניה.<sup>54</sup>

---

לסיום צריך להזכיר כי אין מדובר כאן במחקר יסודי. כדי להשיג זאת היינו זקוקים לעבודה שטח מקדימה יסודית, בקרב המידעניות. אני כאמור לא עשיתי עבודה גדולה זאת, אלא השתמשתי בחומר שהיה אצלי וגם בחומר שהעמידה לרשותי

- זאת, אין בידינו כעת לדייק ולקבוע אם מדובר ביצירות שונות או בשתי כותרות של יצירה אחת".
25. ראו את מאמרי: "משנתה הלשונית של לאורה פאפו – "בוכורטה", פעמים (בהנחה).
26. ראו נספח א': השימה מעורבנת של פרסומיה וכתביה של לאורה פאפו – "בוכורטה". השימה מחולקת לחמש קטגוריות: שירה, פרוזה, דרמה, כתיבה ביקורתית ופולקלור.
27. פעמים רבות חצו שמת חיבה אלו את גבולות המשפחה והיו לשמו המזוהה של האדם. בתקופה שבין שתי מלחמות העולם פעלו אינטלקטואלים יהודים בסרייבו שנודעו בציבור בראש ובראשונה בכינויים זה: אברהם רומאנו – "בוק", דימאיו "בוק", אברהם פינצי – "בוק" וכו'.
28. או בוקיץה בתוספת סימנת הקטנה-חיבה סרבו קרואטית.
29. גורדנה קוייץ (Gordana Kujčić), סופרת יוגוסלבית ידועה, היא בתה של בלאנקה לוי-קוייץ, אחת האחיות של לאורה, וכמה מציירותיה עוסקות בחייה של משפחתה. הרומן שלה *Miris kiše na Balkanu* (ריח הגשם בבלקנים) עוסק במשפחה בין שתי מלחמות העולם, ובוקה מופיעה בו פעמים רבות. כתיבתה של קוייץ נאמנה למציאות, וסיפור הדברים שלה נתמך בכל מה שעולה מפרסומיה וממכתביה של לאורה.
30. ראו נויורביץ, הספרות (הערה) 11 לעיל, עמ' 503 (בלא הפניה כלשהי למקור הידיעה).
31. П. Палавстра, *Јеврејски писци у српској књижевности*, Београд 1998, стр. 84.
32. לדוגמה דודה שרינה ה"לוימיליאה" (יצאת איזמיר) בתמונת הוויי *La pasensia vale mučo*, הדוברת במשך כל היצירה ספרדית-יהודית שונה במעט מזו של שאר הדמויות. בהעמדת שני הלהגים זה מול זה הבליטה "בוכורטה" את מאפייני הלהג של יהודי סרייבו, שכן אחת המטרות של מחזותיה הייתה

הגברת לאורה פאפו. אני מודה לה על נדיבותה גם בהזמנות זו.<sup>55</sup>

ראוי להזכיר גם כי חלק מהרומנסות אשר נאספו בתקופה זו תשובצנה במחזותיה של לאורה פאפו ובתמונות הוויי שלה בתקופה מאוחרת יותר.

לקראת סופה של מלחמת העולם הראשונה נולד לזוג פאפו בנם הבכור, והוא נקרא על שם סבו, אבי אמו, ליאון. כעבור שנה נולד למשפחה עוד בן, בר-כוכבא, אך הכול קראו לו קוקי.

## ה. אין נביא בעירו: צעדים ראשונים בתאטרון

בשנת 1919 שוב מתנסה לאורה פאפו בתחום היצירה התאטרונית. גם הפעם תחילתו של העניין הייתה בקרב במשפחה, אך הפעם ההצגה הוצגה על בימה ציבורית. כנראה לאחיות לוי עדיין לא הייתה דיי תעוזה להופיע על בימה ציבורית בסרייבו, מרכז תרבותי גדול שמבקריהם של אירועי התרבות בו, אניני טעם ותובענים, הטילו אימה על היוצרים בספרדית-יהודית. אי לכך תחילה הן בדקו את ערך יצירתן מול קהל אוהד יותר וביקורתי פחות – בבימה ציבורית צנועה ב־"Židovsko nacionalno društvo" (האגודה היהודית הלאומית) בעיירה ויסוקו ליד סרייבו. באמצע אפריל 1919, בערב תאטרון שהוצגה בו תמונתו של שבתי ג'אלין *Lijepa pjesma* (השיר היפה), הוצג, בשירה ובריקודים, גם המערכון *Las hadras de Pesah* (ההכנות לפסח). לאורה כתבה את המערכון וביימה אותו, ריקי רקדה, ובלאנקה ליוותה אותה בשירה ובנגינה בפסנתר.<sup>56</sup> ריקי וכישרונה הנפלא הם שמשכו את לב הקהל, ובזכותה המערכון עשה לו שם בוויסוקו. השמועות הגיעו מיד גם לסרייבו, ובעקבותיהן פנתה "לה צ'יניצ'ולניאה"<sup>57</sup> אל ריקי בבקשה להכין מערכון חדש כדי להציגו בערב התרמה של הארגון. שוב הוטלה מלאכת הכתיבה על לאורה; בלאנקה ביצעה את השירים; וריקי רקדה. אולם "בוכורטה" עדיין לא אוזרת אומץ לחשוב על יצירה עצמאית בלתי תלויה – היא בוחרת להסתמך על שיר צרפתי ידוע. כך נוצר המערכון *La molinera i la karvonera* (הטוחנת ומוכרת הפחם).

ב-1 בדצמבר 1919, ביום חג יוגוסלבי לאומי, נפטר יהודה ליאון לוי והותיר אחריו אישה, שלוש בנות רווקות בלא דנוניה ושני בנים בלא מקצוע. מעתה נינה וקלארי תפרנסנה את אמן, את אחיהן ואת אחיותיהן. במרוצת הימים הן אפילו תחסוכנה מספיק כסף כדי לשלוח את האח הגדול, יצחק, ללימודים בווינה. תקופה זו לא האירה פנים למשפחה. זמן מה לאחר לידתו של קוקי לקה בעלה של לאורה, דניאל, בנפשו והועבר לסנטוריום, בו הוא ישאר עד סוף ימיו. מעתה, עול פרנסת משפחתה הקטנה של לאורה יוטל עליה.

לשמר את השפה.

33. לדוגמה La ingleza (האנגלייה)

במחזה Esterka מנסה להיזכר עם אסטורקה ועם הסבתא בקסטיליאנית. אסטורקה מבינה אותה בעזרת מילים מערביות ובין-לאומיות שהיא מכירה, אבל הסבתא, שדוברת ספרדית-יהודית וקצת סרבית ותו לא, אינה מצליחה להבין אותה כלל.

34. במחזה *Shuegra ni de baro buena* מופיעה צוענייה שלמדה קצת ספרדית-יהודית כדי "לקרוא עתידות" ליהודיות זקנות המתנשפות בקיסילה (אתר נופש בקרבת סרייבו) שהסרבו-קרואטית שלהן לא הספיקה אפילו לשיחה בסיסית מעין זו. יש כאן ערות מעניינת לניהול שיחה בספרדית-יהודית אבל בני העדות.

35. במחזה *Hermandad* הפגישה לאורה פאפו בין שני איכרים סרבים לבין דודה מירקדה, ובאמצעות דרושישי בנייהם היא תיעדה ותיארה את מידת השליטה (או, ליתר דיוק, חוסר השליטה) של הדור הישן בשפת המקום. לפי העדויות בעיתונות היהודית של אותה התקופה דיאלוגים מסוג זה הצחיקו את הקהל והיו מהגורמים החשובים לפופולריות של מחזותיה.

36. בשיר *Al ocasion del jubileo de combate lavoro i sucesso* (לרגל חגיגת המאבק, העבודה וההצלחה), אשר נכתב בתקופת המשבר שקדם למלחמת העולם השנייה, תיארה "בוכוריה" את מצב המשפחה בעת המשבר שקדם למלחמת העולם הראשונה: "I estonces hue pelear: el estonces hue pelear: por la vida / El pan de suyo no vinia a la boca / Sudar calio por la comida / El mundo mucho no se troka. // I Dudo con su regimento / Sc desbolvia con mucha pena / Cada día, algun amargo momento, / Se deskorazava la casa llena. // Yena la casa de criaturas / I no vacia de risas y cantes / Ma ricas huemos de tiernura / De biervos dulses calmantes" (גם אז היה צורך להיאבק כדי לחיות / הלחם לפה מעצמו לא קפץ / להויע היה צריך בשביל האוכל

## 1. צאינה בנות ציון: התגייסות חברתית ותמיכה ביציאת הבנות ללימודים ולעבודה

ערנותה ואחריותה הציבורית לא אפשרו ללאורה לשקוע בבעיותיה האישיות ולהתעלם מהנושא הקרוב אל לבה – הכשרת האישה (או הנערה) הספרדייה לחיי יצירה בעידן המודרני. בשנת 1924 היא תוזרת לזירה הציבורית במלוא המרץ בעקבות סיפורו של "בוקי" רומאנו, "Dos vizinas in el kortižo" (שתי שכנות בחצר).<sup>58</sup> כנהוג בסיפוריו של "בוקי" (ובהתאם לאווירה הכללית של המדור שהם פורסמו בו), גם בסיפורו זה נושבת רוח נוסטלגיה. בחום ובחיבה כובשת צייר "בוקי" בביטחון עצמי של אמן-על שתי שכנות יהודיות ספרדיות טיפוסיות של פעם, לאה ובוכוריה. הוא לא נזקק לתיאורים מיותרים; שפתן החיה והתוססת של הדמויות הספיקה לו כדי לעצב דמויות משכנעות וכמעט חיות. מבלי להטיף לעמדותיהן או לדעותיהן הקדומות יצר "בוקי" שתי דמויות ייצוגיות ואמינות המשוחחות על הא ועל דא – אך בעיקר על מה שאפשר לכנות "מכת חינוך לבנות" ועל השלכותיה המרחיקות לכת וה"מצמררות". לאה מספרת לבוכוריה על אירוסייה של אירנה, בתה הקטנה של אחותה מאזאלטה. כמצופה בבוכוריה מיד שואלת מה עם לאורה, האחות הגדולה (כי בחברה היהודית-ספרדית המסורתית נהוג היה להשיא בנות לפי סדר לידתן). לאה עונה שהיא מסופקת אם לאורה תתחתן אי פעם. בבוכוריה מקשה: "Pur luke? Abastanti hinoza paresi!" (למה? היא דווקא דיי חניינית!), ועל כך לאה עונה בכתב אישום ארוך נגד בתי הספר שמקלקלים את הבנות:

*Ah kirida vizina. Ni eja no savi kvantu mal si jeva kun estas fitižas? In dimas in esti tjenpu. Si no las das a las eškolos, es ki son tontas. No savin salir entri đenti. Si las das a las školas, ti si fazin muj finas, muj seheludas no si dešan una palavra avlar. Di mučus romanis, di muču korzu, di muču šekišijar, luke diras? I koandu lis falvas algu, a lus ožus ti saltan: "Ja paso akel tjenpu ki lus padris spozavan a las ižas. Agora es otru tjenpu." I komu ki es otru tjenpu. Ja stamus mirandu pur tropu, luke sta akapitandu. Akeja si 'ntosega, paramordi ki la dešo il mansevu. Akeja otra - lonđi seja - fazi la kara preta di la famija. I pur luke es todū estu? Todū paramordi las pustas finezas. Toman akejus romanis, si pardin maldandu, jo se fin ki oras di noči. I luke li paresi kirida vizina, algu di boenu si anbeza di ejus? Krejasi, solu diskaralikus i vrigoensarijas. Ah mi kunjadu agora, si trava pur vezis i nubetis las orežas, ki la do a la Laura a las*

*eškolas. Ama luke kerí? Anbizava muj boenu. Di todú tenija 'unu'. Inpisarun todus a mi kunjadu: "Es pikadu, es pikadu, ki la kiti", i ansina skapo esta Škola - komu es ki si jama — 'kademja'. I agora va a la banka. Toma mi paresi, mil i kinjentus dinaris al mez. Nada, kirida vizina. Kada manjana s'alevanta, si penja, si visti, s'akomoda i si va. Ala medju dija vjeni, komi i si va. A la noči koandu sali dil lavoru, es dar dos tres arodijadas pur il korzu. I si li paresi si va i al kino. Dispues vieni jo se aki oras di noči, komi, i es ilugu tomar il "ladriju"<sup>59</sup> in la manu. Si kreji ki esta mučača, no si li va la manu, d' aka aja, a lavorar algu? Kvantas vezis ki li dizi mi Mazalta: "Tristi di mi no seja, luke pensas tu no se. Amanjana ki ti kazis, ni una kumida no vas savez azer a esti "maridal". Mira a la Erna kvantus fečus fazi? Ken sta jivandu la kaza mas ki eja. Di la manjana s'alevanta, dizbarasa, frega, alinpija todú ki da un gustu di ver. Dispoes s'asenta ala mašina, kuzi, lavra, pigleja, arimenda, luke diras". Eja nada. Savi luke l' arispondi? "Jo kvandumi vo kazar jo di ja banka no mi vo salir. El maridu a su lavoru, jo a mi lavoru. I al hotel vamus komer". La madri l' amarga, si zgrimi di sintir. I diga l' arogu es estu vida?<sup>60</sup>*

כבר בגיליון הבא של *Jevrejski Život* מגיבה לאורה פאפו במאמר שכותרתו "Madres" (אימהות).<sup>61</sup> זוהי פעם ראשונה שהיא מפרסמת דבר מה בספרדית-יהודית, ולמיטב ידיעתי זוהי גם הפעם הראשונה שבה היא חותמת בשם ספרותי "בוכוריה". אין לפסול את האפשרות שהיא החליטה לחתום בשם זה משום שלאחת הדמויות של "בוקי" קראו בוכוריה. כאמור, לאורה עצמה הייתה בת בכורה ובביתה קראו לה בוקה (לעיל הערות 27 ו-28). ייתכן כי השימוש בשמה של אחת הדמויות נועד גם ליצור רושם שלאורה פאפו כותבת בשמה של הדמות, בשם האישה הספרדית של פעם ש"בוקי" שם בפיה דברים שאין ראוי ליחס לה. בין כך ובין כך, מאז הפולמוס השם הספרותי "בוכוריה" יזוהה אתה כל חייה. את מאמר התגובה שלה פותחת "בוכוריה" בדברי שבח על "הפיליטונים היפים בספרדית המופיעים ב-"*Jevrejski život*" ועל "נימתו העממית [של "בוקי"]" ושפתו הכל כך קרובה אלינו", אך מהר מאוד היא עוברת לביקורת על העמדות המיושנות והשמרניות בסיפור. דבריה במאמר שופכים אור על משנתה הסדורה בעניינים חברתיים אשר תשמש אור לרגליה בכל מפעלה הספרותי – על כן ראוי לצטטם בהרחבה:

/ העולם אינו משתנה הרבה. // וודו עם החייל שלו / הסתדרו בקושי גדול / כל יום איזה רגע מצער / את הבית כולו היה מרכא. // הבית גדוש ילדים / וגם לא ריק מצחוק או משיר / עשירות היינו בשלווה / במילים מתוקות ומרגיעות).

<sup>37</sup> עיקר עלילתו של המחזה *Shuegra ni de baro buena* מבוסס על פרט ביוגרפי זה.

38. כלשון הבית החותם בשיר הנזכר: "Te auguramos las Levias / que muchos años mos alcansen" (מאחלות לך אנו הלוויית / שתזכי לשנים רבות). וככל הנראה מדובר בהלצה פנים-משפחתית ידועה.

39. את שמו הצרפתי של הסלון אפשר לייחס לרוח הצרפתית שהמשפחה כולה ספגה באיסתנבול ולא דווקא להשפעתה של לאורה.

40. על שירותו הצבאי של בעלה בשנים הראשונות למלחמה נמצאנו למדים מטיטוה של מכתב בקשה של לאורה פאפו למשרד המלחמה הממלכתי של הקיסר. הגרסה הראשונית נשתמרה במחברת הרישומים (עמ' 24-26) הכוללת את גרסה קמא של הרומנטים במכתב ביקשה לאורה פאפו פיזיוסי בעבור בעלה דניאל, בגין מחלה בלתי ניתנת לריפוי שחלה בה כשהיה שבו מלחמה באיטליה בשנים 1915-1916.

41. "אל תשאירו אותנו לבד / את פרחיני להתייבש / בשנה הבאה עלינו / נחכה שתבואו עם השלום".

42. J. Bernadzikowska Belović, "Die sudslavische Frau in der Politik",

*Bosnische Post*

*Bosnische Post*, 17.12.1916, p. 8. 43

44. על האיש ועל מפעלו ראו A. Pinto, "Dr. Vita Kajon" *Spomenica etc.* (הצעה 9 לעיל), עמ' 301-303. על הצעתו היא כותבת בהקדמה (בעמ' 1): "Esto tresladando en mi madre lengua esta čika ovra, kuala inisiativa me hue dada por el Sr. Dr. Vita Kayon ke desea ke se avle i se eskriava sobre el folklór sefardi en

lingua espanyola, nuestro idioma, como (אני) lo avlamos en nuestros lugares" מתרגמת לשפת האם שלי את היצירה הקטנה הזאת, ביוזמתו של מר ר"ר ב'טיטה קאיינו, אשר רוצה שידובר ויכתב על אודות הפולקלור הספרדי בשפה ספרדית, בלשון שלנו, בדרך שאנחנו מדברים במקומותינו).

45. את גרסה קמא היא כתבה בחמישה ימים בלבד - 3-7 ביולי 1931. כתיבת גרסה בתרא ועריכתה ארכו זמן רב יותר - מחורף 1931 עד לתשעה באב תרצ"ב (11 באוגוסט 1932).

46. לפי שיטת המשכילים הספרדים גם לאורה אפפו הצמידה לעתים שתי מילים עם אותה משמעות, אחת "הגבוהה", שמבקשים להקנותה להמוני העם, והשנייה "הנמוכה" המוכרת לכול, שבאמצעותה מבינים את הראשונה. כך גם כאן, תחילה היא השתמשה במילה הראויה, הספרותית, aleman - גרמני, אך מיד הוסיפה את הסלבים העממי: nemcesko.

47. "הודות לתפוצות הגורל אני עוסקת בנושא שכבר טיפלת בו בחורף 1917, להרגל ויכוח חריף עם גברת ברנדזיקובסקה, שהייתה לה התעוה לתקוף נשים ספרדיות במאמרה 'הספרדייה בבוסניה'. התנגדתי אז לדבריה ומביטב טיעונים הראיתי לה מיזיה האישה שלנו - והרגע ההוא הוא התחלתו של הספר הקטן הזה, שאז כתבתיו בגרמנית בהנחייתו של מנהל המוזאון באותם הימים, מר ר"ר פאטש, אשר היום יושב בקתדרה לארכאולוגיה באוניברסיטת וינה".

48. "Zekky Effendi eine Erinnerung", *Bosnische Post*, 31.12.1916

49. בשתיים מ-16 הרומנסות לא נמסרו פרטים על אודות המידענית.

50. לפי התאריכים המופיעים בכתב היד, בתחילתו ובסופו (אחרי רומנסה 9), גרסה זו נערכה במשך שלושה ימים - 29-31 בינואר 1917.

51. על שאיפותיה אלו מעיד גם מכתב

*Este Buki esta muy muj jerado, esta pekando sin kerer. --- Sigun nuestro Buki, y el enflujo danjoso ke la eskola eksersa en la muchachika djudia kali pregonar al Kal, ke tornemos todos alo viežo, ke tornemos en kaza asentadas en los minderis lavrar, dezbarasar, fregar, lavar, šaguar kovri i batir biskutela. Alora no premia nada mas. Este paso retrogrado para atras resolvia problemas que savios sociologes non pueden resolver. Ke se vea ke Buki es Buki, i non es Bohora, porke si non era ansina, el savia muj bien, ke el ečo de kaza ke tanto huerte lo deskrive lo save azer la mas primitiva, i la mas eçada a la buena parte, i l'estudio, el saver, las siensias kale ser meresedera, kale sudar i gastar los nervos i la mansevez para los adoperar.*<sup>62</sup>

"בוקי" כאמור לא ייחס לנשים הספרדיות בסיפור עמדות שלא רווחו בקרבן; לכן סביר להניח כי הוא נדהם מביקורתה הנוקבת של "בוכוריטה". הרי הסיפור שלו לא דגל בקידוש העבר ולא הטיף למאיסה במודרנה. ככלות הכול הוא נתן בימה לשתי דמויות, טיפוסיות למדי, להשמיע את טענותיהן השמרניות והמישונות. נכון גם שמשוורתיו ניכרת חיבה נוסטלגית לדמויות אלו, אך מכאן ועד לאימוץ עמדתן - או להטפה לאימוץ עמדתן - הדרך ארוכה מאוד. ואולם הדבר נגע בציפור נפשה של "בוכוריטה", שכן היא הכירה מקרוב את הכורח הדוחק באישה המודרנית לצאת לשוק הפרנסה. הודות ללימודיה "בוכוריטה" הייתה מסוגלת לפרנס את ילדיה הקטנים גם לאחר מחלתו של בעלה - אך אילו מקרה דומה היה מתרחש באותה העת ש"בוקי" מצייר אותה בצבעים ורודים כל כך, אישה במצב דומה וילדיה היו נדונים לעניות מרודה:

"Buen tiempo ke estavamos enseradas, onde avia mučačas viežas?" Ansina avla una vizina ala otra! He mi Buki, un tiempo kuando una mužer de merkader endojada de perlas de tabakas i de mašalas kedava bivda kon 5-6 kriaturas, le tokava mi Buki de la noče a la minjana jerse por las kuzinas i basinas del mundo. Oj grasjas al Dio non es ansina, los pustos ladrios, la salvan de tragedia semežante. Se emplea ake povera, se eča a la merkansija, gana su pan, lo importante es ke keda en elemento! ---

El es seražero (šloser), ea es kuzindera i lavorando todos dos akomodan l'egsistensia, i



non sufren. Non savez Buki ke oj non abasta un ganador. La vida es kara i muj apenada!<sup>63</sup>

ז. כאן נולדת: ה"לוקל-פטריוטיזם של "בוכוריטה"

אחרי הפולמוס עם "בוקי" שמה של "בוכוריטה" מתחיל להופיע בעיתונות היהודית בסרייבו בתדירות גבוהה. כבר בגיליון הבא של *Jevrejski život* היא מתחילה לפרסם את הנובלה שלה, "Morena" (שחרחרת).<sup>64</sup> שמונת פרקי הנובלה לא הופיעו ברצף כי אם בדילוגים – ארבעת הפרקים הראשונים הופיעו בכל שלושה שבועות,<sup>65</sup> שני הפרקים הבאים אחריהם בהפרש של שבועיים,<sup>66</sup> הפרק השביעי שוב בהפרש של שלושה שבועות,<sup>67</sup> והפרק השמיני והאחרון פורסם לאחר שבוע אחד בלבד.<sup>68</sup> קשה לדעת, אך ייתכן מאוד שאת הפרשי הזמן בין הפרקים יש לתלות ב"בוכוריטה" עצמה, שכן בעת הזו היא עדיין חסרת ניסיון בכתיבה. בתקופת בשלותה יספיק פרק זמן כזה לכתיבת תמונת הוויי שלמה. עם הזמן ישתנה סגנונה, ובהמשך חייה את רוב זמנה היא תקדיש לסוגה אחרת, הדרמה. על כל פנים אפשר לומר כי כבר מצעדה הספרותי העצמאי הראשון ניכרת דרכה המיוחדת – כתיבתה היא כתיבה נשית מובהקת. כבר בנובלה הראשונה שלה היא מפגינה יכולת מדהימה ליצור דמויות נשים עגולות, משכנעות, חיות ועם עולם פנימי עשיר. היא קשובה לרגשותיהן, מודעת למאפיינים שלהן ומצליחה להעביר את מסרן לקורא. בצדן של הדמויות העגולות והמשכנעות של מוריניקה ושל אמה מצטיירות הדמויות הגבריות, ראובן ואביה של מוריניקה, דמויות שטוחות ודוממדות. לעתים מתקבל הרושם שהם מופיעים בסיפור רק כרקע לעולמה הפנימי של מוריניקה, מעין גירויים חיצוניים שבעקבותיהם אפשר לרדת אל עומקי נפשה של הדמות הנשית הראשית. אין צריך לומר שמוריניקה, כיאה לדמות נשית חיובית טיפוסית של "בוכוריטה", איננה ילדה מפונקת ושברירית – היא בחורה, ולאחר מכן אישה, רגישה אך מודעת לעצמה ולוחמנית. באחד הפרקים של הנובלה מסופר על התקופה שבה ראובן ומוריניקה עדיין היו סטודנטים בגרמניה. כידוע, באותן השנים כבר ביקשו האנטישמים שיופעל נגד הסטודנטים היהודים נומירוס קלאוסוס. בוקר אחד ראתה מוריניקה קבוצת סטודנטים, חברי התנועה האנטישמית, מדביקים כרזות. בלא חת היא ניגשת לקרוא אותן. ראובן מזהיר אותה שלא תתקרב אליהם עד שיגיעו סטודנטים יהודים אחרים: *"No seas kurioza, asi bivas!"*<sup>69</sup> אך מוריניקה איננה יראה מפני איש, היא ניגשת אל עבר הכרזות ואומרת לראובן: *"Mira les los"*<sup>70</sup> כשראובן, אשר כנראה לא הבין שמוריניקה מתכוונת לראשיהם של האנטישמים, מנסה להרגיעה במילים: *"No te espantes, Morenika, kon mi estas"*<sup>71</sup>; היא עונה לו בנחרצות: *"Ken se espanta? Ke vengam, veremos!"*<sup>72</sup> *"De baldes no nasi jo en Bosna! Batir lo vo komo la lana"*

שכתבה בפריז ב-25 באוגוסט 1928 לאחד המרצים שלה. המכתב שמור בעיבונה. בנספח למכתב נמצאת הרומנסה (או בלשונה שלה, romance espagnole de moyen âge – רומנסה ספרדית ממי הביניים) *Amadi*. להלן מה שנראה כגרסה ראשונית של מכתב (תמיד על כך גם ההתלבטות הבלתי פתורה בהפניה שבראש המכתב): *"Mi muy: Señor mio! Deseo comunicar a Usted este facto, que onde nosotros se cantan romanses de la idat media. A unos de sus colegas tengo de remeter mi chico romancero que recoge en mis días jobenes, porque onde nosotros duermen estos tesoros de folkor. Se muy bien, que en Francia uno tiene senso entendimiento para todo loque es hermoso. Si a Usted le pueden gustar estos cantares antiguos, volvere a mi casa le enviara a Usted mis romances. Agradesca Usted saludos respetuosos de "sdu alumna Laura Papo"* הנכבד! ברצוני לציין לפנך כי אצלנו שרים רומנסות מתקופת ימי הביניים. אני צריכה להגיש לאחד מעמיתך את הרומנסה הקטן שלי, אותו קיבצתי בימי נעוריי – כי אוצרות הפולקלור האלה רדומים אצלנו. אני יודעת היטב שבצרפת יש חוש, הבנה, לכל דבר יפה. אם שירים עתיקים אלו ימצאו חן בעיניך כשאהזור לביתי אשלך לך את הרומנסירו שלי. דרישת שלום מלאת כבוד מתלמידתך לאורה נאמן).

*Don Vergile, Morenica (Las tres hermanicas), Labrando estaba la reina, Don Beso, Moricos los mis Moricos, Pasear se ia Silvana, Morena me llaman*

53. המאמר פורסם תחילה בספר *Godišnjak "La Benevolencije" i "Potpore"*, Sarajevo 5694, pp. 272–288, ואחר כך שוב בכתבים נבחרים

(הערה 1 לעיל), עמ' 300-322. מפני חשיבותו המאמר תורגם לאנגלית. ראו K. Baruch, "Spanish Ballads of the Bosnian Jews", *Judeo-Spanish Ballads from Bosnia*, S.G. Armistead and J.H. Silverman (eds.), Philadelphia 1971, pp. 35-58.

54. כתבים נבחרים (שם), עמ' 301.

55. שם, עמ' 322.

56. על סקירת האירוע ראו *Židovska svijest*, 14.4.1919.

57. "לה כנינו'ולנליה", עמותה לקידום

התרבות וההשכלה, נוסדה בשנת 1902 והיא שמה לה למטרה ליצור דור חדש של אינטלקטואלים, מנהיגים ופעילי ציבור.

לשם כך היא יסדה קרן שממנה הוענקו

מלגות לתלמידים מוכשרים, ובמיוחד

לאלה החפצים ללמוד מקצועות שתייה

בהם גם תרומה ציבורית, כגון הוראה,

רפואה, עיתונות, אמנות וכו'. העמותה

כיסחה את מכלול הוצאות הלימודים

של בני הסוטה, בדרך כלל באחת

האוניברסיטאות הפועלות בתחומי

הממלכה - בווינה, בגרץ או בפראג.

כמו כן "לה כנינו'ולנליה" יסדה ספרייה

יהודית ציבורית, עורדה איסוף ומחקר

של חומר פולקלוריסטי, פובליציסטיקה

יהודית (הכנת ספרי לימוד וספרי מחקר

בנושאים יהודיים, תרגום של ספרות

יהודית מעברית, מיידיש ומלשונות

אירופה) ויצירה (הצגות, תצוגות וכיוצא

באלה).

58. *Jevrejski život*, 33, 1924, p. 3.

59. בסלנג הספרדי-יהודי הבוסני למילה

ladrinju, שהוראתה הראשונית היא לבנה,

משמעות נוספת - טמטום, שטויות.

60. "אח שכנתי היקרה. האינך יודעת

כמה צער יש עם הבנות הקלוקלות

האלה? ובמיוחד בזמן הזה. אם אינך

שולחת אותן לבתי ספר הן יוצאות

טמטומות. לא יודעות להופיע בחברה.

אם את שולחת אותן לבתי ספר הן

נעשות מאוד עדינות, מאוד חכמות.

אי-אפשר להגיד להן אף מילה אחת.

מירוב רומנים, מירוב טיילת, מירוב פלירט

- מה אגיד לך. וכשאת אומרת להן משהו

בסוף דבריה אלה של מוריניקה, המספרת, במידה לא קטנה של הזדהות וגאווה לוקל-פטריוטית, ממשיכה ומסכמת: "I ja trija muestra "bošnakita. Hartonear kere"<sup>73</sup>.

אהבה עמוקה זו של "בוכוריה" לעיר מולדתה, החיבה וההערצה למרקם העדין בין המערב למזרח אשר התהווה בה (עניין אשר יעלה בכתביה שוב ושוב) מוצאות להן ביטוי יפה כבר ביצירת הספרות הראשונה. ראובן מתלונן באוזניה של מוריניקה על קשיי פרדה מסרייבו:

*Eh! Mi Morena, ami me peza de dešar mi sevdad de nasimiento. Espartir es un poko murir!*<sup>74</sup>

והיא עונה לו בהצהרת אהבה לעיר:

*Ves, en esto tienes razon! Oj la manjana, kaminando por las kaležas turkas, miri todo kon otros ožos! Deskuvri ermozuras ke fin oj apenas las sospiči. Orientie, Oriente kquanto sos ermozo! Vites las kajes de pijedregales redondos? Vites akeja kjetud de sus kazas? Otro mundo! Lindo nuestro Saraj! En el centro tramvajes, autos, un poko mas longje el Levante kon sus ermozuras enkantanderas, sus mahales kjetas! Todo esto kale un aženo ke mos aklare la vista para verlo, para admiraldo!*<sup>75</sup>

בתקופה זו מתחילה "בוכוריה" גם להרצות במוסדות יהודים במגוון נושאים. בדצמבר 1924 דיווח העיתון *Narodna židovska svijest* על הרצאתה ב-"Jevrejski Dom" (בית יהודי) בעניין גמילות חסדים והילדים.<sup>76</sup> ההרצאה התקיימה בסרבוקרואטית. בדצמבר 1927 דיווח העיתון על הרצאה אחרת שלה,<sup>77</sup> שנתקיימה ב-"Glorijin Dom" (בית גלוריה), בעניין מקורה של הרומנסה.

בשנת 1925 מתחילה "בוכוריה" לפרסם באותו העיתון גם את שיריה הספרדיים-יהודיים.<sup>78</sup> הלוקל-פטריוטיזם שלה מניע אותה ליזום תרגום של שירה סרבוקרואטית לספרדית-יהודית, ובשנת 1927 היא מפרסמת את תרגומה הספרדי-יהודי לשיר *Lem Edim* (שם פרטי תורכי), פרי עטו של אחד מגדולי המשוררים הסרבים יובן יובנוביץ' - "זמאיי".<sup>79</sup> בצד השיר פורסם גם מאמרה של "בוכוריה", "Nemo propheta in patria" (אינן נביא בארצו), ובו ביטוי מרגש לתהייתה על נטייתם של יהודי בוסניה להתרפס מול כל דבר המובא מהמערב ועל חוסר נכונותם להתפעל מיצירות מקומיות:

*Kquanto mos enflama un poema del Ingles Byron, del Lovelace, y mos parese ke si ay algo*

הן מתנפלות עלייך ואומרות: 'עברו כבר אותם הימים שבהם אבות היו משיאים את הבנות, אלו זמנים אחרים'. ואילו זמנים אחרים אלו. למרבה הצער אנחנו רואות מה קורה – אחת הרעילה את עצמה כי החבר עזב אותה. האחרת, שלא נדע, מביישת את המשפחה. ולמה? הכול בגלל העידונים הארוכים – הן לוקחות את הרומנים ההם, הולכות לאיבוד מרוב קריאה, לפי תדעי עד איזו שעה בלילה. ומה נראה לך, שכנתי היקרה, שמשוה טוב אפשר ללמוד מהם? האמיני לי, רק עזות פנים ובושות. ווי, גיסי עכשיו ממש מושך לעצמו אוזניים על זה ששלח את לאורה לבית הספר. אבל מה הוא רוצה? היא למדה טוב מאוד. בכל המקצועות היא קיבלה 'אחד' [=הציון הגבוה – א"א]. כולם התחילו להגייד לגיסי 'חבל, חבל להוציא אותה'. וככה היא סיימה את בית הספר הזה, איך קוראים לו 'קדמיה'. ועכשיו היא עובדת בבנק. היא מקבלת, נראה לי, 1,500 דינר בחודש. כלום, שכנתי היקרה. כל בוקר היא קמה לה, מסתורקת, מתלבשת, מתגנדרת – והולכת לה. בצהריים היא באה, אוכלת – והולכת. ערב אחריו העבודה היא יוצאת לשניים – שלושה סיבובים בטיילת. אם נראה לה היא הולכת גם לקולנוע. אחר כך היא באה, לפי תדעי באיזו שעה של הלילה, אוכלת – וישר 'טמטום' לידים. את מאמינה שהבחורה הזאת לא מזוהה את הדין מפה לשם כדי לעשות משהו. כמה פעמים כבר אמרה לה אחותי מאזאלטה: 'אוי ואבוי לי, אני לא יודעת מה את חושבת לעצמך, מחר כשתתחתני מאכל אחד לא תדעי להכין לבעלך. תסתכלי על אירנה, כמה עבודת יש לה, מי מחזיקה את הבית אם לא היא? מהבוקר היא מסודרת, מצחצחת, מנקה הכול, תענוג להסתכל. אחר כך היא יושבת ליד המכונה, תופרת, רוקמת, מנהגת, מטליאה, מה אני אגיד לך. וזאת – כלום. את יודעת מה היא עונה לה? 'אני כשאתחנן לא אעזוב את הבנק. בעלי לעבודה – ואני לעבודה שלי. נאכל בבית מלון. אמא המסכנה, צמזמורת אוחות

de ermozo en el mundo puede azerlo solo onde los aženos, i porke un J. Jovanović Zmaj o un Šantić el Mostarli no pudian azer admirar mas ke el aženo. Esto es facil de responder — son de aki, de nuestra tjera, de onde bivimos, y ninguno en su lugar es navi, i nemo propheta en patria. Azia algun danjo, si prekuravamos de dar a konoser al mundo civilizado algunos de estos valorozos poetas?<sup>80</sup>

לאחר שהזמינה את בני קהילתה לפעול למען הוצאת שמותיהם של הסופרים הסרבוב-קרואטים אל העולם הגדול היא מצטטת את דבריו של ברנדס, שהיהודים תמיד הפיצו את ערכיהן של מדינות אשר התנכלו להם. היא ממשיכה ומבטיחה כי המקרה של יהודי בוסניה בוודאי היה שונה: שכניהם, בני דתות אחרות, היו יודעים להעריך נכונה את הפטריוטיות של היהודים:

El žudio fue siempre el ke jevo, i dio a konoser al mundo, valores de paisos onde lo maltrataron (Brandes). Si mozotros lo aziamos, avia ken ke lo agradeska. No espartiamos la suerte del Brandes. La "narodna pjesma", el kante nacional del Slavo tiene una ermozura desconosida en otras poesias del mundo. Sus versos son težedos del amor de madre de akea kerensia de madre del pueblo al kual la kultura no le alkanso azer danjo, i mučas ermozuras sin presio. Por oras vamos a dar a nuestros lektores el traslado de *Lem Edim* i de Šantić un čiko poema. Si va aver interes mas tarde vamos publicar i algunos kantes heroikos, los kualos sonsonetes y melopeas akompanjan kon melankolikos los tanjedores de la gusla. Se va prekurar ke la lengua sea klara, ke se pueda entender un poko mas londe de Bosanski Brod.<sup>81</sup>

ההערה האירונית שחותמת את המאמר מעניינת – אפשר להסיק ממנה כי "בוכורייטה" עצמה החזיקה בדעה קדומה על אודות עליונותו של המערב, הדעה שהיא ייחסה לבני קהילתה. העיר בוסנסקי ברוד נמצאת בצפון מערב בוסניה בגבול עם קרואטיה. אם תרגומי השירה הסלבית הלאומית של "בוכורייטה" לא נועדו לקהל המקומי בלבד אלא גם לקהל שמעבר לבוסנסקי ברוד, הרי גם עיניה של "בוכורייטה" מופנות אל המערב,

בה כשהיא שומעת דברים כאלה. תגיד,

בבקשה. זה נקרא חיים, זה?"

*Jevrejski život*, 34, 1924, p. 3 .61

.62. "בוקי זה טועה טעות תמורה, הוא

חוטא מבלי לדעת --- לפי בוקי שלנו

מפני השפעתו הרעה של בית הספר על

הבת היהודייה צריך היה שנתפלג בית

הכנסת, שנחזר בכל לדרכים ישנות

- לחזור לשבת בבית, על כריות: לרקום,

לסדר, לצחצח, לרחוץ, לנקות כלי נחושת

ולהכין עוגות. שום דבר אחר לא היינו

צריכים. הצעד אחרון אל העבר היה

פותר בעיות שגדולי הסוציולוגים אינם

מצליחים לפתור. שיהיה ברור, בוקי הוא

בוקי - ולא בכורה - שאם לא כן הוא

היה יודע שעסקי הבית, שלפי תיאוריו

קשים כל כך, האישה הפרימיטיבית

והמטומטמת ביותר מסוגלת לעשותם;

ואילו בשביל לימודים, בשביל ידע,

בשביל מדעים צריך לטרוח, צריך להזיע

ולהשקיע עצבים ובהרות".

.63. "בימים הטובים ההם שהיינו סגורות

בבית, איפה שמענו או על רווקות וקנות?

מילים כאלה אומרת שכנה לדעותה!

ויי, בוקי שלי, בימים ההם כששאת

סוחר מהודות במרגליות, בשרשרות

ובשאר תכשיטים נשארה אלמנה עם

חמישה-שישה ילדים, מהבוקר עד

הלילה, בוקי יקירי, היא הייתה חייבת

לנודד במטבחים ובין הסירים בבתי

של זרים. היום, תודה לאל, זה כבר

לא כך. ה'טטטומים' האוורים מצילים

אותה מטרדיה כזו. היא יוצאת לעבודה,

למסחר, מרוויחה את לחמה, והחשוב

ביותר - היא נשארת בעמדה המכובד!

--- הוא מסגר, היא תופרת. והואיל

ושניהם עובדים הם מבטיחים את קיומם

בלי לסבול. האינך יודע בוקי שהיום לא

מספיק מפרנס אחר בבית. החיים נעשו

יקרים וקשים!"

*Jevrejski život*, 35, 1924, p. 2 .64

.65. שם, 35, 38, 41, 44.

.66. שם, 46, 48.

.67. שם, 51.

.68. שם, 52.

.69. "אל תהיי סקרנית, בחייך! חכי עד

ל-"mundo civilizado", "ל'עולם המתורבת" - לדבריה לעולם זה  
יש להכיר את התרבות הסלבית ואת ערכיה, ולא דווקא למזרח הדובר  
ספרדית-יהודית.

בתקופה זו בצדו של הלוקל-פטריוטיזם נושבת בפרסומיה של "בוכוריטה"  
רוח ציונית. כך, למשל, הנובלה *Morenika* מסתיימת בעלייתן של הדמויות  
הראשיות לארץ ישראל. בהמשך, באפריל 1927, מתרגמת "בוכוריטה"  
מגרמנית לספרדית-יהודית את מאמרה הפמיניסטי-ציוני של ד"ר נדיה  
שטיין (Nadia Stein) ומפרסמת אותו בעיתון הציוני *Narodna židovska  
svijest* תחת הכותרת "החלוצה"<sup>62</sup>.

פ. אי-אפשר לעצור את הזמן: גישחה האמביוולנטית של "בוכוריטה"  
לאונסיפציית הנשים

מטרתה הברורה של "בוכוריטה" בתרגום מאמרה הפמיניסטי-ציוני של  
שטיין היא פרסום הרעיונות הטמונים בו והפצתם, והדבר מלמד על  
הזדהותה של המתרגמת עם רוחו של המאמר. עם זאת עמדתה בעניין  
פמיניזם ושאלת שחרור האישה מורכבת יותר. ממאמרה הראשון בעיתונות  
היהודית ועד למחזותיה החברתיים בתקופת יצירתה הבשלה היא המשיכה  
לעודד נשים לצאת לעבודה ולרכוש מקצועות אשר יאפשרו להן לתרום  
לפרנסת המשפחה; אף על פי כן היא לא ראתה בדברים אלו ערך בפני  
עצמם. מבחינתה היה זה צו השעה ותו לא. "בוכוריטה", אשר תקפה  
בחרפות את "בוקי" על מה שהיא זיהתה בכתיבתו כ"צעד אחרון אל  
העבר", בעצמה לא הייתה בטוחה כלל וכלל כי האישה המודרנית שמחה,  
שלמה או שלויה יותר מהנשים בדורות קודמים. במסה על אודות האישה  
הספרדייה מבוססיה היא כותבת:<sup>63</sup>

El resultado de todo ke aki se anoto es el  
sigiente: ke aunke la mujer de un tiempo mucho  
mas lazdro en su kaza i para su famiya, tuvo  
mas alegria i mas paz en su korason ke la mujer  
moderna kon todo el konfor i los "kolaylikes"  
ke le trusho el dor de oy! Moralmente ea esta  
manko sastifecha ke la de un tiempo i esto es de  
entender siendo akea, la antika akseptto la vida  
komo hue, i oy demandamos de ea (de la vida)  
mucho mas de lo ke ea mos puede dar.<sup>64</sup>

כזכור, תחילתה של מסה זו היא בפולמוס עם יליצה ברנדיזקובסקה-  
בילוביץ', אשר האשימה את הספרדייה שאיננה מסוגלת להשתחרר  
מכבלי העבר. הפולמוס התרחש כשבע שנים לפני הפולמוס עם "בוקי",  
ואילו הניסוח המצוטט כאן לקוח מגרסתה הספרדית-יהודית של המסה,

שיבואו החברה שלנו".

70. "קרא את הפלקטים שלהם ראובן! ראשים ישיברו פה!"

71. "אל תפחד, מוריניקה, את אתי".

72. "מי מפחד? שיבואו, נראה אותם! לא לשווא נולדתי בבוסניה! אני אכה בהם כמו שמכים צמר".

73. "וכבר מתכוננת הבוסנית הקטנה שלנו. רוצה להיאבק".

74. "אה, מורינה שלי! אני, קשה לי לעזוב את עיר מולדתי. הפרדה היא מיתה קטנה".

75. "ראה, כאן אתה צודק! היום בבוקר כשעברתי ברחובות המוסלמים הסתכלתי על הכול בעיניים אחרות! גיליתי יופי שעד היום בקושי חשדתי בקיומו! מזרח מזרח - אתה כה יפה! האם ראתי את הרחובות העשויים אבנים עגולות? האם ראתי את השקט בבתיים? עולם אחר! סריבו היפה שלנו! במרכז השמליות, במרחק קטן ממנו המזרח עם יופי המקסים ושכונותיו השקטות. נדרש איש זר שיבהיר לנו את הראות כדי שנוכל לראות את כל זה, כדי שנעריך את כל זה!"

76. "Dobročinstvo i naša djeca", *Narodna židovska svijest*, 37-38, 1924

"Donde mos viene la romansa", *ibid*, 182, 3.12.1927, p. 4

78. תחילה פורסם השיר *Ožikos de guerko* (אמנון ותמר), שם, 61, ולאחר מכן גם השיר *A mi nona, Sunha Liačon* (שמה) ליאג'ון *Salom* (לסבתי שונחה) ליאג'ון [שם, 75].

*Jevrejski život*, 159, p. 3. 79

80. "כמה מלהיב אותנו שיר משיריך של בירון האנגלי, או של לובליס; ונראה לנו שאם יש משתו יפה בעולם הוא יכול להיווצר בנכר בלבד. מדוע י' ויבנובין זמאי או שנטיי' איש מוסטר לא יעוררו בנו הערצה יותר מהורים? קל לענות על השאלה - מפני שהם מכאן, מארצנו, מהמקום שאנחנו חיים בו, ואף אחד אינו יכול להיות נביא בארצו, אין נביא בעירי'. האם היה מוזק אילו

משנת 1931. בדיוק כמו אז, ב'1917, כשבמאמרה בגרמנית היא שינסה את מותניה ויצאה להגן על היופי שבמסורתה של האישה הספרדייה, על חכמת החיים הטמונה באורח החיים המסורתי, על ההומניות, הישר וההסתפקות במועט, כך גם כעבור 14 שנה. מכאן נראה שגישתה דומה לגישתו של "בוקי". אם כן, למה גם לקראתו היא יצאה למלחמה? למה היא כינתה את התמונה האידיאלית של העבר המצטיירת מדבריהן של דמויותיו של "בוקי" כ"צעד אחורה אל העבר"? התשובה טמונה, לדעתי, בשורות הבאות:<sup>85</sup>

Materialmente oy estamos mejor! No estamos atravadadas de mucha famiya! Pero si atorgamos la verdat no hue mejor akel tiempo? No porke tiene el nimbo el kolor ermozo de lo pasado, sino porke hue de punto de vista moral mucho mejor.<sup>86</sup>

אליבא ד"בוכוריטה" בדיוק כמו ששיציאת נשים לעבודה אינה ערך בפני עצמו, כך גם אין כל ערך בהנצחת דרכי חיים שאבד עליהן הכלח. ההכרעה האמתית היא בעל-זמני: במוסר, בערכים ובפסיכולוגיה. לכן לדעתה היטיבה לעשות האישה הספרדייה כשלא הסתגרה מפני המודרנה אך גם לא התנתקה מעברה. הסתגלותה ההדרגתית אפשרה לה להתאים את ערכיה הישנים למצב החדש. לכן גם אליבא ד"בוכוריטה" טועה "בוקי" - הדמויות בסיפורו ממשיכות להיות נאמנות לצורות שעבר זמנן ובכך הן בוגדות במה ש"בוכוריטה" רואה כתורתה של האישה הספרדייה: נאמנות לתוכן וגמישות בענייני הצורה.

את התפעלותה מיכולת ההסתגלות של האישה הספרדייה הביעה "בוכוריטה" במילים אלה:

Estudiemus una mužer ke ya paso los sesenta! Mientras su čikez ea bivio en un ambiente turko, en el mas puro Oriente. Vıno ala mučačez le vino el Austriako, elemento evropeo ke le abolto entera la vida i su modo de entenderla ! I komo no? De harenka, kalio si kižo o no ke se adapte a los uzos ke trušo el konkistador nuevo, el renado nuevo. Por esteso lo izo i la mužer serba. Vıno a los anjos de ser nona, delivro el Serbo la Bosna, i ea, la čika jahudinka de šalvariko duspues feređe, i mas tarde el čapeo, se adapto a todos los režimes kon la elasticidat de su rasa! En medio siglo (50 anjos) vıdo trokarse tres reinados, tres rasas, oriental, germana i slava!

Y ea supo siempre jir kon el tiempo! No se kere maestria para esto?<sup>87</sup>

ההסתגלות למודרנה, אם כן, איננה בהכרח ניתוק מהעבר – ההפך הוא הנכון. אליבא ד"בוכוריטה" המסורת היהודית-ספרדית מחייבת הליכה עם הזמן. אם כן המודל לאימוץ המודרניות שהיא מציעה לבני קהילתה (ובמיוחד לבנות קהילתה) אינו בא ממקום של נתק או שבר; הוא המשך טבעי של המסורת הנושנה. יתרה מזו, צעידה נוסטלגית כלפי העבר איננה רק מעשה אנטי-חברתי – היא גם מנוגדת למסורת. מעתה ל"בוכוריטה" שתי משימות עיקריות: תיקון החברה ותיעוד העבר. לשם הראשונה היא כותבת את המערכון העצמאי הראשון שלה (*Dotas* (הנדוניות), המאיץ בבנות לקחת את גורלן לידיהן, ומרצה בנושאים חברתיים. לשם מטרתה השנייה היא מתחילה לפרסם דיוקנות של אנשים מן השורה, זקנים וזקנות של פעם,<sup>88</sup> "טיפוסים ישנים" אשר לדעתה גילמו את דרך החיים היהודית-ספרדית, את ערכיה ואת השקפותיה של החברה היהודית-ספרדית המסורתית, את האנקדוטות<sup>89</sup> ואת הרישומים הפולקלוריים שלה על המנהגים<sup>90</sup> והמשחקים<sup>91</sup> שהולכים ונעלמים.

## מ. התאנה חנטה בגיה והגפנים סגוד נתנו ריח: תקופת היצירה הבשלה

צ'מפרה, המתבסס על עדויותיהן של בלאנקה ושל חברה משותפת לה ול"בוכוריטה", מוסר<sup>92</sup> כי זמן מה לאחר שחזרה המשפחה לסרייבו סיימה לאורה בהצלחה Cours de vacances (קורס קיץ) של כ"ח וקיבלה Diplôme supérieur d'Études Françaises (תעודה עליונה ללימודים צרפתיים), המסמיכה ללמד לשון צרפתית וספרות צרפתית. הוא לא מציג תאריכים מדויקים, אך מוסיף כי עם חזרתה מפריז החלו לקרוא לה במשפחה La Franceza (הצרפתייה).<sup>93</sup> נזירוביץ' מתבסס על מכתבה הנזכר למרצה שלה,<sup>94</sup> אשר נכתב בפריז באוגוסט 1928, ובצדק מסיק כי הוא נכתב בעת שהותה בצרפת לרגל לימודיה.<sup>95</sup>

שהותה בפריז והיחשפותה לחיי התרבות הסוחפים שם היטיבו עם "בוכוריטה" – התנתקות קצרה זו ממשפחתה, מקהילתה ומעירה העניקה לה כנראה נקודת מבט חדשה על מפעלה, הציבורי והספרותי, ועל תרומתו. היא חוזרת מפריז מודעת לעצמה ובטוחה בסגולותיה ובכישורונותיה הספרותיים. גם ההכרה וההוקרה שזכתה להן בקהילה היהודית, ומעמדה החדש בתורת "אשת ציבור" ידועה,<sup>96</sup> תרמו לחיזוק ביטחונה הספרותי. את תחילתו של עידן יצירתה הבשלה של לאורה אפשר למקם בשנים אלו. עתה, למרות הביקורת הקטלנית של האינטליגנציה היהודית-ספרדית שהייתה מנת חלקם של אחדים לפניו ולמרות קביעתו הנחרצת של ברוך כי החברה היהודית-ספרדית איננה מפותחת דייה כדי להוליד יצירה קולקטיבית בסדר גודל של דרמה<sup>97</sup> – "בוכוריטה" פונה לסוגה תובענית

ניסיון להכיר לעולם המתורבת משהו מהמשוררים הגדולים האלה?"  
81. "תמיד הביא היהודי לידעת העולם את ערכיהן של המדינות אשר התנכלו לו (ברנדס). אילו היינו אנהנו עושים כדבר הזה היה מי שיודע לנו. לא היה נגדו עלינו הגורל הנזכר אצל ברנדס. ב"narodna pjesma", בשיר הלאומי הסלבי יש יופי מיוחד שאיננו מוכר בשירות לאומיות אחרות בעולם. משולבת בו אהבת האם, אותה חיבת האם של העם שהתרבות לא הצליחה להזיק לו. לעת עתה ניתן לקרואנו תרגום של השיר 'לם אדים' ושיר אחד קטן של שטייץ. אם הקהל יגלה עניין בהם נפרסם בהמשך גם שירי גיבורים שביצועם המונוטוני מלווה בניגונים מלנכוליים של כינור; ושתדל הששפה תחיה ברורה, כדי שיוכלו להבינה גם מחוץ לבוסנסקי ברוד".

82. "La haluca", *Narodna židovska svijest*, 158-159, 1927, pp. 1-2  
83. *La mužer Sefardi de Bosna*, גרסה בתרא, עמ' 8.

84. "התוצאה של כל מה שנאמר כאן היא שאף שהאיש של פעם עבד הרבה יותר קשה בביתה ובעבוד משפחתה, היו לה שמחה ושלווה בלב יותר משיש לאישה המודרנית עם כל הנוחיות וההקלות שהופיעו בדור זה. מבחינה מורלית, היא פחות מרוצה מהאיש של פעם, וזה מובן, כי האישה היא, הוותיקה, הייתה מקבלת את החיים כמו שהם, והיום אנהנו דורשים מהם [מהחיים] הרבה יותר ממה שהם יכולים לתת".

85. *La mužer sefardi de Bosna*, גרסה בתרא, עמ' 9.

86. "מבחינה חומרית מצבנו היום טוב יותר! אין לנו מעמסה של משפחות גדולות; אבל אם מבקשים את האמת – האם לא היה טוב יותר בזמן ההוא? לא מפני ההילה שיש לו --- אלא מפני שמבחינה מורלית היה אז טוב בהרבה".

87. *La mužer sefardi de Bosna*, גרסה בתרא, עמ' 13: "נתרכז באישה שעברה גיל 160 בילדותה היא חייטה באווירה תורנית, במורח ממשי, במלוא מובן



בנות משפחת לו: קלארי, לאורה וניה (עומדות)  
בלאנקי וריקי (יושבות) בכניסה לבית הוריהן

זו בבטחה של יוצרת ריבונית המודעת ליכולותיה. מי שפעם נטתה להסתמך על אחרים אפילו בכתיבת מערכונים קצרצרים מתחילה את כתיבתה הדרמטורגית במחזה חברתי רב היקף בן שלוש מערכות. כתיבת המחזה *Esterka* (אסטרקה) התחילה ב-16 בדצמבר 1929 והסתיימה ב-12 ביולי 1930. גם את תמונת הוויי הראשונה שלה, *Avia de ser* (היה היה), כותבת "בוכוריטה" בתקופה זו, במקביל למחזה *Esterka*. תהליך הכתיבה של תמונת הוויי זו נמשך קצת יותר משבוע – בין ה-18 ל-26 בפברואר 1930.

ב-13 שנות כתיבתה הבשלה (משנת 1929 עד למותה המוקדם ב-1942) כתבה "בוכוריטה" שבע דרמות, מתוכן שלושה מחזות חברתיים (*Esterka*, *Ožos* ו-*Shuegra ni de baro buena Hermandat*), מחזה הוויי (*Avia de ser*, *La pasensia vale mučo*) ושלוש תמונות הוויי (*Tiempos pasados* ו-*Tiempos pasados*). מה שבולט לעין ביצירתה התאטרונית הוא האיזון המפליא בין העיסוק בהוויי לבין העיסוק במבע חברתי. כאילו מדובר בהחלטה מודעת ועקרונית, כמחצית זמנה היא מקדישה להנצחת ההוויי היהודי-ספרדי המסורתי וכמחצית ל"תיקון החברה". מבחינה זו קיים במפעלה הספרותי של "בוכוריטה" גם איזון פנימי. תמונות הוויי

המילה. כשהגיעה לבחורותה בא (הכובש) האוסטרי וההשפעה האירופית ששינו לה את כל החיים ואפילו את תפיסת החיים. האישה של פעם, כל כבודה בת מלך פנימה, הייתה חייבת להסתגל למנהגים שהביא הכובש החדש, הממלכה החדשה. את אותו הדבר עשתה גם האישה הסרבית. כשהגיעה העת שתיה סבתא, הסרבים שחררו את בוסניה – והיא, היהודייה הקטנה, מהשרוול, דרך הפיריג', עד לכובע שהגיע מאוחר יותר, הסתגלה לכל המשטרים עם גמישותו של גועה! בחצי מאה (50 שנה) היא ראתה שלוש מלכויות מתחלפות, שלושה גועים שונים: המזרחי, הגרמני והסלבי! והיא ידעה תמיד ללכת עם הזמן! לא צריך מימונת מיוחדת בשביל זה?"

88. לרשימה מפורטת ראו נספח א'. באחד הדיוקנות אשר פורסם תחת הכותרת "Por esto akea vieza no se kizo murir" (לכן לא רצתה הזקנה למות), ב.פ. 30, 1929, *Jevrejski glas*, 10, היא כתבה: "Tipos de viezas de un tiempo son raros. Por la ley de la natura kale ke desaparekan. Me esforzo para enfikar en la memoria algun retrato de estas mužeres de un tiempo (דמויות הזקנות של פעם היום נדירות. לפי חוקי הטבע סופן להיעלם. אני מתאמצת לשמר בויכרון את דימוין של נשים אלו של פעם).

89. לרשימה מפורטת ראו נספח א'.  
90. לדוגמה "Salida Pesah", *Jevrejski glas*, 57, 1925, בעיזבון שמור גם האוטוגרף (שני עמודי מחברת חשבון בודדים, בפורמט 32:20.5 ס"מ) של כתבה בשם *Duspues de las hadras* (אחרי ההכנות לפסח), אשר מעולם לא פורסמה.

91. לדוגמה "Uno de los dugos ke se estan desapareciendo", *Jevrejski glas*, 124, 1926, p. 3.

92. צ'מפרה, בוכוריטה (ראו סוף הערה 8 לעיל), עמ' 136.

93. כך למשל בשיר *Al ocasion del*

*jubileo de combate, lavoro i successo*

גרסה בתרא (12.4.1936), שכתבה "בוכוריה" לכבוד אחותה נינה במלאת 25 שנה לסלון הכובעים לברות שלה. הכינוי מופיע בשני מקומות, בפעם הראשונה בבית השבעי: "Quando a las doze dava el tiro / Mama ya skapava su žiro / Nima, Clari, Kaki, Blanki, Riki / todos a la meza – i su iža grande, La Francoza" (כשהשעון סימן צהריים / הייתה אימא מסיימת את סידוריה / נינה, קלארי, קאקי, בלאנקי, ריקי, כולם לשולחן – וגם בתה הגדולה, הצרפתייה). וכן בחתימה: "Tu ermana grande, Bohoreta – Francoza" (אחותך הגדולה, בוכוריה – הצרפתייה).

94. ראו הערה 51 לעיל.

95. נויבויץ', קנסינורו (הערה 5 לעיל), עמ' 116.

96. "בשבוע שעבר הועלחה בילה גלוריה" ההצגה *Las hadras de Pesah* של אשת הציבור החרוצה והבלתי לאה שלנו, גברת לאורה פאפו. טיאה בוכוריה אינה מסתפקת בכתיבת המחזה לבד, היא גם מביימת אותו ומלווה את השירה בפסנתר". ראו *Narodna židovska svijest*, 8.4.1927, p. 3.

97. במאמר ביקורת על המחזה *Esperansa* של ב' פינצי, אשר פורסם ב-4, p. 1925, *Jevrejski život*: "אם כך, דרמה היא הסוגה החברתית ביותר מכל סוגותיה של השירה. אשר להופעתה בתולדות הספרות אני חוזר על מה שכבר אמרתי. שיר ילירי יכול להיווצר על ידי יחיד רגיש – ואילו הדרמה אינה נוצרת על ידי מחבר, החברה יוצרת אותה. המחזאי הוא רק פרשן מחונן וכישרוני של אותה החברה. אנחנו, היהודים הספרדים, אין לנו חברה עם גוונים מוגדרים דיים להיווצרות מתחים דרמטיים. שפתנו היא תמונה אמينة של הפרמיטיביות שלנו".

98. בסצנת הסיום של *Esterka* (כתב מכונה, מערכה שלישית, עמ' 24–25) בסעודת "הסוף הטוב", שנהפכה לסעודת אירוסים, הנוכחים מחליפים כניעים

ומחזה ההוויי שלה טעונים מסרים חברתיים באותה מידה שמחזותיה החברתיים גדושים יסודות פולקלוריים.<sup>98</sup> למשל, "בוכוריה" משתמשת במוזיקה מההוויי היהודי-ספרדי גם במחזותיה החברתיים ולא רק בתמונות ההוויי שלה, בהן השימוש מובן מאליה ואפילו מתבקש. מדובר בעיקר ברומנסות,<sup>99</sup> אך לעתים מופיעות במחזות (בהקשר של חגים או טקסים יהודיים)<sup>100</sup> גם הקומפלאס (או לפחות פרודיות עליהן)<sup>101</sup> ושירי עם אחרים. אמנם גם מבחינה מוזיקלית מחזות אלו רחוקים מלהיות גנזן פולקלורי גרדא. "בוכוריה" איננה אוצרת המגישה את חומריה באמצעות הצגה תאטרלית; תפקידה בעיצובן המוזיקלי של ההצגות על פי מחזותיה רחב, פעיל ויצירתי הרבה יותר: היא מחברת בתים חדשים לשירים ישנים,<sup>102</sup> היא כותבת שירים שהולמים את העלילה ומלבישה אותם במנגינות ישנות (יהודיות-ספרדיות,<sup>103</sup> או צרפתיות<sup>104</sup>), או מלחינה להם מנגינות חדשות. במקומות מסוימים נוצר הרושם שהשיר הוא יחידה מוכנה שלא נוצרה בעקבות המחזה אלא רק שובצה בתוכו.<sup>105</sup> למרבה הצער לחניה לא נשתמרו.

! סוף דבר הכול נשאר: אנילוג

נראה כי בקבוצת השחקנים החובבנים של "מתתיה" מצאה "בוכוריה" כלי הולם לשתי מטרותיה – למבע החברתי ולהנצחת הערכים היהודיים – ספרדיים המסורתיים. סביר להניח כי אלמלא הפלישה הגרמנית ואלמלא סיפוח בוסניה והרצגובינה לקרואטיה העצמאית (אשר תיזכר בתולדות האנושות כמדינת הלווין היחידה של הרייך השלישי אשר זכתה לאמונו המלא של היטלר עד כי השמדת היהודים בה ובאזורים אשר סופחו לשטחה הופקדה בידי ממשלתה) שיתוף הפעולה בין "בוכוריה" לשחקני "מתתיה" היה מניב פרות נוספים. מחוללי "הסדר החדש" הגרמנים וקלגסיהם הקרואטים והמוסלמים מחקו כלא היה את המיקרוקוסמוס של "בוכוריה": בניה, קוקי וליאון, נלקחו למחנה הריכוז יסנובץ (Jasenovac). כבר באחת הפשיטות האוסטטיות הראשונות, אך הם לא הגיעו למחנה כי נרצחו בדרך; אחותה בלאנקי ברחה לסרביה עם בעלה הסרבי; ריקי, אשר התגוררה בבלגרד כבר זמן רב, הסתתרה בכפר סרבי נידח בפנים המדינה, שם הגרמנים לא חיפשו יהודים; קלארי ויצחק התגוררו בזגרב, אך עם תחילת הרדיפות ברחה קלארי עם ילדיה לאיטליה, ואילו יצחק ואשתו זדנקה חזרו לבוסניה והסתתרו בכפר נידח בזהות בדויה; אליאס כבר קודם עלה לארץ ישראל. כך, מכל המשפחה הגדולה נשאר בסרייבו רק "בוכוריה" ונינה. בזכות נישואיה של נינה לבעלה ה"ארי" הגל הראשון של רדיפות היהודים לא נגע אליה.

בתקופה זו "בוכוריה" חלתה. פשיטות לבתי היהודים ומשלווחים למחנות הריכוז נמשכו, ונינה, כדי להציל את אחותה החולה מידי האוסטאשים (הנאצים הקרואטים) ולסייע לה במצב בריאותה הירוד, מצאה דרך



לאשפזה בבית חולים של נזירות קתוליות. הנזירות ידעו על מוצאה היהודי, אך הסכנות הכרוכות במתן מחסה ליהודים לא הרתיעו אותן. "בוכוריטה" אושפזה במחלקה לחולים סופניים. תחילה תלתה נינה את הדבר זוהירותן של הנזירות, אך מדי יום ביומו הידרדר מצבה של החולה. נינה ידעה על גורלם המר של ליאון וקוקי אך המשיכה להביא ל"בוכוריטה" בשורות טובות מפהם. ב־12 ביוני 1942, בשנה השנייה לכיבוש הקרואטי, נפטרה לאורה פאפו – "בוכוריטה" לבית לוי בהיותה בת 53.<sup>106</sup> לווייתה הייתה הלוויה היהודית האחרונה בסרייבו הכבושה עד השחרור ב־1945. מלבד הקברנים, האדם היחיד שנכח בלוויה הייתה אחותה נינה. דמותה של "בוכוריטה" וסיפור חייה שימשו מקור השראה ליצירה ספרותית גם אחרי השואה. מלבד כתביה הנזכרים של קווייץ יש להזכיר בהקשר זה גם את הרדיו־דרמה *Bohoreta i njeni* (בוכוריטה ומשפחתה) של ריקצה עובדיה, אשר שודרה ברדיו סרייבו בשנת 1986.

(איחולים בעת הרמת הכוסית), כמיטב המסורת היהודית-ספרדית של פעם. בימי "בוכוריטה" מנהג זה כבר הלך ונעלם, והיא ניסתה לתעדו ולהנציחו על ידי הרחבת תיאורו. הואיל ויצירות התאטרון של "בוכוריטה" מעולם לא פורסמו, וההפניה לכתבי יד השמורים בארכיון העיר בסרייבו איננה מועילה לציבור הקוראים הישראלים, מצאתי לנכון להביא את הקטע בשלמותו – והוא מופיע בנספח ב' למאמר.

99. במחזה *Esterka* מופיעות ארבע רומנסות: *Segadores* (הקוצרים) (כתב מכונה, מערכה ראשונה, עמ' 12), *Tres ermanikas* (שלוש אחיות קטנות) (כתב מכונה, מערכה ראשונה, עמ' 13), *Arvolera* (אילן) (כתב מכונה, מערכה שלישית, עמ' 24) ו־*Blanka njinja* (הנערה הלבנה) (מערכה שלישית, עמ' 27). שתי הרומנסות הראשונות הן מהרומנסיו של "בוכוריטה" עצמה, *Tres ermanikas* הובאה במכתבה למרצה הצרפתי, אלא ששם היא כונתה *Amadi* ואילו במקומות האחרים שמה *Amadi* 100. כך למשל תמונת הוויי *La pasensia vale muco* מתחילה בטקס ההבדלה אשר מסתיים בקומפלה הידועה: *O Dio grande kon su gracia* (האל הגדול בחסדיו). על השיר, רקעו, תולדותיו ומשמעותו ראו *E. Romero, Coplas sefardies*, Cordoba 1991, p. 31

101. אוכיר כאן את השיר המופיע במחזה *Shuegra ni de baro buena* (כתב יד, עמ' 42). שהוא פרודיה צורנית על הקומפלה הידועה של פורים (אימפוסלר קירו קונטלר לונה גראנדי איסטויליה). היות שכאמור אין שום תועלת בהפניה לכתבי יד השמורים בארכיון העיר בסרייבו אביא להלן את השיר בשלמותו, בלי לתרגמו לעברית: "Empesar kero a kontar una: longa storia / Muco vos keria avlar, se kanso la memoria / Entero el enverano estamos en esta prizion / De flirtes manka el okazion / Komo ke no trisalgas y loka ki no salgas // Dia y noce es avlar, por leces y kuažo / Si te



"בוכוריטה" עם בניה: ליאון משמאלה ובר-כוכבא מימינה

## נספח א': רשימה של פרסומיה וכתביה של לאורה כאפו – "בוכוריטה"

א. שירה

### א.א. שירי לאורה פאפו – "בוכוריטה"

1. *Ožikos de guerko* (אמנון ותמר) פורסם ב־ *Jevrejski život*, 3, 1925, p. 61. בכתבי סרבו־קרוואטי עם השפעות קסטיליאניות זעירות.

2. *A mi nona, Sunha Liačon Salom* (לסבתי, שונחה [=שמחה] ליאג'ון [=אליהו] שלום) פורסם ב־ *Jevrejski život*, 75, 1925, p. 5. בכתבי סרבו־קרוואטי.

3. *Al ocasion del jubileo de combate lavoro i succeso* (לרגל חגיגת המאבק, העבודה וההצלחה), אוטוגרף השמור בעיזבון, גרסה קמא, 11 במרץ 1936. בכתבי סרבו־קרוואטי.

3. *Al ocasion del jubileo de combate lavoro i succeso* (לרגל חגיגת המאבק, העבודה וההצלחה), אוטוגרף השמור בעיזבון, גרסה בתרא, 12 במרץ 1936. בכתבי קסטיליאני עם סטיות רבות.

4. *El namorado i la muerte* (האהוב והמוות) פורסם על ידי אלעזר, עמ' 180. בכתבי סרבו־קרוואטי-קסטיליאני מעורב.<sup>107</sup>

5. *Madres* (אימהות) פורסם על ידי אלעזר, עמ' 180, תשעה בתים בני ארבע שורות. האוטוגרף שמור בעיזבון, וגם עותק מודפס במכונת כתיבה, דף A4 בודד. שניהם בכתבי סרבו־קרוואטי.

6. *Prekura de kantar* (נסה לשיר) פורסם על ידי אלעזר, עמ' 181. בכתבי סרבו־קרוואטי.

7. *Violetas* (סיגליות) פורסם על ידי אלעזר, עמ' 182. בכתבי סרבו־קרוואטי. המבנה של השיר אינו ברור.<sup>108</sup>

8. *Alavaciones a la ruda como milisina* (שבחי הפיגם כתרופה) פורסם על ידי אלעזר, עמ' 253. בכתבי סרבו־קרוואטי.<sup>109</sup>

9. *Huanita* (חואניטה), עמוד A4 בודד כתוב במכונת כתיבה, בלא תאריך, שמונה בתים בני ארבע שורות. בכתבי סרבו־קרוואטי.

### א.ב. תרגומי שירה

1. *Lem Edim* (לם אדים), שירו של יובן ויבנוביץ' זמאיי (Jovan Jovanović Zmaj) בתרגומה של "בוכוריטה", פורסם ב־ *Jevrejski život*, 159, 1927, p. 3. בכתבי סרבו־קרוואטי עם השפעות קסטיליאניות זעירות.

2. *Flor amurçada* (הפרח המיושב), שירו של המשורר הסלובני גוסטב קרקלץ (*Gustav Krklec*) בתרגומה של "בוכוריטה", אוטוגרף השמור בעיזבון, עמוד בודד. בצד השיר מופיע התאריך 10 בדצמבר 1932. בכתבי סרבו־קרוואטי.

keres parfumar, es komer pan i ažo / Mi  
Tija Merkada mos se save araviar / De  
ves en kuando bien gritar / Ah Tija  
Merkada, esto no mos agrada"

102. כמו למשל בשיר הידוע *Pašariko*  
*tu te jamas*, המופיע ב־*Esterka* (כתב  
מכונה, מערכה שנייה, עמ' 20). הסבתא  
שרה את הבית הראשון בלי שינויים,  
ועליו אסתורקה עונה בשיר משלה, שיר  
נגועים לבנה שבבית החולים, והשיר  
החדש מתאים במשקל ובמנגינה לשיר  
הישן. להלן המילים: "Moreniko de tu  
mama / Kuando te vas a sanar / Penso  
en tí, me kemo en flama / Kuando  
te vo abrasar". ראוי לציין כי שיר זה  
מופיע שוב בתמונת הרוי *Avia de ser*  
(בשתי הגרסאות בעמ' 21) בשלמותו  
בלא שינויים.

103. אחד מהם הוא ככל הנראה השיר  
*La pasensia* שתמונת הרוי *La pasensia*  
*vale mučo: "Madre mía, loke mos*  
*pario / Muču la keremos, mo las*  
*garde el Diot! // Madre mía loke*  
*se aravio / Si unos kuantos daros*  
*se le arompio // Si đarikos lindos*  
*no le kedara / Padre en la plasa*  
*"se los merkara*

104. השימוש בניגונים צרפתיים נפוץ  
במיוחד במחזה *Hemandat* - בו יש  
שלושה שירים שבצדם הפניה לשירים  
בצרפתית. בסוף השיר *Montañas de*  
*mi vida* (ההרים של חיי) מופיעה בכתב  
יד, עמ' 64-65, הפניה לשיר צרפתי  
בשם *Montagnes Pyrénées* (הרים  
פירינאיים); בצד השיר *Monatanjas*  
*verdes del deredor* (הרים ירוקים  
שמשכיבים) מופיעה בעמ' 61 הערה: "Je  
l'aine toujours - chant Suisse" (אוהב  
אותך תמיד - שיר שווייצרי); ובסוף  
השיר *Si konesias mis dolores* (אילו  
היית מכיר את צרותיי) מופיעה בעמ'  
68 הפניה לשיר צרפתי *Brisée dans tes*  
*bras* (שבורה בזרועותך).

105. אחד מהשירים הוא, לדעתי, השיר  
על העיר דוברובניק (בספרדית-יהודית:  
לגוזה), עיר בחוף הים האדריאטי.

השיר מופיע ב-*Esterka* (כתב מכונה, מערכה שלישית, עמ' 4): "Kquanto te kero, Raguza amada / De montes verdes arodeada / Kquanto admiro tu mar ermozo / Raguza, adio, lugar kerido / Nunka te ulvido // Tus altas paredes te mampararon / Kuando puevlos por ti pelearon / Lugar kerido, mučo te kero / Mučo te kero, lugar kerido / Nunka te ulvido // Baten las olas, serka de Gravoza / Onde se entra en Raguza ermzoza / Povero de akel ke no te vido / Raguza, adio, lugar kerido / Nunka te ulvido"

106. במאמרו של נזירוביץ, קנסינורו (הערה 5 לעיל), עמ' 116, הוא כותב כי "בוכוריה נפטרה באורח טרגי בשנת 1941 בעיר מולדתה עקב רדיפות הנאצים", ואילו אלעזר (שם, עמ' 378) כותב כי היא "נרצחה במחנה ריכוז בשנת 1942". הפרטים כאן הנוגעים לימיה האחרונים מבוססים על דבריה של גורדנה קוייץ, אחייניתה, ברומן שכתבה על תולדות המשפחה (ראו הערה 29 לעיל). מן הראוי להזכיר כי גם הרומן האחרון של קוייץ *Bajka o Benjaminu Baruhu* (אגדתו של בנימין ברון), אשר ראה אור בבלגרד בשנת 2002, הוסיב על מותה של "בוכוריה", אך אין בו מידע חדש השופך אור על חיי המשפחה בדורות האחרונים. תפקדה של "בוכוריה" בעלילה דמיונית לחלוטין: בעת אספוה בבית החולים היא כותבת את הרומן (שהוא סיפור תולדות המשפחה) מפני חששה שעקב מחלתה כבר לא תזכה לראות את בניה, ולכן היא מבקשת להשאיר להם אגדה משפחתית, מעין צוואה רוחנית.

107. אלעזר הגדיר את השיר פוי עטה של לאורה פאפו. ייתכן שמדובר בשיר שהיא כתבה לפי מוטיבים של שיר עממי, אך ייתכן גם שמדובר בשיר עממי שהיא רק שמה.  
108. בעיזבון נמצא דף בודד בפורמט A,4, ובו עותק של השיר מודפס במכונת כתיבה. בכתיב סרבית-קרוואטי.

## א.ג. אוספי רומנסות

1. הרומנסירו של לאורה פאפו – "בוכוריה", גרסה קמא. האוטוגרף נמצא בעיזבון; הוא ממלא 62 עמודים במחברת בעלת פורמט של 25:21 ס"מ. ספרדית-יהודית, בכתיב קסטייליאני עם סטיות רבות, וגרמנית. מחברת זו כוללת בין השאר רישום ראשוני של 13 רומנסות מפי ארבע מידעניות. שבע מתוכן<sup>110</sup> נכללו בגרסתו הסופית של הרומנסירו של לאורה פאפו ופורסמו בהזדמנויות שונות.<sup>111</sup> שש רומנסות אחרות<sup>112</sup> פורסמו על ידי נזירוביץ' ב-1986. ליד חלק מהרומנסות גם הערות על אודות המידעניות<sup>113</sup> ותאריך הרישום.<sup>114</sup> ברומנסות אחרות נוספו הערות בצד, במה שנראה כהערות עריכה ראשוניות.<sup>115</sup>
1. הרומנסירו, גרסה סופית הכוללת רק עשר רומנסות.<sup>116</sup> כאמור, שבע רומנסות מהרומנסירו פרסם כבר ברוך בשנת 1933. את הרומנסירו השלם פרסם נזירוביץ' ב-1986. ב-1987 גם אלעזר פרסם את מכלול הרומנסות המופיעות ברומנסירו של לאורה פאפו – "בוכוריה" – אך בפזור ולא בקובץ.<sup>117</sup>
2. מכתב מ-1928, עמוד ונספח (ובסך הכול שלושה עמודים), ובו הרומנסה *Amadi* את המכתב (בלא הנספח) פרסם נזירוביץ' ב-1986. האוטוגרף שמור בעיזבון והוא נושא את התאריך 25 באוגוסט 1928. המכתב נכתב בפרזי והוא כתוב קסטייליאנית.

## ב. כרוזה

### ב.א. נובלות

1. "Morena" (שחרחרות) – סיפור בהמשכים, פורסם ב-*Jevrejski život* בשמונה פרקים: (א) בגיליון 35, 1924, עמ' 2; (ב) בגיליון 38, 1924, עמ' 3; (ג) בגיליון 41, 1925, עמ' 3; (ד) בגיליון 44, 1925, עמ' 5; (ה) בגיליון 46, 1925, עמ' 3; (ו) בגיליון 48, 1925, עמ' 3; (ז) בגיליון 51, 1925, עמ' 3; (ח) בגיליון 52, 1925, עמ' 3. בכתיב סרבית-קרוואטי, עם השפעות קסטייליאניות זעירות.
2. "Linda" (לינדה) פורסם ב-*Jevrejski glas*, 19, 1928, p. 4 – תת-כותרת: *Rikordo de Oriente* (זיכרון מהמזרח). בכתיב סרבית-קרוואטי, עם השפעות קסטייליאניות זעירות.
3. "Dulse de rozas" (ריבת ורדים), פורסם ב-*Jevrejski glas*, 31, 1928, pp. 2–3. בכתיב סרבית-קרוואטי.

### ב.ב. דיוקנות

1. "Zekky Effendi eine Erinnerung" (זיכרונות על אודות זיקי-איפ'נדי) פורסם ב-*Bosnische Post*, 31.12.1916.<sup>118</sup>
2. "Por esto akea vieža no se kižo murit" (לכן לא רצתה הזקנה למות)

109. אלעזר הגריד את השיר פרי עטה של לאורה פאפו. ייתכן שמדובר בעיבוד שלה לקומפלה לט' בשבת ידועה, אך ייתכן גם כי זוהי גרסה לא מוכרת של הקומפלה וש"בוכריטה" רק רשמה אותה.

110. *Lavrando estava la reyna, Silvana, Morenica (Las tres hermanicas), Mauricos los mis Mauricos, Segadores, La doncella de Marsilla, Carcelero*

111. ראו בהמשך, סוף א.ג.ו.

112. *La hermosica, Paseando se Rondale, El raptor pordiosero, Calbagata de Peranzueles, Don Bueso y su hermana, Hermanas reina y cautiva*

113. כך למשל בעמ' 2 נמצאת הרומנסה *Segadores* (קוצרים) בלא כותרת ומתחתיה שמה המלא של המידענית, *Gjoja Levi Teodorus*, בתוספת הערה מאוחרת, *schön geschrieben* (הועתק היטב).

114. כך למשל בעמ' 3, ליד הכותרת *Leila* מופיע התאריך 17 בינואר 1917, אך הרומנסה עצמה לא נרשמה שם כי אם בעמוד 47.

115. כך למשל בעמ' 1 ליד הרומנסה *Paesear ia Silvana* (סילב'אנה הייתה יוצאת לטייל) שמה הפרטי של המידענית כתוב באלכסון בעט אחר, ולידו הערה בגרמנית, *schön geschrieben* (הועתק היטב).

116. *Lavrando estava la reyna, Don Virgile, Silvana, Morenica (Las tres hermanicas), Don Beso, Mauricos los mis Mauricos, Morena me yaman, Segadores, La doncella de Marsilla, Carcelero*

117. האוטוגרף נמצא בעיזבון. גליון, 16 עמודים בפורמט 24.5:19 ס"מ, כתובים בכתב קסטיליאני, עם סתיות רבות. לפי ההערות בכתב יד הרומנסיו נערך בתאריכים 29-31 בינואר 1917. בהתחלה כלל הרומנסיו רק תשע רומנסות, אך בסוף נוספה גם הרומנסה *Carcelero*. כל הפרטים החסרים בגרסת העבודה הושלמו בגרסה זו. בסוף כל רומנסה

פורסם ב-10-9, *Jevrejski glas*, 30, 1929, pp. בכתב סרבו-קרוואטי עם השפעות קסטיליאניות זעירות.

3. "Una manjana de Sukot onde senjor Cappon" (בוקר אחד בחג הסוכות אצל מר קאפון), זיכרונות אישיים על החכם אברהם אהרון קאפון במלאת שנתיים למותו, פורסם ב-, *Jevrejski glas*, 47, 1931, p. 6. בכתב סרבו-קרוואטי.

4. "Tia Rahelona de Sason" (דודה רחלונה די ששון), פורסם ב- *Jevrejski glas*, 22, 1932, p. 6. בכתב סרבו-קרוואטי.<sup>119</sup>

5. "La paparoza de tijo Kako Monteiro" (הגרניום של הדוד קקו מונטיירה), פורסם ב-8, *Jevrejski glas*, 25, 1936, p. 8. בכתב סרבו-קרוואטי עם השפעות קסטיליאניות זעירות.<sup>120</sup>

6. "Tija Merkada de Jahilo Finci" (דודה מירקאדה, אשתו של יחיאלו פ'ינצי), פורסם ב-16, *Jevrejski glas*, 14-15, 1936, p. 16. התת-כותרת *In memoriam* (לזכר). בכתב סרבו-קרוואטי.<sup>121</sup>

7. "Alberto Salom y sus burlas" (אלברטו שלום והבדיחות שלו), פורסם ב-8, *Jevrejski glas*, 31, 1936, p. 8. בכתב סרבו-קרוואטי עם השפעות קסטיליאניות זעירות.

## ג.ג. אנקדוטות

1. "Pasa para ariva" (מתן כבוד) פורסם ב-, *Jevrejski život*, 159, 1927, p. 3. בכתב סרבו-קרוואטי.

2. "Ajde a mirar peši!" (בוא לבדוק את הדגים) פורסם ב- *Jevrejski glas*, 18, 1936, p. 6. בכתב סרבו-קרוואטי.

## ג. דלמה

### ג.א. מחזות חברתיים

1. *Esterka* (אסתרקה), אוטוגרף השמור בעיזבון, 131 עמודי מחברת בפורמט 34:21 ס"מ. בעמוד הראשון רשימת האביזרים למערכה הראשונה. שער המחזה מופיע רק בעמוד השני. למערכה הראשונה, שבעקבותיהם, אין שער נפרד, והיא כוללת 39 עמודי טקסט; למערכה השנייה 41 עמודים (עמוד השער, 38 עמודי טקסט ושני עמודים של רשימת האביזרים); ולשלישית 49 (47 עמודי טקסט בלא שער ושני עמודים לרשימת האביזרים). בשער הכללי מתחת לכותרת הראשית יש תת-כותרת, *Ritrato social de muestros dias en 3 actos* (מחזה חברתי בן זמננו בשלוש מערכות). תת-כותרת זו אינה חוזרת בעמודים הראשונים של אף אחת מהמערכות. יתרה מזאת, בעמוד הראשון של המערכה השנייה מופיעה תת-כותרת אחרת, *Kantes, romanses, melodias de Oriente* (שירים, רומנסות וניגונים מהמזרח). בשער הכללי מופיע התאריך 24 ביולי 1929. כתיבתה של המערכה הראשונה הסתיימה ב-16 בדצמבר

- מופיע שמה המלא, גילה, ולעתים אף מקום מגוריה, של המידענית.
118. במחברת הרישומים נמצאת בעמ' 39-46 טיטוה של האמר בכתב ידה של המחברת, וכותרתה *Zekky-effendi Rafaelović eine Skizze fon Laura Papo Bohoreta* (ויקי-איפינדי רפאלוב'יץ' - שרטוט לדיקנו מאת לאורה פאפו בוכוריה). תאריך הכתיבה 21 בדצמבר 1916.
119. האוטוגרף, ארבעה עמודים בודדים, פורמט 34:21 ס"מ, נמצא בעיזבון. בראש העמוד הראשון התאריך 22 במאי 1932. בעיזבון יש גם עותק מודפס במכונת כתיבה, שני עמודים בפורמט 4:4. בשני המקורות הכתיב סרבוֹקראוּטי.
120. האוטוגרף, שלושה עמודים בודדים, פורמט 34:21 ס"מ, נמצא בעיזבון. בראש העמוד הראשון התאריך 3 במאי 1936. בסוף הטקסט מצוין התאריך 10 במאי 1936. הכתיב סרבוֹקראוּטי עם השפעות קסטיליאניות ועירות.
121. האוטוגרף, שני עמודים בודדים ממחברת חשבון, פורמט 32:20.5 ס"מ, נמצא בעיזבון. בראש העמוד הראשון התאריך 29 במרץ 1936. הכתיב סרבוֹקראוּטי.
122. מן הראוי להזכיר כי מחזה זה נמצא בעיזבון גם בעותק כתוב במכונת כתיבה עם תיקונים לטעויות הדפסה בכתב ידה של המחברת. בקובץ 84 עמודים בפורמט 4:4. בתחילת הקובץ רשימת האבזורים למערכה הראשונה. השער הכללי למחזה מופיע בעמוד השני. למערכה הראשונה שבעקבותיה אין שער נפרד, יש בה 24 עמודי טקסט. שתי המערכות האחרות נפתחות ברשימות האבזורים. למערכה השנייה 26 עמודים; ולשלישית 30 עמודי טקסט. התת-כותרת, ההקדשה והתאריכים אשר בשער הכללי ובסוף כל מערכה יהיו לאלה המופיעים בכתב היד. התת-כותרת המשנית המופיעה בכתב היד בפתחת המערכה הראשונה אינה נמצאת בקובץ זה.
123. גם בסוף גרסה בתרא של המחזה *Ožos mios* נמצאה הערה אישית

1929, של השנייה ב' 29 בדצמבר 1929, ושל השלישית ב' 12 ביולי 1930. העמוד הראשון של שלוש המערכות נפתח בשרטוט הסצנה ובהערות המחזאית. רשימת הדמויות מופיעה בשער הכללי בלבד. ההקדשה, גם היא בשער: "Penseros dedicados a mi muy querida madre, mi mamile, que la nombraban Esterka cuando era joben, su hija grande Bohoreta" (הגיונות מוקדשים לאמי היקרה מאוד, לאימאלה שלי, שכשהייתה צעירה קראו לה אסתורקה, מבתה הבכורה בוכוריה).<sup>122</sup>

א.2 *Renado mi nuera grande* (רינאדו כלתי הגדולה), אוטוגרף השמור בעיזבון, גרסה קמא של המחזה *Shuegra ni de baro buena*, 80 עמודי מחברת בפורמט 34:21 ס"מ. למחזה יש שער כללי, הקדמה (שלושה עמודים) ושלוש מערכות. המערכה הראשונה 24 עמודים; השנייה 24; והשלישית 28 עמודים. בשער הכללי הכותרת היא שם המחזה כמצוין לעיל. בתחילת המערכה השנייה והשלישית שם המחזה מופיע בשינוי קל: *Reinado mi nuera la grande*. בשער הכללי ובתחילת המערכה השנייה מופיעה גם תת-כותרת, *estampa de nuestros dias* (תמונה מימינו אנו). בשער הכללי התאריך 12 בספטמבר 1932. כתיבת המערכה הראשונה הסתיימה ב' 19 בספטמבר 1932; כתיבת המערכה השלישית החלה ב' 4 ביוני 1933 והסתיימה ב' 22 ביוני 1933. ההקדשה: "Dedicado al bravo y joben artista Šalom, el que sabe hacer reir y llorar al publico sefardi de Saraj que mucho lo quiere" (מוקדש לשחקן מעולה וצעיר, שלום, אשר יודע להצחיק את הקהל הספרדי בסריבו ולגרום לו לבכות, קהל שאוהב אותו מאוד).

ב.2 *Shuegra ni de baro buena* (חמות אף אם מחרס מעוצבה אינה טובה), אוטוגרף השמור בעיזבון, גרסה בתרא (כאמור, לגרסה קמא יש שם שונה), 90 עמודי מחברת בפורמט 34:21 ס"מ. למחזה שלוש מערכות. לשום מערכה אין שער נפרד. כתב היד נפתח בשער כללי ומסתיים ברשימת האבזורים הנחוצים להצגה כולה. למערכה הראשונה 32 עמודים; לשנייה 29; ולשלישית 27. בשער הכללי מופיעים שני תאריכים – תאריך תחילת הכתיבה, 12 בספטמבר 1932, ותאריך סיום הכתיבה, 21 ביוני 1933. ואילו בסוף המערכה השלישית מופיע תאריך סיום אחר, 7 ביולי 1933. גם בסוף המערכה השנייה מופיע תאריך מאוחר לתאריך הסיום המצוין בשער, 3 ביולי 1933. לתאריך זה נוספו גם שתי מילים בסוגריים – "at home" (בבית).<sup>123</sup> בשער הכללי מופיעות תת-כותרת, *Pedaso en tres aktos, retrato social* (מעמד תאטרלי בשלוש מערכות, מחזה חברתי מימינו אנו), והקדשה, "Dedicado a Šalom Daniti" (מוקדש לשלום דאניטי).

3. *Hermandat* (אחוזה), אוטוגרף השמור בעיזבון, 69 עמודי מחברת בפורמט 34:21 ס"מ. כתב יד חסר – הוא מתחיל בעמוד 10. לכתב

באנגלית: "It snows" (יורד גשם).  
 124. בראשון נמצאת *Romance du moyen âge* (רומנסה מימי ביניים, בצרפתית) המתחילה במילים: "Sur son coursier, fier et sauvaige" שיחסה למחזה אינו ברור (בסוף הרומנסה מופיע גם התאריך 9 באפריל 1935); ובשני רשימת האביזרים לכל מערכה בנפרד.  
 125. העימוד המופיע בקורפוס איננו מקורי - הוא מאוחר לכתיבת היצירות, וככל הנראה צ'מפרה אחראי לו. בכל זאת בחרתי להציג אליו (כדי למנוע בלבול), בחיפונים קלים: העמוד הלא ממוספר העוקב את עמ' 39 סימנתי כ-39 וכן עשיתי בעמוד לא ממוספר העוקב את 57. לשני העמודים האחרונים ניתנו המספרים 77 ו-78; והעמוד שבו ציור הבימה סומן באופן שהזכרתי כ-27ב.

126. בתת-כותרת של המערכה השנייה הושמטו המילים "de teatro" ובתת-כותרת של המערכה השלישית הושמטו המילים "de Bosna".

היד עימוד מקורי אחד (אין עימוד נפרד לכל מערכה) המסתיים בעמ' 76. שני העמודים האחרונים לא מוספרו,<sup>124</sup> וגם העמוד עם רישום הבימה הפותח את המערכה השנייה. נוסף על כך העימוד מוטעה - יש שני עמודי 39 ושני עמודי 57.<sup>125</sup> למחזה שלוש מערכות: הראשונה 27 עמודים (התשעה הראשונים חסרים); השנייה 24 (ציור הבימה ו-23 עמודי טקסט); והשלישית 26. בראש עמוד 11 מופיע התאריך 14 בנובמבר 1935; בסוף המערכה השנייה מופיע התאריך 31 ביולי 1935; בסוף המערכה השנייה 4 באוגוסט 1935; ובסוף המערכה השלישית 7 באוגוסט 1935.

### ג.ג. מחזות הוויי

א.1. *Ožos mios* (עיניים שלי), אוטוגרף השמור בעיזבון, גרסה קמא, 68 עמודי מחברת בפורמט 34:21 ס"מ. למחזה שלוש מערכות. בכתב היד המערכה השנייה חסרה; הוא פותח בסיכום המערכה הראשונה (שני עמודים) ועובר למערכה עצמה. למערכה הראשונה 32 עמודים ולשלישית 33. לאף אחת מהמערכות אין שער. בראשית הסיכום ליד הכותרת מופיעה גם תת-כותרת *Onde estan akeos dias* (היכן הימים ההם). תת-כותרת זו אינה חוזרת בפתיחות של המערכות. בתחילת עמוד 1 מופיע התאריך 7 ביולי 1931, ובתחתית עמוד 68 התאריך 17 באוגוסט 1931. בעמוד הפותח של המערכה הראשונה (עמ' 3) מופיעים כותרת המחזה בתוספת תת-כותרת, *Pedaso de folklor sefardi en tres aktos* (הצגה של ההוויי הספרדי בשלוש מערכות), שרטוט הסצנה עם הערות ורשימת הדמויות (11 במספר) - ליד תשע מהדמויות מופיעים גם שמות השחקנים אשר יגלמו את הדמויות, וליד שני השמות האחרים מופיעות הערות אופי, "fečindoza" (חרוצה) ו-"avagarozza" (אטיה). בעמוד 64 רשימת האביזרים הנחוצים להצגה.

ב.1. *Ožos mios* (עיניים שלי), אוטוגרף השמור בעיזבון, גרסה בתרא, 107 עמודי מחברת בפורמט 34:21 ס"מ. למחזה שלוש מערכות. לשתי המערכות הראשונות אין עמוד שער; למערכה השלישית יש. למערכה הראשונה 34 עמודים; לשנייה 39; ולשלישית 40. העמוד הראשון של 14 בספטמבר 1931. בעמוד הראשון של כל מערכה ומערכה מופיעה תת-כותרת, *Pedaso de teatro de folklor sefardi en Bosna en tres aktos* (מעמד תאטרלי מפולקלור ספרדי בבוסניה בשלוש מערכות).<sup>126</sup> בסוף כל מערכה רשימת האביזרים הנחוצים להצגה. ההקדשה, "Dedicados penserios y membransas a muestras nonas" (מחשבות וזיכרונות מוקדשים לסבתות שלנו).

### ג.ג. תמונות הוויי

א.1. *Avia de ser* (היה היה), כתב יד, אוטוגרף השמור בעיזבון, גרסה קמא, 14 עמודי מחברת בפורמט 34:21 ס"מ. לכתב היד אין שער - כותרת

ושתי תת-כותרות נמצאות בראש העמוד הראשון. התת-כותרת הראשונה היא *Evocacion* (העלאת הזיכרון), והשנייה *Stampa*, *scena de la vida de un tiempo* (תמונה, סצנה מהחיים של פעם). בתחילת עמ' 1 מופיע התאריך 18 בפברואר 1930, ובתחתית עמ' 14 התאריך 23 בפברואר 1930. גרסה קמא הסתיימה בעמ' 12, ובתחתיתו כתוב "סוף", 20.2.1930, ב"בוכוריטה". שני העמודים האחרונים נוספו בהמשך. בעמ' 1 גם תיאור הבימה ורשימת הדמויות (שלוש במספר). ליד כל דמות פורט גילה, וליד שמותיהן של שתי דמויות מופיעים גם שמותיהם של השחקנים אשר יגלמו אותן.

ב1. *Avia de ser* (היה היה), כתב יד, אוטוגרף השמור בעיזבון, גרסה בתרא, 22 עמודי מחברת בפורמט 34:21 ס"מ. לכתב היד אין שער; הכותרת והתת-כותרת נמצאות בראש העמוד הראשון. התת-כותרת היא *Escena de la vida de un tiempo kon romansas en 1 akto* (סצנה מחיי העבר עם רומנסות במערכה אחת). בתחילת העמוד הראשון מופיע התאריך 18 בפברואר 1930, ובתחתית העמוד האחרון 26 בפברואר 1930. בעמוד הראשון יש גם תיאור הבימה ורשימת הדמויות (שלוש במספר). בסוף המחזה נוספה סצנה אשר לא תוכננה מראש, ובה מככבות שתי דמויות (אבא ומר ליאג'ו) שלא פורטו ברשימת הדמויות המקורית.

2. *La pasensia vale mučo* (הסבלנות יקרה), כתב יד, אוטוגרף השמור בעיזבון, 20 עמודי מחברת בפורמט 34:21 ס"מ. לכתב היד אין שער; בתחילת העמוד הראשון הכותרת ומתחתיה התת-כותרת *Estampa del folklor del tiempo del turko en un akto* (תמונת הוויי מתקופת השלטון התורכי במערכה אחת). מתחת לתת-כותרת ציור הסצנה, רשימת הדמויות והתאריך, 7 באפריל 1934. בעמוד האחרון נמצאת רשימת האביזרים הנחוצים להצגה ותאריך הסיום של כתיבת המחזה, 10 באפריל 1934.<sup>127</sup>

3. *Tiempos pasados* (זמנים שעברו), כתב יד, אוטוגרף השמור בעיזבון, 25 עמודי מחברת בפורמט 34:21 ס"מ. לכתב היד אין שער. בעמוד הראשון כותרת ותת-כותרת פשוטות, *Estampa, Un akto* (תמונה, מערכה אחת), והתאריך 14 בנובמבר 1939. מתחתיהן רישום הבימה ותיאורה. בעמוד הבא רשימת הדמויות ופירוט של שמות השחקנים אשר יגלמו אותן. בעמוד האחרון התאריך 19 בנובמבר 1939.

#### ג.ד. מערכונים:

1. *Hadras de Pesah* (הכנות לפסח), האוטוגרף נמצא בעיזבון. שני דפים בודדים בפורמט 32:20 ס"מ, בלא כותרת. בכתב סרבן-קרואטי עם השפעות קסטייליאניות זעירות. פורסם גם ב-"*Jevrejski život*, 1927, 151, 128 ולאחר מכן גם אצל אלעזר.<sup>129</sup>
2. *La molinera y la karvonera* (הטוחנת ומוכרת הפחם). בעיזבון נמצא אוטוגרף הנושא תאריך 28 בנובמבר 1935 – ובו השיר /

127. תמונת הוויי זו אינה אלא תמצית של עלילת המחזה *Ozios mios*. הואיל ונעשו על פיה הצגות עצמאיות וגם משום המרחק הרב בין שתי היצירות דאוי לראות בתמונה זו יצירה נפרדת ולא גרסה שנייה של המחזה הראשון.  
128. בתוספת הערת המערכת: "Una kantika, tomada de la ovra 'adras de Pesah' de la onorada senora Laura. dugada kon grande sukceso las otras semanas en el Glorijin Dom i en el Union. La musika es la del kante populare italiano 'Spazzacamino'" (שיר הלקוח מהיצירה "הכנות לפסח" של הגברת הנכבדה לאורה, אשר הוצגה לפני שבוע בהצלחה רבה בבית גלוריה ובאוניון. המוזיקה היא של שיר איטלקי פופולרי "Spazzacamino").  
129. אלעזר (הערה 4 לעיל), עמ' 210 שיר 215.

130. ריח הגשם (הערה 29 לעיל),

עמ' 67.

131. משום כך נקבע מקומו ברשימת המערכונים ולא ברשימת השירים.

132. צמפרה הגדיר את היצירה שיר, אך למעשה מדובר במערכון אשר נכתב בעבור "לה גלוייה" והוצג במסיבתה.

המערכון מלווה בתת-כותרת *Kantika francesa adaptada en espanjol por Laura Papo Bohoreta* (שיר צרפתי מותאם לספרדית על ידי לאורה פאפו בוהוריטה). ככל הנראה מדובר בגרסה מאוחרת, שכן לפי עדותה של קויין<sup>130</sup> השיר תורגם בשנים הראשונות אחרי מלחמת העולם הראשונה, לפי הזמנתה של "לה גלוייה" בתורת בסיס למערכון<sup>131</sup> אשר הוצג סמוך לכתיבתו.

3. *Dotas* (הנדוניות)<sup>132</sup>, כתב מכונה, חמישה עמודים, פורמט 34:21 ס"מ כתובים במכונת כתיבה, הכתיב סרב־קרואטי; בסוף היצירה ליד החתימה מופיע התאריך 12 בינואר 1927.

4. *Davičon el hamal* (דאבי'ג'ון הסבל), התת-כותרת *Motivos de un poema de Heine* (לפי מוטיבים של שיר של היינה). אוטוגרף, שני עמודים, פורמט 20:16 ס"מ. בכתיב סרב־קרואטי, בלא תאריך.

#### ד. כתיבה ביקורתית

##### ד.א. מסות

1. *Hecho hechizo* (נפלאות העבודה), אוטוגרף השמור בעיזבון, גיליון, 32 עמודים (כולל עמוד השער) בפורמט 34:21 ס"מ. בכתיב סרב־קרואטי-קסטיליאני מעורב. בעמוד השער התאריך 23 בנובמבר 1927. בעמוד 31 מופיע התאריך 25 ביוני 1928.

2. *La mužer sefardi de Bosna* (האישה הספרדייה מבוסניה)<sup>133</sup>, גרסה קמא, אוטוגרף השמור בעיזבון, מחברת 20:17 ס"מ, 69 עמודים כתובים (אין שער או תוכן עניינים). בכתיב קסטיליאני-סרב־קרואטי מעורב. בעמוד הראשון התאריך 3 ביולי 1931, בעמוד האחרון התאריך 7 ביולי 1931. נזירוביץ' פרסמה פקסימיליה של כתב היד.

2. *La mužer sefardi de Bosna* (האישה הספרדייה מבוסניה), גרסה בתרא. אוטוגרף השמור בעיזבון, 97 עמודי מחברת בפורמט 21.5:33.5 ס"מ, כולל עמוד השער ותוכן העניינים בסוף הגיליון. בכתיב סרב־קרואטי עם השפעות קסטיליאניות זעירות. בעמוד השער הקדשה, "A la 'Benevolencia', valerosa amiga del progreso — Laura Papo (Bohoreta) "ל"גלוייה", אוהבת הקדמה האמתית – לאורה פאפו [בוהוריטה]). בעמוד הראשון מצוין התאריך 18 בדצמבר 1931. בעמוד 95 החתימה Bohoreta ובצדה התאריך תשעה באב תרצ"ב, 11 באוגוסט 1932. נזירוביץ' פרסמה פקסימיליה של כתב היד בתוספת תרגום בוסני.

##### ד.ב. מאמרים בעיתונות

1. "Die Spanolische Frau" (האישה הספרדייה), נכתב בגרמנית,<sup>134</sup> פורסם ב-8, *Bosnische Post*, 287, 17.12.1916, והוא מאמר תגובה למאמר "Die sudslavische Frau in der Politik" (האישה

133. במחברת הרישומים נמצא בעמ' 49-53 רישום ראשוני (בגרמנית) למסה אנתרופולוגית-חברתית זו אשר נכתבה בספרדית-יהודית. כותרתו של הרישום הוא *Die Jüdische Frau* (האישה היהודיה), וחלק גדול מהנושאים המפורטים בה נדונו במסה בגרסתה הסופית.

134. כאמור, בשנות התשעים נוספה לעיזבון גם מחברת רישומים, אוטוגרף, ובה (עמ' 11-21) גרסת עבודה של המאמר.



- הדרום-סלבית בפוליטיקה) של יליצה ברנדזיקובסקה-בילוביץ' אשר פורסם שבוע קודם באותו העיתון.
2. "Madres" (אימהות) פורסם ב-3, p. 1924, *Jevrejski život*, והוא מאמר תגובה לסיפור "Dos vizinas in el kortižo" (שתי שכנות בחצר) של אברהם רומאנו – "בוקי", אשר פורסם בגיליון הקודם של אותו העיתון. בכתב סרב־קרואטי.
3. "Parfumes y melodias" (ריחות וניגונים), מאמר על אודות קונצרט היובל של "לה לירה", פורסם ב-3, p. 1927, *Jevrejski život*. בכתב סרב־קרואטי עם השפעות קסטיליאניות זעירות.
4. "Vakansas vengansas" (חופש נקמה), מאמר על קבוצות נוער המארגנות טיולים בחופש הגדול, פורסם ב-155, *Jevrejski život*, 1927, pp. 2-3. בכתב סרב־קרואטי עם השפעות קסטיליאניות זעירות.
5. "Nemo propheta in patria" (אין נביא בארצו), מאמר מבוא לתרגומי שירה סרב־קרואטית של בוכוריטה, פורסם ב-159, *Jevrejski život*, 1927, p. 3. בכתב סרב־קרואטי עם השפעות קסטיליאניות זעירות.

#### ד.ג. תרגומי מאמרים

"La haluca" (החלוצה), מאמרה של ד"ר נדיה שטיין מתורגם מגרמנית, פורסם ב-1-2, pp. 1927, *Narodna židovska svijest*, 158-159. בכתב סרב־קרואטי.

#### ה. בולקלוד

##### ה.א. מנהגי חגים

1. "Salida Pesah" (בצאת הפסח) פורסם ב-57, *Jevrejski život*, p. 4. בכתב סרב־קרואטי עם השפעות קסטיליאניות זעירות.
2. *Duspues de las hadras* (אחרי ההכנות לפסח), כתב יד, אוטוגרף, שני עמודים בודדים ממחברת חשבון, בפורמט 32:20.5 ס"מ. בכתב סרב־קרואטי עם השפעות קסטיליאניות זעירות.

##### ה.ב. משחקים

"Uno de los đugos ke se estan desapareiendo" (אחד המשחקים שהולכים ונעלמים), פורסם ב-3, p. 1926, *Jevrejski život*. בכתב סרב־קרואטי עם השפעות קסטיליאניות זעירות.

## נספח ב': ברינלים [איחולים בעת הרמח הכוסית] מתוך המחזה Esterka [אסתרקה]<sup>135</sup>

- Todos:** *Los brindis.*
- Vitali:** *Ken akomete en devda se mete.*
- Nona:** *A sentir loke mos vas topar! A tus mansevezes eras maestro de los brindis.*
- T. Haimo:** *Dešame toser dos tres vezes. [tose] He, ansina, naldo. Pesah mos se aserka. Biva la kompania i la balabaja Esterka! I me lo bevo.*
- Todos:** *Bravo tijo Haimo, ajdi, otro brindi.*
- T. Haimo:** *Aver loke saven los medikos. Brindi di doktor no sinti en mis vidas.*
- El doktor:** *No fujo. El brindi es uzo ke se kante. Mi boz de pandero no vos espante. Me lo bevo.*
- Linda:** [aparte] *Vero brindi de intelektual. Šavdo, šavdo— gusta un grano de sal senjor doktor?*
- El doktor:** [el doktor i Linda, aparte] *Ja veras Linda un poko duspues luke el doktor gusta. [Linda mostra ke no entiende]*
- Todos:** *Agora le toka la taf a nona.*
- Nona:** *Para kantar poko apresto. Tomame en un punjado ečame al sexto. Me lo bevo.*
- Todos:** *No, no, kontra opozicion! Algo vero! No keremos brindis mintirozos!*
- Nona:** *Avia de ser una vieža biveža. Kero ke vos konte una konseža. Me lo bevo. Ja se izo tarde, jir mos kali. Biva la kompania i mi njeto Vitali! Me lo bevi.*
- Todos:** *Otrooo, otro.*
- Nona:** *Para estar alegre, no kale ser riko. Me bive mi biznjeto el Moreniko. Aah, me lo bevo.*
- T. Haimo:** *Beata ken goza, goza de paz i amor. Novio veamos al senjor doktor! Ah, me lo bevo.*
- Vitali:** *Jo le konsežo ke los trenta no pase. Ke se kaze no trespase! Ah, me lo bevo.*



# בין הנהר לים – ניתוח תרבותי ספרותי רב רובדי של שיר חתונה יהודי-ספרדי מהאי רודוס

מיכל הרד

לזכרון של נשות רודוס היהודיות אשר הצורך  
הנאצי תלש באכזריות מטקסי חייהן שנערכו  
מאות בשנים לחוף הים התיכון ושילח אל מותן  
במחנות המוות. "קי סוס אלמאס ריפוזין אין  
גן עדן" – תהא מנוחתן עדן והד שירתן יחיה  
בקרבנו.

## 1. מבוא

מאמר זה מוקדש להתבוננות בשיר חתונה יהודי-ספרדי מסורתי, והגישה  
המנחה את הדיון מתמקדת בריבוי הפנים של שיר העם. שירי החתונה  
היהודיים-ספרדיים נבחנו כבר בהקשרם הספרותי והאתנו-מוזיקולוגי  
הכללי.<sup>1</sup> כמו כן הוצעו מודלים להבחנה פונקציונלית בין שירי החתונה  
היהודיים-ספרדיים השונים; לפי אורו אנאורי-ליברוויץ השירים משקפים  
את מאווייה הארוטיים של האישה, משבחים את יופייה ומעלותיה,  
יוצרים קישור דידקטי בין טקס החתונה למקורות יהודיים, מאפשרים  
לכלה להעביר לחתנה מסר כפול של פיתוי וצניעות, וחלק מהשירים אף  
משלבים יסודות ליריים ביסודות של פריצות.<sup>2</sup> לדברי שושנה וייך-שחק  
הרפרטואר של שירי חתונה שופע יחסית בקרב היהודים הספרדים לא  
רק משום אופיו של טקס החתונה, המסמן את המעבר ממשפחת המוצא  
אל המשפחה החדשה הנוצרת עם הנישואים ומבטיח בכך את המשכיות  
הקהילה כולה, אלא גם בזכות השלבים הרבים הכלולים בטקס הנישואים  
יהודי-ספרדי שכל אחד מהם מלווה בשירים המיוחדים לו.<sup>3</sup>

להשלמת הדיון המחקרי אבקש להציע קריאה צמודה של שיר אחד מתוך  
הרפרטואר העשיר שבדקו קודמיי.<sup>4</sup> ההתמקדות בשיר בודד מאפשרת  
בחינה מעמיקה של תופעות המתגלמות בו (דבר שלא תמיד אפשרי  
בדיון בקורפוס רחב) והצבת השיר כמיקרוקוסמוס המשקף את מרחב  
שירי החתונה היהודיים-ספרדיים בכלל. שיטת הקריאה הנקוטה במאמר  
זה מעוגנת בהבנה שהעולם הרעיוני והרגשי המגולם ביצירה העממית  
שואב את תכניו מהיות היצירה שילוב של קולות מן העבר ושל עיבודם

1. ראו למשל: שושנה וייך-שחק, "טקסי מעבר בשירה הספרדית-יהודית ממרוקו", פעמים, 30 (תשמ"ז), עמ' 105-124; הנ"ל, "שירי החתונה אצל היהודים הספרדים מבולגריה", דוכן, יב (תשמ"ט), עמ' 181-197; J.R. Cohen, "Ya Salio de la Mar: Judeo-Spanish Wedding Songs among Moroccan Jews in Canada", *Women and Music in Cross-Cultural Perspective*, E. Koskoff (ed.), Urbana 1989; O. Anaory-Librowicz, "Expressive Modes in the Judeo-Spanish Wedding Songs", *New Horizons in Sephardic Studies*, Y.K. Stillman and G.K. Zuker (eds.), New-York 1993, pp. 285-296

2. Anaory-Librowicz, *ibid.*, pp. 286-290

3. וייך-שחק, טקסי מעבר (הערה 1 לעיל), עמ' 106.

4. תודתי לרבקה הבסי ולאסתר יוהס שעזרו לי לאתר חלק מהמקורות למאמר והאירו את עיניי בכמה מהעניינים הנדונים בו.

5. באחרונה הובא לידעתי דבר קיומו של מאמר נוסף שעוסק בשיר זה, אולם כל ניסיונותיי להשיגו לא צלחו. ראו J.M. Pedrosa, "La mujer-árbol y el hombre-mar: simbolismo mítico y tradición Indoeuropea del epitalamio sefardí de La galana y el mar", *Acta Poética*, 20 (1999), pp. 291-310

6. מבחינת הגדרת הסוגה השיר אינו רומנסה (אין לו מאפיינים תוכניים ומבניים של רומנסה שאולה מהמסורת האיברית מימי הביניים) אלא שיר עם (קנטיגה) המשתייך לתת-סוגה של שירי החתונה היהודיים-ספרדיים המבוצעים בטקס טבילת הכלה. לכן לא ייבחנו במאמר זה רומנסות יהודיות-ספרדיות המקיימות זיקה מצד התוכן לשיר, שכן הדיון בהן ראוי להתבצע בהקשרים אחרים.

7. חוקרי הפולקלור הנוקטים גישה הקשרית משתמשים במונח "אירוע היגוד" לציון מערכת יחסי הגומלין הנוצרת כאשר יצירה עממית מבוצעת על ידי מוען מסוים בזמן ובמקום מסוימים לפני נמען מסוים. אחד החוקרים הראשונים שהעמידו מודל זה היה רוברט ג'ורג'ס. ראו R.A. Georges, "Towards an Understanding of Story Telling Events", *Journal of American Folklore*, 82 (1969), pp. 313-329. להסבר מפורט בנושא ראו תמר אלכסנדר-פריזר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים תש"ס, עמ' 387-395.

8. על הטקס והשיר ראו: M. Molho, *Usos y costumbres de los sefardíes de Salonica*, Madrid 1950, pp. 22-24. אסתר יוהס, "הנישואין: הפצעים ומנהגים. יהודי ספרד באימפריה העות'מאנית", פרקים בתרבותם החומרית, אסתר יוהס (עורכת), ירושלים תשמ"ט, עמ' 204-205. מידע נוסף נאסף בראיונות עם קבוצת נשים יוצאות רודוס שנערכה בסתיו 2001 באשדוד ובקיפסאטון דרום אפריקה לצורך מחקר זה.

9. ראו O. Anaory-Librowicz,

בהווה – בזמן ובמקום שבהם תפקידו המסורתי של שיר העם כמעט חלף מן העולם. התהליך יודגם בעזרת הקשרי הביצוע והפענוח הנשיים דוריים של שיר החתונה (קאנטיגה די בודה) הפותח במילים "נערה בבית המרחץ" ("מוצ'אצ'קה איסטה אין איל באניו").<sup>5</sup> השיר בוצע בקהילות היהודיות-ספרדיות ביוון, ובעיקר באי רודוס, בטקס טבילת הכלה שנערך ביום שלפני החתונה.<sup>6</sup>

בקריאת השיר אשתמש בגישות טקסטואליות – בעיקר בגישות המנסות לפרש את מארג הסמלים, שחלקם יונקים ממסורות יהודיות וחלקם שאובים ממסורות אחרות, המאכלסים את השיר ומייחדים אותו משירים אחרים בתחום זה, שכן כדאי לציין שהשירים האחרים אינם עשירים בסמלים ואינם מקפלים בשורותיהם משמעויות נסתרות מן העין בכמות מרובה כמו שיר זה – וכן בגישות הרמנויטיות המתבססות על פענוח המעגלים הרפלקסיביים הנוצרים סביב השיר. באירוע ההיגוד<sup>7</sup> המסורתי ביצעו את השיר הנשים שליוו את הכלה המיועדת לטקס טבילתה, והן היו מזמרות אותו באוזניה.<sup>8</sup> אנאורי-ליברוויץ ציינה כי בניגוד לרומנסות, שירי החתונה שנוצרו בקבוצה היהודית-ספרדית אינם עלילתיים – אין הם מספרים סיפור אלא הם משקפים מצב תודעה (state of mind) הקשור קשר ישיר לטקס הנישואים היהודי-ספרדי ולאירועים המלווים אותו.<sup>9</sup> הניסיון לפענח מצב תודעה זה דרך קריאתו של שיר חתונה אחד מוכיח כי מדובר במערך מרתק, רב רבדים ורב משמעויות. אך לפני שאפנה לניתוח השיר אביא את מילותיו בלוויית תרגומו לעברית. יצוין שהשיר תועד על ידי חוקרים אחדים.<sup>10</sup> במאמר זה אתייחס לגרסת השיר הקרובה לנוסח שבוצע ברודוס, כפי שהדבר בא לידי ביטוי גם בעבודת השדה שנערכה עם נשים שמוצאן מאי זה, והיא תוצג בהרחבה בהמשך.<sup>11</sup>

בפתח הדברים ובטרם אציג את השיר ראוי לציין את ייחודה של הקהילה היהודית-ספרדית באי רודוס ואת היישוב הרציף והמשגשג שלה במשך מאות בשנים. חיי היהודים ברודוס תועדו בפעם הראשונה על ידי בנימין מטודלה במחצית השנייה של המאה השתים עשרה. עם הגעתם של מגורשי ספרד לאי לאחר גירושם מחצי האי האיברי בשנת 1492 התבססה הקהילה מאוד. אז הפכו התרבות והלשון הספרדית-יהודית לדומיננטיות בקרב יהודי האי, והחלו להתפתח היצירה (העממית והכתובה), ההלכה והמסחר שאפיינו את הקהילה המקומית במשך מאות השנים הבאות.

הקהילה המיוחדת הזאת חוותה כמה יבשות: ברבע הראשון של המאה העשרים היגרו רבים מצעיריה לאפריקה, בעיקר לרודזיה ולקונגו הבלגית. מאוחר יותר הקימו בניהם קהילה מבוססת בדרום אפריקה, וכן בישראל, בארצות הברית ובכמה ממדינות אירופה. בכל המקומות הללו שימרו צאצאיהם של יהודי רודוס את התרבות היהודית-ספרדית הרוחנית והחומרית הייחודית להם. למרבה הצער רוב רובה של הקהילה שונתרה

“Expressive Modes in the Judeo-Spanish Wedding Songs”. *New Horizons in Sephardic Studies*, Y.K. Stillman and G.K. Zuker (eds.), Albany New-York 1993, pp. 285

10. ראו לדוגמה: L. Algazi, *Chants sephardis / recueillis et notes par Leon Algazi*, London c1958, p. 41;

I. Levy, *Chants judeo-espagnols. recueillis et notes par Isaac Levy*, III, Jerusalem 1971, pp 88, 90, 99

אטיאש, חומסיון ספרדי: חומסות ושיר עם ביהודית ספרדית, ירושלים תשכ"א, עמ' 212-213; אלברטו חמסי, קונסיונו

ספרדי, אדוין סרוסי (עורך), ירושלים 1995; שירים ספרדיים-יהודיים מאוסף פרויקט הפולקלור של קול ישראל

(קלטת ובוברת), ירושלים, עמ' 20. בכל המקרים מדובר בשלד עלילתי ובעולם דימויים רומים, והבדלים מסוימים

חלים בין הגרסאות: בגרסה שהביאו אטיאש וחמסי הדובר השירי הוא החתן הממתין לארוסתו מחוץ לבית המרחץ;

בגרסת אטיאש הנערה אימרת שתורוק את עצמה לים אם תקבל רשות מאמה, בגרסת חמסי נתון הרשות הוא האהוב.

לעתים עצי השקד והחובש מתחלפים בתפוח, בקינמון ובציפורן.

11. ביצוע השיר בגרסה זו אפשר למצוא בתקליטור אביב בסלונקי של הזמרת היווניה סבינה יטו – פרויקט שמטרתו

להחיות ולתעד את המסורת המוזיקלית של יהודי יוון. ראו S. Yanatou, *Spring in Salonika*, Athens and Thessaloniki, (CD and Booklet) 1995. למידע מפורט

על השיר ראו בחוברת המצורפת לתקליטור, עמ' 63-65.

12. למידע מפורט על תולדות הקהילה וקורותיה ראו M.D. Angel, *The Jews of Rhodes: The History of a Sephardic Community*, New-York 1978

13. את הראיונות עם הנשים המתגוררות באשרד ניהלתי בעצמי, וזילו בקייפטון ריאיינה את הנשים חנה פרינקו-למר.

לפרטים ראו הערה 15 להלן.

ברודוס בתקופת מלחמת העולם השנייה (כ-2,000 יהודים) שולח אל מחנות המוות והושמד שם.<sup>12</sup> בעבודת השדה שנערכה לצורך המחקר ושתתואר לפרטיה בהמשך תועדו נשים יוצאות רודוס החיות היום בישראל ובדרום אפריקה והן מייצגות שניים ממוקדי התרבות המשלימים זה את זה של יוצאי האי וצאצאיהם.<sup>13</sup>

- |                                      |                                |
|--------------------------------------|--------------------------------|
| מוז'אצ'יקה איסטה אין איל צאניו,      | הנערה בבית המרחץ,              |
| מוז'אצ'יקה איסטה אין איל צאניו       | הנערה בבית המרחץ               |
| ז'יסטידה די קולוראדו                 | לבושה אדום                     |
| איצ'ה טי אה לה מאר                   | השליכי עצמך לים                |
| איצ'ה טי אה לה מאר אי אלקאנסה,       | השליכי עצמך לים ותפסי,         |
| איצ'ה טי אה לה מאר.                  | השליכי עצמך לים.               |
| אה לה מאר יו ז'ין מי איצ'אצ'ה,       | אשליך עצמי היטב לים,           |
| אה לה מאר יו ז'ין מי איצ'אצ'ה        | אשליך עצמי היטב לים            |
| סי לה קואגרה ליסניסיה מי לז'צה       | אם החותנת אישור לי תיתן        |
| איצ'ה טי אה לה מאר                   | השליכי עצמך לים                |
| איצ'ה טי אה לה מאר אי אלקאנסה,       | השליכי עצמך לים ותפסי,         |
| איצ'ה טי אה לה מאר.                  | השליכי עצמך לים.               |
| ייה סאליו די לה מאר לה גאלאנה,       | הנערה היפה כבר יצאה מהים,      |
| ייה סאליו די לה מאר לה גאלאנה        | הנערה היפה כבר יצאה מהים       |
| קון און ז'יסטידו אל אי זלאנקו –      | בבגד אדום ולבן –               |
| ייה סאליו די לה מאר                  | כבר יצאה מהים                  |
| קון און ז'יסטידו אל אי זלאנקו –      | בבגד אדום ולבן –               |
| ייה סאליו די לה מאר.                 | כבר יצאה מהים.                 |
| אינטרי לה מאר אי איל ריאו,           | בין הים לנהר,                  |
| אינטרי לה מאר אי איל ריאו            | בין הים לנהר                   |
| מוס קריסיו און ארצ'ול די זימבריאו –  | צמח לנו עץ חבושים –            |
| ייה סאליו די לה מאר                  | היא כבר יצאה מהים              |
| מוס קריסיו און ארצ'ול די זימבריאו –  | צמח לנו עץ חבושים –            |
| ייה סאליו די לה מאר.                 | היא כבר יצאה מהים.             |
| לה נוצ'ייה ייה סאליו ליל צאניו,      | הכלה בניה כבר יצאה מבית המרחץ, |
| לה נוצ'ייה ייה סאליו ליל צאניו       | הכלה כבר יצאה מבית המרחץ       |
| אי איל נוצ'יו ייה איסטה אספיראלנדו – | והחתן כבר מחכה –               |
| ייה סאליו די לה מאר                  | היא כבר יצאה מהים              |
| אי איל נוצ'יו ייה איסטה אספיראלנדו – | והחתן כבר מחכה –               |
| ייה סאליו די לה מאר                  | היא כבר יצאה מהים              |

אינטרדי לה מארז אי ל'ארנינה,      בין הים לחול,  
 אינטרדי לה מארז אי ל'ארנינה      בין הים לחול  
 מוס קריסיוו אוזן ארצ'ול די אלמינדרה — צמח לנו עץ שקד —  
 ייה סאליוו די לה מארז      היא כבר יצאה מהים  
 מוס קריסיוו אוזן ארצ'ול די אלמינדרה — צמח לנו עץ שקד —  
 ייה סאליוו די לה מארז      היא כבר יצאה מהים

עיקרו של השיר הוא דו־שיח בין הכלה לבין מלוותיה, המעודדות אותה להשליך את עצמה לים ולתפוס או להשיג משהו, בעוד החתן ממתין לה מחוץ לבית המרחץ. הנערה מצהירה שתעשה כדבריהן אם חמותה תאשר זאת. בהמשך השיר היא אכן נכנסת לים, וביצאה ממנו צומחים עץ חבוש בין הים לנהר ועץ שקד בין הים לחול. נוסף על עצים, שיש להם ערך סמלי, השיר משתמש גם בצבעים – בתחילת השיר הנערה לבושה אדום; כאשר היא יוצאת מהים לקראת הפיכתה לכלה היא לבושה אדום ולבן. ומעל לכל אלה הים – הסמל המרכזי בשיר.

אחת התפיסות שינחו את הדיון בשיר היא בחינת הקשר בין נשים כסמלים ובין נשים של ממש. גלית חזן-רוקם התייחסה לתפיסה זו כשהיא זיהתה את נקודת המבט של הנשים עם דמויות בספרות העממית וגם עם היותן חלק מהחברה היוצרת את הספרות העממית. היא גרסה כי אפשר להציל מטקסטים עממיים מסרים שהם ביטוי לקול נשי עצמאי שאינו מתווך דרך דימויים גבריים על נשים ודרך השלכות של ציפיות גבריות מהן.<sup>14</sup> ההתייחסות לשיר במאמר זה משקפת תהליך דינמי של התמודדות עם זהות נשית בארבעה ממדים: נשים מופיעות בו בתפקיד דמויות בדיוניות; נשים משחזרות את אירוע ההיגוד המסורתי שלו; הן מפרשות את השיר מנקודת מבט רטרוספקטיבית; והנמענת שלהן היא אישה, והיא מוסיפה ממד פרשני וחוויתי לתהליך. במסגרת הניתוח להלן אנסה לעמוד על מאפייניהם של ממדים אלו, על הקשר ביניהם ועל האופן שהם מבטאים בו את הקול הנשי לגונויו.

14. גלית חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ז, עמ' 121-122.

במרכז השיר דמות של אישה צעירה בעיצומו של טקס המעבר הנערך ביום שלפני חתונתה. סמיכות תיאורה לסמלים רבים מקרינה על הכלה המיועדת וגורמת לנו לתפוס גם אותה כסמל. אלא שהשיר אינו מתפקד ברובד הסמלי בלבד, שהרי היה לו תפקיד גם במעגל החיים והוא בוצע בפי נשים של ממש באוזניה של אישה של ממש. ואולם במעגל הרחב והמאוחר יותר בוצע השיר לצורך כתיבת מאמר זה במפגש של נשים מבוגרות, ובו הן נתבקשו לחזור אל השיר שנים רבות לאחר שמילאו תפקיד באירוע ההיגוד המסורתי שלו, והפעם בהקשר של מחקר אקדמי. מצב זה לכאורה מוביל להתמקדות בממד הסמלי של השיר ובמשמעותו בעבור מבצעותיו בהווה – נשים של ממש המידיניות בדמויות הנשים הסמליות שבשיר והמעצבות סביבן את זהותן שלהן. כך סוגיית הזהות, בעיקר הזהות

הקבוצתית (ובה גם התייחסות לזהותה של החוקרת ולזיקה בינה לבין זהותן של הנחקרות), עומדת במוקד הגישור בין האישה הסמלית לאישה הממשית. פענוח רובדי השיר והקשריו השונים ייעשה אפוא במטרה להאיר את הקשר הביצוע של שיר עם יהודי-ספרדי מסורתי וגם להראות כיצד ההתייחסות אל אותו השיר במנותק מאירוע ההיגוד הטקסי המסורתי שלו מאפשרת לנשים לעשות בו שימוש חופשי ולראות בו חלק מתמונת עולמן ומזהותן הקבוצתית והאישית.

ספרו של פרדג מטבייביץ' הפלגה ים-תיכונית הוא מסע בים התיכון ומסה על המאפיינים הגאוגרפיים, ההיסטוריים, האנתרופולוגיים, התרבותיים, הספרותיים והלשוניים של ים זה ושל האנשים החיים לחופיו.<sup>15</sup> ההתייחסות אל הים התיכון ואל הים תיכונית בספר מבוססת על שילוב של ידע ורגש, ויחד הם מציינים תמונה מורכבת ומרתקת. שיר העם היהודי-ספרדי על הכלה המיועדת המתבקשת להשליך את עצמה הימה – אל המרחב הבלתי נודע של החיים הצפויים לה – בטקס הטבילה באי רודוס, לחופו של הים התיכון, שב ועלה בתודעתו למקרא ספרו של מטבייביץ'. בדיון שלהלן אשתמש בדבריו כבסיס דרך, והם יסייעו לתיאור המורפולוגיה הים תיכונית הנוצרת בשיר. בטרם אפנה לדיון במשמעות התרבותית הרחבה שאפשר לחלץ מהשיר אעמוד על אירוע ההיגוד המסורתי של השיר ועל האופן שבו הנשים שהשתתפו בה תופסות אותו.

15. פרדג מטבייביץ', הפלגה ים-תיכונית, עדינה קפלן (תרגמה מצרפתית), תל אביב 2001 (ראה אור במקור בספרו קרואטית ב'1987).

## 2. איל באניו די נובייה – טקס טבילת הכלה

יום-יומיים לפני החתונה מוליכים את הכלה לבית המרחץ. בפינות שונות בעיר התנוססו בתי מרחץ תורכיים גדולים ורחבי ידיים [...] אמידים חכרו באותו יום את בית המרחץ לשעות אחדות והזמינו קרואות רבות, ובראשן את אם החתן. מבית המרחץ שנראה תמיד בעיני כל עובר ושב כמכונס בשלוותו ושומר על צניעותו, בקע באותו יום קול המון חוגג. רבו הקריאות – רבתה השמחה. הכל טיפלו בכלה, רחצו את שיערה בסבון-המור ויצקו עליה טסי מים מבושמים, סרקו שערותיה ועשו צפרניה ומסכיבה מתגעש מחול מתרחצות ושירת הרומנסות רווית תהלות וקלוסים לכלה, ברכות ואיחולים לנאווה, נישאת ברמה ומגיעה לשיאה בהיכנס הכלה ל"טבילה". רומנסות רבות מוקדשות ליום זה וסימן: הנהר והנחל המסמלים את בית המרחץ והן רצופות שבחים להתן ולכלה. זה מוכתר בתואר דוכס או אציל, אביר או בן מלך, אין מקמצים בתארים לרומם את יחסו. אך שבעתיים ירבו שבחי הכלה העולה מן הרחצה פניה שושנים, ריחה כריה הקרנפיל הנעים, כולה בריאות ורעננות הפרחים המסמלים אותה. נסתיימה הרחצה הטיבו הקרואות את לכן ברברי מתיקה



ופשטיות ודברים טובים אחרים שהוכנו ליום הזה. ובבית כלות עשירות הוסיפו וערכו באותו יום סעודת צהריים עם בשר ודגים ושולחן מלא כל טוב.<sup>16</sup>

בזמננו קיומו של טקס זה נדיר. וכדי לעמוד על טיבו נערכה עבודת שדה ובמהלכה רואיינו נשים שנולדו ברודוס לפני 70–90 שנה וחיות היום באשדוד ובקייפטאון שבדרום אפריקה.<sup>17</sup> מטרת הראיונות הייתה שחזור של אירוע ההיגוד המסורתי של השיר וניסיון לענות על השאלה כיצד הבינו בעבר הנשים שהשתתפו בו (הן כלות לעתיד הן מלוותיהן) וכיצד הן מבינות בהווה את המשמעויות הגלומות בשיר. ניתוח דבריהן תורם לפענוח הזהות הנשית הקבוצתית והאישית המתגבשת סביב שיר עם אחד, שאפשר לראות בו *mise-en-abyme* של האישה היהודיה הספרדייה מרודוס.



נשות רודוס בעת הראיון באשדוד  
מימין: גברת אמלי קפילונו, גברת דורה שמריה, גברת סמלה ישראל  
[צילום מיכל הלד].

בתחילת הראיון נתבקשו הנשים לספר על אודות השיר הפותח במילים "לה מוצ'אצ'יקה איסטה אין איל באניו". מיד הן התחילו לזמר את השיר, זוכרות את רוב מילותיו אך על פי שעברו עשרות שנים מאז השתתפו באירוע ההיגוד הטקסי שלו. יוצאת דופן מבחינה זו הייתה ז'ולדי אבזרדל, שמוצאה אינו מיוון אלא מהעיר מילס שבתורכיה. ז'ולדי היא מבצעת כישרונית של מגוון שירי עם יהודיים-ספרדיים (ובשל כך היא הוזמנה על ידי חברותיה מרודוס לפגישה), אך היא העידה שאינה מכירה את השיר – ומכאן מסתבר כי השיר לא היה נפוץ בקרב הקהילות היהודיות-ספרדיות שבתורכיה.<sup>18</sup> לעומתה נשות רודוס כולן שלטו היטב במילות השיר ובמנגינתו ואף הצהירו "זה שיר שלנו" – כלומר השיר הוא אויכוטיפ של המסורת היהודית-ספרדית האופיינית למקום הולדתן. לאחר ביצוע השיר הסבירו הנשים שברודוס הוא הושר בטקס טבילת הכלה, אשר נערך באזור מיוחד שהוקצה לנשים יהודיות

16. משה אטיאש, "החתונה וטקסיה", שאלוניקי: עיר ואם בישראל, תל אביב תשכ"ז, עמ' 186. לדיון באסטרטגיות הנישואים שאפיינו את הקהילה היהודית-ספרדית בשאלוניקי ראו גילה הדר, "היבטים בחיי המשפחה היהודית בסלוניק, 1900–1934", עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2003, עמ' 214–268 (ובמיוחד ההתייחסות לטקס טבילת הכלה בעמ' 251–254).

17. אני מודה לתלמידתי ליליאן למר-גולן ולאמה חנה פרנקוילמר, שיצרו את הקשר ביני לבין המרואיינות, ולנשים שחלקו עמו את זיכרונותיהן. באשדוד ריאיינתי בעצמי את ברטה אלחדף, ז'ולדי אבזרדל ובעלה יששכר (שאף שלא השתתף בעצמו בטקס טבילת הכלה, המוגבל לנשים בלבד, תרם להבנת מותחן, ועל כך יפרט להלן). אמלי טליקה, לני ישראל, סטלה ישראל, רשל כהן, אמלי קפילונו ודורה שמריה. המרואיינים לא מסרו את שנת לידתם, אך כולם – למעט ז'ולדי אבזרדל, שנולדה במילס שבתורכיה – ילידי רודוס בעשור השביעי לחייהם או מבוגרים יותר. במפגש זה השתתפו גם אמי – זהבה הלד לבית זילרחה – תלמידתי ליליאן למר-גולן ואמה חנה פרנקוילמר. בקייפטאון שברודוס אפריקה ריאיינה חנה פרנקוילמר את וילט מורחי לבית חסון שנולדה ברודוס ב-1907. בריאיון השתתפו גם לילי טוכמן ואלסי מנש.

18. מאמר זה מתמקד בגרסת השיר שנשמרה באי רודוס, וקצה הידיעה מלהתייחס בו לגרסאות אחרות של השיר. גרסאות שונות במקצת רוחו גם בקרב נשי הקהילות היהודיות-ספרדיות שבצפון מרוקו. על מסורת זו ושימורה ראו כהן, כבר יצאה מהים (הערה 1 לעיל), עמ' 55–67. כמו כן בעבודת שדה שערכה לאחרונה תלמידתי עליזה ציון עם נשים שמוצאן ממשפחות ספרדיות שחיות בירושלים מאז תקופת היישוב השני תועד שרדו שיר זה. הנשים זכרו רק פרגמנט של השיר, ולדבריהן אירוע ההיגוד המסורתי של השיר בירושלים

היה טקס החתונה עצמו ולא טקס הטבילה, בו לא ביצעו שירים כלל. גם יצחק לוי ייחס גרסאות מקוצרות ביותר של השיר למסרנים מירושלים, אך אין הן אלא פרגמנטים של השיר, ואף אחת מהן אינה שלמה. ראו לוי (הערה 10 לעיל). מכך מתברר שהשיר לא היה נפוץ בקרב הקהילה הספרדית הירושלמית כפי שהיה ביוון, ובמיוחד ברודוס.

בתוך החמאם התורכי (המכונה בספרדית-יהודית "באניו"). הן הוסיפו כי למיטב ידיעתן בישראל היום לא נהוג לקיים טקס זה, אולם ייתכן שבחלק מהקהילות של יוצאי רודוס בחוץ לארץ הטקס עדיין מתקיים.

דוגמה לתיעוד גלגולי של הטקס בעולם אכן הגיעה לידיי במהלך ההתחקות אחרי השיר – תיעוד בווידאו של תחליף לטקס טבילת הכלה המסורתי שקיימו נשות הקהילה היהודית-ספרדית יוצאות רודוס בעיר קייפטאון בשנת 1983. הטקס נערך ביום שלפני חתונתה של מתילדה דנון למשפחת פרנקו. אף על פי שאירוע זה מכונה בפי המשתתפות בו "באניו די נובייה" (הכינוי המסורתי לטבילת הכלה) נעדרים ממנו הרכיבים ההלכתיים של הטקס המסורתי. הוא נערך בהשתתפות נשים בלבד בביתה של החמות לפני יציאתה של הכלה אל המקווה כדי לקיים בצנעה את טקס הטבילה לפי כללי ההלכה. בטקס יש גם שחזור של תרבות חומרית יהודית-ספרדית עות'מאנית שהייתה אופיינית לחיי היהודים ברודוס ואינה קיימת עוד. מבחינה זו אפשר לראות בטקס ניסיון לאשש את הזהות הקבוצתית, שקיומה בתוך החיים הראליים הולך ומצטמצם, על ידי החייאת סממניה הפיזיים לזמן קצר ומוגבל. שימור המסורת הזה משקף ניסיון להבטיח שהכלה תקים בית שמושתת על ערכי העבר של משפחתה היהודית-ספרדית.



טקס טבילת הכלה מתי' דנון לבית פרנקו, קייפטאון 1983  
[הצילום באדיבות משפחת הכלה]

ליליאן למר-גולן, אחותה של הכלה, תיארה את הטקס:

באותו היום התאספו הנשים (חברות, בנות משפחה, האם והחמות) בביתה של החמות – שם נערך הטקס. הטקס נפתח

19. ליליאן לוגר-גולן, "מוצ'אצ'יקה איסטת אין איל באניו", עבודת גמר בקורס רומנסות ושירים בלאדינו (ספרדית-יהודית) בלימודים לתואר ראשון, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2001, עמ' 11-12. ורדה פולק-סאם הציעה דרך אחרת לפירוש ערכה הממלי של העונה העגולה הנשברת מעל ראש הכלה בטקס טבילתה: "אם הכלה שוברת עוגת טורט עגולה שבמרכזה חור מעל לראש בתה שממיה מן המים. ירבונו של עולם. עשה שבתי תיפטר בליל הכלולות מבתוליה, וכעת חיה אחובג נכד', היא מבקשת בלבה, ודוחפת חתיכות מן העונה ששברה לפיותיה של הצעירות המלוות את בתה, סגולה למציאת חתן ולפיריון. טקס הפיריון הזה מקובל בקרב נשים נורדיות, טוריות וספרדיות. העונה עשויה מקמח, שהוא תוצר התבואה, יבולה של אמא אדמה; מביצים המסמלות את אברי המין הזכריים; משמרים וסוכר שהם סמל לחיים תוססים ומתוקים. כמו שמרכיבי העונה מסמלים את הנשיות והגבריות המתערבבים והופכים לחומר חדש מתוק ומזין, כך מיוזגם של הגבר והאישה יישא פרי עוללים ויבטיח חיי זוגיות מתוקים. החור העגול השלם במרכזה של העונה מסמל את שלמות הבתולין של הכלה. בציעת העונה על ראש הכלה ושבירת החור מסמלים את שבירת הבתולין. האכלת הכלה בעונה מסמלת את העברת הסגולה דרך הפה, הכנסת המזל הטוב בפועל אל פי הכלה. דרך הפה, הלעיטה ועיכול האוכל תספוג הכלה את הפיריון ואת המזל הטוב אל תוך גופה". ראו ורדה פולק-סאם, בית הסתרים: סודות מן המקווה. בן שמן 2005, עמ' 156.

A. van Gennep, *The Rites of Passage*, M.B. Vizedom and G.L. Caffee (trans.), London [1909] 1960,

p. 3

21. שם, עמ' 11.

בשירים וברומנסות בלאדינו ובצרפתית אשר לוו בנגינת תוף ומצלתיים. את הטקס הנחתה דורתי שרה ג'רזולמי ילידת רודוס, וכל הנשים הצטרפו אליה בשירה ובריקודים. אחד השירים ששרו הנשים כלל תיאור של גוף הכלה על כל חלקיו – משער ראשה עד כף רגלה. שיר אחר נועד להלל ולשבח את החמות. בהמשך הטקס ליוו (הנשים) את הכלה אל הרחצה בחדר האמבטיה בעודן שרות את השיר "לה מוצ'אצ'יקה אין איל באניו" (הנערה בבית המרחץ) [...] הן המשיכו ללוות את הכלה בשירה ובנגינה גם במהלך טבילתה ובצאתה מן האמבטיה לכושה לבן, עטופה בצעיפים מיוחדים ומסורתיים ובצעיף רקום בזהב ונעולה בקבקים מסורתיים אשר נהגו בעבר לנעול ביציאה מן הטבילה בבית המרחץ. גם בחלק זה של הטקס מילא השיר הנערה בבניו מקום מרכזי [...] בהמשך הטקס הנערה ישבה במרכז החדר ומשני צדיה עמדו אמה וחמותה לעתיד. החמות העניקה לכלה עוגת מרציפן והורתה לה לחצות אותה באמצעה, וכשעשתה זאת מצאה בה הכלה מטבע זהב. הכלה אכלה מן המרציפן העשוי משקדים, והמסמל פיריון הן כשל הפירות הרכים של עץ השקד הן בשל טעמו המתוק. ייתכן שמטבע הזהב שניתן במתנה לכלה מסמל את כניסתה למשפחתה החדשה ואת האושר הצפוי לה עם בעלה. את המטבע הרביקו הנשים למצחה של הכלה – ככל הנראה כנגד עין הרע. בהמשך (הטקס) אם הכלה שברה מעל ראש הכלה "רוסקה" – עוגה גדולה ועגולה שעשויה גם היא מתערובת שקדים. ייתכן שצורתה העגולה מסמלת את מחזור החיים, והשקדים את המתיקות ואת הטוב – מתוך תקווה וסגולה למחזור חיים מתוק. החמות העניקה לכלה מתנות ותכשיטים, והנשים ליוו אותה בשיר שבח לחמות. לכסוף מרהו מעט חינה על ידיה של הכלה. הטקס הסתיים בארוחה חגיגת מלאה בכל טוב.<sup>19</sup>

לפי ארנולד ון-גנפ חיי האדם הם שרשרת של מעברים ממצב חברתי אחד לאחר, והם מסומנים בטקסים.<sup>20</sup> ון-גנפ חילק את טקס המעבר לשלושה שלבים או תת-טקסים: שלב ההיפרדות הראשוני, שהיחיד עובר במהלכו תהליך של התנתקות מקבוצת האם שלו; שלב המעבר הספי, שהיחיד כבר אינו שייך בו לקבוצתו הראשונית אך עדיין אינו חבר בקבוצה החדשה שהוא עתיד להצטרף אליה; ושלב ההתקשרות מחדש, שהיחיד מתקבל בו להיות חבר מן המניין בקבוצתו החדשה.<sup>21</sup>

טקס טבילת הכלה הוא טקס מעבר המבוצע בשלב ספי בחיי האישה, והשיר משקף את המעבר של הכלה בטקס מקבוצת הנערות הרווקות אל קבוצת הנשים הנשואות. במרכז הטקס – הטבילה, המסמנת בהלכה היהודית את המעבר מחיי רווקות לחיי אישות ולאחריותה של האישה



**אם הכלה שוברת את העוגה העגולה מעל ראש בתה בטקס טבילתה, קייפטאון 1983**  
(הצילום באדיבות משפחת הכלה מתי' דדון לבית פרנקו)

22. לדיון רחב היקף בטבילת האישה ביהדות ראו R.R. Wasserfall (ed.), *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, Hanover 1999

23. הנ"ל, "הנידה כסמל זהות וכמשאב כוחני", משפחות בישראל, לאה שמגר-הנדלמן ורבקה בר-יוסף (עורכות), ירושלים תשנ"א, עמ' 244.

לשמירה על טהרת חיי האישות.<sup>22</sup> רחל וסרפל ציינה כי דם הנידה הופך ילדה לאישה, והמקווה הופך אישה לאישה יהודייה. לדעתה אפשר לראות בטבילה בכלל, ובטבילת הכלה בפרט, את מקור הקשר שבין זהות פרטית לזהות קבוצתית ולכן גם את מקור הקשר בין גבר לאישה וביניהם לעם היהודי.<sup>23</sup> גם במקרה שלפנינו מדובר בטקס עם משמעות כפולה: אישית וקבוצתית. מהבחינה האישית הכלה המיועדת עוברת מחיי רווקות לחיי אישות; ברמה הקולקטיבית היא מצטרפת אל קבוצת הנשים היהודיות הנשואות. מעשה הטבילה מסמל את שני המעברים הללו. להדגשת רעיון זה ברמה הסמלית נעשה בשיר שימוש בצבעים – הכלה הלבושה אדום בתחילת השיר יוצאת מהים עטויה בגדים לבנים ואדומים. הדבר משקף את הפיכתה מילדה לאישה העומדת להינשא – הצבע האדום מייצג את דם הנידה; הצבע הלבן מייצג טוהר, וככזה הוא מסמל הן את היותה מופקדת על טהרת המשפחה מבחינה הלכתית הן את הטוהר המטפורי שהנשים המלוות אותה בטקס הטבילה מאחלות לה שתביא לחיי הזוגיות שהיא עומדת להתחיל בהם. לאחר טקס היטהרותה הלבן והאדום מתמזגים בה לכדי שלמות אחת.

בשיר מיוצגים כל היבטיו של טקס המעבר שבמרכזו טבילת הכלה: ההדרכה של הנשים הנשואות לכלה המיועדת; טקס הטבילה והשינוי

שהכלה עוברת בעקבותיו; מקומם ותפקידם של החתן והחמות בטקס; והשינויים הקוסמיים המתרחשים בהשראת טבילתה של הכלה. שלושה תארים משמשים להצגת הכלה המיועדת – בתחילת השיר מופיעה הנערה (מוצ'אצ'יקה) בבית המרחץ, לאחר כניסתה לים היא יוצאת ממנו נערה יפה ומוכשרת (גאלאנה), וביציאתה מבית המרחץ לפגוש את חתנה היא מתוארת כלה (נוב"יה). ההתפתחות הסמנטית שלפנינו (נערה < נערה יפה ומוכשרת < כלה) תומכת במהלך התמטי הנבנה בשיר ומדגישה את שלביו של טקס המעבר המתואר בו, והשלב האמצעי בטקס הוא הספי ביותר. הנערה היפה (שכבר אינה נערה סתם, אבל עדיין אינה כלה) ממוקמת באמצעו של השיר – בלב טקס המעבר ההלכתי והסמלי. מבחינת ההלכה היא מצויה בעיצומו של טקס ההיטהרות לקראת חיי נישואיה; מהבחינה הסמלית היא כבר התמודדה עם הים, המייצג את הפן הטוב כמו גם את הפן המאיים שבחיי הנישואים (ניתוח מפורט של סמליות הים בסעיף 3ב להלן), ומוכנה למפגש עם בן הזוג שעמו תחלוק את השלב הבא בחייה.

ורדה פולק-סאם הקדישה מחקר אקדמי-חוויתי לפענוח מערכת המשמעויות המתגבשות סביב מקווה הטהרה וטקס הטבילה הנשית, המשמש אירוע מכונן בעיצוב הזהות הנשית היהודית. לדבריה "בטבילה במקווה מתומצתת בסיכומו של דבר החוויה הנשית היהודית כפי שהתגבשה במשך דורות. במקווה מספרות הנשים על מצוקותיהן ומבטאות את משאלות לבן ואת כאבי נפשן לפני הטובלות האחרות ולפני הבלניות, המקשיבות והמכוונות אותן בעדינות ובדיסקרטיות. בקשות ותחינות לאלוהים נלחשות בתוך בור הטבילה, עת הדמעות מתערבבות במים הבראשיתיים. קולות שירה, ברכות וצהלולים נשמעים בטקסי החינה, וקולות צחוק ופטפט באכסדרת המקווה לפני הטבילה ואחריה".<sup>24</sup> זהו ההקשר של שיר טבילת הכלה נושא המאמר. לאחר שמוקם השיר בהקשרו הטקסי המסורתי אעבור עתה לניתוחו על פי מאפייניו הספרותיים והפולקלוריים.

24. פולק-סאם (הערה 19 לעיל), עמ' 200. למידע מפורט על אודות טקס הטבילה, ובמיוחד טבילת כלה בת למשפחה יהודית-ספרדית, כפי שתיעדה חוקרת זו בזמנו בישראל ראו שם, עמ' 124-158.

### 3. ניתוח עוגני צורה ומשמעות מרכזיים בשיר

#### א. כלה ומלוותיה. חתן וחמות: הדמויות שבשיר

בשיר יש התייחסות ישירה לאירוע ההיגוד המסורתי שלו – טקס טבילת הכלה. הדוברות השיריות הן הנשים המלוות את הכלה בטבילתה; הן פונות אל הכלה בדיבור ישיר, והיא עונה להן – כך נוצר דו־שיח נשי במעגל הפנימי של הדמויות שבשיר. דמויות נוספות המאכלסות את עולם השיר הן החמות, האמורה לאשר לכלה המיועדת להשליך את עצמה לים, והחתן הממתין לכלתו מחוץ לבית המרחץ. התהליך המתואר בשיר הוא טקס מעבר אישי של הכלה, המשפיע גם על הדמויות האחרות. הדבר בא לידי

ביטוי כאשר, בניגוד לשיר כולו הנמסר בלשון יחיד (או ליתר דיוק בלשון יחידה), בשני הבתים האחרונים השינויים הקוסמיים שחלו בהשפעת כניסתה של הנערה לים מתווכים דרך נקודת מבטה של קבוצת הנשים (הנשים השרות בקבוצה והדמויות הנשיות המופיעות בתוך השיר: "בין הים לנהר צמח לנו עץ חבושים [...] בין הים לחול צמח לנו עץ שקד". במקרה של עבודת השדה שנערכה לצורך מחקר זה הוקף השיר במעגל של דו-שיח נשי נוסף – בין הנשים המבוגרות שחוו את ביצועו המסורתי בעברן הרחוק לבין אישה צעירה שביקשה להבין את אותה סיטואציה וגם את משמעות השיר היום בעבור הנשים המבוגרות.

הדמות הגברית שבשיר, החתן הממתין לסיום הטקס, מצויה מחוץ לחלל ההתרחשות, שהוא טריטוריה נשית מוגדרת. מעניין לציין כי בפגישה עם נשות רודוס באשדוד נוצרה הקבלה מסוימת לכך, שכן השתתף בה גם יששכר אבזרדל – בתגובתו לשיר הוא ייצג את עולמו של הגבר שאינו לוקח חלק בטקס טבילת הכלה, והוא ניסה לטעון שהשיר אינו אלא רצף חרוזים, חף ממשמעויות מטפוריות וממבעים פיגורטיביים. יששכר אף הוסיף וטען שאני, החוקרת, יוצרת את המשמעויות הללו במנותק מהעולם שממנו צמח השיר: "אין לה קאנטיגה נו איי נאדה, איס טו קי פינסאס אנסינה" (בשיר אין כלום, זו את שחושבת כך [שיש בו משמעויות נסתרות]). לעומתו הנשים זרמו בחופשיות עם המטען הפיגורטיבי והמטפורי של השיר. ההיפוך המעניין בגישתו של אבזרדל נוצר כאשר לשאלתי מה מסמלים העצים הצומחים בשיר לאחר יציאת הכלה מן הים ענה שהם סמל לתינוק שנולד. בכך הוא נטש את עמדת הגבר שאינו נוטל חלק בטקס ואימץ עמדה פרשנית של הטקסט ושל הטקס המסורתי הנתפס בהקשר פריז. קיומו של תהליך זה התאפשר כאשר הגבר אפשר לעצמו להזדהות עם הגישה הנשית, המתייחסת לרבדיו הסמליים של השיר.

במסגרת תיעוד של טקס טבילת כלה שנערך בישראל ציטטה פולק-סאם: "היום זה משהו מיוחד. השמחה כל כך גדולה שהחלטנו לחרוג מהמסורת של ההצנעה ולחגוג כולנו את הטבילה. כפרה עליה, מורני רצתה את הדודות שלה לידה ברגע החשוב הזה, ואת רואה נשמה? כולנו פה איתך. 'למות עליך. יפהייה. נשמה שלי. מלאך שלנו'. הסתובבו סביב הכלה ארבע הנשים, חיבקו ונישקו וליטפו [...] רק החמות נשארה ועומדת ממוסמרת למקומה בשקט מפחיד".<sup>25</sup>

25. פולק-סאם (שם), עמ' 137.

להשלמת הדיון בדמויות המאכלסות את השיר ואת אירוע ההיגוד המסורתי והחדש שלו אתמקד בדמות החמות – דמות זו מעוררת עניין הן בשיר עצמו הן בתפיסה הנשית היהודית-ספרדית בכלל. וסרפל בחנה את תפקיד החמות בטקס המקדים לטבילת הכלה אצל יוצאי מרוקו בישראל. לדבריה יש חשיבות מיוחדת לכך שהחמות – ולא אם הכלה – היא המבצעת את הטקס, שכן החמות מייצגת בטקס זה את בנה ואת העולם הגברי, ועליה האחריות

26. רחל וסרפל, "טקס הסרט הלבן והסרט הירוק במושב של יוצאי מרוקו", אשנב לחייה של נשים בחברות יהודיות: קובץ מאמרים בין-תחומי, יעל עצמון (עורכת), ירושלים תשנ"ה, עמ' 263.

27. פולק-סאם (הערה 19 לעיל), עמ' 140.

28. טס, עמ' 139.

ללמד את הכלה את דיני הטהרה ולפקח עליה בתחום זה. לפי המודל של וסרפל אם הכלה מזוהה עם האפשרות לבניית בית ועם השמירה על הכלה (על בתוליה) ועל מימוש פוריותה.<sup>26</sup> גם פולק-סאם ראתה ברוח דומה את תפקידה של החמות בטקס טבילת הכלה וציינה כי "על-פי המסורת רואה החתן את כלתו עירומה רק לאחר הקידושין. כדי למנוע אי-הבנות בליל הכלולות, מוטל על החמות לראות במקומו של בנה את הכלה עירומה לפני הקידושין וכך לוודא כי לא נמסר לחתן חתול בשק. תפקידה של החמות הוא לבחון את הכלה מתוך עיני הגבר, בביקורתיות ומתוך קפדנות גברית [...] החמות גם בוחנת את מעלותיה של הכלה כאובייקט מיני. מודדת את יופיה ואת נשיותה. כלה שאינה לטעמה של החמות לא תהווה אישה נאותה לבנה".<sup>27</sup> היא אף ניתחה טקס טבילה שבו אם הכלה נוהגת בערמומיות: בעודה מעניקה לחמות את הכבוד שהיא ראויה לו לפי המסורת היא מונעת ממנה מלהיות מי שמאשרת את כשירותה הגופנית של הכלה לשמש אשת בנה באמרה לבתה: "כך פטרתי אותך מעונשה של חמותך [...] בשם המסורת והאמונות הטפלות מנעתי ממנה להיכנס".<sup>28</sup>

תפיסות אלו תואמות את המשתקף בשיר, שכן השיר מתאר מצב שבו מי שאמורה לאשר לכלה לעבור מעולם הרווקות לעולם הנישואים (להשליך עצמה לים, על כל המשתמע מכך) היא החמות. כאשר שאלתי את הנשים מרודוס אם אין ספק שמדובר בדמות החמות, משום שהן תיארוה במילה "סינייורה" (גברת) ולא "סואיגרה" (חמות) וביקשתי להיות בטוחה בזיהוי הדמות המאשרת, הן הבהירו מעל לכל ספק שאכן מדובר בחמות:

מיכל: "קין דייו לה ליסינסייה? לה סואיגרה או לה סינייורה?" (תרגום: "מי נתנה את האישור? החמות או הגברת?")

טודאס: "לה סואיגרה! לה סואיגרה!" (תרגום: כולן: "החמות! החמות!")

מיכל: "מי דיזין קי איי ב'רסייוניס קון לה סירינה. קי לה סירינה לי דאב'ה ליסינסייה. מה ייו אואי סיימפרי לה סואיגרה" (תרגום: "אומרים לי שיש גרסאות [של השיר] עם בת הים. שבת הים נתנה לה אישור. אבל אני תמיד שמעתי [ששרים על] החמות").

סטלה ישראל: "לה סירינה? נו. לה סואיגרה" (תרגום: "בת הים? לא. החמות").

ז'ולדי אבזרדל: "דימי אונה קוזה - אונדי איס לה סואיגרה? קי ליסינסייה איס קי ב'ה אה דאר?" (תרגום: "אמרי לי דבר אחד - איפה החמות? איזה אישור היא עומדת לתת?")

סטלה ישראל: "קי סי איג'ה אה לא מאר" (תרגום: "שתזרוק את עצמה לים").

הצגת החמות כמי שמאשרת לכלה המיועדת לזרוק עצמה הימה משקפת את יחסה הדו-ערכי אל אשתו לעתיד של בנה: מחד גיסא היא

29. תמר אלכסנדר-פריזר, מילים משביעות מלחם: לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, ירושלים תשס"ד, עמ' 111, 113.
30. למאפייניו של עימות זה בחברה המסורתית ובמספחה באשר היא ראו סגלית יפה, חמות-כלה: מלחמת הדו-קיום, תל אביב 1993. שמואל רפאל מיתח את דבריה של יפה בהקשר היהודי-ספרדי. ראו שמואל רפאל, "לחמותה של החמות בשיר העממי בלאדינו", ממוחזר וממערב, ז' (תשס"ד), עמ' 162-163.
31. מיכל הלר, בואי, אספר לך את סיפורי /ב'ן, טי קונטארי מי 'סטוריה': עיון רב-תחומי בסיפוריהן האישיים של מספרות עממיות ודבורות ספרדיות-יהודיות (לאדינו), ירושלים (בדפוס).
32. השיר פותח במילים "מי סואיגרה, לה ניגרה, קון מי סי דאקליאה / יו ייה נו פואידו מאס ביביר קון אייה / אייה איס מווי פואירטי, מאס קי לה מואירטי / און דיאה מי ביירי סין אייה" (תרגום: חמותי הרעה, אתי היא מתקוטטת / אינני יכולה עוד לחיות אתה / היא חזקה מאוד, יותר מן המוות / יום יבוא ואראה את עצמי בלעדיה). לגרסה מלאה של השיר כפי שתועד מפי אסתר לוי ראו מתילדה כהן-סראנו, ויני קאנטארמוס, ירושלים 1993, עמ' 112.
33. הפתגם מתועד בכמה מקומות. ראו למשל משה דוד גאון, בשמים מספרד: מאוצר חוכמת יהדות ספרד, יהורם גאון (עורך), ירושלים 1989, עמ' 24. לפתגמים אחרים המאירים את תפיסת דמותה של החמות במרחב התרבותי היהודי-ספרדי ראו למשל רפאל (הערה 30 לעיל), עמ' 161; E. Saporta y Beja, *Refranes de los Judíos Sefaradies*, Barcelona 1978, p. 180.
34. לגרסה זו של הפתגם ראו יצחק מוסקונה, פניני ספרד: אלפיים פתגמים מאוצר החכמה של יהודי ספרד, תל אביב תשמ"ב, עמ' פח.
35. רפאל (הערה 30 לעיל).

מעודדת אותה להיכנס אל חיי הנישואים ומאיך גיסא היא מבטאת רצון כמוס שהכלה תיעלם במעמקי הים ולא תגזול ממנה את בנה. עימות דומה בא לידי ביטוי גם בפתגמים ספרדיים-יהודיים העוסקים בדמות החמות – כפי שמראה תמר אלכסנדר.<sup>29</sup> את התמודדותן של הנשים היהודיות הספרדיות עם דמות החמות יש להבין על רקע סדרי החיים בחברה המסורתית הפטריארכלית שהן באות ממנה, שם בלט במיוחד העימות בין החמות לכלה.<sup>30</sup> בראיונות שקיימתי עם מספרות עממיות יהודיות ספרדיות לצורך עבודת הדוקטור שלי הן גוללו באוזניי באופן חופשי את סיפוריהן האישיים.<sup>31</sup> רבות מהן בחרו ביזמתן ומבלי שנתבקשו להתייחס לדמות החמות: אסתר ונטורה סיפרה על הקשיים הכרוכים בחיי האישה הצעירה שמיד לאחר חתונתה עברה להתגורר עם בעלה בבית חמותה, והיא טענה שהנשים בימינו לעולם לא היו מוכנות להסתגל לתנאים שכאלה; סול מימרן סיפרה על אחותה שנאלצה להחליף את שמה לאחר שנישאה משום שחמותה נקראה באותו השם; לבנה ששון סיפרה כיצד אמה לא הצליחה ללדת במשך כמה שנים לאחר שנישאה, והבעיה נפתרה רק לאחר שהיא ובעלה עזבו את בית החמות ועברו להתגורר בבית משלהם. אסתר לוי דיברה גם היא על החיים הקשים מנשוא במחיצת החמות ושרה את שיר העם היהודי-ספרדי על החמות הרעה; את השיר היא מרבה לבצע במסגרות רבות ומגוונות.<sup>32</sup> למרות גילה המבוגר (היא ילידת 1921) ואף שעבר זמן רב מאז חיה בבית חמותה ושהיום היא בעצמה חמות וסבתא לנכדים ולנינים רבים אסתר עדיין קשורה לשיר זה ומבקשת להדגיש את מסריו; הדבר מוכיח כי קשה לה להינתק מהחוויה הקשה של ההתמודדות עם דמות חמותה.

על רקע זה ברור מדוע בשיר החתונה הכלה המיועדת מתבוננת במבט מפוכח על עתידה ומסרבת לצאת לחיים החדשים בלי אישורה של חמותה. היא מצהירה שתיענה לעצתן של הנשים המלוות אותה בטבילתה ומעודדות אותה "לתפוס" את החיים החדשים במלואם רק לאחר שחמותה לעתיד תאשר לה לעשות זאת, ובכך היא בעצם מקבלת על עצמה את חוקי החברה המסורתית שישלטו בחייה כשתהיה נשואה ושיגידרו את זהותה גם שנים רבות לאחר מכן. עיצוב דומה של דמות החמות אפשר למצוא גם בסוגות אחרות של הספרות העממית היהודית-הספרדית, למשל בפתגם הנפוץ "סואיגרה, ני די באררו בואינה" (חמות, אפילו אם תהיה מחרס, אינה טובה),<sup>33</sup> ובמקבילו "איסחואיגרה, ני די אסוקאר איס בואינה (חמות, אפילו אם תהיה מסוכר אינה טובה).<sup>34</sup> על דמות החמות בשיר העם היהודי-ספרדי (הרומנסות שמקורן במסורת הספרדית מימי הביניים, שירי החתונה הלייריים ושירי הנונסנס שנוצרו והתפתחו לאחר גירוש ספרד) ועל העימות הבין-דורי בין החמות לכלה עמד בהרחבה שמואל רפאל,<sup>35</sup> והשיר הוא דוגמה הנוספת על השירים שהוא דן בהם.



קשה לנתק את הקשר בין הדמויות המופיעות בשיר לבין הדמויות המשתתפות בסיטואציות ההיגוד השונות שלו. בדמויות הבדיוניות אנו נוטים לראות סמלים, והנשים הממשיות שרואיינו לצורך המחקר אכן התייחסו לדמויות הבדיוניות כאל סמל לחייהן בעבר. כך, כאשר נשים מבוגרות מתייחסות לשיר מסורתי במנותק מהקשר הביצוע הטקסי שהיה לו בעבר, מתאפשר גישור בין האישה שהיא סמל לאישה ממש. מחד גיסא הן מעידות כי ההיזכרות בשיר מסבה להן עונג, שנובע מהחזרה הרגעית אל ימי נעוריהן, ומאידך גיסא המרחק מן ההקשר של חיי העבר הלא קלים, שגם הוא בא לידי ביטוי בעלילת השיר, מאפשר להן להתבונן ברטרוספקטיבה על חייהן.

### ב. ים. נהר ועצים – אשכול הסמלים שבשיר

כפי שצוין לעיל בניתוח של טקס טבילת הכלה, לצבע האדום ולצבע הלבן יש משמעות סמלית המדגישה את התפתחות דמותה של הנערה שבמרכז השיר. הצבעים הם חלק מאשכול סמלים, ועל טיבם אבקש לעמוד כעת, אלא שאת הדיון במשמעותם ראוי לפתוח בהסתייגות מעצם האפשרות לפענח עד תום משמעות של סמל ובהכרה שתמיד יש לבחון אותו בהקשרו החברתי. היטיב לתאר זאת גרשם שלום:

בחינות רבות לאין-ספור לבעיית משמעותם של סמלים [...] הסמל זה טבעו שהוא מביע בעולם של אפשרויות-הבעה את מה שהוא נטול הבעה. אך בחינתם של הסמלים, המופנית כביכול כלפי פנים, איננה ממצה את העניין. סמלים הם גם בעלי תפקידים בתחום החברה האנושית. אף אפשר לומר שאחד התפקידים המרכזיים של סמלים דתיים הוא לפעול על קרקע שמרנית של מסורת. עושר המשמעות המוקרן מהם מעניק למסורת, הנוטה בנקל לשקוע לתוך קיפאון, חיות המתחדשת והולכת, עד אשר הסמלים גוועים או משתנים.<sup>36</sup>

36. גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, יוסף בן-שלמה (מתרגם), ירושלים תשל"ו, עמ' 26.

אתבונן אפוא בסמלים מתוך ידיעה שהם מביאים לידי ביטוי את מה שהוא נטול הבעה ומשקפים לא רק את פנימיותן של הנשים המתוארות בשיר ושל הנשים המתייחסות אליו אלא גם את ההקשר החברתי הרחב שהן חיות בו. ופירוש הים קודם לכול, שכן הוא שב ומופיע פעמים רבות: "זרק עצמן לים", "אזורק עצמי לים", "הנערה יצאה מן הים", "הכלה יצאה מן הים" – משפטים אלו, החוזרים על עצמם שוב ושוב כמעין מנטרה מילולית ומוזיקלית, תוחמים את השיר כולו והופכים את הים לאימז' המרכזי בשיר, המזמין פענוח רב רובדי.

ברמה המעשית יש שתי סיבות למרכזיותו של הים בשיר. האחת קשורה במצווה של טבילת הכלה, שאירוע ההיגוד המסורתי של השיר נבנית

37. המקור ההלכתי הראשון לכסות הים בתורת מקווה מצוי במשנה, מקוואות ה, ד: "כל הימים כמקווה, שנאמר 'למקוה המים קרא ימים'".

38. צעירים יהודים רבים היגרו לרודיזה ולקונגו הבלגית בעשורים הראשונים של המאה העשרים והתיישבו שם. לפטים על כך ראו אנג'ל (הערה 12 לעיל), עמ' 146.

39. לדוגמאות לכמה וכמה טקסי ריפוי וטרה פיזיים ורוחניים דומים הנהגים בקרב היהודים ברודוס ובעיר חוף אחרות במרחב היהודי-ספרדי העות'מאני שרים ממלא בהם מקום מרכזי ראו R. Levy-Zumwalt, *Ritual Medical Lore of Sephardic Women*, Urbana 2002.

בערך "ים" ובתוכו העניינים של הספר. 40. בניגוד לנשים בקבוצה, שהכירו בסמליות ההשלכה העצמית של הכלה אל הים, הגבר היחיד שהשתתף במגישה, יששכר אבורל, טען שהביטוי "איצה" טי אה לה מאר" (זרקו עצמך לים) הוא מטבע לשון שגור וניטרלי בספרדית-יהודית (דוגמת הביטוי "איצה" טי אה לה קאמה" – זרקו עצמך למיטה, שמשמעותו שכבי לישון), ולכן אין הוא משתמע לנשים פנים אלא הוא מתייחס לעניין הטבילה בלבד. אולם גישה זו אינה מספקת, שכן בשיר מתוארת אישה צעירה הניצבת על חופו של אי קטן ומלוותיה מעודדות אותה להשליך עצמה לים במסגרת טקס המעבר לחיי הנישואים, שאין היא יודעת כיצד הם עתידים להתפתח; לכן הטענה שפעולת ההשלכה העצמית הימה במסגרת טקס זה היא פעולה סמלית מתבקשת והגיונית.

סביבה. על פי ההלכה היהודית הים, שהוא מקור מים טבעי, יכול לשמש מקווה טהרה,<sup>37</sup> ויש לשער שבתקופות קדומות, שבהן לא היו בנמצא מקוואות מסודרים, אכן רווח השימוש בים כמקווה – בוודאי באי רודוס, שממנו הגישה אל הים נוחה ויום יומית. מכאן – הקישור בין הים לבין טקס טבילת הכלה הוא מציאותי ולא רק סמלי. ההסבר האחר למרכזיות הים קשור במקורה של הגרסה של השיר – אי קטן ממדים (גודלו של רודוס הוא 1,398 קמ"ר) שהים התיכון הוא חלק בלתי נפרד מנוף חייהם של תושביו ומעולמם הפנימי. נשות רודוס שרואיינו למחקר זה (ושחלקן חיו תקופה ארוכה באפריקה במקומות שלא היה בהם ים) ענו בזו הלשון לשאלה בדבר משמעות הים בעבורן:

סטלה ישראל: "מוראב'אן קון לה מאר. אין בודרי די לה מאר טודוס" (תרגום: [ברודוס] גרנו עם הים. הכול [חיו] על חוף הים).

דורה שמריה: "ייו, קואנדו איסטוב'י אין אפריקה, אין לה רודיזיה נו אבי'אה מאר. ייו קואנדו אריב'י אה קייפטאון, נו 'סטאב'ה ב'ינדו לה אורה פור ב'ר לה מאר. ייו מוריאה פור לה מאר! פורקי נאסימוס אאי" (תרגום: אני, כשהייתי באפריקה, ברודיזה לא היה ים.<sup>38</sup> כשהגעתי לקייפטאון, לא יכולתי להעביר שעה בלי לראות את הים. אני מתתי על הים! מפני שנולדנו שם [ברודוס]).

סטלה ישראל: "נאסימוס אין בודרי די לה מאר" (תרגום: נולדנו לחוף הים).

עוד ציינו המרואיינות כי ברודוס מילא הים תפקיד מרכזי לא רק בטקס טבילת הכלה אלא גם בטקסי טהרה אחרים,<sup>39</sup> והדבר מדגיש את מעמדו הסמלי בשיר:

סטלה ישראל: "קואנדו אין רודיס קי אונה פירסונה 'סאטב'ה מווי חאזינה לה איב'אב'אן אלה מאר, טומב'אן סאל, לה לאב'אב'אן לה קארה אי טודו איל מאל [סי איצ'ו], טודו איל מאל אלה מאר [...] או קואנדו אוננו אזיאה און פיקאדו. אזיאה אונה קוזה קי נו איז בואינה. לו איצ'אב'ה אה לה מאר" (תרגום: ברודוס כאשר אדם היה חולה מאוד שלחו אותו אל הים, לקחו מלח, שטפו לו את הפנים, וכל הרע [נזרק] לים, כל הרע לים [...]. או כשמישהו עשה איזה חטא, עשה משהו לא טוב. הוא זרק אותו [את החטא] לים).

ויולט מזרחי: "לה מאר איס פוריפ'קאנטי, קון לה סאל. טי אלימפיה. איל ריאו איס טאמביין קוריניטי" (תרגום: הים מטהר. עם המלח. הוא מנקה אותך. הנהר גם הוא זורם).

באור גישתן זו לים ביקשתי מנשות רודוס לפרש את התמונה השירית שבה מלוותיה של הכלה מעודדות אותה להשליך את עצמה הימה ולתפוס משהו.<sup>40</sup> מטבייביץ' ציין כי "רוב האיים חולקים תכונה אחת: הם תמיד

41. מטבייביץ' (הערה 15 לעיל), עמ' 37.

מצפים בכליון-עיניים לעתיד-לבוא".<sup>41</sup> ובמקרה שלפנינו אפשר לראות באי מטונימיה של הכלה ומלוותיה המקיימות באי רודוס את טקס הטבילה (או משחזרות את הטקס שהתקיים שם בעבר). מדובר באירוע שאינו רק הלכתי פורמלי אלא גם טקס מעבר שעיקרו ציפייה בכליון עיניים לעתיד לבוא. בעולמן של נשים אלו השלכה עצמית אל הים מסמלת את הציפייה לעתיד לבוא – על הטוב והרע הכרוכים בו. ובמילותיה של רשל כהן: "איצ'ה טי אה לה מאר פורקי איסטה טרוקאנדו לה ב'ידה, איסטה אסירקאנדו די אוטרה ב'ידה" (תרגום: זרקי עצמך לים מפני שהיא [הכלה] משנה את חייה, היא מתקרבת לחיים אחרים).

הכלה שבשיר מתבקשת להשליך את עצמה אל הים, ובהשאלה אל החיים, והעובדה מעניינת במיוחד מפני שהסצנה שבה דובר שירי מבקש להשליך את עצמו הימה (או מונע מלעשות זאת) רווחת ברבים משירי העם היהודיים-ספרדיים (הקנטיגאס). אלא שבניגוד לשיר מושא המאמר, שבו ההשלכה העצמית הימה נתפסת מיצוי החיים על הטוב והרע הגלומים בהם, ברובם המכריע של השירים השלכת האדם את עצמו הימה נתפסת פעולה שנובעת מייאוש ומשברון לב ומטרתה סיום הסבל שהחיים כרוכים בו.<sup>42</sup> זאת ועוד, אף שאינני דנה כאן ברומנסה שאולה מן המורשת הספרדית מימי הביניים ראוי לציין כי גם בקורפוס הרומנסות הספרדית-יהודית, השואבות את תוכנן מהעולם שהיהודים חיו בו לפני גירושם מחצי האי האיברי והמשמשות עוגן של משמעות בתפיסתם התרבותית של היהודים בקהילה מאז ועד ימינו, מוטיב ההיזרקות אל הים אינו דומה לזה המתואר בשיר. לפי קטלוג השירה של רמון מננדז-פידאל ברומנסירו הספרדי-יהודי רוב הדמויות המשליכות עצמן הימה הן גבריות, והמניע למעשה הוא בדרך כלל אהבה נכזבת או בלתי ניתנת למימוש.<sup>43</sup> גם על רקע זה בולט אפוא ייחודה של הפרשנות המוענקת בשיר למוטיב ההשלכה העצמית הימה.

42. בנספח למאמר מובאות כמה דוגמאות מייצגות לתפיסה זו בקנטיגור – קורפוס שירי העם היהודיים-ספרדיים.

43. S.G. Armistead, *El Romancero judeo-español en el Archivo Menendez Pidal: catálogo-índice de romances y canciones*, III, Madrid 1978, p. 324. כמו כן ראו שם את המוטיבים בקטלוג שאליהם מפנה הערך – "Sea — protagonist throws self into sea"

באורה של התפיסה הקבוצתית המשתקפת מן השירה העממית היהודית-ספרדית והרואה בפעולת ההשלכה העצמית אל הים מעשה אובדני שנובע מייאוש ומחוסר תקווה בולט הציווי שעומד במרכז השיר – מלוותיה של הכלה מאיצות בה להשליך עצמה לים ולתפוס דבר מה ביום שלפני חתונתה. ציווי זה אינו מפורש, ולפיכך הוא משקף גם חרדה מהחיים הבלתי ידועים הצפויים לכלה. בד בבד הוא בהחלט מותיר מקום חיובי למימוש חיי האהבה וזוגיות, ובזאת הוא עומד בניגוד לרוח שירי העם היהודיים-ספרדיים שהים נתפס בהם מפלט אחרון בעבור הנאהבים הנכזבים המבקשים לשים קץ לחייהם, או לכל הפחות לאהבה שמייסרת אותם.

בנקודה זו ראוי לשוב למודל הנשים ממש והנשים כסמל שהזכרתי בתחילת דבריי. שהרי השירים האחרים משקפים את האישה ממש – זו שמאסה בחיי האהבה הנכזבת ומבקשת להשליך עצמה לים ולהביא קץ לייסוריה; ואילו בשיר הטבילה הים נתפס לא רק ביטוי לחיי הראליה שבהקשרם הוא

מייצג את המעבר מחיי הרווקות לחיי הנישואים (הן ברמה הגופנית – טקס ההיטהרות שלפני החתונה – הן ברמה החברתית – החותנת הנותנת לכלה רשות להיכנס לים), הים כאן הוא גם סמל. סמל נשי כפול.

רפאל פטאי פתח את מחקרו על המים בפולקלור בפסוק מאבות דר' נתן ספ"ד לד – "מים נקראו חיים" – והראה שהאדם תופס את המים בצורה רבת פנים. את דבריו אפשר לייחס לתפיסת הים בשיר: "מצד אחד שליט האדם במים [...] ומצד אחר חסר-יכולת הוא לגבי המים, כשהם מופיעים בכמות גדולה, כגשם זורם, נהר שוטף או ים סוער [...] עקבות קשר כפול וסמוך זה התגבשו באוצרו הפולקלורי של כל עם ועם".<sup>44</sup> בספרות המכוננת את התודעה היהודית בא קשר כפול זה לידי ביטוי בסיפורו של יונה הנביא – הוא מושלך אל בטן הדג, בלב ים חווה חוויה שהיא מצד אחד קשה ומצד אחר מתקנת, והוא יוצא ממנו לאחר שחל בו שינוי גדול ורב משמעות.

44. רפאל פטאי, המים: מחקר לדיעות הארץ ולפולקלור ארצישראלי בתקופת המקרא והמשנה, תל אביב תרצ"ו, עמ' vii–viii.

ביטוי נוסף לתפיסה הדואלית של הים מצוי בפסוק המקראי "שלח לחמך על פני המים כי ברב הימים תמצאנו" (קהלת יא 1); פסוק זה מטיף להשלכת נכסי האדם אל המים מתוך אמונה שלמרות האיום הטמון במים מי שאינו חושש מהם עתיד לבוא על שכרו. תפיסה זו אף מעוגנת בתרבותם של דוברי הספרדית-יהודית, ובפיהם היא מעובדת לפתגם "איצ'ה טו פאן אה לה מאר קי אין טיימפוס לו טופאראס" (השלך לחמך לים כי ברבות הימים תמצאנו).<sup>45</sup> מלילה הלנר-אשד ציינה כי במקורות היהודיים מים, הישטפות במים ושתייה מרווה של מים הם מטפורות לחוויה המיסטית של נוכחות האל בחיי האדם, ובתמונות אחרית הימים במקרא מופיע דימוי של ים המכסה את הכול כדי לתאר חוויה של מלאות דעת האלוהים, ונוכחות הגאולה מסומלת בנביעה ובזרימה של מים חיים מן המקדש. לתפיסתה המים הם בראש ובראשונה ביטוי לאלוהות ולשפע הזורם במציאות ומַחֲיָה אותה.<sup>46</sup>

45. על פתגם זה ונוסחותיו השונות ראו אלכסנדר-פריד (הערה 29 לעיל), עמ' 238–239.

46. מלילה הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל אביב תשס"ה, עמ' 324–325.

טקס יהודי אחר שקשור לעניין זה הוא התשליך, המסמל את השלכת החטאים לים בראש השנה. בהקשר של המודעות היהודית שממנה צמח השיר אפשר לומר כי לא בכדי הנערה שבמרכזו מתבקשת להשליך את עצמה הימה. ההנחה שבין השיר לבין מנהג התשליך יש קשר, מודע או בתת-מודע הקולקטיבי של הנשים שביצעו את השיר באירוע ההיגוד המסורתי שלו ושל מי שמבצעים אותו או מאזינים לו בהווה ומעוגנים בעולם היהודי-ספרדי, מסתברת באור החזרה בשיר על הביטוי "איצ'ה טי אה לה מאר" (השליכי עצמך לים) פעמים רבות. ביטוי זה דומה מאוד לביטוי המופיע בסדר תשליך הנאמר בלאדינו בראש השנה, טקס שבו המתפללים מבקשים להיפטר מעוונותיהם ולהשליך אותם הימה ופונים אל האלוהים בבקשה. זהו נוסח התחינה שהיה נהוג אצל יהודי יוון: "אי קי איצ'יס אין פורפ'ונדינאס די מאר טודוס מואיסטרוס פיקאדוס" (ותשליך במצולות ים כל חטאתם).<sup>47</sup>

47. מחזור שאלוניקי לראש השנה כמנהג ספרדים במתכונת מהדורת דפוס קופת "עץ החיים", [שאלוניקי תרל"ז] תל אביב תשכ"ג, עמ' 271.

48. מוסקונה (הערה 34 לעיל), פתגם נב; אלכסנדר-פריזר (הערה 29 לעיל), עמ' 71-72.  
 49. מוסקונה (שם), פתגם קמג.  
 50. J. Nehama, *Dictionnaire de*  
*judéo-espagnol*, Madrid 1977  
 הערך "mazal".

51. גאון (הערה 33 לעיל), עמ' 57.  
 52. לתיעוד גרסה זו ראו Z. Kolonomos,  
*Proverbs and Sayings of the Sephardi  
 Jews of Bosnia and Herzegovina*,  
 Belgrad 1976, p.72 proverb 970

53. מטבייביץ' (הערה 15 לעיל), עמ' 176.

54. שם, עמ' 197.

שירנו נקשר למנהג התשליך דרך דמות הכלה המשליכה את עצמה, הימה באופן מטפורי ביום שלפני חתונתה, חלק מטקס היטהרותה, ובזאת היא מביעה את חרדתה מהכניסה אל עולם חיי הנישואים הבלתי ידוע והמאיים, כמו הים הסוער. התשליך מובע גם דרך דמויותיהן של הנשים המעודדות אותה לעשות כן ו"לתפוס" משהו; הן מבטאות בכך תפיסת עולם הגורסת כי הים מעניק חיים וכי יש להיכנס אליו ולחוות את החיים במלואם. את השניות הזאת אפשר להדגים במילה הספרדית-יהודית התלת-משמעית "פ'ורטונה" (או "אורטונה" בפי חלק מהדוברים) - המילה משמשת בהוראת "אוצר", "סערה" ו"גורל". מלוותיה של הכלה מעודדות אותה להשליך עצמה אל הים ואל הגורל כדי לתפוס את האוצר, מתוך מודעות לסכנת הסערה. רבים הפתגמים בספרדית-יהודית המשקפים עמדה זו: "דאמי און גראנו די מזל אי איצ'ה מי אלה אונדורה די לה מאר" (תן לי גרעין של מזל והשלך אותי לעומק הים);<sup>48</sup> "מאס ב'אלי פ'ורטונה אין טיירה קי מאר ריפוזאדה" (סערה ביבשה עדיפה על ים רוגע);<sup>49</sup> "לוקי נו טייני מזל קי סי איצ'ה אה לה מאר" (מי שאין לו מזל שישליך עצמו לים);<sup>50</sup> "קין נו פאסה מאל נו סאב' די מאר" (מי שאינו עובר רוע/סבל, אינו יודע מהו ים);<sup>51</sup> והפתגם המקביל לו - "קין נו פאסו מאר נו סאב' לוקי איס מאל" (מי שלא עבר את הים אינו יודע מהו רוע/סבל).<sup>52</sup>

מטבייביץ' מנה דמויות אחדות, בהן המשוררת היווניה ספפו, איקרוס והמלך האגדי ארתור, שבמהלך ההיסטוריה הממשית והתרבותית של המרחב הים תיכוני השליכו עצמן לים או עצרו מלעשות זאת ברגע האחרון ממש. הוא ניסה לפענח את טיבו של הים ושל החופים שאותן דמויות ניתקו מהם וקבע כי אלה "אתרים שמזמינים התפעמות והקרבה שאינן נובעות רק מיופי וייאוש: מקומות שמעוררים התרוממות-רוח ושכרון-חושים שלהם לא העזו הים התיכון לקרוא בשם, מקומות שעליהם עוברות בשתיקה המפות עצמן".<sup>53</sup> תיאור זה הולם היטב גם את המצב המתואר בשיר - השלכתה של הכלה את עצמה אל הים היא דו-משמעית, משום שהיא מסמלת הן את ההיזרקות אל הים המאיים והבלתי ידוע הן את האפשרות שהיא תוביל לחיים מלאי התרוממות רוח ושיכרון חושים. ואולי ההבנה כי הים הוא דו-משמעי מכוונת בעצם לקריאה אפשרית נוספת של השיר, שעצם ההיזרקות אל הים היא הבחירה שלא לפענח את החיים אלא לזרום דרכם - לטוב ולרע. מטבייביץ' בסכמו את החוויה שחוהה במהלך כתיבת ספרו על הים התיכון אמר: "מזדהה אני לחלוטין עם הדברים שכתב הסופר הארגנטינאי בורחס ב-1925: 'הים הוא שפה בראשיתית שאיני מסוגל לפענח' [...] מילים אלו ניצבו לנגד עיני משך כל הזמן שבו חקרתי את שמותיו של הים התיכון, עלעלתי במילונים ימיים רבים, כתבתי את הספר הים-תיכוני הזה ובעיקר את מילון מונחיו".<sup>54</sup> מילון המונחים הבלתי כתוב של הנשים שקולותיהן נשמעים בשיר העם מכיל, בחלקו לפחות, את הגדרת הים כמרחב בראשיתי המסרב להתפענח,

ומכך נובע שההשלכה העצמית של הכלה אל הים היא ההחלטה להיות חלק מזרימת החיים מבלי לפענח את סודותיהם.

עניין אחר שראוי לעמוד עליו בהקשר זה הוא שהקול הנשי המשתקף בשיר אינו מסונן דרך דימויים גבריים אלא הוא עומד בזכות עצמו. רחל אליאור עמדה בהרחבה על עניין השתקת הקול הנשי בטקסטים היהודיים לדורותיהם.<sup>55</sup> חוקרות אחרות, שגם הן אינן מטילות ספק שקול האישה הושתק במרוצת הדורות שבהם פרחה יצירה יהודית גברית, שומעות בכל זאת כמה קולות בודדים של נשים יהודיות שהצליחו להסיט מעט את מסך ההשתקה שהציבה בפניהן התרבות הפטריארכלית השלטת ולמצוא לעצמן ערוץ ביטוי עצמאי.<sup>56</sup> אליאור חשפה את היעדרו של הקול הנשי מהתרבות היהודית הקנונית שבכתב. כאשר היא דנה בהיעדר הקול הנשי ממרחב התרבות היהודית היא לא הזכירה את הספרות העממית, ובכך תפסתה חסרה, שהרי דווקא ביצירות הספרות העממית שנמסרו בעל פה על ידי נשים יהודיות במהלך הדורות אפשר לראות תחום שניתנת בו אפשרות לקול הנשי להישמע מחוץ לגבולות הקנון התרבותי. גלית חזן-רוקם הדגימה ופירשה אפשרות זו כשהיא דנה במדרש איכה רבה. לטענתה הספרות העממית, שתכונתה הבולטת היא ההסתמכות על רב קוליות, היא שדה יצירה שבו נשמע גם קולן של הנשים ושמתאפשרים בו בטקסט אחד חילופי דברים בין עמדות פטרנליסטיות לבין עמדות החותרות תחתן.<sup>57</sup>

השיר שנבדק כאן הוא בלי ספק דוגמה ליצירה עממית שניתנת בה אפשרות לייצוג המציאות ולפירושה באמצעות קול ותודעה נשיים. השיר משמש ערוץ חופשי מכל צנזורה של ביטוי נשי. האישה היא ה"גיבורה" של הנרטיב בכל הרמות: היא היוצרת והמבצעת שלו, ותכניו מתארים את תמונת עולמה כפי שהיא מבינה אותה בלא תיווך של נקודת מבט גברית. בהקשר זה מהדהדת התפיסה היהודית המדרשית הגורסת כי מים מסמלים את האישה, לפי שהאדם נברא מן העפר ואילו חווה נוצרה במים ותחילתה מן המים.<sup>58</sup> באור תפיסה זו כדאי להוסיף נדבך לפירוש האינטראקציה הנשית שבמוקד השיר ולציין שכאשר המלוות מעודדות את הכלה המיועדת להשליך את עצמה אל מי הים, המסמלים את מקורה הנשי, הן בעצם מבקשות ממנה לממש את נשיותה בחיי הנישואים המצפים לה.

השיר שלפנינו הוא יצירה עממית נשית המשמשת בימה מסוג חדש לביטוי נשי בלתי תלוי, בימה שעליה אין שום איום חיצוני על הקול הנשי (למעט דמותה של החותנת – השומרת על האינטרסים של בנה ובמידה מסוימת מייצגת את המשטר הנשי השואב את כוחו מדמות גברית). "בעת העתיקה נרתעו הקדמונים מלהרטיב את גופם במי הים ואף אסרו זאת על נשותיהם. באגן הים התיכון נחשב יחס כזה למחווה של אהבה" כתב מטבייביץ'.<sup>59</sup> במצב שמתואר בשיר העם הנשי שהצגתי הנשים מעניקות

55. רחל אליאור, "נוכחות נפקדות, טבע דומם ועלמה יפה שאין לה עיניים: לשאלת נוכחותן והעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית", התשמע קולי: ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית, יעל עצמון (עורכת), ירושלים תשס"א, עמ' 42-82.

56. S. Kaufman, G. Hasan-Rokem and T. Hess (eds.), *The Defiant Muse. Hebrew Feminist Poems from Antiquity to the Present. A Bilingual Anthology*, New-York 1999, pp. 1-29.

57. חזן-רוקם, וקמת חיים (הערה 14 לעיל), עמ' 121-123.

58. ראו יעקב נאכט (ליקט, ערך, ביאר והעיר הערות רבות), "סמלי אשה: במקורותינו העתיקים, בספרותנו החדשה ובספרות העמים", מחקרי תורה ואמונות, מנהלים ופולקלור, תל אביב תשי"ט, עמ' קנא (מבואות ממדרש במדבר רבה ט וממדרש תנחומא נשא ד).

59. מטבייביץ' (הערה 15 לעיל), עמ' 93.

לכלה המיועדת ביום שלפני נישואיה את החירות למעשה האהבה עם הים, הכנה לחיי האהבה הצפויים לה עם חתנה, או אולי חסד אחרון של אהבה שאינה תלויה במערכת חיים זוגית בצדו של גבר. בעניין זה כדאי לשוב ולהזכיר את הדברים שהבאתי לעיל מפי רשל כהן מרודוס, המסבירה כי הכלה המתבקשת להשליך את עצמה לים "משנה את חייה" ו"מתקרבת לחיים אחרים". נדמה שלא בכדי נקטה הדוברת לשון נקבה, ובכך היא רמזה שלדעתה לאישה יש יכולת הכרעה ובחירה: היא ששולטת במהלך חייה, ואף אחד אחר אינו מחליט בעבורה.

אבל הקריאה בשיר אינה יכולה להסתכם בציון חירות הביטוי שהוא מאפשר לנשים. נוסף על כך יש לבדוק כיצד הנשים מפרשות את דמות האישה בשיר. ההמלצה החוזרת ונשנית של המלוות לכלה – "זרקי עצמך לים ותפסי" – אין בה התייחסות לדמות גברית. את מה, או את מי, הן מציעות לה אפוא לתפוס? התשובה לשאלה זו אינה נמסרת במפורש בשיר. המלוות אינן מעודדות את הכלה להשיג חתן (אף שלכאורה באירוע ההיגוד המסורתי של השיר בזמן טקס טבילתה היה אפשר לצפות שיעשו זאת) אלא "לתפוס" במובן הרחב ביותר של המילה: לצאת לדרך שבה סכנה, פירון ומיצוי החיים כרוכים זה בזה. מה מכל אלה יתממש? דווקא העובדה שהשיר אינו מצמצם את האפשרויות ומכוון לבררה אחת מוכיחה כי הקול הנשי הנובע ממנו מצדד בהליכה אל חיי הנישואים, אל מיצוי מכלול האפשרויות הטמונות בהם – וזו גישה נשית שאינה מגבילה את עצמה לתפיסה גברית מסורתית של הגשמת הנשיות במסגרת חיי נישואים כובלים. והים, הסמל המרכזי בשיר, תורם להבעת גישה נשית זו.

מקור מים אחר המתואר בשיר הוא הנהר. חשיבותו באשכול הסמלים המתארגן בשיר פחותה מזו של הים, אך בכל זאת כדאי לעמוד על משמעותו. הנשים שרואיינו בקייפטאון ומוצאן מהאי רודוס ייחסו לנהר שבשיר תכונות הקשורות בזרימתו המתמדת ובהיותו מקור מים הניזון ומתמלא ממי גשם. בשיר הנהר מופיע לאחר תיאור צאתה של הנערה מן הים – עץ חבושים צומח בין הנהר לים. בתכונות המוזכרות אפשר לראות סמלים למצבה של האישה הצעירה לאחר טקס המעבר – כשהיא יוצאת מהים היא מוכנה לזרימת החיים החדשים הנכונים לה, לפוריותה (היא תהיה כמעין מים חיים) ולשפע שיהיה מנת חלקה. העמדת הנהר מול הים מדגישה את המעבר ממקור המים העצום, המפחיד והמעניק אל מקור המים הקטן יותר, שבצדו יתנהלו החיים האנושיים לאחר ההתמודדות עם הים הקוסמי. במקורות היהדות מופיעים כמה וכמה נהרות בעלי תכונות פלאיות (החל בארבעת הנהרות היוצאים מעדן וכלה בנהרות המופיעים בחזונו של הנביא יחזקאל). מאוחר יותר, בספרות האגדה, נהרות אלו ממלאים מקום חשוב בהידרוגרפיה המיתית.<sup>60</sup> וגם הים מתואר לא אחת במקרא בהקשר של נסים, הכרוכים בהתמודדות עמו (לדוגמה סיפור תיבת נוח, סיפור חציית ים סוף וסיפורו של יונה הנביא שכבר הזכרתי).

60. ראו פטאי (הערה 44 לעיל), עמ'

ייתכן שתפיסה מסורתית זו הייתה בתת-מודע של מי שיצרו את השיר היהודי-ספרדי המסורתי וביצעו אותו, ואולי בהשראתה הם בחרו למקם בין הנהר לים את הנערה היוצאת מבית המרחץ ופונה לפגוש את חתנה לעתיד. מטבייבין' דיבר על חידת כפילותם של שפכי הנהרות, המאפשרת איחוד בין הזרימה אל הים ובין חיבורו של הים ליבשה. לדבריו "לשפכים יש טבע כפול: הם מאפשרים לנהר להישפך לים ולים לחדור אל תוך היבשת". העץ צומח בשיר בין הנהר לים כשהכלה יוצאת מתוכו לאחר שהתמודדה עם הטוב והרע שבמעמקיו. תהליך זה דומה לכפילות שניסח מטבייבין', כאשר גורמי הטבע הם מטונימיות של הנערה – היא זורמת אל תוך הים וחודרת ממנו אל היבשה; בנקודת החיבור בין הזרימה אל הים ובין חדירת הים ליבשה מתאפשרת צמיחתם של עצי השקד והחבוש, ובהשאלה ניתנת לכלה האפשרות להגיע למימוש מלא של חייה. בתיאור המפגש בין הנהר ובין הים אפשר גם לראות אלגוריה ציורית למפגש ארוטי – הנהר מייצג את המיניות הגברית והים את המיניות הנשית, ובנקודת החיבור ביניהם נוצרים חיים חדשים.

הניסיון לפענח את הנהר בתורת אחד מסמלי השיר אינו יכול להיות שלם בלא התייחסות לתמונת הנהר במסורת המיסטית היהודית. בחיבורה המקיף והמעשיר של הלנר-אשד על ספר הזוהר, הנסוב כולו סביב הפרשנות המיסטית לפסוק המקראי "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן" (בראשית ב 10), הסבירה המחברת כי לפי תפיסת הזוהר בתמונה שבפסוק זה מתגלמת ראשית כל ההוויה – העדן נתפס המציאות האלוהית שממנה הנהר יוצא – והזוהר משתמש בפסוק כדי להדגים את הזרימה התמידית של השפע מתוך האלוהות אל העולם. תמונת הנהר מייצגת עוד את המשאלה האנושית לרוות ולהתמלא בשפע האלוהי, לחוות את הזיווג בין העולם האנושי לעולם של מעלה – שכן לנהר היוצא תמיד מעדן להשקות את גן העולם יש קונוטציה ארוטית.<sup>61</sup>

61. הלנר-אשד (הערה 46 לעיל), עמ'

יש לשער שהנשים שלצורך מאמר זה פענחו את תמונת הנהר בשיר לא עשו זאת מתוך מודעות לפירוש שהוענק לנהר במסורת ספרות הסוד היהודית, שכן אין היא מוכרת להן לעומקה. למרות זאת קריאת השיר המסורתי בזמננו מתוך מודעות הן לערכי העולם המסורתי שממנו הוא צמח הן לערכים של עולם הלימוד היהודי שבעבר לא היה פתוח לנשים יהודיות מוכיחה כי שיוך התמונה הנרקמת בשיר לתכנים שיסודם בתרבות היהודית לרבדיה השונים מעמיק את הבנתנו אותו. המפתחות הפרשניים שהציעה הלנר-אשד – ראיית הנהר כשפע אלוהי, כראשית ההוויה וכמקור לזיווג – מתאימים מאוד בקריאת המסר של המלוות לכלה הצעירה הפונה לדרך חדשה בחייה האישיים ובחיים המטפוריים היהודיים שהחיים האישיים מסמלים. לכן הבאת המפתחות הללו והשימוש בהם בקריאת השיר, גם אם הקשר ביניהם לבין הנשים שחוו את אירוע ההיגוד המסורתי שלו קלוש, מעשירים את הקריאה ואת מעגלי המשמעות הנגזרים ממנה.



62. חילופי הצופן (המעברים מספרדית – יהודית לאנגלית וחזרה חלילה) הם במקור בפי המרואיינות.

ענף נוסף באשכול הסמלים מהווים העצים הצומחים בשיר לאחר צאת הכלה מהים. נשות רודוס שרואיינו בעבור המחקר פירשו את העצים סמלים לפריון ולמשפחה שתצמח מנישואיה העתידיים של הכלה, והיא לבנה, טהורה ושמחה כמו פרות העצים. כך למשל עלה בשיחתן של ויולט מזרחי, בתה וחברותיה בקייפטאון:<sup>62</sup>

איל בימבריאו איס סימבול די דולסידאד. קי סאלייו די לה מאר קון דולסידאד. אי דיספואיס ל'אלמינדרה, פארה קי ל'אב'ניר סיגה דולסי אי פורו [...] די אאי קריסיוו און ארבו'ול די אלמינדרה – קי לאס קריאטוראס ב'אן אה ב'ניר [...] איל ארבו'ול די בימבריאו סימבולזיה נו סולו לה דולסורה, מה קי ב'אן ואה קריסיר, קי ב'אן אה נאסיר קריאטוראס. ל'אב'ניר. נאסימיניטו די קריאטוראס. קי נאסיראן קריאטוראס קון דולסורה, קון אליגריאה. איל ארבו'ול די אלמינדרה סימבולזיה פוריזה אי דולסורה. לה נוב'ייה בלאנקה אי אליגרי. Every Shabath when I light the candle, I always say to my girls "blanka i alegre" [...] ke segan "siempre. And to my married daughter [I say] "madre i alegre (תרגום): החבוש הוא סמל למתיקות. שהיא יצאה מהים עם מתיקות. ואחר כך השקד, כדי שהעתיד יהיה מתוק וטהור [...]) משם צמח עץ שקד – כדי שהתינוקות יגיעו [...] עץ החבוש מסמל לא רק מתיקות אלא גם שייולדו תינוקות. את העתיד. לידה של תינוקות. שייולדו תינוקות עם מתיקות, עם שמחה. עץ השקד מסמל פריון ומתיקות. הכלה לבנה ושמחה. בכל שבת כשאני מדליקה את הנר, אני תמיד אומרת לבנותיי "לבנה ושמחה" [...] שתהיינה תמיד. ולבתי הנשואה ואני אומרת שתהיה תמיד| אמה ושמחה").

נשות רודוס שרואיינו באשדוד ובדרום אפריקה אף ציינו את הממתקים שהיה נהוג להכין מפרותיהם של עצי השקד והחבוש (מרציפן ומרמלדת חבושים) ולהגיש בטקס טבילת הכלה, בחתונה ובאירועים חגיגיים אחרים במחזור השנה והחיים היהודיים-ספרדיים. ראוי לציון מיוחד המרציפן, שהיה מקובל להכינו בעבור יולדת כדי לחזקה בימים הראשונים שלאחר הלידה. מבחינה זו עץ השקד הצומח בשיר עם יציאת הכלה מהים קשור גם בתפיסת השקד בתרבות החומרית היהודית-ספרדית כסמל לפריונה של האישה. גם השימוש שנעשה בשיר בעץ החבוש אינו מקרי אלא הוא מעוגן בתרבות החומרית הסמלית שרווחה במרחב התרבותי היהודי-יווני, שם נהגו החתן והכלה לאכול חבושים לאחר החופה, סמל לפריון.<sup>63</sup>

63. ראו נאכט (הערה 58 לעיל), עמ' מד.

במרחב התרבות העממית היהודית-ספרדית שהתפתחה ביוון לאחר גירוש ספרד היה מקובל הקישור בין פוריות האישה ובין עצים ומים, כמו שהדבר מתבטא גם באימזים המרכזיים בשיר. כך למשל העיד מיכאל מולכו:

לא נוכל להביא את כל המנהגים – בעלי האופי הסמלי המאגי או הדתי – בהם קיוו לתת פוריות לזוג, ובעיקר לאשה. נזכיר רק אחדים מהם: לפי אמונה עממית היו העצים בליל ט"ו שבשבת, שהוא חג האילנות, מתחבקים ומזדווגים. בלילה זה, אם כן, היו תולים בין שני עצים כד מלא מים מתוקים, מי שושנים ומי בור. בבוקר נתנו לאשה העקרה לשותות מן המים הברוכים האלה, שהיו עדים לפעולת ההפראה של הצמחים. המים האלה, כך האמינו, היו שמים קץ לעקרות האשה.<sup>64</sup>

64. מיכאל מולכו, "לידה וילדות",

שאלוניקי: עיר ואם בישראל (הערה 16

לעיל), עמ' 188.

65. נאכט (הערה 58 לעיל), עמ' קצד-קצה.

66. ראו למשל E. Frankel and B. Platkin

Teutsch, *The Encyclopedia of Jewish Symbols*, Northvale New-Jersey 1992,

pp. 181-182

67. שלום (הערה 36 לעיל), עמ' 197-198.

תפיסה יהודית-ספרדית זו, הרואה קשר בין העץ לפוריותה של האישה, היא אויקוטיפ של רעיון כללי-יהודי המדמה את האישה לעץ נותן פרי.<sup>65</sup> הדימוי נובע מהסמליות רבת הרבדים של העץ בתרבות היהודית – יסודה במקרא והיא התפתחה במסורות מדרשיות ומיסטיות מאוחרות יותר.<sup>66</sup> שלום דן בסימבוליקה המעניקה משמעות עמוקה לציורים שבפרשת בראשית והסביר את משמעותם של עץ החיים ועץ הדעת על פי הקבלה: "שני העצים הם ביסודם אחד, הם צומחים מתוך שורש משותף שבו מאוחדים הזכרי והנקבי, המשפיע והמקבל [...] יש לראותם ולממש את שניהם באחדותם".<sup>67</sup>

לא כאן המקום להרחיב בעניין אילן הספירות הקבלי והקשר בין היסוד הזכרי ליסוד הנקבי שבאלוהות ובשכינה, ואף לא בעיקרון שהזיווג בין איש לאישה הוא השתקפות של מערכות יחסים בעולמות העליונים. סביר להניח שהשיר העממי שנוצר בעבור טקס טבילת הכלה היהודייה ומעמיד במרכזו את דימויי הים, הנהר והעצים, כמו גם את דמויותיהם של הכלה והחתן, קשור – במודע או שלא במודע – בדימויים שביסוד תפיסת הזיווג היהודית. קשה להניח שהנשים שהשתתפו באירוע ההיגוד המסורתי של השיר ושחזרו אותו לבקשתי מודעות לרובד משמעות זה. עם זאת, הסבירות שהוא קיים באופן אינטואיטיבי בתת-מודע הנשי, האישי והקבוצתי, המשמש קרקע לצמיחת זהותן ולעיצובה אינה בלתי מתקבלת על הדעת.

#### 4. החוקרת – נמענת השיר

וינסנט קרפנזנו דן בהרחבה בסוגיית האפיסטמולוגיה של הפרשנות. הוא הציע אפשרות להתבוננות בנרטיבים דרך ממד העומק:

רעיון העומק מתווך בין אפשרות הקריאה הטובה ביותר לחוסר האפשרות לקרוא קריאה כזו: צלילה לעומקו של "ארכי-טקסט", "חשיבות בלתי-מודעת", או "משמעות אמתית". מטפורת העומק היא בעלת כוח שכנוע. קריאה, פרשנות והבנה דופכות לארכאולוגיה או פילולוגיה.<sup>68</sup>

68. V. Crapanzano, *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation*,

Cambridge Mass. 1992, p. 120

התנועה לעומקו של הטקסט והניסיון לחלץ מתוכו ארכי-טקסט, מבנה עמוק, משמעות לא-מודעת או כוונה אמתית הולמים את התהליך של חקירת יצירתו של שיר העם וביצועיו השונים. המערכת הרפלקסיבית והדיאלוגית הנוצרת בהקשר הקבוצתי והאישי שהמחקר נערך בו מושתתת על כמה רבדים; שכן מדובר בכמה אירועים היגודיים (הטקסט המסורתי, שחזורו, פענוחו על ידי החוקרת והתהליך היצירתי שלה בעקבות הדינמיקה כולה).

ניתוח רמות הגילום השונות של השיר אינו יכול להיות שלם לדעתי בלא התייחסות לעובדה שאני מתבוננת בשיר וחוקרת אותו חקירה אקדמית אבל גם נוקטת עמדה רפלקסיבית הרמנויטית. האם אני מסוגלת להבחין בין השפה ההבעתית לבין השפה הביקורתית הנגזרת ממנו? לטעמי התשובה לשאלה זו היא עצם ההכרה בחוסר היכולת להפריד בין הדברים; ובעצם השיר שמאמר זה מבקש לפענח מייצג קולות שלובים: קולן של הנשים מרודוס ששוחחו אתי לצורך כתיבת מאמר זה בספרדית-יהודית, לשונם של סבי וסבתי;<sup>69</sup> קולי שלי, שאף הוא אינו נעדר מהתהיל; וכל הקולות שנשמעים בתוכנו באופן אסוציאטיבי בהקשרים השונים הנובעים מהשיר.

69. במשפחתי פסק השימוש בלשון זו לפני שני דורות. הוריה של אמי היו האחרונים להשתמש בה בדיבור.

יוליה קריסטבה תיארה מצב שבו אדם מחליט לנתק את עצמו מלשון אמו כדי להיחשף ללשון אחרת, זרה לו, ולהיטמע בה:

מדוע ניתקת את מקורן האימהי של המילים? מה חלמת על האנשים החדשים הללו שאליהם דיברת בלשון מלאכותית, תותבת? [...] בתחילה הייתה זו מלחמה כבעלי הלשון החדשה, הנחשקת והדחוייה; ואז השפה החדשה כיסתה אותך כגאות אטית. אין זו שתירת הכעס שרוחסת מילים לקצה הרעיון והפה; אלא שתירה שמרוקנת את התודעה וממלאת את המוח בדכרוך, כמו מבטה הבוהה של אישה מלאת צער הלפוחה באיזה נצח שאינו קיים.<sup>70</sup>

J. Kristeva, *Strangers to Ourselves*, 1991.  
L.A. Roudiez (trans.), New-York 1991.  
p. 16

לפי קריסטבה הוויתור על שפת האם מוביל למציאת נחמה בהתרוקנות שבשתיקה. בעיני מצב זה דומה למבטן העצוב של נשים הנתונות ב"נצח שאינו קיים". בדיוני זה נוסף לתהליך הפרשנות עוד נדבך: נשות רודוס הן שריד לקהילה שבניה ולשונם הושמדו על ידי הנאצים. ביצוע שיר חתונה מסורתי ודיון בו בלשון אתנית אבודה מעצימים את התחושה שבמובן מסוים לאחר שוויתרנו על שפת האם שלנו ועברנו את תהליך ההתרוקנות שתיארה קריסטבה שב להתקיים בתוכנו, דרך הסיפורים, ממד נצחי.

האם אפשר להגיע להבנה מוחלטת של הדברים המתגלמים בעומקו של הטקסט העממי ושל רשת הפרשנויות המיוחסות לו? זוהי שאלה תאורטית

רחבה ועמוקה הראויה למחקר בפני עצמה, ולא כאן המקום לענות עליה במלואה. יורם בילו ערך עבודת שדה רחבת היקף עם בני משפחתו ועם מקורביו של המרפא העממי היהודי המרוקני הנערץ יעקב ואזאנה שלאחר מותו נתפס כדמות הקרובה לקדושה. בילו סיכם את התהליך המורכב שהוא נחשף לו כשנהפך תוך כדי מחקרו לאחד המשתתפים בדינמיקה שהוא ביקש לבחון ולנתח:

האתנוגרף אינו צופה המנותק מתהליך הפקת הידע אלא צופה המעורב בייצור המידע. ולבסוף, הטקסט האתנוגרפי עשוי להשפיע באופן ניכר על קהילת הנחקרים. כאשר השפעה זו ממשיכה להיחקר על-ידי מחבר הטקסט, והנחקרים ממשיכים להגיב לנוכחותו בשדה ולהשתמש בה, נהפכת הזירה האתנוגרפית ל"אולם של מראות". הבכאות המרצדות, המשתקפות במראות, מייצגות מציאות אתנוגרפית פוסט-מודרנית: קלידוסקופית, המקמקה, מעוצבת במידה רבה על-ידי תיעודה.<sup>71</sup>

71. יורם בילו, "חקר התרבות העממית בעידן הפוסטמודרני: סיפור אישי", תיאוריה וביקורת, 10 (1997), עמ' 52.

בבואי לבחון את מקומי במחקרי זה מצאתי את עצמי במערכת דומה לזו שתואר בילו. מערכת של הישברויות והשתקפויות אין-סופיות. זהו תהליך פרשני רב רבדים: אנו החוקרים אכן מתבוננים במצב שבילו כינה מציאות קלידוסקופית חמקמקה ומשתתפים באופן פעיל בשרשרת הרמנויטית שאין לה סוף (או לפחות כזו שאין ביכולתנו לתפוס ולהמשיג את סופה).

היבט רפלקסיבי-דיאלוגי נוסף של עבודת השדה קשור במודעותן של הנשים שריאיינתי להיותי אישה לא נשואה, שלפי התפיסה המסורתית שלהן עברה זה מכבר את הגיל המתאים לנישואים, וברצונן להעביר לי בדבריהן על שיר העם המסורתי שבוצע בטקס טבילת הכלה מסר עקיף ולהאזין בי להינשא ולשנות את חיי (או במילים אחרות להשליך את עצמי לים). לפי אבחנתו של דב נוי כאשר במעשיות מתרחש תהליך הסתגלות לתרבות היהודית חלים שינויים בעיקר בתחילת הסיפור ובסופו. נוי אף ציין כי הסיבה החוץ-סיפורית העיקרית לתופעה זו היא הצורך של המספר להבליט את זיקתו לקהלו.<sup>72</sup> במקרה שהצגתי אין מדובר בתהליך הסתגלות לתרבות היהודית אלא במעבר מאירוע היגוד קבוצתי (ביצוע השיר בטקס טבילת הכלה המסורתי) לאירוע היגוד אישי (שחזור ופענוח השיר באוזני אישה צעירה לא נשואה), אך גם בהקשר זה המודל של נוי מתאים, והוא מצביע על הדו-שיח הנשי הסמוי בין המסרניות לבין החוקרת, כאשר את הפרשנות לשיר המסורתי המסרניות מתאימות לזיקתן לאישה המשמשת להן קהל.

72. ראו גלית חזן-רוקם, "חקר תהליכי התמורה בסיפור העממי", מחקר ירושלים בפולקלור יהודי, ג (תשמ"ג), עמ' 133.

דו-שיח סמוי זה קשור לסוגיה שהעלה רולאן בארת בתארו את הדילמה שנתקל בה ביחס למחקרו:

אי-נוחות שהטרידה אותי תמיד: היותי נקרע בין שתי שפות, האחת הבעתית והאחרת ביקורתית, ובתוך השפה האחרונה, בין סוגי שיח שונים, אלה של הסוציולוגיה, הסמיולוגיה והפסיכואנליזה - תוך אי שביעות-רצון מכל אלה; ואז נעשיתי ער לדבר הכטוח היחיד שהיה בי (ככל שהדבר ייראה תמים): התנגדות נואשת לכל מערכת מצומצמת.<sup>73</sup>

73. רולאן בארת, מחשבות על הצילום, דוד ניב (מתרגם), ירושלים 1988, עמ' 13 (ראה אור במקור בצרפתית ב־1980).

באורה של בעייתיות זו נשאלת השאלה אם אני, בתפקיד נמענת הנרטיב של הנשים המבוגרות מרודוס וגם מי שחוקרת אותו, מסוגלת להבחין בין השפה ההבעתית לבין השפה הביקורתית הנגזרת ממנו. גם כאן לטעמי התשובה לשאלה היא עצם ההכרה בחוסר היכולת להפריד בין הדברים. אינני יכולה להתעלם מכך שהנשים העונות לשאלותיי על שיר החתונה מימי נעוריהן מכוונות את תשובותיהן, בין היתר, אל הנקודה בחיי שבה אני משוחחת אתן. בנקודה זו בשיח בינינו נקשרים חייהן בחיי, ומובן שאינני יכולה להתעלם מההיבטים הסוציולוגיים, הסמיולוגיים והפסיכואנליטיים הגלומים בכך. הדברים מובילים למסקנה שלתופעות כמו אלה המשמשות מצע למחקר זה אי-אפשר להתייחס אלא באמצעות "התנגדות [...] לכל מערכת מצומצמת", בלשונו של בארת.

## 5. סיכום

רות פיינגן גרסה כי יש לבחון את השירה העממית הנמסרת בעל פה כחלק ממכלול היצירה הספרותית, שהרי אין מדובר ביצירה המוגבלת לחלקים הפחות מפותחים של החברות האנושיות אלא ביצירה המשקפת את עולמם של בני מעמדות חברתיים שונים.<sup>74</sup> היא פתחה לפנינו צוהר להתבוננות רבת פנים בשירה העממית בעל פה, היא שללה את הסיווג המצומצם של יצירה זו וביקשה להעדיף על פניו את האפשרות לראות בה צירוף של ביטויים מגוונים.<sup>75</sup> פול זומתור הרחיב את טווח ההתבוננות שאפשרה פיינגן והציע שיטה סדורה לפענוח הרמות השונות המתגלמות ביצירה השירית העממית הנמסרת בעל פה; הוא תיאר את התהליך שממנו השירה העממית נובעת: "הזיכרון תר תמיד אחר התחבולה, מבקש את עקבותיו המוקדמים של החסך החושי שכל זעקה וכל מבע יכולים להגשים באופן מתעתע."<sup>76</sup>

R. Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge 1977, pp. 2-3, 46-51  
75. שם, עמ' 51.

P. Zumthor, *Oral Poetry: An Introduction*, K. Murphy-Judy (trans.), Minneapolis Minn. 1990, p. 10  
אור במקור בצרפתית ב־1983.

גישות אלו משמשות נקודת מוצא לעיון שביקשתי להציע כאן בדוגמה אחת לגלגולו של שיר עם יהודי-ספרדי בזמן ובמרחב. דנתי בשיר הפותח בשורה "הנערה בבית המרחץ" כביצירה ספרותית שראשיתה בעל פה והיום היא מונחת לפנינו בטקסט כתוב. ניסיתי לפענח אותו בהיותו מבע יצירתי המשקף את עולמן של נשים בחברה מסורתית ובחברה בת זמננו ואת האזור הגאוגרפי שבו נוצר השיר כמו גם את נדידתו לאזורים אחרים.

מדובר בתופעה מורכבת של שבבים המצטרפים לכוליות שקשה לפרוט לפרטים – המכלול נתפס דרך חלקיו, והחלקים אינם יכולים להיתפס שלא בהקשר הכולל. התהליך כולו דומה מאוד למה שתיאר זומתור: נהיית הזיכרון אחר עקבותיה המוקדמים של חוויה חושית שהמבע השירי מנסה לשחזר באופן מתעתע.

בדיון שלעיל ביקשתי להציע אפשרות לקריאה רבת שכבות של שיר עם מסורת. לפי קריאה זו השיר נתפס כמעין תל ארכאולוגי הבנוי שכבות שכבות, ואין אפשרות להפריד ביניהן ולהתבונן באחת מבלי להתחשב בסמיכותה לאחרות. קריאה כזו מאפשרת ביטול של ההיאחזות בדרך ההתבוננות המסורתית ביצירה עממית, שמאופיינת בכמיהה אחר ה"מקור" הרומנטי/נוסטלגי שלה, והמרתה במכלול רב רבדים שבו כל שכבה לגיטימית. אירוע ההיגוד המסורתי של השיר אינו סותר את דרך חווייתו בזמן ובמקום שבהם אין לו עוד קיום, שהרי הוא ממשיך להתבצע ולהיות נצרך בקרב נמענים שונים. כלומר בנרטיב המסורתי חל תהליך עיבוד הן על ידי מי שחוו את צורת המסירה המסורתית שלו (ובענייננו נשות רודוס המבוגרות) הן על ידי מי שלא חוו אותה (ובענייננו החוקרת). לבסוף, למארג זה יש שכבה נוספת – היא שכבת הנמענים הלא ידועים של השיר: מי שבתקופתנו יכולים לבוא עמו במגע, דרך הקלטתו בפי זמרים מקצועיים או בקריאת מאמר הדין בשיר, מבלי שיהיה להם כל קשר קודם לתרבות המוצא שלו.<sup>77</sup> בעידן שלאחר הפוסט-מודרניזם ובמרחב הגאוגרפי הווירטואלי של הכפר הגלובלי בהחלט ייתכן מצב שבו שיר טבילת הכלה המסורתי מרודוס יהפוך רכיב בנפשם של מי שאין להם קשר ישיר למקורו היהודי-ספרדי המסורתי. כיצד יפוענח השיר אם וכאשר יקרה דבר זה? ימים ידברו ומחקרים חדשים יסבירו.

77. למשל בביצועה של סבינה ינטו. וראו הערה 11 לעיל.

מילותיו של מטבייבין' הולמות חתימה של דיון בשיר העם היהודי-ספרדי שהים משמש בו סמל מרכזי: "היות ים-תיכוני דורש יותר מאשר היסטוריה או גיאוגרפיה, מסורת או זיכרון, שורשים או אמונה: הים התיכון הוא גם גורל" (ההדגשה שלי – מ"ה).<sup>78</sup> במסע בין שורות שירן העממי של נשותיו היהודיות הספרדיות של האי רודוס נחשף המסלול שקולותיהן נעים בו במרחב ההיסטורי, הגאוגרפי, המסורתי והזיכרוני, משקפים שורשים ואמונה, אך מעבר לכל אלה מבטאים את תחושתן של הנשים בקשר להשלכתה של ה"גיבורה" שלהן אל הים – אל הגורל.

78. מטבייבין' (הערה 15 לעיל), עמ' 130.

לסיום ממש אבקש להניח לרגע למילים, שלעתים מכבידות על תרמיל המסע אל הזיכרון, ולהתמקד בצלילים. היות שאינני אמונה על השימוש בכלי המחקר המוזיקולוגי והאתנו-מוזיקולוגי נבצר ממני לנתח את מאפייניו המוזיקליים של השיר. עם זאת אי-אפשר להתעלם מפסוק מוזיקלי במנגינת השיר החוזר בגרסה שבדקתי 12 פעמים: בכל פעם שנאמר לכלה להשליך את עצמה הימה או כשמסופר שהיא כבר יצאה מהים. החזרה

המוזיקלית מעצימה את תוכן השורות ומדגישה את התמה שהן מבטאות, והיא גם יוצרת תחושה של תנועה מחזורית, כמו זו של הים בגאות ובשפל. החזרה בתדירות הולכת וגוברת על המנגינה המלווה את המילים הקוראות לנערה להשליך עצמה הימה היא שיקוף אונומטופאי כמעט של רחש הגלים וקולו של הים, ובכך היא מגלמת בתוכה את רוח השיר כולו: שירה של נערה העומדת להיות כלה ומתמודדת עם הכניסה הדרמטית אל החיים/ הים ועם מחזורי העונג והכאב הטמונים במעמקהם.

## 6. דבר' חתימה - מבט אישי

כאמור, אחד ממעגלי המשמעות המתארגנים סביב השיר במאמר זה מתייחס למקומה של החוקרת במחקר, ומשום כך לא אוכל לחתום את המאמר מבלי לשתף את הקוראים בתהליך המורכב שעברתי במהלך המחקר ושמאיר את אופיו הדיאלוגי והרפלקסיבי. בעקבות החוויה הרגשית והאינטלקטואלית שזימנו לי המפגש עם שיר טבילת הכלה מרודוס ועבודת השדה עם הנשים ילידות האי יצאתי לביקור ברודוס. על פני השטח נגלה לי אי מתויר המספק למבקרים בו את כל מנעמי החיים היווניים: חופי ים מרהיבים, עיר עתיקה על סמטאותיה ושוקיה, אתרי טבע, מסעדות בשפע ומוזיקה יוונית אל תוך הלילה. אלא שאני נמשכת אל חלקי הגלויים פחות של המקום: בית הכנסת העתיק אשר בזמננו מתקיימות בו תפילות רק כאשר מזדמנים אליו מבקרים יהודים מחוץ לארץ; הרחובות שבהם היה בעבר הרובע היהודי; והחמאם התורכי - המקום שפעם נתקיימו בו טקסי טבילת הכלה. מסעי אל האי רודוס התרחש בעקבותיהן של הכלות היהודיות ומלוותיהן, הלוא הן הנשים מרודוס שחיות היום באשדוד ובקייפטאון ושניאותו לחלוק עמי את החוויות מטקס טבילת הכלה שלהן, וכל נשות האי בדורות שקדמו להן, שביצעו את השיר הקורא לכלה להשליך את עצמה לים - מי שאת שירן ניסיתי לפענח במשך זמן רב. התחושות שעורר בי הביקור באי נוצקו לשיר לירי שכתבתי עם חזרת משם. אביאו כאן כלשונו.

אי השושנים (או הרמונים)\*      לָה חַיִּלָּהּ דִּי לָאֵם רוֹזָאֵם (או דִּי לָאֵם גִּרְאֵנְדֵּלְאֵם)\*

הרחובות הגועשים של רודוס	סוֹן יֵינְאֵם דִּי גֵינְטִי לָאֵם קְאִיִּים דִּי רוֹדִים
הם בעיני יריקים כלם	קִי חָהּ מִי מִי סִי בִּין טוֹדְאֵם אֶפְאֵנְדֵּלְאֵם
גלי שמחה כחלה רצים אל חוף	לָאֵם אוֹלְאֵם קִי קוֹרְרִין קוֹן אֶלֵינְרִיחָה מְאֵבִי
אני רואה מקנה	מִי פֶּאֶרְיִסוֹן מְאֵר דִּי
דמעות	לְאֶרְיִמְאֵם

כּכּר אִיבִּרְיֵאוֹן מִרְטִירוֹן	לֶה פֶּלְאָסָה אִיבִּרְיֵאוֹן מִאֲרִטִירוֹן
עוֹטָה גְּנוּנִים	'סָטָה יִינָה דִּי הוֹלֹרִים
וּבְעֵינֵי רַק הַצִּלְלִים	מָה יִיוּ נוּ בְּיֵאוֹ גְּאֻדָּה מֵאֵס הָי לָאֵס סוֹלֹמִצְרָאָס
שֶׁל תִּינוּקוֹת וּזְקֵנִים גְּבָרִים	דִּי בְּיִזְזוֹס אִי הָרִיטוֹרָאָס מוֹזִיָּרִים אִי אוֹמִצְרָאָס
שְׁסַפְּנִיזֵלִית עַל לְשׁוֹנָם	הָי אִיוּ אֲבִּלְאֵנְדוּ 'סַפְּאֵנִייוֹב
וְהֵם מְגַרְשִׁים	'סָטָאוֹ דִּיפּוֹרְטָאָדוּס

אַחַר חֲצוֹת נִמְלֶאֶת הָעִיר הָעֲתִיקָה	דִּי־סַפְּאָוִס דִּי מִיִּדִיָּה נוֹזִי לֶה סִיבִּדָּה אֲנֵטוֹגוֹאָה
צִלְלִים עוֹרְגִים	'סָטָה יִינָה דִּי סוֹנִים
שֶׁל מוֹסִיקָת נוֹן	מִאֲרָבִּיזוֹס דִּי מוֹזִיָּקָה גְּרִינָה
אֲנִי שׁוֹמֵעַת רַק זְמֶרֶת הַנְּעוּרוֹת	יִיוּ נוּ 'סָטוֹ אוֹיִינְדוּ גְּאֻדָּה מֵאֵס הָי לֶה קְאָנְטוֹיָנָה
שֶׁפַּעַם שָׂרוּ כְּאֹן	הָי פִּזְאִי קְאָנְטָאָדָּה אָהִי אִיוּ לּוֹם
	צְאֵנִייוֹס דִּי נוֹבִיזָאָס

זְרָקִי עֲצֻמָּד לִים זְמָרוֹ הוּ	אִיזְ'אָטוֹי אָה לֶה מֵאֲר קְאָנְטָאָבִּאוֹן אָה
לִפְלָה בְּטַבִּילְתָּהּ	לֶה נוֹבִיזָּה לָאֵס גְּאֻלְאָנָאֵס רוֹדִיסְלִיאָס
וּכְשֶׁעֲלֶתָהּ הִיא מֵהִים	אִי אִיוּ סֵאֲלִינְדוּ אִיִּיה דִּי לֶה מֵאֲר
שֶׁם שְׁקֻדָּהּ פְּרָחָה	לִים הָרִיסִייוֹ אִי אִיוּ אֲרִבּוֹל דִּי אֲלֵמִינְדָּרָה
בֵּין הַנְּהַר לִים חֶפֶה כְּכָר הַחֲתוּן	אִיל נוֹבִיזָּו יִי 'סָטָאָבִּי אֲסַפְּרִאֲנְדוּ
וְעַץ שֶׁל חֲבוּשִׁים צִמַּח אֲז	אִינְטֵרִי לֶה מֵאֲר אִי אִיל רִיאוֹ
לְמוֹלָם	הוֹאֲנְדוּ לִים הָרִיסִייוֹ
***	אִיוּ אֲרִבּוֹל דִּי בִימְצְרִיאוֹ

\* \* \*

בַּהֲתַעֲטֹף עֲלֵי נַפְשִׁי אֲנִי פּוֹסַעַת	אִיוּ קְאָמִינְאֵנְדוּ פּוֹר לָאֵס קְאָלִיזְ'אָס דִּי לֶה אִיזְלָה דִּי
בֵּין הַסְּמִטָּאוֹת שֶׁל אֵי הַרְמוֹנִים	גְּרֵאֲנֵאֲדָאָס אֲצְרִיגְ'אָדָּה אִיוּ מִים מִימוֹרִיָּאָס
כְּשֶׁלְמוּלֵי נְגֻלָּה סָגוֹר וּמְסָגֵר	סִי אֲפֵאֲרִיסִי אִינְפִּרִינְטִי
חֲמָאָם תּוֹרְכִי	דִּי מִי אִיל בְּאֵנִייוֹ
בוּ אִיוּ	אִינְטֵרִי סִיכְרָאָדוּ
כֶּלָּה	סִין טִיבִּילָאָס
וְאִיוּ	נִי
טַבִּילָה	נוֹבִיזָּאָס

וְרַק אֲנִי נוֹטַעַת עֲצִי	אִי סוֹלּוֹ יִיוּ פֶּלְאָנְטוֹ אֲרִבּוֹלִים דִּי
שְׁקָדִים וְחֲבוּשִׁים	אֲלֵמִינְדָּרָה אִי דִּי בִימְצְרִיאוֹ
בֵּין הַיָּם לְבֵין הַחוּף	אִינְטֵרִי לֶה מֵאֲר אִי לְ'אֵרִינָה
שְׁבַתוּכִי	דִּי מִי אֲלֵמָה

\* לפי המסורת השם רודוס נובע מהמילה היוונית שושנה או רימון. לכן רודוס מכונה "אי השושנים" או "אי הרימונים".  
 \* סִיגוֹן לֶה טְרָאֲדִיסִייוֹן, אִיל נוֹמְצְרִי רוֹדִים סִיגְנִיסְפִּיקָה אִיוּ גְּרִיגוֹ רוֹחַ אוֹ גְּרֵאֲנֵאֲדָּה. אֲנָסִי הָי רוֹדִים אִים נוֹמְצְרָאָדָּה קוֹמוֹ "אִיזְלָה דִּי רוֹחָס" אוֹ "אִיזְלָה דִּי גְּרֵאֲנֵאֲדָּאָס".



79. פייר נורה, "בין זיכרון להיסטוריה: על הבעיה של המקום", רבקה ספיבק (מתרגמת), מאזניים, 45 (1993), עמ' 6 (ראה אור במקור בצרפתית ב'1984).

השיר מתאר מסע בעקבות הגורל הנשי היהודי-ספרדי, שאני מייצגת את החוליה האחרונה שלו ושדרכו אני מבינה היבט מסוים של גורלי - בהיותי בת לדור אחרון בשרשרת נשים יהודיות ספרדיות אני מנסה להיאחז בדמויותיהן של הנשים שחיו לפניי ואינן עוד בעולם. דבריו של פייר נורה הולמים את תיאור המסע שערכתי בעקבות שיר העם החמקמק על טבילת הכלה באי רודוס: "מרביתם כל-כך לדבר על זיכרון, משום שאין עוד זיכרון. ההתעניינות במקומות שמתגבש בהם הזיכרון ומוצא בהם מקלט קשורה לרגע מעניין זה בתולדותינו. זהו רגע שבו הקרע מעורר עדיין די זיכרון כדי שתעלה שאלת גלגולו של הזיכרון בחומר. קיימים מחוזות זיכרון (lieux de memoire) מפני שאין עוד סביבות זיכרון (milieu de memoire)"<sup>79</sup>. לא יהיה רחוק מן האמת לומר שאנו אכן נמצאים ברגע בתולדות התרבות העממית המסורתית בכלל, והיהודית-ספרדית בפרט, שבו הארכיטקטורה של מחוזות הזיכרון נבנית על חורבותיהן של סביבות הזיכרון (במקרה זה בית המרחץ וטקס טבילת הכלה המסורתית). אז מתגלגל הזיכרון בחומר השירי, והדבר מוליד את התהליך ההרמנויטי המורכב שנוקם סביב השיר, ואותו ביקשתי להדגים כאן. מתהליך זה לא נעדר מקומה של התגובה האישית של החוקרת למושא המחקר ולדינמיקה שנוצרה במהלכו, ולכן המאמר מכיל גם את ביטויי הפרשנות האישית שלי לשיר החתונה המסורתית ולחומרי החיים שהוא מתאר.

תיאור החיפוש שלי אחר החמאם של רודוס וטקס טבילת הכלה שהתקיים בו בימים עברו נכתב באין סיכוי שחיפוש זה יבוא על מימוש. שהרי בזמן הכתיבה לא היו ברודוס סביבות זיכרון - לא קהילה יהודית ולא חמאם תורכי פעיל. אלא שאני ראיתי אותם מבעד לרחובות ההווה. קיומם היה במילות השיר, בקולי הנשמע מתוכי ובזיכרון שהקול והמילים משחזרים רסיסים ממנו, והפעילות הבדיונית של נטיעת עצי שקדים וחבושים בין הים לבין החוף שבתוכי הפכה אותם למחוזות זיכרון. שפת ההיגוד של השיר היא חלק מתהליך זה. השיר נכתב במקורו יצירה דו-לשונית - ספרדית-יהודית-עברית, ויש בכך משום סגירת מעגל מבחינת שפת ההיגוד הקבוצתית של נשות רודוס, אשר מצאה את מותה עם דובריה ודוברותיה בשואה. החזרה לכתוב בלשון זו, שאינני דוברת ילידית שלה אך היא משמשת לי רכיב נפשי בצד שפת אמי העברית הישראלית, היא מעין ניסיון לשמר זהות אבודה ולשלב בזה החיה היום כאן ועכשיו. ייתכן שהדבר מעיד על הכרעה בקשר לגורל, נכונות להיזרק לים החיים מבלי לוותר על הגלים שהתנפצו אל חופיו בעבר.

במהלכם של המפגשים שקיימתי סביב שיר החתונה מרודוס וכאשר ניסיתי לפענח פענוח אנליטי את החומר שעלה מהם חשתי לעתים כי אני מהלכת על קרקע לא יציבה. מול השאיפה לחלץ מן הסיפורים מבני משמעות אנליטיים מנותקים מהאני שלי שב ועלה הצורך שלי להגיב - תגובה אישית, סובייקטיבית, ולא דווקא מדעית - למה שנחשף לפניי. השיר

שכתבתי בתגובה למחקר הוא חלק בלתי נפרד ממנו, והקוראים מוזמנים לפענחו כראות עיניהם.

נספח

דוגמאות לשימוש בתמונת הים וההיזרקות אליו בשירי עם יהודיים – ספרדיים בתרגומו של משה אטיאש.<sup>80</sup>

\* אטיאש, עמ' 107 שיר 38

Ablo con coraje  
sin me espantar,  
rogo mis queridos  
non quierais amar.  
Que el amor es aire  
un aire de bolar  
non hay que arrojarvos  
al dip de la mar

אֲדַבֵּר בְּאַמֵּץ  
וּלְלֹא מוֹרָא  
לְבַל יֵאָהְבוּ  
לִידִידֵי אֶקְרָא.  
כִּי הָאֵהֶב רוּחַ  
רוּחַ חוֹלְפָה  
אֵין עֵצָה אַחֶרֶת  
חוּץ מִתְהוּם הַיָּם.<sup>81</sup>

80. משה אטיאש, קונסיונרו יהודי ספרדי: שירי עם ביהודית ספרדית, ירושלים תשל"ב. להלן מובאים רק הקטעים השייכים למוטיב הים ולהשלכת הדמויות לתוכו. הקטעים לקוחים מתוך שירים ארוכים יותר, ולא אמסור אותם כאן בשלמותם מפאת קוצר היריעה.

81. בית זה לקוח מתוך השיר אהבה היא פגע שרשם אטיאש מפי אמו – הוא זכר שהיה נפוץ בשאלוניקי בראשית המאה העשרים, ולפי עדותו השיר מופיע בכתב יד חזן מרודוס.

\* אטיאש, עמ' 146-147 שיר 71

No te vayas la mi ija  
no te vayas por la mar,  
que la mar esta fortuna  
mira que te va arrastar.

אֲנָא בְּתִי, אֵל תִּלְכִי  
אֵל נָא תִרְדִּי לַיָּם,  
כִּי הַיָּם נִרְגֵשׁ הִנְהוּ  
שָׂמָא יִגְרַפְךָ אֵלָיו.

Que me lleve y m'arraste,  
a los siete tehomot,  
que me coma el peše preto  
y que escape de este amor.

יִגְרַפְנִי, יִשְׂאֲנִי,  
אֵל שְׁבַעַת הַתְּהוֹמוֹת,  
דָּג שְׁחוֹר שֶׁם יֵאֲכַלְנִי  
אֲגָאֵל מֵאֵהֶבָה זֹאת.<sup>82</sup>

82. לדיון בשיר זה ראו רבקה הבסי, "הסערה שבים והסערה שבלב", לא נשכח, 15 (תש"ס), עמ' 58-64.

\* אטיאש, עמ' 215 שיר 122

Acodrate d'aquella hora  
que te besaba yo la boca,  
aquella hora ya paso  
dolor quedo en el korason.

זָכְרִי אוֹתָהּ שְׁעָה נִהְגִּיתִי  
אֶת שִׁפְתֵי פִיךָ בְּחֶם נִשְׁקַתִּי,  
אוֹתוֹ זְמַן חִלַּף עֵבֶר,  
אֲךָ הַמְכָאוֹב בְּלִבְ נִשְׂאָר.

83. מילים אלו נאמרות לענרה שנטשה את אהובה והוא מאיים שאם היא תרצה לשוב ולראותו הוא לא יסכים אפילו לדבר עמה, אלא אם היא תשליך את עיניה הימה, ובמעמקי הים הם ישובו להיפגש.

Si verme quires otra vez  
sal a puerta t'ablare  
echa los ojos a la mar  
ahi mos vamos encontrar

אִם בְּרָצוֹנְךָ שׁוֹב לְרְאוֹתֵנִי  
אֲדַבֵּר לְךָ, לְשַׁעַר צְאִי,  
שְׂאִי [השליכי] עֵינֶיךָ אֵל הַיָּם  
שֶׁם נִתְרָאָה פָּנִים יַחְדוֹ.<sup>83</sup>



## תמר אלכסנדר

החלוקה המקובלת בחקר הספרות העממית מציבה את החידה ואת הפתגם סוגות לעצמן, נפרדות מן הסיפורת ומן השירה. שניהם – הן הפתגם הן החידה – מכונים "הסוגות הזעירות". החוקרים רוברט ג'ורג'ס ואלן דנדס אף הציעו הגדרת מינימום משותפת לפתגם ולחידה, ולפיה שניהם כוללים לפחות יחידה תיאורית (descriptive element) אחת, המורכבת מנושא (topic) ומהערה המתייחסת אליו (comment), ושניהם מתחלקים לשתי קטגוריות: אלה שיש בהם ניגוד ואלה שאין בהם ניגוד – תיתכנה חידות שאינן ניגודיות, כפי שתיתכנה חידות מטפוריות או מילוליות. לטקסט עשוי להיות מעמד כפול, הן פתגם הן חידה; השיוך לסוגה נעשה על פי ההקשר בלבד.<sup>1</sup> ואולם, הגדרה זו כללית ביותר ואינה מספיקה, אולי משום שהיא מבוססת על ניסיון לקשור יחד שתי סוגות שלכל אחת מהן תכונות ייחודיות משלה.

R. Georges and A. Dundes, "Toward a Structural Definition of the Riddle", *Journal of American Folklore*, 76 (1963), pp. 111–118. וראו בעיקר בעמ' 113.

החידה מורכבת משני חלקים: טקסט החידה והפתרון. הנמען נדרש לפענח את החידה. אמנם גם בפתגם הנמען נדרש להבין את הפתגם ולפרש את כוונת המפתגם (הדובר) בהתאם להקשר שהפתגם נאמר בו, אולם הפתגם מורכב מטקסט אחד בלבד (משפט אחד או יותר), בעוד שבחידה החלק השני של הטקסט (הפתרון) תלוי בפעולה ממשית של הנמען (אמירת התשובה). החידה מעמעמת במכוון את הטקסט ומקשה על מציאת הפתרון, ואילו הפתגם מתכוון להיות בהיר ומנוסח כהצהרה.

ייחודה של החידה הוא שהחלוקה בין הסימן למסומן (כלומר הטקסט ופירושו) היא חלוקה בין אנשים שונים: בין המחיד (אומר החידה) לנמען, ולמחיד יש יתרון ברור על פני הנמען – הוא מציב שאלה שתשובתה כבר ידועה לו.

חשיבותה החברתית-תרבותית של החידה היא שהיא נשענת על המטפורות הבסיסיות של הקיום החברתי-תרבותי, ועל כן אפשר להשתמש בה ככלי קוגניטיבי להערכה ולניתוח של החברה והתרבות שהיא מתפקדת בה.

בעייתה של החידה היא שהיא מסיימת את תפקידה בקהל ברגע שבוצעה – בחזרה עליה לא נותר דבר מן האתגר. אך עדיין נותר השעשוע של האזנה

חידה, במיוחד אם יש בה אמצעים פואטיים, כמו הכפלה, משקל, חריזה, משחקי מילים ומשחק צלילים.

מטרתו של מאמר זה היא לבדוק את החידה הספרדית-יהודית (בלאדינו), למפות את סוגיה, לעמוד על מאפייניה ועל מקומה ותפקודה בתרבות הקבוצתית של יהודי ספרד.

להוציא את חקר הרומנסה, שזכתה למחקר מקיף ורב שנים,<sup>2</sup> התפרסמו באחרונה בישראל מחקרים גם על סוגות אחרות של ספרות עממית, כמו שירת הקופלאס,<sup>3</sup> הסיפור<sup>4</sup> והפתגם;<sup>5</sup> אולם בתחום החידה לא רק שאין כמעט מחקרים אלא גם המצאי דל ביותר. ואולי אחת החידות היא – לאן נעלמו החידות בלאדינו?

מאמר זה מבוסס על 114 חידות: 47 חידות מאיסתנבול פרסם אברהם גאלנטי ב־1948;<sup>6</sup> 34 חידות ממונסטיר פרסם מקס לוריא ב־1930;<sup>7</sup> תשע חידות מאיזמיר פרסם מנחם עזוז ב־1945;<sup>8</sup> עשר חידות שאני רשמתי או קיבלתי כתובות; תשע חידות מתוך אוסף מילוויצקי מארצות הבלקן נרשמו ב־1898, שפרסמו שמואל ארמיסטד וג'וזף סילברמן ב־1998;<sup>9</sup> שלוש פרסם דוד אלנקווה ב־1963;<sup>10</sup> ופה ושם חידות בודדות – אחת מתוך קולות משאלוניקי שפרסם דוד בוניס;<sup>11</sup> ואחת מתוך ספרו של מיכאל מולכו מנהגים ואורחות חיים.<sup>12</sup> בסך הכול זהו יכול דל ביותר. אך יש לשער, ואני גם מקווה, שתימצאנה חידות נוספות בלאדינו.

בהשוואה למספר החידות בתרבויות אחרות, על פי מחקרים, ובהם המחקר של אלי קנגס־מרנדה, המבוסס על 3,000 חידות מאיי שלמה,<sup>13</sup> או מחקרה של אניקי קאיבולה, המבוסס על 1,000 חידות מפינלנד, מספר החידות בלאדינו אכן מועט מאוד.<sup>14</sup> עם זאת גם קאיבולה הגיעה למסקנה כי בתרבויות רבות החידות נכחדו משום שהקשרי החיד (האירוע שהחידה נאמרת בו) כמעט נעלמו. בספרות העברית נמצא חומר עשיר של חידות ספרותיות הן במקרא<sup>15</sup> הן במדרש,<sup>16</sup> ובמיוחד בשירת ימי הביניים, שם שיר החידה היה סוגה מקובלת אצל משוררים כמו שמואל הנגיד, יהודה הלוי, אברהם אבן עזרא ואחרים. ועל כך ספרו המצויין של דן פגיס על סוד חתום.<sup>17</sup>

החומר התאורטי על החידה עשיר ביותר. כבר אריסטו התייחס לנושא: בספרו פואטיקה הוא כתב שמהותה של החידה היא לצרף דברים שאינם מופיעים יחדיו כדיבור רגיל, כלומר להשתמש בדברים בדרך ההשאלה, דברים שלא יתקבלו על הדעת אם יובנו כפשוטם.<sup>18</sup> וברטוריקה הוא כתב: "בחידות טובות נמצא בדרך כלל השאלות טובות, מפני שהשאלות קרובות באופיין אל החידות".<sup>19</sup> במונח "השאלות" הכוונה למטפורות, ואכן בדרך כלל אי-אפשר לחידות בלעדיהן. בתקופה המודרנית פורסמו עשרות ספרים ומאמרים על החידה מתוך גישות והיבטים שונים – הגישה

2. לדוגמה ראו שמואל רפאל, האביר והרעיה השביעה: מחקר ברומנסה של דוברי לאדינו, רמת גן 1988, רשימה ביבליוגרפית על הנושא בעמ' 161-186.

3. הנ"ל, אספר שיר: מחקר בשירי הקופלאס של דוברי הלאדינו, ירושלים תשס"ה.

4. תמר אלכסנדר-פריז, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, באר שבע וירושלים תש"ט. הספר מבוסס על קורפוס של 4,000 סיפורים.

5. הנ"ל, מילים משביעות מלחם: הפתגם הספרדי-יהודי, באר שבע וירושלים תשס"ה. הספר מבוסס על קורפוס של 50,000 פתגמים.

6. A. Galante, *l'Histoire des Juifs de Rhodes*, Estambul 1948, Appendice, pp. 22-29

7. M.A. Luria, "A Study of the Monastir Dialect of Judeo Spanish", *Revue Hispanique*, 79 (1930), pp. 323-583 reprinted in New-York 1930

8. מנחם עזוז, "חידות", הד-המזרח, ג, 36 (1945), עמ' 7 (26.1.45); שם, ג, 41-40, עמ' 12 (25.2.45).

9. S. Armistead and J. Silverman, "Nueve adivinanzas de Estambul (Colección Milwitzki)", *Sefarad*, 58, 1 (1998), pp. 31-60

10. D. Elneceve, "Folklore de los sefardies de Turquía: II", *Sefarad*, 23 (1963), pp. 325-334

11. דוד בוניס, קולות משאלוניקי היהודית, ירושלים תש"ט.

12. M. Molho, *Usos y costumbres de los sefardies de Salónica*, Madrid y Barcelona 1950. תודתי לשמואל רפאל על שהפנה אותי למקור זה.

13. E. Köngäs-Maranda, "Theory and Practice of Riddle Analysis", *Journal of American Folklore*, 84 (1971), pp. 51-61

14. A. Kaivola-Bregenhøj, "Riddles and Their Use", *Untying the Knot: On Riddles and other Enigmatic Modes*,

G. Hasan-Rokem and D. Shulman (eds.), New-York and Oxford 1996, pp. 10–36. קאיבולה העידה כי בארכיון בפילנד יש למעלה מ-30,000 חידות.

15. נפתלי הרץ טור-סיני, הלשון והספר, ירושלים 1951, עמ' 58–93; יאיר זקוביץ, אביע חידות מיני קדם: חידות וחלומות-חידה בסיפורת המקראית, תל-אביב 2005.

16. גלית חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב 1996, עמ' 50–78.

17. דן גניס, על סוד חתום: לתולדות החידה העברית באיטליה ובהולנד, ירושלים תשמ"ו.

18. אריסטו, פואטיקה: על אמנות הפיוט, תל אביב תשכ"ב, עמ' 104–105.

19. הנ"ל, רטוריקה, ג, 1, 1405, גבריאל צורן (מתרגם), תל אביב 2002.

20. S. Armistead, "Adivinanzas españolas de Luisiana", *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, II, Madrid 1985, pp. 251–262; idem, "Two Judeo-Spanish riddles of Greek Origin", *Laographia*, 33 (1982–1984), pp. 169–175; idem y J. Silverman, "Adivinanzas judeo-españolas de Turquía: los enigmas del rabino Menahem Azot", *Philologica Hispaniensis in honorem Manuel Alvar*, Madrid 1983, pp. 81–92 אוסף מילוויצקי (הערה 9 לעיל).

21. ארמיסטד, "הספרות הספרדית-יהודית העממית והמסורת שבעל-פה במזרח הים התיכון", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ה-1 (תשמ"ד), עמ' 23–7.

22. אוסף מילוויצקי (הערה 9 לעיל), עמ' 48.

מקבילה יוונית:  
הוא לבן כגבינה,  
ואינו גבינה  
עלים לו כעץ,  
ואינו עץ  
מקבילה סרב-קרוואטית:  
לבן הנו, גבינה אינו  
זנב לו, עכבר אינו

התבניתית, הגישה הסמיוטית, הגישה ההקשרית-תפקודית והגישה הבלשנית ספרותית.

על החידה הספרדית-יהודית פרסם ארמיסטד ארבעה מאמרים.<sup>20</sup> במאמר אחר, הסוקר את הספרות הספרדית-יהודית, הוא הקדיש סעיף לחידה.<sup>21</sup> ככולם הוא נקט גישה השוואתית פילולוגית שמטרתה לבדוק מקורות והשפעות על החידה בלאדינו. במאמרים הוא הוכיח את התזה הכללית שלו – והיא נכונה לא רק לחידה – שהמקורות הספרותיים של ספרות הלאדינו הם מקורות אקלקטיים המושפעים מארצות המגורים של היהודים הספרדים – תורכיה, יוון יוגוסלביה וכו' – ולא רק ממקורות היספניים. דומה שהיום טענה זו מקובלת על הכול, אך בזמן שפרסם את עמדתו זו היה צריך להתפלמס עם התפיסה המחקרית, שבכל סוגה חיפשה את המקור ההיספני.

אביא מתוך אחד ממאמריו שלוש דוגמאות להשפעות השונות – יוון, תורכיה וסרב-קרוואטיה – בחידה אחת.<sup>22</sup> החידה בלאדינו שואלת:

Blanco es, xavón no es	לכן הוא, סבון אינו
Kemar kema, pimiyenta no es	צורב יצורב, פלפל אינו
Kola tyene, ratón no es	זנב לו, עכבר אינו
¿Qué es?	מהו?

(צנזן) <sup>23</sup>(Ravano)

כל הנוסחים הללו מציעים בתבניתם בכל שורה תכונה המגדירה את הנעלם ומיד שוללים פתרון אפשרי: לבן / לא סבון; צורב / לא פלפל; זנב / לא עכבר. ההצעה הנשללת, שכביכול באה לסייע במציאת הפתרון, למעשה מבלבלת יותר, משום שהיא ממקדת את המחשבה בכיוון לא נכון; שהרי רבים הדברים הלבנים שאינם גבינה או סבון. בכל הנוסחים מוזכר צבעו הלבן של הצנזן, שלושה מהם מזכירים את הזנב, נוסח אחד מזכיר גם עלים ואת צבעו של הצנזן מבחין. הנוסח בלאדינו שונה מאחרים בהזכרת הסבון והחריפות.

מובן שהטענה על השפעת התרבות של ארצות המגורים של פזורת יהודי ספרד אינה שוללת גם השפעות של מקורות היספניים. לדוגמה הבאה (אף היא לקוחה ממאמרו של ארמיסטד<sup>24</sup>) יש מקבילה היספנית קדומה:

החידה בלאדינו:

Una coza y coza muy maraviyoza:	דבר, דבר מופלא:
Cae en la mar y no se moja	נופל לים ולא נרטב

(שמש) (Sol)

מקבילה בתורכית:  
ראשו ירוק, אמיר אינו  
מעטהו שחור, פחם אינו  
תוכו לבן, גבינה אינו  
זנב לו, עכבר אינו.

כל התרגומים לעברית שלי, לבד  
מהחידות המובאות מעזו (ראו הערה  
8 לעיל).

23. בציטוט הטקסטים של החידות  
שמרתי על הכתיב כפי שהוא מופיע  
במקור.

24. ארמיסטד, לואיזיאנה (הערה 20  
לעיל).

25. על חידות ימי-ביניימיות מקסטיליה  
ראו H. Goldberg, "Riddles and Enigmas  
in Medieval Castilian Literature",  
*Romance Philology*, 36 (1982-1983),  
pp. 209-221. למקבילות לחידה זו ראו:  
אוסף מילויצקי (הערה 9 לעיל); לוריא  
(הערה 7 לעיל); גאלנטי (הערה 6 לעיל).  
על חידה זו במסורת האנגלית ראו A.  
Taylor, "What Goes Through

Water and is Not Wet?", *Modern  
Language*, 21 (1936), pp. 86-90

26. לוריא (שם), עמ' 89 שורה 30.

27. יהודה אריה מודינה, סוד ישרים,  
[ונציה 1595] וירונה 1647, יב ע"א  
חידה יב.

זוהי חידה ידועה מאוד בעולם ההיספני ובעולם היהודי-ספרדי, ובשת  
התרבויות יש לה מקבילות רבות.<sup>25</sup> ביצירתו של המשורר מטולדו פרנן  
גונזלס דה אסלווה (Fernán González de Es lava), כומר ממוצא יהודי  
שחי במקסיקו במחצית השנייה של המאה השש עשרה, מופיע הנוסח:

מהו הרבר והרבר: Qué cosa y cosa:  
טובל בים ולא נרטב? Entra en la mar y no se moja?

זו השמש, אני חושב. Esse es el sol, pienso yo.

לסוגיית מקורות ההשפעה על חידות בלאדינו אני מבקשת להוסיף גם  
את השפעת המקורות העבריים. באוסף מקס לוריא<sup>26</sup> מופיעה החידה  
בלאדינו:

ציפור אחת עפה בלא כנף Un pášaru sin ales abuló,  
נחה על עץ בלא ענף in un árvul sin rames apuzó  
בא אדם בלי רגליים Vieni un ombri sin pies  
לקחה בלי ידיים sin manus lu tumó

(שלג נמס בשמש) (La nievi)

נוסח עברי נדפס כבר במאה השש עשרה בספרו של יהודה אריה מודינה,  
סוד ישרים<sup>27</sup>:

עף עף בלי כנף  
על אילן בלי ענף  
ובא אחד בלי רגליים  
ונטלו בלי ידיים

(השלג על הארץ וקם השמש ונמס)

חידה זו הייתה נפוצה מאוד באירופה, ויש לה מקבילות בלטינית  
ובגרמנית.

רוב החוקרים מבחינים בין חידות מובהקות או "אמתיות" לשאינן כאלו.  
חידה מובהקת, כמו סיפור בלשי טוב, מכילה את כל הרמזים לפתרונה  
בגוף הטקסט. חידה שאיננה מובהקת אי־אפשר לנחש את פתרונה, שכן  
הפתרון מבוסס על ידע חיצוני ולא פעם על חוויה אישית שאירעה למחיד,  
ומי שאינו מכיר את החוויה אינו יכול לדעת למה הכוונה. כזו לדוגמה  
היא חידת שמשון: "מהאכל יצא מאכל ומעז יצא מתוק" (שופטים יד 14).  
ואכן הפלשתים, שלא ידעו כי שמשון הרג אריה ולמחרת מצא בגוייית

של האריה כוורת דבורים, לא יכלו לנחש את החידה בלא עזרתה של אשתו הפלשתית. במקרה זה יש פתרון אחד בלבד. אולם כלל זה של חידות בלתי מובהקות חל גם על חידות כה כלליות עד שכמעט כל פתרון מתאים להן.

28. לוריא (הערה 7 לעיל), עמ' 89  
שורה 15.

לדוגמה חידה מאוסף מקס לוריא:<sup>28</sup>

Todu ay al mundo	הכול יש בעולם
Sólu tres cozes no ay	רק שלושה דברים אינם
Capác a la mar	מכסה לים,
milizine a la muerti	מרפא למוות,
iscalere para asuvir	סולם לעלות בו
a lus sielus	לשמים

זוהי חידת פליאה על סדרי הטבע, ולמעשה אפשר לענות עליה באינסוף פתרונות. ניסוח זה מקביל בתבניתו לניסוח המקראי:

שלשה המה נפלאו ממני וארבע לא ידעתים  
דרך הנשר בשמים, דרך נחש עלי צור, דרך אניה בלב ים ודרך גבר  
בעלמה (משלי ל 18).

וכאן דוגמה אחרת לחידה הדורשת ידע חיצוני, אם כי בסיסי מאוד:

Aviya de ser	היה היה
un buen maneser	עם שחר בשעה טובה
el ijo nasido	הבן נולד
el padre sin naser	האב ללא לידה
i komo puede ser?	איך זה קרה?

את החידה הזאת, על אדם הראשון, קיבלתי מיצחק נבון.

בכל חידה, כאמור, יש שני חלקים. החלק הראשון, הארוך יותר, הוא הטקסט האניגמטי הכולל את השאלה, בין שהיא מנוסחת במילות שאלה כלליות בין שהיא משפט שאלה בגוף ראשון (מי אני?) בין שהיא משפט תיאור בגוף שלישי. משפט השאלה, אם מופיע, מופיע בסוף החלק הראשון, בנפרד, בפנייה לנמען: קי איס? קואלו איס? קומו פואידי סיר? (ובעברית: מה זה? מהו? איך ייתכן?) משפט הפתיחה הוא בדרך כלל משפט נוסחה המאפשר לנמענים לזהות מיד את הסוגה. לדוגמה:

Una coza muy maraviyoza	דבר אחד מופלא מאוד
-------------------------	--------------------



רוב החידות באוסף גאלנטי מנוסחות בגוף ראשון ופותחות בנוסחה:

Yo tengo un... Yo tengo una cosa... "יש לי" או "יש לי משהו"

נוסחת פתיחה שאף היא בגוף ראשון מופיעה באוסף לוריא:

Yo so... Yo no so... "אני" או "אינני"

החלק השני, הקצר יותר (בדרך כלל מילה אחת בלבד), הוא הפתרון. בדרך כלל הפתרון, התשובה, הוא אפשרות אחת מני כמה, כלומר מבחינה לוגית לחידה יכול להיות יותר מפתרון אחד; אולם מוכרח להיות קשר של הלימות בין התשובה לשאלה, שאם לא כן יש כשל בפתרון – גם אם הנמען לא פתר בעצמו את השאלה הוא מתבקש לבדוק את נקודת הפתרון. כלומר תהליך החשיבה ממשיך גם לאחר ששומעים את הפתרון.

בחלק הראשון של החידה מופיע האימז' – התמונה המרכזית או מרקם הציור של נושא החידה.<sup>29</sup> שום דבר אינו טבעי באימז', ולכן הוא קשה להבנה, אך הוא תלוי תרבות ומותאם לציפיות המאזין. הכרת תחום האימז' של הקבוצה מאפשרת להבין את החידה. האימז' תמיד מכיל מושג שהוא בן הזוג של המושג המופיע בתשובה, והעיימות בין השניים יוצר מטפורה. המושגים שייכים לקטגוריות שונות, כגון חי ודומם או צומח ואנושי, אולם חייבת להיות תכונה משותפת או פונקציה משותפת המקשרת בין שני המושגים.

29. קנגס-מרנדה, תאוריה (הערה 13 לעיל).

דוגמה ראשונה מתוך אוסף לוריא,<sup>30</sup> והשנייה מתוך אוסף מילוויצקי:<sup>31</sup>

30. לוריא (הערה 7 לעיל), עמ' 88 שורה 5.

כדים הפוכים אינם נשפכים  
(עטיני הפרה)  
Cantaricuz abucadus no si viertin  
(Luz bicuz di la vague)

31. אוסף מילוויצקי (הערה 9 לעיל), עמ' 45 חידה 6.

נעל על הקיר  
גע בה ולא תראה אותה  
Tchapeniko en la pared  
ke lo tokáx y no lo vex  
Quálo es?  
מה זה?

(אוזן) (La oreja)

בדוגמה הראשונה המושגים הם כד-עטין. הכד משווה לעטין – יש ביניהם דמיון בצורה, ושניהם גדושים בנוזלים, אלא שמן העטין החלב אינו נשפך גם אם על פי השוואתו לכד הוא תלוי במהופך.

בדוגמה השנייה המושגים נראים רחוקים יותר: נעל-אוזן. האוזן משווית לנעל וצדע הגולגולת לקיר. השוואה זו היא תלוית תרבות, שכן הדמיון של

32. מחצית הכף תקועה בקיר. ראו ארמיסטד, הספרות הספרדית-יהודית (הערה 21 לעיל), עמ' 20; I. Basgoz and A. Tietze, *A Corpus of Turkish Riddles*, Los Angeles 1973  
 33. לדין נרהב בעמימות ובאסטרטגיות של עמימות בחידות ראו: I. Hamnett, "Ambiguity, Classification and Change: The Function of Riddles", *Man*, 2 (1967), pp. 379-391; T. Green and W. Pepicello, "The Riddle Process", *Journal of American Folklore*, 97 (1984), pp. 189-203  
 34. R.D. Abrahams and A. Dundes, "Riddles", *Folklore and Folklife*, R. Dorson (ed.), Chicago 1972, pp. 129-131  
 35. לוריא (הערה 7 לעיל), עמ' 89 שורה 45.

אוזן לנעל אפשרי בהקשר תרבותי מסוים, שבו יש נעליים שצורתן דומה לאוזניים (במקבילה תורכית אגב האוזן מושווית למחצית הכפית)<sup>32</sup>.

נושא האימז' מוצפן במכוון בעזרת תיאורים מעומעמים. העמימות נוצרת כאשר עניין אחד (מילה, חפץ, אדם) משתייכים בעת ובעונה אחת לשתני מסגרות זיקה שונות.<sup>33</sup>

השיוך הכפול יכול להיווצר בכמה דרכים: (א) ניגודים וסתירות; (ב) היעדר פרטים, אין מספיק מידע כדי להבין את התמונה; (ג) עודף פרטים היוצרים אימז' מבולבל; (ד) אימז' כוזב במכוון, כלומר התמונה מובילה לתשובה מסוימת אך היא מוטעית. בסוג זה של עמימות משתמשים בדרך כלל בחידות ארוטיות.<sup>34</sup>

דוגמה לניגוד וסתירה מתוך אוסף לוריא:<sup>35</sup>

Curone tiene,	כתר יש לו,
rey no es	מלך אינו
ore no tiene,	אין לו שעון,
ya saví cuántes son	אך יודע מה השעה
<i>(Il gayu)</i>	<i>(תרגול)</i>

שורות 2 ו-4 סותרות את האפשרות המידית שעולה על הדעת בשורות 1 ו-3: כתר – לא מלך; אין שעון – יודע מה שעה. האיבר השני בניגוד מכחיש את הקביעה המופיעה באיבר הראשון.

36. עוזו (הערה 8 לעיל), 36, עמ' 7 חידה 1.

ומתוך אוסף עוזו:<sup>36</sup>

קומי אי נו סי הארטה	אוכל ולא שבע
סי אסינטה אי נו סי אליב'אנטה	יושב ולא קם
	<i>(מנגל)</i>

פעולת האכילה והשיבה מרמזות לפתרון בקטגוריה של יצור חי, אולם מן הניגוד "לא שבע – לא קם" כבר אפשר להבין שכיוון זה איננו נכון. האיבר הראשון של הניגוד כרוך בפעולה (אכילה, ישיבה), ואילו האיבר השני מכחיש את תוצאתה או את המשכה של הפעולה (לא שבע, לא קם). כך נוצרים הבלבול או העמימות.

דוגמה להיעדר פרטים היא חידת שמשון – חידתו אינה מספקת שום רמזים שיאפשרו להגיע לפתרון. ולעומת זאת החידה שרשמה מתילדה כהן-סראנו (להלן) על הבת שנולדה לפני הוריה וההסבר שיינתן מפי אדון אשר מספקת עודף פרטים היוצרים בלבול.

ישנן דוגמאות רבות לאימז' כוזב המוביל לפתרון ארוטי מוטעה. להלן דוגמה מתוך אוסף מילוויצקי:<sup>37</sup>

37. אוסף מילוויצקי (הערה 9 לעיל), עמ' 36 חידה 1.

El día 'ncolgando	ביום תלוי
La noche en el buraco	בלילה בתוך חור
( <i>L'andravica de la puerta</i> )	(כריח הדלת)

את החידה הבאה רשמתי מפי לבנה ששון מירושלים:

מי דואילי מי איסקוריס	מכאיב לי עד שנחשך לי
מה מי אגראדה קי לה מיטי	אך מוצא חן בעיניי שמחדירים לי
קי איס?	מה זה?
(פינדיינטים)	(עגילים)

חידה זו פועלת בשני מישורים: במישור הסמוי הרמזים מובילים אל פתרון ארוטי, משום העמימות הלשונית של הפועל "לה מיטי" (לשים, להחדיר) שפירושו גם קיום יחסי מין. אך כמו בבדיחה גם כאן מתרחשת מפלת ציפיות, והפתרון שונה ותמים מאוד.<sup>38</sup>

38. על הקשרים בין חידות לבדיחות ראו R. Johnson, "The Semantic Structure of the Joke and Riddle: Theoretical Positioning", *Semiotica*, 14, 2 (1975), pp. 142-174

רימוז ארוטי ופתרון מפתיע אינם בהכרח מצחיקים ואינם בהכרח מקשרים בין חידה לבדיחה. בחידה הבאה, כמו בחידה לעיל על העגילים, הדוברת בגוף ראשון היא אישה. יש רימוז ארוטי, יש פתרון מפתיע, אך אין צחוק. מתוך אוסף עוזו:<sup>39</sup>

39. עוזו (הערה 8 לעיל), 40-41, עמ' 12 חידה 5.

ייה וינו מי אמיגו,	הנה בא רעי
מאס קירידו די מי מארירו	האהוב עליי מבעלי
(איל סואיניו)	(החלום או השינה)

הטקסט המושם בפי הדוברת הוא תיאור ישיר בלא כל מטפורה, והפתרון "המאהב" מזדקר מיד. אולם סביר שהנמענים לא יעזו להציעו הן משום שהוא פשוט מדי, והרי הקהל מודע למלכודת שיש בכל חידה, הן משום שהוא קריאת תיגר על הנורמות המוסריות המקובלות. הצעת הפתרון מחלצת את המשתתפים מן המבוכה, אך עדיין נותר הערעור שנובע מן המשוואה – האפשרות שיש משהו חשוב מן הבעל ושהאישה על משכבה מעדיפה לישון ולחלום ולא להתקרב אל בעלה.

חיזוק לפירוש זה אפשר למצוא בפתגם שרשמתי מפי רבקה פרץ:

קואנדו מארירדו איי די סירבי'ר  
לה נוג'י נו איי דורמיר

כאשר יש בעל לשרת  
הלילה לא נועד לשינה

הקשר השימוש של הפתגם הוא העומס הרב המוטל על האישה הצעירה: חובות הבית במשך היום ונוספים עליהם חובות התשמיש של האישה כלפי בעלה בלילה, ובעצם כל מה שהיא חפצה בו הוא קצת שינה. אין תמה כי בהקשר זה החלום והשינה הם ידידיה הטובים של האישה. יש לשער שכמו הפתגם גם החידה, המבטאת מסר דומה, נאמרה בחברה של נשים.

חידה זו מבטאת מחאה על הנורמות בעניין תפקידיה של האישה בבית ומערערת עליהן, אולם, כפי שקנגס-מרנדה טוענת, החידה מתגרה בגבולות שהתרבות מציבה ומוכיחה כי אין הם יציבים, אך בסופו של דבר אין היא פורצת אותם; להפך, בזכות הפתרון היא מחזקת את הגבולות הקיימים. הפתרון בא להפיס את הערעור ולהציע אפשרות לתפיסה אחרת.<sup>40</sup> לא ייתכן שאישה נשואה תצפה למאהבה, אך אפשר לצפות לחלום או לשינה.

גילוי הפתרון חושף את אפשרות הפתרון הראשונה הכוזבת ומציע מושג שמתאים להגדרה. אם יש כמה מושגים כאלו לחידה יהיו כמה פתרונות. אולם העובדה שיש כמה פתרונות אינה בהכרח הופכת את הפתרון לשרירותי.<sup>41</sup>

העמימות היא חלק מהותי מן החידה. היא יכולה להיות עמימות סמנטית (כמו השימוש הדו-משמעי בפועל "לה מיטי" – לשים, לקיים יחסי מין); עמימות אמפירית (כמו השימוש במנגל לצליית בשר); או עמימות תרבותית (כמו בריח הדלת ששימש לנעילת הדלתות בלילה), הבנויה על הוויי החיים של הקבוצה.

היסוד המעמעם, או היסוד החוסם,<sup>42</sup> של החידה הוא היסוד שמסית ממציא את הפתרון, והוא מתווך בין החלק הראשון של החידה – האימז' – לבין החלק השני – הפתרון. לכן באופן פרדוקסלי בזכות היסוד המעמעם בחידה נפגשות שתי מערכות זיקה שונות ולעתים מנוגדות. פתרון החידה יוצר את המכנה המשותף, וכך הוא מחזק את שתי המסגרות, ביצירת מסגרת משותפת שלישית, או לפחות מאפשר למערכות מנוגדות לפעול בעת ובעונה אחת. התרנגול בדוגמה לעיל יוצר קשר בין מלכים לשעונים.

כנגד היסוד המעמעם שתולים בחידה רמזים המובילים אל הפתרון הנכון. חידה הולמת היא חידה שיש בה איזון בין הרמזים המובילים ובין היסודות

E. Köngäs-Maranda, "Riddles .40 and Riddling", *Journal of American Folklore*, 89 (1976), pp. 127-137  
ליבר הגיב לקביעתה של קנגס-מרנדה – בעיקרון הוא הסכים אתה, אך הוא הציע לרכז את הניסוחים. לטענתו החידה בוחנת גבולות אך אינה חוצה אותם. ראו M.D. Lieber, "Riddles: Cultural Categories World View", *ibid.*, pp. 255-265

D. Ben-Amos, "Solutions to .41 Riddles", *ibid.*, pp. 249-254

.42 גרין ופפציל, תהליך החידה (הערה 33 לעיל), עמ' 190.

43. פגיס, סוד חתום (הערה 17 לעיל), עמ' 45-46.

המצפינים. כלומר, חידה טובה ראוי שלא תהיה אטומה מדיי עד שאי אפשר יהיה להגיע לפתרונה, ומצד אחר אל לה להיות שקופה מדיי, שכן אז מגיעים בקלות רבה מדיי אל הפתרון. לאיזון זה בין ההצפנה להרמזה קרא פגיס "סגולת החידה"<sup>43</sup>.

במונחים סמינטיים החידה היא סימן, האימז' הוא המסמן, והפתרון הוא המסומן. חלוקה זו מתאימה לחלוקה בין אנשים: המחיד והנמען. כלומר החלוקה הטקסטואלית היא גם חלוקה חברתית, והמתח הטקסטואלי משקף את המתח החברתי בין השואל לנשאל. ברגע שהחידה נפתרת (בין שהנשאל פתרה בין שהוא התייאש והמחיד פתרה) המתח מתפוגג. זהו סוג של הסכם, או משחק,<sup>44</sup> בין שניים או יותר, וכל אחד מן המשתתפים נוטל על עצמו למשך זמן היגוד החידה זהות מסוימת: של שואל או של נשאל. זהויות אלו יכולות להתחלף בין הדמויות. כלומר לאחר שהנשאל עונה הוא נהפך לשואל. וכך אכן קורה בחברות רבות שנהוג לחוד בהן חידות. כל עוד אחד המשתתפים נוטל לעצמו את זהות המחיד הוא בעמדה של כוח וסמכות, שהרי הפתרון ידוע לו מראש. למעשה הוא חיבר את החידה סביב הפתרון; המחיד מחבר את החידה על פי חוקים נתונים המקובלים בתרבות של בני הקבוצה; הצלחתו נמדדת בשנינותו, במידת ההדהמה שהחידה יוצרת, באופן הביצוע (performance) של החידה ובשמירה על עקרונות לוגיים המאפשרים להגיע לפתרון, או שלפחות עם גילוי הפתרון ההנמקה שלו הגיונית.

44. במאמר של אברהם על חלוקת סוגות לקטגוריות הוא סיווג את החידות בקטגוריה של סוגות משחק וראה בהיגוד חידות משחק מסוגן. ראו R.D. Abrahams, "The Complex Relations of Simple Forms", *Folklore Genres*, D. Ben-Amos (ed.), Austin and London 1976, pp. 193-214

למצב החיד יש צד משעשע ומהנה בעצם הצבת האתגר וחיפוש הפתרון, אך יש בו גם תחרות והעמדה במבחן. יש תרבויות שהחידות בהן הן חלק מטקסי המעבר – טקס החניכה במעבר מנעויות לבגרות,<sup>45</sup> או טקסי חתונה וחיזור. המתח שיש בחתונה בין המשפחות ובין בני הזוג מתועל אל אמירת חידות, שיש בהן יסוד של בחינת החתן. על חידות בחתונות בתרבות היהודית כתב דב נוי,<sup>46</sup> וכאן אזכיר רק את חידת שמשון שנאמרה במשתה החתונה ואת מלכת שבא שניסתה בחידות את המלך שלמה. בשני המקרים על המתח המגדרי נוספים מתח בין-דתי ומתח בין שתי תרבויות ושני עמים.

45. idem, "The Literary Study of the Riddles", *Texas Studies in Literature & Language*, 14 (1972), pp. 177-197

46. דב נוי, "חידות בסעודת חתונה", מחניים, פג (תשכ"ג), עמ' 64-73.

באחד הסיפורים בלאדינו<sup>47</sup> מלכת שבא שולחת על ידי אביה לשלמה המלך בקבוק יין וכיכר לחם ומבקשת תשובה לחידתה: אם הים אינו מתנועע והירח שלם, איזה יום הוא בחודש? מתשובתו של שלמה, "הים מתנועע, הירח הוא שלושה רבעים, והיום הוא השבעה בחודש", הבינה המלכה כי אביה לגם מבקבוק היין ואכל מן הלחם. רק לאחר שבחנה את שלמה בחידות החליטה המלכה לצאת לדרך ולפגוש אותו. לשון החידות והפתרון יוצרים קשר אישי מיוחד בין המלכה למלך, קשר שאביה של המלכה אינו מבין כלל. הוא אינו מבין לא את החידה, לא את פתרונה ולא כיצד ידעה המלכה מה עשה בדרך.

47. מתליזה כהן-סראנו, לז'נדאס: אגדות וסיפורי מוסר מן המסורת היהודית-כנענית, ירושלים, 1999, עמ' 82.

48. בוניס, שאלוניקי (הערה 11 לעיל),  
עמ' 564-565.

החידה נעה בין משחק לרצינות, בין בידור לתוקפנות ומאבק כוחות. אביא כאן לדוגמה שימוש בחידות בהקשר של שיחה בדויה בין שתי דמויות ספרותיות – ג'מילה ובוכור, המככבים במערכונים היתוליים שפורסמו בעיתונות בשאלוניקי בשנות השלושים של המאה העשרים<sup>48</sup>:

בוכור חוזר מן השוק, אך במקום להביא לאשתו את מה שהיא ביקשה ממנו הוא מביא לה הפתעה שלדעתו תשמח אותה ומבקש ממנה לנחש מה הביא. ג'מילה מנסה לנחש, וככל שאיננה מצליחה היא מתרגזת יותר. ואז, כדי להקל עליה ולספק לה רמזים, בוכור חד חידה. את עצם אמירת החידה הוא מגדיר משחק (te vo adjugar):

Ni alto ni basho	אינו נמוך ואינו גבוה,
ni vidro pezgado	אינו זכוכית כבדה,
su fojika era este boy	עלהו בגודל זה,
su fruto era el boy de una pasa preta	ופריו בגודל צימוק שחור,
tyene biko i no es pashariko	מקור יש לו – ציפור אינו,
es kyoshelé para el meraklí	הוא רבוע ונועד לענג
tyene kolor de kastanya sin ser	צבע ערמון לו וערמון אינו,
kastanya	
Ke koza es?	מהו?

(פרי שחור ודק שנהגו למצוץ ונתפס סוג של ממתק) (*Kulanchetos*)

אף שבעיני בוכור הפתרון ממש שקוף:

ya te lo di a entender kon kuchara נתתי לך להבין זאת בכפית

ג'מילה איננה מגיעה לפתרון, אך לפני שהוא מגלה לה בחדוות ניצחון את הפתרון היא חוטפת ממנו את זהות המחיד וחדה לו חידה. כך היא מחזירה לעצמה את הסמכות שניטלה ממנה.

היא שואלת:

Akeo ke tyene barva i no es ombre,	יש לו זקן ואינו גבר,
ke koza es?	מה הרבר הזה?

בוכור עונה מיד: *Pwero* (כרישה)

ג'מילה, ששיערה כנראה שבוכור ידע לענות, משתמשת בתשובתו כדי ללעוג לו ולנגח את גבריותו:

Bravo balabay - esto sos tu כל הכבוד בעל הבית, זה מה שאתה!

בוכור אינו טומן ידו בצלחת ועונה בשיר ילדים מלעיג, מותאם לשמה של ג'מילה, החוזר על מילת הפתרון שלוש פעמים:

Akaye kaye kulancheto	תשתוק, תיפול פרי
Kopeli kopeli kulancheto	נערות נערות, פרות
Djamila no endivina esto	ג'מילה לא ניחשה
Akaye kaye kulancheto	תשתוק תיפול פרי

על כך מאחלת לו ג'מילה שייפול הוא בעצמו: Djuro ke te kayga balabay

באיחול זה אפשר אף לראות רמז מיני לנפילה מסוימת מאוד ולא כללית בלבד. כל הדו־שיח הזה משעשע מאוד את הקורא, אך ספק אם כך הוא נתפס גם בעיני הדמויות הפועלות. חידות מילאוד תפקיד לא רק ביחסים בין בעל לאשתו אלא אף במישור הבין־דורי בין הורים לילדים. לעומת המתח והעימות המתבטאים בשימוש בחידה לעיל בין בני הזוג החידה הבאה היא דוגמה לשימוש בחידה לתכלית חינוכית.<sup>49</sup>

את החידה להלן רשמתי מפי מלכה שמחה ילידת שאלוניקי. נוסח מקביל נרשם אצל מנחם עזוז.<sup>50</sup> מלכה שמעה את החידה מפי אביה, שהיה חזן בבית הכנסת ועל פי דבריה איש דתי מאוד וירא שמים. בסעודת השבת הוא נהג לספר לבני המשפחה סיפורים, פתגמים ואף חידות:

49. על השימוש בחידות בחינוך ראו P.D. Benchat, "Riddles in Bantu", *The Study of Folklore*, A. Dundes (ed.), Englewood Cliffs New-Jersey 1965, pp. 182-206  
50. עזוז (הערה 8 לעיל), 40-41, עמ' 12 חידה 2.

אלטו, אלטו קומו איל פינו	גבוה גבוה כאורן
מינודו מינודו קומו איל קומינו	קטן קטן כגרגר הכמון
פריטו קומו איל פיס	שחור כמו זפת
קי נו אינדיביניש ני פ'ין אה און מיז	לא תנחשו עד תום החודש
קי איס?	מהו?

(ספר תורה)

הנוסח שהביא עזוז שונה בחלקו – הוא מוסיף מוטיב הקשור בניגוד בין שני טעמים: "מר מר כמרה, מתוק מתוק כדבש"; ואילו אין בו התייחסות לצבע (והכוונה לאותיות התורה השחורות) ופנייה מאתגרת אל הקהל, "לא תנחשו עד תום החודש", שיש בנוסח של מלכה. להלן הנוסח של עזוז:

אלטו אלטו קומו איל פינו	גבוה גבוה כאורן
מינודו מינודו קומו איל קומינו	קטן קטן כגרגר הכמון
אמארגו אמארגו קומו לה פייל	מר מר כמרה
דולסי דולסי קומו לה מייל.	מתוק מתוק כדבש.

עזוז הסביר: "הכוונה לתורה אשר נקנית בעמל וקשיים מרובים ובעטיים נעשית היא מרה כלענה וכשירדים לשפוני מכמניה – הרי היא מתוקה לחיך

כדבש. דבריה גבוהים כאמיר הברוש ומיליה זעירות כגרגרי הכמון. האהבה לדת ולקודשיה מצאה לה ביטוי נאמן היוצא מן הלב בחידה זו.<sup>51</sup>

51. שם, שם

ההסבר של מלכה שמחה מייחס את הגובה לצורתו הקונקרטית של ספר התורה הנמצא בארון הקודש בבית הכנסת, ואילו ההסבר של עזוז הוא הסבר מטפורי ועל פיו הגובה הוא הגבהות הרוחנית של דברי התורה.

בשני הנוסחים ברור המסר המכוון ללימוד תורה – למרות המאמץ הגמול כדאי. דימוי התורה לדבש מעוגן במקורות הקונוניים העבריים: דברי תורה משולים לדבש (שיר השירים רבה א, ב).

52. מולכו, מנהגים (הערה 12 לעיל), פרק 4.

מולכו, בספרו מנהגים ואורחות חיים,<sup>52</sup> הביא מקבילה קטועה לחידה זו וראה בה חלק ממשחקי ילדים בלילות חורף ארוכים. מעניין שהוא ציין כי הבנים נהגו לחוד חידות ואילו הבנות דקלמו שירים. ייתכן כי משחקי החידות נתפסו בעיניו (וייתכן שהוא משקף בכך נורמה קבוצתית בת זמנו) משחקים גבריים שנועדו להכין את הבנים לחיי התחרות הגבריים:

Ni alto, ni baxo,	לא גבוה, לא נמוך
Ni vidrio pizado.	לא זכוכית כבדה
Su fujica era este boy,	עלהו – כזה היה גודלו
Y si de fruto era este boy,	ופריו – כזה היה גודלו
Endevina lo que es.	נחש מהו.

על פי המתואר בטקסט יש לשער כי אמירת החידה לוותה בתנועות ידיים שהדגימו את גודלם של העלה והפרי.

לעומת הטענה שהחידות היו משחקי הבנים לבנה ששון העידה כי את החידה על העגילים שמעה מפי אמה כשהייתה בגיל ההתבגרות, כלומר בהקשר נשי, וייתכן כי במישור הסמוי יש כאן הכנה מרומזת להנאות המין לקראת חיי הנישואים.

החידה על ספר התורה באה לאשש ערכי קבוצה וערכים כלל-יהודיים. חידות אוניברסליות יותר תוהות על משמעות העולם ומשמעות קיומו של האדם. למשל לחידת הספינקס המפורסמת יש נוסח בלאדינו באוסף לוריא,<sup>53</sup> ואף אני שמעתי אותה בעל פה מאמי ומסבת:

53. לוריא (הערה 7 לעיל), עמ' 89 שורה 39.

La mañane camine cun cuatro pies	בבוקר הולך על ארבע,
la meyudíe cun dos,	בצהריים על שתיים,
la tadri cun tres	ובערב על שלוש

(*Il ombri*)

(אדם)



חידה זו שייכת לקבוצת חידות הנקראות חידות פיקוח נפש (neck riddles) – בפתרונה תלויים חייו של אדם; כישלון פירושו מוות.<sup>54</sup> זוהי חידה עתיקה מאוד, וייתכן שהייתה קשורה לאל השמש המצרי. בתרבות יוון היא נרמזת כבר אצל הסיודוס.<sup>55</sup> במחזהו של סופוקלס, אדיפוס, היא נחשבת חידה קשה ביותר.<sup>56</sup> אדיפוס אומר: "הרי זו לא הייתה חידה אשר יפתור כל מי שיזדמן, דרוש היה נביא".<sup>57</sup> באימז' של החידה האדם נתפס מי שמשנה את צורתו במהירות רבה – תחילה הוא מתואר כבעל חיים עם ארבע רגליים, ובסיום כמפלצת עם שלוש רגליים, מקבילה למפלצות בנות שלוש העיניים. הוא מצמיח רגליים ומעלים אותן; מעין יצור כלאיים מרובה רגליים, כמו שהספינקס הוא הכלאה של אישה, אריה וציפור. אדיפוס, שמשמעות שמו קשורה ברגליים (בתרגום מילולי נפוח רגל), הוא הפותר את חידת הרגליים הקשורה לחידת מהותו של האדם ובריאתו: בילדותו האדם זוחל על ארבע, בבגרותו הוא מהלך על שתיים, ובזקנותו הוא נעזר במקל. על פי הניתוח של קלוד לוי־סטרס למיתוס אדיפוס עיקרו של המיתוס הוא הוויכוח בין שתי תפיסות לבריאת האדם: התפיסה המיתית שלפיה האדם עלה מן האדמה, ולכן רגליו פגומות, לעומת התפיסה המציאותית שהאדם נוצר מזיווג של גבר ואישה.<sup>58</sup>

נוסח החידה הכולל אף את מוטיב הזמן בהתחלפות שעות היום הוא נוסח מאוחר יותר – חייו של האדם משולים ליום אחד (בוקר, צהריים וערב). הפותר, אדיפוס, ניחן בתבונה המאפשרת לו לפתור את החידה ולהינצל ממוות ברגע מסוים, אך לעולם לא יוכל אדם להתגבר לחלוטין על המוות ואף לא על תהליך ההזדקנות. חייו מסתיימים עם לילה (בהמשך מטפורי לחידה). מבחינה זו החידה עוסקת בשתי שאלות קיום יסודיות: בריאת האדם, שאלת ראשית החיים, ושאלת המוות.

מהר מאוד מתברר שפתרונו של אדיפוס הוא ניצחון לטווח קצר מאוד. דווקא הפתרון הוא שמוביל אותו לנישואי העריות עם אמו ובהמשך לעיוורונו ולמותו. האימז' של החידה שובר את הגבולות בין אדם למפלצת; ופתרון החידה מחזיר את הסדר על כנו, אך למרבה האירוניה דווקא בזכות הפתרון חייו של אדיפוס מנותבים לחציית הקו האדום, הטאבו של גילוי עריות.

גילוי העריות וחציית הגבולות עולים במרומז גם בחידה הבאה, שהיא פתיחה לסיפור. עצם הפתיחה בצורת חידה מפעילה את הקהל (אם כי המספר אינו מצפה לפתרון) ומושכת אותו להישאר ולשמוע את הסיפור. את הנוסח להלן קיבלתי מפי שלמה אביו, והוא שמעו מפי אביו ליד תורכיה:

54. אברהם ונדס (הערה 34 לעיל).  
 בסיפורים רבים החידה מושמעת באוזני התליין או מפי התליין.  
 55. על המקורות של חידת הספינקס ראו: A. Taylor, *English Riddles from Oral Tradition*, Berkeley and Los Angeles 1951.  
 56. על חידת הספינקס במחזה של סופוקלס ראו: יצחק בן-מרדכי, "אדיפוס וחידותיו של אפולו", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יט-כ (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' 393-415; F. Rokem, "One Voice and Many Legs: Oedipus and the Sphinxes"; Riddle of the Sphinxes", קאיבולה (הערה 14 לעיל), עמ' 255-270.  
 57. סופוקלס, אדיפוס המלך, אהרן שבתאי (מתרגם), תל אביב 1994, שורה 393.  
 58. C. Lévi-Strauss, "The Structural Study of Myth", *Structural Anthropology*, New-York 1963, pp. 211-212

59. על פי הסברו של שלמה אביו, וכפי ששמע מאבא שלו, המילה "מאסיר" היא שיבוש המילה העברית "מעשה".

andavia ser	היה היה
un buen de maser <sup>59</sup>	מעשה נאה
la ija nasida	הבת נולדה
el padre sin naser -	בטרם ייוולד אביה -
komo puede ser?	איך ייתכן?
na ke puede ser!!	הנה, אכן כך אירע

פתרון החידה מופיע בצורת סיפור, והסיפור מסביר בהיגיון כיצד ייתכן המצב הבלתי אפשרי שמתואר בחידה (בת שנולדה לפני לידת אביה) – האב היה כלוא בבית האסורים בלא מזון; בתו באה והיניקה אותו מבעד לסורגים, ובזכותה הוא הצליח לשרוד; כך במטפורה הוא גם נולד מחדש. חידה זו אף שמעתי בעצמי מפי שאול אנג'ל מלאכי ז"ל.

את הנוסח הבא מסרה לי מתילדה כהן-סראנו כפי ששמעה מפי אמה:

And'avía de ser	היה היה פעם
De un baal de naser.	בעל העומד להיוולד
La ija nasida	הבת נולדה
La madre por naser.	האם עומדת להיוולד
Komo pudo ser?	איך ייתכן?
Na ke pudo ser!	כן, יכול להיות!
Andá ande Chelibí Asher	הולך מהלך אדון אשר
Ke vo lo dé a'ntender.	והוא ייתן הסבר

נוסח זה סתום יותר, שכן הוא מערב גם את האם, ולא ברור מדוע יש שימוש במילה "בעל" ולא "אב" (אלא אם מדובר בבעלה של האם) ומיהו "אדון אשר" אשר ייתן הסבר. ייתכן שנוסח זה אינו קשור לסיפור על האב האסור.

נוסח מקביל רשמה מתילדה כהן-סראנו עצמה מפי המספרת סטריאה כהן. בנוסח הזה החידה בסיפור מושמת בפיה של בת המלך ולא בפי המהגד המפנה אותה לקהל בפתחה לסיפור. כשהגיע מועד שחרורו של האב לאחר שנים המלך סירב לשחררו. הבת הופיעה לפני המלך וחדה לו את החידה בתנאי שאם לא ידע לפתרה ישחרר את אביה. כלומר זוהי חידת פיקוח נפש. ונוסח החידה להלן:

Sinyor rey,	אדוני המלך,
Yo kriyí un kriado	גידלתי תינוק
Marido de mi madre.	בעל לאמי
S'indivinásh, el buen rey,	אם תנחש, מלכי
Me dash a mi padre	החזר לי את אבי

המלך מיד הבין כי בזכות הבת נותר האב בחיים, אך לא הצליח להבין כיצד. הבת גילתה את סוד ההנקה והמלך עמד בדיבורו ושחרר את האב.

זוהי חידה בלתי מובהקת, שכן אין להבינה מתוך עצמה אלא בהקשר הסיפורי. כפי שהמלך זקוק לסיפור כך גם קהל המאזינים. כמו בחידת הספינקס גם חידה זו שוברת גבולות ומטשטשת מערכות. הבת מיניקה את אביה, פעולה שיש בה רמז לגילוי עריות, וכמו בחידת הספינקס גם כאן עולה שאלת היווצרות האדם: כיצד אב נולד לפני בתו? וכמו בחידת הספינקס גם חידה זו שולחת אל המוות או אל החיים. אלא שכאן הזוכה בפרס החיים הוא לא הפותר אלא מי שהחידה מתייחסת אליו.

חידות פיקוח נפש מופיעות בדרך כלל בהקשר סיפורי שמסביר את החידה, שכן בהקשר חברתי אי-אפשר להגיע אל הפתרון בלא הכרת האירוע שהוא מבוסס עליו. טיפוסים סיפוריים נפוצים ביותר שיש בהם חידות הם סיפורים שיש בהם עימות מעמדי,<sup>60</sup> עימות בין-דתי או מגדרי.<sup>61</sup> בן המעמד הנמוך, בן המיעוט הדתי או האישה זוכים לגמול בזכות חכמתם, המתבטאת ביכולתם לענות על שאלות החידה. כישלון יעלה להם בחייהם. חידות אלו מנוסחות כשאלה ולא כחידה, שהיא צירוף של כמה שורות מחורזות. בתרבות היהודית אחד הנושאים הנפוצים ביותר בסיפורי עם הוא עימות בין יהודים לגויים, והעימות מתבטא לא פעם בהצבת שאלות חידה. ייחודם של סיפורים אלו הוא שבזכות הפתרון הנכון הפותר מציל לא את עצמו בלבד אלא את הקהילה היהודית כולה.

אביא שתי דוגמאות מן המסורת הסיפורית הספרדית-יהודית: ר' אברהם אבן עזרא נפל בשבי ונמכר לבישוף אחד להיות לו לעבד. המלך תבע מן הבישוף לענות לו על שלוש שאלות, ואם לא ידע את הפתרון יערוף את ראשו. ראב"ע התייצב לפני המלך מחופש לבישוף וענה על השאלות: לאיזה צד אלוהים פונה? מהו הערך שלי (של המלך)? מה אני חושב?<sup>62</sup> אלו שאלות שאף לשואל אין עליהן תשובות מוכנות, והן נועדו להכשיל את הנשאל. בתשובותיו הימר אבן עזרא לא על חייו בלבד אלא על חיי הקהילה היהודית כולה: אלוהים פונה לכל הצדדים כמו אור הנר, שוויו של המלך קצת פחות מפסל הצלוב הנמכר בשוק, והמלך חושב שהדובר הוא הבישוף ואילו הדובר הוא בעצם אבן עזרא המחופש לבישוף. התשובות כל כך מוצאות חן בעיני המלך עד שהוא מוכן להיענות לבקשותיו של ר' אברהם אבן עזרא.

הדוגמה השנייה היא סיפור שלוש שאלות האפיפיור שרשמתי מפי מרים ריימונד.<sup>63</sup> ייחודו של סיפור זה הוא שהחידות מעוצבות בעזרת תנועות ידיים בלא כל מלל. הפתרונות של הקצב היהודי (בן המעמד הנמוך

60. אחד הסיפורים הנפוצים ביותר בתרבות אירופה הוא סיפור הקיסר וראש המנזר (טיפוס סיפורי מספר 922 על פי מפתח הטיפוסים של אארנה ותומפסון). ראו A. Aarne and S. Thompson, *The Types of the Folktale: Classification and Bibliography*, *Folklore Fellows Communications*, Helsinki 1973, p.

184. בסיפור זה ראש המנזר חייב לענות על שלוש שאלותיו של המלך, ואם לא יזמן. ראש המנזר שולח במקומו רועה פשוט, והוא עונה בהצלחה על השאלות. השאלות הנפוצות הן: כמה טיפות מים יש בים? מה המרחק בין הארץ לשמים? כמה כוכבים יש בשמים? כמה שניות בנצח? מהו מרכז הארץ? כמה שוקל הירח? מיהו העוף הטוב ביותר? מיהו המהיר ביותר, המתוק ביותר, היקר ביותר? מה אני חושב?

61. לדוגמה טיפוס סיפורי נפוץ בתרבות האירופית, שיש לו מקבילות גם בתרבות היהודית, הוא בת הכפר החכמה (טיפוס סיפורי מספר 875 על פי מפתח הטיפוסים של אארנה ותומפסון. ראו שם). בסיפורים אלו הנערה עומדת במשימות בלתי אפשריות: להגיע לבושה ולא לבושה, רכובה ולא רכובה, להביא מתנה שאינה מתנה. בנוסחים רבים היא עונה על שאלות חידה כמו מה הדבר היפה ביותר, החזק ביותר, העשיר ביותר. הנערה מתנדבת לפתור את החידות במקום אביה, וגמולה הוא נישואים עם המלך.

62. לדיון בנוסח סיפור ממרוקו ראו תמר אלכסנדר ואלנה רימלט, ספר המעשיות: מדרך למונה, תל אביב תשנ"ג. על דמותו של ראב"ע במסורת הספרדית-יהודית ראו אלכסנדר, מעשה אהוב (הערה 4 לעיל), עמ' 183-193.

63. לדיון נרחב בסיפור זה ראו אלכסנדר, מעשה אהוב (שם), עמ' 395-429.

המתייצב לפני האפיפיור במקום הרב שאינו מסוגל לפתור את החידות) אינם דומים כלל לפתרונות שהתכוון להם האפיפיור, אך האפיפיור מפרש אותם בדרכו לשביעות רצונו המלאה. האפיפיור מציג תפוז לפני הקצב וכוונתו לשאול אם העולם עגול; הקצב סבור שמוצע לו פרי למאכל, והוא מוציא מצה מכיסו ומראה אותה לאפיפיור כדי לסמן לו שעכשיו חג הפסח והוא מעדיף את המאכל היהודי המסורתי; האפיפיור סבור כי היהודי מודה שהעולם שטוח. האפיפיור מצביע כלפי מטה וכוונתו לשאול אם מרכז הנצרות כאן ברומא; היהודי סבור כי האפיפיור מאיים להוריד את היהודים שאולה ופורס ידיו לרווחה כדי לסמן שהיהודים פזורים בכל העולם ואי-אפשר להשמדם; האפיפיור סבור כי היהודי מסמן לו שהנצרות שלטת בכל העולם. האפיפיור מורה באצבע אחת, וכוונתו לשאול אם אלוהים אחד; היהודי סבור כי האפיפיור מאיים לנקר לו עין, ולכן הוא מצביע בשתי אצבעות כדי לסמן לו כי במקרה זה ינקר לו את שתי עיניו; האפיפיור סבור כי היהודי עונה כי האלוהות מורכבת משני גורמים – האב והבן. האפיפיור מרוצה מן התשובות, מסיר את האיום, וכך הקהילה היהודית ניצלת.

שאלות חידה עשויות להופיע גם בהקשר חברתי יום יומי. במקרה זה התשובות מבוססות על ידע תרבותי קבוצתי. כמה דוגמאות רשמתי מפי לבנה ששון:

מהו כאשר אחד מבטיח ואינו מקיים      קי איס קואנדו אנו אפרומיטי אי נו לו קומפלי,  
היכן הוא נכתב?      אונדי איסטה איסקריטו?

(על הקרח)      (אל בוז)

הפתרון מבוסס על הביטוי הנפוץ הן בעברית הן בלאדינו המתייחס למילים או להבטחות חסרות ערך, "נכתב על הקרח". שאלת החידה מובילה די בשקיפות אל התשובה. שאלה זו נשאלת לשעשוע או במעין תוכחה למי שאינו מקיים הבטחות.

64. על החמות בפתגמים ראו הנ"ל, הפתגם (הערה 5 לעיל), עמ' 61-93. ביטוי קיצוני לשנאת החמות יש בפתגמים ששמעתי מפי אמי. לדוגמה: אריב'ה אריב'ה סיניורה קונספ'ואיגרה, לו קי קומי אל פירו, קי לו קומי אלייה (למעלה למעלה, גברתי החמות, את מה שיאכל הכלב תאכל היא); אמור די איספ'ואיגרה אי נואירה - לוס דיינטיס פארה אפואירה (באהבת החמות והכלה נחשפות השיניים).

סוד שאינך רוצה לשמרו      איל סקירטו, סי נו קיריס קי איסטי גואדראדו  
למי תספרנו?      אל קין סי לו קונטאס?

(לחמות)      (אה לה סואיגרה)

שאלה זו מבוססת על דימויה השלילי של החמות, בעיקר בעיני הכלות. כאן היא מצוירת פטפטנית ורכלנית. לדימוי זה יש ביטוי ספרותי נרחב בתרבות הקבוצה, הן בשירים הן בפתגמים.<sup>64</sup> שאלה מסוג זה יותר משהיא באה לקבל תשובה היא משמיצה את החמות.

כאשר לאחת תינוקת כעורה      קואנדרו אונה טייני לה קריאטורה פ'יאה  
 ואינה מאמינה      אי נו סי לו קריאה  
 מה נאמר עליה?      קי דיזין אינסימה די אייה?

(כל נזלת טעימה לחך שלה)      (קאדה מוקו אה סו פאלאדאר איס סאב'דוורו)

שאלת חידה זו מבוססת על הקשר שימוש של פתגם מסוים. השאלה יוצרת הזדמנות לומר את הפתגם, שכן פתרון החידה הוא הפתגם. כמובן כמו לכל פתגם גם לפתגם זה הקשרי שימוש נוספים ולא דווקא כשמדובר באם לתינוק מכוער.

החידה לעיל היא גם דוגמה לתופעה רחבה יותר – תופעת הקרבה בין פתגם לחידה, וחוקרים רבים כבר עמדו עליה.<sup>65</sup> ההגדרה התבניתית (שהוזכרה לעיל) של ג'ורג'ס ודנרס לחידה משותפת לדעתם גם להגדרת הפתגם – גם בפתגם מטפורי, כמו בחידה, יש אנלוגיה עמומה, הוא יכול להתייחס למצבים רבים ובדרך כלל אין הוא מובן בלא הקשרו. תומס גרין ו'נ' פפילו ראו בשתי הסוגות – חידה ופתגם – אנתים (enthymeme), שהוא יותר מסילוגיזם, שבו חסרה חוליה, שכן האנתים תלוי בשיתוף הפעולה של הנמענים.<sup>66</sup> התכונות המשותפות לחידה ולפתגם מאפשרות לאותו הטקסט להיחשב לבעל מעמד כפול – הן פתגם הן חידה.

65. ראו לדוגמה גרין ופפילו, תהליך החידה (הערה 33 לעיל).

idem, "The Proverb and Riddle as 66 Folk Enthymemes", *Proverbium*, 3 (1986), pp. 33-45

לדוגמה:

Kwando Hasha ke mas blanka?      ממתני חאשה לבנה?<sup>67</sup>

67. בוניס, שאלוניקי (הערה 11 לעיל), עמ' 473.

הקשר השימוש בפתגם זה הוא דו-שיח בדוי מתוך מערכון סטירי כתוב לאדינו, שבו האישה מבינה שלא תוכל לשנות את אופיו הרתחני של בעלה ומשתמשת בפתגם שמציג ניגוד חריף המתבסס על השימוש בשם "חאשה", שהוא גם כינוי לנשים כהות עור. כלומר, כוונת הפתגם היא לשאול "האם שחור יכול להפוך לבן?" בהקשר זה הפתגם הוא שאלה רטורית המתפקדת כפתגם. בהקשר אחר, שבו יצפה הדובר לתשובה, המשפט יכול לתפקד כחידה.

ייחודה של החידה הוא בהפרדה בין מוען לנמען, אולם ברגע שהטקסט כולו נאמר בפי דובר אחד החידה נהפכת לפתגם. לדוגמה:

הכול יש בעולם  
 רק שלושה דברים אינם

(מכסה לים, מרפא למוות, סולם לעלות בו לשמים)

טקסט זה נחשב לחידה רק כאשר הדובר מפסיק לאחר שתי השורות הראשונות ומצפה מן הקהל לענות מה אין בעולם. אמירה רצופה של הטקסט בפיו של דובר אחד הופכת אותו לפתגם מובהק. בדוגמאות הבאות הדובר יכול להעביר את מילת הפתרון לפתיחה, ואז החידה תיהפך לפתגם.

להלן דוגמה מתוך אוסף מילויצקי:<sup>68</sup>

68. אוסף מילויצקי (הערה 9 לעיל),  
עמ' 43 חידה 5.

Riyendo abaxa	צוחק יורד
yorando suve	בוכה עולה
Quálo es?	מה זה?

(דלי לבאר) *(El kuvo del pozo)*

ובניסוח של פתגם: הדלי יורד לבאר צוחק ועולה בוכה.

או מתוך אוסף לוריא:<sup>69</sup>

69. לוריא (הערה 7 לעיל), עמ' 90  
שורה 65.

Provi abaxe,	עני יורד
ricu asuvi	עשיר עולה

(דלי מים) *(la cuvá d'ague)*

בשתי הסוגות הקהל נדרש להבין את המטפורה. בדוגמה השנייה דלי ריק משול לעני ודלי מלא לעשיר. ובראשונה התפיסה הפוכה: הדלי הריק משול לאדם צוחק, ודווקא מלא המים בוכה. החידה השנייה מתייחסת לתפקיד המים בחיי האדם ואילו הראשונה לצורתם החיצונית. משילוב שתיהן יחד אפשר לראות כיצד בידוד תכונה אחת בלבד של נושא החידה (המים) מגביר את העמימות הנדרשת לחידה.

וכך גם בעניין האור. להלן דוגמה מתוך אוסף לוריא:<sup>70</sup>

70. שם, עמ' 90 שורה 67.

La nochi 'stá bailandu,	בלילה רוקד,
il día si mueri	ביום מת

(אור) *(La lus)*

תכונה אחרת של האור היא נושאה של החידה הבאה מתוך אוסף עזוז:<sup>71</sup>

71. עזוז (הערה 8 לעיל), 36, עמ' 7  
חידה 3.

גודלה כשעועית	בוי די אונה אב'ה
ומלואה כל הבית	אינג'י לה קאזה

(להבת המנורה)

ובניסוח פתגם: האור ביום מת ובלילה רוקד. או: להבת המנורה גודלה כשעועית ומילואה כל הבית.

ואילו החיים – ככל שהם מתארכים הם מתקצרים.

ובצורת חידה, מתוך אוסף לוריא:<sup>72</sup>

72. לוריא (הערה 7 לעיל), עמ' 90  
שורה 63.

Máz muchu si alonge, máz muchu si acurte

(*La vide*)

חילופי חידה-פתגם אלו מתאימים לחידות המורכבות ממשפט אחד ובפתרון יש תשובה מכלילה, שכן אלו שתיים מן התכונות המהותיות של הפתגם. בחידה לעיל אף הפתיחה המכלילה "máz muchu" אופיינית ללשון הפתיחה של פתגמים.

חילוף זה נכון גם בכיוון ההפוך, כאשר מן הפתגם יוצרים חידה:

מי בורח דרך החלון כאשר העוני נכנס דרך הדלת?

(אהבה)

או:

מי מטאטא היטב?

(מטאטא חדש)

אפשרות הניוד בין שתי הסוגות היא גם דרך ליצירת חידות ופתגמים חדשים. בעבודת השדה, כאשר חיפשתי חידות, המידענים, לא פעם כדי לרצות אותי, נקטו דרך זו והפכו באופן מלאכותי פתגמים (המצויים בשפע בתרבות הקבוצה) לחידות (שקשה לאתרן).

יצירת חידות חדשות אפשר לאתר גם מתוך התייחסותן לתופעות מודרניות (יחסית), כמו מכונית, משכורת ועישון סיגריות.

73 שם, עמ' 88 שורה 11, עמ' 89 שורה  
39 ושורה 34.

שלוש הדוגמאות הבאות הן מתוך אוסף לוריא:<sup>73</sup>

Yo so dil ombri muy amadu,  
ma pur dizgrasie so quimadu

אני על האדם מאוד אהוב  
אך לבושתי אני נשרף

(*Il sigarru*)

(סיגר)

האימז' של החידה מנוסח בגוף ראשון; הסיגר הוא דובר מואנש ובעל רגשות (יש לו בושח), והוא מתאר את יחסיו עם האדם כסוג של בגידה – האדם מרעיף עליו אהבה ואילו הוא גומל לו בהישרפות ובהתאינות. היסוד המעמדם והמפתיע מופיע במילה אחת בלבד, היא המילה האחרונה של האימז' (נשרף); עד אליו הכיוון של חיפוש הפתרון הוא מישהו שהאדם אוהב. המילה המכלילה "אדם" מוציאה מכלל אפשרות שמדובר באדם אחר, על כן כיוון הפתרון יכול להיות גם בעל חיים.

כמו בחידות רבות, מתוך מכלול התכונות של נושא החידה נבחרת תכונה אחת בלבד. כך גם החידה הבאה, על המשכורת, מתייחסת לתכונה אחת שלה וליחס אליה – היא מופיעה פעם בחודש וכנראה מי שמקבל אותה מברך עליה (הוא שם אותה בידו). השורה הראשונה פותחת כיוונים רבים לפתרון, אולם השורה השנייה מצמצמת את האפשרויות למשהו פיזי שאפשר לאחוז.

Une vez al mes la veyu,  
in la manu si la metu

פעם בחודש אראנה  
בידיי כן אשימנה

(*La mizade*)

(משכורת)

בשילוב שתי החידות דומני שאפשר לראות גם ביקורת סמויה על טעמו של העישון ועל ערכו של הסיגר, שכל כולו עולה באש בן רגע, בשונה מהמשכורת שלה מחכים בכיליון עיניים כל החודש, אך גם היא כלה במהירות רבה. משתמע מהטקסט שהמשכורת אינה גבוהה במיוחד ושאינ מדובר באנשים בעלי אמצעים, שכן ברגע שהמשכורת מגיעה אוחזים בה היטב לבל תישמט.

החידה הבאה מתמקדת בחלק אחד בלבד של נושא החידה – גלגלי המכונית:

Cuatro irmanicuz acurriendu,  
luz doz chicus adilantri,  
luz doz grandiz atráz.  
Todus cuatro acurriendu,  
y luz grandiz a lus chicus  
no luz aferren

ארבעה אחים רצים,  
שני הקטנים קדימה,  
שני הגדולים מאחור.  
כל הארבעה רצים,  
והגדולים את הקטנים אינם משיגים

(*Lus carrus di l'araba*)

(גלגלי מכונית)

גלגלי המכונית מואנשים, והקרבה הפיזית ביניהם – חיבורם זה לזה בצירים – מאפשרת לךמותם לאחים. גודלם השונה של הגלגלים הקדמיים



לעומת האחוריים מרמז למבנה המכונית בעת חיבור החידה. עד כאן התיאור עשוי להיות תיאור פשוט של המציאות, אולם התפנית המפתיעה שהופכת את הטקסט לחידה היא בסיום: מדוע הגדולים לעולם אינם משיגים את הקטנים?

דימוי האחים מקובל בתרבות העממית הן בפתגמים הן באמונות עממיות, ופעמים רבות הוא מיוחס לאברי גוף זוגיים או מרובים – כך לדוגמה הפה מדומה למשפחה והשיניים לאחים, וחלום על נפילת שן פירושו מוות במשפחה.<sup>74</sup> דימוי נפוץ אחר של אחים הוא לעיניים – הן קשורות זו לזו, תפקידן הוא לראות, אך למרבה האירוניה אין הן יכולות לראות זו את זו. שתי הדוגמאות הן מאוסף לוריא:<sup>75</sup>

Doz irmanus caminandu istán      שני אחים מהלכים  
y no si veyin      ואחד את השני אינם רואים

(Luz ojos)      (עיניים)

טקסט זה מורכב מיסוד תיאורי אחד הכולל נושא אחד ושתי הערות על אודותיו. הנושא הוא "אחים", והם "מהלכים" ו"אינם רואים". דווקא ההערה השנייה, השלילה, היא הרמז לפתרון, שכן היא כוללת את הפועל "לראות". תכונת ההליכה מרמזת לתזוזות העין בעת פעולתה, אולם היא יסוד מעמעם – היא מסיטה את הפתרון לכיוון אחר. על תכונה זו של העין מבוססת החידה הבאה:

In une guerte ay un páсарu,      בגינה אחת ישנה ציפור,  
Il die interu 'stá bailandu      כל היום רוקרת

(Il oju)      (עץ)

כאמור בכל חידה יש יסוד מעמעם, והוא מפריע למהלך הלוגי שיוביל אל הפתרון, אולם בדרך כלל האימז' עצמו מנוסח בלשון ברורה, והתמונה מצוירת בבהירות, כמו הציפור הרוקדת בגינה בדוגמה לעיל.

אולם ישנו סוג אחר של חידות שבהן גם הטקסט של האימז' מנוסח במכוון בצורה שתומה. האתגר הראשון עוד לפני הניסיון להגיע לפתרון הוא להבין את מילות הטקסט. החידה הבאה היא דוגמה לכך, ולמרות הקשיים שהיא מציבה היא חידה שהייתה נפוצה בקרב בני הקהילה. היא מופיעה בשינויי נוסח קלים באוסף אלנקווה, גאלנטי ומילוויצקי. ארמיסטד וסילברמן הביאו לה מקבילות מפוארטו ריקו, פורטוגל ואקוודור.<sup>76</sup> להלן הנוסח שמופיע אצל אלנקווה:<sup>77</sup>

74. וראו לדוגמה "הרוחה שן נועע ונופל מוות יגיד, ולהתפשט המנהג להתענות עליו אפילו בשבת". שלמה אלמולי, "ספר מפשר חלמין" [שאלונקי רע'ו], 190 פתרון חלומות השלם, מאיר בקאל (עורך), ירושלים תשכ"ה, עמ' מח.  
75. לוריא (הערה 7 לעיל), עמ' 89 שורה 41, עמ' 90 שורה 55.

76. אוסף מילוויצקי (הערה 9 לעיל), עמ' 39-41.  
77. אלנקווה (הערה 10 לעיל), עמ' 327.

Tú ke fwuitez i venites	-אתה שהלכת ובאת
por los kwatro ke izites?	עם הארבע מה עשית?
Kwatro, kwatrosyentos	-ארבע, ארבע מאות
syento – byen m'asento	מאה – אני יושב היטב
dale – fuye – kinse	תן לו – בורח – חמש עשרה
kita – i – mete – vente i sinko	מוציא ומכניס – עשרים וחמש

*(El kavayo)*

(סוס)

החידה היא דו-שיח בין אדון למשרתו. האדון שלח את המשרת למכור סוס, וכאשר המשרת חוזר מן השוק האדון שואל אותו: "הלכת ובאת (מן השוק), עם הארבע (ארבע הרגליים, כלומר הסוס) מה עשית?"

המשרת עונה: "ארבע, ארבע מאות". כלומר, את הסוס מכרתי ב-400 מטבעות. את האוכף ב-100, את השוט ב-15, ואת המשוורת ב-25. אולם כל אחד מן החלקים אינו מופיע בשמו אלא במשחק מילים מרמז: במקום אוכף יש משחק צלילים בין מאה (syento) ובין לשבת (asento); במקום שוט מופיע הביטוי "תן לו – בורח", המתאר את פעולת השוט; ובמקום משוורת – "מוציא ומכניס", תיאור של פעולת הרגל בתוך המשוורת.

חידה מסוג זה קרובה לטקסטים של משחקי לשון הדורשים פענוח של הטקסט, אולם אין הם מוגדרים חידות משום שאין בהם תכונת היסוד המהותית של כל חידה, החלוקה לשני חלקים – שאלה ופתרון. דוגמה לשעשוע לשון כזה הביא אלנקווה,<sup>78</sup> אם כי אצלו הטקסט נכלל בסעיף הקרוי חידות:

Si gritavas como gritas  
no gritavas como gritas,  
no gritates como gritas  
grita agora como gritas

מורה הולך לשוק ופוגש שם אחד מתלמידיו שנשר מן הלימודים. התלמיד, שעתה מוכר ירקות, צועק ומכריז בקולי קולות על מרכולתו. המורה אומר לו: לו צעקת (אז, כשהיית תלמידי, את שיעוריך) לא היית צועק (עכשיו, כדי שיקנו את הירקות) כפי שאתה צועק, לא צעקת (אז) כפי שאתה צועק (עכשיו), צעק (אם כן) עכשיו כפי שאתה צועק.

78. שם, שם.

## סיכום

החידה יש לה תפקיד חברתי – היא כוללת לפחות שני משתתפים המקיימים ביניהם שיח לא שוויוני. המחיד מצבי לפני הנשאל שאלה שתשובתה כבר ידועה לו. עמדה זו מקנה לו סמכות יתר של בוחן לעומת נבחן. עם זאת גם המחיד נמצא במבחן על יכולת הביצוע שלו, ההדהמה, החידוש והשנינות. עמדות אלו עשויות להתחלף כמה וכמה פעמים באותו מצב חיד. תהליך החיד הוא תהליך קוגניטיבי שיש בו מן השעשוע וההנאה, ועם זאת יש בו גם מהמתח והתחרותיות – האגון. המתח והעימות החברתי מתבטאים גם באימז' של החידה. החידה מציבה זה מול זה ניגודים וסתירות (אוכל ולא שבע), היפוך של סדרי הטבע והחברה (בים ואינו נרטב, אהוב על האישה יותר מבעלה), הייררכיות מהופכות (קטנה אך את הבית ממלאה), היפוך בזמן (בת שנולדה לפני אביה, הבן נולד והאב לא נולד), היפוך במרחב (כלי קטן שתכולתו בלא גבולות), שלילת מצב טבעי (עף בלי כנפיים, רואה בלי עיניים).

החידה מתפקדת במטה-לשון, היא קושרת באמצעות המטפורה בין דברים שבמבט ראשון אינם נקשרים זה לזה, ובכך היא ממסה גבולות בין קטגוריות שונות (חי, צומח, דומם, אנושי, חיים ומוות) ומערערת על הסדר החברתי והסדר הטבעי הקיים (לכן בחידה ייתכן שהאישה עורגת לידידה שהוא אהוב עליה מבעלה). מבחינה זו החידה היא היפוכו של הטאבו, המציב גבולות שאין לחצותם.<sup>79</sup>

בחלק השני של החידה, בפתרון, חלקי העולם השונים זה מזה מתקרבים. נוצרת מערכת שלישית המקשרת בין המערכות המנוגדות שהוצבו בחלק הראשון של החידה, וכך מוצעת יותר מתפיסת עולם אחת.

הניגוד שהוצב בראשית החידה מתברר להיות ניגוד מדומה, ובסופו של דבר נוצרת הרמוניה המחזקת את הסדר המערכתי הקיים בעולם ובחברה. הרמוניה זו מעניקה תובנה חדשה ליחיד ולקהילה. הפואנטה של החידה היא לא ביכולת לפתור אותה אלא בהכרה שמוצבת השוואה בין פריטים סותרים או לפחות שאינם יכולים להתחבר זה לזה, מצב היוצר מביכה ובלבול. פתרון החידה אינו בודק ידע קהילתי אלא הוא מציע דרך להתמודדות עם הבלבול ולהתגברות עליו בעזרת תפיסה הרמונית חדשה ושונה.

החידה, ככל סוגה עממית, היא מפתח להבנת תרבותה וזהותה האתנית של הקבוצה שבה היא מתפקדת. מצד אחד היא מאפשרת עמידה על הנורמות של הקבוצה, הערכים הרצויים והמטרות החינוכיות. מצד אחר ייחודה של החידה הוא באפשרות שהיא נותנת לערער על הנורמות הללו, לבטא מחאה והתנגדות לערכים השליטים, אך בסופו של דבר היא מסיימת בחיזוקם.

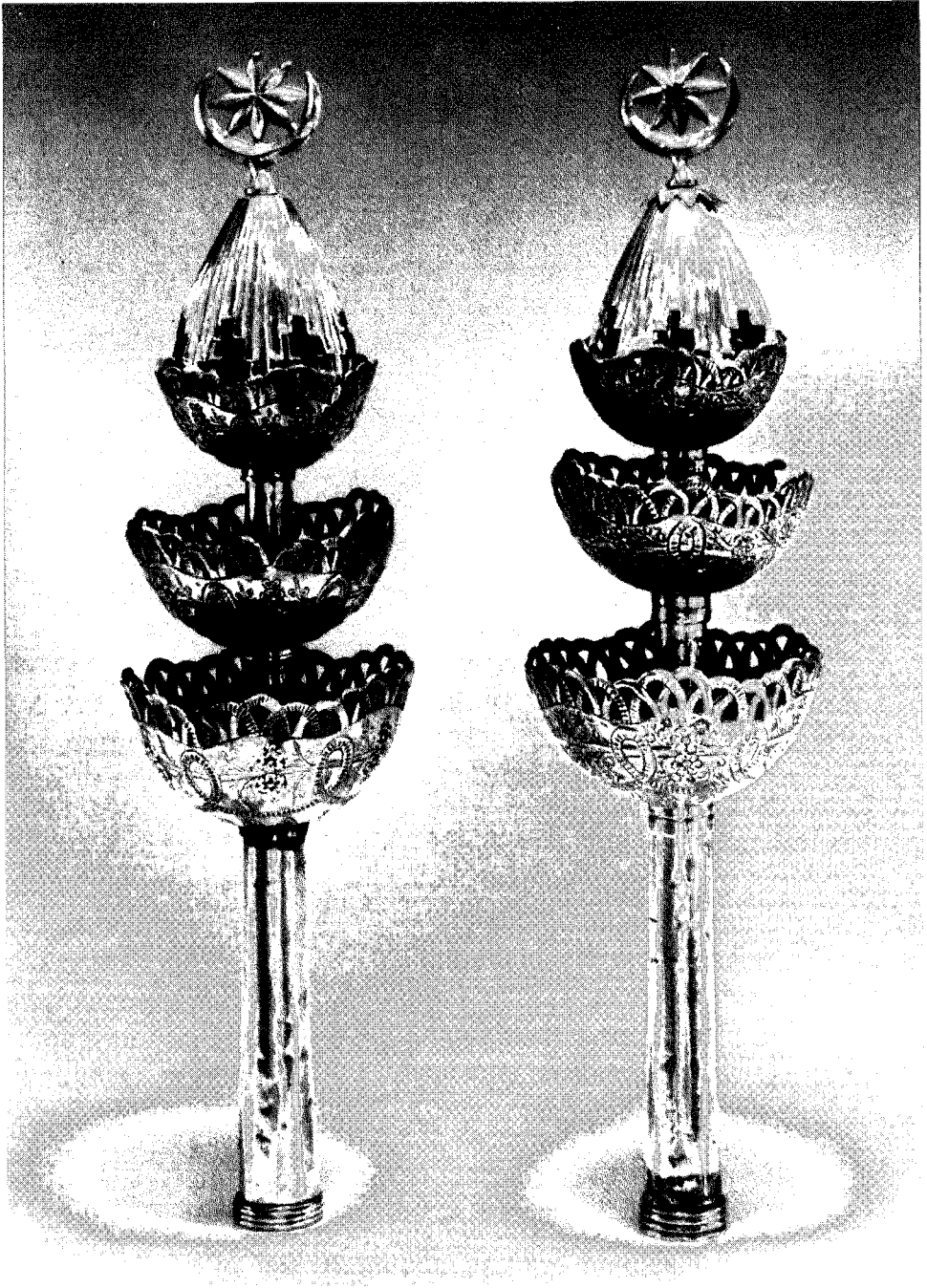
79. קנגס-מרנדה ובעקבותיה חוקרים אחרים ערכו השוואה ניגודית בין המיתוס, שמציב גבולות, לבין החידה, המערערת עליהם. ראו: קנגס-מרנדה, תאוריה (הערה 13 לעיל); "The Logic of Riddles", *Structural Analysis of Oral Tradition*, P. and E. Kongas-Maranda (eds.), Philadelphia 1971, pp. 189–234; N. Barley, "Structural Aspects of the Anglo Saxon Riddle", *Semiotica*, 10 (1974), pp. 143–175

מכלול החידות בלאדינו שהוצגו במאמר זה מייצג שני קווים סותרים אלו – החידות מקיפות את מערכות היחסים המגוונות במשפחה ואת הוויי היום יום של בני הקבוצה בארצות מגוריהם. ביחסים בין הורים לילדים הקשר השימוש של החידה הוא חינוך לערכים בכלל ולערכים יהודיים בפרט (חשיבות לימוד התורה). ביחסים בין בעל לאישה החידה יכולה לבטא עימות, עוקצנות ותחרות תוקפנית (כך בשיחה הבדויה בין ג'מילה לבוכור), ואפילו חציית גבולות ונגיעה בטאבו (גילוי עריות). בהקשר השימוש בקרב נשים החידה מאפשרת לבטא מאוויים ארוטיים (כמו בחידה על העגילים) או להפך, להביע מחאה על עומס חובותיה של האישה כלפי הבעל, הבית (המאהב והחלום) והחמות. ובקרב ילדים החידה היא משחק משעשע ותחרותי.

בחידה משתקפים חיי היום יום בעולם החפצים, המאכלים ובעלי החיים (לדוגמה בריח דלת, מנורה, נעליים, בית, תרנגול, סוס), אורח החיים והמנהגים (עישון, משכורת, מכונית וכו'), האדם, אברי גופו ותכונותיו (אוזניים ועיניים) וכן שאלות קיומיות של בריאה, מוות וחיים. מעבר לכל אלו הזהות האתנית מתבטאת בראש ובראשונה בלשון – החידות הן בלאדינו. יתרה מזאת, השימוש בחידה דורש שליטה בלשון; הן מחורזות, שקולות, יש בהן אמצעים פואטיים, כגון חזרות, אנלוגיות, דימויים ומטפורות, ולעיתים החידה מורכבת ממשחקי לשון מתוחכמים (כגון החידה על הסוס או על התלמיד הצועק בשוק).

החידה שנותרה היא מדוע החידה הספרדית־יהודית כמעט שנעלמה. נכון שגם סיפורים כבר כמעט שאין מספרים בהקשרים טבעיים, אלא אם הם סיפורים אישיים, אך דומני שבדיחות ופתגמים הם עדיין חלק מן השיח הלשוני של בני הקבוצה בישראל. והפתרון – הפתגם הוא משפט קצר שקל לזכרו ואפשר לשלבו בקלות בשיחה בעברית גם כשהוא עצמו נאמר בלאדינו. את הבדיחה אפשר לתרגם או לספר בניסוח דו־לשוני מעורב. אולם חידות המורכבות מכמה שורות ובנויות מחרוז, משקל ומשחקי מילים וצלילים קשה יותר לזכור וקשה גם לתרגם.<sup>80</sup> נוסף על כך הבדיחה והפתגם אינם נזקקים למצבים מיוחדים והם משתלבים בקלות בהקשר של שיחה רגילה או בפגישת רעים, לעומת זאת החידה זקוקה למצב חיד טקסי, לנכונות של לפחות שני אנשים ליטול על עצמם את תפקידי המחיד והנשאל, והיא נזקקת ליצירתיות מתמדת כדי שתהיה רלוונטית, דהיינו היא דורשת להמציא בכל פעם חידות חדשות, ומסתבר כי בתרבות ששפת הקבוצה שלה אינה ממש שפה חיה גם אין מקום לחידה. ואם אשתמש בנוסח השאלה של החידה לתופעה מצערת זו "קומו פואידי סיר?" אין ברירה אלא לענות באותה נוסחה: נא, קי פואידי סיר (אכן, זה יכול להיות).

80. בנשט טוענת טענה קיצונית יותר על החידות מבטו – לדעתה אי-אפשר לתרגם אותן. ראו בנשט (הערה 49 לעיל).



\* המאמר הוא נוסח מורחב של הרצאה שנשאתי בכנס "מצב המחקר בחקר לשונות יהודי ספרד והמזרח וספרויותיהם", אוניברסיטת חיפה, 7 באפריל 2002.

1. ראו: משה בריאשר, "הגיית הצד" במסורתם של יהודי דרום מערב צרפת", מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה: לכבוד מנחם צבי קדרי, שמעון שריבט (עורך), רמת גן תשנ"ט, עמ' 173-190; M.L. Wagner, "Os judeos hispano-portugueses e a sua língua no Orient, na Holanda e na Alemanha", *Arquivo de história e bibliografia*, 1 (1924), pp. 3-18; P. Wexler, "Marrano Ibero-Romance: Classification and research tasks", *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 98 (1982), pp. 59-108. ראו האזורים האחרים במקורות אלו.

2. ראו למשל: J. Benoliel, *Dialecto Judeo-hispano-marroquí o hakitia*, Madrid 1977; A.R. Bentes, *Os Sefardim e a Hakitia*, Rio de Janeiro 1981; P. Benichou, "Observaciones sobre el judeo-español de Marruecos", *Revista de Filología Hispánica*, 7 (1945), pp. 209-258; S. Weich-Shahak, *Romanceo sefardi de Marruecos: Antología de tradición oral*, Madrid 1997 מכיון שאני מתמקדת ביהדות ספרד במזרח אגן היס התכונן לא יפורטו המחקרים על הספרדית-יהודית של יהדות מרוקו.

3. יש סוברים שהיהודים דיברו בספרד של ימי הביניים את אותו ניב ספרדי של שכניהם הלא יהודים. ראו: L. Minervini, *Testi Giudeospagnoli Medievali*, Napoli 1992; R. Penny, "Judeo-Spanish Varieties before and after the Expulsion", *Donaire*, 6 (1996), pp. 54-58. ראו וראו הדין להלן.

4. ראו A. Zamora Vicente, *Dialectología Española*, Madrid 1967 על הבדלים בין להג ללשון עצמאית אין כאן המקום להרחיב.

5. ראו: T.K. Harris, *Death of a Language: The History of Judeo-*

## אורה [רודריג] שורצולד

### מבוא

הספרדית-יהודית, הידועה גם בשם לאדינו, היא לשונם של מגורשי ספרד שהתיישבו במזרח ברחבי האימפריה העות'מאנית ובמערב בצפון אפריקה. לשון זו נבדלת מלשונם של האנוסים שעזבו את ספרד והתיישבו בארצות השפלה, בדרום צרפת ובגרמניה, ולשונם הייתה ספרדית או פורטוגלית, אם כי גם לה ייחוד לשוני יהודי.<sup>1</sup> את הספרדית-יהודית של צפון אפריקה מכנים גם חכיתיה, ולה תכונות לשון מיוחדות.<sup>2</sup> בדבריי אתרכז בקהילות היהודים במזרח, משמע ברחבי האימפריה העות'מאנית לשעבר – בעיקר בארצות הבלקן, בתורכיה ובארץ ישראל.

ראשיתה של הספרדית-יהודית בימי הביניים בספרד. בקרב היהודים בספרד, בהיותם קבוצה חברתית בעלת ייחוד דתי-תרבותי, התפתחה לשון מיוחדת להם בשוחחם בינם לבין עצמם, משובצת רכיבים עבריים ושימושים מיוחדים הנובעים מן ההיבט הפולחני-דתי המאפיין את חייהם.<sup>3</sup> משנותקו מגורשי ספרד מצור מחצבתם הספרדית הם נשאו עמם את הלשון ושימרו בה רבות מן התכונות המאפיינות את הספרדית של ימי הביניים, אבל במרוצת הדורות התפתחה הלשון עד שהייתה ללשון עצמאית, אם כי יש הרואים בה להג של הספרדית.<sup>4</sup>

הספרדית-יהודית חייתה חיים עצמאיים במשך מאות שנים, ופריחתה הספרותית הייתה במאה השש עשרה ומן המאה השמונה עשרה ואילך. למרבה הצער הלשון כבר אינה חיה במובנה המקובל של ההגדרה: אין ילדים המתחנכים באורה, אין היא שפת אם, ואין היא נכתבת באותיות עבריות כפי שהיה מקובל עד אמצע המאה העשרים.<sup>5</sup> לכשייפטרו מן העולם אחרוני הדוברים בה מלידה היא עתידה להיעלם ולא להיות עוד לשון חיה; כל חזקתה תהיה אז בשימורה במחקר.

בדבריי אתמקד בקצרה בכמה עניינים הקשורים לחקר הספרדית-יהודית – בדרכי המחקר, בחומרי הגלם למחקר, בשיטות העבודה הלכה למעשה ובתוצאותיהן, ולבסוף אדון גם בקשיי המחקר.<sup>6</sup> וכבר בראשית דבריי אבקש לציין את ספרו החשוב של דוד בוניס, מחקר ספרדית, שבו ליקט את כל ספרות המחקר שנכתבה עד 1981 על הספרדית-יהודית

ויצירתה.<sup>7</sup> את הרשימה הזאת יש להוסיף ולעדכן, כי מאז ועד היום נוספו מאות מחקרים בנושא.<sup>8</sup>

## דרכי המחקר

מחקרי הבלשנות, הספרות, המוזיקה והפולקלור של השפה הספרדית-יהודית והיצירה בה צעדו זה בצד זה, מעט אחרי חקר השפה והתרבות בלשונות אחרות. שיטות המחקר הבלשוניות, דרכי הניתוח הספרותיות והמוזיקליות ומחקרי הפולקלור שהתפתחו בעמים אחרים נתנו את אותותיהם בדרכי הניתוח של הספרדית-יהודית; והמגמות שניכרו שם באו לידי ביטוי גם בחקר הספרדית-יהודית. למשל, גם שם הניתוח הדיאכרוני, ההיסטורי, העוקב אחר השינויים ההיסטוריים שהתרחשו בלשונות העולם, קדם לבחינה הסינכרונית, המתארת את תופעות הלשון לעצמן בלא תלות בעברן. כך בבלשנות הכללית, וכך גם בחקר הספרדית-יהודית. העיסוק בספרות קנונית קדם לעיסוק בספרות העממית ובספרות שבעל פה. כך במחקרי הספרות וכך בחקר הספרדית-יהודית.

היחס של הדוברים אל הספרדית-יהודית, אל שפתם שלהם, היה דו-ערכי. מצד אחד הם זלזלו בה, כאילו אינה אלא ענף פחות ערך של הספרדית האיברית; מצד אחר הם הרגישו גאווה על היותם משמריה של מסורת הלשון האיברית. משום כך יהודים ספרדים חוקרי ספרות, בלשנות, מוזיקה ופולקלור לא הקדישו תשומת לב רבה ליצירה בספרדית-יהודית; עד לפני כ־100 שנים. בסוף המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים החלו חוקרים לא יהודים לגלות עניין רב בספרדית-יהודית. השפה ויצירתה עניינו את החוקרים משום שהם ראו בהן שיקוף של מסורות קדומות של הספרדית האיברית. בעקבותיהם החלו גם יהודים לחקור את הספרדית-יהודית ואת ביטוייה התרבותיים.

החוקרים הראשונים שהחלו בריצונות בתיאור הממצאים בספרדית-יהודית ובתיאורם היו רמון מננדס פידאל, לאופולד וגנר וסינתיה קרוז.<sup>9</sup> בעקבותיהם קמו דורות של חוקרים רבים, יהודים ונוצרים, שהתמקדו בספרדית-יהודית מכל היבטיה המחקריים – הבלשוניים, הספרותיים, הפולקלוריים והמוזיקליים – ועוד היד נטויה.

משהתקבלה ההכרה שהספרדית-יהודית ויצירתה הן נושאים ראויים למחקר החל תהליך רישום של כל מה שנמצא בכתובים בספרדית-יהודית. הקטלוגים הם כלי עזר חשוב ורב ערך לכל מחקר ומחקר בספרדית-יהודית; כל קטלוג נכון לספרייה שנבדקה במחקר מסוים או לדפוסים שנסקרו, ואין הוא מקיף את כל מה שאי פעם נכתב בספרדית-יהודית. קטלוגים, של מאיר קייזרלינג, אברהם יערי, חיים דב פרידברג ואחרים,<sup>10</sup>

*Spanish*, New-ark 1994; H.V. Sephiha, *L'Agonie des Judéo-Espagnols*, Paris 1977

6. לסקירה מלאה של מצב המחקר בספרדית-יהודית ראו O. (Rodrigue) Schwarzwald, "Judeo-Spanish Studies", *Oxford Handbook of Jewish Studies*, M. Goodman (ed.), Oxford 2002, pp. 572-600

7. ראו: D.M. Bunis, *Sephardic Studies: A Research Bibliography*, New-York 1981

8. לעדכונים ראו: idem, *Judezmo: An Introduction to the Language of the Sephardic Jews of the Ottoman Empire*, Jerusalem 1999; משאלוניקי היהודית, ירושלים תש"ט; שורצולד, מחקרים (הערה 6 לעיל); והביבליוגרפיה הנכרות שם ובספרים המצויים לעיל.

9. ראו: M. L. Wagner, *Juden-Spanish*, Stuttgart 1990; R. Menéndez Pidal, "Catálogo del romancero judeo español", *Cultura Española*, 4 (1906), pp. 1,045-1,077; 5 (1907), pp. 161-199; idem, *El Romancero Judío-Español: Teorías e Investigaciones*, Madrid 1928; idem, "El Romancero Sefardi: su Extraordinario Caracter Conservador", *The Sephardi Heritage*, R. Barnett (ed.), New-York 1971, pp. 552-559; C.M. Crews, "The Vulgar Pronunciation of Hebrew in the Judéo-Spanish of Salonica", *JJS*, 13 (1962), pp. 83-95; idem, *Recherches sur le judeo-espagnol dans les pays balkaniques*, Paris 1935

10. ראו לדוגמה: משה דוד גאון, העיתונות בלאדינו. ביבליוגרפיה, ירושלים תשכ"ה; אברהם יערי, "דפוסים קדומים", קרית ספר, כב (תש"ה-תש"ו), עמ' 223-239; הנ"ל, רשימת ספרי לאדינו הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים תרצ"ז; חיים דב פרידברג, בית עקד ספרים, תל אביב תשל"ב; יוסף קפלן (עורך), היהודים הפורטוגזיים באמשטרדם במאה השבע-עשרה,

ירושלים תשל"ה; M. Kayserling, *Biblioteca española-portuguesa Judaica: Dictionnaire bibliographique*, [Strassburg 1890] New-York 1971; M. Studemund-HaLevy, *Bibliographie zum Judenspanischen*, Hamburg 1975; idem, *Bibliographie zur Geschichte der Juden in Hamburg*, München 1994  
 לסקירה של הקטלוגים והביבליוגרפיות ראו שמואל רפאל, "מגמות ויעדים בקטלוגים ובביבליוגרפיות של דפוס לאדינו", פעמים, 81 (תש"ס), עמ' 120-154.

11. ראו D. Cohen, *Bibliography of Ladino Books* (בהכנה לדפוס). וראו [www.huji.ac.il/lib/aleph/lb/lhbl](http://www.huji.ac.il/lib/aleph/lb/lhbl)  
 12. ראו יערי, רשימת ספרי לאדינו (הערה 10 לעיל).

13. ראו M. Molho, *Literatura Sefardita de Oriente*, Madrid y Barcelona 1960  
 14. האזכורים הביבליוגרפיים נמנים בסעיף הבא, "שיטות המחקר ותוצאותיהן".

15. ראו למשל: משה אטיאט, רומנסיו ספרדי: רומנסות ושייר עם ביהודית ספרדית, ירושלים תשל"א; משה גיורא אלימלך, חומנסות ספרדיות, ירושלים תשל"ט; תמר אלכסנדר-פריזר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים ובאר שבע תש"ס; בתיה מעוז, "הרומאנסה של היהודים הספרדים מתורכה ומארצות הבאלקאן", פעמים, 7 (תשמ"א), עמ' 50-63; שמואל רפאל, האביר והרעיה השבוי: מחקר בחומנסה של דוברי הלאדינו, רמת גן תשנ"ח; S.G. Amistead y J.H. Silverman, *En torno al romancero sefardi-hispanico y balcánico de la tradición judeo-española*, Madrid 1982  
 16. ראו: משה אטיאט, "הקומפלאס די פורים' בלאדינו", ספונות ב (תשי"ח), עמ' שלא-שעו; הג'ל, קנסונרו יהודי ספרדי: שייר עם ביהודית ספרדית, ירושלים ותל אביב תשל"ב; תמר אלכסנדר, "הפתגם היהודי-הספרדי: מקורות ומחקרים", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כב (תשס"ג), עמ' 179-201; שמואל

וקטלוגים שנוצרים היום בעבודה הביבליוגרפית היסודית בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי ובמכון בן-צבי בירושלים בידי דוב הכהן,<sup>11</sup> או בהיקף קטן יותר במכון מעלה אדומים בידי אבנר פרץ, הם רק דוגמה קטנה למה שנחוץ עוד בתחום הזה: סקירה כוללת ומקיפה של כל מה שתועד עד היום.

עד כאן בכתב. המצב בעל פה עגום יותר, משום שאמנם נאספו ותועדו שירים למיניהם – רומנסות, קנסיניס וקנטיגאס – מסוף המאה התשע עשרה ומראשית המאה העשרים, אבל עיקר האיסוף של המסורות שבעל פה נעשה ממחציתה השנייה של המאה העשרים, בשעה שהספרדית-יהודית כבר החלה בשקיעתה, וחומרים רבים מאוד אבדו לבלי שוב.

## חומרי הגלם למחקר

כבר רמזתי על חומרי הגלם למחקר – החומרים הכתובים והחומרים שבעל פה. בקטלוג של יערי משנת 1935 נמנו הסוגים בטקסטים הכתובים: (א) תרגומי מקרא ופירושיהם, כולל מעם לועז – היצירה הגדולה שר' יעקב כולי החל בכתיבתה ואחרים המשיכוה לאחר מותו, והיא מקיפה חלק נכבד מספרי המקרא; (ב) מסכת אבות; (ג) ספרי תפילות, ובהם ההגדות של פסח; (ד) חיבורי מוסר ודינים; (ה) קבלה; (ו) דברי הימים ותולדות אישים; (ז) מחיי ישראל בדור האחרון; (ח) ציונות ולאומיות; (ט) פיוט ושיירה; (י) דרמה; (יא) סיפורים; (יב) הלצה; (יג) ספרי לימוד; (יד) עיתונים; (טו) לוחות שנה; (טז) נצרות ומיסיון; (יז) שונות.<sup>12</sup>

מיון מפורט זה נובע מאופיו של יערי, הביבליוגרף שתיעד את הספרים שמצא בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. מאז נוספו ספרים לספריות העולם, ובכל זאת המיון נותר שמרני למדי.

מולכו הבחין בין ספרות כתובה לספרות דבורה ומיון בדרך אחרת את סוגי הספרות: (א) ספרות פופולרית בעל פה, ובה (1) משלים ופתגמים, (2) רומנסות, ובהן רומנסות בנושאים לא יהודיים, שירים מסוגים שונים, רומנסות בנושאים יהודיים (מקראיים או מדרשיים) וסיפורים למיניהם; (ב) ספרות פופולרית כתובה, ובה קופלאס (או קומפלאס) של פורים, שירים של פסח, המנון לשבועות ושיירי שבועות, קינה לתשעה באב וקופלאס לט"ו בשבט; (ג) תרגומים ליטורגיים למקרא ולתפילה; (ד) דינים, מוסר ומעם לועז; (ה) שירה, דרמה וסיפורת; (ו) ספרי היסטוריה ועיתונות.<sup>13</sup>

שתי סוגות כתובות הבולטות בחשיבותן זכו למחקרים ענפים: (א) תרגומי הלאדינו לטקסטים הליטורגיים – תרגומי המקרא, תרגומים לפרקי אבות,



ארמיסטד ויוסף סילברמן, "הספרות הספרדית-היהודית העממית והמסורת שבעל פה במזרח הים התיכון", מחקר ירושלים בפולקלור יהודי, ה-1 (תשמ"ד), עמ' 7-22; יעקב בן-טולילה ותמר אלסנדר, "מן הכתב אל הפה: גלגולה של ספרות קאנונית בפתגמים", פעמים, 93 (תשס"ג), עמ' 91-112; שמואל רפאל, "הימנונים ציוניים בלאדינו: עיון בסוגה ובפואטיקה", פעמים, 73 (1998), עמ' 41-59; בונים, קולות משאלוניקי (הערה 8 לעיל), H.V. Besso, "Introduction to a Bibliography of Sephardic Proverbs", *Le Judaïsme Séphardi*, 18 (1959), pp. 822-827; idem, *Judeo-Spanish Proverbs: An Analysis and Bibliography*, New-York 1980; I.M. Hassán, "Las Coplas de Purim", Thesis doctoral, Madrid 1976; idem, E. Romero y P. Diaz-Mas, *Temas Sefardies: del Cancionero Sefardi*, Madrid 1984; I.J. Lévy, *Prolegomena to the Study of the "Refranero Sefardi"*, New-York 1969; idem, *And the World Stood Silent: The Sephardic Poetry of the Holocaust*, Urbana 1989; E. Romero, *El libro del buen retajar*, Madrid 1998

17. ראו: S. Marcus, "A-Il existé en Espagne un dialecte judéo-espagnol", *Sefarad*, 22 (1962), pp. 129-149; A. Varvaro, "Il giudeo-spagnolo prima dell'espulsione del 1492", *Medioevo*, 12 (1987), pp. 154-172

רענו של פאול וקסלר, אינה מקובלת בקרב החוקרים, ואין היא רלוונטית לדיון זה. ראו P. Wexler, *The Non-Jewish Origin of the Sephardic Jews*, New-York 1996

18. ראו: L. Minervini, "La formación de la Koiné Judeo-española en el siglo XVI", *Revue de Linguistique Romane*, 263-264 (2002), pp. 497-512; H.V. Septhia, *Le Judéo-Espagnol*, Paris 1986. וראו גם המקורות בהערה 3 לעיל.

19. דוד בונים הוכיח שכבר במאה השש עשרה ניכרת ההשפעה התורכית על הספרדית-יהודית הזאת. ראו דוד בונים, "המרכיב התורכי של הג'ודזמו

להגדות של פסח ולקטעי תפילה; (ב) מעם לועז. ספרות רבנית אחרת, ספרי הדרכה וייעוץ, מעט ספרי היסטוריה, ספרות יפה, מחזות, שירה ועיתונות לא זכו לחקירה שיטתית ומקפת, אם כי יש עבודות חשובות אחדות בתחום.<sup>14</sup>

הסוגה בעל פה שזכתה לעיקר ההתעניינות במחקר היא הרומנסה. הבלדות הספרדיות-יהודיות תוארו ונחקרו, אם לעצמן ואם בזיקה למקבילותיהן בספרדית האיברית.<sup>15</sup> השירים (קופלאס וקנטיגאס), סיפורי העם, המשלים, הפתגמים, החידות והבדיחות נאספו וממשיכים להיאסף, ברם המחקר עליהם טרם הגיע לכלל מיצוי.<sup>16</sup>

## שיטות המחקר ותוצאותיהן

עיקר עבודת המחקר בתחום הספרדית-יהודית היום עדיין בשלב האיסוף, השימור והתיעוד. מעט נעשה בתחום הניתוח בהתאם לתחומי המחקר שהזכרתי לעיל.

אחת משאלות המחקר שעדיין נדרשים לה היא אם הספרדית-יהודית נוצרה כבר בחצי האי האיברי או שהיא התפתחה אחרי שנותק הקשר בין היהודים לספרד.<sup>17</sup> יש טענה שהספרדית-יהודית תחילתה רק בראשית המאה השבע עשרה;<sup>18</sup> לעומת זאת יש הגורסים, ואני בהם, שמקורה כבר בחצי האי האיברי במאות הארבע עשרה והחמש עשרה. הטענות בדבר התפתחותה המאוחרת לאחר הגירוש מבוססות על תפיסה שהספרדית הכתובה של המאה השש עשרה, אף על פי שנכתבה באותיות עבריות, דומה מאוד לספרדית האיברית בת זמנה וממשיכה את רוח היצירה בה.<sup>19</sup> הטענות הבלשניות בדבר קיומה של ספרדית-יהודית בימי הביניים מתבססות על כתבים שהתגלו שם, על התפתחות מקבילה של הספרדית-יהודית במזרח ובמערב ועל ידע סוציולinguוויסטי בעניין התפתחות לשונות בקבוצות חברתיות סגורות.<sup>20</sup>

רוב המחקרים על השפה הספרדית-יהודית ועל יצירתה נובעים מהתעניינות ייחודית של החוקרים בנושאים מסוימים הקשורים בה. משום כך חסר מחקר כללי רב היקף המתעד ומנתח את כל סוגי היצירה הספרדית-יהודית, ועוד אשוב לעניין זה בהמשך.

הסוגה של תרגומי הלאדינו זכתה כאמור לתיאור הבלשני המקיף ביותר בעבודות על תרגומי המקרא - התורה, הנביאים ופרקי הפטרות, על פרקי אבות ועוד;<sup>21</sup> מעם לועז זכה לתיאור בהיבטים ספרותיים, להשוואת נוסחים ולתיאור דרכי העיבוד של סיפורי המדרש בהשוואה לסיפורי עם.<sup>22</sup> ואולם המחקר הבלשני נמצא שם עדיין בחיתוליו. הוא הדין ביצירות

העות'מאני", הרצאה בכנס הבין-לאומי על היהודים באימפריה העות'מאנית: חברה ותרבות, רמת גן, יוני 2001.

20. ראו: הנ"ל, "לשון היהודים הספרדים: סקירה היסטורית", מורשת ספרד, חיים ביינארט (עורך), ירושלים תשנ"ב, עמ' 694-713; אורה (רודריג) שורצולד, "סוגי לשון וספרות ביהדות הספרדית", פעמים, 50 (תשנ"ב), עמ' 4-28; "Language Choice and Language Varieties Before and After the Expulsion", *From Iberia to Diaspora: Studies in Sephardic History and Culture*, Y.K. Stillman and N.A. Stillman (eds.), Leiden 1999, pp. 399-415.

21. ראו למשל: משה לור, "תרגומי המקרא בלאדינו", ספונות, 8 (1964), עמ' שלו-שעה; אורה (רודריג) שורצולד, תרגומי הלאדינו לפרקי אבות (עדה ולשון, יג), תשמ"ט; הנ"ל, "מה בין תרגומי הלאדינו בפרקי אבות והגדות הספרדים?", צירה ותולדות בקהילות ישראל בספרד והמזרח, תמר אלכסנדר, אפרים חזן, גלית חזן-רוקם ואברהם חיים (עורכים), ירושלים תשנ"ד, עמ' 33-54; הנ"ל, "בחינה חדשה של מקור תרגומי הלאדינו ומסירתם", קול לעקב: אסופת מאמרים לכבוד פרופ' יעקב בן-טוליה, דניאל סיון ופבלו יצחק הלוי-קירטצ'וק (עורכים), באר שבע תשס"ג, עמ' 359-369; D.M. Bunis, "Tres formas de ladinar la biblia en Italia en los siglos XVI-XVII", *Introducción a la Biblia de Ferrara*, I.M. Hassan (ed.), Madrid 1994, pp. 315-345; idem, "Translating from the Head and from the Heart: The Essentially Oral Nature of the Ladino Bible-translation Tradition", *Homage to Haïm Vidal Sephiha*, W. Busse and M.C. Varol-Bornes (eds.), Berne 1996, pp. 337-357; I.M. Hassan (ed.), *Introducción a la Biblia de Ferrara*, Madrid 1994; M. Lazar (ed.), *The Ladino Scriptures: Constantinople, Salonica [1540-1572]*, Lancaster California 2000; idem (ed.), *Biblia Ladinada: Escorial I.f. 3*,

אחרות – רומנסות, שירים למיניהם, ספרות יפה, מחזות, סיפורי עם, פתגמים ועוד.<sup>23</sup> יש להוסיף שבניתוח יצירות הספרות באים לידי ביטוי גם הבדלים דיאלקטיים.<sup>24</sup>

הרבה מן הניתוחים הבלשניים עוסקים ברכיבים של שפת היצירה, כגון הרכיב העברי, התורכי, הצרפתי וכיוצא באלה בקהילות מסוימות או ביצירות מסוימות;<sup>25</sup> לדוגמה מילונו של בוניס, על הרכיב העברי והארמי בספרדית-יהודית, מבוסס על מסורות בעל פה ובכתב, והוא הספר המקיף ביותר שנכתב בנושא זה.<sup>26</sup>

מחקר הדיאלקטים מבקש למצוא הבדלים בין הקבוצות של היהודים הספרדים. המחקר הוא בעיקרו תיאור איזוגלוסות לקסיקליות או תיאור איזוגלוסות פונטיות, ולא תיאור של תופעות אחרות. מחקר זה מכיר הן בהבדלים בין טקסטים כתובים הן בהבדלים בין טקסטים מדוברים. הרבה ממחקר הדיאלקטולוגיה התמקד בתיאור מפורט של הלשון בקהילה מסוימת – בשאלוניקי, ביוגוסלביה, בירושלים ועוד.<sup>27</sup>

אחת משאלות המחקר התאורטיות שהעסיקה וממשיכה להעסיק חוקרים רבים היא שאלת המקוריות של היצירה הספרדית-יהודית, בין בעל פה בין בכתב, וזיקתה ליצירה האיברית. למשל, המיונים של אלנה רומרו מתמקדים בעיקר ביצירה הכתובה, אך נקודת המוצא שלהם היא זיקתה של הספרות שנכתבה בספרדית-יהודית ליצירה הספרדית האיברית מחד גיסא, ומאידך גיסא עצמאות הספרות הספרדית-יהודית וזיקתה למתרחש בספרות של עמים אחרים.<sup>28</sup> לפיכך היא דנה בשלושה סוגי ספרות ספרדית-יהודית: תרגומי הלאדינו למקרא, לתפילה, לפרקי אבות ולהגדה של פסח וחיבורים אחרים מן המאה השש עשרה – כשהיצירה האיברית ורוחה עדיין שרו על היצירות; התרגומים מן המאה השמונה עשרה ואילך ומעם לועז – יצירות עצמאיות וחדשניות שנועדו להשכלת ההמונים; הספרות, העיתונות והתאטרון מסוף המאה התשע עשרה ואילך – התפתחות המקבילה ליצירה בעמי אירופה. ביצירה שבעל פה היא לא דנה.

יעקב חסן<sup>29</sup> ובעקבותיו פלומה דיאז-מאס<sup>30</sup> טוענים בעניין הספרות הספרדית-יהודית שאמנם יש יצירה ספרדית-יהודית עצמאית, אך חלק נכבד ממנה אינו אלא אימוץ של נורמות ספרותיות של עמים אחרים, בין שהן איבריות בין שהן מקומיות. הם ממיינים את הספרות הכתובה לספרות מקורית ולספרות מאומצת. הספרות המקורית כוללת את תרגומי המקרא וכתבים ליטורגיים אחרים – מעם לועז, ספרי מוסר וחיבורים רבניים אחרים; ספרות הקופלאס לסוגיה; סוגות מסורתיות, כגון פתגמים, סיפורי עם, בלדות, רומנסות ושירים. הסוגות המאומצות הן לדעתם עיתונות, סיפורת, דרמה ושירה חדשות במאות התשע עשרה והעשרים. אינני מסכימה עם דעתם שכל היצירה החדשה בעיתונות, בסיפורת, בדרמה ובשירה במאות

התשע עשרה והעשרים היא אימוץ של נורמות מעמים אחרים. אם נקבל את דעתם יש לטעון שכל סוגה ספרותית שנוצרה בכל עם ועם לאחר שכבר הייתה קיימת בעמים אחרים היא חלק מספרות מאומצת. האם כל אלו ייחשבו אימוצים בקרב עמים אחרים או רק בקרב היהודים הספרדים?

חוקרים אחרים, ובהם סילברמן וארמיסטד, הראו שהרבה ממה שנחשב ספרדי מקורי במסורת העממית שבעל פה יוחס למקור קדום עוד בחצי האי האיברי אינו אלא אימוץ ספרדי-יהודי של מסורות מקומיות. הם הוכיחו את התזה הזאת בפתגמים, בסיפורי עם, ברומנסות ובשרי עם, בין שיש בהם מוטיבים יהודיים דתיים למהדרין בין שיש בהם מוטיבים לא יהודיים.<sup>31</sup>

גם מחקרי הבלשנות הראו שמה שנראה כשימור המסורת הספרדית האיברית של ימי הביניים אינו ניכר אלא בחלק מאוצר המילים וביסודות פונטיים מסוימים. הלשון השתנתה שינויים ניכרים מאז נותקו הדוברים מספרד, והיא התפתחה התפתחות עצמאית – חלק מן ההתפתחויות מקביל למה שנמצא בלהגים מסוימים בחצי האי האיברי, וחלק הוא התפתחות עצמאית, דומה למה שהתרחש בספרד אחרי הגירוש.<sup>32</sup>

במחקרי המוזיקה התמקדו בבחינת המוטיבים והסגנונות המוזיקליים ביצירות מושרות ומנוגנות; ומהם מתברר שהשפעת המודרנה ניכרת ביצירה הספרדית-יהודית כולה, ומעט מאוד אפשר לזקוף לזכות מסורת קדומים מספרד של ימי הביניים.<sup>33</sup>

מחקרים רבים עסקו בסוג ספרותי מסוים. תמר אלכסנדר למשל חקרה סיפורי עם ופתגמים; אלנה רומרו תיארה מחזות; יעקב חסן התעניין בקופלאס לפורים; ואמיליה ברקין לופז תיארה את דרכי כתיבתו של הסופר בן גיא.<sup>34</sup> חוקרים אחרים בחרו לבדוק מוטיב ספרותי מסוים ביצירות אחדות שמקורן במקומות שונים או אצל דוברים שונים – אונס דינה, הנערה הנבגדת או הנערה שומרת האמונים, עקדת יצחק ועוד. שמואל רפאל<sup>35</sup> ומסעוד סלמה<sup>36</sup> הם שניים מחוקרים אלו, ויש עוד רבים אחרים.

פריחת העניין בלשונם של מגורשי ספרד ובתרבותם וחקירתה המחודשת הביאו לפרסומם של מילונים אחדים. שני המילונים הראשונים שהתפרסמו היו חד-כיווניים: הערכים בספרדית-יהודית תורגמו לצרפתית, אבל המילון לא ניתב את המעין בכיוון ההפוך – מילים צרפתיות לא תורגמו לספרדית-יהודית. במילון הקטן והישן של שלמה ישראל שריזלי מלפני למעלה מ-100 שנה נכתבו המילים בספרדית-יהודית באותיות עבריות ותרגומן הובא בצרפתית.<sup>37</sup> לא נכללו בו מילים עבריות וארמיות ששולבו בספרדית-יהודית, מתוך הנחה תמימה שחזקה על קורא העברית שידע את משמעותן של המילים בספרדית-יהודית. לכן מילים כמו **חבר** (או **חאב'יר**) "שותף"; **חברנסה** (או **חאב'ראנסה**) "שותפות"; **דיזמזלאדו** (או

Madison 1995, pp. ix-xlvii; idem (ed.), *The Ladino Mahzor of Ferrara [1553]*, Culver City 1993; idem (ed.), *The Ladino Bible of Ferrara [1553]*, Culver City 1992; M. Morreale, "El sidur ladinado de 1552", *Romance Philology*, 17 (1963), pp. 332-338; idem, "La 'Biblia di Ferrara': 450 anni dopo la sua pubblicazione", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei S-9*, 6 (1994), pp. 173-233; H.V. Sephila, *Le Ladino: Deutéronome*, Paris 1973; idem, "Versiones judeo-españolas del Libro de Jermia impresas en Ferrara y Salónica en el siglo XVI: Influencia de los comentaristas", *Sefarad*, 31 (1971), pp. 179-184; idem, *Le Ladino (Judéo-Espagnol Calque)*, Paris 1979; O. (Rodrigue) Schwarzwald, "La Haggada de Venise en ladino de 1609", *Yod*, 51-69 (1991), pp. 33-34. עיני.

22. מעם לועז, שנכתב במקורו בספרדית-יהודית, תורגם לעברית, לאנגלית ולצרפתית ותועתק לספרדית, ולכן הוא אבן שואבת ליהודים מסורתיים ולחוקרים במדעי היהדות. ראו: תמר אלכסנדר, "דמותו של האר"י בסיפור הספרדי-יהודי: סיפור האנוס והלחם בתוך מעם לועז", פעמים, כו (תשמ"ז), עמ' 87-107; שמואל חגי, "מעם לועז: פירושו של ר' יעקב כולי", מחנים, 4 (תשנ"ג), עמ' 276-281; לואיס לדאו, "תכנים וצורות ב'מעם לועז' לר' יעקב כולי", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס; אורה (הודריג) שורצולד, "היבטי שיהו במעם לועז" (בהכנה לדפוס. עתיד להתפרסם בספר לכבוד יהודית דישון); D. Gonzalo Maeso and P. Pascual Recuerdo (eds.), *Me'am Lo'ez: El gran comentario bíblico sefardí*, Tomo preliminar: *Prolegómenos*, Madrid 1964-1974; P. Romeu Ferré, *Las llaves del Me'am loez: Edición crítica, concordada y analítica de los índices del Me'am loez de la Tora*, Barcelona 2000; A. Ginio Meyuhas, "Everyday Life in

the Sephardic Community of Jerusalem according to the *Meam Loez* of Rabbi Jacob Kuli", *Studia Rosenthaliana*, 35, 2 (2001), pp. 133–142; idem, *La Bible populaire sépharade comme mémoire de la vie juive*, Paris 2004; idem, "Ecos de las polémicas cristianas contra los judíos en *Meam Loez*", *Convivencia de culturas y sociedades mediterráneas*, V, Universidad Pública de Navarra, 2004, pp. 143–155

23. ראו למשל: משה אטיאש, "שלמה ח' שלם: אביר המשוררים בלאדינו", זכרון שלוניק, ב, תל אביב תשמ"ו, עמ' 322–336; תמר אלכסנדר שושנה וייד-שחק, לעת כזאת: מחזה מוסיקאלי לפורים בשאלוניקי, תל אביב תשנ"ד; אברהם אלמאליח, "הספרות והעמנונות האשפניולית", השלוח, כו (תרע"ב), עמ' 67–73, 253–260; דוד בוניס, "מונחי מאכלים ומנהגי אכילה בס' דמשק אליעזר לר' אליעזר בן שם טוב פאפו: הספרות הרבנית בלודומו כמקור לענייני פולקלור ולשון", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ה-1 (תשמ"ד), עמ' 151–195; אבנר לוי, "אלכסנדר בן גייאת ותרומתו לעיתונות ולספרות היפה בלאדינו", מורשת יהודי ספרד והמזרח, ישיבת בן-עמי (עורך), ירושלים תשמ"ב, עמ' 205–212; אלנה רומרו, "היצירה הספרותית בפרוזה של היהדות הספרדית", מורשת ספרד, חיים בינארט (עורך), ירושלים תשנ"ב, עמ' 438–460; S.G. Armistead and J.H. Silverman, *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Yacob Abraham Yona*, Berkeley 1971; A. Barquín Lopez, *Edición y estudio de doce novelas aljamiadas sefardíes a se principios del siglo XX*, 1995; I.M. Hassán, "Hacia una visión panorámica de la literatura sefardi", *Actas de las Jornadas Estudios Sefardíes*, A.V. Camarasa (ed.), Cáceres 1981, pp. 51–68; idem, "Visión panorámica de la literatura sefardi", *Hispania Judaica*, 2 (1982), pp. 25–44; S. Santa Puche, *Introducción*

דיזמאזאלאדו) "ביש מזל, אומלל" אינן ערכים במילון הזה. מילונו של ז'וזף נחמה משנת 1977 תיעד את הספרדית-יהודית של שאלוניקי בתעתיק אותיות רומיות, ונכללות בו מילים עבריות וארמיות הקיימות בספרדית-יהודית בצד מילים רבות שמקורותיהן תורכיים, איטלקיים, צרפתיים ואחרים.<sup>38</sup> בשנים האחרונות התפרסמו מילונים אחדים לספרדית-יהודית, רובם חד-כיווניים, ומיעוטם דו-כיווניים:

- א. פסקואל פסקואל רקוארו, מילון ספרדית-יהודית-ספרדית.<sup>39</sup>
- ב. שמואל רומאנו, מילון ספרדית-יהודית-צרפתית, גרמנית וספרדית (להג יוגוסלביה).<sup>40</sup>
- ג. אלגריה בנדיין די בן-דלק, מילון ספרדית-יהודית-ספרדית.<sup>41</sup>
- ד. קלרה וואלי פרחיה, מילון ספרדית-יהודית-צרפתית.<sup>42</sup>
- ה. קלרה פרחיה ועמיתיה, מילון ספרדית-יהודית-תורכית ותורכית-ספרדית-יהודית.<sup>43</sup>
- ו. אלברט מוריס פאסי, מילון ספרדית-יהודית-אנגלית ואנגלית-ספרדית-יהודית.<sup>44</sup>
- ז. מימון בנשימול ומתילדה כהן-סראנו, מילון ספרדית-יהודית-עברית ועברית-ספרדית-יהודית.<sup>45</sup>
- ח. דוד בוניס, מילון העזר ספרדית-יהודית-עברית.<sup>46</sup>
- ט. אלי כהן ודליה כהן-גורדון, מילון ספרדית-יהודית-אנגלית ואנגלית-ספרדית-יהודית.<sup>47</sup>

תפקיד נכבד בשימור הספרדית-יהודית ובהוראתה יש לספרים להורות השפה, וגם הם החלו להתחבר בשנים האחרונות. להלן רשימת שמות המחברים של ספרי הלימוד, בסדר כרונולוגי לפי מועד פרסומם:

- א. אראלה גטניו ושמואל רפאל, למתחילים ולמתקדמים.<sup>48</sup>
- ב. מארי-כריסטין וארול.<sup>49</sup>
- ג. מתילדה כהן-סראנו, למתחילים ולמתקדמים.<sup>50</sup>
- ד. משה שאול.<sup>51</sup>
- ה. דוד בוניס.<sup>52</sup>

ספרו של בוניס הוא הטוב והמקיף מכולם. כל ספרי הלימוד לספרדית-יהודית התפרסמו רק בשנים האחרונות, ורובם אחרי 1998.

ואגב כך אעיר – אחת הסוגיות המעסיקות את חובבי הלשון היא שאלת הכתב: האם יש להמשיך להשתמש בכתב רש"י בלימוד הספרדית-יהודית וספרותה או שיש להשתמש באל"ף-ב"ת הרומי (אותיות לטיניות) כדי לקרב את השפה אל מקורה הספרדי וכדי שכל יודע שפה אירופית יוכל לקרוא אותה? מבחינה אקדמית ערכו של כתב רש"י לא יסולא בפז, שהרי בו נכתבה רוב הספרות הספרדית-יהודית. בכתב רש"י נכתב המילון של שריזלי, וספרי הלימוד של גטניו ורפאל ושל בוניס מלמדים את השפה

*a la literatura de los judíos sefardíes*, Valencia 1998; E. Seroussi (ed.), *Alberto Hemsí: Cancionero Sefardí*, Jerusalem 1995; E. Romero, *La creación literaria en lengua Sefardí*, Madrid 1992; idem, *El teatro de los sefardíes orientales*, Madrid 1979

24. ראו: שמעון מרכוס, השפה הספרדית-יהודית, ירושלים תשכ"ה; סמורה ויסנטי (הערה 4 לעיל); שורצולד, פרקי אבות (הערה 21 לעיל); M.C. Varol, "Le judéo espagnol d'Istanbul, Étude linguistique", thèse pour le doctorat nouveau régime, Paris, III, 1992

25. ראו למשל: דוד בנגבנט, מלים עבריות בספרדית-יהודית, ירושלים תשמ"ה; שמעון ברנפלה, "היסור העברי בלשון הספרדית-יהודית", רשומות, א (תרפ"ח), עמ' 255-271; אורה (ורדיג) שורצולד, "הרכיב העברי בלאדינו של הגות הספרדים", לאדינא, א (תשנ"ח), עמ' 61-78; הני"ל, "המדדים להיתוכן של המלים העבריות והארמיות בספרדית-היהודית", מלאת, 2 (תשמ"ד), עמ' 357-367; הני"ל, "המלים העבריות בעיתונות הספרדית-יהודית ביוון", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, ד, 1, ירושלים תש"ן, עמ' 205-212; A. Danon, "Les éléments grecs dans le judéo-espagnol", *Revue des Etudes Juives*, 75 (1922), pp. 211-216; idem, "Le turc dans le judéo-espagnol", *Revue Hispanique*, 29 (1913), pp. 5-12

26. ראו D.M. Bunis, *A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*, Jerusalem 1993

27. ראו: מרכוס (הערה 24 לעיל); ויסנטי (הערה 4 לעיל); שורצולד, פרקי אבות (הערה 21 לעיל); ורול, ספרדית-יהודית באיסתנבול (הערה 24 לעיל); דוד בוניס, "ג'ודזמו בארץ ישראל", קול ליעקב (הערה 21 לעיל), עמ' 53-71; D.M. Bunis, "The dialect of the Old Yişuv Sephardic community in Jerusalem: A preliminary linguistic analysis", *Studies in Jewish Languages*, M.

מתוך שימוש בכתב רש"י. מבחינה פופולרית הגישה הדוגלת בתעתיק באותיות לטיניות היא המושלת בכיפה, ובשיטה זו נכתבו המילונים וספרי הדקדוק האחרים משנת 1977 ואילך.

כאמור, חלק נכבד מן המחקר מוקדש עדיין לתיעוד ולאיסוף. פרסום ספרים של שירי ברית מילה של היהודים הספרדים, שירים לפורים, שירי חגים, אוספי פתגמים וכו' חשובים לצורך הניתוח הבלשני, התמטי, הפולקלורי והמוזיקלי; הם חומר הגלם לחוקרים.

## מצב המחקר היום

באוניברסיטאות אחדות בארץ ובעולם יש חוג של לימודי ספרדית-יהודית (לאדינו) ויצירתה: באוניברסיטת בר אילן, באוניברסיטה העברית בירושלים, באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, בפיזו, במינכן, בהמבורג ובברלין. כן יש קורסים בודדים באוניברסיטאות אחרות, כגון בתל אביב, בניו-יורק, בלוס אנג'לס, במדריד ועוד. במקום שהשפה וספרותה נלמדות, שם גם מתפתח המחקר בספרדית-יהודית.

### מפעלים ראויים לציון:

1. הרשות הלאומית לתרבות הלאדינו בראשות נשיאה החמישי של מדינת ישראל, מר יצחק נבון, הוקמה בשנת 1997 ושמה לה למטרה לשמר את התרבות. הרשות יוזמת פרויקטים ומסייעת סיוע של ממש בטיפוח התרבות ובשימורה.
2. המכון ללימודים ספרדיים במדריד (Instituto de Estudios Sefardíes), שהיה בעבר מכון אריאס מונטאנו והוא חלק מן האקדמיה הספרדית למדעים, שם לו למטרה לאסוף, לשמר ולחקור את הספרות הספרדית-יהודית. בראשו עומד יעקב חסן.
3. עמותת ספרד בישראל בראשות מרדכי ארבל ומשה שאול, מטרתה שימור ואיסוף של אוצרות התרבות. הזרוע המבצעת מאז 1994 היא מכון מעלה אדומים בראשות אבנר פרץ, ושם יש לקט של ספרים, כתבי יד ומאות הקלטות מתועדות של שירה ספרדית-יהודית וכן אוסף עצום (6,000) של פתגמים, חלקם מוקלטים, ושימושיהם.
4. משה לזר מלוס אנג'לס הקים את הוצאת Sephardic Classical Library, ובה הוא תיעתק כתבים ספרדיים-יהודיים שנכתבו במקורם באותיות עבריות, וכן הוא הוציא לאור מהדורות נדירות של דפוסים מן המאה השש עשרה וכתבים מלפני הגירוש.

Bar-Asher (ed.), Jerusalem 1988, pp. \*1-40; A. Quintana, "Diatopische Variation des Judenspanischen in den Balkanländern in der Türkei", *Neue Romania*, 19: *Judenspanisch*, II (1997), pp. 47-65; idem, "Geografía lingüística del Judeoespañol de acuerdo con el léxico", *Revista de Filología Española*, 102-103 (2002), pp. 105-138. כמו כן יש מילוני ספרדית-יהודית של אזורים מסוימים, למשל: מילון נחמה משאלוניקי J. Nehama, *Dictionnaire du Judéo-Espagnol*, Madrid 1977; מילון רומאנו מיווגוסלביה - שזואל רומאנו, "מילון ספרדית-יהודית מזובות / צרפתית / גרמנית", עבודת דוקטור, אוניברסיטת זארג, 1933 (ירושלים תשנ"ח).

28. ראו חיבוריה של רומרו (הערה 23 לעיל).

29. ראו חיבוריו של חסן (הערה 23 לעיל).

30. P. Díaz-Mas, *Sephardim: The Jews from Spain*, G.K. Zucker (trans.), Chicago 1992.

31. ראו מחקרי ארמיסטד וסילברמן (הערות 15, 23 לעיל).

32. R. Penny, *Variation and Change in Spanish*, Cambridge 2000, chapter 6; idem, *A History of the Spanish Language*, Cambridge 2002, pp. 27-29.

33. ראו למשל: סרוסי, חמזי (הערה 23 לעיל); שושנה וייך-שחק, "סדר ומספר בשירה שבעל-פה של יהודי ספרד", פעמים, 50 (תשנ"ב), עמ' 132-149; אדוין סרוסי, "המנגינות העתיקות: לקדמות המוסיקה בליטורגיה היהודית-ספרדית", פעמים, 50 (תשנ"ב), עמ' 99-131; ה"ל, "זימרת-קודש בעיניו של תמורות: רפורמות מוסיקאליות בבת-כנסת ספרדית באוסטרירה ובאציטת הבלקן במאות ה'ט' והכ", פעמים, 34 (תשמ"ח), עמ' 84-109.

34. למחקרים של אלכסנדר ראו אלכסנדר-פריז, מעשה אהוב (הערה 15 לעיל). ה"ל, מילים משבועות מלחם

5. יצחק ירושלמי מסינסינטי הקים את ההוצאה *Ladino Library*, ובמסגרתה ערך, תיעתק ופרסם כתבי יד ספרדיים-יהודיים ומהדורות שראו אור במאות הקודמות ברחבי האימפריה העות'מאנית.<sup>53</sup>

6. באוניברסיטת בר אילן הוקם בשנת תשס"ג המרכז לחקר הלאדינו על שם נעימה ויהושע סלטי, וחודשים ספורים אחר כך הוקם מרכז משה דוד גאון לתרבות הלאדינו באוניברסיטת בן-גוריון. הקמת המרכזים האקדמיים האלה תוביל לפעילות מחקרית ענפה.

בצד אלו יש גם פעילות ענפה לא אקדמית לשימור הלשון הספרדית-יהודית ויצירתה. אחד המפעלים הוא מפעלה של מתילדה כהן-סראנו. היא אוספת סיפורי עם, אגדות, שירים, משלים, פתגמים ועוד ומעלה אותם על הכתב בתעתיק ובתרגום, לרווחת מי שאינו בקיא.<sup>54</sup> בארץ ובעולם יש חוגי בית לספרדית-יהודית ובמסגרתם הדוברים נפגשים ושומעים על מסורת אבותיהם, לעתים בלשון הספרדית-יהודית ולעתים בלשון המקום. במקרים אלו הנוסטלגיה היא המוטיב המרכזי, ויש "משוגעים" לדבר הנושאים על כתפיהם את נטל קיומם של המפגשים.

באינטרנט יש היום קבוצת דיון פעילה ב-Yahoo ושמה *Ladinokomunita*, והיא כוללת כמה מאות משתתפים המשווחחים זה עם זה מדי יום ביומו; לשונה ספרדית-יהודית, והמתאמת שלה היא רחל בורטניק מארצות הברית. בפורום של לשונות היהודים באינטרנט שהקימה שרה בן-אור בונים יש מידע על הספרדית-יהודית. כן יש אתרים אחרים שבהם מקורות מידע אלקטרוניים על כנסים, מפגשים, תערוכות, מופעים וכו', ולא כאן המקום לפרטם.

## לסיים - קשיי המחקר

מחקר הספרדית-יהודית נמצא בצומת חשוב. יש חוקרים אחדים בארץ ובעולם המקדישים את חייהם למחקר הספרדית-יהודית - איש איש בתחום עיסוקו: בלשנות, ספרות, פולקלור ומוזיקה. איש איש במוקד שהוא מציב במחקרו באותו התחום. כל חוקר מתמקד בנושאים המעניינים אותו מתוך אמונה שלנושא שהוא חוקר יש חשיבות רבה; ואכן המחקרים והנושאים רבי ערך, אבל אין בהם תרומה של ממש לראייה הכוללת של הספרדית-יהודית. לפעמים המחקר עוסק בפרטים קטנים, למשל במוטיב ספרותי מסוים, בטקסט נתון, בדרכי זמרה של תפילה מוגדרת בקהילות הספרדים השונות, במילים מיוחדות, בסוגיה בלשונית אחת, בקהילה מסוימת אחת. אמנם לכל אחד מן המחקרים יש השפעה בתחומו וכל אחד מהם מעמיד נדבך להצטברות הידע על הספרדית-יהודית, אבל עדיין

חסרה המסגרת הכוללת – התאורטית והמעשית – לחקירה של מכלול הלשון הספרדית-יהודית ושל יצירתה.

הדיון לעיל הצביע על מיון של הסוגות בעל פה ובכתב. אך עדיין חסר ניתוח של שיחם של בני אדם דוברי הספרדית-יהודית במשא-ומתן היום יומי והדרשני. טקסטים דבורים לכאורה, כגון שיחם של טייו איזרה אי סו מוז'ר בינוטה (הדוד עזרא ואשתו בינוטה) או סימאיה וסונחולה (שמעיה ושמה) שהתפרסמו בעיתונות כתובה,<sup>55</sup> אינם אלא השתקפות כתובה של לשון הדיבור.

ראוי להקליט את לשון הדיבור ולתעדה באופן שיטתי. יש הקלטות בפונותיקה הלאומית בירושלים, במפעל מסורות העדות ובידי אנשים פרטיים, אבל עדיין אין ניתוח של לשון דיבור מקורי פרט לכמה תיעודים מתועתקים מן המחצית הראשונה של המאה העשרים של חוקרי ההלגים הספרדיים-יהודיים.

כאמור, יש חומרי גלם רבים, וחלקם זמינים לכל דורש. השלב הבא הוא היווצרות צוות של חוקרים שירכז את חומרי הגלם מן המקורות הכתובים והדבורים וככל שיוכל ילקט חומרים מקוריים מלשון הדיבור מן הדוברים שעודם בחיים. מלאכת האיסוף והתיעוד היא אפוא המשימה הראשונה. בעקבותיה ראוי שתהיה עבודת צוות של מתמחי הדיסציפלינות, שינתחו את החומרים בהתאם למסגרות התאורטיות במחקריהם. התיעוד והתיאור רבי ערך, אבל המסגרת התאורטית חשובה לא פחות, ואין להתעלם ממנה.

- באר שבע 1999.
46. בוניס, ג'וזמו (הערה 8 לעיל), עמ' 464-551.
- E. Kohen and D. Kohen-Gordon, *Ladino-English / English-Ladino Concise Encyclopedic Dictionary*, New-York 2000.
47. אראלה וגניו ושמואל רפאל, פרימירוס פאסוס אין ג'ודיא-איספאניול, תל אביב תשנ"ה; הנ"ל, קורסו אב'אנסאדו אי סופרייו אין ג'ודיא-איספאניול (לאדינו), תל אביב תשנ"ח.
- M.C. Varol, *Manuel de Judéo-Espagnol: Langue et Culture*, Paris 1998.
49. M. Koén-Sarano, *Kurso de Djudéo-Espanyol (Ladino) para Principiantes*, Beer Sheva 1999; *Kurso de Djudéo-Espanyol (Ladino) para Adelantados*, Beer Sheva 1999.
51. משה שאול, לאדינו (ספאניולית): ספר לימוד למתחילים, מעלה אדומים תשנ"ט.
52. בוניס, ג'וזמו (הערה 8 לעיל).
53. ראו למשל: יצחק דוד ירושלמי (עורך), קאנון נאמי די פיאנאס, סייסיסטי, אוהיו 1975; I. Yerushalmi, *Reuven Elyahu*; Yisrael's Traduksyon Livre de las Poesias Ebraicas de Rosh ha-Shana i Kippur 5670 and the Six Selihoth of the 5682 Edition, Cincinnati 1989; idem, *The Selihoth of the Sepharadim*, Cincinnati 1990.
54. ראו למשל: מתילדה כהן-סראנו, ג'וחה מה הוא אומר? סיפורי עם יהודיים-ספרדיים, ירושלים תשנ"ב; הנ"ל, ל'נדאס: אגדות וסיפורי מוסר מן המסורת היהודית-ספרדית, ירושלים תשנ"ט; הנ"ל, קואינוסו: סיפורים מהוו המשפחה היהודית-הספרדית, ירושלים 1986; הנ"ל, קונס'א'א אי קונס'ק'יאס: סיפורים ומעשיות מהעולם היהודי-ספרדי, ירושלים תשנ"ד. ואלו רק מקצת מן הפרסומים; חלקם עתידים להתפרסם גם באנגלית. כהן-סראנו גם כתבת בעצמה שירים וסיפורים. אחדים משיריה הולחנו והם מושרים בפהם של זמרי לאדינו.
55. ראו בוניס, קולות משאלוניקי (הערה 8 לעיל).

- לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, ירושלים ובאר-שבע תשס"ו. למחקרים של רומרו ראו: רומרו, היצירה הספרותית בפרוזה (הערה 23 לעיל); הנ"ל, תאטרון (הערה 23 לעיל); הנ"ל, היצירה הספרותית בשפה (הערה 23 לעיל). למחקרים של חסן ראו: חסן, סקירת ספרות מקפת (הערה 23 לעיל); הנ"ל, התבוננות פנורמית (הערה 23 לעיל). למחקרים של לופו ראו לופו, רומנים ספרדיים (הערה 23 לעיל).
35. רפאל, האביר והרעיה (הערה 15 לעיל).
- M. Salama, "Fitting the ballad El Sacrificio de Isaac into the Jewish Tradition: Restoring the Jewish Nature of the Story", *Recherches sur la culture des Juifs d'Afrique du Nord*, I. Ben-Ami (ed.), Jerusalem 1991.
37. ראו שלמה ישראל שריזל, נואיב' ג'יקו דיקסינארייו ז'ודיא-איספאניול-פראנסיס, ירושלים תרנ"ט.
38. נחמה, מילון ספרדית-יהודית (הערה 27 לעיל).
- P. Pascual Recuero, *Diccionario básico Ladino-español*, Barcelona 1977.
40. רומאנו, מילון ספרדית-יהודית מחברת (הערה 27 לעיל).
- A. Bendayan de Bendelac, *Diccionario del Judeoespañol de los Sefardies del Norte de Marruecos*, Caracas 1995.
- K. Perahya and E. Perahya, *Dictionnaire Français Judéo-Espagnol*, Paris 1998.
- K. Prahya, R. Meranda, S. Danon, R. Sedaka and Ç. Zakuto, *Diksyonaryo/Sözlük Judeo-Espanyol-Türkçe/Türkçe-Judeo-Espanyol*, Istanbul 1997.
- A.M. Passy, *Sephardic Folk Dictionary English to Ladino-Ladino to English*, Los Angeles 1999.
45. מימון בבשימול ומתולדה כהן-סראנו, מילון ספרדית-יהודית (לאדינו)-עברית/עברית-ספרדית-יהודית (לאדינו),

# חקר הספרדית-יהודית של צפון

## אפריקה [חכיחיה] \*

### יעקב בן־טוליה

הספרדית-יהודית שהייתה מדוברת עד לפני שניים או שלושה דורות בקהילות צפון מרוקו, יסודה בשפה שדיברו היהודים בספרד לפני הגירוש. הצורך להבחין בינה ובין אחותה, הג'ודזמו, ששימשה בתורכיה ובארצות הבלקן, הוא שמקיים את הכינוי חכיחיה. יוסף בן־עוליאל דן במקור השם הזה ודחה את הדעה, שהילכה כנראה בזמנו, שלפיה הוא קשור ב־*Hakito*, כינוי חיבה לשם הפרטי "יצחק"; לדעתו שורש המילה הוא השורש הערבי חכ"י (לדבר).<sup>1</sup> מסתבר אפוא שהשם מכוון לשון המדוברת בלבד, המשופעת במילים ערביות שנשאלו מן המוגרבית השכנה, היהודית או המוסלמית, ואפילו מן הערבית ששימשה בספרד.<sup>2</sup> אכן, ככל שעולים בסולם רשמיות המשלב פוחת והולך השימוש בערבית עד למידה אפסית ממש.<sup>3</sup> מטעמי נוחות אפשר להחיל את השם חכיחיה על השפה כולה, אך אסור לשכוח כי יש בזה רבדים ספרותיים, שבהם היא משתפת בקוינה הספרדי-יהודי הכללי, אף שיש תכונות המייחדות אותה בהיותה חטיבה בפני עצמה. הדוברים היו מודעים למשלבים הגבוהים של השפה: אני זוכר מימי ילדותי שתמיד כינו בשם "לאדינו" את הגרסה הכתובה (תרגומים של ההגדה, של סידור התפילה וכדומה), וצריך בדיקה אם כך היה גם בלשון הרומנסות והקופלאס.

היום החכיחיה משמשת באורח חלקי בלבד ורק במשלבים מסוימים אצל בני הקהילות הללו, שרובם היגרו בינתיים ממרוקו לישראל או למדינות מערביות אחרות. יעקב חסן היטיב לתאר אותה "אוסף תכונות ייחודיות בדיבור הספרדי של כל אחד ואחד".<sup>4</sup> תהליך שקיעתה של החכיחיה הואץ מאוד כתוצאה מן הנוכחות הספרדית בצפון מרוקו ב־1860, כשהספרדים כבשו את העיר טטואן למשך שנתיים ימים, וביתר שאת מאז כינון הפרוטקטורט ב־1912. בנישו הגדיר שני שלבים בדעיכתה: (א) התאמות וסיגולים תוך כדי האינטראקציה של דובר חכיחיה עם דובר ספרדי. התאמות אלו נתממשו על ידי הכללת "תיקונים" רבים בלהג, באופן שקירב אותו אל הספרדית הסטנדרטית; (ב) עזיבת הספרדית-יהודית לטובת הספרדית (ואני אוסיף מדעתי ומניסיוני: מתוך שמירה על אותן תכונות ייחודיות שכתב עליהן חסן). גבול המעבר בין שני השלבים האלה הוא ההבחנה בין שימוש כללי לשימוש פרטי – "שימוש פנימי בתוך ההווה הספרדית-יהודית או שימוש המיועד ליחסים עם החוץ. כשהבחנה זו מאבדת את משמעותה, סימן הוא כי הדיאלקט חדל להתקיים".<sup>5</sup> באותו

\* מאמר זה מבוסס על הרצאה שהרציתי בכנס "מצב המחקר בחקר לשונות יהודי ספרד והמורח וספרויותיהם" שהתקיים באוניברסיטת חיפה בימים כה-כו בניסן תשס"ב (7-8 באפריל 2002).

1. J. Benoliel, *Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitia*, R. Benazeraf (publisher), Madrid 1977, pp. 3-4. פרופ' משה בר-אשר מצא בקהילות הספרדיות של דרום מערב צרפת את השימוש בפינל *haquetéer* במובן "לדבר"; לדבריו קיים עברית הצפון אפריקנית שורש *hkt*, שעניינו שיחה דיבור. צריך לומר כי הקהילות הללו קיימו קשרים ידועים עם יהודי צפון מרוקו.

2. P. Bénichou, "Observaciones sobre el judeo-español de Marruecos", *Revista de Filología Hispánica*, 7 (1945), pp. 228-229. שם הראה פול בנישו כי יש מילים חכיות המשקפות את הערבית שהייתה מוזכרת בספרד; למשל *assemite* (סולח) מציגה את המכפל המאפיין את אותיות השמש אחרי היידוע הערבי, שאבד כמובן במקבילתה הספרדית *acemite*, אך העובדה שהיא מקיימת את העיצור [d] מצביעה על מקורה האיברי, לפי שבמרוקו המילה נשמעת: ב־[d] [assmid]. הערבית ההיספנית בימי הביניים מציגה את העיצור /v/ בסוף המילה הזאת. הוא הסתמך בדבריו על ספרו של פדרו דה אלקלה – P. de Alcalá, *De lingua arabica libri duo (Arte and Vocabulista)*, Göttingen 1883. הספרדים הנוצרים, כדרכם, הוסיפו את התנועה /e/ בסופה. רוב הלהגים הערביים האחרים נמצא /d/ או /d/.

3. ראו הערה 17 להלן.

4. I. Hassán, "Testimonios antiguos de la jaquetía", *La lengua y la literatura españolas en Africa. V Centenario de Melilla*, Casado-Fresnillo (ed.), Melilla 1998, pp. 147-169.

5. בנישו 1945 (הערה 2 לעיל), עמ' 218.



מאמר, שנתפרסם לפני יותר מחצי מאה, ציין בנישו כי "הדיאלקט, או חלק גדול ממנו, הוא לא יותר מזיכרון בלבד, הממשיך לחיות רק בקרב אנשים מן הדור הקודם".<sup>6</sup>

על רקע זה, נקל להבין, כל חוקרי החכימה מכירים טובה ליוסף בן-עוליאל, על שכתב בשנות העשרים של המאה הקודמת תיאור מדעי מפורט של הלהג, ראשון מסוגו.<sup>7</sup> חיבורו ראה אור בהמשכים בבימה מכובדת, *Boletín de la Real Academia Española*, בשנים 1926–1952.<sup>8</sup> התיאור של בן-עוליאל מהווה את רוב המניין ומסד הבניין לכל מה שידוע היום על החכימה. הוא הציל מן השכחה פרטים רבים, בתחום המורשת התרבותית (טקסטים בעל פה, פתגמים וכדומה), בתחום הדקדוק (תורת ההגה והצורות) ובתחום אוצר המילים. ואולם גם בן-עוליאל לא העלה את הנתונים שלו אלא מן הזיכרון "הקהוי והמעומעם אחרי חמישים שנות גרות בארצות שאין מדברים בהן ספרדית והחכימה איש לא שמע עליה שם".<sup>9</sup> הוא זכר את הלהג כפי ששמעו במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, בתקופה שעדיין שימש באורח נרחב וספונטני. בכל זאת, למקצת מן התכונות שהוא מנה בחכימה הוא ייחס תפוצה מוגבלת – בנסיגה, מחמת כיבושי תהליך הרה-היספניזציה שכבר אז החל ואשר קיומו התאשר לימים, עם גילוי הפרוטוקולים של ועד הקהילה בטנג'יר מן השנים 1861–1875.<sup>10</sup> הפרוטוקולים מציגים השפעות רבות מצד הספרדית הסטנדרטית; אמנם הם משקפים משלב רשמי, אך השפעות מן הספרדית נמצאו גם בכתבי יד של מעשיות וכתונות מסוף המאה השמונה עשרה או מראשית המאה התשע עשרה, כגון כ"י בן-צבי 3568,<sup>11</sup> כ"י 3716 מן הספרייה הלאומית,<sup>12</sup> וכ"י ששון 672, שיש בו כתונות משנות השלושים של המאה התשע עשרה ותיאורו במאמר שעתידי להתפרסם בקרוב;<sup>13</sup> שם מתועד למשל הצירוף לה ג'ודיריאה בייכ'ה, שבו ה-"j" הספרדית ממומשת פעם בגימ'ל עם גרש ופעם בכ"ף רפה. מצאתי שם שמונה מקרים של jota בגימ'ל עם גרש כנגד שבעה בכ"ף רפה (ואף לא מקרה אחד של זי"ן עם גרש), רובם בקטע המתאר אירוע שקרה בשנת 1837.

גם לערבית-יהודית היו מהלכים בקהילות הללו – צדק יוסף שטרית בהניחו את קיומה של דו-לשוניות ספרדית-יהודית / ערבית-יהודית,<sup>14</sup> שאם לא, קשה להסביר את הכמות העצומה של מילים ערביות בחכימה. ואולם עדיין צריך מחקר אם דו-לשוניות זו הייתה של פרטים או של הקהילה כולה,<sup>15</sup> אם רק הגברים או גם הנשים השתמשו בשתי השפות, באיזו מידה ולאילו צרכים, כלומר אם נתכונן סוג של דיגלוסיה, ומה היה חלקם בה של מהגרים מקהילות אחרות, ה-"forasteros", "זרים" כפי שכינו אותם, וכנראה לא בלי סיבה לשונית.<sup>16</sup> מכל מקום, המעבר המסיבי לספרדית המודרנית של בני הקהילות הללו אינו מסתבר אלא אם נניח שלרכיב הערבי בדיבורם היה מעמד משני. הוכחה לכך היא ההימנעות מן השימוש ביסודות ערביים כל אימת שנוקטים משלב גבוה.<sup>17</sup>

6. שם, עמ' 209.
7. קדמו לו כמה פרסומים קטני כמות, אך למקצתם היה ערך מדעי. ראו חסן 1998 (הערה 4 לעיל), עמ' 7–10.
8. J. Benoliel, "Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitia", *Boletín de la Real Academia Española*, 13 (1926), pp. 209–233, 342–363, 507–538; *ibid.*, pp. 137–168, 196–234, 14 (1927), pp. 357–373, 566–580; *ibid.*, 15 (1928), pp. 47–61, 188–223; *ibid.*, 32 (1952), pp. 255–289. רפאל בן-אזרף הוציאו לאור בספר. ראו בן-עוליאל 1977 (הערה 1 לעיל).
9. ראו בן-עוליאל 1977 (שם), עמ' 96.
10. S. Pimienta, *Libro de Actas de la Junta selecta de la Comunidad Hebrea de Tanger desde 5621 hasta 5635*, Paris 1992.
11. ראו חסן 1998 (הערה 4 לעיל), עמ' 19–24.
12. I. Hassán, "Más hebraísmos en la poesía sefardí de Marruecos: Realidad y ficción léxicas", *Sefarad*, 37 (1977), pp. 373–428.
13. י. בן-טוליה, "המבול שהיה בטיטואן וסיפורים אחרים: כתונות שנרשמו בספרדית-היהודית מצפון אפריקה", ספר היובל לכבוד פרופ' משה בר-אשר (בדפוס).
14. J. Chetrit, "Judeo-Arabic and Judeo-Spanish in Morocco and their Sociolinguistic Interaction", *Readings in the Sociology of Jewish Languages*, J. Fishman (ed.), Leiden 1985, pp. 261–279.
15. לעניין דו-לשוניות בקהילה אחת בצפון מרוקו ראו, J. Martínez Ruiz, "Lenguas en contacto: judeo-español y árabe marroquí: interferencias léxicas, fonéticas y sintácticas", *Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, II, Salamanca 1982, pp. 237–249.
16. הכינוי הזה מקורו במגפץ בין המגורשים לתושבים שהחל בסוף

המאה החמש עשרה בערים הגדולות של מרוקו. ראו: P. Díaz-Mas, *Los sefardies. Historia, Lengua y Cultura*, Barcelona 1986, p. 73. טענתי היא שהסיבה להמשך השימוש בו בקהילות הצפון נעוצה בהבדלים התרבותיים, ובכלל זה הלשוניים, שבין דוברי הערבית-יהודית לדוברי הספרדית.

17. Y. Bentolila, "Alterances de l'hébreu et de judéo-espagnol dans un Daroush marocain", *Vena Hebraica in Judaeorum Linguis* (Studi Camito-Semiti, 5), S. Morag, M. Bar-Asher & M. Mayer Modena (eds.), Milan 1999, pp. 203-219. הדרשות שהיה נהוג לשאת בחגיגות בר מצווה ובימי זיכרון מציגות לשון מעורבת ספרדית יהודית / עברית (וארמית בכלל זה), מתוך הימרות בולטת מן השימוש במילים ערביות.

18. ראו: בנישו 1945 (הערה 2 לעיל); חסן 1998 (הערה 4 לעיל), עמ' 28-32.

19. I. Guershon, "El reencuentro lingüístico de españoles y judíos marroquíes: ¿con ocasión de la guerra de Africa?", *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, II, E. Lorenzo Sanz (ed.), Junta de Castilla y León 1993, pp. 99-104.

20. לסיכום ביניים של העשייה הזאת ראו S.G. Armistead, "Judeo-Spanish and Ballad Research", *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage*, I. Ben-Ami (ed.), Jerusalem 1982, pp. 225-235.

21. M. Alvar, *Endechas judeo-españolas: Estudio léxico y vocabulario*, Madrid 1969; idem, *Cantos de boda judeo-españoles*, Madrid 1971.

22. O. Anahory-Librowicz, *Florilegio de romances sefardies de la Diáspora (una colección malagueña)*, Madrid 1980.

23. S.G. Armistead, "El cancionero judeo-español de Marruecos en el siglo XVIII (Incipits de los Ben-Cūr)",

בניגוד לג'ודזמו המזרחית לחכיתיה היו קשרים רבים עם הספרדית שבחצי האי לכל אורך התקופה, בגלל הקרבה הגאוגרפית ובגלל נוכחות ספרדית ופורטוגלית בכמה ערי חוף בצפון אפריקה: סיאוטה, מליליה, אורהן, טנג'יר, ארסילה ולערש.<sup>18</sup> יצחק גרשון הדגיש את התפקיד המיוחד שמילאה קהילת גיברלטר בתהליך הרה-היספניזציה.<sup>19</sup>

המלומדים שגילו עניין בחכיתיה – ספרדים ואחרים – היו ברובם בעלי אוריינטציה תרבותית-היסטורית, להוטים לאסוף עדויות רבות של הלשון הספרותית בעל פה – רומנסות, קופלאס, קינות, שירי חתונה וכדומה.<sup>20</sup> את הטקסטים האלה הם פרסמו בליווי פרשנות טקסטואלית, ספרותית ותרבותית, כמו גם בתעתיקים פונטיים ובניתוחים פילולוגיים המבקשים לזרוק אור על טיבו הלשוני של הלהג. מן הראוי להזכיר כאן את מנואל אלואאר,<sup>21</sup> אורו אנהורי-ליברוביץ',<sup>22</sup> שמואל ג' ארמיסטד,<sup>23</sup> ארמיסטד ויוסף ה' סילברמן,<sup>24</sup> בנישו,<sup>25</sup> שושנה וייך-שחק,<sup>26</sup> ארקדיו דה לארריאה-פלסין,<sup>27</sup> חואן מרטינו רויז<sup>28</sup> ועוד. בנישו מתגלה במאמרו מ-1945 כפילולוג מעולה. את החומרים לרומנסירו שפרסם הוא אסף ממידענים מאורהן ומבואנוס איירס; ובמידה מסוימת הוא גייס גם את זיכרונותיו האישיים בהיותו בן למשפחה חכיתפונית. הוא היה מודע למגבלות החומר שבידו – טקסטים המשקפים מצד אחד השפעות מן הספרדית הסטנדרטית האופפת את המידענים שלו ומצד אחר תכונות ארכאיות קפואות הנעוצות באופיים הספרותי. הוא טען שיש עניין בהשוואת לשון הרומנסות עם השפה המדוברת, הנבדלת ממנה אך משתקפת בה; שהתכונות מן הספרדית "הנורמלית" המצויות ברומנסות מוכיחות כי תודעת הקסטיליאנית "הנכונה" מעולם לא פסה מבני הקהילות האלה; ושהעיון ברומנסות עשוי להנהיג את היחסים ההיסטוריים בין הלהג ובין הספרדית מחצי האי.<sup>29</sup>

הרומנסירו החכיתי משקף משלב גבוה של הלשון, הוא מכוון אל ספרדית "טהורה", בין עתיקה בין חדשה, ולכן התמונה של הלשון המדוברת שהוא מספק חלקית. אחד היתרונות הגדולים של עבודת בן-עוליאל הוא שהוא ראה בלהג שפה חיה מדוברת ולא רק שפה ספרותית. גם חסן, שחלק גדול ממחקריו מוקדש לההדרה ולניתוח של טקסטים ספרותיים, גילה עניין רב בהיבטים של הלשון המדוברת, שזיכרון קולותיה חי אצלו מימי ילדותו בעיר סיאוטה עם קרובות משפחה שעדיין נזקקו לחכיתיה בשיחן היום יומי. עוד יש לציין ששני האישים עוסקים ביסוד העברי שבחכיתיה. אצל כל האחרים אתה מוצא פה ושם הערה הנוגעת לעברית, אך לא דיון שיטתי; והדבר מובן: הרי היסוד העברי שברומנסות דליל ביותר.<sup>30</sup> ויש להזכיר כאן את פרנסיסקו קאנטירה, שליקט כ-100 מילים עבריות מן השירה הספרדית שנדפסה עד 1952, כולל האסופות המרוקניות.<sup>31</sup>

בן-עוליאל (1977) ייחד ליסודות העבריים סעיפים שלמים בספרו: סעיף 9 בפרק השלישי המוקדש לפועל; סעיפים 6, 7, 9 בפרק הרביעי

המוקדש לשם; סעיף 5 בפרק החמישי המוקדש לשם התואר, ועוד. וכן בגלוסר, שבו המילים העבריות מובאות בציון שיוכן האטימולוגי. אשר לחסן, נוסף על הערות הנוגעות לעברית המפוזרות במחקריו הפילולוגיים הוא כתב מאמר שיש בו משום השלמה לאוסף של קאנטירה, ובו ניתח למעלה מ-200 מילים, בעיקר משני הכרכים האחרונים של לארריאה-פלסין שטרם ראו אור בשעה שקאנטירה הכין את רשימתו. לזכותו של לארריאה-פלסין ייאמר כי הוא אסף כמות עצומה של חומר, ואולם הוא לא הצטיין בדיוק מדעי וכנראה גם לא ידע עברית במידה מספקת.<sup>32</sup> חסן, במלאכת מחשבת פילולוגית-ספרותית הצליח לפענח צורות עבריות (או דמוי עבריות) שונות ומשונות שלארריאה-פלסין רשם משמיעה או מתוך העתקת כתבי יד. וקשה להכריע באילו מקרים מקור השיבוש הוא אוזנו של החוקר (לארריאה-פלסין) או פיו של המידען, שהרי, כפי שהטעים חסן,<sup>33</sup> לרבות מן המילים העבריות המופיעות ביצירות הספרות לא היו מהלכים בלשון הדיבור, כלומר הן מייצגות את העברית "הטהורה" ולא "המותכת",<sup>34</sup> והן הוכנסו בטקסטים בידי מחברים ידענים. הבנה – או מסירה – מוטעית של ביטוי עברי עשויה להוליד גרסה חדשה של הטקסט או לברוא "מילת כביכול",<sup>35</sup> ולפעמים נודע לה אפקט קומי, כמו בצירוף más alto ("גבוה יותר" או "למעלה מזה") שרשם לארריאה במקום השם הפרטי מזל-טו[ב](!).<sup>36</sup> אי-הבנת הנשמע עשויה להיות גורם "מתידך"; לדוגמה הביטוי "ביום ובלילה", שנרשם בגלוסר עממי של החכיתיה<sup>37</sup> בצורה "ויאמר ובלילה"(!), המשקפת מן הסתם לשון של נשים או של עמי ארצות.<sup>38</sup>

הנוכחות המסיבית של הספרדים בצפון אפריקה והמגע היום יומי של כל חלקי האוכלוסייה היהודית שם (ולא רק הסוחרים וכדומה) עמם זירזו מאוד את המעבר מחכיתיה "מסתפרדת" לספרדית כמעט נקייה – בניהם של דוברי החכיתיה לא נקטו אותה כי אם בבית (הפרטי או הקהילתי) פנימה ולצרכים מוגדרים; בדיגלוסיה שנתכוננה הייתה החכיתיה הווריאנט הנמוך. מצב זה נמשך כל עוד איימה החכיתיה על תדמיתם הלשונית של צעירי הקהילה, שביקשו השכלה, קידום ואמנסיפציה תרבותית. רבים אכן השיגו את מבוקשם זה, והספרדית המודרנית על כל מטען נכסיה הייתה להם ללשון עיקרית. מילוי אותם מאוויים היה בו משום תנאי הכרחי, אם כי לא תמיד מספיק, לשיבה אל החכיתיה ואל חיבובה. נדרש גם ריחוק מקום, תנאי שנתמלא עם ההגירה אל ארצות אחרות. הוצאת מאמריו של בן-עוליאל בספר במהדורה מקובצת היא סימפטום; הלוא הוא שהציב יד לחכיתיה והעניק לה לגיטימיות.

משעה שהיא לא נתפסה עוד סתם כספרדית מקולקלת, אלא לשון שנודעו לה עצמאות וייחוס, החלו להתרפק על זכרונה ולהחיות מקצת משימושיה, ולו כדי לעשותה ביטוי של זהות הקבוצה. בשאיפה הזאת לקחו חלק פעיל הדיוטות, מהם בעלי כשרון יצירה, והם גם כתבו,

*Nueva Revista de Filología Hispánica*, 22 (1973), pp. 280–290; idem, "La colección Nahón de romances judeo-españoles de Tánger", *La Corónica*, 5, 1 (1976), pp. 7–16; idem, "Otro calco semántico en el judeo-español marroquí: libre 'virgen'", *Estudios Sefardíes*, 1 (1978), pp. 133–138; idem, "Judeo-Spanish Ballad Research", *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage*, 1, Ben-Ami (ed.), Jerusalem 1982

S.G. Armistead and J.H. Silverman, 24 "Four Moroccan Judeo-Spanish Folksongs Incipit (1824–1825)", *Hispanic Review*, 42, 1 (1974), pp. 83–87; idem, *Judeo-Spanish Ballads from New York*, Berkeley 1981; idem with the collaboration of O.A. Librowicz, *Romances judeo-españoles de Tanger recogidos por Zarita Nahón*, Madrid 1977

25. ראו: בנישו 1945 (הערה 2 לעיל); idem, *Romances Judeo-españoles de Marruecos*<sup>2</sup>, Madrid 1968; idem, "Notas sobre el judeo-español de Marruecos", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 14 (1960), pp. 307–312

26. שושנה וייך-שחק, שירי מחזור החיים של היהודים הספרדים במרוקו, ירושלים תש"ן; idem, *Romancero sefardí de Marruecos: antología de tradición oral*, Madrid 1997

A. de Larrea Palacín, *Cuentos populares de los judíos del norte de Marruecos*, Tetuán 1943; idem, *Cancionero del norte de Marruecos: Romances de Tetuán*, Madrid 1952; idem, *Cancionero judío del norte de Marruecos: Canciones rituales hispano-judías*, III, Madrid 1954

J. Martínez Ruiz, "Morfología del judeo-español de Alcazarquivir", *Miscelánea Filológica dedicada a Mons. A. Griera*, II (1960), pp. 103–

128; idem, "La poesía tradicional sefardita de Alcazarquivir", *Archivum*, 12 (1962), pp. 79–215; idem, "Textos judeo-españoles de Alcazarquivir", *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 19 (1963), pp. 78–115; idem, "Arabismos en el judeo-español de Alcazarquivir (Marruecos) 1948–1951", *Revista de Filología Española*, 1951, pp. 39–71; 49 מרטינו רוז (הערה 15 לעיל).  
 29. ראו בנישו 1945 (הערה 2 לעיל), עמ' 210–211.  
 30. ראו למשל: בנישו 1945 (שם), עמ' 233 (הערה על המילה "ברכה"); אלואר 1969 (הערה 21 לעיל), עמ' 104 על "חכמים, ארון, קהל, חופה, שבת, חורבן ותפילין"; אלואר 1971 (הערה 21 לעיל), עמ' 326 על המילה "תפילין" ועוד.  
 31. F. Cantera, "Hebraísmos en la poesía sefardí", *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, V, Madrid 1954, pp. 67–68.  
 32. וכבר ביקרו אותו ביקורות נוקבות בנישו וחסן: ראו: בנישו 1960 (הערה 25 לעיל), עמ' 307; חסן 1977 (הערה 12 לעיל), עמ' 375.  
 33. חסן 1977 (שם), עמ' 376.  
 34. לפי המינוח של מקס ויינרייך רכיב עברי "טהור" (או "משובץ") הוא יסוד שנשאל לשעה קלה כנתינתו במקורות ושימש בעיקר בלשונם של תלמידי חכמים; רכיב עברי "מותך" (או "משוקע") הוא יסוד שנקלט בלשון הדיבור, אף של הדיוטות, מתוך שינוי הגה וצורה בהשפעת הלשון הקולטת. ראו M. Weinreich, "Prehistory and Early History of Yiddish: Facts and Conceptual Frameworks", *The Field of Yiddish*, U. Weinreich (ed.), New-York 1954. וראו גם הערה 38 להלן.  
 35. ראו ערך casiem אצל חסן 1977 (הערה 12 לעיל), עמ' 388–389. "המילה" הזאת חסרת שחר, היא נוצרה מתוך קריאה מחוסרת הבנה של הצירוף

המחזיו והציגו על במות, אמנם בסוגות הומוריסטיות.<sup>39</sup> ככל הנראה החכיתיה לא תשוב עוד לשמש בהקשרים רציניים. ואשר לעיסוק האקדמי בחכיתיה, ראוי לציין את עבודת השדה של אלגריה בן-דלק, שריאיינה מאות מידענים, הקליטה אותם ופרסמה את תוצאות חקירותיה בעיקר בשלושה פרסומים חשובים.<sup>40</sup> הראשון (משנת 1987) הוא ספר המבקש לצייר דיוקן של הקהילה החכיתיונית בארץ מכורתה. יש בו פרקים על ההיסטוריה של הקהילה, על הלשון, על חיי הדת והמנהגים, על ערכים ועל יחסי אנוש – הכול מבעד לעשרות טקסטים שתוכתבו מן הראיונות המוקלטים. חשיבות רבה נודעת לטקסטים האלה, משום שהם מייצגים את הלשון המדוברת היום יומית, על כל שלל רמותיה ושונותה.<sup>41</sup> נתונים אלו משלימים את הטקסטים הכתובים, ספרותיים ואחרים, שכבר פורסמו או שעתידים להתפרסם. החיבור השני (משנת 1990) הוא מעין גלוסר של ביטויים חכיתיים. גם הוא כולל מבוא תמציתי, שבו המחברת שבה ומציינת כי החכיתיה, חרף התאמותיה המפליגות אל הספרדית הסטנדרטית, עדיין "חיה ונושמת", בייחוד בזכות ההנגנה, הפרזיאולוגיה והקונוטציות המיוחדות לה. החיבור השלישי (משנת 1995) הוא מילון חשוב – הוא כולל לא רק את כל מה שמצאה המחברת בגלוסר של בן-עוליאל אלא גם חומרים שאספה בהקלטותיה, ובכלל זה ציטוטים מקוריים המספקים דוגמאות לשימושי הלשון. אמנם היא רשמה פתגמים רבים, אך משום מה היא לא הביאה מן היצירות שפורסמו (רומנסות, קופלאס וכו'), אף על פי שהלשון הספרותית הייתה ראויה לבוא במילון. בן-דלק מצאה לנכון להעמיד מילון דו-לשוני במתכונת הדו-סטרית: היא לא הסתפקה בחלק חכיתיה-ספרדית אלא הוסיפה חלק ספרדית-חכיתיה, כביכול נמצא בעולם דובר חכיתיה הדורש שיפרשו לו בשפתו מילים מן הלשון הספרדית.<sup>42</sup> ולא זו אף זו, בחלק הראשון היא הביאה כל מילה חכיתית אפשרית, גם כשהיא זהה ממש לספרדית (גם כשהיא בעצם ספרדית) בציון ראשי התיבות c.e.e., כלומר como en español (כמו בספרדית). שתי התוספות האלה, שהתפחו את המילון לידי כרסנות עקרה, משקפות באורח פתטי את אשליית המחברת והנדבנים שתרמו להוצאות הדפסתו כאילו החכיתיה הנה לשון חיה "נורמלית". על החשיבות הרבה של עבודת בן-דלק באיסוף הקלטות מן השפה הדבורה מאפיל גם טיפול לקוי ביסוד העברי, שהוא אפסי במקרה הטוב, כשהמחברת השתמשה בחומרים הלקוחים כנתינתם מחיבורו של בן-עוליאל, או מוטעה, כשהיא טיפלה בדוגמאות מן ההקלטות שלה.<sup>43</sup>

חלק מן העשייה בחכיתיה נתון היום בידי אנשים, משכילים והדיוטות, הרחושים דרכה כסופים לקבר של הקהילה, עבר הניבט להם מרחוק בהדר המשפיע יוקרה על ההווה. אזכיר כאן את המרכז למחקרים ספרדיים של קרקס (Centro de estudios sefardíes de Caracas), המוציא לאור ספרים וגם כתב עת בשם מגן (Maghen). אנשים בעלי יזמה פעילים גם בליקוט טקסטים, כגון אוסף הפתגמים החכיתיים של בן-אזרף,<sup>44</sup> או

- העברי "כ"ז" (במשמעות 27: [kasjem] > [...] > [kafzajin]).
36. חסן 1977 (שם), עמ' 424-425.
37. E. Aflalo, *Lo que yo sé: Manual*. de Hakitia, Madrid 2000 וראו הערה 46 להלן.
38. לעניין הרבדים ההברתיים של המשתמשים בחכיתיה התמונה אינה שונה בהרבה מזו שתיאר בר-אשר על אודות דוברי הערבית היהודית המרוקנית או האלג'ירית. על הערבית היהודית המרוקנית ראו משה בר-אשר, מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 150-152. על הערבית היהודית האלג'ירית ראו שם, עמ' 268-270. הדוברים נחלקים, להערכתו, לידענים ביהדות; ליוצרי קרוא בעברית (לצורכי תפילה וכדומה); ולשאינם יודעים לקרוא עברית (ובכללם רוב הנשים).
39. באפריל 1995 הרציית במרכז ללשונות היהודים וספרויותיהם באוניברסיטה העברית בירושלים על חשיבותן של יצירות פולקלור אלו בחכיתיה למחקר הבלשני.
40. A.B. de Bendelac, *Los Nuestros: Sejiná, Letuarios, Jaquetia y Fraja: Un retrato de los sefardies del norte de Marruecos a través de sus recuerdos y de su lengua (1860-1984)*, New-York, Bern, Frankfurt y Paris 1987; idem, *Voces Jaquetiescas*, Caracas 1990; idem, *Diccionario del Judeoespañol de los Safardies del Norte de Marruecos*, Caracas 1995.
41. החוקרת ציינה ליר כל ריאיון את עיר מוצאו של המידען.
42. השיקול היחיד שעשוי להצדיק את קיומו של החלק הזה, הממלא יותר מ־470 עמודים, הוא אפשרות הצורך לברור מילה חכיתית מתוך ידיעתה בספרדית; ואין צורך לומר כמה נדירה אפשרות זו.
43. למשל היא הביאה את bassuy בתורת מילה עברית, אך לא קשרה אותה אל basuy שהעתיקה ממילונו של

אסופת הפתגמים החכיתיים של אניטה לוי ז"ל בכתב יד במחברת, שתצלום ממנה קיבלתי מידי בני משפחה כשהייתי במונטריאל בשנת 1990; וכן, בייחוד, בתחום היצירה האמנותית החדשה: מערכונים הומוריסטיים, כמו אלה שכתבו וביצעו סולי לוי<sup>45</sup> והאחים אסתר אפללו ממרדד ומזי כהן מפריז – מחברים אלו מציגים ידיעה מרשימה בלהג.<sup>46</sup> אף על פי שהחכיתיה בכתביהם היא לשון משוחררת, אפשר לסמוך על זכרונם ועל כשרונם המבורך ולכלול את החומרים שהם מספקים במחזור הנתונים. גם הפרוטוקולים של ועד העדה בטנג'יר מונחים עתה על שולחנות העבודה של יוסף בנז'י ושל האחים גלדיס ושלמה פימיניטה. כל אחד מהם בנפרד, משום מה, רואה את עצמו מופקד על תעתיק החומר ועל ניתוחו. אם המלאכה תצלח אין ספק שייתוסף למאגר ידיעותינו חומר חשוב ביותר.

רוב העבודה המדעית שנעשתה עד כה בתחום חקר הלהג נסב על תיאורו כלשון רומנית. היסוד הערבי עדיין מחכה לגואל,<sup>47</sup> ואילו הרכיב העברי טופל מעט. לפן הזה ניסיתי אני להרים תרומה כפי יכולתי. המאמרים שפרסמתי מוקדשים ליסוד העברי בלשון הרגילה,<sup>48</sup> ואף אני ליקטתי ממנה בהקלטותי; או לפתגמים, שלבדיקתם אני מקדיש מזמני, בשיתוף פרופ' תמה אלכסנדר.<sup>49</sup> כמו כן, ובאור מופת מילוננו של דוד בוניס על היסוד העברי ב'ודזמו,<sup>50</sup> מנסה אף אני להכין מילון שיתעד ויסביר, עד כמה שידו משגת, את גילויי הערבית בחכיתיה.

- בן-עוליאל. ראו בן-דלק 1995 (הערה 40 לעיל), עמ' 69. כמו כן היא רשמה את הערכים bet chimuch (שם, עמ' 77) ו-hadachot (שם, עמ' 337) בלי להיות מודעת כי אלו מילים שנתערבו בשיח החכיתי של מרווייניה מן הערבית החדשה.
44. R. Benazeraf, *Recueil de "Refranes" (proverbes) judéo-espagnols du Maroc (Hakitia)*, Paris 1978. 44
45. S. Lévy, *YAḤASRÁ: Escenas Haquetiescas*, Montréal 1992. 45
46. אסתר אפללו היא אישה מלאת מרץ, המכריזה, בלא מעט הצדקה, כי היא יודעת חכיתיה על בורייה מעבודתה כשהייתה אחות בבית החולים היהודי של טנג'יר בשנות הארבעים של המאה הקודמת, בשעה שלדבריה החכיתיה עדיין הייתה לשון העיקרית של רבות מן המאושפזות. זה לא כבר היא אורה עוז להוציא לאור מילון קטן ונלבב לחכיתיה, ובענותנות חנינית אף נתנה לו את השם *Lo que yo sé* (הערה 37 לעיל).
47. כל מה שיש בידינו עתה הן הערות של בן-עוליאל ושל בנישו. ראו למשל בנישו 1945 (הערה 2 לעיל), עמ' 224 ואילך. מאמרו של מרטינו ריון יוחד להשפעות של הערבית המרוקנית על הספרדית-יהודית, אולם החוקר התעלם לחלוטין מן האפשרות שחלק מן התכונות השמיות שהוא מנה בלהג מקורן ביסוד העברי שבו. ראו מרטינו ריון 1982 (הערה 15 לעיל), ראו גם לחקור את הזיקות הלשוניות שבין הערבית היהודית המרוקנית ובין החכיתיה.
48. ראו: יעקב בן-טויליה, "המילים העבריות בחכיתיה", *מקדם ומים*, ה' (תשנ"ב), עמ' 56-59 "Le composant hébraïque dans le judéo-espagnol marocain", *Judeo-Romance Languages*, I. Benabu and J. Sermoneta (eds.), Jerusalem 1985, pp. 27-40
49. T. Alexander y Y. Bentolila, "Elementos hispánicos y jaqueticos en los refranes judeo-españoles de Marruecos", *Jewish Studies in the Turn of the 20th Century, II: Judaism from the Renaissance to Modern Times*, pp. 421-429, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998
50. D.M. Bunis, *A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*, Jerusalem 1993. 50

# משיחיות יהודית, נוצרית ואנוסית

## באיבריה בדור הגידוש ואחריו -

### אווירה משותפת ויחסים סימביוטיים

#### אברהם גרוס

המשיחיות בדור גירוש ספרד<sup>1</sup> העסיקה את גדולי החוקרים בדורות האחרונים, והבולטים בהם: יצחק בער, גרשם שלום, אהרן זאב אשכולי, חיים ביינארט, ישעיהו תשבי ומשה אידל. הללו נתנו עליה את דעתם והאירו אותה מנקודות מחקר והשקפה שונות.<sup>2</sup> לאחר סקירת הספרות וכיווני המחקר שלה נשאלת השאלה, האם נותרו נתיבים שלא מוצו עדיין או שלא עשו בהם שימוש מספיק? מאמר זה עוסק בכמה פרשיות בנות התקופה שלא הושם אליהן לב במחקר. רובן נוגעות ישירות בנושאים אפוקליפטיים ומילניריים בעולם הנוצרי, ובאופן בלתי ישיר (לכל הפחות) יש בהן מטען היסטורי משמעותי להבנת תופעות, כיוונים וגוונים של המשיחיות היהודית בת התקופה. הפרשיות אינן קשורות זו לזו, אך משקלן המצטבר מזכיר לנו שוב כי אל לחוקר היהדות לשכוח לפזול לעתים מזומנות אל הנעשה מעבר לגדרות ההפרדה שהקיפו את השכונה היהודית. יותר ויותר אנו נוכחים כי רוחות הזמן חדרו ועטפו גם את היהודים הספונים בשכונותיהם, שלא לדבר על "הנוצרים החדשים" שחיו בצדם של "הנוצרים הוותיקים".

#### המשיחיות הלאומית בנצרות בימי הביניים

אחד ההבדלים היסודיים בין היהדות לנצרות טמון בגורם הלאומי. בעוד היהדות שימשה מקור לרעיון הדתי של עם שבחרו האל ואין להבדיל בין האומה הישראלית לבין דתה, הכנסייה מקיפה בזרועותיה את כל מאמיניה באשר הם, כל אחד ואחד, בלא לתת עדיפות לאומה כלשהי. אך למרות המסר האוניברסלי בנצרות אנו נתקלים בתופעת "עם הבחירה" גם שם, באמונה שהמלך נבחר למלא שליחות בעזרת עמו ושבעם זה בחר האל מכל האומות. מהותה של השליחות היא משיחית-אוניברסלית. רוב המאפיינים זהים בדרך כלל: המלך ימלוך בעולם כולו, יביא לשלום ולפריחה, וכולם יחיו בהרמוניה ובאושר תחת כנפי הנצרות.<sup>3</sup>

מקור הרעיון הנוצרי של "הקיסר האחרון" שבחר בו האל כדי להילחם בכוחות הרשע באחרית הימים הוא כנראה בחיבור האפוקליפטי הידוע

1. שימוש המחקר במונח זה גמיש ביותר. יש המכללים בו את כל התקופה המתחילה בפרעות קנ"א (1391), ובודאי מנקודות מבט של נושאים שונים יש לכך הצדקה. ראו למשל: חיים הלל בן ששון, "דור גולי ספרד על עצמו", ציון, כו (תשכ"א), עמ' 23-64; יוסף הקר, "אם שכתנו שם אלהינו ונפרוש כפינו לאל זד: ולגולה של פרשנות על רקע המציאות בספרד בימי הביניים", ציון, נ (תשנ"ב), עמ' 272 הערה 79. במאמר זה אני מתכוון למחצית השנייה של המאה החמש עשרה ועד לספיור דוד הראובני. 2. על המחצית הראשונה של המאה החמש עשרה ראו: בן-ציון דינור, "תנועת עליה מספרד לארץ ישראל אחרי גורת קנ"א", ציון, לב (תשכ"ז), עמ' 161-174; יוסף הקר, "עלית יהודי ספרד לארץ-ישראל וזיקתם אליה: בין קנ"א (1391) לרנ"ב (1492)", שלם, א (תשל"ד), עמ' 105-156; הנ"ל, "מכתב חדש על תסיסה משיחית בארץ-ישראל ובגולה בראשית המאה הטי", שלם, ב (תשל"ו), עמ' 355-360. מאמרים רבים נוגעים בתופעות המשיחיות בתקופה כולה, בייחוד המאמרים העוסקים ביישוב היהודי בירושלים ובאיגרות שיצאו משם לאירופה. ראו אברהם גרוס, "עשרת השבטים ומלכות פרסטר ג'והן: שמועות וחיפושים לפני גירוש ספרד ואחריו", פעמים, 84 (תשנ"א), עמ' 5-41. 3. ורנר סטרק ניסה להוכיח שהאוניברסליות קיימת משחר ההיסטוריה של הדתות, ולא דווקא בדתות המונותאיסטיות, ולהסביר את ההיגיון הדתי שמאחורי התופעה על ידי המסגרת המונרכית של השילוב המשולש: מלך קדוש, עם נבחר ויעוד עולמי או שליחות עולמית, שלמענם נבחרו ולמען עליהם לפעול. ראו W. Stark, *The Sociology of Religion*, I, London 1966, pp. 89-99

P.J. Alexander, "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor", *Mediaevalia et Humanistica*, n.s. 2 (1971), p. 59

"As incipient national consciousness grew stronger in the later fourteenth century and through the fifteenth, the political nature of apocalypticism moved in more overtly national directions" ראו: B. Meginn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New-York 1979, p. 231  
 E. Kantorowitz, *Frederick the Second: 1194-1250*, New-York 1931, pp. 395-396, 423, 425, 495, 506, 523; M. Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London 1976, 309-311

N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London 1961, p. 126

8. שם, עמ' 119-126. ראו גם מקגין (הערה 5 לעיל), עמ' 272.

9. כהן (שם), עמ' 125.

D. Weinstein, *Savonarola and Florence*, Princeton 1970, p. 183

בשם פסידו-מתודיוס מן המאה השביעית. חיבור זה נכתב לנוכח כיבושי הערבים מתוך מגמה דתית-פוליטית להשפיע על הנוצרים להטיל את יתבם על קיסר ביזנטיון.<sup>4</sup> תפוצתו והשפעתו של פסידו-מתודיוס בימי הביניים היו עצומים, והדבר מוכח מתוך תפוצת רעיונותיו וכתבי היד המרובים ששרדו.

אף שאנו מוצאים במאה השתים עשרה, בעידן של מסעי צלב, אמונות אפוקליפטיות המוצמדות למלכים אחדים, יש לומר שעיקר תולדותיו של הרעיון הזה ביישומיו הפוליטיים התחיל במאה השלוש עשרה והתחזק במאות הארבע עשרה והחמש עשרה; ייתכן שעובדה זו קשורה בעליית המודעות הלאומית באירופה.<sup>5</sup> מקרה בולט הוא פרידריך השני: בפולמוסו עם האפיפיורות ובמיוחד עם גרגוריוס התשיעי (1227-1241) - שנידה אותו פעמיים וראה בו את האנטיכריסטוס - התעוררו יסודות אפוקליפטיים גם מצדו. מתוך העלאת האשמות נגד השחיתות ונטישת אידאל העוני באפיפיורות הכריזו כי פרידריך "מלך ירושלים" הוא הקיסר-המשיח והוא שינהיג את העולם הנוצרי לקראת עידן ניצחון סופי של הנצרות, של גאולה ושל שלום בעולם. נראה שאף פרידריך עצמו האמין בכך.<sup>6</sup> במרכז האפוקליפטיות הלאומית במאות הארבע עשרה והחמש עשרה הייתה ציפייה בגרמניה להופעתו של "פרידריך השלישי" ובצרפת להופעתו של "קרל הגדול השני".

בעקבות שחיתות בכנסייה, חולשת האימפריה ועליית העות'מאנים התחזקה בגרמניה של המאה החמש עשרה האווירה האפוקליפטית. בתקופה זו היו ביטויים רבים לאמונה המתמשכת במשיחיותו של פרידריך השני. ההמון, איכרים ובעלי מלאכה כאחד, האמין כי הקיסרים זיגיסמונד, פרידריך השלישי, מקסימיליאן וקרל החמישי הם גלגולו של פרידריך השני.<sup>7</sup> מעניין המקרה הקיצוני של החוזה האלמוני המכונה "המהפכן מהריין העילי", שכתב בשנים 1490-1508 - לדידו העם הנבחר מלכתחילה היה העם הגרמני ולא עם ישראל. אדם דיבר גרמנית בגן עדן ואילו השפה העברית הופיעה בפעם הראשונה בדור הפלגה. לפי דבריו יופיע המשיח בדמותו של הקיסר פרידריך השני לכל המאוחר בשנת 1515, יחסל את הכמורה וישליט מלכות מילינרית-שוויונית על בסיס החוק הגרמני העתיק.<sup>8</sup> אמנם כנראה לא הייתה לו שום השפעה על התנועות החברתיות של בני דורו, אך חשיבות חיבורו היא בהשתקפות אמונות אפוקליפטיות עממיות שהיו נפוצות אז בסביבתו, ולדברי נורמן כהן: "His importance lies not in any influence he exerted but in the influence which he underwent and registered".<sup>9</sup> באיטליה. דוגמה לכך היא הנזיר סוונרולה (Savonarola); הוא הטיף בפירנצה משנת 1484 לבני העיר שהם העם הנבחר, כשם שהיו העברים בימי קדם.<sup>10</sup> את תקוותיו המשיחיות הוא תלה בשרל השמיני, שכבש את פירנצה בשנת 1494 ולדעת סוונרולה היה הקיסר האחרון. ורנר סטרק העיר

כי לפי המסורת בספרד כינו המלכים את עצמם Rex Catholicissimus, היינו "המלך הקתולי ביותר"; ואכן, כך אמר, תולדותיהם מלמדות כי הם קיימו הבטחה זו.<sup>11</sup>

## השפעת יואכים די פיורי בספרד

אפשר לומר שרוב הציפיות המילניריות בנצרות בימי הביניים קשורות בדרך כלשהי בנבואותיו של יואכים די פיורי (Joachim di Fiore) מסוף המאה השתים עשרה. יואכים חילק את ההיסטוריה לשלושה עידנים (status) – כנגד האב, הבן ורוח הקודש – ולשבע תקופות – בהתאמה לשבעת ימי הבריאה. לפי חישוביו התקופה האחרונה עומדת בפתח, ובה יחולו רפורמות רוחניות בכנסייה ויתרחשו מאורעות אפוקליפטיים של מלחמות לפי המסורות הנוצריות שהתפתחו מראשית ימי הביניים, עד שיובסו כוחות הרשע בהנהגתו של האנטיכריסטוס. הפופולריות של נבואותיו הייתה עצומה, במיוחד בחוגים פרנציסקניים, ואחת ההוכחות לכך היא כמות החיבורים הפסידו-יואכמיים – יותר מ-25 במספר. לפי יואכים הגיעה התקופה הקריטית של סיום ההיסטוריה במתכונתה הנוכחית; ועובדה זו "מזמינה" פרשנויות לאירועים שאמורים להיות אבני דרך בתהליך הגאולה. טבעי גם שמלכים במהלך ההיסטוריה יזוהו עם הדמויות החיוביות והשליליות בתהליך זה.<sup>12</sup>

השפעות יואכים לא פסחו על ספרד. החדירה הראשונה נעשתה על ידי כתביו של ארנלדו דה וילנווה<sup>13</sup> (Arnaldo de Vilanova) ארנלדו, יליד קטלוניה,<sup>14</sup> היה רופא ודיפלומט בחצרו של פדרו השלישי מאראגון.<sup>15</sup> בשנת 1297 הוא כתב על ביאת האנטיכריסטוס (De tempore Antichristi) והשתמש בחלוקת ההיסטוריה של יואכים. שלוש שנים לאחר מכן התרחשה באוניברסיטה בפריז מהומה בשל רעיונותיו המשיחיים – הוא הואשם בין השאר שהושפע מהיהדות.<sup>16</sup> הוא מת בשנת 1311, וחמש שנים לאחר מכן הוציאה האינקוויזיציה בוועידה בסרגוסה חרם על ספריו, אך השפעתו כבר קנתה לה שבייתה, ואותה לא הצליחו לעקור.<sup>17</sup>

לארנלדו הייתה השפעה בקטלוניה, והיא מתבטאת בחזיונותיו של האינפנטה פדרו מארגון באמצע המאה הארבע עשרה ובכתביו של מחבר פרנציסקני אחר שכתב בסוף שנות השישים.<sup>18</sup> הדמות החשובה ביותר שהושפעה מארנלדו הייתה הפרנציסקני רופסיסה (Rupescissa). על דעותיו הוא נכלא בשנת 1344 באוויניון, ובשנת 1350 בהיותו בכלא הוא העלה את נבואותיו על הכתב – הוא ניבא את חורבן האפיפיורות באוויניון, את בואו הקרוב של האנטיכריסטוס ואת שלטונו של מלך רשע במזרח אירופה ובמערבה. לאחר תקופה של רעב, מגפות וחורבן תבוא הישועה עם האפיפיור המלאכי (pastor angelicus). מונח זה מקורו

12. האמונה שפרידריך השני הוא הקיסר המשיחית, ובה שזורים רעיונות יואכמיים, חוזקה בתעמולה מכוונת של המלך עצמו, ותעמולה זו יצאה גם נגד דעות הפוכות, שמקורן בפרנציסקנים מאיטליה; הם ראו בו את התגלמות הרשע ערב אחרית הימים. לפי המייר הפרנציסקני סלימבנה (Salimbene) היה פרידריך התגלמות האנטיכריסטוס, שעתידי לדרוף את הכנסייה עד לשנת הגאולה, 1260, ואז יתחיל העידן האחרון. ראו M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the High Middle Ages*, Oxford 1969, p. 309–311.
13. שם, עמ' 219.
14. M. Menendes y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, III, Buenos Aires 1951, pp. 163–168.
15. הוא למד עברית עם ריימונדוס מרטיני, ובשנת 1292 כתב חיבור על משמעות שם "הויה" (Tetragramaton). ראו שם, עמ' 169, 179.
16. ריבס, השפעת הנבואה (הערה 12 לעיל), עמ' 314, 316.
17. מונדס פלאיו (הערה 14 לעיל), עמ' 204–200. G. Lef, *Heresy in the Late Middle Ages*, I, Manchester and New-York 1967, pp. 176–185.
18. ריבס, השפעת הנבואה (הערה 12 לעיל), עמ' 222–223.



במאה השלוש עשרה. יואכים לא הזכיר את המונח, אך הגותו בתפקידו העתידי של האפיפיור הייתה חיונית ובסיס להתפתחות המושג אצל רוג'ר בקון בשנות השישים של המאה השלוש עשרה<sup>19</sup> – האפיפיור המלאכי ומלך צרפת יביסו את שלטון האנטיכריסטוס, היהודים והכופרים ינוצרו, ירושלים תחזור לתפארתה וזו ישכון שלום ויהיה שגשוג חומרי 1,000 שנה.<sup>20</sup> עם הגבהת קרנה של צרפת סבר רופסיסה שמלך צרפת יכניע את השושלת ההוהנשטאופנית הגרמנית המייצגת את האנטיכריסטוס. בחיבוריו שנתחברו עד 1370 מצויות סתירות בעניין מקומו של מלך צרפת בתכנית.<sup>21</sup> ההשפעה של חזיונות אלו נמשכה בחצר המלכות של ארגון לפחות עד תחילת המאה החמש עשרה – רעיונות יואכימיים השפיעו גם על חזיונות אחרית הימים של ויסנטי פרר בראשית המאה החמש עשרה.<sup>22</sup>

19. מקיין (הערה 5 לעיל), עמ' 187-186.

20. לף (הערה 17 לעיל), עמ' 235.

21. ריבס, השפעת הנבואה (הערה 12 לעיל), עמ' 321-324.

22. שם, עמ' 172, 222.

## ציפיות משיחיות ונבואות באיבריה הנוצרית מסוף המאה החמש עשרה

כמדומה שחוקרי המשיחיות היהודית כמעט שלא שמו לב שמהרבע האחרון של המאה החמש עשרה מילאו ציפיות משיחיות עם אופי לאומי מקום נכבד בהגיגיה של החברה הנוצרית בחצי האי האיברי. הדבר התחיל בקסטיליה ובארגון.<sup>23</sup> ג'וסלין הילגרת קבע קביעה פשוטה וחד-משמעית: "בשנות השבעים של המאה החמש עשרה אנשים ציפו למשיח".<sup>24</sup> עוד לפני עליית פרדיננד ואיזבלה יש עדויות לאמונה המתחזקת שקסטיליה נועדה לשליחות קדושה, אמונה ששורשיה נעוצים בהיסטוריה של עם שהריקונקיסטה – מלחמת הקודש במוסלמים – עיצבה את אופיו הדתי המיוחד. מלכי קסטיליה נבחרו לשאת את דגל הצלבנות הנוצרית. הדברים באים לידי ביטוי בנקודת מבטו של ההיסטוריון רודריגו סנצ'ז' די ארוולו (Rodrigo Sanchez de Arevalo) (מת בשנת 1470). הוא הבין את מקומה הגאוגרפי של קסטיליה ואת תולדותיה כאילו היו מכוונים על ידי האל; הוא תלה את הישגיה וכישלונותיה של הריקונקיסטה במצבה הרוחני של האומה, ובאומה ראה עם נבחר שהאל בחרו מכל האומות הנוצריות בעולם ומשיח עליו השגחה מיוחדת. המחבר ציפה לחזות בהתגשמות המלאה של תפארת קסטיליה על פי גורלה וייעודה, כשתהיה מנהיגת הנצרות. הדברים נכתבו בטרם הוכתרו פרדיננד ואיזבלה.<sup>25</sup>

23. על המרחש בפורטוגל בנושא זה ראו להלן.

24. J.N. Hillgarth, *The Spanish Kingdoms: 1250-1516*, II, Oxford 1978, p. 363; H. Kamen, *Spain: 1469-1714. A Society of Conflict*, London and New-York 1983, p. 59. הילגרת דיבר גם על הרקע של האווירה המיליטרית שאחזה באירופה כולה, אך עיקר המחח המשיחי בספרד נבע מן ההתלהבות שבאה עקב עליית "המלכים הקתולים".

25. ראו R. Tate, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid 1970, pp. 98-100.

26. A. Bernaldes, *Memorias del Reinado de los Reyes Católicos*, Madrid 1962, pp. 20-21; A. Castro, *Aspectos del vivir hispánico*, Santiago de Chile 1949, pp. 23ff. ראה בשירת הילדים בשורה שתגשם בהסתמכו על הפסוק "מפי עוללים וינקים יסדת עז" (תהילים ח 3). וראו להלן דיון בענייני נבואות ילדים בצורות האיברית ונבואת הילד.

התקוות שנסכה עלייתם של "המלכים הקתולים" היו יוצאות דופן בעצמתן – היו התייחסויות מפורשות אל המלך כאילו היה המשיח; אנשים ראו בו את "הנסתר" (Encubierto); ועיני האנושות כולה, ובמיוחד עיניהם של הנוצרים בספרד, היו נשואות אליו. ההיסטוריון אנדרס ברנלדס (Andres Bernaldes) בן התקופה סיפר על אווירת ההתעוררות בעם עם עלייתו של פרדיננד, וביטויה של ההתעוררות היה בשרים שהושרו בפי ההמון ובפי ילדים.<sup>26</sup>

27. הילגרת (הערה 24 לעיל), עמ' 363

28. שם.

29. שם.

30. שם, עמ' 371.

אגדות הילכו על הולדתה הנסית של איזבלה, שנועדה מתחילת ברייתה "לגאול מלכויות אבודות".<sup>27</sup> הרעיון הדתי שהמלכה מתקנת את חטאה של חווה ומכפרת עליו היה במהרה לנחלת הכלל, כאילו לא הייתה בו העזה הגובלת בכפירה.<sup>28</sup> ניצחוננו ההיסטורי של פרדיננד בקרב ב-Toro נגד פורטוגל (1476) הובן בעיניהם של סופרי הדור באור ההשגחה האלוהית, שלפי תכניתה יעמדו מלכי ספרד הנוכחיים בראש "מלכות העולם".<sup>29</sup> בשנת 1486 הסתובבה נבואה שלפיה יכבוש פרדיננד לא רק את גרנדה, שעליה צר באותה העת, כי אם גם את אפריקה עד אתיופיה, את רומא ואת האימפריה העות'מאנית.<sup>30</sup> בכך הוא היה יוצר רצף טריטוריאלי נוצרי מושלם, והכיבוש דרומה היה מאחד אותו עם המלכות הנוצרית של פרסטר ג'ון, תחת שלטונו הסופי של פרדיננד יש לשער. את הרגשות האיפוריה המשיחית העצימה עוד יותר לידתו של יורש עצר ל"מלכים הקתולים" בשנת 1487.

האמונה בייעודים המשיחיים של המלך ושל ספרד התחזקה עם כיבוש גרנדה וגירוש ספרד והמשיכה עד סוף ימיו של פרדיננד. הנזירה הדומיניקנית מריה דה סנטו דומינגו (Maria de Santo Domingo), המכונה La Beata de Piedrahita, הכריזה על עצמה שהיא כלתו של ישו, דמייתה שיחות עם חתנה ועם אמו, והייתה לה השפעה רבה בחצר המלך – עוד בשנים 1515–1516 היא חיזקה את ידיו של פרדיננד בנבואה שקיבלה מן האל ותוכנה הוא שהמלך "לא ימות עד כי יכבוש את ירושלים".<sup>31</sup>

31. שם, עמ' 606.

בתחילת המאה השש עשרה האמינו כי הנזירה-נביאה חואנה דה לה קרוז (Juana de la Cruz; 1481–1534) תלד את המושיע. הקרדינל סיסנרוס נתן לה את חסותו.<sup>32</sup> כמו כן נזיר פרנציסקני האמין כי הוא הוא שנועד להיות אביו של נביא חדש שיושיע את העולם, ובעניין זה הוא כתב לבתולה הנזכרת.

M. Battalion, *Erasmé et l'Espagne*, 32  
Paris 1937, p. 74

הדוגמאות שהבאתי הן אך חלק מתופעה המשקפת אווירה רוחנית של תקוות לשינוי מצב חברתי-כלכלי ופוליטי. התופעה המיסטית של ה-Illuminati או Alumbados – האנשים שזכו להארה רוחנית עליונה בתחילת המאה השש עשרה ואילך – הכפילה ושילשה את החוויות הרוחניות הקשורות לנבואה. בכלל צריך להדגיש שמקרי הנבואה, החזיונות וכדומה שהגיעו לידינו בספרות העברית אינם מתקרבים כלל בכמותם לתופעות דומות בנצרות האיברית, וגם זאת יש לראות בהקשר הרחב יותר של המשיחיות באירופה בכלל בתקופה זו.<sup>33</sup>

33. ראו למשל D. Ruderman, "Hope Against Hope: Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages", *Exile and Diaspora Studies in the History of the Jewish people Presented to Professor Haim Beinart*, Jerusalem 1991, pp. 185–202

ההתפשטות מערבה, כיבוש היבשת החדשה והמגמה המיסיונרית של ניצור הילידים תרמו אף הם לתפיסה שלמלכות הספרדית יש מהות כנסייתית. בשביל הפרנציסקני חרונימו דה מנדייטה (Geronimo de Mendietta), שכתב במחצית השנייה של המאה השש עשרה את היסטוריה

אקלסיאסטיקה (*Historia ecclesiastica*), האומה והכתר הספרדיים הם כלי להבאת המלכות המילינרית. לדבריו מלך ספרד נושא על שכמו את ייעודי המשיח, שישלט בעולם וינצר את כל האנושות לפני בואו של יום הדין: "אני משוכנע שכפי שלמלכים הקתולים ניתנה השליחות לעקור את שלושת צבאות השטן – היהדות הבוגדנית, האסלאם הכוזב ועבודת האלילים העיוורת [...] כך גם הוטלה השלמת המשימה על יורשיהם. ולכן, כפי שפרדיננד ואיזבלה טיהרו את ספרד משלוש כתות הרשע, כך יורשיהם המלכותיים ישיגו את ההרס האוניברסלי שלהן".<sup>34</sup>

J.L. Phelan, *The Millennial Kingdom. A History of the Franciscan in the New World*, Berkeley 1970, pp. 11–13

ראשון הספרדים בדור שטוף המשיחיות תחת שלטון פרדיננד ואיזבלה שראה את אפשרות הניצור של כל העולם באור משיחי היה ככל הנראה כריסטופר קולומבוס. ממד מיסיונרי זה של משיחיות התחיל לעלות אל פני השטח בתקופת מסעו השלישי (1498–1500), כאשר זיהה את נהר האורינוקו עם אחד מנהרות גן עדן. על ממד אחד של דמות אנטיגמטית זו ועל מניעה אפשר ללמוד ממכתב שכתב בין ספטמבר 1501 למרץ 1502 אל "המלכים הקתולים". מכתב זה לא נשלח, מאחר שהיה אמור להיות הפתיחה לספר הנבואות (*Libro de profecias*), אלא שאת כתיבתו לא סיים. האדמירל הציע להם לשחרר את הקבר הקדוש בירושלים, שלב בחזרתו של ישו:

ירושלים והר ציון עתידים להיבנות בידי נוצרי. האל כבר הכריז על זהותו של האיש שיעשה זאת מפי נביאו במזמור י"ד מתהילים. האב יואכים אמר כי הוא יבוא מספרד [...] מי יציע עצמו למשימה זו? אם יחזירני האל לספרד, אני מקדיש עצמי בשם האל להביאו ואת מלך ספרד בשלום שמה.<sup>35</sup>

C. Columbus, "Libro de profecias", 35  
C. Jane, *The Voyages of Christopher Columbus*, London 1930, p. 304  
ש.ס. 36

בזהב שימצאו בהודו יבנו את בית המקדש בציון. את המכרות במחוז ורגווא (*Veragua*) זיהה קולומבוס עם המכרות שמהם הביא המלך שלמה זהב ואבנים יקרות לבניין בית המקדש, כפי שמפורט בתנ"ך ואצל יוספוס. לטענתו מלך ספרד צריך, כמו שלמה, לבנות את בית המקדש עתה משנתגלו מחדש חומרי הבניין.<sup>36</sup>

37. פלן (הערה 34 לעיל), עמ' 22–23.  
לדעתה של מרגריט ריבס אין צורך להגיע למסקנה קיצונית כל כך. אף שקולומבוס הושפע ממגמות יואכימיות ואף שהיה מעורב ביסוד מבשר הגאולה של גילוי "הודו", לא בהכרח ראה בעצמו גם "משיח יואכימי". כל מה שהוא אמר, לדעתה, הוא שמעורבותה של ספרד בגילוי מוכיח בשבילו כי היא אכן נועדה להיות חוד החנית של הגאולה (כאותה נבואה פסידו-יואכימית) בהנהגת "המלכים הקתולים". קולומבוס רק הציע וביקש להיות משולב בתהליך. ראו ריבס, יואכים (הערה 6 לעיל), עמ' 129. עם זאת צריך לומר שבאווירה האופורית מרובת הנבואות והציפיות המשיחיות לא מן הנמנע שפלן צדק.

בדרמה ההיסטורית של ההתפשטות הגאוגרפית וניצור הגויים, שבהם מילא קולומבוס תפקיד מרכזי, ושל שחרור הקבר הקדוש הוא ראה את שלושת המאורעות המקדימים לאחרית הימים. לפי הצעתו להוביל מסע צלב לירושלים הסיק פלן כי בעצמו הוא ראה ממלא את תפקיד המשיח.<sup>37</sup>

במאמר שפרסם באחרונה ר' פופקין הוא דן בהשפעה היהודית שנותרה בספרד לאחר הגירוש בתחום המשיחיות הספרדית-נוצרית. פופקין דן בכמה דמויות חשובות, בקרדינל פרנציסקו חימנס די סיסנרוס, הרננדו די טלאבירה, אלפונסו די סאמורה ואחרים ובקשריהם היהודיים. גם קולומבוס נדון בהרחבה ומתוך ראייה מקורית וניסיון להצביע על מוטיבים

38. למעשה הבסיס לכך נמצא כבר אצל  
בטיון (הערה 32 לעיל), עמ' 58-75.
39. R. Popkin, "Jewish Christians and  
Christian Jews in Spain, 1492 and  
After", *Judaism*, 41 (1992), p. 257.  
אמנם יש להעיר בעניין זה כי הידוע  
לנו על משיחיותו של אברבנאל הוא  
בתר-גירוש, מתוך כתיבתו לאחר שעזב  
את חצי האי האיברי.
40. שם, עמ' 255.
41. שם.
42. שם, עמ' 257, 259.
43. שם, עמ' 752. פופקין לא ציין כאן את  
מקורותיו. אציין כי במשפחת אברבנאל  
הייתה מסורת כזאת.
44. שם, עמ' 260.
45. שם, עמ' 261.

יהודיים בהגיגו. לאחר ביסוס התזה בדבר אמונתם של סיסנרוס וחוגו וטלאבירה בביאת המשיח במהרה בימיהם,<sup>38</sup> הראה פופקין כי קולומבוס הכיר אותם, ואף את אברבנאל – שנטייתו המשיחית ידועה – בחצרות מלכי פורטוגל וספרד.<sup>39</sup> טלאבירה כנראה האמין שמבשר הגאולה, אליהו או משה, כבר הגיע.<sup>40</sup> לא ברור למי כיוון, אולי לסיסנרוס, שפעולותיו והישגיו עשאוהו מתאים לתפקיד.<sup>41</sup> בכל אופן לפופקין נראה כי קולומבוס ראה בעצמו מועמד מתאים.<sup>42</sup> המחבר ציין כי יש "הוכחות לא מעטות שראה בעצמו חלק מן המסורת המשיחית והתייחס אל עצמו כאל נצר מגזע ישו".<sup>43</sup> נוסף על השערות אלו, שבסיסן במקורות רעוע, דן פופקין בנספח המוזר שהוסיף קולומבוס לצוואתו בטרם מותו – האדמירל ביקש להוריש כסף ליהודי העומד בשער השכונה היהודית של ליסבון, שכידוע כבר חדלה מלהתקיים. פופקין סבר שקולומבוס התכוון לרמוז בזה על מקורו היהודי או על יהדותו ועל הזדהותו עם צרותיהם של "הנוצרים החדשים", ובהם טלאבירה, שהואשם ב"התייחדות". לדעת המחבר "קולומבוס נראה קרוע בין רגשותיו החיוביים כלפי היהדות והנצרות היהודית, היינו, מצבם של הקונוורסוס שהיו לנוצרים אמתיים".<sup>44</sup> מסתבר לדעתו כי קולומבוס ראה בעובדה שמסעו החשוב היה בשנת 1492, שנתכנתה "annus mirabilis" על שם המאורעות הגדולים שהתרחשו בה – כיבוש גרנדה, גירוש היהודים וגילוי אמריקה – חלק מתהליך הגאולה, ובמחשבתו "חברו יחד ציפיות יואכימיות ויהודיות לסוף הקרוב של העולם".<sup>45</sup>

שוב ושוב הדגיש פופקין ששנת 1492 הייתה שנת מפתח להתעוררות הציפיות המשיחיות בספרד. הוא גם ראה בכל האישים שהוא דן בהם השפעה יהודית. אצל קולומבוס היא מתבטאת במוצאו ובהזדהותו החלקית עם אמונתו הקודמת. אך נראה לי שיש להשיב על דבריו אלו.

כבר הראיתי כי ההתעוררות המשיחית המשמעותית בספרד התחילה כבר בשנות השבעים והקיפה את ההמון, כמו גם חלק מחוגי האינטליגנציה. עד כמה ההשפעה הרעיונית היהודית על מצפי הקץ הספרדים הייתה שולית אפשר ללמוד מהתייחסותה של ריבס לנבואות ולחזיונים המשיחיים בספרד בתקופה זו, גם של סיסנרוס ושל קולומבוס. ריבס לא נזקקה להשפעה יהודית כלל, והיא ראתה את כל התופעה והמוטיבים שלה במסגרת של המסורת האפוקליפטית היואכימית ושל המצב הפוליטי של התקופה.<sup>46</sup>

כללו של דבר, אפשר להסביר את המשיחיות הספרדית מתוך המסורת הנוצרית ובאור המצב הכלכלי-חברתי, הדתי והפוליטי בספרד ובאירופה. לכן כל מי שרוצה לדבר על השפעה יהודית בעניין זה עליו הראיה. את הכמות הרבה של "נוצרים חדשים" שנשארו את עיניהם והקדישו את מעייניהם הרוחניים לחיזוי עתיד אוטופי יש להסביר בדחפים פסיכולוגיים שמקורם בלחצים דתיים וחברתיים. "הנוצרים החדשים", שניסו להשתלב בנצרות, הם שהובילו את התנועות הרוחניות החדשניות

46. ריבס, השפעת הנבואה (הערה  
12 לעיל), עמ' 359-360, 446-447.  
הדבר נכון גם לפלן, שהיה הראשון  
שפירט בעניין עמדותיו המשיחיות של  
קולומבוס. מובן שלשאלה אם יואכים  
עצמו היה ממוצא יהודי או אם הושפע מן  
היהדות אין שום חשיבות לענייננו.

הפנים-נוצריות; היו להם סיבות טובות מאוד לערוג לעולם של גאולה. עובדת עיסוקם במשיחיות אין בה כדי ללמד כי רעיונותיהם ניוזנו ממקור ישראל. קולומבוס בעצמו, שלזיקתו הביולוגית או הזהותית עם היהדות עדיין אין הוכחה חד-משמעית, נותר אפוא חוליה בשלשלת המשיחיות הנוצרית-ספרדית.

### החווה מליסבון<sup>47</sup>

המרת הדת הכוללת של יהודי פורטוגל בשנת 1497 שייכת לאותם מאורעות היסטוריים שהשפעתם הייתה עמוקה וארוכה למשך דורות רבים. למעשה היא השפיעה לא על מהלך תולדות עם ישראל בלבד כי אם גם על מהלך ההיסטוריה של עמי אירופה ומעבר לה. למרבה הצער התיאורים הקצרים של אירוע זה שנותרו במקורות העבריים והפורטוגליים אין בהם כדי להרוות את צימאוננו של ההיסטוריון לדעת ואת סקרנותו. מסיבה זו עלינו להודות על המונוגרפיה שפרסם תשבי – היא מרחיבה את ידיעותינו ומבררת פרטים רבים של פרשייה זו.<sup>48</sup>

ספרו של תשבי בנוי ממחקר המבוסס על שישה דפים מכתב יד, מחוקים בחלקם, ששרדו מחיבור אלמוני פרי עטו של אחד מיחידה הסגולה שלא המירו את דתם בליסבון. המחבר הושלך לבית הכלא עם קבוצה של כ- 40 יהודים עקשנים, שהמפורסם בהם הוא ר' אברהם סבע. לאחר כחצי שנה גורשה הקבוצה לצפון אפריקה, משם המשיך המחבר למצרים ושם כתב את חיבורו.

החיבור משיחי. מחברו עסק בחישובי קץ וניסה להעניק לאירועים שאירעו ליהודי ספרד במאה החמש עשרה משמעות משיחית. התרומה הייחודית והחשובה ביותר שלו היא בתחום החזיונות הנבואיים שהיו לו, ולפי עדותו הם גם התקיימו. דמותו של החוזה מרתקת, ונראה לי כי תיאורו של תשבי משאיר כמה שאלות בלא מענה, ובהן ברצוני לדון. מדובר באדם שעזב את ספרד בזמן הגירוש בשנת 1492, וכמו רוב המגורשים פנה מערבה וחצה את הגבול לפורטוגל. הוא לא מסר מידע ביוגרפי כלשהו על חייו בספרד; העברית שלו כה מוזרה עד שקשה למצוא לה מקבילה בספרות העברית בת התקופה. תשבי הסכים ש"בחלק גדול מן השיבושים ניכרים סממנים של תצורות השפה הספרדית והפורטוגאלית".<sup>49</sup> הוא אמנם מצא בכתוב "גילויים סגנוניים מפליאים, הבאים ללמד ששבילי השפה העברית היו נהירים לו [...] אולם גם במקום שאנו מוצאים את מיומנותו בשימוש הלשון העברית מזדקרים קשריו האמיצים עם התרבות הנוצרית, שגדל בסביבתה וינק מתוכה".<sup>50</sup> מסגנונו העברי הלכוי וממיעוט מקורותיו מן המסורת היהודית למד תשבי "שלא שימש בכהונה דתית, רבנות או דיינות".<sup>51</sup>

47. הדברים בתת-פרק זה מבוססים בחלקם על נספח ד' בספרי A. Gross, *Iberian Jewry from Twilight to Dawn*, Leiden 1995, pp. 184–189 עם התקנת המאמר לדפוס הגיע לידיי ספרו של מט גולדיש, ובפרקי הפתיחה שם יש סקירה מקיפה של מסורת הנבואה המשיחית הנוצרית, שבחלקה חופף לדבריי לעיל בעניין הדמיון בין המשיחיות ביהדות בראשית העת החדשה ובין המשיחיות אצל האנוסים. ראו M. Goldish, *The Sabbatean Prophets*, Cambridge Mass. 2004, pp. 12–19, 42–49  
48. ישעיהו תשבי, משיחיות בדרך גירוש 1980 ופורטוגאל, ירושלים תשמ"ה.

49. שם, עמ' 13.

50. שם, עמ' 13–14.

51. שם, עמ' 16 הערה 17.

מחישובי הקץ של המחבר נוצר הרושם כאילו היה מהלך לו עם תנ"ך בידו האחת ולוח נוצרי בידו האחרת. הגימטריות שלו מבוססות, כמובן, על ביטויים ופסוקים מן התנ"ך, אך אינן מותאמות למניין השנים היהודי מבריאת העולם, כנהוג, אלא למניין השנים הנוצרי מתאריך לידתו של ישו.<sup>52</sup>

52. תשבי ציין כי יש דוגמה יוצאת דופן כזו גם אצל ר' אברהם זכות. ראו שם, עמ' 14 הערה 5. ראוי לציין גם כי לפי תשבי אף זכות היה בקבוצת ה-40, והדעת נותנת שכך היה.  
53. שם, עמ' 28.

המחבר מספר שהוא חזה את גירוש פורטוגל חודשיים לפני שנחתמה הגזרה: "ונתתי קודם שני חדשים בכתב להחכמים". תשבי למד מאכן "שידעו על הגירוש הצפוי, ומסתבר שהחכמים פנו מתוך חרדה אל המחבר משום שהיה מפורסם כבעל חזיונות אמיתיים".<sup>53</sup> לא ברור לי כיצד אפשר להסיק כי מדובר כאן ב"נבואה מוזמנת" ולא ביזמה של החוזה. מצד אחר אפשר ללמוד ממשפט זה כי ככל הנראה החוזה לא היה שייך למנהיגות הדתית שלה מסר את תוכן נבואתו.<sup>54</sup>

54. אידל הציע הצעה דומה בעניין מחבר "ספר המשיב". גם שם מצינו עברית "חשודה" ורעיונות שנראים כהשפעה נוצרית. ראו משה אידל, "היחס לנצרות בספר המשיב", צ'ון, מו (תשמ"א), עמ' 78.

לדעתי חלק גדול מהבעיות המתעוררות מתוך החיבור המקוטע ייפתר אם נניח כי הוא חי בספרד כאנוס עד שבגירוש ספרד עבר לפורטוגל וחזר ליהדות. ההנחה תסביר את העברית הקלוקלת שלו, המושפעת השפעה מוגזמת משפת המקום, וגם את ההרכבה היהודית-נוצרית המוזרה של חישובי הקץ.

55. ראו למשל: רד"ק על תהילים ב 12; F.E. Talmage, *David Kimhi: The Man and his Commentaries*, Cambridge Mass. 1979, pp. 136-137

יש גם סימנים אחרים המצביעים בכיוון זה. את הפסוק "ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך" (תהילים ב 7) הסבירו הנוצרים על פי דרכם הכריסטולוגית. בעוד הפרשנות היהודית ניסתה להילחם בפירוש זה,<sup>55</sup> החוזה קיבל את ההנחה הנוצרית הבסיסית שמדובר כאן במשיח. גם יחסו הסלחני כלפי "הנוצרים החדשים" יכול להיות מובן טוב יותר באור טענתו. בפסוק "ומצאאו רעות רבות וצרות" (דברים לא 17) ראו פרשני הדור התייחסות לכל האנוסים שחיו בין נצרות ליהדות. לעומת זאת החוזה הסביר כי מדובר כאן רק ב"ריקונסיליאדו" (reconciliados), היינו האנוסים שהביעו חרטה על "התייהדותם" לפני האינקוויזיציה וחזרו בתשובה בפומבי. רק עליהם נאמר הפסוק "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה כי פנה אל אלהים אחרים" (דברים לא 18). אין בדבריו אלו ביקורת אלא על האנוסים שהתכחשו ליהדותם, ולא על האנוסים שהאינקוויזיציה לא גילתה את יהדותם.<sup>56</sup>

56. תשבי (הערה 48 לעיל), עמ' 21-22.  
122 הערה 22.

אחת מטכניקות החיזוי שלו הייתה בצפייה בשמים: "על ההוא ס[בה] אני ישן במקומות שרואה אני השמים בלילות לראות האותות שהש[י] עושה[?]. [בשמים] על המלכים ועל המלכיות ועל כל שבעים אומות וג"כ על ישראל בכללות".<sup>57</sup> אין מדובר כאן בחישובים אסטרונומיים מקובלים כמו של אברבנאל, זכות ואחרים אלא בהסתכלות של מומחה בעל איכויות רוחניות של חוזה המסוגל לזהות ולפענח אותות מיוחדים בשמים.<sup>58</sup>

57. שם, עמ' 101-102.

58. שם, עמ' 57.

F. Baer, *Die Juden im Christlichen* 59.  
 ;Spanien, II, Berlin 1936, no. 423; הנ"ל,  
 "התנועה המשיחית בספרד בתקופת  
 הגירוש", מאסף ציון, ה' תרצ"ג),  
 עמ' סח, סט; הנ"ל, תולדות היהודים  
 בספרד הנוצרית, תל אביב תשכ"א, עמ'  
 426-427; ח' בינארט, "אנדרו אשר בלה  
 מנצ'ה ואנוסיה", תרביץ, נ (תשמ"א), עמ'  
 427; הנ"ל, "אלמנחון: אנוסיה של עיריה  
 באזור לה מנצ'ה", ציון, מז (תשמ"ב),  
 עמ' 31; הנ"ל, "תנועת הנביאה אינס  
 במובלה די אלקוסי ובטלארוביאס  
 ואנוסיה של עיריות אלה", תרביץ,  
 נא (תשמ"ג), עמ' 464; J. Caro Baroja,  
*Los Judíos en la España Moderna y  
 Contemporánea*, I, Madrid 1978, pp.  
 429. במקום מסוים הסתכלו בצהרי  
 היום! בשמים בצפייה לאותות נאולה.  
 ראו בינארט, תנועת הנביאה (שם), עמ'  
 638. אמנם יש לציין שמצינו בחיבור  
 אפוקליפטי עברי מהתקופה הנ"ל דומה  
 של קריאה משיחית של השמים - מחבר  
 כך הקטורת סיפר על עצמו: "האמנם  
 בהיות כי אנכי יושב במקום החושך  
 ואשא עיני להביט והנה נפתח לפני  
 עולם אחד גדול כדוגמת הפתח עם אור  
 קטן. עוד אשא עיני להביט [...] ואדע כי  
 המלך ה' צבאות ראו עיני". ראו חיבור  
 כך הקטורת על תהילים, כ" פרץ 548.  
 36א. וכן ראו שם, 5א1. ברם, לא ידוע  
 לנו מי המחבר ואם היו לו קשרים עם  
 האנוסים. אם היה מחוגו של בעל ספר  
 המשיב הרי יש אפשרות שהיה בקשר עם  
 מקובל מן האנוסים. ועל כך ראו הערה  
 54 לעיל. יחסו של בעל כך הקטורת  
 כלפי האנוסים איננו קשה כשל מחברים  
 אחרים בני הדור - לפי פרשנותו נרמזת  
 גאולתם במזמורי תהילים. ראו שם,  
 149א, 203א.  
 60. אהרן זאב אשכולי, סיפור דוד  
 הראובני, ירושלים תשנ"ג, עמ' 79.  
 כדאי לשים לב שלחוויה זו שותפים גם  
 "נוצרים וגלחים", כלומר שזוהי תופעה  
 משותפת בין-דתית.  
 61. תשבי (הערה 48 לעיל), עמ' 19.  
 62. על כך אמר תשבי: "לנוכח נסיבות

והנה צריך לציין כי תופעה זו מצינו בספרד בתקופה היא בעיקר אצל  
 האנוסים. באחרונה למדנו על היקפה הרחב של ההתעוררות המשיחית  
 סביב שנת 1500 ועל המקומות שהשפעתה הייתה ניכרת בהם, כפי  
 שמלמדים תיקי האינקוויזיציה. אחד המאפיינים הבולטים של התעוררות  
 זו הוא ההסתכלות בשמים בצפייה לאותות מבשרי גאולה.<sup>59</sup>

גם דוד הראובני סיפר כי אנוסי פורטוגל, שתקותיהם המשיחיות התעוררו  
 עם הגיעו לפורטוגל בשנות העשרים של המאה השש עשרה, נשאו עיניהם  
 לשמים, ואכן הם סיפרו כי ראו שם דגלים וכי הם עוררו את התלהבותם:  
 "ובאו אלי אנוסים מן הגדולים ואמרו לי כי הם ראו בשמים ארבעה  
 דגלים. ועמדו אנשים רבים נוצרים וגלחים ואנוסים והגידו לי ולשלמה  
 כהן זה הדבר".<sup>60</sup>

מקום מיוחד של כבוד בתכנית המשיחית שלו ייעד החוזה לעצמו. תהליך  
 הגאולה התחיל לדעתו עם שחרור קבוצתו מן הכלא בליסבון.<sup>61</sup> כיצד  
 קרה הדבר? הוא סיפר כי שלח למנואל מלך פורטוגל נבואות שהתקיימו.  
 החשובה שבהן הייתה הנבואה שהולד שהיה עתיד לרשת את מלכות  
 ספרד יופל בשבוע העשירי להריונה של המלכה, וכך בזכות אשתו תיסלל  
 למנואל עצמו הדרך אל הכס הספרדי.<sup>62</sup> אם כן, החוזה ראה בעצמו את  
 מי שהביא למהלך הפתיחה של הגאולה, ומעתה ואילך היא הייתה עתידה  
 להתגלגל ככדור שלג.

יתר על כן, הוא הודיע בפירוש שהוא, כפי שאמר תשבי, "מעין שותפם  
 של המשיחים".<sup>63</sup> בחלומו הוא ראה את שולחנו של הקב"ה ולו רק שלוש  
 רגליים, המסמלות את פינות הארץ. הרגל החסרה היא זו של פורטוגל,  
 הנמצאת בקצה המערבי של העולם, "ואמרו לי כי אני עתיד לשום לה הוא  
 שולחן רגלו הד".<sup>64</sup>

בסקירת המשיחיות אצל האנוסים אנו נתקלים בתופעה מעניינת - בדרך  
 כלל הם ראו את עצמם מעורבים באופן פעיל בתהליך הגאולה. לעתים  
 אנוס טען כי הוא המשיח, כמו החייט מסטובל<sup>65</sup> וכנראה גם שלמה  
 מולכו. המשמעות המידית של הגאולה נתפסה בהקשר המצומצם,  
 המקומי - גאולתם של האנוסים. אבל משיח זה, אף שהצהיר על משיחותו  
 במקום נידח בפורטוגל, תפקידו יהיה בסופו של דבר לגאול את כל יהודי  
 העולם. במקרים אחרים האמינו קבוצות אנוסים כי המשיח יצא מתוכם  
 או שהוא עתיד להיוולד לאנוסה. כך לקראת אמצע המאה השבע עשרה  
 ציפו האנוסים במקסיקו שחואנה אנריקז (Juana Enriquez), אשתו של  
 סימון ואז סוויליה (Simon Vaez Sevilla), תלד את המשיח ושבת  
 1648 יתגלה שהוא המשיח. לאחר שהתאכזבו מן הבן גספר (Gaspar)  
 תלו האנוסים את תקוותיהם בהריונה של אינס פריירה (Ines Pereira);  
 הם הלבישו אותה לבוש מיוחד והקיפוה בנרות בחדרה. אחרים האמינו

אלה מתקבל על הדעת, שמעשה השחרור היה מעין אקט של תנינה לרגל התגשמות שאיפתו העזה של מנואל, מתוך הכרת-טובה לחוזה היהודי". שם, עמ' 35-36.

הסיפור נשמע חשוד מעט. הוא מקביל בעיקרו לגרסה הבבלית של הסיפור המפורסם על רבן יוחנן בן זכאי שהודיע לאספסיינוס על בחירתו לקיסר רומא, ובמעשה של הכרת טובה וכבוד השיג בכך את הצלת "בנה וחכמיה". בבלי, גיטין נו ע"א-ע"ב. החוזה גם סיפר שהמלך כתב מנבואותיו "בספר הכרונות שלו". תשבי (שם), עמ' 102; אולי בדומה למדככי, שהחסד שעשה עם אחשוורוש נושם ב"ספר הזכרות דברי הימים" (אסתר 1 ו) ובסופו של דבר הביא להצלת היהודים. מעבר למקבילות סיפוריות יש לזכור שבדברי ר' אברהם סבע, המשמש אנטייטה סולידית מאוד לחוזה דנו, אין זכר ורמז לדברים אלו. לפירוט בדיון על השקפותיו המשיחיות של סבע ראו גרוס, יהדות איבריה (הערה 47 לעיל), עמ' 153-175. סבע, שבלי ספק הכיר את החוזה, טען שהשחרור בא בזכות מעשה קידוש השם של ר' שמעון מימי. ראו אברהם גרוס, "ר' אברהם סבע 'מגורש בשני ירושים'", ספר זכרון לראשון לציון הרב יצחק נסים, ד, ירושלים תשמ"ח, עמ' רכג הערה 64.

63. תשבי (שם), עמ' 72. הכוונה למשיח בן אפרים ומשיח בן דוד.  
64. שם, עמ' 106. הדעת נותנת כי החוזה כיוון כאן להחזרת האנוסים לחיק היהדות. הסבר זה של תשבי מתחשב בהקשר. ראו שם, עמ' 56.  
65. לדוגמה ראו אהרן זאב אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 434.  
66. אביו של גספר ותומס טרווינו דה סוברמונטה (Sobremonte), דודה של אינס, היו מנהיגים של שתי קבוצות אנוסים. ראו: S.B. Liebman, *New World Jewry 1493-1825: Requiem for the Forgotten*, New-York 1982, pp. 46ff., 258; M. de Bocanegra, *Jews and the Inquisition*

שבִּלְנָקָה חוארזו (Blanca Juarez), שהייתה אדוקה מאוד ביהדותה, תהיה אמו של המשיח.<sup>66</sup> דומה אפוא שגם עובדה זו, שהחוזה האלמוני איננו בגדר נביא גרדא אלא הוא בורג בכלי משיחי חשוב בהבאת הגאולה לעולם, מרמזת על הרקע האנוסי שלו.

עצם התופעה שהצבעתי עליה דורשת הסבר. הלוא ידוע שְׁכָמוֹת הנביאים ובעלי התפקידים בתחום המשיחיות מתוך האנוסים איננה עומדת בשום יחס לתופעות מקבילות ביהדות הנורמטיבית.<sup>67</sup> מבחינה אובייקטיבית האנוסים נחשבים לקבוצה שולית ביהדות, צל דהוי ושחוק של היהדות הנורמטיבית. מדוע, אם כן, יצא צמח בן ישי מענף נידח זה? בסיס לתשובתי החלקית דורש להבין כי תדמיתם העצמית הייתה שונה – ידוע על מקרים של אנוסים שהגיעו עד כדי פיתוח "אידאולוגיה אנוסית" וראו ערך דתי עליון בדרך חייהם היהודית למחצה לשליש ולרביע מתוך סכנה מתמדת. כמדומה שכך יש להסביר תופעה מעניינת זו של האמונה במשיח ממוצא אנוסים. ייתכן שגם הצרות וחיי הניתוק שלהם מן היהדות יצרו אצלם הרגשה של אחדות גורל וריחוק כה רב עד שבאופן טבעי הם ראו את גאולתם ואת גואלם באים מקרבם ולא נתנו דעתם על חוסר הסבירות שעם ישראל כולו ייגאל על ידי משיח אנוס.

אך נראה שהתפתחות תפיסה משיחית זו איננה רק תוצאה של מצבם הדתי ומצוקותיהם הנפשיות של האנוסים. וכך, אף שהדוגמאות של ציפייה להריונה של אישה פלוגנית אלמונית שתלד את המשיח הן ממקסיקו של המאה השבע עשרה, נראה שהן משקפות במידה רבה מצב נפשי-דתי ששרר בחברה הנוצרית האיברית; מצב זה מתבטא בנבואות ובתקוות מסוף המאה החמש עשרה ומתחילת המאה השש עשרה שדנתי בהן לעיל. אין ספק שמצבם הייחודי הקשה של האנוסים היה חומר הבערה שהביא להתלקחויות משיחיות. בתקוות הגאולה הכלליות שלהם הם היו יהודים; ברם, במאפיינים מעשיים וברעיונות מסוימים התנועות היו איבריות.<sup>68</sup>

## נבואות הילד

לא ידוע מי כתב את החיבור האפוקליפטי נבואות הילד. ר' אברהם בן אליעזר הלוי כתב פירוש לנבואות אלו, אך החשד שהחשידוהו כי הוא חיבר אותן איננו מקובל עוד.<sup>69</sup> שלום סבר כי החיבור הוא מהמאה השלוש עשרה.<sup>70</sup> לעומתו טען אשכולי על סמך פתרון רמזים היסטוריים הכלולים בנבואות כי מועד חיבורן הוא בסביבות שנת 1480,<sup>71</sup> כך סבור גם יוסף דן.<sup>72</sup>

סיפור הרקע לנבואות הוא על תינוק פלאי בשם נחמן, שמיד בשנתו הראשונה התחיל לגלות סודות של מעשה מרכבה, ולאחר גערת אביו הפך



of Mexico: The Great Auto de Fé of 1649. Lawrence Kansas 1974, pp.

101-102, 217-218

67. אשכולי ציון עובדה זו מבלי לדון בה: "שמביניהם יצאו כמה וכמה מבשרי- משיח ונלהבי-משיחות שראו עצמם מזומנים לאותו תפקיד יחיד ומיוחד". ראו אשכולי, הראובני (הערה 60 לעיל), עמ' 257.

68. באחרונה הצביע נתן וקטל על שילובי רעיונות מן המשיחיות הנוצרית-פורטוגלית במשיחיות האנוסים במקסיקו במאה השבע עשרה. ראו, N. Wachtel, "Marrano Religiosity in Hispanic America in the Seventeenth Century", *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800*, P. Bernardini and N. Fiering (eds.), New-York 2001, pp. 161-164. רסיסי רעיונות ומושגים נוצריים או מוצאים כבר בחזיונותיה המשיחיים של הנערה אינס מהרירה בסוף המאה החמש עשרה (ועל כך ראו להלן).

69. גרשם שלום, "המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי", קרית ספר, 2 (תרפ"ה-תרפ"ו), עמ' 116.

70. שם, עמ' 117.

71. אשכולי, תנועות משיחיות (הערה 65 לעיל), עמ' 307.

72. יוסף דן, "לקטות למעשה נבואות הילד", שלום, א (תשל"ד), עמ' 229.

73. אשכולי, תנועות משיחיות (הערה 65 לעיל), עמ' 307, 308 הערה 7.

74. דן (הערה 72 לעיל), עמ' 233-234.

75. יש לציין כי בנוגע לאפיזודה הנבואית של "הנביא מאוילה" בשנת 1295 דיבר בער על "הנביא, נער שאינו יודע ספר". ראו י' בער, "הרקע ההיסטורי של הרעיו מהימנא", ציון, ה (ת"ש), עמ' 44. אך לעניית דעתי בשו"ת הרשב"א, שהוא המקור לסיפור זה, אין רמז לגילו הצעיר של הנביא. ראו שו"ת הרשב"א, סימן תקמ"ח, עמ' 208-209. אמנם אבי הנביא עמד בקשר עם הרשב"א, אך אין בכך ללמד דבר על גילו של הנביא. להפך,

אילם למשך 12 שנה. אז פתח שוב את פיו, וממנו יצאו נבואות גאולה בארמית. היות שמדובר כאן בתופעה נבואית מיוחדת עמלו החוקרים למצוא לה מקור קדום. אשכולי ראה בסיפור נכס ש"שיין לתחום הפולקלור הבינלאומי". במקורות ישראל הוא מצא מקבילה לחלק מן הסיפור במדרש על משה רבנו שנעשה כבד פה לאחר שנכווה מגחלת מקערת הגחלים. הוא גם גילה "השפעת-עקיפין" אפשרית בברית החדשה, שם נאלם אביו של יוחנן המטביל עם קבלת הבשורה על לידת בנו, והדיבר חזר אליו רק בשעה שבאו לתת שם לילד.<sup>73</sup> ואולם ההבדלים ניכרים לעין מיד והקשרים לנבואות הילד דחוקים מאוד.

יוסף דן התייחס אף הוא למקורות של תופעת הילד הנביא. הוא דחה את דעתו של משה גסטר שיש לראות מקור לסיפור בן סירא הילד, ובמקומה העמיד השערה משלו, שיש כאן השפעה של מעשה מרלון, הנער האנגלי בן המאה השתים עשרה, שנולד באורח פלא וניבא נבואות פוליטיות לעתיד הקרוב והרחוק שלא היו מובנות לשומעיו, ונבואותיו זכו לפרשנויות במהלך ימי הביניים. סיפור זה היה ידוע ונפוץ מאוד באירופה כולה בימי הביניים המאוחרים.<sup>74</sup> אמנם לא כל המוטיבים של הסיפור היהודי נמצאים בסיפור האנגלי, אך הדמיון בולט לעין.

לא ידוע אל נכון היכן נתחברו הנבואות. עם זאת, היות שיש שם התייחסות ל"קשטייליא" סביר להניח שהן נתחברו בספרד או לפחות על ידי יהודי ספרדי (ואני מקבל את הדעה המקובלת ש' אברהם בן אליעזר הלוי לא כתבן). אם הנחה זו נכונה חשוב להדגיש כי ספרד הנוצרית משמשת רקע היסטורי מתאים וסביר ביותר להמצאת סיפור רקע של ילד נביא.<sup>75</sup> תקופה זו מלאה בילדים-נערים שחוו התגלויות וחזיונות נבואיים, וכבר הזכרתי לעיל את הילדים שזימרו על פרדיננד. אינס (Ines), הנביאה האנוסה המפורסמת מהרירה (Herrera del Duque), הייתה נערה בת 12. אמנם היא ניבאה לאחר חיבור הנבואות, אך גם היא הייתה חלק מתופעה לגמרי לא נדירה של הדת העממית הנוצרית האיברית. התגלויות, בעיקר של מריה הקדושה, לאנשים פשוטים, ובהם נערים ונערות, היו לחזון נפוץ בספרד במאות החמש עשרה והשש עשרה.<sup>76</sup> אמנם תוכן ההתגלויות, שעיקרו דברי מוסר ואמונה, היה שונה מנבואות הקץ האפוקליפטיות שאני עוסק בהן במאמר זה, אך אף על פי כן יש לתופעות מכנה דתי ונפשי משותף.

\*\*\*

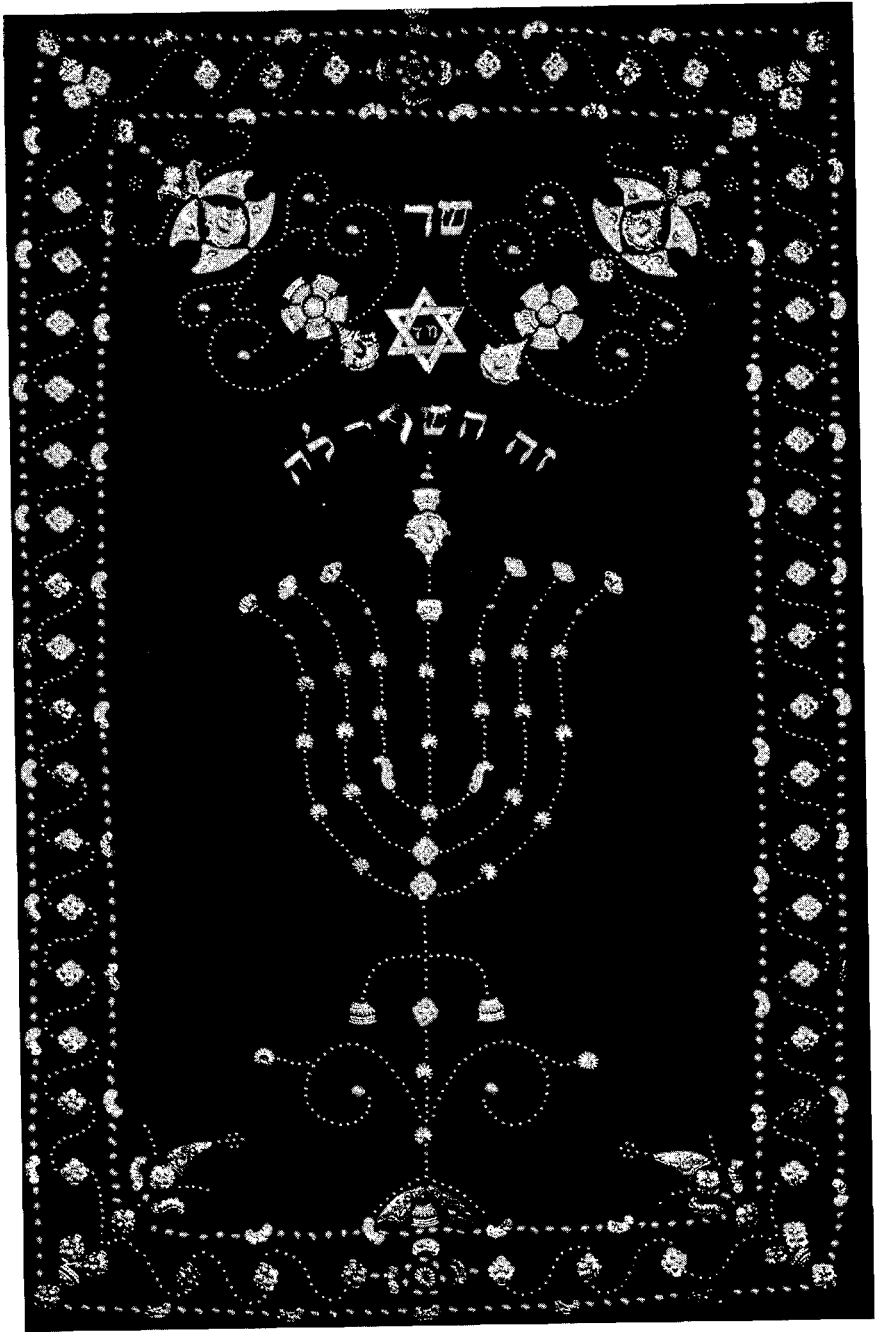
סיכומם של דברים מעבר לאפיזודות ולפרטים הוא שמן המחצית השנייה של המאה החמש עשרה נשבו רוחות משיחיות סוערות בעולמה הרוחני של איבריה. תרמו לכך אירועים פוליטיים וגילויים גאוגרפיים. כפי שהראיתי במאמרי על השמועות על עשרת השבטים בתקופה זו קשה

הרשב"א תיאר "איש לחם ולא יודע ספר ולא שמש ותלמידי חכמים". נראה שהטעות נבעה מצד אחד מ"אבי האיש ההוא" ומצד אחר מן הסיפור שהוסיף הרשב"א על מעשה נסים: "ובעיר לארדה היה קטן אחד שאינו יודע ספר והיה אומר כמה מזמורים וכמה דברים". כלל ברור מה היה התוכן של אותם מזמורים ודברים. בברותו של הנביא משתמעת גם מן המשפט "גם קודם בא ספרכם הגיע איש נושא אלי כתב מאת רבי אברהם הסופר אבי האיש ההוא רבי נסים מספר מקרהו". כלומר ר' אברהם הסופר היה "אבי האיש ההוא רבי נסים", היינו הנביא. ראו אשכול, תנועות משיחיות (הערה 65 לעיל), עמ' 253. מדברי בער נראה שהיה סבור שלא היה קשר משפחתי בין ר' אברהם הסופר לנביא. ראו בער (שם), עמ' 41 הערה 87.

W.A. Christian, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton 1981

77. גרוס, עשרת השבטים (הערה 2 לעיל). וראו גם רודמן (הערה 33 לעיל).

להפריד בין אמונות ותקוות של יהודים ושל נוצרים שחיו זה בצד זה, גם אם אופיים של הרעיונות המשיחיים ופרטיהם שונים בגוניהם. אסור לחוקר המשיחיות היהודית להתעלם מכך.<sup>77</sup> התבוננות מקיפה במשיחיות הנוצרית האיברית עשויה לפתור קושיות ובעיות במחקר המשיחיות היהודית העתירה של התקופה. כיוון מחקר זה רצוי על אחת כמה וכמה בעניין האנוסים, שינקו ממסורות של שתי הדתות גם יחד; וכמו בעניינים אחרים, מהם באמונה ומהם במעשה, לעתים התערבבו אצלם רעיונות ויסודות משיחיים יהודיים ונוצריים.



# חייהן של נשים יהודיות בירושלים

## העות'מאנית במאה הי"ט

ירון ברנאה

בשנים האחרונות חוקרי ההיסטוריה נוטים להתחקות אחר חיי היום יום של שכבות רחבות בציבור, ובמיוחד של קבוצות לא מוכרות. מאמר זה מתמקד באורחות החיים של בני היישוב הישן, ובעיקר ב"חוויה הנשית" (בלשונה של מרגלית שילה) של נשים מן העדה הספרדית בירושלים במאה האחרונה לשלטון העות'מאנים – המאה התשע עשרה. בהצצה האנתרופולוגית שלהלן יש משום תרומה לחשיפת חייהן של נשים, ולא זו בלבד אלא שההבחנות המגדריות שאציע מעשירות את נקודת המבט המחקרית בכללה ומסייעות להבנה נכונה יותר של העבר הקרוב, וגם של העבר הרחוק יותר.\*

\* ראשיתו של מאמר זה בהרצאה שנישאה במסגרת החטיבה ללאדינו בקונגרס העולמי ה-14 למדעי היהדות, ירושלים תשס"ה. הוא נכתב בהיותי עמית במרכז סכוליון שעל יד המכון למדעי היהדות על שם מנדל באוניברסיטה העברית. התקנות המצוטטות נאספו במסגרת פרויקט תקנות יהודי האימפריה העות'מאנית בראשות פרופ' יוסף הקר ובמימון הקרן הלאומית למדע.

1. הדסה אסולין (מדהירה), מפקד יהודי ארץ-ישראל (תקצ"ט-1839), ירושלים תשמ"ג, עמ' יט. בקרב הספרדים ניכרת כמות האלמנות (615) והיתומים (192). על ריבוי הנשים הבודדות בעיר ראו למשל: מרגלית שילה, נסיכה או שבוייה? החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים 1840-1914, חיפה תשס"ב, עמ' 29 ושם במדאי המקום; מיכל בן-יעקב, "עלייתן של נשים לארץ ישראל, להיות אשה יהודיה", דברי הכנס הבינלאומי הראשון: האשה והדתה (תשי"ט), מרגלית שילה (עורכת), ירושלים 2001, עמ' 301-307, ובעיקר עמ' 305-306.

## רקע

קהילת ירושלים הייתה הגדולה והחשובה בקהילות ארץ ישראל, אך מבחינת גודלה באימפריה העות'מאנית היא נמנתה עם שורת הקהילות הבינוניות בה. לאחר צמיחה רצופה ברבע הראשון של המאה התהפכה מגמת הגידול בשלהי שנות השלושים, ומספר היהודים בעיר פחת. מרד הפלאחים, דיכוי האכזר ונוכחותו המוגברת של הצבא המצרי בערי הארץ הביאו גם למחסור במצרכי מזון בסיסיים ולעליית מחיריהם. קשיים אלו ואחרים והמגפות התכופות לדלו במידה ניכרת את האוכלוסייה היהודית בירושלים – רבים נפטרו או היגרו מן העיר. לפי מפקד מונטיפיורי משנת 1839 חיו בעיר כ-3,000 יהודים; ואילו עדויות של נוסעים אירופים מוסרות הערכות גבוהות יותר – כ-5,000 נפש. מכאן ואילך גדל מספרם של העולים והתושבים במידה ניכרת, והרכבה של האוכלוסייה היהודית בארץ ישראל נתגוון. הקהילה היהודית בירושלים הייתה רבגונית במיוחד והיו בה בני עדות שונות. במיוחד ניכר בה חלקם של יוצאי תורכיה והבלקן ומספרם הגדל והולך של אשכנזים ממזרח אירופה. גם מספר הנשים הבודדות שחיו בעיר היה גדול במיוחד, אז ובדורות קודמים<sup>1</sup>.

הנתינים היהודים הוסיפו לחיות כבני חסות תחת שלטון האסלאם, לטוב ולרע. עדויות של תיירים אירופים מורות כי יהודי ארץ ישראל, כאחיהם בפרובינציות עות'מאניות אחרות, הוסיפו להיות מטרה לסחיטה, לחץ

כספי, להשפלות ולהטרדות בלתי פוסקות הן מצד השליטים הן מצד האוכלוסייה המקומית (בעיקר ערבים עירוניים, בדווים ודרוזים). התמורות הפוליטיות שהתחוללו בשליש השני של המאה עוררו את עוינותם של המוסלמים המקומיים כלפי האירופים וכלפי הנתינים הלא מוסלמים והביאו להרעת מעמדם החברתי.

העדה היהודית בירושלים הונהגה על ידי הרב הראשי "הראשון לציון" (ומשנת 1841 הוא נקרא "חכם באשי");<sup>2</sup> הכוללות ניהלה את ענייני היום יום של הקהילה; ופרנסי העדה היו אחראים לגביית המסים, להענקת שירותים לחברי הקהילה ולניהול נכסיה הרבים.<sup>3</sup> ההנהגה הספרדית ייצגה את הציבור היהודי כולו לפני השלטונות וערבה לפירעון מסיו – כוחה והשפעתה של העילית הרבנית היו רבים.<sup>3</sup>

"ועד פקידי ארץ ישראל" נוסד באיסתנבול בשנת 1726, ומראשית המאה התשע עשרה מילא את מקומו "ועד הפקידים והאמרכלים" בהנהלת ר' צבי הירש לעהרן, בנקאי אורתודוקסי שישב באמסטרדם. גוף זה ריכז את גביית הכספים למען יהודי ארץ ישראל ברוב הקהילות היהודיות בעולם והיה אחראי על איסוף הכספים, העברתם וחלוקתם למקבלי הסיוע ביישוב בארץ ישראל. עמדה זו הקנתה לראשי הארגון מעמד נכבד בעיצוב דמותו של היישוב, בעיקר האשכנזי, שכן תלותו בכספי החלוקה הייתה רבה. העולים, ובמיוחד האשכנזים, קיימו מסגרות ארגוניות בדרגות שונות של עצמאות מן המסגרת הכוללת, והם הקפידו לשמור על קשריהם ועל זיקתם לערים ולארצות שמהן הגיעו, שכן מהן הגיעה מחייתם. המאבק לשחרור מן האפטרופסות הספרדית נתעצם בשליש השני של המאה התשע עשרה, ובסופו של דבר הוא הוכתר בהצלחה.

בקהילת ירושלים התרחשו במאה התשע עשרה תמורות דרמטיות: גידול עצום באוכלוסייה, גיוון עדתי, שינוי ביחסי הכוחות בין העדות, התמודדות עם המודרניזציה ויציאה מן החומות הפיזיות והמנטליות. עם זאת בקרב המכונים "בני היישוב הישן" הוסיף להתקיים אורח החיים המסורתי עד מלחמת העולם הראשונה. שלושה מאפיינים של העדה הספרדית ראויים לציון:

א. כאחיותיה במרחב העות'מאני היא הייתה חברה מעמדית, ריבודית, והיה בה שיעור גבוה מאוד של עניים. רק מעטים, במיוחד בירושלים, היו בעלי רכוש ניכר או הכנסה גבוהה.<sup>4</sup> עם זאת ראוי לנהוג זהירות בתיאורי העוני המופלג – נוסעים אירופים חדי עין העירו על נטייתה של האוכלוסייה במזרח, ובפרט של בני החסות היהודים והנוצרים, להסתיר את הונם ורכושם מאחורי חזות דלה ככל האפשר מאימת עין הרע, מחשש לפגיעה בתזרים התרומות מחוץ לארץ ומפחד מפני הכבדה של עול המסים וההיטלים.<sup>5</sup>

2. על כולל הספרדים, הנהגתו, רכיביו העדתיים והמתחים ביניהם, כוחה של העילית הרבנית ועוד, על הארגון הקהילתי ובפרט על כוללות הספרדים ראו בהרחבה: נתן אפרתי, העדה הספרדית בירושלים, ירושלים תש"ס; יהושע בן אריה, עיר בראי תקופה: ירושלים במאה התשע-עשרה: העיר העתיקה, ירושלים תשל"ז, עמ' 319-334; צבי קרגילה, היישוב היהודי בארץ-ישראל בתקופת הכיבוש המצרי (1831-1840): דפוסי חברה וכלכלה, תל אביב תש"ן, עמ' 38-53.

3. ראו למשל מאיר בניהו, "חמש שנים שעשו את ירושלים לבוקה ומבוקה ומבולקה: תר"א-תר"ה", אסופות, 1 (תשנ"ב), עמ' רמז-תכא.

4. על המצב הכלכלי הקשה של יהודי ירושלים במאה התשע עשרה ראו: אסולין, מפקד יהודי ארץ ישראל (הערה 1 לעיל); ובמחקריהם של מרדכי אליאב, ישראל בטל, צבי קרגילה ויהושע קניאל, אשר להתפלגות העושר ולמשמעות העוני בתקופה מוקדמת יותר ראו ירון בן-נאה, "עוני והתמודדות עמו בחברה היהודית העות'מאנית", ספונות, כג (תשס"ג), עמ' 195-238.

5. לדוגמאות בתיאורי נוסעים מן המאות השמונה עשרה והתשע עשרה ראו מיכאל איש-שלום, מסעי נוצרים לארץ-ישראל, תל אביב תשכ"ה. ראו למשל סם, עמ' 456-457 (רוברט קרוין).

ההבדלים ברמת החיים בין שכבות החברה בציבור היהודי באו לידי ביטוי בסגנון החיים – במגורים, בלבוש ובתזונה. העוני התבטא בתנאי מגורים קשים, במזון קלוקל ובלבוש ישן ובלוי. כבודרות קודמים היו שיעורי התחלואה והתמותה גבוהים למדי, תוצאה של תנאי המגורים הקשים בירושלים שבין החומות – רבים לא ניזונו כראוי ושתו מי בורות מזוהמים; החצרות והשכונות היהודיות נודעו לשמצה – תושביהן חיו בצפיפות רבה, בזוהמה ובסירחון. הנהגת הקהילה סייעה לעניים ככל יכולתה בהקלות בתשלום המסים או בפטור ממנו. נשים וגברים, אם כן, פעלו בעצמם או במסגרת חברות צדקה וחסד – הם הגישו סעד לחולים ולנזקקים ולעתים חילקו מזון וסכומי כסף.

ב. החברה היהודית הוסיפה להיות חברה מסורתית באורחות חייה, בערכיה ובאמונותיה. שמירה על המדרג החברתי ועל ההבדלים בין המעמדות הייתה מן הערכים החשובים של החברה היהודית באימפריה העות'מאנית, וגם בסביבתה ניתנה לה חשיבות רבה. טיפוחם ושימורם של הערכים האמורים נתבצעו במחוות, בהתנהגויות חברתיות ובאירועי ראויה וכן בצריכת מוצרי מותרות שנחשבו לסמני מעמד, ועיקרם היה הפגנת היכולת הכלכלית של בני המעמד הגבוה ושל המבקשים להידמות להם. הפגנת היכולת הכלכלית כוונה כלפי פנים בקרב בני העדה, באמצעים שונים ומגוונים, ועל כך להלן.<sup>6</sup> מפגשים וכינוסים היו הזדמנויות להפגנת כוח, עושר ומעמד חברתי – אם בבית הכנסת, שם הגברים היו מתפארים במקום ישיבה מכובד, בתרומות נדיבות ובלבוש, ואם בחגיגות משפחתיות, בבגדים ובתכשיטים, בסעודות המוניות ובהגשת כיבוד עשיר.

ג. מאפיין חשוב אחר של החברה היהודית בירושלים העות'מאנית, כמו גם של החברה המוסלמית העירונית הפטריארכלית שבה היא חיה, היה ההבחנה המגדרית הברורה וההפרדה. בחברה המוסלמית בארצות האסלאם הדרישה לצניעות ולהרחקת נשים מעין הציבור מחשש לפגיעה בטוהר המיני ובסדרי החברה הייתה רכיב מרכזי בהבניית התפקיד הנשי.<sup>7</sup>

בנסיבות הזמן, ובהתחשב בתנאי החיים הקשים של רבות מן הנשים שעלו בגפן או שנתאלמו ונותרו חסרות ישע ומשוללות רכוש וחיו בעוני מחפיר, קיומה של חברת נשים הוא ודאי. חברות של נשים חיו ובלו זמןן יחד, יצרו רשתות חברתיות שהעניקו תמיכה, בעיקר מוסרית, לחברותיהן, ליקטו מידע והעבירו מידע, למשל לצורכי שידוך או רכילות, במסגרת הפיקוח החברתי הבלתי פורמלי על נורמות המוסר. הרעות הנשית הייתה ככל הנראה חוויה משמעותית, במיוחד בעבור הנשים הבודדות הרבות שחיו בעיר, אך גם בעבור נשים נשואות שנסיבות החיים גרמו להן לחיות בריחוק רגשי מבעליהן.<sup>8</sup>

6. איש-שלום, מסעי נוצרים (שם), עמ' 430-431 (קרני), 442 (דה דרמב) ועוד.

7. ירון בן-נאה, "נשים ומגדר נשי בראי תקנות יהודי האימפריה העות'מאנית במאות ט"ז-י"ח", פעמים, 105-106 (תשס"ו), עמ' 127-149.

8. לעדות על תנאי חיים תת-אנושיים ראו למשל איש-שלום, מסעי נוצרים (הערה 5 לעיל), עמ' 648 (הקונסול פינ). על הרעות הנשית ראו שילה, נסיכה (הערה 1 לעיל), עמ' 32-38, 105-106. על ריבוי נשים בודדות ראו הערה 1 לעיל.

נשים וגברים חיו במעגלי חיים נפרדים. על אף שירותיה החשובים ונוכחותה הדומיננטית של האישה בבית ובמידת מה גם ברחוב, היא נדרשה, לפחות אישה שהחשיבה עצמה מכובדת, להסתגר בספירה הביתית ולהתרחק מרשות הרבים, שכן רשות הרבים נתפסה מרחב גברי. הקשר עם הסביבה, ובכלל זה ייצוגה לפני גופים ומוסדות רשמיים, התבצע בסיוע הבעל, קרובי משפחה, נשים אחרות ואפילו גברים זרים שנתמנו מורשים מטעמה של האישה. השליטה באישה לא הצטמצמה למרחב הביתי – גם כשיצאה היה עליה לסמן עצמה. התביעות להיעלמות האישה ולהדרתה מן הפרהסיה באו לידי ביטוי הן באתוס הגברי המדכא של היום יום הן במשטר שנקבע במערכת חוקים, כדוגמת תקנות הקהילה הירושלמית.<sup>9</sup> במטרה להגן על הגבר מפני פיתויי המין הנשי ועל הקהילה כולה מפני פריצות וחוסר מוסר עודדו המוסכמות החברתיות גם נישואי בוסר, אף שבמקרים רבים הניבו נישואים אלו חיים מנוכרים ואומללים ועל אף תקנות שהגבילו נוהג זה.<sup>10</sup>

9. היה על הנשים להיות מנוסות כדי שלא למשוך תשומת לב של גבר, שכן תשומת לב כזו בהכרח תוביל לחטא. על כך בהרחבה ראו מרגלית שילה, "תקנות ירושלים כמעצבות מגדר", אשה בירושלים: מגדר, חברה ודת, טובה כהן ויהושע שוורץ (עורכים), דמת גן תשס"ב, עמ' 65–77; בן-נאה, נשים (הערה 7 לעיל).

10. שילה, תקנות ירושלים (שם), עמ' 65–77; בן-נאה, נשים (שם). להערכה דומה ראו יפה ברלוביץ, "להיות אישה ביישוב הושן: פורטרט היסטורי-אנתרופולוגי, ביקורת על ספרה של מרגלית שילה: נסיכה או שבוייה", זמנים, 81 (חורף 2002–2003), עמ' 99–105.

## הווי החיים הדתיים

תמונת החיים היהודיים בירושלים עד מלחמת העולם הראשונה עומדת בסימנם של האמונה הדתית והקיום הדתי המסורתי. החיים סבבו סביב לוח השנה העברי, ונקודות הציון בו היו שבתות, חגים ומועדים. באמצע המאה התשע עשרה כתב הקונסול הבריטי ג'יימס פיין בהגזמה ובאירוניה על התמסרותם של יהודי ירושלים לחיים דתיים:

כבר ראינו שהרבנים מניאים את אנשיהם באורח שיטתי מעיסוקים ארציים במטרה לרדום את מעלתם ותהילתם של חיים שהם קודש ללימוד תורה [...] ככל שהם [העולים] מזקנים מנהגי המקום ואווירתה של ירושלים מכניעים אותם [לזנוח כל עיסוק ארצי] [...] בהתבסס על העיקרון שירושלים, חברון, צפת וטבריה היו ערים קדושות דרישה טבעית היא שכל עיסוקי החיים יהיו כפופים לאופי של המקומות ושכל העשייה היום יומית תהיה בעלת צביון מקודש [...] ספרי ההלכה הערימו גל כזה של טענות לשליטה של מחזיקי הדת על כל זולתם עד שהתבססה הדוגמה שערי הקודש צריכות להיות מוקדשות בכל מחיר אך ורק ללימוד תורה תמידי ביום ובלילה [...] גם השגרה שהמנהיגים הרוחניים מצווים על חיי הדת של כל יחיד כאשר [הציבור] שומרים אותה בקפידה ריהי מפריעה במידה חמורה לעיסוקי החולין של החיים, זוהי שגרת פולחן שאינה ידועה בשום מקום אחר, אולי רק בקרב תלמידי חכמים שבפולין המקבלים שכר כדי שימלאו את מצוותיה. השמירה על חגים קטנים וסתם ימי ציון נאכפת בירושלים בעונשי בית הדין. כך נוסף על השבת פועל עני מחויב לקדש גם את יום השני לקריאת התורה, יום השלישי שנאמר בו פעמיים כי טוב, יום

11. J. Finn, *Stirring Times: Records From the Jerusalem Consulate Chronicles of 1853 to 1856*, II, London 1878, pp. 82–84. מאמרי זה משלים את מאמרי על החיים הדתיים של יהודי ירושלים במאה התשע עשרה. ראו ירון בן-נאה, "החיים הדתיים של יהודי ירושלים במאה ה'יט'", 190 ירושלים בתקופה העות'מאנית המאוחרת, ישראל ברטל וחיים גורן (עורכים), ירושלים (בדפוס).

12. ר' חיים אברהם גאגין (מהדיר), 190 תקנות והסכמות ומנהגים הנהוגים [ם] פה עה"ק ירושלים, ירושלים תר"ב, נג, מא ע"א. תקנה זו מופיעה בנוסחים דומים בכתבי יד. תקנה אחרת מחייבת את הנשים לצאת לפני הקדיש האחרון ("קדיש בתרא") בתום כל אחת מן התפילות. על כך ראו אברהם חיים פרימן, "תקנות ירושלים", 190 דינבורג, יצחק בער, יהושע גוטמן ומשה טובה (עורכים), ירושלים תש"ט, עמ' 208–209.

13. מעניינת הבחנתו-פרשנותו של רוברט קרוין; הוא טען שהנשים מצאו עניין מועט בענייני דת וכי הן ביקרו בבית הכנסת לעתים רחוקות בלבד, וגם אז רק בעזרה ולא בחלל המרכזי, אלו נאסר עליהן להיכנס. ראו איש-שלום, מסעי נוצרים (הערה 5 לעיל), עמ' 457. על אי-כניסת נשים לבית הכנסת ראו למשל שם, עמ' 726. גם על פי תקנות הקהילה הוגבלו גיל הבאות ומועדי הגעתן מוחש לפריצת גורי המוסר.

14. על היות הכותל המערבי אתר ניטרלי משוחרר ממגבלות בית כנסת רגיל (אך גם בו היו ניסיונות להקפיד על הפרדה מגדרית) ראו איש-שלום, מסעי נוצרים (שם), עמ' 472, 543, 574, 678, 746. לתיאור חברת נשים עטופות לבן המקוננות בתשעה באב מול הכותל ראו לדוגמא אוגוסט פראנקל, ירושלים, וינה תר"ט, עמ' 165.

15. על הקשר בין אי-דיעות קריאה לאי-שיתוף של הנשים בתפילה בציבור ובכלל בטקסים דתיים רשמיים ראו למשל פראנקל, ירושלים (שם), עמ' 169.

הרביעי שהוא הכנה ליום החמישי, יום החמישי הוא יום הקריאה בתורה, יום השישי שהוא ערב שבת, יום שבו אסור לעבוד שעות אחדות לפני שקיעת החמה. כל אלה מלבד אמירת סליחות בכל שנה, ימי הספירה מחג הפסח עד חג השבועות, עם חומרות אחרות מן ההלכה או ממנהג המקום וכמובן כל הצומות והחגים הרגילים (תרגום שלי — יב"ן).<sup>11</sup>

אפשר להבחין בשתי קטגוריות עיקריות של עשייה ופעילות, אף כי אין הן מובחנות ומובדלות בברור: החיים הדתיים וחיי החול. בספרה של שילה נסיכה או שבויה היא דנה בהרחבה בחיי הדת של נשות ירושלים היהודיות, בעיקר האשכנזיות בנות המעמד הבינוני והגבוה שיש להן זיקה הדוקה לעולם הרבני האירופי. התמונה שהיא ציירה עוצבה כמובן על פי המקורות שנשתמרו.

למעשה אנו יודעים רק מעט על פנים אחרים בחיי הנשים מעדות וממעמדות אחרים. הדברים שלהלן באים להשלים חסר זה ולו במקצת, בהסתמך על תקנות ירושלים מן המאות השמונה עשרה והתשע עשרה. אזכיר כי צמצום נוכחותן של נשים בבית הכנסת נובע מגורמים אחדים: נשים פטורות מכמה מצוות, ואין הן מחויבות בתפילה בציבור; לכך מצטרפות נורמות חברתיות, שלפיהן לא התקבלה בעין יפה יציאת נשים מבתיהן; וכן דוגמת השכנים המוסלמים, שלא עודדו הופעת נשים במסגד אפילו בימי שישי; ונסתייעו גם בתקנות חכמים וקהילות המצמצמות ומגבילות נוכחות של נשים בבית הכנסת – המוקד של חיי הדת הרשמיים של הקהילה – ואף מונעות אותה. למשל תקנת ירושלים משנת תקי"ד קובעת כי "גם סתם אשה שלא השלימה ארבעי'ם] שנה לא תוכל לבוא לבית הכנסת מנחה וערבית בין בחול בין בשבת חוץ מר"ה [מראש השנה] ויה"כ [ויום הכיפורים] וש"ת [ושמחת תורה] ומכ"ש [ומכל שכן] בלילי שמחה בית השואבה שאין רשות לשום אשה כלל [לבוא]".<sup>12</sup>

בית הכנסת היה רשות גברית מובהקת, ונשים היו מודרות ממנה; בבית הכנסת הספרדיים ישבו הנשים בחדר צדי, משם הן יכלו רק לצפות במתרחש.<sup>13</sup> בהקשר זה יש לציין את הכותל המערבי בתורת מקום תפילה יוצא דופן.<sup>14</sup>

האנאלפבתיות שרווחה עד סוף המאה התשע עשרה אמנם שללה את יכולתם של רבים לקרוא וללמוד טקסטים מקודשים, אך נמצאו גם לא מעט נשים שעשו שעות רבות בשינון בעל פה ובקריאת תהילים ותחינות, בבית או מחוצה לו.<sup>15</sup> טקסטים שנועדו לצורך זה היו חלק משמעותי בתוצרתם של בתי הדפוס בירושלים בתקופה זו, מאמצע המאה התשע עשרה ועד מלחמת העולם הראשונה.



16. על קבר רחל ראו שילה, נסיכה (הערה 1 לעיל), עמ' 53-56. בצפון הארץ השתתפו נשים בחגיגות הממוניות בקבר ר' שמעון בר יוחאי ובקבר ר' מאיר בעל הנס. לענין החגיגות בקבר ראו לדוגמה תיאור של חגיגת ההדלקה של ר' מאיר בעל הנס בטבריה בשנות השמונים של המאה התשע עשרה – בעוד הגברים היו רוקדים, הנשים היו יושבות בחברות, אוכלות מטעמים ומעשנות. ראו איש-שלום, מסעי נוצרים (הערה 5 לעיל), עמ' 780.

17. התארגנות נשים באגודה פילנתרופית היא תופעה מעניינת ששלעצמה. עד למאה התשע עשרה אין בידינו אף עדות אחת על חברת נשים, אך ידוע כי בראש "קופת ביקור חולים הנשים שנתייסדה משנים קדומים לתמוך בידי חולות עניות וזקנות עניות והכנסת כלה ליתומים וליתומות ועוד לילדות עניות" עמדה אלמנת הראשון לציין ר' יצחק קובו שנשא בתואר "גבאית". ראו: שלמה זלמן שניאורסון, זכרון ירושלים, ירושלים תרל"ז, ז' ע"א; פנחס גרייבסקי, בנות ציון וירושלים, ירושלים תש"ס (ד"צ), עמ' 7. ובענין זה ראו גם: מרגלית שילה, הקול הנשי הירושלמי: כתבי למדניות מן המאה התשע-עשרה, ירושלים תשס"ד, עמ' 22-23; תנ"ל, נסיכה (הערה 1 לעיל), עמ' 65, ושם ראו גם על הרבנית נבון.

קיום המצוות שנשים חייבות בהן היה קשור בעיקר בניהול משק הבית וחיי המשפחה – בין כותלי הבית. עם זאת נותר לאישה מקום רב בעשייה עם אופי דתי בלתי ממוסד ובלתי רשמי, ולעשייה זו נמצאו אפיקים רבים – למשל דאגה לניקיונם של בתי הכנסת, הכנת פתילות למאור ושירות הלומדים. המקומות הקדושים, לרוב מצבות בקבריהם של אנשי שם, היו זירה חשובה לעשייה דתית עממית, לחגיגות ולטקסים שבהם השתתפו נשים וגברים מכל שכבות הציבור. חשיבות רבה נודעה לאתרים אלו בתודעתם של בני העיר, ויחידים פקדו אותם בשעת הצורך גם שלא בימים הרשמיים המיועדים לכך. נראה כי נשים מילאו תפקיד חשוב ומשמעותי מהרגיל במקומות אחרים בעשייה מסוג זה, למורת רוחם של חכמים רבים בגלל חששם מפני פגיעה בגדרי הצניעות ואולי מפני חדירת מנהגים זרים לטקסים המקומיים – בחגיגות עממיות כגון אלו נתרופפו הגדרים הקפדניים, ובני המינים נתערבו זה בזה. האתרים הקדושים החשובים ביותר באזור ירושלים היו קבר רחל, ושילה ציינה שהוא היה אתר "נשי" מובהק, ובמידת מה קבר שמואל הנביא; ומאוחר יותר, במהלך המאה, זכה קבר שמעון הצדיק לפופולריות גוברת.<sup>16</sup>

נפוצה ביותר הייתה פעילות אלטרואיסטית פילנתרופית מגוונת למען חולים ונזקקים, ונראה כי חלקן של הנשים בהתנדבות היום יומית, לרוב באופן פרטי, היה גדול. הקורא בספרו של פנחס גרייבסקי בנות ציון וירושלים מתרשם שכל אישה שכיבדה את עצמה עסקה בפעילות חסד, אם בביתה ואם בבתי הנזקקים – סיעוד חולים וזקנים, סיוע בכביסה ובבישול, הכנת נדוניה לנערה ענייה או הענקה חד-פעמית של מזון, בגד או מטבע לנזקק. לבד מן הרצון הכן לסייע, ובצד היותה אופן לבילוי זמן ודרך לקניית שם ותהילה, היה לעשייה זו גם מניע דתי – אמונה בחשיבות המצווה ובשכר שהיא עתידה להביא לעושה. מקרב הנשים החסידות ראוי להזכיר כמה: הרבנית סולטאנה נבון (נפטרה בשנת תקפ"ד) עמדה בראש אגודת "בנות ציון", שעסקה בהשאת יתומות ויתומים; אלמנת הראשון לציין הרב יצחק קובו (נפטרה בשנת תרי"ב) הייתה גבאית חברת "גמילות חסד של אמת"; הרבנית מסרייבו, אשת ר' אברהם בכ"ר לוי, גם היא עשתה מעשי חסד רבים. בשנת תרנ"ה הקימו נשים אשכנזיות את חברת "עזרת נשים הכללית" כדי לסייע לנשים נזקקות; ולא הייתה זו החברה הראשונה שנוסדה בידי נשים.<sup>17</sup>

בהקשר זה ראוי להזכיר גם את מוסד ההקדש ואת ההקדשות, כלומר הקדשת סכומי כסף או נכסי דלא נידי לטובת הקהילה, ללומדי תורה, לנזקקים או למטרות אחרות המוגדרות צדקה. רישומי בית הדין השרעי בעיר מלמדים על גידול עצום במספר ההקדשים – לאחר שנת תרמ"א תועדו כ-250 הקדשים, ואת רובם ככולם הקדישו אשכנזים, גברים ונשים.<sup>18</sup>

18. אמנון כהן, אלישבע בן-שמעון – פיקאלי ואייל ג'ניאו, יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית, המאה ה"ט, ירושלים תשס"ג, עמ' 445-448.

במעשי החסד אפשר למנות גם רפואה עממית – היו נשים, זקנות בדרך כלל, שהתמחו ברפואה עממית ובפתרון בעיות על ידי לחשים ושיקויים; הן ערכו טקסים מגיים, והמפורסם בהם הוא ה"אינדולקו".<sup>19</sup>

בחברה שבה עמדו החיים בסימן של מצוות הדת ומנהגי העבר ליוו טקסים דתיים את האדם מלידה ועד מוות, ביום יום, בשבתות ובחגים,<sup>20</sup> בשמחות ובאבל. ההכנות לשבת החלו כבר בימים רביעי וחמישי – הגברים יצאו אז לקניות בשווקים; ביום שישי בישלו הנשים ודאגו להטמנת הסירים בתנור השכונתי, מקום מפגש חשוב כשלעצמו לנשות הרחוב או השכונה. עוד מסימני היום – הרחצה השבועית בבית המרחץ (חמאם), תספורת (לגברים) והחלפת בגדי החול בבגדי שבת. מקור רב עניין להוויי השבת בירושלים הוא השיר יה צור עולם עליין; השיר מופיע בקובץ שירים שנדפס בעיר בשנות החמישים ובו תיאור אידילי של ההכנות לשבת והפעילויות ביום השבת:

יד תפתח בששי הבקר אור לקנות [מצרכים לשבת], ובתרגום גם רש"י הפרשה לענות, הכן כל מרקחה בגיל ובנעימים, יום שבת. מהר וגלח שער, צפרנים טטול פן תסתכן, תבער צרים רעים תקטול, תטבול בבלי שכחה לכבוד שבת תמים, יום שבת. [...]

ולכבוד ליל שבת הכן בשר דגים עם אשה, כן גם בת, תרבה כל תענוגים וכמקשאת וארוחה ובמשתה מטעמים. יום שבת.<sup>21</sup>

בשבתות ובימי חג היו אוכלים, מבליים ומשתעשעים בחוג המשפחה, מתפללים ולומדים תורה. היו גם מתארחים, בעיקר אצל קרובים, וכן באירועים מיוחדים של שמחה משפחתית. לעומת זאת ראש חודש נחגג בצנעה: בערב ראש חודש (כיפור קטן) יחידי סגולה צמו והאריכו בתפילות ובתחנונים. בני בית וידידים בירכו זה את זה "חודש טוב ומבורך", והמשיב היה עונה "עליכם ועלינו מבורך"; נשים אדוקות שבתו ממלאכות שאינן הכרח, ובמידת האפשר הייתה סעודת היום עשירה וחגיגת מהרגיל.<sup>22</sup>

נוסף על אירועים בלוח השנה היהודי התקיימו כמובן גם אירועים משפחתיים על פי מחזור החיים – נישואים, לידה ומוות. האירועים המשפחתיים החשובים ביותר במחזור החיים היו חגיגות נישואים ולידות בנים, ושניהם כללו טקסים עם רכיבים דתיים וחברתיים עתירי סמלים. מרבית הטקסים נחגגו בנפרד בקרב נשים ובקרב גברים, ורק במיעוטם נתערבו אלו באלו. כמה מתקנות ירושלים מורות למשל על מגמה להרחיק את הנשים מסעודות מצווה משותפות, מטקסי ברית מילה ועוד.

גם אירועים משפחתיים אחרים נחגגו בנפרד; הן בקרב הספרדים הן בקרב האשכנזים לא היה מקובל שנשים הצטרפו ללוויה. הנשים הספרדיות, הידועות בכישורי הקינה שלהן, ניצבו על גגות הבתים, קוננו על המת בקול גדול והלמו בחזותיהן לאות אבל. נשים הורחקו גם מאירועים של מצווה

19. ירון בן-נאה, "לחש בדוק ומנוסה": אמנות ופעולות מגוונות בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית", פעמים, 85 (תשס"א), עמ' 97, 105. על מספרן הניכר של הנשים שעסקו במגיה שימושית ראו שם, עמ' 99-100.

20. להרחבה על כך ראו בתיאורי של בן העיר יעקב יהושע, ילדות בירושלים הישנה, א, ירושלים תשכ"ה, עמ' 118-125. על הוויי בשאלונקי ראו דוד בנבנישתי, יהודי שאלונקי בדרות האחרונים, ירושלים תשל"ג, עמ' 90-115.

21. ר' רפאל יצחק אלטרץ (מכנס ועורך), 'יצחק יונן, ירושלים תרט"ו, ז' ע"ב-יט ע"א.

22. ר' יצחק פרחי סיפר כי "בכל משמרת החדש מתאספין[ם] כל ישראל השוכני[ם] פעה"ק [=פה עיר הקודש] חכמי[ם] ורבני[ם] ובעלי בתי[ם] טוחרי[ם] בעלי מלאכה אחר חצות היום בכנופיא רבה כרוב עם הדת מלך בק"ק [=בקהל קדוש, כלומר בבית הכנסת] הגדול וקורין כל סדר התהילי[ם] בנימה קדושה ואחר התהלים אומרי[ם] תחנה ע"כ [=על כל] אחינו בית ישראל הנפוצי[ם] בגולה [...] ואחר זה אומרי[ם] סליח[ות] ותחנוני[ם] בלב נשבר ונדכה".

ראו ר' יצחק פרחי, טוב ירושלם, ירושלים תר"ג, ז' [בא] ע"ב. עוד על מנהגי ראש חודש בארץ ישראל ראו ישראל גליס, מנהגי ארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ח, עמ' קיח-קכב; יהושע, ילדות (הערה 20 לעיל), עמ' 118-125.

23. איש-שלום, מסעי נוצרים (הערה 5 לעיל), עמ' 457 (קרוון).
24. S. Faroqhi, *Subjects to the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, London 2000, pp. 218–221
25. פינינה מורג-טלמון, "משפחות ספרדיות בירושלים במאה התשע-עשרה", משפחות בישראל, לאה שמגר-הנדלמן ורבקה בר-יוסף (עורכות), ירושלים תשנ"א, עמ' 161.
26. בתקופה העות'מאנית היה הממתיק הרגיל דבש או מעין סירופ שנוצר מבישול ממושך של מיץ ענבים (בערבית יובס). על כך ראו למשל שמואל אביצור, חיי יום יום בארץ ישראל במאה ה־19, תל אביב תשל"ג, עמ' 202. "סוכר פרחים" נחשב תרופה. ראו יעקב כולי, מעם לועז: 90 שנות, א, קושטא תצ"ג, פרשת משפטים דלה ע"ב. הסוכר בכלל היה רכיב חשוב בתרופות. ראו מאיר בניהו, מאמרים ברפואה הרבי רפאל מרדכי מלכי, ירושלים תשמ"ה, עמ' נח-סו. על "מרקחות העשויות מצוקר ועליהן כמה ציורים ממיני צורות" האכלות בשבתות ובחגים ראו למשל ר' חיים בנבנשת, כנסת הגדולה, אר"ח, ליוורנו תקנ"א, נב ע"ב. הסוכר הגבישי הלבן היה מוצר יבוא יקר, ולעיתים תכופות הוא שימש אחד המסים שיהודי ירושלים העלו לנציגי השלטון ולבעלי שררה מקומיים: "צרת האסוקאר" נזכרת למשל באגרת שד"רות מירושלים משנת 1827. ראו אברהם בן-יעקב, ירושלים בין החומות: לתולדות משפחת מיוחס, ירושלים תשל"ז, עמ' 380. על כך שגושי הסוכר היו אחד מן הפריטים הקבועים שנמסרו במאות השמונה עשרה והתשע עשרה מתנה מס' לפקידים עות'מאנים ולנכבדים מוסלמים בירושלים בימי חג - בחד כסף מזומן, אריגים, קרורת עץ, נרות ועוד - ראו: אמנון כהן, אלישבע בן-שמעון-פיקאלי ואילל ג'ניואר, יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית, המאה ה־19, ירושלים תשנ"ז, עמ' 138–148; הנ"ל,

כדוגמת לילות לימוד (נוב'אדה, ג'ליאדה), ליל ברית - משמרת הלימוד בערב של יום ברית המילה (כך כבר בתקנות העיר מאמצע המאה השמונה עשרה). ואילו טקס מעבר בלתי רשמי, כמו הטקס שתיאר רוברט קרוון בשנת 1834 - הפעם הראשונה שבה ילד קטן מולבש במכנסיים - נחגג בעיקר בקרב חבורת נשים: אמו, אומנתו ונשים אחרות היו נושאות אותו בתהלוכה ורק לבסוף היו מציגות אותו לראווה לפני האב הגאה ואורחיו.<sup>23</sup>

מעבר לסיפוק צורך פיזי ולמפגש חברתי היו הטקסים הזדמנות נאותה להפגנת עושרו של המארח - במזון, בכלים ובכישוריהם של משרתיו ועבדיו.<sup>24</sup> סדרת הטקסים הקשורים בנישואים הייתה הזדמנות ראשונה במעלה להפגנת יכולת כלכלית: ברישום הנדוניה ובהצגתה, בחילופי המתנות בין הצדדים המשתדכים בשנים או בחודשים שלפני הנישואים ובטקסי החתונה עצמה השתדלו להפגין רוחב יד, על פי המעמד של העושה ושל המקבל.<sup>25</sup>

הבדלים במעמד הכלכלי של בעלי השמחה ניכרו היטב במידת ההשקעה בחגיגות, והאמצעים הבולטים ביותר ליצירת רושם בהזדמנות זו היו בגדים ותכשיטים מפוארים ושפע של מזון מגוון וחגיגי. מאכלים מתובלים, מאפים ומיני מתיקה לא היו מאכל יום יומי, והם נשמרו להזדמנויות מיוחדות; כיבוד אורח במרקחת ובמיני מתיקה היה אות לכבוד שרוחשים לו.<sup>26</sup>

צריכת האוכל לוותה גם היא בטקסיות רבה - ברכות, מחוות, קדימות וגיונוני כבוד המתחשבים במעמדם החברתי של הנוכחים והמשקפים את היחסים החברתיים ביניהם. אכילה ושתייה בצוותא - הן בשמחות הן באבלות - היו נוהג חברתי מבוסס, וסעודות מרובות משתתפים היו רכיב חשוב בחיים החברתיים בקרב יהודים ושאנים יהודים באימפריה העות'מאנית. בין המוזמנים לאירועים נמצאו אנשים במעגלי קרבה שונים: קרובי משפחה, קרובים רחוקים, תלמידי חכמים, שושבינים, סנדק ומהל, שכנים זרים. ההשתעשעות החברתית כללה גם משחקי מזל (על כך ראו להלן), והיו שטרחו להנעים את זמנם של המסובים בשירה ובנגינה.

האירוע המתועד ביותר, גם אם לא באופן שיטתי, הוא החתונה; היא מתוארת שוב ושוב במקורות עבריים, בתיאורי מסע ובדיווחים של נוצרים אירופים. החוקר ר' יהוסף שוורץ סיפר באיגרת משנת 1837 כי את שבעת ימי המשתה שלאחר החופה חגגו יהודי ירושלים הספרדים בעליצות רבה בחוג המשפחה וכי החתן והכלה היו יושבים תחת החופה באחד מחדרי הבית ומקבלים את פני האורחים.<sup>27</sup> תיאורים מפורטים למדי מצויים גם בספר ירושלימה שכתב לודוויג אוגוסט פראנקל בעת שהותו בעיר באמצע שנות החמישים לרגל ההכנות להקמת בית ספר מודרני (בית הספר על

יהודים בבית המשפט, המאה ה"ט (הערה 18 לעיל), עמ' 58 הערה 8.

27. אברהם יערי, אגרות ארץ ישראל, תל אביב תש"ג, עמ' 373. מעניין גם תיאורו של ריצ'רד רוברט מאדן בשנת 1827. ראו איש-שלום, מסעי נוצרים (הערה 5 לעיל), עמ' 438-439. וראו גם יעקב יהושע, ילדות בירושלים הישנה, ב,

ירושלים תשכ"ו, עמ' 59-78. על טקסי

החתונה ועל משמעותם בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית, ראו: משה אטיאש, "מנהגי נשואין בשלונקי", עדות, א (תש"ו), עמ' 28-32 (ובשנייה קלים ראו גם ה"ל, "החתונה וטקסיה", שאלונקי: עיר ואם בישראל, ירושלים ותל אביב תשכ"ז, עמ' 185-187);

בנבשתי, יהודי שאלונקי (הערה 20 לעיל), עמ' 50-59; A. Galante, *Histoire des Juifs de Turquie*, III, Istanbul 1985, pp. 105-108; אסתר

יוהס, "הנישואין: חפצים ומנהגים", יהודי

ספרד באימפריה העות'מאנית, הנ"ל (עורכת), ירושלים תשמ"ט, עמ' 196-197. M. Molho, *Usos y Costumbres de los Sefardies de Salónica*, Madrid 1950, pp. 15-47; משה

קליין, מנהגי חתונה אצל העם היהודי לעדותיו, תל אביב תשנ"ד, עמ' 49-59, 69-70, 80. עוד על משמעותם הסמלית ראו תמר אלכסנדר, "מהבט פולקלוריסטי", פעמים, 48 (תשנ"א), עמ' 135-142.

28. פראנקל, ירושלימה (הערה 14 לעיל),

עמ' 233-235. במקום אחר הוא ציין תשלום של סכומי כסף גדולים בעבור בגדי החתונה ומשתה החתונה. ראו שם, עמ' 57.

29. שילה, נסיכה (הערה 1 לעיל), עמ' 106, 119, 259. לפי שילה גם אשכנזיות אימצו את נוהג הוויז'יטה. ראו שם, עמ' 83.

30. אברהם משה לונץ, "מנהגי אחינו בארץ הקדש וחיי העם", ירושלים, א (תרמ"ב), עמ' 6.

שם (למל) שם. בין החוויות הוא דיווח שם על נוכחותו בשתי חתונות של יהודים ספרדים - בתיאור תהלוכת הכלה הוא טרח להדגיש את התרחקות החכמים מחבורת הנשים; לא פחות מעניינים הפרטים הנוגעים לישיבה הנפרדת של גברים ונשים ולדרך הבילוי בחגיגת הנישואים: נשים הסבו יחד שותות קפה ומעשנות נרגילה, בדומה לגברים, חלקן מתופפות בתופים עם פעמונים. בהמשך נהנו הקרואים בני שני המינים מהופעה של רקדנית צעירה.<sup>28</sup>

האירועים והמפגשים הטקסיים של הנשים המוכרים בהקשר זה הם ביקור נערות אצל הכלה בשבת שלפני החתונה (ויז'יטה); טבילת הכלה לפני החתונה (באניו די נוב'ייה) - הטבילה נערכה בנוכחות קרובות וידידות ולוותה בשירת רומנסות ושירי עם (קאנטיגאס) שיחדו לטקס זה; ביקור הכלה בבתיהם של קרובי בעלה לאחר שתמו שבעת ימי החופה (קומביטיס); ביקור היולדת (ויז'יטאר לה פארידה) - קרובותיה אירחו לה לחברה במשך שעות ארוכות, הן עישנו, אכלו מיני מתיקה, ריכלו, שרו שירים וסיפרו סיפורים.<sup>29</sup> גם טקסים גבריים היו, בהם טקס התספורת של החתן (עליו סיפר למשל החוקר הירושלמי אברהם משה לונץ).<sup>30</sup>

בעוד טקסי הנישואים זכו לתיאור, גם אם לא לניתוח מחקרי, הרי חיייהן הפרטיים של נשים ודרכי הבילוי האינטימיות שלהן בשעות הפנאי נותרו תחום בלתי מוכר לחלוטין, וכאן אני מבקש לחדש במאמרי זה. תקנות אחדות שניתקנו בירושלים במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה עוסקות בפורטרוט בהגבלת הצריכה של מוצרי מותרות ובהגבלת התנהגויות חברתיות בבית, ולפיכך הן מקור רב ערך לידיעות ראשוניות על הוויי חיי היום יום בחשפן יותר מטפח אשר לדרכי הבילוי של החברה היהודית העירונית במאה התשע עשרה. קהל היעד של התקנות היה ככל הנראה בני העדה הספרדית ובנותיה, הכפופים להוראותיהם של ראשי הכוללות ורבני העדה, ולכל הפחות יוצאי תורכיה והבלקן דוברי הלאדינו, שהיו עיקר הקהילה היהודית בירושלים במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה. כבעניינים אחרים, גם כאן לא נמצא שמץ של התחבטות בשאלת זכותה של הנהגת הקהילה להתערב התערבות בוטה בחיי הפרט, אף כי ההתערבות מחוסרת כל ביסוס או צידוק הלכתי. הזכות למעורבות זו הייתה מובנית בעצם ההסכמה לקיים ארגון קהלי שיש לו כוח כפייה, ולפחות במוצהר הדאגה לכלל היא שהדריכה את צעדי ההנהגה.

בשעות הפנאי נפגשו הנשים באתרים מיוחדים להן: בבית ובחצר המשותפת, בבתי אחרים, בעיקר בבתיים של בנות משפחה וידידות, ובבית המרחץ; ומחוץ לעיר בבתי קברות ובמקומות קדושים או באתרי נופש ידועים.

31. שילה, נסיכה (הערה 1 לעיל), עמ' 258. לדבריה הסתמן דפוס חיים ירושלמי, ובלשונה core culture, אופייני לכלל יהודי העיר, בניגוד לחיים הדתיים, הנוטים לשמר יותר את המנהגים הנבדלים.

32. עם זאת פראנקל העיד על קראי היושב עם אשתו ובנו וקורא לפניהם בספר. עדות זו יוצאת דופן, ראו פראנקל, ירושלים (הערה 14 לעיל), עמ' 185.

33. לעדויות בנושאים אלו ראו למשל איש-שולם, מסעי נוצרים (הערה 5 לעיל), עמ' 533: בשנת 1840 מסרה

ליידי פרנסיס אגרתן שהנשים היהודיות דווקא היו מעורבות בחברה הגברית, השתתפו בקבלת פנים לאורחים וזים ואירחו בסבר פנים יפות – הן הזמינו אותה לשתות שרבת (מיץ פירות)

ולאכול דברי מתיקה. וראו גם שם, עמ' 490, 507, 511, 552, 570-571, 577.

על הנוהג לכבד את האורחים בימי חג בקרק, בקפה ובבירה ראו גם ר' ראובן בר' אברהם, תקוני הנפש, ח"ב, שאלוניקי תקל"ה, נד ע"ב-נה ע"ב. ירון

הראל הזכיר באחרונה התנהגות זו, והוא ייחס את ה"העוה" בעיקר לבנות המעמד הגבוה. ראו ירון הראל, "על המשודרות"

'המנגנות' וה'מנגנות' היהודיות בדמשק", אשה במזרח, אשה ממזרח, טובה כהן ושאלו רב (עורכים), רמת גן תשס"ה,

עמ' 114.

34. על ענייני כבוד וכיבוד ראו בהרחבה ירון בן-נאה, "איל אונור נו סי מייקה קון פאראס": כבוד ומשמעותו בקרב

היהודים העות'מאנים", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כג (תשס"ה), עמ' 9-38.

על "תרבות ההרמוני" והעילמותה במצרים בשלהי המאה התשע עשרה ראו M. Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton 1994,

pp. 4-5

שאלת הקשרים בין נשים מעדות שונות וממעמדות שונים עודה ממתונה לבידור. מצב המקורות היום מאפשר התייחסות בעיקר לבנות המעמד הבינוני והגבוה. אף שאין מידע מפורש על גברים ונשים עניים, מן המעמד הנמוך אך לא מתחתית הסולם החברתי, אני משער שההנחות שלי נכונות גם בעניינם, לנוכח הנטייה הידועה של הציבור לחקות את הנעלים בסולם החברתי. במהלך המאה התשע עשרה התפתחה ככל הנראה בירושלים הוויה מקומית משותפת לספרדיות ולאשכנזיות, בין השאר על רקע דרישות דומות מצד הממסד הגברי לצניעות ולהסתפקות במועט.<sup>31</sup> נשים הפנימו את הנורמות הרצויות, ואף היו בהן שהחמירו יותר מן הנחוץ.

## א. ביקורים הדדיים בבתי פרטיים

גברים ונשים, אפילו בני משפחה, נהגו לבלות במסגרות חברתיות נפרדות, וביקורים לא יצאו מכלל זה, חוץ מביקורים משפחתיים בימי שבת ומועד, כפי שהזכרתי לעיל.<sup>32</sup> אפשר רק להניח כי ביקורי בית היו מקובלים יותר בקרב נשים, מאחר שלרשותן לא עמד מקום מפגש ציבורי, כבית הקפה; זאת ועוד, נשים רבות עלו לעיר בגפן וחיו בבדידות יחסית. בנסיבות החיים בעיר המוסלמית דרך הבילוי הלגיטימית והנורמטיבית היחידה בעיני הממסד והחברה הייתה מפגש עם נשים אחרות, ואף זו נדרשה לעמוד תחת פיקוח וביקורת גברית. זאת ועוד, לדרך ההתקשרות לנישואים ולפער הגילים בין בני הזוג הייתה ודאי השפעה מכרעת על שמוקד החיים החברתיים נמצא במשפחת המוצא של האישה או ברשתות חברתיות (של בני אותו מין) של משרתים, שכנים ושותפים לעבודה.

מן המקורות השונים עולה רושם כי נשים הקפידו פחות על גינוני רשמיות ועל הגדרים המעמדיים, והן היו מוכנות יותר מהגברים לארח ולכבד גם נשים שמעמדן החברתי היה נמוך משלהן, בכלל זה בנות דת אחרת. נוסעים אירופים שהתארחו אצל יהודים בירושלים, בחברון, בשכם ובטבריה הדגישו את הסברת הפנים, את הפתיחות ואת הסקרנות של הנשים היהודיות (בשונה משכנותיהן המוסלמיות) וסיפרו על מלבושיהן, על תכשיטיהן ועל טיב הכיבוד שהוגש להם.<sup>33</sup> עם זאת גם בני המעמד הנמוך לא ויתרו על גינוני אירוח ונהגו במה שאפשר לכנות "תרבות ההרמוני".<sup>34</sup> האירוח הביתי בשכבות הביניים ובשכבות הגבוהות של החברה היה ממושך וכלל הגשת קפה, שרבת ומי ורדים, פרות ומיני מתיקה (דולסי ושארופי) ועישון נרגילה. כאמור, אף במרחב הביתי נשלטו הנשים, והיה עליהן להימנע מצריכה מוגבלת של מוצרים שנחשבו מותרות; עם זאת מתקני התקנות גילו כמובן התחשבות בכללי הנימוס המקובלים. אין רמז שבאירוח הייתה הבחנה בין כיבוד שהוצע לגברים לבין כיבוד שהוצע לנשים.

משלהי המאה השש עשרה זכתה שתיית הקפה לפופולריות גוברת, והקפה היה לרכיב בסיס באירוח הביתי עד כדי כך שאי-הגשתו הייתה בגדר

35. מקור משאלוניקי מספר על הפופולריות הגוברת של שתיית קפה בשמחות בשליש האחרון של המאה השמונה עשרה: "חדשים מקרוב באו כשזמין אדם את חתנו לאחר החופה הלך החתן עם אחיו וקרוביו ואוהביו לבית חמיו ושולח חמיו לבית הקאביניג [קאההג'י, בעל בית הקפה או מוכר הקפה] ליקח איברי"ק [קנקן, בדרך כלל לקפה] אחד של קאו והוא מחזיק כעשרים או שלושים כוסות וכן בשבת חתונה גם כן שולחים הנשים לבית הקאביניג ליקח איברי"ק אחד של קאביניג". ראו ר' יצחק מולכו, אורחות יושר, שאלוניקי תקכ"ט, קנו ע"ב.

36. ר' חיים פאלאג'י, רוח חיים, ח"א, או"ח, אימיר תרל"ו, רלא, לט ע"א. וראו שם על שתיית הטוטון: "כי הוא דבר שאינו מעלה ואינו מוריד לגוף כלום ומתבטל מלימודו או צריך לו לאדם בכדי להתיישב בדעתו ולפעמים עושה לו נחת רוח גדול להניחו מעצבונו ומרוגזו ומעבודת קשה". הכותב הזכיר את שיריהם של ה"מוצל מאש" והחיד"א בשבח הטבק. היו גם דעות הפוכות, וראו למשל שירו של ר' חיים מודעי, בן המאה השמונה עשרה, בראש ספר עבודה תמה: ר' יהושע רפאל בנבנות, עבודה תמה, ירושלים תרס"ג.

37. מחבר קראי מאיסתנבול כתב ברבע האחרון של המאה השמונה עשרה אגב פולמוס פנימי בעדה: "הלא תראה כי אין בקהלך אפילו אשה אחת שלא תשתה עשן [תעשן] במועד [בחג] ואפילו אשתך היא תמיד שותה את העשן במועד". ראו ר' שמחה הקוסידיני, איגרת תוכחת מוסר, ל' אלגמיל (מהדיר), רמלה תשס"א, משפט כתוב, עמ' 261.

38. "כל אחת מהנה בצאתן אל החצר החיצונה אל העם למשתה הנשי[ם] [ל] לבשו בגדי משי ורקמ' [ה]". חמדת ימים, שבת, אימיר תנ"ב, מד ע"ב-ע"ג. הבגדים היקרים נשמרו להזדמנויות חגיגיות, ורוב ימות השנה הם היו מאוסכנים בחיבה במקום בטוח מחשש שרפת ונבנות. ראו ר' אליקים גאטיניו,

עלבון לאורחים ורמז ברור שאינם רצויים.<sup>35</sup> ההזלה ההדרגתית במחיר הקפה ובמאה התשע עשרה גם הוזלת מחיר הסוכר הלבן הפכו אותם למוצרים שווים לכל נפש, ומאז נמצאו קפה ומיני מתיקה גם בהישג ידם של בני המעמד הנמוך.

בתי קפה אמנם היו מוסדות פופולריים ביותר וחלק בלתי נפרד מנופה של העיר העות'מאנית, אך הם נחשבו אזור גברי מובהק, ונשים הדרו רגליהן ממנו. עישון טבק בנרגילה או במקטרת הפך נוהג מקובל כבר במאה השבע עשרה. רבים האמינו בסגולות העישון, והיה אף מי שחיבר שירים בשבח הטבק.<sup>36</sup> עישון לא נתייחד לגברים, וגם נשים אימצוהו, והדבר ניכר גם מן האיסור לנשים המובא בתקנות הנדונות על הבאת מקטרות ונרגילות לבית המרחץ.<sup>37</sup> העדויות הספרותיות נתמכות בציורים ובמיניאטורות מן המאות השמונה עשרה והתשע עשרה, ובהם נשים בלבוש ביתי מעשנות מקטרת.

## 1. בית המרחץ

בית המרחץ (החמאם), אליו נהגו להגיע פעם או פעמיים בשבוע, סיפק שירותים ושימש גם מוסד חברתי. בעיר העות'מאנית היה בית המרחץ האתר היחיד מחוץ לבית המגורים ששימש בשעות ובימים מוגדרים אזור נשי מובהק ובטוח מנוכחות גברית. נשים עירוניות מכל המעמדות והקבוצות באימפריה העות'מאנית ראו ברחצה הזדמנות לשעשוע ולמפגש חברתי, והן הגיעו לשם בחבורה של בנות משפחה ושכנות. נוסף על רחצה וטיפולים קוסמטיים (צביעת שער וציפורניים, הסרת שער הגוף ועוד) הן נהנו מאכילה ומשתיה קלה, משירה ומנגינה. לנוכח המגבלות על תנועתן ברשות הרבים בעיר המוסלמית והגבלו נשים יהודיות בהצגת בגדיהן ותכשיטיהן למרחב הביתי בעיקר בימי חג ומועד, וזאת הזכרתי במקום אחר.<sup>38</sup> בית המרחץ היה זירה נאותה עוד יותר מהבית להפגנת עושר והצלחה לפני קהל רחב ומגוון באמצעות בגדים ותכשיטים, מגבות רקומות וכפכפים נאים, משרתת או שפחה יפה ומוכשרת, כיבוד וכדומה.

כבר בדורות קודמים היו מי שביקשו לצמצם את חירויותיהן של הנשים גם באזורים נסתרים מעיני הגברים. כך למשל אסרה הסכמת שאלוניקי במאה השמונה עשרה לעונד תכשיטים ולהביא יין או בוזו (משקה תוסס דמוי בירה) לבית המרחץ.<sup>39</sup> בבית המרחץ נערך אחד מן הטקסים החשובים בסדרת טקסי הנישואים – טבילת הכלה יום או יומיים לפני נישואיה (באניו די נוב'יה). מתקני הסכמות ירושלים ניסו להגביל את מספר המשתתפות בחגיגה ואת גודלה, אם מטעמי חיסכון ומניעת ראוותנות ואם מחשש מפני קנאת המוסלמים ואיבתם.

ג. דיבורים, סיפורים ושירים

בספירה הנשית הנפרדת – בהתכנסות של נשים בתוככי הבית או החצר, מקום המפגש האולטימטיבי היום יומי לדליית מים, תליית כביסה, בישול, שירותים ולפעמים גם אפייה, או בבית המרחץ – התפתחה וצמחה תרבות שבעל פה עשירה.

לגבר הצופה מהצד היה ברור שדיבורי הנשים אינם אלא דברי רכיל, שחוק וקלות ראש. כך למשל הדרשן הרב הירושלמי הנודע ר' יצחק פרחי דרש הסתגרות פיזית וצמצום הדיבור להכרחי ביותר: "ובמקום אשר יאותה לבנות ישראל להיות צנועות אשר לא יצאו מן האגף ולחוץ כי אם להיות כגפן פוריה בירכתי הבית ולהיות שומרות פיהם ולשונן פה להן ולא ידברו דברי שחוק וקלות ראש ואפי' [לו] בינן לבין עצמן מכ"ש [=מכל שכן] בחברת אנשים ולשמור רגליהן מלכד רגליהן!"] ולא יהלכו ברחובות קריה כי אם כבודה כל בת מלך פנימה"<sup>40</sup>.

נסיבות הביצוע של השירים והסיפורים לסוגותיהם אינן תמיד ידועות וברורות, אבל נראה שיש לקשור אותן להתכנסויות הנשים בהתאם למעמד האירוע: כביסה, הכנות לפסח, הכנת נדוניה והצגתה, טבילת כלה לפני נישואיה, אבל, לידת בן וכדומה. הקורפוס של השירים, הסיפורים והפתגמים נשמר בעל פה ועבר מדור לדור, ותמר אלכסנדר הראתה זאת בעבודותיה החלוציות החשובות.<sup>41</sup> לעתים קרובות עסקו הנשים בסריגה וברקמה, וכך למשל הן מונצחות בציור המפורסם של לוסי מתילדה קובלי (The Hills and Planes of Palestine, 1860); בצדה של ההנאה מהעיסוק הייתה גם תועלת כלכלית – הכנת פריטים לצורך מכירה, לתצרוכת אישית-משפחתית או לנדוניית הבת.

ד. משחקי מזל

לפחות מאז המאה השש עשרה אחת הדרכים הנעימות והמקובלות לבלוי שעות הפנאי בבית בקרב יוצאי חצי האי האיברי ואיטליה הייתה משחקי קלפים ("קארטיין") וקוביות ("דאדוס"). הפוסקים לא ראו שעשוע זה בעין יפה והשתדלו להתירו רק בימי חג, דוגמת ימי חול המועד פסח וסוכות, לפורים ולשבעת ימי החופה, ואף זאת בהגבלת המותרים, למשל החתן והכלה בלבד. כך למשל בהסכמת ירושלים מן המאה השמונה עשרה המובאת בספר התקנות וההסכמות של ירושלים שנדפס בשנת 1842:

לשמע און דאבה נפשינו כי רבים מעמי הארץ אנשי'ם [ונשי'ם] פרצו גדר לשחוק הקארטיין [קלפים] ושחי"ק עצמור"ת הנק'רא [דאדוס] וקוביות] ומלכד שיש הסכמות מרבני וגאוני עולם בחרמות ונידוים על שחוק'ן הקארטיין ושחי"ק עצמור"ת

אגורה באהלך, אורח חיים, שאלוניקי תקמ"א, נא ע"ד. על החמאם כזירה של מפגש חברתי ראו בקצרה פארוקי, נתני הסולטן (הערה 24 לעיל), עמ' 106. על המגבלות ראו בן-נאה, נשים (הערה 7 לעיל). 39. מולכו, אורחות יושר (הערה 35 לעיל), קמח ע"ב-קמט ע"א. לאזכור הבאת משקאות ופרות בבית המרחץ ראו גם פאלאג'י, רוח חיים (הערה 36 לעיל), פד, כ ע"א.

40. טוב ירושלם (הערה 22 לעיל). הסכמת ירושלים משנת תק"ד מבקשת לשלוט לא רק בלבוש ובתנועה כי אם גם בתקשורת הפומבית בין נשים: "בהסכמה עלינו ששום בת ישראל ואפילו הקונת לא תוכל ללכת בשוק בלתי מכסה על מלבושיה (הנקרא ליד"אר) ואפילו מחצר לחצר הקרוב אליו ופתחו של זה נגד פתחו של זה כל שדרך הרבי'ם] באמצע גם לא תוכל לשבת בפתח שער החצר כדי לדבר עם חבירתה ואפילו מחלון לחלון ודרך הרבים באמצע". ר' חיים אברהם גאנין (מהדיר), ספר תקנות והסכמות ומנהגים הנהוגים [ם] פה עה"ק ירושלם, ירושלים תר"ב, נג, מא ע"א.

41. על סיפורי ירושלים ממש ראו תמר אלכסנדר, "מרחב ומגדר: ירושלים בסיפורי נשים ספרדיות בנות העיר", אישה בירושלים (הערה 9 לעיל), עמ' 230-245. ושם ראו עוד מראי מקום, בהם לספרה מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים ובאר שבע תש"ח.

42. 190 תקנות (הערה 40 לעיל) נב, מא ע"א. הסכמה זו חדשה בראשית המאה התשע עשרה, ובידינו ידיעות על הסכמות דומות שסובמו בקהילות במערב אנטוליה במאות השמונה עשרה והתשע עשרה באיומים על חרם וקנס לעבריינים. ראו למשל ר' חיים פאלאג'י, משא חיים, איזמיר תרל"ד, סימנים קיב, קיג. בהסכמות העיר תירה שפרסם בניהו נזכרות הסכמות מן הערים מניסה, ברגמה, תירה ואימיר. על כך ראו מאיר בניהו, "תקנות תייריא", קבץ על יד, ס"ח (תש"ו), עמ' קצג-רסה.

43. לעיסוק במשחקי מזל בספריו מוסר ראו: ר' אברהם אסא, צרכי צבור, קושטא תצ"ג, הקדמת המחבר; ר' אליעזר פאפו, פלא יועץ, ח"ב, קושטא תקפ"ה, ערך "עניות", סב ע"א-ע"ב; ר' חיים פאלאג'י, תוכחת חיים, ח"ב, שאלוניקי תרי"ג, קכב ע"ב; ר' רפאל שלמה מורדוך, מראה האופנים: עצת חכמים, שאלוניקי תקפ"ז, ט ע"א. על האיסור החוקי אפשר ללמוד לא רק מן האיום המצוי בהסכמת ירושלים בדבר הסגרת עבריינים למושל העיר אלא גם בצו סולטן משנת 1081 להגדרה (1670) שנשלח לאיזמיר, ובו נאסרו שתיית יין והחזקתו ומשחקים בקובייה, בלוטו ובקלפים; העוברים על האיסור היו צפויים לעונשים חמורים ביותר. כן נגזר על הרס בתי המרחץ. ראו P. Rycout and R. Knoles, *The Turkish History*, II, London 1700, pp. 224a-227a. בראשית המאה השבע עשרה מסר נוסע אנגלי כי משחקי קובייה ומשחקי קלפים אינם מקובלים בקרב התורכים העות'מאנים. ראו G. Sandys, *A Relation of a Journey begun an. Dom.* 1610, London 1621, p. 64.

44. איש-שלום, מסעי נוצרים (הערה 5 לעיל), עמ' 565 (טבריה), 713.

שאינם יכולים לצחוק. כי כן מהיום והלאה הירא את דבר ה' בין איש בין אשה לא יוכל לצחוק לא גיעולי קארטי"ן ולא צחוק"ק עצמו"ת בשום זמן כלל ועיקר. וגם בתוך ז' ימי חופה אין להם רשות לא איש ולא אשה לילך ולצחוק כלל ועיקר. ודוקא החתן והכלה ותו לא מידי ואפילו קרוב לא יוכל לצחוק וכל העובר על ההסכמות הללו מלבד שמעל בחרם. עוד זאת כבר ניתן רשות למע'לתן הפקיד למוסרו לשר העיר וענוש יענש בגופו ובממונו ואין חונן ואין מרחם עליו ונקרא עובר על דת ואין לו מחילה עולמית ושלי"ב [ושומע לנו ישכון בטח] ושאנן כיר"א [כן יהי רצון, אמן].<sup>42</sup>

מרבית ההסכמות בענייני פנאי שזכרנו בא בספרות הנדפסת עוסקות דווקא באיסור ה"שחוק" (אולי משום שהוא נאסר גם בחוקי המדינה העות'מאנית) ולא בצורות בילוי אחרות. את ההתמודדות עם התופעה השלימו ספרי מוסר והדרכה בהזרות מפני המשחק ומפני תוצאותיו ההרסניות.<sup>43</sup>

## ה. מילים

יציאה לגיטימית של נשים אל מחוץ לעיר התרחשה בשתי הזדמנויות – האחת דתית גרדא, והאחרת לשם הנאה טהורה, לעתים עם עילה או נופך דתי – לצורך עלייה לקברים ולשם פיקניקים בימי חג. נשים, לעתים בלוויית ילדיהן, נהגו לצאת אל מחוץ לחומות העיר הצפופה והאפלולית לטיול והשתעשעות משוחררת מעט מגינוני הנימוס והכללים המקובלים, אל חיק הטבע – לגנים ולשדות שמחוץ לתחומי העיר (ועל כך גם עדויות ממרכזים עירוניים אחרים דוגמת איסטנבול וחלב). העלייה לקברים – קברים של בני משפחה או קברי קדושים – הייתה אחת לשבוע, אחת לחודש, בראשי חודשים או בערבי חגים.<sup>44</sup>

## אחרית דבר

הידיעות העולות מתקנות ירושלים שבדפוס ובכתב יד מצטרפות למקורות עבריים אחרים ולעדויות אקראיות של נוסעים אירופים מן המאות השמונה עשרה והתשע עשרה וחושפות יותר מטפח מ"תרבות ההרמון" של נשים יהודיות בערי האימפריה העות'מאנית – בד בבד עם היותן נתונות למגבלות חמורות, בראש ובראשונה למגבלת הסגירות וההרחקה מן הציבור, ניהלו נשים, שברובן הגדול היו פטורות מדאגות פרנסה, חיי חברה עשירים למדיי במסגרת חברתית נפרדת, בחברותא נשית.

בירושלים, שם הייתה קבוצת הנשים הבודדות הגדולה והמגוונת ביותר בהשוואה לכל קהילה יהודית אחרת בארצות האסלאם, נתקיימו הוויה



והוויה נשית עם צביון מקומי ההולם את עיר הקודש: בצד ההשתעשעות בחברת קרובות ושכנות בביקורים הדדיים, במפגשים בבית המרחץ או בטיולים מחוץ לחומות העיר – שם אגב שיחה ושירה, צחוק ודמע, אכילה, שתייה ועישון סיפרו את מאווייהן ומצוקותיהן – הקדישו הנשים זמן רב לתפילה, לביקור ולקריאה במקומות קדושים, למעשי צדקה וחסד ולשאר ביטויים של אדיקות דתית מתוך דאגה לגורלן בעולם הבא.

# סגורם של ישראל

## הסמור הספרדי אנהל פולידו

### פרנאנדס [1852-1932] והפזורה

#### הספרדית

## עליזה מיוחס גיניאו

### א. הגירוש והנתק

1. מכאן ולהלן אציין sefardí - יהודי

ספרדי ו' español - ספרדי.

2. דיד בויס, לשון ג'ודמו: מבוא ללשונם של היהודים הספרדים באימפריה העות'מאנית, ירושלים תש"ס, עמ' 49-17; idem, "Modernization and the Language Question among Judezmo-Speaking Sephardim of the Ottoman Empire", *Sephardi and Middle Eastern Jewries*, H.E. Goldberg (ed.), Bloomington 1996, pp. 226-239; idem, "Modernization of Judezmo and Hakitia (Judeo-Spanish)", *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, R. Spector Simon et. al. (eds.), New-York 2002, pp. 113-129

3. M. Larbi Mesari, "Haquitia: un patrimonio luso-hispano-marroquino", *Judeus e árabes da península ibérica encontro de religiones, dialogo de culturas*, Lisboa 1994, pp. 174-177

על ההיסטוריה של גולי ספרד ראו: H. Méchoulán, *Los judíos de España: Historia de una diáspora 1492-1992*, Valladolid 1993; J.S. Gerber, *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*, New-York 1994; E. Benbassa and A. Rodrigue, *Histoire des Juifs sépharades: De Tolède à Salonique*, Paris 2002

4. ראו הערות 17-19 להלן.

צו הגירוש, שעליו הכריזו "המלכים הקתולים" פרנאנדו ואיזבל ביום 30 באפריל 1492, קטע באחת למעלה מ-1,500 שנים של חיים יהודיים על אדמת חצי האי האיברי. מאז ה-31 ביולי 1492 ועד למאה האחרונה לא התקיימו בממלכת ספרד חיים יהודיים במסגרת קהילתית רשמית ומוכרת בשלטונות. למחרת הגירוש נותרו על אדמתו של חצי האי האיברי יהודים מומרים לצרות אשר נודעו בכינויים שונים, בין היתר נוצרים חדשים (cristianos nuevos) או קונוורסוס (conversos). האינקוויזיציה הספרדית החדשה, שנוסדה בשנת 1478, בחנה ובדקה את התנהגותם של הקונוורסוס ושל צאצאיהם כנוצרים, שמא חטאו בהתייחדות (judaizar), אשר נתפסה כמינות (haeresis; herejía) ואחת דינה להיכרת. ברבות הימים ולנוכח אבדן הקשר עם היהודים אשר גורשו מממלכות חצי האי האיברי איבדו גם קונוורסוס אלו, אשר בעבר ניסו לשמור במידת האפשר על סימני הזהות היהודית שלהם, את שברי הזיכרונות הללו. ספרד שכחה את היהודים בשר ודם אשר ישבו לפנים על אדמותיה, והיהודים אשר הרחיקו למחוזות חדשים איבדו את הקשר עם הארץ שהייתה מולדת לאבותיהם.

על אדמתה של האימפריה העות'מאנית קמו החשובות שבקהילות היהודים הספרדים,<sup>1</sup> שם הם התמידו לדבר בלשון הספרדית-יהודית (Judeo-español, Judezmo) ולכתוב בלאדינו.<sup>2</sup> קבוצה אחרת של יהודים ספרדים שנאחזה בצפון אפריקה דיברה בלשון הספרדית-יהודית שנודעה בשמה חכיתיה (Hakitia; Haquitia).<sup>3</sup> קשריהם של היהודים הללו עם ממלכת ספרד, אשר בפרקי זמן שונים שלטה על חלקים של אפריקה הצפונית, היו שונים מאלה של אחיהם במזרחו של אגן הים התיכון, ובהם אדון בהמשך הדברים.<sup>4</sup>

מצב המלחמה אשר שרר תקופה ארוכה בין ממלכת ספרד ובין האימפריה העות'מאנית, עד להסכם בין המלך קרלוס השלישי לסולטן עבדול חמיד

הראשון בשנת 1782, תרם אף הוא להתרחקות בין היהודים הספרדים לבין ספרד. עם כל זאת הגיע אל ממלכת ספרד מידע על אודות היהודים הספרדים באימפריה העות'מאנית מפיהם של נוסעים שחזרו משם. כך למשל הקפיטן דומינגו דה טורל אי ולדס (Domingo de Toral y Valdés) (נולד ב-1598) פרסם את סיפור מסעותיו בסוריה; לדבריו בחלב (Aleppo), שם שהה שבועיים ימים, הוא פגש יהודים אשר השפה המדוברת בפיהם הייתה הלשון הקסטייליאנית, "שאותה שימרו מאז גורשו מספרד". הם קשרו קשרים עם אירופה - פלנדריה וספרד, איטליה, אנגליה והאיים - ולשונם הייתה מובנת לא פחות מזו של ילידי ליסבון.<sup>5</sup> ברם, יש לציין כי ידיעות כגון אלו לא היו נחלת הכלל בממלכת ספרד והן נותרו בחזקתם של בודדים בלבד.

מידע רשמי ומפורט הרבה יותר פרסם רק מקץ כ-200 שנים, בשלהי המאה התשע עשרה, המרקז דה הויס (Don Isidro de Hoyos y de la Torre, Marqués de Hoyos) בן לאצולה הספרדית הגבוהה ביותר, בהסתמך על ניסיונו בהיותו שגריר בווינה (1895-1898) ודיפלומט באימפריה האוסטרו-הונגרית ובארצות הבלקן, תחת הכותרת היהודים הספרדים באימפריה האוסטרית ובבלקנים. המידע הוגש לאקדמיה המלכותית להיסטוריה, כאשר התקבל המרקז להיות חבר בה.<sup>6</sup> עם זאת ראוי לציין כי כבר בתחילת שנות השמונים של המאה התשע עשרה ניסה הרוזן רסקון (Rascón), מי שהיה באותם ימים שגריר של ספרד באיסטנבול, לסייע בידי פליטים יהודים מרוסיה; השגריר, אשר היה עד להופעתם, בשטחי האימפריה העות'מאנית, של יהודים, פליטי הפרעות שהתחוללו ברוסיה הצארית ושידועות במקורות העבריים בשם "סופות בנגב" (1880-1881), השתדל אצל ממשלתו להתיר הגירת יהודים לספרד. הודות להשתדלותו של הרוזן רסקון הגיעו לברצלונה 51 יהודים דרך מרסיי במימון ממשלת ספרד.<sup>7</sup> מכל מקום פעולתו של רסקון נשתכחה עד מהרה מן הלב. המערכה הציבורית שניהל הרופא והסנטור הספרדי אנחל פולידו פרנאנדס (Ángel Pulido Fernández) (1852-1932), אשר חתר בלא לאות לשים קץ לנתק בין היהודים הספרדים לבין בני מולדתו, היא שהחדירה לדעת הקהל בספרד את הידיעות על קיומם של יהודים ספרדים דוברי הלשון הספרדית-יהודית.

## ב. מי היה ד"ר אנחל פולידו פרנאנדס

גיבור הדיון, ד"ר אנחל פולידו פרנאנדס, היה רופא ופוליטיקאי. אבותיו הגיעו לבירת ספרד מחבל אסטוריאס (Asturias) הצפוני והיו בעלי בית ממכר ליינות (bodega) ברובע בלבואה (Balboa) במרכז העיר; המשפחה הייתה דלת אמצעים. פולידו פרנאנדס נולד במדריד ב-1852, ובשנים 1868-1874, שנות מהפך בהיסטוריה של ספרד במאה התשע עשרה,

5. "La lengua común suya y casera... y entre ellos es castellano, la cual conservan desde que fueron echados Relación de la vida de España...". del capitán Domingo de Toral y Valdés escrita por el mismo, *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* bajo la dirección de Excmo. Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo, *Autobiografías y Memorias* coleccionadas é ilustradas por M. Serrano y Sanz, Madrid 1905, p. 505  
6. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XLV, Madrid 1904, I. González, *El* pp. 205-287  
*retorno de los judíos*, Madrid 1991

7. I. González García, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo 1881-1905: España ante el problema judío*, Colección Tesis Doctorales, 286, Universidad Complutense de Madrid, 1991, pp. 3-5

הוא למד רפואה. הוא היה אלטרואיסט, ועיסוקו ברפואה הצטייר אצלו כמין דת. פולידו היה אדם מאמין וקתולי אדוק. עם זאת, הודות לחינוך האקדמי שרכש, הוא השכיל לתחום את גבולותיו של המדע בעולם השכל ואת גבולות הדת בעולם האמונה.

בהשפעתם של פילוסופים אשר למדו בגרמניה הגיעה בראשית המאה התשע עשרה לספרד הפילוסופיה הקראוסיסטית (el krausismo) מבית מדרשו של קרל כריסטיאן פרידריך קראוס (Krause) (1832–1781), פילוסוף נוצרי איטאליסטי אשר הדגיש את החיוב בפעולות אנושיות שנשאו אופי של שליחות. הפילוסופיה הקראוסיסטית התפרסמה בספרד הודות לתלמידו של קראוס, חוליאן סנס דל ריו (Julian Sanz del Río). בשנת 1876 הקימו תלמידיו את המוסד החופשי להוראה (Institución Libre de Enseñanza), ושם נקלטו פרופסורים אשר, בתמורות העתים שחלו בפוליטיקה הספרדית, הודחו מהאוניברסיטאות השמרניות.<sup>8</sup> אנחל פולידו היה מקורב למוסד זה ולימים שיתף פעולה גם עם המרכז ללימודי היסטוריה (C.E.H. – Centro de Estudios Históricos), שם צמחו גם גדולי החוקרים של הלשון, ההיסטוריה, הספרות והתרבות של היהודים (hebraístas) במאה שחלפה: פרנסיסקו קנטרה בורגוס (Francisco Cantera Burgos) וחוסה מריה מייאס וייקרסה (José María Millás Vallicrosa);<sup>9</sup> שניהם היו מייסדיו ועורכיו הראשונים של כתב העת ספרד (Sefarad), המוקדש עד עצם היום הזה ללשון, להיסטוריה ולתרבות של יהודי ספרד.

8. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid 1989; idem, *El pensamiento crítico español de Séneca a nuestros días*, Madrid 1996; I. González García, "La Institución Libre de Enseñanza y la cuestión Judía en la Historia de España", *Boletín Institución Libre de Enseñanza*, 2, 11 Época (Abril 1991), pp. 73–87

9. P. Diaz-Mas, "Corresponsales de Ángel Pulido e informantes de Menéndez Pidal: dos mundos sefardies", *Los trigos ya van en flores: Studia in honorem Michelle Debax*, J. Alsina y V. Ozanam (coordinadores), Toulouse-Le Mirail 2001, pp. 103–115

10. G. Álvarez Chillida, *El Antisemitismo en España: La imagen del judío 1812–2002*, Madrid 2002, pp. 268–269

מעולם לא התכחש פולידו פרנאנדס למוצאו הדל, ואף שהתקדם יפה במעמדו החברתי, הודות להשכלה שרכש ולעובדה שרעייתו באה מבית אמיד, תמיד היה קשוב, ער ושופע חמלה כלפי סבלותיהם של מי שהגורל לא האיר להם פנים. פולידו היה איש יפה תואר ובעל הדרת פנים; הוא היה איש אשכולות, בעל ידע מעמיק ונרחב בספרות ובהיסטוריה; הוא היה איש עט, נואם מצוין ומבוקש, והרצאותיו באתנאום (Ateneo) – המרכז למורשת התרבותית של מדריד – משכו קהל גדול. פולידו אף פרסם הרצאות אלו בעיתונות היומית וכך הביא את עמדותיו לידיעתו של קהל קוראים רחב עוד יותר מקהל השומעים של הרצאותיו.

פולידו היה בעל אופי ספרטני – הוא התנזר מין, לא עסק בספורט, וכל מעייניו היו בעבודתו. בני משפחתו העידו עליו שמעולם לא התבדר, להוציא תאוותו למסעות. ואכן הוא הרבה לנסוע ברחבי אירופה, תורכיה וצפון אפריקה ותיאר במכתבים, בכתבות לעיתונים ובספרים את מה שראו עיניו. בעודו צעיר לימים, בשנות השלושים לחייו, נבחר ד"ר פולידו פרנאנדס לאקדמיה המלכותית לרפואה והיה החבר הצעיר ביותר שזכה בכבוד זה. הוא כיהן באקדמיה זו כ־50 שנים והיה חבר בוועדות החשובות ביותר שלה. ד"ר פולידו עסק ברפואה עד שנכנס לפוליטיקה: ארבע פעמים הוא היה נציג (deputado) של מורסיה (Murcia) שבדרום

מזרח ספרד, ובשנים 1893-1898 היה נציג של מדריד בקורטס (Cortes), האספה המחוקקת, של ממלכת ספרד; ב־1901 היה סנטור מטעם האקדמיה המלכותית לרפואה, ובשנים 1903-1909 נבחר לסנטור מטעם האוניברסיטה של סלמנקה; ב־1910 מינה אותו חוסה קנלחס מנדס (José Canalejas Méndez) לסנטור לכל ימי חייו (senador vitalicio). כמו כן הוא היה סגן יושב ראש הסנט.

במהלך השנים מילא פולידו תפקידים אחדים בשירות הציבור: הוא היה נשיא מועצת הבריאות הספרדית, הממונה על בריאות הציבור והממונה על הדואר. בחיי הנפש של אנחל פולידו היו מעברים חדים מאיפורה לדיכאון, ובסוף ימיו הוא סבל מדיכאון חריף ואף הידרדר לשיטיון. ביום 7 במאי 1926 הוא לקה באירוע מוחי, הובהל לבית חולים, משם הוא הוחזר לביתו ושוב לא חזר לדעתו עד יום מותו בשנת 1932.

תקצר היריעה מלפרט את כל פועלו של האיש אשר בשנות חייו פרסם כ־100 ספרים וכ־2,000 מאמרים, יכול אדיר לכל הדעות. הוא פרסם מחקרים מדעיים ברפואה בכלל וברפואה חברתית בפרט; נאומים, הצעות חוק ופעילות פרלמנטרית; תרגומים, מכתבים, ועל הכול ספרים, שנועדו לקדם את המאבקים החברתיים שיזם ושלחם הקדיש מאונו ומזמנו. כל חייו הוא ניהל מאבקים ציבוריים למען מטרות שהאמין בהן – הוא היה שדולה של אדם אחד: הוא נאבק למען הומניזציה של עונש המוות ולנוכחות רופא בדיון משפטי שנוגע לאנשים שאינם שפויים בדעתם וביקש לתקן את התנאים בבתי הסוהר. פולידו, אשר נולד במחצית המאה התשע עשרה, הקדים את זמנו – הוא הכיר בזכויות ילדים והקים שדולה להגנה ולשמירה עליהן. על כך הציבו לו תושבי מדריד יד בנג הרטירו (Retiro) שבעיבורה של בירת ספרד.<sup>11</sup> אנחל פולידו נאבק למען פועלים ששכרם קופח ועודד פיתוח חיסון נגד שחפת. הוא עמד בראש אגודה למען העיוור, אשר ביקשה לסייע לעיוורים להיכנס אל שוק העבודה. בהיותו נציג המחוז של מורסיה הוא לקח חלק גם בפולמוס על ייצורו של שמן הזית ועל מכירתו – אם יש להוסיף לו פלפל, שיאריך את חיי המדף של המוצר אבל יקנה כוח לתעשיינים שייצרו את השמן המעורב בפלפל וקבעו את מחירו כטוב בעיניהם, לרעתם של מגדלי הזיתים במורסיה.

הדיון כאן מוקדש לפועלו של ד"ר אנחל פולידו פרנאנדס למען פיוס והקמת קשר וגשר בין אחיו הספרדים לבין היהודים הספרדים, צאצאיהם של גולי ספרד.

11. Á. Pulido Martín, "Recuerdo del doctor Pulido", *Actas del Simposio de Estudios Sefardíes*, Madrid 1970, pp. 73-79 (especially p. 76). המוצג נחנכה ביום 21 באוקטובר 1954. ראו גם *Boletín del consejo general de colegios médicos de España*, XVIII, 84 (Nov. 1954). ראוי לציין כי מחצית הסכום שנרש להקמת המצבה נתרמה על ידי יהודים ממרוקו ומארצות אחרות. יהודי מרוקו יזמו גם טייעת עצים בישראל על שמו. ראו הערות 49 ו־50 להלן.

## ג. המאה התשע עשרה – הספרדית ומקומה של השאלה היהודית

שאלת השאלה – מה הביא את האישיות שתוארה לעיל להתעניין בגורלם

של היהודים הספרדים ולחזור לפיוס בין אחיו הספרדים לבין היהודים הספרדים, צאצאי המגורשים של 1492?

את פעילותו הציבורית של פולידו פרנאנדס בהקשר האמור יש לבחון על רקע הופעתו והתפתחותו של הזרם הליברלי בעולמה של ספרד במאה התשע עשרה. ליברליזם (liberalismo) היא מילה בספרדית: "ליברלי" הוא חופשי; היפוכו של "סרבילי", משועבד. הולדתם של מושגים אלו בחוגי הקורטס אשר התכנסו בקדיס (Cádiz) בשנים 1808-1812 בעיצומה של מלחמת העצמאות הספרדית נגד צבאותיו של נפולאון בונפרטה. הליברלים ביקשו לשחרר (liberar) את מולדתם מעולו של הכובש הזר. יד ביד עם הליברליזם הפוליטי צעדה הרומנטיקה – מכלול זרמים באמנות, בספרות, במוזיקה ובחקר ההיסטוריה אשר טיפחו את העבר ההיסטורי הימי-ביניימי; הרומנטיקה הציגה ראייה מחודשת של הטבע, הנוף והאתרים ההיסטוריים. בספרד היה הליברליזם תופעה בלתי נפרדת מרוח הרומנטיקה; ברם יש להבחין בין רומנטיקה שנשאה נפשה לימי הביניים – המזבח והכתר – לבין הרומנטיקה המהפכנית אשר ביקשה לזעזע ולקעקע את אושיותיו של המשטר הישן (L'Ancien Régime).

עם הרסטורציה הבורבונית ושובו של פרנאנדו השביעי (1814) גלו מספר רבים מהליברלים, והם לא שבו אלא לאחר שנת 1837, שנת מותו של המלך, אשר נשא ברמה את דגל האבסולוטיזם והמשטר הישן. ולראיה – רק עם מותו בוטלו חוקי טוהר הדם (limpieza de sangre) בממלכת ספרד. עלייתה למלכות של איסבל השנייה, בתו של פרנאנדו השביעי, סימלה תקווה חדשה לליברליזם בספרד.

באמצעות הרומנטיקה התודעה ספרד אל עברה וביקשה להנחיל את ערכיו לדורות הבאים. ההתעניינות בעברה ההיסטורי של ספרד בימי הביניים העלתה לקדמת הבימה את היהודים, שכן הם והמוסלמים היו עצם מעצמיו ובשר מבשרו של העבר הימי-ביניימי, אך הם נמחו ונמחקו מהזיכרון הקולקטיבי הספרדי במאה השש עשרה ואילך, בשעה שממלכת ספרד הייתה שקועה בכיבוש העולם החדש, במלחמות הדת, במלחמת העצמאות שלה ובאבדן מושבותיה. אט אט התחיל בספרד של המאה התשע עשרה הדיון הציבורי בגורלם של היהודים ובתוצאותיו של הגירוש הכללי ב־1492. היסטוריונים החלו ללמוד את תולדותיהם של היהודים בספרד ולחקור את תפקידה של האינקוויזיציה בעולמה של ממלכה זו. עלינו לזכור כי הליברלים ראו באינקוויזיציה הספרדית, אשר באופן סופי בטלה ועברה מן העולם בצו מלכות רק ב־1834, את אמה הורתה של חוסר הסובלנות (intolerancia), ולדידם היא הייתה הסיבה הראשית לכל תחלואיה ההיסטוריים של ספרד. קריאתם של הליברלים לסובלנות (tolerancia) הייתה בראש ובראשונה קריאה לחידוש פניה של הציבוריות הספרדית במטרה להקנות לספרד מקום של כבוד בחברת העמים, מקום

שהיה לה בעברה הימי-ביניימי אך אבד לה כליל במאה התשע עשרה, שכן אירופה, שכבר צלחה את המהפכה המדעית, את המהפכה התעשייתית ואת המהפכה הצרפתית, השאירה את ספרד הרחק מאחור.

מאז אמצע המאה התשע עשרה, במיוחד על רקע המהפכה ב־1868-1869, חלו שינויים חברתיים מרחיקי לכת בממלכת ספרד – תנועת הגירה מואצת מהכפר העירה והגירה אל מחוץ לגבולותיה של ממלכת ספרד, במיוחד לאמריקה; בעריה של ספרד, שעד לאותם ימים הייתה ארץ חקלאית בעיקרה ומקצב החיים בה נקבע על פי האצולה הקרקעית המקומית, התפתחו חיים בנוסח חדש – חיים עירוניים; הפקעת אדמות המנזרים אפשרה סלילת כבישים ובניין כיכרות; גם הבית העירוני שינה את פניו – לא עוד ארמונו של האציל, אלא דירתו של הבורגני; הרכבות החלו בפעולתן ועמן התעצמה ניידות גאוגרפית וחברתית; זרם הרומנטיקה בספרות ובאמנות פינה מקום לראליזם; הצנזורה התירה את הרצועה, ומכאן עלתה חשיבותה הציבורית של העיתונות, אשר הייתה לכלי התקשורת העיקרי ולמשענת ותמיכה להשקפות פוליטיות.

ב־1869 היו בספרד כשני מיליונים קוראי עיתונים.<sup>12</sup> שופרם של הליברלים היו העיתונים *El Liberal; El Imparcial; El Correo; España; Iberia* ודומיהם. בכולם נמצאים עקבותיו של פולידו פרנאנדס: מאמרים ומכתבים למערכת פרי עטו וכתבות על אודותיו. לעומתם הייתה עמדה שמרנית אינטגרטיסטית בעיתונים אשר שמותיהם מעידים על השקפת עולמם: *La Cruz; La Fe; El Siglo Futuro*

מאמצע המאה התשע עשרה הייתה השאלה היהודית לאבן בוחן בציבוריות הספרדית בוויכוח שבין ליברלים לשמרנים. השאלה היהודית נגעה למעמדו של ה"אחר" בספרד. חוסר הסובלנות כלפי ה"אחר", והיהודים בכלל זה, אשר הביא לגירושם של היהודים ושל המוסלמים מעל אדמתה של ספרד, הוא שגרם – כך טענו הליברלים – לשקיעתה של הממלכה ולכלל תחלואיה. הליברלים ביקשו לשנות מצב זה מעיקרו. כבר בראשית המאה התשע עשרה יצאו היסטוריונים ספרדים נגד האגדה הציפלה (*leyenda negra*), אשר זיהתה את ספרד עם האינקוויזיציה ועם היעדר פלורליזם, והם סברו כי מתן חופש פולחן ללא קתולים, ובהם ליהודים, עשוי לשנות את האגדה ואת מעמדה של ספרד באירופה. לטענתם ההיסטוריה הספרדית נבחנה מעתה על פי יחסם של הספרדים אל ה"אחר", ותקנת מעמדה של ספרד בעולם אף היא עשויה להימצא בהתאם לאותה אמת מידה.<sup>13</sup>

ראוי להזכיר כי בעניין זה לא הייתה תמימות דעים בין הוגי הדעות הספרדים. לדוגמה ההיסטוריון הספרדי מרסלינו מננדס פלאיו (*Marcelino*

12. ראו *M. Artola, La burguesía revolucionaria 1808-1874* (Historia de España dirigida por Miguel Artola), Madrid 2001, 5

13. ראו למשל הקדמתה של מריה אנטוניה בל בראו *Bravo* (Bravo) לספרו החשוב ביותר לעניינו של אנחל פולידו בהקשר היהודים הספרדים *Á. Pulido Fernández, Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid 1905. Edición facsímil, Granada 1993, pp. xv-xix. וראו גם *C.C. Aronsfeld, The Ghosts of 1492: Jewish Aspects of the Struggle for Religious Freedom in Spain 1848-1976*, New-York 1979

14. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Madrid, 1881-1882. ראו גם אלורז צ'יידה, *אנטישמיות* (הערה 10 לעיל), עמ' 152-159.

15. ענף של המשפחה הבורבנית אשר ראשו והנוהים אחיהם סירבו להכיר בלגיטימיות של איסבל השנייה כאשר עלתה למלוכה בשנת 1833. ראשיתו של פלג זה בדון קרלוס מריה איסידרו דה בורבון (Borbón) (1788-1855) וצאצאיו. הקרליסטים התקוממו נגד השליטים במדריד, קרוביהם הבורבונים מלכי ספרד, בשם קיצוניות קתולית ובלגנות נאופוליטית ורגיונלית.

16. ראו ארטולה, הבורגנות (הערה 12 לעיל).

טען שההסבר האמור פשטני, והוא יצא נגדו בחיבורו הנודע ההיסטוריה של ההטרודוקסים הספרדים.<sup>14</sup>

נגד הליברלים יצאה האורתודוקסיה הקתולית; היא תמכה בבאסולוטיזם מלכותי וראתה קשר ישיר, שעובר כחוט השני, בין הקונוורסוס בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה, אשר נתפסו כמינים (herejes) – אויבי הנצרות והנוצרים – ואשר נגדם הוקמה האינקוויזיציה הספרדית, לבין הליברלים של המאה התשע עשרה, שאף הם נחשדו על איבתם לכנסייה ולמלוכה. השמרנים הקתולים, במיוחד מקרב הקרליסטים,<sup>15</sup> הצביעו על זיהוי כביכול של ליברליזם מהפכני עם יהדות ואנטי-קתוליות והתרו מפני מה שהם ראו כנטייתם של היהודים להפיכת הסדר הציבורי לאנרכיה.

המאבקים בין ליברלים לשמרנים באו לידי ביטוי בחוקות (constituciones) שקמו לה לספרד במהלך המאה התשע עשרה, מהן ליברליות ומהן שמרניות. הראשונה הייתה החוקה הליברלית של קדיס ב-1812 (El código democrático de 1812); אלא שהחוקה של 1837, אחרי מותו של פרנאנדו השביעי, הדגישה את הצורך לשמור על בלעדיות הפולחן של הדת הקתולית על אדמת ספרד. אשר על כן לא הייתה כל אפשרות משפטית לקיים בספרד קהילה ופולחן לא קתוליים. המהפכה בספטמבר 1868, אשר הדיחה את איסבל השנייה והקימה רפובליקה, נסתיימה ב-1869 בניצחונם של המלוכנים. המנצחים נאלצו לפעול אל מול התנגדות של הרפובליקנים מזה ושל הקרליסטים מזה, והחוקה של 1869 נאלצה להתחשב באילוצים מנוגדים אלו. בסוגיית חופש הפולחן הותר לספרדים לקיים כל פולחן שיחפצו בו ובלבד שיעשו כן באורח פרטי בלבד.<sup>16</sup> עד כמה שהדברים נגעו ליהודים משמעות הדבר הייתה שהם לא יכלו לבנות בתי כנסת, לא יכלו להקים בתי קברות, ובכלל לא היה לאל ידם לקיים קהילה. אכן, לא חיו יהודים בספרד, מכל מקום לא היו חברים בקהילות ישראל, מאז 1492. המסורת היהודית מספרת על החרם שהטיל ר' יצחק אברבנאל (1437-1508) על ספרד באיסור שאסר על יהודים להציג את כף גלם על אדמת ספרד. אפילו אין הדברים אמורים בעובדה היסטורית, עדיין למסורת זו יש משמעות ותוקף בקרב היהודים הספרדים לדורותיהם. מפי אבי, מורנו מיוחס (1901-1985), שמעתי שבמשפחתנו – משפחת מיוחס הירושלמית – נודעת מסורת שעל פיה נמנע סבי ר' רחמים מיוחס, שהיה בשעתו שד"ר (שליח דרבנן) של הישיבה "פורת יוסף" בירושלים, מלרדת לחוף בספרד כאשר עגנה שם הספינה שנסע בה לשליחותו בצפון אפריקה בשנות התשעים של המאה התשע עשרה. גורם אחר, אשר בוודאי הרחיק את היהודים מאדמת ספרד, היה קיומה הרשמי של האינקוויזיציה שם עד ביטולה הסופי בשנת 1834.



## ד. מאלכת ספרד והיהודים בשר ודם

יהודים בשר ודם נעדרו מאדמת ספרד, אבל היה להם קיום במסורת הכנסייה, בחגי הנוצרים ובספרות; גם בספרות המאה התשע עשרה – הן בזרם הרומנטי, שעסק בימי הביניים, הן בזרם הראליסטי, אשר נקט עמדה בפולמוס שבין ליברלים ובין שמרנים על השאלה היהודית.

בשלהי תקופת שלטונה של איסבל השנייה, בשנת 1860, כבשה ספרד את העיר טטואן (Tetuán) ושלטה בה עד 1862. היהודים בטטואן קיבלו את הספרדים בזרועות פתוחות ומיהרו לדבר עמם בלשון הספרדית-יהודית נוסח צפון אפריקה, היא החכיתיה. רשמיהם של הכובשים הספרדים לא היו חד-משמעיים – היו שהתפעלו משמירת השפה הספרדית בפיותיהם של היהודים; כך הסופר בניטו פרז גלדוס (Benito Pérez Galdós) מחבר הספר אפיזודות לאומיות: עיטה טטואן.<sup>17</sup> היו גם אחרים, אשר סלדו מעונויים ומדלותם של היהודים והתפעלו יותר מיריביהם הברברים המוסלמים; כך הסופר פדרו אנטוניו דה אלקון (Pedro Antonio de Alarcón) (1833–1891).<sup>18</sup> קשריה של ממלכת ספרד עם יהודי צפון אפריקה נמשכו במאה העשרים, בזמן המלחמות נגד אנשי הריף (Rif) האימתניים; וגם היחס האמביוולנטי כלפי היהודים נמשך.<sup>19</sup>

דמות מפתח אשר הטביעה חותם בל יימחה על המהפכה בשנת 1869 הייתה אמיליו קסטלר (Emilio Castelar) (1832–1899) – סופר, מדינאי ונואם מחונן. אנחל פולידו פרנאנדס היה ידיד קרוב של קסטלר; הוא היה רופאו האישי וסעד אותו על ערש דוויי. השפעתו של קסטלר על פולידו הייתה עצומה בעניינים רבים, ובהם היחס אל היהודים הספרדים. קסטלר היה נושא דברם של הקתולים הליברלים בספרד במחצית השנייה של המאה התשע עשרה. בעניין השאלה היהודית תבע קסטלר בשם הסובלנות מתן זכויות ליהודים ובעיקר חירות של פולחן דת. ביום 12 באפריל 1869 הוא הגן בוויכוח בקורטס הספרדיים על היהדות ועל היהודים. הוא הציג את "אלוהי סיני" ואת "אלוהי הגולגותא" זה בצד זה, טען כי לשניהם יש הצדקה וקיום בעולם הנוצרי ונשא דברים בגנות הגירוש הכללי ב-1492. אלמלא הגירוש, אמר קסטלר, היו חיים בספרד שפינוזה ודישאל.<sup>20</sup> קסטלר טען כי פיוס עם היהודים הוא הכרח בל ייגונה בעבור ספרד; וזו נהייתה גם השקפתו של ידידו ותלמידו אנחל פולידו. קסטלר גם טען לייחודה של קבוצת העמים הלטיניים (la raza latina). בשנת 1872 הוא פרסם ספר שנשא את הכותרת זיכרונות מאיטליה,<sup>21</sup> ובו פרק על היהודים בספרד ובאיטליה. קסטלר תיאר בספרו זה את ההיסטוריה של יהודי ספרד לפני הגירוש, את הגירוש ואת מצבם של היהודים ברומא בתקופתו הוא. לא נעלמו מעיניו עוניים ונחשלותם, והוא תיאר את יהודי הגטו של רומא בלא כחל ושרק: עלובים, מזהמים, רודפי בצע ואנוכיים; אבל הוא לא חשך שבטו גם מהעיר הנצחית, ואף אותה הוא תיאר טובעת בסחי

17. B. Pérez Galdós, *Episodios nacionales: Aita Tettauén* (Historia, 16). שם הספר הוא שמה של העיר טטואן בלשון הערבית.

18. I.M. Hassán y R. Izquierdo Benito (coordinadores), *Judios en la literature española: Colección Humanidades*, Cuenca 2001, p. 317 פדרו אנטוניו דה אלקון הוא מחברה של הנובלה הטבע משולש הקצוות *El sombrero de tres picos*

19. U. Macías, "Los cronistas de la Guerra de África y el primer reencuentro con los sefardíes", *Los Judios en la España contemporánea: historia y visiones, 1898–1998*, U. Macías, Y. Moreno Koch and R. Izquierdo Benito (coordinadores), Cuenca 2000, pp. 45–60

20. E. Castelar, *Discursos y ensayos: Selección, prólogo y notas por J. García Mercader*, Madrid 1961 González García, "Emilio Castelar y los judíos", *Raíces*, 40 (1999), pp. 21–28. הוויכוח התקיים עם הציר '1 דה מונטרולה (V. de Monterola). וראו גם V. de Monterola, "Dios en el Sinai: Los judíos en la dialéctica parlamentaria de la jornada del 12.4.1869", *ibid*, pp. 39–44

21. E. Castelar, *Recuerdos de Italia*, Madrid 1872

ובאשפה. הוא השתמש בתיאורים אלה כדי למתוח ביקורת על הכנסייה, בגללה לדעתו הגיעו היהודים לאן שהגיעו.

מעניין במיוחד תיאורו של קסטלר לפגישתו עם יהודייה ספרדייה, כמובן יפת תואר, מפירנצה. הוא שמע אותה דוברת ספרדית ופנה אליה בשאלה – שעתידה להיות למין דגם (topos) לפגישותיהם של ספרדים עם יהודים ספרדים דוברי ספרדית-יהודית בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים – "האם את ספרדייה?" ההקשר היה השפה, והטעם לשאלה היה שהגברת דיברה בלשון ספרד. הנשאלת השיבה לקסטלר שהיא יהודייה, שנולדה בליוורנו (Livorno, Leghorn), נישאה ליווני והתגוררה בדמשק. קסטלר כתב כי באותה שעה הוא נשבע שאם יהיה בידו כוח פוליטי הוא ילחם כדי לעקור ולמגר את חוסר הסובלנות מאדמת ארץ מולדתו.

22. ארכיון כ"ח (A.I.U.) פריז, ספרד,

9912.

23. רק הרפובליקה אשר הוקמה ביום

9 בדצמבר 1931, עם הדחתו של המלך

אלפונסו ה-13, קבעה הפרדה מוחלטת

בין המשפט הציבורי לבין המשפט

הפרטי. כזכור, ב־1936 פרצה מלחמת

האזרחים הספרדית, ובמהלכה ועם

סיומה ב־1939 עזבו רובם המכריע

של יהודי ספרד את הארץ. בעת ההיא

נוסף ממד חדש לאנטישמיות בספרד:

היהודים – עם הבונים (מסונים)

החופשיים ועם הקומוניסטים – נתפסו

כאויבי של העם הספרדי הנוצרי. מכל

מקום, פרק זמן זה חורג מתקופת חייו

של אנחל פוליידו פרנאנדס. ב־1931

אמנם עדיין היה בחיים, אבל היה שרוי

בשיטיון והיה מאושפז בבניין האקדמיה

המלכותית לרפואה. לסיכומה של סוגיה

זו ראוי לציין כי ב־1992 הוכרזה הכרזה

רשמית על חירות מצפון ועל חופש

פולחן לכול, ומלך ספרד חואן קרלוס

הראשון ביקר ביקור רשמי בבית הכנסת

במדריד.

24. M. Martínez Cuadrado, *Restauración y la crisis de la monarquía (1874-1931)* (Historia de España dirigida por Miguel Artola, 6), Madrid 2001

25. ראו I. González García, "La cuestión judía y la crisis del 98"

היהודים בספרד בת זמננו (הערה 19

לעיל), עמ' 25-44.

בשנת 1876, לאחר מאבקים ותהפוכות פוליטיות, נכונה חוקה חדשה; היא נוסחה תחת הרושם של מלחמות האחים בין הקרליסטים לבין תומכי הבורבונים של מדריד בתקופת שלטונו של אנטוניו קנובס דל קסטיו (Antonio Cánovas del Castillo). בחוקה זו שונתה הקביעה בסעיף 21 שבחוקה משנת 1869, סעיף אשר התיר חירות פולחן (libertad de cultos), ומאז הותרה סובלנות בלבד (tolerancia de cultos) כלפי מי שאינם קתולים-רומים-אפוסטולים. בעת ההיא כבר הייתה נוכחות של הון יהודי בתיעוש ובבנקאות הספרדית: הבנק של רוטשילד, עם נציגו ארנסטו באוור (Ernesto Bauer), החל בפעילותו העסקית; יהודים התחילו להתגורר דרך קבע בערים של ממלכת ספרד – סויליה, ברצלונה ואף מדריד הבירה; הם יכלו להתפלל בין כותלי בתייהם – במדריד בביתו של ארנסטו באוור<sup>22</sup> – אך לא בפרהסייה.<sup>23</sup>

בסופה של המאה התשע עשרה, לנוכח המשבר ב־1898 כאשר איבדה ספרד את האחרונות במושבותיה שמעבר לים – קובה, פוארטו ריקו והפיליפינים<sup>24</sup> – ונוכחה לדעת עד כמה היא מפגרת, חלשה ועלובה ביחס למדינות מערב אירופה ולארצות הברית, הועלתה ביתר שאת סוגיית חוסר הסובלנות ההיסטורית בתורת סיבת הסיבות לשקיעה ולניוון הלאומי. אנחל פוליידו חווה את המשבר הזה, ולפיכך הוא ביקש להקנות למולדתו קהל יעד חדש ותחומי השפעה חדשים לפעולתה תחת אלה אשר אבדו לה. את היעד הראוי לפעילותו הוא רצה למצוא בקרב היהודים הספרדים, אשר התמידו במשך, אז, 400 שנים לדבר בלשון הספרדית-יהודית ולכתוב בלאדינו.<sup>25</sup>

מניעיו של ד"ר פוליידו פרנאנדס לפעילותו להשגת פיוס בין מולדתו לבין צאצאיהם של מי שהיו לפנים בניה קשורים בראש ובראשונה בטובתה של ממלכת ספרד – פוליידו ראה בשפה הספרדית-יהודית את הגשר והקשר בין ספרד לבין היהודים הספרדים, ועל גשר זה הוא ביקש לבנות הן את

ההגמוניה התרבותית של הלשון הספרדית בקרב היהודים הספרדים הן את הפיוס בין אחיו הספרדים לבין צאצאיהם של מי שהוגלו בצו מלכות מחצי האי האיברי. אין כלל תמה שספרו הראשון של אנחל פולידו בעניינם של היהודים הספרדים נושא את השם בני ישראל הספרדים והלשון הקסטיליאנית.<sup>26</sup> במאמר מוסגר ראוי לציון השם שנקט פולידו, "israelitas", שהוא בלשון הקסטיליאנית המונח התנ"כי לבני ישראל. רק בספרו הבא אחריו, אשר ראה אור ב־1905 ואשר כלל גם התכתבות ענפה עם מנהיגים ואנשי ציבור יהודים ספרדים, השתמש פולידו בשם התואר "ספרדי" (sefardí), שהיה והנו השם המקובל בפיהם של יהודים ספרדים לעצמם.<sup>27</sup> הוא האמין כי שני מיליוני יהודים ספרדים,<sup>28</sup> דוברי הלשון הספרדית-יהודית, יקדמו את האינטרסים ואת המעמד של ממלכת ספרד בעולם. יותר משדאג לרווחתם של היהודים הספרדים דאג פולידו לקידומה של מולדתו.

ביום 5 בדצמבר 1953 התקיים בקהילה היהודית-ספרדית של מדריד Acto de Comunidad Sefardí de Madrid) טקס מחווה של כבוד (homenaje) לזכרו של ד"ר אנחל פולידו פרנאנדס, כ־20 שנה לאחר שנפטר מן העולם. קהילה זו הייתה תופעה חדשה בנוף הציבורי של ממלכת ספרד ושל בירתה מדריד. רק שנתיים קודם לטקס המחווה האמור, בשנת 1951 בערב ראש השנה, נחנך בית כנסת יהודי חניכה רשמית. העיתון הישראלי הארץ דיווח על האירוע בגיליונו מיום 2 באוקטובר 1951 בהסתמך על ידיעה ממדריד וציין כי "בפעם הראשונה זה 467 שנה, מאז גירוש יהודי ספרד, ייחנך כאן בית כנסת יהודי רשמית ערב ראש השנה. בית הכנסת שנועד להכיל 132 מתפללים, ייפתח בקומה השנייה של בניין, שנרכשה למטרה זאת אחרי קבלת אישור מתאים מאת השלטונות. עד כה התפללו יהודי מדריד בדירות פרטיות".<sup>29</sup> התוספת בידיעה "אחרי קבלת אישור מתאים מאת השלטונות" מעידה על מעמדה הרופף והתלותי של הקהילה באותם הימים. אשר על כן ראוי לשימת לב מיוחדת טקס המחווה ויום העיון שבחרה הקהילה לערוך דווקא לזכרו של הסנטור המנוח. הטעם לדבר, כפי שחזרו והדגישו הדוברים ביום העיון, היה תפקיד הסנטור של ישראל שמילא פולידו פרנאנדס ומאמציו הבלתי נלאים להביא לפיוס ולחידוש הקשרים בין ארץ מולדתו ספרד לבין היהודים הספרדים, צאצאיהם של הגולים שגורשו מממלכות חצי האי האיברי ב־1492.

## ה. סוגורם של ישראל

כדי להגשים את המטרה אשר הציב הרופא והסטור הספרדי אנחל פולידו פרנאנדס לנגד עיניו, היינו לשים קץ לנתק בין היהודים הספרדים ובין ממלכת ספרד ובניה, היה עליו להתמודד עם הדימוי השלילי של היהודי, דימוי אשר הכה שורשים איתנים בתודעתם של בני מולדתו. כדי להתגבר

Á. Pulido Fernández, *Los israelitas. 26 españoles y el idioma castellano*, Madrid 1904. Edición facsimile, Barcelona 1992

27. ראו פולידו, ספרדים (הערה 13 לעיל).

28. ראו *El Liberal*, 11 de diciembre de 1905: "dos millones de sefardim que siguen hablando, aunque cada vez peor, nuestra lengua, que a despecho del edicto de expulsión todavía nos aman, y que apetecen los libros, el teatro, la amistad y el comercio moral material e intelectual de los españoles" (שני מיליונים של יהודים ספרדים הממשיכים לדבר, אף כי בכל פעם בצורה גרועה יותר, את לשוננו ואשר, למרות צו הגירוש, עדיין אוהבים אותנו...)

29. הארץ, 2.10.1951. ראו גם A. Marquina Barrio, "La España de Franco y los judíos", היהודים בספרד בת זמננו (הערה 19 לעיל), עמ' 191-200.

על תוצאותיו של הדימוי נאלץ פולידו ליטול על עצמו את תפקיד סגורם של ישראל. אמנם היהודים בשר ודם נעלמו מנופה הציבורי של ממלכת ספרד; ברם, חרף עובדה זו, נותר בעינו הדימוי השלילי של היהודים והיהדות בקרב תושבי הממלכה – היהודי המיתי היה מעורר שנאה ופחד קמאי, והוא ינק את קיומו מהדימוי של רוצח האל בכתבי הקודש הנוצריים ומדמותו של המלווה בריבית קצוצה של ימי הביניים.

כאן המקום להעיר כי דמותה של האישה היהודייה – בת היהודים היפה – בספרות, בשירה ובאמנות הייתה מעוררת סלידה הרבה פחות מדמות הגברים. אחד מספריו של אנחל פולידו הוקדש לאישה העבריייה – מיקה.<sup>30</sup> הייתה זו מחווה של הכרת טובה לכמה גבירות יהודיות אשר סייעו לו במערכה הציבורית שניהל למען היהודים הספרדים: העיתונאית רחמה טולדאנו (Rahma Toledano) מטנג'יר (טנחר; Tánger) ומיקה, מרייטה, גרוס לבית אלקלעי (Mica – Marietta – Gross Alcalay) תושבת טרייסט, אז באימפריה האוסטרו-הונגרית, בת לאם ילידת סרביה ולאב יליד בוסניה, שניהם יהודים ספרדים. פולידו הזכיר שמוצא אבותיה של מיקה היה בעיר הקסטיליאנית אלקלה דה הנרס (Alcalá de Henares), ובכך הודגש הקשר של היהודים לספרד בטרם הגירוש, והוא השווה אותה לגיבורות התנ"ך רות ואסתר. אנחל פולידו כתב שהיא נראתה בעיניו כיפהפייה ספרדייה ממחוזות מזרחו של חצי האי האיברי, ולנסייה או מורסיה. במאמר מוסגר כאן המקום להעיר כי מיקה גרוס אלקלעי ציינה במכתביה אל אנחל פולידו שהייתה קוראת נלהבת של אמיליו קסטלר, אותו כבר הזכרתי בדבריי. ב-1904, בעקבות הופעת ספרו היהודים הספרדים והלשון הקסטיליאנית,<sup>31</sup> כתבה מיקה גרוס אלקלעי אל פולידו ומסרה לו מידע רב על קהילות הבלקן; מידע זה שימש בסיס לספרו הבא אחריו באותו העניין, ספרדים בלא מולדת והעדה היהודית-ספרדית.<sup>32</sup> היא מתה בחולייה קודם שהספר ראה אור בדפוס, ופולידו הקדיש לה את ספרו הנושא את שמה.

Á. Pulido Fernández, *Mica*: 30  
*Homenaje a la mujer hebrea*, Madrid  
 1923

31. הערה 26 לעיל.

32. ראו הערה 13 לעיל.

כאמור, נטל על עצמו ד"ר אנחל פולידו פרנאנדס את תפקיד סגורם של ישראל כאשר התמודד עם הדימוי השלילי של היהודי בקרב הציבור הספרדי. לקהילה היהודית של מדריד, אשר בראשית שנות החמישים עשתה בזהירות את צעדיה הרשמיים הראשונים בספרד של פרנקו, היה חשוב להזכיר את מאמציו של הסנטור הספרדי ולהוקירם במטרה לשפר את מעמדם של היהודים בספרד. מיד בעקבות הטקס ויום העיון, מקץ פחות מחודש ימים, ביום 24 בינואר 1954 פרסמה הקהילה בדפוס את נוסחי ההרצאות אשר נשאו באותו מעמד ד"ר אנחל פולידו מרטין (Ángel Pulido Martín) בנו של הסנטור המנוח ופרופ' פדריקו פרז קסטרו (Federico Pérez Castro), מחשובי הקהילה האקדמית בספרד, פרופסור ללשון ולספרות עברית בתר-מקראיות באוניברסיטה של מדריד ומזכיר המכון אריאס מונטאנו (Arias Montano) ללימודים עבריים של המועצה העליונה למחקרים מדעיים בספרד. דניאל פרנסואה ברוך (Daniel

(François Baroukh), נשיא הקהילה הספרדית של מדריד אשר שמו הצרפתי מעיד על היותו תושב חדש בספרד,<sup>33</sup> הקדים דברים לפרסום.<sup>34</sup> בדבריו הזכיר ברוך כי פולידו היה "דון קיחוטה אציל בהיסטוריה של היהודים הספרדים. הודות לדבקותו חסרת הפשרות במטרה ולאידאליזם שלו הוא הצליח לפרוץ דרך בספרד ברובדי החברה השונים, מחצר המלכות, הכנסייה והסנט עד לעיתונות ולדעת הקהל; יתר על כן – בזנקו מעבר לגבולותיה של ספרד הוא הצליח לקנות את לבם של היהודים הספרדים בכל העולם ויצר את האווירה שאפשרה תחיקה ספרדית לטובת היהודים הספרדים".<sup>35</sup>

כאמור, בנו של הסנטור, גם הוא רופא במקצועו, ד"ר אנהל פולידו מרטין נשא אף הוא דברים בטקס. בדבריו הדגיש פולידו הבן את פעילותו הציבורית הנמרצת של אביו, את האידיאליזם שלו ואת ההגנה על כל מי שנזקק לעזרה. ברם, באותו המעמד ביקש הבן להתמקד בפעילותו של אביו, "קתולי, אפוסטולי רומי [...]. אשר נהיה במרוצת השנים לאפוסטול היעיל ביותר של הספרדיות, המחיה הנלהב ביותר שלה והסנגור הנכבד ביותר שלה".<sup>36</sup> לשימת לב מיוחדת ראויה התייחסותו של פולידו הבן להיותו של אביו "קתולי, אפוסטולי רומי" – פעילותו הנמרצת של אנהל פולידו פרנאנדס כסנגורם של ישראל הביאה להפצתן של שמועות שהוא מזרע היהודים;<sup>37</sup> ומתנגד נחרץ וחסר פשרות של פולידו, חואקין חירון אי ארקס (Joaquín Girón y Arcas) פרופסור למשפט כנסייתי אשר הגיב על ספרו של פולידו ספרדים בלא מולדת והעדה היהודית-ספרדית<sup>38</sup> בהתקפה שלוחת רסן נגד המחבר, כתב במפורש על השמועות והביע חשד כי פולידו הוא מזרע היהודים או הקוונורוסוס.<sup>39</sup> האב והבן לבית פולידו לא רוו נחת משמועות מעין אלה. פולידו האב השיב לאותה ההתקפה על דפי העיתונות – ביום 29 בספטמבר 1905 כתב פולידו בעיתון איל קסטליאנו (*El Castellano*) של סלמנקה והדגיש שהוא אינו מזרע היהודים אלא הוא קתולי אפוסטולי רומי ומקיים את מצוות דתו כהלכתן. הוא כתב: "אני בן 53 שנים, הנני קתולי, אפוסטולי רומי ומקיים את הפולחן שלי; אני נצר לנוצרים ותיקים, אשר דמם, עד כמה שאני יכול לדעת, חופשי מכל סייג וכתם, ואני מעביר בקפדנות לילדיי את הדת של אבותיי".<sup>40</sup> פולידו חזר על הצהרותיו אלו גם במכתב אל העיתון לה טריבונה (*La Tribuna*) של ברצלונה מיום 12 בפברואר 1912: "כתבתי על עיוורים, על נדונים למוות ועל מגפות, כלום אפשר ללמוד מכך שאני חי בבתי מחסה, בבתי סוהר, או בבתי חולים?"<sup>41</sup> אין כל ספק שגם פולידו האב, ועוד יותר ממנו בנו, אשר השקפת עולמו הייתה פרנקיסטית ברורה, הדגישו שהוא כלל לא היה יהודי. בוודאי יש כאן ראשית כול העמדת דברים על דיוקם; אבל אל לנו להתעלם מאוצר המילים הימני-בינימי שנקט פולידו: "נוצרים ותיקים", "סייגים וכתם". בוודאי אפשר ללמוד, אפילו כאן, על הדימוי השלילי של היהודים בחברה הספרדית בדורו של אנהל פולידו. אכן ישראל היו צריכים לסנגור כאשר דובר בשינוי היחס אליהם. בהקשר זה יש לציין

33. דינאל פרנסואה ברוך היה בן למשפחה יהודית-ספרדית מירושלים. הוא עסק במסחר בין-לאומי ולימים נרצח בעת פעילות עסקית בשנחאי.
34. *Acto de Homenaje a la memoria del Doctor Ángel Pulido Fernández tributado por la comunidad sefardí de Madrid*, Madrid 1954
35. שם, עמ' 5: "Pulido fué el noble Don Quijote en la historia de los sefardies"
36. שם, עמ' 7: "el doctor Ángel Pulido Fernández, católico, apostólico romano [...] había de ser, andando los años, el más eficaz apóstol del sefardismo, su más eficiente vivificador, su defensor M. Ortega. más valioso"
37. *Figuras ibéricas*, Madrid 1922, c. 10: "Pulido, apóstol sefardí", pp. 247-377
38. והשוו גם הנותרת בעיתון אל ליברל (*El Liberal*) מיום 15 באוקטובר 1922 וכן M. Lemoine, "El doctor Pulido, apóstol de los sefarditas", *Historia*, 16, X, 105, (1985)
39. דברים דומים נאמרו גם על אנטוניו מאורה (Antonio Maura) (1853-1925), מדינאי, ראש ממשלה, יליד האי מאיורקה (Mallorca), שם ישבו מאז 1391 מי שכנו *chuetas*, צאצאיהם של יהודים-מומרים לנצרות מאז גזרות קנ"א. לאנטוניו מאורה, בחינתו ראש האקדמיה המלכותית של הלשון, ולחברי האקדמיה הקדיש פולידו פרנאנדס את חיבורו *Desarrollo, esplendor y soberanía de la Lengua española*, Madrid 1921
40. ראו הערה 13 לעיל. אנהל פולידו הקדיש את חיבורו זה לאוניברסיטה של סלמנקה, אשר מטעמה כיהן כסנטור.
41. ראו J. Girón y Arcas, *La cuestión judaica en la España actual y en la Universidad de Salamanca*, Salamanca 1906
42. ראו *El Castellano*, 29 de setiembre 1905. "tengo 53 años; soy católico, apostólico romano y practico mi culto; desciendo de cristianos viejos cuya

sangre se halla libre de toda mezcla y mancha y transmito a mis hijos escrupulosamente la religión de mis antepasados”  
 41. לה טריבונה (La Tribuna), 12 בפברואר 1912.

Á. Pulido Martin, *El Doctor Pulido*. 42  
 y su época, Madrid 1945  
 43. שם, עמ' 206-216.

כי דבריו של חירון נכתבו על רקע פרשת דרייפוס בצרפת, כאשר השאלה היהודית נצבעה בצבעיה של האנטישמיות המודרנית. מאז שלהי המאה התשע עשרה נוסף לאנטישמיות ההיסטורית מבית מדרשה של הכנסייה הנוצרית היבט חדש – שנאת ישראל המודרנית על רקע לאומי וכלכלי- חברתי, והיא באה לידי ביטוי, בין השאר, באותה הפרשה ובפרוטוקולים של זקני ציון. כבר ב־1919 הופיעה בעיתון הספרדי הנפוץ ABC סדרת כתבות על הפרוטוקולים הללו, שמקורם ברוסיה הצארית.

בשנת 1945 פרסם ד"ר אנחל פולידו מרטין ביוגרפיה של אביו,<sup>42</sup> ובתוכה הוא הקדיש את הפרק ה־26 למאבקו של פולידו למען היהודים הספרדים.<sup>43</sup> פולידו מרטין כתב את הביוגרפיה בשלהי מלחמת העולם השנייה; ובעת ההיא אי-אפשר היה להתעלם מההקשר של שואת יהודי אירופה, ופולידו הבן ודאי ביקש להבליט את תרומתו החיובית של אביו לשיפור מעמדם של היהודים בכלל ולפעולות ההצלה שנעשו בספרד של פרנקו או מטעמה במהלך המלחמה בפרט. בדברים שהוקראו בשמו בסימפוזיון הראשון של לימודים ספרדיים-יהודיים במדריד ב־1970 במכון אריאס מונטנו דיבר פולידו מרטין על "הפלא של הספר" וסיפר כיצד הצליח פרוף' משה אמזלק (Moisés Amzalac), הרקטור של אוניברסיטת ליסבון, למנוע גירוש של יהודים ספרדים מפורטוגל. הדברים התרחשו במהלכה של מלחמת העולם הראשונה, כאשר גרמניה הכריזה מלחמה על פורטוגל, בת בריתה ההיסטורית של אנגליה. אז נפלה בפורטוגל ההחלטה לגרש את נתיני מדינות האויב, ובכלל זה את נתיניה של תורכיה – בהם היו משפחות יהודיות-ספרדיות רבות שנשאו שמות ספרדיים, כגון פרסנו (Fresno) וקסטל (Castel). אמזלק חזר לביתו מיואש מניסיונותיו להעביר את רוע הגזרה. אז נשא עיניו וראה בספרייתו עותק מספרו של אנחל פולידו ספרדים בלא מולדת והעדה היהודית-ספרדית.<sup>44</sup> למחרת הוא מיהר אל שגריר ספרד בליסבון ולרה (Valera, Marqués de Villasinda), אשר הכיר את פולידו האב וידע על פעילותו הציבורית למען היהודים הספרדים. בהשפעת ספרו של פולידו ניאות השגריר לקחת תחת חסותו כמה משפחות יהודיות-ספרדיות, וכך נמנע גירושן.<sup>45</sup> באותו המאמר הזכיר פולידו מרטין את החוק של הגנרל פרימו דה ריוורה (Primo de Rivera) – בשנת 1924 הוא התיר ליהודים שיכלו להוכיח שיש להם מעמד של בני חסותה של ספרד בתוקף הסכמי הקפיטולציות של הממלכה עם האימפריה העות'מאנית לפנות ולבקש עד 1930 מעמד של נתינים ספרדים.<sup>46</sup> פולידו מרטין כתב כי יהודי שאלונקי אשר השכילו לנצל הזדמנות זו ניצלו, בעוד מי "ששכחו את קריאתה של ספרד נפלו קרבן".<sup>47</sup> הוא הוסיף וסיפר שם שביקר במדינת ישראל ושבמהלך ביקורו הוא השתתף בטקס לנטיעת עצים על שמו של אביו המנוח. בטקס אשר התקיים ביום 24 במאי 1956 קרא השגריר משה טוב לנוכחים לזכור היטב "שהייתה זו הפעם הראשונה שבה הונף דגלה הלאומי של ספרד בארץ זו [ישראל] וכי הדבר נעשה לכבודו של ד"ר פולידו".<sup>48</sup>

44. ראו הערה 13 לעיל.  
 45. ראו פולידו מרטין, לזכרו של ד"ר פולידו (הערה 11 לעיל), עמ' 76.  
 46. B. Rother, "España y los judíos: de los albores del siglo XX a la Guerra civil", היהודים בספרד בת זמננו (הערה 19 לעיל), עמ' 154-172, ובמיוחד עמ' 164-168.  
 47. ראו פולידו מרטין, לזכרו של ד"ר פולידו (הערה 11 לעיל), עמ' 76. בסופו של דבר ביום 30 ביוני 1982 חוקקה ממלכת ספרד חוק שעל פיו יהודים שמוצא אבותיהם ספרדי יכולים לזכות בנתינות ספרדית אם יתמידו להתגורר בספרד שנתיים רצופות.

48. שם.

49. קרן קיימת לישראל, 190 ספר הזהב, 527/4. היממה לנטיעת העצים באה ממרוקו בעילום שם. פולידו קיים קשרים אמיצים עם יהודי טטואן וטנג'יר ב-1905 ביקר פולידו בניברלטר, בטנג'יר ובטטואן. הוא חזר לבקר שם ב-1921, ובשני המקרים התקבל בכבוד מלכים. 50. תיק אנחל פולידו בארכיון הציוני, בארכיון קרן קיימת לישראל ובארכיון הצילומים של קרן קיימת לישראל. אף כאן באה היממה מנציגי קרן קיימת לישראל במרוקו. אני מודה ל"ד" מיכל הלד מהאוניברסיטה העברית בירושלים על אשר איתרה את החומר הנדון וטרחה להשיגו בעבורי.

כבר בשנת תרפ"ו (1926) נרשם בספר הזהב של קרן קיימת לישראל לכבודו של ד"ר אנחל פולידו פרנאנדס כי הוא "פעל למען עם ישראל וגולי ספרד בפרט". התעודה המעוטרת שמורה היום בביתן של שתי נכדותיו של ד"ר פולידו, ועמן נפגשתי בשנת 2004 במדריד.<sup>49</sup> ביום 12 בנובמבר 1992 התקיים בישראל טקס להקדשת חורשה על שם אנחל פולידו בחורובית ביזמתם של אגף הנצחות ופרויקטים ומחלקת אמריקה הלטינית וספרד של קרן קיימת לישראל.<sup>50</sup>

## ו. אנחל פולידו פרנאנדס כוגש יהודים ספרדים

אנחל פולידו תיאר שתי פגישות שלו עם יהודים ספרדים. ב-1893, כאשר היה בנו סטודנט לרפואה בווינה שבאוסטריה באו ההורים והאחות אלנה לבקר אותו. המשפחה יצאה למסע שיט על הדנובה, ובמהלכו שמעה הבת זוג קשישים משיח בספרדית-יהודית. פולידו התקרב, שמע, הציג את עצמו והתוודע אל אנריקה חיים בז'ראנו (Bejarano; Bedjarano) מנהל בית הספר של הקהילה היהודית-ספרדית בבוקרשט (Escuela israelita española en Bucarest). אנחל פולידו העיד על עצמו שכך נודע לו דבר קיומם של יהודים ספרדים דוברי הלשון הספרדית-יהודית, צאצאיהם של גולי ספרד ופורטוגל אשר שמרו על לשונם זו מאות בשנים.

פולידו סיפר גם על פגישה בשנות השמונים של המאה התשע עשרה עם סוחרים יהודים בשוק של בלגרד. כשנשאל הסוחר היהודי אם הוא ספרדי הוא השיב: "כן אדוני, אבל אינני ספרדי משם; אני ספרדי אבל מהמזרח". פולידו פרסם את רשמיו בעיתון אל ליברל ומאוחר יותר באחד מספריו.<sup>51</sup> לצורך השוואה ראוי להזכיר דברים שכתב מקס נורדאו (Max Nordau) (1849-1923) על פגישתו עם יהודים דוברי ספרדית-יהודית, בעל ואישה בבולגריה. לשאלתו של נורדאו "האם אתם מדברים ספרדית?" השיבה האישה בתימהון: "ספרדית? לא אדוני; אני מדברת יהודית". בעלה מיד אמר שאשתו חסרת השכלה, ואכן הוא זיהה את לשונם עם השפה הספרדית.<sup>52</sup> נורדאו הדגיש שהרבדים הנמוכים במרקם החברתי של היהודים הספרדים לא ידעו ולא הכירו את ספרד ומורשתה.

בעיקר בכתיבת ספרו השני בעניינם של היהודים הספרדים, ספרדים בלא מולדת והעדה היהודית-ספרדית,<sup>53</sup> הרחיב אנחל פולידו את קשריו עם היהודים הספרדים ובא בדברים עם ראשי הקהילות היהודיות-ספרדיות בדרום מזרח אירופה ובמזרח התיכון. כל חייו הוא שמר על קשרים עם חיים בז'ראנו מבוקרשט, עם העיתונאית רחמה טולדאנו מטנג'יר ועם התכשיטן חיים רוזאניס (Haim Rozanes) בפריז. בספרד היו לפולידו קשרים עם מקס נורדאו, אשר גלה לשם בתקופת מלחמת העולם הראשונה, ועם פרופ' אברהם שלום יהודה, יליד ירושלים, בן למשפחה של יוצאי בבל,

51. "Si señor. Pero no soy español de allá; soy español pero de Oriente".  
Á. Pulido Fernández, *Plumazos: רא: de un viajero*, Madrid 1893; idem, *El Liberal*, Jueves, 29 de mayo de 1893; idem, *El Globo*, Miércoles, 3 de mayo de 1905.  
52. פולידו, ספרדים (הערה 13 לעיל), עמ' 46-47: "Español? No señor, yo hablo chudeo"

53. ראו הערה 13 לעיל. וראו גם Á. Pulido Fernández, *La Reconciliación Hispano-Hebrea*, Madrid 1920

J.I. Garzón, "El primer catedrático judío de la España contemporánea: Abraham Yahuda", *Raíces: Revista judía de cultura*, 19 (1993), pp. 28-51  
 על תרגום זה ראו מיגל דה סרוואנטס, 55. דון קיחוטה, ב, ביאטריס סקרויסקי-לנדאו ולואיס לנדאו (מתרגמים), תל אביב 1994, לואיס לנדאו, "אחרית דבר", עמ' 428-429.

ובהשתדלותם של גורמים, ובהם אנחל פולידו, הופקד הפרופסור על הקתדרה לעברית וללשונות שמיות באוניברסיטה של מדריד, והוא החזיק בכהונה זו בשנים 1915-1920.<sup>54</sup> במאמר מוסגר ראוי לציין כי כדי להעניק קתדרה באותם הימים למי שלא היה נתין ספרדי (יהודה היה נתין בריטי) היה צורך להוכיח שעברית היא שפה חיה. ההוכחה נמצאה בהצגת תרגומו של חיים נחמן ביאליק לדון קיחוטה של מיגל דה סרוואנטס סאוודרה (1912).<sup>55</sup>

גישתו של פולידו אל היהודים הספרדים הייתה רומנטית: הוא התפעל מהמשפחה היהודית-ספרדית, הדגיש את הניקיון בבתיהם של היהודים הספרדים, ובעיניו היו היהודים הספרדים, ובעיקר היהודיות הספרדיות, כולם יפים, אצילים ועשירים. לפנינו ביטוי לאוריינטליזם האירופי יליד הרומנטיקה של המאה התשע עשרה; אלא שאל לנו לשכוח שאנחל פולידו בא במגע בעיקר עם העילית של היהודים הספרדים בארצות הבלקן האירופיות ובצפון אפריקה. הוא לא הכיר את המוני בית ישראל באנטוליה, במזרח התיכון ובקסבה שבצפון אפריקה אשר בעת ההיא היו דלים בחומר וברוח.

## ז. הצעותיו של אנחל פולידו בעניינם של היהודים הספרדים

ההצעות שהעלה אנחל פולידו לשם קידום רעיונותיו בעניינם של היהודים הספרדים ולצורך הוצאתם אל הפועל התבססו על דגם של פעולותיהם של גורמים באירופה המערבית אשר עסקו, מטעמים וממניעים אלו ואחרים, בהפצת תרבות ובהסבה לחיים מודרניים בקרב קהילות באגן הים התיכון: חברת כ"ח – כל ישראל חברים (Alliance Israélite Universelle) אשר נוסדה בפריז ב' 1860; אגודת דנטה אליגיירי (Dante Alighieri) האיטלקית ואיק"א (Anglo-Jewish Association) באנגליה.

אנחל פולידו, כמו רבים אחרים בדורו, האמין בעושרם ובכישירוניהם הכלכליים של היהודים והיה סבור שהיהודים שולטים בסחר העולמי. הוא האמין כי אפשר לנצל את כישוריהם אלו של היהודים הספרדים לטובת מולדתו ספרד. אשר על כן פעם אחר פעם הוא הפנה דברים בספריו אל משרד החוץ הספרדי, אל האקדמיה המלכותית ללשון, אל לשכות המסחר ואל התאחדות הסופרים והאמנים (La Asociación de escritores y artistas). מכל אחד מהמוסדות האלה הוא ביקש עזרה: ממשרד החוץ בתחום המדיני; מהאקדמיה ללשון הוא ביקש קבלת רפרנטים מקרב היהודים הספרדים, כדרך שנעשה בעניין מדינות באמריקה הדרומית, מושבותיה של ממלכת ספרד בעבר; מלשכות המסחר ציפה פולידו להידוק הקשרים עם סוחרים יהודים ספרדים ודרכם עם סוחרים האימפריה העות'מאנית וצפון אפריקה; מהתאחדות הסופרים והאמנים הוא ביקש לגייס ספרים וחומרי לימוד אשר נועדו להישלח לקהילות היהודים הספרדים לצורך קידום השפה הספרדית-יהודית אל רמתה של הלשון הספרדית המודרנית.



הצלחתו של פולידו הייתה חלקית בלבד: אמנם עלה בידו להשיג לידידו אנריקה בז'ראנו מעמד של רפרנט לאקדמיה של הלשון הספרדית; וכן הוא קיבל מכמה סופרים חשובים עותקים של יצירותיהם כדי לשגרם אל יהודים בארצות הלוונט; ברם ההתעניינות של לשכות המסחר ושל משרד התוך הספרדי הייתה מוגבלת בהחלט.

56. את דבריו ביום 13 בנובמבר 1903 הוא דאג לפרסם בעיתונות הליברלית, וזרחה הם הגיעו גם לידיעתם של יהודים ספרדים באימפריה העות'מאנית.

J.I. Garzón, "Y sintió que era 57. ראו 15, 48 suyo ese destino": Rafael Cansino-Asséns y el Judaísmo", *Raíces*, 15, 48 (2001), pp. 45-57

אנחל פולידו ניהל את המערכה הציבורית למען היהודים הספרדים ביד רמה. הוא נשא דברים בסנט הספרדי,<sup>56</sup> כתב ספרים ומאמרים הרבה והגיע עד המלך, אלפונסו ה-13, במגמה להשיג את תמיכתו בייזמות שלו. עם כל זאת התוצאות בשטח, במולדתו של פולידו, היו זעומות. ידועה הפרשה של רפאל קנסינו אסנס (Rafael Cansino Asséns) – הוא נולד ספרדי קתולי והיה סופר, מחזאי ומשורר; בהשפעת המערכה הציבורית שניהל אנחל פולידו הוא החליט לחזור אל היהדות, לאחר שנטשוה אבות אבותיו. אלא שהיה זה מקרה בודד.<sup>57</sup> עם זאת אנחל פולידו יצר בציבוריות הספרדית מודעות לסוגיית קיומם ומעמדם של יהודים ספרדים דוברי הלשון הספרדית-יהודית. רושם האצטלה של סובלנות שנתעטפה בה ממשלת ספרד שיפר את מעמדה של הממלכה באירופה. דבר זה ניכר למשל בסיקור העיתונאי לביקורו של המלך אלפונסו ה-13 בלונדון בשנות העשרים של המאה שעברה. העיתונות היהודית דחתם הדגישה את תפקידו של סנטור פולידו בשיפור היחסים בין ספרד לבין היהודים הספרדים.

## ח. אחרית דבר

היהודים הספרדים לא נדרשו להתמודד עם ההצעות שהעלה אנחל פולידו. אמנם מעל דפי העיתונים בלאדינו שיצאו לאור בערים מרכזיות של האימפריה העות'מאנית התקיימו דיונים וויכוחים בסוגיות מעמדה של הלשון הספרדית-יהודית ויחסיה עם הלשון הספרדית המודרנית וכן בעניין מערכת היחסים של היהודים הספרדים עם ממלכת ספרד,<sup>58</sup> אלא שלא היו לדיונים תוצאות מעשיות. התגובה הרשמית של ממלכת ספרד להצעותיו של פולידו בוששה לבוא. יתר על כן, אנחל פולידו לא הרהר כלל באפשרות חזרתם של היהודים לספרד. אדרבה, הוא חפץ שיישארו בפזורה שלהם כדי להגדיל ולהאדיר את שמה של ספרד בקרבם. אפילו אם העלה על דעתו שיבה של מספר מוגבל ומצומצם של יהודים, הרי כיוון דעתו לעשירים, למיומנים ולבעלי היזמה שבהם בלבד. אין שום ספק כי הוא לא הכיר את הרוכלים הזעירים, קשי היום בשוקי הלוונט ובקסבה שבצפון אפריקה וכי לא עליהם חשב.<sup>59</sup> בראשית המאה העשרים יהודים קשי יום אלו כבר ניצבו על פתחה של המודרנה והיו מעוניינים לקדם את עצמם לאורחות חיים בנוסח מערב אירופי, והם מצאו לעצמם נתיבים אחרים ללכת בהם.

58. בסוגיה זו דנתי במקום אחר. בדעתו לפרסם מאמר בנושא "פגישה ופרדה: הפזורה הספרדית הים תיכונית וד"ר אנחל פולידו פדראנס" בדברי הקונגרס העולמי ה-14 למדעי היהדות, החטיבה ללאדינו.

59. השוו דואז-מאס, שני עולמות ספרדיים (הערה 9 לעיל).

# נישואים כאסטרטגיה של קיום והישרדות בקהילת שאלוניקי בתקופת מלחמת העולם השנייה: המשכיות ותמורה

## גילה הדר

אסטרטגיית הנישואים היא אסטרטגיית הקיום העתיקה והחשובה ביותר ביהדות, ומטרתה היא רבייה והעמדת צאצאים במסגרת המשפחה והמשכיות העם היהודי. "חכמי ישראל ייחסו חשיבות יתרה להתקשרות בין איש ואישה וקראו לה בשם קידושין, שכן ברית זו כוללת ערכים נעלים, החורגים מהסכם של חולין הנעשה בין בני אדם ומקנים לה מימד של קדושה"<sup>1</sup>. הנישואים היוו ברית בין משפחות ומילאו תפקיד כלכלי וחברתי, דהיינו שימור הזהות החברתית (היהודית והמעמדית) וערך הקניין. בגולה היו קשרי הנישואים והמשפחה קשרי חיים והצלה אשר הגנו על החברה היהודית מפני השפעות חיזוניות.

יוסף שטרית בהקדמה לספרו החתונה היהודית המסורתית במרוקו כותב:

חוץ מן החתונה עם שלל טקסיה ומנהגיה, קשה למצוא בהוויה היהודית המסורתית כפי שהתקיימה בקהילות ישראל עד לעת החדשה אירוע שגרתי ונפוץ כל כך הכורך בתוכו בצורה כה אינטנסיבית את מכלול החיים היהודיים האישיים, המשפחתיים, החברתיים והקהילתיים, ואף את החיים הכלכליים. משום כך החתונה היהודית המסורתית משמשת לחוקר ולמתבונן זירת תצפית וכחינה של הטוטליות האנושית והחברתית המשוקעת בחיים הקהילתיים, ובכלל זה הרשתות הקהילתיות-חברתיות, הממוסדות והבלתי ממוסדות, המפעילות את הסדרים והמנגנונים התרבותיים של הקהילה.<sup>2</sup>

שטרית, רבהון, דלה פרגולה ואחרים חקרו את הנישואים, וכולם ראו בהם מדד לשינויים בזהות ובכליכות התרבותית והחברתית של קבוצות בתקופת מעבר מחברה מסורתית לחברה מודרנית וליחסי גומלין בסביבה פתוחה באופן יחסי.<sup>3</sup> אולם מעטים המחקרים העוסקים בהתמודדות המשפחה בתקופת משבר ולחץ קיצוני, לדוגמה בתקופת מלחמה.<sup>4</sup>

1. ישראל תא-שמע, "חופה ונישואין", ספר חיי אדם: כלולות, מנחם הכהן (עורך), ירושלים 1986, עמ' 16.

2. יוסף שטרית, "מסה חברתית תרבותית", יוסף שטרית ואחרים (עורכים), החתונה היהודית המסורתית במרוקו, חיפה תשס"ג, עמ' 28.

3. ראו עוזי רבהון וסרג'ו דלה פרגולה, "היבטים סוציו-דמוגרפיים והותיים של נישואים מעורבים בקרב יהודי ארצות הברית", ארוס, איוסין ואיסורים, ישראל ברטל וישיעיהו גפני (עורכים), ירושלים תשנ"ח, עמ' 369.

4. חוקר מדעי החברה רובן הל פיתח את ABC-X Model, המדגיש את חשיבות המשאבים הכלכליים והערכיים של המשפחה ומדגים כיצד הם משמשים בהתמודדות במצבי לחץ. ראו R. Hill, *Families under Stress*, New-York 1949.

במאמר זה אתמקד בחתונה ובטקסיה בקהילת היהודים בשאלוניקי בתקופת מלחמת העולם השנייה וערב הגירוש למחנות ההשמדה; אבדוק באיזו מידה השפיעה המלחמה על אסטרטגיית הנישואים העתיקה וכיצד השתמשו היחיד, המשפחה והקהילה בזיכרון ההיסטורי היהודי ובמשאבים הערכיים כדי לאחד את החברה ולהגן עליה בעתות משבר קיומי.

המקורות למאמר זה הם ספרי זיכרונות, תיעוד בעל פה ובכתב, עיתונות וארכיון קהילת שאלוניקי.<sup>5</sup>

בכל הקהילות היהודיות-ספרדיות באימפריה העות'מאנית ובצפון מרוקו נקבעו הסדרי הנישואים על פי חוקי היהדות ועל פי המנהג (גיל הנישואים, הנדוניה וכו'). בעבר (עד סוף המאה התשע עשרה) נחגגו טקסי הנישואים במשך כשבועיים; הטקסים היו מרהיבים ביופיים ופעלו על כל החושים – לכל מילה, צבע, צליל, מאכל, מנהג ושיר הייתה משמעות סמלית. גם שירי החתונה (קאנטוס די בודה) הם מפתח להמשכיות ולתמורה שהתחוללו בחברה – תוכנם רצוף מנהגים ונימוסים, מסורות וחוויות. מחד גיסא שימרו השירים והטקסים את ההווה היהודית והאיברית העתיקה, ומאידך גיסא בתוך השירים הפנימו המשוררים והשרים את החוויות החדשות מן המקום, האידאולוגיה והחברה הסובבת אותם.

בתקופות משבר ואי-ודאות כלכלית יש לצפות ירידה במספר טקסי הנישואים – משפחות יחידים אינם בטוחים מה ילד יום ואם יוכלו למלא את ההתחייבויות הכספיות של הנדוניה ואת הוצאות החתונה; תקופת מלחמה היא תקופה של אי-ודאות כלכלית, פיזית ורגשית, והיא איום פיזי מידי על החיים ועל המשכיות המשפחה. אולם דווקא בשל האי-ודאות והפחד מהשמדת המשפחה תקופת מלחמה היא תקופת פריחה של אהבות וחתונות.<sup>6</sup> תופעה זו ניתנת לאיתור כבר בתקופת מלחמות הבלקן. בעיתונות היהודית בשאלוניקי בשנים 1912-1913, תקופה שבה חלק מהקרבות התחוללו בעיר גופה, בצד ידיעות על הרוגים, פצועים ושבויים המשיכו להתפרסם הזמנות לטקסי הנישואים והודעות לאן להביא את המתנות והיכן לתקיים החופה.<sup>7</sup>

חוסר התייחסות במחקר לתופעת הנישואים במלחמות הבלקן מובן לנוכח דלות המחקר בנושא יהדות שאלוניקי בכלל בשנים אלו. אולם מפתיע שבמכלול הרב של ספרות המחקר והתיעוד שהתפרסמה על קורות יהודי שאלוניקי וקורות יהודי אירופה בתקופת השואה כמעט שאין התייחסות לתופעה של גלי הנישואים ההמוניים ערב הגירוש והמשלוחים למחנות ההשמדה. רוב הידיעות על נישואים המוניים בתקופת המלחמה וערב הגירוש נזכרים בעיקר בעדויות נשים ששרדו במחנות ההשמדה בתארן חוויה אישית או משפחתית פרטית.<sup>8</sup>

5. המכון לשימור אוספים היסטוריים, מוסקבה; פרויקט תיעוד תורכיה והבלקן, אוסף יוון, מרכז גולדשטיין-גורן לחקר התפוצות, אוניברסיטת תל אביב, ארכיון הקהילה היהודית בשאלוניקי, פונד 1428. ארכיון קהילת שאלוניקי הוא אחד מעשרות אלפי הארכיונים ששרדו הגרמנים מהקהילות היהודיות במהלך מלחמת העולם השנייה. הארכיון בראשות פרופ' מינה רוזן מכיל כ-300,000 מסמכים בלאדינו, בעברית, ביוונית, בצרפתית ובלשונות אחרות.

6. ראו A. Duben and C. Behar, *Istanbul 1880-1940, Households, Marriage, Family and Fertility: 1880-1940*, Cambridge 1991, p. 161

7. "הזמנה לחתונה ארדיטי-צרפתי", לה נואי'ה אפוקה, 29.3.1912; "הזמנה", אבאנטי, 14.4.1913, עמ' 3; "הזמנה", שם, 30.5.1913, עמ' 3; "הזמנה", שם, 11.7.1913, עמ' 2.

8. מכון משואה, עדות עליזה ברוך-צרפתי, VP-97/6047; שם, עדות פרידה קובי-מדינה, VP-20; ריאיון בינבנידיה מאנו-פיטשון, שאלוניקי (ינואר 2001); יצחק שמואל עמנואל, "תולדות יהודי שלוניקי", זכרון שלוניקי: גדולתה וחורבנה של ירושלים זבלקן, א. דוד אברהם וקנטי (עורך), תל אביב תשל"ב, עמ' 245. עמנואל הוכיח את תופעת הנישואים ההמוניים והתייחס לפן האישי – אחרות נישאה בתקופת המלחמה.

9. על תפקידה של המדינה בעידוד הנישואים ראו "עשר הכלות שקיבלו נדוניה מהקונפדרציה של העבודה", מיסאז'רו, 9.7.1940.

10. עמנואל, תולדות יהודי שאלוניקי (הערה 8 לעיל), עמ' 127.

11. שם, עמ' 114.

12. יצחק א' מולכו, אורחות יושר, ירושלים תשנ"ט [שאלוניקי תקכ"ט], עמ' ג; ר' שמואל ארדיטי, ספר דברי שמואל, ח"ב, ניו-יורק תשנ"ב [שאלוניקי תרנ"א]; שם, חשן המשפט, ו.

13. ארכיון קהילת שאלוניקי (הערה 5 לעיל), הצהרות נישואים (שנת 1940) 535-61:186:1:1428. ממוצע גיל הנישואין של נשים ממשפחות אמידות (שווי נדוניה מעל 35,000 דרכמות) הוא 23.9 ושל גברים 29.6. בקרב מעמד הפועלים (נדוניה מ-35,000 דרכמות ופחות) ממוצע גילן של הנשים הנישואות הוא 23.6 ושל הגברים 26.4.

14. שם, 104:186:1:1428, יעקב כחן; 95a:186:1:1428, אהרן בנבנישתי; 138:186:1:1428, חונן יעקב בן 20; 105:186:1:1428, בנימין ברוך; 155b:186:1:1428, יומטוב ארוך; 142b:186:1:1428, שמואל עוזיאל; 178:186:1:1428, אברהם אסטורגנו; 180b:186:1:1428, דוד שאלתיאל; 205:186:1:1428, 140:186:1:1428, האחים יהודה ויצחק אקוני.

תקופת מלחמת העולם השנייה עוד בטרם הצטרפה יוון למלחמה (מלחמת יוון-איטליה) באוקטובר 1941 התאפינה בגלי נישואים; המדינה, הקהילה והמשפחה עודדו את נישואי הזוגות הצעירים.<sup>9</sup> על פי הכללים העתיקים ניתנה נדוניה הולמת לבנות, והנישואים נערכו בבתי הכנסת ובהיכלי השמחות בעיר.

## גיל הנישואים

מהמאה השש עשרה עד סוף המאה התשע עשרה נישאו בשאלוניקי נשים וגברים בגיל צעיר. בשנת 1856 כתב ד"ר מואיס אלאטיני: "הבנים מתחתנים בני י"ז וי"ח עם בנות בגיל י"ג וי"ד. המשפחות גדלות ואיש שהגיע לגיל שלושים [שלושים וחמש] חייב כבר לדאוג לא רק למשפחתו, כי אם גם לבניו הנישואים, הדרים אתו".<sup>10</sup> תייר גרמני נוצרי (Jacob Phillip Fallmeraayer) אשר ביקר בעיר בשנת תר"א (1841) כתב שהיהודים "מרבנים בחתונות ופרים ורבים, ואפשר לאמר שזו ההתעסקות העיקרית שלהם: ולא מרשים לשום אדם השייך לעם הזה, עשיר או עני, להישאר רווק. כשהנער מתבגר מיד דואגים לו להשיאו אישה [...] אם נפטרה אשתו משיאין לו אישה אחרת תוך זמן קצר".<sup>11</sup>

אל מול האידאל התלמודי – בן י"ח לחופה – עמדו אילוצים כלכליים וחברתיים.<sup>12</sup> בסוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים חלו שינויים שהביאו לעלייה בגיל הנישואים – ההגירה, חובת השירות הצבאי והמלחמות שהיו מעורבות בהן האימפריה העות'מאנית ויוון. מעיון במסמכים בארכיון של קהילת שאלוניקי עולה שהתופעה של נישואי צעירים מתחת לגיל 18–20 נעלמה כמעט לחלוטין.

מבדיקת גילי הנשים והגברים בקובץ הצהרות הנישואים בארכיון של קהילת שאלוניקי משנת 1940 (ערב המלחמה) עולה שגיל הנישואים (נישואים ראשוניים) הממוצע של גברים בעלי אמצעים הוא 29.6 שנים ושל גברים ממעמד הפועלים הוא 26.4. לא נמצאו הבדלים בגיל הנישואים בין נשים ממעמד הפועלים ובין נשים ממשפחות אמידות – הגיל הממוצע היה 23.6.<sup>13</sup> בשנת 1940 התחוללה באירופה מלחמת העולם השנייה; יוון עדיין לא הייתה מעורבת בה באופן פעיל, אולם גברים רבים נקראו להתייצב לצבא, ונאסרה יציאת צעירים בגיל צבא מהארץ. בקובץ הצהרות הנישואים נמצא שבחודשים אוקטובר-דצמבר של אותה שנה 15 מהחתנים היו חיילים והוסיפו להצהרת הרווקות צילום במדי הצבא היווני.<sup>14</sup>

נישואים ערב מלחמה או בתקופת מלחמה הם חלק מהאסטרטגיה לשימור מוסד המשפחה – ללוחם נשוי יש לאן לחזור, מישהי מחכה לו בבית, ובמקרה שיהרג יהיו לו צאצאים אשר ימשיכו את שמו ושם משפחתו.

משום כך הייתה עלייה במספר החתונות בתקופה זו. נישואים של גברים צעירים ערב גיוסם לצבא היו שמחה לזמן קצר – הזוג הצעיר מימש את הנישואים, והגבר יצא לקרבות; האישה נשארה בדרך כלל בבית הוריה; המצב הכלכלי היה קשה, ובשמחת הכלולות התערב גם החשש לגורל הבעל. החיילים חזרו מהקרבות, חלקם פצועים וקפואים מקור, אחרים לא שבו, כיעקב אמאר ואלברטו בן דוד. ב־24.12.1939 נישאו יעקב אמאר (בן 25) וסול זרעיה (בת 22). בפברואר 1943, ערב הגירוש למחנות ההשמדה, סול הייתה אלמנה אם לילדה.<sup>15</sup>

ככל שהמלחמה נמשכה ירד גיל הנישאים.<sup>16</sup> גל חתונות שני נערך לאחר שחזרו החיילים מהקרבות באלבניה. ב־19 בפברואר 1941 נישאו אליאצ'י בן יוסף כהן ורג'ינה בת בנימין כהן;<sup>17</sup> וב־26 במרץ 1941 חגגו דניאל כהן ושבתאי ארנלדס את נישואיהם לבחירות לבס.<sup>18</sup> שארונקי והאגאים היו תחת שלטון גרמניה – בשכונות העממיות הצמודות לאזור התעשייה נותק החשמל בפקודת הגרמנים; היה רעב; התורים למזון בהקצבה התארכו; אנשים לא עבדו; והשוק השחור פרח. גברים צעירים עזבו את העיר הן מהחשש שישלחו לעבודות כפייה הן כדי לעבוד בכפרים ולספק מזון למשפחות בעיר הגוועות ברעב. האי־ודאות, הסכנה והחשש מהבלתי נודע גרמו לאנשים להתאחד. משפחות עברו לחיות יחד, וחל שיתוף במשקי הבית.

עניין אחר שכדאי להזכיר הוא מנהג נישואי אלמן לאחות הנפטרת. מנהג זה כמעט נעלם מהקהילה, וערב מלחמת העולם השנייה הוא חזר להתקיים בה.<sup>19</sup> סיפורו של שמואל ברודו הוא דוגמה אחת מני רבות – שמואל התאלמן מאשתו וידה בשנת 1939, ובמאי 1940 התחתן עם אסתר־ינה, אחותה של אשתו המנוחה.<sup>20</sup> עוד תופעה היא נישואי אלמנים ואלמנות, בעיקר אלמנות שחיו תקופה ארוכה לבד.<sup>21</sup>

כנראה הסיבות לאיחוד משקי הבית היו הרצון לצמצם ולחסוך בהוצאות עקב החלת חוקי צנע, הרצון לפנות בתים ולהעבירם לזוגות צעירים והצורך של צעירים במימוש הזוגיות ערב הגיוס הכללי לצבא.

## הייררכיית הנישואים ובחירת החתן והכלה

במשפחה הייתה הייררכיה<sup>22</sup> – הבנים הבוגרים עזרו בפרנסת המשפחה ובאיסוף הנדוניה לאחיותיהן הצעירות; ורק לאחר שנישאו כל הבנות בגיל המתאים לנישואים התפנו האחים להינשא. לעתים עוד בטרם הספיקו הגברים להינשא התאלמנו אחיותיהם, ונוסף להם העול של פרנסת האחיות האלמנות וילדיהן.<sup>23</sup> הבנות נישאו לפי סדר גיליהן, מהמבוגרת לצעירה.<sup>24</sup> בנובמבר 1942 נישאה מארי פיטשון–נחמן – למארי היו אחיות גדולות

15. שם, 1428:1:186:209; אמאר; שם, A. Recanati, 1428:1:186:162
16. *Jewish Community of Salonika 1943*, Jerusalem 2001, pp. 57 (Amar), 100 (Ben David).
17. בעיקר בנישואים פיקטיביים. ראו עדות עליה ברוך–זרפתי (הערה 8 לעיל), שנישאה בגיל 14.
18. ארכיון קהילת שארונקי (הערה 5 לעיל), 1428:1:196:57; ריאיון פלור אסקלוט–סאפ'אן בת אחותו של אליאצ'י כהן שחזר פצוע מן המלחמה באלבניה.
19. שם, 1428:1:196:63. למעשה אלו הרישומים האחרונים בארכיון הקהילה. בתחילת אפריל, מיד לאחר כיבוש העיר, החרימו שלטונות גרמניה את ארכיון הקהילה.
20. ר' משה אמארי־לוי, שו"ת דבר משה, יורה דעה, ת. שארונקי שר"ב; הרב יצחק מולכו התנגד למנהג, בעיקר כאשר החתן היה מבוגר מהכלה בשנים רבות. ראו מולכו, אורחות יושר (הערה 12 לעיל), עמ' רלט.
21. ארכיון קהילת שארונקי (הערה 5 לעיל), 1428:1:186:146; שמואל ברודו, אלמן בן 80 שאשתו נפטרה בשנת 1939, התחתן ב־16.10.1940 עם יואל דודון, בת 60, שבעלה נפטר בשנת 1926.
22. שם, 1428:1:186:107; שאול יעקב, בן 62, התאלמן ב־19.5.1940, וב־16.7.1940 נשא לאישה את האלמנה רג'ינה איסטרומסה בת 34; שם, 1428:1:186:111; יצחק לוי, אלמן בן 60 ואב לשלושה ילדים, התאלמן מאשתו בראשית 1940, וביוני 1940 נשא לאישה אלמנה בת 42.
23. על הייררכיה דומה בקרב היוונים הנוצרים ראו, E. Skouteri-Didaskalou, "On Greek Dowry Spatiotemporal Transformations", *Social Anthropology* Thesis, London 1976, pp. 72–73
24. ארכיון קהילת שארונקי (הערה 5 לעיל), 1428:1:265:241; שלמה מאנו נפטר והותיר אחריי אלמנה, ארבעה בנים רווקים ושלוש בנות אלמנות אימהות לילדים; שם, 1428:1:206:435; משה

פאסי נפטר ב-12.1931 והותיר אחרי אלמנה, שלושה בנים רווקים וארבע בנות אלמנות אימהות לילדים.  
24. דברי שמואל (הערה 12 לעיל), אבן העזר, ב.

25. שמואל רפאל (עורך), בנתיבי שאול: יהודי יוון בשואה, פרקי עדות, תל אביב תשמ"ח, עדות מארי פיטשון-נחמן, עמ' 370. על פי אלפונסו לוי הגזרה על ענידת הטלאי הצהוב החלה בפברואר 1943. ראו אלפונסו לוי, "חורבן קהילת סאלוניקי", יהדות יוון בחורבנה: זכרונות, תל אביב תשמ"ח, עמ' 124.

26. בבלי, סוטה ב ע"א: "יום קדם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני"; בראשית רבה סח, ג: "אין זיווגו של איש אלא מן הקדוש ברוך הוא".

27. על נישואי בני דודים בשאלוניקי ראו: ר' שמואל מדינה, שו"ת מהרש"ם, סאלוניקי תקנ"ו, יורה דעה, ח; דברי שמואל (הערה 12 לעיל), אבן העזר, ב;

יצחק שמואל עמנואל, "משפחת קובו" רבני וגביריה", זכרון שלוניקי, ח"ב, עמ' 81-87. נישואי בני דודים נפוצים בכל רחבי הים התיכון, בקרב הנוצרים הקתוליים (למרות איסור הכנסייה על כך), בחברה המוסלמית ובמסורת היהודית. נישואי קרובים נועדו לפתור את בעיית הנישואים עם זרים שזה מקרוב באו ובעיקר בעיות של כבוד ורכוש. בקרב היוונים האורתודוקסים נשמר האיסור על נישואים בין קרובי משפחה עד שבעה דורות אחורה. על

נישואי בני דודים בקהילות היהודיות דוברות הספרדית במרוקו ראו: A. Bendelac, *Los Nuestros: Sejiná. Letuarios, Jaquetid y Frájd*, New-York 1987; גילה חדר, "חתינות יהודית בצפון מרוקו", החתונה במרוקו (הערה 2 לעיל), עמ' 307-350. על נישואי בני דודים בקרב עמי הים התיכון ראו: L. Abu Lughod, *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in Bedouin Society*, Berkeley 1988; J. Boissevain, "Hal Farrug": A Village in Malta, New-York 1969; idem, "Uniformity and

ממנה שלא נישאו; החתן בא לבקש את ידה, ואביה הודיע לחתן שקודם עליו להשיא את הבנות הגדולות ושאין לו נדוניה לתת לבתו הצעירה; החתן לא ביקש דבר חוץ מהנערה ומהסכמת המשפחה. החתונה נערכה באפלה, ועל בגד הכלולות של הכלה היה טלאי צהוב.<sup>25</sup>

למרות האמונה שהזיווג נעשה בשמים<sup>26</sup> חיפשו ההורים שידוך הולם לילדיהם עם הגיעם לבגרות – ליופי או לאהבה היה משקל מועט בהכרעה החשובה למי להינשא; השיקולים העיקריים היו מצב כלכלי ומעמד חברתי. ההעדפה הייתה נישואים בתוך המשפחה – נישואי בני דודים.<sup>27</sup> ערב מלחמת העולם השנייה ובמהלכה התגברה הנטייה לנישואים בתוך המשפחה המורחבת.<sup>28</sup> נראה שהסיבות להתרבות התופעה היו התכנסות המשפחה המורחבת תחת קורת גג אחת ושיתוף משקי בית בשל המחסור במקומות מגורים בעיר עקב ההפצצות, ההחרמות של הבתים והרכוש על ידי שלטונות הכיבוש הגרמני לצורכי הצבא והקמת "הגטאות הפתוחים" ערב הגירושים למחנות ההשמדה.<sup>29</sup> בנישואים בתוך המשפחה למשפחות היה קל יותר לקבל את הכלה, או את החתן, מכיוון שהם ומשפחותיהם היו מוכרים וידועים להם, כמאמר הפתגם *Quien consuegra con parientes* "apreta dientes" (מי שמתחתן בתוך המשפחה חושק שיניים).<sup>30</sup>

הייררכיית הנישואים באה לידי ביטוי לא רק בנישואים בתוך המשפחה אלא בעיקר בנישואים על פי המעמד, הרכוש והכבוד. המשפחות האמידות והמיוחסות לא התירו לבניהן ולבנותיהן לבוא בברית הנישואים עם משפחות שלא כערכן והעדיפו להמתין עד שיימצאו להם בני זוג הולמים. הילדים למשפחות המיוחסות, ובהן משפחות אלאטיני, פרננדס-דיאס ומודיאנו,<sup>31</sup> נישאו בתוך המשפחה, בתוך המעמד החברתי-כלכלי או לילדים למשפחות עשירות ומיוחסות אחרות מהעיר ומחוצה לה.<sup>32</sup> בנות כוהנים נישאו על פי רוב לכוהנים, ואילו תלמידי חכמים ועילויים בתורה היו חתנים מבוקשים בקרב המשפחות העשירות. מזיווגים אלו נוצר איחוד של בינה, ייחוס וממון.

בתי הספר המשותפים לבנים ולבנות, החינוך המודרני, השתתפות הבנות בתנועות הנוער וכניסתן למעגל הייצור במפעלים הרחיבו את המגוון ואת אפשרויות הבחירה של הנערות והנערים וצמצמו את פער הגילים בין בני זוג. אולם מכיוון שהחברה הייתה מעמדית, ולמרות תחושת הדחיפות להינשא בתקופת המלחמה, המפגשים לא היו ספונטניים, ובחירת בני הזוג לא חרגה מהמעמד הכלכלי והחברתי. על כך העידה רחל גטניו: "המשפחות הכירו אחת את השניה, לא רומן, לא שידוך, הדברים הסתדרו מעצמם. אני יודעת מי הוא, הוא הכיר את הורי ואותי".<sup>33</sup>

גם במעמד הפועלים המשיך דפוס הנישואים האנדוגמי, בתוך השכונה והמעמד. בקובץ של 357 הצהרות נישואים וסכומי כתובות שנרשמו בין

Diversity in the Mediterranean: An Essay in Interpretation", *Kinship and Modernization in Mediterranean Society*, J.G. Peristiany (ed.), Rome 1976, pp. 1-12; P. Bourdieu, "Les Stratégies Matrimoniales dans le Système Reproduction", *Annales* (July 1972), pp. 1,105-1,127; J.Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge 1983

28. ארכיון קהילת שאלוניקי (הערה 5 לעיל), 1428:1:186:61, במאי 1940 נישאו איזק ספ'אן ובת דודתו בלה; שם, 1428:1:196:57, באפריל 1940 נשא אברהם גביוס את בת דודתו פלומבה לאישה.

29. לוי, חורבן קהילת שאלוניקי (הערה 25 לעיל), עמ' 124-126; פ' קונדופולוס, "המגורם הלבן בשלונקי", גנז' שאלוניקי, ברז' עזיאל (עורך), תל אביב 1961, עמ' 78-81; ברכה ריבלין, "יהודי יוון בשואה: סקירה היסטורית", בשביל זכרון, 33 (ינון-יולי 1999), עמ' 25-30; C. Photini and T. Veremis (eds.), *Documents on the History of the Greek Jews: Records from the Historical Archives of the Ministry of Foreign Affairs, Athens* 1998, pp. 257-261

30. E. Saporta y Beja, *Referanero Sefaradi*, Madrid and Barcelona 1957, p. 51

31. משפחותיהם של שלמה פרנדס-דיאס מחבר הספר אורחות צדיקים, הרב שאול מודיאנו מחבר ראש משביר ואחרים. ראו דניאל קארפי, "לבחינת מקצת פרשיות בתולדות יהודי שאלוניקי בתקופת השואה: זכרון, מיתוס, תיעוד", *ילקוט מורשת*, 62 (1996), עמ' 32-51.

במהלך מלחמת העולם השנייה התגוררו בני משפחת פרנדס-דיאס וקרוביהם ממשפחת מודיאנו באיטליה באזור לגו מלורה (*Lago Maggiore*) במלון מיינה (*Meina*) שבבעלות אלברטו בכר, יהודי בעל אזרחות תורכית. קבוצת חיילי S.S. שהתארחו במקום חיסלה את כל בני המשפחה.

אוקטובר 1939 לדצמבר 1940, 63 מהכלות הצהירו שהן פועלות טובק,<sup>34</sup> וכולן נישאו לגברים שווים להן במעמד החברתי והכלכלי, שש מהפועלות אף נישאו לפועלי טובק.<sup>35</sup>

## הנדוניה

הנדוניה היא הרכוש שהכלה מביאה לבית החתן. למעשה יש להפריד בין המלבושים (אשוגאר) – בגדים, תכשיטים וכלי מיטה – לבין המדודים (קונטאדו או דוטה) – כסף מזומן או שווה כסף,<sup>36</sup> כגון דירה או בעלות על חנות.<sup>37</sup>

הנדוניה היא מנהג עתיק, מתנה ממשפחתה של הבת, היוצאת מבית הוריה אל בית חתנה המיועד.<sup>38</sup> הנדוניה אינה רק העברה של כלה ורכוש אלא היא גם חלק ממערכת הכבוד והבושה הנהוגה באזור הים התיכון. נדוניה גבוהה מורה על כבודה של המשפחה; למעשה היא אחת הדרכים להציג את עושרה של המשפחה ברבים ולהעלות את ערכה של המשפחה המעניקה ואת ערכה של המשפחה המקבלת.

הנדוניה וארגז הנדוניה היו חלק בלתי נפרד מעיצובו הגשמי והרוחני של הבית, ועניין הנדוניה ריחף בבית כענן בלתי נראה, אך כבד, והשפיע על המשפחה כולה, כאמאר הפתגם "La fija en la facha, la achugar en la cachá" (הילדה בחיתולים והנדוניה בארגז).<sup>39</sup>

בכל בית ובית יוחד מושב כבוד לארגז הנדוניה. למשפחות העשירות היו ארגזי נדוניה מעוטרים בפיתוחים, מגן דוד וכתובות עבריות מרוקעות כסף וזהב; ואילו המשפחות העניות הסתפקו בארגז עץ פשוט.<sup>40</sup> על חשיבות הנדוניה מעיד המספר הרב של הפתגמים העממיים, ובהם הפתגם:

"Ni caveyo, ni cantar se meta en achugar" (שעור וקול אינם חלק מהנדוניה);<sup>41</sup> רוצה לומר שיופי אינו שווה ערך לרכוש שהכלה מביאה.

המשוואה הייתה פשוטה:

נדוניה גבוהה = חתן עשיר ממשפחה מכובדת.

נדוניה נמוכה = חתן עני.

אין נדוניה = אין נישואים. או אפילו מוות. כאמאר הפתגם "Achugar no tenemos, encolgado mos lo vemos" (אין לנו נדוניה, נראה אותו מתאבד בתלייה).<sup>42</sup>

למתן הנדוניה לבנות היו גם השלכות על המשפחה ועל תפקודה. הנדוניה השפיעה על מספר הצאצאים במשפחה – מי שנולדו לו שתיים-שלוש בנות היסס להביא לעולם עוד ילדים מחשש שיהיו בנות ויקשה עליו להשיאן.<sup>43</sup>

בת אחת: נהדר  
 שתי בנות, יש טעם. שלוש – רע  
 ארבע בנות ואם אחת  
 מבטיחות זקנה עגומה לאב.<sup>44</sup>

Una hija: una maravilla  
 Dos con sabor. Tres es mal  
 Cuatro hijas y una madre  
 mala viejes para el padre

נערות עניות בלא נדוניה העדיפו להינשא לאלמן מבוגר ולא להישאר ברווקותן. נערה שנותרה רווקה בבית הוריה הייתה סימן וסמל לעונייה של המשפחה. נוסף על הרעב והעוני הצורך בנדוניה והקשיים להשיגה גרמו לכניסתן של נערות צעירות למעגל העבודה.<sup>45</sup> תהליך הכנת האשוגאר נמשך בכל ימי ילדותה ובגרותה של הבת. הנערה לא ידעה למי היא עתידה להינשא ורקמה את ראשי התיבות של שם נעוריה על סדינים, מפיות, מפות, סינרים ועוד. לפי המנהג הביאה האישה לבית בעלה את מיטת הכלולות וכלי המיטה (קאמה ארמאדה) – וילאות, שמיכות, כרים, מזרנים וכיסויים ממשי, מקטיפה, מכותנה ומפשתן; כל כלה על פי יכולתה הכלכלית של משפחתה. נערות שלמדו באחד מבתי הספר הזרים בעיר או בכ"ח הוסיפו לארגז הנדוניה שלהן ספרים בצרפתית ובאיטלקית וידע בהנהלת חשבונות, בנגינה ובניהול משק בית.

מלבד הנדוניה שנמדדה בכסף חלק חשוב מהנדוניה היה כבודה וצניעותה של הנערה, דהיינו בתוליה; וסמל להם היה האשוגאר – הבגדים וכלי המיטה הרקומים לבן על לבן היו סמל לבתוליות ולצניעות. כאמור, הבגדים והבדים נתפרו ונרקמו על ידי הכלה בעצמה; ובאמצעות דוגמאות הסריגה והרקמה המסובכות והעשירות היא הציגה את איכויותיה.<sup>46</sup> לא פלא אפוא שמתחילת המאה העשרים הייתה מכונת התפירה פריט חשוב בנדוניה.<sup>47</sup>

הדרישה לנדוניות הופנמה בצורות שונות בקרב כלל הגברים והנשים בשאלוניקי וביוון בכלל. נשים רצו גבר שיוכל לפרנס אותן בכבוד, כדי שתוכלנה להמשיך לחיות חיים נוחים וקלים, להעסיק עוזרת, כובסת ומטפלת ולהופיע במקומות הנכונים בלבוש מודרני ואלגנטי. הגברים, בעיקר ממעמד הסוחרים, ראו בנדוניה תזרים מזומנים אשר יועיל להם בעסקים. הדרישה לנדוניה קיבעה את מעמדה של האישה בבית ובחברה – האישה לא הוערכה על פי אופייה ומעלותיה אלא על פי רכושה. חתנים דרשו, ולעתים קרובות גם קיבלו, מהורי הכלה את תשלום הבדל (Bedel, בתורכית, סכום כסף ששולם בתמורה לשחרור מהגיוס לצבא) ומיזה פראנקה (meza franka) (מגורים בבית הוריה של הכלה בשנה הראשונה לנישואים) נוסף על מתנות האירוסים שהעניקה משפחת הכלה לחתן המיועד – שעון, סיכה לעניבה, סיכות לחפתים, כולם מזהב.

32. עמנואל, תולדות יהודי שאלוניקי (הערה 8 לעיל), עמ' 151, הזמנה לטקס החלווה של הד"ר מואיס אלאטיני.
33. ארכיון יד ושם, עדות רחל גטניו, תיק 03/7581.
34. ארכיון קהילת שאלוניקי (הערה 5 לעיל), 246a-186:66:1:1428. גיל הכלת חיה 17-48: פלוש בנות 17-20, 15 בנות 21-23, 29 בנות 24-26, 11 בנות 27-30, שלוש בנות 31-34, שתיים בנות 37-40 (אלמנה ורווקה), שתיים בנות 46-48 (אלמנה ורווקה).
35. שם, 96a, 96a, 186:91a:1:1428, 8.1940, יחיאל אבראב'אל (בן 27) ואלגרי כהן (בת 22); שם, 203a, 186:203a:1:1428:1.9.1940, שמואל י' מאייר יתום (28) ורוזה בן רובי (22); שם, 196:186:1:1428, 11.1.1940, אהרון מרדוך (33) ובואינה אלחנאטי (33), בואינה ואביה הם פועלי טבק; שם, 86:186:1:1428, 16.10.1940, שלמה קרטו (רווק בן 52) ודליסיה אשכנזי (28); שם, 123a, 186:123a:1:1428, שמואל מנטו (רווק בן 50) ומחילי סולימה (אלמנה בת 37); שם, 97:186:97:1:1428, 8.1940, שאלתיאל י' מאייר (בן 31) ואסתר לוי (23). ערב היציאה למחנות ההשמדה הצהיר שאלתיאל י' מאייר שהוא ואשתו הם פועלי טבק (מבוסלים) והורים לילד קטן, ראו רקנטי, הקהילה היהודית (הערה 15 לעיל), עמ' 103.
36. גם בקרב היוונים יש הפרדה בין כסף מזומן ורקע ובין כלי המיטה, "פריקה" (ביוונית Πρoικα).
37. ארכיון קהילת שאלוניקי (הערה 5 לעיל), 7/366:189:1:1428, משפחת לוי העניקה לבת לורה, שנישאה ביולי 1940, חנות בחזית בית ברחוב קונדוריוטי 20; שם, 7/86:189:86:1:1428, משפחת שונינה העניקה לבת אליגרי, שנישאה בפברואר 1940, 625,000 דרכמות ובית ברחוב מיאולי.
38. על הנדוניה ומשמעותה הכלכלית והחברתית ראו: שטרית (הערה 2 לעיל), עמ' 77-80; סקורי-דיסקולו, הנדוניה ביוון (הערה 22 לעיל), עמ' 12.



- על מנהג הנדוניה והתפתחותו באיטליה בתקופת הרנסנס דאו C. Klapisch-Zuber, *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, L. Cochrane (trans.), Chicago 1985, p. 213
39. ספורטה אי ביזה, פתגמים (הערה 30 לעיל), עמ' 85.
40. על ארגוני הנדוניה של היהודים ושל היוונים ראו I. Petropoulos, "Los baules djudios de Saloniko", *Aki Yerushalayim*, 28-29 (1986), pp. 37-41. ספורטה אי ביזה, פתגמים (הערה 30 לעיל), עמ' 40.
42. שם, עמ' 2.
43. R. Hirschon, "Essential Objects and the Sacred: Interior and Exterior Space in an Urban Greek Locality", *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*, S. Ardner (ed.), New-York 1981, pp. 70-86. ביוון הבנות נקראות "ורמטיה", תשלומים (ביוונית Γραμμάτια), ונחשבות למשכנות; בסיציליה היו אומרים שבמשפחה יש שני בנים וארבעה משאות. ראו J. Schneider, "Trousseau as Treasure: Some Contradictions of Late Nineteenth Century Change in Sicily", *Beyond the Myths of Culture: Essays in Cultural Materialism*, E.B. Ross (ed.), London 1980, pp. 326-44. ספורטה אי ביזה, פתגמים (הערה 30 לעיל), עמ' 142; ראו גם משה אטיאש, קנסינחו יהודי-ספרדי: שירי עם יהודית-ספרדית, ירושלים תשל"ב, עמ' 251-252: "גדולה צרת הנדוניה [...] סבל אבות רב הנהו מאין כוחם לענות / עם נשותיהם יריבו, חייבים הכל למנור".
45. "בנות למשפחות עניות העובדות במשק בית אצל יוונים ותורכים חשופות לכל מיני דברים אחרים ואילו ההורים שלהן עסוקים כל הזמן במחשבה שכך הן מרוויחות את הנדוניה שלהן". ראו "המרות דת", איל אב'ניר, 4.1909: 2.
46. שניידר, נדוניה כאוצר (הערה 43 לעיל), עמ' 337-338; אטיאש, קנסינחו (הערה 44 לעיל), עמ' 251-253: "כל

בסיפור, בשירה העממית ובעיתונות היהודית הסוציאליסטית בשנים 1908-1940 יצאו חוצץ נגד הנדוניות הגבוהות. הועלתה דרישה לשוויון הזדמנויות – אנשים ממעמד הפועלים רצו להינשא ולהקים משפחה; הנדוניה הוצגה עניין בורגני שלמעמד הפועלים אין בו חלק, ונשמעו קריאות ודרישות לשינוי חברתי. בקריאה לשינוי היה גוון פמיניסטי-פוליטי, בעיקר בעניין מעמד האישה – אשתו של הפועל אינה ארנק (כי אין לה כסף), אלא שותף פעיל בחיי הנישואים.

המשבר הכלכלי בעולם וביוון בשנות השלושים השפיע על הנישואים הן בקרב היהודים הן בקרב היוונים האורתודוקסים ביוון. הורים לבנות לא הצליחו לאסוף מספיק כסף לנדוניה, וחתנים סירבו להתחתן, לא רק משום שלא קיבלו נדוניה אלא משום החשש שלא יצליחו לפרנס כלה ומשפחה. לא רק המשפחה התחבטה בבעיות הנדוניה – העיסוק בנדוניות, חלק בלתי נפרד מהעיסוק בנישואים, הדיר שינה גם מפרנסי הקהילה. הם חששו שבקהילה יהיה מספר רווקים גדול, ובהתאמה נשים צעירות רבות בלתי נשואות, ושמצב זה יביא לפריצות ואף להמרות דת. כדי להקטין את הלחץ החברתי ואת האפשרות לבעיות המוסר העלולות להיווצר הקימה הקהילה קופת נדוניות, והשתמשו בה כדי להעניק נדוניות ליתומות ולנערות עניות. במאמר משנת 1934 בעיתון היווני אניקסארטיסטו (העצמאי, Ανεξάρτητος) תקף המחבר את הנדוניות הגבוהות הנדרשות מהפועלים היהודים וטען שכל חייהם הם עסוקים באיסוף כסף כדי לחתן את בנותיהם.<sup>46</sup> בתקופת מלחמת העולם השנייה במאמץ לאחד את העם היווני, לעודד את הגברים הלוחמים ואת הפועלות שמילאו את מקומם בבתי החרושת ובמפעלים ולהעניק להן תחושה של בית, משפחה, שליחות לאומית ועתיד, העניקה הקונפדרציה הלאומית של העבודה נדוניות בסך 5,000 דרכמות כל אחת לפועלות התורמות בעבודתן למאמץ הכלכלי הלאומי. בין מקבלות הנדוניות היו עשר פועלות טבק יהודיות. שר העבודה נתן את חסותו לחתונות, הוא בירך את "זוגות הפועלים הפותחים תקופה חדשה של קדושת הנישואים ביוון", ובברכתו הוסיף ש"למשפחה תפקיד ראשי וחשוב באידאלים הלאומיים הנצחיים של הגזע שלנו".<sup>49</sup>

בקובץ של הצהרות הנישואים והכתובות בחודשים ינואר 1940-אוקטובר 1940 מצאתי 261 הצהרות לפני הנישואים המפרטות את סכום הנדוניות.<sup>50</sup> חילקתי את סכומי הנדוניות שנרשמו בכתובות לארבע קטגוריות: 153 משפחות שילמו 10,000-35,000 דרכמות. 43 משפחות שילמו 36,000-70,000 דרכמות. 47 משפחות שילמו 71,000-200,000 דרכמות. 18 משפחות שילמו 201,000-900,000 דרכמות.

מעיון בנתונים אנו למדים על פערים עצומים בכלכלה בתוך הקהילה – בתחתית הפירמידה מסה של פועלים ומשפחות קשי יום; מעליה מעמד

ימיהן תעמולנה תחת מחטן נמקות";  
 P. Sant Cassia and C. Bada, *The Making of the Modern Greek Family*,  
 Cambridge 1992, p. 103CC  
 47. ארכיון קהילת שאלוניקי (הערה 5  
 לעיל), 1428:1:145:1499, 1.1.1938,  
 בטקס האירוסים הבטיח לוי משה בן  
 שלמה מאסאראנו לסניורה בת חיים  
 הכהן לעשותה "מלכה" מאושרת, ואביה  
 הבטיח להעניק לה כנדוניה 20,000  
 דרכמות ומכונת תפירה.  
 48. "הנדוניות של היהודים",  
 אקסיון, 22.8.1934. (תרגום מהעיתון  
 אינקסארטיסטוס). על הנדוניות של  
 הפועלות היווניות הנוצריות ראו  
 סקוטרי-דידסקלו, הנדוניה ביוון (הערה  
 22 לעיל), עמ' 158-161.  
 49. עשר הכלות שקיבלו נדוניה  
 מהקונפדרציה של תעבודה (הערה  
 9 לעיל).  
 50. ארכיון קהילת שאלוניקי (הערה 5  
 לעיל), 1428:1:186:246.  
 51. שם, 1428:1:244:123, באפריל 1937  
 נישאו אסתרניה מסאראנו ואברהם  
 כהן בן ארדוט. הנדוניה שהביאה עמה  
 אסתרניה הייתה 301,625 דרכמות; שם,  
 1428:1:206:326, ואילו באפריל 1940  
 נישאה אחותה לוצ'ה והביאה עמה נדוניה  
 בסך 112,500 דרכמות בלבד.  
 52. שם, 1428:1:185:187.  
 1428:1:186:237.  
 53. אטיאש, קונסיונו (הערה 44 לעיל),  
 עמ' 246-247 שיר 145.  
 54. אלי חסיד, שאלוניקי שלי, תל אביב  
 תשי"ז, עמ' 62-63.  
 55. יעקב חנדלי, מהמגדל הלבן לשערי  
 אושוויץ, תל אביב 1992, עמ' 15.  
 56. עדות עליזה ברוך-צרפתי (הערה  
 8 לעיל): "מכרו את הנדוניות של  
 הבנות, גנבו גגות רעפים כדי לקנות  
 לחם תירס".  
 57. בנתיבי שאול (הערה 25 לעיל),  
 עדות אברהם נג'ארי (אלברטו), עמ'  
 357: בזמן הגירוש העבירה האם את  
 הנדוניה של הבנות לשכן יווני, והוא  
 לא החזיר כלום ממנה. הדאגה לנדוניות

ביניים קטן, ובתקופת המלחמה הוא הצטמצם עוד יותר וגם הנדוניות  
 שהעניק לבנותיו היו נמוכות מבעבר;<sup>51</sup> ובקצה קבוצה מצומצמת מאוד  
 של משפחות עתירות הון. שם היו גם משפחות עשירות עד מאוד – א"ר  
 נישאה בשנת 1938 לד"ח, והחתן הצליח בתוך פחות משנה לבזבז כמעט  
 את כל כספי הנדוניה (900,000 דרכמות). בפברואר 1939 אושרו הגירושים,  
 וב-15 באוקטובר 1939 היא נישאה לד"ב, וגם לנישואים אלו הביאה נדוניה  
 גבוהה ומכובדת.<sup>52</sup>

ערב המלחמה ובמהלכה קטנו גם הנדוניות במעמד הפועלים. נראה שלא  
 הדרשות, השירים, הכתבות והאידיאולוגיה הסוציאליסטית הם שגרמו  
 להפחתת הנדוניה אלא העוני והמחסור, והלהיטות להתחתן בכל מקרה.  
 להיטות זו נבעה מהיאווש והתקווה ומתשוקתם של הצעירים והצעירות  
 להתאחד ולממש את אהבתם לפני המלחמה.

השלכותיה של השרפה הגדולה באוגוסט 1917 על החברה, הכלכלה, הדת  
 והתרבות של יהודי שאלוניקי נדונו בהרחבה – הבתים אבדו והרכוש אבד,  
 אולם קולן של האימהות והנערות נשמע בעיקר כאשר אבדה הנדוניה,  
 ואתה התקווה להינשא.<sup>53</sup> בדומה, בקיץ 1942, בעיצומה של מלחמת  
 העולם השנייה, עלה באש ביתה של נינה. כולם עזרו בכיבוי השרפה,  
 ואילו נינה בכתה וביקשה שמישהו יציל את ארגז הנדוניה שלה. אלי חסיד  
 סיכן את חייו ונכנס לתוך הבית העולה בלהבות.<sup>54</sup> גם יעקב חנדלי סיפר  
 בזיכרונותיו על שלושת ארגזי הנדוניה של אחיותיו פרלה, לוצ'יה ואידה,  
 שנספו בשואה: "שלושתן השתדלו למלא את ארגזיהן בכל טוב ולהיות  
 מוכנות ליום המאושר. רק אחותי פרלה זכתה להינשא ונישואיה נמשכו  
 זמן קצר כשלארגז הנדוניה לא הייתה שום משמעות".<sup>55</sup>

בחורף 1942 שררו קור ורעב כבד בשאלוניקי. בכפרים מחוץ לשאלוניקי  
 היה אפשר להשיג מעט מזון, אולם הכפריים סירבו לקבל בעבורו כסף  
 והעדיפו תכשיטים. יהודי שאלוניקי נאלצו לפתוח את ארגזי הנדוניות  
 והחלו למכור את תכשיטי הזהב של הבנות כדי שהמשפחה לא תגוע  
 ברעב.<sup>56</sup> דאגת האימהות לנדוניית הבנות בתקופת המלחמה חרוטה בזיכרון  
 הקולקטיבי של כלל האוכלוסייה הנוצרית והיהודית גם יחד. האימהות  
 סירבו למכור את הנדוניות של בנותיהן, מונחות על ידי הבנת המשוואה  
 הפשוטה – נדוניה = נישואים – ופועלות מתוך אינסטינקט נשי קדום  
 להגן על עתיד צאצאיהן; בלא נדוניה תישאר הבת ברווקותה. פתיחת  
 ארגזי הנדוניה ומכירת התכשיטים הייתה אם כן קשה בעיקר לאימהות.  
 לאלברטו נג'ארי היו שתי אחיות בוגרות; יום אחד אמרה האם: "די, גמרנו  
 את החסכוניות, העיקר שנהיה בריאים". אולם היא לא הסכימה למכור את  
 התכשיטים של הבנות.<sup>57</sup> בארגז הנדוניה של משפחת אסקלוני נותר בחורף  
 1942-1943 רק צמיד אחד. לאח הצעיר מואיס הייתה אפשרות להשקיע  
 את שווי הצמיד בעסקה ולהרוויח כסף שיספיק לפרנסת המשפחה. לא

של הבנות לא הייתה רק דאגתן של אימהות ובנות יהודיות. בספרו של פאוולוס מאטסיס, האמא של הכלב, אמיר צוקרמן (מתרגם), ירושלים 2001, עמ' 118, סיפר המחבר שכשהגרמנים שרפו את כפרי היוונים התושבים נמלטו עמוסים צרורות והנערות נמלטו עם הנדוניות בידיים.

58. ריאיון מואיס אסקלוני. לבסוף נמכר הצמיד תמורת העתיד, משפחת אסקלוני נמלטה אל הכפרים ונטלה חלק במחתרת היוונית.  
59. הדר, חתונות יהודיות (הערה 27 לעיל), עמ' 322.

60. דברי שמואל (הערה 12 לעיל), אבן הגזר י: "מאלכ ומשתה וחזנים ושמישים וכיוצא בדיעין הוא חייב לעולם רוב הוצאות".

61. על החתונה היהודית בשאלוניקי ראו: משה אטיאש, "החתונה וטקסיה", שאלוניקי: עיר ואם בישראל, ירושלים ותל אביב תשכ"ז, עמ' 185-187; הנ"ל, רומנסירו ספרדי: רומנסות ושירי עם ביהודית-ספרדית, ירושלים תשכ"א; אסתר יוהס, "הנישואים: חפצים ומנהגים", יהודי ספרד באימפריה העות'מאנית: פרקים בתרבות החמרית, הנ"ל (עורכת), ירושלים תשמ"ט, עמ' 196-217; M. Molho, *Usos y Costumbres de los Sefaradies de Salónica, Madrid y Barcelona* 1950.  
62. פירוש המילה אלב'וראדה בספרדית הוא שחר (תחילה), alborozo פירושו צהלה, שמחה, עליות, ששון.

עזרו התחנונים, החישובים והתחזית הנאה לאפשרויות הרווח שפרס מואיס לפני אמו; האלמנה אסתרנה סירבה בכל תוקף למסור את הצמיד. הצמיד לא היה רק זהב ושווה כסף – הצמיד היה תקווה ועתיד. לתפיסתה מכירת הצמיד הייתה מכירת עתידה של בתה וחסיון סיכוייה להיות אישה ואם לכשתסתיים המלחמה.<sup>58</sup>

## טקסי הנישואים

בתקופה שלפני המלחמה לאחר שהושלמה הנדוניה הודיעה אם הכלה לאם החתן, על ידי המזמן (קומבידדור), שהכלה מוכנה ושיש לקבוע את תאריך הנישואים.<sup>59</sup> יום ראשון, יום שבתון ציבורי, היה היום המועדף לחתונות, כדי שאנשים יוכלו לבוא ולהשתתף בשמחת החתן והכלה ולא יפסידו יום עבודה בשבוע העבודה שממילא התקצר. מאוחר יותר, בתקופת המלחמה, כל יום התאים לעריכת חתונה מלבד ימי חג וימי אבל. החתן והכלה כבר לא המתינו חודשים ושנים מרגע ההחלטה על האירוסים ועד לטקס הנישואים, וגם טקסי הנישואים התקצרו מאוד. מאז ומעולם חגיגות החתונה היו יקרות ודרשו מהמשפחה מאמץ כלכלי רב,<sup>60</sup> ואילו בתקופת המלחמה החתונה לא נחגגה בפאר ובהדר המסורתיים – בעבר היה אבי החתן קונה פרה וממנה הכינו קדרות ענקיות של קציצות כדי להאכיל את הקרואים במשך שמונת ימי המשתה בחגיגות נפרדות לגברים ולנשים. בתקופת המלחמה, בשל הקצבת המזון (בעיקר הסוכר), המחסור בבשר וחוקי הצנע הוזמנו לחתונות קרואים מעטים וצומצמה התקרובה.

עד לסוף המאה התשע עשרה נמשך טקס החתונה כשבויעיים.<sup>61</sup> החגיגות והטקסים החלו ביום רביעי האחרון לפני יום הכלולות ביום האלב'וראדה<sup>62</sup> ונמשכו במשך כל השבוע שאחריו. יום חמישי – יום קרבן החתן, קרבן דיל נוב'ייני; מוצאי שבת לפני החופה – ליל אלמושאמה; יום ראשון – כתיבת הכתובה והצגת הנדוניה; יום שני או שלישי – הטבילה במקווה, איל דיאה דיל בניני; וביום רביעי יום הכלולות.

בתחילת המאה העשרים נערכו רבים מטקסי הנישואים בבתים פרטיים, נרחבים דיים, שהושכרו תמורת כסף או הושאלו חינם לקרובים לצורכי החתונה. בבתים האלה התאספו כדי ללוות את הכלה, שם ערכו את החופה והקידושים, ושם גם קיבלו את הקרואים בשמונת הימים שלאחר החופה.

כאמור, בשל אילוצים כלכליים, מודרניזציה ושינויים פוליטיים-חברתיים הצטמצם מספר הימים של החגיגות, ירד מספר המוזמנים והמשתתפים בטקס, ובשנים 1932-1936 רבו טקסי נישואים קצרים ופיקטיביים שנערכו ברבנות, בנוכחות המשפחה הקרובה, ומיד אחריהם היגרו הזוגות

63. "הזמנה", איל ראליון, 14.2.1936;  
 "הזמנה", מיסאז'רו, 29.3.1940, הזמנה  
 של משפחות ברודו וכהן לנישואי  
 הילדים איבון ומואזי לטקס שיערך  
 ביום ראשון, 31.3.1940, בבית שאול  
 כהן, רחוב פיליפו 27.  
 64. "חתונה של אנשים חשובים", איל  
 ראליון, 19.3.1936, עמ' 4.

65. אטיאש, רומנסירו (הערה 61 לעיל),  
 עמ' 43; דוד בנבנשתי, יהודי שאלוניקי  
 בדורות האחרונים: הליכות חיים מסורת  
 וחברה, ירושלים תשל"ג, עמ' 56.  
 66. בעבר הייתה שמלת הכלה רקומה  
 וזהב ונקראה שמלת המלכה. ראו אטיאש,  
 רומנסירו (שם), עמ' 224-227 שיר  
 117.  
 67. שם, עמ' 218-219 שיר 110.  
 68. מולכו, מסורות ומנהגים (הערה 61  
 לעיל), עמ' 28; בנבנשתי, יהודי שאלוניקי  
 (הערה 65 לעיל), עמ' 56. למנהג דומה  
 במרוקו הספרדית ראו בן-דלק, לוס  
 נואיסטרוס (הערה 27 לעיל), עמ' 422.  
 69. דבר משה (הערה 19 לעיל), ח"ב,  
 הלכות מתנות, ס' עג-עד.

70. לה איספיראנסה, 22.8.1919.

71. "קרן הפרדציה", אב'אנט, 14.4.1913;  
 שם, 1.12.1913; שם, 17.12.1913; שם,  
 22.10.1913. פעולת הטבק מרז'י בווינה  
 ג'אחון ומטיקה ברזילי תרמו לרגל  
 נישואיהן לקרן השביתה.

72. עמנאל, תולדות יהודי שאלוניקי  
 (הערה 8 לעיל), עמ' 87.

הצעירים לארץ ישראל. הזמנה לחתונה משנת 1936 מורה לנו על התמורות שהתחוללו ועל סדרי הקידושים שנהגו אז<sup>63</sup> – החופה נערכה בבית הכנסת שבשכונת המגורים. זוגות שהתגוררו בשכונות היוקרתיות של העיר, כשכונת ה"קאמפאניאס", נישאו בבית הכנסת "בית שאול", והארוחה ומסיבת הריקודים נערכו באולם "מתנות לאביונים". זוגות משכונת רז'י נישאו בקהילת "קיאנה", והארוחה והריקודים נערכו בבתי פרטיים או באחד מבתי הקפה בשכונה.<sup>64</sup>

## שבע ברכות – יום החתונה

יום הנישואים היה היום החשוב ביותר בחייה של נערה. הכלה הובלה אל החופה (טאלאמו), שהייתה על בימה מוגבהת באולם. מימינה ישבה חמותה, ומשמאל אם הכלה.<sup>65</sup> במרכז האולם שהתקיים בו טקס הקידושים הועמדה בימה גדולה מוארת, ועליה נפרסו שטיחים מפוארים. מעל הבימה הוקמה חופה ממשי או מסטן לבן, והכול קושט בפרחים לבנים – ורדים, יסמין, שושן צחור ועוד. הכלה הגיעה בשמלה לבנה ארוכה,<sup>66</sup> והינומה דקה כיסתה את פניה. למרגלות הכלה ישבו ילדות בשמלות כלה. כשהכלה התיישבה בכיסא המקושט עטור הפרחים שרו לה כולם "בשבתי אני תחת החופה".<sup>67</sup> הטקס היה מסורתי, וכמו כל טקס קדושה ביהדות הוא נפתח בברכת בורא פרי הגפן.

בשאלוניקי לא נהגו לקרוא את הכתובה לפני החתן והכלה. החתן דרך על הכוס לזכר חורבן בית המקדש. כשהסתיים הטקס הדתי היו החתן והכלה נאבקים מי ידרוך על רגלו של האחר כדי לקבוע מי יהיה השליט בבית.<sup>68</sup> אם החתן נתנה לכלה סוכר ומים, סימן לברכה, כדי שחיי הזוג יזרמו בקלות וכדי שהמתיקות תשרה ביניהם כל חייהם, והכלה נשקה את ידו של אבי החתן וקיבלה ממנו תכשיט.<sup>69</sup>

בתחילת המאה נוסף לטקסי החתונה ולמתנות פן אידאולוגי – בטקס הנישואים של דודון חסון ואברהם רקנאטי תרמו האורחים כסף לקניית 14 דונם אדמה לגאולת ארץ ישראל;<sup>70</sup> בטקס נישואיהם של וידה מלאך ויצחק לוי, בחתונת אחותו של יצחק כהן ובטקס נישואיו של שמואל אבאיוו נתרמו 30 דרכמות למען פועלי הטבק השובתים המאוגדים בפדרציה הסוציאליסטית.<sup>71</sup> כל הזוגות שנישאו, עשירים ועניים גם יחד, הרימו תרומות כסף וזמון למוסדות ולארגוני צדקה. התרומה הייתה חלק ממסורת עתיקה של הענקה ונדיבות, ומשמעותה הייתה לשתף את כלל הקהילה בשמחה ובטוב של בני הזוג.

לאחר החופה והקידושים השליכו סוכריות, קראו קריאות שמחה, והאורחים הזמנו לארוחה ולריקודים.<sup>72</sup> סעודת החתונה הייתה מפוארת,

והחתן והכלה אכלו מאותה הצלחת כדי לסמל את האיחוד. כשהם החליטו לפרוש לחדרם להתייחדות (לה נוג' דיל אינסיירו) הם אחזו נר שמן, ועיני הכול היו נשואות אל הנר בתקווה שלא יכבה.

כאשר חזר חתנה של פלור כהן מהמלחמה באלבניה חיו הוריה מושון וחנום כהן, אחותו אסתרונה אסקלוני ושני ילדיה פלור ומואייס בכפר חורטיאטי, בזהות יוונית נוצרית בדויה. פלור רצתה להינשא כדרך כל הבנות – בבית כנסת, בשמלה לבנה עם כל קרוביה וחבריה. האב מושון היה מודע לסכנה בירידה לעיר, והוא הודיע לבתו שאין צורך בחתונה על פי הכללים – זוהי תקופת מלחמה, ובעיר אורבת סכנה. לפיכך הוא הציע לשמש רב ולקדש את בתו וחתנו. הבת סירבה לדרך הנישואים שהציע אביה ודרשה להינשא בקהילה. הקידושים נערכו בקהילת קיאנה בנוכחות חברים ומשפחה מורחבת. למחרת היום תפסו הגרמנים את האב והוא הושלך לכלא. לאחר תשעה חודשים הוא נשלח הביתה גוסס ונפח נפשו.<sup>73</sup>

73. עדות פלור אסקלוני-סאפ'אן (הערה 17 לעיל). מושון כהן, דוד סולם ואחרים היו נציגי המפלגה הקומוניסטית בוועד הקהילה היהודית (המפלגה הקומוניסטית הוצאה אל מחוץ לחוק בשנת 1936 עם עלייתו של יואניס מטקסס לשלטון).

## מיזה פראנקה

על פי תיאור מנהגי הנישואים ותיאור המנהג של הובלת הכלה לבית חתנה כפי שהם מופיעים בספרות הרבנית ובזיכרונות מסוף המאה התשע עשרה נראה שבעבר היה נהוג שהכלה עוברת להתגורר בבית החתן והופכת חלק ממשפחת החתן. עם זאת, מהפתגמים, מהזיכרונות, מהראיונות ומהמסמכים בארכיון של קהילת שאלוניקי עולה שכדי להפחית את הוצאות הזוג הצעיר נהגו בעיר במנהג המיזה פראנקה, דהיינו בשנה הראשונה לנישואים התגורר הזוג הצעיר בבית של הורי הכלה. בתום השנה עבר הזוג הצעיר להתגורר בבית משלהם או בבית של הורי החתן.<sup>74</sup>

74. בנתיבי שאול (הערה 25 לעיל), עדות ז'ק סטרומוז, עמ' 380.

יחסי חמות וכלה הם יחסים עדינים. הן הכלה הן החמות השתדלו לחיות יחדיו בהרמוניה כדי שלא תהיינה קטטות ומריבות, אם כי היו מקרים שבהם התקשו הכלה, החמות והגיסות (אחיות החתן או כלות אחרות שהתגוררו תחת אותה קורת גג) להסתדר יחדיו, והחיים בבית היו לסדרה של מריבות וקטטות. עם זאת היו מקרים שבהם האישה נותרה לחיות בבית משפחת בעלה גם אם הוא נפטר.

אלברטו בן דוד ואליזה חסיד נישאו באפריל 1940. הזוג הצעיר עבר להתגורר בבית של הורי החתן ברחוב וליסריו (Βελισσαρίου) 31. בסוף 1940 נהרג אלברטו במלחמת יוון-איטליה, ובשנת 1943, ערב הגירוש למחנות ההשמדה, התגוררה האלמנה ברחוב קולוקוטרוני 32;<sup>75</sup> לא יחסים קרים ומנוכרים בין האם השכולה לאלמנה הביאו למעבר הדירה – הבתים ברחוב וליסריו היו רחבים ויפים, ודיירי הבתים הושלכו מבתיהם, רכושם הוחרם, ובבתי הרחוב התמקמו מפקדות הצבא הגרמני ומטה ה-S.D.

75. ארכיון קהילת שאלוניקי (הערה 5 לעיל), 1428:1:186:162; רקנטי, הקהילה היהודית (הערה 15 לעיל), עמ' 100.

76. יצחק א' מטרסו, "שוואת יהודי שלוניקי", יהדות יוון בחורבנה (הערה 25 לעיל), עמ' 170.

77. על החיים בשאלוניקי ערב מלחמת העולם השנייה ראו מאמרי "מרחב זמן בשאלוניקי ערב מלחמת העולם השנייה וגירוש והשמדת יהודי שאלוניקי 1939-1943", ילקוט מורשת, 81 (ספטמבר 2006) (בדפוס)

78. ארכיון יד ושם (הערה 33 לעיל), עדות צבי מיכאלי, 10579-03, שתי אחיותיו נישאו חודשיים לפני הגירוש.

79. עדות פרידה קובו-מדינה (הערה 8 לעיל). גם מיכאל מולכו כינה את התופעה אפידימיה: "Epidémie de mariages". ראו M. Molho, *In Memoriam: Hommage aux victimes des Nazis en grèce, Salonique 1948*, pp. 88-89

80. יורגוס יואנו, "המטיה", לכבוד הכבוד: קובץ סיפורים, רמי סעדי (מתרגם), ירושלים תשס"ב, עמ' 105-110.

(Sicherheitsident), ובו פעלו ויסליציני וברונר, שניצחו על השמדת יהודי שאלוניקי.<sup>76</sup>

## נישואים ערב הגירוש למחנות ההשמדה<sup>77</sup>

הגל השלישי של החתונות בתקופת המלחמה חל בקיץ 1942-אביב 1943.

בשבת, 12 ביולי 1942, בשעה 8 בבוקר ציוו על כל היהודים בגילים 18-45 להתייצב בכיכר החירות. שבת זו הייתה השבת שהחלה את מסע הייסורים הקולקטיבי של הקהילה היהודית שסופו השמדה. המשפחה והקהילה היהודית האמינו שלזוגות נשואים יש סיכויים טובים יותר לעמוד בקשיי התקופה – הן מבחינה פסיכולוגית הן מפני שחשבו שלגברים צעירים נשואים יש סיכוי טוב יותר להימלט מעבודות הכפייה. אמונה זו הביאה לגל של חתונות. אולם הנישואים לא הביאו לתוצאה המקווה – צעירים שזה עתה נישאו ובעלי משפחה נשלחו לעבודות כפייה בתנאים קשים ואכזרים. רבים התמוטטו ומתו בגלל תנאי העבודה הקשים, המחסור במזון והיחס האכזר של המשגיחים במחנות. רבים מאלו שחזרו מתו מתשישות או מרעב, שכן באותו הזמן היה מחסור במזון בעיר וביוון כולה. ב-25 בפברואר 1943 החלו הגרמנים ליישם את חוקי נירנברג, והוכרזו אזורים אסורים ליהודים. המשפחות שגורשו מבתיהן באזורים שהוכרזו אסורים ליהודים עברו להתגורר בבתי קרובים. חשש ואהבה חברו יחדיו – גברים ונשים שהמתינו עד יעבור זעם, או עד שימצאו שידוך הולם, החליטו להינשא.<sup>78</sup>

גל הנישואים הרביעי היה לאחר הגירוש הראשון ב-15 במרץ 1943. אז החל גל בריחות של גברים צעירים אל מחוץ לשאלוניקי, אל האזור שבשליטת האיטלקים. הרב קורץ, רבה של קהילת שאלוניקי, האיץ בצעירים להינשא. "גברים נשואים יקבלו עבודה, יתנו להם בית, זו הייתה אפידמיה".<sup>79</sup> בהלת החתונות של היהודים לא נעלמה מעיני השכנים היוונים. הסופר היווני יליד שאלוניקי, יורגוס יואנו, כתב בזיכרונותיו:

מזמורי התהילים שלהם נשמעו מאוחר כלילת מכל עבר בשכונתנו. בשכונתם [...] שהרי הם היו כה הרוב [...] מכל הכיוונים עלו שוועות מזעזעות ליהודה קשה הלב [...] מדי פעם נשמעו אף שירים ממש ואפילו מחיאות כפיים. צעירי היהודים התחתנו זה אחר זה: לנוכח איום העקידה העדיפו הנאהבים להתאחד ולהתייחד שעה אחת קודם. זאת ועוד, זה מכבר נפוצה שמועה עיקשת, ולפיה הנשואים עתידים לזכות ביחס שונה.<sup>80</sup>

נראה שלא נותרו בשאלוניקי רווקים ורווקות צעירים, וזקנים נישאו בהמוניהם. חיזוק לתופעה אנו מוצאים בשישה מכתבים שנכתבו בצרפתית ונשלחו משאלוניקי ערב הגירוש; כתבתם אישה, ששם משפחתה נחמה, לבניה, אשר הספיקו להימלט לאתונה. ב־1 באפריל, ימים ספורים לפני שגורשה למחנות, במכתב שנשלח ב־10 באפריל היא כתבה: "רנה מתכוונת להינשא, שלשום התחתן מריו ב'בית שאול', אחיו של מריו לא יכול להינשא משום שכלתו חולה, חתנה של מרגו לוי נשלח והיא אינה יכולה להינשא"<sup>81</sup>.

81. "Letters from Salonika", 1943, *The Jewish Museum of Greece Newsletter*, 33 (1992), pp. 4-8

אלברטו לוי יליד שאלוניקי (1918) סיפר סיפור דומה על נישואיו שלו. הם נערכו בגטו הברון הירש ערב הגירוש: "הייתה שמועה שכל בחור שעומד לנסוע לפולין, כדאי שיתחתן לפני כן, ואז יוכל לקבל שם חדר. התחתנתי גם אני. אספו 20-30 זוגות באחד מבתי הכנסת, הרב קידש אותנו, ואחר כך כל אחד חזר לפינה שלו בגטו. נישאתי לבחורה שבקושי הכרתי – אלגרה נחמה"<sup>82</sup>.

82. בנתיבי שאול (הערה 25 לעיל), עדות אלברטו לוי, עמ' 262.

בגטו בשכונת הברון הירש הגיע מספר טקסי הנישואים ביום עד 100. ביוון היו נהוגים נישואים דתיים ואזרחיים, אולם הנישואים שנערכו בגטו לא נרשמו בעירייה. באותה שבת לפני פורים (השנה הייתה מעוברת ופורים חל ב־21 במרץ) התקיים בכל עוזו מנהג הנישואים העתיק של שבת הכלות.<sup>83</sup>

83. שם, עדות גדליה לוי, עמ' 279.

## "שבת זכור" – פורים של הכלות

"משנכנס אדר מרבין בשמחה".

"מג'וס איפוזורייס אי בודאס [...] לוס טאנידוריס אליגריס אי ב'ירנאן קידושים טובים" (חגיגות אירוסים ונישואים רבים [...]) המנגנים שמחים ויהיו קידושים טובים)<sup>84</sup>.

84. שלמה מולכו, בסיון טוב: קאלינדאריי (חלילה), שלוניקי 5689.

חודש אדר הוא חודש החתונות המסורתית. בחודש זה נחתמו הסכמי הנישואים בין המשפחות ונערכו חתונות רבות, ולא בכדי כונתה "שבת זכור" בפי העם "פורים די לאס נוב'יאס" או "סבה די לאס נוב'יאס" (פורים של הכלות או שבת הכלות).<sup>85</sup> במשלוחי המנות ובמגשי הכלולות העמוסים דברי מתיקה ועדיים ששלחו משפחות החתן והכלה לפני טקס הנישואים ובשנת הנישואים הראשונה חברו יחדיו העבר היהודי, העבר האיברי ומנהגי הנישואים עם ההווה בשאלוניקי. לפני המלחמה, בחנויות הממתקים ב"כיכר היהודים" בחשו במגדניות את הסוכר, הלימון וצבעי המאכל והכינו בובות סוכר למשלוחי המנות. שולחנות ארוכים מכוסים במפות צהורות הוצבו לאורך חזית החנויות ועליהן הוצגו שלל דמויות וחפצי יום יום, כולם עשויים מסוכר. בפורים הוגשמו החלומות ומאווייהם של הילדים וההורים בבובות הסוכר. הבנים

85. ריאיון ג'וליה פרנקו-צבי, "נולדתי ב'שבת די לאס נוב'יאס"; אוטיאש, "חג פורים", שאלוניקי: עיר ואם (הערה 61 לעיל), עמ' 158; מולכו, מנהגים ומסורות (הערה 61 לעיל), עמ' 342-343; "כלות של פורים", לה פ'ליג'ה, 6.3.1936; ארכיון משואה (הערה 8 לעיל), עדות אלפרד נער; עדות מרידה קוב'ו-מדינה (הערה 8 לעיל).

קיבלו מתנות, כל אחד לפי גילו ותחביביו; והבנות קיבלו מתנות ההולמות את גילן (מספריים, סלים, חישוקי אריגה וכו'). הבנים הבוגרים, אשר משאת הלב של הוריהם הייתה לראותם מתחתנים, קיבלו במשלוח המנות בובת חתן מסוכר, והנערות שהגיעו לפרקן קיבלו בובת כלה ומכונת תפירה.

רבות מהחתונות של הצעירים היו פיקטיביות ורבות אחרות זורזו בשל המצב במלחמה. מטרותיהן היו לעזור בכלכלה (תוספת חדר למשפחה);<sup>86</sup> לאפשר לצעירים אשר הגיעו לפרקם לממש את אהבתם; להציל את הגברים הנשואים מעבודות כפייה בארץ החדשה; ובעיקר לאחד משפחות וכוחות לחיים בארץ החדשה. משום כך קשה לראות בפורים שהוא שמחת פורים דילאס נוב'יאס, הייתה אז בהלת חתונות.<sup>87</sup>

הרצון לחיות היה חזק. היו שניסו להינצל מהעקירה על ידי המרת הדת ונישואים ליוונים. יורגו יואנו כתב: "היו יהודים שרצו להינשא ליוונים אולם גם בבתי המשוגעים אי אפשר היה למצוא מספיק יוונים שיסכימו לזה".<sup>88</sup> חיזוק לתופעה אנו מוצאים במכתב שנשלח ב-1 באפריל משאלוניקי לאתונה: "אני רואה עצמי בודדה בסערה עד כדי כך שלפני כמה ימים הייתי מוכנה לעשות משהו טפשי [...] להנשא לאדם זקן ומשותק כדי לשנות את הלאומיות שלי, אבל לבסוף החוש הטוב שלי הזכיר לי שאני אצא פשוט מכלוב אחד לשני [...] ולאיש הזקן הזה יש כבר חמש מועמדות – מי תתפוס אותו קודם להאכיל אותו ולדאוג לו".<sup>89</sup>

נוסף על חגיגות הנישואים, שנועדו לאחד ולחזק את היחידים והמשפחות, אנו עדים לתופעה של גירושים, גם הם נועדו להציל את אלו שאפשר היה להציל. עובדי הקונסוליה האיטלקית הצליחו להשיב אזרחות איטלקית ליהודיות רבות שוויתרו על אזרחותן האיטלקית בעקבות הנישואים. נשים אלו וילדיהן היו זכאים להקלות שניתנו ליהודים האיטלקים, הם הועברו לאזור אתונה שהיה תחת שלטון איטלקי וכך ניצלו מהגירוש עשרות נשים, גברים וילדים.<sup>90</sup>

ראוי לציין כי המוטו לא היה נישואים בהמון אלא נישואים המוניים – לא שמחת חתונה אלא חרדה וחשש מפני הלא נודע. תופעת הנישואים ההמוניים, מבלי להתחשב בכללים ובמסורת השידוכים, בנדוניה ובשאר המאפיינים של הנישואים והטקס, נשענה על הזיכרון ההיסטורי היהודי-ספרדי.<sup>91</sup> בתקופת גירוש ספרד המליצו הרבנים להרבות בנישואים וכך להגן על בנות ישראל. החתונות בגטו הברון הירש היו חפוזות ובקבוצות: "הרב מחתן אותם בקבוצות של עשרה בלי נדוניה – רק עם שק על הגב. הם מתחתנים סתם בשביל החברה".<sup>92</sup> ברם הנישואים החפוזים ערב הגירוש היו לבסוף לאסון לכמה וכמה עלמות – הן נותרו מעוברות מבעליהן, והגרמנים השליכו אותן אל תאי הגזים. אחת הכלות המעוברות הייתה אחותו של יצחק עמנואל. בכל אופן החתונות הרבות בגטו והשמחה העגומה שנלוותה

86. עדות עליה ברוך-צרפתי (הערה 8 לעיל): "קיבלנו נייר שאני ובן השכן נשואים [...] היה לנו נייר שיש לנו דירה".

87. חנדלי, מהמגדל הלבן (הערה 55 לעיל), עמ' 55; חסיד, שאלוניקי שלי (הערה 54 לעיל), עמ' 79; רקנטי, הקהילה היהודית (הערה 15 לעיל), עמ' 255. ברשימות המשלוחים שורשמו בשאלוניקי ערב הגירוש הצהיר חיים דוד שהוא רווק. ברישומי מחנה ההשמדה אושוויץ רשום שהוא נשוי לרג'ינה קמחי.

88. יואנו, המיטה (הערה 80 לעיל), עמ' 107. לא ברור אם הכוונה היא שמספר חולי הנפש קטן מדי או שאפילו חולי הנפש היו מודעים לסכנה ולא רצו להינשא ליהודים.

89. ברכה ריבלין, "המשפחה היהודית בשאלוניקי בתקופת השואה", לא נשכת, 20 (תשס"ח), עמ' 46. ראו גם הערה 81 לעיל.

D. Carpi, *Italian Diplomatic Documents on the History of the Holocaust in Greece (1941–1943)*, M. Rozen (ed.), Tel Aviv 1999, p. 213

91. על תופעת הנישואים ההמוניים בתקופת המלחמה באמסטרדם ראו יחיעם ויץ דון מכמן (עורכים), בימי שואה ופקודה: חיי היהודים תחת שלטון הנאצים, יחידה 9, תל אביב 1991, עמ' 63.

92. ריבלין, המשפחה היהודית (הערה 89 לעיל), עמ' 46.



אליהן השכיחו לשעה קלה את הצרות ואת העתיד הקודר.<sup>92</sup> לרכבות עלו הזוגות הנשואים עם משפחותיהם המורחבות החדשות.

## סיכום

במנהגי הנישואים של היהודים הספרדים בשארונקי השתמרו מסורות יהודיות עתיקות מארץ ישראל לפני הגלות ומסורות וטקסים שהושפעו ממנהגי הנוצרים בחצי האי האיברי.

לטקס הנישואים כמה פנים:

הכלה מייצגת את הפן האישי והנשי; אין היא משתתפת פעילה בשום שלב של הטקס – היא נבחרת, מולבשת, מובלת ונקנית בטבעת או בשווה פרוטה אחר. למרות זאת טקס הנישואים היה האירוע המשמעותי ביותר בחייה ושיאו של תהליך שחונכה לו מילדותה – להיות כלה ואם ולהקים משפחה.

גם הפן היהודי והכמיהה לארץ ישראל – תורת ה' וחורבן בית המקדש – הם חלק בלתי נפרד מטקס הנישואים. הן בשירת החתונות בלאדינו הן בפיוטי החתונה נזכרים ארץ ישראל, ירושלים ותורת ה'. טקס הובלת הכלה לבית החתן היה דומה לטקס הכנסת ספר תורה להיכל הקודש, ושירי חתן וכלה התערבבו בפיוטי שבח לתורת ה' ולארץ ישראל. שיאו של ביטוי הפן היהודי הוא בשבירת הכוס, זכר לחורבן בית המקדש.

השינויים הדמוגרפיים בעיר, המעבר של היהודים מרוב למיעוט בעקבות סיפוח העיר ליוון (1912), הסכם חילופי האוכלוסין בין תורכיה ליוון (1923) וההלניזציה של העיר היו הגורמים העיקריים לשינויים באסטרטגיית הנישואים ובטקסי הנישואים: בשל המצב הכלכלי-חברתי-פוליטי החלה הגירה מסיבית של יהודים, בעיקר רווקים צעירים, מהעיר, וההגירה הביאה לירידה במספר הזוגות הנישאים ולעלייה במספר הרווקות; יום החופה הועבר ליום ראשון כדי שהמוזמנים לא יפסידו עוד יום עבודה בשבוע העבודה שהתקצר;<sup>94</sup> וטקס ליווי הכלה (אבאשאר לה נוב'ייה), שבעבר נערך ברוב עם ברחובות הראשיים, פסק בשל הפרעות של האוכלוסייה היוונית.

הפן הלאומי-יווני, בעיקר ערב מלחמת העולם השנייה, נוסף על הטקס הדתי המסורתי העתיק; זהו פן חדש, פן פטריסטי יווני. חיילים יהודים ששירתו בצבא היווני הוסיפו להצהרת הרווקות תמונה שלהם במדים.

ערב הגירוש, כשלא נותרו עוד בדרות, חזרה קהילת שארונקי להישען על זיכרון העבר. בעיר היו מעט תקווה, הרבה ייאוש, ואסטרטגיית הנישואים הופעלה בכל עוצה.

94. על המאבק כנגד ההכרזה על יום ראשון כיום השבתון הרשמי ראו אברהם ש' רקנטי, "המלחמה למען השבת בשארונקי", זכרון שארונקי, א, תל אביב תשל"ב, עמ' 334-356.

לאחר המלחמה החלו שרידי הקהילה לחזור לשאלוניקי לחפש משפחה. ראשונים ירדו מן ההרים לוחמי המחתרות. אחד הזוגות הראשונים שנישאו היה פלור אסקלוני ואלברטו סאפ'אן; הקידושים נערכו במאי 1945 בבית, במעמד של מניין חברים וקרובי משפחה מעטים. לקהילה לא היה רב רשמי, והמורה מולכו קידש את הזוג. הכלה לבשה שמלה לבנה שהיא מצאה באחת החבילות שנשלחו מארגוני סיוע יהודים בארצות הברית, ואפילו צלם להנציח את המאורע לא היה.<sup>95</sup>

95. עדות סטלה ביאור סאפ'אן על נישואי הוריה; בנתיבי שאול (הערה 25 לעיל), עדות יצחק משה, עמ' 355.

אחר כך הגיעו הניצולים ממחנות ההשמדה. יחידים ושונים ורדופי זיכרונות הם באו לחפש קרובים ובני משפחה; אולם העיר הייתה לעיר רפאים יהודית. השמות, הבתים והנוף היו מוכרים; אולם החוס, האהבה, הריחות והצלילים – המשפחה – נעלמו ונגוזו בעשן המשרפות. מעטים גילו שבני הזוג שנישאו להם בחטף ערב הגירוש נותרו בחיים.<sup>96</sup> נראָה שהקידושים שנעשו בחפזה, למען מטרה זמנית שמזמן חלפה, יסתיימו בפְּרֵדָה, אולם לא כך הוא. על הזיווג שנעשה בשמים ועל ברית הקדושה נוסף פן חדש – תחושת איחוד עם העבר, זיכרון הטקס הקדוש האחרון שהשתתפו בו כל הקרובים – ולפן זה נוספו גם אחדות הגורל והסבל. האנשים שלא מצאו שום מכר מהעבר בחרו בחיים ובאסטרטגיית הקיום העתיקה – איחוד בברית הנישואים. טקסי הנישואים הראשונים שנערכו בהמון (17 זוגות) נערכו בבניין בית היתומים אבוהב.<sup>97</sup> החתונות אחריהן נערכו באולם "מתנות לאביונים". הכלות לבשו לבן, הרב בירך על היין, אולם המשפחה הקרובה לא השתתפה בטקס. העדים והחוגגים היו חברים ושותפים לגורלם של החתן והכלה, פליטים וניצולים – משפחה חדשה.<sup>98</sup>

96. שם, עדות אלברטו לוי, עמ' 276; שם, עדות נחמן מרי, עמ' 376. על נישואי עובדיה ברוך ועליזה צרפתי ראו יגאל שחר, הו מאדרה, ירושלים תשס"ב, עמ' 116–117.

97. בנתיבי שאול (הערה 25 לעיל), עדות בלה יהודה, עמ' 214.

98. שם, עדות אברהם חלגואה, עמ' 180; שם, עדות ז'אקו רון, עמ' 457.

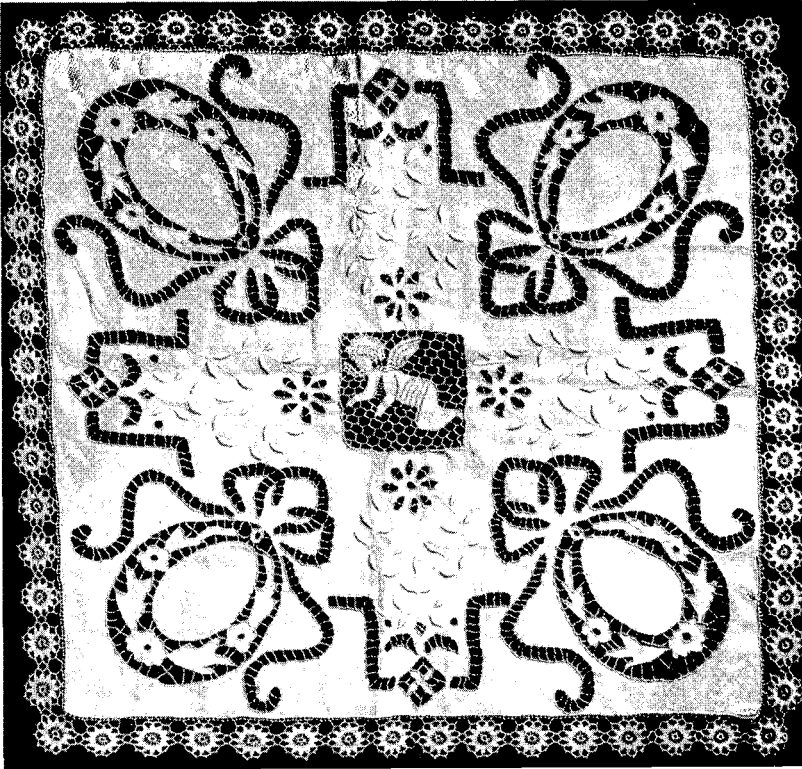


חתונתם של משפחת טוֹזֵאל ואמרי"ן



כועלות הטבק: "עשר כלות כועלות מבק יהודיות שקיבלו נדונה ממשרד העבודה", "מיסאז'ירו 1940. 9.7.

# פנורמה



\* [המאמר פורסם במקור בספרדית: P. Diaz-Mas, *Los Sefardies: historia, lengua y cultura*, Barcelona 1986, 1993, 1997, chap. 4, pp. 131-182. תרגמה אורנה סטוליאן מהמהדורה של 1986].

## הקדמה - חמר אלכסנדר

פרופ' פלומה דיאז-מאס היא חוקרת בכירה במחלקה ללשון וספרות ספרדית במועצה המדעית העליונה של ספרד (CSIC). לפני כן היא כיהנה כפרופסור באוניברסיטה הבסקית בוויקטוריה (Universidad del País Vasco en Vitoria). תחום מחקרה העיקרי הוא הספרות היהודית-הספרדית ובמיוחד הרומנסירו. בתחום זה היא פרסמה למשל אנתולוגיה של רומנסות יהודיות-ספרדיות (1994, 2005) ומהדורה מדעית של פתגמי המוסר של שם טוב קריון (1998). פרופ' דיאז-מאס ידועה בספרד גם בהיותה סופרת פורייה - היא פרסמה שישה רומנים וקובץ סיפורים.

ספרה הספרדים יצא לאור בפעם הראשונה בספרדית בשנת 1986, ומאז הוא חזר ונדפס בכמה מהדורות, בשנים 1993, 1997, וכעת הוא בהכנה למהדורת 2007; הוא תורגם לאנגלית בשנת 1992, ומהדורה נוספת יצאה לאור ב-2004. הפרק השלישי על הלשון הספרדית-יהודית תורגם ליפנית ופורסם בשנת 1995 בכתב העת *Revista de Estudios Hispánicos de Kioto*.

1. P. Diaz-Mas, *Sephardim: The Jews from Spain*, G.K. Zucker (trans.), Chicago and London (1992) 2004

הספרדים הוא ספר פנורמי מקיף הכולל שישה פרקים: הפרק הראשון מתאר את הרקע ההיסטורי - היהודים בחצי האי האיברי, מחזור השנה (דת, תפילה וחגים) ומחזור החיים. הפרק השני מוקדש להיסטוריה של יהודי ספרד מתקופת הגירוש - סקירת הפזורה היהודית-ספרדית בארצות האימפריה העות'מאנית ובצפון מרוקו. הפרק השלישי מוקדש ללשון ומאפיין קודם כול את הלשונות היהודיות בכלל ואת לשונם של יהודי ספרד בימי הביניים בפרט; הוא דן בשמותיה של הלשון ומתאר את הספרדית-יהודית במזרח (ארצות האימפריה העות'מאנית) ואת החכימה, היא הספרדית-יהודית שנהגה בצפון מרוקו. הפרק החמישי דן בקשרי הגומלין בין יהודי ספרד לתרבות ספרד. והפרק השישי והאחרון עוסק בקהילות היהודיות-ספרדיות בנות ימינו ובמחקר על קהילות אלו. הפרק הרביעי, "הספרות", הוא הפרק שבחרנו לתרגם ולהביא לפני הקורא בעברית. הפרק סוקר את הסוגות הספרותיות, הן בכתב הן בעל פה: מתרגומי התנ"ך, דרך יצירות פרוזה, שירה, עיתונות ותאטרון, ועד לשירה יהודית-ספרדית עכשווית. בסיום הספר רשימת ספרות מומלצת ושלושה מפתחות: מפתח מונחים, מפתח שמות ומפתח יצירות. מטבע הדברים הספר נועד לקורא הספרדי הן בגישתו הן בהפניות הביבליוגרפיות. על כן הוספנו הפניות לספרי מחקר בעברית שיצאו לאור בישראל ושלמחברת לא הייתה גישה להם.

בחרנו בספר זה משום שהוא כתוב בלשון בהירה וקולחת ומשום שהוא מביא בקיצור חומר רב היקף ועם זאת הוא מקפיד על דיוק בעובדות; כמו כן שיבוץ הציטטות מהיצירות ומהמסמכים בספר מחיה את החומר העובדתי. סברנו אם כן שיהיה מועיל להביא לפני קהל התלמידים, החוקרים והציבור הרחב סקירה ממצה של הספרות היהודית-ספרדית, התפתחותה וסוגיה.<sup>2</sup>

2. לקריאה נוספת על הספרות היהודית-ספרדית ראו ספרה המקיף של אלנה רומרו: E. Romero, *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid 1992. ספר זה עומד לראות אור בתרגום לאנגלית.

1. מאז המאה השש עשרה יצרו היהודים המגורשים גם ספרות בעברית, ותכניה בעיקר דתיים. לא אתייחס אליה כאן מפני שהיא בעצם שייכת לתחום הספרות העברית. כמו כן לא אדון ביצירות שנכתבו בספרדית על ידי דור המגורשים הראשון ושיצאו לאור באיטליה או בהולנד, משום שיש להתייחס אליהן כאל יצירותיהם של בני ספרד גולים יותר מאשר אל ספרות יהודית-ספרדית.

מאז ומעולם התפתחו ההיסטוריה, השפה והתרבות בלאדינו על פי שני מאפיינים: היהודי והספרדי. על כן שני היסודות הקבועים האלה נוכחים גם בספרותם של היהודים הספרדים בלאדינו.<sup>1</sup> בספרות זו אפשר למצוא סוגות שאופיין יהודי מובהק (תרגומים מהתנ"ך, ספרות רבנית) בצדן של סוגות ממקור היספני (הסוגות שבאופן מסורתי מועברות בעל פה), ועוד סוגה אחת, שאופייה בולט במיוחד ושבה משתלבות המסורת ההיספנית והיהודית: הקופלאס (coplas). בתקופות מאוחרות יותר צמחו עוד סוגות, הן נקלטו אל התרבות היהודית והן משקפות כניסה של השפעות חדשות – שאינן עוד היספניות וגם לא יהודיות, אלא מודרניות ומערביות – לעולם הספרדי. אל כל אלה אתייחס בהמשך.

## התנ"ך והספרות הדתית

הפן היהודי ביותר בספרות הלאדינו, השואב ממקורות עבריים מובהקים, טמון ביצירות המיועדות לקרב אל המאמינים הפשוטים את היצירות שנכתבו בעברית – שפה שרוב רובם של היהודים הספרדים לא שלטו בה – התנ"ך, הסידור, המחזור וספרי מוסר; הווה אומר הספרות הקאנונית שיש לה חשיבות מכרעת בחיים היהודיים.

כבר בימי הביניים מילאו היהודים תפקיד חשוב בתרגום התנ"ך לספרדית. התרגומים הופקו לרוב בסיועם של יהודים. לדוגמה במאה החמש עשרה ביקש המאסטר (maestre) מקלטרה (Calatrava) מהרב משה ארגל מגוודלחרה (Mošē Arragel de Gwadalajara) תרגום עם פירושים. זמן מה לאחר מכן החלה האינקוויזיציה להתייחס בחשש אל התרגומים האלה מפני שהיא הבינה שאפשר להשתמש בהם כדי להקנות ליהודים המומרים את דת אבותיהם. לפיכך מהר מאוד חל בחצי האי איסור על תרגומי התנ"ך, וגם הם, עם האנשים, יצאו לגלות. במאות השש עשרה–השמונה עשרה היה פרסומם של ספרי תנ"ך בשפה הספרדית ברשותם הבלעדית של הפרוטסטנטים הגולים והיהודים המגורשים.

ספרי התנ"ך של היהודים הספרדים המשיכו את המסורת מימי הביניים, במיוחד במה שנוגע לאפיוניהם הלשוניים – אוצר מילים ארכאי ותחביר מועתק מעברית, כפי שמקובל בלאדינו. התרגום העתיק ביותר הוא החומש מקונסטנטינופול שהוציא לאור אליעזר שונצינו בשנת 1547. הספר כולל את הטקסט המקורי בעברית, את התרגום ללאדינו בכתב עברי, ותרגום ליוונית חדשה, גם הוא בכתב עברי.

בעיר פררה (Ferrara) יצא לאור בפעם הראשונה (בשנת 1553) תרגום מפורסם אחר של התנ"ך ללאדינו, הפעם בכתב לטיני. המהדורה הראשונה כללה שתי גרסאות: אחת מיועדת לנוצרים, ומחבריה דוארטה פינל (Duarte Pinel) וחרונימו דה וארגס (Jerónimo de Vargas) הקדישוה לדוכס מפררה; השנייה הייתה מיועדת ליהודים, ומחבריה אברהם אוסקה (Abraham Usque) ויום טוב אטיאס (Yom Tov Attias) הקדישו אותה לגברת הספרדייה האמידה דונה גרסיה נשיא (doña Gracia Nasí). יש להניח שדוארטה פינל וחרונימו דה וארגס הם שמותיהם הנוצריים של המומרים אוסקה ואטיאס ושמואחר יותר הם חזרו ליהדותם; אם כן הגרסה הנוצרית היא המשכה של המסורת הימי-ביניימית של תרגומים לשפה רומנית, פרי עטם של יהודים אך לשימוש הנוצרים. התנ"ך מפררה יצא לאור באיטליה ובהולנד פעמים אחדות עד המאה השמונה עשרה, ועוד פעם אחת במאה העשרים בבואנוס איירס.<sup>2</sup>

2. [פרופ' משה לזר הוציא לאור את התנ"ך מפררה. ראו M. Lazar (ed.), *The Ladino Bible of Ferrara (1553)*, Culver City, California 1992 (תמר אלכסנדר, להלן העורכת)].

במאה השמונה עשרה הוציא לאור אברהם אסא (Abraham Asa) את התרגום שלו לתנ"ך (קונסטנטינופול 1739–1744), התרגום הראשון באותיות עבריות שהכיל את התנ"ך בשלמותו. אסא התבסס במידה ניכרת על התרגומים הקודמים מקונסטנטינופול ומפררה. הספר יצא שוב לאור בווינה (1813–1816).

במאה התשע עשרה (1838) יצא לאור באיזמיר תרגום פרי עטו של המיסיונר הפרוטסטנטי ויליאם שאופלר (William Schawfler). שפתו קרובה לספרדית יותר משהיא קרובה ללאדינו. למרות מקורו הנוצרי המהדורות הנוספות נפוצו בעולם היהדות הספרדית.

אולם ספרי התנ"ך לא היו הטקסטים העבריים היחידים שתורגמו ללאדינו – ההגדה של פסח ופרקי אבות שניהם טקסטים נפוצים מאוד בקרב היהודים.<sup>3</sup> מהר מאוד תורגמו גם הסידור והמחזור, והם הודפסו בכתב עברי או בכתב לטיני. עד היום יש קהילות יהודיות-ספרדיות המוציאות לאור את הסידורים שלהן בלאדינו או בספרדית.

3. [ראו אורה (רודריג) שורצולד, "תרגומי הלאדינו לפרקי אבות", עדה ולשון: פרסומי מפעל מסורות הלשון של עדות ישראל, ירושלים תשמ"ט (הערת העורכת)].

כמו כן תורגמו ספרי דינים וספרי מוסר. בין ספרי הדינים נמנים כמה ספרונים מעניינים המיועדים לשוחטים בקהילות, רובם אנשים חסרי השכלה שלא ידעו עברית, המסבירים כיצד לשחוט את בעלי החיים וכיצד לטפל בבשר כדי שיהיה כשר. אף שהם נכתבו בלאדינו לרבים מהם היו כותרות בעברית. נקל להבין שחכמי ספרד רצו להציג לציבור הרחב את העקרונות האתיים העיקריים בשפה נגישה; ולכן סוגת המוסר זכתה לתהודה רבה, הן בחרוזים (ה"קופלאס די קסטיגיירו" [coplas de castigueiro], שירי התוכחה, שאליהן אתיחס בהמשך) הן בפרוזה. אחדות מהיצירות החשובות ביותר שכתב דור המגורשים הראשון הודפסו בשלב מוקדם, והדבר מלמד על הפופולריות של הסוגה בקרב יהודי ספרד.

4. [מעם לועז יצא לאור בתרגום לעברית של שמואל ירושלמי (קרויזר), ירושלים תשכ"ז - תשל"ב (הערת העורכת)].

אך בלי ספק יצירת המופת של הספרות הדתית של היהודים הספרדים היא מעם לועז, פירוש מפורט של ספרי התנ"ך, מעין אנציקלופדיה המלקטת מדרשים ודברי חכמה שהצטברו במאות השנים ושכתבום החכמים הגדולים.<sup>4</sup> הספר שאף לקרב את העם אל חכמת ההלכה והפרשנות בעברית על ידי התרגום ללאדינו – השפה הנגישה לכול. דווקא הכותרת "מעם לועז" (הלקוחה מתהילים קיד 1), שפירושה "עם נכרי", מרמזת על הלע"ז (לשון עבודה זרה) שבו נכתב הספר, בניגוד ללשון הקודש (העברית).

בכתיבת היצירה החל ר' יעקב בן מאיר כולי, נצר למשפחת רבנים שנולד בקונסטנטינופול. הוא התחיל בפירושים לספר בראשית; הספר יצא לאור בקונסטנטינופול בשנת 1730 וכלל גם מבוא. לאחר מכן הוא כתב את הפירוש לספר שמות. הוא הספיק לפרסם את החלק הראשון בלבד (עד פרשת תרומה) לפני מותו בטרם עת, בגיל 42 (1733).

את מלאכתו המשיכו חכמים אחרים: יצחק מאגריסו (Yiśhac Magriso) סיים את הדרך על ספר שמות וחיבר את הפירושים לספר ויקרא ובמדבר; יצחק ארגואטי (Yiśhac Argüeti) שקד על ספר דברים. החומש השלם, מעם לועז הקלסי, היה מוכן בשנת 1773; הוא יצא לאור בפעם הראשונה בקונסטנטינופול, ולאחר מכן גם בשאלוניקי, בליוורנו, באיזמיר וברושלים.

כ-150 שנה לאחר מכן קמו מחברים והמשיכו, או ליתר דיוק החלו מחדש, במשימה: מנחם מיטראני (Mitrani) (משאלוניקי) ורפאל פונטרמולי (Pontremoli) (מאיזמיר) הוציאו לאור את מעם לועז לספר יהושע ולמגילת אסתר. מעם לועז החדש פורסם בסוף המאה התשע עשרה וזכה לפופולריות פחותה בהרבה, וגם איכותם של הכרכים המוקדשים לספרי רות, ישעיהו, קהלת ושיר השירים ירודה מאיכות קודמיהם.

המהדורות הרבות של הספר ועדויות ממקור ראשון מעידות על הפצתו של מעם לועז הקלסי ועל הצלחתו בקרב היהודים הספרדים באשר הם. עד סופה של המאה הקודמת היה אפשר למצוא את כרכיו של מעם לועז בכל בית יהודי ספרדי במזרח, מהצנועים ועד האמידים ביותר:<sup>5</sup>

כמה פעמים, בסוירים שלנו בשכונות היהודיות שבערי מרוקו, ראינו בשבתות את היהודים המאמינים שוקדים בקפידה על ספרי מעם לועז שלהם ליד פתחי בתיהם, ולעתים גם בימי חול, מנצלים את ההפסקות הקצרות שבין עסקה לעסקה, ליד דלתות החנויות הקטנות שלהם.<sup>6</sup>

אך מהו הספר שעליו "שוקדים בקפידה" ובהנאה כה מרובה היהודים הספרדים ההם? אכן, הפירוש הנרחב לתנ"ך; אך על התכנים התנ"כיים והדתיים נוספו בספר גם קטעים מההלכה (נורמות משפטיות ודתיות),

M. Molho, *Literatura sefardita* .5 *del Oriente*, Madrid y Barcelona 1960, p. 266

D. Gonzalo Maeso y P. Pascual .6 *Recuerdo, Me'am Loez: El gran comentario bíblico Sefardí*, Madrid 1964, 1969, 1970, 1974, "Prolegómenos", p. 34



מהמדרש ומהאגדה (סיפורים, אנקדוטות, אגדות ומשלים) מההיסטוריה היהודית ומספרי הפילוסופיה והמוסר. מחברי הפירושים שאבו ממקורות שונים ומגוונים: נוסף על התנ"ך הם הסתמכו על התלמודים והמדרשים; על ספריהם של היוצרים היהודים בספרד – הרמב"ם, אבן גבירול, יהודה הלוי, משה אבן עזרא והרמב"ן; על הספרים ההיסטוריוגרפיים מימי הביניים, כגון מסעות בנימין מטודלה או שבט יהודה מאת שלמה אבן-וירגה; על יצירות קלסיות, כמו ספרו של יוספוס פלביוס; על יצירותיהם של המקובלים, כספר הזוהר; וגם על לקטי סיפורים ומשלים לא יהודיים, כאלף לילה ועוד לילה. התוצאה היא יצירה בעלת ערך רב המשלבת את פירושי התנ"ך עם יסודות פילוסופיה, מיסטיקה, מוסר, היסטוריה, אסטרונומיה, אסטרולוגיה, פיזיקה, ביולוגיה, רפואה, זואולוגיה, חינוך, פולקלור, חקיקה ויסודות רבים אחרים.

## הקופלאס<sup>7</sup>

7. [באחרונה יצא בישראל ספרו של שמואל רפאל, אספר שיר: מחקר בשירי הקופלאס של זוברי הלאדינו, ירושלים תשס"ה (הערת העורכת).]

הקופלאס – coplas, complas או conplás – הן בלי ספק הסוגה הספרותית האופיינית ביותר ליהודי ספרד; ובתוכה משתלבים היסודות הייחודיים של תרבות הלאדינו והמסורת רבת השנים של הקופלאס ההיספניות מימי הביניים. צוות המחקר העוסק בשפה ובספרות של יהודי ספרד במכון "אריאס מונטנו" (Arias Montano) שב-CSIC (המועצה המדעית העליונה בספרד) מכין קטלוג מפורט של קופלאס, והיה לי הכבוד לעבוד אתם בשלב הראשון של המלאכה. חלק גדול ממה שאציג להלן בעניין הקופלאס הוא פרי הניסיון ההוא.

הקופלאס הם שירים (א) סטרופיים; (ב) לעתים קרובות אקרוסטיכוניים; (ג) מושרים; (ד) מוקדשים לנושאים שונים, אך בדרך כלל הם סיפוריים או תיאוריים (לא ליריים); (ה) ממקור תרבותי; (ו) מועברים בעיקר בדפוס (אם כי אחדים מהם אומצו במסורת שבעל פה), אלו בעיקר שירים גבריים; (ז) תפוצתם הגאוגרפית מתפרסת במזרח (ארצות האימפריה העות'מאנית לשעבר)<sup>8</sup> ובמרוקו; (ח) ההיסטוריה המתועדת שלהם מתחילה במאה השמונה עשרה וממשיכה עד היום, אם כי פה ושם יש קופלאס מסוף המאה השבע עשרה.

8. [מכאן ואילך במונח "מזרח" הכוונה לארצות האימפריה העות'מאנית לשעבר (הערת העורכת).]

להלן אנתח כל אחד מהמאפיינים הללו בנפרד:

## א. סטרופיים

השירים מורכבים ממספר משתנה של בתים, יש שירים שיש בהם פחות מעשרה בתים ויש שיש בהם יותר מ-100. הסוגים הסטרופיים השכיחים ביותר הם:

1. שורות ארוכות או קצרות בחרוז בסגנון הזגל, לרוב בתים בני ארבע שורות, אם כי לעתים יש בהם יותר שורות. למשל: אאאב, כש-ב הוא טור הסיבוב (vuelta), ובו חוזרת נוסחה או חריזה משותפת לכל הבתים (לפעמים ב עשוי להישאר בחריזה חופשית):

De mal hablar nos apartemos,	מלשון הרע נתרחק,
bien hacer unos a los otros miremos	נשתדל לעשות טוב זה לזה
y con este zéjut veremos	ובזכות זאת נראה
vuelta buena a Síyón. <sup>9</sup>	את שיבת ציון הטובה.

P. Díaz-Mas, *Temas y tópicos* 9  
en el poesía luctuosa sefardí,  
Madrid 1982, 6

2. קוורטטים חד-חרוזיים או בחריזה לסירוגין, עם צורה או בלעדיה:

Buñquimos por toda la ciudad,	como él non topimos;
tanto grandes como chicos	de corazón lo llorimos;
sería por nuestros pecados	que al šadíc lo pedrimos:
a esta razón	a el Dio esclamimos. <sup>10</sup>
	חיפשנו בכל העיר,
אותרו לא מצאנו;	גדולים כקטנים
מכל הלב אותרו ביכנו	אולי בגלל החטאים
את הצדיק איבדנו:	בגלל זאת
אל אלוהים זעקנו.	

.10 שם, 2.

3. קוורטט בחריזה לסירוגין אבאב (ולעתים axax, והשורות הזוגיות חופשיות):

Ajuntemos, mis hermanos,	הבה נתכנס, אחינו
a cantar esta endecha	לשיר את הקינה הזאת
porque mos cortó las manos	כי קטע את ידינו
el Dio en esta hecha. <sup>11</sup>	האל במקרה הזה

.11 שם, 1b.

4. טרצטים חד-חרוזיים, עם צורה או בלעדיה:

Hicieron estos tenaim los judios con la Ley santa:  
Te tomaré como novia, que sos de vanda alta;  
te estimaré como se estima el yardán ("collar") en la garganta.<sup>12</sup>

E. Romero, "Las coplas 12 sefardíes: Categorías y estado de la cuestión", *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes de 1980*, Cáceres 1981, pp. 69-98, especially p. 80

היהודים קבעו את התנאים על פי התורה הקדושה:  
את ממעמד גבוה; אקח אותך לכלה  
אכבדך כמו מחרוזת על הצוואר תלויה.

5. הבית הפורימי (המכונה כך כי הוא אופייני לקופלאס לכבוד חג הפורים) מורכב מתשע שורות בנות שש-שמונה הברות, בחריזה אבאבבגגדד:

Hoy no queda más Purim  
ni abrir las manos,  
no ayudan guebirim  
sus propios hermanos,  
para vicios vanos  
sus hijos gastan  
a puñados y no dan  
de veinte haćino ["una triste moneda"]  
ni a su sobrino.<sup>13</sup>

13. שם, עמ' 78.

היום כבר לא פורים  
וגם לא פתיחת ידיים,  
הגבירים אינם עוזרים  
אפילו לא לאחים,  
על דברי הבלים  
בניהם מבזבזים  
בנדיבות משליכים  
אך לא נותנים מטבעות עלובים  
אפילו לא לאחיינים.

6. הבית הפלורלי, הזוכה לשם זה כי יש בו דיון בקרב הפרחים של ט'ו בשבט, מורכב משמונה שורות עם שמונה הברות, בחריזה *xaxaxaab* או *xaxaxab*:

Ya se añuntan todas las flores,  
ya se añuntan todas a una,  
que las crió tan donoşas,  
lindas, sin tara ninguna;  
dicen berajot ["bendiciones"] en ellas  
como dicen en la luna;  
ansí dicen cada una:  
-No hay más linda de mí.<sup>14</sup>

הנה מתכנסים כל הפרחים,  
הנה מתכנסים אחד אחד,  
האל ברא אותם כל כך חינניים,  
יפים, בלא שום פגימה;  
אומרים ברכות עליהם  
כפי שאומרים על הלבנה;  
כך אומר כל אחד:  
-אין יפה ממני.

E. Romero, "Complas de .14  
Tu-Biřbat", *Poesia. Reunión  
de Málaga de 1974*, Málaga,  
Diputación, 1976, pp. 277-311,  
especially pp. 299-300

לעתים קרובות השירים כוללים אקרוסטיכון. בדרך כלל האקרוסטיכון נוצר על ידי האות הראשונה בשורה הראשונה שבכל בית (ולעתים רחוקות יותר על ידי האות הראשונה בכל שורה) והוא הולך בסדר האל"ף-ב"ת העברי, אם כי לפעמים הוא מרכיב את שמו של המשורר או תפילה בעברית. וכמובן, יש גם שירים המשלבים אקרוסטיכונים מסוגים שונים.

## א. מושגים

חשוב לציין שמדובר בשירים שאפשר לשיר, במנגינות מיוחדות להם או במנגינות מוכרות. העובדה שאפשר לשיר אותם מסבירה למה הפזמונים החוזרים כל כך שכיחים בהם.

כמו כן עצם העובדה שהקופלאס היו מושרות הקלה על מילוי ייעודן. אין מדובר בשירים שנוצרו לקריאה או ללימוד מתוך הנאה בלבד; ואף שלעתים קרובות התמטיקה שלהן הייתה קשורה לדת אין להשוות אותן לשירים ליטורגיים וגם לא לתפילות. תפקידן העיקרי, לפחות במקורן, היה דידקטי, והן השתלבו בקהילה והיו לחלק ממורשתה. הן פנו אל האנשים שלא ידעו עברית (הווה אומר רוב רובם של היהודים הספרדים) ושמשום כך לא הייתה להם גישה ישירה לספרות הרבנית, כדי שמתוך הטקסטים האלה בלאדינו – הפשוטים ללימוד, לזכירה ולשירה עם שאר בני הקהילה – יוכלו להכיר את יסודותיה של התרבות היהודית: פרקים בתולדות העם מימי קדם ועד ימיהם הם; פירושים, סיבות וצידיקים לחגים שבמחזור לוח השנה; תורות עיוניות על האמונה והמוסר; חייהן המופתיים של דמויות חשובות ביהדות; השאיפות והתקוות שהנחו את עם הסגולה מאז ומתמיד; עקרונות הדת והבטחות האל לעמו; ותיאור המנהגים האופייניים לקהילה הספרדית.

על כן חלק ניכר מהקופלאס הוקדשו לחג מסוים או חוברו במיוחד לכבודו. כך הן תרמו לא רק לתחושת האחוה של כל השרים אותן בצוותא אלא גם להבנת מהותו של החג.

## 1. התמטיקה

מכל הנאמר לעיל אפשר להסיק שהתוכן של הקופלאס עשוי להיות כל סוגיה הקשורה ליהדות.

1. הקופלאס הפְּרָה-ליטורגיות, המושרות בחגים (במיוחד בבית), פורסות מוטיבים הקשורים לאותם החגים: הקופלאס לחנוכה

(המאה השמונה עשרה) מצטרפות לפואמה ארוכה שבה מסופר על מאבקם של האחים המכבים בצורך היווני; בקופלאס לט"ו בשבט (המאה השמונה עשרה) הדמויות המרכזיות הן יסודות מהטבע (פרחים ופרות) מואנשים המתחרים ביניהם על מעלותיהם; בפורים (המאות השמונה עשרה והתשע עשרה) היו שרים קופלאס נרטיביות שחזרו על סיפור המעשה שבמגילת אסתר ובמדרשים בהתאם, וגם קופלאס אחרות שתיארו את מנהגי הפולקלור הנהוגים באותו היום או שגינו את הרשעים בסיפור; הקופלאס לפסח (המאה השמונה עשרה-המאה העשרים) מספרות, כצפוי, על יציאת מצרים; הקופלאס לשבועות (המאות השמונה עשרה והתשע עשרה) מתארות את הכללות המיסטיות בין התורה לעם ישראל; בתשעה באב היו שרים קינות על האירועים הרי האסון שהביאו לחורבן בית ראשון ובית שני, על גלות בבל ועל הרדיפות בגולה. כן היו קופלאס מיוחדות לשבת, ששיבחו את האל ואת מעלותיו.

2. נושא אחר נפוץ מאוד הוא קופלאס התוכחה, הקופלאס המוסרניות, "coplas de castigueiro" (המאה השמונה עשרה-המאה העשרים). הן מזמינות את האדם להרהר בהבל שבנכסים החומריים ובבנליות שבחיים ומכוונות למעשים טובים. בעקבות הטון הרציני וההגותי שלהן נהגו לשיר אותן בימים הנוראים.

3. קופלאס ה"פ'ליק" (מתורכית, "עולם, תקופה, אקטואליה"), בעלות הטון החגיגי והבורלסקי, הן הנגזרת הקלילה של קופלאס התוכחה. הן נפוצו בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים ופיתחו ביקורת נשכנית, ובמידה מסוימת מטיפה, על המנהגים המודרניים שזיעזעו את אורח החיים השמרני של היהודים הספרדים מאמצע המאה התשע עשרה: האפנות החדשות, החופש שממנו נהנו הצעירים, הרעיונות המודרניים וההמצאות המהפכניות, כגון הרדיו והגרמופון.

4. הקופלאס ההיסטוריות והאקטואליות (המאה השבע עשרה-המאה העשרים) מפתחות את האירועים שהשפיעו על חיי הקהילות היהודיות, החל בפטירתה של אישיות חשובה וכלה בהקמתה של עיר, מסכסוך ועד חגיגה חברתית, מהפיכה צבאית ועד הצלתה של קהילה יהודית מסכנה חמורה שארבה לה.

5. הקופלאס ההגיוגרפיות (המאות השמונה עשרה והתשע עשרה) הן היסטוריות במקצתן, אם כי הן נצמדות לביוגרפיה מסוימת. הן מספרות על חיים שחיו ועל הנסים שחוללו אנשים שביהדות נחשבים לקדושים: אבות האומה אברהם ויצחק, יוסף הצדיק, הרבנים הנערצים על חכמתם ודבקתם, ואפילו סול חצ'ואל (Sol)

(Hachuel), הצעירה היהודייה שמתה על קידוש השם בעיר פֶּזַח, לא הסכימה להמיר את דתה לאסלאם.

6. הקופלאס הציוניות וקופלאס העלייה מפליגות בשבחי הערים ירושלים וטבריה, והן היו מושרות בפייהם של האנשים שיצאו למסע לארץ ישראל, עולי רגל דתיים וקשישים שביקשו למות בירושלים.

7. אפילו כת הדונמה (dömmes), ממשיכי דרכו של שבתאי צבי, יצרה אוסף משלה – הקופלאס השבתאיות (המאות השבע עשרה והשמונה עשרה), בעלות תוכן אזוטרי ולעתים בלתי מובן; הן הגיעו אלינו בכתבי יד של חברי הכת.

נוסף על כל אלה יש גם קופלאס אחרות, שאינן מתאימות לסיווג שלעיל, מפני שהנושאים שלהן מגוונים ונדירים, אם כי בכל מקרה הן שומרות על הקשר עם היסוד היהודי. מדובר לדוגמה בקופלאס גסטרונומיות – קופלאס לכבוד תבשיל החצילים, מעין מתכון מחורז להכנת הירק; או ברשימה על עונות השנה (המאה התשע עשרה), המשווה כל עונה עם תקופה בחיי האדם, וכל יהודי ספרדי בתקופה ההיא היה יכול למצוא בה את עצמו.

## ה. שִׁירָה מִשְׁכִּילִית

יש לציין שבמקורן הקופלאס אינן שירי עם, כפי שאפשר לחשוב. פעמים לא מעטות, ובמיוחד במאה השמונה עשרה, אנחנו נוכחים לגלות שהמחבר הוא רב המשתייך לעילית אינטלקטואלית אמיתית, לדוגמה חיים יום טוב מאגולה (Magula) או אברהם טולדו (Toledo). הראשון חיבר קופלאס תוכחה, והשני את הקופלאס ההגיוגרפיות הנחרדות על יוסף הצדיק, והן בלא צל של ספק השירה החשובה ביותר בספרות היהודית-ספרדית.<sup>15</sup> יצירות אלו מצביעות על ידע רבני מעמיק, ומחבריהן שאבו לעתים קרובות ממעיינו השופע של המדרש כדי לשלב בשיריהם מוטיבים יהודיים מסורתיים.

השימוש במדרש ובמקורות רבניים שכיח בקופלאס כולן, גם באלה שהגיעו בלא ציון שמו של מחברן. על כן אפשר לקבוע כי מדובר בשירה שחיברו אנשים משכילים כדי להקנות ידע לבני דתם שלא זכו לאותה השכלה.

## 1. צורת המסירה

כיאה לשירים כתובים, צורת ההפצה העיקרית הייתה ספרים, בעיקר ספרונים בכתב עברי שהודפסו והופצו במזרח כולו. נראה כי במרוקו

15. [על הקופלאס של יוסף הצדיק ראו אבנר פריץ, הקופלאס של יוסף הצדיק, ירושלים ובאר שבע תשס"ו (הערת הערכת)].

שבמערב, ארץ שלא היו בה מרכזי הדפסה חשובים, תחילה הייתה ההפצה במהדורות שהגיעו מאיטליה ולאחר מכן בעותקים בכתב יד.

אולם קופלאס רבות, במיוחד קופלאס שקשורות לחגים מסוימים, היו כה פופולריות עד שהן זכו להעברה בעל פה, ובתוך כך הן עובדו ושונו בווריאציות, כמו כל שיר עם. תהליך ההיטמעות במסורת שבעל פה אפשר לסוגה הזאת, שבראשיתה הייתה שירה גברית בעיקרה, להעשיר גם את אוצר התרבות הנשית.

## 1. התפוצה הגאוגרפית

הקופלאס נפוצו בהרחבה בתורכיה ובארצות הבלקן הודות לקיום מרכזים בשאלוניקי, באיזמיר, בקונסטנטינופול, בסרייבו, בווינה ובמקומות אחרים. המסורת המרוקנית מוכרת לנו כמעט לחלוטין בזכות נוסחים בעל פה ובכתב יד, ובמקרים רבים הם משקפים את תהליך העיבוד של הנושאים עם האופי המזרחי; כפי שציינתי לעיל הם הגיעו לצפון אפריקה דרך מרכזי ההוצאה לאור האיטלקיים, כמו בליוורנו.

## 2. ההיסטוריה

המקורות ההיסטוריים של הקופלאס בלאדינו אינם נהירים לנו. כבר הזכרתי קופלאס מימי הביניים, והן יכולות להיות תקדים עתיק. הדוגמה הבולטת ביותר היא הקופלאס על יוסף שהגיעו אלינו בכתב עברי. האמת היא שהסוגה עצמה לא הופיעה בעולם היהודי-ספרדי עד סוף המאה השבע עשרה-תחילת המאה השמונה עשרה.

בשלות כה מפוארת של סוגה חדשה לכאורה כבר בזמן הופעתה הביאה את החוקרים לחשוב על אפשרות של חיים סמויים בתקופה אחרת, וכנראה חיים סמויים אלו הם שיצרו את הקשר בין הקופלאס מימי הביניים לבין הקופלאס המאוחרות יותר בלאדינו. היעדרם של מסמכים וראיות (במיוחד החלל הגדול במאה השבע עשרה) מונע מאתנו לקבל את ההנחה הזאת ומחייב אותנו להיצמד לראיות הניתנות להוכחה: יש מקרים בודדים של קופלאס מהמאה השבע עשרה (במרוקו); התחייה התרבותית הספרדית הגדולה בתחילת המאה השמונה עשרה הצמיחה מספר רב של קופלאס (שבמהדורות מאוחרות כונו "ישנות"), רובן פרי עטם של אנשים משכילים שחיברו אותן בהשראת החכמה הרבנית ובמטרה ללמד מתוך הנאה את האדם הפשוט שלא ידע עברית; לסוגה הייתה נוכחות חיונית מאוד לאורך כל המאה התשע עשרה, אז חוברו קופלאס שכונו "חדשות", בזמן שהקופלאס "הישנות" הוצאו לאור שוב ושוב; בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים השינויים

החברתיים-תרבותיים של "הזמנים המודרניים" נתנו את אותותיהם בקופלאס היהודיות-ספרדיות, והתקופה היא הייתה תקופה של מיצוי יצירתי לקופלאס. בתקופה זו פעלו מחברי הקופלאס משאלוניקי – סעדיה הלוי, יוסף הררה (Herrera) ובמיוחד היוצר הפורה יעקב א' יונה (מונסטיר 1847 – שאלוניקי 1922), מדפיס ומחבר קופלאס פופולרי אשר על פי עדותו של אלברט מטראסו (Matarasso) "כתב שירים על אירועים רבים שהתרחשו בקהילה היהודית בשאלוניקי, והיה מוכר את החוברות והעלונים שלו כשהוא מסתובב בלילות ברחובות השכונה היהודית. יהודים רבים העריכו וכיבדו אותו, וקנו את החוברות שלו במחיר של הימים ההם – אגורות ספורות. הם היו קוראים אותן בחפץ לב; הן היו הבידור המועדף של אנשים רבים".<sup>16</sup>

S.G. Armistead and J.H. Silverman, *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Yacob Abraham Yoná*, Berkley, Los Angeles and London 1971, p. 8 no. 10

משנת 1891 עד 1920 פרסם יונה יותר מ-25 חוברות (רובן ספרונים, אם כי גם כמה דפים בודדים), ובהן הוא שילב תכנים רבים ומגוונים: פתגמים, סיפורים, רומנסות מסורתיות, תרופות עממיות, ברכות למסיבות נישואין וברית מילה, וכ-50 קופלאס. חלק מהקופלאס היו עיבודים או חידושים לקופלאס עתיקות יותר, אך אחדות הן יצירות מקוריות שלו. יונה שאב השראה מ"האירועים הרבים שהתרחשו בקהילה היהודית" ואימץ את המבנים המקוריים (הסטרופיים, האקרוסטיכוניים) של הקופלאס העתיקות. על אף ערכן התיעודי הרב, הקופלאס של יונה – בדומה לקופלאס של חותנו סעדיה הלוי – כבר מראות את סימני הדעיכה של הסוגה: דלות לשון, משקל לקוי, היעדר אמצעים רטוריים, ניסוחים "מטיילים" העוברים מקופלה אחת לשנייה, חריזות מחוספסות; אפילו התמטיקה שטוחה והנושאים "ארציים" מדי (יוקר החיים, צרותיו הכלכליות של המשורר) או נסיבתיים מדי (השרפות ב-1890 וב-1917, רעידת האדמה ב-1903, הברד ב-1899, מותו של רב מסוים, גנבה בנמל שאלוניקי או יריד לגיוס כספים לצדקה).

אחרי יונה הצטמצמו הקופלאס היהודיות לשירים מועטים בלבד, לרוב בעלי תוכן קטירי, כתמונת ראי של קופלה מכובדת מוכרת, ולעתים רחוקות הן היו משתלבות בעיתונות הכתובה או בפרסומים אחרים. המחברים היהודים הספרדים שלאחר מכן – ואפילו אחדים בני זמנו – העדיפו להקדיש את עצמם לספרות החתומה בסגנון מערבי.

## הסוגות המסורתיות

בתוך הספרות היהודית-ספרדית כולה הסוגות המסורתיות המועברות בעל פה הן בלא ספק המוכרות ביותר. מי לא שמע על הפתגמים, הסיפורים



ובמיוחד השירים והרומנסות היהודיים-ספרדיים? הבסיס שלהם היספני בעיקרו, אם כי לעתים ניכרות בהם גם השפעות של עמים אחרים שבקרבתם חיו היהודים.

### ליקוטי הפתגמים<sup>17</sup>

17. [לחקר הפתגם הספרדי-יהודי ולרשימה מפורטת של קובצי פתגמים בלאדינו מאז שנת 1885 ראו תמר אלכסנדר-פריזר, מילים משביעות מלחם: לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, ירושלים ובאר שבע תשס"ד (הערות העיונית).]

כמעט לכל העמים יש אוצר פתגמים, ובכל התרבויות יש אמרות, מכתמים ופתגמים שעברו בעל פה ועיצבו את חכמת העם. אף חלק ניכר מספרי החכמה בתנ"ך מורכב מאוספי פתגמים פילוסופיים ומוסריים; לאורך השנים ניתוספו להם אמרות של חכמים ידועי שם. גם העולם המוסלמי אוהב את הפתגם, המצליח לסכם חכמה רבה במילים ספורות; ולמותר לציין את עושרם של הפתגמים בספרד הנוצרית.

בעקבות כל אלה אין פלא שהפתגם זכה לחיוניות מיוחדת במינה בקרב היהודים הספרדים: הם שילבו את מסורת הפתגמים רבת השנים של עם ישראל עם עושרם של הפתגמים בספרד והעשירו אותם בתרומות מעולם הפתגמים האסלאמי (הערבי המרוקני, התורכי) ומעמים אחרים שבקרבתם הם חיו (היוונים, הסרב־קרואטים, הרומנים וכו').

עד היום הפתגם הוא יסוד עיקרי בדיבורם של היהודים הספרדים בכלל ושל הנשים בפרט. הוא היה ועודנו מדובר בפיהם של בני המעמדות השונים, במיוחד בקרב השכבות העממיות; הוא גם יצא לאור בפרסומים בכתב עברי, כגון הלקט שהביא לדפוס הדקדקן שלמה ישראל שירזלי בירושלים (1903) או הלקטים ששילב המדפיס יעקב יונה בספרוניו, וגם ברומנים ובמחזות, שם הפתגם מאפיין את דיבורן של דמויות עממיות; וכמובן, הוא נוכח בחיי היום יום, שהרי יש פתגם לכל מקרה ולכל מצב. כפי שהיהודים הספרדים טוענים בעצמם: "Refránico mentiroso no hay" "אין פתגם כוזב", כי לכל פתגם יש נסיבות המתאימות לו.

אין טעם לרשום כאן רשימה אין-סופית של פתגמים. אציין רק שביין הפתגמים של היהודים הספרדים רבים עדיין חיים וקיימים בחצי האי האיברי, ומהם אזכיר כמה:

"Quen bien te quere te face llorar" (מי שאוהב אותך באמת גורם לך לבכות)

"Quien más tiene más quiere" (מי שיש לו הרבה רוצה הרבה)

"Más vale un pájaro en la mano que ciento volando" (מוטב ציפור אחת ביד מ־100 עפות)

"Más vale un malo conocido que un bueno por conocer" (מוטב גרוע ומוכר מוטב שאינו מוכר)

"Más vale ser coda ["cola"] al león y no cabeza al ratón" (מוטב להיות זנב לאריות ולא ראש לעכברים)

“Más vale solo y no mal acompañado” (מוטב לבד ולא חברה רעה)  
 “Quien se echa con criatura s'alevanta piñado” (מי שישן עם פעוט  
 יתעורר רטוב משתן)

חלק מפתגמים אלו מופיעים, בניסוחים זהים או דומים, בלקטים עתיקים  
 בספרד. כך לפתגם בלאדינו “¿De qué civdas sos? De la de tu marido”  
 (מאיזו עיר את? מהעיר של בעלך) יש מקבילה בספרדית: “¿Dónde  
 eres, hombre? De la tierra de mi mujer” (מאין אתה גבר? מהארץ  
 של אשתי).

הפתגם בלאדינו “Quen come gallina del rey flaca, godra la paga”  
 (מי שאוכל תרנגולת רזה של המלך משלם כאילו הייתה שמנה) מקביל  
 לפתגם הספרדי-היספני: “Quien come la vaca del rey, a los cien años  
 paga los huesos” (מי שאוכל את פרת המלך ישלם בעבור העצמות  
 100 שנה).

הפתגם בלאדינו “El gamello ve la kambura de los otros y no la suya”  
 (הגמל רואה את הדבשת של האחרים אך לא את שלו) תואם את הפתגם  
 מחצי האי האיברי “El corcovado no ve su corcova, sino la ajena”  
 (הגיבן אינו רואה את הגיבנת שלו, אלא של האחר).

אל אוסף הפתגמים הספרדיים-יהודיים נצטרפו גם פתגמים ומכתמים  
 מהעמים שבקרבתם חיו היהודים הספרדים. וכך בצד הפתגם הספרדי  
 “gato escaldado del agua fría fue” (חתול שנכווה נס ממים קרים)  
 יש פתגם ממוצא תורכי באותה המשמעות – “quen se quema en la  
 chorbá asopla en el yogur” (מי שנכווה מהמרק נושף ביוגורט). היהודים  
 הספרדים ברומניה השתמשו גם בפתגמים מתורגמים מרומנית, לדוגמה  
 “Hazte hermano con el Goerco fin a pasas el ponte” (התחבר עם  
 השטן עד שתחצה את הגשר); “El estómago no tiene ventanas” (לקיבה  
 אין חלונות); ו-“El buey tiene la loenga longa y no poede hablar”  
 (לשור יש לשון ארוכה ואינו יכול לדבר). ויש גם פתגמים ממוצא יווני,  
 בולגרי וסרבו-קרוואטי.

היהודים הספרדים ממרוקו אימצו אל מאגר התרבות שלהם פתגמים  
 המצביעים בבירור על מוצאם הערבי. כך לדוגמה כדי ללעוג למי שמעז  
 לפקוד פקודות כשאינו מוסמך לכך משתמשים במשפט ספרדי-ערבי  
 אירוני, ולנו בלתי מובן – “Mnain jrej el mando? Men el hojera uel  
 caño” (מאין באה הסמכות? מהמזבלה ומהמחראה). וכשרוצים ללעוג למי  
 שמתאמץ לעורר תשומת לב אומרים “¿Quién te miró, la emkholá en  
 la dolmá?” (מי הביט בך, אישה מאופרת באפלה?).

אשר לפתגמים ממקור עברי, יש שמצביעים על מקורם בתחביר שלהם, כמו הפתגם הרבני, הלקוח מפרקי אבות שהוזכרו לעיל, "Si no yo para mí, ¿quién para mí?", העתק מילולי של המבנה העברי בפתגם "אם אין אני לי מי לי". פתגמים אחדים אפילו נשמרו בשפתם המקורית, העברית, בתוך הלאדינו, כמו הפתגם המזרחי "יש ממון יש כבוד", "Yeš mamōn, yeš kabod"

פתגמים אחרים צמחו בתוך העולם היהודי-ספרדי עצמו, ויש בהם התייחסות מוחשית מאוד אל המציאות היהודית-ספרדית; כך הפתגם הכל כך יהודי "Venga mašíah, ma no en nuestros días" (שיבוא המשיח, אך לא בימינו), המביע את הרצון שאירוע שמצפים לו יתרחש בזמן אחר כדי שלא ישפיע על הדובר. פתגמים אחרים קשורים במנהגים אופייניים לחגים, כגון "Después de Purim, platicos" (לאחר פורים, משלוח מנות), המלמד על המנהג לשלוח מנות בחג הפורים (והמסר שלו זהה למסר של הפתגם בספרדית היספנית "El burro muerto, la cebada al rabo" [החמור מת, והשעורה לזנב], כלומר דבר שנעשה שלא במועדו "Que predique mi hijo en la sinagoga, aunque sea en el día de luto de Tiš'á beab" (איבד את משמעותו); או "Que predique mi hijo en la sinagoga, aunque sea en el día de luto de Tiš'á beab" (שבני ידרוש דרשה בבית הכנסת, אפילו ביום האבל של תשעה באב), המביע את הרצון להשיג משהו אפילו בניסיונות לא רצויים.

לבסוף, רבים מהפתגמים צמחו מתוך שורות של רומנסות מסורתיות, כמו הפתגם בחכיתיה "Desdichada fue Carmela desde el vientre de su madre" (אומללה הייתה כרמלה עוד בבטן אמה), שנלקח מהרומנסה La mala suegra (החותנת הרעה) ומשמעותו שאדם מסוים הוא אוסף של אסונות; או פתגם חכיתי אחר מצפון מרוקו "Cobijó Hanná su manto" (התעטפה חנה בגלימתה), שמשמשים בו כדי להגיד שהתרחש אסון או שהוא עומד להתרחש. פתגם זה הוא שורה מתוך Nacimiento de Samuel (לידתו של שמואל). גם היהודים הספרדים מהמזרח (דוברי לאדינו) השתמשו לפתגמים בשורות מתוך רומנסות, כמו "Quien se quiere casar con moza que no espere a la vejez" (מי שרוצה להתחתן עם צעירה שלא יחכה לזקנה) ו-"Ruda menuda, guarda de las criaturas" (הפיגם<sup>18</sup> הקטן שומר על התינוקות).

### הסיפור העממי<sup>19</sup>

גם הסיפור העובר בעל פה מדור לדור הוא סוגה חיה ונושמת בספרות היהודית-ספרדית. בדומה לפתגמים, היהודים הספרדים ירשו יסודות מהמסורת ההיספנית ומהעמים שביניהם חיו, במיוחד מהתרבויות האסלאמיות (התורכית והצפון אפריקנית), שכל כך אוהבות את הסיפורים ואת המכתמים. לקורפוס הזה נוספו סיפורים יהודיים מקוריים.

18. [צמח הפיגם נתפס במערכת האמונות העממיות בעל סגולות הגנה מפני עין הרע ושאר מזיקים (הערת העורכת)].  
19. [למחקר מקיף בנושא זה ראו תמר אלכסנדר-פריזר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים ובאר שבע תש"ס (הערת העורכת)].

על פי רוב השם הכללי לסיפורים המסורתיים האלה הוא קואינטו (cuento). יש הבחנה בין קונסיז'ה (conseja), מעשייה, שיש לה אופי פנטסטי והיא משלבת יסודות מגיים ופלאיים, לבין ליז'נדה (Legenda), אגדה, שהיא סיפור שקבוצת הזיקה מאמינה בהתרחשותו במציאות.

הקונסיז'אס והליז'נדאס לא נועדו לשעשע את הילדים בלבד אלא הן מילאו תפקיד חשוב גם בחייהם של המבוגרים. היו מספרים אותן למשל כדי להנעים את הלילות הארוכים:

אחרי ארוחת הערב או לפני השכנים היו מתאספים ומבלים יחד, הואיל וכימים ההם [בתקופת האימפריה העות'מאנית] לא היו עיתונים, כתבי עת ושעשועים אחרים [...] כשלילות החורף ארוכים כל כך כיצד אפשר לבלות את הזמן? הבילוי היחיד שנותר להם היה לספר סיפורים, קונסיז'אס.<sup>20</sup>

20. מולכו (הערה 5 לעיל), עמ' 117.

כמו כן היו מספרים אותן בשבתות ובחגים, וגם בימי השבעה ובביקורים לניחום אבלים:

ההזדמנות לספר אותם [את הסיפורים], נוסף על הנסיבות השכיחות במקומות אחרים, היו ימי השבעה וביקורי הניחומים של קרובים ובני משפחה אצל האלמנות והאבלים. הזדמנות אחרת הייתה בימי שבת אחרי הצהריים, כשבכית הכנסת היו מספרים את סיפורי התורה.<sup>21</sup>

A. de Larrea Palacín, *Cuentos populares de los judíos del norte de Marruecos*, Tetuán 1952-1953,

p. 3

נושאייהם של הקואינטוס היו הנושאים האופייניים לכל הסיפורים המסורתיים; ואולם כדאי לציין את מיעוט הסיפורים על בעלי חיים. לעומת זאת רבים הסיפורים המציגים תחבולה או מצב קשה שהגיבור נחלץ ממנו הודות לתושייתו. כפי שאפשר לשער, במקרים כאלה לעתים קרובות מוצג ניגוד בין יהודי חף מפשע לגוי אשם, או בין יהודי פיקח לגוי טיפש. במילים אחרות, הגיבור החלש אך בעל התושייה מזוהה עם הקבוצה האתנית של המספר והמאזינים.

רבים הסיפורים המשלבים יסודות מגיים ומופלאים; באחדים מהם מופיעים los d'embajo (אלה שלמטה) או los mejores de mosótro (הטובים מאתנו); הווה אומר היצורים הרעים, השדים והמזיקים, שלפי האמונה אין להזכיר אותם בשמותיהם אלא בלשון נקייה בלבד, שמא יבואו אלינו. סיפורים אחדים מתייחסים לאמונה העממית הזאת. למשל יש סיפור על כלה שהולכת למקווה, וחמותה המרושעת אומרת במכוון את שמו של אחד השדים האלה; בשמעו את הקריאה הוא מתייזב, חוטף את העלמה האומללה ונושא אותה לאישה.

בקרפוס הסיפורים היהודי-ספרדי יש שתי קבוצות אופייניות: (א) הסיפורים על ג'וחה; (ב) סיפורים על רבנים ודמויות מקראיות.

א. נסאר א-דין, או ג'וחה, הוא דמות פופולרית מאוד בעולם האסלאמי. עד היום מספרים (בתורכית או בערבית) סיפורים קצרים או בדיחות שהוא גיבורם. בתורכיה הוא נחשב לדמות היסטורית שחיה במאה השלוש עשרה בכפר אקשהיר (Akşehir) באנטוליה. היהודים הספרדים מהאימפריה העות'מאנית וממרוקו אימצו אותו משכניהם המוסלמים והפכו אותו לגיבורם של אין ספור סיפורים, ובהם הוא מייצג את ארכיטיפ הטיפש שהוא גם תחבולן ערמומי; קל לרמות אותו, אבל לפעמים הוא ניחן בערמומיות המאפשרת לו להביס את יריביו הנבוכים.

מעניין שבמרוקו כנראה נוצר לו מתחרה – דמותו של יוזיקו לנקרי (Yusico Laneri), יהודי שכנראה אכן חי בטטואן בסוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים, ולו מייחסים אנקדוטות התואמות את דמותו של ג'וחה.

ב. בסיפורים מהקבוצה השנייה משתלבים זה בזה נושאים שאופיים יהודי מובהק (כגון הנסים שחוללו רבנים קדושים) ונושאים השאולים ממסורות סיפוריות אחרות, והיהודים הספרדים מצמידים אותם לדמויות מקראיות, לרבנים או לאישים מרכזיים ביהדות.

כך יש סיפורים רבים בספרדית-יהודית על האר"י והרמב"ם (דמויות המשותפות לכלל התרבות היהודית) וכן סיפורים על דמויות קבוצתיות כמו ר' חיים די לה רוזה או הרב חיים פלאצ'י.<sup>22</sup>

22. [על דרכי העיצוב של אישים אלו בסיפור העממי של יהודי ספרד ראו אלכסנדר, מעשה אהוב וחצי (הערה 19 לעיל), עמ' 152-193 (הערת העורכת).]

סיפורים אחרים מתייחסים לאירועים מהתנ"ך, כמו משפט שלמה המפורסם, או לדמויות מהמקרא: אליהו הנביא והעני; הגורל והמלך שלמה; העני והמלך דוד; שלוש העצות של שלמה וכדומה. רבים מהם אינם באים ממסורת יהודית מובהקת אלא מאוצר הסיפורים האוניברסלי שהיהודים הספרדים מייחסים לאישים מסביבתם התרבותית. כך דוד הוא המלך הארכיטיפי; שלמה חכם מכל החכמים; אליהו הנביא הוא מגן היהודים המסורתי ומי שתמיד מעניק את החפץ המגי המציל.

מעניין להיווכח שיש טאבו בסיפורי היהודים – אין לספר סיפורים מסוג מסוים:

שהם [היהודים] מכבדים אותם כמו שמכבדים את התורה, הווה אומר, סיפורים מכתבי הקודש, או בעלי אופי מוסרי, או סיפורים המזכירים את גיבורי המקרא, כמו אלה המייחסים תכונות או מעשים מסוימים למלך שלמה. וכל זה מתוך החשש לעורר צחוק, מה שיביא לחילול הקודש שעלולים לחולל שונאי היהדות. קשה מאוד להתגבר על הקושי הזה, בגלל המודעות לחטא והפחד ממנו.<sup>23</sup>

23. לריאה פאלאסין (הערה 21 לעיל), שם.

24. [על שירת הרומנסה ראו שמואל רפאל, האביר והרעה השבויה: מחקר ברומנסה של דוברי הלאדינו, רמת גן תשנ"ח (הערת העורכת).]

רמון מננדז פידאל (Ramón Menéndez Pidal) ציין כבר בראשית המאה העשרים שהרומנסירו הוא הסוגה המסורתית בעלת המאפיינים ההיספניים ביותר ושכל מקום שמדברים ספרדית שרים רומנסות. החוקרים חשו מלכתחילה בחיוניותו הרבה של הרומנסירו בקרב היהודים הספרדים, ועל כן הוא אחת הסוגות הנחקרות ביותר בספרות הלאדינו ומהמוכרות בקרב הקהל הרחב. להלן שתי עדויות המיטיבות לבטא תחושה כללית זו:

במרוקו עדיין חיים השירים [cantares] הישנים, שנגזרו מהאפוסים הקסטיליאניים העתיקים, המופיעים כבר באוספים שחברו באמצע המאה השש עשרה באנטוורפן ובסרגוסה; וגם אלה שצוטטו בסוף המאה השלוש עשרה בכרוניקה הכללית [Crónica General] שחוכרה בפקודת המלך אלפונסו החכם [...] בשמענו את השירים האלה הנפש מוצפת מלנכילה עמוקה. נדמה כי אתם קמה לתחייה אותה ספרד הישנה, המנצחת, הגדולה.<sup>25</sup>

M.L. Ortega, *Los hebreos en Marruecos*, Madrid 1919, pp. 234-235

הרומנסות האלה הובאו על ידי סכיני הספרדים הקדמונים מספרד אל מקומות הגירוש [...] והן שמרו על טעמים של הדברים העתיקים, והזיכרונות שהן מעלות בראשנו מחממים את הלב. הן מושרות מדור לדור, וכך הן הצליחו להתגבר על "השכחה הקודרת" [...] הספרדים בארצם, ואלה ממושבותיהם הרחוקות לשעבר, המשיכו לשיר אחדות מהן, אך "הפולקלור" היהודי-ספרדי היום עתיק ומגוון במקצת מהפולקלור שלהם. רבות מהן הלכו לאיבוד או נשכחו בארצות דוברות הספרדית, ועל כן ההיסטוריונים והמוזיקולוגים שחיפשו אותן נאלצו לרשום אותן בקהילות היהודיות-ספרדיות בארצות הבלקן, כי שם הן עדיין משקפות את חיי העם.<sup>26</sup>

E. Saporta y Beja, *En torno de la Torre Blanca*, Paris 1982, p. 132

שתי העדויות לעיל כה שונות זו מזו בנקודת הראות של מחבריהן (הראשון בן ספרד; השני יהודי ספרדי) ומבחינת התאריך שהן פורסמו בו (1919; 1982), והן מציעות נושאים למחשבה: (א) ההתייחסות לשתי מסורות גאוגרפיות שונות (מרוקו והמזרח); (ב) השימוש במונחים cantar (בטקסט הראשון) ו־romansa (בטקסט השני); (ג) החזרה על המסירה בעל פה של שירה זו; (ד) התפיסה שכל הרומנסירו היהודי-ספרדי נובע מימי הביניים בספרד; (ה) הרעיון שהמסורת היהודית-ספרדית שמרה על יסודות שבשאר העולם ההיספני הלכו לאיבוד; (ו) המטען הרגשי של הרומנסות בחיי העם.

להלן אנתח את הנושאים:

א. מרוקו והאימפריה העות'מאנית  
 הטקסט הראשון מדבר על "השירים [cantares] הישנים" החיים עדיין במרוקו; הטקסט השני, פרי עטו של יהודי ספרדי משאלוניקי, מזכיר במפורש את ה"קהילות היהודיות-ספרדיות בארצות הבלקן". בדומה למציאות היהודית-ספרדית כולה גם הרומנסירו בא לידי ביטוי בשתי מסורות שונות מאוד זו מזו, למרות היסודות המשותפים שביניהן.

ההבדלים בין הרומנסות מהמזרח וממרוקו טמונים לא רק בהיבטים הספרותיים הצורניים (נוסחות, אוצר מילים, פזמונים) אלא גם ביסודות התוכן (נושאים בלעדיים למסורת אחת או לשנייה, וריאציות עם שינויים מהותיים, "הידבקויות", השפעת השירה הפולקלורית של העמים שבאו אתם במגע) וכמובן בהיבטים חיצוניים לטקסט עצמו, כגון היסודות המוזיקליים והאתנו-פולקלוריים (למשל השימוש ברומנסות מסוימות בטקסים הקשורים למחזור החיים).

למרות זאת החלוקה הגאוגראפית איננה – וגם אינה יכולה להיות – נוקשה עד כדי כך. שכן היו הגירות ומגעים בין קהילות יהודיות של מגורשי ספרד באימפריה העות'מאנית לבין קהילות דומות בצפון מרוקו, ובמקרים אחדים אפשר למצוא ברומנסירו ממרוקו את השפעות השירה המסורתית מהמזרח (המקרה ההפוך נדיר יותר).

חשובה יותר – ובסופו של דבר מה שבא לידי ביטוי במקרים בודדים בלבד – היא תופעת הפזורה המשנית, הגעתם של יהודים ספרדים רבים ליבשת אמריקה, לישראל ולאירופה המערבית. הגרסאות הרומנסיסטיות המודרניות הטובות ביותר מגיעות משאלוניקי, מרודוס, מסריבו, מטנג'ר ומלרצ'ה (Larache), אך הן לא לוקטו בקהילות החרבות במזרח או במרוקו, אלא בקליפורניה, בברוקלין שבניו-יורק, בבתי אבות בחיפה ובתל אביב ובשיכוני המגורים בקוסטה דל סול בספרד; הווה אומר במקומות שהתיישבו בהם המהגרים היהודים הספרדים שנשאו עמם את אוצר השירים המסורתיים. במקרים מסוימים, כמו בירושלים, המסורת הזרה שהביאו המהגרים התבייתה על מסורת מקומית מכובדת ועתיקת יומין.

ב. הרומנסָה, הרומנסָה והקאנטאר  
 היהודים הספרדים בצפון מרוקו הבחינו בין שתי סוגות בשירה המסורתית: הקנטיגה (cantica), שיר לירי קצר, לרוב בענייני אהבה; והרומנסָה (romansa), ובסוגה זו יש לא רק רומנסות (שורות בנות שש או שמונה הברות, חריזה אסוננטית בשורות הזוגיות), אלא גם שירים אחרים, סיפוריים או שבין בתייהם יש זיקה כלשהי בעלילה. למשל מהדורה מקונסטנטינופול מכנה את קופלאס התוכחה "romansa por tomar castigueiro" (רומנסה

לשם ענישה). אולם ההגדרה האקדמית המדויקת לבלדה היא רומנסקה, ואילו בארצות האימפריה העות'מאנית השתמשו במונח רומנסקה להגדרה כללית יותר, המכילה עוד סוגות של שירים ולא רק בלדות.

על כן ההגדרה המלומדת המודרנית של הרומנסקה וההגדרה הספרדית מזרחית העממית של הרומנסקה אינן זהות, אם כי כמובן היהודים הספרדים מהמזרח כינו את הרומנסקה "רומנסקה". במרוקו כינו את כל השירים המסורתיים, ליריים וסיפוריים, קאנטאר.

ג. סוגה בעל פה בלבד?

שני הטקסטים המצוטטים חוזרים על הרעיון שהרומנסות היו "מושרות" ושבזמן ההאזנה לרומנסות אפשר לשקוע במלנכוליה עמוקה. אין ספק שהיום הרומנסירו הוא סוגה המועברת בעיקרה בעל פה; אך אין לזלזל בתרומתו של הדפוס בהפצתן של רומנסות רבות.

ראשית, ליהודים הספרדים שיצאו לפזורה במאה השש עשרה הגיעה כמות מכובדת של נושאים רומנטיים, ולאחר מכן הם נשמרו במסורת בעל פה, כפי שאראה להלן. מאוחר יותר, עם פריחת הדפוס במאה השמונה עשרה והתשע עשרה, היהודים הספרדים מהמזרח נהגו להדפיס רומנסות בספרונים בכתב עברי, והודות לספרונים אלו הגיעו אלינו נושאים נדירים עד מאוד וגרסאות יפות במיוחד. במרוקו, שם הדפוס היה פעיל פחות, הרומנסה נשמרה בכתבי יד שמשפחות יהודיות רבות חיברו לשימוש עצמי.

ד. ימי-ביניימיות ואקטואליזציה

שני הציטוטים חוזרים גם על מקורו הימי-ביניימי הבלעדי של הרומנסירו היהודי-ספרדי – הם מדברים על "השירים הישנים [...] שצוטטו בסוף המאה השלוש עשרה ב'כרוניקה הכללית'" או על הרומנסות ש"הובאו על ידי סבינו הספרדים הקדמונים מספרד אל מקומות הגירוש".

אכן, נהוג לחשוב שהיהודים הספרדים הכירו בזמן הגירוש את כל הרומנסות שהיו שרים עד אז ושהם שמרו עליהן כעל שרידים קדושים מספרד. נכון שחלק גדול מהרומנסות האלה מוצאן מימי הביניים, אך יש גם אחרות, שהצטרפו למסורת בתקופה מאוחרת בהרבה. כך במאה השש עשרה ובתחילת המאה השבע עשרה היהודים האנוסים מחצי האי ששמרו על קשר עם אחיהם המגורשים העבירו רומנסות אל הקהילות היהודיות-ספרדיות במזרח ובמרוקו. מננדז פידאל כתב על כך:

קרוב לוודאי שאנשים אלו, שזה עתה הגיעו, כגון מר חואן מיקאס, יהודים "שהיטיבו לקרוא", נשאו בכיסיהם כמה מספרוני הרומנסות שהודפסו באנטוורפן, סרגוסה או ולנסיה ועוררו תשומת לב בעקבות חידושיהן והאפנתיות שבהן.<sup>27</sup>

R. Menéndez Pidal, "Catálogo del 27 Romancero judeo-español", *Cultura Española*, IV (1906), pp. 1,045–1,077, especially p. 1,053



דוגמה לרומנסות "החדשניות" האלה היא כנראה הרומנסות שסיפרו על אירועים שהתרחשו ממש באותה העת, כגון *La muerte del príncipe don Juan* (מותו של הנסיך דון חואן) – המוות אירע בסלמנקה בשנת 1497, ואת השיר היו שרים במזרח ובמרוקו; *El testamento del rey Felipe* (צוואתו של המלך פליפה), שהושר במרוקו, על מותו של המלך פליפה השני. כמו כן היו רומנסות מורכבות, אמנותיות, מלומדות או סטיריות שחוברו בתור הזהב, ובהן הרומנסה המפורסמת *Mira Zaida* מאת לופה (Lope), והיא עדיין חיה ותוססת במרוקו.

מאידך גיסא הקשר השוטף בין מרוקו לבין חצי האי האיברי הביא לחדירתם של נושאים מודרניים רבים ברומנסירו היהודי-ספרדי בצפון מרוקו, כגון ברומנסות *Mariana Pineda, El atentado contra Alfonso XII* (ההתקוממות נגד אלפונסו ה-12), *La calumnia* (העלילה), ואפילו לכניסתם של נושאים דתיים, כגון ב-*El robo del Sacramento o Santa Catalina* (גנבת הלחם הקדוש או קטלינה הקדושה). דברים דומים אפשר להגיד על ארצות הפזורה שהגיעו אליהן יהודי ספרד בשלב מאוחר הרבה יותר, מן המאה העשרים ואילך, שם יכלו היהודים הספרדים ללמוד רומנסות שעד אז היו זרות למסורת שלהם.

ה. היסוד ההיספני והחוץ-היספני ברומנסירו היהודי-ספרדי רבים טוענים שהרומנסירו היהודי-ספרדי, שהיה בבידוד במשך מאות שנים, הוא שמרני במהותו ומשמר נושאים נדירים שנכון להיום אבדו בחצי האי האיברי ובאמריקה. הדוגמה המוכרת והנחקרת ביותר היא כנראה הרומנסה היפה *Conde Arnaldos*, ובגרסאות העתיקות מחצי האי האיברי היא נקטעת בטור המסתורי על המלח המסרב ללמד את האציל המוקסם את שירתו המופלאה.

-Yo no digo mi canción sino a quien conmigo va.  
-לא אגיד את שירי אלא להולך עמי.

בגרסאות ממרוקו נשמרו ברומנסה גם האירועים שלאחר מכן: חטיפתו של האציל הצעיר, היעדרותו במשך שבע שנים והמסע חזרה הביתה.

אך אין זה המקרה היחיד שבו המסורת היהודית-ספרדית שמרה על אוצרות שנשכחו בשאר העולם ההיספני: הרומנסה על *Doña Oliva* הנואפת נמצאת רק במרוקו ובאי מדירה (אך היא מקבילה לרומנסה שהזכרתי לעיל, צוואתו של המלך פליפה); ולרומנסה האניגמטית *Amenaza a Roma* (האיום על רומא) נמצאו רק גרסאות יהודיות: קטע אחד מבורגוס:

S.G. Armistad y J.H. Silverman, .28  
*Romances judeo-españoles de*  
*Tánger*, Madrid 1977, p. 8

Abrisme puerta de Roma, las puertas me habéis de abrir.  
 Aunque no me conocéis, de oídos lo habíais de oír.  
 היפתח נא לפניי, שערה של רומא, את השערים פתחו לפניי.  
 אף אם אותי אינכם מכירים, היה עליכם לשמוע באוזניכם.<sup>28</sup>

מה שנותר מהרומנסה הקרולינגית מהמאה השש עשרה, *La prisión del Conde Vélez* (ישיבתו בכלא של הרוזן ולז), הוא טקסטים יהודיים-ספרדיים אחדים וטקסט אחד מהאיים הקנריים. גם *Raquel lastimosa* (רחל האומללה), רומנסה שמושרת במסיבות כלולות בקרב היהודים הספרדים במרוקו, הייתה בוודאי קיימת במסורת הספרדית ההיספנית, כפי שאפשר להסיק בעקבות גילוי גרסה ארגנטינית בכתב יד מהמאה השמונה עשרה. כן אפשר להצביע על נושאים רבים ברומנסות יהודיות-ספרדיות שכנראה היו להן מקורות היספניים, אך אי-אפשר לאתר אפילו גרסה היספנית אחת שלמה שתוכיח זאת. כך גם הרומנסה המזרחית *Galiana*, הכוללת מוטיב אופייני לשירה האפית הצרפתית, ובלא ספק הייתה קיימת גם בחצי האי האיברי, אלא שהיא נשכחה עם הזמן; או הרומנסה היהודית-ספרדית ממרוקו *La Celestina* בהשראת ספרו של רוחאס (Rojas).

אך בצד הישרדותן של רומנסות נדירות אלו, שנשכחו בשאר העולם ההיספני, ברומנסירו היהודי-ספרדי מופיעים גם נושאים אחרים, והם יוצרים רושם שהשירים הם יצירה יהודית: גרסאות בלאדינו של קופלאס הקשורות לחגים הדתיים; שירים המפתחים מוטיבים אופייניים לקינות הפרה-ליטורגיות, כגון *Los siete hijos de Haná* (חנה ושבעת בניה), על שבעת הנערים מימי המכבים שהומתו בפקודת אנטיוכוס אפיפנס מפני שסירבו לעבוד עבודה זרה; שירים, כמו הרומנסה היהודית-ספרדית ממרוקו *Mostadí*, שיש בהם התייחסות לאירוע מההיסטוריה המודרנית של הארצות שחיו בהן היהודים הספרדים. ויש גם רומנסות שהנושא המרכזי שלהן יהודי במובהק, כמו הרומנסה היהודית-ספרדית ממרוקו *Cristiano celoso* (הנוצרי הקנאי):

Señores, voy a contar, una historia que pasó  
 de una infeliz hebrea querida de un español.  
 רבותיי, אני הולך לספר, סיפור שאכן קרה  
 על יהודייה מסכנה מאוד אהובה על יליד ספרד.<sup>29</sup>

.29 שם, עמ' 57.

וגם הרומנסה המזרחית *La conversa* (המומרת), על עלמה אחת:  
 Judía, más que judía turca se fue a aboltar  
 por unos negros yaprakitos que non los supo bien guizar.

I. Levy, *Chants judéo-espagnols*, .30

:11 no. 15, London 1959, J. יאפראק:

מאכל של עלי גפן ממולאים באורז.

יהודייה יותר מיהודייה  
 בגלל כמה יאפראקיס גרועים  
 נהפכה לתורכיה  
 שלבשל לא ידעה.<sup>30</sup>

בצד הנושאים הנובעים מהמורשת ההיספנית ובצד הנושאים שהם פרי יצירה של היהודים מופיעים נושאים המצביעים על השפעות זרות. אפשר למצוא פה ושם רומנסה שהיא בעצם תרגומו של שיר צרפתי או איטלקי; יש פזמונים רבים בתורכית, ביוונית ובערבית ובמיוחד מספר ניכר של רומנסות מהמזרח, שלמרות המראה ההיספני שלהן הן תרגומים ללאדינו של בלדות יווניות. אחת מהן היא *Los siete hermanos y el pozo airón* (שבעת האחים והבור העמוק); היא מתחילה כך:

Ya se van los siete hermanos, ya se van para Aragón.  
הנה עוזבים שבעת האחים, הם יוצאים לארגון.

גם *Sueño de la hija* (חלומה של הבת) הוא שיר מטעה; דברי הפתיחה שלו גורמים לנו לחשוב על הנושאים הקרולינגיים, ולא על הבלדות הבלקניות:

La reina di Francia, tres hijas tenía.  
La una labraba, la otra cosía  
y la más chica d'ellas bastidor hacía.<sup>31</sup>

למלכת צרפת היו שלוש בנות.  
אחת רקמה, אחרת תפרה  
והקטנה שבהן אחזה בחישוקים.

S.G. Armistead y J.H. Silverman, 31  
*En torno al Romancero Sefardi*  
(Hispanismo y balcanismo de la  
*Tradición judeo-española*), Madrid  
y Castalia 1979, p. 157

היו מקרים שבהם המצב הגיע עד כדי הדבקתה של רומנסה היספנית מיוחסת ועתיקת יומין לפואמה יוונית, כמו בשיר *La vuelta del hijo maldecido* (שובו של הבן המקולל), המשלב את *Conde Dirlos* ההיספני עם הבלדה הנאו־הלנית *La mala madre* (האם הרעה).

ו. הרומנסה והחיים היהודיים-ספרדיים  
לא מעט מדברים על הרומנסירו היהודי-ספרדי בסנטימנטליות, תולדה של יופיו הספרותי והמוזיקלי הרב ושל תפקידם המכריע של הרומנסות והקאנטאריס בחייהם של היהודים הספרדיים.

הרומנסות המושרות היו אמורות למלא את שעות הפנאי, להקל על עבודות הבית או על המלאכות המפרכות, להפיח רוח חיים במסיבות, ללוות את המשחקים, לחגוג את החגיגות, ובמיוחד להיות שירי ערש לילדים. כך ציין ברוך עוזיאל:

ליהודים הספרדים יש שירי ערש מעטים מאוד. את התפקיד הזה ממלאות הרומנסות הספניוליות מימי הביניים. כשצעדת ברחובות שאלוניקי או קונסטנטינופול לפני 30 שנה בלבד, בצהרי יום שמש, ברחוב... שומם וריק, יכולת לשמוע בעד

חלון פתוח את קולה המתוק של אישה ששרה שיר רגוע ומרגיע:  
 רומנסה ספניולית עתיקה. אני זוכר שבילדותי היו לנו שכנים  
 שגרו קומה אחת מתחת לביתנו, ובכל יום שבת, השכם בבוקר,  
 כל המשפחה כולה הגעימה לשיר, ברוגע ובחיבה, רומנסות ימי-  
 ביניימיות. אנחנו הקשבנו להן בשיכרון חושים, והם המשיכו  
 לשיר עד עלות השחר.<sup>32</sup>

I.M. Hassán con la  
 colaboración de M. Rubiato y E.  
 Romero (eds.), *Actas del Primer  
 Simposio de Estudios Sefardies*,  
 Madrid 1970, p. 324

הרומנסה הייתה כל כך טבועה בחייהם של היהודים הספרדים עד  
 שמשיח השקר שבתאי צבי סנוור את אוהדיו כשהוא שר בקולו הערב את  
 הרומנסה הארוטית *Melisenda sale de los baños* (מיליסנדה יוצאת  
 מהמרחצאות), שהוא ייחס לה משמעות מיסטית.

מאיך גיסא הרומנסירו היה תמיד נוכח בטקסי היהודים הספרדים  
 הקשורים במחזור החיים ובחגים הדתיים: כשנולד תינוק נהגו לשיר  
 קנטיגאס או קופלאס בברית המילה שלו. יש גם רומנסות רבות ליום  
 הנישואים. אחדות מהן טעונות משמעות ארוטית, כמו *La princesa y el segador*  
 (הנסיכה והקוצר), שבו עלמה מבקשת מאיכר שישתמש  
 במגל המפואר שלו כדי "לזרוע את החיטה, לקצור את השעורה" הנמצאות  
 "בגופה", "בחיקה" ו"מתחת לחולצתה"; כן ב-*La galana y su caballo*  
 (האצילה והסוס שלה) הגיבורה האצילה מייצגת את הכלה, ו"הסוס" הוא  
 בלא ספק סמל גבריותו של החתן, ובסוף השיר:

Ya le hacen la cama;	para echar ellos andaron.
La fin de media noche	un jugo nuevo quitaron.
Ganó el novio a la novia	¡que sea para muchos años! <sup>33</sup>

הם הולכים לשכב עליה.	הנה מציעים את המיטה בשבילה;
שיחקו במשחק חדש.	לאחר חצות הלילה
שיזכו לשנים רבות!	החתן ניצח את הכלה

הרומנסירו לקח חלק גם בבל. במקרים אלו היו שרים את הקינות  
 המסורתיות (אתייחס אליהן בהמשך) ואתן סדרה של רומנסות עצובות.  
 היה טאבו שלא לשיר רומנסות אלו בנסיבות אחרות, כי הן נחשבו  
 מעוררות אסונות. היו בהן רומנסות היסטוריות, שסיפרו על מותו של  
 אדם מסוים (כמו אלה שכבר הזכרתי, *La muerte del príncipe don Juan*  
 ו-*El testamento del rey Felipe*), ורומנסות על אירועים הרי  
 אסון בתולדות עם ישראל (ובהן *Los siete hijos de Haná* שהזכרתי  
 לעיל), והיו שבהן הופיע ה-*Güerco*, צאצאו הפונטי של ה-*Orcus*,  
 השטן אל השאלו הלטיני והתגלמותו של המוות; רומנסות אחרות סיפרו  
 על אירוע עגום (חטיפה, פשע, פרדה) שזיעזע את המאזינים, וכך תרם  
 לקתרזיס.

33. ארמיסטד וסילברמן, בלחות (הערה  
 16 לעיל), עמ' 25. במובאה הזאת  
 ובמובאה שלאחריה שינתה המחברת את  
 הכתיב בהתאם לשיטת הטונסקריפציה  
 הנוהגה בספרד.

את הרומנסות העגומות האלה היה נהוג לשיר גם בתשעה באב, יום האבל היהודי. אך לא הייתה זו ההזדמנות היחידה שבה נכנס הרומנסירו למחזור השנה הליטורגי – בימי הפסח היו שרים רומנסות אחרות, כמו Paso del Mar Rojo (חציית ים סוף):

En catorce de nisán, el pueblo de Yisrael quen con las mañas al hombro, las mujeres con el oro	el primer día del año de Ayifto salió cantando, quen con los hijos en brazos, lo que era lo más liviano. <sup>34</sup>
---	---

34. שם, 99.

ביום הראשון של השנה, יצא ממצרים בריתה, מי בניו בזרועותיו, שהיו הדבר הקל ביותר לנשיאה.	ב־14 בניסן, עם ישראל מי המצות על שכמו, הנשים עם תכשיטי הזהב
--	--

היו שרים גם רומנסות על משה, בשמחת תורה ובשבועות. הרומנסה אם כן הייתה חלק מחיי היהודים הספרדים, מהאירועים המשעשעים והחגיגיים ביותר ועד הטרגיים ביותר, מההיבטים הפשוטים ועד המשמעותיים.

### הקנסיונרו

אפשר לומר שהקנסיונרו המסורתי (במזרח הוא כונה "קנטיגאס") הוא הסוגה הספרותית בלאדינו המוכרת ביותר. מה שתרם להפצתו הוא יופיו הנוסטלגי והפופולריות שלו בקרב היהודים הספרדים היום, כשאוצר הרומנסירו הגדול והמסורתי הולך ודועך; למרות זאת מופצות קלטות מסחריות, בעיבודים מוצלחים יותר ומוצלחים פחות, של השירים האלה.

### תמטיקה

כפי שאפשר לשער הנושאים המופיעים בתדירות גבוהה בשירים היהודיים – ספרדיים קשורים לאהבה: החיזור אחרי האהובה; ביטויי נאמנות ותשוקה; וקנינות אהבה. כן מופיעות האם הטיפוסית שומרת הסוד, המייעצת לבתה המאוהבת, והאישה הנשואה שלא באושר, דמות טיפוסית לא פחות. גם נושאים אחרים טופחו: יש שירים על החייל שיוצא למלחמה או מתלונן על גיוסו לצבא, ושירים אחרים סטיריים או הומוריסטיים. ישנם גם שירי שרשרת (ואליהם אתייחס בהמשך, מפני שאחדים מהם מושרים באירועים הקשורים במחזור החיים או בטקסים דתיים). במציאות המגוונת של הקנסיונרו היהודי-ספרדי יש לכלול גם המנונים מודרניים של אגודות פוליטיות, עמותות צדקה וארגוני ספורט.

אם כי רוב רובם של השירים היהודיים-ספרדיים אינם משויכים לאירועים מסוימים, המסורת קידשה אחדים מהם, והם היו לחלק ממחזור החיים והדת, בדומה לתהליך אצל רומנסות אחדות.

א. לידה וילדות

בליל השמירה (la noche de viola) יידיים וקרובי משפחה מלווים את האישה שזה עתה ילדה ואת תינוקה כדי שהרוחות הרעות לא יזיקו להם. לאורך כל הלילה נהגו לשיר רומנסות, ובעיקר *canticas de parida* (שירי יולדת), בהן בירכו את הרך הנולד, שיבחו את היולדת (parida) ותיארו את חבלי הלידה ואת שמחתו של אבי הוולד (parido). בשירים אחדים בא לידי ביטוי ההבדל בין האישה שילדה בן לבין האישה שילדה בת:

Las que parían los niños  
comían los buenos vicios,  
las que parían las niñas  
comían flacas sardinas.<sup>35</sup>

A. de Larrea Palacín, 35  
*Cancionero judío del norte de Marruecos: Canciones rituales hispano-judías*, Madrid 1954,  
p. 72

אלו שילדו בנים  
אכלו לרוב מעדנים  
אלו שילדו בנות  
אכלו סרדינות קטנטנות.

בשיר אחר מוזכרים בגדיו של התינוק, שהתנגול המבשר טובות יבקש למענו:

Canta, gallo, canta  
que ya v'amanecer;  
si durmiš, parida,  
con bien despertéis.

El gallo quiería  
una camisica  
que bien le yakišea ["le sienta bien"]  
en sus carnešicas.

קרא, שכוי, קרא  
שחר בא, בוקע  
לו ישנת, יולדת  
עורי בלב שמח  
השכוי רצה  
גופיה דקה  
מה טוב היא הולמת  
לבשרו הרך.<sup>36</sup>

36. [משה אטיאש, רומנסוריו ספרדי:  
רומנסות ושירי עם ביהודית ספרדית,  
ירושלים תשכ"א, עמ' 229 שיר 122.]  
37. [על שירי ילדות ראו S. Weich-  
Shahak, *Repertorio tradicional infantil sefardi*, Madrid 2001  
(הערת העורכת).]

בקבוצת שירי הילדות<sup>37</sup> כדאי לכלול גם שירי ערש. כפי שכבר הראיתי נהגו לשיר רומנסות לתינוקות – שירים פשוטים, אך יפים להפליא. כמו כן יש שירים שהיו שרים כשהילדים הלכו לבית הספר:

La Torá, la Torá  
mi fijico la ḥabrá [“escuela primaria”]  
con el pan y el quezo  
y el livrico al pecho.<sup>38</sup>

התורה, התורה  
בני הקט בחברה [בית ספר יסודי]  
עם לחם וגבינה  
וספר קטן צמוד לחזה.

M. Molho, *Usos y costumbres de los sefardies de Salónica*, Madrid y Barcelona 1960, pp. 87–88

### ב. נישואים

אוצר השירים שהוקדשו לטקס הכלולות עשיר במיוחד, ובו נמנות גם רומנסות אחדות. ברוב המקרים מדובר בשירים שהתקבולת בהם היא אמצעי ספרותי כמעט כפייתי, כמו בשיר הבא מצפון מרוקו:

Aunque le di la mano  
la mano le di.  
Aunque le di la mano  
no me arrepentí.

Aunque le di la mano,  
la mano al caballero,  
anillo de oro  
metió en mi dedo.

Aunque le di la mano,  
la mano al hijodalgo,  
anillo de oro  
metió en mi mano.<sup>39</sup>

אף שהושטתי לו את ידי  
את ידי הושטתי לו.  
אף שהושטתי לו את ידי  
לא התחרטתי.

אף שהושטתי לו את ידי,  
את ידי לאביר,  
טבעת זהב  
שם על אצבעי.

M. Alvar, *Cantos de boda judeo-españolas*, Madrid 1971, XXXIVa

אף שהושטתי לו את ידי,  
את ידי לאציל,  
טבעת זהב  
שם בידי.

בשירי הנישואים יש גם שירי שרשרת, כגון Dice la nuestra novia (אומרת הכלה שלנו) שמושר במזרח ובצפון מרוקו. בדומה לשירים אחרים מחצי האי האיברי, גם בו מתארים את אברי הגוף הנשי במטפורות יפות.

בשירי הכלולות כמובן שכיחים מאוד שבחים ליופייה של הכלה ולאבירותו של החתן. שירים אחרים מזכירים את השלבים בטקס הכלולות היהודי: הצגת הנדוניה, פרדתה של הכלה מבית הוריה, הטבילה במקווה, כיסוי הראש, הובלתה לבית החתן והחופה עצמה. שירים אחרים, פיקרסקיים במקצת, מדברים בגלוי או בסמוי על רגע ההתייחדות, על אברי המין של בני הזוג, על בתוליה של הכלה (המיוצגים בשער הפזור, בכותונת הדקה או בפרח ההדר) ועל הפוריות המיוחלת. לדוגמה אביא בתיים אחדים מתוך שירים מהמזרח ומצפון מרוקו שההיבט המיני מרומז בהם במטפורה:

¿Quién busca a la novia  
y viene desarmado?  
-Las mis armaduras  
Con mí vo las traigo.

מי אחר כלה  
אף בלי נשק?  
-את נשקי שלי  
עמי אביאו.<sup>40</sup>

40. אטיאש, רומנסירו (הערה 36 לעיל),  
עמ' 204 שיר 94.

Ella se metió en la cama,  
en la cama me metí yo.  
Que ni sé por qué, ni por qué no.  
Ella me entregó el tintero,  
la pluma le entregué yo.<sup>41</sup>

היא נכנסה למיטה,  
למיטה נכנסתי אני.  
איני יודע מדוע, ומדוע לא.  
היא נתנה לי קסת דיו,  
את הנוצה נתתי לה אני.

41. לריאה פאלאסיק, שירים (הערה 35  
לעיל), עמ' 53.

ג. מוות

המנהג לקונן על המתים היה קיים אצל היהודים הספרדים במזרח ובמרוקו, אם כי במרוקו נרשמו קינות מסורתיות רבות ואילו במזרח יש רק עדויות עקיפות שנהגו לשיר אותן שם.



בדומה לכל השירים לעת מצוא גם בקינות אפשר להבחין בנושאים אופייניים: טוב לבו ויופיו של המנוח, כאבם הרב של האבלים, הבית הריק לאחר המוות, נוכחותם הכואבת של בגדי המת, הסימנים מבשרי הרעות שלפני המוות, והמוות הבלתי נמנע, שאין לו נחמה. חשוב במיוחד אזכור העלם המת שחיוו נקטפו באבם (malogrado), בטרם הותיר צאצאים:

Malogrado muere,  
malogrado ya se moría  
mai que ["aunque"] a todos duele  
cuando se guardan de la luz del día.

Malogrado muere  
de hermosa frente,  
mai que a todos duele  
cuando no aljadra ["está presente"] naide de su gente.

Malogrado muere  
de ojos pintados,  
mai que a todos duele,  
cuando no se casa y deja un deseado.<sup>42</sup>

העלם מת,  
העלם עומד למות,  
אף על פי שכואב לכולם  
כשאין רואים את אור היום.

העלם מת  
בעל המצח היפה,  
אף על פי שכואב לכולם,  
כשלא נוכח איש מאנשיו.

העלם מת  
בעל העיניים הצבעוניות,  
אף על פי שכואב לכולם,  
כשלא נישא ולא הותיר צאצא מיוחד.

M. Alvar (ed. refundida y  
aumentada), *Endechas judeo-  
españolas*, I, Madrid 1969

בקינות גם נוכחותה של האם מודגשת, והעומד למות קורא לה בעת גסיסתו:

Mi madre, mi madre,  
no me dejís salir  
que si ya me dejastis  
ajamás volvería.<sup>43</sup>

J. Martínez-Ruiz, "Poesía .43  
sefardí de carácter tradicional  
(Alcazarquivir)", *Archivum*, XIII  
(1963), no. xxiv

אמי, אמי,  
אל תניחי לי לצאת,  
כי אם כבר הנחת לי  
לא אשוב לעולם.

והאם נואשת בגלל מותו של הבן:

¡Quién me diera las uñas  
de un gavilane!  
Desde que se me ha muerto mi hijo  
yo viviendo en pesare.<sup>44</sup>

44. אלוואר (הערה 39 לעיל), ש.ס.

מי ייתן לי ציפורניים  
של נץ!  
מאז מותו של בני  
חיה אני בייסורים.

קינות אחרות פורסות נושאים אופייניים לתשעה באב, דבר שאין לתמוה עליו: אם אפשר לשיר קינות ביום האבל הלאומי כדי להגביר את כאבם של המאזינים, הגיוני שבנסיבות המצערות של מותו של איש קרוב יזכרו באסונות לאומיים כמו המצור על ירושלים וחורבן הבית. לעתים בטקסט אחד מתערבבים הכאב על חורבן בית המקדש ועל מעשי הטבח בקהילות היהודיות בספרד בצערה של אם על מותו של בנה הצעיר:

Aljamí [“sabios”] honrados,  
grandes de Castilla,  
los sacaban jorreados [“arrastrados”]  
por toda la villa.

Lloren las señoras,  
las que tienen razón  
por la casa Santa  
que era nuestro valor.  
[...]  
Mataban a los chiquitos  
los enfilaban en lanzas  
salían sus madres  
gritando como las cabras.  
[...]  
La ropa de Pascua  
sacaila al solare,  
con la pez y la resina  
mi madre, lo safumare [“sahumad”].

[...]

Cuando queráis vender mis ropas  
no las vendáis en esta villa:  
lo mercarán mis iguales,  
lo sacarán en ajuar y en arjadía [“regalo de boda”]  
lo mirará mi madre,  
se le doblará el pesare.<sup>45</sup>

.VIIa, שם, 45

חכמים מכובדים, גדולי קסטיליה,  
הוציאו אותם וגררו אותם  
בכל העיר.

תבכינה הגבירות,  
והן צודקות  
על בית המקדש  
שהיה שכיית חמדתנו.

[...]

הרגו את הקטנטנים  
דקרו אותם בחניתות  
יצאו האימהות  
וצרחו כעזים.

[...]

את בגדי הפסח  
נא הוציאו לשמש,  
עם זפת ועם שרף  
אמי תקטיר אותם.

[...]

כשתרצו למכור את בגדיי  
אל תמכרו אותם בעיר הזאת:  
יסחרו בהם עמיתיי,  
יוציאו אותם בנדוניה ושי כלולות,  
תראה אותם אמי  
וצערה יוכפל.

אפילו הילדים נהגו לשיר קינות ילדותיות בתשעה באב, מעין פרודיה  
על קינות המבוגרים. מיכאל מולכו ציטט אחת מהן, ובה ארבע שורות  
המתמצות חלק מנושאי הקינות האופייניים ביותר:

Sapindi, mapindi,  
ojos pretos como el carbón,  
cejas pretas como el tizón.  
Que se malogró. ¡Y guay, qué dolor!<sup>46</sup>

.46. מולכו (הערה 38 לעיל), עמ' 263.

סאפינדי, מאפינדי,  
עיניים שחורות כמו פחם,  
גבות שחורות כמו אוד.  
הוא קולל. אוי, מה רב הכאב!

ד. הקנסינורו והליטורגיה  
מעט מאוד שירי ילדים מושרים בחגים היהודיים, משום שבהם שכיחות  
יותר הקופלאס והרומנסות. ובכל זאת הגיעו לידינו שירי ילדים קצרים  
לכבוד חנוכה ופסח, כגון חד גדיא המפורסם. זוהי פרפרזה על השיר  
בארמית שחותם את ליל הסדר:

Un cabrito y un cabrito  
que me compró mi padre por dos ochitos,  
vino el gato y comió el cabrito  
que me compró mi padre por dos ochitos.

Un cabrito y un cabrito  
que me compró mi padre por dos ochitos  
y vino el perro  
y mordió al gato  
que mató al cabrito  
que me compró mi padre por dos ochitos  
[...]

Un cabrito y un cabrito  
que me compró mi padre por dos ochitos,  
y vino el Santo Bendito Él  
y mató al malaj hamavet  
que mató al sojet  
que degolló al buey  
que bebió el agua  
que apagó el fuego  
que quemó el palo  
que pegó al perro  
que mordió al gato  
que mató al cabrito  
que me compró mi padre por dos ochitos.<sup>47</sup>

47. לריאה פאלאסין, שירים (הערה 35  
לעיל), עמ' 104.

אף שרשימה דומה מופיעה בשירים, בסיפורים היתוליים ובבדיחות  
במסורת ההיספנית, היהודים הספרדים ייחסו לה ערך סימבולי, וספורטה  
הסביר:

האב שקונה את הגדי הוא האל הגואל המשחרר את היהודים  
המשועבדים במצרים. החתול שטורף את הגדי מסמל את  
אשור שכבשה את ישראל. הכלב שנושך את החתול מסמל  
את בבל. המקל שמכה את הכלב מסמל את פרס. האש  
ששורפת את המקל מסמלת את מקדוניה [אלכסנדר הגדול].  
המים שמכבים את האש: רומא. השור ששותה את המים:  
המוסלמים. מי ששוחט את השור: הצלבנים. המלאך שממית  
את השוחט: הערבים.<sup>48</sup>

E. Saporta y Beja, *En torno* .48  
*de la Torre Blanca*, París 1982,  
p. 151

## אקורו

האם נכון, כפי שנטען, ששיריהם של היהודים הספרדים הם שרידים  
משירים היספניים וכי אם נקשיב ליהודי ספרדי שר נשמע מילים ומנגינות  
מספרד במאה החמש עשרה?

לקנטיגאס היהודיות-ספרדיות קורה מה שקרה לשפה ולרומנסירו – אמנם  
היהודים הספרדים לקחו אתם לְגֵלוֹת את המסורת ההיספנית, אך הם  
הושפעו גם מהעמים שבקרבם הם חיו ומנסיבות החיים שלהם. כך  
שירים אחדים מקורם בחצי האי האיברי; שירים אחרים נלמדו בארצות  
התפוצה השונות, ממוסלמים ומנוצרים; ויש שירים שהם פרי יצירתם  
של היהודים הספרדים עצמם, והם נוצרו בעקבות אירועים היסטוריים,  
פוליטיים וחברתיים.

דוגמה לשיר שמקורו בחצי האי האיברי היא אחת הקנטיגאס המפורסמות  
במזרח, *La morenica* (השחרחרת), שלעתים קרובות שימשה שיר  
כלולות:

Morena me llaman, yo blanca nací; de pasear galana mi color perdí.	שחרחרת יקראוני, צחה נולדתי; מרוב טיולים את צבעי איבדתי.
---	--

Morenica me llaman los marineros. Si otra vez a mí me llaman, me vo con ellos. <sup>49</sup>	שחרחרת יקראוני כל יורדי הים. שנית יקראוני, אלך עמם.
---	--

49. לוי, שירים (הערה 30 לעיל), א, עמ'  
26 שיר 21, עמ' 29 שיר 24.

עדות להולדתו של השיר בחצי האי האיברי טמונה בהופעתו בספרו של  
קוריאס (Correas) אמנות השפה הקסטיליאנית בספרד (*Arte de la*  
*lengua castellana española*) משנת 1625; וגם לופה דה וגה (*Lope*)

*Servir a señor*) שלילב אותו בקומדיה שלו לשרת אדון זהיר (de Vega *discreto*). אשר לשירים אחרים, אפשר ללמוד על הייחוס ההיספני שלהם מהשרדותם במסורת המודרנית שבעל פה בחצי האי האיברי, כמו במקרה של המאהב הצעיר בשיר מהמזרח:

A la una nació yo	באחת נולדתי,
a las dos me bautizaron	בשתיים הטבילו אותי
a las tres desposé yo,	בשלוש התאהבתי,
niña de mi corazón	ילדת לבי,
a las cuatro me casaron.	בארבע השיאו אותי. <sup>50</sup>

50. משה אטיאש, קונסיונו יהודי ספרדי:  
שירי עם ביהודית ספרדית, ירושלים  
תשל"ב, 1.

מוטיב זה מופיע גם בליריקה האנדלוסית:

A la una nació yo  
a las dos me bautizaron,  
a las tres me enamoré  
a las cuatro me casaron.<sup>51</sup>

F. Rodríguez Marín, *Cantos* .51  
*populares españoles*, IV, p. 366  
no. 7,445

באחת נולדתי,  
בשתיים הטבילו אותי  
בשלוש התאהבתי,  
בארבע השיאו אותי.

עם זאת אפשר כאמור להבחין גם בהשפעות שמחוץ לחצי האי האיברי. כך במקרה הנזכר לעיל של חד גדיא יש גרסה שמקורה בשיר שרשרת נאו־הלני; ה-*Morenica* מושר במקומות אחדים עם פזמון יווני; יש שירים אחרים עם פזמונים ערביים או תורכיים; ואפילו אפשר לקבוע כי הבית הנודד המופיע בקנטיגאס אחדות הוא תרגומו המילולי של דיסטיכון הלני. לדוגמה:

Echa agua ante tu puerta;  
pasaré y me caeré  
porque salgan los tus parientes:  
me dará a conocer.

שפכי נא מים מול דלתך;  
אני אעבור ואפול  
כדי שקרוביך יצאו:  
כך אציג את עצמי לפניהם.

כמובן יש גם שירים שעל פי תוכנם נוצרו על ידי היהודים הספרדים בארצות מושבותיהם, כמו הבית להלן, שבו צעיר מתלונן על גיוסו לצבא התורכי (*askerlik*); השיר כנראה נכתב בעקבות המלחמות בבלקן, כשבפעם הראשונה נאלצו היהודים להתגייס לצבא.

¿Para qué me parió mama,  
para qué me parió a mí?  
Me pariera y me muriera,  
y no servía al askerlik.<sup>52</sup>

52. לוי (הערה 30 לעיל), א, עמ' 72  
שיר 78.

לשם מה ילדה אותי אמי,  
לשם מה ילדה אותי?  
לו הייתה יולדת אותי והייתי מת,  
ולא הייתי משרת בצבא.

## ההליכי ההסתגלות של הסוגות

באמצע המאה התשע עשרה החלה לנשב רוח חדשה בעולם היהודי-ספרדי המסורתי – ההשפעה המערבית. אז צמחו **הסוגות שלאחר תהליך ההסתגלות**, חסרות מסורת בספרות היהודית, סוגות שהתחילו להתפתח מתוך כוונה ברורה להידמות לספרויות המערב. נכתבו רומנים ושירים בסגנון אירופי, הופיעו להקות תאטרון של חובבים אשר הפיקו מחזות לצריכה עצמית וכן עיבדו ותרגמו יצירות ממקורות אחרים, והעיתונות שגשגה.

### העיתונות

העיתון היהודי-ספרדי הראשון המוכר לנו הוא שערי מזרח (איזמיר 1845). תולדות העיתונות היהודית-ספרדית מאז ועד היום נחלקות לשלוש תקופות:

- א. משנת 1845 ועד מהפכת התורכים הצעירים (1908).
- ב. משנת 1908 ועד מלחמת העולם השנייה (1939-1945).
- ג. משנת 1945 ועד ימינו אנו.

א. התקופה הראשונה, תקופת ההתהוות, הייתה תקופה של חיפושי דרך, לא רק בגלל הקשיים שבהשרשת מציאות חדשה (העיתונות) בחברה כה שמרנית ומסורתית כמו החברה היהודית-ספרדית במזרח, אלא גם בגלל הצנזורה התורכית הנוקשה. למרות זאת נוסדו אז אחדים מהעיתונים היוקרתיים וארוכי הימים ביותר, מהם *La Buena Esperanza* (התקווה הטובה) (איזמיר 1871); *El Tiempo* (הזמן) (איסטנבול 1871); *La Época* (התקופה) (שאלוניקי 1875); *El Telégrafo* (הטלגרף) (איסטנבול 1879); ו-*El Avenir* (העתיד) (שאלוניקי 1898). עיתונים אלו שרדו גם בתקופה השנייה.

ב. הפתיחות הפוליטית שהלכה וגברה לאחר מהפכת התורכים הצעירים אפשרה הפצה חופשית יותר של כתבי עת ועיתונים

באימפריה העות'מאנית הדועכת. באופן טבעי חופש הביטוי היטיב עם העיתונות היהודית-ספרדית, ובשלושת העשורים עד מלחמת העולם השנייה היא הגיעה לשיאה. רוב רובם של העיתונים נוסדו בתקופה ההיא, וגם הדמויות המרכזיות בעיתונות היהודית-ספרדית (מוציאים לאור, עורכים, פובליציסטים ולעתים כולם ביחד) פעלו בה: יצחק גבאי (קונסטנטינופול), יצחק די בוטון (שאלוניקי), יצחק אלגזי (קונסטנטינופול, אלכסנדריה), הפולקלוריסט דוד אלנקווה (קונסטנטינופול), דוד פרסקו (קונסטנטינופול) ושלמה ישראל שריזלי (ירושלים), שחיבר מילון לאדינו. הפובליציסטים הדגולים של התקופה הקודמת, ובהם אברהם גאלאנטי (קונסטנטינופול, קהיר), המשיכו בעבודתם.

ג. למותר לציין שמלחמת העולם השנייה הייתה מכת מוות לעיתונות היהודית-ספרדית ולמציאות היהודית בכלל – השמדתן של קהילות שלמות והתפזרות הניצולים קטעו את שגשוג העיתונות הזאת. בימינו האגודות והקהילות היהודיות בספרד, בישראל ובאמריקה ממשיכות להפיק עיתונות המוגבלת לעלונים לתפוצה פנימית בשפה הספרדית המודרנית; באיסתנבול יוצא לאור השבועון בלאדינו שלום;<sup>53</sup> בתל אביב יוצא לאור *La Luz de Israel* (האור של ישראל). יש גם ארגונים הדוגלים בתחיית הלאדינו, ובזמן האחרון הם התחילו להוציא לאור פרסומים משלהם, כגון *Aki Yerushalayim* (כאן ירושלים), רבעון היוצא לאור בירושלים הודות למאמצים של משה שאול והצוות שעובד אתו; *Vidas Largas* (חיים ארוכים) (בצרפתית), עלון של האגודה הנושאת שם זה ופועלת בפריז בניהולו של חיים וידאל ספיחה; והעלון *Ké Xaver* (מה חדש), שכנראה עבר מהעולם, ביטאונה של אגודת *Adelantre!* (קדימה!) מניו-יורק.

53. [באיסתנבול החל עתה לצאת עיתון חדש שכולו כתוב לאדינו, *El Amaneser* (השחר) (הערת העורכת).]

לזה הצטמצמה העיתונות היהודית-ספרדית המשגשגת, שמימי הולדתה ועד 1939 הוציאה לאור יותר מ-300 כותרים בפריסה גאוגרפית שהגיעה מירושלים ויפו עד ניו-יורק, דרך תורכיה (איזמיר, קונסטנטינופול), יוון (במיוחד שאלוניקי, אך גם חנזי ורודוס), בולגריה (סופיה, רוזה [Rusa], פלובידיב), רומניה (טורנו-סברין [Turnu Severin]), יוגוסלביה (בלגרד), אוסטריה (וינה), מצרים (אלכסנדריה, קהיר) ומקומות אחרים. חלק מהפרסומים היו בני חלוף עד שקשה לכנותם "עיתונים" – המוסף בלאדינו של העיתון על המשמר יצא בגיליון אחד ויחיד בעקבות הבחירות בתל אביב בשנת 1944. אחרים שרדו יותר מ-50 שנה, ובהם השבועונים *El Tiempo* ו-*El Telégrafo* באיסתנבול. רובם יצאו לאור, בעיקר בתקופת השיא, בשפת לאדינו בכתב עברי, אך היו גם שהודפסו בכתב אחר (קירילי ולטיני, וככל שהתגבר תהליך ההידרדרות התרבו הפרסומים דווקא בכתב זה) או בשפות אחרות: תורכית, יוונית, בולגרית, ערבית וכו', בהתאם למדינה שבה הם התפרסמו, ובצרפתית בעקבות השפעתה



של כ"ח (Alliance Israélite Universelle). יש גם מקרה אחד של עיתון יהודי-ספרדי... ביידיש! מקרה מיוחד הוא הביטאון הממסדי Salonic (שאלוניקי 1869) – הוא יצא לאור בלאדינו, בבולגרית, בתורכית וביוונית. למותר לציין שלעברית – שפת הקודש שנקראה, אך לא הובנה, בטקסים הדתיים – לא היה מקום רב בעיתונות היהודית-ספרדית; אפילו העיתונים שנשאו שמות עבריים (כרמי שלי בווינה; המנורה באיסטנבול) נכתבו בלאדינו או בצרפתית.

העיון בכותרות מלמד שבסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים קבוצות רבות ומגוונות בעלות השפעה בעולם היהודי-ספרדי מצאו את ביטויין על דפי העיתונים. שמות כגון *El Macabeo* (המכבי) (שאלוניקי) או *La Renacimiento judía* (התחייה היהודית) (שאלוניקי) מרמזים על קבוצות ציוניות פעילות; *El Pueblo* (העם) (שאלוניקי), *La Voz* (אחוות הפועלים) (שאלוניקי), *La Solidaridad Obradera del Pueblo* (קול העם) (איזמיר, שאלוניקי) ו-*El Amigo del Pueblo* (ידיד העם) (בלגרד) היו לפה לקבוצות שדגלו באידאולוגיה סוציאליסטית. רדיקלי יותר היה *La Vara* (המטה), עיתון עם "מגמה קומוניסטית קיצונית, גלויה ופתוחה, המיועד לצלוף בימין ובשמאל בלא רחמים, היוצא נגד הדת והבורגנות, נגד הציונות וההתיישבות היהודית בפלסטין".

כנגדו בולטת כוונת האיזון בכותרות כגון *El Imparcial* (בלא משוא פנים) (שאלוניקי), *El Liberal* (הליברלי) (ירושלים, שאלוניקי), *La Tribuna* (הבימה החופשית) (שאלוניקי) ו-*La Verdad* (האמת) (שאלוניקי). כותרות אחרות מלמדות על רצונן של הקבוצות הפרוגרסיביות להתאים את עצמן לזמנים המודרניים: *El Tiempo* (הזמן) (קונסטנטינופול), *El Telégrafo* (הטלגרף) (קונסטנטינופול), *El Progreso* (הקדמה) (חנזי), *La Época* (התקופה) (שאלוניקי), *El Instructor* (המדריך) (קונסטנטינופול), *Avanti* (קדימה) (שאלוניקי) ו-*El Avenir* (העתיד) (שאלוניקי). בשביל רבות מהן הרצון להתעדכן התקשר עם הרצון להתקרב אל תרבות צרפת; עדות לכך יש בעיתונים רבים, כגון *El Guión – Le trait d'union* (המדריך – הקו המאחד) (איזמיר, בצרפתית); *El Nuvelista* (המבשר) (איזמיר, בלאדינו, אך הכותרת נובעת מצרפתית *nouvelle*, חדשות); *Le Flambeau* (הלפיד) (שאלוניקי, בצרפתית). יש גם קוריוזים, כגון *El Amigo de la Familia* (ידיד המשפחה) (קונסטנטינופול), *Buena Esperanza* (התקווה הטובה) (איזמיר) או *El Luzero de la Pasensia* (כוכב הסבלנות) (טורנו-סברין).

מעניינים במיוחד העיתונים הקטיריים הרבים, וכותרותיהם: *El Kirbâch* (השוט, בתורכית) (שאלוניקי); *El Burlón* (הלגלגן) (שאלוניקי, קונסטנטינופול); *El Chaketón* (הקטירה) (שאלוניקי, בתורכית); *Charló [Charlot]* (פטטון) (שאלוניקי); *El Gracioso* (המצחיק)

(קונסטנטינופול); *El Juguetón* (השובב) (קונסטנטינופול); ו-*El Descarado* (החצוף) (ירושלים), שהצהיר על עצמו: "עיתון שנתי לעזות מצח, לחוצפה, לבדיחות, ללעג ולליצנות".

היו גם עיתונים מזדמנים: *El Foburgo* (הרובע) נוסד בשאלוניקי בעקבות השרפה הגדולה ב-1917; על המשמר, שנזכר לעיל, הופיע בתל אביב בעקבות בחירות פוליטיות. פרסומים אחרים ענו על צרכים מסוימים מאוד: *El Mundo Sefaradí* (העולם הספרדי) (וינה) הפיץ תכנים שאופיים פולקלורי "לפני שיאבדו לנצח"; עלילת הדם (בולגריה 1894), שנקרא על פי העברית *Alilat ha-Dam*, נוסד כדי להיאבק בעלילות דם; *Dirito* (משפט) (שאלוניקי) טיפח את הדו־קיום ההרמוני ואת ההבנה ההדדית בין יהודים לנוצרים; *Los Misterios de la Natur* (מסתורי הטבע) (שאלוניקי) עסק ב"דע הנסתר: היפנוזה, מגיה, אסטרולוגיה, טלפתיה, קריאה בכף היד" וכן הלאה. הארגונים היהודיים הממוסדים (הקהילה, הרבנות), קבוצות פוליטיות (בעיקר ציוניות וסוציאליסטיות), עמותות צדקה ומוסדות תרבות (בתי חולים, בתי ספר, חלוקת בגדים), חוגי ספרות ופוליטיקה, ואפילו קבוצות יידיים, כולם הוציאו לאור עיתונים.

פרסומים אלו הם היום מקור תיעוד יקר ערך לחקר העולם היהודי-ספרדי. הכול משתקף בעיתונות: התפתחות הרעיונות החדשים וכניסת המנהגים החדשים, המתחים הפוליטיים, המציאות החברתית, המסורת והפולקלור, העולם היהודי-ספרדי והיחסים בין היהודים לשכניהם (תורכים, יוונים, בולגרים וסרבו־קרואטים), תולדות הקהילות וכלכלתן, המאבק בין החינוך היהודי המסורתי לבין השיטות הפדגוגיות החדשות שהפרוגרסיבים דגלו בהן, תפיסות בענייני מוסר ודת, קלות הדעת של החברה הגבוהה וההוראת הנוקשות של הרבנות.

על כן העיתונות היהודית-ספרדית היא מקור לא אכזב לא רק להיסטוריונים, לסוציולוגים ולחוקרי הפולקלור, אלא גם, ובעיקר, לבלשנים ולחוקרי הספרות. שפת העיתונות מצביעה על התפתחות הלאדינו מסוף המאה התשע עשרה ועד ימינו. נוסף על כך בעיתונים התפרסמו לעתים שירים, מחזות ורומנים בהמשכים.

## הרומן

עד עתה סוגת הרומן בלאדינו נחקרה אך מעט. הרומן הגיע לשיא פריחתו בשנים 1900–1933, עם הפסקה בשנים 1914–1920 בגלל מלחמת העולם הראשונה. מרכזי ההוצאה לאור הפעילים ביותר היו, כצפוי, בקהילות החשובות במזרח – קונסטנטינופול ושאלוניקי – וגם, במידה פחותה, באיזמיר, בירושלים, בווינה, בבלגרד ובסופיה.

ראוי לציין את שכיחותם של הפרסומים בהמשכים – בסדרות או במוספים בעיתונים – אם כי היו גם פרסומים עצמאיים. עיתונים – ובהם *El Tiempo* ו-*El Telégrafo* (קונסטנטינופול); *El Meseret* (השמחה, בתורכית) (איזמיר); *El Tesoro de Yerusáláyim* (האוצר מירושלים) (ירושלים); *El Avenir, El Liberal, La Voz del Pueblo* (שאלוניקי); *La Vara* (קהיר, ניריורק) ו-*La América* (ניו-יורק) – פרסמו רומנים או שילבו אותם בין דפיהם במוספים. היו גם עיתונים שפרסמו רומנים בעלונים ולאחר מכן כרכו אותם יחד כאילו מדובר בפרסום עצמאי.

יש לציין את מיעוט הטקסטים המקוריים: מתוך 300 כותרים בקירוב שקוטלגו עד היום פחות ממחצית הם יצירה יהודית-ספרדית אותנטית. שכיחים יותר הטקסטים "המחקים", "המותאמים", "המעובדים", "המקוצרים", "המשוכתבים", ובעיקר הטקסטים שתורגמו ללאדינו משפות אחרות על ידי מחברים יהודים ספרדים. מאילו שפות? היו רומנים שתורגמו או הותאמו ללאדינו מגרמנית, מיוונית, מאיטלקית, מרוסית, מתורכית ואפילו מאנגלית, אך חלק הארי נבע מעיבוד של יצירות שבמקורן נכתבו בעברית ובצרפתית; וקל להסביר את העובדה בעקבות השפעתן של התנועות הציוניות (עברית) וכי"ח (צרפתית).

העברית הייתה שפת גשר: באמצעותה הגיעו לידיעת היהודים הספרדים יצירותיהם של הסופרים האשכנזים (שנכתבו במקור ביידיש, בפולנית וכו'), ואפילו יצירות של קלסיקונים כשייקספיר ושל סופרים רוסים כטולסטוי תורגמו לעברית ומהעברית ללאדינו.

נפוץ יותר היה שה"מחברים" היהודים הספרדים שאבו השראה מיצירות שנכתבו בצרפתית או תורגמו לשפה זו. המזל האיר פנים לסופרים הטרומ-רומנטים, הרומנטים והפוסט-רומנטים, ובהם פריבו (Prévost) – ספרו *Manon Lescaut* יצא לאור בירושלים בתרגום לעברית ב-1905; ברנרדין דה סן-פייר (Bernardin de Saint-Pierre) – תרגום של ספרו *Pablo y Virginia* יצא לאור בירושלים 1912; דיומה (האב והבן) – תרגום הספר *La dama de las camelias* (הגברת עם הקמליות) יצא לאור בשאלוניקי 1922, ותרגום הספר *El Conde de Montecristo* (הרוזן ממונטה קריסטו) התפרסם בשאלוניקי 1926 ובניו-יורק 1938; ויקטור הוגו – ספרו *Los Misérables* (עלובי החיים) עובד לתאטרון; יוג'ין סו (Eugène Sué) – תרגום של הרומן *Los misterios de París* (מסתורי פריז) יצא לאור בקונסטנטינופול 1891.

בקרב הסופרים הצרפתים הראליסטים והנטורליסטים נראה כי אמיל זולה – אישיות בעלת שם בעולם היהודי בעקבות מעורבותו ב"פרשת דרייפוס"<sup>54</sup> – היה היחיד שהיהודים הספרדים הקדישו לו תשומת לב מיוחדת. תרגום של *Nantas*, רומן קצר פרי עטו, יצא לאור בירושלים

54. פרשת דרייפוס היא הכינוי לשעורוריה מפורסמת שפרצה בצרפת בשנת 1894 וזיעזעה את דעת הקהל האירופית כולה. קפיטן דרייפוס, ממוצא יהודי, הואשם בגנבת מסמכים סודיים ונשלח למאסר עולם בגיאנה (Guayana) הצרפתית. חפתו יצאה לאור שנים אחדות לאחר מכן ודרגתו הוחזרה לו, ונראה כי לאנטישמיות היה חלק בהאשמתו. הראשון שיצא להגנתו בפומבי – ועורר פולמוס גדול סביב האנטישמיות בחברה הצרפתית – היה אמיל זולה, וב-1898 הוא פרסם מאמר חריף, "J'accuse" (אני מאשים), כתב הגנה ל"מרל" היהודי.

ב־1904. דרך הצרפתית נכנסו גם יצירותיהם של סופרים אירופים אחרים, במיוחד רוסים, כגון טולסטוי, גורקי, דוסטויבסקי ואחרים.

לנוכח ריבוי זה של תרגומי יצירות של סופרים צרפתים ובאור ההתעניינות בספרות מארצות מסוימות באירופה בולט במיוחד חוסר הידע המוחלט על הרומן בשפה הספרדית. מידע כלשהו על הספרות בשפה הספרדית הגיע ליהודים הספרדים דרך... קריאתה בצרפתית. כך העיד הפובליציסט יצחק בן-רובי במאמרו על היהודים הספרדים במזרח ועל היכרותם עם דון קיחוטה:

בורדים, שלא להגיד אפסיים, הכירו את סרוונטס הגאוני ואת ספרו דון קיחוטה מתוך קריאת ספרים בשפה הספרדית או בלאדינו. ספרים כאלה לא הגיעו לידינו בשפה הספרדית ולא הוצאו לאור בלאדינו. אין ללמוד מכך שהשכבות האינטלקטואליות או המוני המלומדים חיו בחוסר ידע על יצירת המופת הזאת, אחת היצירות הגדולות ביותר שאי פעם נכתבו. כשספרד שכחה לחלוטין את הקהילות היהודיות-ספרדיות שדיברו בשפתו של סרוונטס הממשל הצרפתי, בתי הספר הדתיים הצרפתיים וגם בתי הספר המפורסמים של כ"ח עסקו בהפצתה של השפה הצרפתית, כפיאורה ובפרסומה. הודות לספרים שלהם אני ועוד עשרות אלפי יהודים ספרדים כמוני הכרנו את סרוונטס.<sup>55</sup>

I. Ben-Rubi, "Don Quijote y los judíos sefarditas", *Anales Cervantinos*, II (1952), pp. 374-375

בדומה ליצירות בעברית, גם הספרים בצרפתית תורגמו, עובדו או מוזגו בחופש רב. לעתים קרובות לא צוין בגרסאות המשוכתבות שהן תרגום או עיבוד, על כן רבות מהן יצאו לאור כאילו הן יצירות מקוריות. תופעה דומה התרחשה גם בתאטרון, ובה אדון להלן.

אשר לתמטיקה – היצירות המפחידות, הסנטימנטליות ומעוררות הדמעות זכו לעדנה מיוחדת: *Anna María o el corazón de mujer* (אנה מריה או לבה של אישה) (קהיר 1905); *Una familia de matadores* (משפחה של רוצחים) (ירושלים 1908); *La güerfanica desmamparada* (היתומה הקטנה חסרת הישע) (קונסטנטינופול 1923); *La hija de dos* (בתם של שני אבות) (קהיר 1907); *La bebedera de sangre* (שתיינית הדם) (שאלוניקי 1928); *La hermosa historia de la hija* (סיפורה היפה של הבת המקוללת) (קונסטנטינופול 1901); *maldicha* (תשווקה!) (שאלוניקי 1922); *Una venganza salváje* (נקמה פראית) (איזמיר 1913); *Amor sin esperanza* (אהבה בלא תקווה) (קהיר 1900) ואחרות.

לפי שכיחות הפרסום גם הרומן הבלשי וספרות המתח וההרפתקאות זכו לתהודה חיובית, ובהם הספר *Un curioso ladrón* (גנב מוזר)

(קונסטנטינופול 1922) והדמויות "ניק קרטור, הבלש החובב המפורסם ביותר באמריקה בימינו, אימת הרובע הסיני בניו-יורק" (שאלוניקי 1910), "ג'ים ג'קסון, בלש חובב אמריקני נודע" (שאלוניקי 1913) ו"נט פינקרטון, רומן הבלשים הגדול ביותר בעולם" (שאלוניקי 1930-1931).

אופייניים יותר לעולם היהודי-ספרדי רומנים בנושאים יהודיים, ואלו מתחלקים לשלוש קבוצות: זיכרונות מהעבר היהודי ההיסטורי; חוויות מודרניות; והפצת הרעיון הציוני. בהם הרומנים *Vengadores de su pueblo* (הנוקמים למען עמם) (שאלוניקי 1922), "רומן שטרם פורסם על החיים היהודיים בגלות ובארץ ישראל"; *Los fidiós* (היהודים) (שאלוניקי 1923); *El nuevo jidió erante* (היהודי הנודד החדש) (שאלוניקי 1922); *La sangre de la masá* (הדם של המצה) (קונסטנטינופול 1910 ושאלוניקי 1926), על עלילת דם; *El convertido* (המומר) (קונסטנטינופול 1921), "רומן לאומי יהודי"; *Los misterios de los judiós* (מסתורי היהודים) (איזמיר 1875); *Amor de Sión* (אהבת ציון) (שאלוניקי 1894).

בתוך הקבוצה הראשונה, זיכרונות מהעבר ההיסטורי, מעניינת במיוחד הספרות עם התמטיקה "הספרדית", הווה אומר רומנים על חיי היהודים בספרד בימי הביניים, על הגירוש, האינקוויזיציה וכו', ובהם *La hermosa Hulda de España* (חולדה היפה מספרד) (ירושלים 1910), על היהודייה היפה שהתאהבה במלך אלפונסו ה-11 מקסטיליה; *La judía salvada del convento* (היהודייה שנגאלה מהמנזר) (חנזי 1924); *Don Miguel San Salvador* (ירושלים 1909); *El apreado de la Inquisición* (השבוי של האינקוויזיציה) (ירושלים 1904); *La hermosa Rahel* (רחל היפה) (ירושלים 1904), "סיפור היסטורי שקרה למשפחת 'יהודים אנוסים' בפורטוגל".

למותר לציין שבדומה לסוגות אחרות הרומנים בלאדינו עברו מן העולם במלחמת העולם השנייה. לאחר מכן יצאו לאור ספרים בודדים בלבד, ובשנת 1953 פורסמה המהדורה השנייה של *El sekreto del mudo* (סודו של האילם) מאת יצחק בן-רובי. מאז לא פורסמו רומנים בלאדינו עד שנת 1982, כשאנריקה ספורטה אי בחה (Enrique Saporta y Beja) הוציא בפריז את *En torno de la Torre Blanka* (מסביב למגדל הלבן).<sup>56</sup>

56. [מן הראוי לציין את הרומן התיעודי

שכתב אליעזר פאפו, *La Megila*

*de Saray*, ירושלים 1999 (הערת

העורכת).

## התאטרון

נהוג לכלול את התאטרון במסגרת הסוגות שאירע בהן תהליך של הסתגלות, אם כי ידוע שגם לפני ההשפעה המערבית היה ליהודים הספרדים מעין תאטרון מסורתי, אופייני לחג הפורים. אין צורך להסביר את המעבר מתחפושת לפנטומימה, וממנה להצגת תאטרון שמתבססת

על טקסטים קשורים לפורים ודומים ל"פורים שפיל" של יהודי אירופה המרכזית. ג'נה קמחי תיארה את המסורת:

עם רדת הליל פתחו בהצגת התחפושות [...] שמונה ימים לפני כן היו הקבוצות נפגשות כדי לכרוך ולסדר את התכנית, ובה מחזות, שירים ודקלומים. לאחר הסעודה חבשו הקבוצות מסכות על הפנים, ביקרו בבתים והציגו קטעים מהרפרטואר שלהן: אחדים התחפשו לאחשוורוש, אחרים להמן, למרדכי ולאסתר.<sup>57</sup>

E. Romero, *El teatro de los sefardies orientales*, Madrid 1979,

pp. 596-597

הידיעה הקדומה ביותר על ההצגות האלה היא מאיזמיר משנת 1747, אך המנהג תועד עד ראשית המאה העשרים. אפילו במחזהו הקצר של מרדכי מ' מונסוביץ (Mordejay M. Monassowitz) נשף פורים, שיצא לאור בקזנליק (Kazalnik) בולגריה ב-1909 בתרגומו העברי של נסים נתן קטלאן, על הבימה מופיעה קבוצה של "שחקני פורים", והם מציגים את סיפורה של אסתר מול בני המשפחה היושבים בביתם. כשהמנהג הלך ודעך היו חגיגות הפורים, ועודן, מועד מתאים להצגות תאטרון בכל קהילות היהודים.

נוסף על התאטרון המסורתי המאולתר הזה (טקסטים שלו לא הגיעו לידינו) ידוע על תאטרון אחר, בית ספרי, שהוצג הרבה במוסדות לימוד. הצגות התאטרון היהודי-ספרדי הראשונות הידועות לנו (חוץ מהמופע שנזכר לעיל משנת 1747) הוצגו על ידי תלמידות בית הספר התורה והחומה (קונסטנטינופול 1877), התלמידים של תלמוד התורה (שאלוניקי 1885), "תלמידי בית ספרנו" (רודוס 1886) וכו'. ההצגות בבתי הספר שרדו לאורך כל תולדותיו של התאטרון היהודי-ספרדי.

כפי שאפשר לצפות סוג זה של תאטרון אופייני בטון פדגוגי כבד. מטרותיו היו: (א) להקנות חינוך דתי ומוסרי; (ב) ללמד את לשון הקודש (רבים מהמחזות הקצרים הם בעברית); (ג) להכיר את תרבות המערב בכלל ואת התרבות הצרפתית בפרט. כמובן לעתים הייתה חפיפה בין המטרות, כמו בארבעה מחזות קצרים בנושאים תנ"כיים (חינוך דתי) בעברית (הוראת העברית) שהציגו תלמידי בית הספר מקווה ישראל בעיר אדירנה (Edirne) בסביבות 1870. לאחר מכן הופיעו כותרות כגון *Salidura de Ayifo* (יציאת מצרים) (קונסטנטינופול 1873);<sup>58</sup> *Yosef de sus diez hermanos* (סיפור מכירתו של יוסף על ידי עשרת אחיו) (קונסטנטינופול 1873 ו-1874); Ester; (אדירנה 1902, חנוי 1928 ועוד); *Ya'acob y sus hijos* (יעקב ובניו) (שומן [Shumen] 1915); *Haná* (סרה [Serre] 1916), המתבסס על סיפור מספר המכבים; שושנת יעקב (קונסטנטינופול 1912), על אודות אסתר. ישנם מחזות אחרים שאופיים פדגוגי במובהק, אם כי נושאים אינם מקראיים, כגון דגל התורה (שאלוניקי 1885), דיון בלאדינו על חשיבות העזרה החומרית והרוחנית

58. המקום והתאריך המצוינים לעיל הם לפי ההצגה שתועדה. כשמציין **פורסם** או **יצא לאור** פירושו של דבר שהיצירה יצאה לאור במקום ובמועד המצוינים וכי אין הכוונת להצגתה על הבימה.

לעניים, ו-*¿Qué es la Alianza?* (מהי כ"ח?) (איזמיר 1906), הגיגים בתורכית על מטרותיה ותפקידה של כ"ח.

יש עדויות רבות לשימוש בתאטרון כדי להתקרב לתרבות הצרפתית – דיאלוגים, מונולוגים, קומדיות, הצגות ויצירות בצרפתית – וכן לשכיחות של מחזות צרפתיים בהצגות בבתי הספר. מולייר זכה לעדנה מיוחדת, ורבות מהקומדיות שלו תורגמו או עובדו בגרסאות חופשיות יותר או פחות: *El casamiento forzado* (נישואים באונס) (רודוס 1886); *El médico contra su voluntad* (הרופא בעל כורחו) (קונסטנטינופול 1890); *El malato imaginario* (החולה המדומה) (איזמיר 1906) ואחרות.

בלי ספק הרצון לחקות את התרבות הצרפתית היה מכריע בהוצאת התאטרון ממסגרת בית הספר ובשילובו במגזרים אחרים של החיים היהודיים-ספרדיים. הקבוצות הפוליטיות ועמותות הצדקה החלו לטפח אותו – הראשונות בשביל תעמולה; האחרונות לגיוס כספים. על כן מצויות לדוגמה מודעות על המופעים שהפיקה "אגודת הצדקה שבה חברות תלמידות בית הספר האיטלקי לשעבר, רובן יהודיות", מופע שהוא תוצר "פעולתה הפילנתרופית של אגודת 'עוזר דלים'"; או על מופעים בזכותן של "אגודת ידידי ההשכלה" או "קבוצת חובבנים, בנים ובנות של המשפחות הטובות ביותר", כדי לגייס כספים לטובת "בית הספר", "אחד ממוסדות הקהילה שלנו", "האגודה 'עוזר דלים'", "עמותת הצדקה הצרפתית" וכדומה.

פעילותן של הקבוצות הפוליטיות הייתה קדחתנית. התאטרון היהודי-ספרדי במאה העשרים הוצף בקבוצות החובבנים (ליהודים הספרדים מעולם לא היה תאטרון מקצועי) של האגודות הציוניות והסוציאליסטיות: "בנים ובנות, תלמידי הקורסים לעברית של הפדרציה הציונית"; שחקניה החובבים של "האגודה הציונית על שם מקס נורדאו"; "האמנים החובבים של האגודה על שם תאודור הרצל"; "האגודה הציונית שיבת ציון"; "אגודת מכבי". אלו רק אחדות מהקבוצות הציוניות שהפיקו הצגות בשאלוניקי בשנים 1915–1925. הקבוצה התוססת, ולעתים עמוסת הניגודים, של הפדרציה הסוציאליסטית בשאלוניקי הייתה חשובה במיוחד בגלל פעילותה האינטנסיבית ואיכותה האמנותית הגבוהה – היא הציגה את המחזות המעניינים ביותר, והופעותיה על הבימה ביטאו התנגדות קבועה לרעיונות שהפיצו הקבוצות הציוניות.

באופן טבעי סוגי הקבוצות ומגמותיהן קבעו במידה ניכרת את תוכן ההצגות. אלנה רומרו הציגה חלוקה לנושאים של התאטרון היהודי-ספרדי לשלוש קבוצות גדולות: (א) התאטרון היהודי-ספרדי הייחודי, הווה אומר "היצירות שחוברו בקרב הקהילות [...] בלאדינו או על ידי יוצרים יהודים ספרדים, המשקפות את חוויות עולמם הקהילתי או הסביבה ההיסטורית

שבה התפתח העולם הנ"ל"<sup>59</sup>; (ב) תאטרון המפתח תמטיקה יהודית כללית; (ג) תאטרון שהתמטיקה שלו לא יהודית.

א. בתוך התאטרון היהודי-ספרדי הייחודי היה מגוון רחב נושאים: יצירות המציגות את בעיות הקהילה והיום יום; מחזות על ההיסטוריה של הארצות שבהן חיו היהודים הספרדים (תורכיה, ארצות הבלקן) דרך מה שכונה "הקומדיה החדשה", המשקפת את השינויים שחלו בחיים ובמנטליות בעקבות העידן המודרני. לקבוצה הראשונה שייכים לדוגמה *Desposorios de Alberto* (נישואי אלברטו); *La boda de Alberto* (כלולות אלברטו); *Mi yerno ciego* (חתני הקטן) (שלושתם פורסמו בירושלים בשנת 1903) – תמונות הווי מתקופת האירוסים ומחיי הנישואים; *Los males de la colada* (צרות הכביסה) (פורסם בשאלוניקי ב־1900), תיאור מאמציה של עקרת הבית בזמן הכביסה, נכתב לשם פרסומת למכבסה שנפתחה אז בשאלוניקי; שמונה ימים לפני פסח (פורסם בקונסטנטינופול ב־1909), על ניקיון הבית לקראת חג הפסח; יצירותיה של לאורה פאפו (Laura Papo) על חיי היהודים בבוסניה: *Esterka* (סרייבו 1930–1931, בלגרד 1931), *Había de ser* (היה היה) (סרייבו 1930), *Ojos míos* (עיניים שלי) (סרייבו 1931), *La paciencia vale mucho* (הסבלנות יקרה מאוד) (בלגרד 1934), *Shuegra ni de baro buena* (החמות אינה טובה אפילו אם היא עשויה מבוץ) (סרייבו 1933–בלגרד 1934), *Tiempos pasados* (זמנים שחלפו) (סרייבו 1932–), *Vendetta* (נקמה) (פורסם ברוסה ב־1894), *Lo que hicieron todos* (מה שעשו כולם) (פורסם בשאלוניקי ב־1909)<sup>60</sup> – לא פשוט להבין את שני המחזות האחרונים, בגלל הרמזים האלגוריים לסכסוכים בקהילה שפרטיהם אינם מוכרים לנו; לדוגמה *Belachi* (פורסם בשאלוניקי ב־1930) הוא מחזה משעשע הלועג למועמד ציוני לבחירות לפרלמנט. בעניין היצירות המשקפות את חיי העמים שבקרבם חיו היהודים הספרדים כדאי להזכיר את *Alemdar Pačhá* (קונסטנטינופול 1912), על הוויזר התורכי הנודע; *La batalla de Plevna* (הקרב בפלבנה) (קונסטנטינופול 1914), על אירוע שאירע במלחמה בין תורכיה לרוסיה בשנת 1877–1878; *La fuite d'Abdul Hamid* (מנוסתו של עבדול חמיד) (בצרפתית), על הסולטן שהדיחו התורכים הצעירים. בקבוצת "הקומדיה החדשה" כדאי להזכיר מחזות סטיריים קצרים שפורסמו בעיתון *El Juguetón* (קונסטנטינופול 1927–1929): *Esposorio del felek* (נישואי המסכן), תיאור נישואים מודרניים אומללים; *Mi mujer quiere campaña* (אשתי רוצה קרב), ריב בין בני זוג סביב נופש; *Cale vivir a la moda* (כדאי לחיות על פי צו האפנה), שיחה בין שתי חברות על הכדאיות שבחיים בהתאם לזמנים המודרניים; *El marido moderno* (הבעל המודרני); *Misiú Jac* (מר ז'ק מפרזי רוצה להתחתן), על

60. [על יצירותיה של לאורה פאפו ראו אליעזר פאפו, "מפעלה הספרותי של לאורה פאפו – 'בוכוריה' (1891–1942): רקע היסטורי וחברתי, ניתוח לשוני", עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2004; וכן מאמרו בקובץ הנוכחי (הערת העורכת)].



חיזוריו של צעיר "בסגנון צרפתי"; *No me v'a casar* (לא אתחתן);  
*No quero espošar* (איני רוצה להינשא); *La vida moderna*;  
 (החיים המודרניים).

ב. יצירות בנושאים יהודיים כלליים. כמובן רבות מהן נוגעות לנושאים  
 מקראיים. סיפורו של יוסף הוא נושאן של יצירות רבות: יוסף הצדיק  
 (אדירנה 1870-); *Yosef vendido por sus hermanos* (יוסף נמכר  
 על ידי אחיו) (יצא לאור בקונסטנטינופול ב-1910); *Yosef topado*;  
*por sus hermanos* (יוסף נתקל באחיו) (יצא לאור בקונסטנטינופול  
 ב-1915-1916); יעקב ובניו (שומן 1915). יש גם מחזות על אסתר  
 המלכה שהועלו בפורים, בהם תרגום אסתר מאת רסין (יצא לאור  
 בקונסטנטינופול ב-1882 והועלה פעמים אחדות);<sup>61</sup> וגם מחזות  
 בעברית, כגון מרדכי היהודי והמן הרשע (סרה [Serre] 1933), וכן  
 גרסאות שכתבו יהודים ספרדים בלאדינו לסיפור התנ"כי.  
 שני נושאים כלליים חוזרים על עצמם. האחד הוא היהודים בעידן  
 הקלסי, ובמיוחד בתקופת המכבים, ביצירות כגון *Antiojos*;  
*Haná y sus siete hijos* (חנה ושבעת בניה) (שאלוניקי 1914); *Haná* (סרה  
 1916); *Los Macabeos* (המכבים) (יצא לאור בקונסטנטינופול  
 ב-1920), *Los Hašmonaím* (החשמונאים) (קונסטנטינופול  
 1913). האחר הוא היהודים וספרד – כמו ברומנים באותו הנושא  
 המחזות מתמקדים בתולדות היהודים בימי הביניים: הגירוש,  
 האנוסים, האינקוויזיציה וכדומה. בקבוצה האחרונה נמנים המחזות  
*Don Abravanel y Formoša o Desteramiento de los jidiós*  
*de España* (דון אברבנאל והיפהפייה, הגליית היהודים מספרד)  
 (רוסה 1897); *Don Ishac Abravanel o el ministro judío* (דון  
 יצחק אברבנאל או השר היהודי) (קונסטנטינופול 1920), על היהודי  
 שהיה גזברם של המלכים הקתולים; *Los maranos* (האנוסים)  
 (פורסם בשאלוניקי ב-1934), דרמה מעוררת דמעות על האנוסים  
 והאינקוויזיציה; *Los maranos en España* (האנוסים בספרד)  
 (ביירות 1907); *Don Yosef de Castilla* (שומן, אחרי 1925).  
 מחזות רבים אחרים בנושאים יהודיים כלליים, כגון פרשת דרייפוס,  
 הועלו על בימות המזרח; וכן אחרים שעניינם אנטישמיות, כמו  
*El triunfo de la justicia* (ניצחונו של הצדק) (יצא לאור בשאלוניקי  
 ב-1921), המציג מקרה דומה לפרשת דרייפוס אך ברוסיה הצארית;  
*La sangre de la masa* (דם המצה) (קונסטנטינופול 1912), עיבוד  
 של הרומן בשם זה על עלילת הדם.

61. [נוסח של מחזה בלאדינו המעבד  
 את היצירה הצרפתית אסתר לרסין  
 פורסם על ידי תמר אלכסנדר ושושנה  
 ויין שחק, לעת הזאת: מחזה מוסיקאלי  
 לפורים בשאלוניקי, תל אביב תשנ"ד  
 [הערת העורכת].

ג. בקבוצה זו יצירות שעניינן אוניברסלי לא יהודי, פרי עטם של סופרים  
 יהודים ספרדים שהתמקדו בתמיקה ניטרלית, או יצירות מתרבויות  
 אחרות שיהודים ספרדים תרגמו ללאדינו ושיחקו בהן וכן היו קהל  
 היעד שלהן.

במיוחד רבות היצירות מהתאטרון הצרפתי הקלסי והעכשווי. ציינת כבר שמחזותיו של מולייר הוצגו פעמים רבות בבית הספר. העניין בו הגיע גם לקבוצות החובבנים האחרות: מוכרות לנו שלוש מהדורות בלאדינו של הקמצן, ושמותיהן *El Escasso* (קונסטנטינופול 1882), *Han Binyamín* (שאלוניקי 1884) ו-*Historia de H. Binyamín* (שאלוניקי 1909). לא פחות משבע הצגות תועדו, ובכמה מהן שיחקו שחקנים יהודים ספרדים בתורכית, בבולגרית ובצרפתית.

כמו כן הועלה המחזה *El abogado Patelén* (עורך הדין פאתלן) (קונסטנטינופול 1890, איזמיר 1910), עיבוד הפארסה מהמאה החמש עשרה בשם *Maistre Pierre Pathelin*. סצנות אחדות מתוך *Les Pleideurs* (המתדיינים) מאת רסין הוצגו באיזמיר ב-1906 בשם *Le Pledör*. המזל האיר פנים ליוצרים הצרפתים בני הזמן, לדוגמה: תרזה רקן, דרמה בעלת עצמה מאת אמיל זולה עלתה על הבימה בשאלוניקי (1932); שם בשנת 1913 הוצגה הדרמה מאת מירבו [Mirabeau] *Los hechos son los hechos* (שנקראה *Les affaires sont les affaires*) (שאלוניקי 1932); בשנת 1932 הציגה להקת התאטרון הסוציאליסטי את *Topaz* מאת פניול (Pagnol). כן עובדו רומנים צרפתיים, כגון עלובי החיים מאת ויקטור הוגו (שאלוניקי 1928) וסיראנו די ברז'אק (שאלוניקי 1907).

היצירות הספרותיות האיטלקיות הגיעו לתאטרון היהודי-ספרדי בתרגום ישיר משפת המקור או דרך גרסאות צרפתיות, כגון *La Escoçesa* (הסקוטית) מאת גולדוני (פורסמה בקונסטנטינופול ב-1883) ו-*Lo Scrampolo* מאת דריו ניקודמי (Dario Nicodemi) (שאלוניקי, אחרי 1916). הוצגו גם יצירות אנגליות, ובהן *El soldado de chocolate* (חייל של שוקולד) (שאלוניקי 1932), תרגום המחזה *Arms and the Man* מאת ברנרד שו. מהספרות הרוסית הוצגו *Les frères Karamazoff* (האחים קרמזוב) מאת דוסטויבסקי (כנראה בלאדינו, למרות הכותרת בצרפתית) (שאלוניקי 1929); *Resurrección* (התחייה), "מחזהו המפורסם של היוצר הרוסי טולסטוי", עובד לתאטרון, והפדרציה הסוציאליסטית בשאלוניקי העלתה אותו פעמים רבות על הבימה (1915-1916). המחזה עורר יכוח חריף, והשמרנים האשימו אותו בחוסר מוסריות.

כפי שאפשר לראות, בתאטרון היהודי-ספרדי, כמו ברומנים, יצירות רבות תורגמו או עובדו משפות אחרות ופורסמו או הוצגו מבלי לציין את מקורותיהן. בדומה לרומן, לעומת ההתעניינות בתרבויות מערב אחרות בולט גם בתאטרון היעדר הספרות הספרדית. ספרד בתאטרון היהודי-ספרדי היא המסגרת שבתוכה מתרחשות היצירות על הגירוש, על האינקוויזיציה ועל האנוסים, אך ברפרטואר הרחב (יותר מ-600 כותרים) אין ולו יצירה אחת של סופר ספרדי היספני.

62. [על יצירתה של לאורה פאפו  
ראו פאפו (הערה 60 לעיל) (הערת  
העורכת).]

למרות ריבוי התרגומים והעיבודים היו גם יוצרים יהודים ספרדים שכתבו מחזות משלהם. בהם אלכסנדר בן-גיא (איזמיר 1869-1924); לאורה פאפו שהוזכרה לעיל, שהשתמשה בשם העט בוכוריטה (*Bojoreta*) (סרייבו 1891-1942);<sup>62</sup> אברהם א' קאפון (בוקרשט 1953-סרייבו 1931); ושבטאי י' דיין (פלבן [Pleven] 1886-~טוקומן [Tucumán] 1935). היום יש מעט מאוד יהודים ספרדים שממשיכים לטפח את התאטרון בלאדינו; היוצא מן הכלל הוא העיתונאי הוותיק שלמה ראובן - הוא פרסם את המחזה הקצר *Bulisa la refrandija* (בוליסה המפתגמת) בכתב העת *Aki Yerushalayim* (1981), 9, 11

## שירה מודרנית

כשהתרבות והמנהגים התקרבו למערב השתנתה גם הדרך להבין שירה וליצור אותה. מהתכונות האופייניות ביותר ל"שירה המודרנית" בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים יש לציין את חידוד המודעות לכתיבה, נטישת הצורות המטריות המסורתיות, התקרבות השפה לסגנון המערבי וטיפוח נושאים חדשים שאינם שכיחים בקופלאס הישנות.

בנוגע למאפיין הראשון, גם מחבריהן של הקופלאס הישנות שילבו לעתים את שמותיהם ביצירותיהם: אברהם טולדו הכניס לפעמים אקרוסטיכונים עם שמו; דבר דומה נהג לעשות אברהם יונה; ויהודה קאלי "חתם" את קופלאס הפרות שלו בבית:

Mi nombre es Yeudá  
mi alcuña es Cal'í.

שמי הוא יהודה  
משפחתי היא קאלי.

אך רוב רובן של הקופלאס נפוצו בלא ציון שמות מחבריהן. גם בקופלאס "החתומות", שבהן שיבץ המשורר את שמו, זיכרון המחבר הלך והתפוגג ככל שהיצירה נחשבה למסורתית. לעומת זאת המשוררים המודרנים יותר פיתחו מודעות ליצירה בסגנון מערבי, ותפיסתה רחוקה מאוד מהתייחסות לשירה כאל נכס קולקטיבי. עמדה זו ביטא בשירו הארכיפרסט מהיטה (Arcipreste de Hita) (קרוב לוודאי שרבים ממחברי הקופלאס הישנות היו מסכימים אתו):

Qualquier omne quel oya, si bien trobar sopiere  
más á y añadir e emendar, si quisiere;  
ande de mano en mano e quienquier quel pidiere:  
como pella ["pelota"] las dueñas, tómelo quien podiere.

מי שישמע, לו ידע לחרוז  
 וגם להוסיף ולתקן, אם ירצה;  
 יעבור מיד ליד, וכל מי שיבקש:  
 כדור בלא בעלים, ייקח אותו מי שיוכל.

אשר לצורות המטריות, כבר ציינתי את דלדולן – היוצרים החדשים נטו לנטוש את הבתים שזוהו עם הקופלאס המסורתיות (הבית הפורימי, החרוזים בסגנון הזג'ל וכדומה) ואימצו צורות אחרות שנראו להם דומות יותר לסכמות השירה המערבית: זוג טורים מתחרזים, קוורטטים, ואפילו חרוז חופשי, שלפעמים נדמה יותר לפרוזה מחורזת או – בחרוז לבן – ל"פרוזה מקוטעת".

בלשון כמובן ניכרת השפעת המודרנה, בעיקר בהקרבת הביטויים הקסטיליאניים המשולבים בלאדינו לטובת הביטויים הצרפתיים שאפיינו את הדיבור בלאדינו בתקופה ההיא.

כבר הזכרתי שנושאי השירה המודרנית שונים מנושאיה של השירה המסורתית הקדומה, במידה רבה בעקבות המציאות החדשה שהתפתחה בעולם היהודי-ספרדי: נכתבו המנונים ציוניים וגם שירים קצרים שמתחו ביקורת על שיעוונות הזמנים המודרניים, וכן שירים שתוכנם חברתי. במקום לחבר שירי תוכחה, כמו של שלמה שלם, שכתבו בחרוזים בלאדינו את משלי לה פונטן החינוכיים. ועוד – כתבו שירה לירית אינטימית (מוצלחת במידה מסוימת), שירי אהבה ושירי טבע, דבר נדיר ביותר בשירה היהודית-ספרדית הקדומה.

למותר לציין שלפעמים לא פשוט להגדיר היכן מתחיל תחומה של השירה המודרנית והיכן נגמר תחומה של שירת הקופלאס המסורתית. פעמים רבות הקופלירוס (מחברי הקופלאס) האחרונים שילבו ביצירותיהם מאפיינים שהם ירשו מהשירה הקדומה עם יסודות אחרים. המודעות ליצירה היא תמטיקה שאיננה אופיינית לקופלאס, אך היא שכחה יותר בשירה המודרנית.

הפובליציסטים היהודים הספרדים, יוצרים שחיברו את יצירותיהם מראשית המאה העשרים ועד מלחמת העולם השנייה, בבירור כתבו על פי מגמת השירה המודרנית. מדובר בקבוצת אנשים שאהבו את תרבות המערב, שעל פי רוב חונכו בבתי הספר של כ"ח ושברוב המקרים לא הסתפקו בכתיבת שירה בלבד: רובם היו אנשי ספר וכתבו במגוון הסוגות המעובדות. כמעט כולם היו קשורים בדרך זו או אחרת לעיתונות, חלקם מייסדי עיתונים, אחרים עיתונאים.

מקבוצה זו אזכיר את שלמה שלם, שכתב מאמרים ב־*La Époque* בשאלוניקי וגם פרסם שירים באנתולוגיה *La Gavilla / La Gerbe*

(האלומה) (שאלוניקי 1900); גרשון צדיק ומשה קאזס, שנטו יותר לעממיות ופרסמו שירים בעיתונים תחת השם Sađic y Gasós וגם את סדרת העלונים *Cantes populares* (שאלוניקי 1924–1933). בקרב מייסדי העיתונים ששלחו את ידם בשירה היו אברהם א' קאפון, מייסד *La Alborada* (השחר) בסריבו, מחזאי ומשורר, הוא פרסם ספר שירים בשני כרכים (וינה 1922); יוסף רומנו, המוציא לאור של העיתונים *Šalom* ו-*La Vož del Pueblo* באיזמיר, פרסם מאמרים ב-*El Avenir* וב-*El Punchón* בשאלוניקי. בנסיבות אלו אין תמה שהעיתונות הייתה לכלי נפוץ לפרסום שירה, כפי שהיא הייתה גם כלי לפרסום הרומנים והמחזות.

בדומה לגורלן של סוגות הספרות האחרות, השירה היהודית-ספרדית הוכתה מכה אנושה במלחמת העולם השנייה. היום קומץ דוברי לאדינו הפזורים בארבע כנפי תבל עדיין מבטאים את רגשותיהם בשירים בלאדינו.<sup>63</sup> ראוי לציין שתי יוצרות: המשוררת מקונסטנטינופול אסתר מורגו אלגרנטה (*Esther Morguez Algrante*), שכתבה את ספר השירים *9 Eylül* (קונסטנטינופול 1975) ולעתים פרסמה בעיתון שלום; שירתה דומה מאוד לשירה שכתבו קאפון ושלם בתקופתם. שירה בסגנון קרוב יותר למקובל היום פרסמה קלריס ניקוידסקי (*Clarisse Nicoidsky*), בת ליהודים ספרדים מיוגוסלביה שנולדה בליון בשנת 1938; היא כתבה שבעה רומנים בצרפתית (באחד מהם, *Couvre-feux* [עוצר], היא חוזרת אל העולם היהודי-ספרדי מימי ילדותה) ושירים בלאדינו שפורסמו בספר *Lus ojus, las manus, la boca* (העיניים, הידיים, הפה) (פריז 1978). ממנו בחרתי לסיים פרק זה:

63. [בישראל היום כמה משוררים מפרסמים שירים בלאדינו, או בעברית משובצת לאדינו, בהם מרגלית מתתיהו, אבנר פרץ ומיכל הלד (הערת העורכת)].

Kontami la kunseja  
ki si kamina in tus ojus  
kuando lus avris  
la manyana  
kuandu il sol  
entra su aguja di luz  
in tus suenyus.

ספר לי את הסיפור  
המהלך בתוך עיניך  
כאשר תפקחן עם בוקר  
כאשר החמה  
מחט אור משחילה  
בחלומותיך.<sup>64</sup>

64. [זה עתה יצא לאור תרגום לעברית של השירים: קלאריס ניקוואידסקי, קלסתר קול וטרופ, אבנר פרץ (תרגם והקדים מבוא), מעלה אדומים 2006 (הערת העורכת)].

\* [המאמר פורסם במקור בספרדית:  
W. Busse, "Rashi: Transliteración,  
transcripción y adaptación de textos  
aljamiados", *Judenspanish, IX: Neue  
.Romania*, 34 (2005), pp. 97–107  
תרגמה אורנה סטוליאיר - הערת  
העורכים.]

## טרנסליטרציה, טרנסקריפציה ואדפטציה של טקסטים בלאדינו הכתובים בכתב עברי\*

הקדמה - יעקב בן-טולילה

במשך דורות נכתבה הלאדינו (הספרדית-יהודית) באותיות עבריות, בדרך כלל באותיות רש"י בדפוס, או בסוליטריאו, שהיא שיטה של כתיבת יד בסימנים דמויי כתב רש"י. בסוף המאה התשע עשרה החלו להשתמש גם באותיות לטיניות. הפיזור של הקהילות דוברות הלאדינו הביא לשימוש בשיטות שונות של כתיב באותיות לטיניות במקומות שונים, לרוב מתוך השפעת הנוהג בלשונות המשמשות באותם מקומות. בשנים האחרונות ניטש ויכוח חריף בין המצדדים בכתיב המתבסס על הנוהג בספרדית המודרנית לבין שיטת כתיב אוטונומית, המתבססת בתפיסתם של בעליה על עיקרון פונטי. מאמרו של וינפריד בוסה, שאנו מגישים כאן בתרגום עברי, הוא תרומה חשובה לליבון התאורטי והמעשי של הסוגיה. בוסה עוסק בשאלה כיצד יש להעתיק באותיות לטיניות, או לתעתק, טקסטים המצויים בידינו בכתב רש"י. הוא פותח בהבהרת ההבחנה בין תעתיק הגאים (טרנסקריפציה) ובין תעתיק אותיות (טרנסליטרציה). תעתיק ההגאים מבקש לשחזר את הטקסט כאילו נכתב מלכתחילה באותיות לטיניות, דהיינו מה שמסמנים באותיות לטיניות הוא **עצמותו הלשונית**. בתעתיק האותיות מציינים כל אות עברית שבטקסט באות לטינית מוסכמת כנגדה, כלומר מה שמסמנים באותיות לטיניות הוא **מהותו הגרפית** המקורית.

המחבר מעלה שאלות מעשיות אחדות אשר לסוג המידע שהתעתיק (בין של הגאים בין של אותיות) אמור למסור. התשובות לשאלות הללו כמו גם בחירת סוג התעתיק תלויות בתכלית המבוקשת, מדעית או מעשית, ובקורא הפוטנציאלי - בלשן או קורא "דגיל" - שהטקסט המתועתק מכוון אליו.

חלק חשוב של המאמר ייחד בוסה לביקורת על שיטתו של יעקב חסן ז"ל, בעל הצעת כתיב שעיקרה טרנסקריפציה של המילים בלאדינו כאילו מדובר במילים בספרדית בת זמננו, בתוספת סימנים דיאקריטיים כדי להצביע על ייחודים בהיגוי. לדעת בוסה שיטתו של חסן היא בעצם סוג אחר של תעתיק (בשני שלבים: המרה וטרנסקריפציה), שהוא מכנהו **סיגול** (אדפטציה). דרך זו אינה מביאה בחשבון את ההבדלים שנתפתחו בין הספרדית ללאדינו מאז הגירוש. שתי הלשונות אכן מציגות מערכים פונמיים שונים, למשל בתחום ההגאים השורקים הקוליים. בין החסרונות שבוסה מונה בהצעת חסן בולטת היענותו של הכתיב המוצע לגורמים ההיסטוריים של הספרדית המודרנית, כגון הייצוג האטימולוגי, שמטרתו "להבטיח את ההומוגניות הגרפית של משפחות המילים". לדעתו השימוש בהליך כזה, במקום בשיטת טרנסקריפציה-טרנסליטרציה המכוונת במיוחד למטרה זו, טומן בחובו קשיים רבים.

בוסה מנתח את דרך כתיבתה של הלאדינו בכתב רש"י לפרטיה ומנסה להפיק כללי תעתיק עקיבים. ואשר לשאלת סוג התעתיק הראוי, של הגאים או של אותיות, הריהי נפתרת כבעיה של דירוג ולא של ברה: "באיזו מידה אפשר לערוך טרנסליטרציה, ובאיזו מידה יש לערוך טרנסקריפציה?" תשובתו היא ש"הכול תלוי במטרת הטרנסקריפציה: להבטיח את קריאתו של הטקסט; לשמור, או שלא לשמור, על ייחודה של הלאדינו הכתובה בכתב עברי, להשתמש בסימנים גרפיים מוכרים לקהל הקוראים וכו".

למעשה אין קשר בין השיקולים הללו לבין שיטת הכתיב התקני הראויה של שפת הלאדינו, אשר באופן אידאלי צריך לייצג את יחידות ההגה המופשטות (הפונמות), ולא דווקא תמיד את המימושים הפונטיים הקונקרטיים, של הלשון. הווה אומר, בעיית התעתיק נוגעת לטיפול בטקסטים הנתונים לפנינו באותיות עבריות, ואילו סוגיית הכתיב שייכת לשאלת ייצוגם הגרפי של מבעים בלאדינו בשעה שמחליטים לכתבם באותיות לטיניות. בסיום מאמרו בוסה בוחר בדיבור של איסתנבול כדגם של הלאדינו העכשווית וממליץ על שיטת הכתיב של כתב העת אקי ירושלים, עם התאמות מסוימות.

\* ברצוני להודות לכל עמיתי ותלמידיי שקראו את הגרסאות הקודמות של מאמר זה והעירו הערות מועילות.

Riflan mentirozo no hay "פתגם כוזב אינו בנמצא". אמיתותה, של אמרה זו ברורה לעין, אך אין בה כדי להסתיר אנו: העובדה שהבעיות המתעוררות בטרנסקריפציה (תעתיק הגייס) או בטרנסליטרציה (תעתיק אותיות) בכתב לטיני של טקסט הכתוב בכתב רש"י הן עצומות. מחד גיסא מדובר בניסיון לקבוע את עמדתו של הכתב מול הפונולוגיה של שפת הלאדינו המדוברת; מאידך גיסא יש מקום לשאול את עצמנו באילו סימנים גרפיים לייצג את כתב רש"י העברי. אמות המידה הכרוכות בנדון הן אפוא הפונקציונליות הייצוגית של כתב רש"י, וגם מכוונותה הפרגמטית של הטרנסקריפציה: בשביל מי מתבצעת הטרנסקריפציה של הטקסט, ומהי תכליתה?

בעיקרון ההבחנה בין טרנסקריפציה לטרנסליטרציה נראית פשוטה מאוד: **הטרנסקריפציה** היא הניסיון לייצג – במקרה הנדון על ידי אותיות לטיניות – את הפונולוגיה של טקסט כתוב באותיות עבריות. לעומת זאת ה**טרנסליטרציה** היא הניסיון לייצג בדיוק נמרץ את אופיו של הכתב בטקסט כלשהו, הניסיון לייצג את מהותו הגרפית של הטקסט.

למשל, ביונית מודרנית יש חמש צורות גרפיות התואמות את ההיגוי [i]: <oi, ei, i, u, η>. ה**טרנסקריפציה** לאותיות לטיניות אם כן מייצגת את ה**מיוצג**, הווה אומר היגוין הזהה של אותיות אלו, באמצעות [i]. לעומת זאת ה**טרנסליטרציה** מייצגת את ה**ייצוג**, הווה אומר הדרכים השונות לייצג את הפונמה /i/ על ידי אותיות לטיניות: <oi, ei, i> וכ'.

לעתים הימצב מורכב בהרבה. כתב של טקסט כלשהו בשפה מסוימת יכול להיענות, נוסף על ההיבט הפונמי, לגורמים לא ייצוגיים; כגון הכתב הצרפתי: לעתים הוא תואם את דרך היגוין של המילים במאה השלוש עשרה – [béau], הנהגית היום [bo], עדיין נכתבת <beau> – ובמקרים רבים יש בו אותיות אטימולוגיות התואמות את הלטינית בלא תפקיד ייצוגי בצרפתית העכשווית – כגון <p> ב"temps, שהוא יסוד גרפי שאבד זמן רב לפני המהפכה הצרפתית אך הוכנס שוב לאחר מכן. בספרדית קיימת הצורה digno, התואמת את dino מתור הזהב, ואליה היתוספה g גרפית אטימולוגית; ה" g הוכנסה בהיגוי רק לאחר מכן.

כשאנחנו קוראים טקסט מתועתק, באיזו מידה הטרנסליטרציה / טרנסקריפציה אמורה ליידע אותנו על אופן כתיבתו של טקסט הבסיס:

\* על המציאות הפונולוגית שהיא מייצגת או שמא גם על המציאות האלופונית?



\* על ייחודו של הכתב, עד להבחנה בין גרפמות "נורמליות" לבין גרפמות סופיות במילים? הן בכתב רש"י העברי הן בכתב המרובע בסוף המילה למ"ם, נו"ן ופ"א וכו' יש סימנים מיוחדים (ם, ן, ף) שבמקור נועדו לציין את סופה של המילה בטקסט שנכתב בלא רווחים בין המילים, דבר המוכר גם מהכתב היווני (במקרה של סיגמה למשל).

\* הואיל וכתב רש"י מייצג את /g/ באמצעות גימ"ל, ואת /tš/ ,/dž/ באמצעות גימ"ל בתוספת סימן הרפה, <ג'>, האם עלינו לעשות טרנסליטרציה עד כדי שחזור כתב רש"י בייצוג של /g/ באמצעות <g>, ושל /tš/ ,/dž/ באמצעות <g + tš> סימן מבחין המקביל לרפה, למשל <g>?

1. כך הטרנסליטרציה של *noche* תהיה *noġe*, ושל *djente* תהיה *ġente*

\* האם נוכל לפתור את האמביוולנטיות הפונמית של גימ"ל עם סימן הרפה ולייצג את [tʃ] באמצעות <ch>, ואת [dž] באמצעות <dj>?

\* האם עלינו לשקף את דרכי הפיסוק בטקסטים הכתובים בכתב רש"י ולהשתמש בסימני פיסוק ובשיטות פיסוק שאינם תואמים בהכרח את נהגיו הגרפיים של הקורא?<sup>2</sup>

2. על השימוש בנקודתיים (:): ראו A. Amor y W. Busse, "Shakespeare en Contexto Sefardi: *Los dos Buchukes de A.Y. Yoná (1921)*", *Judenspanisch VIII: Neue Romania*, 31 (2004), pp. 21-54

\* האם מותר להוסיף פסיקים על מנת להקל על הבנת הטקסט, דבר שאינו טרנסקריפציה וגם לא טרנסליטרציה, אלא אדפטיציה (סיגול)?

\* בטקסטים הכתובים בכתב עברי מילות יחס אחדות נצמדות לתיבת היידוע, כגון *alas = a las* - האם יהיה מותר להפריד ביניהן כדי להתאים את הטקסט המתועתק להרגלי הכתב והקריאה המודרניים?

\* לכל זה יש להוסיף את העובדה כי חלקים מסוימים מהטקסט, ובמיוחד מילים שאולות מהעברית, נכתבים באותיות עבריות ובהתאם לכללי הכתב העברי, כגון חלק מהטקסט בעמוד השער או בתוך הטקסט עצמו, <mzl> (מזל) במקום *mazal*, ואפילו ב-*mazalozo*, שנכתב *[mzl]ozo*.

\* באיזו מידה קהל הקוראים משפיע על החלטת הטרנסקריפציה או הטרנסליטרציה של הטקסט ועל הדרך לתעתק אותו? בלא ספק דרכי הייצוג של טקסט מתועתק עשויות להשתנות אם מדובר בבלשנים או בקהל קוראים רגיל, וגם אם מדובר בקוראים ספרדים או נניח קוראים נורבגים, שהרגליהם הגרפיים אחרים. הטרנסליטרציה עשויה לשמש למטרות מדעיות בלבד, כשהיא מציעה <ajdfjas> (אידיאס) לטרנסליטרציה של *ideas*.

הטרנסקריפציה הטהורה הייתה מציעה <yo> ו־<salieron>, מתוך הסתרת העובדה כי אפשר לכתוב הן y ב־yo, הן lie ב־salieron כ־<lj> (לי), בלאדינו הכתובה בכתב עברי.

אכן אין שום קשר בין השיקולים האלה לבין בעיית הכתיב בשפה כלשהי: כללי הכתיב עשויים לכלול למשל סוגיות אטימולוגיות ולהבטיח את ההומוגניות הגרפית של משפחות המילים, כמו למשל בצרפתית *temps* נכתב ב־<p>, אף שאינה נשמעת, בעקבות *temporel*.

כשאנחנו נוקטים שיטת טרנסקריפציה זו או אחרת אין אנו מחליטים על כתיב הלאדינו; ובכל זאת הטרנסקריפציה יכולה לכוון לכתיב פונמי מובהק, במידה שהגורמים הפרגמטיים מכוונים אליו גם הם.

בשנת 1968 פרסם יעקב חסן הצעת כתיב לטקסטים הכתובים בכתב רש"י במטרה להקל על הסטודנטים שלו בקריאת טקסטים בלאדינו הכתובים בכתב עברי.<sup>3</sup> ההקלה בקריאה מניחה מראש את הטרנסקריפציה של המילים בלאדינו כאילו מדובר במילים בספרדית בת זמננו, בהוספת סימנים דיאקריטיים כדי להצביע על ההבדלים בהיגוי:<sup>4</sup> כך <v> עם נקודה מתחת לשורה, <b> ואפילו <b> עם נקודה מתחת לשורה מייצגות /b/.

אליבא דחסן האינטרסים של הקוראים דוברי הספרדית הם שקובעים את הטרנסקריפציה. בשיטתו אין יסודות של טרנסליטרציה, אלא רק תהליך כפול של טרנסקריפציה: ראשית יש לתרגם, להעביר, את כתב רש"י שבטקסט אל הדרך שבה אותו הטקסט אמור להיכתב בספרדית מודרנית; שנית יש להוסיף לו סימנים דיאקריטיים כדי לזהות את טבען של הפונמות בלאדינו ואת המימושים שלהן, היות שהספרדית והלאדינו התפתחו באופן עצמאי כל אחת לעצמה מאז שנת 1492; לכן בספרדית המודרנית חסרות למשל השורקות הקוליות.

בדומה לכתב בשפות אחרות גם לכתב רש"י יש הקשר תרבותי ותבנית משלו, שאינם חדלים להשפיע על דרכו של הכתב. במקרה הנדון מדובר כמובן בעברית.<sup>5</sup> מחד גיסא כתב רש"י משתחרר מהעברית ונוטש אותיות עבריות שאינן נחוצות לכתב בלאדינו, כגון עי"ן וק"ף; ובמיוחד הוא מחזיר לתנועות ייצוג סגמנטלי שיטתי (יו"ד, וא"ו). מאידך גיסא כתב רש"י כולל נוהגי כתיב שאינם הולמים שיטה גרפית בעלת מגמה מעין פונמית, כגון האל"ף **התומכת** בתנועות בתחילת המילה:<sup>6</sup> *el*, הנכתב <ajl> (איל); *i* (ע, בספרדית), <aj> (אי); *umo*, (אומו) <awmw>; וכגון ה"א סופית המייצגת את התנועה *la*: a- (לה) <lh> ר־*a*, (אה) <ah>. כשהתנועה ההתחלתית או הפנימית היא a-, יש אל"ף אחת בלבד; כשה"א הסופית כבר אינה סופית, בעקבות ה־s שברבים, במקומה חוזרת האל"ף: *la* (לה); *las* (לאס).

3. I.M. Hassán, "Problemas de transcripción del judeoespañol", *Sefarad*, 28 (1968), pp. 411–413, especially p. 411.  
4. A. Salvador Plans, "Consideraciones sobre la grafía romanceada judeoespañola", *Neue Romania: JudeoSpanish VII*, 28 (2003), p. 47. שם מופיע העתק עמודו של חסן המוזכר לעיל.

5. בדומה למעמד הלטינית ביחס לשפות הרומניות.

6. מקורם של התפקידים השונים של אל"ף אינו מעניינו בהקשר זה.



\* כך גם בתחילת המילה: ייבאר, *llevar, iever* בספרדית, עם היגוי דמוי יו"ד (*yeísmo*) בלאדינו.

\* *[i/j]* כשאחריה או לפני תנועה אחרת: דיו *dyo*; פ'רייה, *feria* בספרדית; איירי *ayre*; אויי *oy*; מאיי *mayo*<sup>7</sup>.

בשילוב תנועות, "V + V", לאל"ף יש פונקציה על-מקטעית, ותפקידה להצביע על ההיאטוס, הפסקה אפשרית בין רצף של תנועות:

\* ב־ *eí*: ריאיר *re'ir* (בספרדית *reir*);

\* ב־ *íe*: ריאין *r'ien* (בספרדית *rien*);

\* *a'inda* נכתב: *ainda* (בספרדית *todavía*, בפורטוגלית *ainda*);

\* *ve'es*: ביאס (בספרדית *ves*) וכו'.

כל מקרי ההיאטוס מסומנים באל"ף, למעט מקרה אחד: בסוף המילה לפני *s*; עיינו ערך *di'a* דיאה; אבל ב־ *dias* דיאס, כשהאל"ף מייצגת את ערכה של *a*.

למרות זאת האל"ף מופיעה גם בדיפתונג *ue* (ואי), ויש בתופעה זו משום אי-עקיבות, מפני שמדובר בדיפתונג בעל אופי דומה ל־*ie*, הנכתב בלא אל"ף. כך הדיפתונג *ue* מתקשר לשילובי תנועות כגון *u'i* ב־ *bu'ida* (*bullida*, "cocida"), צורת כתב המייצרת אי-בהירות מיותרת.<sup>8</sup>

השילוב "יי" מקיים היגוי דמוי יו"ד, תופעה נפוצה בלאדינו, למשל *eya* – שעשוי גם להיאלם כמו ב־ *ake'a* (*aquella*), *bu'ida* (*bullida*), ואפילו ב־ *fami'a* (*familia*). על פי רוב היגוי דמוי יו"ד זה מיוצג על ידי <lj>, ליי: *eya* איליה. ייצוג זה התחיל להופיע גם במקרים של *ya* ב־ <j>, שלעתיים נכתב "ייה" ולעתיים "לייה" וכדומה.

בעיית הטונסליטרציה או הטונסקריפציה אינה עניין של בררה בין שתי אפשרויות אלא של מיקום ברצף: באיזו מידה אפשר לערוך טונסליטרציה, ובאיזו מידה יש לערוך טונסקריפציה? הכול תלוי במטרת הטונסקריפציה: להבטיח את קריאותו של הטקסט; לשמור, או שלא לשמור, על ייחודה של הלאדינו הכתובה בכתב עברי; להשתמש בסימנים גרפיים מוכרים לקהל הקוראים וכו'. כך טקסט המיועד לחקר ההיסטורי של הלאדינו ייצג את *ella*, הנכתב "ליי", בכתב *elya*, ולאחריה ציון ההיגוי (=eya); טקסט שנחשב מדעי פחות יעדיף את הכתיב *eya*, ויסביר במבוא כי *y* מייצגת פונטית את [j] וגרפית את [lj], שיטה זו מבטיחה קריאות טובה יותר.

7. אפשרות אחרת היא לזכור שכתב רש"י אינו מתיר שלוש יו"דים ולפרש את "יי" כייצוג של [j] מתוך התעלמות מייצוג ה־"e". כך נוכל להגיע לטרנסקריפציה הומוגנית של *y* + תנועה במקרים של *ie, ia* וכו', כמו במילים *byen, ferya* וכדומה.

8. הואיל והאל"ף המסמנת את ההיאטוס ניתנת לחיזוי נראה כי אפשר לוותר על הטונסליטרציה שלה.

כשמנתחים בפרוטרוט את השיטה שהציע חסן בשנת 1968 מתברר שהיא מורכבת משני שלבים בעלי אופי שונה: הראשון אינו טרנסקריפציה אלא פעולת המרה: המילים שבטקסט מומרות במילים תואמות בספרדית המודרנית. רק הצעד השני, המוסיף את הסימנים הדיאקריטיים, הוא בעל אופי של שחזור ייצוגי ואפשר לראות בו יסוד טרנסקריפטיבי. יש לשים לב שיסודות הטרנסליטרציה חסרים לחלוטין בהצעה.

ההמרה של המילים בלאדינו הכתובות בכתב עברי למילים בספרדית מודרנית מצריכה שימוש בכתוב שנוסף על הפונקציונליות הייצוגית שלו הוא נענה לגורמים ההיסטוריים שלו עצמו, כגון האטימולוגיה, במקום השימוש בשיטת טרנסקריפציה-טרנסליטרציה שנוצרת במיוחד למטרה זו. שיטה זו במהרה תביא לסיבוכים.

צורת כתיבה זו עלולה להביא לסתירות עם הגדרתם המסורתית של הסימנים שמשמשים בהם לייצוג הסותמות והחוככות [b, v] וכו', אפילו אם יסומנו בסימנים דיאקריטיים: <v עם נקודה>=[b], ואפילו <b עם נקודה>=[b].

המקרה הנזכר של <b/v> מלמד שלמציאויות המיוצגות עשוי להיות אופי שונה זה מזה: בספרדית המודרנית <b/v> הן משתנים גרפיים בתפוצה פחות או יותר אטימולוגית (*abogado*, בלטינית *advocatus*) המייצגים את הפונמה /b/ עם האלופונים שלה [b] ו-[β]. בלאדינו /b/ ו-/v/ הן פונמות; /b/ נכתבת באופן סדיר ב"ת"; /v/ נכתבת ב"ת עם רפה. לאחר 1492 איבדה הספרדית המודרנית את הניגוד שפתית סותמת-שפתית חוככת, אך היא שמרה על שני האלוגרפים *b* ו-*v*, והם נותרו שרידים גרפיים בלבד.

המרת טקסט בלאדינו הכתוב בכתב עברי למילים הכתובות באותיות לטיניות, כאילו מדובר בטקסט כתוב ספרדית מודרנית, מחייבת גם את כתיבתן של כל אותן האותיות שההומניסטים ואנשים אחרים ראו בהן יסודות של הכתיב הנכון בספרדית: לא רק <h> במקום f-בלטינית – שהספרדית איבדה לאורך ההיסטוריה שלה ושהומרה ב-<h> גרפית – אלא גם ה-<h> האטימולוגית שב-*humano*, שאבדה עוד בימיה הקלסיים של רומא. בטרנסקריפציה כזאת של טקסט בלאדינו נכנסים יסודות זרים לשפה הספרדית-יהודית ולמסורת של הלאדינו, שהיא עצמאית ובלתי תלויה בחידושים שנתחדשו בינתיים.

כמו כן יש להתחשב בבעיית המילים שאין להן מקור היספני – המילים האיטלקיות, היווניות, התורכיות, הבולגריות, הצרפתיות וכדומה, הנפוצות בשפתם של היהודים הספרדים. כיצד לתעתק אותן? אליבא דחסן יש לכתוב את המילים השאלות כאילו הן ספרדיות, או לפי התאימות הגרפית הסבירה ביותר: *centime* בצרפתית < *zantim* בלאדינו. אך בסופו של



\* צורת כתיבה זו טובה במיוחד כדי להסתיר את יסוד הלאדינו שבטקסט ואת אופייה ותולדותיה של שפת היהודים הספרדים.

בשביל טרנסקריפציה מדעית של טקסטים בלאדינו הכתובים בכתב עברי ומכונסים באנתולוגיה יש להשתמש בסימון שיאפשר את המעקב אחר התפתחותו של כתב רש"י, משנת 1492 ועד ימינו.

מהם הקריטריונים המכריעים בפרסום קורפוס של טקסטים שנכתבו במקורם בכתב רש"י ותועתקו לכתב לטיני? ברור כי אפשר להימנע מייצוג של סטיות קבועות ושיטתיות:  $a-$  במקום  $\langle -\eta \rangle$ . וריאציות תת-פונמיות (כגון  $d/\delta$ ) יש לכבדן ולציין בסימנים מבחינים. כמו כן את המקרים הדו-משמעיים שאין בהם הבחנה פונמית, כגון  $u=1, o$ , יש לפתור כדי לקבוע את גרסתו של הטקסט. ובנוגע לצורות הייצוג השונות של  $[j]$  ותוצאות ה-yeismo (כלומר היגוי  $[y]$  או  $[II]$ ) על שלוחותיו, יש להתחשב בהן בצורה זו או אחרת (למשל  $\langle j \rangle$  כדי לייצג את  $\langle \text{למ"ד יו"ד יו"ד} \rangle$ ). כללי טרנסליטרציה-טרנסקריפציה אלו אמורים להישמר בכל הטקסטים המתועתקים, כדי להנהיר מן הטקסטים את תולדותיו של כתב רש"י. הואיל ואנו מכירים את הווריאציות (והן מרובות מאלו שהוזכרו לעיל, כגון שאלת שי"ן המופיעה לסירוגין עם שי"ן) אפשר לקבוע מסגרת כוללת לרישום הטקסטים.

לכל זה מיתוסף הצורך להעיר על השיטתיות שבה הכתב מייצג את העובדות הפונמיות, התת-פונמיות וכו' בטקסט המקורי. בעניין זה יש למנות את כל החילופים מסוג  $\langle \text{יו"ד יו"ד} \rangle$ ,  $\langle \text{למ"ד יו"ד יו"ד} \rangle$  בשביל  $[j]$ , שהרי אי-אפשר להחליט מראש אם מדובר בווריאציות גרפיות גרידא או בווריאציות מייצגות.

לרשותה של הספרדית עומד אחד הכתיבים הפונמיים ביותר מכל השפות הרומניות; איזו סיבה עשויה להיות שלא לחקות אותו בזמן שקובעים כתיב ללאדינו? אם נחשיב כדגם של דיבור את ה"נורמה" של איסתנבול נוכל ליישם בלא שינויים מהותיים את שיטת הרישום של *Aki Yerushalayim*, ולהמיר רק את  $\langle x \rangle$  ב- $\langle gz \rangle$ : *egzamen* במקום *examen*.

אשר לשאר, אין צורך להכניס בכתיב הלאדינו - כפי שנעשה ב-*Aki Yerushalayim* -  $\langle h \rangle$  ב-*Herzl*: אלה מקרים המפורטים במבואות של המילונים ובספרי הדקדוק כאפשרויות שחורגות מן הנורמה.

שום שיטת כתיב אינה יכולה לייצג את כל המורכבויות שבהיגוי. הגרמנית למשל דו-משמעית ביודעין בנוגע למיקומו של הטעם ב-*umfahren* (עם הבדלים סמנטיים, אף שטעם זה אינו מסומן). הדוברים יודעים היטב מתי להטעים את ה- $u$  ומתי את ה- $a$ . כשדוברי השפה יודעים באיזו הברה חל הטעם לשם מה לסמן אותו? למען הזרים?<sup>12</sup>

12. צדקה קרן שרהון (איסתנבול) כשהיא הציעה לסמן את ההטעמה רק במילוני הלאדינו.

- Bunis D.M., *A Guide to Reading and Writing Judezmo*, New-York 1975 (1976).
- Busse W., "Judeo-Spanish Writing Systems in Roman Letters and the Normalization of Orthography", *Judenspanisch*, VII (2003), pp. 105–128.
- Foulché-Delbosc R., "La transcription hispano-hébraïque", *Revue Hispanique*, I, pp. 22–23 (reprinted in New-York 1961).
- Hassán I.M., "Transcripción normalizada de textos judeo-españoles", *Estudios Sefardíes*, I, (1978), pp. 147–150.
- Kohring H., "Judenspanisch in hebräischer Schrift", *Judenspanisch*, I, (1991), pp. 95–170 (2004, pp. 101–179).
- Shaul M., "La grafía del djudeo-espanyol al uzo de 'Aki Yerushalayim'", *Aki Yerushalayim*, 58 (1998), pp. 25–27.



# קורות וביקורת



מודכי אובל

מעטים יודעים היום על תפקידה המרכזי של הקהילה היהודית-ספרדית בווינה, היא שנשאה את דגל תרבות הלאדינו באירופה. גם מי שמכיר את ההיסטוריה של הקהילה מתקשה למצוא את המסמכים הארכיוניים שיאפשרו לשחזר בפירוט את תולדות הקהילה המפוארת הזאת. אחת הסיבות לכך היא השֵרֶפָה שכילתה את בית הכנסת הספרדי הראשון בווינה בשנת 1824. בית הכנסת שכן ברחוב Ober Donau ליד תעלת נהר הדנובה ושימש מקום תפילה ליהודים הספרדים; אולם מאז השרפה הוא טרם זכה להכרה רשמית על ידי שלטונות הקיסרות האוסטרית. בשרפה הושמדו כל מסמכי הקהילה שיכלו ללמדנו על ימיה הראשונים. רק בשנת 1843 הנפיק הקיסר פרנץ פרינץ ליהודי ספרד את האישור הרשמי הדרוש לבניית בית כנסת חדש.<sup>1</sup> עוד סיבה לאבדן הידיעות על הקהילה היהודית-ספרדית בווינה הייתה הלחץ הכבד שהפעילה לקראת סוף המאה התשע עשרה הקהילה האשכנזית, שאז כבר הייתה לרוב ביהודי וינה, כדי לזכות בזכויות שמהן נהנתה הקהילה הספרדית קודם לכן וכדי להשתלט עליה. ההשתלטות הייתה הדרגתית: ב-1909 איבדה הקהילה הספרדית את מעמדה האוטונומי כלפי שלטונות אוסטריה והייתה לחלק מהקהילה היהודית הכללית, ואליה הועברו כל המסמכים והארכיונים. במעבר הזה אבד חלק גדול מהמסמכים.<sup>2</sup> בית הכנסת הספרדי שנוסד ב-1887 נהרס בליל הבדולח (נובמבר 1938), והשואה דנה את הקהילה הספרדית בווינה להיעלמות כמעט מוחלטת, הן מבחינה פיזית הן מבחינת אפשרות המחקר עליה.

ההיסטוריון הישראלי משה דוד גאון, אחד המעטים שעסקו במחקר הקהילה היהודית בווינה, כתב על התפתחותה התרבותית של הקהילה:

יתכן לומר כי קהילת וינה היתה החלוץ האמיתי ההולך לפני המחנה בשטח התרבותי, והגורמים לכך מובנים מאליהם: חופש המחשבה והביטוי שמצא בה מהלכים ושימש מופת ואות גם לערים אחרות. העיר וינה התברכה בעליזות החיים ובה התפתחה באופן ספונטני עסקנות חנוכית שיטתית, דתית, ארגונית ותרבותית הובלטו נכונות ודריכות לפעולה. ראשי הקהילה ופרנסיה התמסרו לתרגום התפילות בשפת הלאדינו, לחיבור מחזורים סידורים ועוד.<sup>3</sup>

1. G. Hirschler, "Sephardim in Vienna and Hamburg during the Holocaust", *Del Fuego-Sephardim in the Holocaust*, S. Gaon and M. Serels (eds.), New-York 1995, pp. 177-179 (especially p. 190)

2. N.M. Gelber, "The Sephardic Community in Vienna", *Jewish Social Studies* (October 1948), 10, 4, pp. 359-396 (especially pp. 374-388)

3. משה דוד גאון, "קהילת היהודים הספרדים בווינה", *Les cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, 7-9 (1959), עמ' 129-127; שם, 9-12, עמ' 28-29 (במיוחד עמ' 28).

החוקרת מריה אנטוניה בל ברוו (Maria Antonia Bel Bravo) כתבה:

בווינה התגורר הגרעין היהודי-ספרדי התרבותי המפותח והמעניין ביותר. אל וינה הגיעו גם הצעירים היהודים מהבלקן ללימודים הגבוהים, ואחר כך הם שעמדו בראש קהילותיהם.<sup>4</sup>

M.A. Bel Bravo, "Estudio 4 preliminar", *Espanoles sin patria y la raza sefardi*, A. Pulido Fernández (ed.), Granada 1993, pp. 9-78 (especially p. 33)

## הקהילה היהודית-ספרדית של וינה

הקהילה היהודית-ספרדית של וינה הייתה מורכבת מיהודים יוצאי ספרד ופורטוגל שנמלטו אחרי גירוש ספרד מרדיפות האינקוויזיציה שם ובערים במערב אירופה (אמסטרדם, המבורג-אלטונה וגליקשטדט), והיו להם רישיונות קיסר לשהות בווינה (לרוב שהייה זמנית עם זכות הארכה). כך הגיעו לווינה מומחים לליטוש בדולח, יהלומים ואבנים יקרות. מאוחר יותר הגיעו לווינה יהודים מהאימפריה העות'מאנית – בעקבות חוזה פזרוביץ בין קיסר אוסטריה קרל השישי לסולטן אחמד השלישי הותר ב-1718 (לפי סעיף 1) לנתיני תורכיה ואוסטריה מעבר חופשי ממדינה אחת לחברתה; אוסטריה ותורכיה היו מעוניינות בפיתוח הקשרים המסחריים ביניהן ובחזוקם. לחוזה ניתן תוקף מחודש בחוזה בלגרד מ-18 בספטמבר 1739 (סעיף 11). בעקבות הסכמים אלו בין תורכיה לאוסטריה נוצר מצב מוזר: על יהודי הקיסרות האוסטרית (להוציא כמה יהודי חצר אמידים) נאסר לשהות בווינה, ואילו ליהודי האימפריה העות'מאנית שהייה הותרה.<sup>5</sup>

5. ארבל, "הקהילה הספרדית בווינה", פעמים. 69 (תשנ"ז), עמ' 96. חלק מן החומרים הרואים אור כאן פורסמו במאמרי הנ"ל, שם, עמ' 95-114.

ליהודים בווינה הצטרפה משפחת משה לופס פריירה, הוא הברון דייגו ד'אגילר (Diego d'Aguilar) – כומר קתולי ואיש אינקוויזיציה שבהיודוע לו על יהדותו נמלט מפורטוגל לווינה עם הוריו ועם משפחת אחותו, ובשנת 1730 העניק לו קרל השישי אישור שהות בווינה.<sup>6</sup>

6. אדולפו די זמילנסקי ואליזר מנחם פאפו, "איסטוריה די לה קומונידד ישראלית איספניולה אין וינה", *Geschichte der Türkisch-Israelitischen Gemeinde zu Wien (1888)* 5649, Wien 1888, עמ' 7.

בשנת 1736, כשמספר היהודים בווינה הלך וגדל, החליטה קבוצת יהודים ספרדים בעיר לייסד קהילה שנקראה Comunidad Israelit Espanyola. על מייסדיה נמנו משה לופס פריירה, אברהם קמונדו (Camondo) ממשפחת הבנקאים מאיסטנבול, אהרון ניסן ונפתלי אשכנזי, שניהם כנראה הגיעו מארצות הבלקן.

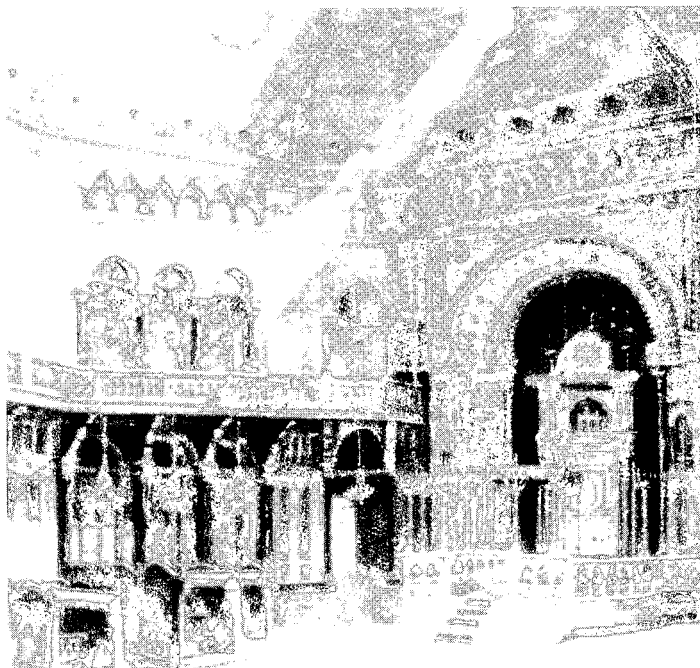
7. Landsarchiv Judenakten, K.ca 1818, "Liste der Tuerkischen Juden in Wien"

עם השנים ועם הצטרפותם של יהודים מכל הפזורה הספרדית באירופה הלכה הקהילה וגדלה. עד 1825 ישבו היהודים עם אשרות לזמן קצוב שהיה אפשר להאריך מדי פעם בפעם. ב-1825 אושרה ליצחק ארואטי ישיבת קבע בווינה בהיותו מורה לעברית וללאדינו; וב-1828 כבר ישבו ישיבת קבע 45 משפחות יהודיות, כולן ספרדיות, שמוצאן בעיקר מהאימפריה העות'מאנית.<sup>7</sup> מעניין כי באותו הזמן נדחו כל הבקשות של יהודים אשכנזים להתיישב בווינה ישיבת קבע.<sup>8</sup>

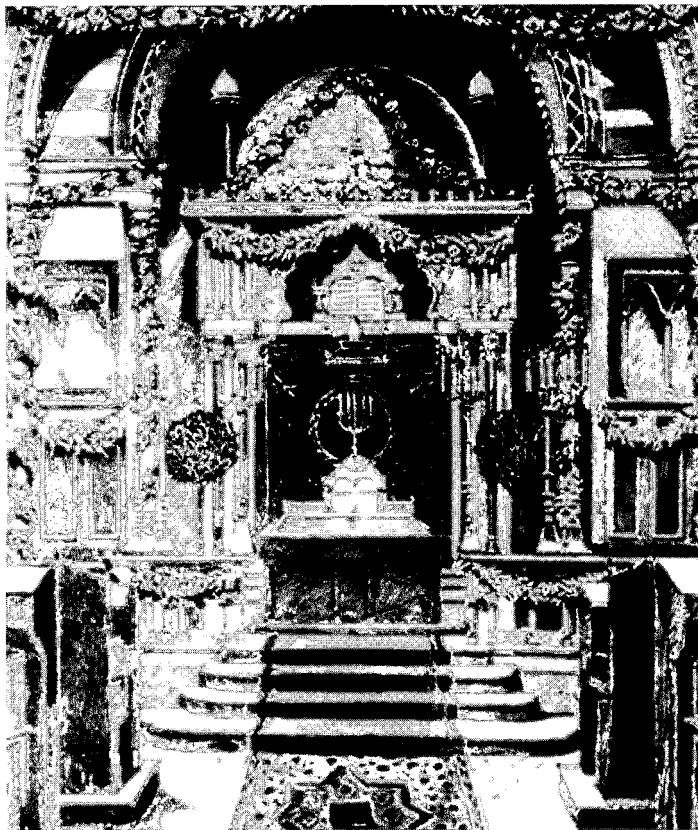
8. גלבר, הקהילה הספרדית (הערה 2 לעיל), עמ' 366.



שער ספר הקהילה היהודית-ספרדית בוינה, 1888



בנים ביח'הכנסת הספרדי של וינה כפי שצויר  
ע"י כריז'ר ריינהולד [Friedrich Reinhold] ב"ס 1890



ביח הנסמח הספרדי של וינה

וינה הייתה מקום מפגש מעניין בין יהודים ספרדים שהגיעו ממערב אירופה, מספרד ומפורטוגל, מאיטליה ומדרום מזרח אירופה. בעקבות מספרם הגבוה של יהודי הבלקן בקהילה נהפכה הלאדינו לשפה הרשמית שלה ולשפה המדוברת בין רוב יהודי ספרד בווינה, בייחוד אלה שהגיעו מארצות הבלקן. מעמדה של שפת הלאדינו נשמר מאז בקהילה, והיא הייתה לאות ולמופת למעמדה הייחודי של הקהילה הספרדית בווינה. בסוף המאה התשע עשרה התנגדה הקהילה הספרדית למאמציה של הקהילה האשכנזית להטמיע בתוכה את הקהילה הספרדית ואת רכושה, וטיעונה העיקרי לפני שלטונות אוסטריה:

כמשך הדורות היו הספרדים שונים משאר היהודים, כמבטא השונה של העברית בכתבי הקודש וכן בלשון הספרדית-יהודית שמשמשת גם בתפילות, במפגשים קהילתיים ובחיים הפרטיים; בגלל כל אלו האיחוד עם שאר היהודים בלתי אפשרי.<sup>9</sup>

idem, "Contribution a l'histoire .9 de Juifs-Espagnols a Vienne", *Publications de la societe des etudes Juives*, 97 (1934), pp. 114-151 (especially p. 144)

בדרך כלל המחזורים והסידורים בשימוש הקהילות הספרדיות בבלקן ובאיטליה הודפסו בווינה. שם הייתה אפשרות להדפיס באותיות שנקראו בשפת יום יום דפוס רש"י. המחזורים הנפוצים ביותר הם המחזורים שהדפיס המוציא לאור יוסף שלזינגר – העברית באותיות עבריות והלאדינו באותיות רש"י. מחזורים אלו היו כפי שכתוב בשער "מחזור [...] מינהג ספרד בקהילות קדושות קונשטנטינה ומדינות מזרח ומערב איטליה". בכל משפחה ספרדית מכובדת באימפריה העות'מאנית ובאיטליה היו מחזורים וסידורים שהודפסו והופצו בווינה; ואכן וינה הייתה המקור לכתבי תפילה ליהדות ספרד באימפריה העות'מאנית, במרכז אירופה ובדרומה. אמנם וינה לא הייתה המקור היחיד למחזורים ולסידורים, אך בלא ספק היא הייתה המקור העיקרי לספרי התפילה של קהילות ספרד בבלקן.

בשנות השלושים של המאה השמונה עשרה כתב יעקב כולי עבודה מרשימה, מעם לועז, ובה פירושים בלאדינו לתנ"ך; לאחר ציון דרך זה בתולדות הלשון נמשכו בני הדור הצעיר בתורכיה ובבלקן בהשפעת בתי הספר של כ"ח, "כל ישראל חברים", אל תרבות המערב ואל השפה הצרפתית, ובהדרגה ירדה שפת הלאדינו מגדולתה.

בתחילת המאה התשע עשרה נרתמה הקהילה הספרדית של וינה להשיב ללאדינו את מקומה על ידי הדפסת ספרים בלאדינו ותרגום ספרי קודש מעברית ללאדינו; כן לימדו את השפה העברית. ב-1814 יצא לאור תרגום של התנ"ך ללאדינו, פרי עבודתו של ישראל בכ"ר חיים מהעיר בלגרד ובעזרתו של יומטוב בכ"ר עזרא מהעיר וידין בבולגריה. שניהם שהו שנים אחדות בווינה עד סיום עבודתם. בעמוד השער נכתב:

הגני נותן לפניכם היום תורה, נביאים וכתובים עם פרוש רש"י  
ותרגום לאדינו למען לא תחסר כל בתורת ה' התמימה.

פרופ' אדווין סרוסי מצא עבודות של ישראל בכ"ר חיים – סידור (1819), מחזור (1820), אזהרות (שיר לשבועות של שלמה אבן גבירול), חכמת בן סירא (1819), אוצר החיים (1823) וחינוך לנוער (1828).<sup>10</sup>

מיכאל מנחם פאפו, פקיד בקהילה היהודית-ספרדית בווינה, חיבר ספר תפילה, ובו יסודות הדקדוק העברי, תנועות וכללים, וסידור בלאדינו.

לפי דבריו של חוקר ספרי התפילה של יהדות ספרד החכם יצחק ירושלמי מההיברו יוניון קולג' בסניסניטי ההוצאה לאור של הסליחות בשנת 1865 בווינה על ידי יוסף אלשיך בעברית ובלאדינו היא אבן יסוד בהיסטוריה של התפילה היהודית-ספרדית.<sup>11</sup> היו שביקרו את לשון הלאדינו שבספר

10. E. Seroussi, "Die Sephardische Gemeinde in Wien: Geschichte Einer Orientalischen-Judischen Enklave in Mittel Europa", *Studia Judaica Austriaca-BD*, 13 Spaniolen, Eisenstadt (1992), pp. 145-153 (especially pp. 145-146)

11. I. Jerusalemi, *The Selihot of the Sepharadim: Hebrew Text and Ladino Translation of the Vienna 1865 Alsech Edition* (Ladino Books, 3), Cincinnati 1990, p. 2

הסליחות בטענה שהיא מיושנת ושאינן היא מכילה התפתחויות חדשות שאירעו בלאדינו. ואמנם הלאדינו ספגה ניבים וביטויים מלשונותיהן של ארצות הפזורה שבהן היא דוברת, אך קשה לראות בשינויים אלו מודרניזציה של הלאדינו. אכן, באימפריה העות'מאנית חדרה התורכית לשפת הלאדינו; וביוון יש מילים יווניות בהשפעתם של היהודים הרומניוטים שחיו בחצי האי הבלקני בטרם ההגירה של הספרדים. כן יש להזכיר שוב שגם לבתי הספר של כ"ח הייתה השפעה, ומילים צרפתיות מילאו את החסר בשמות ובמושגים מודרניים. ואולם בווינה ובקהילה הספרדית בטמשורה בטרנסילוויניה, קהילת הלוויין של קהילת וינה, לא חדרו אל תוך הלאדינו רכיבים מגרמנית ומהונגרית. לכן שפת הלאדינו של וינה נשמעת ונקראת כספרדית מיושנת.

החוקרת בל ברוו מתחה ביקורת על הנציגות הדיפלומטית הספרדית בווינה משום שלא היה לה קשר עם הקהילה היהודית-ספרדית של וינה, הנושאת במשך דורות את תרבות ספרד:

נציגי ספרד לא עשו דבר בעניין הקשר עם יהודי ספרד בווינה. הם לא גילו עניין בשפה, ולא ניתנו להם ידיעות על הנעשה בספרד. מאידך ליהודים יוצאי ספרד היה עניין בכל האירועים בווינה הקשורים בספרד – הם הלכו לאופרות ספרדיות, ביקרו בקונצרטים בביצוע אמנים ספרדים, אך אלו היו נקודות המגע היחידות בין ספרד ליהודי ספרד בווינה.<sup>12</sup>

12. בל ברוו (הערה 4 לעיל), עמ' 38.

ספר הסליחות בלאדינו של יוסף אלשיך ורעייתו רבקה מ־1865 הוקדש ליצחק אלשיך וליצחק יעקב אליהו, אבותיהם של יוסף ורבקה. הוצאה שנייה יצאה לאור ב־1880, ושלישית ב־1923. כל ההכנסות הועברו למוסד לגמילות חסדים.

הצלחת ספר הסליחות הביאה את האחים יוסף ויעקב אלשיך להוציא לאור בשנת 1868 ספר תפילת כל פה, כמנהג ק"ק ספרדים עם תרגום לאדינו – 267 עמודי עברית, 267 עמודי לאדינו. הוצאות מאוחרות יותר היו ב־1874, 1884 ו־1891. הספר הוקדש לאמם של האחים אלשיך, רוזה.

עוד ראוי לציון תרגומו של החכם ראובן ברוך משנת 1860 למחזורים לשלושת הרגלים, לראש השנה וליום הכיפורים.

ובכן וינה הייתה למקור ההוצאה לאור של ספרות בלאדינו, הן ספרי קודש הן ספרי חול. במלאכה זו סייע משה דוד אלקלעי, שמוצאו מבלגרד וששירת בקהילת הספרדים בווינה. לאחר שהעתיק את מושבו לברטיסלובה (פרסבורג) הוא פתח שם בית דפוס עברי, ובו הוא הוציא לאור ספרים בלאדינו ובעברית. נדפסו שם ספרי לימוד כגון תפילת ציון (תפילת "איל

דיו דישו קי בואנו אירה" לליל שבת ו"איל דיו אלטו קון סו גראסייה" למוצאי שבת) וספר הלימוד שפת ציון (ליבריקו די גראמאטיקה די לשון הקודש) ב'1882; כמו כן בן-ציון משה אלקלעי חיבר פיוטי לאדינו, ובעל בית הדפוס משה דוד אלקלעי ערך אותם.<sup>13</sup>

13. גאון, קהילת היהודים, 9-12 (הערה 3 לעיל), עמ' 28.

## המוזיקה היהודית-ספרדית

וינה, שהייתה מרכז מוזיקה עולמי, אפשרה לאוכלוסייה היהודית לכתוב ולבצע תזמורים ליצירות מוזיקליות יהודיות-ספרדיות. בווינה בשנת 1897 זכתה רומנסה ספרדית-יהודית להידפס ולהתפרסם בפעם הראשונה. הרומנסה *Una ramica de ruda* פורסמה בכתב העת הספרותי *Der Urquell*.<sup>14</sup>

14. סרוסי (הערה 10 לעיל), עמ' 147.

בשנת 1868 נבנה בית הכנסת בפורמנגס (Furmangasse) בלאופולדשטדט, רובע שבו התגוררו משפחות יהודיות-ספרדיות רבות; בתקופה היא נהנתה הקהילה הספרדית מיוקרה רבה. אחד ממוסדות הקהילה שזכו לתקציב מיוחד היה אגודת "שיר כבוד", ומתפקידיה היה לדאוג לתשלום משכורותיהם של הנזקקים בקרב זמרי המקהלה של בית הכנסת. בראש האגודה עמד נשיא הקהילה מרכוס רוסו.<sup>15</sup>

15. ארבל (הערה 5 לעיל), עמ' 104.

למרות ההתנגדות השמרנית העזה נשכרו האמנים המודרניים יעקב באור (Bauer) להיות שם לחזן ואיזידור לויט (Isidor Löwit) למנהל מקהלת בית הכנסת. באור ולויט ביצעו את התפילות והפיוטים של יהודי ספרד בתזמור מודרני, וקהל רב מכל שכבות האוכלוסייה פקד את בית הכנסת הספרדי כדי להאזין למקהלה; המקהלה אף השתתפה בביצועי האופרה הקיסרית של וינה, והאופרה אפילו התאימה את תכניתה ללוח מועדי ישראל.<sup>16</sup>

16. הירשלר (הערה 1 לעיל), עמ' 109.

בשנת 1887 הסתיימה בניית בית הכנסת הספרדי הגדול בזירקוסגסה (Zirkusgasse), אך בתקופה היא התמעט מספרם של יהודי ספרד.

בשנת 1929 עזב החכם הראשי ד"ר נסים עובדיה לפריז לשמש שם חכם ספרדי. לפי הרישומים נותרו בשנה היא מתוך 172,000 יהודים רק 500 יהודים ספרדים, ומספרם הלך וקטן – רבים עזבו לפריז; אחרים לארצות הבלקן שזכו לעצמאות, בולגריה ויוגוסלביה.

ליל הבדולח (1938) עם הריסת בית הכנסת הספרדי עלו באש ונשרפו העבודות המוזיקליות של באור ולויט.<sup>17</sup>

17. ארבל (הערה 5 לעיל), עמ' 108.





שלט על הבית שנובנה במקום בית-הכנסת הספדי' בזירקוסגסה [Zirkusgasse], בווינה

## העיתונות הספרדית-יהודית בווינה

ההיקף הגדול של עיתונות בלאדינו שיצא לאור בווינה מרשים מאוד – בספריית יד בן-צבי בירושלים יש אוסף של עיתונים מווינה בלאדינו, וממנו אפשר להתרשם מהרמה העיתונאית הגבוהה, מהדיווח השוטף על כל מה שאירע בקהילות היהודיות בתורכיה, בארצות הבלקן ובאיטליה, ואפילו נזכרים פרטים על הנעשה בקהילות במערב אירופה ובאמריקה. הדיווחים בעיתונים מרשימים גם ברמתם – הם מלמדים על התרבות ועל ההשכלה של יהודי העיר, ולקראת המאה העשרים גם על הפוליטיקה והציונות. האוסף, מעיזבונו של ד"ר נתן שלם מירושלים, מאפשר לנו הצצה אל תוך חייהם של היהודים הספרדים בווינה, והקורא בו נפעם מהעושר בתרבות המשתקף מהעיתונים. תפוצת העיתונות בלאדינו של וינה במאה התשע-עשרה הגיעה לכל רחבי האימפריה העות'מאנית ולחלקים באיטליה.

משה דוד גאון הוסיף:

[העיתונות הספרדית-יהודית בווינה] נתנה אותותיה לא רק לזמן ולמקום, אלא גם לדורות שלאחריה. בצדק אפשר לומר כי קהילות היהודים הראשיות במדינות הבלקן, כגון בלגרה, סרייבו, סופיה, פלובודוב, בוקרשט, פלוישטי, ליוורנו, סלונקי, איסטנבול ואדירנה שאבו חיוניות ועקביות מכל שהתרחש והתחדש בכירת אוסטריה.<sup>18</sup>

18. גאון, קהילת היהודים, 9-12 (הערה

3 לעיל), עמ' 29.



פעמיים בחודש, עיתון לאישה ולעקרת הבית איל טריזורו די לה קאזה (האוצר של הבית) ומוסף להומור ג'והה אי ג'והיקו.

בנפרד פרסם סמו ב־1865 עיתון היסטורי-גאוגרפי שנקרא גוארטה די איסטוריה (הגן של ההיסטוריה). אחרי הפסקה פורסם אילוסטרדה גוארטה די איסטוריה (הגן של ההיסטוריה מאויר). פרסום זה זכה להצלחה מרובה בקרב קוראי הלאדינו.

באותו הזמן פרסמו סמו וקלוו את איל דרגומן (השליח) (1865), עיתון בענייני חברה. קלוו ויעקב יהושע הכהן פרסמו אז גם את איל נסיונל (הלאומי), עיתון שעסק בעיקר בענייני מסחר וכלכלה.

בשנת 1891 הוציא לאור מוריץ כהן את העיתון המדיני איל פרוגרסו (הקדמה) ואתו מוסף דו־שבועי שהוקדש לספרות איל שאמאר (סטירת הלחי). ברוך בן יצחק מיטרני, בני"ם, הוציא ב־1877 את הירחון שמעו בנים, ובו הוא החל בתעמולה ללימוד עברית. בשנת 1891 הוא המשיך בתעמולה בעיתון יומי בלאדינו ובעברית כרמי שלי, עיתון ספרותי, לאומי ודתי.

סרוסי הדגיש:

בשנים המאוחרות של המאה התשע עשרה נהפכה וינה למרכז קטן, אך חשוב מאוד, של יהדות ספרד. היא הייתה מרכז לאינטלקטואלים ספרדים מארצות רבות, ופרסומיה הגיעו לקהילות הספרדיות באירופה. הפרסומים היו קוסמופוליטיים וברמה גבוהה, וגרמו ליהודים ספרדים ממצרים, בלגרד, מרוקו, בולגריה, טריאסט, רודוס, רומניה ועוד לבוא ולבקר בה ולעיתים גם לשהות בה.<sup>21</sup>

21. סרוסי (הערה 10 לעיל), עמ' 147.

## מאמצים להחיות את תרבות הלאדינו בווינה במאה העשרים

בתחילת המאה העשרים החלו מנשבות רוחות חדשות בקרב האינטלקטואלים והאקדמאים היהודים הספרדים; ובד בבד עם התמיכה בציונות התעוררה קריאה לשמר את מסורתם של יהודי ספרד ולאחד את הקהילות הספרדיות.

ראוי לציין שני פרסומים בעקבות רוחות חדשות אלו – *El Correo Sefaradi* (הדואר הספרדי) יצא לאור ב־1923 בעריכת נסים מנשה בלאדינו באותיות לטיניות ושימש ביטאון של הסטודנטים היהודים הספרדים בווינה. באותה שנה יצא לאור בסופיה שבבולגריה *El Mundo Sefaradi* (העולם הספרדי), כתב עת לחיי חברה ותרבות מטעם אגודת

“אספרנטה”; הוא הודפס בלאדינו, בתחילה באותיות רש”י ואחרי כן באותיות לטיניות.

במאמר הראשי של הגיליון הראשון יש ביטוי למטרותיו של כתב העת:

ל־Mundo Sefaradi יש שתי מטרות: האחת לשרת את ההתעוררות הלאומית, לא על ידי פעילות פוליטית ולא כדי להשיג מטרות אסטרטגיות פוליטיות אלא כדי לעורר את חיי התרבות וכדי לשמר את המשותף בעולם הספרדי למען חיי התרבות היהודיים בכלל. השנייה לאסוף למען העם היהודי את כל האגדות וכל המסורות שעדיין זכורות ולשמר אותן. לשיר הקטן ביותר, לסיפור, לפתגם, יש ערך רב (לנוסח בלאדינו ראו נספח א').

לקראת סוף המאה התשע עשרה חלו בקהילה היהודית-ספרדית בווינה שינויים – בעקבות פריחה כלכלית נטשו רבים מבני הקהילה הספרדית את המגורים בלאופולדשטדט (Leopoldstadt) ורכשו בתים מפוארים באזורים שבמרכז וינה. עד היום היסטוריונים וינאים מציינים כמה בניינים מפוארים בשדרת הרינג (Ring), השדרה הראשית של וינה, המשמשים היום משרדי ממשלה ופעם היו בתי מגורים למשפחות ספרדיות. המפוארים בהם הם בניין פריירה ובניין טדסקו (Tedesco). הוא הדין בכמה בניינים ברחוב קרטנר המפואר. הנדידה גרמה להידלדלות התלמידים בבית הספר היומי “מדרש אליהו”, בו למדו ילדים בחמש הכיתות הראשונות תורה, תפילות ותרגומים ללאדינו.

הדור הצעיר של היהודים הספרדים בווינה, בהיותם אזרחים אוסטרים, פקדו את בתי הספר האוסטרים ואת האוניברסיטאות של וינה. בעקבות כך חל ריחוק מקיום מצוות הדת ומתרבותם של יהודי ספרד, ממסורותיהם וממנהגייהם. תופעה זו הדאיגה את האינטלקטואלים והסטודנטים היהודים הספרדים ששהו בווינה, שכן הם ראו בעיר מרכז לתרבות הלאדינו של יהודי הבלקן.

בשנת 1898 יסדו סטודנטים יהודים ספרדים את האגודה “אספרנטה” (Esperanza. בעברית “התקווה”) בהנהגת יוסף שלום. ב־1904 ניסח מוריץ לוי את תקנות האגודה, ובהן שמירה על הלאום היהודי, ציונות ושמירה על הספרדיות. במבוא לתקנות של האגודה נאמר:

“אספרנטה”, אגודה אקדמית המורכבת מיהודים ספרדים הפוקדים את מוסדות החינוך הגבוה בווינה והרואים את אחת ממטרותיהם לשמר ולפתח בין חבריה את השפה הספרדית, מכרכת את העיתונים שהלבישו את השפה בלבושה החדש – אותיות לטיניות. נפעל בהתלהבות וכאהבה לעבר המכובד

של האומה שלנו ומצד אחר בדאגה לעתיד שמצפה ליהדות הבלקן.

האגודה פרסמה ב־15 בינואר 1900 בעיתון איל פרוגרסו מנשר אל היהדות בבלקן. התקנות נוסחו בעקבות המנשר, והוא שהביא לפרסומו. המנשר קורא לקהילות:

שמעו אדונים, האזינו אחים ליהדות הבלקן יש אלפי סיבות היסטוריות לאומיות, אתיות, מוסריות וחומריות לשמר את השפה הספרדית, החוט המקשר בין יהודי המזרח. אך שפה זו תיזנח ותישכח, ובמקומה נשתמש בשפות הארצות שאנו יושבים בהן; אנו לא נהיה עוד ענף גדול של האומה היהודית, אלא נתפורר לחתיכות קטנות, ובתוכן לא נוכל להבין אחד את השני. לא יזרום אז דם האחוה שזורם בגוף; נהיה זרים ומרוחקים. הקריעה הזאת של כוחותינו תהווה בלא ספק סכנה גדולה ליהדות, בעיקר בזמננו. עלינו לעבוד בכל המרץ כדי להתקרב, להתרכז וללחוץ האחד את יד רעהו. לא מאהבה לספרד, בהחלט לא, אלא מאהבה לעצמנו, לקיומנו, ומאהבה ליהדות עלינו לשמר את השפה הספרדית, שאבותינו דיברו בה ושאונו למדנו מגיל רך כשפת אמנו (לנוסח המקורי בלאדינו ראו נספח ב').

"אספרנסה", נוסף על היותה אגודה לאומית, ציונית, בת תרבות המערב ולוחמת לשמירת הלאדינו, שמה לה למטרה לאחד את כל היהודים יוצאי ספרד ופורטוגל בעולם ולראות בווינה את מרכזם. להגשמת מטרה זו הקדיש מאמצים הירחון *El Mundo Sefaradi*.<sup>22</sup>

22. משה דוד גאון, העיתונות בלאדינו: ביבליוגרפיה, ירושלים 1955.

ההנהגה החדשה והצעירה של הקהילה הספרדית של וינה הצטרפה למאמצים של "אספרנסה" תחת ההנהגה של החכם נסים עובדיה, יליד אדירנה 1890 שהיה עוזר לחכם בשנים 1913–1918 והתמנה לחכם הראשי (1918–1929), ושל ראש הקהילה משה גלימיר (Galimir). שניהם התגייסו למאמץ לאחד את כל קהילות ספרד; הם יסדו ב־1920 את האגודה לתרבות "Union Espanyola" (האחדות הספרדית) ופעלו לקראת האיחוד המיוחל.

## האיחוד העולמי של קהילות ספרד

כנס מכין להקמת הארגון העולמי של קהילות ספרד התקיים ב־1911 בווינה.<sup>23</sup> אחרי מאמצים ומלאכת ארגון התכנס בווינה בימים 15–17 באוגוסט 1925 "הקונגרס העולמי של היהודים הספרדים".<sup>24</sup> הראשון לציון, החכם בניציון מאיר חי עוזיאל, נבחר לנשיא הכבוד, והחכם נסים

23. גאון, קהילת היהודים, 9–12 (הערה 3 לעיל), עמ' 29.  
24. ארבל (הערה 5 לעיל), עמ' 110–111.

עובדיה מווינה ארגן את הכנס עם מר מורנו לוי יחד. לנשיא הוועידה נבחר משה דניאל דה פיז'וטו. בכנס השתתפו 62 צירים מ־15 מדינות, בהן ארץ ישראל, בולגריה, יוון, יוגוסלביה ואוסטריה. כמו כן השתתפו הצירים הספרדים ששהו בווינה לרגל הקונגרס הציוני ה־14.

רעיון האיחוד לא התקבל בלא התנגדות: נציגי בולגריה טענו שהקונגרס העולמי של יהודי ספרד יביא לפירוד ולא לאיחוד ואף יזיק לרעיון הציוני. ראויים לציון דבריו של הראשון לציון הרב עוזיאל בכנס:

לא לפירוד אנו מתכוננים ואף לא ליצירת במה מפלגתית או לחזית מעמדית אנו מתארגנים. חלילה לנו לחשוב מחשבת מעל זו [...] שהרי כוונתנו הרצויה והנאמנה היא לאחד את קהילותינו לחטיבה מאחדת, להשיב לנו את זוהר תקופת העבר, להתאחד כגוש מוצק אחד לעבודת תחייתנו הלאומית במובנה הרחב והמלא, ולהשתתף בקניין ארצנו וכבניינה, התפתחותה היישובי, החקלאי והכלכלי ובדרך השלום והאהבה עם שכנינו בארץ.<sup>25</sup>

25. אברהם חיים, ייחוד והשתלבות הנהגת הספרדים בירושלים בתקופת השלטון הבריטי תרע"ח-תש"ח (1917-1948), ירושלים 2000, עמ' 188.

לבסוף קם האיחוד, וכדי לפייס את יהודי בולגריה וחלק מיהודי יוגוסלביה חוזק המסר הציוני בהחלטה הסופית:

אנו צריכים להתארגן לשם השילוב בין ארץ ישראל והרמת קרנם של הספרדים בגולה. ההתאחדות הזו מתאימה את עבודתה עם חוקת ההסתדרות הציונית העולמית.<sup>26</sup>

26. שם, שם.

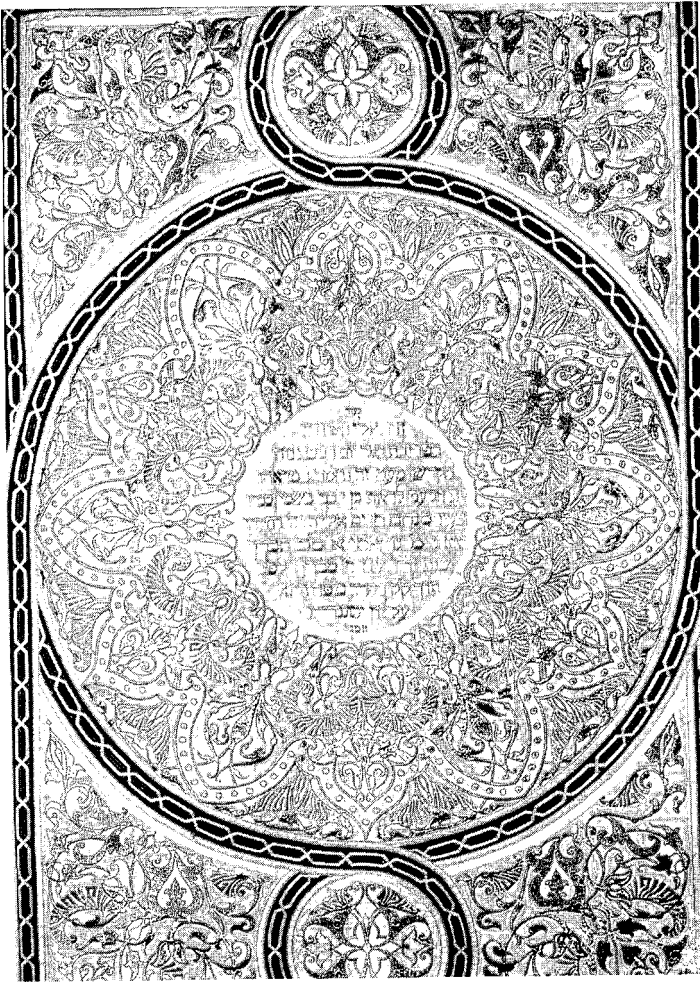
## סופה של הקהילה הספרדית בווינה

קונגרס האיחוד הספרדי היה עד לדעיכתה הסופית של הקהילה הספרדית בווינה – בית הספר הצטמצם עד למאוד; והספרייה של הקהילה החלה להשכיר חלק מאולמותיה לגופים מחוץ לקהילה.

בתקופת השואה רובם של יהודי ספרד שנותרו בווינה נשלחו אל מחנות ההשמדה. החכם עובדיה הצליח להימלט מפריז ב־1941 והתמנה לרב ספרדי בניו־יורק; משה גלימיר, נשיא הקהילה, ניצל בזכות חסיד אומות העולם הפורטוגלי אריסטידס דה סוזה מנדס; החזן אלטרץ נשלח לאושוויץ ושם נספה.

היום פֶּרט למצבות קבורה של יהודים ספרדים בווינה יש רק שלט קטן בסירקוסגסה, במקום שעמד בית הכנסת. היום קשה למצוא בווינה שארית מן הקהילה שהייתה שם או סימן לה – הפרוכת השזורה חוטי

הזהב שהוברחה בדרך נס בתקופת הנאצים מבית הכנסת בווינה מצאה את מקומה בישראל, והיא נמצאת בתצוגת קבע במוזאון ישראל בירושלים.



כרוכת של בית-הכנסת הספרדי של וינה, כיום במוזיאון ישראל

מאמר מערכת של הגיליון הראשון של *Mundo Sefaradi* (1923):

Los dos escopos los cuales el *Mundo Sefaradi* persige; son servimiento a la renaciencia nacionala. No con agitacion politica y no por alcanzar butos estragiente politicos, ma con lavoro por espartar una vida culturala, para mantener comuna del mundo Sefaradi por la vida cultural djudia. Para recojer i gardar para el pueblo djudio, todas akeyas legendas, todas akeyas tradiciones ayinda son conosidas. El mas chico canto, una conseja, un refran, tienen valor.

### נספח ב'

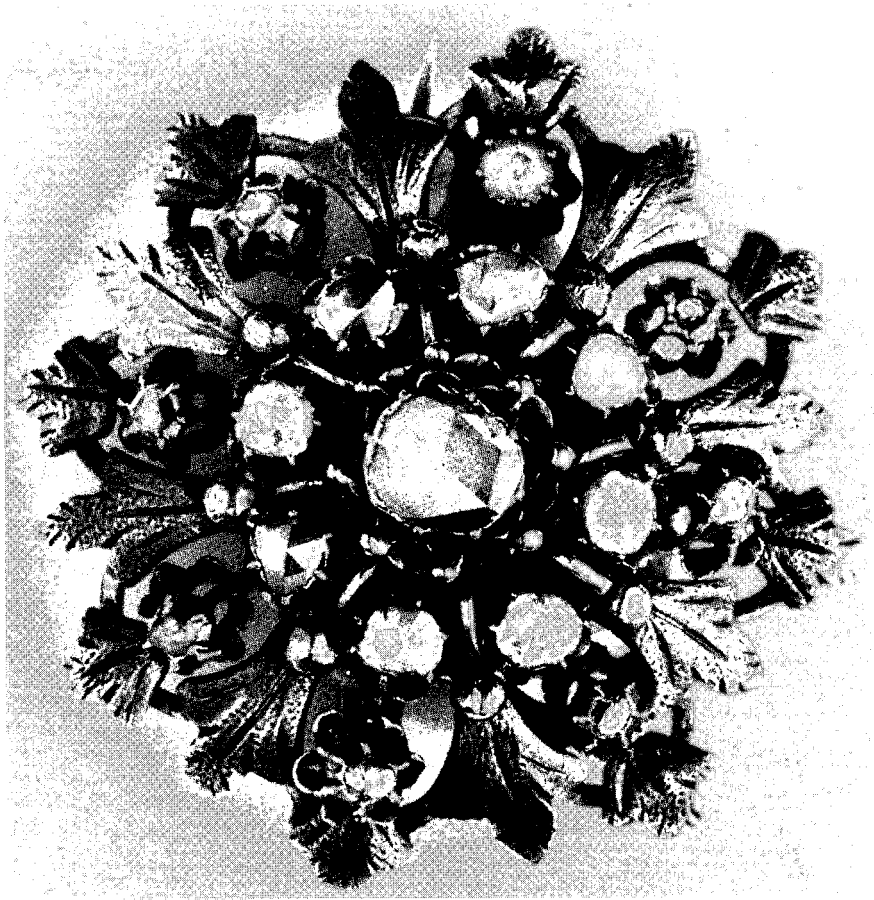
מנשר אל היהדות בבלקן, פורסם בעיתון איל פרוגרסו (15 בינואר 1900):

Oid senores! Escuchad hermanos!

El judaismo del Balkan tiene mil razones historicas nacionales, eticas, morales i materiales de mantener la lengua espanyol, este recio atadero entre todos los judios de oriente. Une vez esta lengua abandonda i olvidada en restituyendo en su lugar las lenguas de los paises, nosotros seremos no mas un ramo grande de la nacion judia, sino nos despartiremos en pedasos chicos, menudos, en fracciones las que no mas tendran la posibilidad de entenderse, no mas consentiran la sangre de hermandad que en sus cuerpos circula. Seremo ajenos i alejados. Dubio no hay que este arrancamiento de nuestras fuersas seria un granade peligro por el judaismo, tanto mas en los tiempos actuales, en los cuales por nosotros es prande premura, de laborar con toda la energia por acercarnos, por concentrarnos, por darnos las manos con concordia.

Dunque no por amor de Espanya, absolutammte no, sino por amor de nosotros mismos, por amor de nuestra existencia i por amor del judaismo debemos sostener la lengua espanyol que nuestras padres hablaban i que nosotros aprendimos desde la mas tierna edad como muestra lengua madre.





# אלנה רומרו, נפלאות ספר בן סירא בספרדית-יהודית [לאדינו]

## שמואל רכאל

Elena Romero, *Andanzas y prodigios de Ben-Sirá: Edición del texto judeoespañol y traducción del texto hebreo*, Madrid 2001, 280 pp.

1. מכאן ואילך נוהג הקיצור לאדינו.

גבולותיו של מחקר הספרות בספרדית-יהודית (לאדינו)<sup>1</sup> הולכים ומתרחבים בהדרגה, ומפעלי עיון חדשים מיתוספים לקודמיהם בניסיון לחשוף, לתאר ולנתח נושאים ותופעות שלא זכו לתשומת הלב הראויה במחקר ושהעיסוק בהם עשוי לתרום תרומה של ממש לחקר ספרות הלאדינו, אשר עד לפני שנים מעטות נתפסה ספרות אשר רוב מניינה ורוב בניינה בשורשי התרבות הספרדית הדבורה. מפעלי מחקר עתירי מעש מתפרסמים בספרד, ומאחורי לא מעט מהם עומדת פרופ' אלנה רומרו ממדריד.

בחמש השנים שבין 1998 ל-2003 פרסמה רומרו שלושה מפעלי ענק, שעיקרם חתירה בלתי פוסקת להרחבת הגבולות המחקריים של ספרות הלאדינו, והיא עסקה בנושאים שטרם נדונו לפנייה בספרות המחקר של תרבות היהודים הספרדים. בשנת 1998 היא פרסמה את ספרה ספר המילה הטובה (*El libro del buen retajar*)<sup>2</sup>, ובו עיון ספרותי-לשוני-תרבותי באסופה של טקסטים בלאדינו על אודות ברית המילה; בשנת 2001 היא פרסמה את עבודתה על אודות מהדורות הלאדינו לספר בן סירא מימי הביניים, גדולות ונפלאות בן סירא (*Andanzas y prodigios de Ben-Sirá*)<sup>3</sup>; ובשנת 2003 היא השלימה את מפעלה המרשים בחקר הקופלאס בלאדינו עם פרסום חיבורה שירי תוכחה בספרדית-יהודית: עיון בשישה שירים לחיים יום טוב מגולה ("*Seis coplas sefardies de "castiguerio"*")<sup>4</sup>. שלושת מפעלי המחקר הגדולים האלה מחדשים בתחומם וממקדים זרקור אל עבר המסורת הכתובה של הלאדינו, ובמרכז העיון שלהם טקסטים מגוונים שנכתבו בלאדינו ונתפרסמו במרחב הקהילות היהודיות שברחבי האימפריה העות'מאנית, על פי רוב בשאלוניקי היהודית, עיר שהייתה לאחד מבתי היוצר הפוריים ביותר של הספרות בלאדינו. כל אחד ממפעלי המחקר של רומרו ראוי לעיון עצמאי, וכאן אתמקד בספרה משנת 2001, שעניינו מהדורות הלאדינו של סיפורי בן סירא מימי הביניים.

2. E. Romero, *El libro del buen retajar: Textos judeoespañoles de circuncision*, Madrid 1998

3. idem, *Andanzas y prodigios de Ben-Sirá: Edición del texto judeoespañol y traducción del texto hebreo*, Madrid 2001

4. idem, *Seis coplas sefardies de "castiguerio" de Hayim Yom-Tob Magula: Edición crítica y estudio*, Madrid 2003

עם פרסום מחקרה הצטרפה רומרו לשרשרת ארוכה של חוקרים שהעמידו דיונים מחקריים שהוקדשו לסיפורי בן סירא; הדיונים בעניין החלו רואים אור בספרות המחקר כבר בשנת 1675 במבחר גדול של לשונות ובימות עיון.

עלי יסיף הקדיש לסיפורי בן סירא פרסומים אחדים והעמיד עבודת מחקר גדולה על אודות החיבור הימי-ביניימי;<sup>5</sup> כבר הוא ציין למעלה מ־40 עבודות שביקשו להאיר את תעלומת סיפורי בן סירא, למן עבודתו של יוליוס ברטולוצ'י,<sup>6</sup> ראשון המלומדים המודרנים שעסק בחיבור כבר בשנת 1675, ועד לעבודתו של יסיף עצמו, שראתה אור בשנת 1985. מחיבורו הממצה של יסיף מובן כי מאז ומתמיד היו סיפורי בן סירא חידה בעיניהם של חכמי ישראל ושל חוקרי הספרות בעת החדשה. ריבוי כתבי היד והדפוסים, מערך המהדורות הגדול והמגוון של הספר, גרסאותיו הלא אחידות ואף הסותרות, ההשערות והסברות בעניין מועד חיבורו ומחברו, תרגומיו ללשונות הלעז וללשונות היהודים – כל אלו הפכו את סיפורי בן סירא לחומר גלם מחקרי רב עניין ואתגר. החיבור זכה להתייחסויות אמביוולנטיות וקיצוניות, הן בשל מורכבותו הטקסטואלית הן בשל עולם התכנים העולה ממנו. מרבית החוקרים ביקשו לחשוף חשיפה טקסטואלית-ארכאולוגית עד לשכבת היצירה הראשונה והמקורית של החיבור המאתגר, ויש המבלבלים בינו לבין בן סירא המשורר הקדמון; משה צבי סגל העמיד למשורר מחקר נפרד.<sup>7</sup> יסיף, שהיה ער למערך הסבוך של כינויי החיבור, מהדורותיו ונוסחותיו, הציע לסדר את החיבור ולחלקו – על פי עיקרון תמטי-פואטי – לשלושה חלקים: "תולדות בן סירא"; "השאלות הנוספות"; "אלפא ביתא דבן סירא".

5. עלי יסיף, סיפורי בן סירא בימי הביניים: מהדורה ביקורתית ופרקי מחקר, ירושלים תשמ"ה.  
6. ראו שם, עמ' 5.

7. משה צבי סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשל"ב.

סיפורי בן סירא הפרו את דמיונם של קוראים רבים בספרות העברית והיהודית, הם כבשו להם מקום והלהיבו כותבים, מעתיקים, מדפיסים וקוראים, ועל פי רוב הם קראו בספר מבלי שהכירו את מקורות התשתית שלו ולא את הדיהן של מסורות סיפוריות-פילוסופיות עממיות שרווחו ונפוצו הרבה בבבל המוסלמית, שם ככל הנראה בין המאה התשיעית למאה העשירית החל החיבור את מסעו ארוך השנים על פני תרבויות ולשונות.<sup>8</sup> העיונים המרובים בסיפורי בן סירא מלמדים על חשיבותו של החיבור מבחינה תמטית, מבחינת הסוגה ומבחינה כרונולוגית לעיצובה של הפרוזה העברית בימי הביניים – שכן סיפורי בן סירא על הטכניקות הספרותיות שלו היו ליסודות בבניינה של הספרות העברית המאוחרת. הספר החל קונה לו אחיזה בסוף התקופה של עריכת המדרשים ובפתחה של תקופה ספרותית חדשה, תקופה אשר בה הסיפורת העברית הלכה והתנתקה מספרות חז"ל.<sup>9</sup>

8. ראו יסיף (הערה 5 לעיל), עמ' 27-28.

9. שם, עמ' 141.

במחקר על אודות סיפורי בן סירא התברר שיש יותר מ־100 כתבי יד ובצדם מהדורות דפוס רבות, וכן תרגומים ללטינית, לידיש, לפרסית

ולערבית.<sup>10</sup> לא כל כתבי היד והמהדורות זכו למחקר ממצה ומקיף, ועל פי רוב המבקשים להתחקות אחר גלגוליו של החיבור מתרכזים במופתיים שבדפוסים אשר ברשותם, וחוקרים מודרנים הדפיסו כמה מהדורות של סיפורי בן סירא, חלקן על פי דפוסים ראשונים וחלקן על פי כתבי יד; יסיף עצמו העמיד מחקר ממצה לשמונה דפוסים של החיבור: למן נוסח איסתנבול משנת עטר"ה (1524) ועד לנוסח אמסטרדם משנת תנ"ז (1697).<sup>11</sup>

10. שם, עמ' 1.

11. שם, עמ' 190.

סיפורי בן סירא קנו להם אחיזה וזכו לתפוצה יפה למדי גם במסורת הלאדינו, אלא שהמחקר על אודות הספר לא נתפנה לעסוק במהדורות הלאדינו של החיבור בהיקף הראוי ולא בחן את מקורותיהם של נוסחי הלאדינו לחיבור ואת אופי סגנונם. אלנה רומרו עשתה מעשה, ובמרכז מפעלי העיון המחקרי המוקפד והמקיף שלה למסורות הכתובות של הספרות בלאדינו היא ביקשה להעמיד את מהדורות הלאדינו של סיפורי בן סירא, מתוך בחינה של דרכי הגלגול של החיבור במסורת הספרדית-יהודית במרחב הקהילות היהודיות-ספרדיות – מרחב שממילא החיבור במתכונתו העברית לא היה מנוכר לו. רומרו סיכמה בחיבורה את ממצאי המחקר בסיפורי בן סירא וכן הקדישה מקום לעיסוק ביקורתי מדוקדק בעבודותיהם של קודמיה אשר בחנו אי פה ואי שם את מהדורות הלאדינו של החיבור, כמו למשל מ' שוואב. בשנת 1907 בחן שוואב כתב יד "ספרדי" לסיפורי בן סירא, כתב יד בלאדינו, ורומרו אף ציינה כי עבודתו אינה חפה מליקויים ומשיבושים אין ספור.<sup>12</sup> מדבריה של רומרו עולה כי יש חמישה דפוסים לאדינו לחיבור: שני כתבי יד מן המאה השמונה עשרה – האחד שלם והאחר קטוע; ארבעה דפוסים: שניים שלמים (שהם אליבא דרומרו דפוס אחד) – אחד מאיסתנבול (1823) ואחד משאלוניקי (1859) – ושני דפוסים חלקיים שיש בהם אך ורק מערך הפתגמים, הלוא הם ה"אלפא ביתא דבן סירא" על פי מינוחו של יסיף – האחד נדפס בכרך א' של ספר מעם לועז יהושע מהדורת שאלוניקי (1867), והאחר במהדורה עצמאית משאלוניקי (1880).

12. ראו רומרו, בן סירא (הערה 3 לעיל).

עמ' 24 הערה 49.

גם רומרו, כמו קודמיה, התאמצה לתאר את רשימת הנוסחים שבידה, והיא הראתה עד כמה סבוך ומורכב תיאור הנוסחים השונים. וכבר נתן על כך את הדעת, ובהרחבה, יסיף – הוא הראה כי משיקולי עריכה בסיפורי בן סירא מתגלים שינויים מהותיים בצורה ובמבנה בין נוסחות הספר לתקופותיו.<sup>13</sup> רומרו תיארה את נוסחי הלאדינו שבידה, והיא ידעה לציין כי מכולם בין שניים מהם מתגלה זהות גדולה, וכוונתה לשני הנוסחים המודפסים של החיבור מאיסתנבול 1823. שני הנוסחים האלה קרובים לנוסח העברי של החיבור – נוסח אמסטרדם משנת 1697. כולם פותחים ב"תולדות" ומסתיימים בפתגמים, היינו "אלפא ביתא דבן סירא". כותרתם של כל הנוסחים היא "ספר בן סירא", והיא מופיעה גם בכותרתו של חלק ה"תולדות" של החיבור, ואילו חלק הפתגמים זוכה בכולם לכותרת עצמאית

13. ראו יסיף (הערה 5 לעיל), עמ' 7 ואילך.

וחדשנית: "מעשיות בן סירא על פי החידה"; כותרת זו חוזרת ומופיעה גם בשתי הגרסאות החלקיות של שאלוניקי משנת 1867 ומשנת 1880.

רומרו לא הסתפקה בתיאור הנוסחים שבידה, אלא היא שיערה, ואף איששה את ההשערה, כי בידי המדפיס של נוסחת איסתנבול 1823 עמד נוסח קודם בלאדינו – נוסח שלמצער היא עצמה לא הצליחה לזהות ולתאר. היא בנתה את מערך המסקנות שלה על סמך בחינה בלשנית מדוקדקת של רכיבי לשון הלאדינו והכתיב העברי בנוסח איסתנבול 1823 וקבעה כי לא יעלה על הדעת שמדפיסי הלאדינו משנת 1823 – הלוא הם יצחק די קאסטרו ובנו – תרגמו נוסח מוקדם מארמית; לטענתה הם העתיקו גרסת לאדינו מוקדמת יותר. עוד ידוע כי מהדורת איסתנבול שימשה מצע גם למדפיסי שאלוניקי, שכן בשלושת הנוסחים של שאלוניקי (1859, 1867 ו-1880) יש שינויים קלים מנוסח איסתנבול באוצר המילים ובהגייה, ושינויים קלים אלו נובעים מהבדלים מזעריים, בעיקר בהגייה, בין מסורת איסתנבול למסורת שאלוניקי.

לב לבו של המחקר שהעמידה רומרו הוא בהשוואת נוסח איסתנבול 1823 לנוסח העברית של סיפורי בן סירא מוונציה 1544 מתוך ההדרה מדעית. היא התרשמה בראש ובראשונה מהתאמתו של נוסח התרגום בלאדינו לרוח החברה היהודית-ספרדית. זוהי תופעה מוכרת בספרות המחקר, וכבר נתנו עליה את הדעת חוקרי התרגומים ללאדינו של המקרא, ההגדה של פסח ופרקי אבות, ולא כאן המקום להרחיב בסוגיה. כמו כן היא הראתה כי נוסח הלאדינו קצר מנוסח העברית; קיצורי הנוסח בלאדינו באים אגב השמטה של מילים, משפטים ואפילו פסקאות שלמות שהופיעו בנוסח העברי ונעדרו מנוסח הלאדינו – השמטות אלו הן ככל הנראה פועל יוצא של קושי בתרגום או של התאמת הנוסח לקהל היעד. כנגד ההשמטות הראתה רומרו כיצד נוסח הלאדינו זכה להרחבות פרשניות מרובות מצד המתרגם – בהביאו מילה ממקור עברי הוא הוסיף לה הרחבה פרשנית של תרגום לאדינו פופולרי. רומרו הראתה כי לא אחת שגה המתרגם ללאדינו בפרשנות שנתן למילה עברית; הוא גם העדיף לחמוק מתרגום מילים סבוכות ממקור עברי, ארמי או ערבי, ולעיתים אף המציא המרות מילוניות-תחביריות, כמו במקרה של תרגום הכינויים של עצי הפרי בגנו של נבוכדנצר. כבר יסיף נתן על כך את הדעת, והוא הראה כי שאלת התרגום של עולם המונחים הבוטני לא היה פשוט כלל ועיקר, ובנוסחים שונים ימצא הקורא מגוון פרשנויות למונחים של עולם הצומח.<sup>14</sup>

14. ראו יסיף (הערה 5 לעיל), עמ' 60 ואילך.

לצורך ההדרת טקסט הלאדינו של סיפורי בן סירא העמידה רומרו זה בצד זה – בעמוד שמאל ובעמוד ימין – את נוסח איסתנבול 1823 ואת נוסח ונציה 1544 בהתאמה. תחילה היא השוותה את חלק ה"תולדות" ומאוחר יותר את חלק הפתגמים. היא חילקה חלוקה חדשה לפסקאות, היא ביארה, פירשה והביאה מקור מקראי בצד תרגומו הספרדי-יהודי,

היא הרחיבה בהערות שוליים ונשענה לא אחת על עבודות קודמיה, הן בעברית הן בשפות אחרות. לעבודה החשובה הזאת מתלווים נספחים מאירי עיניים של חילופי נוסח, גלוסר, מפתח מקורות מקראיים, מפתח שמות וביבליוגרפיה עשירה.

רומרו ראויה להערכה מרובה על מפעל החלוצים הזה, וקשה שלא לתהות – מה ראתה רומרו להביא את מפעל הענקים הזה בשפה הספרדית ולטובת הקורא הספרדי דווקא? שהרי מן הידועות שסיפורי בן סירא בעברית לקורא העברי סבוכים עד בלי די, ומה טעם ראתה רומרו בהביאה טקסט סבוך, מורכב, מפותל ומעוקש לידיעת הקורא הספרדי? רומרו השיבה על כך בפשטות גדולה, ויש בה כדי ללמד על האיכות הקלסית שהיא מייחסת לספרות העברית ולספרות הספרדית-יהודית – שתי סיבות הניעו אותה להעמיד מחקר מקיף כל כך לסיפורי בן סירא בלאדינו: האחת – הרצון להביא לידיעת הקורא הספרדי טקסט חשוב כל כך שלא התאזרח במערך התרבות הספרדית, ולהוציא תרגום חלקי אחד לאנגלית נמנעת מן הקורא הספרדי בן ימינו חוויית המפגש עם מקורות קלסיים יהודיים; השנייה – רצונה לאפשר לקורא הספרדי "להתחבר" אל המקור העברי באמצעות ביאור מלאכת התרגום של סיפורי בן סירא מעברית ללאדינו. ההיצמדות התרגומית של הטקסט בלאדינו למקור העברי מהווה אליבא דרומרו אמצעי ראוי להעשרת עולמו של הקורא הספרדי בן ימינו במסורות הספרות העברית הקדומה בזכות התיווך של שפה ממשפחת השפות הספרדיות – הספרדית-יהודית.

ואסכם בנימה אישית. מן הידועות שפתגמי הלאדינו מילאו מקום מרכזי במערך החיים של היהודים הספרדים, וכבר זכינו להעמדת חיבור גדול פרי עטה של פרופ' תמר אלכסנדר על אודות הפתגם הספרדי-יהודי.<sup>15</sup> אחד מן הפתגמים הנפוצים שנחרט בתודעתי – פתגם שאבי וחבריו השאלוניקים הרבו להשתמש בו – הוא הפתגם על אודות החמור השחור והחמור הלבן, ובנוסח הלאדינו: "ני ב'טיס איל אזנו – ני פריטו ני בלאנקו", ובתרגום מילולי: "האם ראת חמור? – לא בלבן ולא בשחור".<sup>16</sup> מעניין כי מקורו של הפתגם ב"אלפא ביתא דבן סירא", ורומרו הרחיבה עליו את העיון וגם ניתחה את הסיפור העממי הנלווה אליו – סיפור ביאור-פרשנות לפתגם שמקורו העברי (ליתר דיוק: ארמי) הוא "חמית חמר אוכם לא אוכם ולא חיזור".

נמצאנו למדים אפוא כי דוברי הלאדינו אימצו אל לבם תכנים ממערך היצירה סיפורי בן סירא, ויש בכך כדי להעיד על דרכי תפוצתו של המקור הכתוב במסורת הדבורה. עניין זה דורש בפני עצמו מחקר, ויש לקוות כי חוקרי הפתגם והסיפור העממי הספרדי-יהודי יעמיקו במקורות שהעמיד בן סירא כדי להתחקות אחר נתיבותיה של המסורת העממית בלאדינו – מסורת שהתפתחה בין היתר גם מן המקורות העבריים הקדומים.

15. תמר אלכסנדר-פריזר, מילים משביעות מלחם: לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, ירושלים ובאר שבע תש"ד.

16. תמר אלכסנדר הביאה פתגם זה בספרה בשני מקרים נפרדים. היא קשרה בינו לבין מקורותיה מה"אלפא ביתא דבן סירא"; לדבריה "סיפורי בן סירא", על אף עולם התכנים הזר לרוח היהדות, שימשו מקור לפתגמי הלאדינו. וראו שם, עמ' 107, 241.

## רשימת השתתפים

**פרופ' תמר אלכסנדר:** ראש החטיבה ללימודי פולקלור, מנהלת מרכז משה דוד גאון לחקר תרבות הלאדינו, המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב. עורכת שותפה בכתב העת מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, האוניברסיטה העברית בירושלים. ספרים בתחום הספרות היהודית-ספרדית: מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ירושלים ובאר שבע תש"ס; מילים משביעות מלחם: לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, מכון בן-צבי ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ירושלים ובאר שבע תשס"ד; הפתגם הספרדי-יהודי בצפון מרוקו (בשיתוף פרופ' יעקב בן-טולילה) עתיד לראות אור בקרוב.

**מר מרדכי ארבל:** עמית מחקר במכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, שגריר בדימוס, יושב ראש המכון למחקר של הקונגרס היהודי העולמי ויושב ראש עמותת "ספרד" לשמירת מורשת יהודי ספרד, חבר דירקטוריון בית התפוצות ודירקטוריון המכון ליחסי תרבות ישראל-איברו אמריקה, ויועץ הרשות הלאומית לתרבות הלאדינו. פרסומים אחרונים: בני האומה היהודית באזור הקאריבי, גפן, ירושלים תשס"ה; קטלוג תצלומים על יהדות אזור הקאריבי, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ו.

**פרופ' וינפריד בוסה:** ראש המחלקה לפילולוגיה רומאנית ומנהל המכון לשפות רומאניות, האוניברסיטה החופשית בברלין. עורך כתב העת *Judenspanisch*. פרסומים אחרונים: *François-Urbain Domergue: le grammairien patriote (1745-1810)*, G. Narr, Tübingen 1992; *Diccionario Sintáctico de Verbos Portugueses*, Coimbra, Almedina 1994.

**פרופ' יעקב בן-טולילה (אמריטוס):** המחלקה ללשון עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב. פרסומים אחרונים: מסורת צרפתית-איטלקית של לשון המשנה, מפעל מסורות הלשון של עדות ישראל ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ירושלים ובאר שבע תשמ"ט; קונקורדנציה ל"שירים שמכבר" של נתן אלתרמן, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשנ"ח (בשיתוף פרופ' אהרון קומס); הפתגם הספרדי-יהודי בצפון מרוקו (בשיתוף פרופ' תמר אלכסנדר) עתיד לראות אור בקרוב.

**ד"ר ירון בן-נאה:** החוג להיסטוריה של עם ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים. חבר בחטיבה הצעירה של האקדמיה הלאומית למדעים. ספרו יהודים בממלכת הסולטנים עתיד להתפרסם בהוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים.

**פרופ' אברהם גרוס:** המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב. פרסומים אחרונים: *Struggling with Tradition: Reservations about Active Martyrdom in the Middle Ages*, E.J. Brill, Leiden 2004; *Spirituality and Law: Courting Martyrdom in Christianity and Judaism*, University Press of America, Lanham 2004. מהדורה ביקורתית של פיוטי תתנ"ו (מסע הצלב הראשון) עתיד להתפרסם בסדרה *Munumenta Germaniae Historica*, גרמניה.

**פרופ' פלומה דיאז-מאס:** המחלקה ללשון וספרות ספרדית, המועצה המדעית העליונה של ספרד (CSIC). פרסמה שישה רומנים וקובץ סיפורים. פרסומים מחקריים: *Los sefardies: Historia, lengua y cultura*, Riopiedras, Barcelona 1986, 1993, 1997 G.K. Zucker, *Sephardim: The Jews from Spain*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1992, 2004; *Sem Tob de Carrión, Proverbios morales*, Paloma Díaz-Mas y Carlos Mota (eds.), Cátedra, Madrid 1998 (Letras Hispánicas núm. 448).

**ד"ר גילה דר:** החוג לתולדות עם ישראל, אוניברסיטת חיפה. פרסומים אחרונים: "כרמון בשאלוניקי: מיגדר, משפחה ומאבק בקרב פועלות הטבק היהודיות בשאלוניקי", פעמים, 107 (סתיו תשס"ז); "מרחב וזמן בשאלוניקי ערב מלחמת העולם השנייה וגירוש והשמדת יהודי שאלוניקי 1939-1943", ילקוט מורשת, 82 (סתיו תשס"ז).

**ד"ר מיכל הלד:** המרכז לחקר לשונות היהודים וספרויותיהם, האוניברסיטה העברית בירושלים. פרסומים אחרונים: בואי, אספר לך את סיפורי / ב"ן, טי קונטארי מי 'סטוקיה: עיון רב-תחומי בסיפוריהן האישיים של מספרות עממיות דוברות ספרדית-יהודית (לאדינו), מכון בן-צבי, ירושלים תשס"ז. פרסמה קובצי שירה המשלבים עברית ולאדינו.

**פרופ' עליזה מיוחס ג'ניאו (אמריטוס):** מופקדת הקתדרה להיסטוריה ותרבות של יהודי שאלוניקי ויוון, החוג להיסטוריה כללית, אוניברסיטת תל אביב. פרסומים אחרונים: "אישקלאב'ה די סו מארידו: מבט על חיי היום-יום של האשה היהודייה-הספרדייה לפי מעם לועז לר' יעקב כולי", אשה במזרח, אשה ממזרח: סיפורה של היהודייה בת המזרח, טובה כהן ושאל רגב (עורכים), אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2005, עמ' 25-33; "Algunos problemas legales vinculados a anusim portugueses inmigrados a territorios otomanos en los Balcanes en el siglo XVI, tal como se refleja en los Responso contemporáneos", *Estudios Mirandeses*, XXV, Anuario de la Fundación Cultural "Profesor Cantera Burgos", Miranda de Ebro (2005), pp. 112-122;



“The Mediterranean Idea: Henri Pirenne, Shelomoh Dov Goitein and Fernand Braudel”, *The Mediterranean World: The Idea, the Past and the Present*, Kudret Emiroğlu, Oktay Özel, Eyüp Özveren, Süha Ünsal (eds.), İletişim Yayınları 2006, pp. 31–47 (הופיע גם בתרגום לתורכית). ספרה: בחיפוש אחרי עולם אבוד, נמצא בהכנה.

**מר אליעזר פאפו:** תלמיד מחקר, המחלקה לספרות עברית, סגן מנהל מרכז משה דוד גאון לתרבות הלאדינו, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב. פרסומים אחרונים: “La poder de palabra: Prikantes djudeo-espanyoles de Saray”, *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 20 (2005), pp. 22–45 (בשיתוף פרופ' תמר אלכסנדר). עתיד להתפרסם: “Pedigree, Erudition and Piety, Involvement and Mobility: The Life Story of Ribbi David Pardo”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*.

**ד"ר שמואל רפאל:** מנהל המרכז לחקר הלאדינו ע"ש נעימה ויהושע סלטי, עורך כתב העת לאדינאר, מחקרים בספרות, במוסיקה ובהיסטוריה של דוברי הלאדינו, המחלקה לספרות עם ישראל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן. פרסומים אחרונים: האביר והרעיה השבויה: מחקר ברומנסה של דוברי הלאדינו, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ח; אספר שיר: מחקר בשירי הקופלאס של דוברי הלאדינו, כרמל, ירושלים תשס"ה. ספרו *El Sonido del Silencio: Estudio Poético Temático de la Poesía Sefardí Sobre el Holocausto* עתיד לראות אור בקרוב בהוצאת Tirocinio, ברצלונה.

**פרופ' אורה (רודריג) שורצולד:** המחלקה ללשון עברית וללשונות שמיות, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן. בין ספריה: תרגומי הלאדינו לפרקי אבות, מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשמ"ט; פרקים במורפולוגיה עברית, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשס"ב. בתהליך עבודה: מילון ההגדות של פסח בלאדינו.

**ד"ר אלי שי:** פרסומים אחרונים: משיח של גילוי עריות: היסטוריה חדשה ובלתי מצונזרת של היסוד המיני במיסטיקה המשיחית היהודית, ידיעות אחרונות, תל אביב תשס"ג. עתיד להתפרסם: רב ממדיות בדמותו של הגיבור הגבולי ביצירת הרומן של יהושע, הקיבוץ המאוחד, ירושלים.

**ד"ר בתיה שמעוני:** המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב. פרסום אחרון: “האחר כותב חזרה: מנגנונים של כוח ושל התנגדות בספרות המעברה המוקדמת”, מכאן, ג (תשס"ג), עמ' 33–46.

## הנחיות למחברים

מכאן מפרסם מאמרים מקוריים בחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית שטרם ראו אור בבמה אחרת. אם נמסרה במקביל גרסה כלשהי של המאמר לכתב־עת נוסף, או אם התפרסמה - או עומדת להתפרסם - גרסה דומה במקום אחר, על המחבר/ת להודיענו על כך בעת משלוח המאמר.

כל המאמרים עוברים תהליך שיפוט של חברי המערכת ושל קוראים־מומחים. להלן הנחיות להגשת מאמרים לשיפוט:

- היקפו של כל מאמר יהיה לא פחות מ־7,000 מילים ולא יותר מ־14,000 מילים.
- המאמר יכלול הערות שוליים ממוספרות, ובהן ישולבו כל מראי המקום הרלוונטיים. רישום ההפניות הביבליוגרפיות יהיה במתכונת הגיליון האחרון של כתב־העת. אין לצרף רשימה ביבליוגרפית.
- המאמר יישלח בדואר בשלושה עותקים וכן בדוא"ל בקובץ word, בגופן David (גודל אות 12) וברוח 1.5 בין שורה לשורה, על צד אחד של דף בגודל A4.
- למאמר יצורפו תקציר (באנגלית), פרטים ביוגרפיים (בעברית ובאנגלית) פרטי התקשרות וציון שיוך אקדמי/ מקצועי/ אחר של המחבר/ת.

מחברים שמאמריהם יפורסמו יקבלו עותק אחד מהגיליון שבו הופיע המאמר וכן 10 תדפיסים.

הכתובת למשלוח:

מערכת מכאן, המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, ת"ד 653, באר־שבע 84105

mikan@bgu.ac.il

**MIKAN**

**JOURNAL FOR JEWISH AND ISRAELI  
LITERATURE AND CULTURE STUDIES**

**EL PRESENTE**

**STUDIES IN SEPHARDIC CULTURE**

**Editors: Tamar Alexander and Yaakov Bentolila**

**MIKAN, Vol. 8, El Presente, Vol. 1, January 2007**



Keter Books



HEKSHERIM Research Center and The Department  
of Hebrew Literature, Ben Gurion University of the Negev



The Moshe David Gaon  
Center for Ladino Culture

Editorial board: **Yitzhak Ben-Mordechai** and **Zehava Caspi**

Editorial advisors: **Robert Alter, Arnold J. Band, Dan Ben-Amos, Daniel Boyarin, Menachem Brinker, Nissim Calderon, Tova Cohen, Michael Gluzman (First Editor), Nili Gold, Benjamin Harshav, Galit Hasan-Rokem, Hannan Hever, Ariel Hirshfeld, Avraham Holtz, Avner Holtzman, Matti Huss, Zipporah Kagan, Ruth Kartun-Blum, Chana Kronfeld, Louis Landa, Dan Laor, Avidov Lipsker, Dan Miron, Gilead Morahg, Hannah Nave, Ilana Pardes, Iris Parush, Ilana Rosen, Tova Rosen, Yigal Schwartz, Gershon Shaked, Uzi Shavit, Raymond Sheindlin, Eli Yassif, Gabriel Zoran.**

Editorial coordinator *Mikan*: **Tali Latowicki**

Editorial coordinator *El Presente*: **Karen Kimelfeld**

Language editors: **Noa Shalitin** (Hebrew); **Amiel Schotz** and **Fern Seckbach** (English)

Graphic editor: **Tamir Lahav-Radelmesser**

Cover photo: **Ben-Zion (Benny) Nachmias, Ladino Medal, Israel Government Coins and Medals Corporation**

888224

ISBN 965-07-1513-4

© All rights reserved. “Heksherim” Research Center  
for Jewish and Israeli Culture and Literature,  
The Moshe David Gaon Center for Ladino Culture, Ben-Gurion  
University, Beer-Sheva, and Keter Books, Jerusalem. 2007

# Table of contents

**Preface: Tamar Alexander and Yaakov Bentolila – 7**

## **Articles:**

**Eli Shai – 13**

The Curse of Love – The Cansionero of the Sins and the Catastrophe of the Sirens: A new Reading in Abraham B. Yehoshua's *Mr. Mani*

**Batya Shimony – 45**

Identity under Trial – Yehuda Burla between Sephardic Manners and Zionistic Being

**Eliezer Papo – 61**

The Life Story and the Literary Opus of Laura Papo, "Bohoreta", the First Female Dramatist who wrote in Judeo-Spanish

**Michal Held – 91**

Between the River and the Sea – a Mutli-Layered Reading of a Judeo-Spanish Wedding Song from the Island of Rhodes

**Tamar Alexander – 123**

Komo puede ser? The Judeo-Spanish Riddle

**Ora (Rodrigue) Schwarzwald – 149**

The Study of Eastern Judeo-Spanish

**Yaakov Bentolila – 159**

The Study of Moroccan Judeo-Spanish (Hakitia)

**Abraham Gross – 165**

Jewish, Christian, and Marrano Messianism in Iberia in the Turn of the Fifteenth Century – Common Atmosphere and Symbiotic Relationships

**Yaron Ben-Naeh** – 179

Leisure Time of Jewish Women in late Ottoman  
Jerusalem

**Alisa Meyuhas Ginio** – 193

In Defense of the People of Israel – The Spanish  
Senator, Ángel Pulido Fernández (1852-1932) and  
the Sephardic Diaspora

**Gila Hadar** – 209

Marriage as Survival Strategy among the Sephardic  
Jews of Saloniki, 1900-1943: Continuity and  
Change

## **Panorama:**

**Paloma Díaz- Mas** – 227

The Judeo-Spanish Literature  
Introduction: **Tamar Alexander**

## **View Point:**

**Winfried Busse** – 277

Rashi: Transliteration, Transcription and Adaptation  
of Ladino Texts written in Hebrew Letters  
Introduction: **Yaakov Bentolila**

## **Community Surveys and Reviews:**

**Mordechai Arbell** – 289

The Ladino and its Culture in Vienna

**Shmuel Refael** – 305

E. Romero, *The Prodigy of Ben Sirá in Ladino  
Literature*

**List of Participants** – VI

**Abstracts** – X

This Volume is dedicated to the memory of  
Moshe David Gaon (1889–1958):  
A pioneer in the study of Ladino culture in Israel,  
a historian, bibliographer, poet and author.

## List of Participants

**Prof. Tamar Alexander:** Head of Folklore Studies Program, director of the Moshe David Gaon Center for Ladino Culture, Hebrew Literature Department, Ben-Gurion University of the Negev. Co-editor of the journal: *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, The Hebrew University, Jerusalem. Books in the field of Sephardic literature: “*The Beloved Friend-and-a Half*”: *Studies in Sephardic Folk Literature* (Jerusalem and Beer-Sheva: Magnes Press, The Hebrew University and Ben-Gurion University of the Negev, 1999) (Heb.); “*Words are Better than Bread*” *A Study of the Judeo- Spanish Proverb* (Jerusalem and Beer-Sheva: Ben- Zvi Institute and Ben-Gurion University of the Negev, 2004) (Heb.). Forthcoming: *The Judeo-Spanish Proverb in Northern-Morocco*, with Prof. Yaakov Bentolila (Heb.).

**Mr. Mordechai Arbell:** Research fellow of the Ben-Zvi Institute for Research of Jewish Communities in the East; former ambassador; chairperson of the Institute of Research of the World Jewish Congress and chairperson of “Sefarad” Association for Preservation of the Heritage of Sephardic Jews; member of the board of directors of the Beth Hatefutsoth, Museum of the Jewish Diaspora; member of the board of directors of the Institute of Cultural Relations Israel-Ibero America ; advisor to the National Authority for Ladino and Its Culture. Recent publications: *The Jewish Nation of the Caribbean* (Jerusalem: Gefen, 2002; Hebrew edition, 2005); *Catalogue of Photographs: The Jews of the Caribbean* (Jerusalem: Yad Yitzhak Ben- Zvi, 2005) (Heb.).

**Dr. Yaron Ben-Naeh:** Department of the History of the Jewish People, The Hebrew University of Jerusalem; member of the young section of the National Academy for Sciences. His book *Jews in the Realm of the Sultans* is about to be published by Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem (Heb.).

**Professor (Emeritus) Yaakov Bentolila:** Department of Hebrew language, Ben-Gurion University of the Negev. Publications: *An Italo-French Tradition of Mishnaic Hebrew*,



“The Language Traditions Project” (Jerusalem and Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev, 1989) (Heb.); *Concordance to Nathan Alterman’s ‘Shirim shemmikkevar’* (Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev, 1998), with Prof. Aharon Komem (Heb.). Forthcoming: *The Judeo-Spanish Proverb in Northern-Morocco* (Heb.), with Prof. Tamar Alexander.

**Prof. Winfried Busse:** Head of the Department for Romance Philology, director of Institute for Romance Philology, editor of the journal *Judenspanisch*. Publications: *Francois-Urbain Domergue : le grammairien patriote (1745–1810)* (Tübingen: G. Narr, 1992); *Dicionário Sintático de Verbos Portugueses* (Coimbra: Almedina, 1994).

**Prof. Paloma Díaz-Mas:** Instituto De Filología, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Publications: *Los sefardíes: Historia, lengua y cultura* (Barcelona: Riopiedras, 1986, 1993, 1997; Eng. translation: George K. Zucker, *Sephardim. The Jews from Spain*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1992, 2004); Paloma Díaz-Mas y Carlos Mota (eds.), *Sem Tob de Carrión, Proverbios morales* (Madrid: Cátedra, 1998 (Letras Hispánicas núm. 448)).

**Professor Abraham Gross:** Department of Jewish History, Ben-Gurion University of the Negev. Recent Publications: *Struggling with Tradition: Reservations about Active Martyrdom in the Middle Ages* (Leiden: E.J. Brill, 2004); *Spirituality and Law: Courting Martyrdom in Christianity and Judaism* (Lanham: University Press of America, 2004). Forthcoming: *First Crusade Hebrew Liturgical Poetry - A Critical Edition*, in the Series: Monumenta Germaniae Historica, Germany.

**Dr. Gila Hadar:** Jewish History Department, Haifa University. Recent publications: “Carmen in Salonika: Jewish Tobacco Workers in Salonika: Gender and Family in the Context of Social and Ethnic Strife,” *Pe'amim* 107 (Fall, 2006) (Heb.); “Space and Time in Salonika on the Eve of the Community Destruction 1939–1943,” *Yalkut Moreshet* 82 (Fall, 2006) (Heb.).

**Dr. Michal Held** :The Center for the Study of Jewish Languages and Literatures, The Hebrew University, Jerusalem. Publications: *Come, I will tell you my story / Ven, te kontare mi 'storia, The Personal Narratives of Judeo-Spanish Speaking Storytellers – An Interdisciplinary Research* (Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 2006) (Heb.). Published poetry books in Hebrew interwoven with Ladino.

**Professor (Emeritus) Alisa Meyuhás Ginio**: Incumbent of the Chair for the History and Culture of the Jews of Salonika and Greece at the Lester & Sally Entin Faculty of Humanities, Department of History, Tel Aviv University. Recent Publications: “Esklava de su marido”: Daily life of Sephardic Women according to the *Me'am Lo'ez* of Rabbi Ya'akov Culi,” in: Tova Cohen and Shaul Regev (eds.), *Woman in the East, Woman from the East. The Story of the Oriental Jewish Woman* (Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2005), pp. 25–33 (Heb.); “Algunos problemas legales vinculados a anusim portugueses inmigrados a territorios otomanos en los Balcanes en el siglo XVI, tal como se refleja en los Responso contemporaneos,” *Estudios Mirandeses 25*, Anuario de la Fundación Cultural “Profesor Cantera Burgos,” Miranda de Ebro (2005), pp. 112–122; “The Mediterranean Idea: Henri Pirenne, Shlomo Dov Goitein and Fernand Braudel,” in: Kudret Emiroğlu, Oktay Özel, Eyüp Özveren, Süha Ünsal (eds.), *The Mediterranean World. The Idea, the Past and the Present* (İletişim Yayınları, 2006), pp. 31–47 (also published in Turkish). Her fifth book, *Remembering the Past*, is now in preparation.

**Mr. Eliezer Papo**: Doctoral student, The Hebrew Literature Department, vice director of the Moshe David Gaon Center for Ladino Culture, Ben-Gurion University of the Negev. Recent publications: “La poder de palabra: Prikantes djudeo-espanyoles de Saray,” *Revista de Investigaciones Folclóricas* 20 (2005), pp. 22–45 (with Prof. Tamar Alexander). Forthcoming: “Pedigree, Erudition and Piety, Involvement and Mobility: The Life Story of Ribbi David Pardo,” *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*.

**Dr. Shmuel Rafael:** Director of Naime and Yeoshua Salti Center for Ladino Studies, Department of Literature of Jewish People, and editor of the Journal : *Ladinar: Studies in the Literature, Music and the History of the Ladino-Speaking Sephardic Jews*, Bar-Ilan University. Recent Publications: *The Knight and the Captive Lady, A Study of the Judeo-Spanish (Ladino) Romance* (Ramat Gan: Bar-Ilan University, 1998) (Heb.); *I Will Tell a Poem, A Study of the Judeo-Spanish (Ladino) Coplas* (Jerusalem, Carmel, 2004) (Heb.). Forthcoming: *El Sonido del Silencio: Estudio Poetico Tematico de la Poesia Sefardi Sobre el Holocausto* (Barcelona: Tirocinio).

**Professor Ora (Rodrigue) Schwarzwald:** The Department of Hebrew and Semitic Languages, Bar-Ilan University, Ramat-Gan. Publications: *The Ladino Translations of Pirke Aboth*, Magnes (Jerusalem: The Hebrew University, 1989) (Heb.); *Studies in Hebrew Morphology* (Jerusalem: Open University, 2002) (Heb.). In the process of completing a Ladino dictionary of the Passover Haggadah (Heb.).

**Dr. Eli Shai:** Publications: *Messiah of Incest – New and Uncensored History of The Sexual Element in Jewish Mystical Messianism* (Tel Aviv: Yedioth Ahronoth, 2003) (Heb.); *Multidimensionality of the Liminal Protagonist in The Seven Novels of A.B. Yehoshua*, will be published in Hebrew by Hakibbutz Hameuhad Press, Tel- Aviv .

**Dr. Batya Shimony:** Hebrew Literature Department, Ben-Gurion University of the Negev. Recent publications: “The Other Writes Back: Apparatus of Power and of Resistance in the Early Literature of the Transit Camp”, *Mikan 3* (2002), pp. 33–46 (Heb.).

## Abstracts

### Eli Shai

#### **The Curse of Love – The Cancionero of the Sins and the Catastrophe of the Sirens: A new Reading in Abraham B. Yehoshua’s *Mr. Mani***

*Mr. Mani* is to be considered the highest literary achievement in the novels of A.B. Yehoshua and its last chapter is to be considered the dramatic climax of the book. This chapter is an expression of the wish of the author to reconnect with his long-forgotten ethnic family roots of the Sephardic community in old Jerusalem, which were so vividly portrayed in a series of books by his father Jacob Yehoshua.

However, beyond what might look, at first reading, as an emotional nostalgic yearning towards the roots of the family in the Ottoman period, there stands a constructed criminal code which hides the highly developed sinful mechanism of Abraham Mani, the main protagonist of this last chapter.

A detailed analysis of the Ladino poem, “The cansionero of Esterrika who’s eyes are so lovely,” shows that this poem, sung by Mani in the midst of his confession to his Rabbi Hananyah Hadaya, is to be seen and heard not only as a soft musical interval in his tense monologue. Rather, it is a constructed code that hides the singer’s four grave and deadly sins: his direct personal responsibility for the murder of his son Joseph, the incest he committed with Tamara, the widow of his son, his wish to tempt the wife of his Rabbi, Lady Flora and his attempt to end the life of the sick old Rabbi through the very power of his singing.

In a much wider perspective, one can see behind this episode four patterns of the dramatic narrative, so typical of the novels of Yehoshua; the compulsive guest who is totally possessed by his *idée fixe*; The guest who strives to get into the bed of his host; the devoted care giver who attempts to kill the

person he is treating; and the deadly singing, which is to be followed from the operatic odyssey of *Molko* in Berlin to the temptation of the troubadours in a *Journey to the End of the Millenium*. Thus, the literary creation of Yehoshua's novels reconnects with the ancient motif of the dangerous singing of the Sirens, which originated in Greek mythology and was later a source of inspiration for Kafka.

Strangely enough, although the works of Yehoshua have been analyzed in great detail, it seems that the most basic element in his main novels, represented by the four sins of Mr. Mani Abraham, have been totally ignored. This article tries to show that this repression is part of a much larger cultural censorship regarding the very essence of Jewish Sephardic poetic culture that hides provocative sexual content behind the traditional screen of the Romancero and the Cansionero.

## **Batya Shimony**

### **Identity under Trial –Yehuda Burla between Sephardic Manners and Zionistic Being**

The writer Yehuda Burla is mostly known as an authentic portrayer of Sephardi Jewish life in Jerusalem and the Near Eastern countries during the first half of the 20<sup>th</sup> century. But his extensive work also includes the story of his hybrid identity, moving between two poles: the rooted Sephardic manner of life and the new being of the Zionist *Aliyah*. This movement to and fro between two worlds is a main key to Burla's fiction. From his first novel *Luna*, his progress in Hebrew literature was marked with mixed feelings: the desire to be a part of the literary group that consisted of Ashkenazi and Zionist writers, and the fear of being rejected by this very group. In the article, I trace the development of Burla's fiction and how it reflects the problematic encounter between the cultural dominant and the other, the native who came from the marginal culture.

The first novels of Burla described in detailed way the life of the Sephardic groups in Jerusalem. The readers, both from

the old and the new Yeshuv, embraced his literature. The newcomers saw the world he wrote about as an exotic and fascinating world. The critics accepted his work and marked out his natural talent as a storyteller. In his next books Burla became critical about the manners of the society he described, his own society. The more accepted he was by the dominant group, he became more judicial towards the Sephardic beliefs, manners etc. Later on his work was changed radically, and he represented the “Old Yeshuv” as a negative and stagnate world, that should be replaced by the new idealistic world. But although the message was very clear on the overt level of the stories, a closer reading reveals a different meaning of them. The article suggests a new look on Burla’s relationship with the Zionist dominant group, and shows the literary ways by which he accepted the new ways of life and rejected them at the same time.

## **Eliezer Papo**

### **The Life Story and the Literary Opus of Laura Papo, "Bohoreta", the First Female Dramatist who wrote in Judeo-Spanish**

Laura Papo Bohoreta is one of the most active female figures in modern Sephardic history. She was the first female to enter many fields until then reserved for men. She was the first female autodidact field collector of Sephardic folklore, the first female dramatist to arise from within Sephardic community and one of the first Sephardic feminists. This last term, however, should be taken with certain reservation. Bohoreta was definitively a fighter for women’s right to learning and work – but, unlike many feminists, she did not see these objectives as a value *per se* – but, rather, as a mere commandment of the moment. Understanding Sephardic tradition as an ongoing struggle to keep up with the times, while conserving the old family and community traditions and values, she kept fighting on both fronts, advocating women’s emancipation and striving to preserve the language and the folklore of the community. From an early stage in her life,

she discovered that the best instrument through which to pass her message to the community would be theater. From then on, she wrote a variety of folklore and social plays. The article aims at reinstating Bohoreta's biography around her bibliography.

## **Michal Held**

### **Between the River and the Sea – a Mutli-Layered Reading of a Judeo-Spanish Wedding Song from the Island of Rhodes**

This paper suggests a multi-disciplinary approach to a Judeo-Spanish folk song, traditionally performed during the ceremony of the bride's purification bath before her wedding. The discussion focuses on the following issues:

A description and analysis of the traditional ceremony (based on field work with elderly women who were born in the island of Rhodes.)

A presentation and analysis of the fictional and real characters related to the folk song.

A description and analysis of the symbols that evolved in the folk song.

A description and analysis of the reflexive system created around the folk song.

An analysis of the status of the folk song in the context of the fact that the traditional Judeo-Spanish from which it sprung is disappearing at the point in time in which it was documented.

## **Tamar Alexander**

### **Komo puede ser? – The Judeo- Spanish Riddle**

The aim of this article is to examine the Judeo-Spanish (Ladino) riddle, to classify its types and to analyze its charac-

teristics and its place and function in the group culture. This subject has hardly been researched.

The article is based on a corpus of 114 riddles from printed sources and the author's fieldwork. This is quite a small corpus, as riddles are hardly used anymore. Analyzing the riddles of one group can provide a key to understanding its culture and ethnic identity. On the one hand, it permits an understanding of the group norms, ideas, values and didactic aims. On the other, the uniqueness of the riddle is that it also expresses a disapproval, protest and reevaluation of those norms. Yet, by offering a solution at the end of the riddle, it reinforces the group norms.

The corpus of riddles represented in this article expresses these two contradictory directions. The riddles reflect the different levels of relationships in the family from different aspects: It can express erotic desires when riddles are posed among women, or their protest against the traditional obligations of women towards their husbands. They can express aggression and confrontation among husbands and wives or authority and teaching values among parents and children. Everyday life is reflected in the text of the riddle, by the description of objects, animals or human traits and looks as part of the Sephardic reality. But above all the ethnic identity is expressed by posing the riddles in Ladino, the unique language of the group. Performing a riddle and offering the solution requires a mastery of the language. The riddle uses rhymes, rhythm, and poetic devices such as puns, metaphors and similes.

Performing a riddle always requires at least two people, who are holding an unequal dialogue between the one who asks the question (and already knows the answer) and the one who tries to guess the answer though the question is deliberately confusing and ambiguous. Performing a riddle requires a special situation, almost like a ritual, when two or more people accept the role of the riddler and the active audience. The process of riddling needs a constant creativity to invent new riddles, as one that is already known is no longer usable. Coupled with the need for a broad knowledge



of the language, this might be the reason why Ladino riddles have almost disappeared as a live genre. It seems that among a group whose language is no longer alive, riddles have lost their place.

## **Ora (Rodrigue) Schwarzwald**

### **The Study of Eastern Judeo-Spanish**

This article focuses on the historical development of research relating to the language and culture of the eastern Judeo-Spanish communities that settled throughout the Ottoman Empire after their expulsion from Spain. Research into the linguistic, literary, musical, and folkloristic facets of the language began relatively late, compared with parallel research developments concerning other languages and communities. The study of canonical works preceded that of the folkloristic and oral ones. Hispanic interest in the language and its creativity began at the end of the 19<sup>th</sup> century and helped increase Jewish interest in the subject. Although it was initially the written documents that were catalogued, oral romances, *cantigas*, *coplas* (songs), and proverbs continue to be documented today.

Researchers distinguish between literatures based on Hispanic sources and those based on original or "adapted" literatures from other cultures. The most studied written genres are Ladino translations of liturgical Hebrew texts and *Me'am Lo'ez*. It is the romances that dominate the study of oral literature. A highly important theoretical issue pertains to the era in which Judeo-Spanish became an independent language. This may have occurred either before the expulsion or later in the Diaspora. Other issues focus on the originality of the texts, dialectal differences, loan components, textual themes, musical and folkloristic traditions, etc. Most research issues follow the researchers' individual interests. The study of Judeo-Spanish still lacks an interdisciplinary overview, but academic interest is increasing and several institutes teach and research both the language and its literature.

## **Yaakov Bentolila**

### **The Study of Moroccan Judeo-Spanish (Haketia)**

The Judeo-Spanish that was spoken in Morocco until two or three generations ago is known by the name “Haketia” This term (derived from Arabic) refers to the spoken language, the vernacular, which included an abundance of Arabic loanwords. Formal literary registers of the language avoid Arabic words and therefore attain a high degree of uniformity with the general Ladino *koine*. Unlike its oriental Judeo-Spanish counterpart, Haketia, due to geographical proximity, preserved strong links with Spanish and was heavily influenced by it, to the extent that eventually, it was almost entirely replaced by the latter. Among members of former Haketia speaking communities, dispersed nowadays all over the world, Haketia is no more than a source of household or cultural-religious expressions.

Academic research into Haketia began with a literary focus, at the beginning of the XXth century. In a series of articles by Jose Benoliel, we find the first systematic linguistic description of this dialect. Since then, our knowledge has greatly increased, due to the work of dedicated researchers, especially Spanish scholars in the literary domain. Some of them treated linguistic issues, but the spoken aspects were rarely dealt with and, in general, the study of the Hebrew and Arabic components of this dialect was quite limited.

In recent years, Haketia has begun to play an important role as a means of self-identification among Jews who emigrated from Spanish Morocco to other diasporas. Far from the former homeland, Haketia no longer represents a threat to successful cultural integration. Talented persons have now rejuvenated a kind of reconstructed Haketia, with a very salient humoristic character. Others are dedicating their efforts to the regathering of oral texts (such as proverbs), or to the sponsoring of academic work in this field.

## **Avraham Gross**

### **Jewish, Christian, and Marrano Messianism in Iberia in the Turn of the Fifteenth Century – Common Atmosphere and Symbiotic Relationships**

Messianism has been long recognized as a powerful motif in the history of the Jews of Spain prior to the Expulsion (1492) and in the following generations. Hopes for redemption and return to Judaism were also central to the life of the Marranos. However, the study of messianic thought, expectation and awakening did not consider Christian messianism in Spain during this period. This article attempts to show that Jewish and Marranic messianism cannot be fully understood outside of the context of parallel Iberian-Christian hopes.

Three issues are examined in order to illustrate the main thesis: Columbus' messianic thought and aspirations; a Jewish visionary from Spain who was arrested by the king of Portugal and wrote about his visions and experiences in Portugal in 1497; and the “Prophecies of the Child” [*Nevo'ut Ha-Yeled*]. All three, it is claimed, can only be properly understood against the backdrop of the Iberian-Christian messianism that flourished in the second half of the fifteenth century.

## **Yaron Ben-Naeh**

### **Leisure Time of Jewish Women in late Ottoman Jerusalem**

Various sources reveal a hitherto unknown part of Jewish Sephardi women's daily life in late Ottoman Jerusalem. A special local feminine leisure culture existed, based on the Harem culture, typical of upper class Ottoman city denizens, whose main characteristics were female segregation and gender separation.

Many, mostly elderly women, lived in Jerusalem, but their

lives were ruled by men who wished to maintain the image of a holy community. Free of the constant care for their livelihood, Jewish women had much leisure time, which they spent amongst female relatives, neighbors and friends in domestic visits – chatting and singing, sipping coffee, eating sweets and smoking the nargileh. Less often, they ventured outdoors to the bathhouse and for short walks outside the city walls. Communal regulations attempted to regulate these habits.

Many of the women's concerns related to their fate in the next world, therefore they spent much time in prayer, walking to holy sites, and practicing charitable deeds for the poor and needy.

## **Alisa Meyuhas Ginio**

### **In Defense of the People of Israel – The Spanish Senator, Ángel Pulido Fernández (1852-1932) and the Sephardic Diaspora**

Dr. Ángel Pulido Fernández (1852-1932) studied medicine in Madrid during the revolutionary years, 1868-1874. He practiced medicine until going into politics in the last decade of the nineteenth century. Throughout his life, Pulido belonged to Liberal Catholic political parties and cherished the idea of tolerance for all. Like his liberal peers, Ángel Pulido blamed intolerance and lack of pluralism for the decay of Spain and firmly stood up for a change in the public agenda of his fatherland.

He was thoroughly impressed by the adherence of the Sephardic Jews, whose ancestors had been expelled from the Iberian Kingdoms in 1492, to their Judeo-Spanish language. Under the influence of Emilio Castelar (1832-1899), Pulido thought he could forward the interests of his fatherland, by promoting a reconciliation between Spain and the Sephardic Jews, using the Judeo-Spanish language as a bridge between them. Moreover, a reconciliation of this kind could be satisfactory evidence that Spain would adopt a new approach

of tolerating the other; of pluralism and freedom of cult and conscience for all. This, in turn, could bring about a major change in the world image of Spain and the Spaniards, which would improve the position of Spain among the nations of the world; thus bringing about revival and progress for the country and its inhabitants.

Such a crucial change was all the more necessary, in face of the devastating effects of the crisis of 1898, when Spain lost its last remaining colonies to the USA and became aware of its decline. Spaniards became concerned about the decadence of their country. There were more and more people who believed that intolerance and lack of pluralism had changed the course of Spanish history and had led to the decline of the once omnipotent ruling power of the world.

In 1893, Pulido launched a campaign for reestablishing relations, both cultural and commercial, with the Sephardic Jews, especially in their Mediterranean Diaspora. He carried on this campaign as long as his failing health allowed him to.

The results of this fervent campaign were not very impressive; yet, at home, Ángel Pulido did manage to create some public opinion in favor of the Judeo-Spanish speaking Sephardic Jews. Neither was the response of latter considerable either. Mediterranean Sephardic Jews, who wished to advance and better their standards of living, took other ways and the option of adopting a Spanish cultural hegemony was not their choice.

## **Gila Hadar**

### **Marriage as Survival Strategy among the Sephardic Jews of Saloniki, 1900-1943: Continuity and Change**

Marriage is the most ancient and important social strategy in Judaism. Its objective, apart from procreation and the production of offspring within a family framework, is to preserve the social order and a value system that sanctifies lineage

and possession – the choice of bride and groom, the age of marriage, and the preparations for the marriage ceremony. Every word, color, sound, delicacy, custom and song, had symbolic meaning. These processes took place according to Jewish law and custom and the Iberian tradition, but were influenced by the constraints of everyday life within and alongside the surrounding society, Moslem or Greek. For centuries, marriage served as a means of protecting Jewish society from outside influences that threatened its existence. In this article, we shall discuss marriage and mass marriage during the Second World War and on the eve of the deportation to the extermination camps, practices that circumvented the conventions customary in peacetime, with survival as their primary goal.

## **Paloma Díaz-Mas**

### **The Judeo-Spanish Literature\***

This contribution is a comprehensive survey of the literature produced in Ladino by Sephardic Jews from the 16<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> centuries, with special attention to the period between 18<sup>th</sup> and the first decades of 20<sup>th</sup> centuries, both in North Africa and in the Eastern Mediterranean communities of the lands that once belonged to the Ottoman Empire.

Sections are devoted to translations of the Bible to Ladino, other religious works, including *Me`am Lo`ez*, the main Rabbinic commentary of the Bible in Judeo-Spanish, the genre of learned poetry called *coplas*, the folk sephardic literature (proverbs, folktales, balladry), and the so-called *adopted genres*. These are the modern literature that follows occidental literary patterns, produced from the 19<sup>th</sup> century onward – journalism, novels, theatre, and modern poetry. At the end of each section, useful bibliographical references are provided.

---

\* Paloma Díaz-Mas, “La Literatura,” in: *Los Sefardíes, historia, lengua y cultura*, Barcelona, 1986, 1993, 1997, pp. 131-182

## Winfried Busse

### Rashi: Transliteration, Transcription and Adaptation of Ladino Texts written in Hebrew Letters

An *Aljamiado* text, written in Rashí, can be transformed into Latin script in various ways. A *transliteration* could cling to the manner in which the original text was actually written. For example, if a *gimel* with *rafé* stands for either *tch* or *dzh*, a transliteration could respect this unique form and Latinize the text by use of a *g*, with something like a *rafé*.

A *transcription*, on the other hand, has to show how the text is pronounced and should choose two different signs for *tch* and *dzh*. Also, certain aspects of the *Aljamiado* text require adaptation, as for example, the way sentence signs are used (virgula, point, two points etc.).

An *orthography* is the normalized form of writing a text and often obeys historical conservatism like the French *beau* for [bo].

The Rashí text to be transformed into Latin script presents itself as an orthography, so [j] is normally given by *lamed+yod+yod* <ljj>, but sometimes by <jj>.

A usual transcription would present a normalized notation of phonetic values and could itself be a *phonetic/phonologic* symbolization, but could also be a conventional orthography, like that of Aki Yerushalayim. The choice of adequate symbols evidently depends on the addressees of the Latinized text and their customs of reading.

The system presented by I. Hassán in order to Latinize Rashí texts adopts a Hispanization of the basic form of the words, indicating the special Sephardic aspects of pronunciation by means of diacritica. The writing of words unknown to Spanish can only be conventional.

An anthology of Latinized Rashí texts planned by Michael (Studemund) Halévy – should be made in a way that allows

the different graphic devices in the original text to be reconstructed, see above the case of [j], so that it would be possible to reconstruct a history of writing *aljamiado* texts in Rashí.

## **Mordechai Arbell**

### **The Ladino and its Culture in Vienna**

A small sign on a modern building in the center of Vienna testifies that on that spot had stood a glorious synagogue that had been completely destroyed in the “Crystal Night”. This sign is the only memory left of the Sephardic community of Vienna.

In 1736, a Jewish group led by Moshe Lopes Pereira, the Baron Diego d’Aguilar, who had come from Spain and Avraham Camondo, from a Jewish family in Istanbul, decided to establish the “Comunidad Israelit Espanyola en Viena,”

In 1713, due to the Pazarovitch agreement (between Austria and the Ottoman Empire) free passage was granted from one country to the other. This enabled Jews from the Ottoman Empire and Amsterdam to come to Vienna. In 1824, the first synagogue was established. The community and the synagogue were under the protection of the Ottoman embassy. The language of the community was Ladino.

In 1814, the Bible was translated into Ladino by Israel Behar Haim and Yom-Tov Behar Ezra, while in 1860; the prayers books for the high holidays were translated by Reuven Baruch. The Selihot and the prayers “Kol- Peh” were translated into Ladino by the Alsech family. The first Romances in Ladino (words and notes) were published in Vienna. Newspapers by Shemtov Semo and Yosef Calvo, among them, *El Correo de Viena*, *El Nasional* and other journals were also published, first in Rashi letters and later in Latin letters. They were distributed all over the Ottoman Empire and northern Italy.



In 1898, the association “Esperansa” was established by the Sephardic faculty and students of Vienna University. Its goal was to preserve the Ladino language and its culture all over the world. Their activity was successful, culminating in the gathering of the “World Sephardic Congress” in Vienna 1911. At this congress, the Central World central Association for Sephardim was founded. When Austria was united with Germany, however, the Sephardic community was depleted and in the Holocaust, it was almost totally eliminated.

## Shmuel Refael

**E. Romero, *The Prodigy of Ben Sirá in Ladino Literature***

**A review of the book written by Elena Romero: *Andanzas y Prodigios de Ben-Sirá: Editing of the Ladino text and translation of the Hebrew text*, Madrid 2001, 280 pp.**

In this article, Shmuel Refael analyzes the new book by Elena Romero, which deals with the various editions in Ladino of Ben Sirá’s book. With this work, Romero joins a number of scholars who have presented important studies dedicated to the same book. The *Cuentos de Ben-Sirá* (Tales of Ben-Sira) were extensively distributed and well integrated into Ladino literary tradition. Elena Romero presents a meticulous and comprehensive study focused on the written traditions and she has placed at its center the Ladino language editions of *Tales of Ben-Sira*, while investigating the different manners in which tales were usually transmitted amongst the Sephardic communities. In this study, Romero presents her findings in relation to the *Tales of Ben-Sira* and leaves some room for a careful criticism of previous investigative works.